

Tampereen yliopisto

Opettajankoulutuslaitos, Hämeenlinna

TARVAINEN, JUSSI-PEKKA:

Eksistensaiva subjekti tässä ajassa. humoristinen tutkimus, teoreettinen ajatuskoe: Eksistenssi-filosofinen tutkielma Søren Kierkegaardin hengessä

Pääainetutkielma, 117 s.

Kasvatustiede

Toukokuu 2002

Tutkimus käsittelee Søren Kierkegaardin eksistenssifilosofiaa. Päälähteenä on Kierkegaardin filosofinen pääteos *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, 1846)*. Tutkimus esittelee Kierkegaardin filosofian keskeisiä käsitteitä sekä Kierkegaardin määrittelemät eksistenssisfäärit eli -tasot. Sen lisäksi tutkimus silmäilee Kierkegaardin eksistenssifilosofisen ajattelun sisältöä yhteiskunnallisesta viitekehyksestä käsin. Tässä tutkimuksessa tätä aikaa kuvaavana viitekehyksenä on postmoderni. Tutkimus tarkastelee myös kasvatuksen tehtävää ja mahdollisuuksia sekä postmodernin että eksistenssifilosofian viitekehyksessä. Tutkimuksen näkökulma on kristillis-humanistinen, ja aineistoa pyritään lähestymään käytännönläheisesti tulkiten.

Kierkegaardin eksistenssisfäärien lukumäärästä on erimielisyyksiä, tässä tutkimuksessa niitä nimetään seitsemän. Varsinaisia sfäärejä näistä on kaksi: esteettisyys ja uskonnollisuus, jotka molemmat jakautuvat vielä kahtia välittömään ja tietoiseen esteettisyyteen sekä pa-teettis-uskonnollisuuteen ja paradoksi-kristillisyyteen. Loput kolme sfääriä, ironia, eettisyys ja huumori, ovat siirtymätasoja, eivätkä sellaisina tarjoa pysyvää pohjaa eksistenssille.

Sfäärit esitellään työkaluina yksilön eksistenssin tarkasteluun. Kierkegaardin filosofian ydin ei ole eksistenssisfääreissä, vaan yksilössä (*det enkelte*). Kierkegaardin sanoma on, että subjektiivisuus on totuus. Totuutta on mahdotonta lähestyä objektiivisesti, ja siksi on tun-nustettava sen subjektiivinen luonne ja tavoiteltava sitä subjektiivisesti.

Subjektiivinen totuus on jokaisen itse löydettävä, sitä ei voi kukaan muu ojentaa. Tässä on Kierkegaardin ja postmodernin yhteys: totuus on löydettävä itse. Totuuteen voidaan kuitenkin yrittää yksilöä johdatella, ja tässä on kasvatuksen haaste.

Asiasanat: Kierkegaard, subjektiivisuus, yksilö, eksistenssifilosofia, eksistentialismi, eksis-toiminen, eksistenssitaso, eksistenssisfääri, esteettisyys, ironia, eettisyys, huumori, uskon-nollisuus, ahdistus, intohimo, elämän tarkoitus

1 Johdanto

”Olemassaolo ei ole itsestäänselvyys. Suurimman osan siitä ajasta, jonka ihminen on elossa, ihminen ei ole elossa. [– –] tiedoton ja tahdoton oleminen ei ansaitse ”olemassaolon” nimeä. Miten helppoa ihmisen on antaa itsensä liueta toisten joukkoon, odotuksiin, rooleihin, tapoihin ja historiallisiin muotoihin — antaa niiden päättää puolestaan. [– –] Itsensä kadottaminen on sääntö, autenttinen oleminen poikkeus.”

(Saarinen 2001, 313.)

Filosofiasta on ihmisillä monenlaisia käsityksiä. Yksi yleisimmistä tuntuisi olevan, että siinä pohditaan, onko tuoli, jolla istutaan oikeasti tuoli — tai ylipäätään olemassa. Toki tuollaiset ontologiset pohdiskelutkin ovat filosofiaa, mutta filosofia on paljon muutakin. Itselleni filosofian merkittävin anti on ihmisyyden pohdiskelu. Mitä on olla ihminen? Miten elää elämänsä, jotta eläisi sen arvokkaasti? Jotta ylipäänsä eläisi sen? Tähän kysymykseen olen lähtenyt hakemaan vastausta tällä tutkimuksella. Oman vastaukseni olen löytänyt — ja koitan siitä nyt tietysti vähän muillekin vihailla. Saarnaamaan ei kannata ruveta, kuten tutkimuksen edetessä käy ilmi. Filosofian rikkaus onkin siinä, että ”oikeita” vastauksia kysymyksiin on yleensä useita — tai ei yhtään. Rikkaus syntyy näiden vastausten dialogista. Tällä tutkimuksella tuon tuohon dialogiin oman puheenvuoroni ja odotan uteliaisuudella, mitä muilla on sanottavaa. Toki ilahdun valtavasti, jos joku liikkuu kanssani samoilla aaltopituuksilla, siihenhän kuitenkin myös puheenvuorollani pyrin. Kuitenkin sitäkin enemmän ilahdun, jos joku ylipäätään vastaa. Toivonkin omalla toiminnallani — sekä tällä tutkimuksella että muutenkin — herättäväni ajatuksia ja keskustelua siitä, mitä on olla ihminen. Kysymystä joko näytettäisiin pohtivan aivan liian vähän tai sitten minua vain ei ole kelpuutettu keskusteluun mukaan. Toivottavasti tämä tutkimus muuttaa tilannetta, oli kyse sitten kummasta tahansa. Sillä:

”Rakkaudesta ihmiskuntaan, vaikeassa tilanteessani, epätoivoisena siitä, että en ollut saanut mitään aikaan, kykenemättömänä tekemään mitään helpommaksi kuin se jo oli tehty, aidosta mielenkiinnosta niitä kohtaan, jotka tekevät kaiken helpoksi, ymmärsin silloin tehtäväkseni aiheuttaa kaikkialla vaikeuksia.”

(Kierkegaard 1998a, 194.)

1.1 Tutkimuksen näkökulmat

Olen valinnut tutkimukseni yhteiskunnalliseksi viitekehyyksi postmodernin. Ihmisyyden pohtiminen ajasta irrallisena ilmiönä toki olisi mahdollista sekin, mutta koen mielekkäämmäksi tarkastella ihmisyyttä tänä päivänä. Sitä paitsi, eksistentiaalisten pohdintojen viitekehyyksi postmoderni sopii kuin nakutettu:

”Postmoderni ei yritä vaihtaa totuutta toiseen tai yhtä kauneuden mittapuuta toisen tilalle, eikä se yritä korvata yhtä elämänihanetta toisella. [- -] Sen sijaan postmoderni pilkkoo totuuden, mittapuut ja ihanteet joksikin, joka on jo dekonstruoitu ja dekonstruoidaan pian uudelleen. Se estää jo ennakolta, ettei yksikään oivallus pääse pujahtamaan dekonstruoitujen tai pätemättömiksi osoitettujen sääntöjen tyhjäksi jättämälle paikalle. Postmoderni karaisee itsensä elämään ilman totuuksia, mittapuita ja ihanteita.”

(Bauman 1996, 23—24.)

Jos tällaisessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa ei kaivata pohdintoja yksilön ihmisyyden mallista, niin missä sitten? Äkkiseltään on vaikea kuvitella tilannetta, jossa olisi tärkeämpää selvittää itselleen oman elämänsä filosofia.

Yksilön elämänfilosofian malliksi olen valinnut Søren Kierkegaardin subjektiivisen eksistoinnin. Muitakin eksistenssifilosoifeja, kuten Sartre tai Nietzsche, olisi toki löytynyt, mutta kristillisen vakaumuksen omaavana viehätyin Kierkegaardin uskon hypystä — ja koin kristillisen lähtökohdan muutenkin itselleni helpommin sisäistettäväksi kuin vaikkapa Nietzschen julistuksen Jumalan kuolemasta. Itse asiassa niin suurta hengetheimoisuutta olen paikoitellen kokenut Kierkegaardin kanssa, että vaikkun tanskaa sanaakaan osaakaan, olen välillä *Päättävää epätieteellistä jälkikirjoitusta* lukiessani voinut korvissani kuulla Kierkegaardin ääneen muotoilevan monimutkaisia virkkeitään — tanskaksi totta kai. Kiehtova, merkillinen veijari!

1.2 Tutkimuksen rakenne

Tutkimuksen aluksi, luvussa kaksi, tarkastelen, mitä postmoderni sosiologisena ilmiönä oikeastaan tarkoittaa. Teoreettisena lähteenä olen käyt-

tänyt Zygmunt Baumanin *Postmodernin lomo*-nimellä julkaistua suomen-
nettujen esseiden kokoelmaa. Myös muita näkemyksiä postmodernista
olisi ollut saatavilla, mutta koska tutkimuksen pääpaino on muualla, pi-
täydyin yksinkertaisuuden vuoksi Baumanin pohdintoihin. Käsittäkseni
ne välittävät riittävän täsmällisesti ne ajatukset, jotka postmoderniin si-
sältyvät.

Luvussa kolme olen pyrkinyt määrittelemään Søren Kierkegaardin ek-
sistenssifilosofian keskeisiä käsitteitä. Tehtävä ei ole ollut helppo, Kier-
kegaard kun vastusti kaikenlaista järjestelmällisyyttä. Omassa filosofias-
saan hän olikin järjestelmällisen epäjärjestelmällinen ja ristiriitainen. Olen
kuitenkin katsonut tiettyjen käsitteiden olevan Kierkegaardin tulkinnan ja
ymmärtämisen kannalta niin keskeisiä, että olen yrittänyt muodostaa
niistä tietynlaisen loogisen kokonaisuuden.

Varsinaista Kierkegaardin filosofian ydintä, subjektiivisuutta, käsitte-
len luvussa neljä. Pyrin selvittämään, mitä kierkegaardilainen subjektiivii-
suus on ja miten siihen voi pyrkiä. Tässä yhteydessä tulevat myös lä-
hemmin esitellyiksi Kierkegaardin kuuluisat eksistenssitason. On kuiten-
kin huomattava, että vaikka Kierkegaard monesti tunnetaan etupäässä
tasoistaan, ne eivät ole hänen ajattelunsa ydin. Kierkegaardin filosofian
ydin on yksilö, *det enkelte*, ja tämän subjektiivinen eksistenssi.

Tutkimuksen lopuksi tarkastelen viidennessä luvussa, millaista kritiik-
kiä ovat saaneet osakseen postmoderni, Bauman ja Kierkegaard kukin.
Lisäksi koitan hahmotella jonkinlaista yhteenvetoa postmodernien puit-
teiden ja kierkegaardilaisen subjektiivisen eksistenssin välille sekä pohdin
kasvatuksen merkitystä näiden kahden ilmiön välissä. Tutkimukseni pää-
tän ajatuksiin jatkomahdollisuuksista sekä tämän tutkimuksen heikkouk-
sia koskeviin moitteisiin.

1.3 Tutkimusteemat ja -tavoitteet

Suoranaista tutkimusongelmaa on tälle tutkimukselle vaikea osoittaa.
Kutsunkin tutkimuksen sisällön rakentumista ohjaavia osoittimia tutki-
musongelmien sijasta mieluummin tutkimuksen teemoiksi. Teema kuvaa

sanana mielestäni ongelmaa paremmin noiden osoittimien sisältöä ja funktiota, sillä ongelma on yleensä aina jaettavissa yhteen tai useampaan yksilöityyn kysymykseen, joihin vastauksia hakemalla voidaan hakea ratkaisua myös itse ongelmaan. Tämä tutkimus ei kuitenkaan ole aseteltuaan näin ongelmaorientoitunut, vaan tässä on kyse enemmänkin erilaisen ajatuksellisten langanpäiden yhdistelemisestä. Tutkimuksen sijasta tätä tuotosta voisikin kutsua myös vaikkapa pohdiskeluksi — tai Kierkegardia mukaillen kehittämäksi taikka eksistentiaalisiksi kirjoitelmaksi¹.

Varsinainen tutkimusteemani on eksistoiva subjekti postmodernissa kontekstissa. Teeman sisällä pääpaino on sen selvittämisessä, mitä on olla eksistoiva subjekti, ja nimenomaan Kierkegaardin filosofian mukaisesti. Tavoitteenani on esitellä yksi tapa eksistoida, olla oikeasti elossa, postmodernisti määrittäneessä kulttuurissa. Yksi tämän tutkimuksen suurimmista haasteista on esitellä tuo eksistoinen tapa mahdollisimman selkeästi, sillä se edellyttää Kierkegaardin ajattelun edes jonkinasteista ymmärtämistä. Oman tulkinnan muodostaminen Kierkegaardin filosofiasta on raskasta, mutta välttämätöntä, jos tuon filosofian keskeisen sanoman haluaa saada puettua mahdollisimman yksiselitteiseen muotoon.

Eräänlaisena sivuteemana pyrin tarkastelemaan yksilön kasvatuksen puitteita ja merkitystä sekä postmodernin että eksistentialismin konteksteissa. Samalla koitan osoittaa kasvatuksen merkityksen postmodernin ja eksistentialismin yhteen nivomisessa. Yritän toisin sanoen osoittaa, että kasvatusta ei ole postmodernissakaan käynyt tarpeettomaksi, samoin kuin ei eksistoinenkaan, ja että sillä on yhä suuri merkitys sekä yleisen että yksityisen ihmisyyden tulevaisuuden kannalta.

Ikään kuin bonuksena tällä tutkimuksella on myös henkilökohtainen tavoite. Tartuin alun alkaenkin tähän varsin haasteelliseen aiheeseen sekä sen kiinnostavuuden että myös itseni takia. Halusin yhtäältä selvittää, pystynkö filosofiaan aiemmin perehtymättömänä vastaamaan haasteeseen, ja toisaalta halusin kehittää itseäni, opetella ajattelemaan, ehkä jopa

¹ Kierkegaardin filosofisen pääteoksen, *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen*, nimi kuuluu kokonaisuudessaan *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus filosofian muruihin. Miimipateettis-dialektinen kehittämä, eksistentiaalinen kirjoitelma*.

eksistoiimaan. Tavoitteenahan viimeksi mainittu on sikäli hyvä, että voin aina ainakin väittää tämän saavuttaneeni. Kukaan kun ei ulkoapäin pysty tällaista kuitenkaan arvioimaan.

1.4 Søren Kierkegaard

Tässä vaiheessa lienee hyvä esitellä tutkimuksen tärkein taustahahmo. Tanskalainen Søren Kierkegaard on luultavasti kaikkien mittapuiden mukaan varsin ristiriitainen hahmo. Yllättävänkin usein hänet unohdetaan länsimaisten suurten filosofien joukosta, vaikka säkenöivän älykkyytensä ja suorastaan poikkeuksellisen koristeellisen sanan säilänsä perusteella häntä voitaisiin pitää jopa yhdenlaisena nerona. Puhumattakaan siitä, että Kierkegaard kehitti länsimaisen eksistenssifilosofian. Hän oli ensimmäinen moderni filosofi, joka nosti yksilön filosofian keskipisteeseen. Kierkegaard niin sanotusti haistatti pitkät yleisyydelle, hän suhtautui hyvin kriittisesti kaikenlaisiin olemassaolon järjestelmiin ja kaiken älyllistämiseen. Kierkegaard piikitteli terävästi pyrkimyksiä abstrahoida todellisuus mahdollisimman objektiiviseksi, pyrkimyksiä löytää objektiivinen totuus. Hän huomautti ivallisesti, että jos joku joskus onnistuisi täydellisesti abstrahoidaan todellisuuden, aiheuttaisi tämä samalla itsensä abstrahoitumisen, siis muuttumisen olemassaolevasta pelkäksi ideaksi.

Kierkegaardin tekstit ovat oman käsitykseni mukaan verraten omaelämäkerrallisia ja sisältävät varsin runsaasti aikalaiskriittikkiä. Tämän esittelyn yhteydessä onkin paikallaan luoda myös silmäys Kierkegaardin henkilöhistoriaan — joka sekin on melkoisen värikäs ja tapahtumarikas.

1.4.1 "Haarukan" onnellinen lapsuus isän varjossa

Søren Aabye Kierkegaard syntyi 5.5. 1813 Kööpenhaminan varakkaimpiin kuuluvaan perheeseen. Hänen isänsä oli yleistä arvostusta nauttiva, liike-elämästä varhaisella keski-ällä vetäytynyt, menestynyt tukkukauppias Michael Pedersen Kierkegaard. Søren syntyi seitsenlapsisen perheen

kuopukseksi: hänellä oli kolme vanhempaa siskoa ja veljeä. Isä oli Sørenin syntyessä 56- ja äiti 44-vuotias. (Lehtinen 2000, 10—11.)

Pääosin onnellista lapsuutta varjosti kahden sisaruksen kuolema, vanhin sisar kuoli aikuisiän kynnyksellä ja yksi veljistä 12-vuotiaana. Kuitenkin muuten lapsuus oli niin onnellista aikaa, että Kierkegaard uskoi suurimman osan lapsuudestaan ja nuoruudestaan perheensä nauttivan Jumalan erityistä siunausta ja huolenpitoa. (Mt. 10—11.)

Lapsena Søren oli isänsä lempipoika, jonka persoonallisuutta tämä oli innokas muovaamaan (Alex 1998, 18). Seuraavat kolme yleisesti omaelämäkerralliseksi ymmärrettyä Kierkegaardin kertomusta isästä ja pojasta vahvistavat tätä kuvaa (Lehtinen 2000, 12, 15, 18).

Ensimmäisessä pojan toisinaan pyytäessä lupaa mennä ulos isä evää luvan, mutta vastineeksi he tekevät käsi kädessä pitkiä kävelyretkiä huoneistossaan. Nämä retket suuntautuvat pojan toiveiden mukaisesti mitä moninaisimpiin paikkoihin isän kuvaillessa kaikkea heidän ympärillään tapahtuvaa ja näkyvää pojalleen. Myöhemmin nämä eepiset vaellukset muuttuvat vuoropuheluiksi, kun poika saa olla omalta osaltaan luomassa uusia ympäristöjä. (Mt. 18—19.)

Toisessa poika saa koulunkäynnin aloittaessaan isältään hankittavaksi määrätyt oppikirjat. Kirjoja ojentaessaan isä sanoo pojalleen, että kuu-kauden päästä tämä on luokan kolmanneksi paras oppilas. Muuten hän ei pojan koulunkäyntiä valvo, eikä siihen puutu. (Mt. 13.)

Kolmannessa isä näyttää pojalleen usein historian eri suurmiesten kuvia kertoen tälle näiden elämästä ja saavutuksista. Silloin tällöin isä ottaa kesken kaiken esille ristillä roikkuvan Kristuksen kuvan ja kertoo pojalleen siitä, kuinka Jumala antoi ainoan poikansa, jotta maailma saisi syntinsä anteeksi. (Mt. 15—17.)

Isältään Søren peri vilkkaan mielikuvituksen, uskonnollisen alakulon sekä vahvan logiikan ja dialektiikan tajun (Alex 1998, 19). Tähän ei varmasti vähiten vaikuttanut se, että hänen lapsuudenkodissaan käytiin usein keskusteluja, joissa hänen isänsä loisti dialektiikan hallitsevana väittelijänä. Michael Kierkegaardin asunto oli älymystön keskuudessa arvostettu keskusteluareena, ja pikku Sørenillä oli tuon areenan nurkassa oma tu-

linsa, jossa hän sai istua seuraamassa noita välillä sangen kiivaiksikin käyviä väittelyitä. Keskustelut kestivät tuntikausia ja olivat kuin verbaalisia sakkiotteluja, ja kun Michael lopulta esitti argumentin, jolla ylivoimaisesti voitti väittelyn, kylmät väreet kulkivat pitkin Sørenin selkäpiitä. (Mt. 18; Lehtinen 2000, 11—12.)

Myös perheen kesken käytiin vilkkaita keskusteluja ruokapöydässä. Søren sai nopeilla ja piikikkäillä kommentteillaan nopeasti lempinimen ”Haarukka”. Perheen kuopuksen nokkelat repliikit huvittivat isää ja vanhempia sisaruksia, ja he suorastaan yllyttivät häntä teräväkielisyyteen. Tämä oli ainoa kohta, jossa Michael Kierkegaard tinki ankarista kasvatuseriaatteistaan. Koulussa tosin ”Haarukan” pistot ihastuttivat vähemmän. Koulutoveri Edvard Angerin muistikuva nuoresta Sørenistä kertoo paljon tämän asemasta koulutoverien keskuudessa: ”Søren oli ärsyttävä ja hänen ’paha suunsa’ maksoi hänelle monta veristä nenää; siitä minulla on useita eläviä muistoja.” (Jørgensen 1964/1, 23; sit. Lehtinen 2000, 19—21.)

Michael Pedersen Kierkegaard syntyi 1756 Länsi-Jyllannissa. Köyhissä oloissa varttuneen Michaelin lapsuuden kokemuksista erityisesti yksi jäi kalvamaan tätä loppuiäksi. 12-vuotiaana yksin lammaspaimenessa ollessaan hän oli peloissaan, viluissaan ja nälissään kohottanut nyrkkinsä saateista taivasta kohti ja kironnut Jumalan. Tämä synti painoi häntä vanhemmalla iällä raskaasti, samoin kuin se, että perhe oli saanut alkunsa haureudesta: Michael Kierkegaard jäi leskeksi 40-vuotiaana kahden lapsettoman avioliittovuoden jälkeen. Jo suruajalla talon palvelustyttö Ane Sørensdatter Lund alkoi odottaa hänelle lasta, ja Michael Kierkegaard katsoi velvollisuudekseen avioitua tämän kanssa. (Alex 1998, 18—20; Lehtinen 2000, 10—11, 24—25.)

Menneisyyden synnit painoivat muutenkin hengelliseen raskasmielisyyteen taipuvaista isää jo Sørenin lapsuusvuosina, mutta suoranaisten vallan ne ottivat vähän myöhemmin, Sørenin jo opiskellessa. Tällöin perhettä koetteli murheellisten menetysten sarja: hiukan yli kahden vuoden (syyskuu 1832—joulukuu 1834) aikana Michael Kierkegaard menetti

vanhinta ja nuorinta poikaansa lukuun ottamatta koko perheensä. Tuoloin jo 78-vuotias vanhus alkoi ounastella Jumalan kosta menneisyytensä synneistä. Michael pelkäsi menettävänsä vielä molemmat elossa olevat poikansakin ennen omaa kuolemaansa. (Alex 1998, 19; Lehtinen 2000, 24, 30—31.)

Herkkä ja raskasmielinen Søren järkyttyi suuresti lähisukulaistensa äkillisistä kuolemista 1832—1834 ja alkoi isänsä tavoin uskoa perheensä olevan jonkinlaisen kirouksen alainen. Hän ei kuitenkaan tiennyt isänsä menneisyyden synneistä, ja kun tämä ne ilmeisesti jonain heikkona hetkenään pojalleen tunnusti, oli Søren menettää uskonsa sekä isäänsä että kristinoppiin. Tuo ”suuri maanjäristys” oli ilmeisesti osaltaan ajamassa nuorta Kierkegaardia rauhattomaan boheemielämään. (Alex 1998, 19; Lehtinen 2000, 25—27, 31.)

1.4.2 Esteettiset opiskeluvuodet

Kierkegaard valmistui ylioppilaaksi 1830 hyvin arvosanoin ja aloitti teologian opiskelun Kööpenhaminan yliopistossa saman vuoden syksynä. Ensimmäisistä opintovuosista on vain vähän tietoa saatavilla — päiväkirjamerkinnot nuoruuden ajoilta alkavat vasta maaliskuusta 1834 — mutta tiedetään, että opinnot lähtivät etenemään ripeästi. (Lehtinen 2000, 21—22.)

Opintojen alusta asti Kierkegaardin mielenkiinto kuitenkin jakautui moneen eri suuntaan, mikä oli ehkä enne haluttomuudesta keskittyä kaipa-alaiseen, virkaan tähtäävään tutkintoon. Teologian opintojen lisäksi ja lopulta melkein päijästä Kierkegaard suuntasi energiaansa filosofiaan ja estetiikkaan. Opinnot alkoivatkin lupaavan vauhdikkaan alun jälkeen pikku hiljaa polkea paikallaan. (Mt. 22—25.)

Lokakuun yhdeksäs 1835 Kierkegaard kirjoitti päiväkirjaansa merkinnän, joka kertoo paljon hänen uskonelämänsä tilasta tuossa vaiheessa: ”Kristinusko tai kristityksi tuleminen on kuin radikaali leikkaus. Sitä lykää niin kauan kuin mahdollista.” (Alex 1998, 19.) Aiemmin samana vuonna, eräältä elokuiselta vaellusretkeltä palattuaan hän oli pohtinut

omaa tehtävänsä, kutsumustaan: ”Minun on ymmärrettävä kutsumukse-
ni, nähtävä, mitä Jumala tahtoo minun tekevän; minun on löydettävä
totuus, joka on minun totuuteni, aate, jonka puolesta olen valmis elä-
mään ja kuolemaan.” (Lehtinen 2000, 26; Kierkegaard 1998c, 102.)

Vuodet 1836 ja 1837 olivatkin Kierkegaardin elämän päämäärättö-
mintä aikaa. Hän heittäytyi intohimoisesti iloiseen ylioppilaselämään ku-
luttaen aikaansa ”kirjallisuutta ja estetiikkaa harrastavien puoliboheemien
suosimissa kahviloissa”, ja eksyipä hän erään juhlinnan päätteeksi bordel-
liinkin. Tätä esteettistä elämänjanoa lietsoi alituinen kuoleman odotus.
Perhettä kohdanneesta tragediasta oli aikaa vasta pari vuotta, ja ainoan
elossa olevan sisaruksen, Peterin, nuoren vaimon kuolema kesällä 1837,
vajaa vuosi häiden jälkeen, oli omiaan vahvistamaan Kierkegaardin uskoa
perheen osaksi osuneeseen kiroukseen. (Lehtinen 2000, 26—27.)

Epätoivo ja elämän tarkoituksettomuus veivät Kierkegaardin yleisen
motivaation ja synnyttivät hänessä kyynistä itseironiaa. Tuolta ajalta pe-
räisin oleva päiväkirjamerkintä hioutui myöhemmin välisoitoksi *Enten—
Elleriin*. (Mt. 34.)

”En kerta kaikkiaan viitsi. En viitsi ratsastaa, se on liian liikunnal-
lista; en viitsi kävellä, se on liian rasittavaa; en viitsi panna maata,
sillä silloin olisi joko noustava, mitä en viitsi, tai jäätävä makuulle,
enkä viitsi sitäkään. Kaiken kaikkiaan: minä en viitsi.”

(Kierkegaard 1988, 28.)

Lopulta Michael Kierkegaardin mitta täyttyi, ja alkusyksystä 1837
Søren sai luvan muuttaa kotoa opettelemaan vastuullisempaa elämää.
Hän sai käyttöönsä tietyn vuosittaisen rahasumman; jos sen mieli yli ku-
luttaa, oli rahat tienattava itse. Kierkegaard joutui ainoan kerran elämäs-
sään ansiotyöhön toimien jonkin aikaa latinanopettajana entisessä kou-
lussaan. (Lehtinen 2000, 34.)

Kuitenkin jo seuraavan vuoden keväänä Kierkegaard koki uskonnolli-
sen kääntymyksen, joka aiheutti muutoksen hänen elintavoissaan. Tämän
seurauksena myös välit isään lämpenivät, ja Kierkegaard palasi kotiin
heinäkuun kymmenentenä 1838. Kuukautta myöhemmin, elokuun kah-
deksannen ja yhdeksannen välisenä yönä Michael Kierkegaard kuoli. Isän
kuolema sinetöi Kierkegaardin elämänsuunnan muutoksen, ja hän suo-
ritti pikavauhtia opintonsa loppuun. Kesällä 1840 hän suoritti juma-

luusopillisen loppututkinnon ja syyskuun 29. 1841 hänen maisterinväitöskirjansa tarkastettiin. (Mt. 35—37.)

1.4.3 Onnettomasta sulhasesta kirjailijaksi

Villeimmän juhlintavaiheensa jälkimainingeissa Kierkegaard tapasi kesällä 1837 tuolloin 14-vuotiaan Regine Olsenin. Hän ihastui ensi silmäyksellä ja alkoi kutsua Regineä päiväkirjoissaan sydämensä valtiattareksi. Vaikka orastava rakastuminen herätti Kierkegaardissa ahdistusta, hän ei mahtanut tunteilleen mitään. Ajatukset kääntyivät alituisen Regineen, jota hän tapasi usein yhteisten perhetuttavien luona. Reginelle hän ei kuitenkaan vihjannut tunteistaan sanallakaan. (Mt. 47—49.)

Sitäkin suurempi olikin Reginen yllätys, kun Kierkegaard 1840 teologian loppututkinnon suorittuaan ja sen jälkeiseltä Jyllannin lomamatkalta palattuaan kosi tätä kuukauden piirityksen jälkeen. Regine ei vastannut ensin mitään, mutta kaksi päivää myöhemmin, kymmenes syyskuuta 1840, myöntyi kosintaan. (Mt. 49—50.)

Seurasi kolmentoista kuukauden mittainen kiihkeä ja traaginen kihlaus, jonka alkumetreiltä alkaen Kierkegaard epäili tehneensä suuren erehdyksen. Vähitellen hän alkoi käydä yhä vakuuttuneemmaksi siitä, että kihlaus oli ollut virhe. Tuolloin kihlauksen purkaminen olisi kuitenkin ollut skandaali, ja Kierkegaard halusi säästää rakastettunsa häpeältä ja hylätyksi tulemisen tuskalta. Hän alkoi käyttäytyä tyyneästi ja luotaanmyöntävästi, jotta saisi Reginen purkamaan kihlauksen. Tämä oli kuitenkin oppinut rakastamaan sulhastaan, ja vaikeudet vain kasvattivat hänen rakauttaan. Lopulta, kun muu ei enää auttanut, Kierkegaard palautti sormuksen kirjeessä elokuun yhdenkatoista 1841. Regine ei kuitenkaan ollut valmis lopettamaan kihlausta ja vaati Kierkegaardia pyörtämään päätöksensä. Kierkegaard ei jaksanut vastustaa Reginen vetoamista, ja kihlausta jatkettiin. (Mt. 50—60.)

Kihlausotkujensa keskellä Kierkegaard puolusti menestyksekkäästi maisterin² väitöskirjaansa. Syksyllä 1841 hän oli vastaväitellyt maisteri ja kihloissa unelmiensa kaunottaren kanssa. Kaikki oli valmista, jotta hän olisi voinut ”toteuttaa yleisen”, kuten oli haaveillut. Lokakuun yhdestoista hän purki kihlauksen lopullisesti ja teki itsestään Kööpenhaminan parjatuimman miehen. (Mt. 60.)

Lopullista eron syytä ei ole koskaan pystytty selvittämään. Rakkauden loppumisesta kysymys ei kuitenkaan ollut, loppuelämänsä Kierkegaard eli poikamiehenä ja tiettävästi täydellisessä selibaatissa, omistaen koko kirjallisen tuotantonsa Reginelle. Päiväkirjoissaan Kierkegaard mainitsee syyksi ’piikin lihassaan’, mutta on salannut jälkipolvilta täydellisesti, millaisesta piikistä oli kyse. (Mt. 52—53.)

Kierkegaardista ei koskaan tullut onnellista perheellistä maalaispappia, kuten hän oli ”yleisen toteuttamistaan” haaveillut, mutta sammumaton, onneton rakkaus Regineen teki hänestä kirjailijan (mt. 60). Ja melkoisen tuotteliaan kirjailijan tekikin. Pelkästään ”filosofisena kautenaan” hän julkaisi vuosina 1843—1846 16 kirjaa muun kirjoittelunsa ohella. Uusimmassa *Koottujen teosten* laitoksessa on kaksikymmentä osaa, ja julkaisemattomista kirjoituksista koostuva *Søren Kierkegaardin paperit* käsittää kaikinensa 25 paksua nidettä (mt. 9—10).

1.4.4 Naurun marttyyri

Kierkegaardin kohtalon sinetöi hänen piikikäs ilmaisunsa. Hän erehtyi kritikoimaan liian voimakkaasti ja liian julkisesti pilalehti *Corsarenia*, ja joutui välittömästi lehden hampaisiin. *Corsaren* hyökkäsi Kierkegaardia vastaan täyslaidallisella ivaa ja pilakuvia ja teki hänestä nopeasti yleisen naurunaiheen Kööpenhaminan kaduilla.

Kierkegaard oli suunnitellut vetäytyvänsä maalaispapiksi johonkin pikku kylään maaseudun rauhaan *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* jälkeen, mutta joutui luopumaan suunnitelmistaan, ettei olisi näyttänyt

² vastaa nykyisessä akateemisessa arvoasteikossa tohtorin oppiarvoa (mt. 60)

siltä, että hän pakenisi *Corsarenin* pilkantekoa. Sen sijaan hän jäi Kööpenhaminaan jatkamaan tuhoon tuomittua taisteluaan pilalehteä vastaan. Taistelussaan hän jäi täysin yksin, sillä vaikkei hän ollutkaan mielipiteineen yksin, kukaan muu Kööpenhaminan sivistyneistöstä ei uskaltanut nousta julkisesti *Corsarenia* vastaan pelätessään joutuvansa sen hampaisiin Kierkegaardin tavoin.

Voikin sanoa, että loppuelämänsä Kierkegaard oli filosofi vasten tahtoaan. Hänen julkaisujensa sävy tosin muuttui filosofisista enemmän teologisiin pohdintoihin, mikä on ehkä yksi syy siihen, että häntä ei aina lueta filosofiksi.

Naurun marttyyriksi jääminen söi Kierkegaardin jo ennestään heive-
röistä terveyttä, ja lopulta lokakuun alussa 1855 hän lyhyesti tajuttomana kadulle. Hänet kuljetettiin ensin kotiinsa lepäämään, mutta hän tunsii olonsa niin heikoksi, että joutui pian hakeutumaan sairaalahoitoon saat-tajan avustamana. Sairaalaan hän myös loppuelinajakseen jäi, kuten jo sinne saapuessaan lupasi: ”Tulen tänne kuolemaan.” Vietettyään kuusi viikkoa sairavuoteessa Kierkegaard menehtyi yhdestoista marraskuuta 1855 42-vuotiaana³. (Lehtinen 2000, 177—178.)

1.4.5 Pseudonyymeistä

Kierkegaard ei kirjoittanut yhtään filosofista, psykologista tai teologista teostaan omalla nimellään. Osaan hän sentään merkitsi itsensä julkaisijaksi, pyrkien näin ilmeisesti vihjaamaan, että kirjassa esitetyt ajatukset eivät olleet hänelle täysin vieraita. (Kierkegaard 1998a, 14.) Hän ei kuitenkaan käyttänyt pseudonyymejä ilman tarkoin harkittua tarkoitusta. Jokaisella pseudonyymillä oli oma platoninen roolinsa, jokainen pseudonyymi oli jonkin idean henkilöitymä. Ne esiintyvät paitsi kirjoittajina myös henkilöinä toinen toistensa teoksissa. (Lehtinen 2000, 126.) Samoin pseudonyymien kirjoittamia teoksia voidaan tarkastella eksistenssimistä esittelevinä jatkumoina. Ne etenevät teos kerrallaan ja eksistenssisfääri kerrallaan

³ Lehtisen mukaan 43-vuotiaana, mutta Kierkegaard olisi täyttänyt 43 vasta 5.5. 1856.

kohti korkeinta eksistenssiä, kristinuskoa. *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* Kierkegaard, Johannes Climacuksen nimellä, valottaa teoksen toisen jakson toisen ja kolmannen luvun väliin sijoittamassaan liki viisikymmensivuisessa liitteessä ("Katsaus erääseen aikamme pyrkimykseen Tanskan kirjallisuudessa") sekä eri teosten eksistenssisältöjä että (Kierkegaard 1998a, 303) joidenkin salanimien platonisia rooleja.

Kirjoittajina tai julkaisijoina on esiintynyt kaikkiaan yhdeksän pseudonyymiä (sulkeissa platoniset roolit, jos tiedossa): Victor Eremita (sympaattinen ironia), Johannes de silentio, Constantin Constantius (ymmärryksen paatumus), Johannes Climacus (humoristi), Vigilius Haufniensis, Nicolaus Notabene, Hilarius Bogbinder, Anti-Climacus sekä H. H. Lisäksi teosten osien kirjoittajina on esiintynyt muun muassa seuraavat pseudonyymit: A, Assessor Vilhelm (eettinen ihminen), B, Frater Taciturnus (humoristi), Johannes (kadotuksen kylmyys) sekä William Afham.

Ei ihme, että tuollainen kirjoittajien kirjo on aiheuttanut ja aiheuttaa yhä loputtomasti väärinkäsityksiä Kierkegaardin tulkitsijoille. Ehkäpä juuri tästä syystä Kierkegaard esittää itse omalla nimellään esiintyen *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* loppuun sijoittamassaan "Ensimmäisessä ja viimeisessä selityksessä" toiveen siitä, että pseudonyymien kirjoituksia ei tulkittaisi hänen ajatuksikseen:

"Toivomukseni, nöyrä pyyntöni on sen vuoksi, että jos jollekulle juolahtaisi mieleen, että hän haluaa lainata jotakin näiden kirjojen ilmaisua, että hän tekisi minulle sen palveluksen, että hän lainaa asianomaisen pseudonyymin nimeä eikä minun, soveltaa toisin sanoen sellaista työnjakoa, että ilmaisu kuuluu naisellisesti salanimelle, vastuu yhteiskunnallisesti minulle."

(Kierkegaard 1998a, 632.)

Tämä toivomus on valitettavasti osoittautunut melkoisen mahdottomaksi toteuttaa, ainakin tämän tutkimuksen puitteissa. Aluksi yritin kyllä, mutta kun ne muut. Kierkegaard-tutkijat eivät ole tuolle hartaalle toiveelle korvaansa lotkauttaneet, ja niinpä heidän tulkinnoissaan puhutaan yksiselitteisesti Kierkegaardin ajatuksista. Johdonmukaisuuden vuoksi olen tyytynyt samaan ratkaisuun. Ehkä vielä joskus kaivan kaikki alkupe-
räiset tekstit käsiini ja annan kunnian niille pseudonyymeille, joille se kuuluu.

1.5. Matkaevääksi

On syytä huomauttaa, ja lukijan hyvä pitää mielessään, että tätä tutkimusta on kirjoitettu (kauan!) ajoittain melko väsyneenä ja melko usein pieni pilke silmäkulmassa. Olen varsin estoitta antanut huumorini rehottaa etenkin omissa pohdinnoissani — humoristihan Kierkegaardkin riemenomaan oli — ja uskallan väittää, että kaikki itsetyytyväisyydeltä haiskahtava on syytä tulkita kuivaksi huulenheitoksi, suorastaan itseironiaksi; esimerkistä käyköön yllä oleva pohdinta pseudonyymien ilmoittamisesta. Tutkimuksen edetessä puolittain julistaudun humoristiksi, mutta ehkä sittenkin olen ironikko?

Enemmän tai vähemmän nautinnollista matkaa!

2 Postmoderni — suurten kertomusten loppu

Yksilön ja yhteiskunnan välinen suhde on muuttunut radikaalisti modernin rakenteiden luhistumisen ja postmodernin rakenteettomuuden nousun myötä. Modernin rakenteiden totaalista luhistumisesta ei tosin — ainakaan vielä — voida puhua, saati postmodernin täydellisestä rakenteettomuudesta. Suuri osa yhteiskuntaa säätelevistä ja normittavista moderneista rakenteista on yhä havaittavissa, mutta ehkä niiden legitimitettiin on alettu aiempaa voimakkaammin kyseenalaistaa. Tilanteen voidaan tulkita johtuvan joko siitä, että tällä hetkellä eletään itse asiassa vasta modernin ja postmodernin välisen ajan murroskautta, tai siitä, että postmoderni on itse asiassa vain itsestään tietoiseksi tullut moderni (esim. Bauman 1996, 17), jolloin se yhä täyttää useat modernin tunnusmerkeistä. Nykyisen yhteiskunnallisen todellisuuden nimeämistä tärkeämpää onkin tunnistaa ja tunnustaa sille ominainen ajanhenki, *zeitgeist*.

Yksilön kannalta olennaisimmat ajanhengen ilmaukset liittyvät yhteiskunnan suorittamaan moraalisen normiston ja siihen liittyvien oikeuksien ja velvollisuuksien sääntelyyn. Modernille ajalle ominaisista selvistä, auktoriteettien määrittämistä eettisistä dikotomioista ollaan siirrytty Zygmunt Baumanin postmoderniksi nimeämän (esim. mt. 285) ajan avoimen ambivalenttiin⁴ ja kontingenttiin⁵ ilmapiiriin. Koska tässä tutkimuksessa ei ole tarkoituksenmukaista syventyä pohtimaan, mitä nimitystä vallitsevasta yhteiskunnallisesta tilanteesta tulisi käyttää, pitäydyn jatkossa Baumanin käyttämään nimitykseen postmoderni, vaikka sen käyttämisen oikeellisuudesta voidaankin olla montaa mieltä.

Postmoderni on nimenomaan maailman etuoikeutettujen, vauraiden maiden kulttuuria, jota luonnehtii runsas kulutus, suuri varallisuus sekä hyvinvointi. Sitä ei voi tehdä jokaisen elintavaksi. Se on maantieteellisesti

⁴ ambivalentti: kaksiarvoinen, vastakohtaisia tunteita herättävä (Uusi sivistyssanakirja 1991, s.v. ambivalentti)

⁵ kontingentti: mahdollinen, vain sattumasta riippuva, sellainen mikä voi sekä tapahtua että jäädä tapahtumatta (Filosofian sanakirja 1999, s.v. kontingentti)

rajallinen ilmiö, joka tuskin koskaan leviää esimerkiksi Itä-Eurooppaan, koska sieltä puuttuu sen kaltainen sosioekonominen rakenne, joka on rikkaissa länsimaissa. (Mt. 297—298.)

Postmoderni on paitsi riemukasta vapautta tavoitella kaikkea ja mieltä askarruttavaa epävarmuutta siitä, mitä kannattaa tavoitella ja millä perusteilla, myös ensisijaisesti sellaisten mielten tila, joilla on tapana etsiä itsestään omia sisältöjään, tutkistella omia tuntejaan ja kertoa löytämästään. Sen leimallisin piirre on destruktiivisuus, joka ilkkuu kaikelle ja kuluttaa ja purkaa kaiken. Se ei yritä vaihtaa totuutta toiseen tai korvata yhtä elämänihannetta toisella, se pilkkoo totuuden, mittapuut ja ihanteet. Se karaisee elämään ilman totuuksia, mittapuita ja ihanteita. (Mt. 21—24.) Sitä on luonnehdittu modernin ajan suurten kertomuksien lopuksi (Puolimatka 1999, 190—191).

Bauman (1996, 271) kuvailee elämää postmodernissa ajassa elämäksi kaupungissa, jossa liikenne ohjataan joka päivä uusille reiteille ja katujen nimiä vaihdetaan etukäteen tiedottomamatta. Saatavilla oleva kartta tuskin ohjaa oikeaan määränpäähän, eikä valittu reitti johda enää välttämättä oikeaan suuntaan. Tilanne ei kuitenkaan ole ollenkaan niin piinaava kuin saattaisi kuvitella, sillä urbaanin mielenkiinnon poukkoillessa myös alunperin valitun määränpään viehätys todennäköisesti ehtii haihtua jo matkan aikana. Niinpä sekä matkan toteutumisen että lopussa uhkaavan pettymyksen todennäköisyys pienenee sitä mukaa kuin matka pitenee.

Postmoderneissa utopioissa vastustetaan kaavailuja, suunnitelmia, tulevien etujen nimissä tehtyjä uhrauksia ja mielihyvän hetken siirtämistä — siis ajatusta, että nykyhetki sitoo tulevaisuuttaan. Mitään ei tarvitse tehdä ikuisesti, koska mitään ei *voi* tehdä ikuisesti. Tämän päivän tieto voi jo huomenna osoittautua riittämättömäksi tai jopa silkaksi tietämättömydeksi. Postmodernit utopiat laittavat luottamuksensa puuttuvan järjen viisauteen ja saattavat esiin loihtimallaan maailman omaehtoisuudella tulevaisuudesta kannetun huolen naurettavaan valoon. Ne ovat riisuneet perustattomuudelta häpeän kaavun ja saattaneet sen sitä vastoin olemisen iloksi ja ihanuudeksi, todellisen vapauden ainoaksi perustaksi. (Mt. 184, 240—241.)

2.1 Postmoderni identiteetti

Postmoderni aika tarjoaa yksilön identiteetin rakentumiselle huomattavasti vähemmän valmiita aineksia kuin moderni. Enää ei yhteiskunnalla ja auktoriteeteilla katsota olevan pätevyyttä saati sitten oikeuksia puuttua yksilön kehitykseen ja identiteetin määrittämiseen. Arvotiedon olemassaoloa ei enää myönnetä, joten ei ole enää olemassa yksiselitteisesti oikeita päämääriä, joita kohti yhteiskunnalla voitaisiin katsoa olevan oikeus eettisin normistoin ohjata yksilön identiteetin kehitystä.

”[...] emme enää usko suurten instituutioiden (kuten kirkon, poliittisten puolueiden tai edes akateemisten instituutioiden) kykyyn antaa absoluuttisia ja sitovia moraalisia ohjeita.

Olemme palaamassa aikaan, jolloin yksilöille palautetaan heiltä aiemmin riistetty [- -] suurempi moraalinen vastuu [- -] sillä enää ei ole moraalista koodistoa, joka antaisi absoluuttisia, universaaleja ohjeita ja soisi samalla meille helpotusta valintoja tehdessämme.”

(Bauman 1996, 287.)

Esimodernista poiketen enää ei ole kuitenkaan myöskään modernin auktoriteetin aikoinaan korvaamaa korkeampaa voimaa tai ylivertaista järkeä, joka laittaisi asiat tapahtumaan ja korvaisi siten tapahtumilta puuttuvat keskinäiset siteet. Käytännöllinen tietotaito, fronesis, on astunut objektiivisen totuuden tilalle. Nyrkkisäännöt korvaavat universaalit periaatteet, huoli toimintakyvyn jatkumisesta käy perustasta tunnetun huolen yli. Eettiselle oikeuttamiselle ei jää enää tilaa, kun pätevyyden saavuttavat ainoastaan lait, joita voidaan kuvata ilmauksilla ’kunnes toisin ilmoitetaan’ tai ’näiden rajoitusten puitteissa’. (Mt. 253.)

Jumalan käskyvallan koossa pitämän tai Järjen hallitseman maailman jälkeen ollaan tultu maailmaan, joka armotta jättää ihmiset oman neuvokkuutensa ja kekseliäisyytensä varaan (mt. 253).

”[...] ei ole olemassa ihmistahtoa vahvempaa voimaa, joka olisi väkevämpi kuin se ihmisten vastarinta, joka pystyy pakottamaan ihmisen minän olemaan moraalinen. Ei ole myöskään auktoriteettia, joka ihmisten haluja ja aavistuksia jalommalla tavalla vakuuttaisi heille, että teot, joita he pitävät sopivina, oikeudenmukaisina ja oikeina (moraalisina), todella ovat sellaisia, ja korjaisi heidän mahdollisesti tekemänsä erehdykset.”

(Mt. 229.)

Oman identiteetin rakentamisesta on tullut jokaisen ikioma asia, johon muilla ei ole sananvaltaa. Bauman (mt. 270—271) toteaa, että postmo-

dernin aikaan järkevä henkilö välttää pitkäaikaisia sitoumuksia ja taistelee vastaan aina, kun hänen identiteettinsä yritetään määritellä pysyvästi. Tulevaisuutta ei voi suunnitella pysyvän työpaikan, ammatin tai taitojen varaan — ei edes kumppanuuden tai perheen varaan. Kaikkeen on sitouduttava jo alusta alkaen toistaiseksi, jopa omaan identiteettiin: ”*nykyisin on liiankin helppoa valita identiteetti, mutta sen säilyttäminen on käynyt mahdottomaksi.*”

Postmodernin yksilön eksistentiaaliseen olemisen tapaan kuuluu keskeneräisyys, liikkuvuus ja juurettomuus. Identiteettiä ei ole hänelle annettu eikä sitä ole mikään auktoriteetti vahvistanut. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että itsensä määrittelemisen ja identiteetti olisivat käyneet tarpeettomiksi. Identiteetin rakentaminen on nyt vain paljon aiempaa vaativampaa, tuskallisempaa ja pelottavampaa. Ja vaikka kaikki tuo pelottava vaiva on yhä tarpeen nähdä, ei kehittymisestä silti tuon rakentamisen yhteydessä voida puhua, sillä ei ole olemassa kiintopistettä, josta kehittymistä voisi mitata. Identiteetin rakentaminen koostuu vain peräkkäisistä yrityksistä ja erehdyksistä, ainoatakaan rakentamisen mallia ei voida pitää säädettyinä tai vedenpitävinä. (Mt. 186, 200.)

Identiteetin rakentaminen on jatkuvaa toimintaa minän koostamiseksi. Elämänprojektin sijaan on minän rakentamisesta tullut minän koostamisprosessi, jolla ei ole näkyvää tavoitetta eikä pysyvää suuntaa. Ainoan näkyvän todisteen noiden koostamispyrkimysten jatkuvuudesta tarjoaa ihmisen ruumis, ainoa pysyvä tekijä muotoaan muuttavien identiteettien joukossa. Se on se konkreettinen perusta, joka ylläpitää, kantaa ja toteuttaa kaikkia menneitä nykyisiä ja tulevia identiteettejä. Minän koostamisessa keskeiseen asemaan onkin noussut ruumiin kultivoiminen, ja huomiota omistetaan yhä enemmän kaikelle fyysisen kosketukseen kehon kanssa tulevalle (ruoka, ilma, ihon kanssa kosketuksessa olevat asiat jne.). (Mt. 200—202.)

2.2 Moraalinen tyhjiö?

Samalla lailla kuin postmoderni on jättänyt yksilön identiteettinsä rakentamisen kanssa yksin, on se jättänyt hänet yksin myös moraalisen kehittymisen kanssa. Tätä sivuttiin jo hiukan identiteetin yhteydessä, osittain siksi, että yksilön identiteetin ja moraalin välillä vaikuttaisi olevan jonkinlainen kytkös, kuten ilmeisesti onkin. Moraali määrittää pitkälle identiteetin sitä osaa, joka koskee yksilön suhdetta muihin. Koska identiteetti kehittyy vuorovaikutuksessa, moraalin rooli identiteetin rakentamisessa vielä korostuu entisestään.

Postmodernin tyly sanoma on, ettei olemiselle ole löydetty perustaa — eikä sitä luultavasti tulla koskaan löytämäänkään. Yksikään siihen tähtäävä yritys ei ole vielä onnistunut ja tuskin onnistuu tulevaisuudessaakaan. Olemisen säännöille, moralille, ei myöskään ole olemassa aihetta tai syytä; on mahdotonta osoittaa tai loogisesti johtaa tarvetta olla moraalinen tai moraalisenä olemisen merkitystä. Moraali on siis yhtä kontingenttia kuin oleminen muutenkin, sillä ei ole eettistä perustaa. Moraalisen minän opastaminen etiikan kysymyksissä on mahdotonta, samoin moraalien säateleminen laeilla. Toivoo, että siihen pystyttäisiin, kunhan on riittävän innokkaasti tai järjestelmällisesti perehdytty tehtävään, ei ole. (Mt. 227—228.)

Bauman (mt. 280—281) toteaa kuitenkin, että vaikka postmoderni ehkä merkitseekin meidän tuntemamme moraalin loppua, siinä ei silti tarvitse olla kyse puhtaasti individualismin ja hyvän elämän etsinnän luvasta ajasta, joka jättää tilaa ainoastaan surkastuneelle ja minimalistiselle moralille. Barrington Moore Jr. (1979, 7) toteaa moraalisten koodien, moraalisen suuttumuksen ja sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden tunteen juurien olevan ihmisessä jo biologisina ominaisuuksina. Hänen mukaansa ihmisen biologia ei ainoastaan rajoita moraalisten koodien mahdollisia muotoja vaan antaa niille myös suunnan ja impulssin. Moore (mt. 7—8) tosin myöntää itsekkin, että ajatuksen lohdullisuus on kovin riippuvainen siitä, kuka sitä käsittelee. Optimisti näkee ajatuksessa mahdollisuuden täysin ”luonnolliseen” moraliin perustuvan sosiaalisen jär-

jestyksen luomiseen, kun taas pessimisti pitää tällaista toivetta täysin illusorisena.

Postmodernin moraalien toivo on siinä ajatuksessa, että tavallinen työ-
tätekevä väestönosa, siis ihmiset, joiden huomio on kiinnittynyt lähinnä
hengissä selviämiseen, ei ole koskaan — edes modernina aikana — pys-
tynyt muotoilemaan käsityksiään hyvästä ja pahasta eettiseksi koodiksi —
ja ehkä se ei ole pitänyt sitä edes tarpeellisena. Sen esittämät moraaliset
arvot ovat luonteeltaan pikemminkin negatiivisia kuin positiivisia — siis
mieluummin kieltoja kuin kehotuksia. Suurinta moraalista närkästystä
tämän 'rahvaan' keskuudessa on aina herättänyt epäoikeudenmukaisuus,
ei niinkään jokin tietty oikeudenmukaisuuden malli. (Bauman 1996,
261—263; Moore 1979, 46—47.) Niinpä eettisen koodiston katoaminen
modernin myötä on suurimmalle osalle ihmisiä yhdentekevää. Edellä
kuvailtu massojen moraalit, 'populaari moraalit', on aina ollut riippumaton
yleispätevien periaatteiden koodista (Bauman 1996, 263). Tähän perustu-
en voidaan olettaa, että 'rahvas' toimii moraalista ratkaisua vaativissa til-
anteissa kuten ennenkin, 'populaarin moraalien' pohjalta.

Baumanin (mt. 282) mukaan moraalisen todellisuuden onkin nyt vain
kohdattava silmästä silmään oma yksinäisyytensä ja huomattava, että sen
ainoa perusta voi löytyä keskenään ja ennen kaikkea toisiaan varten elävi-
en ihmisten moraalisten impulseista, taidoista ja kyvyistä. Näen tässä
kuitenkin hienoisen ongelman. Vaikka 'populaari moraalit' olisikin aina
ollut yleispätevistä periaatteista riippumatonta, on vaikea uskoa, ettei
siihen kyettäisi millään vaikuttamaan. Jos ja kun yleiset moraaliperiaatteet,
arvotieto, puretaan, jäljelle jää moraalinen tyhjiö. Se ei ehkä näy tavallisen
kaduntallaajan arkisissa moraalisten ratkaisuissa, mutta jossain varmasti
tapahtuu — ja mitä paremmin tapahtumat ovat piilossa katseilta, sen
pahempi. Pyrin tässä siihen jo ihan fysikaaliseenkin ilmiöön, että tyhjiö ei
suojaamattomana säily kovin kauaa tyhjiönä. Kriittinen kysymys onkin,
kuka tai mikä on täyttämässä yleispätevien periaatteiden jälkeensä jättä-
mää yleisen moraalien tyhjiötä. Oma villi arvaukseni on uusliberalistiset
markkinavoimat. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että kun 'populaarin
moraalien' vastaukset eivät riitä, kysytään neuvoa asiantuntijoilta — tä-

hänhän ihmiset ovat jo modernin aikana tottuneet. Tuolloin asiantuntijoina olivat filosofit, kasvattajat tai saarnaajat. Nyt se on raha.

Toivon hartaasti, että tulkintani on väärä. Joka tapauksessa postmodernin ajan asukkaat ovat nyt kasvokkain täysin uuden mahdollisuuden — ja rasisiteen — kanssa. He joutuvat jossain vaiheessa kohtaamaan oman moraalisen riippumattomuutensa, mutta samalla he kohtaavat myös moraalisen vastuunsa, ja tämä vastuu aiheuttaa moraalista kärsimystä. (Mt. 265.)

3 Kierkegaardin keskeistä käsitteistöä

“Jotkut työntävät sormensa maahan haistaakseen, missä maassa ovat; minä työnnän sormeni olemassaoloon – se haisee tyhjyydeltä.”

(Kierkegaard 1998b, 78.)

Kierkegaardilaisittain katsottuna voidaan moderni nähdä projektina, jonka tarkoitus oli poistaa tai ainakin piilottaa ja kietoa unohduksen vaippaan ihmiselämän perimmäinen tyhjyys. Romuttaessaan modernin sääntelyn, totuudet, mittapuut ja ihanteet, paljastaessaan modernin synkimmän salaisuuden, perustattomuuden, postmoderni tuo tyhjyyden jälleen jokaisen tietoisuuteen. Kierkegaardin luonnehtiman olemassaolon tyhjyyden ja Baumanin kuvaileman postmodernin vapauden välillä on havaittavissa tiettyä samankaltaisuutta. Baumanin (1996, 265) mukaan tuon vapauden mukanaan tuoma moraalinen riippumattomuus ja moraalinen vastuu aiheuttavat moraalista kärsimystä, kun Kierkegaard esittää puolestaan, että vapauden mahdollisuus tuottaa välttämättömyyksiä maailmassa elävässä ihmisessä ahdistusta (Lehtinen 2000, 66–67). Baumanin moraalisen kärsimyksen ja Kierkegaardin ahdistuksen väliin ei nyt aivan voi yhtäläisyysmerkkejä laittaa — jo pelkästään siksi, että Bauman puhuu vapauden aiheuttamasta kärsimyksestä etupäässä moraalin ja etiikan näkökulmasta, kun taas Kierkegaard liittyy vapauden ahdistavuuden koko eksistenssiin — mutta niiden samankaltaisuus on kiistämätön. Tämä on yksi peruste sille ajatukselleni, että Kierkegaardilla voisi olla paljonkin annettavaa postmodernin kanssa tuskaillevalle, tyhjyyden haistavalle yksittäiselle ihmiselle.

Søren Kierkegaard lienee tunnettu ennen kaikkea eksistenssitason filosofistaan, mutta olen taipuvainen pitämään noita tasoja vain yhtenä hänen eksistenssifilosofiansa välineellisenä osana. Tarkoitan välineellisellä sitä, että Kierkegaardin esittelemät eksistenssitason tason taso eivät mielestäni sinällään muodosta mitään varsinaista pohjaa oman eksistenssin kasvulle, vaan ne tarjoavat pikemminkin työkalun oman eksistenssin tarkastelulle.

Jos haluaa todella paneutua oman eksistenssinsä tutkisteluun Kierkegaardin antamin eväin, on hänen subjektiivisuutta ylistävä, epäjärjestelmällisyyden suorastaan äärimmäisyyksiin vievä filosofiansa otettava huomioon kokonaisuudessaan. Eksistenssin kasvun kannalta oleellisia käsitteitä ovat muiden muassa ihmisen synteesiluonne, ahdistus, intohimo, kärsimys ja syyllisyys. Koska mielestäni Kierkegaardin eksistenssitason tarkastelu vaatii myös näiden käsitteiden ymmärtämistä, tarkastelen niitä lyhyesti ennen tasojen syvällisempää analyysiä. Ihmisen synteesiluonnetta käsitellessäni esittelen kuitenkin lyhyesti myös Kierkegaardin eksistenssitason, sillä muusta käsitteistöä puhuminen täysin tasot unohtaen on mahdotonta. Toisaalta pelkkä käsiteanalyysikään ei tarjoa heppoisiaakaan eväitä Kierkegaardin ajatteluun perehtymiseksi, kuten Ukkola (1961, 13) varsin osuvasti asian ilmaisee:

“Kierkegaardin ajattelun yhtenäisyys ei kuitenkaan perustu siihen, että hänen käyttämillään käsitteillä olisi eri teoksissa ja yhteyksissä sama tai eri sisältö, joka tutkijan olisi vain analysoitava esiin hänen ajattelunsa selvittämiseksi. Päinvastoin niillä on eri yhteyksissä niin peräti erilainen sisältö, ettei käsitteiden pelkkä sisällysanalyysi voi mielestämme lainkaan tyydyttävästi selvittää, mitä Kierkegaard varsinaisesti tahtoo sanoa.”

Niinpä seuraavat käsitteiden esittelyt on ymmärrettävä lähinnä nimenomaan esittelyksi, jonka tarkoitus on helpottaa Kierkegaardin ajatusten seuraamista.

3.1 Synteettisen itseyden sfäärit

Ihminen on vastakkaisten elementtien — äärettömän ja äärellisen, mahdollisen ja välttämättömän, ikuisen ja ajallisen, sielun ja ruumiin — synteesi. Mainitut synteesin komponentit voidaan luokitella kahteen ryhmään: ihmisen eksistenssiä avartaviin ja sitä rajoittaviin kategorioihin. Edellä mainituissa pareissa ensimmäiset komponentit ovat avartavia ja jälkimmäiset rajoittavia. Kierkegaard analysoi ihmisen synteesiluonnetta *Kuolemansairaudessa* (*Sygdommen til Døden*, 1849) ja määrittelee samalla ihmisen myös hengeksi ja itseudeksi. (Liehu 1990, 43—44.)

“Ihminen on henki. Mutta mikä on henki? Henki on itseys. Mutta mikä on itseys? Itseys on suhde, joka suhteutuu itseensä, tai se suhteen ominaisuus, että suhde suhteutuu itseensä; itseys ei ole suhde, vaan se, että suhde suhteutuu itseensä.”

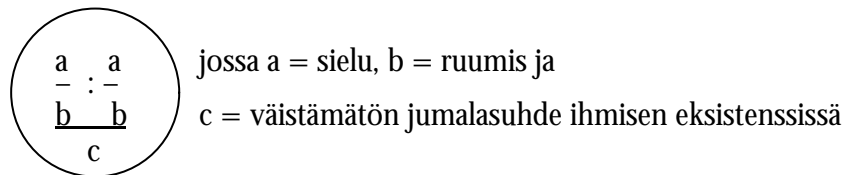
(Kierkegaard 1998b, 98.)

Liehu avaa Kierkegaardin punoman solmun tulkitessaan tutkimuksessaan Kierkegaardin eksistenssitasoja ihmisen synteiluonteesta käsin. Edellä oleva lainaus muuttuu huomattavasti mielekkäämmäksi, kun muistetaan että ihminen on paitsi henki myös avartavan ja rajoittavan komponentin muodostama synteisi: ihminen on omien komponenttiansa välinen suhde, ja itseys hän on suhteutuessaan tuohon suhteeseen. Ollakseen itseys ihmisen on oltava suhteessa siihen suhteeseen, joka hän on. Jos itseys olisi vain suhde noiden komponenttien välillä, se olisi jotain passiivista ja epäitsenäistä, synteisin komponenteista riippuvaista. Pelkkänä synteisin komponenttien välisenä suhteena se olisi vain kahden välisen suhteen kolmas tekijä, suhde, negatiivinen yhdistäjä. Ihmisen itseys ei ole kuitenkaan tuon suhteen “negatiivinen kolmas”, sillä Kierkegaardin ihmiskäsityksessä painopiste on ihmisen vapaudessa. Itseys ei voi siis olla epäitsenäinen, vaan sen on oltava kahden komponentin välisenä, itseensä suhteutuvana suhteena “positiivinen kolmas”. Positiivisena kolmantena ihmisen itseys voi säädellä synteisin kahden komponentin välistä suhdetta, johon se itse suhteutuu. Ihmisen henki voi säädellä itseään synteisinä. (Liehu 1990, 44—45.)

Kun ihminen henkenä suhteutuu synteisensä komponentteihin, on hän samalla myös suhteessa synteisensä asettajaan, joka Kierkegaardin mukaan on Jumala. Ihmisen itseys eli henki on siis suhde, joka suhteutuu itseensä ja samalla asettajaansa, Jumalaan. Tällaisena suhteena ihminen on autenttinen itseys. Vapaa ja autenttinen itseys ihminen on vasta sinä silmänräpäyksenä, jolloin hän päättää uskoa Kristukseen ja Kristuksen julistamaan sanomaan. Paradoksaalisesti ihminen on siis vapaa vasta, kun hän suhteutuu Jumalaan ja myöntää täydellisen riippuvuutensa hänestä. Ihmisen autenttisuus on ratkaisevalla tavalla kiinni hänen jumalasuhteestaan. (Mt. 49—50, 53—54.)

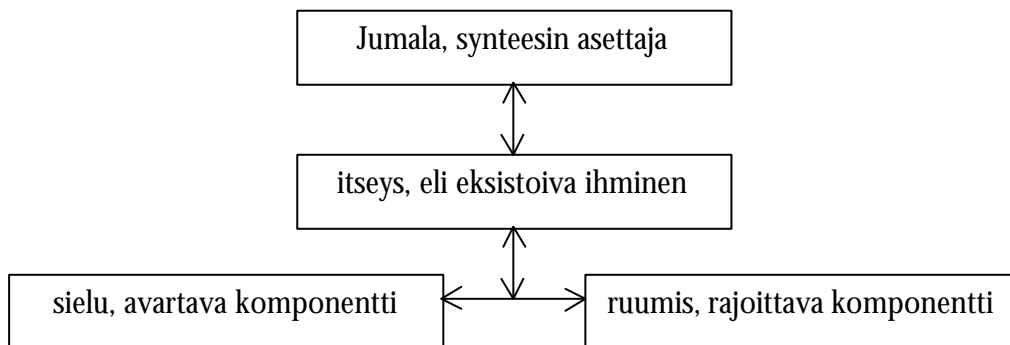
Ukkola (1961, 54) ilmaisee saman määritellen eksistenssin olevan Kierkegaardin mukaan “jokaisen *yksityisen* ihmisen olemassaolo Jumalan

edessä ja jumalasuhteen vaatimukseen sidottuna”. Ukkola korostaakin ihmisen jumalasuhteen merkitystä kierkegaardilaisessa eksistenssissä; Kierkegaardille Jumalan olemassaolo on aksioomanluonteinen tosiasia, jota ei voi todistaa eikä kieltää — itse asiassa jo sellaisen yrittäminenkin olisi majesteettirikos tai pelkkä naurettavuus (Mt. 49). Selvittäessään eksistenssiä Ukkola paneutuu huolellisesti ihmisen synteeliluonteeseen tarkastellen jokaista komponenttiparia erikseen. Sielun ja ruumiin synteelisiä tarkastellessaan hän esittää eksistenssin kuvion, joka tuo esille jotakuinkin saman, kuin edellä on kuvattu:



Kuvio 1. Ihminen sielun ja ruumiin synteelisinä (Ukkola 1961, 62).

Jumalan luomana ihmisen tehtävä on eksistoida eli tulla itseudeksi (mt. 63). Tätä tehtävää suorittava eksistoiva ihminen sijoittuu itseensä ja luojansa nähden seuraavasti:



Kuvio 2. Itseys suhteessa synteelin komponentteihin ja sen asettajaan.

Kuviota 2 voidaan vielä selkeyttää ottamalla huomioon sielun ja ruumiin merkitykset Kierkegaardin mukaan. Ruumiilla Kierkegaard tarkoittaa yleensä koko ihmistä, joka on muun luodun tavoin kappale luontoa,

erotuksena Luojastaan. Ruumis merkitsee myös koko sitä elämänympäristöä, aistittavaa konkreettisuutta, jonka sielu tajuaa. Ruumis on siis kaikki se välttämättömän, ajallisen ja äärellisen olemisen laatu ja tapa, mikä kuuluu väistämättömänä osana eksistoimaan luodun ihmisen olemassaoloon. Ruumis on yksi ihmisen olomuodoista, mutta ei hänen eksistenssinsä, johon hänen absoluuttinen poikkeavuutensa muusta luodusta kokonaan perustuu. (Mt. 58—59.)

Sielu tekee ihmisestä elävän, itsetajuisen yksilön. Se ilmentää ihmisen sisäistä elinvoimaa ja pyrkimystä, ja erityisesti se tarkoittaa sitä osaa ihmisessä, johon Jumalan vaatimukset ja armo kohdistuvat. Sielu ei ole koskaan ihmisen omaisuutta, vaan hänen on jatkuvasti hankittava se itselleen. Se on voitettava omaksi Jumalalta ja varjeltava, ettei se hukkaannu tähän maailmaan. “Sellaisena se tarkoittaa ihmisen jumalayhteyttä ja on identifioitavissa määreen “sisällinen ihminen” kanssa.” Sielun omaksi voittaminen on tehtävä, joka “saattaa ihmisen mitä sisäisimpään suhteeseen Jumalaan.” (Mt. 59.)

Kuten ruumista, myös sielua Kierkegaard käsittelee koko ihmistä tarkoittavana. Se määrittää ihmisen väistämättömän jumalasuhteen kannalta, eikä ole mikään erityinen substanssi ihmisessä, vaan eräs ihmisen olemisen muoto Jumalan edessä. Sielu onkin vain hengen uinuva mahdollisuus. Henki, joka ilmentää jumalasuhdetta enemmän kuin sielu, on kokonaan jotakin Jumalasta johdettua. Se käsittää kaikki ihmisen jumalasuhdetta tarkoittavat määreet, ja korkein vaatimus, mitä ihmiselle voidaan asettaa, on, että hän on henki. (Mt. 60—61.)

“Mutta mikä on henki? Henki on itseys. Mutta mikä on itseys? Itseys on suhde, joka suhteutuu itseensä, tai se suhteen ominaisuus, että suhde suhteutuu itseensä; itseys ei ole suhde, vaan se, että suhde suhteutuu itseensä.”

(Kierkegaard 1998b, 98.)

Avarran ihmisen synteesiluonnetta vielä hiukan tarkastelemalla sitä sekä ajallisuus – iäisyys- että mahdollisuus – välttämättömyys -komponenttipareina. Tarkoitukseni on näin osoittaa, mikä tekee eksistomisesta niin vaikeaa.

3.1.1 *Øieblikket* — hetki ajallisen ja ääisen kohdatessa

Ajallisuus – ääisyys -komponenttiparissa synteesin kolmas tekijä, jossa nuo kaksi yhdistyvät on hetki, *Øieblikket* (sananmukaisesti silmänräpäys, Kierkegaardin mukaan kaikkein nopein hetki). Tarkalleen ottaen hetkeä voidaan tarkastella kolmesta eri aspektista. Yleisen eksistenssin kategoriasta tarkasteltuna hetki on ajallisen ja ääisen leikkauskohta, joka toistuu hetki toisensa jälkeen. Itseyden on joka hetki uusinnettava eksistenssinsä, siis valittava joka hetki uudelleen itsensä itseytenä. Ihmisen eksistentiaalinen ratkaisu tapahtuu joka hetkessä suhteessa tulevaan.

Kristillisessä hetkessä on kaksi puolta: maailmanhistoriallisesti pelastushistoriallinen ja “samanaikaisuudessa” tapahtuva yksityisen ihmisen kristillinen hetki. Ensimmäisellä Kierkegaard tarkoittaa ihmiseksi tulleen Jumalan, Kristuksen inkarnaatiota ja pelastustyötä. Jälkimmäinen tarkoittaa sitä tilannetta, jona ihminen saa Kristukselta edellytyksen uskoa häneen. Tuolloin ihminen on Kierkegaardin mukaan samanaikaisuuden kategoriassa Kristuksen kanssa.

Aspektista riippumatta hetken olemus ja vaikeus on sama: siinä tehty eksistentiaalinen ratkaisu on toistettava hetki toisensa perään, uudelleen ja uudelleen. Ihminen ei voi koskaan olla itseys, ihmisen on vain oltava jatkuvassa itseydeksi tulemisen tilassa.

3.1.2 Vapaus mahdollisuuden ja välttämättömyyden kolmantena

Vapaus valita ei ole sitä, että voisi valita hyvän tai pahan. Se on sitä, että ylipäättään voi. Suunnilleen näin Kierkegaard on ilmaissut käsityksensä ihmisen vapaudesta. Vapaus on komponenttiparin mahdollisuus – välttämättömyys kolmas puoli. “Mahdollisuuden ja välttämättömyyden ykseys vapaudessa on ihmisen todellisuus” (Ukkola 1961, 89). Mahdollisuus ja todellisuus eroavat toisistaan vain olemisessa, mutteivät olemuksellisesti. Siirtyminen mahdollisuudesta todellisuuteen on tapahtumista, ja se

tapahtuu aina vapaudessa. Välttämättömyys eroaa absoluuttisesti näistä molemmista. Se on olemuksen määre, sen olemus on olla. Kierkegaard tarkoittaa tässä välttämättömyydellä lähinnä Hegelin spekulatiivista loogista välttämättömyyttä, eikä niinkään viittaa luonnontieteellisiin kausaliitteihin. (Mt. 90—91.)

Välttämättömyyden kategoriaan ihminen kuuluu ajallisena olentona, osana luontoa. Koska luonto itsessään on abstraktia⁶, eikä se ole dialektisessa liikkeessä ajan suuntaan, ei sillä ole avartavana kategoriana mahdollisuutta. Jos ihminen olisi vain osa tällaista luontoa, ei hänen elämänsä kuuluisi minkäänlaista valinnan dilemmaa eikä vapautta, vaan ainoastaan välttämätöntä kasvua. Jumalan antamalla järjellä hän kenties vallitsisi muuta luotua ja hallitsisi spekulatiivisia ajatuksia, mutta olemassaolonsa mahdollisuuden kannalta hän olisi vain oman loogisen ajattelunsa hyväksymä sisältö ilman itseydeksi tulemisen valinnan asennetta siihen. (Mt. 93—94.)

Todellinen mahdollisuus on pohjimmiltaan ääretön. Se on jumalasuhteen vaatimus ihmisen eksistenssissä, “sillä Jumala on se, että kaikki on mahdollista, tai että kaikki on mahdollista, on Jumala” (Kierkegaard 1920—1936, XI, 172; sit. Ukkola 1961, 93). Jumala on ihmisen eksistentiaalisen liikkeen — valinnan vastuun ottamisen omasta itsestä — absoluuttinen syy eli se mahdollisuus, jossa kaikki on joka hetki mahdollista. Tämä liike olemassaolon mahdollisuusasenteesta todellisuuteen tapahtuu aina vain vapaudessa. Vapaus puolestaan ei ole milloinkaan mahdollinen, vaan se on aina todellinen. Eksistentiaalinen liike tapahtuu toisin sanoen tilanteessa, jossa ihminen ottaa vastuun välttämättömyydestään realisoimalla absoluuttisen valinnan asenteen omaan sisältöönsä jumalasuhteen voimasta — valitessaan siis itsensä itseytenä. Tämä tilanne on hetki. Hetki on siis vapauden realisoimisen tilanne ihmisen elämässä, ja vapaus on hengen asenne, joka määrittää liikkeen mahdollisesta olemisesta todellisuuteen eli todelliseen eksistenssiin. Näin ihmisestä tulee mahdollisuuden

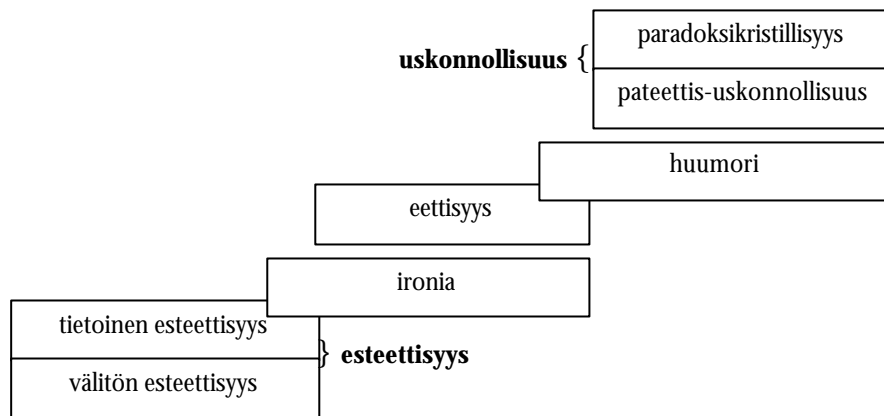
⁶ Kierkegaardille abstrakti tarkoittaa sellaista, mikä ei ole valinnan asenteessa omaan itseensä. Ainoa konkreettinen on siis ihmisyyksilö asetettuna tähän maailmaan suorittamaan absoluuttista itseensä asennoitumisen tehtävää. (Ukkola 1961, 53.)

ja välttämättömyyden ykseys vapaudessa, mikä on hänen todellinen eksistenssinsä. (Mt. 97—98.)

Autenttinen ja vapaa henki ihminen on vasta toteuttaessaan itseyden suhteet molempiin suuntiin, itseensä ja asettajaansa. Kuten edellä on tullut ilmi, täydellinen autenttisuus ja vapaus edellyttää paradoksaalisesti sen myöntämistä, että on täydellisesti riippuvainen Jumalasta. Tämä autenttisuuden ja vapauden laatu eli ihmisen jumalasuhte on yksi perspektiivi ihmisen eksistenssitason eli eksistenssisfääriin⁷. Luonnehdin seuraavaksi lyhyesti Kierkegaardin eksistenssisfäärit käyttäen jaottelua, jonka olen muodostanut eri lähteissä esiintyneiden jaottelujen pohjalta. Kierkegaardin eksistenssisfäärien jaottelu ei ole täysin ongelmaton, joskin aivan jaottelun ytimestä vallitsee käsittääkseni varsin laaja yhteisymmärrys. Tasoja voidaan eri tulkintatavoista riippuen löytää kahdesta tai kolmesta jopa kahteentoista (Lehtinen 2000, 71). Kierkegaard luettelee *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 1846) seitsemän eksistenssisfääriä: “Sfäärien keskinäinen suhde on tämä: välittömyys; äärellinen järkevyy; ironia; etiikka ironia valepukunaan; huumori; uskonnollisuus huumori valepukunaan — ja sitten lopulta kristillinen uskonnollisuus” (Kierkegaard 1998a, 535 alaviite).

Oman käsitykseni mukaan varsinaisia eksistenssisfäärejä on lopulta vain kaksi: esteettinen ja uskonnollinen sfääri. Kun mukaan lisätään näiden sfäärien sisäiset jaottelut sekä siirtymäkategorioiden, voidaan Kierkegaardin eksistenssisfääreistä esittää *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* luetteloa mukaillen esimerkiksi seuraavanlainen seitsenportainen kaavio:

⁷ Ei ole aivan yhdentekevää, puhutaanko eksistenssitason vai eksistenssisfääristä — tai, kuten Liehu sitä kutsuu, eksistenssipiiristä. Vaikka nimityksiä käytetään synonyymisesti, niiden sävy ei ole täsmälleen sama. Taso on luonteeltaan avoimempi ilmaus kuin sfääri (tai piiri). Puhuttaessa eksistenssitasoista voi tulla sellainen käsitys, että tasolta toiselle siirrytään ikään kuin liukuen, vähitellen ja yleensä vieläpä kehittämällä alemman tason vaihe huippuunsa, jolloin automaattisesti siirtyy ylemmälle tasolle. Sfääri puolestaan ilmaisee suljettua tilaa, joka on absoluuttisesti oma, muista sfääreistä irrallinen tilansa, ja sopii siten paremmin kuvaamaan eksistenssitason Kierkegaardin sille antamassa merkityksessä.



Kaavio 1. Kierkegaardin eksistenssisfäärit ja siirtymäkategoriat

Kaavio pyrkii havainnollistamaan seuraavia eksistenssisfääreihin liittyviä piirteitä:

- 1) Uskonnollisen ja esteettisen sfäärin väliin jää siirtymätasoksi luokiteltava eettisyys. Eettisyyttä on pidettävä siirtymätasona, sillä Kierkegaardin mukaan sillä pysyttelemisen on mahdotonta. Yksilö joko liukuu vähitellen takaisin esteettisyyteen tai tekee hypyn uskonnollisuuteen. (Liehu 1990, 191—192.)
- 2) Eettisyyden molemmille puolille jäävät siirtymäkategoriat. Esteettisyydestä eettisyyteen siirryttäessä kategoriana on ironia. Eettisyydestä uskonnollisuuteen siirryttäessä kategoriana on huumori. Nämä siirtymäkategoriat toimivat myös ylemmän sfäärin valepukuina, joihin ne kätkeytyvät alempien sfäärien tarkastelulta. Eettisyys verhoutuu siis ironiaan ja uskonnollisuus huumoriin (esim. Kierkegaard 1998a, 535 alaviite).
- 3) Siirtymäkategoriat ironia ja huumori ovat alemman sfäärin korkeimpia ilmauksia ja siten täysin irrallisia ylemmästä sfääristä. Siirtyminen ylöspäin tapahtuu niiltä, mutta ne eivät ole varsinaisia siltoja eri sfäärien välillä. Ero ylempään sfääriin on yhä absoluuttinen.
- 4) Molemmat “varsinaiset” eksistenssisfäärit jakautuvat kahtia ja nimenomaan niiden äärimuodot — välitön esteettisyys ja paradoksikristillisuus — ovat ainoat eksistenssimuodot, joita voi luonnehtia

ongelmattomiksi. Ne ovat ikään kuin eksistenssimuotoja puhtaimmillaan, ilman muista sfäreistä aiheutuvia rasitteita.

Välitön esteettisyys on puhtaasti välittömässä tilassa elämistä, yksinkertaisesti jatkuvaan nautintoon pyrkimistä ilman sen kummempaa tulevan suunnittelua tai menneen muistelua. Se on ainoa sfääri, jolla pysyttelemisen ei vaadi työtä. Paradoksikristillisyydellä pysyttelemisen taas vaatii jatkuvaa, raskasta vaivannäköä. Ihminen on jatkuvassa vaarassa luisua takaisin alemmille eksistenssitasoille. Yksi ratkaiseva uskon hyppy ei riitä.

3.2 Olemassaolo haisee tyhjyydeltä

Kierkegaard (1998b, 80) kutsuu ahdistusta vapauden huimaukseksi, joka syntyy, kun henki pyrkii sielullisen ja ruumiillisen synteisiin, ja vapaus omaan mahdollisuuteensa katsoessaan tarrautuu äärellisyyteen. Tämä vaatinee hieman avaamista. Jo edellisessä luvussa tuli esille, että Kierkegaardin (mt. 80; Kierkegaard 1998a, 396) mukaan ihminen on sielullisen ja ruumiillisen, ikuisuuden ja ajallisuuden, äärettömän ja äärellisen synteisi, jotka yhtyäkseen vaativat kolmatta, joka on henki.

Ihmisen ollessa viattomuuden tilassa häntä ei ole määritetty hengeksi. Hänet määrittää ”sielullisesti välitön ykseys” luonnollisen olemuksensa kanssa. Henki on tällöin vielä uneksivana läsnä, ja tässä tilassa on lepoa ja rauhaa, mutta samanaikaisesti siinä on jotain muutakin. Se ei ole rauhattomuutta eikä taistelua, se on ei mitään. Ei-millään on puolestaan se vaikutus, että se aiheuttaa ahdistusta. Viattomuuden syvä salaisuus onkin, että se on samalla ahdistusta. (Kierkegaard 1998b, 80; Lehtinen 2000, 66.)

Ahdistus on ihmisessä aina. Ihminen ei sitä vain aina tiedosta. Useimmiten ahdistusta vastaan taistellaan — varsin hyvällä menestyksellä, jopa — taistelemalla elämän tyhjyyttä vastaan. Tyhjyyttä vastaan taisteleminen tarkoittaa tietenkin lähinnä tyhjyyden täyttämistä. Tätä voidaan kutsua ulkoiseksi eli esteettiseksi⁸ ratkaisumalliksi. Toinen tapa käsitellä

⁸ Käytän tässä tutkimuksessa esteettinen-käsitettä Kierkegaardin tavoin antiikin perin-

tyhjyyttä on — postmodernisti — hyväksyä se. Tätä voidaan kutsua sisäiseksi eli subjektiiviseksi ratkaisumalliksi. Koska milloin tahansa jokin itsessään vähäpätöinen asia tai tapahtuma saattaa laukaista nimettömän ahdistuksen, on jo valmiiksi subjektiivisesti eksistoivalla luonnollisestikin paljon paremmat valmiudet ahdistuksen kohtaamiseen. Tätä voidaan pitää sisäisen mallin yhtenä etuna. Esteettisellä ihmisellä ahdistus parhaimmillaan johtaa oman eksistenssin tutkimiseen ja mahdollisesti jopa uudelle eksistenssitilalle nousuun — tai ainakin oman eksistenssitason kestävyuden uudelleenarviointiin. Pahimmillaan ahdistus vain syventää esteettisen ihmisen epätoivoista elämän optimaalisten ulkoisten puitteiden tavoittelua.

Sen lisäksi, että ahdistus on väistämättömästi ihmiselämään kuuluva ilmiö, se on kuitenkin myös välttämätön osa eksistoivaksi subjektiiviseksi kasvamista. Eksistointi alkaa vasta, kun ihminen siirtyy välttämättömyyksen maailmasta mahdollisuuksien maailmaan, kun hän alkaa vertailla ja tehdä valintoja. Tämä on seurausta siitä hetkestä, kun ahdistus pakottaa ihmisen tiedostamaan, että hänet on tarkoitettu elämään korkeammalla tietoisuuden tasolla kuin pelkkä luontokappale. Eksistointi alkaa, kun ikuisuus muistuttaa läsnäolostaan ahdistuksena ja käynnistää ihmisen vapautumisen täydellisestä sidonnaisuudesta luontoon. (Lehtinen 2000, 67.) Kierkegaardin (1998b, 80) sanoin ihmisen on välttämättä opeteltava elämään ahdistuksensa kanssa, ”jotta hän ei häviäisi taisteluaan siksi, ettei ole koskaan ahdistunut, tai vajoamalla ahdistukseensa; niinpä se, joka on oppinut kantamaan ahdistuksensa oikein, on oppinut arvokkaimman.”

3.2.1 Ahdistuksen ja synnin noidankehä

Tässä luvussa käsittelen ahdistusta ja syntiä uskonnolliselta kannalta, kristillisen perinteen mukaisesti. Peruste valinnalleni on, että valittu näkökulma on sekä Kierkegaardin että oman vakaumukseni mukainen. Tekstiin merkityt raamatunkohdat ovat vuoden 1992 käännöksestä.

teen mukaisesti; esteettinen tarkoittaa kaikkea aistein havaittavaa todellisuutta.

Teoksessaan *Ahdistus (Begrebet Angest, 1844)* Kierkegaard pohtii perusteellisesti ahdistuksen ja synnin suhdetta. Hän tulee siihen tulokseen, että ahdistus tulee psykologisena ilmiönä niin lähelle syntiä kuin mahdollista, mutta on äärimäisessä ahdistavuudessaankin vasta syntiä edeltävä tila. Se ei selitä syntiä, sillä synti tulee esiin vasta laadullisessa hypyssä. Ahdistus on siis laadultaan erilainen kuin synti ja eksistenssitilaltaan synnin alapuolella, vaikka saattaakin tuntua monesti syntiäkin musertavammalta; syntiinlankeemuksessa tapahtuu siirtyminen toisenlaisten käsitteiden alaisuuteen, laadullinen hyppy, kuten siirryttäessä eksistenssisfääristä toiseen. Varsinainen ahdistuksen noidankehä on siinä, että ahdistus saa ihmisen lankeamaan syntiin — ja synti lisää ahdistusta entisestään.

Ahdistuksen ja synnin syvemmälle imevästä kierteestä voi irrottautua vain valitsemalla tietoisesti vapauden. Mahdollisuus vapauteen ei kuitenkaan tarkoita, että voi valita hyvän tai pahan. Kierkegaard ei usko perinteiseen tahdon vapauteen (*liberum arbitrium*), vaan mahdollisuus valita on sitä, että ylipäätään voi. Muusta luomakunnasta poiketen ihmiselle on annettu vaihtoehtoja, joista valita, vaikkei hän suvereenisti pystykään valitsemaan hyvän ja pahan väliltä. Hän on vapaa luonnonlakien kahleista, ja tuota vapauttaan hän on tunnetusti aikojen alussa käyttänyt väärin: Kerran ihmisellä oli mahdollisuus valita vapaus ja epävapaus, jotka tuolloin olivat samanhintaiset. Hän valitsi epävapauden, eikä sillä ollut palautusoikeutta. Epävapaudella on nimittäin se ominaisuus, että se muuttuu täysin arvottomaksi valinnan hetkellä.

Kierkegaardin ajatus ahdistuksen ja syntiinlankeemukseen yhteydestä nostaa mieleen kysymyksen, voiko paratiisissa olla ahdistusta? Jos nimittäin ahdistus edeltää syntiinlankeemusta, on jo Aatamin ja Eevan täytynyt tuntee ahdistusta. Ajatus ahdistuksesta paratiisissa tuntuu ristiriitaiselta, mutta se tuskin Kierkegaardia häiritsee, perustaahan hän koko yksilön sisäisyyttä korostavan filosofiansa ytimen ristiriitaan (Saarinen 1999, 414). On kaksi vaihtoehtoista tapaa jatkaa esiin nousseen ongelman käsittelyä. Yksi ratkaisu on Saariseen nojautuen kohauttaa asialle olkia ja kuitata koko asia Kierkegaardille tyypillisenä ristiriitaisuutena. Toinen mahdolli-

suus on jäädä pohtimaan, yrittää keksiä ristiriitaan ratkaisua. Se on kuin onkin löydettävissä — Raamatusta. Kaiken avain on tarkastella luomiskertomusta ja pitää samalla mielessä Kierkegaardin ajatus siitä, että ihminen on yhtä aikaa ajallinen ja ikuinen olento ja että ikuisuus muistuttaa olemassaolostaan ahdistuksena. Voipa tähän ajatukseen jopa löytää perusteet luomiskertomuksesta. Tartun jälkimmäiseen mahdollisuuteen ja jään vielä hetkeksi tarkastelemaan paratiisillisen ahdistuksen ongelmaa.

Jumala loi ihmisen omaksi kuvakseen (1. Moos. 1:27), muttei selvästikään kaltaisekseen. Ajatus ahdistuneesta Jahvesta ei tunnu kovinkaan oikeaoppiselta. Kuinka kaikkivoipainen voisi ahdistua? Ahdistus on siis vain ja ainoastaan ihmiselle ominaista (muulta luomakunnaltahan Kierkegaard epäsi kyvyn ahdistukseen valinnan mahdollisuuden puutteen perusteella). Ahdistus nousee ihmisen jakautumisesta ajalliseen ja iäiseen. Iäisyys muistuttaa olemassaolostaan ahdistuksena. Jotta ahdistuminen paratiisissa olisi mahdollista, on Jumalan täytynyt luoda ihminen alunperinkin kaksijakoiseksi. Tämä on ahdistuksen kannalta perustava oletus. Oletus ei yllättäen ole lainkaan tuulesta temmattu, jos hyväksytään annettuna se, että ihminen kuuluu myös ikuisuuteen — siis jos uskotaan, että ihmisellä on sielu. Näin ongelmalliseksi jää vain ihmisen ajallisuus. Oliko ihminen alusta asti, jo paratiisissa ajallinen olento? Oliko hänen ajallisuudellaan uhka päättyä joskus? Kysymys ja siihen Raamatusta löytyvä vastaus valottaa koko ongelmaa uudella tavalla. Jo paratiisissa ihminen oli ajallinen, siis kuolevainen. Perustan vastauksen kahteen seikkaan: 1) Paratiisissa oli elämän puu (1. Moos. 2:9), ja vaikkei siitä sen tarkempaa selostusta olekaan, voitaneen jo nimestä päätellä puulla olevan jotain tekemistä elämän jatkumisen kanssa. Kuolema oli siis jo olemassa ja 2) sen uhka liittyi etenkin hyvän ja pahan tiedon puuhun (1. Moos. 2:17).

Ikuisuuden ahdistama ihminen — ihminen, jota ikuisuus muistutti ajallisuudesta — joutui käärmeen pauloihin. Jumalan kuvalle luvattiin tuleminen Jumalan kaltaiseksi, siis pääseminen eroon ajallisuudesta (1. Moos. 3:5). Ihmiselle luvattiin mahdollisuus vapautua ahdistuksesta. Kuka ei lankeaisi?

Tämä kaikki perustuu tietenkin tieteellisesti katsottuna olemattomalle perustalle: Raamattuun, sen ikivanhaan myyttiin ihmiskunnan luomisesta. Mutta, kierkegaardilaisittain, sitä parempi. Mitä heikommat ovat ulkoiset perustelut, sitä suuremmaksi jää sisäisyyden osuus. Ja sisäisyshän on — kuten Kierkegaard itse jaksaa toistuvasti muistuttaa — totuus.

Päätävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa Kierkegaard korostaa synnin ratkaisevaa merkitystä kahden eri subjektiivisen eksistenssitason välillä. Synti on ratkaiseva lähtökohta uskonnolliselle eksistenssille, sillä jos syntiä ei oleteta, “tulee eettisen syrjäyttämisestä siirtymävaihe, joka [– –] jää elämän ulkopuolelle jonakin täysin normaalista poikkeavana.” Kyse on siitä, että ihminen saa esimerkiksi Jumalalta tehtävän, joka rikkoo eettistä velvoitetta. Esimerkkinä tällaisesta tapauksesta Kierkegaard käyttää suurta uskon sankariaan Aabrahamia, joka on valmis tappamaan esikoispoikansa Iisakin, koska Jumala niin kääkee. Oman poikansa tappaminen on takuulla kaikkien eettisten velvoitteiden vastaista, mutta Aabraham on vakuuttunut Jumalan oikeudesta ja on siten valmis rikkomään eettisen velvollisuutensa huolehtia lapsestaan parhaalla mahdollisella tavalla. Jumalan vaatimus vapauttaa ihmisen eettisestä ja tuo kauhistuttava vapautus, eettisen syrjäyttäminen, on ihmisen tilana synti. Eettisen syrjäyttäminen tuo kauhun, se tuo synnin, se aiheuttaa “pelkoa ja vavistusta”. (Kierkegaard 1998a, 274—276.)

3.3 Absolutismia: intohimoinen suhde iäiseen autuuteen

On vaikea sanoa, mikä on Kierkegaardin eksistenssifilosofian keskeisin käsite, mutta intohimo ainakin tuosta paikasta tiukasti taistelee. Eksistenssitason olennaisin määre on nimenomaan siinä, kuinka intohimoinen on yksilön suhde omaan iäiseen autuuteensa, kuinka suuri on yksilön eksistentiaalinen paatos. Pateettisessa suhteessa iankaikkiseen autuuteen huipentuu eksistoivan subjektin intohimo.

Intohimo suhteessa iäiseen autuuteen tarkoittaa, että käsitys iäisestä autuudesta muuttaa eksistoivan ihmisen koko eksistenssin. Jos absoluut-

minen päämäärä ei aiheuta absoluuttista muutosta eksistenssissä, on ihminen esteettisesti pateettinen. Esteettinen päätös voi ilmetä esimerkiksi siten, että ihmisellä on oikea käsitys, mutta hän siitä huolimatta pysyttelee oman eksistenssinsä ulkopuolella, mahdollisuuden ideamaailmassa. Eksistentiaalisen päätöksen tilassa ihminen elää todellisuuden ideamaailmassa omassa eksistenssissään, itse käsityksensä mukaiseksi todellisuudeksi muuttuneena. Jos suhde iäiseen autuuteen ei muuta ihmisen eksistenssiä, se ei ole absoluuttinen. Jos on jotakin, mistä ihminen ei ole valmis luopumaan iäisen autuutensa vuoksi, hän ei ole absoluuttisessa suhteessa iäiseen autuuteen. (Kierkegaard 1998a, 392, 398.) Absoluuttisella päämäärällä Kierkegaard tarkoittaa iäistä autuutta, absoluuttinen muutos puolestaan viittaa eksistenssitason laadulliseen muutokseen, so. siirtymiseen toisenlaisten käsitteiden alaisuuteen eli hyppyyiin. Absoluuttinen päämäärä esiintyy useimmiten yhteydessä, jossa Kierkegaard puhuu päämääristä ja tavoista suhtautua niihin. Päämääriä on kahdenlaisia, suhteellisia ja absoluuttinen. Absoluuttisia päämääriä ei luonnollisestikaan voi olla kuin yksi, jo nimi viittaa siihen. Kaikki muut päämäärät ovat suhteellisia; ne ovat suhteessa eksistoiivaan subjettiin ja tätä ympäröivään maailmaan ja niitä tavoitellaan jonkin muun saavuttamiseksi.

Myös tapoja suhtautua päämääriin on kaksi, suhteellinen ja absoluuttinen. Tässä on yksi Kierkegaardin keskeinen ajatus: ihmisen tulee suhtautua suhteellisiin päämääriin suhteellisesti ja absoluuttiseen päämäärään absoluuttisesti. Suhteen iäiseen autuuteen on oltava kaikkein intohimoisinta. Jos ihminen suhtautuu suhteellisiin päämääriin absoluuttisesti, muuttuu hänen suhteensa absoluuttiin suhteelliseksi. Tällöin hän elää esteettisesti, tavoitellen kaikella tarmollaan elämän suhteellisia mittapuita. Tässä on kuitenkin ristiriita. Äärellinen päämäärä lakkaa joskus olemasta, eikä sitä voi enää tavoitella, mutta absoluuttinen suhtautuminen on ääretöntä ja äärettömän tahtomista. Absoluuttinen päämäärä puolestaan on absoluuttinen äärettömyyden näkökulmasta, ja siksi se on äärellisestä näkökulmasta hulluutta (vrt. 1. Kor. 1:18⁹). Kiinnittäessään huomionsa

⁹ Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ensimmäisen luvun 18. jakeessa Paavali kirjoittaa ristin saarnan hulluudesta: "Puhe rististä on hulluutta niiden mielestä, jotka joutuvat

elämänsä ulkoiisiin tunnusmerkkeihin ihminen väistämättä unohtaa absoluutin, ja suhde siihen — jos sitä edes enää on — tulee ulkoiseksi, suhteelliseksi. Suhteellinen suhtautuminen absoluuttiseen päämäärään vastanee uskonnollisessa mielessä nykyistä käsitystä tapakristillisyydestä.

Oman suhtautumisensa absoluuttisen päämäärään voi helposti tutkia. Työkaluksi Kierkegaard antaa resignaation¹⁰. On annettava resignaation tutkia koko oma välitön todellisuus kaikkine kaipauksineen ja muine tarpeineen. Jos löytyy yksikin paatunut piste, joka kiinnittää yksilön äärelliseen, ei absoluuttista suhdetta iäiseen autuuteen ole. Tutkiminen on siis vällan helppoa. Jos se tuntuu vaikealta, johtuu vaikeus siitä, että yksilön omat välittömät pyrkimykset eivät ole valmiita tutkittaviksi. Niinpä jo ilmeinen haluttomuus resignaation tutkimukselle altistumiseen on lähes pitävä todiste siitä, että absoluuttinen suhde iäiseen autuuteen puuttuu. (Kierkegaard 1998a, 399—400.) Kierkegaardin resignaatio on suoraan verrattavissa Raamatun opetuksiin tähän maailmaan kiinnittymisestä ja synnistä pois kuolemista (vrt. esim. Matt. 19:16—26 sekä Room. 6:6—14 ja Room. 8:1—11). Jo tästä voidaan päätellä, että absoluuttisessa suhteessa iäiseen autuuteen ei ole kysymys mistään päiväkävelystä puistossa. Ei, on muistettava, että absoluuttinen suhde iäiseen autuuteen tarkoittaa eksistoinista, ja eksistoininen on vaikein tehtävä, joka ihmiselle on annettu. Absoluuttinen päämäärä edellyttää absoluuttista tavoittelua ja siten kaikesta muusta luopumista. Kierkegaardin (1998a, 406) mukaan sitä on tavoiteltava lakkaamatta, hetkeksikään vaihtamatta tavoittelun kohdetta muuksi, sillä absoluuttinen päämäärä on absoluuttinen joka hetki. On mahdotonta tavoitella sekä jotain suhteellista että iäistä autuutta, sillä tuolloin asettaa suhteellisen ja absoluuttisen samalla tasolle. Ihmisen tehtävä ei ole saada absoluuttista päämäärää sovitetuksi “kaiken maailman sekä-että-rihkaman” kanssa, vaan etsiä eksistenssiä, jossa lopulta toteutuu suuren hetken intohimo. Suurella hetkellä Kierkegaard tarkoittaa onnistunutta resignaatiota.

kadotukseen[– –]”

¹⁰ resignaatio: Kierkegaardin filosofian peruskäsitteitä, tarkoittaa kaikesta ajallisesta ja omista mahdollisuuksista luopumista. Edeltää uskoa, on uskon välttämätön edellytys.

Resignaatiosta puhuttaessa saattaa herätä kysymys, voiko iäisen autuuden siis ostaa? Kysymyksen turhuus paljastuu, kun syventyy miettimään, mikä tämänpuoleinen voisi olla niin arvokasta, että sillä saisi ostettua iäisen autuuden. Millä suhteellisella voisi maksaa absoluuttisen? Ei millään. Resignaatiolla ei voi mitään lunastaa, millään ei iäistä autuuttaan voi varmistaa. Resignaatio on vain väline itsetutkisteluun, se ei ole tie iäiseen autuuteen. Sillä voi vain tutkia, onko valmis uhraamaan kaikkensa iäisen autuutensa eteen, jos sitä vaaditaan. Kukapa ei olisi valmis uhrauksiin, jos tietäisi siitä hyvästä varmuudella saavuttavansa iäisen autuuden? Mutta varmuutta ei voi saada, ja tässä on äärellisyyden silmin nähtynä absoluuttisen suhteen hulluus.

Intohimoinen suhde iäiseen autuuteen tarkoittaa äärellisessä mielessä kaiken menettämistä. Ajallisuudessa iäisen autuuden odottaminen on korkein palkka. Mutta siitä, että ihminen on suhteessa absoluuttiin, on merkinä paitsi odotettavana oleva palkka, myös kannettavana oleva kärsimys. (Mt. 407.) Sillä joka hetki on vaarana absoluuttisesta suhteesta lipsahtaminen. Tuosta vaarasta ei mediaatio¹¹ tiedä mitään, ja niinpä sen avulla vältytään vaaralta ja vaivannäöltä: “yksinäisyyden ja hiljaisuuden seurustelulta absoluuttisen kanssa, jonka yhteydessä pieninkin tappio on absoluuttinen tappio, ja pieninkin taka-askel johtaa turmelukseen, eikä keskittyminen saa hetkeksikään herpaantua, vaan muisto pienimmästäkin taka-askelesta polttaa kuin auringonpistos tuota onnetonta, joka ei mihinkään voi paeta; jonka yhteydessä heikkous, väsymys ja kaikenlainen vajaakuntoisuus on kuin kuolemansynti, ja jokainen tappion tunti on kuin ikuisuus, koska aika ei kulu.” (Mt. 422.)

(Kierkegaard 1998a, 399 viite 311.)

¹¹ mediaatio: Absoluuttisten vastakohtien yhteensovittaminen, joka esiintyy ainakin Hegelin ja hänen seuraajiensa filosofiassa (jota Kierkegaard nimittää spekulatioksi).

3.3.1 Eksistentiaalisen päätöksen olennainen ilmaus: kärsimys

Kärsimys muodostaa sivumääräisesti arvioiden varsin merkittävän osan *Päättävästä epätieteellisestä jälkikirjoituksesta*: teoksen kuudestasadasta sivusta paria sivua vaille sata sivua käsittelee kärsimystä eksistenssin ilmauksena ja osana. Tätä kirjan pisintä lukua on mahdotonta käsitellä yhtäaikaan kattavasti ja lyhyesti, ja pyrinkin tässä yhteydessä jonkinlaiseen kompromissiin, jotta kärsimyksen osuus yhtäältä tulisi riittävän selkeästi esiteltyä muttei toisaalta nousisi kuitenkaan liian keskeiseen asemaan tässä tutkimuksessa. Luku kärsimyksestä on muutenkin ongelmallinen. Kierkegaard pyörittelee raivostuttavasti muutamia keskeisiä väitteitä, eikä missään vaiheessa tule aivan varmasti selväksi, kertooko hän lopultakaan missään vaiheessa, miksi kärsimys on eksistentiaalisen päätöksen olennainen ilmaus, vai jääkö pyörittely lopultakin vain kehäpäätelmän kääntelyksi. Olen yrittänyt saada avattua Kierkegaardin tekstiä mahdollisimman selkeäksi kokonaisuudeksi, mutta en voi välttyä tunteelta, että perustelut väitteelle jäävät yhä heikoiksi.

Intohimoinen suhde iäiseen autuuteen on toimintaa tai eksistenssin muuttamista. Se on suhtautumista yhtä aikaa absoluuttisesti absoluuttiseen päämäärään ja suhteellisesti suhteelliseen päämäärään. Eksistentiaalinen päätös on jatkuvaa, iäiseen autuuteen ei voi suhtautua intohimaisesti kerran kuussa tai kertakaikkisesti. Välittömyyden tilassa yksilö suhtautuu absoluuttisesti suhteellisiin päämääriin. Tuosta tilasta on mahdotonta siirtyä kertakaikkisesti heti eksistentiaaliseen päätökseen, sillä suhtautumistavat ovat täsmälleen päinvastaiset. Absoluuttista suhdetta onkin alettava harjoitella luopumalla, on alettava tavoitella ihannetta. (Kierkegaard 1998a, 435—436.)

Toimintaa olisi ehkä luontevaa ajatella joksikin kärsimystä peittäväksi tai sen jonkinasteiseksi vastakohtaksi. Tässä mielessä tuntuukin nurinkuriselta, että eksistentiaalisen päätöksen — joka siis on toimintaa — olennainen ilmaus on kärsimys. Kierkegaard (mt. 437) antaa selityksen:

“Mutta olennainen eksistentiaalinen paatos on suhteessa olennaisesti eksistointiin, ja olennaisesti eksistointi on sisäisyyttä, ja sisäisyyden toimintaa on kärsiminen, sillä yksilö ei pysty muuttamaan itseään, vaan muutoksesta tulee teennäinen ja tekemällä tehty, ja sen vuoksi kärsiminen on sisäisyyden korkeinta toimintaa.” Sanahelinänomaisessa selityksessä on ensi lukemalta kehäpäätelmän makua, mutta huolellisesti ajatuksella luettuna se — tarkalleen ottaen sen kolme ensimmäistä lausetta — esittää, että olennaisen eksistentiaalisen paatoksen (korkeinta) toimintaa on kärsiminen. Ongelmallisemmaksi jääkin se perusta, jolla koko selitys lepää: se, että kärsiminen on sisäisyyden korkeinta toimintaa. Millä perusteella kärsimys on sisäisyyden korkeinta toimintaa? Vastaus (sillä perusteella, että yksilö ei voi muuttaa itseään) ei sellaisenaan vakuuta: miksei yksilö voisi muuttaa itseään? Eikö tällainen väite tee mahdottomaksi ajatuksen yksilön siirtymisestä eksistenssitilalta toiselle?

Suoraan vastausta siihen, miksei yksilö voisi itseään muuttaa, Kierkegaard ei anna. Vastausta voitaneen hakea hieman yleisemmän tason ajatuksesta, joka Kierkegaardilla toistuu nimenomaan hänen käsitellessään kärsimystä. Kierkegaardin (mt. 465) mukaan eksistoinnin yksilön on ilmaistava eksistenssissään se ajatus, ettei hän pysty mihinkään eikä ole mitään Jumalan edessä. Tämän Kierkegaard perustelee sillä, että jumalasuhte ilmenee negatiivisesti, koska uskonnollisessa eksistenssissä positiivinen saa negatiivisen ilmauksen¹² (mt. 465, 436—437). Jumalasuhteen kannalta oleellista on, että ihminen tekee itsensä merkityksettömäksi (mt. 465). Tämä ajatus antaa yksinkertaisen selityksen ongelmallisen tuntuiseen väitteeseen. Eksistoinnin ihminen ei suhteessa Jumalaan kykene mihinkään, joten hän ei myöskään pysty muuttamaan itseään. Tämä ei välttämättä kuitenkaan tee mahdottomaksi yksilön siirtymistä eksistenssitilalta toiselle. Kuten Kierkegaard itsekin toteaa, pyrkiessään muuttamaan itse itseään yksilö tekee muutoksesta teennäisen, väkisin tehdyn. Ymmärrän tämän seuraavasti: Omaan eksistenssiin ei voi väkisin muuttaa, mutta

¹² Samalla perusteella voidaan myös suoraan nimetä kärsimys uskonnollisen toiminnan tunnusmerkiksi (mt. 437). Tietyllä tavalla siis koko kärsimyksen olennaisuus eksistentiaalisen paatoksen ilmauksena voidaan selittää yksinkertaisesti tällä perusteella.

kun ihminen eksistoi, hänen suhteensa iäiseen autuuteen muuttaa häntä. Ihminen ei voi muuttaa itseään, mutta hän voi muuttaa suhdettaan iäiseen autuuteen, ja tuo suhde muuttaa ihmisen. Ihmisen tarvitsee “vain” ensin elää absoluuttisessa suhteessa iäiseen autuuteen ja sitten tehdä ratkaisevassa vaiheessa päätös siirtyä eksistenssitilalta toiselle. Laitan vain sanan lainausmerkkeihin, koska absoluuttinen suhtautuminen absoluuttiseen päämäärään on vaikeinta, mitä ihminen voi tehdä, ja koska siirtyminen eksistenssitilalta toiselle vaatii ihmiseltä mitä suurinta rohkeutta. Hän ei voi mitenkään tietää, mitä siirtymisestä seuraa. Sitä ei voi kukaan toinen hänelle kertoa, hänen on vain luotettava sokeasti uskoonsa ratkaisunsa oikeudesta.

Koko kärsimyksen olennaisuuden pohdinta perustuu itse asiassa varsin vahvasti etupäässä sille Kierkegaardin väitteelle, että uskonnollisessa sfäärissä positiivinen saa negatiivisen ilmauksen. Raivostuttavaa kyllä, hän ei vaivaudu kovinkaan huolellisesti perustelemaan tätä väitettä. Lähimpänä jotain perustelun tapaista voitaneen pitää kahta eri seikkaa Kierkegaardin ajattelussa. Ensiksikin on analogia uskon varmuuteen ja epävarmuuteen. Jos usko perustuisi tietoon, se ei olisi uskoa. Niinpä uskon varmuuden tulee perustua epävarmuuteen. Jos epävarmuus poistetaan, “tuloksena ei ole nöyrä uskovainen, joka kilvoittelee pelossa ja vavistuksessa, vaan esteettinen reippailija, saatananmoinen jätkä, joka, epäolennaisesti sanottuna, tahtoo veljeillä Jumalan kanssa, mutta, olennaisesti sanottuna, ei ole minkäänlaisessa suhteessa Jumalaan. Epävarmuus on tunnusmerkki, ja varmuus vailla epävarmuutta merkki siitä, että ihminen ei ole suhteessa Jumalaan.” Suhde absoluuttiseen hyvään voidaan määrittellä vain negatiivisuuden perusteella, suhde iäiseen autuuteen vain kärsimyksen perusteella. (Mt. 459.)

Toiseksi perusteeksi voitaneen katsoa se, että Jumala on subjektiivisuudessa läsnä vain negatiivisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että ihminen ei voi tietää millainen Jumala on, hän voi tietää vain, millainen Jumala ei ole. (Mt. 69, sekä viite 50.)

Nämä perustelut johtavat myös siihen, että kaikkalainen suorainen ilmaus kuuluu esteettiseen kategoriaan, joka kiinnittää huomion ulkonai-

seen. Sisäisyyden kategorioissa ilmaus on negatiivinen, koska a) sisäisesti eksistoinva pitää suoranaista ilmausta tarpeettomana: hänellä ei ole tarvetta osoittaa muille oman eksistenssinsä tasoa ja koska b) hän tietää, että ilmaistessaan jotain suoranaisesti hän tekee karhunpalveluksen kaikille sisäisyyden kategorioita tavoitteleville, sillä suoranaisten tiedottaminen saa tiedotettavan suhteeseen tiedottajan kanssa, ei tiedotettavan asian kanssa.

Kaikki kärsimys ei tietenkään ole eksistentiaalisen päätöksen ilmausta. Kierkegaard kelpuuttaa sellaiseksi vain sen kärsimyksen lajin, jota hän kutsuu uskonnolliseksi. Tähän kärsimyksen lajiin Kierkegaard ei kelpuuta edes kaikkia Uuden testamentin apostolien kokemia kärsimyksiä — vaikkei millään tavalla kiistäkään apostolien kristillisyyden aitoutta. Uskonnollisen kärsimyksen kriteerit ovat yksinkertaiset: kärsimyksen tulee olla jatkuvaa ja täysin ulkoisista merkeistä ja olosuhteista riippumatonta, siis sisäistä. Uskonnollisuus on sisäisyyttä, ja sisäisyys on yksilön suhtautumista itseensä Jumalan edessä, ja tämä aiheuttaa kärsimystä. Kärsimys ei ole mitenkään sidoksissa onnettomuuteen, ja niin ollen se, ettei jotakuta ole koskaan kohdannut mikään onnettomuus, ei tarkoita sitä, etteikö hän kärsisi sisäisesti ja olisi siis eksistentiaalisen päätöksen vallassa. Uskonnollinen eksistoinja ei vaadi onnettomuutta, koska silloin hänen suhteensa kärsimykseen olisi esteettinen ja hän itse epädialektinen. (Mt. 457—458, 441, 439.)

Onnettomuus ja onni kuuluvat välittömyyden kategoriaan. Kierkegaardin (mt. 438) sanoin *“välittömyyden elämäkatsomus on onnen tavoittelu.”* Välittömyys on onni, sillä välittömyydessä elävä ihminen ei käsitä kärsimystä. Hän havaitsee ristiriidan, jos se tulee ulkoapäin, ja luokittelee sen onnettomuudeksi. Jos se ei tule ulkoapäin, hän ei edes havaitse sitä. Niinpä hänen elämäkatsomuksensa mukaisesti onnettomuuden on oltava hetkellinen, sen on joskus mentävä ohi. Onnettomuus menee ohi heti, kun se lakkaa olemasta ulkoisesti läsnä. Jos se ei menekään ohi, hän vaipuu epätoivoon, ja hänen välittömyytensä päättyy. Hänelle mahdollistuu siirtyminen toisenlaiseen onnettomuuden käsittämiseen, kärsimyksen ymmärtämiseen, joka käsittää satunnaisten onnettomuuksien sijasta olenaisesti itse kärsimyksen. Hän käsittää tehtävänsä: ihmisen tehtävä ei ole

onnettomuuden välttäminen, vaan kärsimyksen löytäminen — ei sitä tavoitellen, mutta havaitsemalla elävänsä keskellä kärsimystä. (Mt. 438—441.)

Käsitellessään kärsimystä Kierkegaard jakaa yksilön eksistenssimahdollisuudet vain kahteen pääluokkaan, välittömyyteen (jossa yksilö ei vielä edes eksistoi, eli se ei ole varsinaisesti eksistenssisfääri) ja uskonnolliseen eksistenssiin. Näistä hän keskittyy käsittelemään nimenomaan uskonnollista sfääriä ja kärsimystä siinä — jo yllä esitetystäkin johtuen. Lyhyt maininta löytyy kuitenkin myös uskonnollisen sfäärin kärsimyksen erosta eettisen sfäärin kärsimykseen. Erottavana tekijänä on sielunhätä. Kierkegaardin (mt. 462—465) mukaan sielunhätä kuuluu uskonnolliseen kärsimykseen ja se voidaan määritellä vain sen yhteydessä. Sielunhätä kuuluu absoluuttiseen suhteeseen absoluuttiseen päämäärään ja heti, kun tuo suhde tyhjentyy suhteellisuuksiin, sielunhätä lakkaa. Jumalasuhteessa ilmenevää sielunhätää vastaa eettisen suhteen sfäärissä kiusaus. Jos yksilön korkein suhde todellisuuteen on eettinen, on hänen suurin vaaransa kiusaus. Kiusauksen ero sielunhätään on konkreettisen yksinkertainen: kiusauksessa ihmistä kiusaa jokin häntä alempi, sielunhädässä jokin häntä korkeampi. Kiusaus viettelee ihmistä alemmas, sielunhädässä jokin ihmistä korkeampi yrittää “säikäyttää hänet takaisin”¹³. Toisin kuin kiusauksessa, sielunhädässään ihminen on syytön, mutta sielunhädän aiheuttama kärsimys on siitä huolimatta kauhistuttava. Sielunhätä on ilmaus rajalle¹⁴, jonka yksilö löytää sillä hetkellä, kun hän suhtautuu absoluuttisesti absoluuttiseen. Sielunhätään joutuu ainoastaan syvästi uskonnollinen ihminen, sillä se on reaktio ilmaukseen absoluuttisesta suhteesta absoluuttiseen. Kiusaus hyökkää kimppuun ihmisen heikkona hetkenä, sielunhätä seuraa absoluuttisen suhteen vahvasta hetkestä. Kiusaus siis liittyy ihmisen eettiseen hahmoon sielunhädän ollessa muusta irrallista, absoluuttisen omaa vastarintaa. Näin sielunhätä huolehtii siitä, että vaikka

¹³ Käyttäessään tässä yhteydessä sanaa “takaisin” Kierkegaard viitanee siihen kristinuskon käsitykseen, että ihminen on alkujaan lähtöisin Jumalan luota ja joutunut Hänestä eroon syntiinlankeemuksessa ja että Jumala kutsuu ihmistä takaisin luokseen.

¹⁴ Kierkegaard ei sen tarkemmin kerro, mistä rajasta on kysymys. Oletan hänen tarkoittavan rajaa absoluuttiseen ja suhteelliseen päämäärään suhtautumisen välillä.

yksilö olisi jo uskonnollisuuden kaikkein kehittyneimmällä tasolla, absoluuttisessa suhteessa absoluuttiseen, välittömyyden tilasta pois kuolleena ja tuon kuoleamisen tuottaman kärsimyksen läpäisseenä, ei kärsimys hänen elämästään katoa mihinkään. Tämä on kärsimyksen olennaista pysyvyyttä. Kärsimys kestää niin kauan kuin ihminen elää.

Mitä seuraa siitä, että yksilö tietää kärsimyksen olevan uskonnollisen eksistenssin olennainen ilmaus? Voisi kuvitella, että eksistoiva ihminen ilmaistessaan kärsimällä suhteensa iäiseen autuuteen absoluuttisena päämääränään samalla tuon suhteensa tiedostamalla nousisi kärsimyksen yläpuolelle. Silloin kärsimys ei ilmaisisi olennaista suhdetta iäiseen autuuteen, vaan iloa¹⁵ tietoisuudesta, että kärsimys merkitsee tuon suhteen olemassaoloa. Jos eksistoiva ihminen tämän avulla pystyisi kohottautumaan kärsimyksen yläpuolelle, pystyisi hän myös muuttamaan itsensä eksistiovasta ihmisestä ikuiseksi olenoksi. Jos hän ei tähän pysty, kärsii hän silloin siksi, että hänen täytyy pitää tästä tiedosta kiinni eksistenssin piirissä. Hän epäonnistuu täydellisen ilon kokemisessa ja tämä aiheuttaa tuskaa, joka on hänen perussuhteensa olennainen ilmaisu. (Mt. 456—457.)

Kärsimystään välittömyydestä pois kuolemisena ei voi myöskään itse aiheuttaa, se ei ole itsekidutusta. Itsensä kiduttaminenhan ei suinkaan ole sen ilmaisemista, ettei ihminen pysty mihinkään Jumalan edessä, päinvastoin: sehän antaa ymmärtää, että ihminen voi jotain ja että hän pitää itsekidutusta jonkin arvoisena suhteessaan absoluuttiseen. Kärsimys kuitenkin pysyy niin kauan kuin ihminen eksistoi, sillä samoin kuin on helppo sanoa, ettei ihminen ole Jumalan edessä mitään, samoin on sitä vaikea eksistenssissä ilmaista. Sanoinkaan on sitä mahdotonta tämän tarkemmin kuvailla, sillä puhe on aina eksistenssiä abstraktimpi väline ja se tuo siten aina väkisinkin mukanaan “lyhennetyin perspektiivin”. Mutta puhuttiinpa siitä tai ei, uskonnollisuus ei tarjoa aneita vaan julistaa, ettei suurinkaan ponnistus merkitse mitään vaatien samalla ryhtymään siihen. (Mt. 467—468.) “Mutta jotta ihminen tähän pystyisi, on kaikkien äärellisyyteen koh-

¹⁵ Kärsimys voi ilmaista iloa aivan yhtä hyvin kuin uskonnollista toimintaakin: uskonnollisessa sfäärissä positiivinen saa negatiivisen ilmauksen. (Vrt. alaviite 13.)

distuvien intohimojen kuoltava, kaikki itsekkyyks on raivattava pois, sekä itsekkyyks, joka haluaa kaiken, että itsekkyyks, joka ylpeästi kääntää kaikelle selkänsä” (mt. 476).

Vaikeus ei ole siinä, etteikö yksilö kykenisi mihinkään, vaikeus on sen ymmärtämisessä, että hän ei kykene siihen. Tämän vaikeuden voitettuaan yksilö kohtaa uuden vaikeuden. Hänen tulisi kyetä toteuttamaan yrityksensä Jumalan avulla. Mitä ratkaisevampi yritys, päätös tai tapahtuma on kyseessä, sitä helpompi on yhdistää siihen jumalasuhte, mutta yhdistää mielikuva Jumalasta johonkin helpolta tuntuvaan, jokapäiväiseen tekoon — siinä on vaikeus. Ja kuitenkin juuri näissä merkityksettömän tuntuisissa yhteyksissä jumalasuhteen on oltava tunnistettavissa; suurten ratkaisujen yhteydessä ja suuressa hädässä käytetään Jumalan nimeä lähes yhtä huudahduksenomaisesti kuin uskonnollisesti. (Mt. 491.)

Uskonnolliseen ajatukseen ihmisen kyvyttömyydestä Jumalan edessä on liitettävä vielä yksi ajatus. Missä kulkee yksilön eksistenssissä tahdon puutteen ja kyvyttömyyden välinen raja, velttouden ja äärellisyyteen kuuluvan epätäydellisyyden välinen raja? Vastauksen antaa dialektiikka. Se havaitsee ja auttaa näkemään, missä on absoluutti: “siellä, missä tietämisen ja ei-tietämisen ero romahtaa ja sen korvaa tietämättömyydestä kumpuava ehdoton palvonta, siellä missä objektiivisen epävarmuuden vastustus ruoskii esiin uskon intohimoisen varmuuden”. (Mt. 495.)

Koska ihmisen ja Jumalan välillä on absoluuttinen ero, on ihmisen tunnustettava inhimillinen pienuutensa avoimen nöyrästi Jumalalle. Tähän nöyryyteen liittyy se, että absoluuttisen suhteen äärimmilleen rasittamalla eksistoivalla yksilöllä on oikeus myös lepoon tuosta suhteesta. Sillä se, että ihminen rakastaa Jumalaa, ei ole Jumalalle varsinaisesti tarpeen. Jumala ei tarvitse ihmistä. Niinpä ihminen saa myös rentoutua ja pitää hauskaa, sillä hauskanpito on inhimillistä, ja inhimillisyytensä myöntäminen on jumalasuhteen nöyrin ilmaus. (Mt. 496—499.) Vaikka siis kärsimyksen on oltava todellista ja pysyvää ollakseen eksistentiaalisen paatoksen olennainen ilmaus, saa kärsimisestä levätä — kunhan tekee sen nöyrästi voimattomuutensa ja inhimillisyytensä Jumalalle myöntäen.

3.3.2 Eksistentiaalisen päätöksen ratkaiseva ilmaus: syyllisyys

Myös luku syyllisyydestä jättää lukijan raivostuneen epätietoisuuden valtaan. Perusteleeko Kierkegaard väitettään syyllisyyden ratkaisuudesta eksistentiaalisen päätöksen ilmauksena vai tyytykö hän vain pyörittelmään lauseita niin huolellisesti, että lukija lopulta väsyneenä ottaa tarjotun väitteen vastaan totuutena? Ainakin kahdesti väitettä syyllisyyden ratkaisuudesta seuraa ilmeisesti sitä perusteleva virke. Molemmissa tapauksissa tuo virke vain sattuu olemaan niin monipolvinen ja epämääräisin käsittein täytetty ajatusten sekamelska, että jos virkkeen päättävä piste olisi tietoinen olio, sillä olisi vaikeuksia selvittää, onko se varmasti oikealla paikalla. Yritän kuitenkin jälleen parhaani mukaan löytää tekstistä ne ajatukset, joilla Kierkegaard väitettään perustelee. Tehtävää ei tietenkään ollenkaan helpota se, ettei ole mitenkään varmaa, että etsimiäni ajatuksia olisi ollenkaan olemassakaan.

Olenaisesti syytön ihminen ei vakuuttele syyttömyyttään, koska koko syyllisyyden kysymys ei tule hänelle edes mieleen (Kierkegaard 1998a, 532). Olenaisella syyttömyydellä Kierkegaard tarkoittaa perinpohjaista puhtoisuutta, sitä, ettei ole koskaan millään tavalla syyllistynyt mihinkään. Tämä ei ainakaan kristillisen näkemyksen mukaan ole ihmiselle tyypillinen ominaisuus; voitaneen pikemminkin puhua ihmiselle mahdottomasta ominaisuudesta. Kierkegaard ei kuitenkaan hylkää ajatusta käytännössä mahdottomana, vaan se muodostuu yhdeksi syyllisyyden teorian kulmakiveksi — vaikkei Kierkegaard sitä missään vaiheessa suoraan ilmoitakaan. Hän (mt. 531—533) jatkaa: Koska olenaisesti syytön ihminen ei julista syyttömyyttään, jokainen syyttömyyttään julistava ihminen on olenaisesti syyllinen. Ihminen voi toki olla jossain yksittäistapauksessa syytön, mutta hän ei voisi olla siinä syytön, jollei hän olisi kertakaikkisesti syyllinen. Niinpä esittäessään syyllisyydestään tai syyttömyydestään minäkäläisen julkilausuman tahansa tunnustaa ihminen samalla olenaisen syyllisyytensä.

Koska olennainen syyllisyys selitetään eksistenssistä käsin, näyttää siltä, että eksistoiva ihminen tehdään syyttömäksi: ikään kuin syyllisyys olisi vieraalla, joka asetti yksilön eksistenssiin, tai eksistenssin itsensä niskoille. Mutta eksistoiva ihminen tiedostaa syyllisyytensä eikä edes vakuuta syyttömyyttään, saati sitten yritä vierittää syyllisyyttä muiden niskoille. Tällöin nimittäin syyllisydentunnosta tulisi vain eksistenssiin sisältyvän kärsimyksen uusi ilmaisumuoto. (Mt. 531—532.)

Yksilön tietoisuus tästä hänen kertakaikkisesta syyllisyydestään syntyy, kun hän yhdistää syyllisyytensä suhteeseensa iäiseen autuuteen. Ainoastaan suhteessa iäiseen autuuteen voi käsittää itsensä olennaisesti syylliseksi. Pieninkin syyllisyys riittää tietoisuuden syntymiseen, sillä yhdistäminen määrittää syyllisyyden laadun, ei määrän. Jos syyllisyyden mittapuuna käytetään määrää, sorrutaan vertailemaan, mikä johtaa harhateille. (Mt. 533—534.) Määrällinen syyllisyyden vertailu liittyy esteettiseen eksistenssisfääriin, jossa kiinnitetään huomio ulkoiseen. Sisäisyydessä syyllisydentuntoa ei verrata muihin, vaan syyllisyys vain tunnustetaan ja tunnustetaan suhteessa iäiseen autuuteen. Tämä syyllisyyden ja iäisen autuuden yhdistäminen liittyy vain olennaiseen syyllisyyteen, vertaileva syyllisyys ei ymmärrä koko yhdistämistä (mt. 534). Vertaileva¹⁶ syyllisydentunto vaijaa vain satunnaisesti: yhtenä päivänä yksilö kokee syyllisyyttä, seuraavana ei.

Mikään ei ole vielä antanut vastausta siihen, miksi syyllisyys on kärsimystä “korkeampi” ja “ratkaisevasti vahvempi” ilmaus suhteesta iäiseen autuuteen. Ehkäpä ajatus siitä, että heti kun iäinen autuus poistetaan, myös varsinainen¹⁷ syyllisydentunto katoaa (mt. 536), on jonkinlainen ratkaisun avain? Mutta toisaalta, tekeekö tämä syyllisyydestä jotenkin kärsimystä ratkaisevamman? Mitä kärsimykselle tapahtuu, jos iäinen autuus poistetaan? Katoaako sekin — ja miksei katoaisi? Kierkegaard herättää enemmän kysymyksiä kuin antaa vastauksia.

¹⁶ Vertaileva syyllisydentunto on tunne, joka aiheutuu vertailuun perustuvasta syyllisyydestä, varsinainen syyllisydentunto aiheutuu olennaisen syyllisyyden tiedostamisesta.

¹⁷ Ks. edellinen.

Kärsimys liittyy ihmisen olennaiseen kyvyttömyyteen Jumalan edessä. Syyllisyyden voisi katsoa olevan tätä syvemmällä: ihminen on aina syyllinen, vaikkei syyllisyyttään tiedostaisikaan. Toisaalta yksilö saattaa olla myös tiedostamatta kärsimystään. Suhteessa Jumalaan ero kärsimyksen ja syyllisyyden välillä on, että kärsimys on välillistä: se syntyy siitä, ettei voi, kun taas syyllisyys on suoraa: Jumalan edessä ihminen on syyllinen. Tässä on selvä ero, mutta käykö tämä perustelusta syyllisyyden suuremmuudelle?

Oma tulkintani asiasta on seuraava: Onnettomuuden jatkuminen herättää välittömyyden tilassa elävän yksilön eksistoimaan. Eksistoiva yksilö ymmärtää kärsimyksen. Eksistoinen tarkoittaa kierkegaardilaisittain pyrkimystä elämään Jumalan yhteydessä. Jumalasuhteessa eläessään yksilö ei voi välttyä havaitsemasta kertakaikkista syyllisyyttään. Varsinainen syyllisyydentunto taas ei voi herätä ilman jumalasuhdetta. Kärsimys on siis ollut jo ennen olennaisen syyllisyyden tajuamista. Se siis ilmaantuu jo alemmalla eksistenssin tasolla. Näin varsinainen syyllisyydentunto on jumalasuhteen — suhteen iäiseen autuuteen — ratkaiseva tunnusmerkki.

Varsinaisen syyllisyydentunnon on oltava jatkuvaa, kuten uskonnollisen kärsimyksenkin. Jos yksilö tiedostaa olennaisen syyllisyytensä jumalasuhteessaan, hän ei voi olla koskaan syytön. Hänen on alituisesti yhdistettävä syyllisyytensä suhteeseen, joka hänellä on iäiseen autuuteen. Tämä syyllisyyden ikuinen muistaminen on syyllisyydentunnon ratkaiseva ilmaus. Syyllisyyden ikuinen muistaminen on eksistentiaalisen päätöksen korkein ilmaus, korkeampi kuin innoittuneinkaan katumus, joka haluaa sovittaa syyllisyyden. On mahdollista, että syyllisyytensä ikuinen muistaminen vie mielipuolisuuteen tai kuolemaan, ja siksi yksilön on sallittava itselleen se juuri ja juuri riittävä määrä unohdusta, joka on tarpeen, jotta hän kestäisi ja jaksaisi jatkaa eksistoinistaan. (Mt. 536—542.)

Syyllisenä kärsiminen tuntuu äkkiseltään alemmalta ilmaukselta kuin syyttömänä kärsiminen. Kuitenkin, kun muistetaan, että yksilö on olennaisesti syyllinen, asiaa on tarkasteltava toisin. Syyttömästi voi kärsiä vain esteettisellä tasolla — ja silloinkin vain omasta mielestään syyttömästi. Olennaisen syyllisyytensä tiedostaen kärsiminen on siis kuitenkin ylempi

ilmaus. Ainoastaan paradoksaalis-uskonnollisessa, kristillisessä sfäärissä ja paradoksista¹⁸ puhuttaessa on mahdollista, että syyttömänä kärsiminen on korkeampi ilmaus kuin syyllisenä kärsiminen. (Mt. 537—538.)

Paradoksiin liittyy myös syyllisyudentunnon vaihtuminen uuden eksistenssin alaiseksi synnintunoksi. Synnintunto ilmaisee tuon eksistenssin paradoksaalisen muutoksen. Uusi eksistenssi on synti. Muutoin eksistenssin merkitsee sitä, että yksilö on tullut olevaksi, on olemassa ja tulemisen tilassa, mutta kokiessaan eksistenssin paradoksaalisen muutoksen yksilö tullessaan olevaksi tulee syntiseksi. Tämä eksistenssiin muutos merkitsee immanenssin¹⁹ alaisen syyllisyudentunnon vaihtumista paradoksin alaiseksi synnintunoksi. Synnintuntoa ihminen ei voi saada itsestään, kuten hän sai syyllisyudentunnon. Syyllisyudentunnossa subjektin samuus itsensä kanssa säilyy, eli se on subjektin sisäinen muutos, mutta synnintunto tarkoittaa itse subjektin muuttumista toiseksi. Se osoittaa, että mahti, joka ilmaisee ihmiselle tämän syntisyyden, on ihmisen ulkopuolella, että se mahti on ajassa oleva Jumala. (Mt. 535, 588—589.)

On huomattava että synty ja synnintunto ovat eri asioita. Nimenomaan synnintunto ilmaisee eksistenssin paradoksaalisen muutoksen. Synty puolestaan on läsnä jo alemmissa eksistensseissä. Eettisen syrjäyttäminen tuo synnin (ks. luku 3.2.1 loppu), mutta synnintunto herää vasta hypyssä uskonnollisuudesta kristillisyyteen. Ennen synnintunnon heräämistä synty aiheuttaa ”vain” ahdistusta.

Synnille on esitetty myös osin toisenlaista osaa kierkegaardilaisessa eksistenssissä. Eroavaisuus on nimenomaan synnin perustassa: Toisen tulkinnan mukaan synty on ihmisen epäonnistumista synteesinsä realisoimisessa ja asettajaansa Jumalaan suhteutumisessa. Paradoksikristillisyyden silmin siis synty on läsnä kaikissa eksistenssisfääreissä, ja ahdistus synnistä seuraa ihmistä, kunnes tämä hyppää paradoksikristillisyyteen — jolloin ahdistus muuttuu synnintunoksi. (Liehu 1990, 234, 237.)

¹⁸ paradoksi: (tässä) absoluuttinen paradoksi, ihmiseksi tullut Jumala eli Kristus

¹⁹ immanenti: Tämänpuoleinen, jota Kierkegaardin kielenkäytössä on kaikki sellainen filosofia, joka pyrkii inhimillisen kokemuksen ja ajattelun avulla hallitsemaan koko to-

4 Subjektiiivinen eksistoiija sfääreissään

Kierkegaardin filosofian kulminaatiopiste on samalla juuri se tekijä, joka erottaa hänet sekä aikalaisenemmistönsä näkemyksistä että tuon ajan filosofien olemassaoloa koskevista pohdinnoista²⁰. Toisin kuin aikalaisensa ja esimerkiksi olemassaolon järjestelmän rakentanut Hegel, jotka tarkkailevat yleistä ja pyrkivät kaikessa mahdollisimman suureen objektiivisuuteen, Kierkegaard korostaa yksilöä (*det enkelte*). Yksilö on Kierkegaardille kaikki kaikessa: “eksistenssi koskee joka tapauksessa kuitenkin pelkkiä yksityisiä ihmisiä” (Kierkegaard 1998a, 352). Ei ole tärkeätä, mitä muut ovat tai ajattelevat, tärkeätä on vain se, miten minä ajattelen ja elän. Jokainen ihminen elää elämänsä subjektiivisesti, joten miksi yrittää tehdä elämästään objektiivista, miksi yrittää yleistää omaa elämäänsä — tai omaksua yleisenä pitämäänsä mallia elämänsä ohjenuoraksi? Olla oman elämänsä subjekti, siinä on ihmisen tehtävä.

Puhdasta objektiivisuutta ei voida koskaan saavuttaa, Kierkegaard korostaa. Kaikki objektiivisuuteen pyrkiminen ja olemassaolon järjestelmien laatiminen on vain likiarvon tavoittelua, spekulatiota. Sillä olemassaolo on ääretön, ja sitä ei äärellinen (ihminen) pysty aukottomaan objektiiviseen järjestelmään sulkemaan. Kierkegaard toteaaakin pieni ironinen pilke silmäkulmassaan, että jos joku ihminen joskus pystyisi muuttamaan oman elämänsä täysin abstrahoiduksi, so. tieteellisen objektiiviseksi, eli sisällyttämään sen täydellisesti luomaansa olemassaolon järjestelmään, hän lakkaisi olemasta. Ihminen on väistämättä subjektiivinen olento, ja mitä subjektiivisemmin hän elää, sitä todellisempaa hänen elämänsä on.

Sivuan vielä sitä väistämätöntä kysymystä, joka nousee varsin helposti Kierkegaardin lukijan huulille: “Mikä subjektiivisuudessa niin ihmeellistä on, eikö jokainen ole oman elämänsä subjekti? Tokihan nykyäikana kaikki ymmärtävät, että maailma käsitetään subjektiivisesti...”

dellisuuden (mt. 107 viite 89).

²⁰ Vältän tässä yhteydessä eksistenssifilosofia-nimitystä, sillä vasta Kierkegaardin katsotaan luoneen länsimaisen eksistenssifilosofian.

Mutta juuri tässä on Kierkegaardin (mt. 137) mukaan subjektiivisuuden vaikeus:

“Yleisesti luullaan, ettei subjektiivisena oleminen ole konsti eikä mikään. No, on toki selvää, että jokainen ihminen on jonkinlainen subjekti. Mutta, että ihmisen pitäisi tuhlata aikaansa siksi tulemiseen, mikä hän jo muutoinkin on; se olisi turhauttavinta, mitä kuvitella saattaa. Aivan varmasti, mutta toisaalta se on erityisen vaikeaa, jopa kaikkein vaikeinta jo yksinomaan sen vuoksi, että jokaisella ihmisellä on vahva luonnollinen halu ja vietti tulla joksikin muuksi ja enemmän kuin hän on.”

4.1 Subjektiivisuus on...

Edellä (luku 3.3) olen nimennyt intohimon Kierkegaardin filosofian ehkä keskeisimmäksi käsitteeksi. Samoin olen (luku 3.3.1) huomauttanut kärsimyksen saaneen osakseen suhteellisen suuren osuuden (n. kuudennes) *Päättävästä epätieteellisestä jälkikirjoituksesta*. Nyt totean, että subjektiivisuus on Kierkegaardin filosofian kulminaatiopiste. Kaikki tämä voi tuntua ristiriitaiselta. Sitä se ei kuitenkaan ole. Kärsimystä käsittelevä luku todella muodostaa kuudenneksen *Päättävästä epätieteellisestä jälkikirjoituksesta*, muttei suinkaan Kierkegaardin filosofiasta. Teosta — samoin kuin Kierkegaardin filosofiaa — voisi verrata mattoon. *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus* on matto, jonka kuteista kuudesosa on kärsimystä, mutta Kierkegaardin filosofian matossa sen osuutta muihin kuteisiin nähden ei voida oikein tarkasti määritellä. Intohimo voidaan filosofian mattoon sijoittaa usealla eri tavalla. Se voisi olla joka puolella toistuva pieni kuteenpätkä tai tietty väriläiskä, joka toistuu lähes kaikissa kuteissa. Subjektiivisuus on maton loimet, ja sitä kautta intohimo saattaisi olla myös loimien väri tai niiden paksuus. Itseäni miellyttää eniten ajatus intohimosta loimen paksuutena. Mitä enemmän intohimoa, sitä paksumpi (=vahvempi) on subjektiivisuus, joka pitää Kierkegaardin filosofian kasassa.

Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti subjektiivisuutta kahdesta hieman toisistaan poikkeavasta näkökulmasta. Ensin tarkastelen yksinomaan Kierkegaardin usein toistamaa lausahdusta “subjektiivisuus on totuus”. Jälkimmäinen näkökulma on avarampi sikäli, että pyrin siinä yleisemmällä ta-

solla pohtimaan, mikä tekee eksistoinnista nimenomaan subjektiivista toimintaa ja mitä subjektiivisuus oikeastaan on.

4.1.1 Subjektiivisuus on totuus; totuus on subjektiivisuus

“Kun objektiivisesti kysytään totuutta, niin totuutta ajatellaan objektiivisesti kohteena, johon tiedostava subjekti on suhteessa. Itse suhdetta ei pohdita, vaan kiinnitetään huomio yksinomaan siihen, että subjekti on suhteessa totuuteen, siis sellaiseen, mikä on totta. Kunhan vain se, mihin hän on suhteessa, on totuus, on siis totta, niin silloin subjekti on totuudessa. Kun totuutta kysytään subjektiivisesti, pohditaan subjektiivisesti yksilön suhdetta; ja kunhan vain hänen tapansa suhtautua on totuudellinen, silloin yksilö on totuudessa, jopa siinäkin tapauksessa, että hän suhtautuu sillä tavoin epätotuuteen.”

(Kierkegaard 1998a, 206.)

Mitä Kierkegaard lopulta tarkoittaa sanoessaan, että subjektiivisuus on totuus tai että totuus on subjektiivisuus — tai että subjektiivisuus on todellisuus? Ilmaisun voimakkuus ja ehdottomuus perustuneen osin siihen, että Kierkegaard vastustaa intohimoisesti Hegelin luomaa järjestelmää, joka teeseineen, antiteeseineen ja synteeseineen sovitti kaiken olevaisen harmoniseksi, loogisesti eheäksi kokonaisuudeksi. Hegelin järjestelmä ei jätä ristiriidoille mahdollisuuksia, vaan mediaatiolla sovittaa absoluuttiset vastakohdatkin yhteen. Tätä Kierkegaard ei voi hyväksyä, kuten ei sitäkään, että ihmisestä tehdään osa suurta olemassaolon järjestelmää, objekti, joka abstrahoidaan todellisuudesta erilliseksi loogiseksi komponentiksi. Kierkegaard haluaa osoittaa, että kaikki käsitykset todellisuudesta ja olevaisesta, myös Hegelin, perustuvat yksilön subjektiivisiin havaintoihin. Yksilö ei voi koskaan abstrahoida itseään todellisuuden ulkopuoliseksi, sillä vaikka hän kuinka yrittäisi käsitellä ympäröivää todellisuuttaan objektiivisesti, oman olemuksensa pois sulkien, ei hän voi välttää oman persoonansa vaikutusta havaintoihinsa. Kaikki inhimillinen tieto perustuu pohjimmiltaan havaintoihin, eivätkä havainnot voi koskaan olla täysin luotettavia.

Objektiivisesti ihmisellä on vain epävarmuutensa, ja juuri se synnyttää subjektiivisuuden äärettömän intohimon. Ihminen tarkkailee luontoa

löytääkseen Jumalan, mutta näkee Hänen kaikkivaltiutensa ja viisautensa lisäksi myös paljon muuta, ahdistavaa ja rauhattomuutta aiheuttavaa. Niinpä tästä tarkkailusta seuraa vain objektiivinen epävarmuus, ja subjektiivisuuden suuruus on siinä, että se omaksuu tämän epävarmuuden äärettömän intohimoisesti. Toisin on vaikkapa matemaattisen lausekkeen laita. Sen objektiivisuus on kiistaton, ja juuri siksi sen sisältämä totuus on subjektiivisuudelle yhdenmukainen. (Mt. 211.)

Subjektiivisuus on totuus, koska se asenteena myöntää objektiivisen tiedon mahdottomuuden, eikä edes pyri siihen, vaan pyrkii subjektiivisuudesta käsin saavuttamaan mahdollisimman suuren tiedon ja ymmärryksen — myöntäen auliisti tarkastelevansa kaikkea subjektiivisesti. Subjektiivisuus on totuus, koska se ei yritä teeskennellä mitään itselleen tai muille. Se on todellisuuden hyväksymistä yksilöllisenä.

En malta olla vielä lainaamatta Kierkegaardia itseään (mt. 211):

“Kun subjektiivisuus on totuus, täytyy totuuden määritelmän sisältää myös ilmaus vastakkainasettelusta objektiivisuuden kanssa [– –] Tässä on sellainen totuuden määritelmä: *Objektiivinen epävarmuus, josta pidetään kiinni omaksumalla se kaikkein intohimoisimmin sisäisyydessä, on totuus, korkein totuus eksistoivalle ihmiselle.*”

4.1.2 Subjektiivisuus on intohimoa

Syy siihen, että subjektiivisuus on Kierkegaardin ajattelussa keskeisessä asemassa, on itse asiassa niin yksinkertainen, että sitä on aluksi vaikea huomata. Kaikessa lyhykäisyydessään asian taitaa parhaiten ilmaista Kierkegaard itse *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessaan* (1998a, 50):

“Kristinusko on henkeä, henki on sisäisyyttä, sisäisyys on subjektiivisuutta, subjektiivisuus on oleellisesti intohimoa, korkeimmalla asteellaan ääretöntä henkilökohtaisesti kiinnostunutta intohimoa omasta iäisestä autuudesta.”

Tartun ensin lyhyesti siihen, että kristinusko olisi subjektiivisuutta. Kierkegaard perustelee väitteen suorastaan harvinaisen selkeästi: henkilökohtaisella tasolla kristinusko on ihmisen sisäinen tila (mt. 68). Se ei edes voi olla olemassa yleisellä tasolla, sillä se edellyttää henkilökohtaista suhdetta. Kristinuskoa todellisuutena ei voi tarkastella ulkoisesti, sellaisena sitä voi tarkastella vain sisältä päin. Ulkoisesti tarkasteltuna kris-

tinusko latistuu historialliseksi kertomukseksi, selittämättömäksi ja sisältöltään ristiriitaiseksi taruksi. Selvittääkseen kristillisyyttään, siis sisäistä tilaansa havainnoidakseen, siitä jotain tietääkseen, on havainnoijan oltava suhteessa itseensä, tiedostettava sisäisyytensä. Objektiivinen havainnoitsija ei pysty havainnoimaan sisäistä tilaansa — hänhän kieltää sen itseltään — eikä siten myöskään vaikuttamaan siihen. Kristinusko on olemassa vain subjektiivisesti, ja kristitty on väkisinkin subjekti.

Subjektiivinen yksilö tarkastelee maailmaa itsestään käsin tietäen, että muu olisi mahdotonta. Hän tunnustaa itselleen, että kaiken kokemansa hän kokee itsensä kautta ja että kaiken tiedon hän tietää itsensä kautta. Voisi sanoa, että hän itse on oman elämänsä viitekehys ja tietää sen. Jo tämän välttämättömyyden pakosta oman elämänsä subjekti on kiinnostunut ennen kaikkea itsestään — omasta ajattelustaan, omista arvoistaan, tuntemuksistaan, mahdollisuuksistaan... siitä, mikä on hänen suhteensa hänen subjektiivisesti kokemaansa maailmaan — muttei kuitenkaan, huomattakoon tämä, sairaassa tai narsistisessa mielessä, vaan tarkoituksenaan elää elämänsä laadukkaasti. Subjektiivisuus ei suinkaan sulje pois empaattisuutta, seurallisuutta tai humaaniutta, pikemminkin päinvastoin.

Eksistoisissa on — kuten todettua (vrt. luku 3.3) — kyse ihmisen intohimoisesta suhtautumisesta iäiseen autuuteensa. Vaikka unohtaisimme Kierkegaardin määritelmän, jonka mukaan subjektiivisuus on oleellisesti intohimoa, on subjektiivisuuden ja eksistoisien yhteys varsin helposti osoitettavissa, oikeastaan yhdellä (retorisella) kysymyksellä: jos subjektiivinen ihminen on kiinnostunut itsestään ja elämästään, eikö hän ole silloin kiinnostunut myös tulevaisuudestaan ja siten iäisestä autuudestaan? Liehu (1989, 196—197) toteaa subjektiivisuuden kuluu kysymykseen kuolemattomuudesta. Kuolema on jokaisen henkilökohtainen elämän päätös, joka on kohdattava absoluuttisen yksin, eikä minkäänlaista objektiivista varmuutta ikuisen elämän mahdollisuudelle ole saatavissa. Ollessaan absoluuttisen yksin kuolemattomuuskysymyksensä kanssa ihminen on myös subjektiivisimmillaan.

Tietenkin kysymys iäisestä autuudesta liittyy subjektiivisuuden nimenomaan uskoon johonkin absoluuttiseen, mikä herättäne vastustusta va-

paa-ajattelijoiden ja muiden transsendenttia vastustavien piirissä. Kierkegaardille Jumalan olemassaolo on kuitenkin kyseenalaistamaton, ja on vain luonnollista, että se näkyy myös subjektiivisuuden ja eksistoinen käsitteissä. “Absoluuttinen Paradoksi, Jumala-Ihminen, on kierkegaardilainen Totuus; se on historiallinen, ’objektiivinen’ seikka, johon uskominen vaatii kuitenkin äärimmäistä subjektiivisuutta” (Liehu 1989, 203).

Eksistoinen ja subjektiivisuuden yhteyden todistelua voi jatkaa vielä eräänlaisella vastakysymyksellä: Kuka muu kuin subjektiivinen ihminen voisi olla intohimoisen kiinnostunut iäisestä autuudestaan? Objektiivisuuden tavoittelija on korkeintaan kiinnostunut iäisestä autuudesta mielenkiintoisena teoreettisena ilmiönä, sillä objektiivisuutta tavoitellessaan hän pyrkii sulkemaan oman itsensä, elämänsä ja kohtalonsa täysin tarkastelun ulkopuolelle. Ollakseen objektiivinen hänellä ei voi olla henkilökohtaista intohimoa iäiseen autuuteen.

Ehkäpä narsisti voisi olla intohimoisen kiinnostunut iäisestä autuudestaan? Miksei, mutta hän tuskin jaksaisi kauaa ponnistella absoluuttisen päämäärän eteen: vaatiihan se sentään jatkuvaa sen myöntämistä, ettei ihminen ole Jumalan edessä mitään. Subjektiivista ihmistä tällainen ajatus ei häiritse, sillä hän on valmiiksi suuntautunut jatkuvaan pyrkimykseen parantaa elämäänsä, eikä niin ollen pidä tällaista väliajatusta vastenmielisenä.

Subjektiivisuus muodostuu siis eksistentiaalisen pyrkimyksen kaikenkattavaksi voimaksi. Näin on oltava jo siksi, että Jumala on aina subjekti — minkä objekti Jumala voisi muka olla? — ja on siksi olemassa vain subjektiivisuudelle sen sisäisyydessä (Ukkola 1961, 49).

4.2 Sisäisyys on subjektiivisuutta

Kierkegaard käyttää sisäisyyttä ja subjektiivisuutta niin paljon rinnakkain, että on vaikea välttää kiusausta käyttää niitä toistensa synonyymeinä. Käsitteäkseni ne eivät täsmällisesti ottaen kuitenkaan ole toistensa synonyymejä, joskin käsitteinä varsin lähellä toisiaan. Sisäisyys on subjektiivisuutta, mutta subjektiivisuus ei ole pelkästään sisäisyyttä. Subjektiivisuus

ilmenee sisäisyytenä, ja sisäisyys on yksilön suhtautumista itseensä Jumalan edessä (Kierkegaard 1998a, 441).

Eksistivana yksilönä subjektiivinen ajattelijana on oleellisesti kiinnostunut omasta ajattelustaan, hän eksistoi siinä. Siksi hänen ajattelussaan on sisäistämisen ja omaksi kokemisen harkitsevuutta, joka objektiivisesti ajattelevalta puuttuu. Subjektiivisen ajattelijan ajatukset kuuluvat juuri hänelle eivätkä kenellekään muulle. Niinpä siinä missä objektiivinen ajattelijana keskittyy tuloksiin ja “auttaa koko ihmiskuntaa petkuttamaan kopioidulla ja luettelemalla ulkoa tulokset ja vastaukset”, subjektiivinen ajattelijana pitää tärkeänä prosessia, eikä niinkään välitä lopputuloksesta. Tämä välinpitämättömyys johtuu osittain siitä, että hän jo lopputuloksen saavuttanut “koska hänellä on tie”, ja osittain siitä, että hän on eksistivana jatkuvassa tulemisen tilassa. Ajattellessaan subjektiivinen ajattelijana ajattelee yleistä, mutta eksistivalla ajattelussaan, omaksumalla sen sisäistetysti, hän eristyy aina vain syvemmälle subjektiivisuuteensa. (Mt. 85.)

Sisäisyydestä juontuu myös kierkegaardilaisen subjektin tiedottamisen muoto. Tiedottamisella tarkoitetaan tässä yhteydessä esimerkiksi tapaa johdatella muita eksistenssiin sekä eksistivisen kuvaamista muille. Päämääränä on saada vastaanottaja eksistivamaan mahdollisimman korkeasti. Korkein mahdollinen taso riippuu tietysti tässä tapauksessa myös tiedottajasta. Tällaista eksistenssistä tiedottamista on kahdenlaista, ja valitusta tiedotustavasta erottaa, onko tiedottaja sisäisyyden vai esteettisyyden tilassa. Esteetikko tiedottaa kaikesta suoranaisesti, mutta epäsuora tiedottaminen on jotain edellä kuvatusta objektiivisesta ulkoa opeteltujen tulosten luettelemisesta poikkeavaa. Kovin tarkasti Kierkegaard ei sitä määrittele, vaan jättää lukijan omille tulkinnoille tilaa. Liekö se juuri sitten epäsuoraa tiedottamista?

4.2.1 Epäsuora tiedottaminen

Omalla kohdallani olen joutunut kovasti pohtimaan, mikä on suoraa ja mikä epäsuoraa tiedottamista. Kristityn tehtävä on levittää evankeliumia, mutta miten tehdä se Kierkegaardin mukaan oikein? Olen lopulta tullut

siihen tulokseen, että esimerkiksi uskon asioista ja uskosta saa ja pitää puhua avoimesti, muttei pidä neuvoa tai rohkaista muita tietynlaiseen uskonmalliin. Toiselle ihmiselle ei voi sanoa, kuinka tämän pitää tulla uskoon (ts. mikä on siihen hyväksyttävä tapa), kuinka tämän tulee uskoa ja miten sen tulee ilmetä. On huolellisin sanavalinnoin ja painotuksin pyrittävä yksiselitteisesti tuomaan ilmi, mikä on vain omaa ajatteluani ja tulkintaani, ja rohkaistava jokaista etsimään sisäisyydessä omia vastauksiaan.

Pohdintani edellä pyörii lähinnä uskonnollisen tiedottamisen ympärillä, jo siitäkin syystä, että eksistoiminen kierkegardilaisittain liittyy vahvasti kristinuskoon. Toisaalta myös tiedottamisen problematiikan pohdiskelu on helpompaa, kun sen konkretisoi johonkin. Lisäksi myös Kierkegaard itse käsittelee vielä erikseen uskonnollista tiedottamista eräänlaisena epäsuoran tiedottamisen erityistapauksena. Kirjaimellisesti hän ei käsitteitä liitä toisiinsa, mutta kuvaukset hyvästä uskonnollisesta tiedottamisesta osoittavat varsin suoraan viestinnän epäsuoruuteen.

Eräänlaisena epäsuoran tiedottamisen arkkityyppinä voidaan pitää Sokrateen tapaa opettaa. Sokrates ei koskaan tarjonnut valmiita vastauksia, vaan johdatteli kysymyksillään keskustelukumppaninsa joko perimmäisten kysymyksien äärelle tai kumppanin itsensä rakentelemaan loogiseen umpikujaan. Filosofin tehtävä oli Sokrateelle kättilön tehtävä: filosofi ei opeta oppilaalleen mitään ulkopuolista totuutta, vaan auttaa kättilön tavoin oppilastaan synnyttämään oman totuutensa (Kierkegaard 1998a, 91: viite 74). Sivumennen sanoen, tuskinpa Sokrates olisi kristinuskokaan minään vastauksena hyväksynyt, olisipa vain luultavasti todennut jotain sen suuntaista, että kristinuskoon turvautuminen vain vapauttaa vastaajan omasta ajattelusta, ja että koko kristinusko on jo sisäisestikin niin ristiriitainen kokonaisuus, että tokkopa sitä kovinkaan onnistuneena loppupäätelmänä voidaan pitää. Sokratesta suuresti ihaileva Kierkegaard puolestaan päätyy kristinuskoon lopullisena vastauksena juuri sen sisältämän absoluuttisen ristiriidan vuoksi — ja on itse asiassa varsin vakuuttunut siitä, että jos Sokrates olisi elänyt aikaa jälkeen Kristuksen, olisi tämäkin

valinnut kristinuskon. Sokrates oli Kierkegaardin mukaan “totuudessa korkeimmalla pakanuudelle mahdollisella tasolla” (Kierkegaard 1998a, 211).

Toinen tapa pyrkiä epäsuoraan tiedottamiseen — ja tämän Kierkegaard neuvoo suoraan — on naamioida kaikki tiedottamisensa kokeiluiksi, vaikkapa psykologisiksi kokeiksi. Kokeen muodossa tapahtuva tiedotus luo itselleen vastustuksen, se kasvattaa tiedottajan ja vastaanottajan välille sisäisyyden eron, jolloin suoranainen tiedottaminen ei ole mahdollista. Näin vastaanottaja käsittää sanoman vakavuuden vain itsensä kautta, eikä jää suhteeseen sanomaan tiedottajan välityksellä. (Mt. 270—271.)

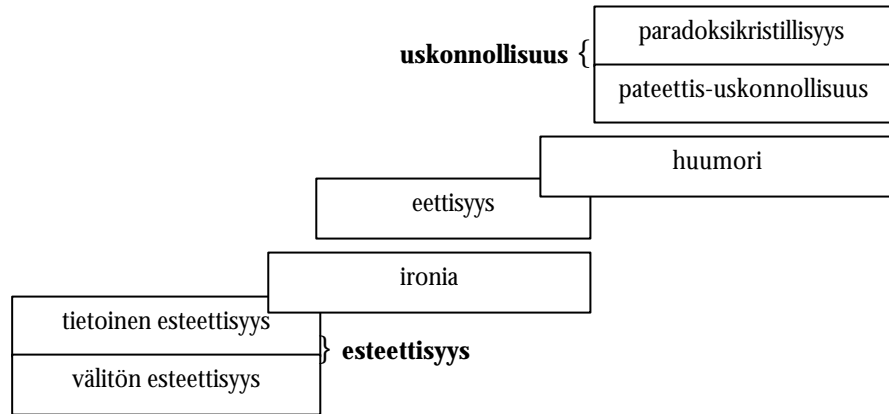
Epäsuoran tiedottamisen merkitys subjektiivisuuden ominaisuutena ei ole täysin mitätön. Subjektiivinen uskonnollinen ajattelija — olemassaolon kaksinaisuuden käsittäneenä — ymmärtää, että suoranainen tiedottaminen on sellainen petos Jumalaa, itseä ja toista ihmistä kohtaan, että se saattaa hänet ristiriitaan kaiken ajattelunsa kanssa. Objektiviisen ajattelun tiedotustapa on suora, koska se suhtautuu täysin välinpitämättömästi subjektiivisuuteen ja sen ohessa sisäisyyteen ja ajatuksen omaksumiseen. Tämä ei tarkoita sitä, että objektiivisen ajattelun tulisi olla helppoa, mutta sitä, että suoraa se on. Se kiinnittää huomiota vain itseensä, eikä sen vuoksi ole tiedottamista, vaikka hartaan hyvänä jakaakin tietonsa muitta mutkitta. (Mt. 86—88.)

Eksistenssitodellisuutta ei siis voi tiedottaa. Subjektiivisella ajattelijalla on oma todellisuutensa omassa eksistenssissään, eikä ulkopuolinen voi sitä ymmärtää kuin vain todellisuuden mahdollisuutena. Tämän tiedostava tiedottaja esittää siksi eksistenssitiedotuksensa mahdollisuuden muodossa, jolloin “esitys vie vastaanottajan niin lähelle tiedottajan eksistenssikokemuksen jakamista kuin ihmisten kesken on mahdollista.” (Mt. 363.)

4.3 Eksistenssisfäärit

“Sfäärien keskinäinen suhde on tämä: välittömyys; äärellinen järjestyminen; ironia; etiikka ironia valepukunaan; huumori; uskonnollisuus huumori valepukunaan — ja sitten lopulta kristillinen uskonnollisuus.”

(Kierkegaard 1998a, 535 alaviite *.)



Kaavio 1. Kierkegaardin eksistenssisfäärit ja siirtymäkategorioiden

Oma tulkintani Kierkegaardin eksistenssisfääreistä perustuu kolmesta eri lähteestä muodostamaani käsitykseen. *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* lisäksi olen huomionnut Torsti Lehtisen ja Heidi Liehun näkemyksiä. Olen pyrkinyt suhteellisen tasapuolisesti hyödyntämään kaikkia kolmea, joskin Lehtisen teos on selkeytensä vuoksi ehkä eniten käsissäni kulunut — tämä näkyy myös lähdeviittauksissa. Sfäärien nimitykset eivät noudattele johdonmukaisesti minkään yhden lähteen käyttämiä, vaan olen omavaltaisesti valinnut kullekin sfäärille sen nimen, joka sitä omasta mielestäni parhaiten kuvaa. On tosin todettava, että kovinkaan paljon eivät nimitykset toisistaan eroa. Lähinnä eroja on uskonnollisuuden ja esteettisyyden eri tasojen nimissä.

Liehulta ja Ukkolalta olen ottanut tarkasteluni yhdeksi näkökulmaksi ihmisen synteasiolemuksen, jota tosin myös Lehtinen käsittelee teoksessaan lyhyesti (2000, 65—66). Ehkä hieman Liehun painotuksia mukaillen tarkastelen tässä yhteydessä — lähinnä esteettisten tasojen kohdalla — etenkin sielun ja ruumiin suhdetta toisiinsa sekä ihmisen itseyyttä suhteen

positiivisena kolmantena. Tästä näkökulmasta etenkin esteettisen sfäärin jakautuminen välittömään ja tietoiseen on selitettävissä varsin selkeästi ja yksinkertaisesti.

4.3.1 Välitön esteettisyys

Esteettinen elämäntyö — eksistomisesta puhuminen esteettisyyden yhteydessä on hieman harhaanjohtavaa, sillä täsmällisesti ottaen esteettisesti ei voi eksistoida — on itse asiassa ainoa, jota voidaan pitää sikäli täysin pitävänä, että sillä pysyttely ei vaadi vaivannäköä. Tämä on tietenkin varsin itsestään selvää siksi, että esteettisyys on eksistenssifilosofiselta kannalta alin sfääri. Jokainen ihminen on eksistenssinsä alussa esteetti, tarkalleen ottaen sen välittömässä merkityksessä. Välitön esteetti on eksistenssiltään niin lähellä viatonta luontokappaletta, kuin ihmiselle vain mahdollista on.

Välittömän ja tietoisesti esteettisyyden ero on varsin selkeä, ja sitä selittää olennaisesti ihmisen synteasiluonne. Ihminen on kahden eri komponentin, avartavan ja rajoittavan, synteesi ja itseys suhteutuessaan itseensä noiden komponenttien synteisinä. Esteettisissä sfääreissä toinen komponenteista on noussut hallitsevaksi, puhtaimmillaan ainoaksi olemassa olevaksi. Puhdas esteetti ei voi eksistoida, koska hän ei ole itseys. Kuinka puhdas esteetti voisi olla suhde kahden komponenttinsa väliseen suhteeseen, jos komponenteista on olemassa vain toinen? Tällöinhän ei ole edes olemassa suhdetta, johon voisi suhteutua.

Selkeyden vuoksi keskityn jatkossa mahdollisuuksien mukaan tarkastelemaan esteettisyyttä nimenomaan sen puhtaimmissa muodoissa, eli silloin kun vain toinen komponenteista on olemassa. Tarkennettakoon, että täsmällisesti ottaen toinenkin komponentti on olemassa, mutta käytännöllisesti katsoen uinuvana. Hyvin karkeasti ottaen eksistenssissä on kyse siitä, että uinuvan komponentin herätessä saa itseys mahdollisuuden syntyä, jos vain ihminen valitsee itsensä ja eksistomisensa. Se on hetki, jolloin esteetti kohtaa ahdistuksen silmästä silmään ja joutuu tekemään

valinnan tyhjyyteen palaamisen ja jatkuvan vaivannäön, eksistoinen välillä.

Välittömydessä elävää ihmistä hallitsee rajoittava komponentti. Välitön esteetti elää vain todellisuudessa, eikä vaivaa päätään mahdollisuudella jostain muusta. Hän elää vaistonsa varassa sen kummemmin itseään tai tekojaan ja vaikuttimiaan tutkistelematta. Olemassaolonsa välitön esteetti mieltää ennen kaikkea ruumiillisuuden, ajallisuuden, äärellisyyden ja välttämättömyyden kategorioiden kautta (Lehtinen 2000, 76). Yleisimmin ylipäättään esteettisyyteen liitetty luonteenomainen piirre onkin keskittyminen aistinautintojen etsimiseen. Aistillisuutta käytetäänkin usein suorastaan analyysin apuvälineenä tarkasteltaessa esteettistä sfääriä — sen molemmilta puolilta.

Välittömän esteetin ehkä yleisimmin kuvattu paradigma on välitön eroottikko, joka voidaan jakaa vielä kolmeen vaiheeseen, jotka Kierkegaard on nimennyt Mozartin musiikista löytyvien henkilöiden mukaan: Figaron häiden hovipoika Cherubino edustaa lapsenomaisinta, välittömintä eroottisuutta, jolloin eroottinen kaipaus vielä uinuu tiedostamattomana ja kohteettomana. Seuraavaa vaihetta, heräävää välitöntä eroottisuutta, joka etsii kaikkialta kohdetta, johon kiinnittyä, edustaa Taikahuilun Papageno. Aistillista neroutta, välittömän eroottisuuden korkeinta astetta edustaa Don Juan. Vasta Don Juanissa välitön eroottisuus varsinaisesti toteutuu muiden ollessa vain häntä ennakoivia esiasteita. Näiden kolmeen vaiheen ero ei siis ole laadullinen, vaan puhtaasti määrällinen. (Mt. 77—78.)

Muita Kierkegaardin esittelemiä välittömän esteetin paradigmoja ovat pikkuporvari, jonka mielenkiinto askartelee pelkästään elintason ja yhteiskunnallisen aseman tavoittelussa (mt. 79), maailmallinen ihminen, fatalisti, pakana, nero ja spekulantti (Liehu 1990, 79). Nämä paradigmat eivät tietenkään kuvaa ketään aitoa, olemassa olevaa ihmistä, vaan ovat tietyn välittömän esteettisyytyypin puhtaan muodon henkilöitymiä. Niiden katsotaan olevan aavistuksen välitöntä eroottikkoa lähempänä eksistoinen. Maailmallinen ihminen on jokseenkin lähellä pikkuporvaria, itsensä unohtaneena ja tyytyväisenä muiden kaltaistensa joukkoon sulau-

tuessaan. Aavistuksen pikkuporvaria ja maailmallista ihmistä korkeammalla on fatalisti, joka jo tiedostaa välttämättömyyden ja mahdollisuuden olemassaolon — vaikka sitten vain todetakseen mahdollisuuden mahdottomuuden. Hänen maailmansa on välttämättömyyksiä maailma. (Mt. 80—81.)

Samoin kuin pikkuporvari, maailmallinen ihminen ja fatalisti muistuttavat toisiaan jollain tavoin, samoin on jotain yhteistä keskenään pakana, nerolla ja spekulantilla. Pakanaa ja neroa yhdistää myös fatalistiin järkkymätön usko kohtaloon, absoluuttiseen välttämättömyyteen. (Mt. 81.)

Pakana edustaa Kierkegaardille alimman tason tiedostavuutta. Kierkegaard luokittelee ihmiskunnan kolmeen eri osaan, joiden vastineet eksistenssisfääreissä ovat esteettisyys, eettisyys ja uskonnollisuus. Nämä ihmiskunnan tasot ovat pakana, juutalaisuus ja kristillisyys. Pakana tarkoittaa Kierkegaardin sanastossa nimenomaan hengettömyyttä, joten kristillisen kasteenkin saanut voi olla kierkegaardilaisittain pakana. Pakana on itseyyttä ja synteiolemustaan kohtaan täysin välinpitämätön, eikä hänellä ole suhdetta Jumalaan. Pakana on hengetön, mutta uskoo uskovansa henkeen. Hän pitää itseään hengellisenä uskoessaan kohtaloon, ja juuri tämä tarkoitukseton kohtalonusko karakterisoi pakanaa. Se sulkee pakanan tietoisuuden ulkopuolelle synnin ja syyllisyyden käsitteet, joiden tiedostaminen tekee Kierkegaardin mukaan ihmisestä yksilön. Pakana ei siis näe itseään yksilönä, vaan yhtenä monista, mutta eroaa pikkuporvarista tai maailmallisesta ihmisestä siinä, että toisin kuin nuo kaksi, jotka pyrkivät hengestä pois päin, pakana pyrkii henkeä kohti. Tämä tekee pakanaudesta vähemmän tuomittavan elämänasenteen kuin pikkuporvarillisuus tai maailmallisuus. (Mt. 81—83.)

Pakana ei vielä tunne syyllisyyttä, ja tässä on sen ja neron merkittävä ero. Nero tuntee jo syyllisyyden, ja on tämän vuoksi jälleen hitusen ylemmällä välittömän tietoisuuden tasolla. Nero ei kuitenkaan niinkään pidä itseään syyllisenä kuin pelkää tulevansa syylliseksi. Hänen mieleensä ei juolahda, että hän saattaisi olla jo syyllinen (vrt. luku 3.3.2), ja tästä syystä syyllisyys ei voi johtaa neroa korkeampaan eksistenssisfääriin.

Kierkegaard kuvaa neroa ihmisenä, jossa on mitä selvimmin läsnä kaikki tavallisen ihmisen ominaisuudet, mutta joka lisäksi kykenee tarkastelemaan ihmiskunnan historian kehityksen olennaisia piirteitä epätavallisen kirkkaasti. Hän saavuttaa menestystä analysoimalla ja hyödyntämällä kaikkea häntä ennen ollutta, muttei koskaan ole itse vakuuttunut omasta menestyksestään. Sille hän on sokea. Niinpä nero pyrkii jatkuvasti yhä suurempaan menestykseen, mutta tuo ulkoinen loisto ei koskaan muutu sisäiseksi — eksistenssiksi. Voiman ponnisteluihinsa nero saa uskostaan kohtaloon. Kohtalo johtaa häntä, ja niinpä hänen suuruutensa ei muutu menestyksen tai menetyksen mukana. (Mt. 83—84.)

Spekulantin sijoittumisesta välittömän esteettisyyden kategoriaan ei ole täyttä yksimielisyyttä, mutta sinne Kierkegaard sen itse *Kuolemansairaudessa* sijoittaa (mt. 84—85). Kierkegaard-tutkijanurani tässä vaiheessa en näe mielekkääksi ryhtyä tulkitsemaan toisin. Mainittakoon kuitenkin, että Liehun (mt. 85) mukaan eräs tulkinta sijoittaa spekulantin esteettisyyden ja eettisyyden väliin, joskin kaksijakoista esteettisyyttä käytettäessä se sijoittuisi tiedostavaan esteettisyyteen. Lienee siis selvää, että spekulantin sijoittaminen yksiselitteisesti välittömäksi esteetiksi ei ole täysin ongelmaton tulkinta. Spekulatiivisia elementtejä voidaan löytää sekä välittömän että tiedostavan esteettisyyden tasoilta. Tämä johtuu siitä, että Kierkegaard itsekkin toteaa, että spekulatio voidaan nähdä yhtä aikaa sekä välittömänä että tiedostavana. Välittömänä, koska spekulatioon kuuluu sellaisia kategorioita kuin välttämättömyys ja äärellisyys, tiedostavana, koska siihen liittyy myös avartavia kategorioita, kuten äärettömyys. Spekulanttius on outo yhdistelmä välittömyyttä ja tiedostavuutta, sillä spekulantti edustaa rajoittavia kategorioita, jotka hallitsevat avartavien kategorioiden keinoin. (Mt. 85.)

Kierkegaardin mukaan välittömän esteetin epätoivo on maailman yleisin epätoivon laji. Välittömyydessä elävä ihminen haluaa epätoivoisesti olla olematta oma itsensä ja pakenee ulkokohtaisuuksiin. Niinpä hänen elämänsä hallitsevat yksinomaan katoavan aineellisuuden kategoriat —

jopa silloin kun hän miettii elämän perimmäisiä kysymyksiä. (Lehtinen 2000, 81.)

4.3.2 Tietoinen esteettisyys

Siinä missä välittömän esteetin elämää hallitsevat rajoittavat kategoriat, on tietoisesti esteetin elämä rakentunut avartavien kategorioiden varaan. Hän on myös jättänyt valitsematta itsensä synteessä, mutta on epätoivostaan tietoinen. Hänen epätoivonsa ilmenee haluna kieltää olemassa-oloon väistämättä liittyvät rajoitukset ja pyrkimyksenä elää avartavien kategorioiden varassa. Tietoisesti esteetin kaipuu kohdistuu äärettömään ja ajattomaan, eikä häntä kiinnosta “välttämättömyyksiensä kahlitsema arkitodellisuus vaan sielun silmille avautuva mahdollisuuksien maailma.” (Lehtinen 2000, 81—82.)

Tietoinen esteetti elää mahdollisuuksissa. Hän eksyy toiveajattelun fantasiamaailmoihin tai lamaantuu toimintakyvyttömäksi synkkien kuvitelmien maalaamien pelkojen ahdistamana (mt. 82). Hän on joko “toiveikas ihminen” tai melankolikko (Liehu 1990, 95). Toiveikas ihminen on taivaanrannanmaalari, joka keskittää tarmonsensa haaveiluun siitä, mitä hän voisi olla — ja ehkä joskus vielä onkin, sillä kaikkihan on hänelle mahdollista — sen sijaan, että ponnistelisi tullakseen siksi, joka on. Hän kadottaa itsensä haavemaailmaan seurattessaan unelmiaan näkemättä todellisuuden asettamia rajoituksia (mt. 95). Melankolikon kohtalo ei ole sen valoisampi. Hän etsii, seuraa ja jäljittää ahdistustaan ja pelkojaan ja vaalii niitä “melankolisella rakkaudella”, kunnes kadottaa itsensä tai tuhoutuu juuri siten, kuin on koko ajan pelännytkin (mt. 95).

Tietoisesti esteettisyyden elämäntavakseen valinnut pitää itseään välittömän esteetin vastakohtana, ja halveksii tämän elämäntapaa. Pohjimmiltaan he kuitenkin molemmat käyvät samaa epätoivoista taistelua torjuen kiihkeän toimeliaisuutensa avulla seuraavan kulman takana uhkaavaa tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden tunnetta. Erona on vain se, että siinä missä välitön esteetti kiinnittää kaiken huomionsa aineelliseen hyvinvointiin, tietoinen esteetti eli esteetikko etsii yhä uusia aisti- tai taidenau-

tintoja. Kuin hyrrä he pysyvät pystyssä vain niin kauan kuin pyöriivät. Pysähdys tuo ahdistuksen ja epätoivon syöverit. (Lehtinen 2000, 82.)

Kuuluisin Kierkegaardin esteetikoista lienee Johannes Viettelijä, *Viettelijän päiväkirjan* kirjoittaja. Toisin kuin Don Juan, Johannes tavoittelee vain yhtä naista, ja tältäkin hän himoitsee enemmän tämän nuorta sielua kuin ruumista. Hänen korkein halunsa on elää runollisesti, eikä hän kykene erottamaan runoutta todellisuudesta. Omatunto ei Johannesta paina, sillä se ilmenee vasta vain nimettömänä ahdistuksena ja rauhatonmuutena. Mutta Kierkegaard ennustaa, että ennen pitkää Johannes on eksyvä maastoista vaikeakulkuisimpaan, itseensä. Ennemmin tai myöhemmin hän eksyy niin pahoin, että jokainen hänen uloskäynniksi luulemansa pakoreitti osoittautuu vain uudeksi sisäänkäynniksi, joka johtaa häneen itseensä. (Mt. 83—85.)

Johanneksen ohella — hieman teoreettisemmalla tasolla — tietoista esteettiä kuvaavat myös paradigmat demonikko ja Onnettomin ihminen. 'Demonisuuden' määritelmä on kierkegaardilaisittain varsin laaja. Sillä voidaan myös nähdä olevan yhteys jopa eettiseen sfääriin, mutta tärkeimmillään sen rooli on esteettisellä tasolla. Demonisuutta luonnehtii sellaisten käsitteiden kuin vapaus ja iäisyys ymmärtäminen väärin. Demonikko kieltäytyy kommunikoimasta sisäisestä tilastaan ulkomaailman kanssa kommunikoiden ainoastaan itsensä kanssa omassa sisäisessä maailmassaan. Ulospäin hän on avoimen pidättyvä, suorastaan myykkä, ja kaikki hänestä paljastuva on ikään kuin väkisin paljastunutta. Satunnaisissa ilmaisuissaan hän on äkkinäinen, jyrkkä ja tyly — kaikin puolin hyvin yllätyksellinen ja ennustamaton. Ennustamattomuus, hetkellisyys ja vaihtelevuus leimaavat myös hänen mielialojaan, ja ainoa pysyvä asia demonikon elämässä onkin hänen itsensä ympärille käpertyvä suhde itseensä. (Liehu 1990, 111—112.)

Demonikon kammo kommunikaatiota kohtaan johtuu hänen kammostaan kohdata hyvyttä, sillä hän itse on "pahuudessa". Hänen mykkyytään ei pidäkään sekoittaa hiljaisuuteen, joka on kierkegaardilaisittain sisäisyyden merkki, lörpöttelevyuden vastakohta. Demonikon mykkyys ei ole ulkoisuuden vastakohta, vaan se on pelottavaa, sillä sen takana lymyää

vääristynyt ja valheellinen sisäisyys, joka on lukinnut itsensä pahuuteen. Hyvän kohtaaminen paljastaisi demonikon epävapaan suhteen hyvään, ja siksi se synnyttää demonikossa kauhua. Kaikkein kattavin kierkegaardi-lainen määritelmä demonisuudelle onkin sisäisyyden puute. Sisäisimmillään ja autenttisimmillaan ihminen valitsee itsensä iäisenä itseytensä. Demonikko ei tätä tee, sillä hän ei joko tunnista iäisyyttään tai ymmärtää sen väärin. (Mt. 112—113.)

Demonikko voi ymmärtää iäisyytensä väärin neljällä eri tavalla. Hän voi kieltää sen itsessään (peläten sen muuttavan nykyhetken joksikin muuksi), ymmärtää sen liian abstraktisti (ikään kuin se olisi “ajallisuuden rajojen sinivuoret”), tulkita sen liian metafysisesti (so. osaksi järjestelmää) tai hän voi sekoittaa sen ajallisuuteen, sitoen sen oman mielikuvi-tuksensa voimalla ajallisuuden ihastuttavaksi unelmaksi tai fantasiaksi. (Mt. 113.)

Onnettomin ihminen on äärimmäisen melankolisuuden, raskasmielisyyden tuote. Kierkegaard vetää *Välisoitoissaan* (*Enten – Eller: Diapsalmata*, 1843) muutamalla ironisella viivalla kuvan melankolisen tietoisin esteetin elämästä:

“Mene naimisiin, niin kadut; älä mene, niin sitäkin kadut. Mene naimisiin tai ole menemättä, kummassakin tapauksessa tulet katumaan; joko menet naimisiin tai et mene, kumpaakin kadut. [– –] Hirttäydy, niin kadut; älä hirttäydy, niin sitäkin kadut. Hirttäydy tai ole hirttäytymättä, kummassakin tapauksessa tulet katumaan; joko hirttäydyt tai olet hirttäytymättä, kumpaakin kadut. Tämä, hyvät herrat, on elämänviisauden ydin.”

(Kierkegaard 1988, 104.)

Elämä on täynnä valintoja, mutta pelkästään huonoja; kaikki kääntyy kuitenkin lopulta tappioksi. Kuoleman enkeli kulkee ihmisen vierellä joka askeleella, nautinnon hetket katkeavat aina pettymyksiin ja menetyksiin. Niinpä ainoat nautinnon hetket, joista voi nauttia, ovat niitä, jotka ovat jo menneet: niitä ei voi enää mikään tulla pilaamaan. Lopulta ainoata todellista nautintoa on menettämisen nautinto; melankolia, raskasmielisyyttä. (Liehu 1990, 117—118.)

Melankolinen tietoinen esteetti on aivan esteettisyydestä poistumisen rajalla, enää aavistuksen päässä siirtymisestä eettisyyteen, mutta hän pi-

dättäytyy siitä, yrittäen epätoivoisesti pitää kiinni menetetyistä välittömyydestä — ja pysyen siten melankolisena. Melankolisuus on tietoisesti esteettin uskollinen rakastaja, ja surussaan hän sanoo: “Suruni on linnani.” “Kaiku” on melankolisen esteettin ystävä ja “yön hiljaisuus” ainoa luotettu. Hän edustaa siten ääriäyppiä ihmisestä, joka on kadottanut itsensä omiin mahdollisuuksiinsa ja joka rakastaa omia pelkojaan ja kauhujaan surumielisellä rakkaudella. (Mt. 118.)

Koska ainoastaan menetyksen nautinto on turvallinen nautinto, on Onnettomin ihminen ihmisistä onnellisin, sillä hän on jo elämänsä menettänyt, eikä voi sitä siis enää menettää, vaan voi nauttia sen muistoista vapaasti. Sekä menneet että tulevat ovat kadonneet mahdollisuuksiin: koskaan toteutumattomina tulevaisuuden mahdollisuudet ovat kadonneet menneeseen — elämä on eletty jo etukäteen mahdollisuuksina, jotka sitten vain voi myöhemmin todeta kadotetuiksi. (Mt. 118—120.)

Tietoinen esteetti välttää sitoutumista viimeiseen asti. Hän ei solmi avioliittoa, karttaa ystävyysuhteita eikä hae virkoja, koska se velvoittaa. Ennen kaikkea hän haluaa säilyttää vapautensa ja nauttia elämästä. Tässä on kuitenkin riskinsä: sitoutumatonta nautiskelijaa uhkaa jatkuvasti ikävystyminen. Ikävystymistä vastaan esteetikko voi vielä yrittää taistella etsimällä uudenlaisia tapoja tarkastella tavanomaisia asioita. Mutta tämäkään ei esteetikkoa pelasta, sillä häntä vaanii alati ikävystymistäkin pahempi vihollinen: epätoivo. Turhaan hän yrittää jatkuvasti unohtaa epätoivon. Esteetikko “joko haluaa “epätoivoisesti olla olematta oma itsensä” äärellisenä arkielämän välttämättömyyksiin alistettuna ihmisenä tai linnoitautuu uhman asenteeseen ja haluaa “epätoivoisesti olla oma itsensä”, mikä itse asiassa tarkoittaa: enemmän kuin oma itsensä.” (Lehtinen 2000, 85—86.)

Epätoivo on kuolemansairaus, mutta se on esteettin ainoa toivo. Ilman epätoivoa hänelle käy huonosti, sillä ainoastaan se ruoskii häntä kohti korkeamman elämänasenteen valintaa. Epätoivo ei kuitenkaan pakota esteettiä valitsemaan hyppäämistä korkeamman elämänasenteen sfääriin, sillä — Kierkegaard tähdentää — hyppy on suurimmankin epätoivon

hetkellä kuitenkin ihmisen vapaa valinta. (Mt. 87.) Ja niinhän sen on oltavakin: jollei eksistoinen aloittaminen olisi vapaan tahdon valinta, ei sillä olisi eksistoinen kanssa mitään tekemistä.

4.3.3 Ironia

Ironia on moniselitteisyytensä ja ristiriitaisuutensa vuoksi kenties Kierkegaardin hankalimmin eksistenssisfääreihin sijoitettava käsite. Sitä esiintyy sekä esteettisyydessä että eettisyydessä. Kierkegaardin oma suhdekin siihen heittelee laidasta laitaan: väliin hän tuomitsee sen viheliäiseksi kielteiseksi, väliin pitää sille ylistyspuheita. Kuvatessaan tapaansa katsoa elämäänsä Kierkegaard samalla kuvaa hyvin asennettaan ironiaan: (Lehtinen 2000, 105.)

“Tapani katsoa elämää on mieletön. On kuin paha henki olisi asettanut nenälleni silmälasit, joiden toinen linssi suurentaa yletömästi ja toinen pienentää samassa mittakaavassa.”

(Kierkegaard 1988, 48.)

Tietoinen esteetti saattaa turvautua ironiaan kamppaillessaan epätoivoaan ja ahdistustaan vastaan. Ironikko tarkastelee elämää sen ulkopuolelta, pyrkimättä kuitenkaan sovittamaan elämän vastakohtaisuuksia. Vastakohtat jäävät hänelle yhdentekeviksi, sillä koko elämä on hänelle tarkoituksetonta. Ironikko nauraa vastakohtaisuuksille, mutta tuo nauru kaikuu epätoivon tyhjyydestä ja on itkun sukulainen. Juuri ironikko nauraa julki edellä esitetyt tietoisien esteetin kyyniset elämäntunnot (“Mene naimisiin tai älä mene...”). Hän näkee vastakohtaisuudet, mutta pitää lopputuloksen kannalta yhdentekevänä, kumman niistä valitsee. Siksi tarjolla oleviin vaihtoehtoihin voi suhtautua vain ironisesti. Tätä hegeliläisittäin absoluuttista negatiivisuutta voitaneen nykyään kutsua lähinnä nihilismiksi. (Lehtinen 2000, 105—106.)

Kuitenkaan kaikki ironia ei Kierkegaardin käsitteistössä ole tällaista nihilismia. Ironian suhde eettisyyteen muuttuu sitä mukaa kuin hän ajattelussaan etäänny Hegelistä. Yksityisen ihmisen (“*det enkelte*”) merkityksen kasvaessa Kierkegaardin ajattelussa hänen arvostuksensa sekä Sokratesta, ensimmäistä ironian suurta edustajaa, että ironiaa kohtaan kasvaa.

Sokrateen ironia poikkeaa hegeliläisen, “yleiseen” eli yhteisön jäsenyyteen sidotun eettisyyden sävyttämästä nihilistisestä ironiasta siinä, että sitä ei voi luokitella hegeliläisittäin eettiseksi. Sokrateen ironia eristää yksilön yleisestä. Yksilön ei tarvitse välttämättä suhtautua todellisuuteen aktiivisen ironisesti, vaikka hän sen ironisena kokisikin. Jos hän kuitenkin omaksuu aktiivisen roolin, hän voi toimia rappeutuneen järjestelmän kumoajana ja osallistua siten historiallisen käännekohdan luomiseen. Ironia on kielteisyytensä vuoksi erinomainen työkalu raivattaessa väärä oikean tieltä. Tällainen aktiivinen, maailmaa muuttava ironikko Sokrateskin oli. (Mt. 106—107.)

Postuumisti julkaistuissa *Papereissaan (Søren Kierkegaards Papirer 1—16)* Kierkegaard muun ohella pohtii Sokrateen ja Kristuksen suhdetta. Sokrates turvautui Kierkegaardin mukaan ironiaan siksi, ettei hänellä ollut todellista ihannetta, ei käsitystä synnistä eikä siitä, että ihminen tarvitsee pelastuakseen ristiinnaulittua Jumalaa. Ironian avulla Sokrates ilmaisi kohonneensa maailman hulluuden yläpuolelle. Sokrateen ironia piili siinä, että siinä missä koko hänen aikalaistensa joukko olivat täysin varmoja siitä, että he olivat ihmisiä ja että he tiesivät, mitä ihmisenä oleminen tarkoittaa, Sokrates oli ironisesti heidän alapuolellaan miettien, mitä on olla ihminen. (Kierkegaard 1998c, 107—108.)

Kaavio 1:ssä ironian sijoittuminen perustuu yhtäältä ironian siihen puoleen, että se voidaan nähdä myös eettisyyden valepukuna, jonka suojissa eetikko voi kaivaa maata esteetikon jalkojen alta. Nuhdesaarnat eivät esteetikoon tehoa, mutta ironisuuteen verhotun epäsuoran tiedottamisen avulla hänet saa ehkä havaitsemaan, että hänen elämänsä perustuu tyhjän päälle. Epäsuora tiedottaminen Sokrateen esimerkin mukaisesti on vaikeaa, mutta ainoa mahdollisuus lähestyä kuulijaa subjektina ja auttaa häntä synnyttämään oma totuutensa itsenäisenä eksistoivana ihmisenä. (Lehtinen 2000, 107.) Ironian eetikko valitsee valepuvukseen siksi, että hän käsittää ristiriidan, joka vallitsee hänen ulkoisen olemuksensa ja sisäisen eksistointinsa välillä. Hän on kyllin ironinen nähdäkseen, että se, mikä häntä askarruttaa absoluuttisesti, ei askarruta muita absoluuttisesti.

Itse tämän epäsuhtauden käsittäen hän “asettaa koomisuuden väliin”, jotta voisi entistäkin sisäisemmin pitää kiinni eettisyydestään. (Kierkegaard 1998a, 508—509.)

Toisaalta ironian paikan kaaviossa 1 määrää se, että se on siirtymäka-
tegoria esteettisyydestä eettisyyteen.

“Ironia on eksistenssimääre, eikä mikään ole naurettavampaa kuin se, että sitä pidetään pelkkänä puhetapana, tai se, että joku kirjailija ylistää itseään onnelliseksi onnistuessaan ilmaisemaan itseään joskus ironisesti. Kenellä todella on ironiaa, sillä on sitä aamusta iltaan, eikä hänen ironiansa ole sidoksissa mihinkään tiettyyn muotoon, koska se on hänessä asuva äärettömyys.

Ironia on hengen luomus, ja siksi se seuraa välittömyyden æ-
teen jälkeen; sitten tulee eetikko”

(Mt. 508.)

Ironikko on menettänyt täysin uskonsa esteettiseen elämäntapaan nauraen sille katkerasti, muttei ole vielä valinnut itseään eettisenä, vastuullisena ihmisenä. Sen tehdäkseen hänen pitäisi tunnustaa oma pohjaton epätoivoisuutensa, “valittava epätoivonsa”, ja hypättävä. Ironikoksi jää se, joka ei hyppää. Miksi kaikki ulkonaisesti samanlaisessa tilanteessa oleva eivät hyppää, siihen ei objektiivinen tieto pysty vastaamaan. Lopullisen valinnan tekee jokainen yksin, samoin kuin jokainen vastaa yksin valintansa seurauksista. (Lehtinen 2000, 108—109.)

4.3.4 Eettisyys

Eettisessä sfäärissä eksistoinen ehtona on valinnan välttämättömyyden myöntäminen ja omista valinnoistaan täyden vastuun kantaminen. Kyse ei siis ole moraalista nuhteettomuudesta, vaikka nykyisin sana eettisyys siihen suuntaan ajatuksia johtaakin. Eettisyydessä eksistoidakseen jokaisen on valittava — ja tehtävä se vakavissaan. Valinnan aitouden mittana on siihen sisältyvän intohimoisuuden määrä. Epäjumalaansa intohimoisesti palvova pakana on tehnyt todellisemman valinnan kuin tapakristitty. Palataan siihen, ettei uskon subjektiivinen totuudellisuus riipu siitä, onko uskoja objektiivisesti oikeassa. (Lehtinen 2000, 114.)

Eettisyyden ja esteettisyyden raja on Kierkegaardilla yksiselitteinen: Valitsemalla itsensä “ikuisesti pätevänä” (so. valinnoistaan loppuun asti

vastuullisena) yksilö saavuttaa tietoisin suhteen absoluuttiin. Eettiselle tasolle yksilö hyppää sen seurauksena, että hän absoluutin edessä katuu epäaitoa olemistaan ja valitsee itsensä konkreettisenä, vapaana yksilönä. (Mt. 114—115.) Kierkegaard opastaa eettisyyteen pyrkivää:

“Eettisyyttä oppiakseen kukin kääntyköön itsensä puoleen. Tähän tarkoitukseen jokainen riittää itse itselleen paremmin kuin hyvin. Jokainen on itselleen ainoa paikka, jossa *juuri hän* voi varmasti opiskella eettisyyttä. Jo sitäkin ihmistä, jonka kanssa hän elää yhdessä, hän voi ymmärtää vain ulkonaisen välityksellä, ja niin muodoin hänen käsitykseensä liittyy jo epävarmuustekijä. Mutta mitä monitahoisempi se ulkonainen on, jossa eettinen sisäisyys heijastuu, sitä vaikeammaksi tulee havaintojen teko, kunnes se lopulta kokonaan harhautuu joksikin muuksi kuin eettiseksi, nimittäin esteettiseksi.”

(Kierkegaard 1998a, 149.)

Eettisen ihmisen perikuva Kierkegaardin henkilögalleriassa on asessori Vilhelm, joka on moraalisesti nuhteettoman porvarillisen elämänmuodon ruumiillistuma, hoitaen virkaansa vastuuntuntoisesti ja nauttien kutsumuksensa täyttämistä. “Työ on hänen ilonsa, avioliitto ja ystävyys hänen ihmissuhteittensa kulmakivet.” Asessori siis kaikin muodoin nuhteettomasti “toteuttaa yleisen”. Tästä onkin Kierkegaardin eettisyydessä kysymys. Eettisyys toteuttaa yleisen, se toteuttaa sen, mitä yhteisön hyväksyttävä jäsenyys yksilöltä edellyttää. (Lehtinen 2000, 110—112.) Tämä ei tarkoita sitä, että eetikko tyhjentäisi pikkuporvariuteen pohtimaan, mitä muut hänestä ajattelevat. Hän toki punnitsee ratkaisunsa itse, mutta arvot, jotka hänen valintojaan ohjaavat, ovat (hänen hyväksymänsä) yhteisön asettamia. Tätä on jo aiemmin hiukan sivuttu käsiteltäessä synnin merkitystä eettisessä ja uskonnollisessa sfäärissä (ks. luku 3.2.1 loppu). Nähdäkseni kuitenkin yksilön — ollakseen eettinen — tulee hyväksyä yhteisön asettamien arvojen ja normien kiistämättömyys, vaikka yhteisön arvot olisivatkin seurausta pohdinnoista tasolla, joka on yksilön omaa tasoa alempana. Tämä asetelma tekee eettisyydestä helposti kestävämmän olotilan aiheuttaessaan eksistoivalle yksilölle tuskastumista ympäröivän yhteisön “tyhmyyteen”. Ja vaikei tilanne olisi edes näin ristiriitainen, vaikka yksilö kokisi yhteisön tarjoamat vastaukset täysin tyydyttäväksi, pysäyttävät yhteisön antamat puitteet helposti yksilön eksistenssin kehittymisen, lukiten hänet paikalleen valmiilla vastauksillaan. *Päättävässä epä-*

tieteellisessä jälkikirjoituksessa Kierkegaard (1998a, 300) luonnehtii eetikon elämää jatkuvaksi taisteluksi yhtäällä esteettisyyttä ja toisaalla uskonnollisuutta vastaan. Esteettisyyttä vastaan hän taistelee eettisen intohimon ja päätöksen avulla. Ehkä vielä enemmän töitä hän joutuu tekemään käyttäessään kaikki keinonsa puolustautuakseen uskonnollisuutta vastaan. Eettisessä eksistenssisfäärissä onkin mahdotonta tai ainakin hyvin vaikeata pysytellä loputtomiin. Se on siirtymäkattegoria, jolloin ennemmin tai myöhemmin vastaan tulee valinta, jossa vaihtoehdot ovat joko luisuminen takaisin esteettisyyteen tai hyppy kohti uskonnollisuutta.

4.3.5 Huumori

Huolimatta siitä, että huumorin katsotaan olevan siirtymäkattegoria eettisyydestä — joka on siis itsessäänkin siirtymäkattegoria — uskonnollisuuteen, on se itselleni Kierkegaardin eksistenssisfääreistä ehkä kiehtovin, eikä vähiten siksi, että hän itse on ennen kaikkea humoristi (Lehtinen 2000, 117—118). Lisäksi koen huumorin Kierkegaardin sfääreistä itselleni omimmaksi.

Lauseeseen pariin tiivistettynä humoristi on käsittääkseni yksilö, joka tiedostaa sekä eettisyyden mahdottomuuden että sen, että uskonnollisuus antaisi vastauksen, muttei uskalla valita uskonnollisuutta. Hän näkee kyllä uskonnollisuuden, mutta omaksi tappiokseen myös sen, mitä uskonnollinen eksistominen ihmiseltä edellyttää, eikä koe itseään valmiiksi tuohon koitokseen. Niinpä humoristi katselee maailmaa ja elämää hiukan sivusta. Ironikosta poiketen hän ei näe kaikkea tarpeettomana, mutta pyrkii pilaillemalla ja leikkiä laskemalla silti tekemään absoluuttisesti tarpeellisesta itselleen tarpeettoman.

Kierkegaardin huumori ulottuu esteettisen tason nihilistisestä ironiasta kristilliseen myötätuntoon, joka kätkee itsensä huumoriin. Uskonnollinen ihminen eksistoi humoristia korkeammalla, mutta saattaa joskus omaksua humoristin roolin, pyrkien sen avulla saattamaan alemmissa sfääreissä eksistovia uskonnollisuuteen. Jo sinällään koomista on, että yksilö, joka

näkee kaiken katoavuuden, esiintyy ulkoisesti kuin kuka tahansa pikku-porvari. (Lehtinen 2000, 124—125.)

Huumorin valepuku on uskonnollisen epäsuoran tiedottamisen välttämätön keino, sillä onhan suoraan armosta puhuminen sellaiselle, joka ei tiedosta syntejään, kuin selittäisi sokealle yön ja päivän eroa (mt. 125). Tämän huumorin valepukufunktion takia on aluksi hämmentävää lukea Kierkegaardin varsin suorasukaisesti toteavan, että huumori ei koskaan ole kristillisyyttä:

“Huumori on, käyttäessään kristillisiä määreitä, kristillisen totuuden vääristynyt ilmaisu; sillä huumori ei eroa olennaisesti ironiasta vaan kristillisyydestä, eikä se poikkea kristillisyydestä olennaisesti eri tavalla kuin ironia. [– –] ironialle ominainen paluu muistamisen avulla ajallisesta äisyyteen on ominaista myös huumorille. Näennäisesti huumori antaa eksistomiselle suuremman merkityksen kuin ironia, mutta silti siinäkin on tämänpuoleisuus *übergreifend*²¹, ja se on enemmän tai vähemmän katoavaa ja määrälliseen muutokseen perustuvaa verrattuna kristillisyyden laadulliseen ratkaisuuteen.”

(Kierkegaard 1998a, 278.)

Tämä tekee huumorista kristillisen määrittelemisen viimeisen lähtökohdan: kristillisiä määreitä käyttäessään se ei ole kristillisyyttä, vaan “pakanallista spekulatiota, joka on saanut kaiken kristillisen *tietoonsa*.” Huumori voi tulla pettävän lähelle kristillisyyttä, mutta siellä, “missä ratkaisu tapahtuu hetkessä ja liike suuntautuu kohti suhdetta aikaan tulleeseen ikuiseen totuuteen”, huumori ei ole läsnä. (Mt. 278—279.) “Aikaan tullut ikuinen totuus” tarkoittaa Kristusta, ihmiseksi tullutta Jumalaa. Kaikkeen edellä läpikäytyyn perustuen ei voi tehdä muuta johtopäätöstä, kuin että tässä kohdassa Kierkegaard tarkoittaa huumorilla nimenomaan puhdasta, aitoa huumoria, eikä käsittele ollenkaan sen valepukufunktiota.

Huumori sulkee tämänpuoleisen pois tämänpuoleisen sisäpuolella, ja siten vasta huumorin jälkeen alkavat usko ja paradoksit. “Huumori on eksistenssin sisäisyyden viimeinen vaihe ennen uskoa.” Se ei ole uskoa edes koetellessaan mahdollisuuksiaan paradoksien parissa, sillä se ei sisällytä itseensä niiden kärsimyspuolta eikä uskon eettistä puolta, vaan ainoastaan niiden hauskat puolet. (Mt. 296—297.) Huumoristi tosin ymmärtää kyllä, että kärsimys kuuluu väistämättömästi elämään, mutta hän

²¹ *übergreifend* (saks.): (asiattomasti) hallitsevassa asemassa

ei ymmärrä sen uskonnollista merkitystä, vaan yrittää torjua sen naurun avulla. Suhde kärsimykseen on samalla myös humoristin ja ironikon oleellisin ero. Humoristi ymmärtää kärsimyksen väistämättömyyden, ironikko pitää sitä tilapäisenä onnettomuutena ja yrittää kaikin tavoin välttää sitä. Ironikon nauru on kyynistä, tyhjyydestä kohoavaa, mutta humoristin naurussa “elämän traagisuus ja koomisuus kohtaavat.” Elämänasenteen syvyyttä ei mittaakaan se, naurako ihminen, vaan se, mille hän nauraa. (Lehtinen 2000, 118—120.)

Riippumatta siitä, tarkastellaanko huumoria uskonnollisuuden valepukuna tai siirtymäkategoriassa eettisyydestä uskonnollisuuteen, sen perusta on uskonnollisuudessa. Jos se tuosta perustastaan irrotetaan, se voi kiertoutua demoniseksi. Humoristin tähytyspaikka, josta hän nauraa kaiken katoavuudelle, on luonnostaan maailman yläpuolella. Jos hän kuitenkin kuvittelee voivansa katsoa myös Jumalaa tämän yläpuolelta, huumorin näkökulmasta, hänen huumorinsa demonisoituu. Jumalan pitäminen narriina tuhoaa ihmisen, eikä Saatanankaan ottaminen huumorin kannalta turvallista ole. (Mt. 124.)

Kierkegaardin esittämä huumorin ja uskonnon yhteys on innoittanut myös pastori Jaakko Heinimäkeä, joka kirjassaan *Pyhä nauru* (2000) seurailee huumorin ja uskonnon yhteyttä kautta kristikunnan historian. Samalla hän esittelee kierkegaardilaista huumoria varsin kansantajuisesti, omalle tyylilleen uskollisesti pieni, lämmin mutta hiukan juro pilke silmäkulmassaan. Vaikuttaakin siltä, että Heinimäki kuin Kierkegaard aikoinaan seuraa aikalaistensa tärkeilevää uskoa vierestä nauraen. Mutta Kierkegaard, joka kuin sisällä raivoavan tulen ajamana viuhutti sanansa säilää aikalaisiaan säälimättä, nauroi terävää ja välillä melkein epätoivon sävyttämää naurua, kun taas Heinimäki enemmänkin myhäilee partaansa ja hymyillen osoittaa niin tärkeiksi koettujen asioiden takana lymyilevän turhanpäiväisyyden iäisyyden näkökulmasta. Suurin ero on näkökulmassa. Kierkegaard katselee kaikkea eksistenssi mielessään, Heinimäki foku-soi tarkastelunsa huumoriin väistämättömänä, joskin usein kiellettyinä osana uskontoa — niin juutalaisuutta kuin kristinuskoakin. Liki anarkisti-

sella tavalla hän paljastaa Raamatun kertomuksiin sisältyviä humoristisia piirteitä — ja väittääpä niistä useimpien olevan jopa tietoisesti humoristisiksi tarkoitettuja.

Tämän nykyaikaa vaivaavan uskonnollisen huumorintajuttomuuden voidaan katsoa olevan “vakavuuteenlankeemuksen”²² seurausta: “Vakavuuteenlankeemuskertomus on tarina siitä, miten paskantärkeys tuli maailmaan ja turmeli alkuperäisen viattomuuden tilan.” Huumoria on toki alkuseurakunnissa vielä ollut, ja jopa keskiajallakin, mutta uskonpuhdistuksesta lähtien huumorin asema uskonnon harjoituksessa on voimakkaasti kyseenalaistettu — kunnes ollaan saavutettu nykyinen tilanne, jossa jopa papin seurassa nauraminen koetaan kiusalliseksi. (Heinimäki 2000, 30, 62—63, 153—161.)

Tarkoitus ei ole mitenkään ylistää Heinimäkeä tämän ajan Kierkegaardina; on vain elähdyttävää huomata, ettei huumori ole uskonnollisesta pohdinnasta kadonnut.

“Pyhässä naurussa on kyse huumorista. Huumori ja uskonto ovat monessakin suhteessa sukulaisia, ja yksi niistä suhteista on huumorin ja uskonnon samanlainen suhtautuminen mielikuvitukseen. [– –] Selitetty vitsi ei enää ole vitsi ensinkään ja samalla tavalla aito uskonnollinen kokemus on syvimmältään selittämätön, ainakin sitä on turha selittää sellaiselle, jolla ei ole minkäänlaista uskonnollista virettä. Sellaisiakin ihmisiä kuulemma on.”

(Heinimäki 2000, 13.)

Koomisuus edellyttää havaitsemista. Yksin ollessaan, kenenkään näkemättä kukaan ei ole koominen, mutta jo yksi silmäpari saattaa tehdä ihmisestä koomisen, jollei muuten niin näkökulmaa sopivasti vaihtamalla. Peruslähtökohta onkin, että kaikessa inhimillisessä voidaan nähdä koomisia piirteitä, jos vain osataan katsoa oikeasta vinkkelistä. Huumori on asenne, tapa suhtautua elämän ilmiöihin ja nähdä asiat toisin, havaita sinänsä neutraaleissa asioissa komiikkaa. (Mt. 14—15.)

Yksi klassinen tapa tarkastella asioiden koomisuutta on etäännyttäminen. Tähän perustuu myös uskonnollisuuden humoristisuus. Ikuisuuden langettaessa valonsa ajallisen ylle paljastuu paljon naurettavaa. Useimmiten kyse on ristiriidasta, ja koomiseksi tekeminen on ristiriidan näyttä-

²² Heinimäki kutsuu tässä syntiinlankeemusta vakavuuteenlankeemukseksi yhdysvaltalaisen uskontotieteen ja uskontojen historian professorin Conrad Hyersin mukaan.

mistä. (Mt. 15.) “Koominen liittyy aina ristiriitaan” (Kierkegaard 1998a, 358). Jumala ihmisten elämää katsellessaan varmasti näkee asioiden suhteet ja ristiriidat niiden välillä. Humoristi tajuaa tämän ja yhdistää aina käsityksen Jumalasta kaikkeen muuhun — ja aiheuttaa näin ristiriidan. Hän ikään kuin kykenee katselemaan maailmaa Jumalan silmin nähden siksi niin paljon koomisia ristiriitoja. Saman näkee myös uskovainen ihminen, koska hän — Raamatun mukaan — elää “maailmassa mutta ei maailmasta.”²³ Ero humoristiin on siinä, että humoristilta jää ratkaiseva hyppy tekemättä. Humoristi käsittää syvähenkisen, mutta tulee samalla hetkellä ajatelleeksi, ettei taida maksaa vaivaa alkaa selvittää sitä. “Sen sijaan, että humoristi heittäytyisi elämän salaisuuden armoille, hän pilailee ja yrittää pilailunsa avulla torjua jumalasuhdettaan.” (Heinimäki 2000, 16—21.)

Lähtökohtana Kierkegaardin huumorissa on tietoisuus kuoleman ja katoavuuden jatkuvasta läsnäolosta. Kuoleman edessä maalliset pikkuasiat — ja isommatkin — menettävät merkityksensä. Se osoittaa maallisesti arvokkainakin pidettyjen asioiden koomisuuden, kun mittapuuna käytetään iäisyyttä. (Mt. 21)

“Huumorin perustana on luottamus elämän lahjaan kaikesta huolimatta. Humoristi voi tuijottaa kaiken katoavuutta ja kuolemaa suoraan silmiin ja silti nähdä elämän ja naurun voiman. Usko ja huumori ovat niin kietoutuneita toisiinsa, että jos ne revitään erilleen, vaanii toisella puolella ylpeyden ja vääriin jumaliin ihastumisen uhka, ja toisella puolella epäuskon ja epätoivoon jäämisen uhka. Ilman huumoria usko demonisoituu fanatismiksi, ja ilman uskoa huumorista tulee kylmää kyynisyyttä.

Ja kummassakin tapauksessa unohtuu se armollinen uskon totuus, että viimeistä sanaa ei ole vielä sanottu.”

(Mt. 167—168.)

²³ Aivan tarkalleen tässä muodossa ilmaisua ei Raamatusta löydy, mutta se viitanee Johanneksen evankeliumissa olevaan Jeesuksen viimeisellä ehtoollisella pitämään puheeseen. (Joh. 15:19, 17:6—18.) Lisäksi Paavali kirjoittaa toisessa korinttilaiskirjeessä: “Me elämme tässä maailmassa mutta emme taistele tämän maailman tavoin.” (2 Kor. 10:3)

4.3.6 Pateettis-uskonnollisuus

“Uskonnollisen subjektiivisuuden kehityskulku on nimittäin sikäli merkillinen, että siinä tie syntyy yksilöä varten ja umpeutuu hänen sitä kuljettuaan.”

(Kierkegaard 1998a, 79.)

Eksistenssissä on ennen kaikkea kyse yksilöstä, *det enkelte*, ja hänen subjektiivisuudestaan. Subjektiivisuus käy sitä voimakkaammaksi, mitä ylempänä yksilö eksistoi. Uskonnollisella tasolla yksilön on jo kuljettava Camel Bootsit jalassa: omia polkujaan. Yleinen ei enää vastaa hänen eksistenssinsä tarpeisiin. Yllä oleva lainaus kiteyttää tämän erinomaisen kauniisti: tie on olemassa vain yksilöä varten.

Yksilöllisestä tiestään johtuen uskonnollista ihmistä on vaikea ulkopuolisen tunnistaa — ainakaan kuljetun tien perusteella. Tunnistaminen ei muutenkaan ole helppoa. Humoristin ja uskonnollisen ihmisen saattaa sekoittaa toisiinsa, koska uskonnollisuuden “oma dialektiikka estää suoran ilmaisun, kieltää näkyvän erilaisuuden ja vastustaa pyrkimystä ulkonnaiseen vertailtavuuteen”. Humoristi “yhdistää lakkaamatta [– –] käsityksen Jumalasta kaikkeen muuhun ja aiheuttaa ristiriidan — mutta hän ei itse ole uskonnollisen intohimon suhteessa [– –] Jumalaan.” Samoin tekee uskonnollinen ihminen, mutta hän on myös sisimmässään suhteessa Jumalaan. Huumorin valepukuun kätkeytyen hän asettaa salaisuuden verhon ihmisten ja itsensä väliin säilyttääkseen intohimon ja jumalasuhteen sisäisyyden. Hän havaitsee — kuten eetikko edellä — että se, mikä häntä askarruttaa absoluuttisesti, tuntuu vain vähän askarruttavan muita. Hän ei kuitenkaan tee siitä mitään johtopäätöksiä, yhtäältä siksi, ettei hänellä ole siihen aikaa, toisaalta siksi, ettei hän voi varmasti tietää, etteivät kaikki muutkin ole “salatun sisäisyyden sankareita”. (Kierkegaard 1998a, 510—511.) Onkin hyvä kysyä, kuinka tarpeellista itse asiassa ylipäätään on tietää, onko joku jo uskonnollisella tasolla vai ei? Tarvitseeko yksilön eksistenssin kuulua kenellekään muulle kuin yksilölle itselleen?

“Esteettinen ja älyllinen todellisuutta koskevien kysymysten esittäminen on väärinkäsitys. Toisen ihmisen todellisuutta koskevien eettisten kysymysten esittäminen on väärinkäsitys, koska vain omaa todellisuutta koskevia kysymyksiä voidaan esittää. Uskon [– –] erilaisuus verrattuna esteettiseen, älylliseen ja eettiseen näytettyä tässä. [– –] Usko on analoginen eettisyyden kanssa ääret-

tömässä kiinnostuneisuudessaan, jota osoittaessaan uskova ehdottomasti poikkeaa esteetikosta tai ajattelijasta. Mutta eetikosta hän poikkeaa sikäli, että hän on äärettömän kiinnostunut jonkun toisen todellisuudesta (esim. siitä, että Jumala on todella ollut ajallisenä olentona olemassa).”

(Mt. 329.)

Usko on objektiivista epävarmuutta, josta pidetään kiinni intohimoisena sisäistetysti. “Epävarmuus on tunnusmerkki, ja varmuus vailla epävarmuutta merkki siitä, että ihminen ei ole suhteessa Jumalaan” (Mt. 459). Uskon kannalta on ratkaisevaa olla äärettömän kiinnostunut jonkun toisen todellisuudesta. Uskonnollisuus on ehdotonta riippuvuutta uskon kohteesta. Kohteena ei ole oppi — silloinhan suhde olisi älyllinen — eikä opettaja — koska opettajalla on oppi, ja suhteesta opettajaan muodostuu suhde oppiin. Uskon kohteena on opettajan todellisuus, se että opettaja on todella olemassa. Tämän vuoksi uskon vastaus on aina ehdottomasti joko kyllä tai ei. Se on vastaus kysymykseen “Uskotko, että hän on todella ollut olemassa?” Uskon kohde on Jumalan todellisuus. (Mt. 327—332.)

Toisen ihmisen eksistenssin tulisi siis olla yksilölle lähes yhdentekevää, ennen kaikkea jokaisen pitäisi olla kiinnostunut vain itsestään ja omasta eksistenssistään. Lähes yhdentekevää tarkoittaa sitä, että jokaisella on toki oikeus ja velvollisuuskin auttaa kanssaihmiään löytämään mahdollisimman korkea eksistenssi, muttei oikeutta juoruilevaan uteliaisuuteen muiden nykyistä eksistenssiä kohtaan. Kiinnostuksen muiden eksistenssistä tulee ilmetä varovaisena, omaan eksistenssiin perustuvana epäsuorana tiedottamisena, esimerkiksi omien eksistenssikysymysten julkituomisen muodossa. Toisen vastauksista voikin sitten jo päätellä paljon hänen eksistenssistään. Paitsi jos tämä tarkoituksellisesti antaa epäsuoria vastauksia — suoraa tiedottamista välttääkseen, totta kai.

“[K]aikki ihmiset ehkä sittenkin totisesti ovat tosi uskovaisia, koska salattu sisäisyys on tosi uskonnollisuutta, nimittäin salattu sisäisyys uskonnollisessa ihmisessä, joka jopa käyttää kaiken taitonsa estääkseen ketään huomaamasta hänessä mitään erikoista, sillä tosi uskonnollisuus voidaan tunnistaa näkymättömyydestään, kuten Jumalan kaikkiallinen läsnäolevuus tunnistetaan näkymättömyydestään. Tosi uskonnollisuutta ei siis voi nähdä; Jumala, jota voi sormella osoittaa on epäjumala; ja uskonnollisuus, jota voi sormella osoittaa, on epätäydellistä uskonnollisuutta.”

(Kierkegaard 1998a, 479.)

Kierkegaardilaisittain uskonnollista ihmistä ei voi ulkoisista merkeistä tunnistaa. Hän on suorastaan epätavallisen tavallinen ihminen arkisine askareineen. Uskon asioistaan hän ei meteliä pidä, sillä jumalasuhteen oleellinen piirre on sen salattu sisäisyys. Tässä salailussa uskonnollinen ihminen menee Kierkegaardin hilpeän humoristisen tulkinnan mukaan (mt. 516) niin pitkälle, että hän käy ulkokultaisten kristittyjen tavoin kirkossa, osittain omasta tarpeestaan, osittain siksi, ettei hän erottuisi joukosta kirkossa käymättömyytensä takia, ja lopulta siksi, että olettaa kaikkien paikalla olijoiden olevan samalla tavoin uskonnollisia ja paikalla vain itsensä vuoksi eikä muita tarkkailemassa.

Suureen ääneen Jumalan puolelle asettuminen on suuruudenhulluutta: Jumalan asialla olemistaan julistava samalla huomaamattaan viestittää myös ajatusta, että Jumala jotenkin hyötyy hänen tekemisistään ja ehkäpä jopa sitä kautta edesauttaa häntä hänen pyrkimyksissään. Tällä tavalla Jumalasta tulee suorastaan alistettu olento, joka joutuisi pulaan ilman ihmisiä. (Lehtinen 2000, 133.)

Jo eettisessä sfäärissä Kierkegaard näkee oikean ja väärän mitat Jumalasta riippuvaisena. Hän ei juurikaan tunnu huomioivan Jumalasta riippumattoman etiikan mahdollisuutta. Uskonnollisuudessa tämä on luonnollisestikin entistä mahdottomampaa. “Jumala ei tahdo sitä tai tätä siksi, että se on oikein. Se, mikä on oikein, on oikein siksi, että Jumala niin tahtoo.” Jumala on Kierkegaardille ehdoton auktoriteetti, jonka kanssa ei neuvotella. Jumalan tekojen puolustelua hän pitää majesteettirikoksena. (Mt. 137—138.)

“[M]itään mauttomampaa, pinnallisempaa, mitäänsanomattomampaa voi tuskin kuvitella kuin että tehdään [– –] Jumalasta sydämellinen höppänä, pikkusielu, jolle kuka tahansa pappi voi lässyttää mitä mieleen juolahtaa. Tällainen Jumala-käsite latistaa ihmisen siinä määrin, että en osaa kuvata sellaista latteutta muutoin kuin sanomalla sitä niin latteaksi, että se on säädytöntä. [– –] Jumalan latistaminen niin, että ihmisenkin on melkein latistuttava hänen nimissään, on luonnollisestikin paljon pahempaa kuin mikään uskonnonpilkkua.”

(Kierkegaard 1998c, 108.)

On jumalanpilkkua yrittää saada Jumala kelpaamaan mahdollisimman monelle tekemällä hänestä harmiton Taivaan isä. Jumalan edessä tulee

seistä pelossa ja vavistuksessa — ja luottaa silti hänen rakkauteensa, objektiivisesta epävarmuudesta huolimatta. (Lehtinen 2000, 138.)

Jumala ei voi olla myöskään suoranainen ihanne ihmisenä olemiselle. Tällöinhän olisi oikein, että ihminen pyrkisi mahdollisimman suureen samanlaisuuteen Jumalan kanssa. Ihmisen ja Jumalan ero on kuitenkin absoluuttinen, ja sen vuoksi absoluuttisen suhteen Jumalaan tulee ilmaista absoluuttista eroa; suoranaisesta samankaltaisuudesta tulee “näsviisautta, keikarointia, tungettelevuutta j.n.e.” (Kierkegaard 1998a, 417.)

“Jos Jumala ylhäisyydessään sanoisi ihmiselle, ettei tämä ole hänelle varpusta tärkeämpi, ja ihmisen tehtävä olisi ilmaista suoranainen samankaltaisuutensa jumalallisen ylevyyden kanssa, niin silloin ansiokasta olisi se, että ihminen vastaisi: “Sinä ja sinun olemassaolosi eivät myöskään ole minulle varpusta tärkeämmät.”
[- -] Mutta tällainenhan on kaiketi mieletöntä jumalanpilkkua.”

(Mt. 417—418.)

Absoluuttisesta erosta johtuen ihminen ilmaisee itseään täydellisimmin ilmaistessaan ehdottomasti tuon erilaisuuden. Ihmisen jumalasuhteen korkein aste onkin palvonta, joka on samalla myös ihmisen ja Jumalan samankaltaisuuden korkein aste, koska heidän laatumääreensä ovat niin täysin erilaiset. Palvonta tarkoittaa sitä, että Jumala on ihmiselle ehdottomasti kaikki, ja että ihminen tekee palvonnallaan absoluuttisen eron. Absoluuttisen eron tekevä ihminen on suhteessa sekä absoluuttiseen päämääräänsä että Jumalaan. (Mt. 418.)

Jo aiemmin (luku 3.3) esillä ollut resignaatio on uskonnollisuuteen siirtymisen välttämätön muttei riittävä edellytys. Kaiken kieltäminen johtaa vain kielteiseen elämänasenteeseen, maailmaan, jossa kaikki on kadotus-tuomion alaista. Resignaatio on vain askel oikeaan suuntaan, ja jos siihen juuttuu, se estää todellisen uskon hypyn. Sen lisäksi tarvitaan toisto, *Gjentagelsen*. Toisto on kierkegaardilaisen uskonnollisuuden peruskäsitteitä, joten sen ominaispiirteet sopivat sille hyvin: paradoksaalisuus, laaja-alaisuus ja vaikeaselkoisuus. (Lehtinen 2000, 140—141.) Ymmärtääkseni toistossa on yksinkertaisesti ilmaistuna kyse siitä, että uskonnollisuuden saavuttanut ihminen ikään kuin palaa takaisin aiempaan elämäänsä, jatkaen sitä kuin mitään ei olisi tapahtunut, mutta tarkastellen sitä nyt itse uudesta (eli uskonnollisesta) näkökulmasta. Uskon hypyssä ihminen siis

ensin luopuu kaikesta ja sen jälkeen jatkaa siitä, mihin jalan jäljet hypyn hetkellä painuivat. Tämän takia uskonnollista ihmistä on mahdoton erottaa ulkoisten piirteiden perusteella muista ihmisistä. On jopa mahdotonta sanoa, onko jonkun tutun ihmisen eksistenssi muuttunut uskonnolliseksi sitten viime näkemän.

Toisto on elämistä maailmassa, muttei maailmasta. “Yksilö elää äärellisyydessä, mutta äärellisyys ei ole hänen elämänsä” (Kierkegaard 1998, 415). Se on katseen kiinnittämistä ihmisen ikuiseen päämäärään — ei taivaanrantaan, vaan ikuisuuteen, joka leikkaa aikaa joka hetki. Toisto on “immanenssia transsendenssin perustalla”. Resignaation ja toiston läpikäyneen ihmisen elämä on uskonnollisen ihmisen uudenlaista välittömyyttä, “luottavaista tietoisuutta täydellisestä riippuvuussuhteesta Jumalaan.” (Lehtinen 2000, 141—142.)

4.3.7 Paradoksikristillisuus

Kierkegaardin termistössä uskonnollisuus ei suinkaan tarkoita kristillisyyttä. Oleellinen ero näiden kahden välillä on usko absoluuttiseen paradoksiin, ristiinnaulittuun ihmiseksi tulleeeseen Jumalaan. Jo se, että Jumala tuli ihmiseksi on paradoksaalista, mutta se, että ihmiset vielä ristiinnaulitsivat hänet, tekee paradoksista absoluuttisen. Sitä suurempaa paradoksia ei yksinkertaisesti voi olla. Uskonnollisuudessa tätä paradoksia ei vielä esiinny. Sitä määrittää edelleenkin vain eksistentiaalinen paatos, intohimoinen suhde iäiseen autuuteen. Tämä pateettinen uskonnollisuus — eli uskonnollisuus A, kuten Kierkegaard (1998a, 559) sitä nimittää — on “suhde iäiseen autuuteen, suhde, jolla ei ole mitään tiettyä edellytystä.” Sen sijaan kristillisuus — eli Kierkegaardin termein paradoksiuskonnollisuus tai uskonnollisuus B — on “riippuvainen edellytyksistä.”

Uskonnollisuus B:n edellytykset eivät ole sisäistämässä, kuten uskonnollisuus A:ssa, “vaan jokin tietty, joka lähemmin määrittää iäisen autuuden [– –], ei siinä mielessä, että se määrittäisi lähemmin sen, kuinka yksilö omaksuu sen, vaan siinä mielessä, että se määrittää lähemmin iäisen autuuden, ei kuitenkaan ajattelulle asetettuna tehtävänä, vaan para-

doksaalisesti jonakin sellaisena, mikä torjuntaa aiheuttamalla johtaa uuteen paatokseen” (mt. 560). Ymmärtääkseni Kierkegaard kietoo tässä kielelliseen labyrinttiin ajatuksen, että kristillisyyden on riippuvainen Kristuksesta ja Kristuksen hyväksymisestä.

Kristillisyyttä ei voi saavuttaa eksistimatta ensin uskonnollisessa sfäärissä. Yksilö ei voi kiinnittää huomiotaan uskonnollisuus B:hen ennen kuin uskonnollisuus A esiintyy hänen elämässään. Eksistentiaalisen päätöksen ratkaisevimmassa ilmauksessa, uskonnollisuus A:ssa, saattaa tapahtua, että yksilö huomaa, “kuinka toisen vaiheen (*secundo loco*) dialektisuus syöksee hänet absurdiuden paatokseen.” Ilman intohimoista suhdetta iästä autuuteen yksilö ei voi edes olla tilanteessa, jossa voisi kiinnittää huomiota kristillisyyteen. Intohimoton yksilö ei voi olla suhteessa kristillisyyteen. (Mt. 560.)

“Tässä on kuitenkin kyllin usein menetelty väärin: on ilman muuta haluttu ottaa Kristus ja kristinusko ja paradoksaalisuus ja absurdus, lyhyesti sanottuna kaikki kristillinen tueksi esteettiselle hölynpölylle, aivan kuin kristinusko olisi *gefundenes Fressen* tyyperyksille sen vuoksi, että sitä ei voi ajatella, ja aivan kuin juuri siitä, että sitä ei voi ajatella, ei olisi kaikkein vaikein pitää kiinni, kun on eksistimattava kristinuskossa, ja aivan kuin siitä ei olisi kaikkein vaikein pitää kiinni — erityisesti älykkäiden ihmisten.”

(Mt. 560.)

Uskonnollisuus A:ta voi esiintyä pakanuudessakin — ja toisaalta sitä voi olla kristikunnassakin. Jokaisen, joka ei ole kristitty (vaikka olisikin kastettu²⁴), uskonnollisuus on uskonnollisuus A:ta. Intohimoisen suhteen ylläpitäminen iäiseen autuuteen on kuitenkin niin raskasta (“siinä on ihmiselle aina tarpeeksi tekemistä”), että ryhtyminen “kristityn halpapa-inokseksi” on mukavuudessaan paljon helpompaa — ja silti lähes jaloin vaihtoehto. Todelliseksi kristityksi tuleminen on kuitenkin vaikeaa sekini. Se on laadullisesti vaikeaa ja jokaiselle hengen- ja älynlahjoista riippumatta olennaisesti yhtä vaikeaa. Jokaisen on lopultakin yhtä vaikeaa luopua ymmärryksestään ja ajattelustaan ja “kiinnittää sielunsa absurdiuteen”.

²⁴ Kierkegaard korostaa useassa *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* kohdassa, että se, että ihminen on saanut kasteen, ei tee hänestä kristittyä. Itse asiassa lapsena kastetun on Kierkegaardin mielestä vaikeampi tulla kristityksi, kuin kastamattoman. Tämä siksi, että kastettua kaikkia *pitävät* kristittyinä, “onhan hänet kastettu”. Näin valinta tulla kristityksi, joksikin, mitä jo luulee olevansa, on äärimmäisen vaikea — mikä on toisaalta sisäisyyden kannalta sen parempi. (Kierkegaard 1998a, 368—371 ja 386—388.)

Vinosti hymyillen Kierkegaard toteaa kuitenkin, että ymmärryksestä ja ajattelusta luopuminen “on muihin verrattuna vaikeaa sille, jolla on paljon järkeä, kunhan vain muistetaan, että jokainen, joka ei luovu järjestään kristinuskon hyväksi, ei välttämättä siten todista, että hänellä olisi, mistä luopua.” (Mt. 560—561.)

“Joka ainoa ihminen, viisain ja yksinkertaisin, voi laadullisesti yhtä olennaisesti [- -] erottaa sen, mitä hän ymmärtää, siitä, mitä hän ei ymmärrä [- -]. Jokainen voi havaita, että on olemassa jotakin, mikä uhmaa hänen ymmärrystään ja ajatteluaan.”

(Mt. 561.)

Pitäytyminen siinä, että paradoksia ei ymmärretä, saattaa kuulostaa liian vähäiseltä, helpolta tai mukavalta tehtävältä. Kierkegaardilla on kuitenkin vastaväite valmiina: “Ei, vaan päin vastoin, on päin vastoin kaikkein vaikeinta päivästä päivään olla suhteessa johonkin sellaiseen, mihin perustaa iäisen autuutensa, ja pitää kiinni intohimosta, jonka avulla ymmärtää, että sitä ei voi ymmärtää; varsinkin kun on erittäin helppoa langeta harhakäsitykseen, että on ymmärtänyt sen.” Uskonnollisuus A:ssa iäisen autuuden tavoittelu on yksinkertaista, eksistentiaalinen paatos ja sisäisyys riittää. Kristillisyyttä on lähestyttävä syventymällä eksistoimaan, sillä kristinusko on eksistenssi-ilmoitus. Kristinusko ei halua tulla ymmärretyksi, vaikka sen vaikeus ei ymmärtämisessä olekaan. Vaikeus on kristityksi tulemisessa ja kristittyinä olemisessä. “Kristinusko on eksistenssi-ilmoitus, joka tekee eksistoimisen paradoksaaliseksi ja niin vaikeaksi, ettei se koskaan ole niin vaikeaa kristinuskon ulkopuolella ollut eikä voi koskaan olla; mutta se ei ole oikotie verrattomaan henkevyteen.” Kristillisen eksistenssin paradoksaalisuus on paitsi ristiinnaulitussa Jumalassa, myös siinä, että näennäisesti esteettisen suhteen — sillä kristillisyydessä ihminen on suhteessa johonkin itsensä ulkopuoliseen — tulee kuitenkin olla absoluuttinen jumalasuhte. “Mahdollisuuden haavemaailmassa Jumala voi aivan hyvin sulautua mielikuvituksellisesti yhteen ihmisen kanssa ylipäänsä, mutta se, että se tapahtuu todellisuudessa yksityisen ihmisen kanssa, on nimenomaan paradoksi.” (Mt. 561—568, 586.)

Mitä kristittyinä oleminen sitten lopulta on? Annan Kierkegaardin vastata tähän omin sanoin:

“Subjektiiivisesti määritellään kristittynä oleminen tällä tavoin:

Ratkaisu on subjektin sisäinen, omaksuminen on paradoksalista sisäisyyttä, joka poikkeaa erityisellä tavalla kaikesta muusta sisäisyydestä. Kristittynä olemista ei määrittele se, mitä kristitty uskoo, vaan se, miten kristitty uskoo. Hänen tapansa uskoa voi sopia yhteen vain yhden kanssa, absoluuttisen paradoksin kanssa. Sen vuoksi ei tule kysymykseen minkäänlainen epämääräinen puhe siitä, että kristittynä oleminen on opin omaksumista ja opin hyväksymistä [– –]. Ei, vaan *usko*, sille ominaisella tavalla määriteltynä, on erilaista kuin mikään muu omaksuminen ja sisäisyys. Usko on objektiivista epävarmuutta, johon liittyy absurdiuden aiheuttama torjunta, ja josta pidetään kiinni sisäisyyden intohimossa, joka nimenomaan on sisäinen suhde korkeimmassa potenssissaan. [– –]

Sen vuoksi usko ei myöskään voi olla väliaikainen toiminto. Se, joka korkeamman tiedon sisällä tietää uskonsa kumotuksi vaiheeksi, on *eo ipso* lakannut uskomasta. Usko ei saa vain *tyytyä* käsittämättömyyteen, sillä nimenomaan suhde käsittämättömään, absurdiin ja sen aiheuttama torjunta on uskon intohimon ilmaus.”

(Mt. 616.)

Kristittynä eläminen ja eksistoinen ei ole lastenleikkiä. Se on äärimmäisen raskas ponnistus, jossa yksilö käy jatkuvaa kamppailua suhteessaan läiseen autuuteen ja absoluuttiseen paradoksiin. Onnekseen hänen ei kuitenkaan tarvitse enää kamppailla yksin, vaan hyväksyessään absoluuttisen paradoksin hän on sekä absoluuttisesti hyväksynyt sen, ettei ihminen pysty Jumalan edessä mihinkään, että ottanut vastaan jumalallisen avun, Kristuksen, jota ilman hänen olisi mahdoton eksistoida kristillisessä sfäärissä. Tehtävä on kuitenkin niin raskas, että Kierkegaard varoittaa vanhempia säilyttämästä sitä lastensa harteille liian aikaisin — kuten hänen isänsä aikoinaan teki hänelle.

“Lapsen päähän ei voi pöntätä kristinuskoa, sillä joka tilanteessa pätee, että jokainen ihminen ymmärtää vain sen, mille hänellä on käyttöä, eikä lapsella ole mitään ratkaisevaa käyttöä kristinuskolle. Kuten kristinuskon maailmaan tulo sitä valmistavien aikojen jälkeen osoittaa, laki on aina tämä: *Kukaan ei aloita olemalla kristitty, jokaisesta tulee kristitty ajan täytyessä — jos hänestä ylipäättään kristitty tulee.* Ankara kristillinen kasvatus kristinuskon ehdottomien määreiden alaisuudessa on uhkarohkea yritys; sillä kristinuskotekee miehiä, joiden voima on heidän heikkoudessaan, mutta täydessä vakavuudessaan se, jos lapsi alistetaan siihen, tekee yleensä hyvin onnettomia nuorukaisia. Harvinainen poikkeus tästä on onnellisen sattuma.”

(Mt. 595—596.)

4.3.8 Sfääreissä hyppelyä

Eri eksistenssisfäärit voidaan asettaa järjestykseen sen perusteella, min-käläisen käsityksen eksistenssistä ne pitävät sisällään. *Välittömyys, esteettisyys* ei näe eksistoisessa mitään ristiriitaa. Eksistoinen on asia sinänsä, ja ristiriita on jotain muuta, ulkopäin tulevaa. *Eettisyys* näkee ristiriidan, mutta itsekorostuksen sisäpuolella. *Uskonnollisuus A* pitää ristiriitaa ihmisen itsensä tyhjäksi tekemällä aiheuttamaksi kärsimykseksi, mutta tämänpuoleisuuden sisälle kuuluvaksi. Se kuitenkin painottaa eksistoisesta eettisesti ja estää siten eksistoisia ihmistä jäämästä abstraktisuuteen. *Uskonnollisuus B* irrottautuu tämänpuoleisuudesta tehden eksistoisesta ehdottoman ristiriitaista tämänpuoleisuuden kanssa. “Ajallisuuden ja ikuisuuden välillä ei ole olemassa tämänpuoleista perustavanlaatuisia sukulaisuutta, koska ikuinen itse on tullut aikaan ja haluaa perustaa tämän sukulaisuuden ajassa.” (Mt. 576.) Ikuinen tuli aikaan, Jumala tuli Kristuksessa ihmiseksi, jotta Jumala voisi “perustaa sukulaisuuden” ihmisen kanssa.

Korostettakoon vielä, että sfäärit ovat absoluuttisesti toisistaan erillään. Ne eivät ole aikaan sidottuja siten, että ajan kuluessa, so. varttuesaan, yksilö nousisi eksistenssisfääristä seuraavaan. Ne ovat pikemminkin sidottuja inhimillisiin kehitysvaiheisiin siten, että ylempien sfäärien saavuttaminen on ylipäätään mahdollista vasta aikuismaisemman ajattelun kehittyttyä. Eksistenssin kehittyminen ei kuitenkaan ole pakollista, vaan ihminen voi periaatteessa elää välittömyydessä koko elämänsä. Ei ole takuuta siitä, että yksilö kulkisi kaikkien sfäärien kautta elämänsä aikana, joskin on huomattava, että uskonnollisuus voidaan saavuttaa vain eettisen sfäärin läpi kulkemalla. (Liehu 1990, 14—15.) Kun lisäksi otetaan huomioon, että kristillisyyden saavuttamisen mahdollisuus edellyttää uskonnollista eksistointia (ks. luku 4.3.7), ja että ihminen on lapsuudessaan välittömyydessä, voidaan todeta, että sfääristä toiseen eteneminen on sidottu järjestykseen välittömyys — eettisyys — uskonnollisuus — kristillisuus. Ainoastaan tietoinen esteettisyys sekä siirtymäkategorioiden ironia ja huumori vaikuttavat olevan eksistenssin kehittämisessä optionaalisia vaihteita.

Absoluuttisesta erillisyydestä huolimatta ylempät sfäärit eivät sulje alempia pois, esimerkiksi kristillisyyteen kuuluu myös eroottisuus. Ylemmät sfäärit sisältävät aina alempien sfäärien ominaisuudet, mutta uudella tavalla käsitettynä, jolloin edellisen esimerkin tapauksessa eroottisuus saa kristillisen kontekstin tai kristilliset määreet. (Mt. 15—16.)

Liehun mukaan (mt. 15) sfäärien erillisuus ilmenee siinäkin, että oman sfäärin ulkopuolisia sfäärejä on mahdoton nähdä tai ymmärtää. Itse suh-
taudun tähän väitteeseen hieman kriittisesti. Oma käsitykseni on, että tämä ilmiö koskee nimenomaan ylempien sfäärien tarkastelua alemmista sfääreistä käsin. Tokihan uskonnollisesti eksistoivan on pakko jollain tasolla ymmärtää myös esteetikkoa, kolmestakin syystä: Ensinnäkin hän on itsekin joskus eksistoinut esteettisessä sfäärissä. Toiseksi, jos hän ei ymmärtäisi esteettisyyttä, kuinka hän voisi pyrkiä tiedottamaan (epäsuorasti, totta kai) ylempistä eksistenssimahdollisuuksista? Kolmanneksi, juuri edellä todettiin, että ylempät sfäärit sisältävät myös alempien piirteet, vaikkakin eri kontekstissa.

Joka tapauksessa alemmista sfääreistä on mahdoton nähdä tai käsittää ylempää. Tämä asettaa sfääristä toiseen siirtymiselle aivan omanlaisensa ehdon: hypyn. Koska seuraava sfääri on absoluuttisesti erillinen ja lisäksi näkymätön, ei sille voi siirtyä kuin hyppämällä — ja hyppämällä näennäisesti tyhjyyteen, vain luottaen siihen, että tyhjiydessä on jotain. Hyppy on äärimmäisen subjektiivinen valinta kohti syvempää eksistoinnista tilanteessa, jossa on pakko valita tutun ja turvallisen, mutta ahdistavaksi käyneen eksistenssisfäärin ja tuntemattoman välillä. Valinnan hetkellä jokainen on täysin yksin, ja jokainen hyppää yksin, luottaen siihen, että se, mitä subjektiivisesti tuntee, on totta. Luottaen siihen, että “subjektiivisuus on totuus.”

5 Päätävä epätieteellinen loppuluku

Tämän tutkimuksen päätökseksi tarkastelen vielä lyhyesti, millaista kritiikkiä on esitetty yhtäältä Zygmunt Baumanin postmodernin teoriaa ja toisaalta Søren Kierkegaardin subjektiivisuuden korostamista kohtaan. Lisäksi pohdin, mikä on uusliberalismin mahdollinen vaikutus postmoderniin individualismiin, millaisia eksistenssimahdollisuuksia postmoderni individualismi sisältää sekä sitä, millaisia päämääriä kasvatukselle tulisi personalismin²⁵ nimissä asettaa. Käsittelen myös lyhyesti pedagogisen paradoksin ongelmaa. Lopuksi esittelen muutamia mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita sekä kritikoin tätä tutkimusta.

5.1 Kriittinen silmäys esiteltyihin teorioihin

5.1.1 Bauman — moderni postmodernin tulkki

Koska tämän tutkimuksen pääpaino ei ole nykyisen länsimaisen yhteiskunnan sosiologinen tarkastelu, olen varsin kriitikittömästi omaksunut tutkimuksen yhteiskunnalliseksi viitekehykseksi Zygmunt Baumanin tulkinnan postmodernista. Tämän tulkinnan esittelen tutkimuksen luvussa kaksi. Ennen kuin siirryn pohtimaan Kierkegaardin subjektiä korostavaa ajattelua postmodernissa viitekehyyksessä katson kuitenkin tarpeelliseksi nostaa esiin sekä postmodernia että Baumanin sille antamia tulkintoja kohtaan esitettyä kritiikkiä. Lisäksi käyn läpi tässä yhteydessä vielä esimerkinomaisesti joitakin artikkeleita, joissa tarkastellaan nykyistä elämänmenoa. Tämä riittääköön loppuyhteenvetoni yhteiskunnalliseksi pohjustukseksi.

²⁵ personalismi: William Kayn nimeämä asenne, jonka mukaan toinen ihminen on päämäärä tai arvokas sinänsä. Personalismi on ihmisen asettamista etusijalle suhteessa esineisiin ja asioihin. (Kay 1975, 55 ja 360; ref. Hilpelä 2001.)

Tapio Puolimatka (1999, 190—191) kritikoii postmodernistien julistusta, jonka mukaan modernin suuret kertomukset ovat menettäneet uskottavuutensa, siitä, että he itse asiassa vain haluavat sijoittaa entisten suurten kertomusten tilalle yhden uuden suuren kertomuksen. Aiempia suuria kertomuksia olivat esimerkiksi tarinat ihmiskunnan vapautumisesta tiedon ja tieteen avulla, kansakunnan yhteisestä menneisyydestä ja tulevaisuudesta, taloudellisen vaurauden jatkuvasta kasvusta ja marxilainen kertomus varallisuuden oikeudenmukaisesti jaosta. Tarinat palvelivat samaa tarkoitusta kuin usko Jumalaan. Uusi suuri kertomus kertoo postmodernista. Se on valinnut itselleen nimen, joka sisältää koko kertomuksen ytimen, ja tässä on sen voima. Postmoderni tarkoittaa kirjaimellisesti jälkimodernia, siis jotain, joka tulee modernin jälkeen. Moderni itsessään puolestaan on vakiinnuttanut itselleen myös merkityksen kehityksen uutena, edistysellisempänä vaiheena. Tämän merkityksen mukaan oma aika on aina edistyksen huipennus, ja tulevalta odotetaan yhä enemmän ja parempaa. Niinpä modernin jälkeen tuleva postmoderni ei yksinkertaisesti voi olla muuta kuin edistystä moderniin nähden. Tämän viestin totuudellisuudesta voidaan kuitenkin olla montaa mieltä, Puolimatka toteaa ja jatkaa: ”Postmodernia vaivaa ajatuksellinen leikittely, joka ei tarjoa varteenotettavaa perustaa henkiselle kulttuurille” (mt. 191).

Zygmunt Bauman ei ole postmodernin tulkkina kriitikittömästi hyväksytty hahmo. Steven Best ja Douglas Kellner toteavat (Best&Kellner 1997, 20—22) Baumanin luonnehdinnan postmodernista vaihtelevan teoksesta toiseen — ja jopa yhden teoksen sisällä. Baumanin ongelmana tuntuukin heidän mukaansa olevan häilyminen postmodernin olennaisten piirteiden määrittelystä sen julistamiseen sekavaksi ja identiteetiltään epäselväksi. Lisäksi heidän mukaansa Bauman syyllistyy monimutkaisen postmodernin diskurssin pelkistämiseen kiteytetyksi ja aktiiviseksi subjektiksi, johon liittyy tiettyjä vaikutuksia, joita voidaan joko tukea tai vastustaa.

Best ja Kellner kritikoivat Baumanin käsitettä ”postmoderni mieli” jonkinlaisena toimijana. Postmoderni mieli tai postmodernismi ei itses-

sään tee mitään, vaan ne teoreetikot, jotka diskurssia käyttävät. Bestin ja Kellnerin mukaan postmodernia mieltä ei ole olemassakaan, vaan pikemminkin on vain monimutkainen valikoima postmoderneja perspektiivejä, jotka joskus yhdistyvät erilaisiksi paradigmoiksi ja useimmiten tulevat huonosti toimeen keskenään tai modernien perspektiivien kanssa. Postmodernin mielen pelkistäminen yksinkertaiseksi kokoelmaksi määrittäviä ominaisuuksia vain helpottaa sen kritikoijia sivuuttamaan postmodernin diskurssin. Postmoderni onkin Bestin ja Kellnerin mukaan monimutkaisempi ja eriytyneempi kuin useimmat sen puolustajista tai kritikoijista tajuavatkaan. (Mt. 21—22.)

Tiivistetysti voitaneen kuvailla Baumania moderniksi sosiologiksi, joka pyrkii tarkastelemaan postmodernia — ja modernille itselleen uskollisena kategorisoimaan ja lokeroimaan postmodernin tietynlaiseksi, tietyillä kriteereillä hallittavaksi ilmiöksi.

Samoilla urilla kulkee myös Riitta Jallinoja (1996) artikkelissaan, jossa hän tarkastelee Baumanin sosiologista tulkintaa postmodernista. Ensimmäisenä ongelmana Jallinoja (mt. 33) pitää sitä, että Bauman yhtäältä kieltää postmodernisuuden totalisoivat tulkinnat ja toisaalta katsoo postmodernin taiteen, kulttuurin ja maailmankuvan heijastavan postmodernin sosiaalisen todellisuuden piirteitä. Jälkimmäisen tyyppisen ilmiön ei pitäisi ensimmäisen teesin perusteella olla postmodernille ominaista.

Jallinoja (mt. 34—35) toteaa Baumanin olevan yhä klassisen sosiologian edustaja, vaikka tämä vaatiikin uudenlaisen sosiologian kehittämistä sillä perusteella, että klassinen sosiologia ei hänen mielestään enää kykene tavoittamaan postmodernin läntisen maailman sosiaalista todellisuutta ja kulttuuria. Bauman hahmottaa yhä sosiaaliselle todellisuudelle lainalaisuuksia, minkä ei pitäisi postmodernissa olla enää mahdollista. Jallinoja näkee tämän mahdollistavan kaksi erilaista tulkintaa: Yhtäältä voidaan ajatella, että klassiselle sosiologialle periksi antaminen tarkoittaa, ettei läntinen maailma olekaan vielä postmoderni. Toisaalta voidaan myös ajatella, että sosiologi joutuu sosiologina esiintyessään aina turvautumaan klassiseen sosiologiaan, sillä todellisuuden jäsentäminen lainalaisuuksiksi täydellisen satunnaisuuden sijaan on perimmältään klassista sosiologiaa.

Bauman on Jallinojan (mt. 50—51) mukaan myös turhan säästeliäs lähdeviittauksissaan; näin ei käy ilmi, mihin muihin postmodernin tulkintoihin Bauman oman tulkintansa kiinnittää. Hänen teoriakehittelynsä on toisaalta itsenäistä mutta toisaalta aikalaiskeskusteluihin sidoksissa. Ongelmallisempaan Jallinoja pitää kuitenkin sitä, että Bauman käyttää tulkintoissaan sellaisia sosiologisia käsitteitä, jotka hän toisaalla kieltää. Esimerkiksi hän kieltää käsitteen ”järjestelmä”, mutta kuitenkin käsittelee postmodernia järjestelmänä.

Kaikkinensa Baumaniin kohdistettu kritiikki tuntuu välillä niin vahvalta, että se saa sekä ihmettelemään hänen tunnettuuttaan ja nauttimaansa arvostusta että asettamaan kyseenalaiseksi hänen tulkintojensa validiteetin tämän tutkimuksen yhteiskunnallisena lähtökohtana. Kuitenkin myös Baumania puoltavia — tai ainakin kritiikkiin vastaavia — argumenttejäkin löytyy. Ensinnäkin voidaan ajatella, että Baumanin tulkinnan mukainen postmoderni on niin hajanainen ja moniulotteinen kokonaisuus, että siihen voidaan sisällyttää myös sen kanssa ristiriidassa olevat ajatukset — postmodernihan on itse asiassa varsinainen ristiriitaisuuksien kasauma, ja sellaisena se suuremmin mukisematta hyväksyy määrittelmistään koskevat ristiriitaisuudetkin. Toiseksi Baumanin postmodernia koskevan teoreettisen kehittelyn fragmentaarisuutta voidaan pitää — postmodernina (Jallinoja 1996, 51). Lopuksi Bauman on tulkitsijana varsin verraton. Hänen tekstinsä on nautinnollista lukea ja monin paikoin osuvaa, ja se synnyttää monesti oivalluksen tunteen lukijassa.

Suurimmaksi ongelmaksi Baumanin tulkinnassa nouseekin oman näkömykseni mukaan se, että hän tuntuu olevan järkähtämättömästi sitä mieltä, että postmoderni on jo syrjäyttänyt modernin — huolimatta siitä, että länsimaisessa yhteiskunnassa on yhä havaittavissa runsaasti modernille ominaisia piirteitä ja rakenteita. Tähän kiinnittää huomiota myös Jallinoja (mt. 51) luetellen esimerkkejä modernisti jäsentyvistä ilmiöistä sosiaalisen ja kulttuurin alueella: ihmiset rakentavat elämänprojekteja, toimivat eturyhminä, etsivät yleispäteviä elämänohjeita ja järjestystä omaan elämäänsä jne. Hän toteaaakin (mt. 52), että Baumanin tekstiä voi-

daan pitää myös esimerkkinä siitä, millaista postmoderni periaatteessa on, kun se nousee esiin modernin helmasta.

Nykypäivän länsimaista yhteiskuntaa voidaan toki tarkastella muutenkin kuin postmodernina ilmiönä. Voidaan puhua myös uusliberalistisesta yhteiskunnasta, jossa markkinavoimat määrittelevät kaiken arvon, ja jota sävyttää materialistinen ihmiskäsitys. Ihminen on muuttunut pelkäksi tuotannon välineeksi, jonka on jatkuvasti kilpailtava olemassaolonsa oikeutuksen puolesta. Tampereella syksyllä 2001 pidetyillä Kasvatustieteen päivillä uusliberalismi ja materialistinen ihmiskäsitys nostettiin useissa puheenvuoroissa esille tällä hetkellä inhimillisyyttä ja ihmisyyttä vakavasti uhkaavina tekijöinä. Moraalisubjektiksi kasvamista uusliberalistisessa yhteiskunnassa pohtinut Jyrki Hilpelä (2001) toteaa puheessaan, että vaikka uusliberalismi esittää liputtavansa yksilön puolesta kollektiivien alistavaa valtaa vastaan, vaikuttaa yksilön arvo todellisuudessa määräytyvän hänen yhteiskunnallisen hyödyllisyytensä mukaan. Tällaisessa ”yhteiskunnassa, jota luonnehtii jatkuva kilpailu ja oman edun ajaminen, korostuu kylmyys ennennäkemättömällä tavalla.”

Tähän näkymään verrattuna baumanilaiseen postmoderniin sisältyvä tietynlainen individualistinen hällä väliä –meininki tuntuu lähes lohdulliselta. Koska postmoderni ei kumarrakaan auktoriteetteja vaan korostaa vain jokaisen ihmisen omaa yksilöllistä vastuuta ja yksilöllisiä ratkaisuja, se myös antaa sitä haluaville moraalisen vapauden irrottautua markkinoiden kahleista. Paha kyllä, postmoderni käsitys yksilön vapaudesta²⁶ mahdollistaa myös uusliberalismin, joka tuntuukin suuntana jopa todennäköiseltä (itse asiassa vaikuttaa, että se on jo yleisesti suunnaksi valittu). Liekö ihminen sitten luonnostaan kilpailija. Jos kuitenkin tarkastellaan postmodernia teoreettisella tasolla, voidaan mielestäni oikeutetusti väittää sen tarjoavan myös muita vaihtoehtoja, jotka — mikä parasta — ovat vieläpä

²⁶Leevi Launonen toteaa (Koivisto 2001, 7) vapauden käsitteen kääntyneen sadassa vuodessa pääläelleen. 1800-luvun eettinen ajattelu perustui vahvasti saksalaiseen idealismiin pitäen vapaana ihmistä, ”joka oli sisäistänyt eettiset arvot ja kykeni niiden avulla hallitsemaan elämänsä”. Nykyisin vapaus käsitetään vapaudeksi kontrollista: vapaa ihminen saa tehdä mitä haluaa. Bauman selvästi perää vapauden käsitteeseen

postmodernille ominaisesti aivan yhtä oikeita ja hyväksytyjä kuin mikä tahansa muukin vaihtoehto. Näin siis teoriassa.

Todellisuudessa yksilön mahdollisuudet valita uusliberalismin vastaisesti ovat heikommat. Tommy Hellsten (2001) luonnostelee muutamalla kitkerällä kynänvedolla nykyiset puitteemme ihmisyydelle:

”Olemme luoneet ympäristön, josta ihminen itse on karkotettu. Pinnalliset arvot ajavat ihmisen myös ulos hänen omasta työstään. Hänen työstään tulee niin suorituskeskeistä, että se leikkaa poikki ihmisen yhteyden hänen omaan sieluunsa. Ihminen kadottaa syvyytensä ja identiteettinsä uhratessaan sielunsa tehokkuuden alttarille. Tuotannosta tulee tärkeämpi kuin ihminen itse. Unohdetaan miksi, mitä ja ketä varten asioita tuotetaan.

Kun kerran on tuotettu, pitää myös kuluttaa se mikä on tuotettu. Näin kuluttamisestakin tulee itsetarkoitus, elämän sisältö.”

(Hellsten 2001, 84.)

Kuvaileeko Hellsten sitten modernia vai postmodernia inhimillisen toiminnan viitekehystä, sillä ei ole juuri merkitystä. Vaikka kaikki kuvailtu olisikin kategorisoitavissa moderniksi ilmiöksi, on sama arkipäivää postmodernissakin. Kuinkapa muuten voisi ollakaan? Tuskinpa markkinakoneistot yhteiskunnallisia trendejä kumartavat. Niiden kannalta on tärkeää aivan yhdentekevää, uhrataanko kasvun alttarille moderni vai postmoderni ihminen.

Tahdon silti uskoa, että ihmisellä on muitakin mahdollisuuksia. Ongelmana on vain, että se vaatii paljon; se vaatii Baumaninkin peräämää vastuun ottamista omasta elämästään — tai kierkegaardilaisittain itsensä valitsemista, itseiseksi tulemista. Se vaatii irrottautumista yksilön ja yhteiskunnan muuttuneesta suhteesta. Veli-Matti Värri (2001) toteaa, että samalla kun taloudellisista arvoista on tullut kaikkivoipia, on kansalaisuuden merkitys muuttunut abstraktiksi ideaksi, ja kysymys identiteetistä on noussut kansalaisuuden tilalle. Informaatioyhteiskunnassa keskeisiksi tuotannontekijöiksi ovat muodostuneet ihmisten henkiset kyvyt ja ominaisuudet. Tulosajattelun määrittäessä ihmistä on yksilön oltava jatkuvasti valmis muuttumaan ja mukautumaan, kilpailemaan osoittaakseen oman tuotannollisen arvokkuutensa. Kun identiteetin on oltava mukauduttavis-

liitettäväksi myös yksilön moraalista vastuuta (ks. luku 2.1.2, erit. loppu).

sa vastaamaan uusiin haasteisiin, onko ihme, jos ihminen tänään kysyy: ”Kuka minä on?”

Tuossa ahdistuneessa kysymyksessä kuitenkin piilee eksistentialismin vapauttava voima. Niin kauan kuin ihminen myy itseään järjestelmälle järjestelmän asettamin ehdoin, on tuskin toivoa paremmasta. Mutta kun yksilö alkaa kysellä itseytensä perään sen sijaan, että määrittäisi itsensä sen mukaan, millaisen paikan on järjestelmästä saanut (siis esteettisesti!), kun yksilö ryhtyy oman elämänsä subjektiksi, alkavat rahan kahleet ihmisyiden ympäriltä vähitellen murtua.

5.1.2 Kierkegaard — ristiriitainen yltiösubjektivist

Omien havaintojeni perusteella näyttää siltä, että usein länsimaisen filosofian klassikoista puhuttaessa Tanskan kansallisfilosofi Søren Kierkegaard unohdetaan herkästi. Ilmeisesti osasyynä tähän on Kierkegaardin mahdottoman monipuolinen — suorastaan sekava — ja laaja tuotanto. Useiden eri pseudonyymiensä suojassa Kierkegaard kirjoittaa välillä filosofisia ja välillä teologisia pohdintoja, keskittyen tosin loppuaikoinaan teologisiin pohdintoihin. Tämä on ilmeisesti aiheuttanut vaikeuksia ainakin, kun on yritetty luokitella Kierkegaardia joko teologiksi tai filosofiksi. Aivan kuin tämä ei riittäisi, filosofiset tutkielmat ovat sisällöltään paikoin ristiriitaisen tuntuksia (ne eivät ilmeisesti ole kuitenkaan ristiriitaisia) ja uhkuvat järjestelmävastaisuutta. Oman käsitykseni mukaan ainakin suurinta osaa teoksista sävyttää myös voimakas omaelämäkerrallisuus sekä aikalaiskriittikki. Eipä siis liene ihme, jos johdonmukaisuuteen pyrkivät filosofiaa järjestelmällisesti esittelevät alan yleisteokset mieluummin sivuuttavat tällaisen palavaa intohimoa räiskyvän outolinnun. Kaiken huipuksi länsimaisen eksistentialismin luojaksi mainitaan usein Sartre, jota esimerkiksi Torsti Lehtinen nimittää Kierkegaardin toteutumattoman avioliiton lapsiksi (Lehtinen 2000, 50). Tällä Lehtinen viittaa Kierkegaardin onnettomasti päättyneeseen, jo vaiheissaan traagiseen rakkaussuhteeseen, jonka seurauksena Kierkegaardista tuli lopulta modernin eksistentialismin

uranuurtaja. Sartre ehkä antoi kasvot ateistiselle eksistentialismille, mutta Kierkegaard loi kristillisen eksistentialismin.

Kierkegaardin unohtumisen monista filosofeja esittelevistä teoksista on huomannut myös Esa Saarinen (2001). Hän toteaa (mt. 303—304) Kierkegaardin olevan vaikea filosofi filosofeille, mutta vaikeuden olevan tietentahtoista. Kierkegaardin esityksistä puuttuu systematiikka ja yksilöiden esitetty, jäsennetty järjestelmä. Kierkegaard ei argumentoi eikä esitele faktoja. Hän liikkuu tyylilajista toiseen eikä välitä käsitteellisistä täsmennyksistä. Hänen esitystensä kokoelma on liian monenkirjavilla kirjallisuuden ilmaisuvälineillä tuotettu, jotta sitä pystyisi järjestelmällisesti tai todistushakuisesti jäsentämään. Kierkegaard on yksinkertaisesti erilainen filosofi, filosofi eri merkityksessä kuin vaikkapa Aristoteles, Kant tai Hegel. ”Hän on täydellisen epäakateeminen ajattelija, mies joka ei koskaan opi.” (mt. 304.)

Kuitenkin, kuten Saarinen toteaa (mt. 304), Kierkegaardin ajattelulla on kirkas sisäinen ryhti. Kokonaisuuteen kätkeytävät säikeet on vain piilotettu tavallista huolellisemmin. Kierkegaardin vision löytääkseen ei riitä, että lukee yhden hänen teoksistaan. Ne on luettava kaikki, hänen itsensä asettamin ehdoin.

Saarinen vaikuttaa vilpittömästi ihailevan Kierkegaardia. Monin paikoin hän käyttää tästä nero-nimitystä, ja lisäksi hän yksiselitteisesti nimeää Kierkegaardin eksistenssifilosofian perustajaksi. Ihailussaan Saarinen ei ole yksin: esimerkiksi Ludwig Wittgenstein on maininnut Kierkegaardin 1800-luvun syvällisimmäksi ajattelijaksi. (Mt. 303—305.)

Kierkegaardiin kohdistetun kritiikin esittelyn luulisi olevan sikäli helppoa, että aineistoa pitäisi löytyä varsin helposti. Käsittääkseni tämä pitääkin paikkaansa etenkin englannin-, ruotsin- ja tietenkin tanskankielisen kirjallisuuden osalta. Suomessa Kierkegaard-tutkimus on kuitenkin vielä sen verran alullaan, että häntä koskevien julkaisuiden pääpaino vaikuttaisi edelleen olevan hänen ajatustensa esittelyssä ja teosten suomennoksissa. Onneksi näyttäisi kuitenkin siltä, että tämän tutkimuksen kannalta relevantimmman kritiikin esittää — ylistyksensä ohella — Esa Saarinen teok-

sessaan *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin* (2001). Tähän päätelmään olen tullut muun muassa Heidi Liehun (1990) väitöskirjan perusteella. Liehun lähdeluettelo on varsin laaja, mutta suurin osa hänen käsittelemästään Kierkegaard-kritiikistä ei vaikuttaisi sisältävän mitään olennaisesti tähän tutkimukseen liittyvää uutta näkökulmaa.

Varsinaisen Kierkegaard-tutkimuksen ulkopuolella, esimerkiksi lehtiartikkeleissa ja uskonnollisessa kirjallisuudessa, olen nykyisin tavannut Kierkegaardin nimen yllättävänkin usein, mutta harvoin kriittisessä valossa. Tämä johtunee pääosin siitä, että Kierkegaardia siteeraavat kirjoittajat lainaavat häntä, koska ovat hänen kanssaan samaa mieltä. Kierkegaard on sitä paitsi sikäli ihanteellinen siteerattava, että hänen tuotantonsa vilisee aforistisia ajatuksia ja huulenheittoja, ja on kokonaisuudessaan sisällöltään paikoin niin ristiriitainen, että jokainen löytänee tarkoituksiinsa sopivan sitaatin jostain. Tällä en kuitenkaan tarkoita sitä, että silmiini osuneissa tapauksissa olisi näin menetelty, päinvastoin. Ehkäpä Kierkegaard on kuitenkin toisaalta paikoitellen myös niin raskas ja raivostuttava luettava, että kukaan ei yksinkertaisesti viitsi lukea hänen tuotantoaan vain käyttääkseen sitä omiin tarkoituksiinsa. Niinpä Kierkegaardia siteeraavat ovatkin luultavasti myös hänen ystäviään.

Ristiriitaisuuksia ja epäjärjestelmällisyyttä järjestelmällisesti viljelevää Kierkegaardia voisi kritikoida lähes mistä tahansa. Esimerkiksi *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* lukeminen jättää helposti hiukan epätietoisien olon: tuliko Kierkegaard loppujen lopuksi juurikaan perustelleksi lukemattomia eksistenssiä koskevia väitteitään? Tuntuu mahdottomalta saada teoksen puolen sivun mittaisista virkkeistä ja sinne tänne rönsyilevästä tekstistä aikaiseksi tutkimukseen kelpaavaa argumentoitua filosofiaa. Epäselvyys lienee kuitenkin tarkoituksellista: tekstin sisäistäminen vaatii sen verran ajatustyötä, että omistautunut tulkitsija tulee varmasti samalla pohtineeksi Kierkegaardin esittämiä väitteitä myös omalta kannaltaan — ja siten ohimennen ehkä kehittäneeksi omaa eksistenssiään.

Tämän tutkimuksen kannalta relevantein kritiikki kohdistuu kuitenkin Kierkegaardin filosofian peruskiveen, subjektiivisuuteen. Kierkegaardin

subjektiivisuudessa, kuten kai koko eksistenssifilosofiassa yleensä, on periaatteellisen tason ongelmana yksilön korostaminen yhteisön kustannuksella. Tähän Saarinen ei kuitenkaan vielä puutu. Ongelmallisempi on kysymys siitä, miten subjektin käsitys oikeasta ja väärästä muodostuu. Tämä lieneekin käytännön arjessa eksistenssifilosofian ja subjektiivisuuden suurin tai ainakin selvimmin näkyvä ongelma: kun yksilön ja yhteisön tai kahden yksilön etujen välillä on ristiriita, millä perusteella päätetään, kuka on oikeassa? Millä perusteella valitaan arvot, joilla moraaliset ratkaisut perustellaan? Arvoperustan valinnan ongelmallisuuteen palataan myöhemmin perusteellisemmin, Kierkegaardin arvoperusta on kuitenkin yksiselitteisesti kristillinen.

Juuri tämän Saarinen näkeekin Kierkegaardin subjektiivisuuden suurimpana ongelmana: (kristilliseltä kannalta keskeisen) vankkumattoman uskon siihen, että Jumala on oikeassa (vrt. luku 4.3.6).

”Ne subjektivismiin syvydet, joihin tässä sukellamme, eivät voi olla täyttämättä meitä jäätävällä kauhulla — Kierkegaardin absoluuttinen usko avaa väistämättä ne ovet, joiden taakse irrationalismi on vuosisatojen ajan filosofiassa pyritty lukitsemaan[!]. Kuka takaa mitä mikin sisäinen ääni sanoo? Mikä on kenenkin Jumalan kriteeri? Eikö Aabrahamin asenne viitoita siihen suuntaan, jossa uskonsotiin valmistautuvat jo suggeroivat itseään vihaan? Minne on murskattu *toinen* subjekti — eikö äärisubjektivistista uskonsankaria sido minkäänlainen toisen subjektin kunnioitus?”

(Saarinen 2001, 324.)

Saarinen kyselee, kuka sanoo, milloin uskon sana on oikea — kysymys, joka on ajankohtaisempi kuin ehkä koskaan — ja toteaa (mt. 324), että Kierkegaard ei vastaa. Lehtisen (2000, 136) mukaan Kierkegaard kuitenkin vastaa *Stadier paa Livets Veissä*, jossa hän asettaa tiukat ehdot eettisten periaatteiden syrjäyttämiseksi. Se voi olla äärimmäisessä poikkeustapauksessa sallittua, mutta absoluuttisen jumalasuhteen ja yleisten moraalityökalien kevytmielinen vastakkainasettelu on ”tunkeilevaisuutta Jumalaa kohtaan ja johtaa epäinhimillisyyteen.” Kierkegaard ei halua kumota etiikkaa Aabrahamin esimerkkiin vedoten. On myös huomattava, että Aabraham on valmis kumoamaan etiikan luopuakseen Jumalan hyväksi siitä, mikä on hänelle maailmassa rakkainta. Hänellä ei siis ole itsekäitä pyyteitä eettisen kumoamiselle. Niistä lähtevä moraalilain syrjäyttäminen johtaa Jumalasta pois päin, eivätkä ne siten kelpaa (Jumalan anta-

maksi) oikeutukseksi yleisen etiikan syrjäyttämiseen. Ei Jeesuskaan julistanut vuorisaarnassa tulleen lakia kumoamaan, vaan sen täyttämään, vaikka aikansa partaradikaali olikin. Hän sanoutui irti ulkonaisuuteen takertuvasta elämästä, muttei tullut kumoamaan universaalia eettistä lakia. ”[S]en, joka haluaa hylätä yleisen, on tunnettava se paremmin kuin sen, joka turvallisesti elää sen alaisena,” Kierkegaard muistuttaa. (Mt. 136.)

5.2 Postmoderni individualismi ja kasvatuksen päämäärät

Kutsutaanpa sitä sitten postmoderniksi, myöhäismoderniksi tai miksi tahansa, elämme aikaa, jolloin yksilön identiteettiä ei enää määritä hänen asemansa yhteisössä — koska perinteisessä mielessä mielletyt yhteisöt ovat hävinneet tai häviämässä. Yksilö, joka sitoo identiteettinsä aistein havaittavaan todellisuuteen (siis Kierkegaardin terminologiassa esteettinen yksilö), joutuu aiempien, ihmisistä muodostuneiden yhteisöjen sijasta määrittämään itsensä uusliberalististen voimien hallitsemisessa konteksteissa (yhteisöistä puhuminen tässä yhteydessä lienee soveliaisuuden rajamailla). Ironista on, että tätä kutsutaan vapaudeksi (ks. esim. Hilpelä 2001). Puhutaan postmodernista individualismista ja siitä, kuinka yksilöllä on lopultakin vapaus valita itse.

5.2.1 Esteettinen individualismi?

Postmodernin individualismin tragikoominen vitsi on siinä, että samalla kun se myöntää yksilölle vapauden päättää itse itsestään, se evää häneltä vapauden valita subjektiivisuutensa kehykseksi jonkin ulkoisen auktoriteetin (vrt. luku 2.1). Voin kuvitella Kierkegaardin vinon hymyn, kun hän, jos vielä eläisi, aikamme menoa katsellen teroittaisi sanansa säilää. Tämä on aika, jolle humoristi nauraa surumielistä nauruaan. Huolimatta Baumanin optimistisesta näkemyksestä, jonka mukaan postmoderni purkaessaan modernin eettiset koodit synnyttää ihmisyyteen perustuvan moraalin (vrt. luku 2.2), en voi olla huokaamatta, että uusliberalistisen hen-

gen vallitessa postmodernin individualistin vapaus näyttäisi käytännössä olevan vapautta päättää itse, millaiseksi osaksi tuotantokoneistoa haluaa asettautua. Kuka nyt ei panokselleen mahdollisimman hyvää tuottoa haluaisi?

Tilanteen lohduttomuutta toki vähentää, että individualismi kuitenkin jättää myös pienen takaportin niille, jotka haluavat valita toisin. Pitkiä, vinoja katseita ja pilkkapuheita varmasti riittää, mutta todellista subjektiivista individualistia ne eivät häirinne. Kun ihminen jo kerran aikoinaan valitsi vapauden sijasta epävapauden (vrt. luku 3.2.1), miksei subjekti saisi tehdä ”ideologisen vapautensa” suhteen nyt samoin? Postmoderni individualismi yhtäältä tehnee eksistoinnin valitsemisen helpommaksi kuin modernin tarkoin säädellyt lokerot²⁷, mutta toisaalta sen voi nykyisissä yhteiskunnallisissa puitteissa nähdä semantiikallaan kyseenalaistavan muut kuin esteettiset eksistenssiratkaisut. Etenkin uusliberalistisen hengen vallitessa postmoderniin kiinteähkösti liittyvän arvosubjektivismin²⁸ voi helposti kuvitella johtavan esteettisen hyvän tavoitteluun perustuvaan individualistiseen moraaliin. ”Hyvää on se, mitä pidän hyvänä. Jos en halua tehdä elämästäni vaivalloista, pidän hyvänä sitä, minkä ympäristöni kertoo minulle olevan hyvää. Ja miksi ihmeessä haluaisin tehdä elämästäni vaivalloista, kun ympäristöni kertoo minulle, että vaivalloisuus ei kuulu hyvään elämään?”

Yritän välttää yksioikoisen tulkinnan sudenkuopan myöntämällä edellä kuvatun ajatuskulun tarkoitushakuisesti karrikoiduksi esimerkiksi esteettisen individualistin ajattelusta. Toki postmoderni individualismi mahdollistaa muunkinlaisen, syvällisemmänkin ajattelun, eksistoinninkin. Mutta en pitäisi sitä mitenkään itsestään selvästi syvään elämään johtavana lämiönä. Yhdessä uusliberalismin voimaintunnon kanssa se muodostaa epämiellyttävä kombinaation, joka johtaa kiusallisen helposti elämän määrittelyyn sen ulkoisten premissien nojalla.

²⁷ Toisaalta, eksistoinniksi yksilöksi julistautumisen näennäinen helppous saattaa tehdä eksistoinnin todellisen aloittamisen paljon vaikeammaksi.

²⁸ arvosubjektivismi: ”näkemys, jonka mukaan arvot ovat pelkkiä subjektiivisia arvoituksia, mieltymyksiä tai asenteita. Mikään ei ole objektiivisesti ja yleispätevästi arvokasta.” (Puolimatka 1999, 265.)

Niin tai näin, johtaa postmoderni individualismi sitten mihin tahansa, ovat yksilöiden arvokäsityksiin saatikka sitten eksistenssiin vaikuttamisen mahdollisuudet varsin rajalliset. Toreille on turha lähteä metelöimään, kuten epäsuoraa tiedottamista käsittelevän luvun (4.2.1) yhteydessä on tullut ilmi. Jos torille haluaa mennä, on sinne mentävä kuin Sokrates aikoinaan Ateenan kaduille: paarmana, joka kiusaa jatkuvilla kysymyksillään ja jatkokysymyksillään, kunnes uhri on lopullisesti eksynyt omien vastustensa sokkeloihin. Tänä päivänä tosin jos alkaisi satunnaista vastaanuttelijaa jututtaa, saattaisi hyvinkin pikaisesti olla joko hullun kirjoissa tai viirua jossain mukiloituna. Toimivampi ratkaisu lieneekin asettaa toivo kasvatukseen ja kasvattajiin.

5.2.2 Arvoperustoja kasvatuksen lähtökohtina

Kirjassaan *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat* (1999) Tapio Puolimatka pohtii arvojen ja arvoperustojen suhdetta kasvatukseen. ”Kasvatuksen päämäärä edellyttää käsitystä siitä, millaista on arvokas ihmiselämä” (mt. 25). Kasvattajan arvot ohjaavat aina kasvatustilannetta väkisin: kuka haluaisi tai edes voisi kasvattaa lasta omien arvojensa vastaisesti? Arvosubjektivisti saattaa toki suoda kasvatettavalle oikeuden itse etsiä omat arvonsa ja kannustaakin tätä siihen, mutta tuskinpa hänkään lähtee tätä omien arvojensa vastaiseen suuntaan johdattelemaan.

Puolimatka jakaa kasvatuksen tarkastelunsa kahteen eri näkökulmaan, kasvatukseen, joka perustuu merkitysnäkökenttään, ja kasvatukseen ilman merkitysnäkökenttää. Merkitysnäkökentällä Puolimatka viittaa Charles Taylorin käsitteeseen *horizon of significance*. Kyseessä on näkökenttä, joka avautuu ihmiselle, kun tämä etsii vastauksia miksi-kysymyksiin. Asioiden tarkoituksen pohtiminen on olennainen osa ihmiselämää, elämä tai toiminta, jolla ei ole merkitystä, ei tyydytä ihmistä. Erityisesti elämän, asioiden ja toiminnan merkitysten kyseleminen korostuu kasvatuksen yhteydessä. Kasvattaja joutuu pohtimaan kaikkea

mielekkyyden näkökulmasta: Millä lopultakin on merkitystä ja pysyvää arvoa? (Mt. 28.)

Merkitysnäkökentän mukaista kasvatusta luonnehtii kolme tunnusmerkkiä: 1) Kasvatusta hallitsee arvonäkökulma: yksilön kehitystä suunnataan arvokkaihin mahdollisuuksiin. 2) Kasvatus sisältää myös tiedollisen näkökulman: Yksilö joutuu toimimaan reaalisten mahdollisuuksiensa rajoissa olemassa olevien tietojensa pohjalta. Kasvatus pyrkii johdattamaan tietojen ja taitojen omaksumiseen siten, että niiden mielekkyys tulee ymmärretyksi ja itsenäinen arviointi mahdolliseksi. 3) Menetelmällinen näkökulma korostaa, että kasvatuksessa ovat hyväksyttäviä vain ihmisarvoa kunnioittavat ja kasvatettavan omaehtoisen ja tiedostavan toiminnan sallivat menetelmät. (Mt. 33.)

Täysin merkitysnäkökentättömiä eivät ole myöskään kasvatuksen suunnat, joiden mukaan kasvatuksen on oltava vailla ennalta annettua arvoperustaa. Kasvatus ei yksinkertaisesti voi toimia kokonaan ilman merkitysnäkökenttää. Ongelma kierretään sillä, että merkitysnäkökenttä määritellään luonnonmukaisen kehityksen lainalaisuuksien kautta tai ymmärretään se historialliseksi, käytännölliseksi tai yksilölliseksi luomukseksi. Puolimatka (mt. 129—130) luettelee tämän ajattelutavan kuusi keskeistä vaihtoehtoa:

- 1) Luonnontieteellinen näkemys, jonka pohjalta kasvatus voi perustua joko tutkimuksen mukaan määritettyyn käsitykseen normaalista yksilönkehityksestä, lajikehityksen näkökulmaan tai sosialisatio näkökulmaan. Ihmisen päämäärät otetaan luonnosta ja tutkimuksella pyritään luomaan ihmisestä objektiivinen luonnontieteellinen kuvaus.
- 2) Käytännöllisen merkitysnäkökentän mukaan kasvatuksen päämäärät kehittyvät käytännön ja kokemuksen avartuessa. Kokemukset, jotka avaavat mahdollisuuksia uusiin kokemuksiin, ovat kasvattavia.
- 3) Kulttuurihistoriallisen kehitysprosessin tuloksena määräytyneet arvot antavat kasvatukselle erilaisia sisältöjä eri aikakausina ja erilaisissa kulttuureissa.

- 4) Kriittisessä ja avoimessa kommunikaatioyhteisössä merkitysnäkökentät voivat määräytyä myös kommunikaation kautta.
- 5) Ihminen on täysin vapaa rakentamaan itsensä itse määrittelemiensä päämäärien ja oman vapaan luovuutensa pohjalta.
- 6) Kasvatuksen tehtävä on luoda perustaa luovuuden ja erilaisuuden kehittymiselle luomalla erilaisuutta ja paljastamalla ristiriitoja. Se ei pyri rakentamaan minuutta vaan auttamaan ihmistä ymmärtämään oma hajanaisuutensa.

Puolimatkan (mt. 219) mukaan kaikki edellä kuvatut kasvatuksen muodot tarjoavat rakentavia näkökulmia, mutta kohtaavat samalla ylitsepääsemättömiä ongelmia. Hän toteaa, että minuuden rakentumista ei voi ymmärtää mielekkäästi ilman yksilön valinnoista riippumatonta merkitysnäkökenttää.

En näe tarkoituksenmukaisesti tässä yhteydessä käydä sen syvällisempään Puolimatkan esittämien näkemysten pohdiskeluun, vaan tunnustan avoimesti uskovani Puolimatkan tavoin arvotiedon olemassaoloon ja siihen, että kasvatuksen tulee perustua itsenäiseen merkitysnäkökenttään. Yksilö on vapaa konstruoidaan minuutensa itse, mutta se voi johtaa mielekkääseen elämään vain ennalta annettujen arvojen, arvotiedon, merkitysnäkökentässä (mt. 131). Tässä yhteydessä arvoilla ei tarkoiteta ”koti, uskonto ja isänmaa” -tyyppisiä arvoja. Arvotieto viittaa sellaisiin kulttuurisidonnaisuuksista vapaisiin, luovuttamattomiin arvoihin, jotka asettavat rajat sille, miten ihmistä voi kohdella. Sen olemassaoloon suhtaudutaan usein varsin epäileväisesti ja siitä luopumista perustellaan usein suvaitsevaisuuden edistämällä. Kuitenkin arvotiedon olemassaolo on varsin helppo selvittää. Parhaiten se käy jyrkillä arvovastakohta-asetteluilla (valhe — totuus, ennakkoluuloisuus — kriittinen ajattelu jne.). Riittävän jyrkät rinnastukset ohittavat jopa kulttuuriset erot — ainakin niin kauan kun puhumme kulttuureista, joissa ihmistä pidetään edes jonkinlaisessa arvossa. Toisaalta vetoaminen siihen, että arvotiedosta luopuminen edistää suvaitsevaisuutta on kestävä argumentti, jos siinä pidetään suvaitsevaisuutta luovuttamattomana arvona samalla kun pyritään kumoamaan käsitys, että olisi olemassa luovuttamattomia arvoja. Ja

koko argumenttillahan on oikeastaan merkitystä vain silloin, kun suvaitsevaisuutta pidetään luovuttamattomana arvona. (Mt. 23—24.)

5.2.3 Kasvatuksen yleinen päämäärä

Oikeastaan kaikkeen edellä sanottuun perustuen rohkenen väittää, että ainakin tänä päivänä kasvatuksen tärkein päämäärä on moraalisubjektius. Tässä ei vielä kiinnitetä huomiota yksilön omaan eksistenssiin, vaan huomio on yksilössä yhteiskunnan jäsenenä. Jos otetaan tavoitteeksi inhimillisyyttä ja ihmisyyttä arvostava yhteiskunta, joka lakkaa pitämästä ihmistä tuotannon välineenä, on varsin selvää, että kasvatuksen tavoitteen on oltava vahvasti inhimilliseen moraaliin sidottu. Tässä on itse asiassa esimerkki mielestäni luovuttamattomasta arvosta. Ihminen, joka ei pidä inhimillisyyttä arvotietona, ei ole mielestäni edes kelvollinen käymään arvokeskustelua. Käsittelen siis kasvatusta, joka perustuu merkitysnäkökenttään.

Tarkoitan moraalisubjektilla yksilöä, joka kykenee itsenäisesti, oman harkintansa perusteella tekemään arvojensa pohjalta ratkaisuja tilanteissa, joissa on vastakkain useampia hyviä valintoja tai huonoja ratkaisuja. Todella vahva moraalisubjekti myös toimii ratkaisujensa mukaan.

Jyrki Hilpelä (2001) toteaa, että moraalien kannalta relevanttien tilanteiden tunnistaminen, moraalisen ratkaisun tekeminen ja sen mukaan toimiminen edellyttävät tiettyjä psyykkisiä rakenteita. Tästä syystä eläimiltä tai edes pieniltä lapsilta ei voi edellyttää moraalista toimintaa²⁹. Kasvatuksen kannalta olennainen kysymys on, kehittyvätkö nuo rakenteet itsestään vai ovatko ne ympäristön kanssa käydyn vuorovaikutuksen ja siten myös kasvatuksen tulosta. Tästä ei tarvitse tässä yhteydessä tehdä kynnyskysymystä. Arvotiedon kannattajana perusolettamani on, että ne kehittyvät vuorovaikutuksessa. Moraalinen toiminta perustuu pitkälti riittävän vakaaseen ja jäsentyneeseen identiteettiin, joka puolestaan muo-

²⁹ Lasten osalta moraalitietysti kehittyy. Hyvin yleisesti tunnetun moraalivaiheiden teorian on kehittänyt yhdysvaltalainen Lawrence Kohlberg. (Ks. esim. Peltonen 2000, 169—170.)

dostuu olennaisesti vuorovaikutuksessa muiden kanssa. Moraalisen toimijan on oltava autonominen, luotettava itseensä ja kunnioitettava itseään. Lisäksi moraaliseen toimintaan liittyy myös rationaalinen puoli, ja se vaatii siksi myös kognitiivisia taitoja. Yleisten moraaliperiaatteiden tunnistaminen vaatii harjaantuneisuutta abstraktiin ajatteluun, ja niiden soveltaminen yksittäistapauksiin kysyy hyvää arvostelukykä. (Hilpelä 2001.)

Moraalikasvatus on — ehkä vielä enemmän kuin kasvatus yleensä — aiheena varsin tulenarka ja täynnä hankalia kysymyksiä. Yksi näistä kysymyksistä on Immanuel Kantin lausuma niin kutsuttu pedagoginen paradoksi, johon palaan hiukan tarkemmin seuraavassa luvussa. Lyhyesti paradoksissa on kyse siitä, ”kuinka yhdistää alistuminen lailliseen pakkoon, ja kyky oman vapauden palvelemiseen. [– –] Kuinka edistää vapautta pakolla?” (Kant 1972/1923, 453; sit. Peltonen 2000, 167) Kasvattajalla on aina valtaa kasvatettavaansa nähden, ja etenkin niin hienovaraisissa tilanteissa kuin moraalisten ongelmien yhteydessä tuon vallan käyttäminen tarjoaa melkeinpä liiankin houkuttelevan polun yksiselitteisen ja yksioikoisen ratkaisun antamiseen. Moraalikasvatuksen käsitetään usein tarkoittavan juuri tällaista toimintaa erilaisten hyveluetteloiden opettamisen ohella. Se tarttuu siihen, mistä helpoimmin saa otteen. Tämä kuitenkin ei todennäköisesti johda kasvatettavan oman moraalien kehittymiseen eikä edesauta hänen kasvuaan moraalisubjektiksi. Moraalikasvatuksen sijasta onkin tässä yhteydessä tarkoituksenmukaista puhua moraalisubjektiksi kasvattamisesta — tai ehkä vielä paremmin kasvamisesta. Intentionaalista kasvatusta syvemmälle ulottuvat monesti erilaiset arkielämän suunnittelemattomat tilanteet (Hilpelä 2001).

Niinpä moraalisubjektin kasvattamiseksi ei voida kovin selviä ohjeita luetella — eihän sitä paitsi edes koko onnistuneen kasvatuksen viisastenkiveä ole vielä löydetty. Hilpelä (2001) mainitsee muutamia William Kayn (1975) antamia yleisiä suuntaviivoja, joiden voitaneen ainakin suurella todennäköisyydellä johtavan pikemminkin onnistuneeseen kuin epäonnistuneeseen moraalisubjektin kasvamiseen. Kuten seuraavasta näkyy,

ovat kasvattajan mahdollisuudet vaikuttaa moraalisubjektin kasvamiseen liittyviin olosuhteisiin melko rajalliset.

Kay pitää personalismia moraalisen toiminnan perustana (Hilpelä 2001). Hänen mukaansa personalismi syntyy siitä, että kohtelemme toisia kuten meitä on kohdeltu. Lapsi, jota kohdellaan persoonana, siis kuunnellaan ja kunnioitetaan, kohtelee ihmisiä persoonina ja niin edelleen. Personalismille perustettua moraalialia ja sen kehitystä täytyy tukea myös muulla moraalisella toiminnalla. Uhkauksiin perustuvia, perustelemattomia kieltoja tulee välttää, koska ne viestivät lapselle, että oikea ja väärä määrittyvät kulloisenkin vallassa olijan mukaan. Yleiset moraaliperiaatteet välittyvät lapselle paremmin, kun käskyt ja kiellot perustellaan niillä, niin että käy ilmi, että perusteena ei ole vain käskijän tai kieltäjän mielivalta tai tahto. Näin lapsella on aikuiseksi vartuttuaan valmiudet soveltaa oppimiaan yleisiä moraaliperiaatteita. (Kay 1975, 45—46, 89—94, 110—128; ref. Hilpelä 2001.)

Moraalisen minän muodostumisessa on siis oleellinen osa malleilla, joista vanhemmat ovat luonnollisesti tärkeimmät. Myös sisarusten merkitys on syytä huomioida, ja opettaja on tärkeä yhteiskunnallinen malli, joka toimii moraalikoodin välittäjänä ja juurruttajana. Lisäksi nykyisin näiden mallien rinnalle ja jopa tilalle ovat nousseet erilaiset vertaisryhmät ja mainosten mielikuvat. Tässä onkin valtava haaste kaikille kasvattajille, sillä varsinkin mainosten luomat mielikuvat harvemmin korostavat moraalien ja ihmisyyden merkitystä. ”Nuorten ’on hienoa olla *cool* -asenne ilmentää osaltaan yhteiskunnallista kylmyyttä.” (Hilpelä 2001.)

5.2.4 Kasvatuksen yksityinen päämäärä

Edellä esitetty pohdinta kasvatuksesta ja sen päämääristä tähtää vain inhimillisempien yhteiskunnallisten olosuhteiden luomiseen, muttei sen enempää puutu yksilön eksistenssiin. Eksistenssin kannaltakin on toki olennaista tai ainakin edullista luoda personalismia kunnioittavat yhteiskunnalliset puitteet. Vaikka ehkä kriittisiä näkökulmia ihmisenä olemiseen kumpuaakin hedelmällisemmin inhimilliseltä kannalta ongelmalli-

semmissä oloissa, niiden laadun taso lienee vastaavasti kirjavampi kuin seesteisissä oloissa kehittynyt pohdinta. Näinä päivinä liki jokaisella on terävä sanansa sanottavana siitä, millaista on aito ihmisen elämä³⁰. Perustan näkemykseni jälleen valinnan näennäiseen helppouteen: Jos yhteiskunnalliset olot suorastaan ajavat pohdiskelemaan ihmisen elämää ja eksistenssiä, se jää helposti pinnalliseksi valinnaksi. Mutta jos kaikki on ulkoisesti hyvin, ja yksilö tahtoo silti väen vängällä tehdä elämästään valloista keskittämällä tarmonsä eksistoimiseen tai jos sisäinen pakko hänet siihen ajaa, on hänen eksistenssinsä todennäköisesti tukevammalla perustalla. (Vrt. esim. Kierkegaardin ajatus lapsikasteesta, luku 4.3.7, alaviite 24.)

Eksistenssiin johdatteleva kasvatus on tavattoman ongelmallinen ajatus. Se sisältää kaksi kriittistä kohtaa: jo edellä sivutun pedagogisen paradoksin sekä sen Kierkegaardin ajatuksen, että tiedottaminen on tehtävä niin, että tiedotettava tulee suhteeseen suoraan asian kanssa eikä tiedottajan välityksellä.

Pedagoginen paradoksi aiheutuu siitä, että kasvatus on käytännössä kasvatettavaan kohdistettavaa tietoista vaikuttamista, jopa ulkoista pakkoa, vaikka sen tehtävänä on vaalia kasvatettavan vapautta ja itsenäisen — eli kasvatuksen vaikutuksesta vapaan — subjektin kehittymistä. Viime kädessä kyse on ristiriidasta kasvatuksen ja sivistyksen käsitteiden välillä. Sivistys on aktiivisen toimijan (kasvatettavan) halua ja kykyä määrittää itseään ja suhdettaan ympäröivään maailmaan. Tämä sivistyssubjektin aktiivisuus ja spontaanisuus on lähtökohtaisesti toimintaa edeltävä perusehto, jonka perusteella kasvatettava toteuttaa itse oman sivistysprosessinsa. Kasvatus puolestaan on tähän prosessiin vaikuttamista, jossa kuitenkin tulee ottaa huomioon kasvatettavan oman, vapaan sivistystahdon mahdollisuus. (Siljander 2000, 8—9.)

³⁰ Tapio Puolimatka (1999, 216—217) toteaa mainion kuivakkaasti, että postmodernistien kritiikkiä minuuden yhtenäisyyttä ja syvyyttä vastaan vaivaa se ongelma, että ne eivät tarjoa argumentteja, vaan taiteellisesti vaikuttavia kuvauksia. ”Se että nämä kuvaukset vetoavat joihinkin aikamme ihmisiin, ei tee niistä yleispäteviä,” hän huomauttaa.

Ari Kivelä (2000, 64—67) toteaa, että edellä mainittu sivistyssubjektin toimintaa edeltävä perusehto on modernin pedagogisen ajattelutradition keskeinen oletamus. Samalla se liittää sivistyksen käsitteen filosofiseen keskusteluun siitä, mitä subjektilla tai subjektiudella ymmärretään. Koska tietävä ja toimiva subjekti on ollut modernin filosofisen ajattelun keskipisteessä, voidaan tätä filosofiaa oikeutetusti kutsua subjektifilosofiaksi. Pedagoginen paradoksi puolestaan on ymmärrettävissä nimenomaan tämän subjektifilosofisen ajattelumallin seuraukseksi. Jürgen Oelkers (1985, 10—11, 20 ja 1998, 184; ref. Kivelä 2000, 67) on lähestynyt modernin subjektiuden käsitteen ongelmallisuutta pedagogiselta kannalta. Oelkers korostaa, että subjektifilosofisen mallin mukaan yksilö on aina jo toimintakykyinen ja itsensä määrittelemiseen pystyvä subjekti. Oppimis- ja sivistysprosessit perustuvat siis siihen, että yksilö mahdollistaa itse oman sivistymisensä, eli moderni subjekti on oman itsensä aikaansaannos. Epäselväksi jääkin, mitä kasvatuksellinen vaikuttaminen voisi tässä yhteydessä olla — ja voiko se ylipäätään olla mahdollista.

Antipedagogien mielestä kasvatusta saakin jäädä vaille mahdollisuuksia. Heidän mukaansa kasvatusta on vallankäyttöä, joka esineellistää lapsen sen sijaan, että kohtelisi häntä vapaana ja täyden ihmisarvon omaavana yksilönä. Ihminen on vapaa vain, kun saa elää alusta asti omien periaatteidensa, mieltymystensä ja päämääriensä mukaan. Kasvatusta vieraannuttaa lapsen omasta minästä ja orjuuttaa hänet. (Puolimatka 1999, 223.)

Kuten arvata saattaa, antipedagogit ovat arvotiedon vastustajia. Heidän mukaansa kukaan ei tiedä, mikä on lapselle hyväksi ja lapsen edun mukaista. Kukaan ei voi tietää, miten pitäisi kasvatusta. Suorastaan huvittavan ristiriitaista on, että antipedagogit väittävät tietävänsä, että lapsen kehityksen kannalta on parempi, jos häntä ei kasvateta, ja ilmoittavat samaan hengenvetoon, että kukaan ei tiedä, mikä on lapselle hyväksi. (Mt. 225.) Ilmeisesti antipedagogit itse eivät kuulu sellaiseen olentoluokkaan, jonka jäsenistä voidaan käyttää yleistävää kieltonimitystä kukaan.

Hylkään siis antipedagogien ratkaisun pedagogiseen paradoksiin. Edelleen arvotiedon tunnustavana kallistun Puolimatkan (mt. 226) tavoin sille kannalle, että ”kasvatuksellinen ohjaus on hyväksyttävää ja kasvatuk-

sellinen auktoriteetti perusteltavissa.” Kasvatukseen väistämättä sisältyvän vallankäytön on syytä olla avointa. Jos vallankäyttö pyritään piilottamaan, kasvatuksen luonne muuttuu manipulatiivisemmaksi, ja tällöin esimerkiksi kasvatettavan kriittinen suhtautuminen (kasvatuksellista) valtaa vastaan vaikeutuu. Puolimatkia perustelee näkemyksensä johdonmukaisesti:

- 1) Kasvatuksen tulisi rytmittyä vapauden ja ohjauksen kasvatuksellisella vaihtelulla.
- 2) Auktoriteetti on välttämätön johtuen lapsen kypsyttömyydestä ja kasvatusinstituutioiden vaatimista monimutkaisista yhteistyön muodoista
- 3) Ilman tietoa hyvästä elämästä on mahdotonta oikeuttaa auktoriteettia.
- 4) Myöskään arvotiedon kieltävä kulttuuri — vaikka ei voi kasvatuksellista auktoriteettia oikeuttaakaan — ei voi toimia ilman kasvatuksellista auktoriteettia.
- 5) Jos kasvatuksellista auktoriteettia ei voida oikeuttaa (kohdat 3 ja 4), ja sitä kuitenkin vaaditaan (kohta 2), joudutaan turvautumaan peitettyihin vaikutuksen muotoihin, jotka ovat luonteeltaan avointa auktoriteettia manipuloivampia.
- 6) ”Peitetty kontrolli pyrkii sopeuttamaan ja tekemään kohteistaan normaaleja. Se ei ensisijaisesti rajoita halujen ilmaisua, koska rajoitusten oikeuttaminen edellyttäisi tietoa hyvästä elämästä. Sen sijaan se tuottaa haluja, jotka edistävät yhteiskunnan kitkatonta toimintaa. Tehokas valta tuottaa ihmisen, jota on helppo manipuloida ja sopeuttaa.”
- 7) ”Tieto” ja ”totuus” ovat osittain vallitsevien etunäkökohtien tuotteita ja palvelevat niitä.

(Mt. 226—227.)

Kun kasvatukseen myönnetään avoimesti kuuluvan vallankäytön, ja tuon vallankäytön pohjimmiltaan perustuvan arvotietoon, mahdollistetaan myös kriittiset keskustelut sekä kasvatuksen päämääristä ja niiden taustalla olevista arvoista että kasvatuksen menetelmistä. Vallankäytön

piilottava, arvotiedon kieltävä kasvatukseen ei tarjoa tätä mahdollisuutta. Kuinka arvoperustasta voisi kriittisesti keskustella, jos lähtökohdaisesti jokainen saa itse muodostaa oman arvomaailmansa — vaikka sitten kuinka intersubjektillisesti sen muodostaisikin?

Olen edellä pyrkinyt vastaamaan pedagogiseen paradoksiin etsimällä ratkaisua arvotiedosta. Jos se otetaan kasvatuksellisen pohdinnan lähtökohdaksi, voidaan — ei kritiikittömästi vaan tervettä järkeä käyttäen — paradoksi ohittaa sillä perusteella, että kasvattajan ensisijainen tehtävä on ohjata kasvatettavansa kasvua suuntaan, joka mahdollisimman vähän rajoittaa tämän mahdollisuuksia päättää elämästään tulevaisuudessa. Tässä arvoperustana ovat muun muassa kasvattajan vastuu kasvatettavastaan sekä käsitys ihmisarvoisesta elämästä. Kasvattajan oletetaan tuntevan arvotiedon kasvatettavansa paremmin, ja hänen vastuunsa sen välittämiseksi kasvatettavalle ohittaa — kasvatettavan edun nimissä — kasvatettavan vapauden päättää itse kasvatuksensa/kasvamisen ehdoista.

Vaikka eriäviäkin näkemyksiä varmasti löytyy, katson tämän tutkimuksen osalta vastanneeni tämän luvun alussa esitetyistä ongelmista ensimmäiseen. Nyt on enää selvittämättä, onko mahdollista ohjata yksilön kasvua eksistoiivaksi subjektiksi.

Subjektiiivisuus on totuus ja subjektiiivisuus on ääretöntä intohimoa iäiseen autuuteen. Jos tämä hyväksytään subjektiiivisen eksistoinen ehdoksi, jää kasvatuksen tehtäväksi tuon intohimon herättäminen ja vaaliminen. Mutta miten herättää kiinnostus eksistoinen? Kierkegaard (1998a, 316—317) ehdottaa uhrin istuttamista vaukon hevosen selkään tai kiireisen istuttamista hädin tuskin kävelemään pystyvän hevosen selkään. Näistä nimenomaan jälkimmäinen kuvaa herkullisen osuvasti sitä, kuinka työlästä aidosti eksistoinen käsittääkseni on. Nykyisin tosin hevosen sijasta kiireiselle varmaankin tarjottaisiin polkupyörää, jonka renkaat ovat puhki ja satula puuttuu, eivätkä ketjutkaan tahdo pysyä rattaillaan. Puolimatka (1999, 111—112) toteaa Kierkegaardin esimerkkien paljastavan, että intohimon voivat herättää vaaran ja ajallisuuden näkökulmat, ajallisuuden näkökulman lisäksi korostaessa ratkaisun kiireelli-

syyttä — eihän kukaan tiedä, koska hänen aikansa loppuu. Tietoisuus siitä, että elämän mahdollisuudet ovat ohimeneviä, herättää ihmisen kiinnostuksen elämän peruskysymyksiin. On elämänsä tuhlaamista, jos eläen pohtimatta, mitä olisi hyvä elämä.

Eksistenssiratkaisun tekeminen ei kuulu vielä ihmisen lapsuuteen. Kierkegaardkin korostaa lapsuuden ainutlaatuisuutta huolettoman onnen aikana (ks. esim. luvun 4.3.7 loppu tai Kierkegaard 1998a, 606—607). Lapsuuden luontaista elämäniloa on varjeltava, kristillisyyttä (siitähän Kierkegaardin subjektiivisuudessa pohjimmiltaan on kyse) voi lapselle opettaa lapsenomaisilla mielikuvilla uskonnollisuudesta. Lapsen pitää saada ”leikkiä viattomasti pyhimällä”, häntä ei tule pakottaa ”eksistoimaan ehdottomien kristillisten määreiden alaisuudessa.” (Mt. 606—607.)

Nuoruudessaan yksilö luonnostaan tekee sitten ratkaisunsa sen elämänsämuutoksen mukaan, jonka hän on kasvatuksensa pohjalta muodostanut. Vähitellen hän alkaa tietysti tiedostaa, että hänen omaksumansa arvot ovat mahdollisesti vääristyneitä, ja alkaa — jos hänellä on intohimoa — epätoivon vallassa etsiä vastausta olemassaolon peruskysymyksiin. Tässä vaiheessa tulee ajankohtaiseksi kasvattajan pohtia tapoja ohjata kasvatettavaa kohti sisäisyyttä. Kierkegaard tarjoaa malliksi kaksoisharkintaan perustuvaa epäsuoraa tiedottamista. Kaksoisharkinta tarkoittaa, että kasvattaja on ensin ensimmäisessä harkinnassa eli omakohtaisen ajattelun avulla löytänyt sisäisen totuutensa ja huomaa sitten asiaa tarkemmin ajatellessaan eli toisessa harkinnassa, ettei tuon totuuden suora viestittäminen kasvatussuhteessa ole aina mielekästä. Perusteluja kaksoisharkinnalle Kierkegaard antaa kaksikin: 1) Jo edellä käsiteltyyn lapsuuden varjeluun liittyy se, että kasvattajan on alistettava jokainen sanansa kaksoisharkintaan; sen lisäksi, että käsitys on hänen mielestään oikea, on hänen mietittävä asiaa kasvatettavan näkökulmasta ja pohdittava, miten kasvatettava sen kokee. Kriteerinä on, voivatko kasvattajan ilmaisemat totuudet ja arvot palvella kasvatettavan henkistä kehitystä, vai häiritsevätkö ne vielä mahdollisesti lapsuuden onnea. (Puolimatka 1999, 112—115.)

2) Totuudesta ei ole hyötyä, jos yksilö ei ole sisäistänyt sitä. Jotta kasvatettava ei jäisi riippumaan suhteeseen opettajaansa, vaan ymmärtäisi, että on irrottauduttava muista ja eksistoida yksinään totuudessa, on kasvattajan käytettävä epäsuoraa tiedottamista. Kasvattajalle tärkeintä tulee olla — muodollisesti oikeiden vastausten sijasta — prosessi, jossa kasvatettava itsenäisesti pohtii ja muodostaa käsityksensä asiasta. Kasvattajan on siis luovuttava omista pyyteistään, sillä tällainen luopuminen jättää kasvatettavalle tilaa olla ihminen. Kasvun päämääränä on, että kasvatettavassa kehittyä valmiuksia itsenäisesti arvioida hänelle esitettyjen käsitysten pätevyyttä. Yksilön on voitava olla välittämättä siitä, hyväksyvätkö kaikki hänen käsityksiään totuudesta, sillä hän ei voi elää kenenkään toisen elämää. Eksistoiiva subjekti on totuuden edessä aina yksin. (Puolimatka 115—117.)

Lopuksi otan käytännön esimerkin siitä, mitä käsitan epäsuoralla tiedottamisella — ja miksi se todella on välttämätöntä, jos halutaan jokin olennaiselta tuntuva käsitys jakaa niin, että vastaanottaja sen todella syvällä itsessään ymmärtää. Samalla esitän ehkä liiankin yksinkertaistetun ja naiivin tulkinnan sille, miksi subjektiivinen eksistoiminen eli ääretön intohimoinen iäistä autuutta kohtaan voisi antaa elämään mielekästä sisältöä myös postmodernin individualismin määrittämässä yhteiskunnassa. Luulen, että olen jossain suhteessa lopultakin ymmärtänyt jotain siitä, mitä Kierkegaard yrittää sanoa.

Olen viime aikoina pohtinut jonkin verran onnellisuutta. Mitä onnellisuus on, miten sen voisi saavuttaa? Kierkegaard (1998a, 438) tosin tuhahtaa, että *”välittömyyden elämäkatsomus on onnen tavoittelu”*, mutta hän tarkoittaa tässä sellaista tulkintaa onnesta, että sen voisi joskus saavuttaa. Oman tulkintani onnesta ja onnellisuudesta voi kiteyttää väitteeseen *”onnellisuus on onnellisuuden tavoittelu”*. Tätä tulkintaa on mahdotonta kenenkään ymmärtää ulkoisesti, jokaisen on se itse keksittävä. Keksimistä voin vain edesauttaa kysymyksillä. *”Mitä sinun pitäisi saada tai saavuttaa, että voisit sanoa: ’Nyt olen onnellinen’? Kuvittele, että saavutat sen. Oletko onnellinen? Entä jos saavutat kaiken, mistä vain suinkin voit*

haaveilla? Oletko sitten onnellinen?” Väitän, että jokainen, joka aidosti, syvästi itseään kuunnellen pohtii näitä kysymyksiä, tulee siihen tulokseen, että hän voi olla onnellinen vain, kun jäljellä on vielä jotain tavoittelemisen arvoista. Onnellisuus on onnellisuuden tavoittelua.

Ollakseen onnellinen ihminen tarvitsee päämääriä. Kokeakseen elämänsä mielekkääksi ihminen tarvitsee päämääriä — tai *päämäärän*. Teesini, johon luulen tiivistäneeni Kierkegaardin sanoman subjektiivisuudesta, on seuraava: ”Eksistentiaalisesti täyden elämän sisältö on lakkaamaton absoluuttisen päämäärän tavoittelu, ei siksi, että sillä saavuttaa pelastuksen — pelastunut on jo tunnustaessaan Kristuksen — vaan siksi, että se tuo elämään mielekkään sisällön, se antaa subjektille absoluuttisen, äärettömän tehtävän, elämäntehtävän, joka ei koskaan valmistu.”

Vain etsijä voi elää täyttä elämää. Teesini perustaksi asetan Kierkegaardin lainauksen ihailemaltaan G. E. Lessingiltä:

”Lessing on sanonut: ”Jos Jumala olisi sulkenut oikeaan käteensä kaiken totuuden ja vasempaan käteensä ainutlaatuisen alati toimelemaan pyrkimyksen kohti totuutta, pyrkimyksen, jossa lisäksi aina ja ikuisesti joutuisin harhaan, ja hän sanoisi minulle ”valitse!”, niin tarttuisin nöyrästi hänen vasempaan käteensä ja sanoisin: ”Isä, anna! Puhdas totuushan on kuitenkin vain sinua varten.””

(Kierkegaard 1998a, 117, suomennos viite 111.)

5.3 Jatkomahdollisuudet ja kritiikki

Ennen muutamia tyytymättömiä lauseitani on syytä todeta, että tämä tutkimus saavutti tavoitteensa ainakin yhdeltä osaltaan: olen saanut oppia paljon. Koen oman ajatteluni kehittyneen melkoisesti tämän prosessin aikana, ja se näkynee myös tekstistä. Tällä selittyvät myös mahdolliset ristiriitaisen oloiset pohdinnat tutkimuksen edetessä. Tutkimuksen teksti on samalla eräänlainen dokumentaatio kolmen vuoden aikana tapahtuneesta ajattelullisesta kehityksestä. Toki paikka paikoin olen palannut aiemmin kirjoittamaani sitä korjaillen, mutta paljon olen myös jättänyt ennalleen. Toivottavasti läpikäymäni kasvuprosessi välittyy näin myös lukijalle.

Tätä tutkimusta tehdessäni olen saanut hyvin omakohtaisesti havaita, millainen ajatusten ja oivallusten aarreaitta filosofia on. Olen tutkinut vain yhtä filosofia ja häneltäkin vain filosofista pääteostaan, ja silti olen törmännyt jatkuvasti uusiin suuntiin vieviin polunpäihin. On mahdotonta luetella kaikkia mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita, mutta muutamia erityisen kiinnostavia nostan nyt esille.

Ensinnäkin olisi aihetta tehdä tämä tutkimus uudelleen, perusteellisemmin, perehtyen laajemmin sekä Kierkegaardin omaan tuotantoon että siitä tehtyihin tulkintoihin ja tutkimuksiin. Tämä tutkimus on vasta raapinnut pintaa sieltä täältä, ja vaikka olen käyttänyt tähän varsin runsain määrin aikaa, sisintäni kaivelee silti tunne, etten ole tehnyt tätä riittävän perusteellisesti. Huonoa omaatuntoa ei yhtään helpota se, että Kierkegaard (1998a, 635) esittää aivan *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* lopuksi toivomuksen: ”Ja toivoisinpa, ettei kukaan puoliksioppinut kajoaisi dialektisesti tähän työhön, vaan antaisi sen jäädä sellaiseksi kuin se nyt on.” En voi kuin sanoa ”Anteeksi, Søren. Toivottavasti ei nyt mennyt ihan metsään tämä tulkinta.”

Toiseksi voisi olla mielenkiintoista vertailla Kierkegaardin ja Sartren filosofioita, lähtökohdat kun ovat varsin erilaiset. Molemmat kuitenkin ovat ohittamattomia, kun puhutaan länsimaisesta eksistenssifilosofiasta. Toisaalta Sartren sijasta voisi vertailukumppaniksi valita myös Nietzschen. Helge Ukkolan (1983, 154) mukaan nimenomaan Nietzschen ja Kierkegaardin elämänfilosofioita on verrattu toisiinsa. Tosin Nietzsche lähestyy asioita aivan päinvastaiselta kannalta kuin Kierkegaard, Ukkola toteaa. Siinä missä Kierkegaard korostaa äärettömyyden valintaa, Nietzsche kehottaa tarrautumaan siihen, mikä on ilmeistä, varmaa ja läheistä — eli Kierkegaardin sanoin äärellistä. Olisikin kiinnostavaa pohtia, millaisia eväitä kaksi näin erilaista näkökulmaa eksistenssiin tarjoaa subjektin kasvulle.

Olisi myös mielenkiintoista selvittää, voidaanko kristillisen eksistentiaalismin juuret ulottaa jo Martti Lutheriin asti. Kierkegaardin filosofiaan kun on suuresti vaikuttanut hänen ankara kristillinen kasvatuksensa ja varmasti myös melkoisesti hänen teologian opintonsa.

Mutta kaikkein kiehtovin aihe olisi varmasti — nyt kun subjektiivisuuskin on tullut jo selvitettyä kristallinkirkkaaksi — perehtyä Kierkegaardin etiikkaan, tarkalleen ottaen subjektiivisuuden ja intersubjektiivisuuden väliseen yhteyteen. Aiheesta on ainakin yksi tutkimus tekeillä, itse asiassa luultavasti jo tehtykin. Kierkegaard pohtii lähimmäisenrakkautta yleensä ja kahden ihmisen välistä rakkautta teoksessaan *Rakkauden teot* (*Kjerlighedens Gjerningen, 1847*). Kierkegaardin mukaan kahden ihmisen välinen rakkaus on täydellinen vasta, kun suhteeseen otetaan mukaan Rakkaus, Jumala. (Alex 1998, 28.) Myös vertailu Lutherin esittämään kahteen rakkaudenlajiin voisi olla varsin hedelmällistä.

Kierkegaardin ulkopuolisista jatkumahdollisuuksista olen havainnut kiehtovaksi pohdinnan arvojen ja kasvatuksen suhteesta. Tässä tutkimuksessa olen pitäytynyt pitkälle Tapio Puolimatkan ajatuksissa, mutta aiheeseen voisi paneutua syvällisemminkin ja pyrkiä muodostamaan siitä oman näkemyksensä.

Samoin ulkopuolelta Kierkegaardin voisi tarkastella kasvatuksen yhteiskunnallisia puitteita tämän päivän Suomessa. Tämän tutkimuksen yhteiskunnallinen viitekehys on verraten köykäinen, mikä on tietenkin ymmärrettävissä riittämättömästä teoriapohjasta johtuvaksi heiveröisyydeksi. Kasvatuksessa olisi kuitenkin tärkeää ymmärtää myös yhteiskunnalliset lainalaisuudet ja tiedostaa ympärillä vallitsevat yhteiskunnalliset olot. Olisi tärkeää pystyä muodostamaan itse käsityksiä yhteiskunnan ja kasvatuksen suhteista. Tämän tutkimuksen yhteydessä voimani valitettavasti osoittautuivat sen suhteen varsin rajallisiksi.

Liekö sitten edellä mainitusta johtuvaa myös jotenkin löyhän tuntuiseksi jäävä yhteenveto postmodernin ja Kierkegaardin välisestä suhteesta. Vaikka Kierkegaardin voidaan nähdä jopa ennakoineen postmodernin syntyä (Best & Kellner 1997, 40—50), en ole tässä tutkimuksessa onnistunut oikeastaan muuta kuin toteamaan, että Kierkegaard tarjoaa postmodernin tuottaman tyhjyyden ahdistamalle yksilölle ratkaisuksi omaa eksistenssimalliaan. Huraa, nerokas oivallus. Yksilöidympäänkin tulkinnaan olisi voinut pyrkiä. Koko tutkimuksen lähtökohtainen kysymyksenasettelu oli ilmeisesti liian kunnianhimoinen. Kierkegaardin filosofian

liittäminen nyky-yhteiskunnalliseen kontekstiin taitaa olla vaativuudeltaan sitä luokkaa, että se olisi ehkä kannattanut tässä yhteydessä jättää tekemättä. Mutta tehty mikä tehty, ja sitä paitsi Kierkegaardilla on kyllä ansiensa myös postmodernissa katsannossa: yksilön korostaminen — seikka, mikä teki hänestä omana aikanaan vieroksutun ajattelijan. Yhteinen kaikupohja Kierkegaardilla ja postmodernilla siis kieltämättä on. Ja vaikka tutkimukseni päättävä, ihmisen elämää ja nykyistä (postmodernia) elämänmenoa pohtiva sitaatti onkin Tommy Hellstenin kynästä lähtöisin, sen takaa voi melkein nähdä kööpenhaminalaisen, kyttyräselkäisen filosofin polttelemassa piippuaan.

”On muistettava ihmisen sielun hitaus. Nopeatempoisesta elämäntahdistista on uskallettava irrottautua. On osattava astua tyhjään, ei mihinkään, pimeään. Se on se paikka, johon sitten aikanaan tulee valoa ja sisältöä.”

(Hellsten 2001, 6.)

Lähteet ja kirjallisuus

- ALEX, BEN 1998 (1997). *Søren Kierkegaard. Ajattelijan elämä*. Suomentos Tytti Träff. Kirjapaja, Helsinki.
- BAUMAN, ZYGMUNT 1996. *Postmodernin luma*. Suomentos Jyrki Vainonen. Toimitus Pirkkoliisa Ahponen ja Timo Cantell. Vastapaino, Tampere.
- 1997. *Sosiologinen ajattelu*. Suomentos Jyrki Vainonen. Vastapaino, Tampere.
- BEST, STEVEN & KELLNER, DOUGLAS 1997. *The Postmodern Turn*. The Guilford Press, New York.
- HEINIMÄKI, JAAKKO 2000. *Pyhä nauru. Kirjoituksia uskonnosta ja huumorista*. Like, Helsinki.
- HELLSTEN, TOMMY 2001. *Elämän paradoksit. – Saat sen mistä luovut*. Kirjapaja, Helsinki.
- HILPELÄ, JYRKI 2001. *Moraalisubjektiksi kasvaminen uusliberalistisessa yhteiskunnassa*. Puhe Kasvatustieteen päivillä Tampereella 23.11. 2001.
- JALLINOJA, RIITTA 1996. "Sosiologiaa postmodernisuudesta: Zygmunt Bauman." Teoksessa *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*, toim. Rahkonen, Keijo. Gaudeamus, Helsinki.
- JØRGENSEN, CARL 1964. *Søren Kierkegaard 1—5. En biografi med særligt henblik paa hans personlige etik*. København
- KANT, IMMANUEL 1792/1793. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- KAY, WILLIAM 1975. *Moral Education*. London.
- KIERKEGAARD, SØREN 1843—1856. *Søren Kierkegaards Samlede Værker udgivne af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange. Anden Udgave*. Bind I—XV. København.

- 1988 (1843). *Välisoittoja*. (*Diapsalmata* teoksesta *Enter – Eller*.) Suomennos Torsti Lehtinen. Kirjapaja, Helsinki.
- 1998a (1846). *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suomennos Torsti Lehtinen. WSOY, Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1998b (1844). ”Ahdistuksen käsite.” (Katkkelma teoksesta *Om Begrebet Angest*, 1844) Teoksessa *Søren Kierkegaard. Ajattelijan elämä*. Alex, Ben. Suomennos Torsti Lehtinen. Kirjapaja, Helsinki.
- 1998c (1968—1978). ”Paperit.” (Katkkelma teoksesta *Søren Kierkegaards papirer*, 1968—1978) Teoksessa *Søren Kierkegaard. Ajattelijan elämä*. Alex, Ben. Suomennos Torsti Lehtinen. Kirjapaja, Helsinki.
- KIVELÄ, ARI 2000. ”Sivistys, kasvatust ja pedagoginen toiminta: subjektifilosofiasta pedagogisen toiminnan teoriaan.” Teoksessa *Kasvatus ja sivistys*, toim. Siljander, Pauli. Gaudeamus, Helsinki.
- KOIVISTO, PIA 2001. ”Universaaleja arvoja.” *Opettaja* 11/2001. OAJ ry, Helsinki.
- LEHTINEN, TORSTI 2000 (1990). *Søren Kierkegaard. Intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi*. Mattina, Helsinki.
- LIEHU, HEIDI 1989. *Søren Kierkegaardin teoria ihmisen eksistenssitasoista*. Teoreettisen filosofian pro gradu. Yliopistopaino, Helsinki.
- 1990. *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and Its Relation to Hegel*. *Acta Philosophica Fennica* vol. 47, Helsinki.
- MOORE JR., BARRINGTON 1978. *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. The Macmillan Press Ltd, London and Basingstoke.
- PELTONEN, JOUNI 2000. ”Lawrence Kohlbergin teoria moraalista sivistyksestä ja eettisestä kasvatuksesta.” Teoksessa *Kasvatus ja sivistys*, toim. Siljander, Pauli. Gaudeamus, Helsinki.
- PUOLIMATKA, TAPIO 1999. *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat. Minuuden rakentamisen filosofia*. Kirjayhtymä Oy, Helsinki.
- SAARINEN, ESA 2001 (1985). *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. WSOY, Helsinki.
- 1999. *Symposium*. WSOY, Porvoo – Helsinki.

- SILJANDER, PAULI (toim.) 2000. *Kasvatus ja sivistys*. Gaudeamus, Helsinki.
- UKKOLA, HELGE 1961. *Eksistoiva ihminen. Ihmisen ongelma Søren Kierkegaardin ajattelussa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LXXI, Helsinki.
- 1983. *Ihmisestä on kysymys. Filosofisen antropologian peruskysymyksiä*. Acta Universitatis Tamperensis, ser. A vol. 150. Tampereen Yliopisto, Tampere.
- VÄRRI, VELI-MATTI 2001. "Kasvatustieteen tärkein kysymys." *Aikalainen* 15/01. Tampereen yliopisto, Tampere.

Sisällys

1 JOHDANTO	1
1.1 Tutkimuksen näkökulmat	2
1.2 Tutkimuksen rakenne	2
1.3 Tutkimusteemat ja -tavoitteet	3
1.4 Søren Kierkegaard	5
1.4.1 ”Haarukan” onnellinen lapsuus isän varjossa	5
1.4.2 Esteettiset opiskeluvuodet	8
1.4.3 Onnettomasta sulhasesta kirjailijaksi	10
1.4.4 Naurun marttyyri	11
1.4.5 Pseudonyymeistä	12
1.5. Matkaevääksi	14
2 POSTMODERNI — SUURTEN KERTOMUSTEN LOPPU	15
2.1 Postmoderni identiteetti	17
2.2 Moraalinen tyhjiö?	19
3 KIERKEGAARDIN KESKEISTÄ KÄSITTEISTÖÄ	22
3.1 Synteettisen itseyden sfäärit	23
3.1.1 <i>Øieblikket</i> — hetki ajallisen ja iäisen kohdatessa	27
3.1.2 Vapaus mahdollisuuden ja välttämättömyyden kolmantena	27
3.2 Olemassaolo haisee tyhjyydeltä	31
3.2.1 Ahdistuksen ja synnin noidankehä	32
3.3 Absolutismia: intohimoinen suhde iäiseen autuuteen	35
3.3.1 Eksistentiaalisen päätöksen olennainen ilmaus: kärsimys	39
3.3.2 Eksistentiaalisen päätöksen ratkaiseva ilmaus: syyllisyys	46

4	SUBJEKTIIVINEN EKSISTOIJIA SFÄÄREISSÄÄN	50
4.1	Subjektiiivisuus on...	51
4.1.1	Subjektiiivisuus on totuus; totuus on subjektiiivisuus	52
4.1.2	Subjektiiivisuus on intohimoa	53
4.2	Sisäisyys on subjektiiivisuutta	55
4.2.1	Epäsuora tiedottaminen	56
4.3	Eksistenssisfäärit	59
4.3.1	Välitön esteettisyys	60
4.3.2	Tietoinen esteettisyys	64
4.3.3	Ironia	68
4.3.4	Eettisyys	70
4.3.5	Huumori	72
4.3.6	Pateettis-uskonnollisuus	77
4.3.7	Paradoksikristillisyyys	81
4.3.8	Sfääreissä hyppelyä	85
5	PÄÄTTÄVÄ EPÄTIETEELLINEN LOPPULUKU	87
5.1	Kriittinen silmäys esiteltyihin teorioihin	87
5.1.1	Bauman — moderni postmodernin tulkki	87
5.1.2	Kierkegaard — ristiriitainen yltiösubjektivist	93
5.2	Postmoderni individualismi ja kasvatuksen päämäärät	97
5.2.1	Esteettinen individualismi?	97
5.2.2	Arvoperustoja kasvatuksen lähtökohtina	99
5.2.3	Kasvatuksen yleinen päämäärä	102
5.2.4	Kasvatuksen yksityinen päämäärä	104
5.3	Jatkomahdollisuudet ja kritiikki	111
	LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	115