

Ihmisen autenttisuus hyvän elämän edellytyksenä

ANTERO KARIMO

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu –tutkielma

Maaliskuu 2016

Tiivistelmä

TAMPEREEN YLIOPISTO

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

KARIMO, ANTERO: Ihmisen autenttisuus hyvän elämän edellytyksenä

Pro gradu –tutkielma, 109 s.

Filosofia

Ohjaaja: Arto Laitinen

Maaliskuu 2016

Tutkimuksen lähtökohtana on käsitys autenttisuudesta, aitona omana itsenään olemisesta, yhtenä muuta arvottamistamme ohjaavana arvona ja hyvän elämän edellytyksenä. Hyvä elämä nähdään Aristoteleen *eudaimonian* hengessä monipuolisena ja tasapainoisena kokonaisuutena, jonka luo yksilön sitoutuminen täydestä sydämestään omaksi kokemiinsa arvoihin. Tämän yksilö tekee väistämättömissä kulttuurisissa arvohorisonteissa.

Autenttisuuden käsite on perusteiltaan kaksijakoinen, autenttisen itsemme löydämme sisältämme ja ilmaisemme sen ulospäin. Käsite on kuitenkin hyvin kontekstisidonnainen sekä sitä kautta monitahoinen ja jopa ristiriitainen. Käsitettä on kritisoitu paljon, ylimieliseksi tyhjäksi jargoniksi sekä pehmeään arvorelativismiin, narsistiseen kulttuuriin ja egoismiin vieväksi. Toisaalta se on nostettu erityisesti nykyiseen individualistiseen länsimaiseen kulttuuriin sopivaksi eettiseksi ihanteeksi.

Tarkastelen tutkimuksessani Charles Taylorin ajatuksista vaikutteita saaneesta fenomenologis-hermeneuttisesta elämismaailmaan kiinnittyvästä näkökulmasta viime vuosikymmeninä käytyä akateemista keskustelua autenttisuudesta yksilön eettisenä ihanteena. Tarkasteluni keskiössä ovat autenttisuuden monitahoisesta käsitteestä luodut erilaiset mallit, autenttisuuden lähikäsitteet, autenttisuuden käytännössä ilmenemisen eri ulottuvuuksia sekä autenttisuuden ihanteen ja hyvän elämän suhde.

Keskeisiä kiistoja autenttisuudesta käydyssä keskustelussa on autenttisuuden refleksiivisen harkinnan ja spontaanin välittömyyden mallien välinen kiista. Käsitteen keskeisimpiä ongelmia on omana ainutlaatuisena itsenään väistämättömissä yhteisöllisissä arvokehyksissä olemisesta tuleva ristiriita. Autenttisuuden käsitteen sisällöstä on myös hankala päästä yksimielisyyteen nykyisessä, essentialismia ja paternalismia vastustavassa, ilman yhteisesti hyväksyttyä viitekehystä olevassa ”pluralismin faktan” maailmassa. Työssäni pohdin näitä ongelmia, esimerkiksi sitä, minkälaisia universalistisia yleistyksiä tai esimerkkejä hyvästä autenttisesta elämästä tällaisessa maailmassa voi yrittää tehdä.

Lopputulemani on, että autenttisuuden eri malleilla on useimmilla perusteensa, oikealla paikallaan toteutettuna. Autenttinen hyvä elämä nousee ihmisen mahdollisuudesta toteuttaa monia potentiaalejaan, omista lähtökohdistaan, mutta yhteydessä itselleen tärkeisiin muihin. Elämänsä moninaisiin puoliin kannattaa etsiä tasapainoa refleksiivisen vakaan harkinnan kautta, mutta tarvittaessa ilmaista itseään spontaanin välittömästi. Universalismi on mahdollista esimerkinomaisesti.

Asiasanat: autenttisuus, hyvä elämä, itse, moraali, refleksiivisyys.

Sisällys

1.	Johdanto	1
2.	Autenttisen elämän kehukset	7
2.1.	Elämismaailma, itse, moraali ja autenttisuus	7
2.2.	Autenttisuuden ihanne ja moraali.....	9
2.3.	Hyvän elämän kehukset	10
3.	Autenttisuuden idean eri ulottuvuudet ja taustat.....	14
3.1.	Autenttisuuden idean historiallinen tausta	14
3.2.	Autenttisuuden ytimessä - löydä sisäisytesi, ilmaise se ulospäin	19
3.3.	Autenttisuuden ulottuvuuksien kokonaisuus	22
3.4.	Autenttisuuden mallit.....	25
3.4.1.	Autenttisuuden löytämisen tai luomisen ulottuvuus: Sisäisen tajun malli ja tuottamisen malli	25
3.4.2.	Subjektiiivisuuden luonteen ulottuvuus: substantialistisen autenttisuuden malli ja intersubjektiiivisen autenttisuuden malli	28
3.4.3.	Spontaaniuden ja harkitsevuuden välisen jännitteen ulottuvuus: välittömän ainutlaatuisuuden malli ja refleksiivisen ainutlaatuisuuden malli.....	29
3.4.4.	Subjektin yhteisöllisiin paineisiin suhtautumisen ulottuvuus: antagonistinen eli vastustava malli ja integratiivinen eli kokonaisuuteen kuulumisen malli.....	31
3.4.5.	Subjektiviteetin järjestäytyneisyyden ulottuvuus: keskitetty malli ja hajaantunut malli ..	33
3.4.6.	Autenttisuuden performatiivinen malli	34
3.5.	Autenttisuuden lähikäsitteet	36
3.5.1.	Ilmausten taustaa ja yhteyksiä	36
3.5.2.	Autarkia.....	39
3.5.3.	Autonomia	41
3.5.4.	Autonomia ja autenttisen itsen muuttaminen ja kehittäminen	45
3.5.5.	Vilpittömyys	50
3.5.6.	Luonnollisuus	51
3.5.7.	Aitous, todellisuus ja totuudellisuus sekä lahjomattomuus	54

4.	Autenttisuuden käytännössä ilmenemisen ulottuvuudet	56
4.1.	Kognitiivinen, emotionaalinen, toiminnallinen ja kehollinen autenttisuus	56
4.2.	Erilaiset ihmiskäsitykset ja autenttisuuden ihanne	61
4.2.1.	Kolme näkökulmaa ihmisyyteen	61
4.2.2.	Ihmiskäsitysten painotuserot ja autenttisuus.....	62
4.3.	Yksilön autenttisuus ja yhteisössä eläminen	69
4.3.1.	Yhteisö autenttisuuden kannalta.....	69
4.3.2.	Intersubjektiivisuus, itsen tarkasteleminen muiden silmin ja tunnustuksen saaminen muilta	71
4.3.3.	Omien mahdollisuuksien toteuttaminen ja toisen autenttinen kohtaaminen.....	74
4.3.4.	Autenttisuus yhteisöllisenä hyveenä.....	77
5.	Autenttisuus ja hyvä elämä.....	79
5.1.	Vieraantuneisuus autenttisuuden vastakohtana.....	79
5.2.	Autenttisuuden vääristymät ja kritiikki autenttisuuden ideaa kohtaan	82
5.2.1.	Autenttisuuden kulttuuriset vääristymät	82
5.2.2.	Pahuus sisäisyydessämme	84
5.2.3.	Autenttisuus yhteiskunnallisen ja taloudellisen alistamisen välineenä.....	86
5.3.	Hyvän elämän mallien modernisointi	87
5.3.1.	Käytännöllinen järki ja yhteisössä elämisen mallit pluralistisessa maailmassa - Aristoteles, Kant ja Hegel nykyaikaan sovellettuna	87
5.3.2.	Autenttisuuden eri ulottuvuuksien ja mallien soveltaminen hyvän elämän etsimisessä .	90
5.3.3.	Universalismin mahdollisuudet pluralismin faktan maailmassa	94
5.4.	Autenttisuudesta nouseva hyvä elämä	96
6.	Johtopäätökset	102

1. Johdanto

Tutkielmani aiheena on ihmisen autenttisuus hyvän elämän edellytyksenä. Autenttisuuden määrittelen tässä alussa karkeasti aitoudeksi, omana itsenään olemiseksi. Käsitettä käytetään kuitenkin monessa eri merkityksessä ja se on näennäisestä yksinkertaisuudestaan huolimatta hyvin kontekstisidonnainen ja monitahoinen käsite, sisältäen monia erilaisia ulottuvuuksia. Siten se on myös monin tavoin vaikeasti mielletävä, epämääräinen ja ristiriitaisia elementtejä sisältävä käsite.

Filosofinen lähtökohtani tässä tutkimuksessa on tarkastella autenttisuutta ja hyvää elämää fenomenologis-hermeneuttisesta lähtökohdasta, josta ilmiöitä tarkastellaan jokapäiväisen maailmassaolemisen, elämismaailman, näkökulmasta.¹ Havainnot ja merkitykset jäsentyvät tässä havaitsijan henkilöhistoriaan, sosialisointiin, intresseihin ja arvostuksiin. Autenttisella hyvällä elämällä tarkoitan täten elämää, jonka yksilö kokee omassa elämismaailmassaan merkitykselliseksi ja jossa hän kykenee toteuttamaan asioita, jotka hän itse ja joita hänelle tärkeät läheiset kokevat kaikkein keskeisimmiksi arvoiksi elämässä. Yksi tutkimukseni väitteistä ja myös lähtökohdista on, että modernissa individualistisessa länsimaisessa kulttuurissa yksilön autenttista elämää pidetään yleisesti yhtenä näistä kaikkein keskeisimmistä arvoista, muuta arvottamista ohjaavana arvona.

Ajatus autenttisuudesta on siis kulttuurissamme esillä tavoiteltavana ihanteena ja sitä luonnehditaan myös yhdeksi muuta arvottamistamme ohjaavaksi arvoksi. Toisaalta ihannetta myös kritisoidaan rajusti ja sen katsotaan johtavan ihmisiä harhaan. Tutkin erityisesti viime vuosikymmeninä yksilön autenttisuudesta käytyä akateemista keskustelua. Tutkimukseni keskiössä ovat ne filosofit, jotka ovat yrittäneet selvittää autenttisuuden käsitettä ja sitä kautta etsiä hyvän elämän kannalta hedelmällistä tapaa nähdä autenttisuuden ihanne.

Tämä on myös oma keskeinen tutkimuskysymykseni, miten ymmärrettynä yksilön autenttisuus olisi hyvän elämän edellytys. Asiasta käytyyn keskusteluun yritän myös lisätä muutaman näkökohdan. Väitteeni on, että autenttisuuden käsitteen vaikea mielletävyys ja ristiriidat johtuvat paljolti siitä, että käsite kattaa koko ihmiselämän, joka on hyvin moniulotteinen ja monitasoinen ilmiö. Epämääräisyydet ja ristiriitaisuudet johtuvat paljolti siitä, että yhdellä ihmiselämän laajan

¹ Lähtökohtani ja asemoitumiseni ovat peräisin Charles Taylorin ajattelusta sellaisena kuin Laitinen ne esittää. Laitinen 2009, 40-42. Elämismaailman näkökulmaan asemoitumisen vaihtoehtoina olisivat objektivistinen fysikalismi, joka irroittaa havainnon subjektin kokemuksista, vain kokemusten subjektiivisuuteen keskittyvä subjektivismi tai näiden kahden yhdistelmä, dualismi.

kokonaisuuden osa-alueella päteväksi todettua näkemystä autenttisuuden ihanteesta yritetään soveltaa toisella osa-alueella, jossa se ei olekaan yhtä pätevä. Täten käsitteen moniulotteisuuden ja sen eri ulottuvuuksien käyttökelpoisuuden selvittäminen suhteessa ihmiselämän eri ulottuvuuksiin ja konteksteihin auttaa ymmärtämään autenttisuuden ihannetta hyvän elämän ehtona.

Tätä kautta tulen siihen väitteeseeni, että eri tavoilla nähdä autenttisuus eli autenttisuuden eri malleilla (”models of authenticity”), on useimmissa tapauksissa jotain hedelmällistä annettavaa hyvän elämän edellytyksenä, oikealla tavalla oikeassa kohdassa sovellettuna. Toki tietyt autenttisuuden mallit ovat tässä suhteessa keskeisempiä kuin toiset. Väitän myös, kuten monet lähteistäni, että yksi keskeinen syy autenttisuuden ihanteeseen pyrkimisestä johtuneista ongelmista on ihanteen yksipuolinen soveltaminen. Toisin sanoen, ollakseen hedelmällinen hyvän elämän kannalta, autenttisuuden ihanne pitää mieltää moniulotteisena ja kokonaisvaltaisena kokonaisuutena, jonka kaikki eri ulottuvuudet pitää huomioida. Kuvan autenttisuuden ihanteen kokonaisuudesta monine eri ulottuvuuksineen pyrin antamaan luvussa 3.3 ja sen eri malleista luvussa 3.4.

Tulen tutkimuksessani siihen tulokseen, kuten monet keskeisimmät lähteenikin, että hyvän elämän kannalta hedelmällisen autenttisen itseyden keskiössä on itseyden näkeminen itseään peilaavana eli refleksiivisenä. Refleksiivisyys tarkoittaa tässä asioiden harkitsevaa pohtimista ja niiden suhteuttamista muihin asioihin. Etäisyyden ottaminen tilanteeseen ja tilanteen peilaaminen esimerkiksi suhteessa menneeseen ja tulevaan sekä toisten osallisten rooliin eläytyminen kuuluu osana refleksiivisyyteen. Oikeastaan kaikki lähteeni näkevät itseyden muodostuvan intersubjektiivisesti eli yhteisöllisesti. Edellä esitetystä seuraa monia autenttisuuden käsitteen ristiriidoista. Ensinnäkin tulee ristiriita omaksi koetun ja tämän omaksi koetun muiden muodostamaa tärkeää taustaa vastaan peilaamisen välille. Toiseksi tulee ristiriita oman ainutlaatuisuuden ja yhteisen arvopohjan välille. Paternalismi, ulkoa päin ohjautuva holhous, nähdään autenttisuudelle tuhoisana. Toisaalta muiden merkitykseltä emme pääse pakoonaan, ainakaan ilman egoismiin ja narsistiseen kulttuuriin vieviä seurauksia. Oman autenttisen itsen ja sille tärkeän yhteisöllisen taustan yhteensovittaminen on yksi keskeisempiä kysymyksiä pyrkimyksessä löytää autenttinen hyvä elämä.

Tämän vuoksi yksi keskeisiä kysymyksiä on nykyiseen ”pluralismin faktan” ja essentialismiin kriittisesti suhtautuvaan maailmaan sopivan universalismin löytäminen. Pluralismin fakta tarkoittaa, ettei ole yhteisesti hyväksyttyä neutraalia viitekehystä tai kontekstia, mihin verrata eri näkemysten oikeellisuutta, essentialismi valmiina annettua näkemystä maailman olemuksesta. Universalismilla tässä tarkoitan jonkin näkemyksen todistusvoimaa yli kontekstin, missä se on alunperin muotoiltu,

näkemyksen yleistä todistusvoimaa. Yhteisen arvopohjan puuttumisen nähdään johtavan autenttisuuden ihanteen vääristymisiin, kuten sen käyttämiseen egoismin tai narsismin perustelemiseen. Siksi näkemyseroja ylittämään kykenevälle, mutta essentialismista riisutulle universalismille koetaan olevan suuri tarve. Tutkimukseni väitteen taustalla on ajatus moniulotteisesta ja monipuolisesta ihmisyyksilöstä, joka kehittää ja toteuttaa itseään tällaisena monipuolisena kokonaisuutena merkittäväksi ja arvokkaiksi kokemuksiensa suuntiin. Hyvä elämä tulee siitä, että kehittäessään ja toteuttaessaan itseään yksilö voi kokea elämänsä monipuolisesti omakseen, ei ulkoapäin ohjatuksi, mutta kuitenkin yhteydessä itselleen tärkeisiin muihin ihmisiin.²

Lähdeaineistonani olen käyttänyt viime vuosikymmeninä yksilön autenttisuudesta käytyä akateemista keskustelua. Keskustelussa viitataan paljon aiempiin filosofiin, esiin nousevat esimerkiksi Rousseau, Herder, Kierkegaard, Heidegger ja Sartre. Näiden vaikutuksen olen ottanut sellaisena, millaisena se ilmenee tässä viime vuosikymmenten keskustelussa. En tutki tässä yhteydessä juurikaan alkuteoksia. Viime vuosikymmenten autenttisuudesta käydyssä keskustelussa alkuaikojen merkittäviä vaikuttajia ovat olleet Lionel Trilling, Bernard Williams ja Charles Taylor. Trillingin ”*Sincerity and Authenticity*” ilmestyi jo 1970-luvun alussa, Williamsin ja Taylorin aiheen kannalta tärkein tuotanto pääosin 1980- ja 1990-luvuilla. Erityisen paljon myöhempään keskusteluun tuntuu vaikuttaneen Taylorin 1989 ilmestynyt ”*Sources of the Self*”. Toinen aiheeni kannalta keskeinen Taylorin teos on ”*The Ethics of Authenticity*” vuodelta 1991. Alessandro Ferraran ”*Reflective Authenticity*” ilmestyi 1998, loput merkittävimmistä lähde-teoksistani 2000-luvun puolella. Tämän vuosituhanen merkittävimmät keskustelijat ovat Charles Guignon teoksellaan ”*On Being Authentic*” vuodelta 2004 sekä Somogy Varga teoksellaan ”*Authenticity as an Ethical Ideal*” vuodelta 2012.

Trillingin näkemystä, kuinka vilpittömyyden (”sincerity”) ihanne on historian saatossa korvautunut nykyisenkaltaisella autenttisuuden ihanteella, toistuu kyseenalaistamatta käytännössä kaikilla myöhemmillä keskustelijoilla. Taylorilla on vahva näkemys moraalien ja moraalien lähteiden merkityksestä ihmisen itseydelle ja elämän kokemiselle merkityksellisenä. Guignon näkemyseni mukaan seuraa monissa asioissa Tayloria ja omana teosinään tuo esiin autenttisuuden merkitystä ei vain henkilökohtaisena, vaan myös yhteisöllisenä hyveenä. Ferraran näkökulma autenttisuuteen on

² Essentialismi tarkoittaa olemusoppia, tämän työn yhteydessä erityisesti sitä, että ihmisellä olisi tietynlainen annettu olemus ja sitä kautta ihmisen hyvällä elämällä valmiiksi annettu malli. Paternalismin, holhoavan asenteen, harjoittajat perustelevat usein holhoamistaan sillä, että he tietävät holhottavan olemuksen ja siten hänen tarpeensa paremmin kuin tämä itse.

moraalifilosofinen hänen etsiessään pohjaa autenttiselle hyvälle elämälle psykoanalyysin teorioista. Vargan näkökulma taas on enemmän kriittisessä sosiologiassa ja hänen mukaansa autenttinen hyvä elämä syntyy sitoutuessamme täydestä sydäimestä meille merkittäviin asioihin. Omanlaisensa näkemyksen keskusteluun on tuonut Bernard Lonergan. Hänellä on näkemys autenttisesta hyvästä elämästä itsensä ylittämisenä ("self-transcendence") älyllisessä, moraalisisessa ja uskonnollisessa kääntymyksessä ("conversion"). Hänen ajatuksiaan selostan Brian Bramanin teoksen "*Meaning and Authenticity, Bernard Lonergan & Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*" pohjalta. Kyseinen teos on ilmestynyt vuonna 2008.

Kaikilla edellisillä on näkemykseni mukaan tietyiltä perusosiltaan samankaltainen näkemys yksilön autenttisuuden käsitteen hedelmällisestä muodosta nimenomaan refleksiivisesti ja intersubjektiivisesti hankittuna sekä luonteeltaan keskitettynä ja yhteisön taholta tuleviin vaateisiin integratiivisesti sopeutumaan pyrkivinä. Heidän näkemyksilleen joiltain osin hyvin vastakkaisena on Charles Larmore teoksellaan "*The Practices of the Self*". Larmore on muiden kanssa samaa mieltä itseyyden synnystä intersubjektiivisissa prosesseissa, mutta vastustaa hyvin vahvasti refleksiivistä autenttisuutta.³ Hänelle autenttisuus on välitöntä spontaaniutta ja refleksiivinen harkinta autenttisuuden tuho. Itseyden keskittyneisyyteen taas eivät usko postmoderneiksi luonnehditut ajattelijat, joista autenttisuuden pohdinnan kannalta keskeisimpiä ovat Rorty ja Foucault. Heidän mielestään autenttinen itseys on hajaantunut. Tätä suuntausta en ole ottanut lähtökohdaksi tässä työssäni enkä siten lähteisiini heidän alkuperäisteoksiaan. Olen jättänyt heidän ajatustensa arvioinnin lähtökohdakseni ottamieni keskustelijoiden, erityisesti Taylorin, Guignonin, Ferraran ja Vargan, tulkintojen varaan.

Muita keskeisiä lähteitäni ovat kaksi tieteellisten konferenssien pohjalta syntyntä kokoomateosta, "*Authenticity in Culture, Self, and Society*" toimittajinaan Phillip Vannini ja J. Patrick Williams, sekä "*Emotions, Ethics, and Authenticity*" toimittajinaan Mikko Salmela ja Verena Mayer. Kummatkin ovat ilmestyneet vuonna 2009. Selvittäessäni työni taustalla olevia Taylorin näkemyksiä ihmisestä ja itseyyden synnyn yhteyksistä moraaliin olen käyttänyt paljon Arto Laitisen teosta "*Itseään tulkitseva eläin, Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus*", joka on myös ilmestynyt vuonna 2009. Lisäksi lähteinäni on joukko enemmän aiheeni kannalta jotain erityiskysymystä käsitteleviä muita teoksia ja tieteellisiä artikkeleita. Autenttisuuden ihanteen

³ Larmore ilmoittaa, että hänen kirjansa nimeksi sopisi yhtä hyvin "A Critique of Reflection". Larmore 2010 [2004], xv.

kriitikoiden teoksista esiin nousee erityisesti Theodor Adornon ”*The Jargon of Authenticity*”, alunperin vuodelta 1973.

Olen rajannut työni aiheeksi erityisesti yksilön autenttisuuden ja hyvää elämää tarkastelen erityisesti etiikan näkökulmasta. Siksi lähteissäni on vähemmän yhteisöjen ja alakulttuurien autenttisuutta pohtivia sekä toisaalta autenttisuuden ihanteen poliittisia vaikutuksia pohtivia teoksia. Esimerkiksi Doug Rossinow väittää teoksessaan ”*The Politics of Authenticity, Liberalism, Christianity and the New Left*” vuodelta 1998, että uudenlainen vieraantumisen käsite olisi avain ymmärtää esimerkiksi uuden vasemmiston nousua 1960-luvulla. Tämä ei olisi ollut vieraantumista perinteisessä taloudellisen ja poliittisen vieraantumisen mielessä, vaan hyvässä asemassa olleiden nuorten vieraantumista autenttisuudesta itsestään. Olen kuitenkin ottanut tässä työssä näitä autenttisuuden ihanteen poliittisia yhteyksiä esiin vain sivuroolissa keskittyen erityisesti hyvään elämään yksilön elämismaailman kannalta, eikä Rossinowin teos vaikean saatavuutensa vuoksi ole lähteissäni.⁴

Tutkimukseni aluksi pyrin tämän johdannon jälkeisessä toisessa pääluvussa tarkastelemaan autenttisen elämän kehäksiä pääasiallisesti Taylorin ajatusten pohjalta. Näiden kehysten lähtökohtiin kuuluu itseyden, autenttisen tai epäautenttisen, kokeminen eletyssä elämässä, ei keinotekoisena abstraktiona. Itseys kehittyy hyvin läheisessä suhteessa moraaliimme, keskeisinä pitämiimme arvoihin. Itseys myös kehittyy väistämättä kulttuurisissa merkityshorisonteissa ja vuorovaikutuksessa, dialogissa, meille tärkeiden ihmisten kanssa. Moderneissa länsimaisissa kulttuureissa autenttisuuden ihanne on yksi muuta arvottamista ohjaava vahva arvo. Ihanteen taustalla olevat ajatusrakennelmat ovat kuitenkin monin osin menettäneet merkitystään nyky maailmassa. Myöskään moraalille arvioinnille ei nyky maailmassa ole yleisesti hyväksyttyä yhtä selkeää perustaa.

Tämän taustoittavan luvun jälkeen seuraavassa kolmannessa pääluvussa tarkastelen moniulotteisen autenttisuuden käsitteen eri ulottuvuuksia. Aloitan katsauksella käsitteen historialliseen taustaan. Sen jälkeen tarkastelen käsitteen perusmerkitystä, millaisena se perinteisesti on ymmärretty. Autenttisuuden käsitteen eri ulottuvuuksien kokonaisuuden tarkastelun jälkeen käyn lävitse tarkemmin erilaisia näkemyksiä autenttisuudesta. Tässä tärkeänä osana ovat erilaiset autenttisuudesta kehitetyt mallit. Pyrin selvittämään käsitettä myös tarkastelemalla sen lähikäsitteitä,

⁴ Rossinowin ajatukset Bramanin tulkitsemina, Braman 2008, 3.

kuten muun muassa autonomian, vilpittömyyden ja luonnollisuuden käsitteitä, ja niiden suhdetta autenttisuuden käsitteeseen. Tässä yhteydessä tutkin myös ajatuksia mahdollisuudesta autonomisesti muuttaa tai kehittää autenttista itseämme.

Käsitteen eri ulottuvuuksien esittelemisen jälkeen tutkin neljännessä pääluvussa sen käytännössä ilmenemisen erilaisia ulottuvuuksia. Tässä yhtenä ulottuvuutena on ilmenemisen jakautuminen kognitiiviseen, emotionaaliseen, toiminnallisen ja keholliseen puoleen. Autenttisuuden ihanteena ilmenemisen konkreettiseen sisältöön taas vaikuttaa käytännössä paljon se, millaisen ihmiskäsityksen pohjalta sitä sovelletaan. Tarkastelen myös yhteisöllisyyden vaikutuksia autenttisuuden ihanteen ilmenemiseen käytännössä, ensin tutkiskellen refleksiivisyyden ”itsensä tarkastelemisen muiden silmin”, sitten itseyden kehittymisen intersubjektiivisuuden vaikutuksia yksilön autenttisuuteen. Toisen ihmisen autenttinen kohtaaminen tulee myös esille tässä yhteydessä, samoin ajatus autenttisuudesta ei vain henkilökohtaisena, vaan myös yhteisöllisenä hyveenä.

Viidennessä eli viimeisessä pääluvussa pohdin autenttisuuden ja hyvän elämän suhdetta, aluksi vieraantumisen käsitettä sekä autenttisuuden erilaisia vääristymiä vasten peilaten. Sitten tutkiskelen Ferraran näkemyksiä, etenkin Aristoteleen käytännöllisen järjen eli *fronesiksen* käsitteen, mutta myös joidenkin Kantin ajatusten sovellutuksista vailla universaalia näkemystä totuudesta olevaan nykyaikaan. Kehitän myös eteenpäin Arto Laitisen lyhyttä mainintaa Hegelin *Sittlichkeitin* käsitteen tulkittamisesta autenttisuuden kannalta. Näiden pohdintojen keskiössä on kysymys siitä, millainen universalismi eli väitteiden yleistettävyyys sekä millainen yhteisiä moraalisia arviointiperusteita mahdollistava yhteisöllisyys, olisivat mahdollisia nykyisessä pluralismin faktan maailmassa. Tämän jälkeen tutkiskelen sitä, millaiseksi lähteittäni ja oman pohdintani mukaan autenttisuuden pohjalta nouseva hyvä elämä voisi muodostua. Kokoan myös lyhyen katsauksen siitä, millaisena lähdeaineistoni tulkittamisen ja oman pohdintani pohjalta tekemiäni lisäysten jälkeen näen hyvän elämän kannalta hedelmällisen näkemyksen ihmisen autenttisuudesta.

Näkemykseni mukaan autenttisuuden käsitettä ei tule typistää yksipuolisesti, vaan nähdä sen moniulotteisuus. Sen eri puolilla on oma olemassaolon oikeutensa oikealla tavalla oikeassa kohdassa sovellettuna. Myös ihminen ja hänen elämänsä kannattaa nähdä moniulotteisena, mutta tuoda tähän moniulotteisuuteen hyvän elämän kannalta oikeanlaista järjestystä käytännöllisen järjen avulla, peilaten sitä teoreettista järkeä vasten. Kasvatus, etenkin itsekasvatus, on tämän toteutumisen kannalta tärkeässä asemassa. Lopun johtopäätösten yhteydessä tarkastelen lyhyesti myös mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita.

2. Autenttisen elämän kehukset

2.1. Elämismaailma, itse, moraali ja autenttisuus

Autenttisenä oleminen, oleminen sellaisena kuin perimmältään ja syvimmissä sisäisyydessään kokee itse olevansa, liittyy mielestäni jo määritelmällisesti läheisesti ihmisen elämään, itseyyteen ja itsensä tulkitsemiseen. Sen sijaan moraalin ja itsensä tulkitsemisen läheinen suhde ei ole yhtä itsestään selvä. Moraalin ala voidaan mieltää niin kapeaksi, ettei sillä ole ainakaan suurta merkitystä itsensä tulkitsemisen kannalta, tai moraalin todellinen olemassaolo ja merkitys voidaan kieltää kokonaan. Ensimmäisestä esimerkkinä ovat sellainen velvollisuusetiikka, joka rajoittaa moraalin vain tekemisen ohjailuksi pohtimatta ja perustelematta syvällisemmin normien taustoja, tai sellainen utilitarismi, joka ei erottele laadullisesti erilaisia hyviä. Moraalin todellisen olemassaolon kieltämisestä esimerkkinä taas on tieteellisen fysikalistisen naturalismin pohjalta lähtevä ajattelutapa, joka näkee ihmisen vain heijastavan mieltymyksiään oikeasti arvoneutraaliin maailmaan. Tällainen ajattelutapa näkee moraaliksi kutsutun asiantilan esimerkiksi pyrkimyksenä vaikuttaa toisten käyttäytymiseen itselle edullisella tavalla.⁵

Taylorin mukaan ihmisen itse, hänen minuutensa, identiteettinsä ja persoonansa muodostuvat kuitenkin välttämättä suhteessa hänen ”vahvoin arvostuksiinsa” (”strong evaluation”). Nämä ovat yksilölle keskeisen tärkeitä arvoja, ”verrattomasti hyviä” (”incomparably goods”). Vahvat arvostukset määrittelevät sen, mitä ihminen pitää hyvänä. Niiden perusteella yksilö erottelee asioita, tekoja ja tunteita laadullisesti tärkeämpiin ja vähemmän tärkeisiin, ”korkeampiin” ja ”matalampiin”, merkityksellisiin ja vähemmän merkittäviin. Tämä laadullinen erottelu samalla konstituoii vahvasti, määrää perustavanlaatuisesti, mitä ihminen kokee yksilönä olevansa.⁶

Vahvat arvostuksemme perustuvat Taylorin mukaan syviin, voimakkaisiin ja yleismaailmallisiin moraalisiin intuitioihimme, jotka näyttävät olevan vaistomaisia, siis eivät opittuja. Toisen ihmisen kunnioittaminen on keskeisimpiä näistä syvistä intuitioista. Ne eivät ole päätettävissämme, vaan päätöksiemme mitta. Näiden yleismaailmallisten syvien intuitioiden käytännön toteutuksen muodot vaihtelevat eri kulttuureissa ja uskonnoissa.⁷

⁵ Taylor 1989, 21, 23, 78-83.

⁶ Taylor 1989, 4, 14, 19-20.

⁷ Taylor 1989, 4-5, 8. Samankaltaisesti kirjoittaa Ferrara, Ferrara 1998, 48.

Taylorin mukaan jokaisella yksilöllä on omat vahvoihin arvoihin perustuvat arvovalintansa itsensä tulkitsemisen oleellisena osatekijänä, tiedostaa hän sen tai ei. Taylor on siis sitä mieltä, että esimerkiksi arvoneutraaliuden valitseminen on jo tiettyihin vahvoihin arvostuksiin perustuva arvovalinta, samoin kaikkien hyvien pitäminen yhtä arvokkaina. Ihminen ei siis pääse perimmiltään eroon perustavanlaatuisista arvovalinnoista.⁸

Toisiinsa kietoutuvat vahvojen arvostusten valintaprosessit ja itseyden konstituoitumisprosessi eivät tapahdu erillisessä keinotekoisessa tilassa, vaan keskellä elettyä elämää, kanssakäymisessä muiden ihmisten kanssa. Ihminen valitsee asemoitumisensa tässä, suhteensa arvioivaan yhteisöön ja tavan miten arvioi. Kanssakäyminen muiden ihmisten kanssa tapahtuu dialogissa, keskustelussa. Osin yksilö käy tätä keskustelua omassa sisäisyydessään, pohtien muiden suhtautumista erilaisiin mahdollisiin arvovalintoihin.⁹

Kieli, laajassa mielessä ymmärrettyä, on keskeisessä asemassa näissä prosesseissa. Kielen laaja ymmärtäminen pitää tässä sisällään myös symbolien merkityksen, kehon kielen, rituaalit, taiteen ja muut keinot, joilla välitämme merkityksiä ja myös merkityksellisyyttä muille ihmisille. ”Tärkeät läheiset” (”significant others”), kuten aluksi vanhemmat ja myöhemmin puoliso, ovat hyvin keskeisiä tässä dialogisessa prosessissa.¹⁰

Tällaiset dialogit käydään tietyssä ajassa ja paikassa. Täten yhteiskunnallinen, kulttuurinen ja historiallinen tilanne vaikuttaa vahvojen arvostusten ja itseyden toisiinsa kietoutuneisiin muotoutumisprosesseihin. Joudumme käymään dialogimme ja kyseiset prosessit väistämättä kehyksissä, merkityshorisonteissa, joita emme voi paeta. Kyseiset kehykset eivät, ainakaan deterministisen väistämättä, määrää käsitystämme itsestämme tai käsitystämme vahvoista arvoistamme, mutta kehysten vaikutusta emme voi välttää.¹¹

Autenttisuuden ihanteen mukaan ihmisen on siis hyvä muovata itsensä aidoksi itseksensä aitojen arvojen mukaisesti. Tämä itsen muovaaminen tapahtuu ihmisen elämismailmassa ja väistämättä kehyksissä, jotka kulttuuri ja historia ympärillemme asettavat. Osana näitä kehyksiä modernissa kulttuurissa on juuri autenttisuuden pitäminen yhtenä muuta arvottamista ohjaavana vahvana arvona.

⁸ Taylor 1989, 2, 19-20.

⁹ Taylor 1989, 36, 47-90.

¹⁰ Taylor 1991, 32-35; Taylor 1989, 91-92.

¹¹ Laitinen 2009, 90-94; Taylor 1991, 31-41.

2.2. Autenttisuuden ihanne ja moraali

Pyrin esittämään tässä aluvussa lyhyen katsauksen siitä, miten arvorealismi ja kysymys moraalien lähteistä liittyvät läheisesti Taylorin näkemykseen autenttisuuden ihanteesta. Lisäksi käsittelen hieman myös sitä, mitkä muut kulttuurimme piirteet vaikuttavat autenttisuuden ihanteeseen, osin tukien ja osin vastustaen, osin vaikuttaen autenttisuuden vääristyneiden muotojen kehittymiseen.

Taylor kannattaa kulttuurillisille eroille herkkää eettistä universalismia. Hänen mukaansa moraaliarvot ovat reaalisia, vaikka eri tavalla reaalisesti olemassa kuin luonnontieteen tutkimat objektit. Lisäksi ne ovat potentiaalisesti hyviä kaikille ihmisille kaikkina aikoina (”goods-for-everyone”). Ne kuitenkin ilmenevät vain ihmisen elämismaailman kautta ja ovat siinä mielessä konstruktioita. Elämismaailmassa syntyvät konstruktioit voivat kuitenkin tavoittaa ja tuoda esiin takanaan olevia reaalisia arvoja paremmin tai huonommin. Taylor kannattaa myös näkemystä arvojen lähteistä. Ihmisellä on hänen mukaansa aina jokin kokemuksellinen käsitys siitä, mistä hänen arvokkaana pitamiensä asioiden hyvyys on peräisin. Eletty kokemus kosketuksesta moraalien lähteeseen sekä niiden artikuloiminen antavat vahvemman motivaation toimia moraalisesti.¹²

Voi siis sanoa, että Taylorin mukaan ihminen rakentaa itseyytään omalla henkilökohtaisella tavallaan, liittyneenä reaalisiin universaaleihin arvoihin ja niiden lähteisiin. Näitä universaaleja reaalisia arvoja hän kykenee tavoittamaan paremmin tai huonommin, kehyksinään kulttuuri, joka pystyy artikuloimaan näitä arvoja paremmin tai huonommin. Autenttisuuden ihanne haastaa tekemään tämän, ei vain omalla henkilökohtaisella tavallaan, vaan myös mieluummin paremmin kuin huonommin. Itse näen, että tähän haasteeseen vastaamisessa on kasvatuksella, etenkin itsekasvatuksella, hyvin keskeinen asema.

Arvorealismien suhteen Taylor ja hänen näkemyksensä mukainen autenttisuuden ihanne joutuu vastakkainasetteluun modernin luonnontieteen mukaisen fysikalistisen naturalismin kanssa. Fysikalistiseen naturalismiin liittyy kulttuuriimme kehkeytynyt instrumentaalisen järjen käytön ja lumosta vapautetun arvoneutraalin atomistisen maailmankäsityksen valta-asema. Joiltain osin se on vaikuttanut autenttisuuden ihanteen syntyyn kannustaessaan ihmistä tutkimaan sisäisyyttään ja edesauttaessaan yksilöllistymiskehitystä.¹³

¹² Laitinen 2009, 178-185.

¹³ Taylor 1989, 16-17, 22-23, 31-32, 143-198; Taylor 1991, 4-6.

Toisaalta fysikalistinen naturalismi monin osin vaikuttaa autenttisuuden ihannetta vastaan tai vääristää sitä. Se pyrkii häivyttämään maailmasta kaikki arvot, nähden nämä vain ihmisen heijastamina projektiona oikeasti arvoneutraaliin todellisuuteen. Täten se näivettää itseyden muodostamiselle välttämätöntä arvokehystä ja siten vie sisäistä mielekkyyttä itsen käsittämiseltä. Samanaikaisesti se pyrkii tekemään oman tiedostamattoman arvoperustansa yleiseksi arvoksi. Kärjitetysti ilmaistuna elämän mieleksi ihmiselle jää hyödyn tavoittelu instrumentaalisen järjen avulla. Arvojen lähteeksi jää oma halu, eikä mitään arvoja oikeastaan todella ole olemassa.¹⁴

Tällainen arvokehysten kaventuminen, samalla kun autenttisuuden tavoittelemisen on pysynyt ihanteena, on tuonut moderniin länsimaiseen kulttuuriin autenttisuuden ihanteeseen sekoitettuja, tai siitä johdettuja ja siitä voimaa saavia vääristyneitä muotoja. Näitä ovat Taylorin mukaan itsensä toteuttamisen individualismi ja arvorelativismi. Niiden myötä kulttuuriimme on levinnyt ”pehmeä relativismi”, käsitys, että kaikkien pitää saada toteuttaa itseään haluamallaan tavalla eikä kukaan saa moittia toisen arvostuksia, kaikkien halut ovat yhtä arvokkaita. Tämä johtaa asiantilan kriitikoiden mukaan hedonistiseen, egoistiseen ja suorastaan narsistiseen¹⁵ kulttuuriin, jossa kaikkien arvojen samanarvoisuus lopulta vie mielen koko arvon käsitteeltä. Taylor yhtyy kriitikoihin siinä, että ei pidä asiantilaa kulttuurin kannalta hyvänä, mutta ei halua luopua autenttisuuden ihanteesta sen vääristyneiden tulkintojen vuoksi.¹⁶

Autenttisuuden ihanteen aito toteutuminen vaatii siis itseyden muodostamiselle välttämättömän arvokehysten palauttamista syvällisemmäksi ja monipuolisemmaksi kuin miksi fysikalistisen naturalismin instrumentaalinen järki sen esittää. Tämä taas vaatii syvällisempää ja monipuolisempaa käsitystä maailmasta ja ihmisestä maailmassa kuin mihin fysikalistinen naturalismi yltää.

2.3. Hyvän elämän kehukset

Autenttisuuden toteuttamisen katson liittyvän oleellisesti hyvän elämän toteuttamisen pyrkimyksiin. Samat arvokehysten pinnallistumisen ja yksipuolistumisen ongelmat koskevat autenttisuuden aidon toteuttamisen lisäksi myös hyvän elämän määrittelemistä ja toteuttamista.

¹⁴ Taylor 1991, 55-69.

¹⁵ Taylor 1991, 13-17.

¹⁶ Taylor 1991, 27-29.

Koska ongelmat johtuvat suurelta osalta ratkaisusta entisten syvällisten ja monipuolisten arvokehysten ongelmiin, niiden kiertäminen ei ole helppoa.

Entisten arvokehysten, länsimaissa etenkin kristinuskoon ja universalistiseen rationalismiin perustuvien, ongelmiksi koetaan erityisesti essentialismi ja siitä seuraava paternalismi sekä universalismi. Kaikki nämä koetaan yksilön tai tietyn ryhmän autonomiaa ja omia ainutlaatuisia lähtökohtia rapauttaviksi hyvän elämän etsimisessä.

Vaikka paternalismi¹⁷, holhoava asenne, periaatteessa ajaa suostuteltavan kohteensa etuja, toisin kuin hyväksikäyttävä kontrollointi, katsotaan sen nykyään loukkaavan yksilön individualistista vapautta ja autonomiaa. Erityisen moitittavaksi nykyisin nähdään suostuttelu, joka salaa tarkoituksensa. Ratkaisuyritykset johtavat helposti toisenlaisiin ongelmiin, esimerkiksi paternalismin kritisoiminen aivopesuksi kasvatuksessa ja täysin kaikesta kasvatuksesta vapaan yksilön ottaminen ihanteeksi johtaa väistämättä kasvatuksen moraaliseen köyhtymiseen ja kasvatettavien kasvamiseen moraalisesti luonteettomiksi.¹⁸

Paternalismin sisältönä oli aiemmin essentialismi, jossa asioiden olemus, se millaisia ne todella ovat, saatiin joko kosmisesta järjestyksestä tai Jumalan luomasta järjestyksestä. Tämä sisältö korvautui uuden ajan alun jälkeen vähitellen tieteen antamalla, ihmisen rationaalisten kykyjensä avulla löytämällä universalistisen järjen mukaisella sisällöllä. Nämä sisällöt, myös moraaliset, olivat yhtä universalistisia ja siten kaikkia koskevia kuin aiemmat essentialistiset sisällöt. Nyt ne tosin olivat ”lumosta vapaita” sisältöjä, ”kylmän” älyllisyyden tuottamia moraalisia velvoitteita.

Universalismi asetettiin kyseenalaiseksi laajalla rintamalla 1900-luvun jälkipuoliskolla. Tämä käänne koostui niin paradigma-ajattelusta, sosiaalisesta konstruktionismista, ”post-metafyysisestä käännteestä” kuin ”lingvivistisestä käännteestä”. Kaikkien näiden takana on pohjimmiltaan sama, universalismin hylkäävä ja kontekstisidonnaisuutta korostava ajattelutapa. Yhden kontekstin piirissä löydettyjä totuuksia ei tämän ajattelun mukaan voi, ainakaan suoraan, siis ilman perinpohjaista tulkintatyötä, siirtää toiseen kontekstiin.

Paradigman käsitteen kehittäneen Thomas Kuhnin lisäksi oli lukuisia muita jo aiemminkin samansuuntaisia näkemyksiä esittäneitä tieteenfilosofoja, joiden mukaan tieteen totuudet ovat aina

¹⁷ Varga määrittelee paternalismin pyrkimykseksi määritellä ennaltamäärättyjä elämänpolkuja yksilöille. Varga 2012, 3.

¹⁸ Williams 2008 [1993], 157-159.

perusoletuksiinsa sidotut ja eivätkä totuusarvoltaan valideja näiden perusoletusten alueen ulkopuolella. Sosiaalisen konstruktivismin suuret nimet Berger ja Luckmann nostivat vuonna 1967 ilmestyneellä käännteentekevällä teoksellaan ”The Social Construction of Reality” vahvasti esiin ajatuksen siitä, että sosiaalinen todellisuus ei ole annettu, vaan aina ihmisen rakentama, antaen moraalifilosofiassa perusteluita relativistisille ja pluralistisille ajatuksille. ”Post-metafyysinen käänne” puolestaan pitää sisällään kaksi pääajatusta, ensinnäkään todellisuudesta ei voi saada otetta tulkintakehikon ulkopuolelta, toiseksi on lukematon määrä tulkintakehikoita, joita ei voi ylittää minkäänlaisilla tukintakehikon ulkopuolisilla todisteilla tai kokeilla, joissa ”neutraali todellisuus puhuisi”. ”Lingvistinen käänne” taas pohjautuu pitkälti Wittgensteinin kielipelien ajatukseen, jonka mukaan yhden kielipelin, eli tietyn ryhmän harjoittaman kielen käyttötavan, säännöt eivät ulotu toisen kielipelin alueelle. Yhteistä näille kaikille on näkemys, että ei ole ”Arkhimedeen pistettä”, neutraalia lähtökohtaa, josta eri käsityksiä maailmasta voisi verrata ja arvioida niiden oikeellisuutta. Tällaista ei myöskään ole moraalin alueella. Nykyiset moraalin ja hyvän elämän etsimisen ja rakentamisen kehykset ovatkin hyvin arvopluralistiset, puhutaan ”pluralismin faktasta”.¹⁹

Seurauksena tästä kaikesta on moraalin pohjan, selkeän vertailukohdan ja arviointiperusteen katoaminen. Sellaisen esittäminen tuo epäilykset essentialismista, paternalismista ja universalismista. Toisaalta sen puuttuminen tuo epäilykset arvorelativismista ja itseyden rakentamiselle välttämättömien arvoperusteiden puuttumisesta, murentumisesta tai vähintäänkin sirpaloitumisesta. Ongelmaksi jää, niin moraalifilosofoille kuin omaa elämäänsä rakentaville yksilöille, mitä aineksia ja millä perusteilla valita hyvän elämän ainesosiksi.

Tilanteen ratkaisuyrityksiä Ferrara kuvaa vertauksella, jossa karavaani on keskellä kahluupaikkaa jokea ylittäessään. Taakse on jätetty niin aiempi kosmiseen järjestykseen perustuva rationalismi kuin myös varhaisemman modernin yksilöllisen subjektin, kuten Descartes ja Kant esittivät, tai yksilöiden muodostaman makrosjektin, kuten Hegel ja Marx esittivät, rationaalisuuteen perustuva universaali näkemys maailman ja moraalin järjestyksestä. Toiset haluavat palata takaisin lähtörannalle, missä ”Järki” vielä kirjoitetaan isoin kirjaimin ja missä subjektin omakohtaisen näkemyksen maailmasta ja arvostamisen perusteista saattoi vielä ajatella universalistisesti objektiivisen järjen mukaisesti. Tämän suunnan edustajat löytyvät Ferraran mukaan ”kriittisen rationalismin” ja ”analyttisen

¹⁹ Ferrara 1998, 10–11, 14, 22, 38–40, 61–62, 71–72 Universalismi tässä tarkoittaa kykyä lausuman tai normin todistusvoimaa yli kontekstin, missä se on alunperin muotoiltu. Lingvistinen käänne tarkoittaa tapahtunutta kulttuurin hahmon vaihdosta, jonka jälkeen kieli on nähty luonteeltaan formatiivisena, kohdettaan muodostavana, vastakohtanaan instrumentaalinen, neutraalisti kohdettaan kuvaava kieli. Lisäksi kieli nähdään aina väistämättä kontekstuaalisuuden ulottuvuudessa. Kontekstuaalisuus liittyy siis väistämättä kaikkiin väitteisiimme. Ferrara 1998, 10–11, 38.

marxilaisuuden” jäljelle jääneiden edustajien parista, sekä joistain uusista suuntauksista muun muassa peliteorian, rationaalisen valinnan teorian, metodologisen individualismin ja systeemiteorian piirissä. Toiset taas katsovat, että pitäisi palata takaisin kauemmas, ei olisi saanut koskaan jättää ”Logoksen”²⁰ suuria tasankoja. MacIntyre ja muut uusaristotelismin kannattajat haluavat säilyttää mahdollisimman paljon klassisista objektiivisista arvostamisen perusteista, mutta sopeuttaa nämä ajan myötä tulleisiin muutoksiin, etenkin huomioimaan yksilön vapauden. Taylorin Ferrara näkee liittyvän tähän suuntaukseen.²¹

Kolmas suuntaus, joka koostuu pääosin ranskalaisista filosofiista kuten Derrida, Foucault sekä Lyotard, ja johon Ferrara laskee myös Rortyn, ei keskellä ylityspaikkaa usko kummankaan rannan todelliseen olomassaoloon ja haluaa jatkaa matkaa veneissä kelluen, hyläten kokonaan myytin arvostamisen perusteiden olemassaolosta. Neljäs suuntaus, jonka Ferrara kokee itselleen mieluisimmaksi, vaikkakin puolitiehen jääväksi, yrittää etsiä vastarannalta selkeitä kohtia ja siten pelastaa rationaalisuuden sekä arvostamisen perusteet palaamalla varhaisemman modernin ajan abstraktiin tai yliyksilölliseen subjektiin. Tämän suuntauksen edustajat, kuten Rawls ja Habermas, yrittävät säilyttää autonomisen subjektiviteetin parhaat puolet ja formuloida ne intersubjektivisuuden huomioiviksi. Ferraran mukaan he kiinnittyvät kuitenkin vielä liikaa varhaisen modernin ajan historiattomaan ja persoonattomaan tiedon ihanteeseen. Ferrara itse näkee oikeaksi tieksi uudenlaisten arvostamisen perusteiden löytämiseksi varhaisen modernin ajan rationaalisen ja autonomisen subjektin korvaamisen autenttisella subjektiviteetilla, sen vaatimin metodologisin muutoksin. Kun valistusaika oli erityisesti autonomian korostamisen aikaa, niin nykyinen aika on autenttisuuden korostamisen aikaa. Tätä se ei ole pelkästään kulttuurin sosiologian tai moraali-ideoiden historian kannalta, vaan myös vaaditun uuden metodologian kannalta. Tämän uudenlaisen metodologian keskiössä ovat esimerkinomainen universalismi ja refleksiiviset arvioinnin perusteet.²²

Autenttisuudesta viime vuosikymmeninä kirjoittaneiden keskuudessa autenttisuuden ihanne nähdään yleisesti yhtenä keskeisenä tekijänä nykyaikaista hyvää elämää etsittäessä. Hyvällä elämällä tässä yhteydessä tarkoitetaan erityisesti mielekkäänä, merkityksellisenä ja arvokkaana pidettyä elämää, ei niinkään helppoa tai nautinnollista elämää. Keskeisyydestään huolimatta autenttisuuden käsitteen nähdään olevan käytännössä monin tavoin ristiriitainen ja ongelmallinen, sen sovellutusten

²⁰ Logos tarkoitti antiikin kreikkalaisessa filosofiassa maailmanjärkeä, jumalallista alkuvoimaa, jonka mukaisesti kosmos on järjestynyt. Platonin mukaan hierarkisesti järjestäytyneet kosmos on kaunis ja hyvä. Pitkänen 2001, 15.

²¹ Ferrara 1998, 2-4.

²² Ferrara 1998, 4-5.

johtavan monesti eettisesti kestävämpiin lopputuloksiin. Mielestäni hyvä analyysi ongelman perussyystä on Guignonilla. Hän näkee ajatuksen autenttisuudesta ”todellisesta sisäisestä itsestä” perustuvan menneestä maailmasta meille säilyneisiin rippeisiin, joiden mielekkyys perustuu sellaisten maailmankäsitysten kokonaisuuteen, jonka nykyajan yhdistelmä epäilyä, kriittistä reflektiota ja tiedettä on hajottanut. Myös Taylor esittää, että nykyaika monien perustavien arvojen suhteen ikään kuin elää loisena menneiden aikojen meille kuolleissa ruumiissa, pidämme arvoinamme arvoja, joiden mielekkyyden tulkintakehikoihin emme enää usko.²³

Käyttämäni lähteet yleisesti ottaen tiedostavat mielestäni hyvin autenttisuuden käsitteen syntyajan erilaisesta älyllisestä horisontista juontuvat vaikeudet sitä nykyaikaan sovellettaessa. Eniten tuottaa vaikeuksia hyväksyä essentialismi ja universalistinen järki. Menneisyydestä haetaan paljon ideoita ja käsitteitä, mutta esimerkiksi Aristoteleen, Kantin ja romantiikan ajan ajatuksia halutaan muokata, ei pelkästään moderniin, vaan myös modernin jälkeiseen aikaamme sopiviksi. Näihin nykyaikaan mukautettuihin vanhoihin ideoihin halutaan sitten liittää, selvennetty ja ongelmiin johtavista puolista puhdistettu, nykyaikaan mukautettu autenttisuuden käsite.

3. Autenttisuuden idean eri ulottuvuudet ja taustat

3.1. Autenttisuuden idean historiallinen tausta

Autenttisuuden ajatus on historian kuluksa muuttunut perusteiltaan. Lyhyesti esitettynä, antiikin essentialistisen filosofian mukaan ihmistä saattoi kutsua autenttiseksi, jos hän toimi kosmisen järjestyksen määräämän oman olemuksensa mukaisesti ja täytti oman paikkansa kosmisessa järjestyksessä. Paikka tässä järjestyksessä määritteli ihmistä enemmän kuin hänen sisäinen kokemuksensa. ”Tunne itsesi” tarkoitti ensisijaisesti ”tunne paikkasi kosmisessa kudoksessa”. Kristinuskon myötä, erityisesti Augustinuksen toimesta, tähän tuli osin muutos. Kosmisesta järjestyksestä tuli Jumalan²⁴ luoma järjestys. Ihmisen tuli katsoa ja mennä sisäänsä, mutta lopulta sitä kautta ylös Jumalan yhteyteen. Yhteistä näissä esimoderneissa käsityksissä oli se, että yksilö nähtiin osana laajempaa kokonaisuutta. Minän rajat olivat epämääräisempiä kuin nykyisin, yksilö oli

²³ Guignon 2004, xii-xiii; Taylor 1989, 518-521.

²⁴ Kirjoitan Jumalan tässä isolla alkukirjaimella silloin, kun sanalla tarkoitetaan erityisesti keskiaikaisen katolisen yhtenäiskulttuurin Jumalaa, tai modernilla ajalla kyseisen käsitteen jäänteitä, kristinuskon kaikkivaltiaasta Jumalaa.

vahvasti osa perhettä ja sukua, liittyneenä esi-isiin ja jumaliin tai Jumalaan. Hyveistä tärkeä oli kunnia, oma paikkansa tuli täyttää kunnialla.²⁵

Esimodernina aikana ihmiset elivät Weberin sanoin ”lumotussa puutarhassa”. Luontoon kuului luonnostaan yliluonnollisuus. Asioita tapahtui myös mystisten intentioiden vuoksi. Yksilöä ohjasi muun ohella kohtalon välttämättömyys. ”Miehen luonne on hänen kohtalonsa”, mutta yhtä hyvin ”miehen kohtalo on hänen luonteensa”. Ihminen joutui näin välillä tekemisiin voimien kanssa, joita hän ei kyennyt käsittämään, mutta jotka loivat hänen elämänsä merkittävyyden ja joille hän oli vastuussa. Kosmos ja ihminen osana sitä oli kuin organismi, jonka yksittäiset osat olivat merkittäviä kaikille muille osille. Tämä kokonaisuus antoi yksilölle selvän kuvan siitä, millainen ja missä hänen tulisi olla. Tunteiden ei tullut ohjata ihmistä, vaan ihmisen kouliu tunteensa hänen paikkaansa sopiviksi. Antiikin ajan kosmoskeskeinen visio ja keskiajan Jumalakeskeinen visio antoivat tarkoituksen ja mielekkyyden yksilön elämälle.²⁶

Uuden ajan alkupuolen suuressa murroksessa, liittyneenä yhteiskunnallisten ja taloudellisten ehtojen suureen muutokseen, kehittyivät uskonnollinen individualismi sekä moderni tiede. Aatteista tärkeäksi nousi individualismi, sekä descarteilainen rationaalinen että lockelainen poliittinen individualismi. Yksilön todellinen itse, hänen sisäinen maailmansa, oli jyrkästi erossa ulkomaailmasta ja jopa omasta ruumiistaan. Antiikin kosmoskeskeisestä ja keskiajan Jumalakeskeisestä visiosta siirryttiin ihmiskeskeiseen visioon. Yhteisö koettiin ihmisen luomaksi, ei ennaltamäärätyksi tai luonnolliseksi. Universumista tuli kylmä, sydämetön ja mykkä, lumosta vapaa. Ihminen määritteli itse itsensä, hänellä koettiin olevan täysi vapaus tehdä itsensä, traditioiden tai auktoriteettien pidättelemättä, valinnan kaikkien mahdollisuuksien ollessa samanarvoisia. Päämääräksi tuli etsiä onnen tunnetta mistä haluaa. Autenttisuutta vastaavaa ihannetta toteutettiin lähinnä yksityiselämässä, perheen parissa. Autenttisuutta keskeisempänä ihanteena oli autonomian ihanne. Autonominen yksilö toimi maailmassa, joka oli universaalien järjen mukaisesti rakentunut. Asioita arvioidessa painotettiin välineellisen järjen periaatteita.²⁷

Varsinainen autenttisuuden idea, siten kuin se nykyään käsitetään, syntyi osin tältä pohjalta ja osin vastareaktiona sille. Romantiikka ei hyväksynyt universaalia riippumatonta rationalismia eikä yhteisöstä irrallista atomismia. Romantiikka ja sitä edeltäen Rousseau etsivät autenttisuuden lähde

²⁵ Guignon 2004, 12-21, 149; Taylor 1991 25-27, 57-58.

²⁶ Guignon 2004, 18-21, Williams 2008 [1993], 16, 74, 136, 139-142.

²⁷ Guignon 2004, 26-48; Taylor esittää saman kehityskulun laajemmin ja yksityiskohtaisesti, Taylor 1989, 111-207.

luonnosta, ”jalosta villistä” luonnosta, ei luonnontieteiden kylmästä mykästä luonnosta. Romantiikka oli hajanainen liike ja sen sisällä oli myös hajanainen liike, ekspressivismi²⁸. Liikkeen merkittävimpiä edustajia oli Herder, jonka mukaan jokaisella yksilöllä on oma muotonsa, tai mittansa, toteutettavana. Tämä oma muoto tulee ilmaista, ihmiselämä on kuin taideteos, jonka jokainen osa löytää merkityksensä vain suhteessa muihin osiin. Yksilön on itse luovasti luotava ja ilmaistava elämänsä taideteos oman sisäisyydessään olevan ytimensä mukaisesti. Koko itsensä luomisprosessin johtoteema ja inspiraatio löytyy tästä ytimeistä, ”sisäisestä tosi itsestä”. Kukaan tai mikään muu ei voi sitä korvata tai asettua sen sijaan, kukaan muu kuin yksilö itse omassa sisäisyydessään ei voi löytää omaa mittaansa ohjaavaa säiettä. Yksilön tulee toteuttaa omaa muotoansa, ei matkia muita.²⁹

Samoin kuin yksilön jokainen osa sai merkityksensä vain suhteessa muihin osiin, jokainen ainutlaatuinen yksilö sai merkityksensä vain osana suurempaa kokonaisuutta, kansaa ja luontoa. Jokaisella kansalla oli ainutlaatuinen kansanhenkensä ja sen ilmaisuna ekspressiivinen kulttuurinsa. Ihminen oli sekä keho että mieli, yksi itseään ilmaiseva yhtenäinen kokonaisuus, Samalla hän oli osa koko universumia, itseään ilmaisevassa kanssakäymisessä koko universumin eli luonnon kanssa. Jos näemme luonnon vain välineenä tai raaka-aineena, se sokeuttaa meidät ja sulkee meidät ulos universumin suuremmista virtauksista, jotka virtaavat lävitsemme ja joiden osa olemme. Aito luonto löydettiin niin lapsuudesta kuin myös ihmisen luovista taiteellisista voimista, niistä esireflektiivisistä, spontaaneista tunteista ja reaktioistamme, joita koemme ennen kuin meidät on sisäistetty aikuisten yhteiskuntaan. Näillä romantiikan ajan ajatuksilla on vieläkin hyvin suuri vaikutus autenttisuuden käsityksemme. Toisaalta huomattiin, ettei ihmisen spontaani luonnollisuus aina ollutkaan vain jaloa luonnollisuutta, vaan myös täynnä tuhoavia voimia. Yhteisön yksilöön kohdistamaan vaikutukseen suhtautuminen oli kahtalaista, toisaalta se nähtiin yksilön autenttisuuden tuhoajana, toisaalta hyvyyden ainoana turvana. Autenttisuuden ideaalin esiintuojat painottivat arviointiprosesseissa esteettistä ja moraalista arviointia välineellisen järjen sijasta³⁰

Romantiikan aikana ja sen jälkeenkin saksalaisessa idealismissa ajateltiin ihannoiden, että antiikissa oli ollut täydellinen itseilmaisun harmonia ihmisen suhteessa niin sisäiseen luontoonsa kuin ulkopuoliseen luontoon. Ajatuskulku meni siten, että tämän yhteyden piti kuolla, jotta ihmisen järki pääsisi korkeammalle, autonomisemmalle tasolle, pois kosmoksista määrättyjen vaikutusten alaisuudesta itseään määrääväksi olennoiksi. Voidakseen kasvaa täysin itsetietoiseksi ja vapaaksi

²⁸ Ekspressivismi ilmaisuna juontuu Isaiah Berliniltä. Taylor 1979, 1.

²⁹ Taylor 1979, 1-3.

³⁰ Taylor 1979, 2-3; Guignon 2004, 49-106.

autonomiseksi toimijaksi ihmisen käsityksen maailmassaolonsa rakenteesta piti jakautua sisäiseen itseen ja ulkomaailmaan, subjektiin ja objektiin, hänen tuli refleksiivisesti ymmärtää itsensä maailmassa. Reflektio, jota ajatuskulun mukaisesti ei ollut antiikin Kreikassa, jakoi ihmisen kahtia monin tavoin, muun muassa järki ja halu sekä itsetietoisuus ja luonnon yhteydessä virtaava elämä irtaantuivat toisistaan. Romantiikka näki luonnolla olevan henkisen perustan ja ihmisen olevan mikrokosmos, eli heijastavan koko kosmosta. Ihmisen ei kuitenkaan tullut jäädä vain heijastamaan luontoa, vaan taiteellisella luovuudellaan paitsi palauttaa autonomisen itseyden ja luonnon yhteys, samalla myös täydellistää luonto.³¹

Romantiikan jälkeisenä aikana 1800-luvun lopulla tähän ekspressivistiseen ajatteluun syntyi kuitenkin jännite. Toisaalta koemme löytävämme itsemme ja moraalimme lähteet sisästä hyvin subjektivistisella tavalla. Toisaalta kulttuurissamme yleinen elämismaailmasta irrottautuva rationaalinen kontrolli pyrkii irrottamaan meidät omasta luonnostamme ja tunteistamme, mikä tekee ajatuksen syvyyksiemme tutkimisesta mahdottomaksi. Syntyi jälkiekspressivistinen modernismi, jonka mukaan sen paremmin kosminen järjestys, Jumala kuin luontokaan ei voi kertoa mitä olemme. Tietä itseämme laajempiin alkulähteisiin meille ei voi kertoa kukaan tai mikään muu kuin näiden alkulähteiden ääni sisällämme. Mitä ja millaisia nämä alkulähteet ovat, ei voi kukaan meille etukäteen määrittellä. Filosofiasa tämänkaltaisia ajatuksia esitti esimerkiksi Heidegger, jonka eksistentiaalismin mukaan tietyn yksilön perustavanlaatuisesta olemassaolosta maailmassa (”Dasein”) voi ymmärtää sen ainutlaatuisessa kokonaisuudessa vain kyseinen maailmassa oleva yksilö. Tämä maailmassa oleva yksilö ei ole niinkään substanssi, vaan dynaaminen liike kohti itsensä olemassaolosta kokonaisuutena autenttisesti itsenään. Yksilön olemus on avoin kysymys, jonka yksilön pitää ratkaista pohjimiltaan itse yksin, tulkita itse itsensä. Tätä kysymystä yksilö kuitenkin ratkaisee koko ajan maailmassa, suhteessa muihin. Autenttisesti läsnä hän on suhteessa muihin olemalla autenttisesti läsnä itselleen, huolehtimalla, välittämällä (”Sorge”), omasta autenttisesti olemassaolostaan. Tämä välittäminen myös määrää, millaiseksi meidän merkityskeskityksemme muotoutuvat. Heidegger jaotteli kulttuurimme vaikutuksen meihin kahtalaiseksi. Toisaalta on kollektiivinen kulttuurinen perintömme, joka mahdollistaa autenttisen olemassaolon, toisaalta traditio, joka naamioi ja peittää mahdollisuuksiamme tulla autenttisiksi.³²

Pohtiessamme moraalien lähteitä on kulttuurissamme tullut tärkeäksi taiteen asema itseämme laajempien alkulähteiden etsimisen mielessä. Koemme taiteen avulla kykenevämmeksi palauttamaan

³¹ Taylor 1979, 6-10.

³² Taylor 1989, 389-390; Braman 2008, 9-15, 21-22, 50.

yhteyden moraalinen lähteeseen, jossa tämä yhteys edistää ja myös rakentaa meissä henkisesti merkittävää täyttymystä tai kaikkeutta. Tämän koemme hyvin subjektiivisesti. Moderni taide on syvästi emansipatorista siinä mielessä, että se kieltää objektiivisesti velvoittavan merkityksen, universalistiset näkemykset merkityksistä. Se näkee meidän elävän monilla tasoilla, joista ei pysty paluttamaan yhtenäistä näkemystä maailmasta ja itsestä. Moraalisen ja henkisen järjestyksemme täytyy tulla meille liitettynä henkilökohtaiseen visioon. Meille tärkeätä on tämän henkilökohtaisen näkemyksemme artikulointi, ja siksi meidän pitää tutkia itseämme perin pohjin, kokemustamme ja sitä, miten asiat resonoivat sisäisyydessämme.³³

Modernismi 1800-luvun lopulla ja 1900-luvulla rakensi romantiikan ajan sisäänpäinkääntyneisyydelle, mutta haastoi sen näkemykset mahdollisuudesta tietää universalistisesti luonnostamme, eli romantiikan näkemykset siitä, millainen maailma ja itse tässä maailmassa ovat. Modernismi kohtasi itse 1900-luvun loppupuolella vielä pidemmälle menevän haastajan. Modernin maailman käsityksen keskitetystä, itsereflektointiin kykenevästä, itseriittoisesta ja kaikesta muusta irrallaan olevasta yksilöstä itsetäyttymykseen suvereenisti kehittyvänä subjektina haastoivat käsitykset, joita on kutsuttu postmoderneiksi. Subjekti ei postmodernismin käsityksen mukaan olekaan keskeisessä asemassa tietävänä ja kykenevänä luomaan itsensä, vaan yksilöllä voi olla monta itseä, siis ei vain monia rooleja yhdellä itsellä. Nämä itseytemme syntyvät meille tuntemattomien ulkoisten voimien rakentamina, konstruoimina. Myöskään oman minuutensa voimia ihminen ei hallitse. ”Tosi itse” on vain tyhjä tila tai hallitsemattomasti jatkuvasti vaihtuvia fragmentteja, joihin voi suhtautua leikkisän ironisesti. Yhtäkään vaihtuvista itseyden tiloista ei voi kutsua autenttisemmaksi kuin toisia tiloja. Postmodernistit näkevät, perinteiseltä kannalta hyvin ankean, kuvansa ihmisestä totena ja sen hyväksymisen vapauttavana. Postmodernismin ajatukset ovat kohdanneet kuitenkin myös paljon vastustusta, tällaisesta tyhjästä tai muuttuvasta itsestä on toisaalta sanottu, että se ei ole vastuullinen tai tehokas. Pinnallisesti katsottuna se voi olla kyllä kosmopoliittisesti kotonaan kaikkialla, mutta lopulta se ei ole kotonaan missään. Sitä voi myös pitää pohjimmiltaan samankaltaisena kuin psyykkisesti patologisessa tilassa olevaa itseä.³⁴

Nykyaikana monet kokevat, että on vaikea uskoa sen paremmin vanhan ajan ulkoapäin, kosmisesta järjestyksestä tai Jumalasta, määräytyvään essentialistiseen autenttiseen itseen, kuin

³³ Taylor 1989, 425, 428-429, 477-482.

³⁴ Guignon 2004, 108-125; Varga 2012, 71-72. Psykoterapeutti Jane Flax on Guignonin mukaan verrannut postmoderneja käsityksiä hajaantuneesta itsestä rajatilasyndroomaan ja dissosiativiseen identiteettihäiriöön. Guignon 2004, 124-125.

modernin ajan yksilön omasta sisäisyydestään luomaan itseen, oli se luotu sitten ”lumosta vapaassa” maailmassa rationaalisen refleksiivisesti tai romantiikan luovan taiteellisen neron sielun syvyyksistä. Postmodernin ajattelun näkemys itsestä, jota ei oikeasti ole olemassakaan, ei kaikkia tyydytä. On kehitetty ajatus itseystestä tarinana, prosessina ja projektina, jossa luomme itse itseystemme, luomisen tapahtuessa jatkuvassa vuorovaikutuksessa ja dialogissa sosiaalisen ja kulttuurisen ympäristömme kanssa. Itse siis muuttuu ja kehittyy elämänculumme mukana, mutta ei miten tahansa, se sisältää oman tyylimme ja vain meille kuuluvan tarinan eri episodeja yhteen sitovan juonen. Tämä oman tarinamme tyyli ja juoni voi kuitenkin olla millainen vain, joten mikään tarinoista ei oikeastaan ole ”toden itsemme” tarina. Täten ”tarinallinen tosi itsemme ” palautuu oikeastaan postmoderniin toden itseyyden puuttumiseen.³⁵

Autenttisuudella eettisenä ihanteena on täten pitkä ja moninainen, monilta osiltaan myös ongelmallinen ja ristiriitainen taustansa. Osin ihanne tukeutuu kulttuurisissa kehyksissämme muuten jo merkityksensä menettäneisiin tai väärinä nykyisin pidettyihin taustaoletuksiin. Ihanteen sovittaminen uusiin kehyksiin saattaa aiheuttaa sen vääristymistä tai tyhjentyä merkityksestä. Uudet kehykset eivät myöskään ole monilta osin yhtenäisiä, vaan sisältävät monia keskenään kilpailevia näkemyksiä. Monet, kuten Taylor, Ferrara, Guignon ja Varga, näkevät autenttisuuden ihanteella olevan kuitenkin vetovoimaa ja merkittävyyttä. He ovat myös pyrkineet löytämään nykyisen länsimaisen kulttuurin yksilölle sopivia ja hyvän elämän kannalta hedelmällisiä autenttisuuden ihanteen muotoja. Pääosin heihin tukeutuen, mutta myös uusia näkökulmia esiin tuoden, pyrin omassa tutkimuksessani samaan.

3.2. Autenttisuuden ytimessä - löydä sisäisyytesi, ilmaise se ulospäin

Autenttisuuden käsitteen nykyisin käytetyssä muodossa yksilön autenttisuus nähdään persoonallisena eettisenä ideaalina, jossa syvimmat ja merkittävimmät omaksi kokemistamme motiiveistamme löytävät ilmaisunsa. Autenttisuus koetaan perustavanlaatuisena ehtona ihmisen itsemääräämiskyvylle sekä tärkeänä sosiaalisten tunteiden säätelyn kannalta. Usein se nähdään myös yksilön vapautumisen, emansipaation, ihanteena.³⁶

³⁵ Guignon 2004, 126-145.

³⁶ Salmela&Mayer 2009, 1-2; Ferrara 1998, 16-17, 34-36, 53; Varga 2012, 2-3.

Mielestäni hyvän autenttisuuden käsitteen yksinkertaisen perusmäärittelyn esittää Guignon. Tämän määrittelyn hän katsoo syntyneen jo autenttisuuden ihanteen nykyisenkaltaisen ymmärtämisen syntyäikoina romantiikan ajalla, mutta olevan syvään juurtuneena ihanteen nykyisissäkin tulkinnoissa. Määrittelyn mukaan käsitteen keskeisimmän sisällön voi jakaa kahteen osaan. Ensinnäkin ihminen pyrkii saamaan yhteyden sisäiseen ”tosi itseensä”, itseään sisäisesti tutkiskelemalla. Toisekseen hän pyrkii ilmaisemaan ulkoisesti tämän erityisen sisäisen itsensä teoissaan, toteuttamaan käytännön toimissaan itsensä autenttisenä ihmisolentona.³⁷

Ennakkoehdoksi todellisen sisimmän itsensä sisäiselle tutkiskelulle Guignon näkee sen, että syvällä sisimmässämme todella on substantiaalinen eli todellinen, konkreettinen itse (”substantial self”), jolla on selvästi erottuvia ominaisuuksia ja joka opastaa yksilöä, miten tämän tulee elää. Ennakkoehdona autenttisuudelle todellisen sisäisen itsemme ilmaisuna on puolestaan ajatus, että sosiaalinen elämä sinällään tekee elämämme jotenkin epäaidoksi, vääräksi ja valheelliseksi, ellemmme tuo sisäistä aitouttamme siihen mukaan. Guignon näkee autenttisuuden koostuvan oleellisesti näistä kahdesta osasta, sisäiseen tutustumisesta ja sen ilmaisemisesta ulospäin. Tulkitsen hänen käsittävän nämä autenttisuuden käsitteen kaksi puolta toisiaan täydentäviksi, ulkoisen ilmaisemisen sisäisen löytämisen jatkumoksi.³⁸

Autenttinen itseys on suhteellisen ongelmaton käsite, jos ihmiskuva on essentialistinen, ihmisen olemus nähdään valmiiksi annettuna. Tällöin kyseinen olemus pitää vain löytää, ymmärtää, ja sitten elää sen mukaisesti. Jos itseyyden nähdään syntyvän pääosin tulkinnoissa, kysymys autenttisesta itseystä tulee monimutkaisemmaksi, koska ei ole selkeitä kriteeriä sille, miksi yhdenlainen tulkinta olisi autenttisempi kuin toisenlainen. Voidaan ajatella, että kun sosialisatioprosessi muokkaa meitä tietynlaiseksi ja itseys syntyy kulttuurisissa kehyksissä ja dialogeissa muiden kanssa, niin näissä prosesseissa meille syntyy tietty omanlainen tapamme tarkastella itseämme ja maailmaa sekä oma tyylimme ilmaista itseämme maailmassa. Lisäksi me voimme osaltaan vaikuttaa siihen, millainen tämä oma tyylimme ja tapamme on. Löydämme itsestämme, sisästäämme, sellaista, mikä tuntuu omalta. Tehdessämme asioita, ilmaistessamme itseämme ulospäin, näissä teoissamme ja ilmauksissamme näemme sellaista, mikä tuntuu omaltamme. Tämä puolestaan lisää itseymmärrystämme, löydämme täten itsestämme uusia puolia, joita ilmaisumme ulospäin on tuonut näkyviimme. Täten autenttinen ”sisäinen tosi itsemme” ja autenttinen itsensä ilmaiseminen ulospäin vaikuttavat kehämäisesti toinen toisiinsa. Meissä on jo valmiiksi autenttista itseämme, mutta se ei ole

³⁷ Guignon 2004, 6.

³⁸ Guignon 2004, 6, 146.

staattinen valmis kokonaisuus, vaan dynaaminen, muuttuva ja kehittyvä. Sekä löydämme että luomme autenttista itseämme.³⁹

Jotta tämä autenttisoimamme itseämme olisi todella ”tosi itseämme”, sen tulee rakentua meidän keskeisesti tärkeinä ja hyvinä pitämämme asioiden pohjalta, joille täydestä sydämestämme omistaudumme. Tätä emme voi tehdä eristäytyneinä yksilöinä. Jotta asiat olisivat ylipäätään tärkeitä ja hyviä, niiden tulee olla tärkeitä ja hyviä paitsi meille itsellemme, myös meille tärkeille muille ihmisille, sosiaaliselle kontekstille. Tässä tulee esille autenttisuuden käsitteen ongelmallisuus ja ristiriitaisuus. Sen vaikeudet ilmenevät niin metafysiikan, semantiikan kuin epistemologian alueilla. Jos haluamme välttää essentialismin ja sen mukanaan tuoman paternalismin, meille tulee ongelmia löytää kriteerit autenttisuudelle. Jos itse luomme ja tulkitsemme itseämme vapaina ja autonomisina, voimme periaatteessa tulkita itseämme miten vain. Tämä tuo mukanaan vaaran käsitteen tyhjiydestä. Autenttisuuden käsitteestä voi tulla tyhjä tautologia, ”oma elämäni on omani”. Jos voimme täysin vapaasti päättää, mitä ”todella olemme”, on vaikea nähdä, miten tämänkaltainen autenttisuuden idea voisi täyttää ihanteen alkuperäisen ajatuksen autenttisuudesta keinona nähdä syvällinen totuus itsestämme, joka myös opastaisi miten meidän tulisi elää. Jos taas alkuperäisen autenttisuuden idean mukaan sosiaalinen elämä sinällään estää autenttisuutemme toteutumisen, ellemme tuo siihen sisäistä aitouttamme mukaan, tuloksena on ongelmallinen päätelmä. Sen mukaan haemme sosiaalisesta kontekstistamme auktorisoinnin tulkinnoillemme autenttisuutemme määrittelevistä meille keskeisistä arvoista, vaikka sama sosiaalinen kontekstimme estää autenttisuutemme, ellemme itse auktorisoi sitä autenttisuutemme näkökulmasta.⁴⁰

Autenttisuuden käsitteestä on monenlaisia tulkintoja ja malleja. Oikeastaan jokaisessa autenttisuutta laajemmin käsitelleessä lähteessäni nähdään käsitteen ongelmallisuus sekä sen vääränlaisten tulkintojen tuomat vaikeudet. Lisäksi niissä pyritään etsimään senkaltaista näkemystä autenttisuuden käsitteestä, joka olisi hedelmällinen ihanne hyvän elämän saavuttamisen kannalta. Näissä hedelmällisiksi väitetyissä näkemyksissä on monesti keskenään yhtäläisyyksiä, mutta myös erojakin, joskus hyvin radikaalejakin. Tätä moninaisuutta selittää mielestäni sen ilmiökentän laajuus, johon autenttisuuden käsite pohjaa, eli ihmiselämän kokonaisuuden laajuus ja monitahoisuus.

Tayloria seuraten Laitinen katsoo, että ihmisen itseys syntyy osaltaan, joskaan ei kokonaan, tulkinnoissa. Myös autenttinen ”tosi sisäinen itse” syntyy täten, ihmisen eläessä, kokiessa ja tulkitessa

³⁹ Laitinen 2009, 98-102; Guignon 2004, 139.

⁴⁰ Guignon 2004, 151-161.

koko elämänsä ja olemassaolonsa kokonaisuutta. Tulkittavana, ja samalla tietyllä tavalla tulkitsijana, on siis niin ihmisen kognitiivinen rationaalinen puoli kuin hänen emotionaalinen puolensa, samoin tahdonvarainen puoli ja toimijuus. Näihin vaikuttaa yksilön olemassaolo sosiaalisissa tilanteissa, mutta myös yksilö itse vaikuttaa sosiaalisiin tilanteisiin. Yksilön olemassaolo toteutuu sekä esipersonallisella että itsetulkinnallisella tasolla, pohjautuen ja samalla vaikuttaen kehollisiin ja aistimuksellisiin prosesseihin ja kokemuksiin. Nämä eri tasot sulautuvat toisiinsa ja läpäisevät toisensa. Itsetulkinnat eivät kokonaisuudessaan synnytä ihmisen kokonaisminuutta, mutta määrittelevät sitä yhdessä esipersonallisen tason synteisien kanssa. Tulkittu minuus syntyy itsetulkintojen kautta, mutta osin nämä itsetulkinnat pohjautuvat ”hiljaiseen tietoon” ja alitajuisiin käsityksiin ja kokemuksiin.⁴¹

Tähän monitahoiseen kokonaisuuteen käsitykset autenttisuudesta pyrkivät ottamaan kantaa. Kannanottojen, myös autenttisuuden eri mallien, moninaisuus ja ristiriitaisuus selittynee paljolti sillä, minkälainen näkökulma kulloinkin tähän moninaisuuteen otetaan.

3.3. Autenttisuuden ulottuvuuksien kokonaisuus

Autenttisuuden käsite pitää siis sisällään ihmiselämän kaikkine eri puolineen. Siten se on kaleidoskooppimainen kokonaisuus, jonka eri ulottuvuudet jakautuvat erilaisiin puoliin ja viisteisiin, joita voi tarkastella eri lähtökohdista ja eri näkökannoilta. Nämä eri puolet ja näkökannat ovat rinnakkaisia ja osin vaikuttavat toinen toisiinsa tai leikkaavat toinen toistaan. Yritän tässä alaluvussa hahmotella jonkinlaisen kokonaiskuvan siitä, minkälaisia eri ulottuvuuksia ja näkökantoja ihmisen autenttisuuden pohdintaan ainakin voi löytää. Tämän pääluvun seuraavissa alaluvuissa tarkastelen lähemmin joitain tärkeänä pitämiäni ulottuvuuksia. Esitys ei ole varmastikaan täydellinen, kuten tuskin mikään esitys elämän kokonaisuudesta.

Autenttisuuden käsitteen eri ulottuvuuksien tarkastelun eräs peruslähtökohta, jota tosin kirjallisuudessa harvoin näkee esiinnostettuna käsiteltävän, on tarkastelijan asemoituminen sosiaalisen realismin ja konstruktionismin välisessä kiistassa. Jos asemoituminen sijoittuu realismin puolelle, on itse helpompi käsittää essentiaalisesti substantiaaliseksi. Toisin kuin antiikin aikana, tämä

⁴¹ Laitinen 2009, 102-103.

essentialismi ei nykyaikana perustu kosmisen järjestyksen määräämään ihmisen olemukseen, vaan lajityypilliseen biologiseen ihmisen olemukseen, esimerkiksi aivojen rakenteesta juontuvaan.⁴²

Realistinen näkemys yhteiskunnan rakenteista on ollut aiemmin vallitseva, mutta viime vuosikymmeninä on konstruktivistinen näkemys vallannut alaa. Valtaosaltaan keskustelu autenttisuudesta lähtee nykyisin siitä oletuksesta, että sosiaalinen todellisuus, ja ihmisen itse osana sitä, on ainakin suurelta osalta sosiaalisesti konstruoitu.⁴³

Eri tutkijat ovat jakaneet erilaisia käsityksiä autenttisuuden käsitteen historiallisista ja nykyisin vallalla olevista esityksistä autenttisuuden malleiksi. Monet näistä malleista jakautuvat ”sisäisiksi” tai ”ulkoisiksi” toisaalta sen mukaan, kumpaa autenttisuuden perusmäärittelyn puolta, sisäisen itsen tarkastelua vai sen ilmaisemista ulkomaailmalle, korostetaan. Toisaalta samankaltainen jako tulee siitä, katsotaanko autenttisuuden määrittämisen kriteerien sijoittuvan vain ihmisen psyyken sisäisiin tapahtumiin, vai tärkeältä osalta myös kanssakäymiseen muiden kanssa. Tämänkaltaiset kahtiajaot ovat keskeisiä monen näkökulman osalta, mutta ei kaikkien. Seuraavassa alaluvussa tarkastelen lähemmin näitä eri autenttisuuden malleja.

Eri malleja käsittelevän alaluvun jälkeisessä alaluvussa tarkastelen ihmisen autenttisuutta toisesta lähtökohdasta, toisesta lähtökohdasta siinä mielessä, että tätä jaottelua voi soveltaa missä tahansa edellä mainituista malleista. Näkemykset autenttisuudesta voi jakaa myös sen mukaan, miten autenttisuutta painottaa kognitiivisena tai emotionaalisenä ilmiönä. Vaikka kiihkein keskustelu tässä ulottuvuudessa keskittyy edellisiin puoliin, myös toiminnan ja tekojen autenttisuus pitää huomioida. Tämän lähtökohdan osalta haluan nostaa esiin lisäksi ajatuksen autenttisuudesta kehon kokemukseen liittyvänä ilmiönä, vaikka kyseinen ajatus nousee kirjallisuudessa esiin vain muutamassa kohdassa.

Mallit ja muutenkin suurin osa filosofisesta autenttisuutta koskevasta keskustelusta keskittyy autenttisuuden formaaliseen, muodolliseen puoleen. Tämän lisäksi ihmisen autenttisuus tarvitsee sisällön. Sisältö on jo selkeästi maailmankatsomuksellinen kysymys. Kuitenkin on vaikea täysin erottaa muodollista ja sisällöllistä puolta toisistaan, muoto vaikuttaa sisältöön ja sisältö muotoon. Väitän, että tietynlaisen autenttisuuden muodollisen mallin valitseminen ennakoii jo sen sisällön laatua, minkä kyseiseen malliin voi joko ylipäättään ollenkaan sijoittaa, tai ainakaan helposti sijoittaa.

⁴² Vannini&Williams 2009, 1-2; Ellis 2009, 182-189.

⁴³ Vannini&Williams 2009, 1-3.

Autenttisuuden muodollisesta puolesta sen sisältöön vie seuraava tarkastelulähtökohtien ulottuvuus. Autenttisuutta voi tarkastella siitä näkökulmasta, minkälaiseksi autenttisuuden määrittelijä käsittää erityisesti ihmisen, ja siihen liittyen koko maailman. Ihmiskäsityksiä voi jaotella monin tavoin, hyvin hienojakoisestikin. Itse tyydyn tässä yleiseen karkeaan perusjakoon ihmisestä fyysisenä ja psyykkisenä oliona sosiaalisissa vuorovaikutussuhteissa. Tämän jaottelun painotuseroista nousee autenttisuuden kannalta keskeisenä esiin muun muassa nature-nurture – kysymys, eli kysymys biologisen perimämme ja saamamme kasvatuksen suhteesta olemuksemme muokkaajina. Toinen, niin autenttisuuden kuin myös hyvän elämän kannalta keskeinen, on kysymys ihmisen henkisydestä ja sen luonteesta. Myös tälle ihmiskäsitysten ulottuvuudelle autenttisuuden kannalta annan oman alaluvun.

Tarkastelen tässä työssäni autenttisuutta nimenomaan ihmisyyksilön kannalta. Yksilöt elävät kuitenkin yhteisössä, joten oma autenttisuuden ulottuvuutensa on yhteisössä eläminen yksilön autenttisuuden kannalta. Yleinen näkemys on, että itseyytemme syntyy refleksiivisesti, ”katsoessamme itseämme muiden silmin”, intersubjektiivisissa suhteissa muiden kanssa, tukeutuen arvoihin joiden haluamme olevan muidenkin mielestä arvokkaita, universalistisia. Myös tätä yksilön autenttisuuden yhteisöllistä ulottuvuutta käsittelem omissa alaluvussaan. Varsinaiseen yhteisöjen, esimerkiksi kansojen tai alakulttuurien, autenttisuuden kysymyksiin en tässä työssä puutu.

Lisäksi on hyvä mainita joitakin muita ulottuvuuksia, vaikka niitä en omassa alaluvussaan käsittelekään. Näkemys autenttisuudesta tulee luonnollisesti erilaiseksi riippuen siitä, minkä tieteenalan näkökulmasta sitä tutkitaan, samoin kuin tieteenalan sisällä siitä, minkälaisia lähtökohtia ja menetelmiä tutkijat valitsevat. Tyypillisiä tieteenaloja ovat psykologia, sosiologia, etnografia ja tietysti filosofia, joka omalla tavallaan pyrkii yhdistämään muiden tieteenalojen näkemykset ja jonka näkökulmasta pyrin tässä työssä autenttisuutta tarkastelemaan. Myös se, tarkastellaanko autenttisuutta ensimmäisen vai kolmannen persoonan näkökulmasta, siis sisältäpäin vai ulkoapäin, tuo tarkasteluun oman ulottuvuutensa.

Nämä eri ulottuvuudet ja niiden erilaiset viisteet, eri mallit ja näkökulmat, selittävät sen, miksi ihmisen autenttisuus määritellään niin monella, ja usein kovin ristiriitaisella, erilaisella tavalla. Ulottuvuuden, mallin ja näkökulman huomioiminen auttaa selittämään, miksi tietyssä tilanteessa autenttisuudesta voi väittää tietyllä tavalla. Toinen asia on luonnollisesti se, onko kulloinenkin väite tosi tai perusteltu lainkaan, tai missä mielessä sitä voi pitää totena ja perusteltuna.

3.4. Autenttisuuden mallit

3.4.1. Autenttisuuden löytämisen tai luomisen ulottuvuus: Sisäisen tajun malli ja tuottamisen malli

Vargan mukaan perinteisissä autenttisuuden malleissa on ajatus ”todesta sisäisestä itsestä” joko annettuna tai jonain, mikä pitää tehdä. Joko yksilöllä on autenttinen ”tosi itse” jo valmiina sisällään ja hän kykenee jollain tavoin tajuamaan sen, tai sitten hän tuottaa sen itse. Näiden mallien pääero on kysymyksessä ”toden itseyden” valmiuden asteesta. Kun näkökulma Guignonin esittämässä autenttisuuden perusmäärittelyssä oli autenttisen toimijan ja toiminnan kuvaus, Vargan mallissa näkökulma on autenttisen itseyden syntyminen tarkastelun näkökulma. Olen kääntänyt tässä Vargan nimitykset ”the ’inner sense’ model” muotoon sisäisen tajun malli ja ”the ’produktionist’ model” muotoon tuottamisen malli. Vargan mielestä kummatkin mallit ovat ongelmallisia. Vargan ratkaisu ongelmaan on mallien yhdistäminen kehämäiseksi prosessiksi.⁴⁴

Sisäisen tajun malli katsoo, että autenttiset sisäiset piirteemme, projektimme, toiveemme ja muut senkaltaiset asiat ovat annettuja entiteettejä. Ne siis ovat jo valmiina sisäisyydessämme. Näihin annettuihin sisäisiin entiteetteihimme pääsemme käsiksi introspektion, sisäisen tarkastelun, avulla.⁴⁵

Malli siis olettaa jonkinlaisen mekanismin, miten saamme tästä annetusta sisäisyydestämme tietoa. Varga näkee tässä olevan monia ongelmia. Yksi ongelmista on epistemologinen. Emme voi saada suoraa tietoa sisäisyydestämme. Tämä siksi, että pyrkiessämme tietoisuuteen tietoisuutemme sisäisistä tiloista, tämä pyrkimyksemme aina samalla luo kyseisiä tiloja. Yrittäessämme tarkastella miten tiedonsaantiyrityksemme vaikuttavat sisäisyyteemme, joudumme loputtomaan kehään tarkastella tarkasteluamme ja vieraannumme itsestämme. Varga huomauttaa myös näkemyksen valmiista ”tosi itsestämme” tarkoittavan sitä, ettemme voi vaikuttaa siihen. Täten menettäisimme hänen mukaansa toimijuuden ja hallinnan itseemme.⁴⁶

Sisäisiä tilojamme on lisäksi paljon erilaisia ja konfliktissa keskenään. Vaikka saisimmekin tietoa sisäisistä tiloistamme, meidän pitäisi vielä tietää, mitkä niistä ovat ”tosi itseämme”. Vargan mukaan

⁴⁴ Vargan ratkaisun selostan tarkemmin luvuissa 4.3.2. ja 5.4.

⁴⁵ Varga 2012, 61.

⁴⁶ Varga 2012, 62-70. Todistelussaan Varga vetoaa filosofiin kuten John R. Searle, John McDowell, Heidegger, Sartre ja Gareth Evans.

tämä ei ole teoreettinen kysymys. Hän väittää, Tayloria ja Heideggeria seuraten, että autenttisia sisäiset tilamme ovat vasta kun autentisoimme ne refleksiivisen vakaan harkinnan myötä. Harkinta taas vaatii aktiivista avoimuutta ulkomaailmaan sisäisten tilojen arvioinnissa sekä episteemisessä että normatiivisessa mielessä. Autenttisuus siis vaatii aina, valmiina annetun sisäisen tilan tarkastelun sijaan, aktiivista arvon harkitsemista ulkomaailman asettamaa kehystä vasten.⁴⁷

Ferrara puolestaan on samaa mieltä niiden autenttisuuden ajatuksen kriitikoiden kanssa, jotka arvostelevat essentiaalista käsitystä ”todesta sisäisestä itsestä” annettuna tosiasiana, joka olematta itse sosiaalisesti määrittynyt ikäänkuin sosiaalisen vuorovaikutuksen ulkopuolelta arvottaa tätä vuorovaikutusta. Tällöin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa syntynyt itse ikäänkuin itsensä yläpuolelta arvottaisi tätä vuorovaikutusta. Myös Guignon näkee, että käsitys substantiaalisesta itsestä on tullut nyky maailmassa ongelmalliseksi, että kyseisen kaltainen käsitys perustuu sellaisiin merkitysten verkostoihin, jotka nykyajan tiede, kriittisyys ja epäily ovat suurelta osalta hylänneet. Myös Larmore ensiksikin perustelee samankaltaisesti kuin Varga meille olevan epistemologisesti mahdotonta saada suoraa tietoa sisäisyydestämme, vaikka sellainen olisikin. Toiseksi hän suorasukaisesti ilmoittaa, ettei ole mitään muuta itseä kuin minkä olemme toisilta matkineet.⁴⁸

Tuottamisen malli puolestaan painottaa ajatusta, että yksilöt rakentavat itse itseytensä. Toden sisäisen itsen luomisen katsotaan usein olevan esteettisluonteista, siis samankaltainen prosessi kuin taideteoksen luominen. Autenttista itseä ei siis löydetä, vaan luodaan.⁴⁹

Tämä malli olettaa ihmisellä olevan itsensä tiloja, piirteitä ja sijoittumisia tuottavan mekanismin. Tämän mekanismin avulla ihminen siis aktiivisesti puuttuu siihen, miten hän luo itsensä toiveidensa, halujensa ja motiiviansa kautta. Tähän liittyy halu tulla joksikin mitä haluaa olla, uudeksi ja ainutlaatuisiksi, laajentaa itseänsä. Vargan tulkitseman Rortyn käsityksen mukaan tätä taiteellista luomisprosessia ohjaavat etenkin sanojen eli runouden lait. Koska kaikki kollektiiviset sanastot ovat kykenemättömiä kuvaamaan lopullista totuutta ainutlaatuisesta yksilöllisestä itsestä, löytää yksilö itsensä parhaiten emansipoivalla olemassaolevien kollektiivisten sanastojen uudelleenluomisella yksilön ”omiksi ainutlaatuisiksi sanastoiksi”.⁵⁰

⁴⁷ Varga 2012, 67-70.

⁴⁸ Ferrara 1998, 51; Guignon 2004, xii-xiii; Larmore 2010 [2004], xiii.

⁴⁹ Varga 2012, 61.

⁵⁰ Varga 2012, 70-72.

Varga näkee tuottamisen mallissa samoja ongelmia kuin sisäisen tunnon mallissa, vain toiseen suuntaan suuntautuen. Jos sisäisen tunnon malli ei kykene riittävästi ymmärtämään mielen tilojen ei-objektiivista laatua, niin produktioistinen malli kiinnittää tähän ei-objektiivisuuteen liikaa huomiota. Se ei kykene tarpeeksi huomioimaan mielen tilojen tietynlaista käytännön objektiivisuutta, niiden usein spontaania ja kontrolloimatonta, jopa repivää luonnetta. Mieleemme sisäisillä tiloilla ei useinkaan ole sellaista periksiantavuutta, että voisimme luoda niistä mitä itse haluamme.⁵¹

Myös ajatukset oman elämän taiteilijana olemisesta ja omien ainutlaatuisten sanastojen käytöstä Varga näkee lopulta mahdottomiksi. Tämä siksi, että materiaali, josta itseämme voimme luoda, ei ole objektiivisesti annettua neutraalia materiaalia, vaan elämäämme materiaalia. Esteettispohjainen elämämme luovana taiteilijana oleminen vaatisi etäisyyden taiteilijan ja hänen materiaalinsa välille, mitä meidän elämässämme on mahdotonta saavuttaa. Ainutlaatuisen oman sanastomme käyttäminen taas tuo ongelmia häivyttämällä itsestämme riippumattoman taustan, jota vasten vaihtoehtoisia kuvauksia itsestämme voisimme arvioida.⁵²

Rortya mukaellen autenttisuuden sisäisen tajun mallin ja tuottamisen mallin välistä kamppailua voisi kuvata myös joko kilpailevien myyttisten kertomusten näkökulmasta itsensä löytämisen metaforien ja itsensä luomisen metaforien taisteluna, tai puhtauden tavoittelun ja itsensä laajentamisen tavoittelun (”a search for purity” ja ”a search for self-enlargement”) vastakkainasetteluna. Guignon pitää kumpaakin puolta tarpeellisena, mutta etenee nostamaan tärkeäksi myös kyvyn irrottautua persoonaamme liittyvästä ja antaa itsemme itseämme suuremmaksi kokemallemme, olla autenttisesti autenttinen osa isompaa kokonaisuutta.⁵³

⁵¹ Varga 2012, 73-75.

⁵² Varga 2012, 73-75.

⁵³ Varga 2012, 75; Guignon 2004, 164-167.

3.4.2. Subjektiiivisuuden luonteen ulottuvuus: substantialistisen autenttisuuden malli ja intersubjektiiivisen autenttisuuden malli

Ferrara kartoittaa ihmisen autenttisuuden luonnetta neljän eri vastakohtaparin avulla. Ensimmäinen hänen jaottelustaan, jako substantialistiseen tai intersubjektiiiviseen autenttisuuteen, on hyvin lähellä edellisen luvun jaottelua etenkin Vargan sisäisen tunnon mallin ja Ferraran substantiaalisesta autenttisuuden mallin osalta. Kummassakin näistä ”tosi sisäinen itse” on jo valmiiksi annettuna, odottamissa vain löytämistään. Ferraran intersubjektiiivisessä mallissa yksilö itse luo itsensä kuten Vargan tuottamisen mallissa, mutta näillä malleilla on keskenään selkeämpi vivahtero. Tuottamisen mallissa autenttisuuden esitetään syntyvän taiteellisuonteisella työllä enemmän omassa luovuuden yksityisyydessä omine ainutlaatuisine ajatuksineen siitä, millainen syntyvän teoksen tulisi olla. Intersubjektiiivisen autenttisuuden mallissa taas oma ainutlaatuinen sisäisyys syntyy kanssakäymisessä ja vuorovaikutuksessa muiden kanssa, omaa itseämme ja arvojamme meille tärkeisiin asioihin ja ihmisiin dialogisesti peilaten. Jos Vargan esittämässä tuottamisen mallissa näkökulma on autenttisuuden etsimisen tai luomisen näkökulma, niin Ferraran esittämässä intersubjektiiivisen autenttisuuden mallissa näkökulma lähtee siitä, millainen on käsitys subjektiviteetista, itseystä ja sen synnystä.

Substantialistinen autenttisuuden malli pitää sisällään ajatuksen, että jokaisen ihmisen itsellä on essentiaalinen ydin. Ferraran vertauksen mukaan se on kuin jonkinlainen psykologinen dna, jota yksilö yrittää puolustaa kanssakäymisissään muiden kanssa. Sofistikoituneimmissa versioissa tämä ydin käsitetään essentiaalisena jännitteenä, jossa itse kurottaa kohti transkendenssia, itsensä ja arkisen ylittämistä, jonkin ”korkeamman” saavuttamista. Intersubjektiiivinen kanssakäyminen muiden kanssa antaa substantialistiselle itselle jonkinlaisen perustaustan olemassaololle, mutta pääasiassa intersubjektiiivisuus nähdään negatiivisena uhkana itsen sisäsyntyisille mahdollisuuksille. Kaikkien sosiaalisten instituutioiden ja roolien ajatellaan vaativan sopeutumista, olemaan ”toinen” kuin olemme, kanavoimaan ainutlaatuisuutemme enemmän yhteisin kuin ainutlaatuisin suuntaviivoihin.⁵⁴

Intersubjektiiivinen autenttisuuden malli puolestaan katsoo, että yksilön itseys syntyy intersubjektiiivisessä kanssakäymisessä muiden kanssa ja on yhä synnyttyään olennaisesti intersubjektiiivinen. Ferrara, joka itse kannattaa tätä mallia, näkee kolme keskeistä tätä näkemystä puoltavaa seikkaa. Ensinnäkin hänen mukaansa autenttisuuden kannalta hyvin keskeinen ihmisen

⁵⁴ Ferrara 1998, 53.

puoli, identiteetti, täytyy ymmärtää intersubjektiivisuuden kautta. George Herbert Mead taustanaan Ferrara katsoo, että kaikki identiteetit, niin autenttiset kuin epäautenttiset, ovat juurtuneet intersubjektiivisuuteen. Olemme mitä olemme, koska kykenemme näkemään itsemme ikäänkuin toisten silmien kautta. Toiseksi, tässä taustana Hegel, Mead sekä Axel Honneth, itsen todellistuminen vaatii tunnustamista muiden taholta. Autenttisuudelle tärkeätä on, että ainakin jotkut muut tunnustavat ja tunnustavat tarkalleen yksilön ainutlaatuisuuden. Tässä piilee myös autenttisuudelle suuri ansa – helposti menetämme autenttisen itsemme yrittäessämme epätoivoisesti miellyttämällä hakea muiden tunnustusta. Tämän ansan laukeamisen seurauksiin perustuu Ferraran mukaan osa Adornon negatiivisista näkemyksistä autenttisuuden ”jargonia”⁵⁵ kohtaan. Kolmanneksi sellainen universalismi, joka on edellytyksenä autenttisuudelle, lepää makuja ja mieltymyksiä (”taste”) koskevan refleksiivisen arvioinnin varassa. Refleksiivinen arviointi puolestaan, kuten Ferraran mukaan Kant on osoittanut, on lähtökohdiltaan intersubjektiivista.⁵⁶

3.4.3. Spontaaniuden ja harkitsevuuden välisen jännitteen ulottuvuus: välittömän ainutlaatuisuuden malli ja refleksiivisen ainutlaatuisuuden malli

Tämä tapa katsoa ihmisen autenttisuutta eroaa selvästi edellisestä, vaikka äkkiseltään saattaisi ajatella, ettei substantiaalisien subjektin tarvitse harkita, punnita ja pohtia ainutlaatuisuutensa olemusta, kun taas intersubjektiiviselle subjektille kyseiset ominaisuudet olisivat hyvin tarpeellisia. Kuitenkin voi ajatella, että vaikka itseys syntyisikin intersubjektiivisesti, sitä voi ja kannattaa toteuttaa spontaanisti. Pohdinnan ja harkinnan voi ajatella tuhoavan autenttisuuden, kun taas spontaani toiminta tuo luonnollisen autenttisuuden esiin. Yhtä hyvin voisi ajatella myös substantiaaliselle subjektille hyödylliseksi tajuta itsensä reflektiivisen harkinnan avulla entistä syvällisemmin. Toisin sanoen, Ferraran yhdestä näkökulmasta esittämä tietynlainen malli ei mekanistisesti aiheuta toisesta näkökulmasta esitetyn mallin valitsemista, vaan malleja voi yhdistellä eri tavoin.

Ferraran mukaan **välittömän ainutlaatuisuuden mallin** mukainen autenttisuus koostuu niistä yksilön piirteistä, jotka erottavat meidät muista. Näitä piirteitä on eri tasoilla ja joidenkin tasojen piirteet ovat autenttisuuden määrittelyn kannalta oleellisempia. Ferraran esimerkkinä tästä on sormenjälkiemme ainutlaatuisuus autenttisuuden kannalta epäoleellisina piirteinä, meitä

⁵⁵ Adornon ajatuksista enemmän luvussa 5.2.3.

⁵⁶ Ferrara 1998, 53-54.

muotoilleiden lapsuudenkokemustemme ainutlaatuisuus taas hyvin oleellisina piirteinä. Heideggerin ”Eigentlichkeit”⁵⁷ on Ferraran näkemyksen mukaan tämänkaltaista oleellisen tason autenttisuutta. Omanlaisensa kokonaisuuden muodostavat ne erojen ja identiteettien politiikkaan liittyvät yhteiskunnalliset liikkeet, jotka radikaalisti keskittyvät vastustamaan jotakin asioiden tilaa. Näille autenttisuuden kriteeriksi tuntuu Ferraran mukaan välillä riittävän se, että selvästi eroaa siitä mitä kuuluu vastustaa, esimerkiksi feminismiin autenttisuus syntyy siitä, että on erilainen kuin miessukupuolen yhteiskunnallisesti keskeinen subjektiviteetti.⁵⁸

Hieman toisenlainen välittömän ainutlaatuisuuden mallin edustaja, myös Ferraran tulkinnan mukaan, on Larmore. Hänen mukaansa autenttisuus on vahvimmin alkuperäisyyttä, heikommin ainutkertaisuutta. Autenttisuus ei siis ole erilaisuutta muihin nähden, vaan piirteitä ja tekoja, jotka eivät ole muiden ohjaamia. Larmoren mukaan ei ole olemassa mitään essentialistista ”tosi-itseä”. Ihmisen ei kannata reflektoida sisäisyyttään, koska se, Sartrea mukailleen, johtaa lopulta vain ulos itsestä, tyhjyyteen. Autenttinen teko ei Larmoren mukaan ole kontrastissa vain tekoon, joka ei ole autenttinen, vaan sosiaaliseen tekoon yleensäkin. Tässä mielessä hän lähenee seuraavassa alaluvussa esille tulevaa autenttisuuden antagonistista mallia.⁵⁹

Autenttisuuden **refleksiivisen ainutlaatuisuuden mallin** mukaan keskeiset kriteerit autenttisuudelle löytyvät siitä, miten yksilö saattaa yhteen ainutlaatuisella tavalla itsessään olevan erilaisuuden kaikille yhteisen kanssa. Tätä voisi kuvata myös normatiivisuuden ja ainutkertaisuuden (”singularity”) tuomisena yhteen uhraamatta kumpaakaan. Ferrara itse kannattaa tämänkaltaista, Rousseaulta juontuvaa, näkemystä autenttisuudesta. Tätä tukevia ajatuskulkuja ovat kehittäneet Georg Simmel ei-yleistävän universalismin kehitelmineen ja Weber vastuuntuntoisen etiikkansa (”ethic of responsibility”) käsitteineen, joissa molemmissa ainutkertainen teko voi olla yleispätevä esimerkinomaisella tavalla. Tämänkaltaisen universalismin ytimessä on juuri esimerkinomaisuus (”exemplary universalism”). Se lepää niiden ihmisen orientoivien tekijöiden yleisyyden varassa, joiden avulla käsitämme, mitä tarkoittaa elämämme ylentäminen tai rajoittaminen, identiteettimme kukoistus tai lamaantuminen. Tästä kaikilla ihmisillä on Ferraran mukaan intuitiivinen taju, perustuen ihmisen olemassaolon kokonaisuuteen, niin kehoon, mieleen kuin tietoisuuteen itsestä ja itsen rajallisuudesta. Tätä tajua siitä, mikä on olemassaolomme kokonaisuudelle hyväksi, ei voi johtaa

⁵⁷ Heideggerin ilmaisut *Eigentlichkeit* ja *Uneigentlichkeit* tarkoittavat oikeastaan olemassaolon varsinaisuutta ja epävarsinaisuutta, mutta ne käännetään yleensä autenttisuudeksi ja epäautenttisuudeksi.

⁵⁸ Ferrara 1998, 57-58.

⁵⁹ Ferrara 1998, 57-60; Larmore 2010, 11-19, 54-55.

takaisin sen paremmin pelkkään biologiseen perustaan kuin kulttuuriseen jatkuvuuteenkaan. Eri kulttuurit artikuloivat tämän perustavan tunteen eri tavoin ja sanastoin. Paikalliset muunnelmat korostavat sen eri puolia eri tavoin. Elämän edistäminen pitää tämän näkemyksen mukaan ymmärtää itsen todellistamisen kannalta eli autenttisen suhteen itseen saavuttamisen kannalta.⁶⁰

Autenttisuuden refleksiivisen mallin keskiössä on siis kulttuurin yleisen puolen yhdistäminen omaan ainutlaatuihin yksilölliseen olemassaoloon ja yleisen toteuttaminen itselle ominaisella tavalla. Tämä tapahtuu siis refleктоimalla, peilaamalla itseä kulttuurin yleistä taustaa vasten, konkreettisesti tai oman pään sisäisessä dialogissa yhteisön muiden jäsenten kanssa. Tähän liittyy myös itsensä näkeminen muiden silmin.

Ferraran mukaan refleksiivinen autenttisuus ei edellytä, että yksilö olisi itselleen totaalisen läpinäkyvä tai hänen tulisi jatkuvasti reflektoida itseään. Se ei ole hänen mukaansa mahdollista eikä olisi edes hyväksi. Tässä hän hieman lähenee vastakkaisen mallin Larmorea, jonka mukaan elämä ei tule välttämättä paremmaksi mitä enemmän ajattelemme sitä. Ferraran mielestä yksilön on kuitenkin hyvä tarpeen mukaan reflektoida valitsemaansa elämäänsä ohjaavaa kehystä, sen ymmärtäminen riittää autenttisuuteen ja hyvän elämän saavuttamiseen. Näillä ajatuksilla on yhteyksiä Guignonin huomioon, että autenttisuuden yksi puoli on, refleksiivisyyden ohella, elämän virtaan heittäytyminen ("flow").⁶¹

3.4.4. Subjektin yhteisöllisiin paineisiin suhtautumisen ulottuvuus: antagonistinen eli vastustava malli ja integratiivinen eli kokonaisuuteen kuulumisen malli

Autenttisuuden ja yhteisöllisten paineiden välistä suhdetta on tarkastellut lähemmin erityisesti Ferrara. Yhteisöllisiin paineisiin ja yhdenmukaisuusvaateisiin voi autenttisuuden kannalta suhtautua kahdella perustavalla, joko vastustavasti eli antagonistisesti tai sopeutuvasti, kokonaisuuteen kuulumista korostaen, eli integratiivisesti. **Antagonisen mallin** kannattajat näkevät, että autenttisuus on murtautumista vapaaksi vakiintuneen sosiaalisen järjestelmän rajoitteista. **Integratiivisen mallin** kannattajat taas katsovat, että sosiaaliset odotukset, roolit ja instituutiot eivät pelkästään rajoita yksilöä, vaan toisaalta tuottamalla symbolista materiaalia ylipäättään mahdollistavat hänelle itseyden rakentumisen. Muuta materiaalia ei yksilöllä ole käytettävissään hänen rakentaessaan itseyytään,

⁶⁰ Ferrara 1998, 57-70.

⁶¹ Ferrara 1998, 59-60; Guignon 2004, 6-8, 146.

autenttista tai ei. Antagonistisen mallin kannattajien listaan Ferraralla kuuluvat Schlegel, Novalis, Baudelaire, Artaud, Nietzsche ja Foucault. Integraatiivisen mallin edustajien listaan taas kuuluvat esimerkiksi Rousseau, Schiller, Herder ja Kierkegaard. Ferrara tarkastelee kysymystä useista eri näkökulmista.⁶²

Yksi näistä on esteettisten ihanteiden näkökulma. Edmund Burkea seuraten esteettisen ihanteen voi jakaa kahteen päälinjaan, huikeaan ja kauniiseen (”sublime” ja ”beautiful”), joista edellinen herättää kunnioitusta ja kauhua, jälkimmäinen puolestaan rakkautta ja sopusointua. Autenttisen elämän voi siis ajatella olevan luonteeltaan antagonistisen huikeaa Nietzschen ja Baudelairin hengessä sopusoinnusta välittämättä, tai nähdä sen integraatiivisesti liittyvän kauniisti sosiaaliseen taustaansa Schillerin ja Herderin hengessä.⁶³

Psykologisen näkökulman kannalta antagonistinen malli taas näkee yhteisöllisen paineen sillä tavalla vieraannuttavaksi, että autenttisuuteen pyrkivä yksilö leimataan yhteiskunnan toimesta helposti skitsofreeniseksi tai muuten mieleltään järkkyyneeksi. Esimerkiksi R.D. Laing ja Lacan ovat esittäneet tämänkaltaisia näkemyksiä. Integraatiivinen malli taas korostaa yksilön mahdollisuuksia liittyä yhteisöönsä autenttisella tavalla, kuten psykoanalyttisen tradition piirissä Ferraran mukaan Kohut ja Winnicott ovat tehneet. Heidän kummankin pääväittäjä tässä suhteessa on, että ”tosi itse” ja luova elämä syntyvät hedelmällisissä interpersoonallisissa suhteissa yleensä ja etenkin empaattisessa äitisuhteessa, jossa lapsia kohtaan ei esitetä varhaislapsuudessa vain vaatimuksia, vaan he tulevat myös kohdatuksi omana itsenään ja saavat mahdollisuuksia ilmaista luovasti itseään.⁶⁴

Arvofilosofian, sisältäen tässä niin esteettiset arvot, totuusarvot kuin moraaliarvot, näkökulmasta antagonistinen ja integraatiivinen malli suhtautuvat Ferraran mukaan erilaisesti tähän arvokenttien jaotteluun. Antagonistinen malli tarkastelee kysymystä autenttisuudesta vain esteettisten arvojen näkökulmasta, nähden autenttisuuden murtautumisenä vakiintuneista normeista. Tämä on sen mukaan ainoata todellista autenttisuutta. Vakiintuneiden normien mukaan toimiminen, eli hakemalla perusteita toiminnalleen muualta kuin ainutlaatuisesti yksilöllisten esteettisten arvojen kentältä, johtaa väistämättä vääristyneeseen tai alistussuhteessa olevaan itseyteen. Integraatiivinen malli taas näkee autenttisen toiminnan hakevan arvopohjaansa kaikilta arvokentiltä, esteettisten arvojen lisäksi

⁶² Ferrara 1998, 55- 57.

⁶³ Ferrara 1998, 55.

⁶⁴ Ferrara 1998, 55, 84, 142-143.

myös totuusarvojen ja moraaliarvojen kentiltä, pyrkien hedelmällisesti käyttämään hyväkseen eri kenttien lukuisia keskinäisiä yhteyksiä.⁶⁵

3.4.5. Subjektiviteetin järjestäytyneisyyden ulottuvuus: keskitetty malli ja hajaantunut malli

Itseyden ja arvomaailman järjestäytyneisyys liittyvät läheisesti toisiinsa niissä autenttisuuden käsitteen kokonaisuuksissa, jotka katsovat itseyden kehittymisen liittyvän läheisesti ihmisen arvostuksiin. Peruslähtökohta tässä jaottelussa on kysymys siitä, pitäisikö yksilöllä olla itseytensä suhteen koherentti narratiivi vai ei.

Autenttisuuden **keskitetty malli** ("centered model") katsoo toivottavaksi ensinnäkin järjestyksen yksilön identiteetin eri kerroksissa sekä toiseksi selkeän jaon itseyden ja arvomaailman ytimeen ja perifeeriseen osaan. Kolmanneksi se katsoo arvokkaaksi sen, että yksilön kokemusten moninaisuudessa on mieli, sisältäen hänen narratiivinsa sivukertomuksien mielekkään suhteen ainutlaatuisen elämänhistorian teemaan. Koherenssin ei tässä katsota tulevan itsen ulkopuolelta. Hyvä esimerkki keskitetystä mallista on Schillerin "kauniin sielun" käsite. Se tarkoittaa identiteettiä, joka kykenee tuomaan sopusointuun arvokkuuden ja rakastettavuuden ("dignity and grace") ja sitä kautta saattaa yhteen järjen ilon kanssa. Keskitetty autenttisuuden malli pyrkii integroimaan ihmisen itseydessä rationaalisuuden, moraaliset perusteet ja tunteet uhraamatta mitään näistä.⁶⁶

Autenttisuuden **hajaantunut malli** ("decentered model"), josta Ferrara vaihtoehtoisesti käyttää myös nimitystä **ilman keskustaa oleva malli** ("centerless model"), vastustaa pyrkimystä luoda sisäistä järjestystä yksilön identiteettiin, pitäen sitä tienä epäautenttisuuteen. Tämän mallin edustajat, joita Ferraran mukaan ovat Nietzsche, Foucault ja Bataille, eivät katso olevan perusteita määrittellä sitä, mikä elämän projektissa, persoonallisuudessa tai identiteetissä on keskeistä ja mikä perifeeristä. Autenttinen ihminen ei heidän mukaansa yritä luoda keinotekoista järjestystä sisäänsä, vaan haluaa rajakokemuksissa repiä subjektin irti itsestään.⁶⁷

⁶⁵ Ferrara 1998, 55-56.

⁶⁶ Ferrara 1998, 56. Koherentti tarkoittaa yhtenäistä ja johdonmukaista, koherentti itseys on järjestynyt siten, että sen eri osa-alueet ja puolet ovat johdonmukaisessa suhteessa toisiinsa.

⁶⁷ Ferrara 1998, 56.

Varga katsoo Rortyn pitävän toisarvoisena itsen keskeisten motiivien eheyttä, tärkeänä taas uusien itsensä kehittämisen muotojen aikaansaamista uusien sanastojen kautta. Yksilön tulisi olla kuin alusta erilaisille vaihtuville sanastoille ja niiden käyttötavoille. ”Ideaalisen liberalistin” tulisi suhtautua kaikkiin sanastoihin ja niiden käyttötapoihin skeptisen ironisesti, pitämättä yhtäkään todempaa kuin toista, ”lopullisena sanastona” tai lopullisena tapana käyttää sanastoa. Varga näkee tällaisen asenteen saattavan olla hyödyllinen autenttisuuden ihanteen teoreettisessa pohtimisessa kolmannen persoonan näkökulmasta, kun pyritään välttämään paternalismia. Ensimmäisen persoonan näkökulmasta, elämää eletessä, tilanne on hänen mukaansa toinen. Eläessään ja kokiessaan itseään, autenttisissa elämänvalinnoissaan, ihminen tarvitsee yhden keskeisen itselleen toden sanaston. Tällaisen keskeisen sanaston puuttuminen tuhoaa todellisen mielekkyyden ja jättää yksilön eettiseen autiuteen, vaille mahdollisuutta täydestä sydäimestä välittää mistään, kokea mitään polkua elämässä omakseen.⁶⁸

3.4.6. Autenttisuuden performatiivinen malli

Varga esittää autenttisuuden performatiivisen mallin syntyneen aivan viime aikoina, globaalin kapitalismin, ”työn subjektivoitumisen” ja talouden ”esteettisen käänteen” myötä. Malli tulee esille erityisesti sellaisissa itseapukirjoissa, jotka yhdistävät ajatuksia sekä autenttisuudesta että käytännöllis-strategisesta orientoitumisesta elämään, erityisesti talouselämään ja työuraan. Performatiivinen autenttisuus on erikoinen autenttisuuden idean muoto siinä mielessä, että kun perinteisesti autenttisuus on nähty yksilön kamppailuna sisäisen itsensä puolesta yhteisön ja talouselämän yhdenmukaistavia paineita vastaan, niin performatiivisessa autenttisuuden mallissa autenttisuuden idea asettaakin markkinatalousehtoisen talouselämän taholta yksilölle vaatimuksia. Yksilön tulee ”brändäytyä”, erottua muista erilaiseksi tekijäksi työmarkkinoilla.⁶⁹

Kun autenttisuuden idean historiallisessa kehityksessä Varga näkee jännitteen sisäisen tunnon ja tuottamisen mallien välillä, niin autenttisuuden performatiivinen malli rakentuu kummankin aiemman mallin pohjalle, siirtäen samalla mallien välisen jännitteen sisäiseksi jännitteekseen. Performatiivisen mallin mukaan yksilöllä on oma erityinen sisäinen mahdollisuutensa, ”proto-ainutlaatuisuutensa”, joka ei sinänsä vielä ole varsinaista ainutlaatuisuutta, mutta josta hän voi kehittää strategisessa kanssakäymisessä muiden kanssa todellisen ainutlaatuisuuden. Tämä

⁶⁸ Varga 2012, 74-76.

⁶⁹ Varga 2012, 129, 133-134.

ainutlaatuisuus ei siis ole alunperin itsessään arvokasta, arvokkaaksi se tulee ainoastaan esitettynä tietyssä tilanteessa. Yksilön sisäisyydessä ei siis ole teleologiaa, halua tulla joksikin tai olla jotakin tiettyä, vaan autenttinen olemassaolo on itsensä kehittämistä erottautumisena muista, annetun tilanteen ehdoilla. Oman ainutlaatuisuuden esittämisen myötä yksilö tulee niin omaksi itsekseen kuin saavuttaa menestyksen työelämässä. Performatiivisen mallin mukaan autenttisuus on yhtä kuin erottautuminen muista ja lisäksi se on yhtä kuin menestys työelämässä.⁷⁰

Varga kutsuu performatiivista autenttisuutta paradoksaaliseksi. Paradoksaalinen se on monessa mielessä ja liittyneenä suurempaan yksilön elämää modernissa kapitalistisessa yhteiskunnassa koskevaan paradoksaalisuuteen. Simmeliä seuraten Varga näkee, että modernin yhteiskunnan traditionaaliseen yhteiskuntaan verrattuna suurempi määrä yksilön vapautta johtaa traditionaalisten siteiden ja sitoumusten höllentymiseen. Sitä kautta se johtaa suurempaan anonyymisyyteen sosiaalisissa suhteissa, lisääntyvään välinpitämättömyyteen ja kasvavaan yksinäisyyteen. Näiden lisäksi modernin maailman tieteelliset, taloudelliset ja sosiaaliset piirteet tuovat traditionaalisista pidäkkeistä vapautumisen lisäksi ”lumon” katoamisen ja sen myötä syvemmän merkityksen poistumisen elämästä. Lisäksi se vielä tuo sekä irrallisuuden tunteen että pitäytymisen pelkässä älyllisessä.⁷¹

Seuraten Simmelin lisäksi myös ”myöhäismodernin ajan” filosofeja, kuten Giddens, Bauman ja Beck, Varga näkee modernin yksilöllistymisen johtavan riippuvuuteen asiantuntijoiden häilyvistä verkostoista elämän tärkeissä kysymyksissä. Vaikka toisaalta markkinatalouden vaateet kolonisoivat koko elämäkokonaisuuden, niin toisaalta yksityinen kolonisoi julkisen, joka enää tarjoaa vain näyttämön yksityisten asioiden ja tunnekokemusten julkiselle esittämiselle. Tästä seuraa useita paradoksaalisia ristiriitaisuuksia. Näillä Varga tarkoittaa sellaisia ristiriitaisuuksia, joissa sama kehityskulku, joka pyrkii toteuttamaan tietyn normatiivisen sisällön, samalla ehkäisee sen toteutumisen. Näitä paradokseja ovat ensinnäkin institutionalisoitunut yksilöille osoitettu vaatimus ratkaista kapitalismin systeemiin liittyviä ristiriitoja henkilökohtaisella, elämäkerrallisella toiminnalla, olemalla performatiivisella tavalla autenttinen. Toinen ristiriita nousee performatiivisen autenttisuuden käsitteestä itsestään. Se ei myönnä olevan mitään ennalta-annettua ”tosi itseä”, mutta vaatii yksilöä esittämään todellista itseään, ja vielä eri tilanteissa muuttamaan sitä tilanteen vaatimaksi. Tämä tyhjentää todellisen itsen käsitteen sen syvällisestä ja velvoittavasta arvosta elämän

⁷⁰ Varga 2012, 134-135.

⁷¹ Varga 2012, 143-144.

ohjaajana, jonka sen kuitenkin samalla odotetaan olevan. Toden itsen arvo ei riipu siis siitä itsestään, vaan kulloisenkin tilanteen vaatimuksesta.⁷²

Kolmas ristiriita syntyy siitä, että performatiivisen autenttisuuden ajatellaan olevan erottautumista muista. Tämän erottautumisen pitäisi näkyä kaikessa toiminnassa, jolloin periaatteessa syvällisten eksistentiaalisten valintojen piiri laajenee myös toissijaisiin asioihin, kuten pukeutumisen, puheen ja eleiden tyyliin, joiden pitäisi ilmaista tätä perustavanlaatuaista olemistamme. Tämä syvän autettisuutemme ilmaisemisen laajeneminen samalla muuttaa syvyytemme triviaaliksi, laskelmoiduksi esiintymiseksi. Vaikka sitä esitetäänkin muille, se on kuitenkin irroitettu todellisesta dialogista meille merkityksellisten muiden kanssa yhteisessä merkityskehikossa, dialogien rajoittuessa vain myöhäismodernin kapitalistisen ”esteettisen tuotannon” ja konsumerismin⁷³ lähtökohtiin. Varga kutsuu yhdessä kohtaa tätä autenttisuuden esittämisen laajenemista kaikille elämän alueille holistiseksi. Itse näkisin, että kyseessä ei ainakaan ole kovin harmoninen kokonaisvaltaisuus, vaan pikemminkin markkinatalousehtoisen autenttisuuden ajatuksen kaikki elämän osa-alueet kolonisoiva laajeneminen.⁷⁴

”Syvimmän toden itsemme” ulkoapäin pakotettu esittäminen kaikessa toiminnassa on myös hyvin kuluttavaa yksilön kannalta, kuten myös sen paradoksaalisuudesta nouseva turhautuminen. Varga esittääkin performatiivisen autenttisuuden mallin mukaisten käytäntöjen olevan yksi syy masennuksen diagnoosien ja masennuslääkkeiden käytön räjähdysmäisen lisääntymisen takana.⁷⁵ Performatiivista autenttisuutta voisi täten ajatella myös sijoitettavaksi, ei autenttisuuden eri mallien joukkoon, vaan myös autenttisuuden vääristymien joukkoon.

3.5. Autenttisuuden lähikäsitteet

3.5.1. Ilmausten taustaa ja yhteyksiä

Sanakirjassa autenttisuus määritellään aidoksi, oikeaperäiseksi, väärentämättömäksi, varmaksi ja luotettavaksi. Sanan kreikkalaiset alkumuodot *authenti*’a ja *authe*’entes tarkoittavat omaherruutta ja

⁷² Varga 2012, 143-145, 150-152.

⁷³ Konsumerismi tarkoittaa tässä näkemystä, jonka mukaan runsas kulutus on eduksi niin taloudelle kuin ihmisille. Ilmaisua käytetään tässä mielessä yleensä kritisoitaessa konsumerismia kuluttajien alistamisesta ja tyypistämisestä.

⁷⁴ Varga 2012, 152-157.

⁷⁵ Varga 2012, 148-150.

täysin itsenäistä.⁷⁶ Nykykäytännössä omaherruuden omaavaa ja täysin itsenäistä ihmistä kutsuttaisiin autonomiseksi tai autarkiseksi. Ferraran mukaan kreikan *authentikós* juontaa juurensa ilmauksista *eauton* ja *theto*, jolloin sen käännös olisi hänen mukaansa ”yksilö, joka asettaa itsensä väitteeksi, teesiksi.”⁷⁷

Varga puolestaan selittää, että *authentikos* juontuisi substantiivista *authentēs*, joka tarkoittaa tekijää, mestaria. Tämän taustalla olisi kaksi osaa, *autos* eli itse, sekä päätte *-hentes*, tarkoittaen työskentelijää, tekijää tai olemista. Sana autenttinen on sittemmin tarkoittanut yksinkertaisesti auktoratiivista, siis auktoriteettiin perustuvaa, arvovaltaista, ohjeellista tai määräävää. Loppupuolella 1700-lukua ilmaus on saanut nykyisen merkityksensä, joka sisältää aiemman merkityksen lisäksi aitouden idean.⁷⁸

Sekä Varga että myös Phillip Vannini ja J. Patrick Williams hakevat autenttisuuden käsitteen tulkitsemiselleen tukea teoksesta ”Oxford English Dictionary”. Ilmauksella autenttinen on näiden tulkintojen mukaan jopa neljä kerrostumaa, joilla on nykyisinkin kaukupohjaa. Ensinnäkin se tarkoittaa autentisoitua ja siten asianmukaisesti arvovaltaista. Toiseksi se tarkoittaa olemista todenmukaisena (”being in accordance with a given fact”, ”being true in substance”). Kolmas merkityskerros liittyy asian lukeutumiseen johonkin alkuperään ja siten aitouteen. Neljäs merkityskerrostuma liittyy asian pitämisenä todellisena siinä mielessä, ettei se ole kopio, teeskentelyä tai näyttelemistä.⁷⁹

Kaikki edelliset katsovat, että sanakirjamerkitykset eivät riitä saamaan täyttä otetta autenttisuuden monimerkityksellisestä, ristiriitaisesta ja liukkaasta käsitteestä, johtuen käsitteen vahvasta kontekstisidonnaisuudesta. Esimerkiksi puhuttaessa arkeologisen jäänteiden autenttisuudesta käsite voi olla melko selvä. Taideteoksen sisällön autenttisuuden käsite voi olla jo paljon ristiriitaisempi, esimerkiksi musiikkiteollisuus tuottaa, siis jäljentää, paljon omien sanojensa mukaan ”autenttista” musiikkia. Ihmisen hyvään elämään johtavana eettisenä ihanteena käsitettynä autenttisuuden idea on jo hyvin monitahoinen.⁸⁰

⁷⁶ Uusi sivistyssanakirja, 1990 [1980], 69.

⁷⁷ Ferrara 1998, 15.

⁷⁸ Varga 2012, 1.

⁷⁹ Varga 2012, 1; Vannini&Williams 2009, 2.

⁸⁰ Varga 2012, 1-2; Vannini&Williams 2009, 2-3.

Autenttisuuden lähikäsite autonomia taas tarkoittaa sanakirjan mukaan itsemääräämisoikeutta, kreikkalaisen alkumuodon ollessa *auto-nomi'a*, joka tarkoittaa riippumattomuutta. Sanakirjassa lisäksi huomautetaan, että etiikassa autonomia tarkoittaa Kantin mukaan tahdon laatua, jonka kautta se itse on itsensä laki. Tämän vastakohtaksi mainitaan vielä heteronomia, riippuvuus toisen säätämistä laeista.⁸¹

Toinen lähikäsite, autarkia, taas juontuu kreikkalaisesta alkumuodosta *auta'rkeia*, joka tarkoittaa itsenäisyyttä, mikä on myös sanakirjan mukaan ilmaisun peruserkitys. Toinen merkitys on omavaraisuus. Autarkisella yhteisöllä tarkoitetaan yhteisöä, joka kykenee esimerkiksi taloudellisesti tulemaan toimeen omin voimavaroin. Samankaltaisesti autarkisen yksilön voisi määritellä toimijaksi, joka kykenee itsenäisesti toimimaan, tekemään itsenäisesti valintoja.⁸²

Jokaista kyseisistä ilmaisuista käytetään monessa eri merkityksessä ja siten niiden keskinäiset suhteetkin voi nähdä eri tavoin. Käytän tässä näkemystä, jonka autarkian ja autonomian osalta Stanley Benn esittää teoksessaan ”A Theory of Freedom”, ja jonka pohjalta Peter Digeser on liittänyt kokonaisuuteen vielä Taylorin ajatuksia mukailien autenttisuuden. Bennin mukaan autarkia voidaan nähdä negatiivisen vapauden eli ulkoisten esteiden puuttumisen toteutumisenä, joka mahdollistaa perustavanlaatuisen inhimillisen kyvyn, kyvyn tehdä rationaalisia päätöksiä, toteutumisen. Autarkiaan liittyy perustavanlaatuisesti tietoisuus itsestä toimijana intentionaalisissa maailman muutoksissa, joissa ihminen myös rakentaa itseään. Tämä on Bennin mielestä ihmisen normaalitila ja osittain sen vuoksi autarkiaa usein ei huomioida lainkaan, usein se taas lasketaan osaksi autonomiaa. Autonomia vaatii pohjakseen autarkian, mutta ylittää sen. Autonomiaa voisi pitää ihannetilana, johon autarkiset yksilöt pyrkivät, mutta joka tavoitetaan eriasteisesti. Autonomiaan liittyy negatiivisen vapauden lisäksi positiivinen vapaus, eli kyky tehdä asioita motiiveista, joihin uskoo ja on syvästi sitoutunut. Autenttisuus puolestaan vaatii tämän näkemyksen mukaan pohjakseen sekä autarkian että autonomian. Autenttisessa olemassaolossaan ihminen kykenee intentionaalisesti toimimaan paitsi motiiveista, joihin on sitoutunut, myös löytämään omat ainutlaatuiset kykynsä, taitonsa ja mahdollisuutensa, olemaan autarkinen ja autonominen ihminen omaksi kokemallaan tavalla.⁸³

⁸¹ Uusi sivistyssanakirja, 1990 [1980], 70, 261-262.

⁸² Uusi sivistyssanakirja, 1990 [1980], 69.

⁸³ Benn 1988, 155-177; Digeser 1995, 177, 182; Taylor 1991, 28-29. Negatiivinen vapaus tarkoittaa sitä, että kukaan ei rajoita ihmistä toimimasta. Positiivinen vapaus puolestaan tarkoittaa ihmisen kykyä saavuttaa tahtonsa mukaisia päämääriä, mahdollisuutta toteuttaa vapauksiaan ja harjoittaa oikeuksiaan.

Autonomia, autarkia, ja autenttisuus kietoutuvat sekä toisiinsa että itseytemme, identiteettimme, etiikkamme ja elämämme mielekkyyden kysymyksiin. Kaikkia kolmea toteutamme kulttuuristen arvokehysten verkossa, joita Bennin mukaan voisi kutsua verkon sijasta myös sekasotkuksi. Nämä kehykset ovat täynnä keskenään kilpailevia arvoja, joista elämässämme siis autarkisesti ja autonomisesti valitsemme ja toteutamme niitä arvoja, jotka dialogissa itsellemme tärkeiden läheisten kanssa autentisoimme, siis koemme itsellemme syvästi mielekkäiksi ja tärkeiksi. Vaikka kyseiset kolme käsitettä voi nähdä edellä esitetyllä tavalla syvenevän itsenäisen toimijuuden mahdollistajina, niiden keskinäiset suhteet eivät kaikissa käsitteiden käyttötilanteissa ole, monikontekstisuudesta ja käsitteiden eri käyttötavoista johtuen, välttämättä samanlaisia kuin edellä on esitetty, eivätkä niiden tarkoitukset samansuuntaisia.⁸⁴

Autarkian ja autonomian lisäksi autenttisuuden käsitteelle voi löytää myös muita lähikäsitteitä, sekä historiallisessa että käsitteellisessä mielessä. Näitä ovat muun muassa vilpittömyys, luonnollisuus, aitous, todellisuus eli reaalisuus ja totuudellisuus, sekä lahjomattomuus. Näiden ilmausten kielellistä taustaa en tässä tarkemmin käsittele, mutta seuraavissa alaluvuissa pohdin myös kyseisten käsitteiden yhteyksiä autenttisuuden käsitteeseen.

3.5.2. Autarkia

Aiemmin esitin, että autarkia tarkoittaa itsenäisyyttä ja autarkisen yksilön voisi määritellä toimijaksi, joka kykenee itsenäisesti toimimaan ja tekemään itsenäisesti valintoja. Käsitettä autarkia näkee kuitenkin käytettävän monissa eri merkityksissä. Välillä se liitetään taloustieteeseen, jolloin se tarkoittaa omavaraista yksikköä, esimerkiksi valtiota, jonka ei tarvitse käydä ulkomaankauppaa. Hallintomuodoista puhuttaessa sitä näkee käytettävän jopa itsevaltiuden synonyyminä, mutta tyypillisemmin se tarkoittaa sitä, että jokainen hallitsee itseään, ei ketään muuta.

Autarkian käsitettä käytetään havaintoni mukaan autonomiasta tai autenttisuudesta puhuttaessa harvoin. Se nähdään ilmeisesti yleensä ihmisen itsestäänselvänä normaalina ominaisuutena, kykynä tehdä itsenäisesti päätöksiä. Vaikka autonomian ja varsinkin autenttisuuden käsitteiden voi nähdä olevan saman käsittekokonaisuuden pidemmälle tai syvemmälle vietyjä itsenäisen elämän muotojen kuvaajia kuin autarkisuus, niin tietyllä tavalla kyvyn olla autarkinen voi nähdä hyvin

⁸⁴ Digeser 1995, 171-182; Benn 1988, 178-180.

perustavanlaatuisena koko käsitekokonaisuuden, kuin myös identiteetin kannalta. Jos autonomiaan katsotaan kuuluvan syvemmän ja mielekkäämmän ymmärryksen siitä, mitä päätämme ja valitsemme, niin yksi tapa selittää tämä on jakaa halumme toisaalta ensikäden, ja toisaalta moraalisisessa mielessä syvempiin tai korkeampiin toisen käden haluihin. Digeser katsoo, Harry Frankfurtia seuraten, että kyky arvioida näitä ensi käden haluja toisen käden halujen valossa tekee ihmisestä jotain arvokkaampaa kuin hullun ("wanton"). Esimerkiksi, vaikka ensi käden halumme olisi ottaa ja varastaa jotain, mitä mielimme, niin tarkemmin mietitty toisen käden halu näkee moraalisesti arvokkaampana ansaita sen, mitä haluamme. Tätä vastaan on huomautettu, että selittääksemme, miksi se on moraalisesti arvokkaampaa ja sellaista mihin haluamme identifioitua, tarvitsemme loputtomasti uusille tasoille aina uusia selityksiä. Tämän loputtoman selitysten kehän katkaisemiseksi tarvitsemme kyvyn olla autarkinen, voimme autarkian avulla päättää ja valita, mitä teemme ja mihin haluihin identifioidumme. Tässä mielessä autarkia on autonomian ja myös autenttisuuden edellytys.⁸⁵

Benn ja häntä seuraten Digeser katsovat autarkisen olemassaolon vaatimuksiksi suhteellisen pysyvyyden toimijana, kyvyn tunnistaa uskomusten muuttamista vaativa näyttö, kyvyn valita ja toimia mahdollisuuksien mukaisesti, kyvyn muuttaa päätöksiä ja toimintatapoja muuttuneiden uskomusten pohjalta, sekä potentiaalin tehdä päätöksiä jonkin tulevaisuudessa toteutuvan halutun tilan saavuttamiseksi. Nämä kyvyt eli toisin sanoen kyky olla autarkinen, tehdä valintoja ja olla toimija, voi nähdä joko ihmisyyksilön luonnollisena ominaisuutena tai ympäristön meihin synnyttämänä ominaisuutena. Jälkimmäisessä tapauksessa voi Foucaultia seuraten ajatella, että ympäristö synnyttää tämän ominaisuuden enemmän tai vähemmän hienostunein pakottamisen menetelmin. Joka tapauksessa, autarkinen yksilö joutuu tekemään päätöksensä ja valintansa pääsemättömissä kulttuurisista kehyksistään, joissa hän yrittää tehdä itsestään ja elämästään johdonmukaisen kokonaisuuden. Tässä prosessissa hän arvioi yhden ajatusrakennelman väitteitä toisten ajatusrakennelmien väitteiden valossa. Vertauksena Benn käyttää artistia tai tiedemiestä, jotka ovat pakotettuja käyttämään olemassaolevan tradition resursseja luodessaan uutta. Samankaltaisesti autarkinen ihminen luo itsestään kulttuuristen kehysten tarjoaman materiaalin avulla automisen, ja parhaassa tapauksessa myös autenttisen, yksilön. Toisinaan yksilön autarkia kyseenalaistaa yhteisön toimesta, esimerkiksi silloin, kun hänet julistetaan syyntakeettomaksi tai holhouksen alaiseksi.⁸⁶

⁸⁵ Digeser 1995, 172-175.

⁸⁶ Benn 1988, 157-164, 179-180; Digeser 1995, 171. 194-195.

3.5.3. Autonomia

Jos autarkian käsitettä ei tuoda paljoakaan esiin autenttisuudesta käydyssä keskustelussa, niin sitäkin enemmän siinä pohditaan autenttisuuden ja autonomian suhdetta. Tässä on hyvä huomata, että osin keskustelussa käytetään ilmaisua autonomia silloin, kun tarkoitetaan itse asiassa autarkisuutta, jos käsitteiden eron kriteerinä käytetään pitäytymistä vain negatiiviseen vapauskäsitteeseen tai positiivisen vapauskäsitteen mukaanottoa. Tällöin voisi ajatella, että autarkinen ihminen voi tehdä mitä vain haluaa, koska häntä negatiivisen vapauskäsitteeseen mukaisesti ei kukaan ulkopuolinen estä. Autonominen ihminen puolestaan voi olla oma itsensä, seurata niitä motiiveja joihin uskoo ja on sitoutunut, positiivisen vapauskäsitteeseen periaatteiden mukaisesti.

Autenttisuuden ja autonomian käsitteiden suhde on läheinen sekä historiallisesti että käsitteellisesti. Läheisyyden lisäksi tämä suhde on hyvin moniulotteinen, jopa ristiriitainen, sekä hankalasti mielletävä. Käsitteiden suhteiden moniulotteisuus ja ristiriitaisuus johtuu erilaisista mahdollisista tavoista mieltää kyseiset käsitteet. Ymmärtämällä millä tavoin ja mistä näkökulmasta käsitteitä kulloinkin tarkastellaan, on mahdollista saada selkeyttä autenttisuuden ja autonomian suhteen monipolvisuuteen.

Autonomian ja autenttisuuden käsitteiden nykyiset käyttötavat juontuvat varhaisen modernin ajan yhteiskunnan ja talouselämän rakenteiden muutoksien sekä yksilöllistymiskehityksen tuomasta tarpeesta ajatella uudelleen moraalisesti oikean ja oman edun välinen suhde. Molempien käsitteiden käytön takana on ollut halu korostaa yksilön riippumattomuutta poliittisista ja sosiaalisista rakenteista moraalinsa suhteen, sekä myös paternalismin ja manipuloinnin vastustaminen. Vallalla, esimerkiksi valistusajattelussa, oli aluksi subjektin autonomiaan keskittyminen. Vastareaktionä tämän ylikorostamiselle, jo Rousseauilla ja sitten romantiikassa, keskityttiin enemmän eettisen käyttäytymisen ja ”itsenäisen olemisen” suhteeseen. Autonomiiaa korostava moraalijattelijoiden linja keskittyy yleisten periaatteiden pohjalta yksilön autonomisesti itselleen asettamien moraalilakien merkityksellisyyteen, kun taas autenttisuutta korostava linja pitää tärkeänä yksilön kykyä tunnistaa ja hyväksyä sisäisyydestään nousevat impulssit, vaikka ne eroaisivat yleisistä periaatteista. Ferrara näkee, ajattelijoiden suurista eroista huolimatta, että Rousseauin jälkeisiin autenttisuutta korostavan perinteen rikastuttajiin kuuluvat esimerkiksi Herder, Schiller, Kierkegaard, Nietzsche ja Heidegger. Autonomiiaa korostavan perinteen suuri nimi on luonnollisesti Kant. Varga nostaa esiin yhtenä käännekohtana Hölderlinin käännöksen Sofokleen *Antigonesta* 1804, jossa tämä Vargan mukaan asettaa kyseenalaiseksi Kantin ajatukset. Guignonilla on hyvin perusteellinen, pitkälti Taylorin

Sources of the Self –teosta seuraileva esitys autenttisuuden käsitteen kehityksestä ja suhteesta autonomiaan, jonka yhteydessä hän ei tosin käytä ilmaisua autonomia, vaan itseohjautuva vapaus. Larmore ei samalla tavalla kuin muut tuo pitkän linjan historiallista taustaa omaan esitykseensä, hänellä taustana on enimmäkseni Sartre sekä Stendahlin luonnollisuuden käsite.⁸⁷

On eri vaihtoehtoja nähdä, millainen on autonomian ja autenttisuuden suhde. Yksi on nähdä *autonomia autenttisuuden edellytyksenä*, toinen *autenttisuus autonomian edellytyksenä*. Kolmas on pitää autonomiaa ja autenttisuutta *saman käsittekokonaisuuden toisiaan täydentävinä vivahteina*. Mahdollista on kuitenkin myös nähdä *autonomia autenttisuuden tuhoajana*. Autonomian mahdollisuuden voi myös kokonaan kiistää, nähdä *autonomia illuusiona*.

Aristoteleella oli lisäksi ajatus, että osa ihmisistä olisi olemukseltaan orjia ja täten toteuttaisivat ”toden itsensä” nimenomaan ollessaan vailla autonomiaa, toisten alistamina. Bernard Williams katsoo tämän olleen jo antiikin aikana epäonnistuneeksi osoittautunut yritys sovittaa looginen ristiriita yhteiskunnan toimivuuden vaatiman orjuuden ja yksilön olemuksen vaatiman vapauden välillä. Williamsin mukaan yleinen näkemys antiikin aikainakin oli, että ihminen on olemukseltaan vapaa ja autonominen. Joutuminen orjuuteen oli yksilön kannalta yksiselitteisesti henkilökohtainen tragedia.⁸⁸

Ferrara katsoo, että sosiaalisen toiminnan teorian näkökulmasta autonomian ja autenttisuuden käsitteiden välinen suhde on epäsymmetrinen. Tästä näkökulmasta autenttisuus edellyttää autonomiaa. Autenttisuuden arvioinnissa keskeisessä asemassa on reflektio, itseen suuntautuva tarkkailu ja harkinta, jota pitää pystyä tekemään autonomisesti. Autenttisuuden käsitteen peruslaatua, jonka ytimessä ovat syvästi emotionaaliset ja pohtijan identiteettiin kytköksissä olevat pohdinnat arvoista, ei voi kuitenkaan johtaa autonomian käsitteestä. Moraaliteorian kannalta katsottuna taas autonomian ja autenttisuuden käsitteet jakavat, toisiaan täydentäen, käsityksen moraalinormien juontumisesta itse asetetuista periaatteista. Muuten ne ovat vastakkaisia, autonomiaan keskittyvät moraaliteoriat korostavat moraalisen tahdon olevan hyvä vain siinä mitassa, missä se juontuu pelkästään moraalista laista. Autenttisuuteen keskittyvät moraaliteoriat puolestaan lähtevät näkemyksestä, että sisäisiä tarpeitamme ei pidä kieltää tai yrittää torjua, vaan ne tunnistaen pyrkii toimimaan moraalisesti. Marina Oshana taas kääntää asian tavallaan toisin päin, hänen mukaansa elämän käytännön pakoista johtuvat pyrkimyksemme autonomiaan usein pakottavat meidät

⁸⁷ Ferrara 1998, 7-8; Varga 2012, 17-22; Guignon 2004, 12-77 (luvut 2-4); Taylor 1991, 25-29.

⁸⁸ Williams 2008 [1993], 105-118. Autonomia tosin asemoitiin silloin kosmisen järjestyksen ja suvun kehyksiin.

tuhoamaan autenttisuutemme, esimerkiksi päättäessämme autonomisesti taloudellisen toimeentulon tai sosiaalisen hyväksynnän kohdallamme tärkeämmäksi kuin autenttisen itsemme toteuttamisen. Nämä käytännön syyt voivat juontua mieleemme sisästä tai faktisesta ympäristöstä.⁸⁹

Vargan mielestä Ferrara on oikeassa, kun tämä asettaa moraalisen autonomian ja autenttisuuden vastakkain, mutta vain kun moraalinen autonomia käsitetään historiallisesta näkökulmasta, perinteisestä kantilaisesta ajatuksesta, jossa yksilön nähdään autonomisesti asettavan itselleen yleisten moraalilakien mukaisia moraalinormeja. Nykyisin moraalinen autonomia käsitetään Vargan mukaan yleisesti eri tavalla, persoonallisena autonomiana. Siksi Ferraran näkemykset autenttisuuden ja autonomian suhteista eivät systemaattisesta näkökulmasta ole hänestä kovin hedelmällisiä.⁹⁰

Tarkastellessaan autenttisuuden ja nykyisin yleisen autonomian käsitteen, persoonallisen autonomian, välistä suhdetta Varga asettaa persoonallisen autonomian perinteisen moraalisen autonomian ja autenttisuuden välimaastoon. Ihminen on persoonallisesti autonominen silloin, kun hän kiinnittyy lukuisiin moraalisen pakon ylittäviin elämän puoliin ja kykenee samalla toimimaan moraalisen lain mukaan. Persoonallinen autonomia siis pitää sisällään persoonallisen hyvän, jonka mukaisesti ihminen aidosti haluaa toimia, siis samankaltaisia asioita kuin autenttisuuden käsite. Tiukimmillaan tämä näkemys persoonallisesta autonomiasta katsoo autenttisuuden autonomian edellytykseksi. Lisäksi persoonallinen autonomia pitää sisällään, kuten autenttisuus, pohdinnan motiiviemme ja arvovalintojemme kokonaisuudesta.⁹¹

Varga kuitenkin vastustaa ensinnäkin näkemystä persoonallisesta autonomiasta samana asiana kuin autenttisuus. Autenttisuuden käsite on laajempi, siihen liittyy myös kollektiiviseen merkityshorisonttiin uppoamisemme tapa, täydestä sydäimestä välittämiemme asioiden monimutkainen suhde, toimijan ylittävät hyvät, jotka saattavat rajoittaa mistä välitämme, ja herkkyys jollekin ”korkeammalle”⁹² perustavanlaatuisissa kysymyksissämme. Toiseksi hän vastustaa myös näkemystä mahdollisuudesta toimia autenttisesti olematta autonominen. Persoonallinen autonomia

⁸⁹ Ferrara 1998, 5-7, 17; Oshana 2007, 415-421. Bernard Williams taas mieltää, että yksilö löytää itsensä eli autenttisuutensa ulkomaailmaan (johon hän useinkaan pysty vaikuttamaan) käytännössä reagoimisen kautta. Williams 1981, passim. Mielestäni Oshana käyttää tässä yhteydessä ilmaisua autonomia siinä mielessä, jonka aiemmin alaluvussa 3.5.1. esittelemäni Bennin ja Digeserin jaottelu määritteli autarkiaksi.

⁹⁰ Varga 2012, 32, 85-86, 104-105.

⁹¹ Varga 2012, 77-78.

⁹² Sekä Vargan että myös Ferraran ja Guignonin tulkitsen tarkoittavan korkeammalla jotain yksilön ylittävää yhteistä, kulttuurista päämäärää. Taylor ja Bramanin mukaan etenkin Bernard Lonergan taas näkevät autenttisuuden syvällisen pohdinnan tuovan mukanaan myös mystisen ja pyhän korkeamman ulottuvuuden. Taylor 1989, 516-521; Braman 2008, 6-7.

mahdollistaa toiminnan niiden uskomusten ja halujen kehyksissä, joihin identifioituu. Tämänkaltainen toiminta on edellytys sellaiselle autenttisuudelle, joka Vargan tavoin käsitetään perustavanlaatuisesti eettiseksi ihanteeksi. Näkemykset mahdollisuudesta toimia autenttisesti olematta autonominen sisältävät Vargan mielestä hyvin kapeita ja puutteellisia käsityksiä autenttisuudesta. Niissä autenttisuus nähdään hänen mielestään vain jonkinlaisena uskollisuutena itselle menettelytavan mielessä.⁹³

Hyvin omilla linjoillaan niin autonomian kuin autenttisuuden suhteen liikkuu Larmore. Hän vetoaa erityisesti René Girardin teoriaan halun mimeettisestä luonteesta. Tämän Larmore tulkitsee siten, että meillä ei ole mitään omaa, matkimme muita jo lähtökohtaisesti. Larmore tulee tulokseen, että autenttisetkin teot ja tunteet kantavat aina konventioiden, eli yleisten käytäntöjen, ja vallitsevien paradigmojen leimaa. Autonomian käsite on hänen mielestään suurelta osin illuusio. Autenttisia olemme ollessamme täydellisesti, spontaanisti ja intohimoisesti mitä olemme, siis miksi konventiot ovat meidät tehneet. Kognitiivinen reflektiivisyys ja itsen katsominen muiden silmin estää autenttisuutta, samoin kuvitelma yksilöllisestä autonomisesta vapaudesta luoda itsensä. Lisäksi Larmore näkee autonomian käsitteen vahingollisena, koska se hänen mukaansa estää hyvän elämän toteutumista pyrkiessään rationaalisin suunnitelmin hallitsemaan kaikkea. Hyvä elämä vaatii hänen mukaansa avoimuutta elämän sattumanvaraisuuksille. Refleksiivisyydelle hän näkee arvoa vain käytännöllisen reflektion (”practical reflection”) muodossa.⁹⁴

Ferrara kommentoi Larmoren kirjoituksissaan esittämiä ajatuksia. Hän ei tartu suoraan Larmoren käsitykseen autonomian illuusioluonteesta, vaan tämän näkemyksiin kognitiivisen reflektion ongelmista ja vahingollisuudesta autenttisuuden kannalta. Perusajatuksena tulkitseen hänellä olevan näkemyksen, että elämän kaikkia yksityiskohtia ei tarvitse eikä kannata kognitiivisesti reflektoida eikä suunnitella, mutta oman elämän päälinjojen järjellinen ymmärtäminen ja tietoinen suunnitteleminen ovat hyvän elämän kannalta hyödyllisiä.⁹⁵

⁹³ Varga 2012, 78-83. Varga kehittää omia näkemyksiään laajentaen Harry Frankfurtin ajatuksia identifikaatiosta. Tutkijoita, jotka katsovat persoonallisen autonomian samaksi kuin autenttisuus, ovat hänen mukaansa Raymond Guess ja Diana Tjetjens Meyers, autenttisuuden ilman autonomiaa mahdolliseksi näkeviä Raz, Oshana, Christman ja Noggle.

⁹⁴ Larmore 2004, 5-8; Larmore 2008, passim, etenkin 105-112; Larmore 2010 [2004], 46, 56, 105-108, 111-114, 142-146, 198.

⁹⁵ Ferrara 1998, 58-60; Ferrara 2009, 27-35. Ferraran mukaan autenttisuuden refleksiivisen ainutlaatuisuuden mallin kognitiivisen reflektion ongelmana on itsen subjektina ja itsen objektina olemisen yhteismitattomuus, Larmoren edustaman välittömän ainutlaatuisuuden mallin mukaisen käytännöllisen reflektion ongelmana taas on mm. se, ettei käytännöllisen reflektion itselle adekvaatissa harjoittamisessa voi välttää kognitiivisen reflektion mukaantuloa.

Autonomialla ja autenttisuudella voi nähdä olevan läheisen yhteyden myös yhteiskuntafilosofian piirissä. Esimerkiksi Guignon on sitä mieltä, että autenttisuuden kulttuuri onnistuu vain demokraattisissa yhteiskunnissa, joissa autonomiseksi ajatellun yksilön vapaudet ja oikeudet ovat turvatut. Samalla hän katsoo autenttisuuden arvostamisen tällaisen yhteiskunnan synnyn edellytykseksi.⁹⁶ Tulkitsen Guignonin tarkoittavan moniarvoisen yksilönvapauksia kunnioittavan demokratian toteutuvan aidosti vain sellaisessa yleisessä ilmapiirissä, missä yksilöt arvostavat oman autenttisuutensa toteutumisen mahdollisuuksia ja sitä kautta näkevät vastavuoroisesti tärkeäksi myös muiden mahdollisuuden toteuttaa omanlaistaan autenttisuutta, vaikka se olisi erilaista ja mahdollisesti jopa ristiriidassa heidän omien autenttisten pyrkimysten kanssa.

Kumpaakin ihannetta, sekä autenttisuuden että autonomian, voi myös toteuttaa yhteiskunnan kannalta ongelmia tuottaen. Autenttisuuden ihanteen tavoittelun on väitetty johtaneen esimerkiksi narsistiseen, hedonistiseen ja äärimmäisen arvorelativistiseen kulttuuriin.⁹⁷ Yksilön autonomian ylikorostaminen taas tuhoaa helposti yhteiskunnan tarvitseman vapauden ja pakon välisen tasapainon, aiheuttaen ongelmia esimerkiksi päihteiden käyttöön, mielenterveysongelmaisten hoitoon, teinien kasvatukseen ja vanhusten hoitoon liittyvissä kysymyksissä.⁹⁸

Autenttisuudesta autonomian edellytyksenä kirjoittaa mielestäni selkeimmin Monika Betzler. Hänen mukaansa yksilö on autonominen vain toimiessaan syistä, jotka todella ovat hänen omiaan. Hallitakseen itseään hänen tarvitsee identifioitua joksikin, mikä prosessi tuottaa sen normatiivisen materiaalin, johon hänen itsehallintansa perustuu. Jos tämä materiaali on jotain muuta kuin minkä hän kokee omakseen, hän ei ole ensinnäkään autenttinen, mutta sitä kautta myös heteronominen, vastakohtana autonomisuudelle.⁹⁹

3.5.4. Autonomia ja autenttisen itsen muuttaminen ja kehittäminen

Käsitys ihmisen autonomiasta ja pohdinnat ihmisen mahdollisuudesta muuttaa itseään pysyen kuitenkin autenttisenä liittyvät läheisesti yhteen. Paitsi että autonomia nähdään yleisesti

⁹⁶ Guignon 2004, 159-163. Myös Varga 2012, 162, viittaa lyhyesti tähän suuntaan. Guignon katsoo, että toimiakseen demokratia tarvitsee ajattelun ja sanan vapauden, tasa-arvoisen koulutusjärjestelmän, vapaan tiedonvälityksen yms. lisäksi jäseniltään kykyä ja mahdollisuutta olla autenttisia.

⁹⁷ Taylor 1991, 13-19; Guignon 2004, 104-106. Laajemmin käsittelen tätä aihetta luvussa 5.2.1.

⁹⁸ Gaylin&Jennings 2003, 12, passim. Autonomian liiallinen korostaminen voi mahdollistaa autonomisen subjektin toimimisen muiden tai itsensä kannalta vahingollisesti, siis joskus se voi johtaa öykkärointiin, joskus heitteillejättöön.

⁹⁹ Betzler 2009, 51-52.

edellytyksenä autenttisuuden toteutumisen mahdollisuudelle, voidaan katsoa ihmisen pystyvän autonomisesti muuttamaan tai kehittämään autenttista itseään. Kysymyksen selkeälle ymmärtämiselle ongelmia aiheuttaa erilaiset tavat käyttää autonomian käsitettä. Jos käsitteet tulkitaan siten kuin aiemmin¹⁰⁰ esitin, näkisin kysymyksen kokonaisuuden aukeavan seuraavalla tavalla. Autarkinen itsehallinta mahdollistaa periaatteessa itsen muuttamisen minkälaiseksi vain, siis sen pohjalta on mahdollista asettaa keskeisiksi arvoikseen myös jotain aivan muuta kuin autenttisuutensa toteutumisen, esimerkiksi varallisuuden tai sosiaalisen arvostuksen hankkimisen. Perinteisen kantilaisen autonomiakäsityksen pohjalta ihminen asettaa autonomisesti itselleen yleiset, siis yksilön omista käsityksistä riippumattomat, moraaliset normit. Tästä voisi seurata ristiriita autonomian ja autenttisuuden välillä, jos tuntee sisäisesti olevansa eri mieltä kuin yleiset moraalinormit. Itsen muuttamisen suhteen tällöin pahimmassa tapauksessa muuttuessaan omasta mielestään autenttiseksi itsekseen muuttuu samalla moraalittomaksi. Bennin omaksi koetun autonomiakäsityksen tai samankaltaisen Vargan persoonallisen autonomian käsitteen pohjalta taas autonomia olisi suoraan tie kohti varsinaista autenttisuutta tai toinen puoli kummankin käsitteen muodostamaa kokonaisuutta. Kysymys itsensä autonomisesta muuttamisesta tai kehittämisestä liittyy läheisesti myös käsityksemme autenttisuuden malleista.

Betzler kytkee pohdintansa autenttisuudesta autonomian edellytyksenä myös itsen muuttumisen ja kehittymisen mahdollisuuksiin. Hänen mukaansa autenttisuus on paljon dynaamisempi ja monikerroksellisempi käsite kuin ensisilmäyksellä näyttää. Jotta toimija olisi autenttinen itsensä, hänen pitää ensinnäkin aidosti arvostaa asioita ja henkilöitä, olla toisten arvostama ja arvostaa arvostamistaan ja arvostetuksi tulemistaan. Tämän lähtökohdan jälkeen hänen pitää myös olla tietoinen muuttumattomista luonteenpiirteistään, asemoitumisestaan ja henkilökohtaisesta historiastaan. Kaiken tämän lisäksi hänen pitää olla kykeneväinen uudelleenarvioimaan arvostamisiaan tilanteen niin rationaalisesti ajatellen vaatiessa, sekä vielä kykenevä tunnistamaan epäautenttisuuden omassa menneisyydessään ja kehittämään uudenlaista autenttisempaa arvostamista. Koska hän näkee autenttisuuden autonomian edellytyksenä, tulkitseän hänen ilman muuta tarkoittavan autonomialla mahdollisuutta toimia omaksi koetulla tavalla.¹⁰¹

Hyvänä esimerkkinä autenttisuuden eli ”toden sisäisen itsen” muuttamistarpeista Betzerillä on pitkään hyvässä parisuhteessa olleen ja aviomiehen rooliin identifioituneen miehen jääminen

¹⁰⁰ Luvussa 3.5.1.

¹⁰¹ Betzler 2009, passim, tiivistelmä 65-66. Arvojen ja uskomusten kriittisestä reflektiosta autonomiasta käsin kirjoittavat myös Warner&Shields, 2009, 104-105.

leskeksi. Yleisesti hän esittää muutostarpeen syiksi henkilökohtaisen historian vajavaisesti täytetyt tarpeet, sosiaalisen aseman vääristymät sekä elämän ikävät sattumat, jotka kaikki jättävät jälkensä identiteettiimme. Täten saatamme nähdä ”sisäisen itsemme” tavalla, joka rationaalisesti ajatellen ei ole ”tosi”, tai ei ole enää ”tosi”.¹⁰²

Samasta autonomian, autenttisuuden ja muutoksen kysymyksestä kirjoittavat myös muut. Mikko Salmelan esimerkki on sairaanhoitajan ammattiroolinsa näkökulmasta tekemä tunnehallintatyö, jota alan klassikko, Arlie Hochschildin 1983 ilmestynyt ”The Managed Heart” pitää väistämättä epäautenttisenä. Salmela katsoo, etteivät epäautenttisuuden lähde ole tunnehallintamenetelmät sinänsä, vaan se, kuka tunteita pohjimmiltaan hallinnoi. Hallinnoimme me itse niitä autonomisina yksilöinä ja sitoutumiseen perustuvien ryhmien jäseninä, vai jokin ulkoinen auktoriteetti sääntöineen ja sanktioineen. Hän nostaa tässä yhteydessä esille myös mielenkiintoisen ajatuksen autenttisuudesta arvojen pohjalta lähtevänä toimijan eri roolien ja identiteettien, henkilökohtaisten ja ammatillisten, yhteensovittajana.¹⁰³

Kraemer nostaa lisäksi esiin kysymyksen autenttisuuden kehittämisen mahdollisuudesta esimerkkinään uusperheen isä, joka ei spontaanisti tunne rakastavansa ei-biologista lastaan yhtä paljon kuin biologisia lapsiaan, mutta haluaa autenttisesti oppia rakastamaan kaikkia lapsiaan yhtä paljon. Epäautenttisen ja autenttisen tunteen välillä ei Kraemerin mielestä ole välttämättä jyrkkää rajaa, vaan jatkumo. Monissa tapauksissa autenttisuus ratkeaa, jos ollenkaan, vasta intersubjektiivisessä prosessissa. Kraemerin mukaan sekä Charles Taylor että Bernard Williams pitävät autenttista itseä ihanteena, jota kohti pyrimme, mutta jota emme koskaan lopullisesti saavuta.¹⁰⁴

Autonomian ja autenttisuuden suhdetta eri mallien näkökulmasta ei systemaattisesti ole lähdeaineistossani käsitelty. Selkeimmin suhde tulee esiin tarkastellessa kysymystä välittömän ainutlaatuisuuden ja refleksiivisen ainutlaatuisuuden mallien vastakkainasettelun kautta. Ferrara ja Varga, jotka kannattavat refleksiivisen ainutlaatuisuuden mallia, päätyvät tulkintani mukaan pohjimmiltaan samankaltaiseen näkemykseen. Autonomia on tämän näkemyksen mukaan välttämätön, joskaan ei riittävä, ehto autenttisuudelle. Autenttisuus ylittää autonomian, myös

¹⁰² Betzler 2009, 57, 63. Betzler nostaa esimerkiksi myös Akiro Kurosawan elokuvan *Ikiru* päähenkilön Watanaben. Tämän esimerkin käsittelemiseen tila ei tässä riitä. Betzler 2009, 63-64.

¹⁰³ Salmela 2009, passim, etenkin 137, 141-149; Myös Kraemer 2009, 74, 78.

¹⁰⁴ Kraemer 2009, 76, 78-88.

persoonallisen autonomian, alan. Toisaalta heidän näkemykstään voi löytää myös eroja. Ferrara, lähtökohtanaan perinteinen historiallinen autonomiakäsitys, katsoo mahdolliseksi olla autonominen olematta autenttinen ja näkee autonomian vaateita voitavan käyttää estämään autenttisuuden toteutumista. Varga, lähtökohtanaan käsitys persoonallisesta autonomiasta, näkee autonomialla ja autenttisuudella enemmän yhteistä pohjaa.¹⁰⁵ Lisäksi persoonallisen autonomian käsite mahdollistaa ymmärryksen myös ajatukselle autenttisuudesta autonomian edellytyksenä.

Larmoren näkemys autenttisuudesta taas on välittömän ainutlaatuisuuden mallin mukainen, jossa tosin ”tosi sisäinen itse” ei ole essentiaalinen, vaan sosiaalisesti rakentunut, siis ei substantiaalinen vaan intersubjektiiivisen mallin mukaan rakentunut. Oman tulkintani mukaan Larmore pääättelee, että koska aina tarkastelemme normeja jo omaksumiemme normien taustaa vasten, meillä ei voi olla autonomiaa, kokemuksemme siitä on vain illuusio. Mielestäni Larmoren näkemys on kovin yksipuolisen jyrkkä ja ihmisen kyvyt tyypistävä. Siinä mielessä hän on oikeassa, että meissä varmasti tapahtuu myös paljon sellaista, mitä emme havaitse tai mihin emme pysty vaikuttamaan. Esimerkiksi Salmela ja Mayer huomauttavat, että monet syvimät sitoumuksemme ja taipumuksemme jäävät kriittisen reflektion ulottumattomiin, puhumattakaan niiden muuttamisen mahdollisuudesta. Siitä huolimatta he näkevät, kuten myös itse näen, mahdolliseksi monin osin autonomiastaan käsin muuttaa autenttisuuttaan.¹⁰⁶

Näkemyserot palautuvat yhdeltä kannalta siihen, katsooko autonomian olevan todellista vain, jos se ulottuu psyykemme kaikkiin ja syvimpiinkin kerrostumiin. Toisaalta näkemyserot palautuvat näkemykseen ihmisestä ja hänen kognitiivisista kyvyistään, redusoituuko koko ajattelumme aiemmin oppimaamme ja kokemaamme, vai voimmeko sen lisäksi emergentisti luoda jotain uudella tasolla autonomisesti olemassaolevaa aiemmin oppimamme pohjalta.¹⁰⁷

Substantiaalisen autenttisuuden mallin ja sitä lähellä olevan sisäisen tajun mallin ongelmaksi kaikki tuntuvat näkevän niiden vaatiman essentialismin ja sen mukanaan tuoman paternalismin, joita ei koeta nykypäivän merkityskehikoissa päteviksi tai halutuiksi. Substantiaalinen itse olisi annettu eikä tarvitsisi yksilön autonomiaa tullakseen autenttiseksi. Kaikki lähteeni näkevät itsen ja sen

¹⁰⁵ Yhdessä kohtaa Varga, oman kontekstinsa eli moraalifilosofian ja persoonallisen autonomian käsitteen näkökulmasta, määrittelee autenttisuuden autonomian käytännön harjoittamiseksi. Varga 2012, 6.

¹⁰⁶ Salmela&Mayer 2009, 2.

¹⁰⁷ Taylor 1989, 36, katsoo meidän olevan täysin riippuvaisia muilta oppimastamme elämämme alussa, mutta myöhemmin, opittuamme asiat, kykeneviä itsenäisesti valitsemaan mihin merkitysverkostojen dialogeissa uskomme. Vertauksena hänellä on polkupyörällä ajamaan opetteleminen apupyörien avulla, joita ei opittuamme enää tarvita.

autenttisuuden muodostuvan intersubjektiiivisen mallin mukaisesti, välttämättömänä ehtonaan autonomia. Poikkeuksena on Larmore, joka samoista intersubjektiiivisuuden lähtökohdista päätyy kuitenkin lopputulokseen, joka muistuttaa kovasti substantiaalisien mallien annettua itseä, ja kieltää autonomian todellisuuden.

Muiden autenttisuuden mallien näkökulmasta autonomia ei nouse samalla tavalla jakamaan malleja. Mallit voivat toteutua niin autonomisesti kuin ilman autonomiaa. Jos niitä toteutetaan autonomiasta lähtien, niin autonomia voi olla eri malleissa luonteeltaan erilaista. Antagonistisen mallin vaatiman autonomian voisi ajatella olevan yli-ihmismäisen jyrkkää ja kompromissitonta, integratiivisen mallin mukainen taas joustavampaa ja neuvotteluihin halukasta. Autenttisuuden keskitetyn mallin autonomialla on jonkinlainen näkemys. Postmoderneiksi luonnehditut hajaantuneen mallin kannattajat taas tuntuvat vievän yksilön autonomian, tai pikemminkin autarkian, niin pitkälle, että se näyttää menettävän jo merkityksensä itsen voidessa olla milloin mitään. Varga, selostaessaan itseapuliikkeeseen liittyvää autenttisuuden performatiivista malliaan, päätyy sen olevan paradoksaalinen¹⁰⁸, itsen ainakin näennäisesti autonomisen autenttisuuden ollessa toisaalta uudenlaisen jälkiteollisen kapitalistisen tuotanto- ja kulutusjärjestelmän vaatimusten ja toiveiden mukainen.

Autenttisuutemme muuttaminen tosin on hyvin syvälinen ja monitahoinen kysymys.¹⁰⁹ Siihen ei ole tässä yhteydessä mahdollisuutta laajemmin paneutua. Muuttamisen mahdollisuuden nähdään yleisesti liittyvän kysymykseen autonomiasta. Toki ajatuksellisesti voisi autenttisuuttaan muuttaa myös paternalistisen ohjaajan tahdosta, mutta tällaista muutosta ei lähteissäni pidetä toivottavana sen toimiessa oikeastaan autenttisuuden perusajatusta vastaan. Pohtiessaan autenttisen itsen muuttamista Betzler tuntuu päätyvän tietynlaiseen kehään, mutta mielestäni hedelmälliseen kehään. Ollakseen terveellä tavalla autonominen tulee ihmisen olla autenttinen, mutta autenttisuuttaan hänellä on mahdollista muuttaa ja kehittää autonomiansa kautta. Samalla kannalla, implisiittisemmin, tulkitsen olevan myös niin Ferraran ja Vargan kuin myös Taylorin ja Guignonin.

”Toden itsemme” kehittämisessä ja sen spontaanien ilmentymien jalostamisessa on myös omat vaaransa, tapahtui tämä sitten substantialistisen tai intersubjektiiivisen autenttisuuden mallin mukaisesti. Substantialistisen mallin mukaisessa kehittämisessä, jos sitä ylipäätään katsoo mahdolliseksi, suljettu sisäisytemme ei ehkä huomaa itseyytemme pimeitä kohtia. Intersubjektiiivisen

¹⁰⁸ Varga 2012, 133-147. Katso aiemmin luku 3.4.6.

¹⁰⁹ Braman 2008, 59-72.

mallin mukaisessa kehittämisessä taas saatamme helposti mukautua liikaa yhteisön ja kulttuurin vaatimukseen, menettäen siten sekä autonomiamme että autenttisuutemme.

3.5.5. Vilpittömyys

Vilpittömyyden (”sincerity”, voidaan kääntää myös aitoudeksi tai rehellisyydeksi) käsite voidaan nähdä käsitehistoriallisesti autenttisuuden käsitteen edeltäjäksi. Siten se sisältää monia samoja piirteitä kuin autenttisuus. Toisaalta, kulttuurisen taustakehyksen muututtua, nämä samat asiat ymmärretään aivan eri tavalla kuin ennen, aitoutta etsittäessä enää ei etsitä vilpittömyyttä, vaan autenttisuutta.

Vilpittömyyden ja autenttisuuden suhteesta on kirjoittanut Lionel Trilling. Hänen näkemyksensä tuntuvat olevan selvän eksplisiittisesti mainittuna pohjana kaikilla muilla, jotka vilpittömyyden ja autenttisuuden käsitteistä kirjoittavat. Trillingin näkemys on, että aikana, jolloin yksilö määriteltiin ja hän itse koki identiteettinsä erityisesti osana yhteisöään ja laajemmin osana kosmista järjestystä tai Jumalan luomaa maailman rakennetta, vilpittömyys oli tärkeä arvo. Vilpittömyys oli lähellä kunniallisuuden (”honesty”, voidaan kääntää myös rehellisyydeksi ja vilpittömyydeksi) käsitettä. Esimerkkinä, jota muut aihetta käsitelleet toistavat, Trilling käyttää Shakespearen Hamletin Poloniuksen isällistä neuvoa Laerteelle:

This above all: to thine own self be true
And it doth follow, as the night the day,
Thou canst not then be false to any man.¹¹⁰

Olemalla siis itselleen uskollinen ei voi olla epäaito kenellekään muulle. Vaikka tämä näyttää ensisilmäyksellä nykypäivän autenttisuuden ideaalin mukaiselta neuvolta, kyseessä on jotain muuta. Itselleen uskollisuus ei ole päämäärä sinänsä, vaan keino saavuttaa korkeampi hyve, olla uskollinen muille. Vilpittömyyden aitous ei ole ytimessään persoonallinen vaan sosiaalinen hyve. Jos yksilö ei ole vilpittön, hän ensisijaisesti pettää yhteisöllisen asemansa odotukset, toimii eri tavoin kuin hänen yhteisönsä odotusten mukaisesti pitäisi toimia.¹¹¹

Antiikin ja keskiajan kulttuurisesta taustakehyksestä nousseesta ja siihen hyvin sopineesta vilpittömyyden käsitteestä, ymmärrettynä aitouden ja kunniallisuuden ilmaisuna, kehittyi uuden ajan

¹¹⁰ Lainausta Trilling 1971, 3.

¹¹¹ Trilling 1971, 1-6; Varga 2012, 15-16; Larmore 2010 [2004], 10; Guignon 2004, 12, 26-27.

mullistusten myötä vähitellen aivan toisenlainen käsitys. Nykyisin tämänkaltainen entisenlainen vilpittömyys nähdään epäaitouden osoituksena, pyrkimyksenä saada kunniaa muilta toteuttamalla näiden odotukset vastoin omaa todellista luontoaan. Tämän vilpittömyyden hyveen arvostuksen rapautumisen rinnalla on kulkenut nykyisenkaltaisen autenttisuuden ihanteen nouseminen, jossa itselleen uskollisuus on noussut keinosta saavuttaa sosiaalista kunnioitusta päämääräksi sinänsä. Taustalla kulttuurisissa kehyksissä tärkeinä muutoksina olivat reformaation myötä tullut uskonnollinen individualismi, moderni tiede sekä ajatukset yhteiskunnasta ihmisen, ei kosmisen järjestyksen luomana. Tärkeänä taustatekijänä on myös ajatus yksilöstä itsensä luomana, ei traditioiden ja auktoriteettien tuotteena.¹¹²

Larmore näkee muiden tavoin vilpittömyyden aiempien kulttuurivaiheiden tapana nähdä omista lähtökohdistaan sama pyrkimys, jonka omassa modernissa kulttuurissamme näemme pyrkimyksenä autenttisuuteen. Larmore näkee kummankin käsitteen sisältävän tässä käytössä merkittävän ajatuksellisen virheen, käsityksen, että voisimme tietoisesti refleksiivisesti itse nähdä itsemme objektina, siis olla yhtä aikaa yhteneväisesti subjekti ja objekti. Valéryn ja Sartren ajatuksia seuraten hän näkee, että pyrkiessämme refleksiivisesti löytämään itsemme, aina väkisin tämän pyrkimyksemme vuoksi, kadotamme itsemme. Tosin Larmore huomauttaa, että käsitettä vilpittömyys voi käyttää monella tapaa. Elementaarissa mielessä se tarkoittaa totuudellisuutta, tekopyhyiden tai sokeuden puutetta. Täten käytettynä se tarkoittaa, että tekee tosissaan ja parhaansa mukaan, mitä tekee, oli tekemisissään aito tai ei. Tämä elementaarinen käytötapa ei vielä tuo vilpittömyyden käsitettä kovin lähelle autenttisuuden käsitettä, sillä ihminen voi vilpittömästi myöntää toimivansa autenttisuuttaan vastaan.¹¹³

3.5.6. Luonnollisuus

Luonnollisuuden ja autenttisuuden yhteys oli vahva jo sekä Rousseaulle että romantiikassa. Rousseauun päämääränä oli ihmisen saaminen uudella tavalla samankaltaiseksi aidoksi olennoksi kuin ”jalo villi” oli alkuperäisessä luonnontilassa ollut. Rousseau ja myös Herder olivat vielä sentimentalismien, valistuksen sisällä liiallista rationalismia torjumaan pyrkieneen liikkeen edustajia.

¹¹² Trilling 1971, 10-11; Varga 2012, 16-17; Guignon 20014, 28-44.

¹¹³ Larmore 2010 [2004], 9-10, 12-19. Vilpittömyyden käsitettä tässä elementaarissa mielessä on käytetty myös pohdittaessa tunteiden autenttisuutta, tunne nähdään vilpittömäksi jos ulkopuolinen tarkkailija uskoo sen todellisuuteen. Warner&Shields 2009, 100-102.

Romantiikka ja myös sen jälkeiset saksalaisen idealismin filosofit, erityisesti Hegel, kehittivät tältä pohjalta ajatusta eteenpäin, pyrkien kohottamaan rationalismin uudelle tasolle. Taustalla oli holistinen ajatus, että ihminen on osa luontoa ja ihmisen on saatava uudella tavalla takaisin yhteys tähän luonnolliseen olemukseensa. Ei enää niinkään villillä tavalla, vaan romantiikassa erityisesti luovalla, taiteellisella tavalla. Jo Herderillä oli ollut ajatus siitä, että jokaisella ihmisellä on omaperäinen tapansa olla ihminen, oma ”ihmisen mittansa”. Romantiikan filosofit korostivat ihmisen sisäisen luonnon ilmaisemista ulospäin, jokaiselle yksilölle ominaisella tavalla. Tässä näkemyksessä kaiken koettiin olevan yhtä, mutta jokaisen olevan osa kokonaisuutta juuri omalla tavallaan. Luonto, henki, sisäinen äänemme, totuus, tunne ja luovuus olivat yhtä, ja ihminen mikrokosmoksena heijasti koko luonnon makrokosmosta. Ihmisen holistinen ja orgaaninen yhteys koko henkisyiden läpätunkeman luonnon kanssa pyrki pelastamaan järjen instrumentalismin yksipuolisuudelta. Romantiikan jälkeen, etenkin Hegelin myöhäistuotannossa, luonto ei ollut yhtä näkyvästi esillä, mutta taustalla oli kuitenkin ajatus orgaanisesta kokonaisuudesta, jossa lopulta luonto ja henki on ykseyttä ja ihminen osa suurempaa kokonaisuutta, perhettä, valtiota ja lopulta luontoa.¹¹⁴

Autenttisuuden ja luonnollisuuden käsitteillä oli siis vahva yhteys jo autenttisuuden käsitteen nykyisen käyttötavan alkujuurilla. Viimeaikaisessa keskustelussa luonnollisuuden ja autenttisuuden yhteyttä on korostanut erityisesti Larmore, käyttäen sitä pelastustienä pois autenttisuudelle tuhoisana näkemästään refleksiivisyydestä sekä subjektina ja objektina samanaikaisesti olemisen kaksoisluonteen asettamasta haasteesta. Larmoren mukaan autenttisuuden käsitteen edeltäjäksi mielletävä vilpittömyyden käsite vaatii tietoisuutta pyrkimyksestä olla vilpittön, oman itsen tietoista reflektioimista. Hyvin vahvasti tähän prosessiin kuuluu itsen tarkkailemista ikään kuin muiden silmin, sekä tietoista analysointia siitä, mitä on nähnyt ja miten on prosessissa onnistunut. Kaikki tämä tietoinen toiminta, reflektio ja analyysi kuitenkin itsessään estää itseä saavuttamasta sitä päämäärää, mihin tällä prosessilla pyrkii. Larmoren mielestä tämä koskee vilpittömyyttä kokonaisuudessaan, mutta yhtä hyvin myös niitä autenttisuuden muotoja, jotka vilpittömyyden käsitteen pohjalta kehittytyään pitävät reflektiota ja itsen katsomista toisten silmin tärkeinä autenttisuuden saavuttamiseksi. Tässä ei ole väliä sillä, onko autenttisuus sisäisen tunnon vai tuottamisen mallin mukainen, löytyykö ”tosi itse” valmiina sisäisyydestämme vai luomme sen itse.¹¹⁵

Larmore katsoo Valéryn ja Sartren esittämän kritiikin autenttisuuden ajatusta kohtaan olevan pätevää refleksiivisen ainutlaatuisuuden mallin mukaista autenttisuutta kohtaan, mutta ei välittömän

¹¹⁴ Taylor 1989, 368-381; Taylor 1991, 55-59; Oittinen 2006, 30-37; Kotkavirta 1996b, 95-112.

¹¹⁵ Larmore 2010 [2004], 23-27.

ainutlaatuisuuden mallin mukaista autenttisuutta kohtaan. Välittömän ainutlaatuisuuden mukainen autenttisuus on hänen mukaansa lähellä luonnollisuuden käsitettä. Mallia luonnollisuuden käsitteelleen hän ottaa Stendahlilta. Luonnollinen ihminen ei lainkaan reflektoi tai analysoi, eikä ole tietoinen pyrkimyksistään, ei edes siitä, että on luonnollinen. Pyrkimys olla luonnollinen välittömästi tuhoaa mahdollisuuden olla luonnollinen, tai olla täynnä sulokkuutta, kuten Larmore synonyyminä kirjailija Heinrich von Kleistiä mukaillen tälle luonnollisuudelle esittää. Luonnollisuuden tärkeimpiä piirteitä onkin spontaanisuus. Muita siihen liittyviä määreitä Larmoren mukaan ovat intohimoinen heittäytyminen ja, analyysin vastakohtana, mielikuviutus. Reflektio ei Larmorensa mukaan kokonaan poistu luonnollisen ihmisen elämästä, mutta eläessään elämäänsä intohimoisena seikkailuna hän ei kohdistu reflektioimistaan tähän seikkailuun.¹¹⁶

Edellä esitetty Stendahlilta vaikutteita saanut käsitys autenttisuudesta ilman reflektiota olevana luonnollisuutena on Larmoren mukaan välttämätön, mutta ei riittävä ehto luonnolliselle autenttisuudelle. Autenttisuuden perinpohjainen ymmärtäminen vaatii hänen mukaansa itsen ontologian ymmärtämistä. Vaikka itsellä ei ole hänen mukaansa suoraa tiedollista pääsyä sisäiseen itseensä, niin kukaan muu kuin itse ei voi päättää itsen sitoumuksista. Normatiivisia sitoumuksiaan ja asemoitumisiaan itse tekee elämän kulussa koko ajan käyttäen käytännöllistä reflektiota, reflektion muotoa, jonka Larmorekin hyväksyy. Käytännöllinen reflektio (”practical reflection”) tarkoittaa toimintaa, jossa yksilö ei hanki lisää tietoa itsestään, vaan tunnistaa, hyväksyy omakseen ja ottaa vastuun jostain, jota hän jo tekee. Käytännöllisellä reflektiolla hän ei löydä mitä ajattelee eri asioista, vaan päättää, mitä ajattelee niistä. Kognitiivinen reflektio (”cognitive reflection”), johon Larmoren kritiikki kohdistuu, pyrkii hänen mukaansa saavuttamaan paremman ymmärryksen kohteestaan, eikä itse voi koskaan saada itsestään tämänkaltaista ymmärrystä. Autenttisenä oleminen on Larmoren mukaan sitoutumista elämäänsä, niin suurina intohimoisen heittäytymisen hetkinä kuin antautuessaan jokapäiväisen elämän vietäväksi, itsenä jona hänen pitää olla.¹¹⁷ Se on luonnollisuutta joka sisältää käytännöllisen reflektion sitoutumista, mutta ei tietoisesti analysoivan kognitiivisen reflektion itsestä irtaantumista.¹¹⁸

¹¹⁶ Larmore 2010 [2004], 19-23, 27-30, 146. Valéryn ja Sartren kritiikin perusajatus on, että yrittäessään tarkastella tietoisesti itseään kadottaa itsensä.

¹¹⁷ Larmore huomauttaa tämän teesinsä muistuttavan Heideggerin huomioita ”olemassaolon itsenään olemisesta” (*Jemeinigkeit*) ja itseystä mielletynä huolenpitona (*Sorge*), joita hän pitää huomattavan käytännöllisinä olemukseltaan. Hänen mielestään Heidegger ei kuitenkaan esittänyt yksityiskohtaista analyysia siitä, mitä kyseinen itsesuhde vaatii. Larmore 2010 [2004], 65.

¹¹⁸ Larmore 2010 [2004], 61-68, 133-137.

Ferrara löytää Larmoren luonnollisuuden tulkinnasta äärimmäisen välittömyyden, spontaaniuden, korostamisen. Ferraran mukaan Larmoren autenttisuuden välittömän ainutlaatuisuuden malli ei niinkään välitä ainutlaatuisuudesta, joka oli merkittävässä asemassa romantiikan ajan ajattelussa, vaan ainoastaan välittömyydestä. Sitä voisi kuvata eräänlaisena kaikkea etulaskelmointia kaihtavana mielikuvituksen ohjaamana hulluutena (”folie”), jolle vastakohta olisi muiden odotuksia tyydyttämään pyrkivä turhamaisuus (”la vanité”). Ferrara katsoo, ettei Larmoren, tai Valéryn ja Sartren, kognitiivista refleksiivisyyttä, analyysiä ja itsensä katsomista toisten silmin vastaan esittämä kritiikki osu hänen edustamaansa refleksiiviseen ja intersubjektiiviseen autenttisuuden malliin. Kyseisessä kritiikissä esitetään hänen mielestään kognitiivinen refleksiivisyys äärimuodossa, jota ei ole esiintynyt kuin ehkä Freudin varhaisessa ajattelussa. Larmoren edustamassa käytännöllisen refleksiivisyyden itsen kannalta hyödyllisessä harjoittamisessa hän katsoo olevan mahdotonta välttää kognitiivisen refleksiivisyyden mukaantuloa. Ferrara itse kokee kannattavansa sellaista refleksiivisen autenttisuuden mallia, joka ei pyri niinkään itsen täydelliseen ”läpinäkyvyyteen” ja tiedostamiseen, vaan jonkinlaiseen oman elämän ohjaksissa olemiseen. Hän kannattaa enemmän Rousseauin esittämää luonnollisuuden ajatusta, jossa autenttista tekoa ei nähdä sosiaalisen teon vastakohtana, kuten Larmoren ajatukset Ferraran mukaan on tulkittava. Kannatettavampaa Ferrarasta on erityisen ja yleisen normatiivisen yhdistäminen tavalla, jossa kumpaakaan ei uhrata toisen hyväksi, vaan jossa ihminen on luonnostaan sosiaalinen ja toiset huomioon ottava.¹¹⁹

3.5.7. Aitous, todellisuus ja totuudellisuus sekä lahjomattomuus

Autenttinen ihminen on siinä määrin aito (”genuine”), todellinen (”real”) ja tosi (”truthful”, voidaan kääntää myös rehelliseksi) suhteessa itseensä, että kyseiset käsitteet kuulostavat lähes autenttisuuden käsitteen synonyymeiltä. Tarkemmin katsottaessa ne voi nähdä pikemminkin keskeisinä välttämättöminä ehtoina autenttisuuden toteutumiselle. Autenttisuuden käsite tuo edellisten käsitteiden kokonaisuuteen vielä ihmisen omaan persoonalliseen yksilöllisyyteen liittyvän lisänsä.

Aitona, todellisena ja tosi itsenään oleminen pitävät kaikki sisällään samankaltaisia ajatuksia. Täyttääkseen näiden määreiden vaatimukset ihmisen ei tule näytellä olevansa jotain mitä ei oikeasti

¹¹⁹ Ferrara 1998, 58-60; Ferrara 2009, 27-35.

ole, ei poseerata tai olla teennäinen. Toisaalta, paitsi edelläkuvatun kaltaisesti voi enemmän tai vähemmän tietoisesti ja tarkoituksella tehdä itsestään epäaidon ja epätoden, mahdollista on myös pyrkiä rehellisesti aitouteen siinä kuitenkin onnistumatta omasta itsestään vieraantumisen vuoksi. Peter Ellis katsoo ”rakkauden totuuteen” olevan moraalipsykologiassa keskeisemmässä roolissa kuin tähän rooliin tyypillisesti asetetut luonnollinen empatia tai keskinäinen auttaminen keskinäisen hyödyn vuoksi.¹²⁰ Tätä kautta, käsityksemme autenttisesta itsestämme syntyessä moraalista arvioista meille merkityksellisestä, sekä itsen totuudellisuuden että omien käsitysten totuudellisuuden voi nähdä hyvin keskeisinä autenttisena olemiselle.

Totena olemisen yksi viiste on alkuperäisyys. Tässä, taiteen autenttisuuden pohdintojen puolelta tuotuna, on näkemys kopiona, jäljennöksenä olemisesta todellisena olemisen vastakohtana ihmisyksilön autenttisuuden näkökulmasta.¹²¹ Todellisena ja tosi itsenään olemisen raja ei ole kovin selvä. Todellisen tai toden vastakohtia sosiaalisessa elämässä on ollut aina monissa muodoissa, vakavammin erilaisten huijareiden, hyväksikäyttäjien ja petkuttajien muodossa, mutta tavalla tai toisella kaksoiselämää voi tavallisessa arjessakin kohdata. Niin viihteen ja populaarikulttuurin, kuin myös perinteisemmän taiteen hahmoista, voi jostain näkökulmasta kysyä, ovatko ne lainkaan todellisia vai pelkästään epätosia. Toisesta näkökulmasta kyseiset hahmot saattavat tuoda myyttien keinoin hyvinkin todellista ja totta ainesta identiteettimme rakennukseksi. Uudenlaisia merkityksiä ”todellisen henkilön” käsitteelle tai pikemminkin sen vastakohtalle on tuonut sosiaalinen media, jossa esimerkiksi sellaiset ilmiöt kuten ”trolli” ja ”catfish” jatkavat vanhoja huijauksen perinteitä aivan uudenslaisissa ympäristöissä ja uudenslaisin mahdollisuuksin.¹²² Yleensäkin tulevaisuus esimerkiksi bioteknologian, keinoälyn ja virtuaalitodellisuuden nopean kehityksen muodossa tuo näkemykseni mukaan aivan uudentasoisia haasteita pohdinnoille ihmisen autenttisuudesta. Näihin kysymyksiin ei ole kuitenkaan mahdollista tämän tutkimuksen puitteissa pidemmälle edetä.¹²³

Lahjomattomuus (”integrity”, voidaan kääntää myös vilpittömyydeksi tai rehellisyydeksi, muita merkityksiä ovat eheys sekä koskemattomuus ja loukkaamattomuus) on myös käsite, jota usein

¹²⁰ Ellis 2009, 179-181. Ilmaisu ”rakkaus totuuteen” tulee David Humelta.

¹²¹ Vannini&Williams 2009, 2.

¹²² Ilmaukset tarkoittavat sosiaalisessa mediassa valheellisella identiteetillä keskusteluihin osallistuvia. Trolli tarkoittaa propagandaa, valheellista tietoa tai häiriköintiä tarkoituksella levittävää, välillä jopa jonkun valtion toimesta organisoituna. Catfish taas hakee seuraa esiintyen jonain muuna kuin oikeasti on, esimerkiksi ulkonäkönsä, ikänsä tai jopa sukupuolensa suhteen.

¹²³ Suurimpien muutosten autenttisuuden ehtoihin arvelen tulevan sosiaalisen median, sähköisten tiedonhakumenetelmien, keinoälyn ja virtuaalitodellisuuden yhteenlittymisestä. Arvelen sen muuttavan tapaamme hahmottaa maailmaa yhtä paljon kuin kehityksen kirjoituksettomista kulttuureista painettujen kirjojen, sanomalehtien ja television aikakaudelle. Myös bioteknologian kehitys yleensä ja sen liittymisen keinoälyyn ja robotiikkaan saattaa haastaa mullistavassa mittakaavassa nykyiset käsitykset autenttisuudesta.

käytetään kuvaamaan autenttisuutta. Paitsi että kyseisellä käsitteellä on hyvin samoja merkityksiä kuin vilpittömyyden (”sincerity”) käsitteellä, mielenkiintoiseksi ajatukselle autenttisuudesta hyvän elämän ehtona sen tekevät käsitteen laajemmalle, eheyteen ja koskemattomuuteen, viittaavat merkitysvivahteet. Kristjánsson erottaa eheän (”integrity” tässä merkityksessä) autenttisuuden ja sellaisen henkilön autenttisuuden, jolla ei ole koherenttia itseyyttä, eikä siten eheyttä. Eheyttä vailla olevan autenttisuuden hän katsoo moraalisisessa mielessä erilaiseksi kuin eheän autenttisuuden. Eheyttä vailla olevan henkilön valinnat ja teot voivat olla hänen omien tunteidensa näkökulmasta autenttiseksi koettuja, mutta ulkopuolisen näkökulmasta irrationaalisia ja moraalisesti arveluttavia. Cheshire Calhounia seuraten Guignon katsoo, että ehyt itseys mahdollistaa omistautumisen jollekin asialle täydestä sydäimestä lujasti ja kestävästi, ja sitä kautta vakaan identiteetin. Ehyt vakaa identiteetti puolestaan mahdollistaa aidon uskon johonkin ja myös toimimisen ulospäin uskonsa mukaisesti. Tämänkaltaista eheyttä, aidosti uskomista johonkin ja sen mukaan toimimista ulospäin, Guignon pitää autenttisuuden käsitteelle hyvin läheisessä suhteessa olevana käsitteenä.¹²⁴

Jos kokoa kaikki sekä tässä että edellisissä alaluvuissa esitetyt autenttisuuden lähikäsitteet yhteen, kokonaisuus sisältää vilpittömyyttä sosiaalisen asemansa täyttämisen suhteessa, spontaania luonnollisuutta, sekä kykyä itsenäisesti päättää omista asioistaan omista lähtökohdistaan, eli autarkiaa ja autonomiaa. Lisäksi kokonaisuuteen kuuluu tämän kaiken tekemistä aidosti, teeskentelemättä olevansa muuta kuin on, lahjomattomasti, rehellisesti ja totuudellisesti, todella olemassa olevana. Autenttisuuden käsite tavallaan kutoo kaikki nämä merkitysvivahteet yhteen eheäksi kokonaisuudeksi ja lisää siihen persoonallisen yksilöllisyyden vivahteen.

4. Autenttisuuden käytännössä ilmenemisen ulottuvuudet

4.1. Kognitiivinen, emotionaalinen, toiminnallinen ja kehollinen autenttisuus

Yksi kiistelystä aihe on se, mikä elämän monitahoisen kokonaishahmon osista määrää sen, pidetäänkö jotakin käsitystä tai tekoa autenttisenä. Keskeisin kiistely käydään kognitivismin ja emotivismin välillä. Taustalla on moraalipsykologian tutkijoiden parissa käyty keskustelu moraalisen arvioinnin malleista. Craig M. Josephin mukaan vallalla ovat aiemmin olleet kognitivistit, joiden mielestä moraaliset arvoinnit ovat järjen ja järkeilyn tuottamia, perustuen rationaaliin syihin.

¹²⁴ Kristjánsson 2009, 217-218; Guignon 2004, 155-156.

Näiden ”rationalististen teorioiden” joukosta Lawrence Kohlbergin moraaliarvioinnin kognitiivisen kehityksen teoria on noussut paradigmaattiseksi esimerkiksi. Tätä ”kognitivistista paradigmaa” vastaan on viime aikoina noussut ”affektiivinen vallankumous” (”affective revolution”), jonka merkitystä Joseph vertaa 1950-luvulla alkaneeseen ”kognitiiviseen vallankumoukseen”, joka nousi ”behavioristista paradigmaa” vastaan. ”Affektiivisen vallankumouksen” tekijät eivät ole suinkaan yhtenäinen samanmielinen joukko eikä sille ole vielä kehittynyt kanonisoitua nimitystä. Joseph käyttää Prinzin termiä ”emotivismi” ja omaa ilmaustaan ”neohumelaiset” (”neo-Humeans”). Näillä hän tarkoittaa yleisesti näkemyksiä, joiden mukaan tunteet ovat essentiaalisia moraalin kannalta.¹²⁵

Joseph on sitä mieltä, että päinvastoin kuin monet ”affektiivisen vallankumouksen” kannattajat esittävät, kumpaakaan suuntausta ei voi kokeellisesti tai muutenkaan ”tieteellisesti” todistaa oikeaksi, vaan ne ovat lähtökohtaisia tapoja asemoitua tieteellisesti (”stances”). Hän huomauttaa myös, että kognitivistisen metafysiikan pohjalta voi osoittaa tunteiden tärkeän roolin moraaliarvioinnissa, samoin emotivistisen metafysiikan pohjalta voi siinä löytää järkeilylle merkittävän aseman.¹²⁶

Verena Mayer tuo esiin, että sekä rationaalisuus että emotionaalisuus ovat käsitteitä, joista on hyvin erilaisia näkemyksiä. Tämä liittyy läheisesti siihen, mitä pidetään todellisena. Esimerkiksi neurotieteet, empiirinen psykologia ja filosofia näkevät asiat hyvin eri tavalla. Lisäksi käsitteillä on sosiaalinen arvolataus, esimerkiksi rationaalisuus on miehistä ja arvokasta, emotionaalisuus naisellista ja ainakin vähemmän tärkeätä ellei peräti arveluttavaa. Mayer itse tulee siihen johtopäätökseen, että järjen ”korkeampi järjestys” ei toimi ilman tunteen mukanaoloa, ja vaikka toimisikin, sitä ei tule laittaa jyrkkään vastakkainasetteluun tunnearvion kanssa.¹²⁷

Helena Flam puolestaan epäilee vahvasti tunteiden asemaa eettisinä oppaina. Epäilyn kohteina hänellä on erityisesti feministinen etiikka, joka on halunnut korvata ”miehisen” oikeuksiin nojaavan etiikan empatiaan, huolenpitoon, myötätuntoon ja rakkauteen pohjautuvalla etiikalla, sekä Taylorin kehittämä argumentti itselle tärkeiden arvojen tuntemisesta päättämisen sijaan. Kummatkin Flamin mukaan pitävät tunteita perustavanlaatuisesti autenttisinä. Arlie Hochschildiin tukeutuen hän näkee, että vaikka tunteiden avulla päätelemme tilanteiden ja asioiden tärkeyden itsellemme, nämä samat tunteet ovat usein ambivalentteja tai jopa vastakkainasettelussa, kulttuurin ”tuntemisen sääntöjen” muovaamia ja niitä käsitellään eri tavoin eri yhteiskuntaluokissa. Lisäksi tunteet ovat

¹²⁵ Joseph 2009, 155-160.

¹²⁶ Joseph 2009, 156-160, 173-175.

¹²⁷ Mayer 2009, 113-116, 129, passim.

ihmisten keskinäisessä kanssakäymisessä kauppatavaraa, jota vaihdetaan niin materiaalisiin kuin symbolisiin hyödykkeisiin. Heikommassa sosiaalisessa asemassa olevat joutuvat paineeseen antaa emotionaalista palkintoja tai tehdä emotionaalista työskentelyä kompensoidakseen muiden resurssiensa, kuten rahan ja vallan, puutetta. He joutuvat myös muuntamaan, tukahduttamaan, marginalisoimaan tai siirtämään negatiivisia tunteitaan. Täten tunteisiin tulee ero sisäisten tuntemusten ja ulospäin esitetyn välille. Kapitalistisen massakulttuurin yhteiskunnassa tunteet ovat Flamin mielestä kaupallistettuja, säädelyjä ja luokiteltuja. Vedoten lisäksi Norbert Eliaksen ajatukseen ”me-minä –tasapainon” ja Illouzin ajatukseen koskemattomuuden, romanttisen rakkauden ja taloudellisen turvallisuuden tasapainon saavuttamisen vaikeudesta Flam ehdottaakin autenttisten tunteiden etsimisen hylkäämistä ja niiden korvaamista perustavanlaatuisilla ihmisarvoilla moraalin, erityisesti emansipatorisen moraalin perustelemissa.¹²⁸

Toiminnan ja tekojen yhteys autenttisuuteen tulee lähdeaineistossani esiin etenkin siinä mielessä, että niin autenttisten tunteiden kuin oman elämän kognitiivisen reflektion autenttisoimien arvojen olisi hyvä näkyä myös yksilön käytännön teoissa, jotta niitä voisi pitää autenttisina, varsinkin ulkopuolisen näkökulmasta katsottuna. Autenttisena oleminen ei ole vain kognitiivista ymmärtämistä tai emotionaalista tuntemista, vaan tapa elää käytännössä.¹²⁹ Tämä näkökulma seuraa luonnollisesti autenttisuuden perusmääritelmästä, ”toden sisäisen itsen” löytämisen lisäksi se ilmaistään ulospäin, ilmaisemisen ollessa välttämättä jonkinlaista toimintaa, jonkinlaisia tekoja.

Yksilön kehollisuuden yhteys hänen autenttisuuteensa sen sijaan tulee esiin hyvin vähän, vain ohimennen muutamana mainintana muussa yhteydessä. Tunteiden autenttisuutta pohtiessaan Kraemer huomauttaa, että yksilö itse kokee ne subjektiivisesti tai fenomenologisesti, ne koetaan tiedostetusti ja niihin tavallisesti liittyy kehollisia tuntemuksia.¹³⁰ Ferrara katsoo elämämme ylentämisen universaalisen tajun juontuvan tavasta miten ihmisolento on olemassa kehona, mielenä ja tietoisuutena itsestään.¹³¹ Braman näkee ihmiselämän olevan kiihkeyttä, joka sulkee sisäänsä koko ihmisen, mukaanlukien myös kehollisuuden.¹³² Yhdessäkään teoksessa tai artikkelissa ei pohdita pientä sivuhuomautusta laajemmin ihmisen autenttisuuden ja kehollisuuden suhdetta. Ilmeisesti autenttisuuden ihanteen traditio ei ole kyennyt irroittautumaan kartesiolaisesta kehon ja sielun kahtiajaosta. Autenttisuuden ihanteen nykyisenlaisen käyttötavan syntyä aikana 1700-luvun lopulla ja

¹²⁸ Flam 2009, 195-203, 209-212, passim.

¹²⁹ Braman 2008, 6.

¹³⁰ Kraemer 2009, 80.

¹³¹ Ferrara 1998, 48.

¹³² Braman 2008, 51.

1800-luvulla korostettiin usein autenttisuuden ja luonnon yhteyttä, mutta luonto nähtiin usein olemukseltaan henkisenä, hyvinkin aristotelisen olemusajattelun mukaisesti.¹³³ Sitten ihmisen autenttisuuden pohdinnoissa on paljolti keskitetty kognitiiviseen refleksiivisyyteen, moraalisiin arvioihin ja tunteisiin, sekä intersubjektiivisiin prosesseihin kulttuurisissa ja sosiaalisissa kehyksissä. Käytännöllisen refleksiivisyyden ajatukseen voisi mielestäni periaatteessa kehollista kokemista helpommin liittää, mutta ajatusta vahvasti esille tuova Larmore ei asiaa kehollisen kokemisen kannalta tutki.¹³⁴ Mielestäni voisi ajatella, että kuten yleensäkin länsimaisessa ajattelussamme, myös autenttisuuden ihanteen traditiossa ajatteleminen kehon olevan jotain hyvin pinnallista eikä lopulta kovin tärkeää. Näemme mielemme olevan tärkeämpi osa meistä. Se sijaitsee kehomme tai tarkemmin päämme ”sisässä”, ”todellisen sisäisen itsemme” sijaitessa mielemme sisäisimmissä sopukoissa kaukana kehon pinnallisuudesta. Käytännön elämässä mielestäni monet ihmiset kokevat kehollisuuden olevan merkityksellistä itseudelleen, alkaen esimerkiksi harrastaa fyysisiä rajojansa koettelevia liikuntalajeja, jopa äärimmäisyyksiin asti menen.

Kehollisuuden yleensä, kehon tuntemusten, liikkeidemme, liikkumattomuutemme, asentojemme, hengityksemme ja kehotietoisuutemme voisi myös ajatella olevan yksi keskeinen osa itseämme, myös ”tosi sisäistä itseämme”, ajatustemme, tunteittemme, toimintamme ja intersubjektiivisten suhteittemme ohella. Kehollisuuden ja liikkeiden merkitystä ihmisen elämän kannalta on Suomessa filosofisesti tutkinut erityisesti Timo Klemola. Hän tukeutuu paljolti aasialaiseen perinteeseen, etenkin taistelulajien, meditatiivisen liikunnan ja zen-buddhalaisuuden perinteisiin, mutta myös länsimaisiin filosofeihin, kuten Pierre Hadot, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty ja Max Scheler. Klemola lähtee tutkimuksessaan fenomenologisesta lähtökohdasta. Kuvatessaan tätä lähtökohtaa hän osuu mielestäni yhteen hyvin keskeiseen kaiken ihmistutkimuksen ja myös autenttisuuden ihanteen tutkimisen piirteeseen. Hän pyrkii luomaan kuvan hänelle näyttäytyvästä maailmasta, jonka tajuaa aina välttämättä luonnokseksi. Se ei ole koskaan lopullinen kuva, todellisuus on aina syvempi, rikkaampi, monimutkaisempi ja monitasoisempi kuin mitä pystymme kuvaamaan. Kun yksi kuvaamisnäkökulma avataan, toinen väistämättä suljetaan. Hermeneuttisen prosessin tavoin kannattaa ilmiötä katsoa yhdestä näkökulmasta ja siten saadun

¹³³ Kotkavirta 1996a, 5.

¹³⁴ Larmoren näkökulma on välttää käytännöllisen reflektion avulla itsen reflektimisessa subjekti-objekti –kahtiajako, eli välttää reflektioimasta itseään ikään kuin neutraalisen sivustakatsojan roolissa, vaan sen sijaan vastata tahdollemme esitettyyn kysymykseen suoraan, tahdommeko kyseessä olevaa asiaa vai emme. Larmoren autenttisen olemassaolon ihanne on avoimesti, rohkeasti ja luonnollisesti antautua intohimojemme vietäväksi. Larmore 2004, xv, 195-198, passim. Tähän asenteeseen olisi mielestäni helppo liittää myös kehollisten kokemusten tai ”kehon viisauden” kuunteleminen, mutta sellaista näkökulmaa Larmorelta ei löydy. Periaatteessa toki mikään ei estäisi kehollisten kokemusten huomioimista myös kognitiivisen reflektion, moraalisten arvioiden, tunteiden tai intersubjektiivisten prosessien piirissä.

uuden ymmärryksen valossa katsoa ilmiötä taas uudesta näkökulmasta. Mielestäni kehollisuuden näkökulma on ihmisen autenttisuuden ymmärtämisen kannalta yksi tärkeä, mutta kovin laiminlyöty näkökulma. Vaikka Klemola ei tutkimustaan olekaan tehnyt autenttisuuden näkökulmasta, hän itsekin huomaa tutkimuskohteensa yhteyden niin autenttisuuden kuin Heideggerin ”varsinaisen olemisen” välillä.¹³⁵

Kehon kokemusten ja autenttisuuden ihanteen välinen suhde on laaja kokonaisuus, jonka tarkempi käsittely on tässä yhteydessä mahdotonta. Avaan tässä vain joitakin päälinjoja siitä, minkälaisen kehoon ja liikkumiseen liittyvien asioiden tarkempi huomioiminen voisi tuoda huomattavan lisän ihmisen autenttisen olemassaolon kokonaisuuden ymmärtämiseen. Näitä olisivat ainakin kehon keskipisteen ja painopisteen kokeminen, kehon eri osien keskinäinen tasapaino kuin tasapaino suhteessa maan painovoimaan, sekä vielä tasapaino suhteessa ympäristöön, niin luonnonympäristöön kuin sosiaaliseen ympäristöön. Hengityksen ymmärtäminen olisi yksi hyvin monipuolinen ja laaja kokonaisuus, samoin erilaisten liikkeiden, asentojen ja myös liikkumattomuuden tapojen ja laatuojen erottaminen ja ymmärtäminen.

Yksi laaja huomioon otettava näkökulma olisi Mircae Eliaden ”mystiseksi fysiologiaksi” nimeämä ja Klemolan kontemplatiiviseksi kehoksi kutsuma kehotietoisuuden ja liikekokemuksen ulottuvuus. Tällä tarkoitetaan kehon kokemuksellista rakennetta, joka avautuu vasta pitkän kontemplatiivisen eli mietiskelevän, meditatiivisen, harjoituksen tuloksena. Tämänkaltaisia harjoituksia on itäisessä perinteessä useita, tunnetuimpia ehkä jooga ja taiji. Vastaavankaltaisia harjoituksia on myös länsimaisen perinteen piirissä, ollut jo niin antiikissa kuin keskiajalla, mutta modernilla ajalla ne ovat jääneet länsimaisen perinteen piirissä sivurooliin. Tämänkaltaiset harjoitukset, joissa yhdistyvät niin ajatus, tunne kuin kehollisuus, muuttavat Klemolan mukaan sisäistä kokemustamme. Hän kuvaa kekokokemustamme akselina, jonka toisessa päässä on kokemuksemme kehosta esineenä, toisessa päässä kontemplatiivisenä kehona, jossa henkisyttä ja kehollisuutta ei voida erottaa toisistaan.¹³⁶

Kehonkokemusta ja liiketietoisuutta ei kannata ajatella uutena, muista irrallisena osana autenttisuuden ihanteeseen. Kehon tapahtumat liittyvät eri tavoin myös mieleemme, niin

¹³⁵ Klemola 2004, 9-12, 24, 76-93. Mainitut kuuluisat länsimaiset filosofit ovat tuoneet esille mielen ja kehon välistä yhteyttä sekä koetun kehon erillisyyttä objektikehosta. Varsinaista kehon sisäisen kokemuksen fenomenologiaa on kuitenkin tehty hyvin vähän (länsimaisen filosofian traditiossa). Klemola 2004, 90 (alaviite).

¹³⁶ Klemola 2004, 219-224, 233-235.

kognitiiviseen kuin emotionaaliseen puoleemme, sekä myös intersubjektiivisiin suhteisiimme. Kokemuksemme ihmisenä olemisesta, myös autenttisenä ihmisenä, voi tämän katsontakannan mukaan nähdä ensisijaisesti kokonaiskokemuksena. Eri olemisemme puolet liittyvät monin tavoin toisiinsa. Niiden erilainen painottaminen tuo mukanaan erilaisia käsityksiä ihmisen rakenteesta ja ihmisenä olosta.

4.2. Erilaiset ihmiskäsitykset ja autenttisuuden ihanne

4.2.1. Kolme näkökulmaa ihmisyyteen

Taylor erottaa kolme näkökulmaa ihmisyyteen. Näistä näkökulmista itseyden tutkimisen kannalta on hedelmällisin näkemys ihmisestä merkityksellisessä maailmassa itseään tulkitsevana. Esittelen tässä luvussa nämä kolme näkökulmaa Laitisen tulkintaa seuraten. Nämä kolme näkökulmaa voi tavallaan myös hedelmällisesti yhdistää ”kiertotien hermeneutiikan” avulla.

Näitä näkökulmia ovat ensinnäkin ihmistä luonnonlakeja noudattavana kappaleena pitävä näkökulma eli objektivismi, toiseksi ihmisen mieltä kokemusten tyysijana pitävä näkökulma eli subjektivismi ja kolmanneksi ihmistä merkityksellisessä maailmassa elävänä itseään tulkitsevana eläimenä pitävä näkökulma. Pitäytyminen reduktiivisesti¹³⁷ joko subjektivismiin tai objektivismiin irrottaa ihmisen elämismaailmalisesta osallistujaperspektiivistä, Taylorin mukaan irrottautuvaan tai eristäytyvään perspektiiviin (”disengaged view”). Samoin käy näitä yhdistäville dualistisille näkökulmille.¹³⁸

Taylor kannattaa itse kolmatta, hermeneuttisen ihmiskäsityksen mukaista, näkökulmaa. Sitä hän kutsuu elämismaailmaan kiinnittyväksi näkökulmaksi (”engaged view”). Se korostaa ihmisen itsetulkinnallisuutta ihmisen olemassaoloa konstituivana tekijänä. Näkemyksemme itsestämme riippuvat elämänilmauksistamme, jotka tajuamme välittyneesti niiden tultua osaksi elämismaailmaamme. Täten identiteettiämme konstituivat ensinnäkin kulttuurinen välittyminen merkityshorisonttien kautta, toiseksi sosiaalinen välittyminen dialogien ja tunnustussuhteiden kautta,

¹³⁷ Palauttaen kaikki muut ilmenemispuolet johonkin yhteen perustavanlaatuisen olemassaolon muotoon.

¹³⁸ Laitinen 2009, 61-63.

sekä kolmanneksi praktis-ekpressivistinen¹³⁹ välittyminen omien elämänilmausten sisäistämisen kautta. Taylorin oma näkemys on ”suoran hermeneutiikan” mukainen, eli se ei katso elämismaailmasta irrottautuvien näkemysten paljastavan itsetulkinnan kannalta mitään relevanttia. Laitisen mukaan elämismaailmaan kiinnittyvän näkökulman kannattaa yhdistää holistisella tavalla itseensä ”irrottautuvat näkökulmat”, käyttäen tarvittaessa hyväkseen ricouerilaisen¹⁴⁰ ”kiertotien hermeneutiikan” mukaisesti objektivististen tai reduktiivististen metodien kautta saatua tietoa kyseisten metodien käytölle hedelmällisillä alueilla.¹⁴¹

Itse näen kiertotien hermeneutiikan käyttämisen tarpeellisena, koska modernissa kulttuurissamme kulttuuriset kehyksemme, merkityshorisonttimme, ovat kyllästyneet erityistieteiden tuomalla tiedolla ihmisestä. Näitä merkityshorisontteja ei suorankaan hermeneutiikan mukaisesti ihmistä lähestyvä tutkija pysty välttämään. Mielestäni Taylorin ”suora hermeneutiikka” on ihmisen elämänkokemisen, itseyden, moraalien ja autenttisuuden tutkimuksen suhteen asian ytimessä. Sen piirissä koordinoidaan myös muiden metodien kautta saatu tieto. Ricouerilaisen ”epäsuoran hermeneutiikan” avulla saa tarpeellista lisätietoa ihmisen monien eri olemisen muotojen tarkemmassa selvittämisessä. Tässä on kuitenkin varottava, ettei kuvaa kokonaisuudesta painoteta liikaa tai jopa redusoida yhden olemisen puolen tarkemman tutkimisen tuomaan lisää.

4.2.2. Ihmiskäsitysten painotuserot ja autenttisuus

Taylorin ja Laitisen elämismaailman näkökulmasta muodostettu holistinen ihmiskäsitys vaatii vielä sisältöä, jotta pääsee tarkemmin kiinni siihen, mitä kaikkea autenttisuus tarkoittaa. Tällöin joutuu tarkemmin pohtimaan ihmisen eri ilmenemisen ja olemisen muotojen keskinäisiä suhteita ja sisältöjä. Laitinen esittääkin, kirjoittaessaan ihmisen laadullisesta identiteetistä, että ihmisen faktuaalisiin ominaisuuksiin keskittyvä teoria voi tarkastella ihmistä viidestä näkökulmasta. Nämä ovat ensinnäkin luonnolliset, biologiset ominaisuudet (”ensimmäinen luonto”), toiseksi sosialisatiossa omaksutut mallit, käsitykset ja ihanteet ja kolmanneksi tahdonvaraiset pyrkimykset

¹³⁹ Tulkitsen tämän Laitisen käyttämän ilmauksen itseyden konstituoitumiseksi käytännön elämässä omaa sisäisyyttä ilmaistaessa.

¹⁴⁰ Laitinen täydentää Taylorin ajattelua Ricoeurin ajatuksilla paitsi ”kiertotien hermeneutiikan”, myös soveltaen tämän kolmivaiheista *mimesistä* erottaen identiteetin muodostumisessa kokemuksen, artikulaation ja omaksumisen tasot. Laitinen 2009, 93.

¹⁴¹ Laitinen 2009, 49, 59, 61, 63-65, 93; Laitisen mukaan ”kiertoteitä” tarjoavat esimerkiksi Freudin psykoanalyttinen teoria, strukturalismi sekä Nietzschen ja Humeen skeptiset argumentit, Ricoeuria yleistäen voi ajatella myös kantilaisuuden, kartesiolaisuuden ja eksistentialismin tarjoavan mahdollisuuden tällaiseen pätevään metodiseen kiertotiehen. Laitinen 2009, 64-65.

kuten päätökset. Neljäs näkökulma on ”toinen luonto” eli tavat, tottumukset ja tyyliä automatisoituneina rutiineina ja viidentenä on sosiaalisesti määriteltyjen ominaisuuksien ja myönnettyjen statusten näkökulma. Hienojakoisempiakin erotteluja voi tehdä.¹⁴²

Itse lähestyn tässä luvussa ihmisen olemisen eri puolia hieman yksinkertaisemmasta, mutta kulttuurimme merkityshorisonteissa hyvin yleisestä tavasta tarkastella ihmistä. Kyseinen näkemys on tyypillinen ihmistieteiden lähestymistapa, näkemys ihmisestä ”psykofyysisenä kokonaisuutena sosiaalisissa vuorovaikutussuhteissa”.¹⁴³ Kyseessä nähdään tavallisesti olevan todellakin kokonaisuus, jonka kaikki osat vaikuttavat ihmiseksi tulomme ja ihmisenä olemiseemme. Eri näkemyksissä painotukset ja tulkinnat ovat erilaisia. Alla olevassa esityksessäni tuon osin esille äärimmäisiä painotuksia ja tulkintoja, jotta eri painotusten seurausten suunnat tulisivat selkeämmin esille. Painotusten eettisiä seurauksia pystyn tässä tuomaan esiin vain muutamia tyypillisiä esimerkkeinä, kokonaisuudessaan seurauksien kentät ovat hyvin laajoja.

Ihmiskäsitysten erojen perustat syntyvät merkittävästi osin painotuseroista, jotka liittyvät näkemyksiin ihmisestä biologisten tekijöiden, kuten perimän, sekä ympäristön, kuten kasvatuksen, aikaansaannoksena. Tätä on perinteisesti kutsuttu ilmaisulla ”nature-nurture – kysymys”, eli kysytään millä tavoin näiden kahden vaikutus ilmenee ja mikä on niiden keskinäinen painoarvo?¹⁴⁴ Tähän liittyy myös näkemys ihmisen psyykestä¹⁴⁵, missä mitassa sen muotoutuminen on näiden kahden muun tekijän aikaansaannos ja missä määrin se kehittää itse itseään.

Biologisia tekijöitä painottavista näkemyksistä sosiobiologia, ihmisetologia ja evoluutiopsykologia katsovat sosiaalisten vaistojen, tunteiden, ihmisen käyttäytymisen universaalien piirteiden ja psyykkisten mekanismien perustuvan geeneihin. Geenit taas kehittyvät luonnonvalinnan seurauksena, eloon jääneitä genejä voi pitää parhaina, myös eettisessä mielessä. Ihminen on geneettisesti rakentunut niin, että hän toimii itsekkäästi omien geeninsä säilymisen puolesta. Tämä selittää, miksi jälkeläisistä huolehtimista pidetään eettisesti arvokkaana. Altruistinen käytös selittyy vastavuoroisuuden odotuksella omien geenien hyväksi.¹⁴⁶

¹⁴² Laitinen 2009, 83-84. Willem Martens lähestyy autenttisuutta kahdeksan näkökulman kautta (psykososiaalisen, kulttuurisen, intrapsyykkisen, persoonallisen, kykyjen, geneettisen, poliittisen ja etnisen), Martens 2007, passim.

¹⁴³ Nurmi 1996, 99-109; Rauhala 1989, 27. Esimerkiksi Erik H. Erikson puhui ihmiselämän ”kolminkertaisesta kirjanpidosta”, Dunderfelt 1991, 22, 202-203. Myös WHO:n terveyden määritelmän ihmiskäsitys, WHO 1978.

¹⁴⁴ Nature-nurture –kysymyksestä yleisesitys artikkelissa Kolstad (2013); lyhyt tiivistelmä Pinker (2004), 7.

¹⁴⁵ Mitä tässä kutsun laajasti psyykeksi, kutsutaan tämänkaltaisissa yhteyksissä välillä ihmisen yksilöllisyydeksi tai minuudeksi. Dunderfelt 1991, 22.

¹⁴⁶ Vanhanen 2003, 161-165.

Kaksostutkimukset antavat osviittaa siitä, että geeneillä on merkitystä persoonallisuuden kehitykselle.¹⁴⁷ Sosiobiologisen suuntauksen sisällä on kuitenkin monia erilaisia näkemyksiä.¹⁴⁸ Radikaaleimmat¹⁴⁹ sosiobiologiset näkemykset herättävät kuitenkin eettisesti monia kysymyksiä esittäessään esimerkiksi rikollisuuden tai tyhmyyden periytyvän geneettisesti. Autenttisuus eettisenä ihanteena tämänkaltaisesta ihmiskäsityksestä lähdettäessä johtaisi rikollisen toiminnan pitämiseen autenttisenä tai jättäisi kykyjensä suhteen muita heikommat ”rodut ja muut etniset ryhmät”¹⁵⁰ autenttisesti kyvykkäämpien holhouksen alle. Tämänkaltaisiin kysymyksiin joutuvat pohjimmiltaan ottamaan kantaa myös vähemmän radikaalien sosiobiologisten näkemysten pohjalta lähtevät ihmiskäsitykset tai kiertotien hermeneutiikan käyttäjät.

Toisella tapaa ihmisen biologista taustaa korostava ajatussuunta ja sen eettiset vaikutukset on tullut esiin keskustelussa medikalisaatiosta. Medikalisaatio on monipolvinen käsite, tarkoittaen sekä lääketiedeinstituution kasvua että elämäntapahtumien ja poikkeavuuden lääketieteellistämistä.¹⁵¹ Medikalisaatiokeskustelussa on noussut esiin monenlaisia keskustelunaiheita, jotka mielestäni liittyvät myös kysymykseen autenttisuudesta. Tällaisia ovat esimerkiksi keinot välttää epämukavia tunteita mielialalääkkeillä, pyrkimykset päästä lähemmäksi ihanneminäänsä kosmeettisen kirurgian avulla sekä normaalien elämäntapahtumien, kuten raskauden ja synnytyksen, murrosiän kriisien tai vanhenemisen näkemisen lähtökohtaisesti lääketieteellisinä ongelmina. Ihminen pyrkii tavoittelemaan ihnteitaan ja muokkaamaan synnyttämiään piirteitään lähemmäs ihanneminäänsä.¹⁵² Kysymykseksi näistä nousee raskaiden, ei-toivottujen ja hämmentävien asioiden mahdollinen kuuluminen autenttiseen elämään, sekä myös kysymys ihmisestä oman autenttisuutensa määrittelijänä suhteessa asiantuntijaorganisaatioihin.¹⁵³

Ympäristön, tässä yhteydessä lähinnä sosiaalisen- ja kulttuuriympäristön, keskeiseksi nostavat näkemykset korostavat luonnollisesti dialogia ympäristön kanssa autenttisuuden kokemuksen synnyssä. Tässä on monia mahdollisia painotuseroja. Keskeisiksi kysymyksiksi nousevat esimerkiksi ensiksikin se, missä määrin ihmisen itseyden synnyttävässä dialogissa ihmisellä itsellään on

¹⁴⁷ Ojanen 1996, 94-95.

¹⁴⁸ Segerstale 1986, passim.; Gintis 2014, passim.

¹⁴⁹ Tähän ryhmään lasken Vanhasen ajatukset, Vanhanen 2003, passim.

¹⁵⁰ Vanhanen 2003, 165.

¹⁵¹ Tuomainen et al 1999, 15. Teoksessa on melko kattava esitys medikalisaatiosta ilmiönä.

¹⁵² Laitinen 2009, 84.

¹⁵³ Joitain esimerkkejä autenttisuuden ongelman pohtimisesta lääketieteen parissa löytyy seuraavista artikkeleista: Bolt 2007; Buyx 2008; Spindler & Streubel 2009; Kraemer 2013.

sananvaltaa ja puheenvuoroja. Toinen keskeinen kysymys pohtii ihmiselle merkittävän ympäristön luonnetta. Tämän kysymyksen ympärillä käydystä kamppailusta hyvä esimerkki on Hegelin ajatus henkisestä ympäristöstä merkittävimpänä, jota vastaan Marx toi ajatuksen tuotantosuhteiden, materian hyväksikäyttöön perustuvan yhteiskunnan pohjarakenteen, ensisijaisuudesta ihmistä muokkaavana tekijänä. Tässä kamppailussa autenttisuuden voi nähdä joko vapautena hengen maailmassa tai pyrkimyksenä riistosta vapaaseen yhteiskuntaan.

Kiertotien hermeneutiikkaa hyväksi käyttävissä suuntauksissa ”nature-nurture – kysymys” nousee esimerkiksi, jos psykologiaa tieteenä käytetään erikoistieteellisenä kiertotienä hankkimaan ymmärrystä elämisaailmamme tapahtumista. Esimerkiksi freudilaiset psykoanalyttiset teoriat painottavat minän määrittymistä enemmän biologisista ja sitä kautta psykoseksuaalisista tekijöistä, kun taas Erik H. Eriksonin psykososiaalinen kehitysteoria painottaa enemmän sosiaalisia suhteita.¹⁵⁴

Koska autenttisuus liittyy läheisesti ihmisen sisäisyyteen, luontuu autenttisuuden pohtiminen hyvin psyyken osuutta ihmisen kokonaisuudessa korostavien ihmiskäsitysten piirissä. Tässäkin pääryhmässä on monia mahdollisia erilaisia näkemyksiä ja painotuseroja. Seuraavassa joitakin keskeisiä kysymyksiä, joita nousee autenttisuutta tältä kannalta katsottaessa.

Yksi laaja kysymysryhmä liittyy siihen, mikä on tiedostamattoman ja tiedostetun osuus ihmisen psyydessä. Esimerkiksi aiemmin¹⁵⁵ esitämässäni vastakkainasettelussa autenttisuuden refleksiivisen ainutlaatuisuuden mallia kannattava Ferrara näyttäisi olevan sitä mieltä, että mitä enemmän ihminen kykenee käymään läpi tiedostamattomaansa painamia asioita, sitä autenttisempi hän on. Välittömän ainutlaatuisuuden mallia kannattava Larmore taas näkee tiedostamattomasta nousevan spontaanin toteuttamisen todellisena autenttisuutena. Esimerkiksi psykoanalyysi ja jungilainen psykologia ovat erikoistuneet tiedostamattoman merkitykseen sekä ihmisyksilön että kulttuurin suhteen. Yleensäkin ihmisen tutkimuksessa ja myös erityisesti autenttisuuden tutkimisessa kiertotien hermeneutiikalle kiertoteitä onkin tarjonnut psykoanalyttinen teoria.¹⁵⁶ Itse näkisin, että myös jungilainen psykologia ja ihmisen ”varjon”¹⁵⁷ käsite voisivat antaa hyödyllisen lisävälineen autenttisuutta tutkittaessa.

¹⁵⁴ Lehtinen et al. 2007, 22-23.

¹⁵⁵ Vastakkainasettelua on kuvattu luvuissa 3.4.3., 3.5.3. ja 3.5.4.

¹⁵⁶ Esimerkiksi Ricoeurin vuonna 1970 ilmestynyt: ”Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation”. Laitinen 2009, 91. Autenttisuuden tutkimisessa psykoanalyysia on hyödyntänyt etenkin Ferrara, jonka mielestä psykoanalyysin teoria pitää implisiittisesti sisällään autenttisen subjektiviteetin käsitteen. Ferrara 1998, 106, laajemmin 80-107.

¹⁵⁷ Ihmisen ”varjo” rakentuu toisaalta sisäistymisen kautta saaduista puolista, jotka ovat saaneet negatiivisen leiman ja painettu tiedostamattomaan, toisaalta sisäisyyden kehittymättömistä puolista, Dunderfelt 1991, 231-233.

Toinen kysymysryhmä liittyy kysymykseen siitä, onko psyyke aluksi ”tyhjä taulu” vai onko siinä jotain synnynnäistä. Jos synnynnäistä katsotaan olevan, kysymykseksi nousee tämän synnynnäisen luonne. Peruskysymys tässä on, nähdäänkö se vain eräänlaisena geenien antamana kehikkona, jonka puitteissa ympäristön tarjoamat kokemukset synnyttävät persoonan, vai jonkinlaisena henkisenä synnynnäisenä persoonallisuuden ituna.

Jälkimmäisestä näkemyksestä on jo linkki seuraavaan kysymysryhmään. Siinä kysytään, mistä mahdollinen henkinen persoonallisuuden itu tulee ja mihin se johtaa. Pohditaan ihmisen mahdollista yhteyttä johonkin muuhun kuin pelkkiin luonnonympäristöön sekä sosiaaliseen ja kulttuuriympäristöön, siis johonkin luontoa ja ihmistä korkeampaan. Tämä vaatisi, että ihmisellä olisi itsessään jokin osa tai kyky, jolla on mahdollisuus olla yhteydessä itseään korkeampaan tai kehittyä nykyistä itseään korkeammaksi. Tämänkaltaisiin kysymyksiin on perinteisesti vastanneet uskonnot, maallistuneemmassa muodossa taas monet erilaiset humanismin yleisnimen alle asetetut virtaukset.¹⁵⁸ Autenttisuudesta käydyssä keskustelussa näitä kysymyksiä on pohtinut jossain määrin ja melko implisiittisesti Taylor, selkeämmin Bernard Lonergan.¹⁵⁹ Perinteisesti tämänkaltaisilla kysymyksillä on ollut läheinen yhteys kysymykseen moraalien lähteistä ja niiden kautta käsityksiimme keskeisen tärkeistä arvoistamme, jotka perustavanlaatuisesti määräävät millaiseksi näemme autenttisen itsemme.

Taylorilla on näkemys sekä autenttisuudesta että keskeisen tärkeistä arvoistamme kokonaisuutena, joka on koko ajan kehittymässä, vasta muotoutumassa ja matkalla kohti täyttä todellistumistaan. Käsityksemme itsestämme juontuu suurelta osalta siitä, miten näemme itsemme osana itseämme suurempaa kokonaisuutta. Tästä itseämme suuremmasta kokonaisuudesta meillä ei ole enää yhteistä kulttuurista ymmärrystä samankaltaisesti kuin antiikissa tai keskiajan katolisessa yhtenäiskulttuurissa, mutta voimme saada esimerkiksi luontokokemuksissa tai taiteen kautta jonkinlaisen ilmestyksenomaisen oivalluksen (”epiphany”) sekä itseytemme että sitä perustavanlaatuisesti määräävien tärkeiden arvojemme jostain viisteestä. Tämänkaltaisessa oivalluksessa Taylorin mukaan oivallamme jotain moraalimme itsemme ulkopuolisista lähteistä, kokiessamme ulkopuoleltamme jotain sellaista, mikä resonoi sisäisytemme kanssa, käsittäessämme maailman järjestyksen persoonallisesti koetulla tavalla. Vaikka tällainen kokemus ja yhteys on

¹⁵⁸ Huhmarniemi 2001, 491, näkee tämänkaltaisten pohdintojen tärkeäksi alkulähteeksi filosofiassa Platonin, etenkin Timaios-dialogin.

¹⁵⁹ Braman 2008, 98.

henkilökohtainen, se on silti yhteys johonkin ulkopuolellemme olevaan. Halumme tulla autenttisiksi ei täyty ainoastaan yhteydestä sisäisyteemme, vaan myös yhteydestä itsemme ylittävään.¹⁶⁰

Tällainen yhteys itsemme ylittävään autenttisen elämän tärkeänä osana on mukana suurimmalla osalla yksilön autenttisuutta laajemmin käsitelleillä lähteilläni. Ferraran, Guignonin ja Vargan tulkitsen tarkoittavan tällä yhteydellä itseämme suurempaan elämällemme merkityksillisiä sosiaalisia ja kulttuurisia yhteyksiämme. Taylor, joskaan ei kovin selvästi, tuo esiin näiden yhteyksien mahdollista mystistä tai uskonnollista laatua. Selvimmin tämänsuuntaisia ajatuksia on esittänyt Bernard Lonergan. Jos Taylor kuvasi syvää oivallusta itseystään englanninkielisellä ilmaisulla ”epiphany”, jonka voi kääntää myös ilmestykseksi, niin vastaavassa asemassa Lonerganin ajattelussa on englanninkielinen ilmaisu ”conversion”, jonka voi hyvin kääntää kääntymykseksi, toisaalta se voidaan kääntää myös muuttumiseksi tai siirtymiseksi johonkin uuteen. Emme ole autenttisuudessamme täydellisiä, lisäksi kulttuurisissa horisonteissamme, joista saamme perustavanlaatuisesti määräävät arvomme, voi olla puutteita ja virheitä. Kun täydellistämme ja korjaamme itseämme, siirrymme joiltain osin uusiin horisontteihin, tai muutamme horisonttejamme, eli koemme kääntymyksen. Bramanin tulkinnan mukaan kääntymys on Lonerganille perustavanlaatuista itsensä ylittämistä (”self-transcendence”), kokonaisuus, joka koostuu kolmesta toisiinsa riippuvuussuhteessa olevasta osa-alueesta, älyllisestä (”intellectual”), moraalisesta ja uskonnollisesta kääntymyksestä. Kääntymyksen voi nähdä analogiseksi Platonin käsitteelle *periagoge*, joka tarkoittaa sielun kääntämistä valoa kohti. Autenttisena oleminen on pohjimmiltaan ihmishengen ihanteellista pyrkimystä kohti sitä, mikä on totta, hyvää ja arvokasta, sekä henkisiä kaipaustiamme (”spiritual longings”) kohti kurottamista.¹⁶¹

Kysymys mahdollisesta ”ihmistä korkeammasta” ja sen yhteydestä moraalien lähteisiin laajentaakin autenttisuuden käsitteen yhteyden ihmiskäsityksen lisäksi käsitykseen koko maailmankaikkeuden luonteesta. Taylor näkee moraalisen motivaation olevan yhteydessä käsityksiin moraalisuuden lähteistä, yhteyden lähteisiin voimistavan motivaatiota toimia moraalisesti. Laitinen osoittaa, että lähteetön versio moraalirealismista on myös varteenotettava vaihtoehto Taylorin näkemykselle. Lähteettömässä versiossa kysymyksen, mistä arvokkaan asian arvo on peräisin, tilalle

¹⁶⁰ Taylor 1989, 41-43, 53, 73, 92-93, 105; Braman 2008, 38-39, 43-46.

¹⁶¹ Braman 2008, 58-59, tarkemmin 59-72. Ralph Ellis nostaa ”rakkauden totuuteen” autenttisena olemiselle keskeiseksi. Ellis 2009, 179-181, 191-193.

keskeiseksi ja mielekkäämmäksi kysymykseksi asetetaan kysymys siitä, minkä ominaisuuksien vuoksi jokin asia on arvokasta.¹⁶²

Arvojen arvon määrittelyprosessin suhteen niiden lähteillä tuskin onkaan merkitystä, tai lähteiden mukaan ottaminen määrittelyprosessiin voi olla jopa haitallista, kuten Laitinen esittää. Toisaalta Taylorin ajatukseen liittyä, että merkittävyyden horisontit menettäisivät voimaansa merkityksen lähteinä, elleivät ne nojaisi vahvoja metafysisiä sitoumuksia sisältävään ”laajempaan kokonaisuuteen”. Varga taas katsoo ihmisyyden intersubjektiivisen merkitysten luomisen riittävän antamaan voiman merkitysten lähteille.¹⁶³

Itseään elämismaailmansa merkityshorisonteissa tulkitseva yksilö pyrkii olemaan autenttinen itsensä, sellainen kuin omassa sisäisyydessään tuntee luonnollisesti olevansa. Tämän onnistumista pidän tärkeänä hyvän elämän ehtona. Jos ihmisen itseään tulkitseva psyyke alkaa rakentua omaehtoisesti perimän ja kasvatuksen antamista alkutekijöistä, mutta vain näistä, on yksilön autenttisuus ja hyvä elämä siltä osin rakennettu perimmiltään itseyden ulkopuoliselle pohjalle. Jos taas ihmisellä on itsessään oman itseytensä alkukohta, niin ongelmaksi jää, mistä se tulee. Autenttisuuden ihanteen alkuperäisillä muotoilijoilla, romantiikan ja saksalaisen idealismin edustajilla, vastauksena oli ihmisen henkinen alkuperä.¹⁶⁴ Hegel yritti esittää uudenlaista ratkaisua ihmisessä todellistuvan itsensä asettavan Absoluuttisen hengen käsitteellään.¹⁶⁵

Merkityshorisontit vaikuttavat, mutta eivät määrää, miten tulkitsemme itsemme. Loppukädessä luomme itse itseytemme tulkinnoissamme. Tähän prosessiin kehyksiin asemoitumisemme vaikuttaa hyvin paljon, ei pelkästään se, millaiset kehykset ovat. Tarkempaa tietoa yksityiskohdista saamme erikoistieteiden avulla ”kiertotien hermeneutiikan” mukaisesti. Tämä tieteenalansa menetelmien mukaisesti tulkittu tieto meidän pitää vielä itse tulkita, antaa sille merkitys ja asema oman elämismaailmamme kokonaisuudessa. Käsitteemme siitä, millainen ihminen on, vaikuttaa tähän ja kaikkeen tulkintaamme vahvasti. Elämismaailmaan holistisesti kiinnittyvän hermeneuttisen näkökulmankin käytännön tulkinnoissa annamme ihmisen eri ilmenemispuolille erilaisia painoarvoja, kulttuurimme kehyksiin asemoitumisemme mukaan. Nämä painotukset vaikuttavat vahvasti siihen, millaiseksi maailman ja itsemme siinä tulkitsemme.

¹⁶² Laitinen 2009, 182-187.

¹⁶³ Laitinen 2009, 184; Taylor 1991, 91; Varga 2012, 31-32.

¹⁶⁴ Oittinen 2006, 36-37. Taylor 1979, 9-11.

¹⁶⁵ Taylor 1979, 11-12.

Pohjimmiltaan tämä asemoituminen ja painoarvojen antaminen on maailmankatsomuksellinen kysymys, arvovalintojemme tulos. Se vaikuttaa paitsi siihen, millaiseksi itsestemme muodostuu, myös kanssaihmiimme. Itseyteni muodostuu dialogeissa minulle tärkeiden ihmisten kanssa, joiden itseys taas muodostuu osaltaan dialogeissa minun kanssani. Täten ihmiskäsityksemme on merkittävä tekijä paitsi oman itsestemme ymmärtämisen kannalta, myös toimiessamme maailmassa muiden ihmisten kanssa.

4.3. Yksilön autenttisuus ja yhteisössä eläminen

4.3.1. Yhteisö autenttisuuden kannalta

Autenttisuuden ajatuksen historiallisessa ilmenemisessä voi nähdä yhteisöllisyyttä korostaneen vilpittömyyden käsitettä vaalineen antiikin ja keskiajan jälkeisessä ajassa yksilöllisyyden korostamisen vaiheen. Tämä näkyi ensin etenkin autonomian korostamisessa, jolloin tosin normatiivisen taustan katsottiin olevan yksilönkin kannalta universalistinen rationaalisten lähtökohtiensa kautta. Sitten romantiikan aikana, autenttisuuden käsitteen nykyisenkaltaisen käyttämisen syntyaikoina, korostettiin paljon omaa yksilöllistä mittaa ja oman sisäisen luonnon ilmaisemista. Näiltä ajoilta voi katsoa alkaneen autenttisuuden ihanteen jakautumisen antagonistisen ja integratiivisen mallin kannattajiin. Oman lähdeaineistoni viime vuosikymmeninä ilmestyneissä kirjoituksissa vahvana näkyy integratiivisen mallin kannatus, yhteisöllisyyden korostaminen yksilöllisenkin autenttisuuden väistämättömänä taustakehikkona, rakennusainesten antajana ja mahdollistajana. Ero vanhaan vilpittömyyden käsitettä korostaneeseen aikaan, samoin kuin uuden ajan alkupuolen autonomian käsitettä korostaneeseen aikaan, löytyy kuitenkin siitä, että enää ei nähdä olevan itsestään selvää normatiivisen järjestelmän yhteistä lähtökohtaa. Enää ei siis nähdä olevan sen paremmin kosmista järjestelmää, Jumalan luomia maailman lakeja kuin universalistisen järjen tuomaa varmaa pohjaa yhteiselle tavalle nähdä, miten elämä ja moraalit tulisi järjestää.

Tämän yhteisen pohjan puuttuminen on saanut monet näkemään, että autenttisuuden ihanne on turmeltunut ja vie ihmiset normatiivisesti vain kohti pehmeää relativismia, estetismia, hedonistista itsensä hemmottelua ja narsistista kulttuuria. Yhteisen yhteisöllisen pohjan uudelleenrakentaminen tuntuukin olevan lähes kaikkien autenttisuuden ihanteesta viime aikoina positiivisesti kirjoittaneiden päämäärä. Heillä tuntuisi olevan hyvin vahva näkemys siitä, että eettisesti hedelmällinen näkemys

autenttisuudesta voidaan saavuttaa vain näkemällä se vahvasti yhteisöllisenä ihanteena. Ainoa selkeä poikkeus on Larmore, jonka spontaanin itsensä toteuttamisen näkemyksen yksilöllisyyden puolelle kallistumista kuitenkin rajoittavat ensinnäkin se, että hän näkee sisäisyytemme rakentuvan hyvin vahvasti yhteisöllisesti. Toisaalta hän tuntuu ymmärtävän, että ihanteesta spontaanisti ja intohimoisesti ilmaista mitä yhteisöstä kasvamme aikana olemme sisäämme jäljitelleet, seuraa helposti eettisiä ongelmia niin yksilölle kuin yhteisölle. Hän nimittäin pitää autenttisuuden ihannetta vain yhtenä ihanteena monien joukossa, nähden monissa elämän tilanteissa viisaana seurata jotain muuta eettistä ihannetta autenttisuuteen pyrkimisen sijasta.¹⁶⁶ Muut tuntuvat pitävän autenttisuuden ihannetta hyvän elämän kannalta keskeisenä ja kaikissa tilanteissa seurattavana ihanteena. Heillä on pyrkimyksenä löytää sellainen autenttisuuden muoto, jonka toteuttaminen ei tuottaisi eettisiä ongelmia sen paremmin yksilölle kuin hänen yhteisölleen. Laajimmin, ja mielestäni pohjimmiltaan hyvin samankaltaisesti, kysymystä käsittelevät Ferrara ja Varga. Kummankin ajattelun takana näen vahvana Taylorin vaikutuksen.

Yhteisöllisyyden ja yksilön autenttisuuden keskeisiksi yhteyksiksi nousevat mielestäni niin Taylorilla, Guignonilla, Ferraralla kuin Vargalla, ensinnäkin yksi refleksiivisyyden tärkeistä piirteistä, ”itsen näkeminen toisten silmin”, toiseksi intersubjektiivisuuden korostaminen itseyden muotoutumisprosessissa. Lisäksi heidän teksteistään nousee vahvasti esiin näkemys, että kulttuurisista kehyksistämme emme voi päästä eroon itseämme tulkitessamme. Autenttisen identiteetin syntymiseksi on tärkeää, että suhteemme läheisiimme, yhteisöömme yleensä ja myös johonkin näitä suurempaan, kuten esimerkiksi luontoon, eivät ole pelkästään itsemme toteuttamisen välineitä, vaan myös meille syvästi merkityksellisiä. Tässä mielestäni näkyvät kaikilla muilla kyseisillä tutkijoilla vahvana Taylorin vaikutus.¹⁶⁷ Kyseessä on mielestäni samankaltainen näkemys itseystestä, moraalista ja niiden suhteesta yhteisöön kuin olen itse Taylorilta ottanut lähtökohdaksi ensimmäisessä pääluvussa esittämälläni tavalla. Lisäksi vielä nousee esiin, että identiteettimme muodostamisessa se, että toiset tunnistavat ja tunnustavat meidät, on hyvin keskeinen tekijä. Guignon nostaa lisäksi ajatuksen autenttisuudesta yhtäaikaaisesti paitsi yksilöllisenä, myös yhteisöllisenä hyveenä.

¹⁶⁶ Larmore 2004, 137.

¹⁶⁷ Taylor 1991, 31-35, 40-41, 44-45, 47-53; Taylor 1989, 14-15, 35-36, 91-92.

4.3.2. Intersubjektiivisuus, itsen tarkasteleminen muiden silmin ja tunnustuksen saaminen muilta

Ferrara näkee autenttisuuden idean toteutumisen vaativan ehdottomasti sekä refleksiivisyyttä että intersubjektiivisuutta. Intersubjektiivisuus on osa refleksiivisyyden edellytyksistä. Refleksiivinen arviointi vaatii ensinnäkin kykyä ajatella omasta puolestaan, minkä vuoksi autonomian voi nähdä autenttisuuden edellytyksenä. Toisekseen se vaatii kykyä ajatella kaikkien muiden näkökulmasta. Lisäksi pitää vielä kyetä ajattelemaan johdonmukaisesti. Ferrarasta autenttisuuden teesi ja intersubjektiivisuuden perspektiivi ovat toisiaan täydentäviä. Hänen mukaansa ”intersubjektiivisuuden paradigman” edustajat, kuten esimerkiksi Habermas, Taylor, Wellmer ja Honneth, toivovat voivansa välttää perinteisen ”autonomisen subjektiviteetin” käsitteestä juontuvat ongelmat, kuten sen yksipuolisuuden ja instrumentalistisen reduktionismin. Tähän he pyrkivät vaihtamalla entisenlaisen, solipsistisen, monologisen ja instrumentalistiin perustuvan subjektiviteetin käsitteen uudenlaiseen, interaktiiviseen, lingvistisesti muodostuneeseen ja kommunikatiiviseen subjektiivisuuteen, toisin sanoen intersubjektiivisesti muodostuneeseen subjektiivisuuteen. Ferraran edustama ”autenttisuuden teesi” jakaa ”intersubjektiivisen paradigman” kanssa käsityksen, että subjektiivisuus, joka kykenee asettamaan identiteetin muotoutumisen vaatimia perustavanlaatuisia moraalisen arvioinnin pätevyysvaatimuksia, on intersubjektiivisesti muodostunut subjektiviteetti. Ferrara ei kuitenkaan oleta näiden perustavanlaatuisen moraalisen arvioinnin pätevyysvaatimusten juontuvan intersubjektiivisesti muodostuneista subjektin ominaisuuksista, vaan subjektin potentiaalista autenttisuuteen.¹⁶⁸

Varga näkee, mielestäni hyvin samankaltaisesti kuin Ferrara, ettei käytännöllinen filosofia tai etenkin kriittinen sosiaalifilosofia voi toimia refleктоimatta ”hyvän” luonnetta. Tässä hän näkee autenttisuuden sanaston olevan paremmin nykyhetken tilanteeseen soveltuvan kuin autonomian sanaston. Vargan näkökulma on enemmän sosiaalisen kritiikin ja kapitalismin tutkimisen, kun taas Ferrara lähtee enemmän arvofilosofian näkökulmasta, mutta mielestäni he ajattelevat pohjimmiltaan hyvin samankaltaisesti. Normatiiviset arvon määrittelymme ovat kiinnittyneitä kollektiivisiin merkitysten horisontteihin, emme määrittele asioiden arvoa tyhjiössä, vaan intersubjektiivisesti luotujen arvojen ja orientaatioiden kautta. Näitä ennalta olevia horisontteja emme kuitenkaan toista muuttumattomina, vaan valintamme ja artikulointimme uudistavat ja laajentavat niitä henkilökohtaisten tulkintojemme kautta. Emme siis voi päästä mitenkään eroon kollektiivisten

¹⁶⁸ Ferrara 1998, 13, 16-17. Solipsismi tarkoittaa käsitystä, että on olemassa vain tajuava minä ja koko muu maailma on vain sen mielikuvia. Monologi tarkoittaa yksinpuhelua.

merkityshorisonttien hyvinkin syvällisestä vaikutuksesta normatiivisiin arvioihimme ja identiteettiimme, mutta toisaalta muuttuneissa tilanteissa muutamme näitä horisontteja artikuloimalla arvojamme uudella, muuttuneeseen tilanteeseen paremmin käyväällä tavalla. Kulttuuriset horisontit ja niitä artikuloivat käytännöt ovat siis toisistaan riippuvaisia.¹⁶⁹

Autenttisuuden teesi on Ferraran mukaan aidosti intersubjektiivinen kolmella eri tavalla. Ensinnäkin, autenttisuuden käsitteen ymmärtämisen kannalta keskeinen identiteetin käsite on parhaiten ymmärrettävissä sen intersubjektiivisten piirteiden kautta. Toisekseen, autenttisuuden käsitteeseen kuuluva itsensä ilmaiseminen vaatii tunnustamista toisten taholta. Kolmanneksi sen kaltainen universalismi, jota autenttisuuden teesi vaatii, lepää refleksiivisen arvioinnin varassa. Refleksiivinen arviointi taas, kuten Ferraran mukaan Kant on osoittanut, on luonnostaan intersubjektiivista.¹⁷⁰

Varga puolestaan näkee autenttisuuden vaativan hyvin syvällisellä tavalla intersubjektiivisuutta. Hän vastustaa yleistä näkemystä, että yleiset arvot ovat joko lähtökohtaisesti yksilön autenttisuuden vastaisia tai parhaimmillaan sattuvat sopimaan siihen. Omat autenttiset arvomme ovat meille tulleet vähitellen ja dynaamisesti elämämme aikana oppimis- ja kasvatusprosesseissa, lähtemättömässä yhteydessä kulttuurimme ja yhteisömme yleisiin arvoihin. Mitä näistä yleisistä arvoista valitsemme autenttisesti omiksemme, ei ole sosiaalisessa ja kulttuurisessa tyhjiössä vapaasti valittavissamme. Valintoihimme meillä on jo kasvamisprosessimme aikaisemmista vaiheista tulleet väistämättömät, mutta eivät monoliittiset ja staattiset syyt. Tulkintani Vargan ajatuksista on, että toisaalta meillä on autenttisuuden sisäisen tunnon mallin mukainen jo ennalta olemassaoleva, joskaan ei essentiaalinen tai muuttumaton, sisäinen itsemme. Toisaalta taas refleksiivisesti ja sekä konkreettisesti että päämme sisäisessä dialogissa ulkomaailman kanssa autenttisuuden tuottamisen mallin mukaisesti jatkuvasti uusinnamme, tuotamme ja tarvittaessa kehitämme eteenpäin tätä sisäistä itseämme. Tämä tuottaminen tapahtuu kiinnittyneenä kollektiivisesti muotoiltuun taustaan tietystä historiallisesta ja kulttuurisesta kontekstista. Tätä kontekstia, jossa elämämme ja identiteettimme kiertyy esiin, ei tule ajatella jäykkänä ennaltamäärättyjen arvojen astiana, vaan enemmän jatkuvasti asioiden merkittävyydestä neuvottelevien toimijoiden dynaamisena kenttänä.¹⁷¹

¹⁶⁹ Varga 2012, 159-161. Myös Taylor ja Lonergan, Bramanin mukaan, näkevät meidän ja kulttuuristen horisonttiemme olevan keskinäisriippuvaisia. Voimme muuttaa virheellisiksi havaitsemiamme kulttuurisia horisonttejamme korjaamalla niitä. Braman 2008, 58.

¹⁷⁰ Ferrara 1998, 13. Myös Varga pitää tärkeänä tunnustamista, Varga 2012, 94-95, 160.

¹⁷¹ Varga 2012, 85-92; Bennet Helm katsoo, että arvomme ovat aina valmiiksi osa kokonaisidentiteettiämme. Täten identiteettillemme keskeiset tunteet, kuten ylpeys ja häpeä, suuntautuvat ensisijaisesti kokonaispersoonamme ja vasta toissijaisesti arvottamiimme asioihin. Helm 2009, 11-15, 31.

Varga katsoo kehitelleensä edellä esitetyt ajatuksiaan uudelleentulkitsemalla radikaalisti Sartren ajatuksia fundamentaalista valinnasta ja toisaalta Kantin pohdintoja pahuuden ongelmasta, sekä lukemalla Heideggeria eri tavoin kuin se tavallisesti tehdään. Ongelmaksi Sartren ja Kantin ajatuksissa hän näkee sen, että niissä väitetään samanaikaisesti toisaalta, että täydestä sydämestämme tekemämme sitouksemme tiettyihin projekteihin määrittelevät kuka olemme, ja toisaalta, että voimme valita elämämme projektit. Lähtökohtanaan Merleau-Ponty Varga on sitä mieltä, että fundamentaalilla tasolla ei pitäisi puhua valinnoista, vaan pikemminkin merkityksellisyydestä ja ”valitsemisen kentän” merkityksellisestä ilmaantumisesta. Heideggerin lukeminen eri tavalla kuin tavallisesti liittyy mainintaan jokapäiväisestä elämästä ennen eroa joko autenttiseen tai epäautenttiseen, eli eriytymättömään tavallisuuteen (”everyday undifferentiated character of Dasein, ’averageness’’).¹⁷² Varga katsoo tämän eriytymättömän jokapäiväisyyden muodostavan taustan, josta siirrymme läpi elämämme edestakaisin, joko autenttisuuteen tai epäautenttisuuteen, ja jälleen takaisin jokapäiväisyyteen.¹⁷³

Keskeistä hänestä on, että kulttuurisen horisonttimme jokapäiväisyyteen meitä ei ”heitetä” erillisinä olioina, vaan olemme kasvatettu siinä. Emme luo yksilöllisesti merkityksiämme, vaan ne tulevat meille henkilökohtaisen kanssakäymisemme kautta, yhteyksissä läheisiimme, ”merkittäviin toisiin”. Toisaalta tämä kanssakäyminen toisten kanssa rakentaa jaetun sosiaalisen elämän kontekstin, jossa yksilöt luovat yhteisön pyrkimällä jaettuihin käsityksiin hyvästä. Toisaalta taas, tärkeänä tämän alaluvun aiheen kannalta, yksilöiden kyky omistautua sille, minkä he kokevat arvokkaaksi, mahdollistuu ainoastaan sosialisatioprosessissa, johon sisältyy tunnustamiseen (”recognition”) johtavaa kanssakäymistä toisten kanssa. Tunnustaminen on rakenteeltaan kolmijakoinen, liittyen ontogeneettisen¹⁷⁴ kehityksen ja itsesuhteen kolmijakoisuuteen. Nämä käytännöllisen itsesuhteen kolme viistettä ovat itseluottamus, itsekunnioitus ja itsensä arvostaminen, ja ne ovat myös edellytyksiä hyvälle elämälle. Sen sijaan, että ajattelisimme valintojemme antavan arvon sitoumuksillemme, meidän pitäisi Vargan mukaan ajatella sitoumuksiamme yhteisömme yleisten arvojen artikuloineina. Autenttisuus on suurelta osin herkkyyttä meille todella merkittäville asioille, mukaan lukien herkkyyys intersubjektiivisesti muodostetuille arvoille ja orientaatioille.¹⁷⁵

¹⁷² Lainaus Vargan mukaan ”Sein und Zeit” –teoksen englanninkielisestä käännöksestä ”Being and Time”, Heidegger 1962 [1927], sivulta 69. Varga 2012, 93; Heidegger 1962 [1927], 69.

¹⁷³ Varga 2012, 85-94, 104-105.

¹⁷⁴ Ontogeneettinen tarkoittaa yksilön kehitystä koskevaa.

¹⁷⁵ Varga 2012, 94-105.

4.3.3. Omien mahdollisuuksien toteuttaminen ja toisen autenttinen kohtaaminen

Jos autenttisuus eettisenä ihanteena yhdeltä keskeiseltä osaltaan tarkoittaa ihmisen elämäkokemusta rikastuttavien puolien vahvistamista, laajentamista ja monipuolistamista, niin autenttista hyvää elämää etsittäessä tärkeään asemaan nousee mahdollisuuksien, potentiaalien, huomioiminen. Tämä tarkoittaa herkkyyttä sille, mitä kaikkea itselleni vielä tuntematonta tai hämärästi tiedostamaani voisin kokea omakseni, minkälaiseksi uudenlaiseksi arvostamakseni persoonaksi ehkä vielä voisin kehittyä.

Valtaosa autenttisuuden ihanteen hyvän elämän kannalta hedelmällisten muotojen etsijöistä, kuten Taylor, Guignon, Ferrara ja Varga, näkevät siis yhteisöllisyyden huomioimisen autenttisuuden ihanteen hedelmällisen toteutumisen ja sen vääristymien ehkäisemisen kannalta keskeisenä. Jos tämän yhdistää edellä esittämäni potentiaalien huomioimisen tärkeyteen, niin sen lisäksi, että olemme herkkiä omille vielä toteutumattomien mahdollisuuksiemme huomioimiselle, hyvän elämän kokonaisuuden saavuttamiseksi tärkeäksi nousee vielä herkkyyys myös muiden ihmisten potentiaaleille. Tämä koskee varsinkin meille tärkeitä läheisiä, mutta osaltaan kaikkia muita ihmisiä. Sen voi ajatella koskevan myös herkkyyttä nähdä eri yhteisöjemme, joissa olemme jäseninä, kehittymispotentiaaleja.

Intersubjektiiivisten suhteiden huomioiminen on oman henkilökohtaisen hyvän elämämme vahvistumisen kannalta tärkeitä kahdella eri tavalla. Toisaalta oman itsemme kehittämiseen saamme apua muilta, etenkin tärkeiltä läheisiltämme. Saamme muilta esikuvia, esimerkkejä, kulttuurista materiaalia ja virikkeitä, joiden avulla löydämme omat mahdollisuutemme ja kykymme paremmin. Auttaessamme muita kehittymään myös mahdollisuudet saada muilta apua omaan kehittymiseemme laajenevat. Lisäksi muiden auttamisen prosessi auttaa meitä näkemään paremmin omaa potentiaaliamme. Auttaessamme läheisiämme ja laajempiakin yhteisöjämme kehittymään luomme myös samalla itsellemme ympäristöä, jossa vahvemmin ja tilanteeseemme tarkoituksenmukaisemmin voimme itsekin kehittyä.

Toinen tapa, miten muiden potentiaalien huomioiminen on meille itsellemme tärkeitä, tulee siitä, että muut paitsi auttavat meitä toteuttamaan potentiaaliamme, myös estävät ja kontrolloivat sitä. Potentiaalien toteutumisen kannalta merkittävässä toisen tunnustamisen kysymyksissä on tärkeää

näkemisen, kuulemisen ja vastaamisen lisäksi myös kyseenalaistaminen ja konfrontaatio.¹⁷⁶ Toisin sanoen, läheisemme estävät meitä toteuttamasta mahdollisuuksiamme vääristyneillä tavoilla. Niiden tapojen on syytäkin lakata olemasta. Joskus läheisemme myös yrittävät estää meitä toteuttamasta sellaisia asioita, jotka itse koemme hedelmällisiksi hyvän elämämme kannalta syvällisenkin arvoarvioinnin jälkeen. Tällöin kamppailumme arvojemme puolesta vahvistaa, selkeyttää ja tuo esiin kaikista oleellimmista puolustamistamme arvoista. Jos olemme huomioineet muiden potentiaalit ja auttaneet heitä kehittymään, meillä on siltä osin parempi peili edessämme itsellämme.

Elämäkokemustemme rikastumisessa sekä itseyytemme alan laajenemisessa ja monipuolistumisessa ei keskeisintä niinkään ole laajenemisen määrä, vaan laatu. Laadun merkitys pätee mielestäni myös intersubjektiivisiin yhteyksiimme. Etenkin yhteiskunnallinen ja poliittinen kanssakäyminen muiden kanssa on monitahoisuudessaan niin haastavaa, että yhteiskunnan potentiaalien kehittämisen pyrkimykset jäävät usein instrumentalistisen asennoitumisen tasolle. Halutessamme meille turvallista yhteiskuntaa kehitämme sitä täysin kontrolloitavaksemme. Guignonin mukaan erityisesti Heidegger on kritisoinut vahvasti pyrkimyksiä saavuttaa täydellisesti hallittavissa oleva yhteiskunta. Tämä vaatii kaikkialla läsnäolevaa teknologista ja instrumentalistista kontrollia kaikilla elämän alueilla. Henkilökohtaisella tasolla se tarkoittaa keskittymistä itsekkääseen voitontahtoisuuteen sekä keinojen ja päämäärien suhdetta kalkyloivaan ajatteluun, joka luo sosiaalista hajaantumista ja kyvyttömyyttä nähdä päämäärät selvästi. Tämä keskittyminen kaiken hallitsemiseen ja asioiden välineellistäminen ulottuu jopa suhteisiimme muihin ja itsesuhteeseemme. Alamme nähdä kaiken, jopa itsemme, resursseina saavuttaa vielä täydellisempi kontrolli. Guignon näkee itseapu- ja inhimillisen potentiaalien liikkeen paradoksaalisesti usein lisäävän tämänkaltaista välineellistä itsekontrollia. Itse laskisin Vargan kuvaileman autenttisuuden performatiivisen mallin ”itsensä brändäämisen” monien piirteiden olevan hyvin lähellä näitä Guignonin ajatuksia.¹⁷⁷

Guignon katsookin autenttisen hyvän elämän vaativan tasapainoa toisaalta refleksiivisen itsetuntemuksen ja sitä kautta tulevan elämänhallinnan, sekä toisaalta itsen hallinnasta ja henkilökohtaisista eduista irtipäästävän, johonkin itseään suurempaan avoimin mielin heittäytymisen, välillä. Nämä hän näkee nimenomaan toisiaan täydentävinä, ei toisiaan poissulkevinä vaihtoehtoina. Guignonin esimerkki itsestään irtipäästävästä, osaksi suurempaa heittäytyvästä autenttisuudesta on

¹⁷⁶ Purjo 2011, 61. Konfrontaatio tarkoittaa henkilöiden tai mielipiteiden vastakkainasettelua, mielipide-erojen selvittämistä.

¹⁷⁷ Guignon 2004, 165-166. Vargan kuvaileman autenttisuuden performatiivisen mallin olen esitellyt edellä luvussa 3.4.6.

Gadamerin autenttisen keskustelun käsite. Gadamerin autenttisessa keskustelussa pääosassa on yhteisesti tärkeäksi koettu keskusteltavan asian totuus, ei keskustelijoiden asemoituminen tai omien mielipiteiden voitolle pääsy. Tällaista keskustelun kontekstia voi kutsua tapahtuman aukikeriytymiseksi, jonka prosessin kuluessa sekä keskusteltava asia että keskustelun osallistujat tulevat saamaan konkreettisen identiteettinsä.¹⁷⁸

Gadamerin autenttisen keskustelun käsite on yksi tapa saada meille tärkeisiin dialogeihin syvempää ulottuvuutta kuin pelkkä instrumentalistinen elämämme hallinta tuo tullessaan. Samankaltaisia, mutta dialogia hieman toisella tavalla syventäviä tai oikeastaan ylittäviä, ovat ajatukset toisen ihmisen kohtaamisesta, joita ovat esittäneet Emmanuel Lévinas ja Martin Buber. Kummallekin heistä toisen ihmisen aidon kohtaamisen syvimmissä merkityksissä on jotain mystistä, jota ei voi abstraktoida ja selittää, joka on muutakin kuin kielellistä, sekä myös ajan ja paikan ulkopuolella.

Lévinasin keskeinen käsite tässä suhteessa on toisen ”kasvot”, eli kaikki mikä on toisessa ilmaisevaa, sisältäen itse kasvojen lisäksi koko kehon olemuksen. Toisen ”kasvot” ovat meille kaipauksen ja haluamisen kohde ja kuvaa toisen haavoittuvuutta, tuoden meille eettisen vastuun toisesta. Toisen kohtaamisen lähtökohta on toiseuden tunnustaminen ja arvostaminen, joka ei ole välttämättä tietoista tietoa toisesta, mutta jossa kahden ihmisen minuus muodostaa jakamattoman yhteyden. Kohtaaminen on avautumista sille mitä toinen on. Aidon kohtaamisen prosessi tuo mukanaan itselle uudenlaisia merkityksiä ja minuuden uudenlaisen löytämisen. Tämän prosessin reflektointi rikkoo prosessin välittömyyden. Lévinasin mukaan varsinainen dialogi toisen kanssa vaatii jo tietoisuutta ja subjektina olemista, siten rikkoen alkuperäisen kohtaamisen yhteyden jakamattomuuden.¹⁷⁹

Buberin keskeiset käsitteet toisen ihmisen aidon kohtaamisen suhteen taas ovat sanaparit ”Minä-Sinä” ja ”Minä-Se”. Lévinasilla on kohtaamisessa vielä selvästi ”minä” ja ”toinen”, Buberin ”Minä-Sinä” -laatuisessa kohtaamisessa keskeistä on se välitila, joka on kahden kohtaajan välillä. Tässä alkuperäisessä välitilassa ei ole käsitteellisyttä, ei pyrkimystä, pyydetä tai ennakoitua. Tärkeintä ei ole ”Minä” eikä ”Sinä”, vaan suhde, joka ei ole kummankaan aikaansaannosta. Tämä molemminpuoleisuuden ensisijaisuus mahdollistaa ulospääsyn individualismin ja kollektivismiin

¹⁷⁸ Guignon 2004, 164-165.

¹⁷⁹ Lévinas 1996, 8, 20-48,

välisen kiistan joko-tai – umpikujasta. Tällainen kahden välinen kohtaaminen, jossa nämä kaksi ovat ensisijaisesti välisessään tilassa, on ihmisen eksistenssissä perimmäistä, antaen perustan niin Minälle, intersubjektiivisuudelle, etiikalle kuin ihmisen kasvulle. Buber ei lopulta rajoita kohtaamista ihmisten väliseksi, vaan ulottaa sen, tosin hieman erilaisin sisällöin, myös ihmisen kohtaamisiin niiden olentojen ja esineiden kanssa, joita kohtaamme luonnossa tai henkisessä maailmassa. ”Minä- Sinä” – suhde on aina ohimenevä, minä tulee väistämättä tietoisesti itsestään ja toisesta. Kohtaaminen ei pysy välittömänä, vaan muuttuu rajoittuen muutoksen jälkeen siihen, mitä kumpikin haluaa, sekä tapahtuu ajassa, paikassa ja tilanteessa. Näin ”Sinästä” tulee väistämättä ”Se”, jota ja johon olevaa suhdetta voi tietoisesti reflektoida.¹⁸⁰

Arkisessa elämässä Lévinasin ja Buberin esittämät intensiiviset ja refleктоimisen ulkopuolella olevat yhteydet toisiin ovat väliaikaisia, kohta pois hiipuvia häivähdyksiä. Väitän kuitenkin, että herkkyys tämänkaltaisille häivähdyksille muuttaa myös tiedostetun ja refleктоitavan kohtaamisen laatua. Näen sekä Lévinasin että Buberin ajatuksien toisen intensiivisestä kohtaamisesta vertautuvan Vargan tulkintaan Heideggerin jokapäiväisyydestä, josta välillä siirrymme joko autenttisuuteen tai epäautenttisuuteen, ja jälleen takaisin jokapäiväisyyteen. Vaikka emme täydellistä läsnäoloa ja intensiivisyyttä toisen kohtaamisessa voikaan pitää yllä koko ajan, asian huomioiminen ja sen mukainen asenne kanssakäymisessämme muiden kanssa parantaa mielestäni mahdollisuuksiamme siirtyä jokapäiväisyydestä mieluummin autenttiseen kuin epäautenttiseen olemassaoloon.¹⁸¹

4.3.4. Autenttisuus yhteisöllisenä hyveenä

Guignon näkee yksipuoliset näkemykset autenttisuudesta ongelmallisina. Hedelmällinen autenttisuus ei ole vain ”toden sisäisen itsen” etsimistä itsetarkastelulla, eikä sen monipuolistamiseksi riitä tuon sisäisen itsen ilmaiseminen ulospäin elämässään. Autenttisuuden tärkeä puoli on toisaalta oman itsen refleктоiminen muiden antamaa taustaa vasten, mutta toisaalta tärkeää on myös antautuminen oikealla tavalla asioiden virralle, egonsa unohtava mukaan meneminen itseään suurempiin tärkeinä kokemiinsa asioihin. Guignon korostaa, että välttääkseen käsitteen tyypilliset nykyiset vinoumat ja ollakseen hedelmällinen käsite, autenttisuutta ei pidä käsittää vain henkilökohtaisena hyveenä, vaan yhtä paljon yhteisöllisenä hyveenä.¹⁸²

¹⁸⁰ Buber 1995 [1923], 47-58, 156-162, passim; Värri 2000, 63-92.

¹⁸¹ Vargan tulkinnan Heideggeristä olen esittänyt edellisessä alaluvussa, luvussa 4.3.2.

¹⁸² Guignon 2004, 146-151, 162-167.

Tässä Guignon korostaa, että yhteisöllisyys ei ole vain päälleliimattu jatke varsinaisesti henkilökohtaisen autenttisuuden lisänä, vaan alusta lähtien oleellinen osa autenttisen olemassaolomme muodostumista. Bernard Williamsin ajatuksia seuraten hän näkee, että autenttiseen olemasaoloon ei riitä se, että täydestä sydäimestä omistautuu jollekin. Omistautumisen voimakkuuden lisäksi vaikuttaa omistautumisen sisältö, onko asia jolle omistaudumme arvokas. Tämän arvostamisen kriteerit taas saamme yhteisöltämme. Sosialisatioprosessi on muuttanut meidät kaoottisten ja muuttuvien reaktioiden kimpusta kypsäksi aikuiseksi, jolla on kohtalaisen hyvin muodustunut ja vakaa itse. Tällä tavoin ajateltuna autenttisuus ei ole antagonistista yhteisöstä vetäytymistä sisäisyytensä löytämiseksi ja ilmaisemiseksi, vaan kykyä olla refleksiivinen yksilö arvioimassa, mikä on todella tavoittelemisen arvoista siinä sosiaalisessa kontekstissa, mihin hän itse yksilönä sijoittuu.¹⁸³

Guignon tarkastelee asiaa myös siltä kannalta, että ollessaan ei-autenttinen ihminen ei petä vain itseään, vaan myös jotain oleellista koko yhteisön kannalta. Yhteisö, joka mahdollistaa jäsentensä autenttisen olemassaolon, myös vaatii kyetäkseen toteuttamaan tämän mahdollistamisen, että sen jäsenet pyrkivät autenttisuuteen tosissaan, kunniakkaasti, rohkeasti ja arvokkaasti. Tähän voisi liittää myös ajatuksen autenttisuuden takana olevasta ”rakkaudesta totuuteen”.¹⁸⁴ Autenttisuuden ihanne ja vapaa yhteiskunta ovat kiinteästi toisiinsa kietoutuneet. Autenttisuus on siksi paitsi henkilökohtainen, myös yhteisöllinen hyve. Autenttisella henkilöllä pitää Guignonin mukaan olla yhteisössään arvokas rooli. Autenttisuutensa etsimisessä on vahvasti yhteisöllinen ulottuvuus ja etsinnän tulisi peilata refleksiivisesti kysymyksiä, jotka ovat ajankohtaisia yhteisölle. Tämä sisältää kysymykset siitä, millaiset suhteet edesauttavat vahvistamaan vapaata yhteiskuntaa, millaisia velvoitteita on sen jäsenillä ja millaisia globaaleja suhteita pitää kehittää vapauden kukoistamiseksi maailmanlaajuisesti. Koska autenttisen olemassaolon saavuttaminen on mahdollista vain tietyyntyyppisissä yhteisöissä, tulee tästä olla tietoinen. Autenttiseksi yksilöksi tuleminen ei siten sisällä vastuun ottamista vain omasta itsestään ja elämästään, vaan myös vastuuta yhteisön projektista hyvän yhteisön luomiseksi.¹⁸⁵

Guignon siis väittää, että autenttisen olemassaolon saavuttaminen on mahdollista vain tietyyntyyppisissä yhteisöissä, tarkoittaen moniarvoisia vapaita demokraattisia yhteisöjä. Tästä nousee kysymykseksi totalitaarisissa diktatuureissa tai yhteen ajatusmaailmaan pakottavissa kulttuureissa

¹⁸³ Guignon 2004, 151-155.

¹⁸⁴ Ellis 2009, 179-181. Aihetta käsittelemme aiemmin luvussa 3.5.7.

¹⁸⁵ Guignon 2004, 159-162.

elävien yksilöiden mahdollisuudet luoda minkäänlaista autenttista itseä tai elää autenttista elämää. Koska autenttisoimme itse elämämme meille keskeisten arvojen avulla, haluan tähän kohtaan nostaa arvojen jaottelun, jonka on esittänyt Viktor Frankl. Hän jakaa arvot kolmeen eri ryhmään, joita ovat luomis- tai aikaansaamisarvot, elämys- tai kokemusarvot sekä asennoitumis- tai suhtautumisarvot. Voisi ajatella, että totalitaarisessa diktatuurissa kahden ensimmäisen arvoryhmän arvojen toteuttamiselle, ainakin niiden ulkoiselle ilmaisemiselle, on monesti suuria esteitä. Kolmas arvoryhmä, se miten asennoidun ja suhtaudun asioihin, on puolestaan olemukseltaan hyvin sisäinen. Frankl, itse keskitysleirin kokeneena, oli sitä mieltä, että myös järkyttävissä ulkoisissa oloissa ja suurien vaikeuksien keskellä ihminen voi tavalla tai toisella muovata kohtaloaan. Äärimmäisissä rajatilanteissakin ihmisellä säilyy hänen mukaansa suhtautumisen vapaus. Asennoitumisensa kautta voi säilyttää elämänsä arvopitoisuuden ja tätä kautta autenttisuuden kokemuksen.¹⁸⁶

5. Autenttisuus ja hyvä elämä

5.1. Vieraantuneisuus autenttisuuden vastakohtana

Jos autenttisuus nähdään omana ”tosi itsenään” olemisena, niin sen vastakohtaksi voi nähdä vieraantumisen tästä ”todellisesta” tai ”tarkoitettusta” olemassa olemisen tavasta. Vieraantumisen ehkäiseminen tai poistaminen on siten keskeinen osa autenttista hyvää elämää. Vieraantuminen voidaan nähdä yksilön kannalta ensinnäkin yksilön luisumisena pois alkuperäisestä ”todesta olemassaolostaan”. Vaihtoehtoisesti se voidaan nähdä potentiaalisen ”toden olemassaolon” saavuttamatta jäämisenä, kasvuprosessin kohti sitä, mitä voisi ja tulisi olla, epäonnistumisena. Jos asiaa katsoo yksilön itseyden yhteisöllisen ja intersubjektiivisen syntyprosessin kannalta, voidaan nähdä yhteiskunnan poliittiset, sosiaaliset ja taloudelliset rakenteet sellaisina, että ne joko auttavat yksilöä säilyttämään tai saavuttamaan ”toden itsensä”, tai vaihtoehtoisesti vieraannuttavat hänet siitä. Myös yksilökeskeisemmät näkemykset katsovat usein yhteiskunnan rakenteiden olevan tärkeä syy vieraantumisen taustalla.

Alkuperäisen ”toden itsen” kadottamisen ajatuksen vieraantumisenä näkemisen historiallinen tausta juontuu vahvasti Rousseauin ajatuksiin luonnontilasta, alkutilasta, jolloin ihminen oli luonnollisesti autenttinen ”tosi itsensä”. Kuten luonnontilasta filosofiassa puhuttaessa yleensäkin,

¹⁸⁶ Purjo 2011, 48, 62-68.

myöskään Rousseauin luonnontilaa ei tule ajatella välttämättä reaalisesti olemassa olleena historiallisena vaiheena, vaan enemmän ajatuksellisenä käsitteenä. Tässä kuvitellussa tasa-arvoisessa alkutilassa ihmiset kykenivät toteuttamaan luonnollisen ”toden itsensä” ja elämään toisiaan auttaen. Omistusoikeuden käsitteen kehkeytymisen myötä alkoi myös ihmisten riippuvuus toisista, eriarvoistuminen ja niiden myötä sorto. Luonnontilassa yksilö oli poliittisesti, moraalisesti, taloudellisesti ja psykologisesti itsenäinen, siis autarkinen, kokien olemassaolon tunnetta ja eläen riippuvaisena lähinnä itsestään. Yhteiskunnan kehityksen ja keskinäisriippuvuuden lisääntyessä yksilö ei enää löytänyt olemassaolon tunnetta itsestään, vaan muiden häneen kohdistuvasta arvioinnista, vieraantuen siten itsestään.¹⁸⁷

Ajatus vieraantumista yksilön, tosin samalla myös yhteisön, potentiaalisen kasvuprosessin toteutumatta jäämisestä tai keskeneräisyytenä, taas juontuu vahvasti Hegelin historianfilosofiin ajatuksiin. Niiden mukaan autenttisuus on löydettävissä historiallisen kehityksen lopussa. Paitsi että Rousseau ja Hegel löytävät autenttisuuden historian vastakkaisista ääripäistä, he eroavat toisistaan myös siinä, että Rousseauilla alkuperäinen ”tosi itse” on ihmisluonnon yksilökohtainen substantiaalinen ominaisuus, kun taas Hegelin yksilö voi toteuttaa ”Hengen” potentiaalin itsessään vain intersubjektiiivisesti orgaanisessa yhteydessä yhteisönsä laajempiin kokonaisuuksiin. Lopulta Hegelin tarkoittama autenttisuus on yhteydessä jonkin yksilöä ja hänen yhteisöään korkeamman kanssa, kytköksissä ”Hengen” dynaamiseen ja orgaaniseen todellistumiseen ja itsensä tiedostamiseen yksilöissä ja yhteisöissä vähitellen historian kuluessa. Tämä todellistuminen tulee tavallaan objektiiviseksi yhteiskunnan instituutioissa ja käytänteissä. Kun näissä ilmenevä yhteisön julkinen kokemus, institutionaalinen matriisi, jossa yksilön on pakko elää, ei ole yksilölle enää mielekäs, on hän vieraantunut. Yksi tapa reagoida tähän on yksilöllistyminen, siirtyminen *Sittlichkeitista Moralitätin* puolelle. Tällöin se mitä on, on ristiriidassa sen kanssa, mitä pitäisi olla. Yksilöllistymisessä se, mitä pitäisi olla, tulee yksilöllisen rationaalisen tahdon asiaksi. Hegelille tämä tarkoittaa vieraantumisen tilaa.¹⁸⁸

Marx kehitti omanlaisekseen sekä Rousseauin että Hegelin ajatuksia. Vieraantuminen oli hänelle erityisesti yhteiskunnan rakenteiden kysymys, yksilö ei vieraantunut sen paremmin mistään

¹⁸⁷ Varga 2012, 39-40.

¹⁸⁸ Varga 2012, 37-39; Taylor 1979, 83-84, 88-91. *Sittlichkeitin* voi lyhyesti määritellä tarkoittavan tavallisessa elämässä ”luonnostaan” toteutettavien yhteisössä vakiintuneiden normien ja käytäntöjen kokonaisuutta, *moralitätin* puolestaan tarkoittaa yksilön rationaalisesti tahtomia moraalisesti velvoittaviksi ajateltuja teorioita. *Sittlichkeitin* ”luonnostaan” toteutuminen tarkoittaa sitä, ettei yksilö koe kontrastia sen, mitä on, ja sen, mitä tulisi olla, välillä. *Moralitätin* puolelle siirtyessään yksilö kokee tämän kontrastin. Taylor 1979, 83-84. *Sittlichkeitista* enemmän luvussa 5.3.1.

yhteiskunnallisesta ja taloudellisesta tilanteesta irrallisesta itseriitteisestä ”todesta itsestä” kuin spekulatiivisesta ”Hengen” ilmiintymisestä, vaan itse hallitun työnteon kautta saavutettavasta itsensä ja fyysisen maailman syvällisestä ymmärtämisestä. Marxin pääväittäjä oli, että kapitalistinen modernisaatio vieraannuttaa työläisen sekä työnsä tuloksista, omasta persoonastaan, että toisista ihmisistä. Marx hylkäsi abstraktin ”ihmisluonnon” ollen sitä mieltä, että ihmisen olemus koostuu joukosta sosiaalisia suhteita. Hänen näkemyksensä niin näistä suhteista kuin hänen filosofis-historiallinen järkeilynsä olivat luonteeltaan formaalisia. Ihmisen olemus on etenevä prosessi, jossa ihmiskunta muuttaa ulkoista maailmaa työllään, samalla muuttaen omaa olemustaan. Ihmisen olemus ei ole muuttumaton, mutta oikeanlaiset, vieraantumattomuuteen johtavat, suhteet niin ihmisten kesken kuin ihmisen ja luonnon välillä ovat muuttumattomat.¹⁸⁹

Tuorempi kriittinen sosiaalifilosofia on kehittänyt edelleen Marxin käyttöön ottamaa formaalista näkemystä ihmisen olemuksesta. Vakaa itsesuhde ja persoonallinen identiteetti, jotka ovat välttämättömiä ehtoja hyvälle elämälle, riippuvat osallisuudesta (”participation”) erilaisiin intersubjektiivisiin käytäntöihin. Habermasille keskeistä ovat juuri estämätön osallisuus sosiaalisiin käytäntöihin, jotka mahdollistavat oikeanlaisen sosialisoinnin, sekä vastavuoroinen kommunikaation vapaus toimijoiden kesken näissä käytännöissä. Honneth puolestaan siirtää painopisteen osallisuudesta tunnustamisen kamppailuihin (”struggles for recognition”), joita tapahtuu monilla eri tasoilla. Erilaiset halventavat käytänteet estävät vakaata itsesuhdetta ja persoonallista identiteettiä muodostumasta kunnolla, siis estävät autenttisen itsesuhteen muodostamista, eli vieraannuttavat yksilöä itsestään.¹⁹⁰

Varga näkee tunnustamisen teoriolla ja uusaristotelisilla teorioilla olevan yhteistä pohjaa. Mielenkiinto hyvän elämän kehittämiseen, vakaan persoonallisen identiteetin korostaminen pohdittaessa kykyä olla moraalinen toimija, vastustus oikeutetun moraalisen toimijuuden ja toimijan persoonallisten motiivien toisistaan erottamista kohtaan, sekä moraalisen toimijan jaettuun merkityshorisonttiin kiinnittymisen painottaminen ovat osa tätä yhteistä pohjaa. Tämän lisäksi vielä kummankin painopiste on enemmän yksilöllistä autenttisuutta lisäävien sosiaalisten infrastruktuurien edistämisessä, vähemmän taas kulttuurisesta kiinnittymisestä piittamattomiin universaaleihin periaatteisiin tukeutumisessa. Toisaalta, kuten Honnethin esityksen otsikko, ”Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation”, antaa ymmärtää, hän haluaa hyödyntää myös joiltain osin Kantin ajatuksia, erityisesti heikkoa formaalista ihmiskäsitystä. Vastustaan esimerkiksi Foucaultin

¹⁸⁹ Varga 2012, 41-43.

¹⁹⁰ Varga 2012, 43-44.

edustamaa kriittistä ajattelua, hän Kantiin tukeutuen kannattaa Habermasin tavoin normatiivisia arvioinnin ”struktuurialaisia elementtejä” sisältäviä universaalisti päteviä standardeja.¹⁹¹

Honnethin tunnustukseen keskittyvällä suuntautumistavalla on Vargan mielestä suuria etuja monimutkaisten keskinäisten suhteiden selittämisessä, ei pelkästään autenttiseen itsesuhteeseen ja konkreettisten suhteisiin toisen persoonan kanssa liittyen, vaan myös sosiaalisten ryhmien keskinäisten kamppailujen selittämisessä. Varga katsoo, että koko teorian keskeisessä ytimessä on implisiittisesti autenttisuuden idea. Miksi se ei ole selvemmin ilmaistu, johtuu hänen mukaansa autenttisuuden käsitteen monista keskenään ristiriitaisista tai epämääräisistä tulkinnoista. Autenttisuuden käsitteen selventäminen parantaisi hänestä myös tunnustamisen teoriaa.¹⁹²

Jos autenttisuuden näkee kehämäisenä, toisaalta jo valmiina itsen yksityisessä sisäisyydessä olevan toteuttamisena ja toisaalta sen kehittämisenä ja luomisena intersubjektiivisissa suhteissa, voi vieraantumisessa ajatella olevan mahdollisuuden vieraantua samanaikaisesti sekä jo sisässani olemassa olevasta itsestä tähänastisesta valmiusasteesta että tulevista mahdolluuksistani. Yhteisölliset osallistumisen mahdollisuudet ja osallisuuden kokemukset sekä tunnustuksen saaminen, vaikka toimii jo olemassa olevan todeksi kokemansa sisäisen itsensä ja arvostamiensa kehitysmahdolluuksiensa mukaisesti, edesauttavat autenttisen olemassaolon toteutumista. Jos taas osallisuus ja tunnustuksen saaminen yhteisöltä vaatii omiksi kokemiensa sisäisyytensä ja sen mahdolluuksien kieltämistä ja itselle vieraan tuntuista toimintaa, tuntemista ja ajattelua, niin ihminen helposti alkaa toimia teennäisesti. Yhteisö voi vaatia ”autenttiseksi” määrittelemäänsä käyttäytymistä ja yksilö tätä toteuttaa oman sisäisen tuntemuksensa vastaisesti, itsestään vieraantuneena. Muun muassa tästä syystä autenttisuudesta voi tulla juuri sellainen irvikuva kuin millaisena ihanteen kriitikot sen esittävät.

5.2. Autenttisuuden vääristymät ja kritiikki autenttisuuden ideaa kohtaan

5.2.1. Autenttisuuden kulttuuriset vääristymät

Autenttisuuden idea on nykyaikana paitsi suosittu, myös eri yhteyksissä paljon kritisoitu. Autenttisuuden ihanteella tuntuu olevan suuri potentiaali harhautua jonkinlaiseksi vääristymäksi,

¹⁹¹ Varga 2012, 45.

¹⁹² Varga 2012, 45-46.

johtaen alkuperäisille pyrkimyksilleen vastakohtaisiin seurauksiin. Kritiikin ja erilaisten vääristymien mahdollisuuksien tiedostaminen on yksi tärkeä puoli pohdittaessa autenttisuuden ihannetta hyvän elämän edellytyksenä. Kritiikki liittyy niin autenttisuuden ihanteen yksilöllisen kuin kulttuurisen soveltamisen tapoihin, autenttisuuden käsitteeseen itseensä tai siitä nouseviin mahdollisuuksiin, sekä myös autenttisuuden ihanteen käyttöön talousjärjestelmässämme. Eettisestä näkökulmasta autenttisuuden ihanteen voi nähdä johtavan joko itsekkyyteen, turmellukseen tai harhassa elämiseen. Osa kriitikoista haluaa hylätä koko käsitteen ihanteena. Tyypillistä on, että autenttisuudesta positiivisessa mielessä kirjoittavat ilmoittavat pyrkimykseen pelastaa autenttisuuden idean käyttökelpoinen ydin sen vääristellyn käytön aiheuttamilta ongelmilta. Keinoja, miten autenttisuus saataisiin pelastettua tältä vääristelyltä, on erilaisia.

Vääristellyksi käytöksi Taylor on esittänyt itsensä toteuttamisen individualismin aikaansaaman narsistisen, hedonistisen ja arvorelativismiin läpitunkeman kulttuurin, joka on perustellut pyrkimyksiään Taylorin mielestä väärin tulkituilla autenttisuuden ihanteilla. Tämänkaltaista kulttuuria ovat arvostelleet muun muassa Allan Bloom, Daniel Bell, Christopher Lash ja Gilles Lipovetsky. He näkevät nykyisellä länsimaisella kulttuurilla olevan yhteyksiä ”helppohintaiseen” eettiseen relativismiin, jossa mikä tahansa arvo käy, jos sen on itse valinnut, protestanttisen työnteon etiikan murentavaan hedonismiin ja narsistiseen persoonallisuushäiriöön. Yhteiskunnallisesti tämä on vaarassa johtaa atomismiin ja antroposentrismiin. Yksilöt toteuttavat ihmisyytään niin yksilökeskeisesti, että suhteet muihin ihmisiin saavat vain välineellisen arvon. Ihmisyyksilön yläpuolella olevien tekijöiden, kuten historian, perinteen, yhteiskunnan, luonnon tai Jumalan, arvo ja merkitys halutaan kiistää.¹⁹³

Guignon varoittaa populaaripsykologisen itseavun ja henkisen kasvun liikkeiden johtavan helposti pyrkimystensä vastakohtaan, tuoden itsensä toteuttamisen vapauden sijasta henkisen kasvun konsulttien hienovaraisen vallankäytön alle joutumisen ja lupaamansa toivon sijasta epätoivoisen pettymyksen itse.¹⁹⁴ Tämän kanssa samankaltaisena autenttisuuden vääristelmänä voi pitää Vargan esittämää autenttisuuden performatiivista mallia, jonka olen esitellyt aiemmin.¹⁹⁵ Vargan arvion mukaan posrfordistinen kapitalistinen markkinatalous alistaa yksilön esittämään aina uudenlaista, markkinatilanteen logiikan mukaan vaihtelevien vaatimusten mukaista yksilöllistä ainutkertaista ”autenttisuuttaan”, eli kyvykkyyttä vastata markkinoiden dynaamisiin individualistisiin vaatimuksiin.

¹⁹³ Taylor 1991, luvut II ja VI.

¹⁹⁴ Guignon 2004, ix-xiii.

¹⁹⁵ Luvussa 3.4.6.

5.2.2. Pahuus sisäisyydessämme

Jo romantiikan ajalla autenttisuuden ajatuksen yksi linja ajatteli, että erityisesti työelämä, mutta yhteiskunta yleisemminkin, pyrkii kolonisoimaan ihmisten yksityisenkin elämän rationalistisen instrumentalisminsa piiriin. Vastustaakseen tätä ja pysyäkseen omana autenttisenä itsenään yksilön tulee saada kosketus esirefleksiivisiin spontaaneihin tunteisiinsa. Tämän ajatuksen kehittäjät, kuten Hölderlin, Rilke, Tolstoi ja myöhemmin Alice Miller, kaipasivat positiivista ja luonnollista lapsenomaisuutta. Jung vei ajatusta jo hieman vähemmän viattomaan suuntaan kaivatessaan sivistyksen kristillisen, rationaalisen ja tiedostetun viisauden vastapainoksi pakanallista, dionyysistä ja tiedostamatonta kollektiivisen alitajunnan viisautta. Lopulta ”todellisesta sisäisestä itsestä” huomattiin voivan löytyä paitsi lapsenomaisien luovien voimien lähde, myös vaarallisten, kesyttömien, jopa amoraalisten ja pelottavien voimien lähde. Nietzsche ajatteli vieneensä tämän ajatuslinjan hyvän ja pahan toiselle puolelle.¹⁹⁶

Jos Nietzsche ajatteli olevansa hyvän ja pahan kysymysten ulkopuolella, niin yksi autenttisuuden ajatuksen linja ajattelee toden sisäisyytemme olevan nimenomaan paha. Sen mukaan ihmisen sisäisyyteen kuuluu tuhoava ja sadistinen puoli, jonka esiinkaivaminen sisäistämme tekee meidät todella autenttisiksi. Tämän linjan edustajia ovat Guignonin mukaan markiisi de Sade, Freudin kuolemanvietin ajatus, Rimbaud, Bataille, Artaud, absurdi teatteri, julmuuden teatteri, sekä monet perinteet sellaisten taidelajien, kuten beat-runous, hevimusiikki, punk ja gangsta rap, piirissä. Tähän perinteeseen kuuluu ajatus, että autenttisuutta on ilmaista avoimesti raivoa, raakaa seksuaalisuutta ja julmuutta, kaikkea mitä ihmisen sisältä löytyy. Guignon näkee, osin Trillingiin vedoten, että nykyisessä nuorisokulttuurissa perinteisesti tuomittavina pidettyjä asioita, kuten epäjärjestystä, väkivaltaa ja järjettömyyttä, pidetään autenttisina.¹⁹⁷

Nuorisokulttuurissa tämänkaltainen toiminta on varmasti usein selitettävissä tavanomaisin psykologisten ja sosiologisten teorioiden avulla. Todellinen tarkoituksellinen perverssi pahuus on filosofisesti vaikeampi ymmärtää. Siis pahuus, joka ei ole ymmärrettävissä esimerkiksi turhautumisen purkamisena, tahdon heikkoutena, ymmärtämättömyytenä, egoismina tai narsismina. Timo Airaksinen väittää tutkimuksessaan markiisi de Saden filosofiasta, että perverssi motiivi transkendoi järjen rajat saavuttaakseen olemattomuuden. Vaikka Sade tietyllä tavalla voidaan ymmärtää yhteiskunnan, moraalien ja jopa luonnon keinotekoisuuden kriitikkona, tämä näkökulma ei lopulta riitä

¹⁹⁶ Guignon 2004, 74-91, 96-97.

¹⁹⁷ Guignon 2004, 100-106.

tyhjentävästi selittämään hänen ajatteluaan. Airaksisen mielestä Sade oli käännteinen kantilainen, sadisti, joka vapaan valintansa pohjalta teoillaan pyrkii tarkoituksellisesti myös vahingoittamaan itseään moraalisessa mielessä.¹⁹⁸

Airaksisen mukaan Sade väittää julmien ja irstaiden sankariensa olevan vapaita, koska he elävät täysillä, kiihkeästi. Toisaalta he jäävät vaille identiteettiä, antipersooniksi, jotka tunnistetaan vain hirmutarinoiden ja teatraalisten tekojensa perusteella.¹⁹⁹ Ajattelutapa tuntuu pyrkivän kohti jonkinlaista alkuperäistä luonnontilaista pidäkkeettömyyttä, jossa identiteetti halutaan pitää hajaantuneena ja sattumanvaraisena, jottei pidäkkeitä syntyisi. Ihmisyhteisön yhteiselon yksi puoli varmastikin on verrattavissa pelastusveneen kannibalistiseen eloonjäämiskamppailuun, jossa sovinnaisuussääntöjä pidetään arvontamenetelmillä yllä, mutta jossa todellisuudessa vahvemmat kuitenkin syövät heikot. Voi kuitenkin pohtia, onko se elämän koko kuva ja onko julmuuden tarkoituksellinen etsiminen tie kohti hyvää elämää, vai onko kyseessä vieraantuneiden etuoikeutettujen pahasti harhautunut yritys saavuttaa kyllästyneisyydessään jotain, minkä ajattelevat olevan erityisen alkuperäistä autenttista.

Hallitsemisen ja alistamisen, julmuuden ja kärsimyksenkaipuun psyykkiset perustat ovat kuitenkin olemassa. Sadoomasokistisissa piireissä näitä pyritään ilmaisemaan, mutta ei ”todellisen sisäisen itsensä” autenttisuutena, vaan roolina ja pelinä. Kyseessä on siis roolipeli, rajatun ajan kestävä ja sovituin säännöin läpikäytävä rituaali tai näytelmä, johon osapuolet, myös alistuja, osallistumisensa autonomisesti päättävät. Staci Newmahrin mukaan kyse ei ole siinä mielessä kuitenkaan leikistä ja näyttelemisestä, etteikö julmuus ja kärsimys olisi kaikin tavoin todellista. Osallistujat etsivät todellista vallan epätasapainoon liittyvien sisäisten kokemustensa autenttisuutta. He eivät kuitenkaan ajattele olevansa tilanteessa autenttisia suhteessansa toisiin ihmisiin.²⁰⁰

¹⁹⁸ Airaksinen 1995 [1991], 240-265, passim.

¹⁹⁹ Airaksinen 1995 [1991], 118-119.

²⁰⁰ Airaksinen 1995 [1991], 264-265; Harviainen 2011, 59-70; Newmahr 2010, 295-296. Kraemerin mielestä myös tavallisen ammattinäytteijän on mahdollista roolihahmossaan tuntea autenttisia tunteita, jos roolille käsikirjoitetut tunteet herättelevät ja vastaavat näyttelijän sisäisyyttä. Kraemer 2009, 74-75. Alakulttuurien roolipeleissä osallistujat pääsevät itse autonomisesti käsikirjoittamaan roolinsa etukäteen sisäisyyttään vastaaviksi.

5.2.3. Autenttisuus yhteiskunnallisen ja taloudellisen alistamisen välineenä

Yksi linja autenttisuuden ihanteen kritikoita katsoo autenttisuuden ihanteen harhauttavan ihmisiä olemaan näkemättä todellisia yhteiskunnallisia ja taloudellisia alistussuhteita. Tämän linjan kuuluisimpia edustajia on Theodor Adorno, jonka kritiikki kohdistuu erityisesti ”saksalaiseen ideologiaan” ja eksistentiaalismin näkemyksiin autenttisuudesta, sekä Michel Foucault, joka suuntaa kritiikkiään erityisesti ”kalifornialaiseen itsen kulttiin” (”Californian cult of the self”), ja myös Richard Rorty. Lyhyesti esitettynä tämä kritiikki näkee puheen autenttisuudesta pohjimmiltaan heijastavan ja olevan myös osa niitä yhteiskunnan valtapyrkimyksiä ja alistussuhteita suhteessa yksilöön, joita vastaan autenttisuus esittää taistelevansa.

Adornon mukaan ilmaisua ”autenttinen” käytetään jargonina, epäselvänä kielenä. Se on kuin pyhä sana täynnä kätkeyttä Absoluuttia, pelkän sanan lausuminen tuo Totuuden ja Transendenssin, ilman että asiaa tarvitsisi lainkaan ajatella. Autenttisuudesta puhumista voi pitää pseudouskontona, riittää sanaan uskomisen ja sen lausuminen, sanan todellisella sisällöllä ja reaalilla totuudella ei ole niinkään väliä. Autenttisuudesta puhumalla ihminen toteuttaa ja ylläpitää muiden yläpuolella olevaa omahyväisyyttään, hän esittää saavuttaneensa omin avuin vaivattoman vapauden. Soliptistisella tavalla sana pyhittää sen, joka väittää olevansa autenttinen. Sillä peitetään mielivaltaisuus, jolla mikä tahansa itselle edullinen toiminta esitetään ihmiskunnan hyväksi tehtynä ja kätkeytään oma ei-refleksiivinen omahyväisyys. Todellisuudessa Adornon mukaan kyse on kuitenkin konsumerismista, jossa johonkin asiaan liitetty, muiden ihailemaksi esitetty, tietty ”autenttinen” henki tekee sen omaksujasta paremman kuin muut, vaikka omaksuja ei oikeasti tietäisi kyseisestä asiasta yhtään mitään.²⁰¹

Ajatukset autenttisesta itsenänsä olemisesta siis peittää yksilön todellisen vieraantumisen esittäessään, että yksilö on vapaa valitsemaan itsensä eikä yhteiskunnallisen asemansa ja historiallisen tilanteensa tuote. Etenkin Adornoa vastaan autenttisuuden ideaalin puolustajat huomauttavat, että hän kritisoi, oikeutetusti, aivan erilaista autenttisuuden ajatusta vastaan kuin mitä he itse edustavat. Adornon ja hänen hengenheimolaistensa kritiikki näyttääkin suuntaavan nimenomaan substantiaalisen ja välittömän ainutlaatuisuuden autenttisuuden mallien mukaisia näkemyksiä vastaan, kun viime vuosikymmenten autenttisuuden ideaalin puolustajat kallistuvat selvästi intersubjektiivisen ja refleksiivisen ainutlaatuisuuden autenttisuuden mallien kannalle. Kuitenkin,

²⁰¹ Adorno 2003 [1964], passim, esimerkiksi 1-27, 45-46, 56-58, 85-87, 133-136; Braman 2008, 5-6.

esimerkiksi Varga ja monet muutkin viime vuosikymmenten autenttisuuden ihanteen puolustajat, näkevät tämänkaltaisen kritiikin olevan vakavasti otettavaa. Varsinkin nykyinen jälkitekollisen ajan kapitalismi on heidän mielestään taitava väärinkäyttämään autenttisuuden ajatuksia todellisen autenttisuuden tuhoamiseen, vaikka he usein lähtevät pohdinnoissaan aivan eri pohjalta kuin Adorno.²⁰²

Autenttisuuden ihanne näyttäisi olevan, ei ainoastaan vaikea käsittää ja toteuttaa oikealla tavalla, vaan sen tulkitsemisella ja soveltamisella tuntuisi olevan herkästi mahdollisuus harhautua käsitteen alkuperäisestä ihanteesta ja saada aikaan jotain, mitä yleensä pidetään moraalissa mielessä pahana, tai ei ainakaan toivottuna. Yleisesti hyvänä pidettyjä asioita mahdollistaessaankin sen toteuttamistapa uhkaa helposti luisua essentialismin ja paternalismin sävyttämäksi, joita ei mahdollisista hyvistä tarkoituseristä ja aikaansaannoksistaan huolimatta pidetä pitkällä aikavälillä ja kokonaisuuden kannalta hyvinä asioina nykyaikaisessa yksilöllisen autonomian ja vastuullisuuden ihanteiden maailmassa. Seuraavissa alaluvuissa tarkastelen autenttisuuden ajatusten mahdollisuuksia toteutua alkuperäisen ihanteensa mukaisesti hyvän elämän keskeisenä lähteenä vailla essentiaalista maailmankäsitystä ja paternalismia.

5.3. Hyvän elämän mallien modernisointi

5.3.1. Käytännöllinen järki ja yhteisössä elämisen mallit pluralistisessa maailmassa - Aristoteles, Kant ja Hegel nykyaikaan sovellettuna

Autenttisuuteen pyrkiminen on kuitenkin paitsi intersubjektiivinen projekti, samalla myös subjektin yksilöllinen henkilökohtainen projekti. Jotta autenttisuuden teesi toteutuisi oikealla tavalla, yksilön pitää kyetä yhdistämään nämä kaksi puolta. Ferrara pyrkii luomaan tähän selkeyttä käyttämällä vanhoja filosofisia välineitä, käytännöllistä järkeä sekä Aristoteleen *fronesiksen* että Kantin esteettisen refleksiivisen arvioinnin pohjalta, pyrkien kuitenkin mukauttamaan nämä vanhat ajatukset lingvistisen ja kuhnilaisen käänteiden jälkeiseen postmetafyysiseen, pluralismin faktan luonnehtimaan kulttuuriseen tilanteeseen.

²⁰² Adorno 2003 [1964] passim; Varga 2012, 26-31; Lamla 2009, passim; Flam 2009, passim.

Aristoteleen käytännöllisen päättelyn, *fronesiksen*, Ferrara määrittelee arvioinniksi, joka ohjaa meidät valitsemaan useiden eri elämän ulottuvuuksien arvojen yhdistelmän, joka parhaiten sopii meille, mitä olemme niin yksilönä kuin yhteisönä. Parhaiten sopivan hän tässä yhteydessä katsoo tarkoittavan sellaisia ominaisuuksia, jotka tuovat identiteeteille, niin yksillölliselle kuin yhteisöllisille, parhaan itsetoteutuksen. Paras itsetoteutumisen taas tarkoittaa sellaista ainutlaatuista itsetoteutumisen eri ulottuvuuksien yhdistelmää, joka todellistaa yhdistelmän korkeimman arvon, mutta on samalla vähiten hajautunut. *Fronesis* on perustavanlaatuinen hyve, joka kykenee laittamaan hyvät oikeanlaiseen järjestykseen hyvän elämän kannalta. Aristoteleellä hyvä sijaitsee yleensä kahden ääripään välissä, mutta miten jokin teko sijoittuu tässä, riippuu aina kontekstista. Sama teko voi yhdessä kontekstissa olla rohkeutta, toisessa pelkuruutta ja kolmannessa harkitsemattomuutta.²⁰³

Ferrara kuitenkin katsoo, että Aristoteleen essentialistista ajattelua, ajatusta että kykenemme saamaan varmaa tietoa metafyyisistä totuuksista, jotka kertovat meille ihmisen ja hänen yhteisönsä syvimmän päämäärän, ei voi soveltaa suoraan nykyaikaan. Meidän on lähdettävä postmetafyyiseltä pluralismin faktan ja perimmäisen kontekstin puuttumisen pohjalta. Emme voi väittää tietynlaisia elämän päämääriä tai keinoja saavuttaa kyseisiä päämääriä absoluuttisesti tosiksi ja oikeiksi. Voimme vain etsiä parhaita väitteitä siitä, mitä on ihmisen perimmäinen päämäärä, *eudaimonia* tai onnellisuus. Nämä käytännöllinen päättelymme eli *fronesiksemme* vaatii meitä valitsemaan kulttuurissamme annetuista vaihtoehdoista. Valintamme ei ole absoluuttinen totuus, vaan paras totuus, jonka kontekstimme antamista vaihtoehdoista kontekstimme antamalta pohjalta kykenemme käytännöllisellä järjellämme päättämään.²⁰⁴

Vaikka sen paremmin Aristoteleen *fronesis* kuin Kantin käytännöllisen järjen käyttö esteettisessä arvioinnissa eivät sovellu sinällään nykyaikaan, antavat ne Ferraran mukaan meille relevantteja ja arvokkaita näkemyksiä. Kumpikin niistä erottaa, ainakin implisiittisesti, ensinnäkin arvioinnin lähellä talonpoikaisjärkeä ("common sense") olevan perustason, jota Aristoteleellä edustaa *sunesis* eli ymmärrys ja Kantilla maku. Toiseksi kumpikin erottaa myös korkeamman tason arvioinnin, joka sisältää motivaation ja kyvyn muuntaa arviointi toiminnaksi. Aristoteleellä tämä on *fronesis*, Kantilla

²⁰³ Ferrara 1998, 12, 31-32.

²⁰⁴ Ferrara 1998, 33-35. *Eudaimonia* tarkoitti Aristoteleellä hyvää elämää, sana käännetään usein onnellisuudeksi. Tarkemmin sana tarkoitti Aristoteleellä harkittua ja sopusointuista hyveiden täyttämää elämää, ei nautinnosta tai kunnian tulevaa mielihyvää. Ferrara käyttää ilmaisua *eudaimonia* postmetafyyisessä mielessä, jossa sen päämääränä on Aristoteleen ajatuksen mukaisesti parhain mahdollinen ihmisenä olemisen tila, mutta ilman Aristoteleen essentialistista ajatusta tämän tilan kosmisesti ennaltamäärätystä luonteesta. Postmetafyyisiseen *eudaimoniaan* kuuluu mahdollisimman rikas, mutta kuitenkin koherentti, elämäntarina. Aristoteleellä *eudaimonia* on keino paikkansa täyttämiseen kosmisessa järjestyksessä, Ferraralla päämäärä sinänsä. Ferrara 1998, 30-31; Aristoteles 1991, 37-38 [1098a], 126-132 [1176a-1179a].

nerous (”genius”). Se, mikä erottelu kummaltakin puuttuu ja mikä Ferraran mielestä on nykyajalle välttämätöntä, on erottelu tavallisen ja erikoisen, tai normaalin ja epänormaalin, valinnan kontekstin välillä. Saman asian voi ilmaista erotteluna ensinnäkin ongelmanratkaisuksi jonkinlaisen käsitejärjestelmän, paradigman, elämismaailman tai muun vastaavan kokonaisuuden sisällä, tai toisaalta ongelmanratkaisuksi tämänkaltaisten kokonaisuuksien välillä tai kun kokonaisuudet leikkaavat toisiaan. Edellisiin ongelmanratkaisuihin yleensä riittää jonkinlainen kyseiselle kokonaisuudelle tyypillinen arkinen menettelytapa, usein sosiaalisten odotusten tai tavan mukaisesti, vailla dramatiikkaa. Jälkimmäisen tyypisiä ongelmatapauksia esiintyy vain poikkeuksellisissa henkilökohtaisen tai sosiaalisen elämän merkityksellisissä ja monimutkaisissa käänneissä, jolloin tyypilliset menettelytavat osoittautuvat riittämättömiksi. Vain tämänkaltaisissa tilanteissa tarvitaan jotain *fronesiksen* kaltaista syvemmän arvioinnin menetelmää.²⁰⁵

Laitinen huomauttaa lyhyesti, että autenttisuus muistuttaa individualistista versiota Hegelin *Sittlichkeitin* käsitteestä, se on kuin toiseksi luonnoksi muotoutuva ”kulttuurinen substanssi”, jota henkilön tekemiset ilmentävät.²⁰⁶ *Sittlichkeitin* käsittellä voi mielestäni nähdä paljon yhteneväisyyksiä *fronimoksen*, Aristoteleen hyveellisen, *fronesista* eli käytännöllistä järkeä voimakasluonteisesti toteuttavan, ihmisen elämäntavan kanssa. *Sittlichkeit* käännetään tavallisesti siveellisyydeksi, mutta sen merkitys on erilainen tai laajempi kuin mitä siveellisyydellä sukupuolisiveellisyyden merkityksessä yleensä tarkoitetaan. Se tarkoittaa moraalisia velvoitteita sitä yhteisöä kohtaan, jossa elää ja jonka osa on, eettistä tapaa ja tottumusta, tavallisessa elämässä toteutettavia vakiintuneita normeja ja käytäntöjä.²⁰⁷

Kehittäessään *Sittlichkeitin* käsitettään Hegel seurasi Aristotelestä, mutta näki antiikin kreikkalaisessa maailmassa vapauden ja luonnon olleen vielä ristiriidattomasti yhdessä, toisin kuin omana aikanaan. Hän halusi synnyttää tämän yhteyden uudella tavalla, *Sittlichkeitissa* ei ole kuilua sen välillä, mitä on ja mitä pitäisi olla. Se vie meidät ohi sopimusteorioista ja utilitaristisesta käsityksestä yhteiskunnasta yleisen onnellisuuden instrumenttina. *Sittlichkeitissa* lopulta yksilö ei ole yhteisöä varten eikä yhteisö yksilöä varten, vaan kummatkin ovat momenteja orgaanisessa elämässä, jossa autonomiset yksilöt rakentavat valtiollista yleistähtoa olematta välikappaleita empiirisen valtion päämäärille. Yksilö on osana yhteiskuntaa, joka on olemassa vain yksilöiden kautta, ja kummatkin palvelevat laajempaa päämäärää universaalien hengen kehityksessä. Monet tärkeimmistä

²⁰⁵ Ferrara 1998, 35-36.

²⁰⁶ Laitinen 2009, 100.

²⁰⁷ Taylor 1979, 83-84; Lindberg 2012, 12.

kokemuksistamme olisivat mahdottomia yhteisön ulkopuolella, sillä ne ovat suhteessa yhteisöllisyyteen.²⁰⁸

Hegelin näkemys *Sittlichkeitista* on essentialistinen ja hänen valtiokäsityksensä esimoderni. Kosmisen järjestyksen mukaisesti valtio on pyhä, mutta täysin kosmisen järjen vapauden ohjaama ja toteutuu vain ihmisen kautta. Ihmisen velvollisuudet ovat suhteita, joita vapauden idea tarvitsee toteutuakseen. Yksilön vapaus voi toteutua vain koko mitassaan, eli valtiossa. Yhteiskunnan pitäisi olla sellainen, että ihminen on siihen samassa suhteessa kuin missä hän on uponnut laajempaan elämän kokonaisuuteen.²⁰⁹

Pyrkiessämme toteuttamaan *fronesista*, käytännöllistä päättelyä, tarvitsisimme siis jonkin mitan tai periaatteen, miten valita paras totuus kontekstimme antamista vaihtoehdoista. *Sittlichkeitin* idean toteutuminen puolestaan vaatisi yhteisen näkemyksen siitä, mikä olisi oikea yhteinen tapa ja tottumus elää. Yhteistä mittaa, periaatetta tai näkemystä ei nykypäivänä kuitenkaan ole.

5.3.2. Autenttisuuden eri ulottuvuuksien ja mallien soveltaminen hyvän elämän etsimisessä

Tässä alaluvussa pohdin aiemman esittämäni pohjalta sitä, miten autenttisuuden eri ulottuvuuksia ja malleja kannattaisi soveltaa hyvän elämän etsimisessä. Autenttisuuden eri malleista olen tulkinnut niin Taylorin, Ferraran, Guignonin kuin Vargan pitävän hyvän elämän saavuttamiseksi parhaimpana yhdistelmää, jossa autenttisuus nähdään intersubjektiviisen, refleksiivisen ainutlaatuisuuden, integratiivisen ja keskitetyn autenttisuuden mallien mukaisesti. Siis ihmisen subjektiivisuus nähdään intersubjektiviisesti, vuorovaikutuksessa muiden kanssa, rakentuneeksi, ei valmiiksi annettuna. Subjektiivisuus, itseys, on rakentunut tässä vuorovaikutuksessa merkittävässä määrässä refleksiivisen harkinnan myötä, ei pelkästään välittömän spontaanisti ilman harkintaa. Yhteisön taholta tuleviin paineisiin nähdään parempana suhtautumistapana integratiivisen sopeutuva ja omaa ainutlaatuisuuttaan yhteisiin pyrkimyksiin sovitteleva asenne. Vastakohtana tälle olisi antagonistinen lähtökohtaisesti kaikkea yhteisön taholta tulevaa vastustava asenne. Lopuksi hyväksi nähdään autenttisuuden keskitetyn mallin mukainen ihmisen identiteetin järjestys, ei hajaantuneen mallin mukainen ilman keskustaa ja järjestystä oleva identiteetti.

²⁰⁸ Taylor 1979, 84-88; Väyrynen 2001, 272.

²⁰⁹ Taylor 1979, 80-81.

Parhaana hyvän elämän kannalta olen tulkinut olevan myös Vargan näkemys autenttisesta itsestä, ei vain sisäisyydestä löydettyä eikä toisaalta pelkästään itse tuotettuna, vaan kehämäisenä prosessina. Tässä prosessissa ilmaisemme ulospäin jo sisässämme olevaa. Prosessin kuluessa ja lopputulosta tarkastellessamme samalla muokkaamme ja laajennamme tätä sisässämme olevaa. Autonomiamme kautta emme ole siten ennalta määrätyn tai elämän kuluessa meille sattumanvaraisesti syntyneen itseyytemme autenttisuuden vankeja. Voimme myös muuttua ja kehittyä, ja autentisoida kehittyneen itsemme autonomiastamme lähtien.

Aiemmin olen todennut Ferraran katsovan, että ihmiskunnalla on yleisluonteinen käsitys mahdollisuudesta ylentää tai rajoittaa elämän kokemista, mahdollistaen siten keskustelun ja arvioinnin hyvästä elämästä yli erilaisten merkityskehikkojen rajojen. Tähän elämän kokemisen ylentämiseen liittyväksi koen ajatuksen elämän piirin ja moninaisuuden laajentamisen, monipuolisen erilaisten tietojen, taitojen ja kokemusten omaksi saattamisen yhtenä keinona ylentää elämäänsä ja saattaa se kukoistamaan. Täten autenttiseen hyvään elämään voi ajatella kuuluvan ajatuksen oman potentiaalinsa kaikkien eri puolien mahdollisimman laajan tutkimisen ja toteuttamisen. Kulttuurimme tieto ihmiselämästä ja maailmasta on valtaisan laaja ja monipuolinen. Tästä tiedosta voimme omaan elämismaailmaamme rakentaa oman näkemyksemme merkityksellisestä ja arvokkaasta ihmiselämästä. Mitä rakennusaineita ja miten tässä käytämme, on maailmankatsomuksellinen kysymys ja riippuu vahvasti siitä, millaisena näemme maailman ja ihmisen maailmassa. Myös tässä prosessissa kannatta käyttää käytännöllisen järjen harkintaa, ettemme tyypistä näkemystämme ihmisestä ja elämästä keskittymällä liian yksipuolisesti ja painokkaasti vain joihinkin näkemyksiin tai vain joidenkin tieteenalojen pohjalta saatuun tietoon.

Tärkeänä keinona tämänkaltaisen elämismaailmamme monipuolistamisen ja laajentamisen saavuttamiseksi näen, kuten jo Aristoteles näki, monipuolisen kasvatuksen. Kasvatuksella tarkoitan tässä sekä lapsuudessa ja nuoruudessa muiden toimesta annettua kasvatusta, että yhtä tärkeänä itsekasvatusta koko elämän aikana. Sekä Ferrara, Guignon että Varga näkevät itseyyden kasvun osalliseksi, tunnustetuksi ja eheäksi autenttisen hyvän elämän saavuttamisen kannalta tärkeäksi. Kasvatuksen osuutta tässä kasvuprosessissa he eivät erityisemmin huomioi.²¹⁰ Mielestäni yksi jatkotutkimuksen aihe olisi kasvatuksen ja autenttisen hyvän elämän yhteyksien selventäminen.

²¹⁰ Tässä kysymyksessä voisi Hegelin *Sittlichkeitin* käsitteen ohella hänen kasvatuskäsityksensä olla hyödyllisiä. Väyrynen 2012, passim. Hegelin kasvatustajattelussa näkisin autenttisen hyvän elämän kannalta yhtenä tärkeänä piirteenä sen, että hän vastustaa yhteiskunnan, valtion, taholta annettavaa yhdenmukaistavaa kasvatusta ja poliittisen tai

Jos itsekasvatus nähdään tärkeäksi autenttisen hyvän elämän saavuttamisen kannalta, niin laaja-alaisen sivistyshumanismin ja kulttuurielämän edesauttaminen yhteiskunnan eri tasoilla olisi yksi keino mahdollistaa sen toteutumista. Laaja-alaisuus tässä tarkoittaa niin ajatuksen, tunteen kuin käytännön toiminnan huomioon ottamista, kehollisuutta unohtamatta. Ihmisen on hyvä tutustua elämän kokonaisuuden eri puoliin, löytääkseen erilaiset potentiaalinsa, myös ne, joista ei ole tietoinen. Lisäksi, eläessämme yksilökeskeisessä maailmassa, ymmärrämme laaja-alaisen sivistyksen avulla paremmin myös heitä, joiden autenttisuus suuntautuu eri osa-alueille kuin omamme. Toisen erilaisuutta voi arvostaa paitsi hänen oikeutenaan saada arvostusta omana itsenään, myös mahdollisuutena minun itseni rikastuttaa omaa elämääni hänen erilaisuutensa kautta.

Hyvän elämän luomiseen voi ajatuksia, Ferraran ja monen muun tavoin, hakea Aristoteleelta. Nykyisin halutaan kuitenkin jättää pois hänen essentialistinen, valmiiksi annettu, näkemyksensä ihmisestä. Aristoteleen käytännöllinen järki, *fronesis*, on mielestäni ajatuksena lähellä nykypäivän autenttisuuskeskustelun refleksiivistä harkintaa. Käytännöllinen järki luo järjestyksen ja tasapainon eri asioiden välille. Näkemykseni mukaan yhä nykypäivänäkin *fronesiksen* takana olisi hyvä olla *sofia*, teoreettisempi periaatteellinen näkemys maailman rakenteesta ohjaamassa käytännöllistä järkeä. Nykypäivänä tosin nähdään, ettei meillä ole suoraa pääsyä absoluuttisesti oikeaan tietoon. Tarkastellessamme elämäämme refleksiivisesti on mielestäni kuitenkin autenttisuuden ihanteen toteutumista hyvä tarkastella kulttuurissamme yleisesti oikeina pidettyjä arvoja, esimerkiksi ihmisarvoja, vasten. Tämä ehkäisee monia autenttisuuden ihanteen potentiaalisia vaaroja, kuten ihanteen käyttöä narsismia, suoranaista pahuutta tai sortoa perustelemaan. Aristoteleen tapaan käytännöllistä järkeä kannattaa käyttää monin tavoin tasapainon etsimiseen, eli tässä yhteydessä tehdä molemminpuolista peilausta, siis peilata käytännöllisen järjen ratkaisuja teoreettisen järjen valossa ja toisaalta teoreettisen järkemme artikuloiteja käytännön sovellutusten valossa.²¹¹

Samaa käytännöllisen järjen tasapainon etsimisen periaatetta voi soveltaa myös autenttisuuden mallien pohdintaan. Erityisen hyvin tämä tulee esiin useassakin kohdassa aiemmin esiin tullessa välittömän ainutlaatuisuuden ja reflektiivisen ainutlaatuisuuden mallien kohtaamisessa. Selkein kiista

taloudellisen järjestelmän kolonisoivaa vaikutusta kasvatuksen piirissä, nähden jokaisen yksilöllisen kasvun omista henkisistä lähtökohdistaan tärkeäksi.

²¹¹ *Sofia* tarkoittaa viisautta tai tietoa, tässä yhteydessä tarkoittaen nimenomaan teoreettista tietoa. Nykypäivänä yleensä ei ajatella tämän tiedon olevan essentialistista ja universalistista kosmoksen hierarkiasta juontuvaa varmaa tietoa, johon viisailta voi olla suora pääsy, kuten antiikin aikana. Nykyisin tieto on vailla varmaa pohjaa ja jokaisen täytyy tulkita se omalla tavallaan, joskaan ei irrallaan kulttuurinsa kehyksistä. Ferrara 1998, 33-34.

lähdeaineistossani liittyi juuri tähän, nousten esiin erityisesti refleksiivistä autenttisuutta vahvasti kannattavan Ferraran ja välitöntä spontaaniutta kannattavan Larmoren välille. Ferrara, ja omalla tahollaan myös Guignon, tulevat siihen tulokseen, että refleksiivisesti kannattaa yrittää ottaa haltuunsa elämänsä suuret suuntaviivat ja erityisesti ne tilanteet, joissa useimmat kulttuurimme arvojen taustakehikot leikkaavat toisiaan tai törmäävät toisiinsa. Kuitenkin jokapäiväisessä elämässä välitön spontaanisuus on usein hyväksi ja jatkuva kaiken refleksiivinen tarkasteleminen paitsi turhaa, myös elämän onnellisuudelle vahingollista. Kummankin mallin soveltamiselle on siis oma aikansa ja paikkansa.

Oma näkemykseni on samankaltainen. Näen autenttisen hyvän elämän löytämisen kannalta refleksiivisyyden tärkeäksi, sovellettuna laajalti elämän kokonaisuuden tiedostamiseen. Refleksiivisyyttä ei kannata jättää vain abstraktille tasolle kognitiivisen puolellemme asiaksi, vaan ulottaa se tunne-elämämme sekä myös kehomme tuntemusten ja toiminnan syvempään ymmärtämiseen. Tähän ymmärrykseenkään ei kuitenkaan pidä jäädä, vaan elää tuntien tunteensa ja toimien kehollaan. Maailman merkityksellisyys kannattaa ymmärtämisen lisäksi tuntea ja toteuttaa. Refleksiivisyys ja elämän virtaan heittäytyminen voivat tällä tavoin mielestäni muodostaa hedelmällisen vuorovaikutuksen kehän.

Mielestäni integratiivisen mallin mukainen yhteisön yleisiin arvohorisontteihin sopeutumaan pyrkiminen on asenteena hyvän elämän saavuttamisen kannalta rakentavampi kuin periaatteellinen kaiken yhteisön taholta tulevan vastustaminen. Käytännössä kuitenkin yhteisön tai oikeammin lukuisten eri yhteisöjemme taholta tulevat paineet ovat hyvin moninaisia ja ristiriitaisia. Siksi ihmisen kannattaa olla hereillä jatkuvassa dialogissaan eri yhteisöjensä kanssa. Hänen kannattaa antagonistisesti vastustaa autenttisen hyvän elämän kannalta haitallisiksi toteamiensa yhteisöllisiä vaateita, integratiivisesti puolestaan sopeutua kyseisen elämän kannalta rakentaviksi toteamiinsa vaateisiin.²¹²

Autenttisuuden keskitetyn mallin pyrkimykset koherenttiin elämäntarinaankoen yksiselitteisemmin paremmaksi hyvän elämän etsimisen kannalta verrattuna hajaantuneeseen malliin. Hajaantuneen mallin mukaisen ajattelutavan huomioiminen voi kuitenkin opettaa meille tarpeellista

²¹² Tämä vertautuu Heideggerin erotteluun kulttuurisen vaikutusten osalta toisaalta sellaiseen kulttuuriseen perintöömme, joka mahdollistaa autenttisen olemassaolon, ja toisaalta sellaiseen traditioon, joka naamioi ja peittää mahdollisuuksiamme tulla autenttisiksi. Aiemmin olen maininnut tämän erottelun luvussa 3.1.

nöyryyttä elämämme kokonaisuuden huikeiden vaatimusten edessä, estää keskitetyn mallin mukaista perussuhtautumistamme tulemasta liian jäykäksi, omahyväiseksi ja itseriittoiseksi.

5.3.3. Universalismin mahdollisuudet pluralismin faktan maailmassa

Parhaan, autenttisimman, itsenään olemisen mittaan sekä näkemykseen yhteisön elämisen tavasta voimme siis saada virikkeitä niin Aristoteleen, Kantin kuin Hegelin ajatuksista. Ne eivät kuitenkaan suoraan sovellu essentialismin ja sen mukana tulevan paternalismin kieltävään, ”perimmäisen tulkintakehikon” puuttumisen ja pluralismin faktan myöntävään, postmetafyysiseen lingvistisen käänteeseen jälkeiseen aikaamme. Tähän maailmaan autenttisuuden ihanteen puolustajat kaipaavat jonkinlaista universalistista tapaa katsoa asioita ja jonkinlaista uudenlaista näkemystä yhteisestä hyvästä. Tähän tarpeeseen pyrkivät vastaamaan erityisesti Ferrara ja Varga, kuten omalta osaltaan myös Taylor.

Taylor näkee moraaliarvot reaaliseksi, joskin eri kulttuurit artikuloivat näitä reaalisia ja siten kaikille yhteisiä moraaliarvoja eri tavoin. Siten hän katsoo tarpeelliseksi kulttuurisille eroille herkän eettisen universalismin.²¹³ Ferrara näkee yhteismitattomassa pluralismin faktan maailmassa voivan olla vain esimerkinomaista universalismia (”exemplary universalism”). Ferrara haluaa rakentaa yhteyden universalismin ja pluralismin välille psykoanalyysin ja taidekritiikin ajatusten pohjalta. Ne tuottavat hänen mukaansa arviointeja, jotka eivät alista objektin yksilöllisyyttä sille ulkoisille laeille. Hyvin muotoutuneisuuden ja integriteetin²¹⁴ käsitteitä ei Ferraran mukaan pidä pelkistää rajatuksi laatuerojen ja tilojen määrän kokonaisuudeksi, vaan ne pitää määritellä holistisella tavalla, jossa ne eivät ole palautettavissa subjektiivisten mieltymysten projektioiksi. Universalismi syntyy niiden konsensuksesta, joilla on tarvittava asiantuntemus arvioida kyseistä asiaa. Tätä asiantuntemusta ei voi objektivisoida metodin tai tekniikan muotoon, mutta sen voi opetella esimerkinomaisesti kyseisen asian harjoittamisen yhteydessä. Asiantuntemus voidaan myös institutionalisoida opetuksen ja ammatinharjoittamisen suhteen ja se voidaan tehdä refleksiivisen arvioinnin ja ohjauksen kohteeksi.

²¹³ Taylorin ajatuksista tämän suhteen olen selostanut aiemmin luvussa 2.2.

²¹⁴ Integriteetti tarkoittaa alunperin terveyttä ja kokonaisuutta (latinan *inte'gritas*), nykyisin merkityksenä ovat vahingoittumattomuus, loukkaamattomuus, eheys, väärentämättömyys ja muuttumattomuus. Vertaa englannin ilmaisun ”integrity” selitykseen luvussa 3.5.7.

Tällä tavoin toimien Ferraran mukaan yhteismitattomuuden ongelmaa ei sinänsä ratkaista, mutta se tehdään vaarattomaksi.²¹⁵

Ferrara väittää ratkaisunsa olevan Kantin kanssa linjassa oleva ei-kognitiivinen ja ei-naturalistinen näkemys arvioinnin universalismista. Tämänkaltaisen universalismi lepää hänen mukaansa ihmisen orientoivien tekijöiden yleisyyden varassa palautumatta sen paremmin biologisiin tekijöihin kuin pelkästään kulttuuriin. Ihmisen olemassaoloon kuuluu niin kehollisuus, mieli kuin tietoisuus itsestä ja sen rajallisuudesta. Olemassaoloonsa perustuen kaikilla ihmisillä on intuitiivinen taju siitä, mitä tarkoittaa toisaalta elämämme korottaminen, toisaalta sen rajoittaminen, tai identiteettimme kukoistus tai lamaantuminen. Eri kulttuurit artikuloivat tämän perustavan tunteen eri tavoin ja sanastoin, ja paikalliset variaatiot korostavat eri tavoin sen eri puolia. Tämä elämän edistäminen pitää Ferraran mukaan ymmärtää itsen todellistamisen kannalta. Autenttisen itsesuhteen saavuttaminen on yhtä kuin identiteetin optimaalinen yhdenmukaisuus itsensä kanssa.²¹⁶

Ferraran mielestä yksi esimerkinomainen mahdollisuus yleistää hyvän elämän perusteita yli erilaisten tulkinnallisten horisonttien ja kehysten on käyttää psykoanalyysin sanastoa. Tämän sanaston keskeisiä sanoja ovat yksilön koherenssi, vitalisuus, syvyys ja kypsyyt. Inspiroiva motiivien ja tekojen yhteneväisyys voi, kuten taideteos, resonoida autenttisuudellaan yli kontekstien ja kulttuurierojen. Esimerkinomaiset teot ja arvioinnin ohjeet eivät opasta muita skeemoina, periaatteina tai sääntöinä, vaan kykenevät koulumaan erottelukykymme paljastamalla elämämme edistämisen kokemisen valikoituja erikoistapauksia.²¹⁷

Varga puolestaan käyttää käsitettä lievennetty tai höllennetty universalismi (”relaxed universalism”), jolla on vaatimaton pätevyysvaatimus. Vargan mukaan Honneth on Kantin ajatuksia joiltain osin uudelleen esiin nostaen pyrkinyt kehittämään normatiivisia arviointistandardeja, jotka olisivat universaaleja siinä mielessä, etteivät ne rajoittuisi vain tiettyihin rajattuihin kulttuureihin ja elämäntapoihin. Vargan mielestä tämä ei täydellisesti ole mahdollista, vaan universalismin kunnianhimoa tulee höllätä ja myöntää, että näkemyksemme autenttisuudesta juontuu lopulta muun muassa hyvän elämän, osallisuuden ja tunnustamisen käsitteisiin, jotka ovat syvällisemmin

²¹⁵ Ferrara 1998, 40. Ferraran näkemykset asiantuntemuksen omaavien konsensuksesta muistuttaa Thomas Kuhnin ajatuksia yhden paradigman tieteenharjoittajista. Vieraan paradigman ajatuksia on Kuhnin mukaan mahdollista ymmärtää tulemalla ”kaksikieliseksi”, lähtien vieraan ymmärtämisessä tämän kanssa yhteiseltä pohjalta ja yrittäen ymmärtää hänen ajatusmaailmansa rakennetta pakottamatta sitä omansa muottiin. Kuhn 2000, 91-104, 196-207.

²¹⁶ Ferrara 1998, 48. Samankaltaisesti kirjoittaa myös Taylor, Taylor 1989, 4-5, 8.

²¹⁷ Ferrara 1998, 49.

ymmärrettävissä vain tietyn länsimaisen ja modernin kokonaisuuden osana. Voimme siis perustaa muodollisen käsityksemme autenttisuudesta tietylle ihmiskäsitykselle, kunhan myönnämme, ettei se ole täysin vapaa tietyyntyyppisestä hyvän elämän käsityksestä. Ovatko jotkin tuon autenttisuuden käsitteen piirteet yleistettävissä kaikkiin kulttuureihin ja elämäntapoihin, jää Vargan mukaan enemmän empiiriseksi kysymykseksi. Siten hän pyrkii välttämään paternalismin sillä varauksella, että taustalla on kuitenkin jossain määrin tietty käsitys hyvästä tietyn, ei koskaan täysin neutraalin, sanaston artikuloimana.²¹⁸

Varga arvioi myös Ferraran esimerkinomaisen universalismin mukaista lähestymistapaa huomauttaen, että voi myös vastustaa ajatusta, että Ferraran perustavanlaatuiset autenttisen itsen osa-alueet, koherenssi, vitaalisuus, syvyys ja kypsyyt, toimisivat todella kontekstit ylittävinä kriteereinä autenttisuudelle. Ferrara itsekin ennakoiki tätä vastustusta sanomalla näitä osa-alueilta puuttuvan sen määräävyyden, jonka yleensä liitämme kriteereihin. Varga on samaa mieltä siinä, että kyseiset osa-alueet ovat muodollisia, eivät siis täsmällisiä tai substantiaalisia, kriteereitä. Mutta jos, kuten Ferrara väittää, nämä osa-alueet ovat välttämättä mukana kaikenlaisissa autenttisuuden määritelmässä, tarkoittaa se Vargan mukaan niiden pitämistä kriteereinä, jos ei riittävinä, niin kuitenkin välttämättöminä kriteereinä. Tämä välttämättömyys nousee kuitenkin modernin länsimaisen kulttuurin merkityshorisonteista.²¹⁹

5.4. Autenttisuudesta nouseva hyvä elämä

Ferrara kannattamansa esimerkinomaisen universalismin mukaisesti antaa autenttiselle hyvälle elämälle esimerkinomaista sisältöä, lähinnä psykoanalyysin teorian mukaisia. Tässä hän erottaa ensinnäkin kolme eri näkökulmaa yksilölliseen identiteettiin, fenomenologisen, psykodynaamisen ja sosiologisen näkökulman. Fenomenologinen näkökulma liittyy välittömästi koettuun elämään ja siihen liittyy käsitys koherentista elämäntilasta, tarpeiden ja halujen keskeisiin ja perifeerisiin järjestäytyneeseen kokonaisuuteen sekä jonkinlainen näkemys itsen ihanteellisesta tilasta ja tulevaisuudesta. Psykodynaaminen näkökulma liittyy psyykemme syvyyksissä olevaan alitajuiseen dynamiikkaan, koostuen motivaatiota antavasta täyttymisen ja peilaamisen tarpeiden ytimestä, idealisoitujen tavoitteiden kokonaisuudesta sekä kyvyistä, jotka mahdollistavat näiden tavoitteiden saavuttamisen ja tarpeiden tyydyttämisen. Sosiologinen näkökulma puolestaan liittyy identiteetin

²¹⁸ Varga 2012, 55-56.

²¹⁹ Varga 2012, 32; Ferrara 1998, 106-107.

intersubjektiivisiin puoliin, rakentuen kulttuuristen juuriemme omistamisesta, päämäärien verkostosta sekä osallisuudesta yhteen tai useampaan sosiaalisesti tunnustettuun rooliin.²²⁰

Autenttiseen hyvään elämään Ferraran mukaan kuuluu keskeisesti koherenssi, vitaalisuus, syvyys ja kypsyyt. **Koherenssi** tarkoittaa tässä eheyttä, yhtenäisyyttä ja kiinnittyneisyyden tunnetta. Koherenssin uhkien voi katsoa tulevan joko ihmisen sisäisistä psyykkisistä puolustusmekanismeista tai puutteellisesti empaattisista perustavanlaatuisista suhteista lapsuutemme huolenpitäjiin. Lapsen ”potentiaalinen” itse tarvitsee huolenpitäjän huomion ja hyväksynnän sekä tunteen kuulumisesta johonkin suureen ja merkittävään. **Vitaalisuus** merkitsee keskeisten tarpeiden tyydyttymisen seurauksena tulevaa ilontäyteistä voimaantumista. **Syvyys** tarkoittaa tässä henkilön kykyä saavuttaa näkemys omasta psyykkisestä dynamismistaan ja kykyä reflektoida tätä tietoisuutta identiteettinsä rakenteesta. Sitä kuvataan usein puhtaasti kognitiivisin termein itsetietoisuutena tai itsereflektiona, mutta se sisältää myös tietoisuutta motivaationsa luonteesta ja voimasta. Syvyyteen liittyy myös kyky suhteellisen itsenäisenä olemiseen, vastakohtana sairaalloiselle riippuvuudelle toisesta. **Kypsyyt** taas merkitsee kykyä ja halua tulla toimeen maailman kanssa, niin luonnon, sosiaalisen kuin sisäisen maailman kanssa, luopumatta koherenssistaan tai vitaalisuudestaan. Kypsyyt sisältää myös kyvyn mukauttaa ihanneitsemme kuva ja todellisen itsemme todelliset mahdollisuudet toisiinsa. Kypsyyttä voi kuvata myös itsensä viisaana hallitsemisena, kykynä sovitella psyykemme ristiriitaisuuksia. Edelliset neljä identiteetin puolta on Ferraran mukaan hyvä nähdä, ei kriteereinä tai arvoina, vaan jaettuihin intuitioihin juurtuneina ohjenuorina, jotka sellaisina orientoivat reflektiivistä arviointiamme siitä, mikä on identiteettillemme hyväksi.²²¹

Varga puolestaan, pyrkiessään viimeiseen asti välttämään paternalismia, yrittää pitää autenttisuuden käsitteensä tiukasti muodollisena. Hänelle autenttisuus ei ole sen paremmin valmiin ”toden itsen” löytämistä sisältämme kuin sen tuottamista esteettisluonteisissa projekteissa. Autenttisenä olemisen ytimessä hänellä on omistautuminen täydestä sydäimestä valitsemillemme elämän projekteille. ”Toden sisäisen itsen” löytäminen jää kuitenkin hänen näkemykseensä siinä mielessä, että vastaukset eksistentiaalsiin kysymyksiin hän näkee tietyllä tapaa vaihtoehdottomiksi, olemme elämässämme sellaisiksi muotoutuneita ja siinä tilanteessa kuin olemme. Toisaalta ”toden sisäisen itsen” tuottaminen löytyy myös hänen näkemyksestään, koska sen mukaan me valitsemme ja artikuloimme ne projektit, joihin täydestä sydämeistämme sitoudumme. Tämän ristiriidan Varga ratkaisee esittämällä, että ennalta annetut vaihtoehdottomat vastaukset eksistentiaalsiin

²²⁰ Ferrara 1998, 78-79.

²²¹ Ferrara 1998, 80-107.

kysymyksiimme eivät ole selvästi muotoiltuja yksiselitteisiä kysymyksiä, vaan erityisen monitahoinen ilmiökenttä, jota luonnehtii välttämättömyyden tunne ja vaihtoehtojen puuttuminen. Enemmän kuin yksiselitteisiä kysymyksiä, nämä eksistentiaaliset kysymykset ovat hahmonkaltainen muodostelma ("gestalt-like formation"). Tätä pakottavaa, mutta epämääräistä muodostelmaa me yritämme tarkemmin artikuloida. Artikuloimisemme tyylin ja tarkemman sisällön me voimme tuottaa monesti vapaasti valiten, ollen niistä myös moraalisesti vastuussa. Kun artikuloimme elämämme projekteja, vaikutamme samalla eksistentiaalisten kysymystemme hahmoon, hahmo ei siis ole muuttumaton tai vaikutuksemme ulottumattomissa, vaikka onkin pakottava ja ennalta annettu. Sekä eksistentiaalisten kysymysten ennalta-annettu pakottava luonne, artikuloimisemme keinot ja materiaali, kuin myös moraalisen arviointimme kriteerit, ovat kaikki lujasti kiinnittyneinä kulttuurimme yhteisiin merkityshorisontteihin.²²²

Taylor ja Guignon eivät yhtä tarkasti anna mallia nykypäivään sopivasta ja hyvän elämän tuottamiseen kykenevästä autenttisuudesta. Kumpikin heistä kuitenkin korostaa hyvän elämän kannalta hedelmällisen autenttisuuden yhteisöllistä puolta, vastapainona helposti egoismiin ja hedonistiseen narsistiseen asenteeseen johtavalle individualistiselle autenttisuuden vääristymän mahdollisuudelle. Guignonille keskeisintä autenttisuudessa ei ole projekteihin täydestä sydäimestä omistautuminen, vaikka tärkeänä hän sitäkin pitää, vaan kyky olla reflektiivinen yksilö, joka erottaa sen, mikä on aidosti tavoittelemisen arvoista omassa sosiaalisessa kontekstissaan.²²³

Cheshire Calhounin ajatuksia autenttisuuden ihanteeseen liittäen Guignon näkee tärkeänä autenttiselle hyvälle elämälle eheyden ("integrity" eheyden merkityksessä), kyvyn muodostaa ehyt itseys täydestä sydäimestä tehtyjen sitoumusten kautta. Eheyden hyveen Calhoun katsoo olevan sekä persoonallisen että sosiaalisen hyveen. Tätä ajatuskulkua seuraten Guignon katsoo myös autenttisen ihmisen ihanteen olevan kaksijakoinen, paitsi että persoonallisesti sitoudumme täydestä sydämeistämme meille tärkeisiin arvoihin, meillä on vastuu pitää huoli siitä, että teemme tämän arvokkaasti. Arvokkuuden vastakohtana voi nähdä monenlaisia asioita, paitsi totuttujen tapojen mukaan elämisen niitä reflektoimatta, myös sitoutumisen turhanpäiväisiin, itsekkäisiin ja vahingollisiin arvoihin. Nykyaikana arvokkuuteen liittyy oleellisena osana arvoihin sitoutuminen itseohjautuvana, autonomisena, tehokkaana toimijana maailmassa. Arvokkaat arvot löydämme

²²² Varga 2012, 114, 121-123, 160-162. Myös Helm katsoo, että arvoillamme ja identiteetillämme on holistinen rakenne, jossa kumpikin edellyttää toista. Arvostamme asioita, koska niillä on paikkansa siinä kokonaisuudessa, jonka koemme arvokkaaksi elämäksemme, jonka taas arvostuksemme yhdessä muodostavat. Helm 2009, 23-31.

²²³ Guignon 2004, 155

ensinnäkin autonomisesti päättämällä mihin sisässämme todella uskomme ja mitä todella tunnemme, toiseksi ilmaisemalla ne ulkomaailmalle rehellisesti tekemisissämme. Arvokkuuden tuottavien arvojen kriteerit taas ovat sosiaalisesti tuotettuja, mutta vaikka toisaalta olemme sosiaalisesti tuotetuista kulttuuristen kehystemme arvoperusteista pääsemättömissä, olemme niistä myös vastuussa. Autenttisuutta ja sitä kautta hyvää elämää ei tuo vain sitoumustemme intensiteetti ja niiden ilmaisemisen into, vaan myös sitoumustemme sisältö. Jos sitoumustemme sisältö ei ole arvokasta, petämme itsemme lisäksi koko yhteisömme. Emme itse kehity siksi arvokkaaksi yksilöksi, mitä voisimme olla, mutta myöskään yhteisömme ei muodostu tällöin niin arvokkaaksi kuin se voisi olla.²²⁴

Edellä esitetty Guignonin ajatus autenttisuudesta yksilöllisen hyveen lisäksi myös sosiaalisena hyveenä lähenee mielestäni Hegelin *Sittlichkeitin* käsitettä ja Laitisen ajatusta autenttisuudesta henkilökohtaisena versiona *Sittlichkeitista*. Vargan ajatus eksistentiaalisista kysymyksistä tarkemmin muotoutumattomana pakottavana hahmona (”gestalt”) voi ajatella edustavan *Sittlichkeitin* moraalisia velvoitteita, joissa ei ole kuilua sen välillä, mitä on ja mitä pitäisi olla. Sekä Vargan, että siihen mielestäni hyvin sopien myös Guignonin ajatukset, voi tulkita tämän hahmon artikuloimisena elämämme projekteissa omalla henkilökohtaisella tyylillämme ja tavallamme, autonomisesti päättämämme konkreettisten yksityiskohtien toteuttamisen tavoilla. Kokonaisuudessaan ajatuskulun voi ajatella yhdistävän autenttiset yksilöllisyytemme ja yhteisömme tuomat meille irtipääsemättömät kulttuuriset kehykset Hegelin ajatusten mukaisella orgaanisella tavalla, jossa kummatkin palvelevat laajempaa päämäärää.²²⁵

Kysymykseksi jää, mikä tämä laajempi päämäärä sitten olisi. Guignon esittää selostaessaan autenttisuuden yhteisöllistä ulottuvuutta, että yksilön arvokkaat arvot sisältävät ollakseen koko mittaansa arvokkaita sen, että hänellä on samalla arvokas ja kunnioitettu paikka myös yhteisössään.²²⁶ Hänen esityksensä on pätevä sekä yhteisön toimivuuden että yksilön yhteisön jäsenenä olemisen kannalta, mutta ei kerro, miksi yhteisön tulisi olla toimiva ja yksilön siinä arvostettu. Guignon pitää tärkeänä, että paitsi refleksiivisesti löytää sisäisen todellisen itsensä ja ilmaisee sitä ulospäin teoissaan, yksilön on hyvä välillä unohtaa itsensä ja heittäytyä osaksi jotain itseään suurempaa.²²⁷ Mutta jos tämä itseään suuremman tarkoitus on lopulta vain edesauttaa yhteiskunnan parempaa

²²⁴ Guignon 2004, 149-162.

²²⁵ Hegelin *Sittlichkeitista* ja yksilön ja valtion suhteesta tämän kirjoittamani tekstikohdan mielessä, katso Taylor 1979, 83-87.

²²⁶ Guignon 2004, 161-162.

²²⁷ Guignon 2004, 164-165.

toimivutta, niin sen perimmäistä merkitystä ei välttämättä koeta tyydyttäväksi ainakaan nykyisenkaltaisissa vauraissa länsimaisissa hyvinvointiyhteiskunnissa, joissa on Gerhard Schulzen mukaan siirrytty vaikuttamisen ajasta valitsemisen aikaan.²²⁸ Jos Varga löytää kapitalistisen yhteiskunnan performatiivisen autenttisuuden mallin mukaisissa institutionaalisissa omana erityisenä itsenään olemisen vaatimuksissa yhden syyn masennuksen lisääntymiseen, toinen yhtä merkittävä syy masennuksen lisääntymiseen länsimaisissa yhteiskunnissa voisi hyvinkin olla merkityksettömyyden ja tarkoituksettomuuden tunne, todellisen vastaansanomattoman merkityksellisen päämäärän puute.

Taylor peräänkuuluttaakin vahvoja moraalilähteitä. Jos moraalilähteenä on vain tunne täyttämättömästä velvollisuudesta, syyllisyys ja itsetyytyväisyys, niin olemme Nietzschen viitoittamalla tiellä, jossa sääli on vahingollista antajalleen ja alentavaa saajalleen. Vain jokin vahva lähde, senkaltainen, kuin kristinuskon Jumalan näkemys ihmisestä hyvänä armon kautta, tai tämän ajatuksen maallistunut seuraajaehdokka, kykenee ylittämään Nietzschen haasteen. Taylor kysyykin, elämmekö yli moraalisten varojemme vaatiessamme oikeutta ja hyväntahtoisuutta, jos arvorelativismissamme emme voi perustaa niitä mihinkään.²²⁹

Taylor pitää yleisenä totuutena, että korkeimmista henkisistä ihanteista käsin ihmiskuntaa uhkaa myös sen suurimmat taakat, kuten uskonnon nimissä tehdyt hirmuteot ja ihmisten lamaannuttaminen ovat historiassa osoittaneet. Toisaalta, henkisten ihanteiden välttäminen typistää meidät. Taylor pitää tällaista varovaisuutta ehkä turvallisimpana, mutta ei hyväksy sitä, että teeskentelemme, etteikö se verottaisi ihmisyydestämme jotain tärkeitä. Valinnaksi saattaa jäädä valinta erilaisten ”henkisten lobotomioiden” ja itse aiheutettujen ”henkisten haavoittumisten” välillä. Taylor ei kuitenkaan pidä tätä kiveen hakattuna, vaan katsoo, että kulttuurimme henkisiä lähteitä, haudattuja hyviä, uudelleen artikuloimalla voi moraalimme kuivettuneita lähteitä saada jälleen voimaannuttaviksi.²³⁰

Yksi tärkeä kysymysryhmä onkin, miten kykenisimme rakentamaan sirpaloituneena jälkiteollisena aikana toimivan yhteisen näkemyksen tärkeistä arvoistamme, rakentamaan

²²⁸ Schulzen laajaan aineistoon perustunut sosiologinen tutkimus katsoi modernisaatioprosessin johtaneen 1960-luvulta lähtien runsauden yhteiskuntaan, jossa entinen niukkuuden yhteiskunnassa elänyt ja olemassaolonsa materiaalisiin puoliin vaikuttamaan pyrkinyt ”vaikuttaja” on muuttanut toimintamahdollisuuksiensa parantuessa ”valitsijaksi”. ”Valitsijan” peruskysymykset ovat ”mitä oikeastaan tahdon?” ja ”miellyttääkö se sitten minua?” ja hänen mielenkiintonsa suuntautuu enemmän sisänpäin, sisäisiin päämääriin, tunteisiin ja elämyksiin. Schulzen teos *Die Erlebningsgesellschaft* ilmestyi 1992. Noro 1995, 120-122.

²²⁹ Taylor 1989, 516-517.

²³⁰ Taylor 1989, 519-521.

nykypäivässä toimivan *Sittlichkeitin*, ja millaisia yhteisiä arvoperusteita meillä voisi olla tätä rakentaessamme. Monien ”sisäistä tosi itseään” omalla tavallaan ilmaisemaan pyrkivien yksilöiden elämän yhteensovittaminen samassa yhteisössä ei ole yksinkertaista. Käsittääkseni se vaatii yhteisön jäseniltä herkkyyttä esimerkinomaiselle universalismille, kuten Ferrara esittää. Tälle herkässä yhteisössä voimme rauhassa tutkia herkin mielin toisten omistamme erilaisia elämänvalintoja. Voimme etsiä ainakin ymmärrystä niitä kohtaan, mahdollisesti myös piirteitä, jotka voisimme toisten elämänvalinnoista yleistää myös itsemme kannalta hedelmällisiksi.

Monen minusta erilaisen yksilön olemassaolo luo yksittäisiä olemassaoloja rikkaamman kokonaisuuden.²³¹ Tällaisessa kokonaisuudessa minunkin olemassaoloni on henkisesti rikkaampaa ja antoisampaa juuri sen vuoksi, että ympärilläni on monia aivan erilaisia yksilöitä kuin mitä minä olen. Tämän toteutumiseksi näkisin autenttisuuden rakentumista tukevan yhteisön hyvin keskeisiksi arvoiksi vapauden, moniarvoisuuden ja suvaitsevaisuuden. Mitkään niistä eivät ole kuitenkaan helppoja yhteisöllisiä arvoja. Lyhyesti sanottuna, vapaudelle on rajoituksena ainakin muiden vastaavat vapaudet. Moniarvoisuuden ja suvaitsevaisuuden pitää määritellä raja suvaitsemattomuuden suvaitsemiselle. Tällaisten rajojen vetäminen ei ole aivan yksinkertaista. Jotta suvaitsevuus toimisi, katson sen vaativan rinnalleen kyvyn seisoa omien arvojensa takana ja kestää myös vastakkainasetteluja. Tällainen kyky tulee nähdäkseni juuri siitä, että ymmärrämme ja elämme oman autenttisen itsejtemme.

Autenttisuuden ihanteen pitäminen puhtaana essentialismista ja paternalismista tarkoittaa sen esittämistä mahdollisimman muodollisin periaattein. Tällöin saadaan kyllä hyödyllistä tietoa autenttisena olemisen eri mahdollisuuksista ja reunaehdoista, mutta ei mitään hyvin määriteltyjen muotojen sisällöstä. Oma kysymyksensä on, kuinka paljon jo pelkkä muoto määrittää sisältöä. Väittäisin, että kaikkien lähteinäni käsittelemieni teosten autenttisuuden muodoista antamat suuntaviivat sopivat erityisen hyvin länsimaisen kulttuuriperinteen autonomista yksilöllisyyttä ja moniarvoista demokratiaa korostavaan sisällölliseen ainekseen. Näkemykseni on myös, että autenttisuuden ihanteen sisällöllisiä, maailmankatsomuksellisia valintoja sisältäviä, valintoja emme pääse pakoon mitenkään. Näennäinen valitsematta jättäminen, kaiken hyväksyvän pehmeän arvorelativismiin kannattaminen, on jo itsessään tällainen maailmankatsomuksellinen valinta. Mikä valintamme sitten onkin, se on yleistettävissä muille vain esimerkinomaisesti ja alttiina jatkuvalla refleksiiviselle arvioinnille yhteisömme ja myös meille vieraiden yhteisöjen taholta.

²³¹ Tämä ajatus oli vahvana jo nykyisenkaltaisen autenttisuuden ihanteen syntyaikoina Herderillä. Katso luku 3.1.

6. Johtopäätökset

Jo käsitteen määrittelyn sekä sukulaiskäsitteiden ja vastakohtien perusteella pystymme sanomaan jotain siitä, mitä kaikkea autenttinen hyvä elämä on. Siihen kuuluu sen perusteella aitous, luonnollisuus, vilpittömyys, reaalisuus, totuudellisuus, lahjomattomuus, loukkaamattomuus, arvokkuus ja eheys. Autenttinen hyvä elämä ei ole vieraantunutta tai teennäistä. Autarkia ja autonomia ovat edellytyksiä autenttisuudelle, ja varsinkin persoonallisen autonomian voi nähdä myös autenttisuuden kanssakäsitteenä, eli ne yhdessä muodostavat toisiaan tukevan käsiteparin. Autenttisuuden käsite itse sitoo nämä kaikki lähikäsitteet omaksi koetuksi meille merkitykselliseksi kokonaisuudeksi, jonka löydämme itsestämme ja ilmaisemme ulospäin. Kaikkien näiden käsitteiden tarkemman määrittämisen monet eri mahdollisuudet ja niiden käytön kontekstisidonnaisuus jättävät kuitenkin avoimeksi mahdollisuuden nähdä autenttinen hyvä elämä monella eri tavoin.

Vailla perimmäistä tulkintakehikkoa olevassa pluralismin faktan modernissa länsimaisessa kulttuurissamme, individualistisessa ja sirpaloituneessa kulttuurissa, joka ei hyväksy essentialistisia näkemyksiä eikä halua paternalistista holhousta, autenttisesta hyvästä elämästä yritetään puhua keskittyen vain sen formaalisiin eli muodollisiin puoliin. Itse katson, ettei tämä ole loppuun asti mahdollista. Muoto sinänsä vaikuttaa jo sisältöihin, toisaalta näkemys hyvästä elämästä ilman sisältöä jää tyhjäksi. Muoto auttaa kuitenkin näkemään, millaisiin kehyksiin maailmankatsomuksellista sisältöä lopulta oman autenttisoimisen prosessinsa jälkeen voi sijoittaa.

Autenttisuuden käsite on hankala käsite kaikessa monitahoisuudessaan ja kontekstisidonnaisuudessaan. Tämä nousee mielestäni käsitteen olemuksesta sen pyrkiessä kattamaan koko elämän piirin. Tämän voisi ajatella olevan myös käsitteen vahvuuden ja selittävän osaltaan autenttisuuden ihanteen asemaa muuta arvottamista ohjaavana arvona. Autenttisuuden ihanteelle on tarvetta joka elämänalueella. Tarvitaan vain selkeää näkemystä autenttisuuden käsitteen kokonaisuudesta ja ymmärtämystä sen käyttötavoista elämän eri osa-alueilla ja osa-alueiden lukuisissa ulottuvuuksissa eri tilanteiden konteksteissa.

Refleksiivisen harkinnan avulla voi ihmisen autenttisuuden eri mallien ehdottamat toimintatavat asettaa omalle paikalleen ja omaan arvoonsa, nähdä missä yhteyksissä ja tilanteissa kannattaa kulloinkin toimia minkäkin mallin mukaisesti. Monissa tilanteissa, erityisesti elämämme normaalien viitekehysten piirissä, tämä toimiminen tarkoittaa myös refleksiivisen harkinnan hylkäämistä ja spontaania elämän virtaan heittäytymistä. Viitekehysemme kriisiytyessä tai kohdatessa muita

viitekehyksiä refleksiivinen harkinta on paikallaan. Refleksiivisen harkinnan myötä joitakin autenttisuuden ihanteen sovellustapoja kannattaa myös hylätä kokonaan ihanteen vääristyneinä muotoina.

Yksi autenttisuuden ihanteen hankaluuksia on sen sisäinen ristiriita omaksi koetun ja tälle omaksi koetulle välttämättömän yhteisöllisen arvokehyksen välillä. Arvioidessamme asioiden merkityksellisyyttä itsellemme joudumme usein hylkäämään yhteisömme tyypilliset näkemykset, jotta näkemyksemme olisi todella omamme. Samanaikaisesti joudumme väistämättömästi arvioimaan omaa näkemystämme yhteisöllistä arvopohjaamme vasten. Yksi ratkaisu ristiriitaan on nähdä yhteisöllisen arvopohjan väistämättömyyden sijaitsevan valintojen merkityksellisyyden kentällä, joille annamme sitoumuksillamme oman henkilökohtaisen muodon artikuloimisen kentällä.

Yhteisöllinen arvopohja on modernissa länsimaisessa maailmassa kovin sirpaloitunut. Jonkinlaisen yleisen yhteisöllisen arvopohjan ja eettisen universalismin, arvojen yleistettävyyden, edellytyksien etsiminen onkin tärkeä osa autenttisuuden ihanteesta käytyä keskustelua. Ratkaisuksi on esitetty heikkoa, kulttuurisille eroille herkkää tai esimerkinomaista universalismia, joka mahdollistaisi erilaisista viitekehysistä ja konteksteista käsin keskusteleville nähdä arvoa toistensa mielipiteissä. Itse näen tällaisen universalismin mahdollistumisen vaativan pohjakseen kulttuuria, jossa moniarvoisuus ja suvaitsevuus nähdään keskeisinä arvoina. Tämänkaltaisen kulttuurin kehittymisen apuna nähdäkseni olisi jo Herderillä ollut näkemys toisen erilaisuudesta nähtynä arvokkaana myös minun itseni elämän rikkauden ja kehittymisen kannalta.

Universalistiseksi on myös esitetty kaikille yhteistä tajua siitä, minkäkaltaiset asiat ylentävät tai rajoittavat elämäämme. Tällaisista elämäämme ylentäviksi eli hyvään elämään johtaviksi esimerkinomaisiksi tavoiteltaviksi asioiksi on keskustelussa esitetty muun muassa osallisuutta, tunnustamista ja toisen intensiivistä kohtaamista. Tällaisiksi on lisäksi esitetty, psykoanalyysin teorian pohjalta, elämän koherenssia, vitalisuutta, syvyyttä ja kypsyyttä. Myös elämän monipuolisuus ja laaja-alaisuus, omien potentiaaliensa moninainen todellistaminen on noussut tässä mielessä esiin. Lisäksi omiksi kokemiinsa arvoihin täydestä sydäimestä sitoutuminen ja kyseisten arvojen arvokkuus myös itseä laajemmassa perspektiivissä, sekä pyrkimys itsensä ylittämiseen johonkin itseään suurempaan liittyen, on nostettu keskustelussa autenttisuuden ihanteesta hyvin keskeiseen asemaan. Tässä keskiössä on myös kysymys arvojemme merkityksellisyydestä ja sitä kautta kysymys moraalimme lähteistä.

Edellä esitetyt näkemykset siitä, mitä kaikkea autenttinen hyvä elämä voisi olla, on haluttu esittää autenttisuuden käsitteen formaalisina eli muodollisina piirteinä, tai yli kulttuuristen ja muiden kontekstirajojen yleistettävissä olevina esimerkinomaisina viitteinä. Autenttisuudesta käydyssä keskustelussa korostetaan paljon sitä, kuinka meidän on mahdotonta päästä eroon kulttuureista taustakehikostamme. Katson, että samankaltaisesti meidän on mahdotonta päästä, ainakaan täysin, eroon maailmankatsomuksellisesta aineksesta, vaikka kuinka yrittäisimme tarkastella autenttisuuden ihannetta vain formaalisessa mielessä.

Kaikissa näkemyksissä autenttisesta hyvästä elämästä on siis mielestäni maailmankatsomuksellinen aines mukana. Se on vain selvästi nähtävä ja refleksiivisen harkinnan kautta arvoitettava omassa ajattelussa. Jos toisen arvot eivät tämän harkinnan jälkeen tunnu itsestä päteviltä, erilaiset näkemykset voi tietyn rajoituksen nähdä kuitenkin maailmaa kokonaisuudessaan rikastuttavina. Rajoitukset liittyvät autenttisuuden ja myös hyvän elämän kannalta välttämättömän elämäntavan arvoihin, esimerkiksi ihmisoikeuksiin, toisten vapauksien kunnioittamiseen ja kysymykseen siitä, kuinka paljon suvaitsemattomuutta voi suvaita.

Edellä esitettyjä piirteitä on autenttisuuden ihanteesta viime vuosikymmeninä käydyssä keskustelussa pohdittu monipuolisesti. Tarkemmin tutkittavaksi ja laajemmin keskustelun osaksi kannattaisi näkemykseni mukaan ottaa joitakin tähänastisessa keskustelussa vähälle huomiolle jääneitä asiakokonaisuuksia. Tällainen on ensinnäkin ihmisen kehollisuuden kokemusten suhde autenttisuuden kokemiseen. Uskon kehon kokemustemme olevan yhtä merkittävä osa itseytemme kokonaisuutta kuin kognitiivisen, emotionaalisen ja toiminnallisen puolemme, eri puolista muodostuvan itseyden kokonaisuuden jäädessä ilman yhden osa-alueensa tunnistamista vajavaisesti ymmärretyksi. Toiseksi ajattelen keskusteluun asemoitumisen pohjaksi valitun ihmiskäsityksen vaikutukset autenttisuudesta syntyviin näkemyksiin hyvin merkittäviksi, mutta yleisesti vähän huomioituiksi. Lisäksi näkisin hedelmälliseksi selvittää tarkemmin kasvatuksen yhteyksiä autenttisen hyvän elämän syntymiseen. Yhtenä jatkotutkimuksen aiheena näkisin myös monet autenttisuuden käsitettä kohtaavat uudet tulevaisuuden haasteet.²³²

²³² Näitä uusia haasteita ovat näkemykseni mukaan erityisesti bioteknologian, keinoälyn sekä sosiaalisen median ja virtuaalitodellisuuden nopean kehityksen tuomat täysin uudenlaiset haasteet ihmisen autenttisuuden käsitteelle. Osin nämä haasteet ovat jo nykypäivää. Tätä kysymystä olen sivunnut lyhyesti luvussa 3.5.7.

7. Lähdeluettelo

- Adorno, Theodor (2003), *The Jargon of Authenticity*. Saksankielisestä alkuteoksesta *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie* [1964] kääntäneet Knut Tarnowski ja Frederic Will. London and New York: Routledge Classics.
- Airaksinen, Timo (1995), *Markiisi de Saden filosofia*. Englanninkielisestä alkuteoksesta *The Philosophy of Marquis de Sade* [1991] kääntänyt Manu J. Vuorio. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1981), *Nikomakhoksen etiikka*. Kääntänyt ja selityksin varustanut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Benn, Stanley (1988), *A Theory of Freedom*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Betzler, Monika (2009), Authenticity and self-governance. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Bolt, L. L. E. (2007), True to Oneself? Broad and Narrow Ideas of Authenticity in the Enhancement Debate, *Theoretical Medicine and Bioethics* 28 (4): 285-300.
- Braman, Brian J. (2008), *Meaning and Authenticity. Bernard Lonergan and Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Buber, Martin (1995), *Minä ja Sinä*. Saksankielisestä alkuteoksesta *Ich und Du* [1923] suomentanut Jukka Pietilä. Porvoo-Helsinki-Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Buyx, Alena (2008), Be careful what you wish for? Theoretical and ethical aspects of wish-fulfilling medicine, *Medicine, Health Care and Philosophy*, June 2008, Volume 11, Issue 2: pp 133-143.
- Digeser, Peter (1995), *Our Politics, Our Selves?: Liberation, Identity, and Harm*. Princeton, NJ, USA: Princeton University Press.
- Dunderfelt, Tony (1991), *Elämäntarkastus. Lapsen kasvusta yksilön henkiseen kehitykseen*. Porvoo: WSOY.
- Ellis, Ralph D. (2009), Emotional authenticity as a central basis of moral psychology. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Ferrara, Alessandro (1997), Authenticity as Normative Category, *Philosophy & Social Criticism* 23 (3): 77-92.
- Ferrara, Alessandro (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the project of modernity*. London and New York: Routledge.

Ferrara, Alessandro (2009), Authenticity Without a True Self. Teoksessa *Authenticity in Culture, Self, and Society*. Edited by Phillip Vannini and J. Patrick Williams, Farnham, England and Burlington, USA: Ashgate Publishing Limited.

Flam, Helena (2009), Authentic emotions as ethical guides? A case for skepticism. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

Gaylin, Willard & Bruce, Jennings (2003), *The Perversion of Autonomy. Coercion and constraints in a liberal society*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

Gintis, Herbert (2014), Inclusive fitness and the sociobiology of the genome, *Biology & Philosophy*, Volume 29, issue 4: pp. 477-515.

Guignon, Charles (2004), *On Being Authentic*. London and New York: Routledge.

Harviainen, J. Tuomas (2011), Sadomasochist role-playing as live-action role-playing: a trait-descriptive, *International Journal of Role-Playing*, Issue 2, pp. 59-70.

Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*. Saksankielisestä alkuteoksesta *Sein und Zeit* [1927] kääntäneet John Macquarrie ja Edward Robinson. Bodmin: Blackwell Publishing.

Helm, Bennet W. (2009), Self-love and the structure of personal values. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

Huhmarniemi, Raija (2001), Dialogi ja ihmiseksi kasvun ajatus transmodernin maailmankuvan ilmentäjinä, teoksessa *Platonista transmodernismiin. Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, kasvatukseen ja opetukseen*, toimittaneet Raija Huhmarniemi, Simo Skinnari ja Juhani Tähtinen. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura.

Joseph, Craig M. (2009), Is emotivism more authentic than cognitivism? Some reflections on contemporary research in moral psychology. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

Klemola, Timo (2004), *Taidon filosofia – Filosofin taito*. Tampere: Tampere University Press.

Kolstad, Arnulf (2013), The Nature-Nurture Problem Revisited. Some Epistemological Topics in Contemporary Human Sciences, *Open Journal of Philosophy* 2013, Vol. 3, No. 4, 517-521.

Kotkavirta, Jussi (1996a), Lukijalle, johdanto teokseen *Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta*. Toimittanut Jussi Kotkavirta. Jyväskylä: SoPhi, Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja, Jyväskylän yliopisto.

Kotkavirta, Jussi (1996b), Luonto Hegelin käytännöllisessä filosofiassa. Teoksessa *Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta*. Toimittanut Jussi Kotkavirta. Jyväskylä: SoPhi, Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja, Jyväskylän yliopisto.

- Kraemer, Felicitas (2009), Picturing the authenticity of emotions. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Kraemer, Felicitas (2013), Me, Myself and My Brain Implant: Deep Brain Stimulation Raises Questions of Personal Authenticity and Alienation, *Neuroethics* 6 (3): 483-497.
- Kristjánsson, Kristján (2009), Emotional optimality and moral force. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Kuhn, Thomas (2000), *The Road Since Structure. Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*. Edited by James Conant and John Haugeland. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Laitinen, Arto (2009), *Itseään tulkitseva eläin. Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus*. Tampere: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Lamla, Jörn (2009), Consuming Authenticity: A Paradoxical Dynamic in Contemporary Capitalism. Teoksessa *Authenticity in Culture, Self, and Society*. Edited by Phillip Vannini and J. Patrick Williams, Farnham, England and Burlington, USA: Ashgate Publishing Limited.
- Larmore, Charles (2004), Alessandro Ferrarara's Theory of Authenticity. *Philosophy & Social Criticism*, vol 30, no 1.
- Larmore, Charles (2008), *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmore, Charles (2010), *The Practices of the Self*. Ranskankielisestä alkuteoksesta *Les Pratiques du moi* [2004] kääntänyt Sharon Bowman. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lehtinen, Erno, Kuusinen, Jorma & Vauras, Marja (2007), *Kasvatuspsykologia*. 2. uudistettu painos. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY Oppimateriaalit Oy.
- Lévinas, Emmanuel (1996), *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Toisen jälki*. Ranskankielisestä alkuteoksesta *Ethique et infini* osan *Dialogues avec Philippe Nemo* [1982] suomentanut Antti Pönni, osan *La trace de l'autre* [1963] suomentanut Outi Pasanen. Tampere: Gaudeamus.
- Lindberg, Susanna (2012), Johdanto teokseen *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toimittanut Susanna Lindberg. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Martens, Willem (2007), A multicomponential model of authenticity, *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, Vol 27 (1): 73-88.
- Mayer, Verena (2009), How to be "emotional"? Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Newmahr, Staci (2010), Power Struggles: Pain and authenticity in SM Play, *Symbolic Interaction*, Volume 33, Number 3.

- Noro, Arto (1995), Gerhard Schulzen elämisyhteiskunta. Teoksessa *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Toimittanut Keijo Rahkonen. Helsinki: Gaudeamus
- Nurmi, Kari E. (1996), *Johdatus kasvatuksen filosofisiin ja historiallisiin perusteisiin*. 8. painos. Jyväskylä: Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus.
- Oittinen, Vesa (2006), Herder, ekspressiivisyyden filosofi. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*, toimittaneet Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. Jyväskylä: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ojanen, Markku (1996), *Mikä MINÄ on? Minän rakenne, kehitys, häiriöt ja eheytyminen*. Tampere: Kirjatoimi.
- Oshana, Marina (2007), Autonomy and the Question of Authenticity. *Social Theory&Practice*, Jul 2007, Vol 30, Issue 3.
- Pinker, Steven (2004), Why nature nurture won't go away, *Daedalus*, Fall 2004, Volume 133, No 4: 5-17.
- Pitkänen, Pirkko (2001), Platon ja nykyaika, teoksessa *Platonista transmodernismiin. Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, kasvatukseen ja opetukseen*, toimittaneet Raija Huhmarniemi, Simo Skinnari ja Juhani Tähtinen. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura.
- Purjo, Timo (2011), Mitä Viktor E. Frankl tarkoitti ihmisen elämän tarkoituksilla? Teoksessa *Arvojen ja tarkoitusten pedagogiikka*, toimittaneet Timo Purjo ja Eevastiina Gjerstad. Tampere: Non Fighting Generation (NFG).
- Rae, Gavin (2010), Alienation, authenticity and the self, *History of the Human Sciences* 23 (4): 21-36.
- Rauhala, Lauri (1989), *Ihmisen ykseys ja moninaisuus*, Helsinki: Sairaanhoidtajien koulutussäätiö.
- Salmela, Mikko (2009), Authenticity and occupational emotions: A philosophical study. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Salmela, Mikko & Mayer, Verena (2009), Introduction to *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- Segerstale, Ullica (1986), Colleagueus in conflict: An "in vivo" analysis of the socio-biology controversy, *Biology and Philosophy*, Volume 1, Issue 1, pp 53-87.
- Spindler, Mons & Streubel, Christiane (2009), The Media and Anti Aging Medicine: Witch-Hunt, Uncritical Reporting or Fourth Estate? *Medicine Studies*, August 2009, Volume 1, issue 3, pp 229-247.
- Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self. Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1991), *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

Trilling, Lionel (1971), *Sincerity and Authenticity The Charles Eliot Norton Lectures, 1969-1970*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

Tuomainen, Raimo, Myllykangas, Markku, Elo, Jyrki & Ryyänen, Olli-Pekka (1999), *Medikalisaatio – aikamme sairaus*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.

Vanhanen, Tatu (2001), Yhteiskuntatieteiden darwinilainen kritiikki. Teoksessa Ahmavaara, Yrjö & Vanhanen, Tatu, *Geenien tulo yhteiskuntatieteisiin*, Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.

Uusi sivistyssanakirja (1990). Kahdeksas painos. Toimittanut Annukka Aikio [1980], uusintu Rauni Vornanen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Vannini, Phillip & J. Patrick Williams (2009), *Authenticity in Culture, Self, and Society*. Teoksessa *Authenticity in Culture, Self, and Society*. Edited by Phillip Vannini and J. Patrick Williams, Farnham, England and Burlington, USA: Ashgate Publishing Limited.

Varga, Somogy (2012), *Authenticity as an Ethical Ideal*. (Routledge studies in contemporary philosophy; 33). New York, London: Routledge.

Warner, Leah R. & Shields, Stephanie A. (2009), Status, gender, and the politics of emotional authenticity. Teoksessa *Emotions, Ethics, and Authenticity*, toimittaneet Mikko Salmela ja Verena Mayer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

WHO (1978), *Declaration of Alma-Ata*. International Conference of Primary Health Care, Alma-Ata, USSR, 6-12 September 1978.

http://www.who.int/publications/almaata_declaration_en.pdf. Katsottu 4.2.2014.

Williams, Bernard (1981), Practical Necessity. Teoksessa *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard (2008) [1993], *Shame and Necessity*. With a New Foreword by A.A. Long. Sether Classical Lectures, v. 57. Berkeley and Los Angeles, California, and London, England: University of California Press.

Värri, Veli-Matti (2000), *Hyvä kasvatustieteen – kasvatustieteen*. 3. korjattu painos. Tampere: Tampere University Press.

Väyrynen, Kari (2001), Kasvatustieteen ja yhteiskunta Hegelin pedagogiikassa, teoksessa *Platonista transmodernismiin. Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, kasvatukseen ja opetukseen*, toimittaneet Raija Huhmarniemi, Simo Skinnari ja Juhani Tähtinen. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura.

Väyrynen, Kari (2012), Sivistys ja vieraantuminen. Teoksessa *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toimittanut Susanna Lindberg. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.