

Tampereen yliopisto
Johtamiskorkeakoulu
Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

RISTO NIEMIKARI:
Joko/tai hetkessä – politiikka Kierkegaardin filosofiassa

Pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2016
Ohjaaja: Kaisa Herne

Tampereen yliopisto

Johtamiskorkeakoulu

Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

NIEMIKARI, RISTO: Joko/tai hetkessä – politiikka Kierkegaardin filosofiassa

Pro gradu -tutkielma, 89 s., 3 liites.

Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma/Valtio-opin opintosuunta

Lokakuu 2016

Tutkin pro gradu -tutkielmassani tanskalaisfilosofi Søren Kierkegaardin (1813–1855) ajattelun poliittisuutta. Kierkegaard on tullut tunnetuksi eksistentialismin kantaisänä, sillä hän keskittyi kuuluisassa kolmitasoisessa filosofiassaan ihmisyyksilön olemisen tapoihin. Filosofian ja etenkin poliittisen filosofian historiassa Kierkegaard jätettiin kuitenkin pitkään huomiotta, sillä hänen ajattelunsa katsottiin olevan niin individualistista ja irrationaalista, ettei se ole mielekäs poliittisen tarkastelun kohde. Tutkielmani osallistuu tuohon keskusteluun, ottaen lähtökohdakseen sen, että politiikan tutkimus voi halutessaan tutkia myös Kierkegaardin kaltaista ajattelijaa.

Viime vuosikymmeninä Kierkegaardin poliittisuuden tutkimusta on kuitenkin harjoitettu enemmän, mutta hyvin vaihtelevin lopputuloksin. Keskeinen kiista on ollut teesi kahdesta Kierkegaardista, jonka mukaan hänen viimeisinä vuosinaan esittämä kritiikki aikalaisiaan kohtaan selittyisi joko tietoisella asennemuutoksella politikoinnin suhteen tai olisi jopa suorastaan ristiriidassa hänen oman filosofiansa kanssa. Tutkielmani pyrkii argumentoimaan kahden Kierkegaardin teoriaa vastaan, ottaen tarkasteluunsa Kierkegaardin pseudonyymisen kauden varhaisteoksia sekä hänen elämänsä loppuvaiheen poleemisia lehtikirjoituksia.

Tutkielman menetelmänä on aatehistoriallinen kontekstualisointi, ja se soveltaa Quentin Skinnerin esittämää metodologiaa. Näin ollen tutkielman yksi keskeinen tulos on siinä luotu katsaus Kierkegaardin älylliseen ja historialliseen toimintaympäristöön. Tältä osin muodostuu kuva Kierkegaardista 1800-luvun hegeliläisestä valtavirrasta itseään etsivänä filosofina, joka päätyy ensin esittämään vastineensa vallitsevalle ajattelulle filosofian muodossa, mutta lopuksi turvautuu suoraan kommunikointiin lehtikirjoittelussaan.

Tutkielmani hälventää väitettyä eroa kahden eri Kierkegaardin välillä, sillä sen tulokset osoittavat, että Kierkegaardin viimeiset lehtikirjoitukset ovat filosofisesti ottaen pitkälti linjassa pseudonyymisen varhaisvaiheen ajattelun kanssa, jos kohta selkeä tyylillinen muutos on havaittavissa. Kierkegaardin eksistenssitason tarkastelu osoittaa, että hänen filosofinen periaatteensa joko/tai säilyi hänen ajattelussaan yhteensitovana tekijänä alusta loppuun asti. Poliittikka on siinä kokoajan läsnä, jäsentyen dikotomisesti suhteessa uskonnolliseen eksistenssiin.

Asiasanat: Kierkegaard, Hegel, Skinner, poliittinen filosofia, kristinusko, 1800-luku, kontekstualisointi

Sisällys

1. JOHDANTO	1
2. TAUSTAA: KIERKEGAARD JA POLITIIKKA	3
2.1. Kierkegaard: kristitty eksistenssifilosofi	3
2.2. Poliitiikan määritelmät	10
3. TUTKIMUSASETELMA	14
3.1. Poliitiikan tutkimukselta pakeneminen	15
3.2. Tekstin ja kontekstin merkitykset	21
3.3. Tutkimuskysymykset ja aiempi tutkimus	25
4. KIERKEGAARDIN KRITIIKKI AIKAANSA KOHTAAN	31
4.1. Kierkegaard kontekstissaan	31
4.1.1. Kierkegaard 1800-luvun Tanskassa	32
4.1.2. Hegelin filosofia	35
4.1.3. Kierkegaardin aikalaisten hegeliläisyys	39
4.1.4. Luther ja uskonpuhdistuksen perintö	47
4.2. Joko/tai kolmiportaisena politiikanvastaisena strategiana	51
4.2.1. Teesi: esteettinen eksistenssitaso	52
4.2.2. Antiteesi: eettinen eksistenssitaso	56
4.2.3. Ei synteesi vaan hyppy: uskonnollinen eksistenssitaso	59
4.3. Hetki hyökkää valtionkirkkoa vastaan	63

4.3.1.	Ehdottomuuden joko/tai.....	64
4.3.2.	Joko kristikunta tai kristinusko	69
4.3.3.	Pastorit: lässyttäjien luokka?.....	71
4.3.4.	Uudistajuus kristikunnassa.....	73
5.	LOPPUPÄÄTELMÄT JA KESKUSTELUA.....	76
	LÄHTEET	82
	LIITTEET	90

1. JOHDANTO

Politiikan tutkimuksen lähtökohdaksi tulisi nähdäkseni ottaa asenne, jota kuvaa hyvin Sakari Hännisen ja Kari Palosen (2004, 5) esittämä motto: ”Politiikka pitää aina lukea esille, olipa tulkinnan kohde mikä tahansa”. Politiikan tutkimus on liian naiivi ja siten kykenemätön suorittamaan tehtäväänsä, ellei se varaudu havaitsemaan kohdettaan myös siellä missä sen ei yleensä ajatella olevan. Tällaista kyynisyyttä vaaditaan, jotta voidaan tutkia ’epäpoliittiseksi’ naamioitua tai naamioituvaa politiikkaa.

Esitän tässä tutkielmassa koepalloksi Hännisen ja Palosen ajatukselle tanskalaisen kirjailijan ja teologi-filosofi Søren Kierkegaardin (1813–1855) ajattelua. Kierkegaard on jäänyt historiaan eksistentialistisen filosofian kantaisänä, erotuksena perinteisiin filosofian osa-alueisiin, eli olevaisen luonnetta tutkivaan ontologiaan ja tiedon luonnetta tutkivaan epistemologiaan. Eksistenssi merkitsee yleisesti ottaen olemassaoloa, mutta eksistentialistisessa filosofiassa käsite ymmärretään kuitenkin suppeammin: sillä viitataan siihen erityiseen tapaan, jolla *ihminen on olemassa*, nimittäin sellaiseen olemassaoloon, johon liittyy *tietoisuus* omasta olemassaolosta (Lehtinen 2013, 25).

Kierkegaard itse kuitenkin kuvaili itseään uskonnolliseksi kirjailijaksi, jonka tuotannolla on uskonnollinen päämäärä (ks. Kylliäinen 2005, 210). Tämän vuoksi häntä ei aina edes lueta filosofien joukkoon, kuten esimerkiksi Bertrand Russellin (1994) kuuluisassa filosofian historiassa. Jos on kiistaa siitä, luetaanko Kierkegaardia edes filosofiksi, niin *poliittisten* filosofien joukkoon on hänen ollut vielä sitäkin harvinaisempaa päätyä. Vaikuttaa siltä, että tietyt filosofit kelpuutetaan kerta toisensa jälkeen ’poliittisten ajattelijoiden’ joukkoon, eikä kaanonista kovin helpolla löydy tilaa epätavanomaisille ajattelijaille. Silloinkin, kun uusia kasvoja päästetään listalle, ei Kierkegaard ole jonossa ensimmäisten joukossa. Esimerkiksi Suomessa vastikään ilmestynyt *Klassiset poliittiset ajattelijat* siirtyy Hegelistä Millin ja Marxin kautta suoraan Nietzscheen (ks. Koikkalainen & Korvela 2012). Marxin ajatukset synnyttivät aikanaan politiikan teoriassa kokonaisen oman paradigmansa. Marxilaisen historiankirjoituksen mukaan Kierkegaard on ongelmallinen filosofi, jonka ”tuotanto kuvasti porvarillisen filosofian alkavaa rappeutumista” ja jonka ”individualistiset ja abstraktiset” ajatukset saavat yhteiskuntaan sovellettuina ”konkreettisen – taantumuksellisen – sisällön” (Iovtšuk, Oizerman & Štšipanov 1982, 454–456). Vaikka filosofisista suuntauksista kenties se ’kaikkein poliittisin’ on tällä tavoin kokenut Kierkegaardin ongelmaksi, ei häntä *valtavirrassa* juuri koskaan lueta poliittisena ajattelijana.

Tässä kohtaa nämä kaksi teemaa leikkaavat toisensa ja muodostavat tämän tutkielman taustalla olevan peruskysymyksen: voidaanko politiikka 'lukea esille' myös Kierkegaardin filosofiasta? Vastaus tähän kysymykseen riippuu tietenkin siitä, miten 'poliittinen' kulloinkin määritellään. Näin ollen tutkielman mielenkiinto kohdistuu Kierkegaardin lisäksi kääntäen myös filosofisen politiikan tutkimuksen metodologiaan. Vastaavanlaista tutkimusta on tehty toisen eksistentialistisen filosofin, Martin Heideggerin (1889–1976) kohdalla, kun hänen kansallissosialistisille piirteilleen on etsitty perusteita hänen filosofiastaan. Tällöin ajatuksena on se, ettei hänen ajattelunsa sittenkään ole 'pelkkää puhdasta filosofiaa'. Heidegger-tutkija Otto Pöggeler (1993, 200) toteaa, että ”on hankalaa määritellä poliittisia implikaatioita Heideggerin tyyliin filosofian yhteydessä, joka oli niin sokea spesifisille poliittisille kysymyksille, mutta joka kuitenkin koki politiikan haasteena ja tuli siihen niin syvälle sotkeutuneeksi”. Kuten tässä tutkielmassa käy ilmi, tämä pätee sellaisenaan varsin hyvin myös Kierkegaardiin.

Aloitan käsittelemällä luvussa 2 tarkemmin tutkimuksen taustaa, eli yhtäältä Kierkegaardia filosofina ja toisaalta politiikan käsitettä. Näiden kahden aiheen leikatessa toisensa syntyy tämän tutkielman kysymyksenasettelu sekä teoreettis-metodologinen viitekehys, jonka muodostan luvussa 3. Analyysiluvut etenevät historiallisesta kontekstualisoinnista Kierkegaardin tekstien tulkinnan kautta loppupäätelmiin. Olen toteuttanut tutkielman tutustumalla ensin karkeasti ottaen Kierkegaardin filosofiaan, jonka jälkeen tein olennaisesti toisiinsa liittyvät teoreettiset ja menetelmälliset valinnat. Analyysin kirjoittaminen puolestaan eteni historiallisen kontekstin muodostamisen kautta Kierkegaardin filosofian analysointiin. Prosessina tutkimus on siis alkanut ja päättynyt Kierkegaardin tekstien lukemiseen.

2. TAUSTAA: KIERKEGAARD JA POLITIIKKA

Teen ensin katsauksen Kierkegaardin henkilöhistoriaan ja muodostan alustavan käsityksen hänen filosofiastaan luvussa 2.1. Koska Kierkegaardin filosofia on kuitenkin samalla myös tämän tutkielman analyysin kohde, käsittelem sitä tarkemmin vasta analyysiluvuissa päällekkäisyyksien välttämiseksi. Henkilöhistorian tunteminen toimii paitsi yleisenä johdatuksena Kierkegaardiin, mutta on myös välttämätöntä hänen filosofisten motivaatioidensa ymmärtämiseksi, sillä omalla tavallaan tuo filosofia on samalla myös epäsuora kertomus hänen oman elämänsä vaiheista. Tämän jälkeen käsittelem politiikan käsitettä, pyrkien luomaan teoreettisen taustan jota vasten Kierkegaardia voidaan analysoida.

2.1. Kierkegaard: kristitty eksistenssifilosofi

Kööpenhaminalaisen kauppiaan Michael Kierkegaardin ensimmäinen avioliitto oli päättynyt lapsettomana hänen vaimonsa kuolemaan. Kesken suruajan hän onnistui kuitenkin saamaan lapsia avioparin silloisen palvelustytön, Ane Sørensdatter Lundin kanssa. Uuden seitsenlapsisen perheen kuopukseksi syntyi 5.5.1813 Søren Aabye Kierkegaard. (Lowrie 1938, 19, Thompson 1973, 14, 27–29.) Isä Michael onnistui yhtenä harvoista luotsaamaan perheensä Tanskassa tuolloin vallinneen talouskurimuksen läpi kohti vaurastumista. Kierkegaard itse laski myöhemmin synkkää leikkiä omasta syntymästään, joka osui yhteen Tanskan valtion vararikon kanssa, että hän oli yksi tuolloin liikkeelle lasketuista arvottomista seteleistä. (Lowrie 1938, 25, Rohde 1963, 15.) Kierkegaardin isä kasvatti perheensä ankaran kristillisessä ja melankolisessa ilmapiirissä. Filosofin itsensä mielestä tämä oli hullu, mutta kuitenkin hänen kohdallaan tarpeellinen tapa kasvattaa lapsia (Lowrie 1938, 26–27). Thompsonia (1973, 37) mukaillen, kristinusko esitettiin Søren Kierkegaardille jo lapsuudessa ”jäytävänä mysteerinä”. Tämä selittää hänen kirjoituksiaan, erityisesti viimeisissä vaiheissa. Kierkegaard kirjoittikin vuonna 1849 päiväkirjassaan:

”Jo pikkulapsena minulle kerrottiin, ja niin juhlallisesti kuin mahdollista: että ’joukko’ sylki Kristuksen, joka oli totuus, päälle. Tämän olen kätkenyt syvälle sydämeeni. [...] Vaikka on ollut hetkiä, myös aikoja, jolloin olen unohtanut tämän, olen kuitenkin aina palannut takaisin tähän ensimmäiseen ajatukseeni. [...] Tämä ajatus on minun elämäni.” (SKS 2014, NB10:191, käänös mukaillen Lehtinen 2008, 23.)

Kierkegaard oli kuitenkin nuorena hyvin erilainen mies kuin millaisena historia on hänet oppinut tuntemaan. Vuonna 1830 hän aloitti isänsä toiveiden mukaisesti teologian opinnot Kööpenhaminan yliopistossa. Hän osallistui jo opiskeluaikoinaan julkiseen keskusteluun ja lyöttäytyi seurapiireihin.

Samalla hän myös toteutti tunnetun ylioppilaslaulun sanomaa – iloitsi kun oli nuori. Hän kulki juhlimassa paljon ja päätyi lopulta jopa prostituoidun asiakkaaksi. Vielä tuohon aikaan Kierkegaard suhtautui isältään oppimaan ankaraan kristinuskoon kapinoiden ja halusi mieluummin elää elämää. (Rohde 1963, 27, 39–43.) Toisin sanoen Kierkegaard eli tavalla, jota voitaisiin hänen myöhempien ajatustensa hengessä luonnehtia *esteettiseksi*. Kuitenkin hän vaikuttaa päiväkirjojensa perusteella käyneen epämääräistä sisäistä kamppailua ja olleen sittenkin levoton elämäntapansa suhteen:

”Tulen juuri seurueesta, jonka sielu olin. Sukkeluudet pursuivat suustani, kaikki nauroivat, he ihailivat minua – mutta minä lähdin pois – tämän ajatusviivan tulee olla pitkä kuin Maan kiertoradan säde _____ ja halusin ampua itseni.” (SKS 2014, Papir 235:1, käänös Lehtinen 2008, 57–58.)

Onpa jopa esitetty (ks. Lehtinen 2008, 33–34) että nuoruusajan holtittomuus ilotaloreissuineen olisi yksi keskeinen syy sille miksi hän ei koskaan ryhtynyt papiksi: ainoastaan hengen miestä voi heilauttaa moisilla vanhoilla syytöksillä, kun taas kirjailija on toisessa asemassa. Useat kuolemantapaukset piinasivat Kierkegaardien perhettä, kunnes vuonna 1835 oli kerran yhdeksänhenkisestä perheestä jäljellä enää Søren, hänen isänsä ja isoveljensä Peter, joka puolestaan oli ammatiltaan pappi. Kierkegardin isä kuoli syksyllä 1838, yritettyään elämänsä viimeiset vuodet vedota poikaansa, jotta tämä saattaisi opintonsa loppuun. Syyllisyyden murtamana Søren Kierkegaard vakavoitui ja valmistui maisteriksi Kööpenhaminan yliopistosta 1840. Seuraavana vuonna hän puolusti menestyksekkäästi väitöskirjaansa *Ironian käsitteestä Sokratesta alituisesti silmällä pitäen*. (Rohde 1963, 43–49, Lowrie 1938, 187–188, Hannay 1982, 5.)

Kierkegaard oli elätellyt ajatusta avioliitosta jonkin aikaa, mutta hänen melankolinen mielialansa oli aina estänyt moiset hankkeet. Hetkellisessä maanisenkaltaisessa vaiheessa hän kuitenkin rohkeni kosia erästä nuorta Regine Olsenia syksyllä 1840 – vain katuakseen päätöstä jo seuraavana päivänä. Kierkegaard kamppaili asian kanssa samaisen vuoden, jonka aikana hän kirjoitti edellä mainittua väitöskirjaansa. Lopulta sisäinen paine kävi liian suureksi. Kierkegaard ei kokenut olevansa kelpoinen lähtemään papin uralle, akateemikon uralle, saatika avioliittoon. Hän ei siis itse kyennyt omaksumaan sitä elämäntapaa, jota hän myöhemmin tulisi kutsumaan *eettiseksi*. Kierkegaard palautti kihlasormuksensa epätoivoiselle Reginelle ja pakeni syksyllä 1841 pian väitöstilaisuutensa jälkeen Berliiniin kuuntelemaan Friedrich Schellingin filosofian luentoja. (Rohde 1963, 50–65, 73–74.) Tämä epäonnistunut kihlaus on kodin ja kasvatuksen ohella toinen Kierkegardin kirjailijanuraa paljolti selittävä seikka. Hän aloitti varsinaisen kirjailijanuransa seuraavana vuonna, ja kiihkeän yksilökeskeisten teoksien sivuilta on kaikkialla luettavissa epäsuoria viittauksia ahdistuneen nuoren

miehen omaan elämään. Ensimmäinen varsinainen filosofinen teos *Joko-tai* ilmestyi helmikuussa 1843. Teoksessa esteettinen, naisia viettelevä maailmankatsomus asetetaan vastakkain eettisen, avioliiton merkitystä korostavan kannan kanssa. Teoksen on koonnut julkaistavaksi nimimerkki Victor Eremita – voittoa erakko (ks. Kierkegaard 1992 [1843]). Kierkegaardin isä vaikutti vielä poismenollaankin poikansa kirjailijanuraan, sillä hänen taakseen jättämä perintö oli niin suuri ettei tämän tarvinnut tehdä milloinkaan töitä elääkseen (ks. Thompson 1973, 93).

Kierkegaardin kirjallinen tuotanto yhdessä muiden postuumisti saataville jääneiden tekstien kanssa on valtaisa. Materiaali voidaan jakaa neljään eri kategoriaan: (1) pseudonyymeillä julkaistut filosofiset työt, (2) omalla nimellä julkaistut 'mieltäylentävät' eli uskonnolliset puheet, (3) artikkelit omakustannelehdessä sekä paikallisissa sanomalehdissä ja (4) laajat päiväkirjat, muistiinpanot sekä kirjeenvaihdot. Näiden keskinäinen suhde on monimutkainen, mutta kokonaiskuvan tavoittelijan on syytä pitää silmällä kaikkia. Pseudonyyminen työskentelytapa vaikuttaa myös analyyseihin siten, että aina on mietittävä, missä määrin on kyse hänen omista ajatuksistaan ja missä määrin vain halusta esittää jokin näkökanta. Tutkimuksessa kuitenkin ajatellaan yleisesti, että kyseessä on Kierkegaardin niin sanottu 'epäsuoran tiedottamisen' menetelmä, jossa tarkoitus on etäännyttää kirjoittajan oma henkilö esitetyistä väitteistä, jolloin lukija voisi itse tulla omiin johtopäätöksiinsä. (Taylor 1975, 11–16.) Tässä Kierkegaard luultavasti pyrki jäljittelemään väitöskirjansa aihetta Sokratesta. Siispä annan pseudonyymisiä teoksia käsiteltäessä puheenvuoron Kierkegaardin nimimerkeille, joiden suulla ajatuksia kulloinkin esitetään, mutta omalla nimellä julkaistuista kirjoituksista ja laajemmasta kokonaissanomasta puhuttaessa kutsun Kierkegaardia hänen omalla nimellään. Taulukkoon 1 on koottu luettelo kaikista Kierkegaardin kirjoituksista (mukailen Lehtinen 2008, 221–224, ks. myös SKS 2014).

Taulukko 1. Søren Kierkegaardin kirjoitukset.

Vuosi	Pseudonyymiset teokset	Teokset omalla nimellä	Päiväkirjat	Lehtiartikkelit
1834				Artikkelit 1834–1836
1838		<i>Yhä elävän papereista</i>		
1841		<i>Ironian käsitteestä Sokratesta alituisesti silmällä pitäen [väitöskirja]</i>		
1843	<i>Joko-tai</i>	<i>Kaksi mieltäylentävää puhetta</i>	Päiväkirjat vuosilta 1835–1846 niteissä AA–KK	Artikkelit <i>Isänmaa</i> -lehdessä 1842–1851
	<i>Pelko ja vavistus</i>	<i>Kolme mieltäylentävää puhetta</i>		
	<i>Toisto</i>	<i>Neljä mieltäylentävää puhetta</i>		
1844	<i>Filosofian muruja</i>	<i>Kaksi mieltäylentävää puhetta</i>		
	<i>Ahdistuksen käsite</i>	<i>Kolme mieltäylentävää puhetta</i>		
	<i>Esipuheita</i>	<i>Neljä mieltäylentävää puhetta</i>		
1845	<i>Vaiheita elämän tiellä</i>	<i>Kolme puhetta kuvitelluissa tilanteissa</i>		
		<i>Kahdeksantoista mieltäylentävää puhetta</i>		
1846	<i>Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus</i>	<i>Kirjallisuusarvostelu</i>		
1847		<i>Mieltäylentäviä puheita eri hengessä</i>		
		<i>Rakkauden teot</i>		
1848		<i>Kristillisiä puheita</i>		
1849	<i>Kaksi eettis-uskonnollista pienoistutkielmaa</i>	<i>Kedon kukka ja taivaan lintu. Kolme jumalista puhetta.</i>	Päiväkirjat vuosilta 1846–1854 niteissä NB–NB36	
	<i>Kuolemansairaus</i>	<i>Kolme puhetta perjantain ehtoollisella käynnillä</i>		
1850	<i>Kristinuskon harjoitus</i>	<i>Mieltäylentävä puhe</i>		
1851		<i>Kaksi puhetta perjantain ehtoollisella käynnillä</i>		
		<i>Kirjailijantyöstäni</i>		
		<i>Itsetutkiskeluksi</i>		
		<i>Tämä on sanottava; olkoon se siis sanottu</i>		
1855		<i>Hetki</i> -lehden numerot 1–2		Artikkelit <i>Isänmaa</i> -lehdessä 1854–1855
		<i>Mikä on Kristuksen arvio virallisesta kristinuskosta</i>		
		<i>Hetki</i> -lehden numerot 3–7		
		<i>Jumalan muuttumattomuus</i>		
		<i>Hetki</i> -lehden numerot 8–9		
Postuumisti: <i>Hetki</i> -lehden kesken jäänyt numero sekä muutamia teoksia, muistiinpanoja ja kirjeenvaihtoa.				

Koska Kierkegaardin filosofia on samalla tämän tutkimuksen 'empiirinen aineisto', esittelen sen tässä vain pintapuolisesti, jotta tutkielman ongelmakenttä hahmottuu. Tilan säästämiseksi hänen filosofiaansa on järkevämpi käsitellä analyysin edetessä, luvussa 4. Tunnetuinta Kierkegaardia on teoria kolmesta olemisen tasosta, joita ovat *esteettinen*, *eettinen* ja *uskonnollinen*. Kierkegaard hyväksyi käsityksen ihmisen tahdonvapaudesta. Siten valinta siitä, millä näistä tasoista kukin haluaa eksistoida, kuuluu yksilölle. Tasot ovat keskenään vaihtoehtoisia, ja etenevät alhaalta ylöspäin, esteettisestä eettisen kautta uskonnolliseen. Olemis- eli eksistenssitason käsitteeseen kuuluu tietty epämääräisyys, mutta pohjimmiltaan kyse on siitä asenteesta, jonka yksilö ottaa suhteessa omaan subjektiiviseen olemiseensa. Kierkegaardille yksilön tärkeimpiä tehtäviä on omaksi itsekseen tuleminen. Tasoja voidaan tulkita monin tavoin, mutta yleisesti niitä voidaan pitää persoonallisuuden tyyppinä ja yksilön kehityksen asteina. (Liehu 1990, 13–16.) Tämän tutkielman kysymyksenasettelujen kannalta huomattavasti hedelmällisempää on kuitenkin määrittellä eksistenssitason kuten Westphal (2013, 312) tekee, eli ymmärtää ne kolmena eri vastauksena kysymykseen: mikä on minun elämäni korkein normi, mikä kriteeri viime kädessä määrittää hyvän elämän?

Eksistenssitason järjestelmä on tullut tunnetuksi kolmiosaisena filosofiana, ja sellaisena Kierkegaard itsekin yleensä sitä käsittelee. Totuuden nimissä on kuitenkin hyvä tuoda ohimennen esiin, että Kierkegaard on pidättänyt itselleen oikeuden määrittellä sen hieman eri tavoin eri yhteyksissä (Lehtinen 2008, 83). Kolmiosainen rakenne muodostaa filosofian rungon, mutta toisinaan hän liittaa mukaan myös erinäisiä siirtymäkatteorioita. Lopullisen muotoilun hän esittää kuitenkin vasta *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa*, vallattomalle tyylilleen uskollisesti eräässä alaviitteessä:

”Sfäärien keskinäinen suhde on tämä: välittömyys, äärellinen järkevyys; ironia; etiikka ironia valepukunaan; huumori; uskonnollisuus huumori valepukunaan – ja sitten lopulta kristillinen uskonnollisuus, joka tunnustetaan eksistenssin paradoksaalisesta korostamisesta, paradoksista, välikosta immanenssin kanssa ja absurdiudesta.” (Kierkegaard 1998 [1846], 535)

Kierkegaard ei viittaa 'esteettisyydellä' akateemiseen oppiaineeseen, vaan sensuaaliseen elämäntapaan, eli ärsykkeiden etsintään. *Esteettinen* ihminen pakoilee sitä karua asemaa, joka ihmisellä on synteinä Jumalan edessä. (Liehu 1990, 62–64.) Esteettisellä, eli alimmalla tasolla eksistoiva ihminen on kaikkein kauimpana omaksi itsekseen tulemisesta, joka ihmisen tulisi saavuttaa ollakseen varsinaisesti olemassa (Lehtinen 2008, 91 ja 102). Nouseminen *eettiselle* olemisen tasolle merkitsee oman 'itseytensä' ymmärtämistä, omaksi itsekseen tulemistä. Kysymys on *intohimoisesta valinnasta* ymmärtää itseytensä. (Liehu 1990, 144.) Ihmisenä olemisen on valitseminen, eikä valinta ole hyvän ja

pahan välillä, vaan siinä, otetaanko niitä lainkaan huomioon vai ei. (Kierkegaard 1992 [1843], 482, 486.) ”Kysymys on siitä, minkä kategorioiden puitteissa haluaa maailmaa jäsentää ja itse elää” ja ”niin totta kuin on tulevaisuus, niin on myös joko–tai”, kuuluu eettisen pseudonyymin, asessori Vilhelmin luonnehdinta teoksessa *Joko–tai*¹ (Enten–eller) (mt. 488). Edellinen katkelma ei kuitenkaan edusta sitä varsinaista *joko/taita*, johon Kierkegaardin koko filosofia kulminoituu. Vilhelm nimittäin puhuu omalta eksistenssitilastaan käsin, eikä kykene näkemään kokonaisuutta, kuten suurin osa aikalaisistaan. Teos *Joko–tai* on siis eräänlainen juoni, jossa Kierkegaard esittää joko/tain sellaisena kuin se *yleensä* nähdään, vain korostaakseen sitä, että tuo näkemys on itse asiassa väärä.

Nimittäin heti *Joko–tain* jälkeen ilmestyi *Pelko ja vavistus* (Frygt og Bæven), jossa Kierkegaard tarkastelee Vanhan Testamentin kertomusta siitä, kuinka Jumala päätti koetella Abrahamin uskoa. Jumala nimittäin käski, että Abrahamin tulisi antaa ainoa, pitkään toivottu poikansa Iisak polttouhriksi tarkoitukseen osoitetulla vuorella. Abraham teki, kuten oli käsketty. Hän oli jo surmaamaisillaan oman poikansa, kun enkeli viime hetkellä keskeytti hänet. (Ks. Moos. 22:1–19.) Pseudonyymi Johannes de Silentio, ’Hiljaisuuden Johannes’ pitää ”ylistyspuheen Abrahamille” ja kiittelee sitä, kuinka hän ei ”päässyt uskoa pitemmälle”. (Kierkegaard 2001a [1843] 20–31.) Abraham ei siis pyrkinyt *järjellä* käsitteellistämään sitä, mikä korkein mahdollinen on, vaan *toimi* sen mukaisesti. Se mitä Abrahamille tapahtui, on ainutlaatuista, sillä hänet pakotettiin tekemään valinta eettisten sääntöjen ja uskomisen välillä. Abraham on Kierkegaardille ’uskon ritari’, joka nousi kaikkein korkeimmalle eli *uskonnolliselle* eksistenssitilalle. Kolmiosainen eksistenssitilajärjestelmä on näin ollen valmis:

”Ei! Kukaan sellainen ei saa unohtua, joka on ollut suuri tässä maailmassa; mutta jokainen heistä on ollut suuri omalla tavallaan, ja jokainen, jolla on ollut suhde heidän suuruuteensa, *on rakastanut*. Sillä se, joka rakastaa itseään, tulee suureksi itsensä vuoksi, kun taas se, joka rakastaa muita, tulee suureksi antaumuksensa vuoksi, mutta se, joka rakastaa Jumalaa, tulee suuremmaksi kuin kaikki muut. [...] Jokainen heistä saavutti suuruutensa sen varassa, mihin hän kohdisti *toivonsa*. Yksi saavutti suuruutensa panemalla toivonsa mahdolliseen; toinen panemalla toivonsa ikuiseen; mutta siitä, joka pani toivonsa mahdottomaan, tuli suurempi kuin kaikki muut.” (Mt. 21–22.)

Kierkegaardin oli alun perin tarkoitus päättää kirjailijanuransa vuonna 1846 ilmestyneeseen teokseen *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus* (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift), jossa hän esittää

¹ Kaikki suomennokset *Joko–tain* englanninkielisestä versiosta ovat omiani. On myös tärkeää huomata, että fraasilla ’joko tai’ voidaan periaatteessa viitata sekä Kierkegaardin filosofiseen *valitsemisen* teoriaan että samannimiseen teokseen. Kuten käy ilmi, nämä ovat kuitenkin sangen dramaattisella tavalla eri asioita. Olen tämän tutkielman osalta ratkaissut ongelman käyttämällä termiä *joko/tai* silloin, kun viitataan filosofiseen opinkappaleeseen ja *Joko–tai* silloin, kun kyse on teoksesta. Kierkegaardin omassa käytössä näin ei välttämättä ole, joten sanatarkoissa sitaateissa tämä ei päde.

massiivisen yhteenvedon filosofiastaan. Valtaosa Kierkegaardiin kohdistuneesta filosofisesta mielenkiinnosta onkin kohdistunut juuri tähän teokseen, sillä siinä hän esittää myös näkemyksiänsä tietämisen sekä subjektiivisen ja objektiivisen olemuksista. Teoksen lopussa pseudonyymi Johannes Climacus täydentää Abrahamin tilanteeseen liittyvää pohdintaa:

”Ratkaisu on subjektin sisäinen, omaksuminen on paradoksaalista sisäisyyttä, joka poikkeaa erityisellä tavalla kaikesta muusta sisäisyydestä. Kristittynä olemista ei määrittele se, mitä kristitty uskoo, vaan se, miten kristitty uskoo. [...] Usko on objektiivista epävarmuutta, johon liittyy absurdiuden aiheuttama torjunta, ja josta pidetään kiinni sisäisyyden intohimossa, joka nimenomaan on sisäinen suhde korkeimmassa potenssissaan.” (Kierkegaard 1998, [1846], 616.)

Kyseisen teoksen lopussa Kierkegaard tunnustaa olevansa Climacus ja kaikkien siihenastisten teoksiensa todellinen kirjoittaja (mt. 630–635). Kyseessä on siinä mielessä Kierkegaardin ’varsinaisen’ pseudonyymisen kauden viimeinen teos. Hän ei tästä huolimatta täysin luopunut nimimerkkien käytöstä, vaan julkaisi filosofisia ja kristillisiä tekstejään niin pseudonyymisesti kuin omalla nimelläänkin ahkerasti aina vuoteen 1851, jolloin hän käytännössä katsoen vaikenä kolmeksi vuodeksi. Vuonna 1854 Kierkegaard kuitenkin provosoitui ennennäkemättömään, lopulliseen hyökkäykseen aikansa virallista kristinuskoa vastaan. Piispa Jakob Peter Mynster kuoli tuolloin, jonka jälkeen hänen seuraajansa Hans Lassen Martensen ylisti häntä muistosaarnassa ”autenttiseksi totuuden todistajaksi”, joka on osa ”aikojen halki aina apostoleihin saakka yltävää totuuden todistajien ketjua”. (Hong & Hong 2009, xxix.) Kierkegaard oli nimittäin Euroopan kumouksellisen vuoden 1848 jälkeen päiväkirjoissaan kiihkaasti mutta yksityisesti vaatinut kirkon ja valtion erottamista toisistaan. Hän uskoi että moisen muutoksen voisi aikaansaada ainoastaan uusi apostoli tai – *totuuden todistaja*. (Thulstrup & Thulstrup 1984, 24–25.)

Kierkegaard oli pitkään pidättäytynyt arvostelemasta kirkkoa turhan kärkkäästi, koska elätteli toiveita, että piispa Mynster tunnustaisi julkisesti nykyaikaisen, valtion kanssa kaveeraavan kristinuskon olevan pelkkä jäljitelmä alkuperäisestä sanomastaan. Päinvastainen kuitenkin toteutui, kun virallista kristinuskoa tunnustanut piispa postuumisti julistettiin Kierkegaardin kaipaamaksi totuuden todistajaksi. Hän alkoi julkaista kiihkeän poleemisia mielipidekirjoituksia, ensin sanomalehdessä *Fædrelandet* (Isänmaa) ja lopuksi omakustanteisessa lehdessään *Hetki* (Øieblikket). Skandaalimaisesta hyökkäyksestään ilmeisen stressaantunut Kierkegaard tuupertui kadulle Kööpenhaminassa syyskuussa 1855 ja kuoli lopulta Frederiks Hospitalissa 11.11.1855. Valtionkirkko hautasi kriitikonsa normaalein kirkollisin menoin, ja itse hautajaisista tulikin vielä Kierkegaardin viimeinen vastalause. Hänen sisarenpoikansa Henrik Lund piti yllättäen ylimääräisen puheen, jossa muistutti että kirkko pyrkii

varastamaan vainajan itselleen tuomalla hänet vastoin tahtoaan omiin menoihinsa. (Mt., ix–xxxi, ks. myös Thielst 1994, 321–332, 336–339.)

2.2. Poliitiikan määritelmät

”Poliittisen käsitteen selkeään määritelmään törmää harvoin”, totesi Carl Schmitt (2015 [1932], 23) viime vuosisadan alkupuolella teoksessaan *Poliittisen käsite*. Schmitt huomauttaa, että koska poliittinen on ymmärretty yleensä valtiollisen kautta, ja koska valtion käsite puolestaan loogisesti ottaen edellyttää poliittisen käsitettä, ollaan *kehäpäätelmän* äärellä (mt. 23–24). Oletettavasti hän tällöin viittaa siihen samaan tapaan määritellä politiikka, josta Max Weber (2009 [1919], 70) samoihin aikoihin puhui, että politiikka on *valtion* johtamista tai siihen vaikuttamista. Jotta politiikan määrittelyssä ei ajauduttaisi heti kättelyssä kehäpäätelmään, voidaan ainakin yrittää tehdä kuten Adrian Leftwich, eli pyrkiä purkamaan käsitettä pienemmiksi osiksi, toisin sanoen, tarjottava vastaukseksi kosolti lisää kysymyksiä:

”Mitä politiikka on? Tämä yksinkertaiselta vaikuttava kysymys ei ole niin selkeä kuin miltä se ensin vaikuttaa, ja siitä nousee monia vaikeita lisäkysymyksiä. Esimerkiksi, onko politiikka *kaikkien*, menneiden ja nykyisten ihmisyhteisöjen universaali piirre? [...] Onko mahdollista että jotkut yhteisöt ovat olleet menneisyydessä, nyt tai tulevaisuudessa politiikattomia? Onko politiikka sidoksissa johonkin tiettyihin paikkoihin tai institutionaalisiin areenoihin, joissa se tapahtuu? [...] Kuinka, jos lainkaan, se voidaan erottaa toisista yhteiskunnallisista ja taloudellisista toiminnan muodoista? Ovatko esimerkiksi sodat, konfliktit ja vallankumoukset äärimmäisiä politiikan muotoja vai nimenomaan seurausta politiikan sortumisesta tai *epäonnistumisesta*? [...] Entä onko se politiikkaa, kun perhe päättää sisustamisesta tai lomasuunnitelmistaan?” (Leftwich 2004a, 1. Suomennos oma.)

Leftwich toteaa, ettei politiikan ja sen tutkimuksen määritelmästä päästä kuitenkaan todennäköisesti koskaan sopuun, koska määritelmällä on itsessään poliittisia seurauksia. Sen sijaan voidaan lavasti ottaen etsiä eri politiikkakäsityksien yhteisiä nimittäjiä. Leftwichin mukaan sellaista edustaa jaettu pyrkimys ”analysoida vallan alkuperää, muodostumista, jakautumista ja hallintaa”. (Mt., 2.) Käsittääkseni ensimmäisenä tämän ajatuksen ovat esittäneet Lasswell ja Kaplan (1950, xiv).

Poliitiikalle voidaan luetella kirjava joukko ’oppikirjamääritelmiä’. Lähimpänä valtavirtaa lienee ajatus politiikasta *hallintana*, jossa järjestäytynyt yhteiskunta asettaa itselleen tavoitteita ja päättää resurssien ja tehtävien, oikeuksien ja velvollisuuksien jakamisesta jäsentensä kesken (ks. Peters 2004). Tätä kynnisempi näkemys kiinnittää huomionsa siihen, mitä tapahtuu jos edellinen määritelmä osoittautuu liian optimistiseksi. Voidaankin myös ajatella, että viime kädessä politiikan määräävä tekijä on

voimankäyttö tai sen uhka. Mikäli yhteiskunnan resurssienjaosta ei päästä tai ei haluta päästä sopuun, voivat osapuolet lopulta turvautua tahtonsa läpi viemiseen pakolla. (Nicholson 2004.) Yksi tapa hahmottaa politiikkaa on nähdä se kollektiivisena päätöksenteon muotona, eli yksilöllisen päätöksenteon vastakohtana. Tällöin ongelmaksi muodostuu esimerkiksi se, millä tavoin yksilöiden rationaalisuus tai irrationaalisuus käyttäytyvät kollektiiviselle tasolle kohotettuina. (Weale 2004.)

Erlaisia politiikkamääritelmiä voitaisiin luetella laskematon määrä. Leftwichin (2004a, 13–16) mukaan hyödyllisintä on huomata, että ne kaikki voidaan kuitenkin jaotella peruspremissiensä mukaisesti karkeasti ottaen muutama eri ryhmään. Yksi tapa jaotella politiikkakäsityksiä on jako politiikkaa yhtäältä *prosessina* ja toisaalta *areenana* käsitteleviin lähestymistapoihin. Areenakeskeinen politiikkakäsitys kohdistaa huomionsa siihen, minkä instituution puitteissa päätöksiä tehdään. Tällöin on yleensä keskitytty valtioon, hallintoon ja hallitsijoihin. Prosessinäkökulma taas hylkää poliitikanteon areenan ja keskittyy politiikkaan, päätöksentekoon ja vallankäyttöön toimintana. Tällöin on mahdollista esimerkiksi tutkia politiikkaa ilman valtiota. Leftwich kuitenkin jatkaa, että tämä ei riitä, vaan lisäksi molemmat edellisiin kategorioihin kuuluvat politiikkakäsitykset voidaan edelleen jakaa *suppeisiin* ja *laajoihin* lähestymistapoihin sen mukaan, kuinka laajasti areenat sekä kuinka moninaisesti instituutiot ja vallankäyttö halutaan käsittää. (Mp.)

Leftwich itse pyrkiikin käsitteellistämään politiikan mahdollisimman laajasti, siten että politiikka nähdään ainakin potentiaalisesti kaikkeen ihmisen toimintaan universaalisti liittyvänä aspektina. Näin vähintään silloin, kun enemmän kuin yksi ihminen on keskenään tekemisissä jonkin yhteisen aktiviteetin äärellä, riippumatta siitä onko kyseessä niin sanotusti virallinen tai epävirallinen, julkinen tai yksityinen asiayhteys. Leftwichin mukaan ainoastaan Robinson Crusoen kaltainen hahmo pääsee pakoon politiikkaa – ja hänkin vain siihen saakka, kunnes tapaa Perjantain. (Leftwich 2004b, 100.)

Suomessa Kari Palonen on määritellyt politiikkaa neljän niin sanotun *polit-käsitteensä* avulla (ks. Palonen 1993, 2003). Nähdäkseni Palosen polit-sanastojen teoria on pyrkimys esittää politiikan koko lailla lopullisella tavalla määrittelevä politiikan metateoria. Seuraavassa käyn Palosen polit-käsitteet läpi järjestyksessä, joka edustaa oman näkemykseni mukaista etenemistä *hierarkkisesti* alimmasta ylimpään käsitteeseen. Tuo hierarkia muodostuu sen perusteella, mikä on ilmiön nimeltä *politiikka* olemassaolon kannalta ensisijaista.

Yksinkertaisin käsitteistä on *policy*, joka on esitys toimintasuunnitelmaksi, ehdotus siitä, mitä pitäisi tehdä. Tällöin tehdään siis valinta erilaisten vaihtoehtojen välillä. Näin ollen ’politiikan tekeminen’

policy-ehdotuksien muotoilemisena ja valitsemisena on tulevaisuusorientoitunutta toimintaa: se pyrkii kertomaan mikä mahdollisista tulevaisuuksista on valittava. (Palonen 2003, 175; Palonen & Summa 1996, 11.) *Politikointi* puolestaan on politiikan toimintaa, jossa on kyse vastustajien kanssa kamppailusta, ovelasta politiikan pelin pelaamisesta. Siinä siis laajennetaan policy-kysymys siitä *mitä* pitäisi tehdä kysymykseksi siitä *miten* se tehdään. (Palonen 2003, 177; 1993, 11.) Politikoinnissa toimijat tekevät kaikkensa saadakseen policy-tahtonsa läpi. Tätä tapahtuu jopa siihen mittaankin saakka, että ”toimijoiden välinen kamppailu kohoaa sen tulosten yläpuolelle” (Palonen & Summa 1996, 12). Mutta nämäkään kategoriat eivät vielä vastaa siihen, minkälaiset toimintaehdotukset ja niistä käytävät kamppailut ovat poliittisia ja mitkä eivät. Nämä kaksi polit-käsitettä eivät siis pysty vastaamaan Leftwichin yllä esittämiin kysymyksiin, vaan tarvitaan kategoria, joka muodostaa *poliittisen*.

Sellainen kategoria on *polity*, joka viittaa ’poliittisen alueeseen’ eli vertauskuvalliseen tilaan, jonka sisällä tapahtuva on yleisesti käsitetty poliittiseksi. Se muodostaa siis *Spielraumin* eli politiikan pelikentän, sfäärin, jonka puitteissa politikoidaan. Vaikka *polity* on hyväksytty, legitiimi politikoinnin ja policy-muotoilun viitekehys, se ei kuitenkaan ole ’immuuni’ muutoksille. (Palonen 2003, 179–180.) Mutta *polity* ei ole voinut tulla tyhjästä, vaan tarvitaan vielä yksi kategoria, jonka perusteella *polityn*, eli poliittisen ja ei-poliittisen rajat on muodostettu. *Politisointi* on tätä toimintaa, jossa jokin nimetään edellisessä mielessä poliittiseksi ja sitä kautta avataan mahdollisuus poliittiselle toiminnalle (Palonen 2003, 181–182.) Klassinen esimerkki politisoinnista on 1960-luvun feminismin motto ’henkilökohtainen on poliittista’. Politisointi siis säättää *polityn* kokoa, ja näin ollen se myös edeltää loogisesti *politya*. Palonen kiteyttää tämän periaatteen fraasilla ”ei ole politiikkaa ’ennen’ politisointia”. (Mp.) Politikoinnin ja politisoinnin keskinäisestä suhteesta Palonen toteaa: ”*Politikointia tapahtuu poliittisiksi ennalta tunnustettujen pelien puitteissa, kun taas politisointi tulkitsee tilannetta ja pyrkii määrittelemään sen niin, että siinä on jotain pelattavaa*, siten avaten sen politikoinnin pelikentäksi (tilaksi, ajaksi yms.)” (Palonen 1993, 11, suomennos oma). Politikointi tapahtuu nykyhetkessä, kun politisointi taas linkittää yhteen menneen, nykyisen ja tulevan. Carl Schmittin teokseen *Poliittisen käsite* viitaten Palonen toteaa, että nämä kaksi kategoriaa liittyvät toisiinsa siinä, että yritys depolitisoida jokin kysymys on samalla myös äärimmäinen politikoinnin muoto. (Mt., 12.)

Politisointi voidaan nähdäkseni käsittää keinona tilanteessa, jossa politikoiva osapuoli tarvitsee politikointinsa tueksi vipuvoimaa *polityn* kaventamisesta tai laajentamisesta – ja toinen osapuoli vastaavasti päinvastoin. Mitä politiikka siis on Palosen teorian mukaan? Vastaus muodostuu neljän polit-käsitteen avulla seuraavasti: politiikka on kahden aktiviteetin, politisoinnin ja politikoinnin

välinen *korrelaatti*, kun taas polity ja policy edustavat niitä sääteleviä rajatilanteita (Palonen 2003, 184).

Taulukossa 2 olen yhdistänyt edellä käsitellyt politologien pyrkimykset määritellä politiikka. On kuitenkin hyvä huomata, että Palosen politiikassa (a) politisointi on politiikan perustavin muoto, koska se muodostaa polityn, jonka puitteissa on mahdollista esittää policy-linjauksia sekä edistää niitä politikoinnilla, ja samalla (b) politikointi äärimmäisimmässä muodossaan haluaa ottaa kantaa polityyn, eli siirtyy politisoinnin puolelle. Näin ollen *politiikka on loputonta taistelua, jossa polityn määritelmästä ei päästä koskaan sopuun*. Tätä tarkoitan sillä, että Palosen määritelmä pyrkii edustamaan *metatason* selitystä siitä, mitä politiikka on – se pyrkii kuvaamaan kehän tapahtumat sen ulkopuolelta.

Taulukko 2. Poliittikkäkäsitteiden keskinäiset suhteet.

		Hierarkkisesti korkeampi Prosessi	Hierarkkisesti alempi Areena
Hierarkkisesti korkeampi Laaja		POLITISOINTI Pyrkii muokkaamaan politya	POLITY Mikä on poliittista ja mikä ei?
Hierarkkisesti alempi Suppea		POLIKOINTI Pyrkii saamaan policyn läpi	POLICY Mikä on ehdotus tai käsky?

3. TUTKIMUSASETELMA

Tässä luvussa muodostan edellisen keskustelun perusteella tutkielman ongelmakentän ja esitän tavat, joilla siihen voidaan vastata. Aloitan esittämällä Kierkegaardin omalla lyhyellä ilmoituksella hänen suhtautumisensa politiikkaan, siis sen, että hän ainakin väittää jättävänsä sen kokonaan omaan arvoonsa. Seuraavaksi problematisoin tämän Kierkegaardin tekemän *depolitisoivan* liikkeen, jolla hän yrittää tai ainakin vaikuttaa pakenevan poliittisen tarkastelun ulkopuolelle. Leftwichin pyrkimys käsittää politiikka kaikenlaisena useamman ihmisen välisenä kollektiivisten aktiviteettien järjestämisenä on hyvä lähtökohta, mutta sitäkin toimintaa kuitenkin ohjaavat aina jotkin laajemmat normit. Nekin ovat aina peräisin jostain, mutta usein valitettavasti 'poliittisen' ulkopuolelle koettuja ja siksi kriittistä tarkastelua pakenevia. Kierkegaardin kaltainen uskonnollisesti motivoitunut ajattelu onkin usein ollut helpompaa jättää tarkastelun ulkopuolelle. Tai sitten dikotomia poliittinen/ei-poliittinen kannetaan mukana tutkimalla esimerkiksi ”uskontoa politiikan tiloissa” (ks. esim. Aaltola 2007). Kierkegaardin yksilö, *den Enkelte*, valintoineen ei kuitenkaan ole mikään teoreettinen Robinson Crusoe. Päinvastoin, kuten myöhemmin nähdään, yksilön valintojen problematiikka saa käyttövoimansa *nimenomaan* siitä, että yksilö elää *yhteiskunnassa*. Kierkegaardin 'epäpoliittinen', uskonnollisuutta korostava filosofia on kaikesta huolimatta itsessään pyrkimys kertoa miten elämää tulee elää, toisin sanoen kehystää sitä, mikä on ylipäätään mahdollista ja mikä ei.

Ajatus 'epäpoliittisen filosofian poliittisuudesta' on sen verran epäsuora lähestymistapa, että politiikka täytyy ymmärtää tällä tavoin erittäin laajasti. Käytänkin siksi Palosen politisointia käänteisessä mielessä vastaavan *depolitisoinnin* liikkeen operationalisointiin Mikko Lahtisen (1995a, 1995b) ajatusta *filosofisesta valkopesusta*. Se puolestaan kantaa mukanaan metodologisia seurauksia, joten käsittelen tutkielman menetelmän sen jälkeen. Lopuksi haen tutkielmalleni aseman suhteessa muutamiin muihin 'Kierkegaardia ja politiikkaa' käsitelleisiin teksteihin, ja esitän tutkielman lopulliset tutkimuskysymykset.

3.1. Poliitiikan tutkimukselta pakeneminen

Onko politologien ylhäältäpäin antama politiikan määritelmä pakko hyväksyä? Entä jos joku haluaa asettaa Palosen kategorioiden ulkopuolelle? Kierkegaard teki juuri näin, asemoidessaan itsensä 'uskonnon' puolestapuhujaksi, *nimenomaan* 'politiikkaa' vastaan, hän siis yritti depolitisoida filosofiansa siten että se jää kokonaan taulukossa 2 esitetyn skeeman ulkopuolelle. Kierkegaardin filosofointiin kuuluu olennaisesti hyvin abstrakti, usein jopa jaaritteleva ote. Kierkegaard itse halusi kiivaasti vastustaa politiikkaa – ei jotain poliittista aatetta tai yksittäistä esitystä (policy), vaan poliittisen olemassaoloa ylipäätään. Poliitiikka nimittäin muodosti vakavimman esteen Kierkegaardin peräänkuuluttaman primitiivikristillisen elämäntavan toteutumiselle, kuten myöhemmin analyysissa käy ilmi. Filosofisissa teksteissään Kierkegaard käsitteli tätä ongelmaa hyvin pitkälti siten, että hän jättää politiikan kokonaan mainitsematta. Päiväkirjoissaan ja loppuajan poleemisissa teksteissään hän mainitsee politiikan useammin, mutta käyttää sitä liki poikkeuksetta pejoratiivisena terminä.

Nähdäkseni paras tapa saada Kierkegaardin suusta suora ja tiivis kannanotto siihen, mitä hän on mieltä politiikasta, on tarkastella hänen kirjeenvaihtoaan. Niissä teksteissä hän voi puhua sikäli vapaasti, ettei hänen tarvitse pelätä tarvelevänsä kirjailijantyönsä suurempia linjoja, mutta ei kohteliaisuusyistä kirjekumppania kohtaan voi kuitenkaan jättää kokonaan antamasta arviota. Tällaista tarkoitusta varten täydellinen on Kierkegaardin ja oikeustieteen professori Janus Lauritz Andreas Kolderup-Rosenvingen (1792–1850) välillä käyty kirjeenvaihto. Kierkegaard oli yhteisen tutun kautta oppinut tuntemaan J.L.A. Kolderup-Rosenvingen, ja kävi tämän kanssa säännöllisesti kävelyretkillä keskustelemassa mielenkiintoisiksi kokemistaan aiheista (Hong & Hong 1978, xxii). Sääolosuhteiden pakottaessa parivaljakko turvautui korvaaviin 'kävelykirjeisiin', joista ensimmäinen on lähetetty – nimenomaista tarkoitustani ajatellen sopivasti – Euroopan kumouksellisena vuotena 1848 (mp).

Heinäkuulle 1848 päivätyssä kirjeessään Kolderup-Rosenvinge (1978a [1848]) mainitsee Kierkegardille, etteivät he ole vielä keskustelleet lainkaan politiikasta. Seurapiireissä toimimisen lainalaisuuksista alati tietoinen Kierkegaard kertoi kohteliaasti vastauksessaan halunneensa pysyä kuuntelijan roolissa silloin, kun paljon asiasta tietävä Kolderup-Rosenvinge puhuu politiikasta (Kierkegaard 1978a [1848]). Kierkegaard jatkaa:

”Ei, politiikka ei ole minua varten. Poliitiikan seuraaminen, vaikkapa vain pelkän kotimaan politiikan, on nykyisin minulle kaikin tavoin mahdotonta. Jos jotain tapahtuu nopeasti – niin, sitten sitä yrittää seurata; jos jotain tapahtuu hitaasti – niin, sitten sitä yrittää kestää sen seuraamisen tylsyyttä. Mutta jos jokin vaihtelee edestakaisin, ylös ja alas ja alas ja

ylös, pysähtyy, kääntyy ympäri ja joka suuntaan, sellaista en pysty vapaaehtoisesti seuraamaan. [...] Emme ole olleet sodassa pitkään aikaan, mutta tämä sota¹ ei minusta vaikuta oikealta sodalta. Pikemminkin se muistuttaa [...] fysiikan luentoa, jossa tehdään kokeita [...] Minusta tämä sota on jonkin sortin rauhantekoa – omituisin sota, johon olen koskaan törmännyt. Siksi pidättäydyn politiikasta [...] Poliitikka on liikaa minulle. Keskityn mieluummin vähäisempiin asioihin...” (Mt. Kaikki suomennokset englanniksi julkaistuista kirjeistä ovat omiani.)

Kierkegaard kertoo mieluummin vaihtavansa näitä ’kävelykirjeitä’ Kolderup-Rosenvingen kanssa, mikäli tämä vain suinkin pitää kirjeitä ”tämän parhaan mahdollisen maailman keskinkertaisuutta ja tylsyyttä” parempana (mt). Kierkegaard vertaa politiikanvastaista asennettaan käveleskelyyn: ”Minä en ymmärrä politiikkaa, mutta kävelemisestä sen sijaan ymmärrän kaiken. [...] Niin kauan kun voin lähteä kävelylle, voin kävellä pois päin kaikesta.” (Mt.) Vastauksessaan Kolderup-Rosenvinge (1978b [1848]) nimittää Kierkegaardia leikkisästi ”liikepuolueen salaiseksi kannattajaksi”, ja jatkaa politiikasta puhumista. Tästä provosoituneena Kierkegaard (1978b [1848]) vastaa: ”...yksi asia on varma: kukaan ei kuulu vähempää mihinkään puolueeseen kuin minä, juuri sen vuoksi että jatkan kävelemistä. [...] Jokainen joka kannattaa jotakin puoluetta, kaikki mikä liittyy puolueisiin, on menossa johonkin tiettyyn paikkaan, menossa päästäkseen istumaan.” Kierkegaard yrittää torjua koko puheenaiheen, kutsuen Euroopan kumouksellista liikehdintää ”hämmennykseksi”, ja asettavansa toivonsa politiikan sijaan uskontoon:

”...mielipiteeni tästä koko hämmennyksestä Euroopassa on se, ettei sitä voi lopettaa mikään muu kuin uskonto. Olen vakuuttunut siitä, että – kuten niin kummallisesti jo kerran sattui uskonpuhdistuksessa, joka vaikutti uskonnolliselta liikkeeltä mutta osoittautuikin poliittiseksi – niin nyt tulee käymään päinvastoin, että aikamme puhtaasti poliittiselta vaikuttava liike osoittautuikin uskonnolliseksi...” (Mt.)

Seuraavassa kirjeessään Kierkegaard (1978c [1848]) pilkkaa Kööpenhaminassa uutta perustuslakia vaatimaan kokoontunutta joukkoa² ja toteaa yhteenvetona: ”Mutta leikki sikseen. Sillä mistä minä olisin voinut tietää että sinä odotat tyrannia kun taas minä odotan marttyyria?”

Nähdäkseni politiikan tutkimus heittäytyy sangen epäkriittiseksi, jos se hyväksyy ilman keskustelua tällaiset yksipuoliset depolitisoivat ilmoitukset. Jos Kierkegaardilla ei ole mitään järkevää sanottavaa politiikkaan – tai hän ilmoittaa että juuri tämä on hänen tarkoituksensa – niin voisi korkeintaan sanoa, ettei Kierkegaardin kaltainen ajattelija ole *poliittisesti relevantti* tutkimuskohde siltä osin kun hänellä ei ole toteutettavaa poliittista ohjelmaa. Kääntäen Kierkegaard on *juuri tämän vuoksi* mitä

¹ Tanskan ’verettömään vallankumoukseen’ pitkälti liittynyt ensimmäinen Saksan–Tanskan sota oli alkanut aiemmin samana vuonna. Ks. luku 4.1.1.

² Ks. luku 4.1.1.

mielenkiintoisin tutkimuskohde *politologisesti* ottaen. Tällaisessa politiikan tutkimuksessa korostuu kuitenkin se, että tutkimuskohteen määrittelyminen ja tehtävät metodivalinnat kietoutuvat hyvinkin pitkälti toisiinsa. Seuraavassa havainnollistan filosofian ja politiikan välistä suhdetta ja sen tutkimusta koskevaa problematiikkaa kotimaisen keskustelun avulla. Tässä kohden mielenkiinto kohdistuu depolitisoinnin politiikkaan sekä sen havaitsemista edellyttäviin metodologisiin harkintoihin.

Mikko Lahtinen ja Juha Sihvola kävivät vuonna 1995 *niin & näin*-lehden sivuilla lyhyen kiistan filosofian tutkimuksen poliittisista ulottuvuuksista. Lahtinen (1995a) avaa keskustelun artikkelissaan *Filosofi pesukoneessa: Juha Sihvolan Aristoteles-tulkinnasta* arvostelemalla Sihvolan kirjoittamaa Aristoteleen poliittisen filosofian tulkintaa. Lahtisen mukaan Sihvola ei tyydy pelkästään käsittelemään Aristoteleen filosofiaa vaan ottaa sen avulla myös kantaa nykyhetken poliittisiin kysymyksiin (mt. 48).

Sihvola hyökkää Lahtisen mukaan hyvinvointivaltiota vastaan apunaan liberalismiin ja aristotelismin piirteitä ”eklektikon” tavoin yhdistelevä uusi poliittinen teoria, jossa Aristoteleen ajattelun synkemmat piirteet on unohdettu ja sillä oikeutetaan kannanottoja nykyajan sosiaalipolitiikkaan. Tämä on Lahtisen mielestä mahdollista, koska Sihvola yhdistelee historiallista ja rationaalista rekonstruktiota tavalla, jossa hän yhtäältä käsittelee Aristoteleen ajattelun normatiivisesti ottaen ikäviä puolia ’ajalle tyypillisinä ennakkoluuloina’, mutta toisaalta ”rationaalisen rekonstruktion avulla [...] suodattaa esille näistä ennakkoluuloista ja herruussuhteista puhdistetun ’yleensä hyvään’ tähtäävän Aristoteleen ajattelun ja metodin, joita voidaan hyödyntää ’ajankohtaisissa filosofisissa ja yhteiskunnallisissa keskusteluissa’.” (Mt. 50.) Lahtinen (mp.) katsoo, että Sihvola voi näin tekemällä ”pestä filosofiaansa puhtaaksi käytännöstä”, eli ikään kuin politikoida ’puhtaalla filosofialla’, joka kaikesta ikävästä vapautettuna kohoaa argumentaation hierarkiassa korkeammalle, vakavasti otettavaksi ’universaaliksi’ elämänkatsomukseksi. Lahtinen kirjoittaa:

”Filosofisen argumentin *poliittinen* vaikutusvoima piilee juuri siinä, että se on *filosofinen* argumentti. Mitä *universalisempana* totuutena filosofista argumenttia pidetään sitä vähemmän se näyttää *partiaaliselta* poliittiselta kannanotolta poliittisten kannanottojen joukossa ja sitä korkeampi sen suostuttelevuuden aste on.” (Mp.)

Esityksensä alussa Lahtinen toteaa, että: ”Nykypäivään suuntautuvassa esityksessä muodostuu usein ongelmaksi se, että tarkasteltavana olevan klassikon filosofia irtoaa kontekstistaan” (mt. 48–49). Hän mainitsee myös muut tästä johtuvat erehdykset, kuten klassikoiden arvosteleminen jälkiviisaasti nykyaikaisin käsittein ja toisaalta klassikoiden nostaminen heidän historiallisuudestaan puhdistetun ’varsinaisen filosofiansa’ johdosta ihmiskunnan ’ikuisiin kysymyksiin’ vastauksia tarjoaviksi

suuruuksiksi (mp). Viimeistään tässä kohden käy ilmi, että en voi käyttää keskustelua valkopesun mahdollisuudesta pelkkänä 'teoreettisena viitekehyksenä', jonka puitteissa analysoisin Kierkegaardin poliittisuutta, vaan valkopesu itsessään implikoi tiettyä metodologiaa. Selitän sen tarkemmin luvussa 3.2. Ensin annan Lahtisen ja Sihvolan taistelun jatkoa.

Lopuksi Lahtinen (mt. 51) vertaa Sihvolan filosofointia Freudin käsitykseen *unityöstä*, joka ”muuntaa piilevän unen ilmiäiseksi samalla peittäen jäljet, jotka johtavat ilmiäsun taustalla piilevään ainekseen”, jolloin unen ilmiäsu muistuttaa lähtökohtiansa enää vain etäisesti. Näin ollen Sihvolan rekonstruktio on eräänlaista filosofista *unityötä*, joka kadottaa ja ylittää alkuperäisen kontekstisidonnaisuutensa ja esittää ihmiskuntaa yleisesti koskevaa filosofiaa. Lahtinen jatkaa Freud-analogiallaan ja esittää ratkaisuksi ongelmaan *tulkintatyötä*, jonka ”määrävinä pyrkimyksenä ei enää olisi maallisesta kuonasta puhdistettu poliittinen filosofia vaan tällaisen filosofian maalliset juuret esille nostava poliittinen analyysi”. (Mp.)

Vastineessaan *Pesukonemiehen vastaisu: liberaali uusaristotelismi ja hyvinvointivaltio* Sihvola (1995, 7) myöntää jälkiviisauden ongelmat, mutta toteaa edelleen että: ”Jokainen tulkitsija lähestyy kohdettaan jostakin näkökulmasta ja kääntää historiallista tekstiä nykyajan kielelle ja käsitteille, jotka eivät ole alkuperäisten kanssa tyhjentävästi yhteismitallisia.” Sihvolan mukaan puhdas historiallinen rekonstruktio onkin mahdoton, vaikka onkin elätelty ”illusorista uskoa” siihen. Tämä voidaan havaita jo kielellisen kääntämisen tasolla, jossa tyhjentävän tarkkuuden saavuttaminen on yhtä mahdotonta kuin historiallinen rekonstruktio. (Mt., 7–8.) Sihvola jatkaa:

”Silti olen yrittänyt olla historiallisesti korrekti eksplikoimalla eron historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion välillä eli erottamalla toisistaan sen, mitä pidän Aristoteleen omana argumenttina, ja sen, mitä ajattelen kyseisen argumentin pätevydestä ja käyttökelpoisuudesta.” (Mt. 7.)

Sihvolan mukaan rationaaliossa rekonstruktiossa on mahdollista, että ajattelijan itsensä mielestä olennainen saa rekonstruktiossa toissijaisen aseman ja päinvastoin (mp). Sihvola ottaa kantaa myös 'suurten ajattelijoiden' ongelmaan, jossa nähdään haitallisena se, että jotkin ajattelijat kohotetaan jalustalle ja heidän ajattelullensa annetaan universaalinen tai ikuisen pätevyden asema. Sihvola (Mt., 8) mukaan: ”Aristoteleen argumentit eivät ole kiinnostavia siksi, että juuri Aristoteles on ne esittänyt, vaan siksi, että sekä historia että nykypäivä osoittavat monet niistä hämmästyttävän elinvoimaisiksi.” Sihvola ilmeisesti pyrkii tässä puolustamaan rationaalista rekonstruktioa sillä, että se kohdistaa mielenkiintonsa aatteiden sisällön tutkimisen kannalta olennaiseen.

Lahtinen ja Sihvola vaikuttavat syyttävän toisiansa ristiin samasta asiasta, eli siitä että kumpikin tyytyy vain kritisoimaan toisten (yhteiskunta)filosofointia ilman että kykenisi itse tarjoamaan politiikassa konkreettisesti käyttökelpoisia ratkaisuja. Sihvola (mp.) hyökkää takaisin:

”Filosofina minun ei tarvitse hänen [Lahtisen] mukaansa liata käsiäni raakaan käytännön elämään mutta kaiketi annan ideologista auktoriteettiperustaa valtiovarainministerin toimille, joiden seurauksena mielisairaat heitetään kaduille [ja] työttömät saavat kerjätä...”

Aivan lopuksi Sihvola (mt. 10) toteaa vielä, että:

”Filosofian opintojen ja filosofisen tutkimuksen myötä kuitenkin oppii vähitellen, että pystyäkseen sanomaan jotakin valaisevaa jonkin argumentin ideologisesta motivaatiosta on hyvä ensin selvittää filosofisen analyysin kautta, mitä ko. argumentti tarkoittaa ennen kuin alkaa esittää sosiologisia spekulointeja.”

Tähän viimeiseen katkelmaan Lahtinen (1995b) tarttuu kirjoituksessaan *Vielä valkopesusta – vastine Juha Sihvolalle*. Lahtisen mukaan kyseinen kohta implikoi sitä, että kun filosofointia vain jatketaan, voidaan saavuttaa ”puolueettoman päältäkatsojan asema”, josta käsin filosofi voi sitten tarjota ongelmiin puolueettomiksi väitettäviä ratkaisuja. Lahtisen mukaan on mahdoton ajatus, että yhteiskuntafilosofi voisi tehdä analyysiansa irrallaan yhteiskunnassa kulloinkin vaikuttavista ideologisista virtauksista ja kamppailuista. (Mt. 10.)

Sihvola ja Lahtinen vaikuttavat olevan auttamattomasti eri mieltä siitä, miten yhteiskuntafilosofiaa tehdään ja tutkitaan. Sihvola kallistuu rationaalisen rekonstruktion puolelle ja pitää mahdollisena sitä, että historiassa esiintyneiden ajattelijoiden ajatuksia soveltamalla voidaan tavoitella ikään kuin objektiivisesti ottaen parempaa yhteiskuntaa, kun taas Lahtisen filosofisista lähtökohdista käsin katsottuna tällaiset pyrkimykset ohittavat tutkittavan filosofian poliittisuuden monia kriittisiä аспекteja, sivuuttaen sen miten kyseisen filosofian esittäjäkin on omaan historiallis-yhteiskunnalliseen tilanteeseensa upotettu.

’Valkopesuun’ syylistyvät siis paitsi ne filosofit tai klassiset ajattelijat, jotka itse katsovat harjoittavansa ’puhdasta filosofiaa’ siitä huolimatta että silläkin on poliittisia implikaatioita, mutta myös heidän jälkeensä tulevat muut filosofit ja tutkijat, jotka kritiikittä omaksuvat tämän näkemyksen. Esseessään *Peltotiellä olet hakotiellä* Lahtinen (1992) tarkastelee omalla otteellaan Heideggerin ”Olemisen” ja ”silleen jättämisen” filosofiaa poliittisena ajatuksena. Koska kyseisen tekstin missio on monin tavoin hyvin samankaltainen, jopa analoginen tämän tutkielman kanssa, käyn läpi siinä esitettyjä ajatuksia seuraavaksi. Lahtisen (mt. 1) tutkimusintressi on tismalleen sama kuin tässä tutkielmassa:

”...sillä politikoimatta jättäminenkin on politiikkaa – puhumattakaan silleen jättämisestä. Sitä paitsi onhan politiikka juuri siellä, missä vähiten uskomme sen olevan. Se on myös siinä ylevyydessään viattomalta vaikuttavassa käytännössä, jota meillä on tapana nimittää ’filosofiaksi’. Sen poliittisuus ja ideologisuus verhoutuvat epäpoliittisuuden illuusion, jonka mukaan filosofia on viisaiden miesten syvällistä ja pyyteetöntä pohdiskelua, jonka päämääränä ovat Totuus, Hyvyys ja Kauneus...”

Edellä filosofian poliittisuus nähdään antipoliittisuutena, jossa filosofi jättää tahallaan huomiotta sen, mikä monia muita kiinnostaa, eli politiikan. Paloslaisessa katsannossa filosofi tällöin asettaa oman filosofiansa poliittiseksi koetun ja hyväksytyyn ’poliittisen’ sfäärin eli *polityn* ulkopuolelle, siis *politisoi* ei-filosofian ja *depolitisoi* oman ajattelunsa. Lahtisen mukaan tämä toiminta on itsessään politiikkaa: politikoimatta jättämisen politiikkaa. Lahtisen mukaan filosofian poliittisuus voidaan kuitenkin käsittää myös toisella tavalla, mieltämällä tarkasteltavan filosofin ajattelu:

”...*filosofiaksi, joka on itsessään poliittista*, eikä vain filosofiaksi politiikasta. Tällöin myönnämme, että *filosofia on eräs politiikan muoto* ja ulottuvuus siinä kuin poliitikon vappupuhekin. Lumoavat sanat ja lauseet ovat huntu, jolla filosofi peittää osallisuutensa aikakautensa yhteiskunnallisiin kamppailuihin, [...] Hän uskottelee muille *ja ennen kaikkea itselleen* olevansa epäpoliittinen ’filosofi’, joka kykenee muita syvällisempään ja perustavampaan poliitikkojen ja muiden maallisten puuhastelijoiden arvostelemiseen. Filosofi esittää ihastuttavia ratkaisuja ja näkemyksiä politiikasta ja yhteiskunnasta pesten kuitenkin niistä omat kätensä. Tai filosofi *sanoutuu jyrkästi irti koko politiikasta*, keskittyen ’puhtaasti filosofisiin kysymyksiin’. [...] Filosofia sisältää kuitenkin aina yhteiskunnallisen kytkennän. Kytkös on usein epäsuora ja välittynyt, mutta aina se on olemassa, sillä eivät filosofitkaan elä missään transsendentissa todellisuudessa, vaan siinä samassa historiallis-yhteiskunnallisessa maailmassa kuin muutkin ihmiset.” (Mt. 1–2, korostukset omiani.)

Tämän perusteella olen halunnut valita tämän tutkielman menetelmälliseksi lähtökohdaksi tutkimusotteen, joka pystyisi hyödyntämään Lahtisen ja Sihvolan käymää kiistaa. Haluan siis pyrkiä tarkastelemaan Kierkegaardia filosofina, joka juuri filosofiansa vuoksi on samalla poliitikko. Tämä edellyttää edellä kuvatun perusteella *kontekstin* tuntemista, jotta Kierkegaardia ei päästetä irtautumaan ’ikuisiksi ei-poliittisia ajatuksia hautovaksi filosofiksi’, eli *valkopesemään* itseään muiden vastaavien – kuten Heideggerin – joukkoon. Lahtisen ja Sihvolan välinen kiista *ei kuitenkaan välttämättä ole sovittamaton*. Siksi käytän tässä tutkielmassa hiukan pehmenettyä versiota Quentin Skinnerin aatehistoriallisesta tutkimusotteesta, jonka esitän seuraavaksi.

3.2. Tekstin ja kontekstin merkitykset

Edellä Lahtisen ja Sihvolan välillä nähty kiista on siis osa filosofian ja aatehistorian tutkimuksessa pitkään vallinnutta *rationaalisen* ja *historiallisen* rekonstruktion välistä koulukuntaeroa. Toisinaan taas poliittisen ajattelun ja filosofian tutkimuksessa on vaikuttanut vallinneen ajatus menetelmättömyydestä; ajatellaan että siinä ei sovelleta mitään varsinaista metodia, vaan tehdään ikään kuin ’yleisesti ottaen’ poliittisessa ajattelussa esiintyvän argumentaation analyysia, vaikka metodin valinta implikoi käsitystä tutkimuskohteen luonteesta. Esimerkiksi Jukka Paastelan (1985) väitöskirja käsittelee Marxin ja Engelsin ajattelua 300 sivun verran, mutta sen menetelmäosuus voidaan typistää yhteen katkelmaan:

”Tämän tutkimuksen menetelmä on aatehistorian klassinen metodi, jota Maurice Duverger kutsuu ’yleiseksi metodiksi’, erotuksena juridisista ja psykologisista metodeista. Tarkoituksena on suhteuttaa tutkittavat dokumentit (siis Marxin ja Engelsin kirjoittamat [...]) niiden ulkoiseen todellisuuteen, [...] Seuraava tehtävä on selvittää mikä niiden sisällössä on tässä suhteessa olennaista. Moisesissa analyysissa tutkijan on aina tulkittava dokumentin sisältöä.” (Mt. 5. Suomennos oma.)

Edellisestä katkelmasta nousee kolme kysymystä. (a) Millä kriteereillä määritellään olennainen? (b) Mitä tarkoitetaan tekstiin nähden ulkoisella todellisuudella? (c) Mitä sisällön tulkitsemisella tarkemmin ottaen tarkoitetaan? Nämä kaikki yhdessä auttavat hahmottamaan millä tavoin toteutan analyysia tässä tutkielmassa. Menemättä turhan syvälle *analyysin* filosofiaan, voidaan todeta että analyysi tai selittäminen on karkeasti ottaen sitä, että tarkastelun kohde eli analysoitava tai selitettävä asia (*analysandum, explanandum*) määritellään jonkin toisen, analysoivan tai selittävän asian (*analysans, explanans*) avulla (ks. Daly 2010, 41–45, 155–156). Näin ollen erilaisten tutkimussuuntauksien väliset kiistat – myös Lahtisen ja Sihvolan välinen – voidaan nähdä vaihtelevina vastauksia kysymyksiin (a), (b) ja (c) sen mukaan, minkä ne katsovat olevan tutkimuksen *analysandum* ja *analysans*. Kuten edellä nähtiin, tällä on kauaskantoisia seurauksia politiikan tulkitsemisen kannalta.

Rationaalisen rekonstruktion harrastajat ovat kiinnostuneita lähinnä tekstin itsensä sisällöstä, ja haluavat verrata siinä esitettyjä näkemyksiä muihin samasta asiasta esitettyihin näkemyksiin, kun taas historialliset rekonstruktiot kiinnittävät huomionsa siihen, missä *kontekstissa* kyseiset väitteet on esitetty. (Rorty 1984, 49). Rationaalinen rekonstruktio pyrkii siis analysoimaan tutkittavaa ajattelua (*analysandum*) suhteuttamalla sitä ajattelijan muihin väitteisiin – tällöin *hermeneuttinen* eli ymmärtämisen liike tapahtuu tekstin osan ja kokonaisuuden välillä (ks. Raatikainen 2004, 89) – tai mahdollisesti toisiin samasta aiheesta esitettyihin väitteisiin.

Tämä taas on kirvoittanut historiallisen rekonstruktion taholta syytöksen *anakronismista* (Rorty 1984, 49). Nähdäkseni kritiikki kohdistuu tässä ajatukseen 'samasta aiheesta'. Toisin sanoen historiallisen rekonstruktion kannattajien esittämän kritiikin mukaan monissa tapauksissa kahden eri ajattelijan väliset kontekstit ovat niin erilaiset – ajan, kulttuurin ja paikan etäisyydet niin mittavat – etteivät nuo kaksi toisiinsa verrattavaa ajattelijaa edes puhu samasta asiasta, vaikka asialla sama nimi olisikin. Siksi historiallisessa rekonstruktiossa tutkittavan ajattelun *analysans* on historiallinen konteksti, eli ymmärtäminen tapahtuu tekstin ja sen esittämisympäristön välillä.

Noudatan tässä tutkielmassa vahvasti kontekstualisoivaan suuntaan kulkevaa Quentin Skinnerin aatehistoriallista metodologiaa, jota kutsutaan myös Cambridgen koulukunnaksi (ks. Whatmore 2016, 45). Skinner on julkaissut aiempaan aatehistorialliseen tutkimukseen kriittisesti suhtautuvia metodologisia kirjoituksia 1960-luvun lopulta lukien (Tully 1988, 7). Tästä huolimatta yhdyn Rortyn (1984, 49) näkemykseen siitä, ettei edellä kuvaillusta koulukuntakiistasta tarvitse tehdä liian suurta ongelmaa. Nähdäkseni Skinner ei itsekään täysin ehdoitta liittoutunut historiallisen rekonstruktion kanssa.

Skinner nimittäin kritisoi sekä tekstin itsenäisyyttä että kontekstia painottavia tutkimussuuntauksia, tosin hän on myöhemmin myöntänyt jälkimmäisen kritiikin olevan haparoivampaa (Skinner 1988b, 103). Tässä yhteydessä on huomautettava, että ei välttämättä voida puhua varsinaisesti metodista, vaan esimerkiksi Skinnerin ”ohjelmasta”, kuten Kari Palonen (1996, 138) asian ilmaisee. Tämä johtuu siitä, että hänen tutkimusotteensa voidaan sanoa olevan luonteeltaan melko negatiivinen siinä mielessä, että siinä luetellaan lähinnä asioita, joita tutkija *ei* saisi tehdä.

Teoksessaan *The foundations of modern political thought* Skinner (1978) on tutkinut poliittista ajattelua myöhäiskeskiajalta uuden ajan alkuun ja samalla hyödyntänyt itse muotoilemaansa tutkimusotetta. Peruslähtökohtana on ajatus siitä, että annetun aikakauden (jossa tutkittava ajattelu on esiintynyt) 'mentaliteettia' ei voi käsittää keskittymällä ainoastaan sellaisiin teksteihin, joissa liikutaan poikkeuksellisen abstraktilla tasolla (mt., x-xi). Toisin sanoen, jos ei tunneta annettuna aikakautena tavanomaisena pidettyä ajattelua, ei voida tutkittavaa (oletettavasti jokseenkin poikkeuksellista) poliittista teoretisointia asettaa mittasuhteisiinsa.

Pyrin seuraavassa erittelemään niitä asioita, joihin tutkija ei Skinnerin mukaan saisi ryhtyä. Ensiksi, yksittäinen aate, ajatus tai 'idea' ei hänen mukaansa voi olla historiallisen tutkimuksen kohde. Tällaiset pyrkimykset menevät aina vikaan, sillä kun aatteet esiintyvät aina älyllis-historiallisessa kontekstissaan, ei mitään ikuisia aatteita (kuten esimerkiksi suvereniteettia tai yleistähtoa) ole olemassakaan. Sen sijaan

on olemassa joukko kommentteja, joita on esittänyt joukko erilaisia toimijoita eri konteksteissa ja eri aikoina ja joilla on ollut kullakin omat intentionsa. Näin ollen yksittäisen aatteen (*history of an idea*) tutkimisen sijaan tulisi tutkia 'ikuisia kysymyksiä', kunhan ne esitetään riittävän abstraktisti. Aatetta itseään ei ole olemassa, mutta voidaan tutkia kommentteja, joita on tehty kyseistä termiä, eli 'aatteen nimeä' käyttäen. (Skinner 1988a, 54–56, 66.)

Toinen yleinen virheiden luokka on ajattelijakeskeisessä tutkimuksessa, jota tämäkin tutkielma edustaa. Niissä jalustalle nostettuihin ajattelijoihin sovelletaan usein eräänlaisia täydellisyysvaatimuksia. Ajattelijan ajatusmaailman oletetaan olevan sisäisesti koherentti, hänen merkityksestään jälkikäteen esitetyt ylistykset käsitetään hänen omiksi intentioikseen ja hänen oletetaan kantaa ottaessaan käyttävän annettua käsitettä samalla tavoin kuin tutkija itse sen omasta aikakaudestaan ja kontekstistaan käsin mieltää. Kun tutkimustuloksia kuitenkin halutaan saada, päädytään kummallisiin johtopäätöksiin ja tutkimustuloksiin, joita Skinner kutsuu historialliseksi absurdiudeksi. (Mt., 31–39, 44, 50–51, 57.)

Skinner kehottaa välttämään anakronismeja, joissa joltain ajattelijalta joko "löydetään" näkemys historiallisesti myöhäisempään asiaan, tai vaihtoehtoisesti väitetään hänen "ennakoineen" joitain myöhempiä tekstejä. Samaan tapaan saatetaan jopa suoranaisesti laittaa tutkittavan ajattelijan suuhun ajatuksia spekuloidulla sillä, mikä olisi hänen mahdollinen kantansa johonkin myöhempään kysymykseen. Virheitä syntyy, kun "hinnalla millä hyvänsä" etsitään teksteistä sellaisia punaisia lankoja, joita siellä ei ole. Samanaikaisesti saatetaan sivuuttaa ajattelijan omia suoria ilmoituksia omista intentioistaan ja taas toisaalta olettaa, ettei hänen ole mahdollista tehdä virheitä tai muuttaa kantojaan, eli olla tarkoituksellisesti ristiriidassa aiempien tekstiensä kanssa. (Mt. 32–37, 39–42, 48.)

James Tully huomauttaa, että Skinner perustaa ajattelunsa Austinin puheaktiteoriaan, jossa puheet käsitetään itseään laajemminkin teoiksi. Skinnerille kiinnostavaa on se, mitä tehdään silloin kun sanotaan tai kirjoitetaan jotain. Tekstin todellinen ymmärtäminen vaatii siis ilmissä lukemisen lisäksi tajun siitä, mitä kyseisen väitteen esittäminen *kontekstissaan* merkitsee, eli mikä on kirjoittajan "pointti". Tekoa arvioitaessa mitataan *ideologian konventioiden manipulointia*, eli sitä missä määrin tekstissä poiketaan konventioista tai hyväksytään ne. On myös mahdollista, että kirjoittaja on tahallaan jättänyt konventiot 'poleemisesti huomioimatta'. (Tully 1988, 7–10.) Kutsun näitä ideologian konventioita manipuloivia tekoja tässä tutkielmassa 'ideologiateoiksi'. Tutkimusotteessa ei ole kyse pelkästään "historiallisen taustan" tarjoamisesta, vaan *kontekstualisointi on jo itsessään osa analyysia* (Skinner 1978, xiii–xiv). Tai, kuten Hyrkkänen (2002, 201) sanoo: "konteksti on siis tutkimustulos".

Kontekstualisointi on siis poikkeuksellisen merkittävässä roolissa tutkielmassa, ja siten edellä esitetty sanelee jo lähtökohtaisesti sen rakennetta.

Nähdäkseni historiallisen rekonstruktion vahvuus on *faktuaalinen tarkkuus*, kun taas rationaalinen rekonstruktio antaa pelitilaa *filosofisille sovellutuksille*. Rationaalisen rekonstruktion noudattaminen edellyttäisi näiden ”Skinnerin maksiimien” tietoista sivuuttamista (ks. Rorty 1984, 54). Kriittisessä analyysissä joudutaan kuitenkin väistämättä välillä ottamaan puheenvuoro pois ajattelijalta itseltään, siis täysin päinvastoin kuin Skinner edellyttää. Rortyn mukaan tämän ei tarvitse olla ongelma, mikäli *tietoisesti* vaihdellaan rationaalisen ja historiallisen rekonstruktion välillä (mp). Tämä on käsittääkseni linjassa Sihvolan ajatuksien kanssa. Ongelmia syntyy pikemminkin silloin, kun tuo vaihtelu on jollain tavoin tarkoitushakuista.

Näin ollen Skinnerin tutkimusotetta on nähdäkseni paras hyödyntää ikään kuin luettelona sudenkuopista, joihin turhan helposti syyllistytään aatehistoriallisessa tutkimuksessa. Toisaalta Rortyn kuvaamalla tavalla sen ei tarvitse välttämättä antaa täysin kahlita filosofista analyysia. Toisin sanoen Skinnerin ohjelma auttaa parhaimmillaan *rajaamaan mahdollisten tulkintojen joukkoa*, jotta rajuimmilta virheiltiltä vältyttäisiin ja voitaisiin hedelmällisellä tavalla keskustella filosofiasta. Toisaalta, epäpoliittiseksi koetun tai väitetyn ajattelun poliittisuuden tutkiminen tarkoittaa väistämättä tutkimuskohteen *politisoinnista*, ainakin tutkijan näkökulmasta. Tällöin politiikasta joudutaan puhumaan paitsi siinä merkityksessä, missä Kierkegaard siitä puhui, mutta myös siinä merkityksessä, missä hän itse ei missään nimessä haluaisi siitä puhua.

Käytännössä sovellan Skinnerin menetelmää kolmella tavalla. Ensiksi pyrin sijoittamaan lukemani Kierkegaardin ideologiseen ja historialliseen kontekstiinsa. Toiseksi pyrin soveltamaan Skinnerin ’positiivisia’ vaatimuksia, eli edellä mainittu pohjatyö huomioiden pitää analyysiä tehdessäni mielessä *ensiksi* sen, mitä Kierkegaard *on voinut tarkoittaa* teksteillään, ja vasta sitten esittämään väitteitä siitä, mitä hän *on tarkoittanut* (Skinner 1988a, 63–64; Skinner 1988b, 106; Skinner 1988c, 77). Jälkimmäisessä siis mitataan edellä mainittua ideologisten konventioiden manipulointia. Skinnerin mukaan prosessiin tulee liittyä myös pyrkimys hahmottaa tutkittavan kirjoittajan oma ”mentaalinen maailma”, ne ”empiiriset uskomukset”, joiden varassa hän on toiminut (Skinner 1988c, 78). Kolmanneksi pyrin välttämään kaikki ne lukuisat Skinnerin määrittelemät yli-innokkaat tulkinnat ja muut sudenkuopat, jotka edellä käsittelin.

3.3. Tutkimuskysymykset ja aiempi tutkimus

Kierkegaardin ajattelua on maailmalla tutkittu paljon filosofiassa, teologiassa ja jonkin verran myös psykologian piirissä. Kööpenhaminan yliopistossa on kokonainen Kierkegaard-tutkimukselle omistautunut keskus. Hänen ajattelunsa yhteiskunnallisia ulottuvuuksia on kuitenkin ryhdytty kunnolla käsittelemään vasta viime vuosikymmeninä, mutta käsitettä 'politiikka' on käytetty harvemmin. Mielestäni jopa hieman liian yleinen taipumus on ollut redusoida Kierkegaardin yhteiskunnallinen ajattelu pelkäsi kristillisen etiikan tarkasteluksi. Tällaista analyysia on tehnyt esimerkiksi Quinn (1998). Seuraavassa luon silmäyksen aiempaan Kierkegaardin poliittista ajattelua koskevaan tutkimukseen. Tässä yhteydessä erittäin hyödyllisiä lähtökohtia ovat kaksi Janne Kylliäisen tekemää katsausta. Väitöskirjassaan Kylliäinen (2009a) on kirjoittanut laajan Kierkegaardin poliittista ajattelua koskevan tutkimuksen 'historiikin', jota voidaan pitää myös temaattisia jakoja tekevänä perusselvityksenä aiheesta. Tämän jaottelun pohjalta voidaan tehdä havaintoja aiheen aiemmasta tutkimuksesta, sekä sen lisäksi tutustua muutamiiin Kylliäisen väitöskirjan jälkeen ilmestyneisiin kontribuutioihin.

Kuten tuonnempana käy ilmi, keskusteluissa Kierkegaardin poliittisuuden tutkimuksesta ajaudutaan kuitenkin väkisin yksinomaan ei-suomenkielisen Kierkegaard-tutkimuksen ääreen. Koska tämän tutkielman kieli on suomi, katson tarpeelliseksi kertoa myös Kierkegaardin vastaanotosta Suomessa, sekä asemoida tämän tutkielman osaksi kotimaista keskustelua aiheesta. Tältä osin pohjantyon on niin ikään tehnyt Janne Kylliäinen, jonka katsaus Kierkegaard-reseptioihin ja tutkimukseen Suomessa antaa nähdäkseni koko lailla tyhjentävän kuvan tilanteesta (ks. Kylliäinen 2009b). Kerron ensin Kierkegaard-tutkimuksesta Suomessa.

Ei ole yllättävää, että kun Kierkegaard on aivan ensimmäistä kertaa mainittu Suomessa, on asialla ollut nimenomaan hegeliläinen filosofi. Tämän teki J.V. Snellman vuonna 1849, kansansivistyksellisessä lehdessään *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning* (Kylliäinen 2009b, 197). Ensimmäiseen maailmansotaan mennessä Kierkegaard tunnettiin Suomessa jo ainakin kirjailijoiden keskuudessa, joista aktiivisimpina Kierkegaardin lukijoina ja häneltä vaikutteita ottaneina voidaan mainita Volter Kilpi, V.A. Koskenniemi sekä myöhemmin tulleista Pentti Saarikoski. Varsinaista tieteellistä Kierkegaard-tutkimusta on sen sijaan tehty vuodesta 1916 alkaen, muutamien hajanaisten artikkelien muodossa. (Mt., 199–202, 208–209.) Väitän kuitenkin, että Kierkegaardia on Suomessa tutkittu näihin päiviin asti verrattaen vähän. Ensimmäisenä varsinaisena Kierkegaard-tutkijana voidaan Kylliäisen

mukaan pitää vasta Kalle Sandelinia (mt., 202). Sandelinin (myöh. Soraisen) väitöskirja *Søren Kierkegaard ja persoonallisuusaatteen kehittyminen Tanskassa viime vuosisadan alkupuolella* oli ensimmäinen laatuaan Suomessa (ks. Sandelin 1927).

Filosofinen Kierkegaard-tutkimus oli viime vuosisadan keskivaiheilla pitkään paitsiossa Suomessa, sillä analyyttinen filosofia oli muotia, varsinkin Helsingin yliopistossa. 1970-luvulle tultaessa opiskelijat puolestaan olivat enemmän kiinnostuneita Marxista. Teologiankin saralla Kierkegaardia on tutkittu vain harvakseltaan. (Kylliäinen 2009b, 206–209.) Teologisista tutkimuksista merkittävimpanä täytyy silti mainita Tampereen yliopistossakin opettaneen Helge Ukkolan (1961) *Eksistoiva ihminen: Ihmisen ongelma Søren Kierkegaardin ajattelussa*, joka on järjestyksessään toinen suomalainen Kierkegaard-väitös. Suurinta julkisuutta Kierkegaard lienee nauttinut vuonna 1990, kun vasta 22-vuotias Heidi Liehu puolusti aihetta käsitellyttä väitöskirjaansa Helsingissä tiedeyhteisön ja median valtaisan huomion keskellä (Kylliäinen 2009b, 210). Liehun (1990) *Søren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*, kuten muutkaan tähän saakka mainitut väitöskirjat eivät ole käsillä olevan tutkielman kannalta pelkkiä kuriositeetteja, vaan käytän niitä myös lähteinä¹.

Tärkeintä on kuitenkin huomata, ettei Kierkegaardia ole Suomessa kovinkaan paljon tutkittu juuri *poliittisesta* näkökulmasta. Tällä saralla eniten kontribuutiota on nähdäkseni tehnyt Kylliäinen (2009a) väitöskirjassaan, sekä artikkelissaan *Kierkegaardin (anti)poliittinen ajattelu* (ks. Kylliäinen 2005). Viimeksi mainittu on ainakin Kylliäisen (2009b, 213) omien sanojen mukaan ensimmäinen suomenkielinen avaus Kierkegaardin poliittisesta ajattelusta.

Kuten aiemmin mainittu, Kierkegaardin ajattelun yhteiskunnalliset ulottuvuudet jätettiin pitkään huomiotta, sillä valtavirtaa ovat edustaneet hänen ajattelunsa irrationaalisia ja äärisubjektivistisia puolia korostaneet tulkinnat. Kierkegaardin kristillisen etiikankin tarkastelijat ovat usein päätyneet pitämään häntä yhteiskunnan huomiotta jättäjänä. Tällaista tutkimusta edustaa esimerkiksi Torsten Bohlin, jonka mukaan yksittäisen yksilön ajatuksen keskeisyys Kierkegaardin tuotannossa tekee hänestä radikaalin marttyyrimaisen eristäytyneisyyden kannattajan, ja sitä kautta kaiken konkreettisen maallisen toiminnan vastustajan (Bohlin 1918; teoksessa Kylliäinen 2009a, 608). Vastaavalla tavalla

¹ Sen sijaan tyydyn ainoastaan mainitsemaan Olli Mäkisen (2004) kirjallisuustieteellisen väitöksen *Moderni, toisto ja ironia: Søren Kierkegaardin estetiikan aspekteja ja Joseph Hellerin Catch-22* sekä Jyrki Kivelän (2013) filosofian alan väitöksen *On the Affinities Between Hume and Kierkegaard*, joka on tietääkseni järjestyksessä kuudes Kierkegaard-väitös Suomessa. Tärkein Kierkegaardin suomentaja on puolestaan ollut Torsti Lehtinen, mutta hänen työtään ovat viime vuosina merkittävästi olleet jatkamassa myös Kylliäinen ja Mäkinen.

Kierkegaardin marxilainen kritiikki on todennut, että Kierkegaardin vaatimus yksilön sisäänpäin kääntyneisyydestä jättää maailman pahuudelle, ja antaessaan näin passiivisen tukensa vallitsevalle järjestykselle antaa vapaat kädet sorrolle ja ihmisvihalle (Kylliäinen 2009a, 609).

Jos Kierkegaardin vaatimus yksilöllisen eksistenssin korostamisesta yhdistetään hänen aikansa historiallisiin tapahtumiin Euroopassa ja Tanskassa, on hänet helppo edellä kerrotulla tavalla lukea yksinkertaisesti konservatiivien leiriin: kristillinen ajattelija, joka suhtautui penseästi yhteiskunnallisiin reformeihin. Tulkinnat Kierkegaardin poliittisuudesta ovat kuitenkin konstruoineet hänet milloin minkäkin 'ismin' kannattajana aina konservatismista progressiiviseen egalitarismiin (ks. mt., 610–611). Tällaiset tulkinnat kohtaavat kuitenkin mittavia ongelmia tässä tutkielmassa valitun lähestymistavan kannalta (ks. edellinen luku). Näistä pahimpia ovat Kierkegaardin oman tarkoitusperän hautautuminen ja jopa suoranaiset anakronismit.

Toinen merkittävä tutkimussuuntaus on ollut vertaileva tutkimus Kierkegaardin ja muiden ajattelijoiden välillä (mp). Esimerkiksi Smith (2005, 38) on rinnastanut Kierkegaardin ja John Stuart Millin varoitukset suuren yleisön ja enemmistön vallasta. Vertailua Kierkegaardin ja Marxin välillä on tehnyt muiden muassa Hannay (1982) sekä Aroosi (2016), jonka mukaan yhteiset juuret hegeliläisyydessä tekevät Kierkegaardin ja Marxin taloudellis-poliittisista kritiikeistä keskenään hyvinkin analogisia. Tästä huolimatta vertailua Marxiin on Aroosin mukaan tehty hämmästyttävän vähän (mt). Kierkegaardin ja Marxin vertailun jatkaminen on kieltämättä mielekästä, mutta tässä tutkielmassa käsittelen Marxia lähinnä aatehistoriallisen kontekstualisoinnin kannalta, eli Kierkegaardin aikalaisena ja post-hegeliläisenä 'kollegana' enkä analyysin päämääränä sinänsä, sillä se olisi jo kokonaan toinen tehtävä.

Vertaileva tutkimus on myös pyrkinyt kääntäen ajateltuna soveltamaan Kierkegaardia poliittiseen teoriaan. Tuore esimerkki tällaisesta on Ropicin (2015) tutkimus 'emansipaatiosta' Kierkegaardilla ja Habermasilla. Nykyajan teoreetikoista Kierkegaardia on verrattu esimerkiksi Slavoj Žižekiin (ks. Wennerscheid 2015; Stan 2015). Jos ei vertailua, niin ainakin reilusti mielikuvitusta löytyy Žalecin (2014) pyrkimyksestä analysoida natsismin ja stalinismin sisäistä toimintalogiikkaa Kierkegaardin eksistenssitason teorian avulla. Näillä tutkimuksilla ei kuitenkaan ole käyttöä tämän tutkielman tavoitteiden kannalta, kun tarkoituksena on tarkastella mihin Kierkegaard *itse* koki ottavansa kantaa.

On kuitenkin kaiken kaikkiaan vaikea enää väittää Kierkegaardin jättäneen yhteiskunnan ja politiikan kokonaan huomiotta. Kylliäinen huomauttaa, että huomio olisi hyvä suunnata siihen, *miten*

Kierkegaard sijoittaa yksilönsä sosiaaliseen ja poliittiseen todellisuuteen. Valitettavan usein on keskitytty pelkästään *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* jälkeisiin teksteihin. Koska alkuvuosien pseudonyymiseen kirjallisuuteen ei ole kiinnitetty riittävästi huomiota yhteiskunnallisesta näkökulmasta, on seurauksena usein ollut ajatus 'kahdesta Kierkegaardista', jossa poliittisesti naiivista subjektivistista on ulkoisten historiallisten tapahtumien johdosta lopulta sukeutunut yhteiskunnallisen heräämisen kokenut kriitikko. Kylliäisen mukaan hänen väitöskirjansa omalta osaltaan paikkaa tätä aukkoa. (Kylliäinen 2009a, 612–613.)

Liittoudun tältä osin Kylliäisen tarkoituksien kanssa, koska nähdäkseni 'kahden Kierkegaardin' teesiä pitää käsitellä tarkemmin. Bruce Kirmmse, joka on muutenkin antanut merkittävän panoksensa Kierkegaardin poliittisuuden tutkimukselle, osoittaa artikkelissaan *Kierkegaard and 1848*, että Euroopan 'hullu vuosi' 1848 oli selkeästi käännekohta myös Kierkegaardille, sillä hän kovensi päiväkirjojensa yksityisajattelun linjauksia huomattavasti sen jälkeen (Kirmmse 1995, 168–169). Silloinkin, kun Kierkegaard aloitti piispa Mynsterin kuoleman jälkeen lopullisen hyökkäyksensä virallista kristinuskoa kohtaan, hän muisti aina viitata vuoteen 1848 "katastrofina" (mt., 173). Olennaista on kuitenkin mielestäni se, että tarkoitetaanko 'kahdella Kierkegaardilla' kahta keskenään *ristiriitaista* ajattelutapaa.

Kierkegaard itse toisteli jatkuvasti, että hänen koko tuotantonsa takana on alusta loppuun yksi ja sama uskonnollinen motiivi (Cappelørn 1982, 21). Kierkegaardin tutkijoista esimerkiksi Thulstrup ja Thulstrup ovat todenneet saman: "Kierkegaardin tuotannon koherenssi ja sisäinen johdonmukaisuus alusta loppuun tekee suuren vaikutuksen." (Thulstrup & Thulstrup 1984, 258–259, suomennos oma.) Alastair McKinnon (1982, 122) puolestaan korostaa sitä, että Kierkegaard käytti paljon aikaa ja energiaa tuotantonsa kokonaisuuden suunnittelemiseen. Tästä huolimatta tutkimuksessa on usein redusoitu hänen ajatuksensa vain tiettyyn tuotannon osaan tai jopa yksittäiseen teokseen. McKinnonin mukaan tällainen ote ei edusta vakavasti otettavaa Kierkegaard-tutkimusta. (Mp.) Kierkegaardin sanoman hahmottaminen ei ole mahdollista keskittymällä vain johonkin yksittäiseen teokseen, johtuen Kierkegaardin epäsuoran tiedottamisen menetelmästä, jonka esikuvana on sokraattinen dialogi. Yhtä lailla kuin sokraattisen dialogin tarkastelussa ei voida keskittyä yksittäiseen keskustelijaan, vaatii myös Kierkegaardin tutkiminen kokonaisuuden hahmottamista – silläkin uhalla, että kyseessä on haastava tehtävä.

Ei kuitenkaan ole myöskään mitään mahdollisuuksia käsitellä Kierkegaardin hyllymetri toisensa jälkeen jatkuvaa tuotantoa kokonaan lyhyessä tutkielmassa, sillä se olisi pikemminkin elämäntehtävä

(ks. taulukko 1 luvussa 2.1). Siksi olen valinnut aineistoni siten, että se menee aivan kiistatta väitetyn 'kahden Kierkegaardin' välisen sillan yli. Tarkastelenkin ensin Kierkegaardin ensimmäisiä filosofisia kirjoja, eli teoksia *Joko-tai* ja siihen olennaisesti liittyvää jatkoa *Pelko ja vavistus*. Sen jälkeen kohdistan huomioni Kierkegaardin aivan viimeisiin kirjoituksiin, käsittelemällä hänen poleemista omakustannelehteään *Hetki*. Sisällytän tarkasteluun myös kyseisen lehden viimeisen numeron 10, joka – kuten aiemmin totesin – oli painovalmiina Kierkegaardin työpöydällä hänen kuollessaan. Hetki nro. 10 voidaan mielestäni huoletta katsoa Kierkegaardin 'viimeiseksi sanaksi' asiassaan. Edellä tuotiin esiin Skinnerin kritiikki sitä kohtaan, että tutkittavalta ajattelijalta etsitään hajanaisia lausuntoja sieltä täältä ja pyritään luomaan hänen kantansa kyseiseen aiheeseen. On tärkeää huomata että tässä ei kuitenkaan ole kyse siitä, sillä Kierkegaardin mielipide politiikasta on alusta loppuun ollut sama. Ainoa mikä muuttui matkan varrella, on se suoruuden aste jolla hän tämän mielipiteensä tuo esiin.

Tutkimuskysymykseni ovat: (1) Miten Kierkegaard pyrki tekemään filosofiansa depolitisovan *valkopesun* liikkeen? (2) Miten hän tästä huolimatta kommentoi aikansa yhteiskuntaa? (3) Miten nämä ilmiöt liittyvät toisiinsa?

Väitteeni on, ettei ole mitään 'kahta Kierkegaardia', vaan hänen filosofiansa on valtaisasta laajuudestaan huolimatta koherentti kokonaisuus alusta loppuun. Päinvastoin että hänen lopullinen polemiikkinsa olisi jotenki ristiriidassa 'alkuperäisen filosofian' kanssa, se saa käyttövoimansa *nimenomaan* sieltä. Tämä johtuu siitä, että hänen eksistenssitason filosofiansa *jo itsessään muodostaa kolmiosaisen poliittisesta irtautumisen strategian*. Tässä mielessä Kylliäisen (2005) käyttämä termi "Kierkegaardin (anti)poliittinen ajattelu" on mielestäni yksi parhaimpia luonnehdintoja Kierkegaardin ja politiikan välisestä suhteesta. Kylliäinen tarkastelee Kierkegaardin suhdetta politiikkaan monipuolisesti ja laajoihin aineistoihin nojaten, mutta ikävä kyllä *Hetki* -lehdestä puhuessaan viittaa sekundäärilähteisiin (mt., 226–227). Haluan aineistovalinnallani myös tuoda suomenkielisen lukijan ulottuville tämän Kierkegaardin omalaatuisen omakustanteen sisältöä.

Kierkegaard ei loppujen lopuksi perustele viimeisiä kritiikkejään kovin taidokkaasti, vaan tyytyy toistamaan niitä erilaisten metaforien muodossa. Syy on siinä, että viimeisten argumenttien perustelut on esitetty jo alkupään filosofisissa teoksissa. Tällä tavoin muodostuu argumentatiivinen silta jonka läpi hän kulkee 'puhtaasta filosofiasta' politiikan kritiikkiin. Kuten mainittu, hyvin vastaavanlaista tutkimusta on tehty Heideggerin eksistentialismin poliittisten implikaatioiden kohdalla, jolloin kyseistä 'siltää' on kutsuttu *ideologiseksi prismaksi* (ks. Wolin 1993, 8). Kun kuitenkin otetaan huomioon, että Heidegger oli natsipuolueen jäsen, voi linkki filosofian ja politiikan välillä olla Kierkegaardin kohdalla

vielä häntäkin abstraktimpi. Väitteeni siis on, että Kierkegaard pyrkii kautta linjan visusti pysyttäytymään *polityn* ulkopuolella, eli valkopesulla depolitisoimaan itsensä, mutta lopulta antaa itsensä valua *polityn* puolelle, eli politisoitua, sillä hän esittää kärkkäitä kommentteja siihen, miten asioita pitäisi *polityn sisällä* hoitaa. Tästä huolimatta hän itse kokoajan koki taistelevansa vain ja ainoastaan poliittista elämää vastaan.

Mielestäni tämä ei kuitenkaan kieli 'kahdesta eri Kierkegaardista' *sisällön* puolesta, vaan ainoastaan *suoruuden* puolesta. Samalla tämä mielestäni nimenomaan auttaa näkemään myös hänen 'epäpoliittisen' alkukauden filosofiansa poliittisena, koska 'jälkimmäinen Kierkegaard' argumentoi väitteidensä puolesta 'ensimmäisen Kierkegaardin' avulla. Väitän, että Kierkegaardin suhtautuminen politiikkaan voidaan alusta loppuun jäsentää hänen keskeisen filosofisen prinssiippinsa ympärille. Tuon prinssiipin nimi on *joko/tai*, jossa Kierkegaard jatkuvasti johdattelee lukijansa huomaamaan, että politiikka tulee jättää *joko:n* puolelle ja sen sijaan valita *tai* – mikäli mahdollista. Tässä on kuitenkin olennaista huomata, että *se mitä Kierkegaard joko/tailla loppuviimein tarkoittaa*, selviää vasta kokonaisuuden tarkastelussa. Kuten myöhemmin osoitan, hän käyttää samaa termiä myös kokonaissanomaansa nähden alisteisissa asiayhteyksissä, *ironisena* välineenä, osoittaakseen juuri sen, miten väärin hänen aikalaisensa tehtävän nimeltä *joko/tai* ymmärtävät.

4. KIERKEGAARDIN KRITIIKKI AIKAANSA KOHTAAN

Valitsemani metodologian mukaisesti edellä mainittuihin tutkimuskysymyksiin vastaaminen edellyttää Kierkegaardin aikana *tavanomaiseksi* mielletyn ajattelun tuntemusta, ennen kuin hänen sanomisiaan voidaan peilata sitä vasten. Näin ollen analyysi etenee siten, että luon ensin luvussa kontekstuaaliset raamit, joiden perusteella Kierkegaardia voidaan ymmärtää. Samalla voidaan myös hahmottaa, mitä seikkoja hän jättää 'poleemisesti huomioimatta' ajattelussaan. Seuraavaksi käsittelem hänen filosofiaansa, edeten järjestyksessä hänen kirjailijanuransa alkupäästä loppupäähän.

4.1. Kierkegaard kontekstissaan

Pyrin seuraavassa esittelemään sen, mitä tässä tutkielmassa tarkoitetaan Kierkegaardin teksteihin nähden ulkoisella todellisuudella. Kierkegaardin kontekstia ei luonnollisestikaan voi kuvata täysin tyhjentävästi, vaan jo tässä vaiheessa on valikoiden arvioitava, mikä tuossa ulkoisessa todellisuudessa on *olennaista* (ks. luku 3.2). Juuri tätä tarkoittaa Skinnerin mainittu huomautus, että kontekstualisointi on osa analyysia. Olen valinnut tämän tutkielman kannalta olennaisiksi Kierkegaardin konteksteiksi Tanskan yleishistoriallisen tilanteen lisäksi Hegelin vaikutukset filosofiassa ja Lutherilta perityn uskonnollisen tilanteen. Pyrin samalla kertomaan mikä on Kierkegaardin suhde kulloiseenkin ilmiöön, ja miksi juuri nämä aiheet ovat tärkeitä. Lopullisen merkityksensä konteksti saa luonnollisesti Kierkegaardin tekstien yhteydessä.

Salaperäisestä tyylistään johtuen Kierkegaard on ollut aikojen saatossa monenlaisten mystifointipyrkimyksiä kohteena. Kuitenkin kaikkein suurin kontekstualisointiin liittyvä virhe on ollut hänen 'hegelinvastaisuutensa' turhan yksipuolinen korostaminen. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö Hegel ja hänen jälkeensä jättämä filosofinen ilmapiiri olisi ollut Kierkegaardin keskeinen konteksti, vaan sitä, että siitä on annettu usein turhan lattea kuva. Jon Stewart kiteyttää tämän ongelman hyvin:

”Kierkegaard-tutkimuksessa on taipumusta antaa ymmärtää, että hegeliläinen filosofia olisi ollut aikansa akateeminen *status quo* ja että Tanskan yliopistomaailma olisi ollut hegeliläisten dominoima. Kieltämättä, tällaisen kuvan saa toisinaan myös Kierkegaardia itseään lukiessa. [Hegelin] kriitikoiden olemassaolosta voidaan kuitenkin päätellä [...] ettei hegeliläisyys milloinkaan nauttinut kiistämättömän hegemonista asemaa tanskalaisessa älymystössä.” (Stewart 2003, 131, suomennos oma.)

Kierkegaardin kirjoittelu saa hieman vähemmän tarunhohtoisen merkityksen, jos otetaan Stewartin vaatimalla tavalla huomioon, ettei hän suinkaan ollut ainoa Hegelin kriitikko aikansa Tanskassa. Niin ikään on syytä muistaa se, että Kierkegaard ei itsekään ollut mitenkään immuuni Hegelin jättämälle aateperinnölle, vaan hänen omassa filosofiassaankin on paljon jälkiä siitä. Tavallaan tämä on väistämätöntä, sillä hän väkisinkin joutuu tarttumaan Hegelin käsitteisiin. Luvussa 4.1.3 tutustunkin Hegelin vaikutuksiin Kierkegaardin ajan Tanskassa moniäänisyyttä korostavalla otteella. Vaikka filosofinen suhde Hegelin ja Kierkegaardin välillä ei olisikaan kovin yksioikoinen, olisi mieletöntä puhua hegeliläisistä ilman Hegeliä itseään. Tämän vuoksi käsittelen ensin Hegelin omaa filosofiaa sekä Kierkegaardin kontrastia siihen luvussa 4.1.2. Viimeisessä alaluvussa 4.1.4 käsittelen myös Lutherin perintöä, jonka välttämättömyys käy ilmi analyysiluvussa 4.3. Keskustelun pohjaksi on kuitenkin luotava karkea yleiskatsaus Tanskan historiaan, josta aloitan luvussa 4.1.1.

4.1.1. Kierkegaard 1800-luvun Tanskassa

Tanska teollistui olennaisilta osin vasta 1800-luvun loppupuoliskolla, kuten muutkin Pohjoismaat (Halila 1972, 145–147). Kierkegaard kuoli kaksi vuotta ennen 1857 säädettyä elinkeinovapautta. Vaikka hän suhtautuikin hyvin kriittisesti jo siihen kansanvaltaiseen liikehdintään, jota vuosisadan alkupuolella oli harjoitettu, ei hän ehtinyt nähdä teollistumisen myötä alkaneita mullistuksia kokonaisuudessaan. Valtion vararikkoa seurannut aikakausi, joka oli sattumalta juurikin Kierkegaardin elinaika, oli taloudellisesti köyhä, mutta henkisesti vauras: kulttuurielämä kukoisti ja itsenäistyi vähitellen saksalaisesta taustastaan. Søren Kierkegaard on tämän kukoistuskauden kuuluisimpia hahmoja, mutta vasta jälkikäteen ajateltuna: kansainväliseen maineeseen hän nousi vasta maailmansotien aikaan (ks. mt., 157–159). Jälkikäteen kyseiseen rikkaan kulttuurielämän jaksoon on viitattu käsitteellä Tanskan ”kultainen aika” (mp.; Kirmmse 1990, 1.) Pääkaupunki Kööpenhaminan väkiluku oli Kierkegaardin kuolinvuonna 1855 reilut 140 000. Loput väestöstä, noin 90 prosenttia, asui maaseudulla ja sen pikkukaupungeissa. (Thulstrup & Thulstrup 1984, 72.)

Kööpenhamina oli paradoksaalinen paikka sikäli, että se oli samalla kuninkaan kotikaupunki ja monarkian keskus, mutta toisaalta maan ainoan yliopiston ansiosta myös uusien aatteiden väylä maahan (Jones 1986, 46). Kuninkaanlinnan kupeeseen kätkeytyneen pääkaupungin koko väestö oli sulloutunut pienelle alueelle muurien sisään. Karkeasti ottaen puolet asukkaista oli kauppiaita, ja toinen puolisko jakautui sotilaiden, palkollisten ja köyhälistön kesken. Kulttuuriväki kokoontui teatterin ohella kahviloissa ja kapakoissa. Kööpenhamina oli kuitenkin aikansa muidenkin kaupunkien tapaan ahdas ja likainen paikka, jossa asioitaan hoitivat kauppiaiden ja yksittäisten kulttuurin merkkihenkilöiden lisäksi

köyhälistö ja laitapuolen kulkijat. (Thielst 1994, 21–24.) Enemmistön kurjuuden keskellä eli Søren Kierkegaard, vapaa kirjailija.

Tanska oli kuitenkin muutoksessa. Vapaamielisempi, perustuslaillisuutta ja lehdistönvapautta vaativa ajattelutapa oli levinnyt maahan 1800-luvun alussa. Vuonna 1834, keskustelun vilkastuessa, oli kuningas Frederik VI katsonut parhaaksi kutsua kompromissina koolle neuvoa-antavat säätykokoukset neljään provinssiin. Poliittinen lehdistö ja puolueentapaiset ryhmittymät alkoivat muodostua. Niistä merkittävin oli Orla Lehmannin johtama kansallisliberaali ryhmä. Tanskassa ei kuitenkaan ollut varsinaisesti sellaista rajua vallankumouksellista liikehdintää, jota muualla Euroopassa koettiin. Kuninkaan otteet koettiin yleisesti hyväntahtoisiksi, ja muutospaineetkin tulivat lähinnä Tanskan ulkopuolelta. (Halila 1972, 134–137, ks. myös Rohde 1963, 39.)

Tanskan poliittinen kulttuuri oli aina ollut suhteellisen kiihкотonta. Monarkin ehdoton yksinvalta oli otettu maassa käyttöön vuonna 1660 ilmoitusluontoisena asiana ja siitä myös luovuttiin miltei yhtä rauhanomaisesti. Kommunismin ja liberalismien aatteet painostivat vanhaa valtaa ympäri Euroopan. Niin sanottuna ’hulluna vuotena’ 1848 kumottiin Ranskassa viimeinen kuningas, ja kumousliike levisi aivan Tanskan naapuriin, Saksaan. Tanskassa siirtyminen uuteen hallintotapaan hoidettiin kuitenkin verettömästi, ellei lasketa Schleswigin ja Holsteinin herttuakuntien hallinnasta samanaikaisesti käytyä sotaa. Eräaseen teatteriin kokoontunut suuri kansankokous vaati 20. maaliskuuta 1848 mainitun Orla Lehmannin johdolla kuninkaan kabinetin eroa ja demokraattisia uudistuksia. Seuraavana päivänä palatsille vaatimuksiaan tehostamaan marssinut väkijoukko hämmästyi, kun heitä vastassa ollut kuningas Frederik VII ilmoitti että heidän vaatimuksensa on jo toteutettu. Kuningas oli erottanut kabinetinsa, ja tilalle asetettiin väliaikaishallitus uutta perustuslakia laatimaan. Tanskan monarkia sai seurakseen demokraattisen parlamentin, kun uusi perustuslaki astui voimaan 5. kesäkuuta 1849. (Connery 1967, 135; Jespersen 2011, 64–67; ks. myös Kirmmse 1990, 64–70.) Yleinen äänioikeus koski kaikkia miehiä, ja ensimmäisissä vaaleissa kaksikamarisen parlamentin alahuoneeseen valituista edustajista melkein puolet kuuluivat talonpoikien ryhmittymään (Kirmmse 1990, 70–71).

Luterilainen kristinusko oli käytännössä katsoen Tanskan virallinen uskonto aina uskonpuhdistuksen ajoista lähtien (mt., 27). Tanskan kuninkaaksi myöhemmin noussut Kristian III oli läsnä Wormsin valtiopäivillä 1521 ja todisti siellä Martti Lutherin kuuluisan esiintymisen. (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 173). Hänen valtakaudellaan kirkko alistettiin valtiolle ja irrotettiin Rooman katolisen kirkon yhteydestä. 1665 voimaan tullut *Lex regia* vahvisti syntyneen asetelman: kuningas on vastuussa ainoastaan Jumalalle ja käyttää ehdotonta valtaa niin maallisissa kuin uskonnollisissakin

asioissa. Siviili- ja kirkollishallinnon välillä ei ole mitään eroa. Kristian V:n aikakaudella, vuonna 1683 voimaan astunut säädöskokoelma *Danske Lov* määräsi että uskontoa on maassa harjoitettava luterilaista Augsburgin tunnustuskirjaa sekä Lutherin *Vähä katekismusta* noudattaen. (Thulstrup & Thulstrup 1984, 12–13, 32.)

Vuoteen 1849 kestäneen absoluuttisen monarkian aikakaudella ainoastaan luterilaisiksi kristityiksi kastetut ja konfirmoidut ihmiset laskettiin Tanskan 'kansalaisiksi'. Tämän kriteerin täyttäminen oli käytännössä pakollista, sillä muutoin ei esimerkiksi talonpoika voinut solmia minkäänlaisia sopimuksia, eikä porvarissäätyläinen päässyt yliopistoon tai valtion virkoihin. Demokraattista perustuslakia edeltäneen absoluuttisen monarkian aikana kirkolla ei ollut mitään autonomiaa eikä valtiosta erillistä olemassaoloa, vaan se oli yksi kuninkaallisen hallinnon haara muiden joukossa. Tämä uskonpuhdistuksen myötä tapahtunut kirkon sulautuminen valtioon oli niin täydellistä, ettei Tanskassa pariin sataan vuoteen oikeastaan edes keskusteltu mahdollisuudesta irrottaa se valtionhallinnosta. Tuona aikana käsitteellä 'kirkko' viitattiinkin joko konkreettisesti samannimiseen rakennukseen tai abstraktisti pyhään yleiskristilliseen instituutioon nimeltä kirkko, mutta ei milloinkaan juuri *Tanskan* kirkkolaitokseen. Vasta 1700-luvulla kirkko Tanskassa sai oman erisimensä "Valtion kirkko", joka 1849 perustuslakiuudistuksen jälkeen muuttui "Kansan kirkoksi". (Kirmmse 1990, 27–28, 73–74.) Valtion ja kirkon ykseys on täysin linjassa Lutherin ajattelun kanssa, joka tässä asiassa noudatti keskiaikaisia periaatteita. Maailma on kaikkien kristittyjen yhteinen kristikunta, *unum corpus christianum*, joka seuraa Kristusta. Jumalan alaisuudessa toimivassa kristityssä valtiossa ei ole eroa kirkon ja valtion välillä. (Thulstrup & Thulstrup 1984, 15.)

Kirkon omaa 'perustuslakia' oli yritetty vuodesta 1813 lukien parinkymmenen vuoden ajan laatia, mutta vailla mitään tulosta. Edes vuoden 1848 verettömän 'vallankumouksen' jälkeen papisto ei kokoontunut yhdessä pohtimaan kirkon asemaa. Liberaalit uudistajat jättivätkin kysymyksen tarkoituksella ratkaisematta. Kompromissina Tanskan uuteen perustuslakiin kirjattiin hyvin tulkinnanvaraisesti, että maassa vallitsee uskonnonvapaus, mutta samalla todetaan evankelis-luterilaisen kirkon olevan tanskalaisten kirkko ja siksi myös "valtion tukema". Lainsäätäjän henki oli että parlamentti myöhemmin säätäisi lain, jolla kirkon sisäinen organisaatio sekä suhde valtioon määriteltäisiin tarkemmin, mutta sitä se ei koskaan tehnyt. Loppujen lopuksi kirkon asema ei edes demokraattisen perustuslakiuudistuksen yhteydessä muuttunut tai edes selkiytynyt, vaan kirkkoa johdettiin jatkossakin osana valtionhallintoa. Pikemminkin siitä tuli entistä tiiviimpi ja *legitiimimpi* valtion osa, sillä aiemmin hallitsijoiden ylhäältä kansalaisilleen pakottamasta uskonnosta tulikin nyt

suvereenin kansan itsehallinnon uskonto, 'oma uskonto', jota se harjoitti "Kansan kirkossa". (Kirmmse 1990, 74–76.) Luvussa 3.1. käsittelin jo Kierkegaardin kommentteja vallankumousvuodelta 1848. Kirkon ja valtion tilanteen kehittymistä Kierkegaard kommentoi päiväkirjoissaan vuonna 1849:

"Huomasin kauhukseni, mitä kristityllä valtiolla tarkoitettiin (ja tämän huomasin erityisesti [18]48), että ne joiden piti hallita, niin kirkkoa kuin valtiotakin, piiloutuivat kuin pelkurit samalla kun konnat olivat valloillaan..." (Thulstrup & Thulstrup 1984, 24–25, ks. myös alkukielinen SKS 2014, NB11:233. Hyödynnän käännöksessäni sekä englannin- että tanskankielistä tekstiä.)

4.1.2. Hegelin filosofia

Saksalaisen Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1770–1831) filosofiaa voidaan hyvin pitää viimeisenä suurena yrityksenä metafysiikan kunnianpalautukseksi sen jälkeen kun Kant oli tuominnut sen mahdottomaksi. Descartesin, Spinozan ja Leibnizin tavoin Hegel piti metafysiikkaa nimenomaan kaikkien tieteiden perustana, ja hänen koko filosofinen järjestelmänsä palautuukin viime kädessä siihen: hänen mukaansa todellinen on järjellistä ja järjellinen todellista. Hegel itse kuvaili järjestelmänsä "absoluuttiseksi idealismiksi", joka yksinkertaistettuna tarkoittaa, että kaikki tapahtumat luonnossa ja historiassa ovat absoluuttisen idean, *Absoluutin*, ilmentymiä. Absoluuttista idealismia luonnehtii monismi, organistisuus ja rationalismi: kaikki oleva on osa yhtä suurta organismia, jonka päämäärä on absoluuttinen idea, ja joka on samalla absoluuttisen idean ilmentymä. (Beiser 2005, 188–191.) Tällä suurella ja perustavanlaatuisella lähtökohdalla on monenlaisia seurauksia, muun muassa uskonnolle, politiikalle ja yksilölle.

Hegelin tavoite – sekä hänen itsensä että aikalaisten mielestä – oli tarttua uskonnollisiin käsitteisiin ja tehdä niistä filosofisesti ottaen ymmärrettävämpiä. Tässä kristinuskon rationalisoinnin hengessä Absoluutin piti olla hänen teknis-filosofinen vastineensa Jumalan käsitteelle. Kristinuskon Jumalan tavoin Absoluutti on ääretön, itse itsensä luova ja hengellinen. Sen olemassaolo kuuluu sen olemukseen. Hän upotti myös kristinuskon perinteisen kolminaisuusopin Isästä, Pojasta ja Pyhästä Hengestä omaan dialektiseen järjestelmänsä. (Dickey 1993, 302.) Johanneksen evankeliumin alkusanoihin¹ viitaten Hegel tulkitsi kolminaisuusopin kristinuskon ratkaisuna siihen, miten Jumala voi olla maailmaan nähden samanaikaisesti immanentti ja transsendentti, eli olla siinä kaikkialla mutta samalla johtaa sitä ulkopuolelta käsin (Pelikan 1963, 108). Hegel kuitenkin sovelsi aiempia oppeja

¹ "Alussa oli Sana. Sana oli Jumalan luona, ja Sana oli Jumala. Jo alussa Sana oli Jumalan luona. Kaikki syntyi Sanan voimalla. Mikään, mikä on syntynyt, ei ole syntynyt ilman häntä. [...] Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme. Me saimme katsella hänen kirkkauttaan, kirkkautta, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa." (Joh. 1:1–14.)

omiin tarkoituksiinsa ja otti ratkaisevia askelia pois päin perinteisestä kristinuskosta. Hän kielsi sen, että Jumala vaikuttaisi meihin ihmisiin nähden täysin ulkopuolisessa ulottuvuudessa, erillisenä luonnosta ja historiasta. Tämä ei ole mahdollista, koska Absoluutti toteutuu nimenomaan luonnon ja historian kautta. Koska historia on Hegelin järjestelmässä deterministinen prosessi, ei voi myöskään jäädä sijaa ihmeille eikä kristinuskossa niin olennaiselle henkilökohtaiselle pelastukselle. Poliitiikan ja yksilön kannalta järjestelmä taas implikoi sitä, että myös valtio on orgaaninen kokonaisuus, jossa yksilö on ennen kaikkea kokonaisuuden osa. (Dickey 1993, 302.)

Pelikan (1963, 107–108) huomauttaa, että Hegelin järjestelmässä Jeesus tavallaan redusoituu pelkäksi moraalin opettajaksi, eikä kristinuskon metafysiinenkään ulottuvuus ole enää uskon asia vaan spekulatiivisen menetelmän työmaata. Tästä päästäänkin toiseen olennaiseen piirteeseen Hegelin filosofiassa, eli *dialektiikkaan*. Dialektiikka on alun perin antiikin filosofiassa merkinnyt keskustelutaitoa (Korkman & Yrjönsuuri 1998, 443). Sokraattisessa dialogissa se on menetelmä, jolla pyrittiin jaotteluiden kautta määritelmään (mp). Kenties vahvimmin elämään jääneen määritelmän dialektiikasta on sittemmin esittänyt Karl Popper (1940, 404, käänös omani): ”Dialektiikka on teoria siitä, että jokin – vaikkapa inhimillinen ajattelu – kehittyy tavalla jota luonnehtii niin sanottu dialektinen triadi: teesi, antiteesi, synteesi.” Teesi on jokin ajatus, käsite tai liike, jonka heikkouksia vastaan asettuu sitä vastustava antiteesi. Nämä kaksi taistelevat keskenään, kunnes syntyy molempien ansiot säilyttävä ja rajoitteet ylittävä *synteesi*. (Mp.)

Kuten Forster (1993, 131) toteaa, tarkempi kuvaus Hegelin dialektiikasta vaikuttaa kuitenkin olevan tarpeen. Hänen mukaansa se voidaan ymmärtää ajattelutapana, jossa jokaisen ajattelun kategorian osoitetaan olevan sisäisesti ristiriitainen, jolloin on väistämättä siirryttävä eteenpäin. (Mt., 132.) Dialektiikan vaiheet ovat Hegelin itsensä mukaan kokonaisuuden momenteja. Niistä ensimmäinen on *ajattelun momentti*, jossa kyseessä oleva käsite määritellään ja erotellaan toisista käsitteistä. Seuraavassa, *dialektisessa momentissa* paljastuu että nuo määritelmät itse asiassa sisältävätkin omat vastakohtansa ja näin ollen kumoavat itsensä. *Spekulaation momentti* tulee viimeisenä ja edustaa sitä mitä Hegel kutsuu *positiiviseksi järjeksi*. Se ylittää syntyneen vastakohtaisuuden yhdistämällä ne uudeksi käsitteeksi. (Mp.) Hegelin oma termi tälle paradoksaaliselle säilyttävän kumoamisen prosessille on *Aufhebung*, jonka hän katsoi olevan filosofian tavoite ylipäättään (Sivenius 1998, 343). Popperin edellä mainitut teesi, antiteesi ja synteesi siis vastaavat näitä Hegelin momenteja.

Hegelin filosofiassa dialektiikka oli ratkaisu niihin rajoitteisiin, joita Kant oli metafysiikan harrastamiselle esittänyt (Beiser 2005, 190). Hegel hyödynsi teoksessaan *Logiikan tiede*

muotoilemaansa dialektiikkaa kaikessa filosofoinnissaan ja se olikin hänelle enemmän kuin vain filosofinen metodi. Niinpä kun hän puhuu dialektiikasta luonnon, hengen ja muiden ilmiöiden yhteydessä, on kyse sen samaisen 'logiikan dialektiikan' *ilmenemisestä* näiden asioiden kautta. (Forster 1993, 131.) Kyse ei olekaan pelkästä käsitteiden jalostamisesta ajatuksissa, vaan todellisuus ja olevainen ovat itsessään dialektisia. Näin ollen kaikki luonnon ja yhteiskunnan tapahtumat ovat dialektiikkaa ilmiönsänsä. Hegelin filosofiassa dialektiikka siis merkitsee, kuten Sivenius (1998, 356) sen sanoo: ”todellisuudessa olevaa *asian kulkua itseään*”. Samaan tapaan Löwith (1991, 309) kutsuu Hegelin järjestelmää *onto-loogiseksi*.

Dialektiikan kautta aikaansaatu synteesi toimii vuorostaan seuraavan vaiheen teesinä eteenpäin jatkuvassa ketjussa, jolloin lopputuloksena on hierarkkisesti jatkuva sarja. Sen päätepisteenä on viimeinen kategoria, jota Hegel kutsuu *absoluuttiseksi ideaksi*. (Forster 1993, 132–133.) Bertrand Russell (1994, 302–304) kiteyttää Hegelin dialektiikan huipennuksen seuraavasti: ”Absoluuttinen Idea on puhdas ajatus, joka ajattelee puhdasta ajatusta. Vain tätä Jumala tekee ajoista aikoihin – todellakin oikea professorin Jumala”. Kaiken määrittelyn jälkeenkin hegeliläinen dialektiikka on kuitenkin sangen abstrakti käsite, mutta tämä ei suuren järjestelmän rakentajaa vaikuta haitanneen. Filosofian tehtävänä on kuitenkin hegeliläisittäin ottaen tuon dialektiikan harjoittaminen. Tai pikemminkin on niin, että filosofilla ei ole mahdollisuutta valita toisin, sillä onhan kaikki ihmisen toiminta joka tapauksessa vain Absoluutin dialektista itseilmentymistä maailman historiassa.

On ilmeistä, että paitsi filosofin niin myös ihmisyksilön pelivara on Hegelin järjestelmässä aika kapea ja että hän on monin tavoin sen vanki. Kierkegaard kylvää jo ensimmäisissä, pseudonyymisissä filosofisissa teoksissaan Hegeliä kritisoivia lausuntoja nimimerkkiensä suihin. *Joko-tain* 'toimittanut' nimimerkki Victor Eremita (Kierkegaard 1992 [1843], 27) toteaa heti ensimmäisenä virkkeenään: ”Kenties sinulla, rakas lukija, on joskus käynyt mielessä epäillä tuttua filosofista väittämää, että ulkoinen on sisäistä ja sisäinen ulkoista.” Seuraavassa teoksessa *Pelko ja vavistus* kirjoittaja Johannes de Silentio (Kierkegaard 2001a [1843], 7–11) toteaa niin ikään heti alkusanoissaan:

”Ei vain kaupankäynnin vaan myös ideoiden kannalta aikamme näyttää todelliselta alennusmyynniltä. Kaikki on kaupan niin pilkkahintaan, että alkaa olla kyseenalaista, haluaako kukaan lopulta tarjota enää mitään myytäväksi. Yksikään spekuloiiva arvioiden antaja, joka omantunnontarkasti tähdentää uudemman filosofian merkittävää kehitystä, [...] ei tyydy vain epäilemään kaikkea vaan menee pitemmälle. Olisi ehkä sopimatonta ja asiaankuulumatonta kysyä heiltä, mihin he oikeastaan ovat menossa, [...] Nykyisin kukaan ei pitäydy uskossa, vaan jokainen menee pitemmälle. [...] Tämän kirjoittaja ei ole filosofi, hän ei ole ymmärtänyt järjestelmää. [...] Vaikka koko uskon sisältö kyettäisiin

ilmaisemaan käsitteiden muodossa, siitä ei silti seuraa, että olisi käsitetty usko, käsitetty, kuinka uskoon tultiin tai kuinka usko tuli siihen, joka uskoo. [...] Vaivun mitä syvimmissä alamaisuudessa polvilleni jokaisen järjestelmällisen nuuskijan edessä ja tunnustan: 'Tämä ei ole järjestelmä, tällä ei ole mitään tekemistä järjestelmän kanssa. Toivotan kaikkea hyvää järjestelmälle ja sen tanskalaisille kannattajille...'

Kierkegaard tekee siis heti kättelyssä selväksi, että hän aikoo filosofiassaan ottaa tuntuvasti etäisyyttä aikansa muotifilosofiaan. Uskoon liittyvät seikat olivat luonnollisesti Kierkegaardin Hegel-kritiikin keskiössä, mutta käsittelen sitä tarkemmin tuonnempana. Sen sijaan käyn tässä karkeasti ottaen läpi muita piirteitä Hegelin filosofiassa, joita Kierkegaard problematisoi.

Watkin (2001, 253–254) luettelee viisi pääasiallista kiistakohtaa näiden kahden filosofin välillä. Kuten edellisessä sitaatissakin, Kierkegaard viittaa Hegelin filosofiaan yleensä termillä ”järjestelmä” ja kritisoi sitä, koska siinä yritetään selittää kaikki olevainen deskriptiivisesti, loogisesti välttämättömänä järjestelmänä. Tämä taas synnyttää Kierkegaardin näkökulmasta joukon virheitä. Ensinnäkin ajatus siitä, että olevainen on luonteeltaan järjestelmä, on Kierkegaardin katsannossa lähtökohtaisesti virheellinen, sillä järjestelmän olemukseen kuuluu täydellisyys, jota Hegelin järjestelmällä ei voi olla, sillä historia jatkuu. Toiseksi, ajattelun maailman ja olevaisen maailman samaistaminen on Kierkegaardin mukaan virhe, sillä kyseessä on kaksi aivan erilaista kokemuksen kategoriaa. (Mp.) Tässä kohden Kierkegaard ja Hegel kiistelevät yhdellä kaikkein perinteisimmistä filosofian osa-alueista, eli ontologisen monismin ja dualismin välillä.

Kolmas kiista koskee vapaata tahtoa. Järjestelmä, joka toimii loogisella välttämättömyydellä, johtaa määrättyihin lopputuloksiin, joten ihmisen vapaalle tahdolle ei jää sijaa. Neljänneksi, koska järjestelmä on jotain *kuvailtua* ja koska siihen sisältyvät sekä hyvä että paha, voidaan hyvä ja paha määritellä ainoastaan sitä kautta, miten se on järjestelmässä määritelty, eikä se voi siten toimia yksilölle kunnollisena ohjenuorana siitä, miten hänen pitäisi elämäänsä elää. Yksilö on myöskin kuvailtu osaksi tätä järjestelmää ja on siinä alisteinen suuremmille yksiköille kuten perheelle ja valtiolle. (Mp.) Nämä ovat Kierkegaardin individualistisen eksistenssifilosofian kannalta täysin kestäättömiä ajatuksia. Koska ihminen voi saavuttaa korkeimman päämääränsä vain kääntymällä sisäänpäin, kuolemalla maailmalle, pois päin kaikesta joukkotoiminnasta, on yksilön määrittäminen joukon ja kokonaisuuden kautta täysin väärä suunta. Hegelin katsannossa vallitsevaan järjestykseen ja valtioon passiivisesti tai vihamielisesti suhtautuminen ei kieli uskon vahvuudesta vaan heikkoudesta, sillä uskonnon ja valtion tulisi toimia toisiaan vahvistaakseen (Löwith 1991, 48). Hegelille tämä uskonnon ja valtion liitto oli

keskeinen lähtökohta, mutta Kierkegaardin katsannossa sama näyttäytyy mitä kammottavimpana kompromissina (mp).

Viides kiistanaihe on se, että Jumalasta – siis Absoluutista – tulee Hegelin järjestelmässä *panteistinen* (Watkin 2001, 253–254). Hän – tässä yhteydessä pikemminkin, *se* – on yhtä kuin kaikkeus ja menettää siten kristinuskolle tärkeän persoonallisen olemuksensa. Jumala on siis alisteinen järjestelmälle, eikä suinkaan ole luonut sitä tai ole sen herra. Samalla myös kristinusko, joka oli Kierkegaardille korkein mahdollinen tavoiteltava asia, vajoaa vain välivaiheeksi kaikkeuden historiallisessa prosessissa ja on alempiarvoinen suhteessa filosofiaan (mp., ks. myös Löwith 1991, 47).

Kierkegaardin käsitys Jumalasta oli perinteisen, Augustinuksen, Tuomas Akvinolaisen ja oman aikansa luterilaisen katekismuksen tapainen käsitys persoonallisesta entiteetistä, joka on luonut maailman tyhjästä. Jumala, Luoja, on monien muiden tavoin hänellekin kaikkivoipa, kaikkiviisas, hyvä, armollinen ja oikeudenmukainen. Jumalan olemukseen kuuluu täydellinen, itsensä uhraava altruismi ja rakkaus, joka ilmentyi Kristuksen elämässä ja kuolemassa. Kierkegaardin mukaan 'pitemmälle menemisellä', eli spekulatiolla, täytyy olla jokin raja: Jumalaa ei voi mitenkään tavoittaa *järjellä*, vaan on tehtävä *uskon hyppy*, osoittaakseen sitoutuneisuutensa asialle. Totuus on elämistä tuon sitoumuksen mukaan, ei objektiivista tietoa maailmasta, Jumalasta puhumattakaan. (Watkin 2001, 96–97, 259–260; ks. myös Kierkegaard 2001a [1843])

4.1.3. Kierkegaardin aikalaisten hegeliläisyys

1800-luvun alkuvuosina Hegel opetti filosofiaa Jenassa, josta hän siirtyi Nürnbergin ja Heidelbergin kautta lopulta Berliiniin 1818, jonne kaksi hallituksen ministeriä oli hänet kutsunut. Tässä vaiheessa hän alkoi olla jo merkittävä hahmo eurooppalaisessa filosofiassa. (Russell 1994, 297; ks. myös Beiser 2005, 192.) 1820-luvun kuluessa Hegelin filosofia saavutti jo johtavan aseman Saksassa. Vuonna 1827 Hegelin oppien ympärille alkoi jo muodostua koulukunta, kun hänen oppilaansa perustivat oman seuransa ja alkoivat julkaista omaa lehteään. Hegel itse kuoli 1831 ja vuodesta 1835 lukien alkoivat hegeliläiset jo jakaantua sisäisesti. Berliini kuitenkin säilyi hegeliläisyyden tyyssijana. 1840-luvulla Preussin valtion sensuuri kiristyi ja osa hegeliläisistä joutuikin muuttamaan synnyinsijojensa ulkopuolelle, pääasiassa Englantiin ja Yhdysvaltoihin. (Beiser 2005, 192–193; ks. myös McLellan 1969, 1–4; Dickey 1993, 301.) Myös Karl Marx lukeutuu tähän joukkoon (Oittinen 2006, 14). Bertrand Russellin näkemyksen mukaan Hegelin suosio oli merkittävää Ranskan ja Englannin yliopistojen filosofian opettajien keskuudessa hänen kuolemansa jälkeen, 1800-luvun alkupuoliskolla. Vuosisadan

loppuun mennessä USA:n ja Britannian johtavat akateemiset filosofit olivat suurimmaksi osaksi hegeliläisiä, ja hänen vaikutuksensa ulottui myös protestanttiseen teologiaan ja toisaalta valtioteorioihin. (Russell 1994, 287, 297.) Hegel oli siis vakiinnuttanut asemansa jo siinä vaiheessa, kun Kierkegaard tahollaan tutustui akateemiseen maailmaan.

Hegeliläisyys levisi nimeltä mainittujen maiden lisäksi muuallekin Eurooppaan. Pohjoismaissa aatesuunnan leviäminen oli nopeaa, ja Tanska oli läheisyytensä vuoksi tuon kehityksen kärkeä. Aina Suomessakin asti oli hegeliläisyyden edustajia, esimerkkeinä J.V. Snellman ja Jakob Tengström. (Grotenfelt 1938, 452–454.) Vaikka pienessä Tanskassa oli lukumäärällisesti katsoen loppujen lopuksi melko vähän varsinaisia Hegelin kannattajia, oli näillä vähäisillä kuitenkin läheinen vaikutus Kierkegaardiin (Ukkola 1961, 29–30).

Stewart (2003, 106) toteaa, että filosofian historiaa maalataan usein leveällä pensselillä. Ajattelun kehitystä kuvataan pakottamalla ilmiöt siistien kategorisointien puitteisiin, jotka kuitenkin vääjäämättä vääristävät totuutta. Hegeliläisyys on hyvä esimerkki tästä, sillä Hegelin seuraajia kuvataan monesti jäljittelijöinä, jotka uskollisesti toistivat oppi-isänsä ajattelua pilkulleen. Todellisuudessa monet hegeliläiset niin Saksassa kuin Tanskassakin muokkasivat Hegelin ajatuksia omiin suuntiinsa, vastatakseen kulloinkin vallinneisiin älyllisiin ja poliittisiin olosuhteisiin. (Mp.) Hegelin ajattelusta kummunneet sisäiset ristiriidat johtivat monenlaisien koulukuntien syntymiseen, joista tärkeimpinä mainittakoon ainakin jako poliittisesti vasemmistolaisiin ja oikeistolaisiin hegeliläisiin (ks. Toews 1993, 378). Voidaan sanoa, että tämä kehitys loi lopulta myös muiden muassa Marxin ja Kierkegaardin, joiden välinen ero näkyi vielä seuraavalla vuosisadallakin marxismin ja eksistentialismin sekä strukturalismin ja poststrukturalismin välisinä kiistoina (mt., 409). On niin ikään huomattava, että Hegelille löytyi alusta alkaen myös monia vastustajia, eikä Kierkegaard ole tässä mielessä mitenkään poikkeuksellinen filosofi, vaikka houkutus ajatella niin onkin suuri. Berliinissä Hegelin suhde protestanttiseen kristinuskoon herätti närää jo hänen elinaikanaan (Dickey 1993, 301). Tanskaan Hegelin ajatukset rantautuivat 1820-luvun puolivälissä, ja myös siellä löytyi niin myötäilijöitä kuin arvostelijoitakin (Stewart 2003, 106–107).

Kategorinen jako 'hegeliläisiin' ja 'Hegelin vastustajiin' on kuitenkin melko väkinäinen ja pahimmillaan harhaanjohtava. Jon Stewart (mt., 132) huomauttaa, että tuon ajan Tanskan älymystön keskuudessa oli tavanomaista että kukin ajattelija kävi jossain vaiheessa läpi lyhyen hegeliläisen vaiheen. Koska tämä pätee molempiin osapuoliin, voidaan sanoa että kukin 'hegeliläisistä' otti jossain vaiheessa etäisyyttä Hegeliin ja vastavuoroisesti kukin 'Hegelin kritikoista' oli todellisuudessa ottanut

merkittäviäkin vaikutteita häneltä (mp). Asiaan sekaantuneet henkilöt eivät monesti itse luonnehtineet itseään kummankaan leirin kannattajaksi, vaan sen maineen ovat heille antaneet toiset, jotka ovat keskittyneet korostamaan tiettyä vaihetta heidän ajattelussaan. Otan tästä huolimatta seuraavassa Hegel-vastaanoton erittelyssä lähtökohdaksi tämän karkean hegeliläinen/hegelinvastainen-dikotomian. Tämä siksi, että näin menettelemällä syntyy perusta, jonka kautta voin lopuksi arvioida Kierkegaardin suhdetta aikansa kiistaan Hegelin filosofiasta.

Tanskan johtavia Hegelin kannattajia oli filosofi, kirjailija ja teatteritaiteilija Johan Ludvig Heiberg (1791–1860), joka käytännössä katsoen tutustutti tanskalaiset filosofiipiirit Hegelin ajatuksiin. Innostuttuaan Hegelin teoksista, Heiberg julkaisi vuonna 1824 kirjan *Om den menneskelige Frihed* ("Ihmisen vapaudesta"), joka on hänen omien sanojensa mukaan ensimmäinen tanskankielinen Hegelin filosofiaa käsittelevä teos. Vuonna 1833 ilmestyi *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* ("Filosofian merkityksestä nykyajalle"), jossa Heiberg katsoo oman aikakautensa olevan kriisissä jota luonnehtii taiteen ja uskonnon merkityksen korvautuminen relativismilla ja nihilismilla. Hänen mukaansa ainoastaan Hegelin filosofia voi tarjota pohjan uuden maailmankuvan luomiselle, ja siinä uskonnolla on toissijainen rooli filosofialle alisteisena. Teos sai ilmestyessään aikaan kohun juuri näiden uskonnollisten kannanottojen vuoksi. Heiberg julkaisi omaa, hegeliläisyyden foorumiksi aikomaansa lehteä *Perseus, Journal for den speculative Idee* ("Perseus, spekulatiivisen idean lehti"), jonka elokuun 1838 numeron artikkeli *Det logiske System* ("Logiikan järjestelmä") esitteli puhdasoppisen hegeliläisen näkemyksen logiikasta. Vaikka Heiberg itse kertoi välttelevänsä titteliä 'hegeliläinen', kuvasi hän tutustumistaan Hegelin filosofiaan miltei evankeliumin kaltaisena paljastuksena ja ihmeenä. (Stewart 2003, 107–113, ks. myös Watkin 2001, 109–113.)

Teologi ja piispa Hans Lassen Martensen (1808–1884) oli hänkin merkittävimpiä hegeliläisyyden edistäjiä Tanskassa (Stewart 2003, 116; Pelikan 1963, 112). Hän luennoi Kööpenhaminan yliopistossa vuosina 1837–39 kursseja "Johdatus spekulatiiviseen dogmatiikkaan" sekä "Modernin filosofian historia Kantista Hegeliin". Molempia luentosarjoja seurasi opiskelijan ominaisuudessa myös Søren Kierkegaard, joka myöhemmin muisteli Martensenin opetuksen olleen melkoinen sensaatio yliopistolla. Martensen ei ollut yhtä innokas hegeliläinen kuin Heiberg, mutta piti kuitenkin Hegelin ajattelua aikansa suurimpana filosofisena saavutuksena. Vuonna 1842 Martensen joutui kirkonmiehenä ottamaan etäisyyttä hegeliläisyyteen, kun vasemmistohegeliläisten Ludwig Feuerbachin (1804–1872) ja David Friedrich Straussin (1808–1874) kristinuskon vastaiset näkemykset saavuttivat Tanskan. Martensen oli jo ennen tätäkin kritisoinut Hegelin uskonnonfilosofiaa, etenkin siitä, että se näkee

uskonnon alisteisena filosofialle. Kyseisen kritiikin oli tarkkaavaisesti pannut merkille myös hänen oppilaansa Kierkegaard. (Stewart 2003, 116–122, ks. myös Watkin 2001, 163–165.)

Monien sittemmin unholaan vaipuneiden hegeliläisten lisäksi muita tässä mainitsemisen arvoisia henkilöitä olivat filosofi ja teologi Rasmus Nielsen (1809–1884) sekä pappi Adolph Peter Adler (1812–1869), jotka molemmat aloittivat teologian opintonsa Kööpenhaminan yliopistossa vuonna 1832 ja puolustivat väitöskirjojaan 1840. Nielsenin väitöksen aiheena oli ”Spekulatiivinen metodi pyhässä historiassa”. Hän sai sittemmin professuurin ja teki huomattavan akateemisen uran. Hän oli innokkaimpia hegeliläisiä ja julkaisi esimerkiksi teoksen *Den speculative Logik i dens Grundtræk* (”Spekulatiivisen logiikan perusteet”). Adler julkaisi niin ikään teoksen Hegelin logiikasta ja ryhtyi sitten papiksi. Hän tuli myöhemmin kuuluisaksi väitettyään, että Kristus oli ilmestynyt hänelle ja vaatinut tuhoamaan Hegeliä koskevat kirjoituksensa. Kirkko vapautti Adlerin papin tehtävistään vaadittuaan tältä ensin selvitystä asiasta. Voidaankin sanoa, että Adlerin tapauksessa aikakauden tanskalaisälyköitä yhdistänyt taipumus elää hegeliläinen vaihe on kaikkein dramaattisimmin nähtävillä. (Stewart 2003, 126–130, ks. myös Watkin 2001, 12–13, 179–181.)

Myötäilijöiden lisäksi Hegelin filosofian saapuminen Tanskaan nosti esiin myös kriittisiä ääniä. Tärkein näistä on teologi ja piispa Jakob Peter Mynster (1775–1854), joka suoritti teologian tutkintonsa jo 19-vuotiaana ja oli asemansa vakiinnuttanut kirkonmies hegeliläisyyden saapessa Tanskaan (mt., 140). Hän oli suunnilleen Hegelin ikäinen ja todisti eturivissä tämän ajatusten yleistymistä. Mynster piti Hegeliä itseään kiistämättömän lahjakkaana ajattelijana, mutta häntä ärsytti tämän seuraajien ylenpalttinen itsevarmuus ja tapa pitää hegeliläisyyttä kaiken päätepisteenä. Filosofisesti ottaen, Mynster vastusti etenkin *Aufhebungin* eli säilyttävän kumoamisen periaatetta. Hän oli Hegelin vastustajista kaikkein johdonmukaisin sikäli ettei itse hyödyntänyt juuri mitään hegeliläisiä ajatuksia, mutta ei toisaalta myöskään uhrannut erityisesti vaivaa kritiikin esittämiseen. (Stewart 2003, 140–143.)

Muista hegelinvastaisista maininnan ansaitsee ainakin älykköpiireissä vaikutusvaltainen oikeusoppinut ja filosofi Frederik Christian Sibbern (1785–1872), joka työskenteli Kööpenhaminan yliopistossa. Hän kritisoi Hegelin filosofiaa Heibergin mainittua *Perseus*-lehteä koskevassa arvostelussaan vuonna 1838. Sibbern arvosteli etenkin hegeliläistä logiikan järjestelmää ja uskonnollisia näkemyksiä, mutta ei täysin tyrmännyt Hegeliä. Niin ikään on mainittava Paul Martin Møller (1794–1838), joka toimi filosofian professorina Kööpenhaminan yliopistossa. Myös hän kirjoitteli Hegelin filosofiasta kriittiseen sävyyn, katsoen että se on ristiriidassa kristinuskon kanssa ja että spekulatiivinen filosofia on epätäydellinen, sillä se jättää huomiotta yksilölliset kokemukset. Toisissa asiayhteyksissä Møller kuitenkin ylisti

Hegelin älyä ja historianfilosofiaa. Møllerin ura jäi kesken hänen kuoltuaan äkillisesti vuonna 1838. (Stewart 2003, 132–139, ks. myös Watkin 2001, 176–177, 232–234.)

On tärkeää huomata, että tämä henkilöiden luettelo ei ole muodostunut sen perusteella, ketkä Kierkegaardin tuttavat olivat joko Hegelin kannattajia tai vastustajia, vaan nimenomaan päinvastoin. Tässä luetellut henkilöt ovat merkittävimmät Hegel-keskusteluun 1800-luvun puolivälissä osaa ottaneet tanskalaiset, ja Kierkegaard tunsii heidät kaikki henkilökohtaisesti. Tämä on tyypillinen merkki Tanskan 'kultaisen ajan' kulttuuri- ja älykköpiirien suppedesta ja sisäänpäin lämpiävyydestä (vrt. luku 4.1.1). Tässä yhteydessä ilmiö selittyy pitkälti sillä, että papiksi ryhtymisen edellytyksenä oli teologinen yliopistotutkinto, ja Kööpenhaminassa sijaitsi maan ainoa yliopisto (ks. Thulstrup & Thulstrup 1984, 82).

Kierkegaard oli Heibergin hegeliläisen *Perseus*-lehden tilaaja, ja hänen varsinaista filosofian uraansa edeltänyt esikoisteoksensa *Yhä elävän papereista* oli alun perin tarkoitettu julkaistavaksi kyseisessä lehdessä. Varsinkin opiskelija-aikoinaan Kierkegaard haaveili saavansa tunnustusta Heibergilta, kirjoittaen artikkeleita tämän toiseen lehteen *Kjøbenhavns flyvende Post*. Kierkegaard kävi jopa juhliissa Heibergin kotona, mutta kääntyi kuitenkin myöhemmin hänen kriitikokseen ja ivaajakseen. Syynä tähän oli Heibergin kirjoittama tyly arvio Kierkegaardin filosofisesta esikoisteoksesta *Joko-tai*. (Stewart 2003, 110–111, 114–115; ks. myös Lowrie 1938, 237.) Heibergin aiemmin mainittu, lähes uskonnollinen herääminen Hegelin filosofiaan kirvoitti Kierkegaardin nimimerkki Johannes Climacukselta verhottua irvailua vuonna 1846 *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa*:

”...samalla tavoin vaatii nykyinen aikamme, että filosofin pitää suuntautua maailmanhistoriallisesti ja kiekua systemaattisesti, [...] Mutta minulla ei ole esittävä ihmettä, johon vedota. Voi, se oli tri Hjortespringin onnellinen osa! Oman erityisen hyvin kirjoitetun ilmoituksensa mukaan hänestä kuuluu Hampurissa Streitsin hotellissa (henkilökunnan kuitenkaan huomaamatta mitään) ihmeen kautta eräänä pääsiäisaamuna tulleen Hegelin filosofian kannattaja – filosofian, joka lähtee siitä, että ihmeitä ei ole. Ihmeellinen ajan merkki!” (Kierkegaard 1998 [1846], 191.)

Tästä huolimatta Heiberg ja hänen piirinsä olivat Kierkegaardille tärkeitä läpi hänen elämänsä (Stewart 2003, 115–116). Miltei samaan hengenvetoon edellisen katkelman kanssa hän kirjoitti teoksensa *Kirjallisuusarvostelu* (ks. Kierkegaard 2001b [1846]). Arvostelu käsittelee erästä Heibergin äidin kirjoittamaa romaania. Hans Lassen Martensen oli puolestaan Kööpenhaminan yliopiston teologian kasvatteja ja hetkellisesti myös Kierkegaardin opettaja. Martensen oli vain pari vuotta Kierkegaardia vanhempi. Siksi Kierkegaard näkikin hänet kilpailijana, jopa uhkana, ja kritisoi häntä uransa aikana

voimakkaammin kuin Heibergia. Martensen onnistui siinä, missä Kierkegaard epäonnistui, eli pääsemään Heibergin älykköpiireihin. Kierkegaardin kannalta erityisen ärsyttävää oli se, että tämä tapahtui Martensenin kirjoitettua artikkelin Heibergin *Perseus*-lehteen, jossa Kierkegaard todetusti ei koskaan tullut julkaistuksi. (Stewart 2003, 115–117, 123–125.) Kierkegaard oli koko uransa ajan Martensenin kiivas kriitikko, ja tämä tuli lopussa laukaisseeksi Kierkegaardin hyökkäyksen kirkkoa vastaan, kuten kerroin edellä luvussa 2.1.

Muista hegeliläisyyden edistäjistä Kierkegaard tunsi henkilökohtaisesti myös mainitun teologi Rasmus Nielsenin sekä pappi Adolph Peter Adlerin. Molemmat opiskelivat teologiaa Kööpenhaminan yliopistossa samaan aikaan Kierkegaardin kanssa ja puolustivat väitöskirjojaan vuotta ennen häntä. Nielsenin ja Kierkegaardin välinen suhde vaihteli kaveruuden ja vihanpidon välillä. Kyseessä oli tyypillinen akateeminen draama: Kierkegaard vähätteli Nielsenin taitoja, ja tämä puolestaan kosti kieltäytymällä opponoimasta opiskelijakaverinsa väitöskirjaa. Myöhemmin miehet taas lämmittivät välinsä, vain rikkoakseen ne uudelleen. Myöhemmin Nielsen nimittäin kirjoitti spekulatiivista filosofiaa kritisoivan kirjan Kristuksen elämästä sekä kirja-arvostelun, jossa hän arvioi yhdellä kertaa erään Martensenin teoksista sekä Kierkegaardin pääteoksen *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Molemmissa teksteissä Nielsen esitti Kierkegaardilta kopioituja ajatuksia ominaan. Adler puolestaan oli melkein saman ikäinen kuin Kierkegaard, ja myös perhetaustaltaan hyvin samanlainen. Kierkegaard oli erittäin kiinnostunut Adlerin mainitusta ilmestyskokemuksesta sekä sitä seuranneesta välirikosta kirkon kanssa ja he tapasivatkin toisiaan vielä tapauksen jälkeen. Kierkegaard alkoi kesällä 1846 kirjoittaa kokonaista kirjaa aiheesta, mutta henkilökohtaisen empatian vuoksi jätti sen kuitenkin julkaisematta. (Mt., 126–131.)

Kierkegaard tunsi 'hegeliläisten' ohella myös Hegelin kriitikot hyvin. Hän paitsi osallistui ahkerasti Kööpenhaminan yliopistossa opettaneen Frederik Christian Sibbernin luennoille, mutta myös vieraili säännöllisesti tämän kotona. Myöhemmin Sibbernistä tuli Kierkegaardin väitöskirjan ohjaaja. Filosofian professori Paul Martin Møllerin luennoilla Kierkegaard oli niin ikään tuttu näky. Kierkegaard piti Mølleristä paljon, ja omisti myöhemmin teoksensa *Ahdistuksen käsite* tämän ennen aikojaan kuolleen ajattelijan muistolle. Teoksen esipuheesta on löytynyt julkaisematon luonnos, jossa Kierkegaard kutsuu Mølleriä herättäjäkseen. (Stewart 2003, 136–139.) Piispa Jakob Peter Mynster, joka ajalleen poikkeuksellisesti ei missään vaiheessa ottanut Hegeliä omakseen, oli puolestaan Kierkegaardin rippipappi ja hänen isänsä lempisaarnaaja. Kierkegaard ei ollut yhtä innokas Mynsterin

ihailija kuin isänsä, mutta vieraili silti hänen luonaan säännöllisesti ja lähetti aina viimeisimmät teoksensa piispan arvioitaviksi. (Mt., 143.)

Kierkegaardin aikalaisia tarkastelemalla piirtyy kuva Kööpenhaminan suppeista älymystöpiireistä, joissa Hegel oli kaikkien jakama puheenaihe. Nämä aikalaisarviot eivät ole voineet olla vaikuttamatta Kierkegaardin sanoman muotoutumiseen – erityisen tärkeä on Paul Martin Møllerin esimerkki. Näin ollen, kun Kierkegaard puhuu Hegelistä, hän puhuu usein pikemminkin näistä erinäisistä Hegel-reseptioista kuin Hegelin itsensä alkuperäisteksteistä. (Mt., 139, 143–144.) Nuori Kierkegaard oli yksi kööpenhaminalainen yliopistoihminen muiden joukossa. Mielenkiintoisena yksityiskohtana huomattakoon, että Kierkegaardin paljon puhuttu, eron jälkeinen ’pakomatka’ Berliiniin filosofiaa kuuntelemaan vuonna 1841 ei ollut sekään mikään yllättävä irtiotto, vaan pikemminkin hyvin tyypillinen älykkömiehen reissu. Esimerkiksi Heiberg, Martensen ja Adler olivat kaikki käyneet vastaavalla oppiretkellä Berliinissä (ks. mt., 108, 117, 129–130).

Kierkegaard oli älykäs ja lahjakas kirjailija, mutta pelkästään se, että hän tarttui Hegelin filosofian ongelmiin ei tee hänestä mitenkään poikkeuksellisen ’aikaansa edellä’ ollutta filosofia. Sen sijaan hän oli aluksi nuori teologian opiskelija, joka halusi tulla huomatuksi kirjailijana, eikä tämän tekeminen olisi ollut mitenkään mahdollista ilman että osallistuu Hegelistä käytävään keskusteluun. Suurena Hegel-kriitikkona myöhemmin tunnetuksi tullut Kierkegaard yritti ennen teostaan *Joko-tai* alun perin olla hegeliläisyyden myötäjuoksija, ja vasta jäätyään muotifilosofian piirien ulkopuolelle valitsikin toisen polun. Tällöin Kierkegaard ei etsinyt liittolaisia, vaan pikemminkin sisuuntui huomattessaan jonkun olevan kanssaan samoilla apajilla. Kuten esimerkiksi kateellinen kilvoittelu Martensenin ja Nielsenin kanssa osoittaa, monesti hänen motiivinsa olivat sangen arkisia ja pikkumaisiakin. Se Kierkegaard, jonka filosofian historia on oppinut tuntemaan, on paikkaansa aikansa Hegel-keskustelussa hakenut innokas kirjailija, joka lopulta löysi oman filosofisen markkinarakonsa.

Myöhemmin hyvin yksioikoisena asiana tunnetuksi tullut Kierkegaardin hegelinvastaisuus ei ollut kaikissa vaiheissa mikään itsestään selvyys, vaan Kierkegaard kaikkien aikalaisensa tavoin kävi läpi lyhyen hegeliläisen vaiheen, eikä oikeastaan ikinä totaalisesti puhdistanut ajatteluaan Hegelin vaikutuksesta. Hegelin tavoin myös Kierkegaard hyödyntää dialektiikkaa filosofiassaan, mutta sen merkitys on hänelle sokraattinen: oikea vastaus löytyy kysymyksien ja vastauksien välisessä keskustelussa (Watkin 2001, 65). Merold Westphalin (1998, 101) mukaan Kierkegaardin suhde Hegeliin on monimutkainen juuri siksi, koska se on itsessään *Aufhebung*. Uransa loppupuolella

Kierkegaard katui sitä, että oli opiskelijavuosinaan tietoisesti yrittänyt tunkea Heibergin hegeliläisiin piireihin:

”Hegelin ja kaiken modernin vaikutuksen alaisena, kypsymättömänä ymmärtämään, mikä on suurta, olen väitöskirjani eräässä kohdassa halunnut osoittaa Sokrateen heikkoudeksi sen, että häntä ei kiinnostanut kokonaisuus, vaan että hän näki vain yksilöt. Voi minua hegeliläistä typerystä, juuri tähän on varma todiste siitä, kuinka suuri eetikko Sokrates oli.” (ks. alkukielinen SKS 2014, NB21:35; suomennos Lehtinen 2008, 51–52.)

Kierkegaard oli tehnyt samaa kuin kaikki muutkin tuohon aikaan. Filosofissa oli totuttu siihen, että kutakin aikakautta dominoi jokin suuri ajattelija, jonka sitten korvaa seuraava vastaava. Erityisesti Saksassa oli nähty ketju toinen toisensa syrjäyttäneitä filosofeja Kantista Fichten ja Schellingin kautta Hegeliin. Sen jälkeen kun Hegel kuoli, 1800-luvun filosofian polttavaksi kysymykseksi tuli, kuka ottaisi hänen järjestelmänsä ja – ajalle ominaisen fraasin mukaisesti – jatkaisi siitä ’pidemmälle’. Filosofian opetuksessakin katsottiin, että Hegeliä tulee imitoida, mutta samalla miettiä, miten tuo pidemmälle meneminen olisi mahdollista – miten seuraavaa suuruus kehitettäisiin. (Stewart 2003, 124.)

1800-luku tuli osoittaneeksi, että kristinuskon ja filosofian liitto tuli päätökseensä Hegelissä. Tässä mielessä Hegeliä onkin kutsuttu ”viimeiseksi kristityksi filosofiksi” (ks. esim. Löwith 1991, 49). Hegel vei huippuunsa kehityskulun, jossa maallistava uskonnonfilosofia valtasi yhä enemmän alaa perinteiseltä teologialta. Uskonnonfilosofia lakkautti teologian olemassaolon syyn siinä määrin, että teologioiden oli joko hyväksyttävä hegeliläinen ohjelma tai keksittävä jokin kokonaan toisenlainen lähestymistapa. Monet valitsivat ensimmäisen vaihtoehdon. Kierkegaard sen sijaan yritti tehdä mahdollisimman kriittisen ja kumouksellisen vastaiskun. Jaroslav Pelikanin mukaan Kierkegaardin työssä piilee kuitenkin varteenotettavin siemen luterilaisuuden ja filosofian välirikon sovitteliseksi. (Pelikan 1963, 109, 113, 119.)

Marx jätti Hegelin taaksensa valtiofilosofisessa mielessä ja Kierkegaard uskonnonfilosofisessa mielessä. Liitto valtion, kristinuskon ja filosofian välillä kuitenkin revittiin kappaleiksi yhtä lailla molempien ansiosta. Kuten Karl Löwith toteaa, Marx yritti tuhota porvarillis-kapitalistisen ja Kierkegaard porvarillis-kristillisen maailman. (Löwith 1991, 50, 71.) Kumpikin korosti hegeliläistyneen maailman eri aspekteja, mutta mielenkiintoisella tavalla molemmat ottivat lähtökohdakseen järjestelmän sisälle unohtuneen ihmisen: Marx sosiaalisesta, Kierkegaard eksistentiaalisesta näkökulmasta. Marx valjasti käyttöönsä proletariaatin massat, kun taas Kierkegaard suuntasi toivonsa yksilöön. Ensimmäisen mielestä ongelmana on ihmisen vieraantuminen itsestään kapitalismin vuoksi, jälkimmäisen mielestä kristityn vieraantuminen itsestään kristikunnan vuoksi.

(Mt., 149–152.) Hegelistä eteenpäin omiin suuntiinsa lähtivät muutkin 1800-luvun filosofit. Löwith (mt., 310) tyypittää 1800-luvun filosofian oivaltavasti: ”Ensi alkuun 1800-luku ajatteli, että kristinusko on mahdollista korvata ihmiskunnalla ja humanismilla (Feuerbach, Ruge ja Marx), mutta sillä seurauksella että usko ihmiskuntaan lopulta menetettiin (Stirner, Kierkegaard ja Nietzsche).”

4.1.4. Luther ja uskonpuhdistuksen perintö

Kierkegaard yritti uudistaa katolilaisesta luterilaiseksi jo kertaalleen puhdistettua kristinuskoa. Martin Marty (2010, 159) kiteyttää uskonpuhdistaja Martti Lutherin (1483–1546) motivaation seuraavasti: ”Kun Luther laski yhteen ongelmat, joita hän näki aikansa kirkossa, hän huomasi niiden johtavan yhteen lopputulokseen: kirkosta oli tullut jumalallisen armon este sen sijaan, että se olisi tarjonnut armoa ihmisyhteisöille ja yksittäisille sieluille.” Tismalleen sama motivaatio oli myös Kierkegaardin kirkkoa vastaan kohdistaman hyökkäyksen taustalla. Lutherin aikoihin, vuosituhannen puolivälissä vaikuttanut humanistinen liike pyrki tuottamaan uusia käännöksiä ja versioita kristinuskon perusteksteistä (mt., 157). Uuden reformaatioliikkeen kanssa liittoutuminen edusti kuitenkin monille pohjoisen Euroopan maallisille hallitsijoille lähinnä tilaisuutta irtautua Rooman vallasta, ja pian Lutherin jälkeen kuultiin jo ensimmäisiä soraääniä siitä, että reformi jäi sittenkin puolitiehen (ks. mt., 157–164). Kierkegaardin aikaan tultaessa luterilainen maailma oli sekä yhteiskunnallisesti että filosofisesti ottaen maallistunut siinä määrin, että se kirvoitti hänen vastareaktionsa.

Kierkegaardin suhde Lutheriin ja ’luterilaisuuteen’ on ristiriitainen, sillä hän oli oman aikansa teologina luonnollisesti nimenomaan luterilainen, mutta samalla myös Lutherin itsensä kriitikko (Prenter 1981, 122). Yhtäältä Kierkegaard ylisti Lutherin henkilökohtaista rohkeutta astua esiin uskonpuhdistajana, mutta toisaalta valitteli tuon samaisen uskonpuhdistuksen historiallisia seurauksia, eli valtion ja kirkon, politiikan ja uskonnon toisiinsa sekoittumista. Kierkegaardin mukaan tulevaisuus vastaa käänteisesti uskonpuhdistusta siinä mielessä, että siinä missä silloin ilmiasultaan uskonnollinen liike muuttui poliittiseksi, on kaikki nyt ilmiasultaan politiikkaa ja on tuleva muuttumaan uskonnolliseksi. Erityisesti myöhäistuotannossaan Kierkegaard paheksui sitä, miten protestanttinen reformi näyttäytyi pohjoisen Euroopan hallitsijoille hengellisen sijaan nimenomaan poliittisesti mielekkäänä uudistuksena, antaen uskonnon ja politiikan sekoittumiselle yhä uusia ulottuvuuksia ja muotoja. (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 174, 178.) Näin ollen Lutherin uskonpuhdistus vain pahensi asiaa Kierkegaardin näkökulmasta.

Ajatus marttyyriudesta täydellisimpänä kristinuskon tunnustuksena oli vähitellen hylätty kirkon piirissä tarpeettomana, ja sen seuraajaksi oli tullut ajatus asketismista tai luostarielämästä, jonka avulla kristitty voisi ikään kuin kuolla oman elämänsä keskellä. Lutheria häiritsi tämän ajattelun tapa olettaa, että Jumalan armo voitaisiin jotenkin lunastaa ihmisen toiminnalla. Luther käytti 'lain' – teologisen sellaisen, siis kirkonisien aina Mooseksen ajoista saakka luoman normiston – ja evankeliumin erottelua poleemisena aseena Rooman valtaa vastaan, väittäen että paavi on paitsi sekoittanut nämä kaksi asiaa keskenään, myös kokonaan tullut korvanneeksi evankeliumin omalla laillaan. Luther ei halunnut kumota kanonista lakia vaan korostaa sen ja evankeliumin välistä eroa. Hänen mukaansa Jumala kyllä puhuu näiden lakien kautta, kertoen mitä pitää tehdä ja mitä ei saa tehdä, kun evankeliumi taas tekee päinvastoin ja kertoo mitä Jumala on tehnyt ihmisen puolesta – Jeesuksen kuoleman muodossa. (Mt., 178–181.) Mikäli luterilaisuuden halutaan nähdä – kuten Kierkegaard tekee – johtaneen valtion ja kirkon syvenevään sekoittumiseen, voidaan Lutheria myös 'puolustaa'. Luther nimittäin joutui vaihtamaan näkemystään lain ja evankeliumin välisestä tärkeysjärjestyksestä riippuen siitä, mitä kolmea yhtäaikaista, uskonnollisen ja yhteiskunnallisen elämän yhdistämistä ajavaa voimaa vastaan hän kulloinkin taisteli: paavia vastaan korostettiin evankeliumia, antinomisteja vastaan lakia ja maallisia hallitsijoita vastaan jälleen evankeliumia (mt., 183).

Kierkegaard mainitsee Lutherin satoja kertoja kirjoituksissaan, mutta ei omasta mielestään ollut aina lukenut tämän kirjoituksia sittenkään kovin syvällisesti (mt., 184). Ensi näkemältä vaikuttaa yllättävältä, että yliopistokoulutettu luterilainen teologi ei tunne Lutherin kirjoituksia. Prenter (1981, 122 ja 126) huomauttaa kuitenkin, ettei tämä ole loppujen lopuksi kovin ihmeellistä, sillä 1800-luvun alun Tanskassa vain harvat teologit tutkivat Lutheria itseään toden teolla, vaikka toki heillä kaikilla oli Lutherista ja hänen uskonpuhdistuksestaan toisen käden tietoutta.

Tutustuessaan Lutherin kirjoituksiin uransa edetessä tarkemmin, Kierkegaard otti mielihyvällä vastaan omaa näkökulmaansa lähestyvät elementit Lutherin teksteissä, kuten tietynlaisen subjektiivisuuden painottamisen. Kuitenkin aina vuoteen 1847, eli teoksen *Rakkauden teot* julkaisemiseen asti Kierkegaardin viittaukset Lutheriin edustavat pikemminkin sisäsyntyistä, oman luterilaisen kulttuurin tiedostamista kuin aktiivista vuoropuhelua Lutherin tekstien kanssa. (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 184–186.) Tästä eteenpäin, kirjailijanuransa loppuajan, Kierkegaard vaikuttaa päiväkirjamerkintöjensä perusteella lukeneen Lutheria järjestelmällisesti, laatimiensa lukusuunnitelmien mukaan (mt., 192–193; Prenter 1981, 124). Kierkegaard luki Lutheria kuitenkin

lähinnä omaksi 'mielen ylennykseen', etsien pikemminkin omia mielipiteitään Lutherin teksteistä kuin päinvastoin, ja ymmärsikin Lutheria monin paikoin väärin. (Prenter 1981, 126, 160.)

Kierkegaard tuskastui Lutherin ”dialektista hämäryyttä” kohtaan ja katsoi, että maalliset voimat olivat ajan saatossa kaapanneet Lutherin luostarielämää koskevan kritiikin oikeuttamaan sen että he itse järjestävät elämänsä täysin sekulaariksi ja nautinnolliseksi (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 192–195, Prenter 1981, 138, 161). Tämä Kierkegaardin itse itselleen rakentama historiankäsitelmä oli myöhemmin omiaan palvelemaan hänen polemiikkiaan. Vuonna 1849, Tanskan uudistaessa itseään poliittisesti, Kierkegaard päätyikin toteamaan päiväkirjoissaan että liitto Lutherin reformin ja poliittisen välillä oli jo alun alkaen väistämätön – että reformin luonne piti sisällään oman politisoitumisensa siemenen:

”Mitä enemmän tutustun Lutheriin sitä enemmän vakuutun siitä että hän oli hourupää. Sellainen reformi joka riisuu kaikki taakat ja tekee elämän helpoksi saa osakseen arvostusta – ja ystävät on helppo saada yhteistyöhön. Todellinen reformi tekee aina elämän hankalaksi, lisää taakkaa, ja siksi todellinen uudistaja aina surmataan, ihan kuin se olisi ihmisvihamielisyyttä. [...] Mutta nyt meidän aikanamme on selvää, että etualalle on nostettava se puoli Kristuksesta, että hän on esikuva.” (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 196; ks. myös alkukielinen SKS 2014, NB10:76. Hyödynnän käännöksessäni sekä englannin- että tanskankielistä tekstiä.)

Edellisessä katkelmassa uskonkäsitelyssään aina juurille menevä Kierkegaard asetti uskonnollisen uudistamisen mittatikuksi – ei enempää eikä vähempää kuin – itsensä Jeesuksen. Vuonna 1850 Kierkegaard totesi jatkeeksi, että Lutherilla oli henkilökohtainen halu saada liikkeelleen historiallista vaikutusvoimaa ja että tämä ”ryhtyi tosiasiallisesti poliitikoksi” ottaessaan poliittiset voimat siipensä alle taistelussa paavin valtaa vastaan (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 200). Luther olisi voinut onnistua reformissaan kierkegaardilaisittain ottaen paremmin, mutta hän oli joko liian ahne tai liian naiivi ymmärtääkseen hänen vanaveteensä asettuneiden poliittisten voimien todellisia tarkoituksia. Kierkegaard päätyi kuitenkin lopulta pitämään Lutheria syyllisenä siihen, että hän kiinnitti liikaa huomiota kirkon ulkoisen olemuksen muokkaamiseen joka hänen mukaansa johtaa väistämättä politiikkaan. Poliittikka puolestaan on Kierkegaardille määritelmän mukaisesti ei-kristinuskkoa. Näin Lutherin reformaation hedelmät kuitenkin redusoituivat politiikaksi. (Mt., 203; Prenter 1981, 161.) Elämänsä loppua kohden Kierkegaard korosti yhä enemmän Lutherin henkilökohtaista epäonnistumista uudistajana. Elämänsä ehtopuolella, vuonna 1854 Kierkegaard pohdiskeli päiväkirjoissaan että Luther ei osannut hallita menestystään turhamaisuutensa vuoksi:

”Luther on itse asiassa tehnyt mittaamatonta vahinkoa sillä ettei ryhtynyt marttyyriksi. [...] *Pöytäpuheet* on hyvä esimerkki: Jumalan mies istuu tyynen rauhassa ympärillään ihailijansa, jotka uskovat että jos hän edes pieraisee, niin kyseessä on ilmestys tai inspiraatio. Mutta siinä missä hänellä oli tällainen huono vaikutus omaan sukupolveensa, niin vielä enemmän se vaikutti tuleviin polviin, kun kaikki muuttui yhä ohuemmaksi ja ohuemmaksi, yhä pahemmaksi ja pahemmaksi, matkimiseksi. Pysähtymällä puolitiehen, Luther pilasi uudistajuuden ja siten synnytti myöhemmissä polvissa sen joukon, sen hartaan ja mukavan rahvaan jotka myös haluavat olla uudistajia hieman. Kaiken kukkuraksi hän sai aikaan väärinkäsityksen, että politiikka voi olla uudistajan apuna.” (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 204; ks. myös alkukielinen SKS 2014, NB29:12. Hyödynnän käänöksessäni sekä englannin- että tanskankielistä tekstiä.)

Itse suurena huumorin ystävänä tunnettua Kierkegaardia ei ilmeisesti jaksanut naurattaa se, että Luther oli verrannut evankeliumin tarjoamaa helpotusta vessassa käymiseen (ks. Vainio 2008, 24). Kierkegaardin mukaan uudistaja ei ole uudistaja, mikäli hän ei vie asiaa loogiseen loppuunsa saakka, vaan jää *puolitiehen*, keskinkertaisuuteen. Kierkegaardin mukaan uudistus ei mene pilalle mikäli uudistaja pysyy vaarallisena seisovalle järjestykselle tai tulee pois viedyksi väkivaltaisen kuoleman muodossa. (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 204.)

Kokonaisuutena arvioiden Kierkegaardin Luther-käsityksestä saadaan kuitenkin varsin erilainen kuva riippuen siitä, luetaanko julkaistuja teoksia, joissa Lutheria kiitellään, vai päiväkirjoja, joissa puhe on suorasukaisen kriittistä ja loppua kohden täysin negatiivista. (Prenter 1981, 136–138, 157–158, 166). Tämä moninaisuus vaikuttaa olevan paitsi retorisesti mutta myös sisällöllisesti jokseenkin analoginen Kierkegaardin ’hegeliläisyyden’ ja ’hegelinvastaisuuden’ kanssa. Kierkegaardin arvostelun kohteena vaikuttaa olevan lähinnä Lutherin koettu pehmeys uudistajana ja siitä seurannut ’vallankumous syö lapsensa’ -ilmiö. Arvostus sen sijaan liittyy Lutherin saarnaamisen sisältöön, jonka Kierkegaard katsoi olevan täysin ristiriidassa 1800-luvun tanskalaisen luterilaisuuden kanssa (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 206).

Edelliseen nähden yllättäen Kierkegaard toteaa toisaalta, että "Lutherin tie essentiaalisessa totuudessaan, tarkemmassa ymmärryksessään, on äärettömästi liian korkealla, aivan liian hengellistä tullakseen todella koskaan suosituksi." (Mp., ks. myös alkukielinen NB24:120) Viekkaille tyyllilleen uskollisesti Kierkegaard ehdotti päiväkirjoissaan vuosina 1849 ja 1850, että olisi ovelaa saarnata nykyaikana jokin Lutherin kirjoittamista saarnoista sanastaunaan, mutta kertomatta sen alkuperää, jotta voitaisiin nähdä aikakauden luterilaisuuden reaktiot ja pappien suuttumus. Lutherin saarnojen avulla voitaisiin Kierkegaardin mukaan oivalla tavalla ikään kuin koeponnistaa miten kaukana hänen aikansa valtionkirkon saarnat ovat oikeasta kristinuskosta. (Yoon-Jung Kim & Rasmussen 2009, 206.)

Lutherin jälkeen alkanut maallistumisen prosessi kehittyi filosofian saralla Kantin ja rationalistien kautta täydelliseksi Hegelissä (Pelikan 1963, 108–109). Käsitehistoriallisesti ottaen tuo samainen kehitys huipentuu Carl Schmittin (2005, 36) tekemässä havainnossa, että modernin ajan valtioteorian kaikki tärkeimmät käsitteet ovat itse asiassa sekularisoituneita teologisia käsitteitä, kuten on käynyt esimerkiksi kaikkivaltiuden siirtymisessä Jumalalta lainsäätäjälle. Ateismisyytöksiä kohdatessaan Hegel oli aina toistanut olevansa niin luterilainen kuin olla voi, ja katsoi filosofiansa olevan nimenomaan todiste siitä (Dickey 1993, 312–313). Hegelin vastenmielisyys Kierkegaardin silmissä voidaankin käsittää myös tällä tavalla kääntäen: että ärsyttävintä Hegelissä oli juurikin hänen ’luterilaisuutensa’, eli hänen *Lutherin jälkeläisyytensä*. Näin ollen Kierkegaard säilytti sekä Lutherilta että Hegeliltä joitain aineksia, mutta hyökkäsi samalla kiivaasti heidän ajatuksiensa toisia piirteitä kohtaan.

4.2. Joko/tai kolmiportaisena politiikanvastaisena strategiana

Tässä luvussa yritän vastata ensimmäiseen tutkimuskysymykseen siitä, millä tavoin Kierkegaard pyrkii filosofiassaan irtautumaan politiikasta, käsittelemällä hänen kolmen eksistenssitason filosofiaansa *itsessään* kolmiosaisena poliittisen hylkäämisen strategiana. Kierkegaardin poliittisuutta ei tällä tavoin tarvitse tyytyä etsimään ainoastaan niistä teksteistä, joissa hän suorasti ottaa kantaa omaan aikakauteensa. Päinvastoin, politiikalla on kyllä jokin rooli jokaisella eksistenssitasolla, mutta Kierkegaardin ajatus etenee filosofisesti siten, että politiikka jätetään aina syrjään.

Tässä yhteydessä on tärkeää muistaa, että Kierkegaard käytti dialektiikkaa eräässä mielessä ratkaisevan erilaisella tavalla kuin Hegel: hän ei hyväksynyt ’vastakohtat säilyttävää ylittämistä’, eli luvussa 4.1.2. kuvatus kaltaista *spekulatiivista momenttia*, jolla siirrytään teesistä ja antiteesistä synteisiin. Tämän tilalle hän tuo filosofisen periaatteensa *joko/tai*, joka merkitsee ratkaisevaa etäisyydenottoa Hegelin dialektiikkaan: teesi ja antiteesi jäävät joko:n puolelle, kun taas se mikä olisi hegeliläisittäin ottaen synteesi, edustaa tai:ta. Toisin sanoen teesistä ja antiteesistä ei päästä *Aufhebungin* filosofisella spekulatiivisella tempulla eli järjellistämällä synteisiin, vaan kyseinen liike edellyttää laadullista *hyppyä* kokonaan toisenlaiseen ajatteluun – kristinuskoon. Seuraavassa esitykseni etenee Kierkegaardin teoksen *Joko–tai* kautta *Pelkoon ja vavistukseen*. Näiden teoksien asemaa Kierkegaardin kokonaistuotannossa voi tarkastella palaamalla luvun 2.1. taulukkoon 1.

Näiden teoksien kautta muodostuva kaari on täydellinen esimerkki Kierkegaardin tavasta hyödyntää useita osittain päällekkäisiäkin pseudonyymejä epäsuoran tiedottamisen strategiassaan. Teos *Joko–tai*

koostuu väitetysti viiden eri kirjoittajan teksteistä, ilman että Kierkegaard itse olisi niistä yksikään. Kaksiosaisen kirjan on 'toimittanut' mies nimeltä Victor Eremita – luvussa 2.1. nähtiin millä tavoin tämä nimimerkki, Voittoisa Erakko, liittyy Kierkegaardin paluuseen Berliinin retkeltään. Muutenkin teoksen yhtymäkohdat Kierkegaardin henkilökohtaiseen elämään ovat ilmeisiä.

Victor Eremita kertoo julkaisevansa papereita, jotka ovat päätyneet hänen haltuunsa sattumalta. Ne sisältävät tuntemattoman nuoren miehen, nimimerkki A:n, kirjoittamia esteettisiä esseitä, joihin joku vanhempi mieshenkilö, asessori Vilhelm on vastannut omilla eettisillä kirjeillään. Näistä kahdesta kiistakumppanista molemmat ovat myös sisällyttäneet kirjoituksiinsa kolmansien osapuolien tekstejä. A:n esseiden joukossa on kirjeenvaihto, jonka eräs Johannes on käynyt erään nuoren naisen kanssa. Tämä on osuus nimeltä *Viettelijän päiväkirja*¹. Asessori Vilhelm puolestaan on pyrkinyt tehostamaan argumenttiaan liittämällä kirjeidensä mukaan erään pappisystävänsä kirjoittaman saarnan. (Kierkegaard 1992 [1843], 30–32, 36, 593–594.)

4.2.1. Teesi: esteettinen eksistenssitaso

Esteetikko A aloittaa essellään *Diapsalmata*, joka on alaotsikoitu *ad se ipsum* – itsekseen, itselleen. Heti esseensä alussa A ihmettelee nykyaikaista liikehdintää: ”Eivätkö ihmiset olekin absurdeja! He eivät koskaan käytä vapauksia joita heillä on, mutta vaativat sellaisia joita heillä ei ole; heillä on ajattelemisen vapaus, mutta vaativat sananvapautta.” (Kierkegaard 1992 [1843], 39, 43. Kaikki käännökset *Joko-tain* englanninkielisestä versiosta suomeksi ovat omiani.) A kuvailee olotilaansa tylsistyneeksi, sillä mikään ei huvita: ei kävelyllä lähteminen eikä makaamaan jääminen. Sängystäkin hän nousee vain mennäkseen sinne takaisin. Antaa muiden valittaa aikakauden pahuuksista, A:n kannalta ongelma on se, että se on *turhaa*. (Mt., 43–48.) *Diapsalmata* päättyy osioon *Joko/tai: ekstaattinen luento*. Siinä A toteaa, että mitään valintoja on aivan turha pohtia, sillä ne kaikki osoittautuvat sinulle itsellesi merkityksettömiksi ja tylsiksi: ”mene naimisiin, niin kadut; älä mene naimisiin, niin kadut sitäkin; joko menet naimisiin tai et mene, kadut kumpaakin; vaikka menisit naimisiin tai et menisi, kadut kumpaakin.” (Mt., 54.)

Kuten todettu, Kierkegaardin tyyli on ajoittain niin epäsuoraa, että ilman *a priori* tietoa, esitulkintaa siitä, mistä hänen teoksissaan *saattaisi* olla kyse, vaikuttavat ne ajoittain liki käsittämättömiltä.

¹ Kierkegaardia on luettu paljon myös silkkana kaunokirjailijana, ja kyseinen osuus lienee yksi hänen populaareimmista teksteistään, jota monesti luetaan täysin yhteydestään irrotettuna. Suomessakin se ilmestyi jo vuosisadan alussa itsenäisenä kirjana, V.A. Koskenniemen suomentamana (ks. Kierkegaard (1907, [1843])).

Kirjallisuuden ystäville tämä on toki vain mielenkiintoista työmaata, mutta yhteiskuntatieteellisen analyysin kannalta Kierkegaardin kymmeniä sivuja pitkät rönsyilyt ovat toisinaan turhauttavia. Tämän tutkielman kysymyksenasettelujen kannalta ei ole olennaista käsitellä kovin seikkaperäisesti kaikkia A:n esseitä, joissa hän kuvailee esteettistä maailmankatsomustaan. Kierkegaardin A nimittäin kuvailee esteettisen olemusta 80 sivun verran esseessä *Välittömät eroottiset tasot, tai musikaalinen erotiikka* (mt., 59–135). Tästä riittää mainittavaksi, että A:n mukaan eroottisen olemus on ilmaistavissa musiikin kautta (mt., 71). Tällöin A tarkoittaa nimenomaan Kierkegaardin suosikkisäveltäjää Mozartia, ja hahmottelee esteettisen tason eri ulottuvuuksia *Figaron häiden, Taikahuilun* ja ennen kaikkea *Don Giovannin* avulla¹.

Vaikka Kierkegaardin kaikki eksistenssitasot ovat nimenomaan yksilön olemassa olemisen muotoja, saavat ne kaikki käyttövoimansa nimenomaan siitä, että tuo oleminen on aina jossain suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan. A:n seuraavat kolme esseitä, *Muinaisen tragedian reflektio modernissa, Varjokuvia* sekä *Onnettomin* on kaikki osoitettu salamyhkäiselle yhteisölle nimeltä *Symparankromenoi* (mt., 137–221). Viimeksi mainittu on Kierkegaardin itse keksimä kreikankielinen sana, jolla hän viittaa 'haudattujen elämien veljeskuntaan' (ks. Hannay 1992, 616). Esteetikko A on toki itse ateisti, mutta kertoo esteettiselle veljeskunnalleen, ettei Kristuksen elämää voida kutsua tragediaksi, koska tragedia on esteettinen ilmiö (Kierkegaard 1992 [1843], 148–149).

Mutta vasta esse *Vuoroviljely: yritys muodostaa kauaskatseisuuden sosiaalinen teoria*² edustaa systemaattisempaa yritystä kertoa esteetikon paikasta yhteiskunnassa. Eettistä kritiikkiä ennakoiden A toteaa, että joutenolo ei ole mikään 'kaiken pahan alku ja juuri', ei, vaan joutenolo on "jumalainen olotila, kunhan siinä ei vain pääse tylsistymään". A:n mukaan maailma perustuu tälle periaatteelle, sillä jopa luomiskertomuskin on vain tarina siitä, miten ihminen luotiin jumalaisen tylsistymisen välttämiseksi. (Mt., 228–231.) A toteaa heti alkuun: "...lähdän liikkeelle periaatteesta että kaikki ihmiset ovat tylsiä. Vai haluaako joku olla kyllin tylsä kyseenalaistaakseen tämän?" (Mt., 227.) Tylsyydestä voi kuitenkin päästä eroon, soveltamalla maanviljelijöiden *vuoroviljelyn* menetelmää, jossa tarpeen tullen vaihdetaan viljan tyyppiä, jotta hyöty pysyisi maksimaalisena (mt. 232–233).

A:n 'vuoroviljelyn sosiaalinen teoria' lähestyy suoranaista nihilismiä todetessaan, että esteetikon ei suinkaan tarvitse vältellä ihmiskontaktia – ei, sillä sehän estäisi oman edun tavoittelun – mutta samalla

¹ Vaikka Kierkegaardin *Joko-tai* on tätä kirjoittaessa täydellisenä teoksena edelleen suomenkielisen lukijakunnan ulottumattomissa, on tämäkin osuus julkaistu erillisenä kirjana nimellä *Mozart-esseet* (ks. Kierkegaard 2002 [1843]).

² Englanniksi "social prudence", tanskaksi "social Klogskablære" (ks. SKS 2014, EE1).

hänen ei myöskään tulisi tavoitella *ystävyyttä*. A:n mukaan ystävydessä on kyse keskinäisestä avunannosta, jossa kaksi ihmistä pyrkii olemaan ”kaikkea toisilleen”, vaikka tosiasiasa ”kaikki, mitä ihminen voi toiselle olla, on olla toisen tiellä”. (Mt., 236.) Kaikkein järjettömintä olisi *astua avioon*, sillä siinä esteetikko menettäisi lopullisesti kaiken pelivaransa. Ilman avioliittoa eläminen ei suinkaan merkitse, että elämästä tällöin puuttuisi erotiikkaa. Päinvastoin, eroottinen pidetään osana elämää nimenomaan katkomalla suhteet aina siinä vaiheessa, kun ne muodostuvat haitaksi. Avioliitossa pariskunnat vannovat toisilleen ”ikuista rakkautta”, vaikka *realistisempaa* olisi luvata esimerkiksi ”pääsiäiseen asti”. (Mt. 236–238.) Täydellinen kuvaus tällaisesta toiminnasta on A:n esseidensä jatkeeksi liittämä, edellä mainittu *Viettelijän päiväkirja*, joka on häväistystarina siitä, miten eräs nuori mies menettelee juuri näin nuoren naisen kanssa (ks. mt., 243–376.)

Mutta vielä on palattava politiikan rooliin esteetikon maailmankatsomuksessa. Esteetikon näkökulmasta politiikan lainalaisuudet kuuluvat kategorioista kaikkein pahimpaan, eli *tylsyyden* alaan:

”Katsokaa mitä tylsyyden on saanut aikaan! Ihminen seisoi ja tippui korkealta, ensin Eevan kanssa ja sitten Baabelin tornista. Mutta mikä viivytti Rooman tuhoa? *Leipä ja sirkushuvit*. Mitä ihmiset tekevät nykyään? Pohtivatko he keinoja itsensä viihdyttämiseksi? Päinvastoin, he kiihdyttävät tuhoaan. He pohtivat valtiopäivien koolle kutsumista. [...] On esitetty, että valtion taloutta pitää korjata säästämällä. Onko kuviteltavissa mitään tylsempää? Sen sijaan että valtion velkaa lisättäisiin, ehdotetaan että se maksettaisiin pois. Sen verran mitä minä politiikasta tiedän, niin voin sanoa että Tanska voisi helpostikin ottaa viidentoista miljoonan lainan.” (Mt., 228.)

A:n mukaan yksilöä koskeva esteettinen ohjeistus takaisi onnellisemman elämän kaikille. Näin ei kuitenkaan käy, sillä ihmiset kuvittelevat pystyvänsä parantamaan asemaansa tylsyyden keinoin. Hiljattain koolle kutsuttuihin neuvoa-antaviin säätyvaltiopäiviin viitaten A jatkaa esteettisen soveltamista poliittiseen:

”Miksei kukaan ole tullut ajatelleeksi sitä? Että joku henkilö on kyllin nerokas jättääkseen velkansa maksamatta, [...] miksei valtio voisi menetellä samoin jos siitä vain päästään sopuun? Lainataan viisitoista miljoonaa mutta sen sijaan että maksaisimme sillä vanhoja velkoja, käytetään se julkiseen ilonpitoon. [...] Kaikki olisi rahakulhoja. Kaikki olisi ilmaista [...] eikä kukaan tarvitsisi omaa omaisuutta.” (Mp.)

Huumoripitoisen ilotulituksensa jälkeen A palaa realismiin ja toteaa, että politiikka, sellaisena kuin hänen aikalaisensa sen ymmärtävät, tarkoittaa sitä että Aristoteleen luonnehdinta ihmisestä *poliittisena eläimenä*, merkitsee sitä että hän on *saaliseläin* – kaltaisilleen esteetikoille (mt., 229–230). A ohjeistaa esteetikoksi haluavia vielä yhdellä luonnehdinnalla, joka varmasti on omiaan kirvoittamaan asessori

Vilhelmin vastalauseen. Esteetikko voi vain todeta että muut ovat tylsiä, mutta hänen ei siis itse pidä mennä siihen mukaan:

”Milloinkaan ei pidä vastaanottaa minkäänlaisia *virkaelvoitteita*. Niin tekevistä tulee Herra Kukatahansa, pieni osanen valtion koneistoa; hän ei enää ohjaa omia asioitaan, ja tällöin näistä teorioista ei juuri ole apua. Niin tekevä saa virkanimikkeen, joka pitää sisällään synnin ja pahan. Laki, jonka orjaksi silloin ryhtyy, on yhtä tylsä, tulivat ylennykset sitten nopeasti tai hitaasti.” (Mt., 238.)

Tässä vaiheessa ollaan vasta päästy muodostamaan aavistus siitä, mikä politiikan paikka mahdollisesti voisi olla esteettisellä tasolla. Palosen polit-käsitteiden kautta katsoen esteetikko A ei halua osallistua politiikkaan ainakaan siinä merkityksessä, missä hänen aikalaisensa asian näkevät. Ihmisen elämää olennaisesti määrittävä piirre, eli *tylsyys* on nimittäin vakiintuneen ajattelutavan mukaan suljettu *polityn* ulkopuolelle. Jotta esteetikko saataisiin mukaan politiikan peleihin, täytyisi tylsyyden ensin *politisoida*, eli tehdä legitiimiksi poliittisen päätöksenteon arvioinnin lähtökohdaksi. Kuten edellä Tanskan talouden hoitamisen kohdalla tehdyn humoristisen kärjistyksen kohdalla nähtiin, esteetikon *policy*-ehdotukset olisivat kuitenkin vallitsevan järjenkäytön kannalta niin hullunkurisia, ettei tällainen mahdollisuus ole näköpiirissä. Tällöin maailma myös säästyy näkemästä esteetikon *politikointia*. Esteetikko A itsekin tunnustaa tämän tilanteen, ja tyytyykin asemaansa järjestäytyneen yhteiskunnan laitamalla, nähden mieluiten poliittiset eläimet saaliseläiminä omille vuoroviljelyn pyrkimyksilleen. Tämän äärimmäisin ja esteetikon itsensä kannalta mieluisin muoto on avioliittoinstituution pilkkaaminen yhä uusien nuorten naisten tavoittelun hyväksi.

Esteettinen on kuitenkin vasta Kierkegaardin kokonaisnäkemysten ensimmäinen askel, ei missään nimessä tarinan loppu, vaan sen alku. Esteetikon näkemykset kumoaa nimittäin vastineita kirjoittava asessori Vilhelm, joka on A:n täydellinen antiteesi, eettistä elämäntapaa uskontoon viitaten saarnaava valtion virkamies. Tässä yhteydessä on hyvä huomata, että Kierkegaardin eksistenssitasoista juuri eettinen Vilhelm edustaa hegeliläistä elämäntapaa *par excellence*. Esteetikko on yhtä lailla vallitsevan järjestyksen kapinallinen kuin olisi mahdollinen uskonnollista eksistenssiä toteuttava henkilö. Esteetikko ei missään nimessä anna alistaa itseään osaksi maailmanhistorian determinististä ja dialektista etenemistä, vaan käyttää elämänsä täysin omaksi hyödykseen – iloitsee nuoruuttaan, kuten ikuinen teologian opiskelija Søren Kierkegaard aikoinaan.

Valitettavasti hän ei kuitenkaan edes *yritä* elää kristinuskon mukaista elämää. Jos politiikkaa olisi mahdollista esteettisellä tasolla harrastaa, edes edellä kuvatun kaltaisena nihilistisenä toiminnan

moodina, on tämä kuitenkin vasta ensimmäinen *joko*, ja siten auttamatta väärässä. Ohjeet hyvän elämän elämiseksi löytyvät sittenkin jostain muualta, on katsottava eteenpäin kohti eettistä eksistenssiä.

4.2.2. Antiteesi: eettinen eksistenssitaso

Asessori Vilhelm on saanut A:n eettisesti ottaen pöyristyttävät esseet käsiinsä, ja lähestyy häntä kahdella vastineella: *Avioliiton esteettinen pätevyys* ja *Esteettisen ja eettisen tasapaino persoonallisuuden kehityksessä* (Kierkegaard 1992 [1843], 381–590). Ensimmäisessä kirjeessään Vilhelm pyrkii perustelemaan nuoremmalleen, miten esteettinen asennoituminen itseasiassa loogisesti edeltää avioliiton valitsemista. Esteettisyys ei häviä eettiselle tasolle siirryttäessä, vaan ylempi eettinen sisällyttää alemman esteettisen itseensä. (Mt., 386.) Vielä ei olla päästy siihen kohtaan, jossa Kierkegaardin eksistenssitason filosofia tekee irtiottonsa hegeliläisyydestä. Dialektinen kuvio etenee tässä vaiheessa juuri niin kuin Kierkegaardin yleisö olettaakin: teesi implikoi antiteesinsä, eli A:n esteettinen osasi jo miltei ennakoita varautua eettiseen vastalauseeseen. Asessori Vilhelm on täydellinen hegeliläinen, sillä hän kuvittelee – tämä käy erityisesti myöhemmin tässä tutkielmassa ilmi – nimenomaan *kuvittelee* ajavansa kristinuskon asiaa. Vilhelm kysyy A:lta: ”Osoittamasi innokkuus on toki ylistämisen arvoista, mutta etkö näe miten yhä selkeämmäksi käy se, että se mitä sinulta puuttuu, puuttuu täysin, on usko?” (Mt., 389.)

Vilhelmin mukaan avioliitto on kristinuskon alaa, koska siinä on eettis-uskonnollinen puolensa, jota pelkässä ’rakastuneena olemisessa’ ei ole (mt., 398–400). Toisen kirjeensä alussa Vilhelm esittää ultimatuminsa: ”Ystäväni! Sanon sinulle vielä kertaalleen sen, minkä olen sanonut jo niin monta kertaa, tai pikemminkin huudan sen sinulle: *joko/tai; aut/aut.*” (Mt., 477.) Se tapa, jolla esteetikko oli ’ekstaattisessa luennossaan’ hahmottanut *joko/taita*, että valitseminen olisi ylipäätään sellainen elämän osa-alue, jonka voi vain jättää omaan tylsään arvoonsa, on väärä. Vilhelmin mukaan tällainen esteettisellä tasolla tehty valinta ei ole valinta laisinkaan (mt., 485). Sen sijaan *varsinaisessa joko/taissa* ei ole kysymys hyvän ja pahan välillä valitsemisesta, vaan siitä, valitseeko hyvän *ja* pahan, vai jättääkö ne molemmat huomioimatta: ”Sitä siis elää *joko* esteettisesti tai eettisesti. [...] Kyse on siitä, minkä kategorioiden alla sitä haluaa maailmaa käsitellä ja haluaisi itse elää. [...] esteettinen ei ole pahaa, vaan välinpitämättömyyttä, ja siksi sanon, että eettinen konstituoit valinnan.” (Mt., 486–487.)

Vilhelmin mukaan esteetikon on otettava hyvän ja pahan olemassaolo mukaan laskelmiinsa, ja hankittava edes sen verran selkärankaa että voi tehdä tietoisin valinnan näiden välillä, sen sijaan että pesee kätensä koko valinnasta. Vilhelmin mukaan esteetikko A ei ole mitään: kukaan ei tunne häntä,

hän elää elämää kuin se olisi jatkuva naamiaisjuhla (mt., 479). Mutta naamiaisissa tulee aina keskiyö, jolloin naamiot otetaan pois (mp). Ratkaisun hetkeä ei siis voi paeta kukaan. Eettisyys vaikuttaa esteetikolle pelkältä tylsältä velvollisuuksien täyttämiseltä, mutta se johtuu väärinkäsityksestä, jossa yksilö on asetettu ulkoiseen suhteeseen velvollisuuden kanssa. Eettisellä tasolla eksistoidessa velvollisuus on yksilössä itsessään, ei hänen ulkopuolellaan. (Mt., 545, 547.) Kuten Vilhelm toteaa, sanonta ei kuulu: ”tee velvollisuus”, vaan ”tee velvollisuutesi” (mt., 554). Vilhelm yrittää vielä kerran puhua nuorelle miehelle tämän omaa kieltä: ”Vastaa minulle rehellisesti ja kiertelemättä: nauratko todella silloin, kun olet yksin?” (Mt., 584.)

Kuten Westphal (2013, 313) toteaa, Vilhelmin eettisen eksistenssin rooli Kierkegaardin ajattelussa on esitellä täydellistä porvarillis-hegeliläistä elämäntapaa. Vilhelm hyväksyy elämäänsä määrittäviksi normeiksi kaiken sen, mitä hänen ympäriltään vaaditaan. Hänen sanomisistaan ei voi löytää mitään pyrkimyksiä problematisoida ympärillä vallitsevaa todellisuutta. Päinvastoin, Vilhelmin ajattelu on yksimittainen tai yhtä vallitsevan *polityn* kanssa. Hän itse näkee tehtäväkseen toimia näiden yleisesti todettujen mahdollisuuksien rajoissa, siis *toteuttaa yleistä*:

”Eettisellä avioliittokäsityksellä on useita etuja esteettiseen rakkauteen verrattuna. Se korostaa yleistä, ei sattumanvaraista. Se ei näytä miten kaksi tiettyä ihmistä kaikessa sattumanvaraisuudessaan voivat tulla onnellisiksi, vaan miten mikä tahansa avioliittoon vihitty pariskunta voi tulla onnelliseksi. [...] Se ymmärtää suhteen absoluuttina ja siten näkee rakkauden kaikessa kauneudessaan, [...] eli ymmärtää sen historiallisen kauneuden.” (Kierkegaard 1992 [1843], 572–573.)

Vilhelm yrittää todistella nuorelle esteetikolle, että tekemällä itsestään eettisen ihmisen, siis ylipäättään hyväksymällä hyvien ja pahojen valintojen olemassaolon, hän samalla tavoittelee todellista minäänsä. Mutta tuo minä ei ole mikään yksityisasia. Vilhelm (mt., 553) toteaa: ”Minuus jota tässä tavoitellaan, ei ole pelkästään henkilökohtainen minä, vaan sosiaalinen, yhteiskunnallinen minä.” Keskustelu työn tekemisen roolista minälle kiteyttää vielä paremmin sen, miten Vilhelm edustaa kaikin tavoin sellaista mentaliteettia, jota myöhemmät sukupolvet ovat sittemmin ruvenneet kutsumaan ’luterilaisuudeksi’¹. Vilhelm viittaa kuviteltuun arjen sankariinsa:

¹ Kuuluisimpia luonnehdintoja tästä lienee Max Weberin (1980 [1905]) teos *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Tässä kohden ei ole juuri *tämän* tutkielman etenemisen kannalta tarkoituksenmukaista eksyä Weberin poluille sinänsä, mutta tämä yhteiskuntatieteen klassikko voidaan mainita *historiallisena apuna* osoittamaan, miten kaikin tavoin konformistinen hahmo Vilhelm Kierkegaardin esityksessä on. Hän on luterilaisen valtion ihannekansalainen.

”Sankarimme siis elää työnsä kautta; hänen työnsä on samalla hänen *kutsumuksensa* ja siksi hän työskentelee ilomielin¹. Kutsumuksellisuudessaan työ asettaa hänet yhteyksiin toisten ihmisten kanssa, ja työtään tekemällä hän saavuttaa sen, mitä hän toivoo *maailmassa* saavuttavansa.” (Mt., 537, korostukset omiani.)

Vilhelm toteaa elävänsä samalla tavalla. Hän rakastaa työtään, vaimoaan, kotiaan, maataan ja äidinkieltään, joka auttaa häntä ilmaisemaan sen, mitä hän haluaa *maailmassa* sanoa. (Mt., 583.) Tuonnempana tulen osoittamaan, miten Kierkegaardin kokonaissanoman kannalta juuri tämä premissi, että ihmisen tulisi elää *maailmalle* – hegeliläisyydessä hän ei voi mitään muuta tehdä kuin olla sen deterministisen toiminnan osa – on se, missä hänen aikalaisensa menevät vikaan. Itse asiassa, tässä ei ole sinänsä mitään vikaa, mutta kun se tehdään *siinä luulossa että se edustaa kristinuskoa*, ollaan jo pahasti hakoteillä.

Röyhkeä esteetikko A on hahmo, jonka Kierkegaard marssittaa ’kultaisen ajan’ Tanskan mukavuudenhaluisen ja itseensäytyytyväisen porvarillisen yleisön eteen, jotta nämä haukkoisivat henkeään. Teoksen *Joko–tai* ironinen ’pointti’ on siinä, että mielenjärkytys asettuu aloilleen jahka lukija vain pääsee lukemaan teoksen jälkimmäisen eettisen osan. Mikäli lukija vielä nielee Kierkegaardin viimeisen syötin, on hänen ensimmäinen *ideologiatekonsa* valmis. Vilhelm liittää täysin huoletta oman argumenttinsa jatkeeksi pappisystävänsä kirjoittaman saarnan *Mieltäylentävä ajatuksessa siitä, että Jumalaa vastaan olemme aina väärässä* (mt., 591–609). Mitä suurempi osa Kierkegaardin aikalaislukijoista tulkitsee teosta *Joko–tai* siten, että esteettinen osa on *joko* ja eettinen osa *tai*, sen parempi hänen kannaltaan. Todellisuudessa juuri tämä teoksen loppuun liitetty saarna todistaa, että tarina jatkuu, sillä se viittaa edelleen kolmanteen vaihtoehtoon. Kuten Westphal (2013, 314) toteaa, esteetikko ja eetikko käyvät näennäistä kiistaa keskenään, tajuamatta kuinka lähellä toisiaan ovatkaan.

Nimittäin saarnassa todetaan, että suhde Jumalaan on kuin suhde rakkaaseen: kun joudut hänen kaltoin kohtelemakseen, toivot olevasi väärässä. Yleensä vääryyttä kokevat lohdutautuvat sillä tiedolla, että ovat asiassa ’oikealla puolella’. Halu olla väärässä ei ole minkään tietoisien ajattelun tulosta, vaan se johtuu rakkaudesta. Rakkaus puolestaan on vapauden, ei pakottamisen alaa. Siten halu olla väärässä ei ole pakotettua, vaan valittua. Ajatus siitä, että olemme aina väärässä Jumalaa vastaan koska hän on kaikkivaltias, ei riitä mielenylennykseksi. Jos sitä vastoin *haluaa* olla väärässä Jumalaa vastaan, niin että se ei perustu millekään esiharkinnalle, silloin on omistautunut Jumalalle. (Kierkegaard 1992

¹ Samassa hengessä kuin edellä, voidaan tässäkin palauttaa mieliin Weberin (2009 [1919]) seuraavalla vuosisadalla tekemät pohdinnat politiikasta kutsumuksena ja ammattina (*Beruf*).

[1843], 602–605.) Mutta Vilhelm ei ymmärrä sitä, että hän kuvittelee olevansa oikeassa tismalleen samalla tavoin kuin esteetikko A, ja tässä ratkaisevassa mielessä he ovat molemmat tismalleen yhtä kaukana totuuden ymmärtämisestä.

Politiikka on eettisellä tasolla juuri sitä mitä Kierkegaardin aikalaiset voivat odottaakin. Sitä, että yrittää olla kaikin puolin kunnollinen kansalainen: Jumalaa pelkäävä naimisissa oleva valtion virkamies. Eettinen henkilö ei elä missään jännitteisessä suhteessa politiikkaan – ellei laskettaisi jotain yksittäisiä *politikoinnin* ja *policy*-valintoihin kohdistuvia kiistoja. Näistä Kierkegaard ei esityksessään ole kuitenkaan kiinnostunut, sillä kaikki mitä eetikko tekee, on sitä samaa kyseenalaistamatonta edes- ja takaisin, ylös ja alas menevää liikettä, jollaiseksi hän politiikkaa myöhemmin vuonna 1848 kirjeessään Kolderup-Rosenvingelle manasi (ks. luku 3.1). Kierkegaardin ’pointti’ on se, että esteetikko ja eetikko ovat molemmat aivan yhtä lailla joko/tain samalla puolella. Nähdäkseni juuri tätä korostaakseen Kierkegaard on aikanaan tehnyt retorisen päätöksen jättää uskonnollisen eksistenssin kuvailu teoksen *Joko–tai* ulkopuolelle. Kierkegaard on nyt esitellyt kaksi vaihtoehtoista tapaa suhtautua toisiin ihmisiin ja sitä kautta yhteiskuntaan sekä politiikkaan. Kaikesta huolimatta ’olemme edelleen väärässä’, on tähyttävä eteenpäin – kohti uskonnollista eksistenssitilaa. Juuri tässä kohden Kierkegaard tekee ratkaisevan ideologiatekonsa: hän ei esitä ajatusta, joka olisi *Aufhebung*, eli ratkaisua joka edustaisi nämä keskinäiset vastakohtat säilyttävää kumoamista, vaan tekee järjettömyyden nojalla laadullisen *hypyn* eteenpäin kohti ihmisen korkeinta eksistenssiä.

4.2.3. Ei synteesi vaan hyppy: uskonnollinen eksistenssitilaa

Kuten edellä luvussa 2.1. totesin, heti *Joko–tain* jälkeen vuonna 1843 ilmestyi *Pelko ja vavistus*, jossa Kierkegaard uuden pseudonyymillä, Johannes de Silentio suulla tarkastelee Raamatun Ensimmäisen Mooseksen kirjan kertomusta siitä, kuinka Jumala päätti koetella Abrahamin uskoa vaatimalla tätä uhraamaan ainoan poikansa, minkä hän olikin valmis tekemään. Johannes de Silentio tarkastelu saa esteetikko A:n ja eetikko Vilhelmin pohdinnat näyttämään lastenleikiltä, sillä Abrahamin tilanteessa Vilhelminkin paljon mainostama rakkaus Jumalaansa kohtaan laitettiin kunnolla koetukselle. Nimittäin valinta, jonka eteen Abraham laitettiin, on käsitteellisesti ottaen hankalin mahdollinen: ”koko taistelun kauhistavuus keskitettiin yhteen ainoaan *hetkeen*” (Kierkegaard 2001a [1843], 25, korostus omani). Johannes de Silentio mukaan Abraham joutui kohtaamaan mitä hämmästyttävimmän paradoksin, nimittäin sen, että ”yksityinen ihminen yksityisenä ihmisenä on arvokkaampi kuin yleiset moraaliset periaatteet, että hänet on oikeutettu niistä luopumisen sijasta ylittämään ne”. (Mt., 75–76.)

Kierkegaardin nimimerkki säilyttää hegeliläisen sanaston, mutta tekee sitä käyttäen kuitenkin ratkaisevan eron aikalaisiinsa. Abraham on *joko* murhaaja *tai* uskon ritari, jolloin kohtaamme hänessä:

”paradoksin, joka on kaikkea vastakohtien sovittamista ylempi. Siinä tapauksessa Abrahamin historiaan sisältyy eettisten vaatimusten tilapäinen syrjäyttäminen teleologisin perustein. Hän on noussut yksityisenä ihmisenä yleisen moraalin yläpuolelle. Tämä on paradoksi, johon sisältyvää ristiriitaa ei voi sovittaa.” (Mt., 90–91.)

Tässä on varsinainen *tai*, jonka Kierkegaard haluaa lukijalleen välittää. Esteetikon ja eetikon välinen nahistelu edustaa kuitenkin viime kädessä *maailmassa* ja sen lainalaisuuksien, eli moraalin, etiikan ja yhteiskunnan puitteissa tapahtuvaa, *poliittisen* piiriin kuuluvaa kiistaa. Kaikki ne poliittisen lainalaisuudet, joita Kari Palonen ja muut politiikan teoreetikot luvun 2.2. taulukossa 2 kuvailivat, jäävät taakse Kierkegaardin hypyssä *tain* puolelle.

Johannes de Silentio kuvailee, kuinka Abraham ”uskoi absurdiuden nojalla, sillä kaikki inhimilliset laskelmat olivat kauan sitten menettäneet merkityksensä”, jättää taakseen viimeisen vaiheen, joka *erottaa* häntä uskonnollisesta tasosta, ja tekee ”äärettömän luopumisen liikkeen” (mt., 48–49). Kuten luvuissa 4.1.2. ja 4.1.3. kuvailin, Kierkegaard kirjoitti älyllisessä ilmapiirissä, jota dominoi Hegelin spekulatiivinen filosofia, jossa filosofian tehtävä on ’mennä pitemmälle’, kunnes *absoluuttinen idea* eli Jumala saavutettaisiin. Halusi tai ei, jokaisen tuon ajan filosofin täytyi muodostaa kantansa tämän viitekehyksen sisällä. Johannes de Silentio jatkaa: ”Tällä huipulla Abraham seisoo. Viimeinen taso, jonka hän jättää taakseen, on ääretön luopuminen. Hän *menee todellakin pitemmälle* ja saavuttaa uskon.” (Mp., korostus omani.)

Abrahamin menetelmä ei kuitenkaan ollut spekulatiivinen filosofia, vaan *toiminta* – vain ja ainoastaan *uskoon* perustuva toiminta. Abrahamin hämmästyttävä tarina on ollut osa uskonnollista kaanonia jo Vanhasta testamentista asti, mutta sen jälkeen on rakennettu kaikenlaisia *järjestelmiä*. Johannes de Silentio kääntyy nyt suuntaan, jossa Kierkegaardin aikalaiset saavat kuulla kunniansa, ja päästään varsinaisen *joko/tain* äärelle: ”Lukemattomat sukupolvet ovat osanneet sanasta sanaan ulkoa kertomuksen Abrahamista, mutta moniko on menettänyt sen vuoksi yönensä?” (Mt., 36.) Johannes de Silention mukaan Raamatun selittäjät ja kääntäjät ovat vähitelleen pehmentäneet sen alkuperäistä sanomaa – tässä yhteydessä on syytä palauttaa mieliin että myös alkuperäinen luterilaisuus etsi mahdollisimman alkuperäisiä raamatuntulkintoja, ks. luku 4.1.4. – ja että he ”tällä tavoin tinkimällä yrittä[vät] *salakuljettaa* kristinuskon *maailmaan*” (mt., 98, korostukset omiani). Uuden testamentin ratkaisevat kohdat, jotka pyrkivät kartoittamaan sitä miten kristityn tulisi toimia Abrahamin kaltaisessa

tilanteessa, on de Silention mukaan pilattu, jotta uskonnosta saataisiin muokattua yhteisöllisen elämän kannalta salonkikelpoinen periaate. Jeesus vaati aikanaan seurajiaan olemaan valmiita jopa *vihaamaan* itseään ja lähimmäisiään, mutta tämän ovat teologit *lässyttäneet* muotoon ”rakastaa vähemmän” (mp).

Johannes de Silentio kertoo, että Abrahamia ei voi *ymmärtää*, mutta silti hän *ihailee* häntä (mt., 155). Jälleen hegeliläisyyteen viitaten hän toteaa, että ”[t]utkiskelun tarkoitus ei ollut tehdä Abrahamia ymmärrettävämmäksi, vaan tehdä ymmärrettävyyden puuttuminen epäjärjestelmällisemmäksi”. Aitoa uskoa ei voida mitenkään käsittää vallitsevan *polityn* piirissä. Abrahamin teko ei ole ’policy’, koska sitä ei voi ymmärtää yhteisöllisen järjen puitteissa. Toisin kuin eetikko Vilhelm, joka olisi karmaisevassa tilanteessa voinut armaan vaimonsa mielipidettä kysymällä hakea turvaa avioliitostaan, tuosta järjestäytyneen eettisen yhteiskunnan ilmentymästä, ei Abraham voinut keskustella asiasta *kenenkään* kanssa. Hän ei voinut puhua edes vaimolleen, jonka kanssa hän oli yhdessä niin kauan poikaa toivonut.

Johannes de Silentio kuvailee *jokon*:

”Abraham ei siis puhunut. Hän ei puhunut Saarelle eikä Elieserille eikä Iisakille. [...] Estetiikka sallii yksityiselle ihmiselle vaikenemisen, [...] Jo tämä osoittaa riittävän selvästi, että Abraham ei kuulu estetiikan alueelle. [...] Varsinainen traaginen sankari uhraa itsensä ja kaiken, mitä hänellä on, yleisen edun vuoksi; hänen tekonsa ja hänen jokainen liikkeensä kuuluvat yleisyyden piiriin; hän on avoin, ja tässä avoimuudessaan etiikan rakas poika. Tämä ei sovellu Abrahamiin, koska hän ei tee mitään yleisen edun vuoksi ja säilyttää salaisuutensa vaieten.” (Mt., 155–156.)

Jonka myötä voidaan kohdata *tai*:

”Nyt olemme paradoksin edessä. Joko yksityinen ihminen voi olla yksityisenä ihmisenä absoluuttisessa suhteessa absoluuttiin, ja silloin *eettisyys ei ole ihmisyyden korkein taso*, tai sitten Abraham on kadotettu sielu, sillä traaginen sen paremmin kuin esteettinenkään sankari hän ei ole”. (Mt., 156, korostus omani.)

Tämän jälkimmäisen katkelman sanajärjestyksen ei pidä antaa hämätä. Kokonaisuutena tämä tarkoittaa luentani mukaan sitä, että merkityksellinen valinta on – kaiken tämän jälkeen – valinta *joko* esteettisen *tai* uskonnollisen elämän välillä, sillä eihän uskon sankari Abraham voi olla kadotettu sielu. Edeltävissä luvuissa korostin, kuinka sekä esteetikko että eetikko toimivat suhteessa *maailmaan*. Teoksessa *Pelko ja vavistus* Kierkegaard johdattaa lukijansa kuitenkin huomaamaan, että on myös *maailmasta* riippumatonta toimintaa. Näin ollen valinta on *poliittisen* kannalta katsottuna valinta *joko* politiikan *tai* antipolitiikan välillä, joista jälkimmäisen hän esittää ihmisen korkeimmaksi saavutukseksi.

Tämän tutkielman aineistojen puitteissa 'kahden Kierkegaardin' teesi (ks. luku 3.3.) tarkoittaisi sitä, että 'ensimmäinen Kierkegaard' päättyy tähän. Näin ollen kaikki tähän asti käsitelty olisi vain Kierkegaardin pseudonyymisen kauden 'puhdasta filosofiaa', ja että hän itse ryhtyi itsensä kanssa ristiriitaiseksi 'toiseksi Kierkegaardiksi' loppuajan poleemisissa kirjoituksissaan. Bruce Kirmmse (1990, 3) huomauttaa, että jotkut tarkkailijat ovat menneet tässä kohden innokkuudessaan niinkin pitkälle, että ovat toivoneet voivansa *siirtää Kierkegaardin kuolemaa pari vuotta aikaisemmaksi*, jotta moiselta epäkoherenssilta säästyttäisiin. Asemoin luvussa 3.3. tämän tutkielman jo osaksi keskustelua 'kahden Kierkegaardin' tematiikasta, mutta totean tässä kohden edelleen, että nähdäkseni osuvimpia luonnehdintoja Kierkegaardin politiikasta ovat Janne Kylliäisen (2005) "(anti)poliittisen ajattelun" lisäksi Kirmmsen (1990, 5) yhteenveto omasta mielipiteestään 'kahden Kierkegaardin' keskusteluun: "Lyhyesti sanottuna Kierkegaardin politiikka koostuu joukosta pohdintoja, jotka koskevat politiikan ja uskonnon välisten rajojen problematiikkaa".

Siirryn seuraavassa luvussa tarkastelemaan Kierkegaardin viimeisiä tekstejä, eli juuri niitä, joiden häipymistä historiasta edellä toivottiin. Tärkein 'ensimmäistä' ja 'toista' Kierkegaardia yhteensitova liima on tarkastelussani *käsitteellinen koherenssi*. Tähän saakka olen pyrkinyt kertomaan, mitä Kierkegaardin *joko/tain* eksistenssifilosofia on. Toinen keskeinen käsite on *hetki*, joka on samalla myös Kierkegaardin omakustannelehden nimi. Hetki on siksi olennainen käsite, että se muuttaa *joko/tain* pelkästä teoriasta toiminnaksi, kuten Johannes de Silentio Abrahamin tapauksesta toteaa:

"Mikä hetki [*Øieblik*] tahansa Abraham voi luopua aikeensa pitemmälle viemisestä, hän voi katua koko ajatusta kiusauksena, ja silloin hän voi puhua, ja silloin kaikki ymmärtävät häntä – mutta silloin hän ei ole enää Abraham." (Kierkegaard 2001a [1843], 158–159.)

Väitän, että Kierkegaard on tähän asti käsitellyssä filosofiassaan yrittänyt 'epäsuoralla tiedottamisellaan', eli sokraattisella dialogillaan eri hahmojen välillä johdattaa lukijansa omaan totuuteensa. Tuo totuus puolestaan on maailmalle, eli politiikalle kääntymistä – sinänsä hyvin ymmärrettävin primitiivikristillisin perustein. Mutta jo *Pelossa ja vavistuksessa* käy ilmi, että moinen elämänasenne on antipoliittisuudestaan huolimatta jatkuvasti kiihkeässä vuorovaikutuksessa ympäröivän poliittisen maailman kanssa. Edellä de Silentio valitteli sitä, miten silmäkääntötemppujen avulla teologit ovat yrittäneet 'salakuljettaa kristinuskon maailmaan' – implikoiden samalla että se ei kuulu tähän maailmaan.

Pelon ja vavistuksen jälkisanoina de Silentio toteaa, että uskonnolliseen eksistenssiin liittyen yksikään ihmissukupolvi ei voi oppia mitään edeltäjiltään, vaan jokaisen on kohdattava sama haaste kohdallaan

ja aloitettava täysin nollasta, kuten Abraham teki (ks. mt., 167–168). Juuri tässä on historian myötä maallistuneen kristinuskon ongelma Kierkegaardille. Viimeistään Hegelin järjestelmässä on lopullisesti uskoteltu, että ihmisen saavutukset voisivat tällä saralla jotenkin 'kumuloitua', että nykyajan luterilaisen kansalaisen ei tarvitse enää ryhtyä järjettömyyksiin uskonsa puolesta, sillä historian halki *onto-loogisesti* etenevä dialektiikka on jo *mennyt pidemmälle* ja jättänyt tuon vaiheen taakseen. Tuota rakennelmaa vastaan Kierkegaard hyökkää omalla nimellään omakustannelehdessään *Hetki (Øieblikket)*.

4.3. Hetki hyökkää valtionkirkkoa vastaan

Edeltävä analyysi Kierkegaardin *joko/tain* filosofiasta sellaisena kuin hän sen varhaimmissa teksteissään muotoilee, on nähdäkseni riittävä osoittamaan sen depolitisoivan *valkopesun* liikkeen, jonka hän samalla tulee tehneeksi. Kierkegaard johdattaa lukijansa kohti omaa totuuttaan, joka politiikan kannalta merkitsee viime kädessä politiikan hylkäämistä kokonaan. Kuten luvussa 2.1. kerroin, teokset *Joko–tai* ja *Pelko ja vavistus* olivat vasta alkusoittoa Kierkegaardin massiiviselle kirjailijanuralle. Kuitenkin hän säilytti pitkään luvun 3.1. kirjeenvaihdossa esiin tuomani näkemyksensä siitä, että hän itse ei sekaannu millään tavalla politiikkaan, vaan päinvastoin pidättäytyy siitä. Näin ollen edeltävä analyysi on pyrkinyt vastaamaan ensimmäiseen tutkimuskysymykseen siitä, *miten* Kierkegaard tuota pidättäytymistään on perustellut.

Samalla tuli kuitenkin esiin myös se, että Kierkegaardin varhaisvaiheen filosofialla vaikuttaa sittenkin olevan myös poliittisia implikaatioita, vaikka hän itse samanaikaisesti on sen kieltänyt. Näin ollen edellä on jo päästy osittain vastaamaan toiseen tutkimuskysymykseen, eli siihen millä tavoin Kierkegaard kuitenkin kommentoi oman aikansa yhteiskuntaa. Tätä tein (a) analyysin kontekstualisoivan osuuden avulla luvussa 4.1. sekä (b) Kierkegaardin ensimmäisten teoksien analyysillä luvussa 4.2. Jotta päästäisiin kunnolla siirtymään kolmanteen tutkimuskysymykseen näiden kahden eri ilmiön keskinäisistä suhteista, täytyy toinen tutkimuskysymys ensin riittävällä tavalla käsitellä loppuun. Tällä tavoin tulen samalla ottaneeksi kantaa 'kahden Kierkegaardin' teesiin, jossa väitteeni on se, että sisällöllisesti ottaen on vain yksi ja sama Kierkegaardin filosofia, mutta aivan lopussa hän kenties itsekkin ymmärsi että *muutoksen* aikaansaaminen edellyttää myös omaa suoraa toimintaa. Tällöin Kierkegaard nähdäkseni antaa itsensä ainakin jossain määrin *politisoitua* ja siten valua *polityn* puolelle. Koska loppuaikojen polemiikin argumentointi lepää kuitenkin siinä samassa

varhaisvaiheen filosofiassa, voidaan sanoa Kierkegaardin sitä kautta paljastavan aiemmin 'valkopesemänsä' tuotannon, jonka poliittisuudesta hän niin pitkään vakuutti 'irtisanoutuvansa'.

Analysoin siis seuraavassa Kierkegaardin viimeisiä linjauksia hänen omalla nimellä julkaisemassaan omakustannelehdessä *Hetki*. Lehden kaikki kymmenen numeroa käsittävät yhteensä noin kaksi ja puoli sataa sivua tekstiä (ks. Kierkegaard 2009). Koko julkaisun läpikäyminen numero kerrallaan ei siis ole tässä tilan vuoksi mahdollista. Lohdullista on kuitenkin se, ettei se myöskään ole välttämätöntä eikä mielekästä, sillä Kierkegaardin tapa toistaa itseään sivutolkulla yhä uusien ja uusien metaforien muodossa on kenties kaikkein parhaiten nähtävillä juuri *Hetkessä*. Vaikka ne ovat toki sinänsä viihdyttävää ja ajoittain hyvinkin huumoripitoista luettavaa, käyn sen sijaan läpi tämän tutkielman kannalta olennaiset teemat. Kokonaisuutena katsoen on kuitenkin tärkeää samalla ymmärtää, miten kärkeään tai jopa röyhkeään poleeminen kyseisen julkaisun tyyli aikanaan oli. Siitä saa hyvän käsityksen tutustumalla kaikkien numeroiden sisällysluetteloihin, jotka olen koonnut yhteen liitteessä 1. Liitteessä esitellyt sisällysluettelot mukaan lukien kaikki suomennokset *Hetken* englanninkielisistä käännöksistä ovat omiani. Käännöksien merkityksiä pohtiessani olen paikoitellen hyödyntänyt myös alkuperäisiä tanskankielisiä tekstejä (ks. SKS 2014, Oi1–Oi10).

4.3.1. Ehdottomuuden joko/tai

Hetken ensimmäisen numeron ensimmäisessä artikkelissa *Aloitus* Kierkegaard toteaa Platonin *Valtioon* viitaten, että väärinkäytöksiä välttämiseksi valtiolla pitäisi olla hallitsijat, joilla ei ole halua hallita. Kierkegaardin mukaan samaa periaatetta voidaan soveltaa myös muihin ”vakavasti otettaviin” tilanteisiin. (Kierkegaard 2009a [1855], 91.) Hän toteaa olevansa juuri sopiva hoitamaan itse asettamaansa tehtävää:

”...minulla on oikea suhde tehtävään: hetkessä työskentelemiseen – Luoja tietää etten inhoa mitään enempää. [...] Olen luonnostani niin poleeminen että tunnen olevani elementissäni ainoastaan ihmisten keskinkertaisuuden ja pahansuopuuden ympäröimänä. [...] Olenkin henkilö josta voidaan aidosti sanoa, että hänellä ei ole vähäisintäkään halua työskennellä hetkessä – mitä todennäköisimmin juuri siksi minut on valittu.” (Mt. 91–92.)

Julkaisun nimi viittaa suoraan siihen, miten joko/tai voi muuttua filosofisesta periaatteesta käytännön toiminnaksi. Luvun 4.2.3. analyysissä kävi ilmi, että Abraham toimi samalla tavoin 'hetkessä'. Kierkegaard nostaa kirjailijanuransa viimeisinä tekoinaan etualalle tämän käsitteen. Tähän asti joko/tai oli ollut suhteellisen vaaraton filosofinen abstraktio, mutta nyt, gregoriaanisen kalenterin vuonna 1855, hegeliläistä järjestystä kumartaneen piispa Mynsterin tultua kuoltuaan julistetuksi 'totuuden

todistajaksi’, olivat asiat edenneet Kierkegaardin katsannossa siihen pisteeseen, että joko/tain on aika astua estradille, sillä nyt jos joskus tilanne on *vakavasti otettava*. Onkin tullut valinnan *hetki*, jolloin ihmisten on päätettävä suunnastaan. Hetki on ajan atomi, mutta ei mikä tahansa vähäpätöinen silmänräpäys, vaan se konkreettinen tilanne, jossa joko/tai-valinta tehdään. *Hetken* ensimmäisessä numerossa Kierkegaard avaa tämän uuden käsitteensä:

”Olen työssäni tullut nyt niin lähelle nykyaikaa, hetkeä, että en pärjää ilman välinettä jolla puhutella aikalaisiani. [...] Kutsun sitä nimellä: hetki. Mutta se mitä tässä tavoittelen ei ole ohimenevää, [...] ei, se oli ja on jotain ikuista: ideaaleilla illuusioita vastaan. [...] En kannusta ketään tilaamaan lehteäni; pikemminkin pyydän miettimään kahdesti ennen kuin sen tekee. Tilaamista harkitseva ei kadu sanojeni kuuntelemista ikuisuudessa, mutta on hyvinkin mahdollista että hän katuu sitä ajassa. Hänen täytyykin itse pohtia haluaako hän ikuista vai ajallista. Minä, jota kutsutaan nimellä Joko/Tai, en voi palvella ketään periaatteella: sekä-että. Minulla on hallussani kirja joka on varmaankin liki tuntematon maassamme, ja siksi kerronkin sen nimen kokonaisuudessaan: *Herramme ja Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen Uusi Testamentti*. Vaikka minulla on täysin vapaa suhde tähän kirjaan, enkä ole esimerkiksi valalla sidoksissa siihen, on sillä paljon valtaa minuun, ja se saa minut sanoinkuvailemattomalla tavalla pelkäämään sekä-että.” (Mt. 101.)

Hetki ja joko/tai toimivat yhdessä ja muodostavat kokonaisuuden, johon Kierkegaardin koko filosofia kiteytyy. Vaikka 12 vuotta aiemmin ilmestyneen filosofisen esikoisteoksen *Joko–tai* jälkeen oli ilmestynyt yhtä sun toista aina ’kristillis-psykologisista tutkielmista’ uskonnollisiin saarnoihin, on joko/tain dikotomia nähdäkseni Kierkegaardin kokonaissanoman yhteensitova ajatus. Koko *Hetki* -lehti pyörii kaikenlaisten vastakkainasetteluiden ympärillä, jotka kaikki tavalla tai toisella palautuvat ajatukseen: kristinusko vastaan maailma. Kierkegaard esittää heti *Hetken* ensimmäisessä numerossa perusteensa siitä, että valtio, varsinkin kristitty valtio, on käsitteellinen mahdottomuus (mt. 95–98).

Kristinuskon suhde poliittiseen elämään ei ole koskaan ollut mitenkään ongelmaton, mutta Kierkegaard koki että luterilais-hegeliläisen valtionkirkon, josta vuonna 1849 oli tehty *koko kansan kirkko*, on tehnyt tilanteesta sellaisen että se mitä kutsutaan kristityksi valtioksi, tekee itse asiassa kristinuskon harjoittamisesta mahdotonta. Mutta ei ole ihme, että joko/tai on ollut ihmisille niin vieras. Siirtyminen joko:sta tai:hin nimittäin ei ole hegeliläinen *Aufhebung*, säilyttävää kumoamista, vaan sen saavuttamiseksi täytyy tehdä järjellisen ja eettisen syrjäyttävä *laadullinen hyppy* – juuri niin kuin Kierkegaard Abrahamin järkyttävän tarinan muodossa *Pelossa ja vavistuksessa* jo aikanaan kertoi. Hyppy joko:sta tai:hin on kuitenkin kunnolla tuotava aikalaisten saataville:

”Seisovaa järjestystä vastaan nostamani vastalause on ratkaiseva. [...] Ei se muuta voisi ollakaan. [...] Jos jotain ratkaisevaa halutaan saada aikaan – ja tehtävä on juuri tämä – niin

sitä ei voida tehdä kuten kaikkea muuta; [...] eli 'tiettyyn mittaan asti'. [...] Ei, ratkaiseva saadaan aikaan eri tavoin kuin mikään muu. Niin kuin villi peto hyppää saaliinsa kimppuun, [...] sillä tavoin ratkaisevia asioita tehdään." (Mt. 93.)

Kansanvaltaistuvan aikakauden keskeinen ongelma oli Kierkegaardin mielestä juuri tällainen arkuus. Neuvotellaan, äänestellään ja pohditaan silloin kun pitäisi intohimoisesti toimia oman asiansa eteen. Tähän suuntaan Kierkegaard oli vihjannut jo *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* painotyötä odotellessaan kirjoittamassaan aikalaiskriitikissä *Kirjallisuusarvostelu* (ks. Kierkegaard 2001b [1846]). Kuten Kierkegaard (2009i [1855], 318) myöhemmässä *Hetken* numerossa 9 toteaa: "Ole lässyttävä – ja näet että kaikki vaikeudet katoavat!" Kristittyä yhteiskuntaa ei olisi ikinä voitu rakentaa nykymuotoiseksi, mikäli olisi otettu tosissaan se vaatimus, että kristityn inho maailmaa kohtaan tulee olla niin ehdotonta, että se tarvittaessa pystyy ottamaan jopa itsen ja lähimmäisten *vihaamisen* muodon. Juuri tällä tavoin filosofien ja teologien *lässytys* on ylittänyt kaikki vaikeudet: se on onnistunut ajan saatossa luomaan kristityn yhteiskunnan, joka ei perustu siihen mitä kristinusko Kierkegaardin mielestä 'varsinaisesti' opettaa.

Tähän päättymättömän lässytyksen ja itsereflektionin kierteeseen on olemassa lääke, "oksenuslääke", jonka avulla tilanteen karmeus avautuu silmien eteen (Kierkegaard 2009a [1855], 99). On lopetettava asioiden tekeminen edestakaisin vain 'tiettyyn mittaan asti', otettava lääkettä ja ryhdyttävä toimiin: "Minä ymmärrän sen, ja miksi en ymmärtäisi, minä, jonka kadun lapsetkin tuntevat nimellä Joko/Tai." (Mt. 94.) Niille lukijoilleen, joilta aiempi kirjallinen tuotanto oli saattanut mennä ohi, Kierkegaard valaisee, että hänen filosofiansa tarjoaa ratkaisua joka on yhteismitallinen tilanteen vakavuuden kannalta:

"Joko/Tai on sana joiden edessä pariovet aukeavat ja ideaalit ilmestyvät – mikä siunattu näky! Joko/Tai on symboli joka antaa pääsyn ehdottomaan – Jumala siunatkoon! Todellakin, Joko/Tai on avain taivaaseen! Toisaalta, mikä on ollut ja on ihmisen tuho? Tämä 'tiettyyn mittaan asti' joka on peräisin Saatanasta, pikkumaisuudesta ja pelkurimaisesta kaukonäköisyydestä, joka kristinuskoon sovellettuna [...] muuttaa sen lässytykseksi! Ei – Joko/Tai!" (Mp.)

Artikkelissa *Mitä palopäällikkö sanoo?* Kierkegaard vertaa tilannetta tulipaloon. Hänen mukaansa jokainen ymmärtää, että kun asia on vakava, niin sille löytyy myös vastustajia, joita vastaan täytyy kamppailla. Hankalampaa on kuitenkin taistella sitä vastaan, että *hyväntahtoiset myötäilijät* toimivat vielä ratkaisevammalla tavalla asiaa vastaan. Juuri näin käy tulipalossa, jossa hälytyksen soitua suuri väkijoukko rientää aina paikalle hyvää hyvyttään auttamaan. Sitten paikalle tulee palopäällikkö, joka yleensä on sivistynyt mies, mutta tässä tilanteessa joutuu karjaisemaan ihmisille: "Hei! Painukaa

hittoon vesipumppujenne kanssa!” (Kierkegaard 2009f [1855], 217.) Sama periaate pätee hengen asioihin: ”... aina kun on kyseessä jokin todella vakava asia, ovat hyvät aiheet täysin riittämättömiä. Ei, vakavuus tuo mukanaan täysin toisenlaisen lain: joko/tai – joko sinulla on jotain vakavaa annettavaa asialle, tai sitten jos näin ei ole, niin vakavinta antia on se että lähdet pois” (mt., 218).

Hetken numero 8 artikkelissa *Nykyisyys; se mitä teet nykyisyydessä on ratkaisevaa* ’ensimmäisen’ ja ’toisen’ Kierkegaardin välinen linkki on eksplisiittisesti tunnustettu. Kierkegaard tuo ohjelmansa konkreettiselle tasolle viitaten suoraan ja nimeltä teokseensa *Pelko ja vavistus*. Lukijaa pyydetään palauttamaan mieliin se, miten kirkon oppineet ovat aikain saatossa itse asiassa pilanneet kristinuskon sanoman. ”Virallinen kristinusko, piispa Mynsterin tunnustama kristinusko” on Kierkegaardin mukaan ”erittäin, erittäin, erittäin taiteellinen ja mestarillinen – optinen illuusio”. (Kierkegaard 2009h [1855], 290.) Mikä sitten on optinen illuusio? Se on ”jotain joka näyttää siltä kuin se palvelisi jotain korkeampaa, ääretöntä, Jumalaa, mutta lähemmässä tarkastelussa paljastuukin äärellisen, alhaisen, taloudellisen voiton palvelijaksi. Juuri tätä piispa Mynster teki mestarillisella virtuositeetilla.” (Kierkegaard 2009j [1855], 329.)

Luvussa 4.1.3. totesin, että itse asiassa Mynster oli kaikkein penseimmin Hegeliin suhtautunut älykkö ’hegeliläisessä’ Tanskassa. Se ei kuitenkaan pelasta häntä Kierkegaardin kritiikiltä, sillä kuollessaan hänellä oli epäonni tulla Hans Lassen Martensenin toimesta julistetuksi ’totuuden-todistajaksi’. Näin ollen kaikki se, mikä virallisessa kristinuskossa on vikana, henkilöityy hyvin pitkälle Mynsteriin, sillä tämä ei kyennyt tekemään *nykyisyydessä* sitä, mitä olisi pitänyt – siis puhdistaa uskoa. Osansa pilkasta saa kuitenkin myös Martensen, joka todetusti oli J.L. Heibergin ohella Tanskan johtavia Hegelin filosofian kannattajia:

”Martensenin professuuri oli kestänyt jo useita vuosia, kun Kööpenhaminassa levisi huhu että professori Martensen tunsu tarvetta päästä yliopistoaktiviteettiensa lisäksi myös saarnaamaan Sanaa seurakunnalle. Kaunista! Martensen on professori, menestynyt ihminen – varmasti tämä hänen tarpeensa päästä saarnaamaan Sanaa perustuu haluun pitää se puhtaana, irrallaan äärellisistä määreistä ja maallisista palkinnoista, koska onhan kyseessä todellinen uskonnollinen tarve hänelle.” (Mp.)

Kierkegaardin mukaan Mynster järjesti professori Martensenille mahdollisuuden saarnata, koska se perustuu sellaiselle käsitykselle kristinuskosta, jota nämä molemmat ”vallanhakuiset miehet” ymmärtävät – optiselle illuusiolle (mt., 330). Se, mitä ihminen tekee nykyisyydessä on ratkaisevaa, ja Martensenin ja Mynsterin kaltaiset ihmiset tekevät illuusionsa kanssa pahinta mahdollista hallaa, sillä he opettavat sitä ihmisille: ”professorit, nuo jalot miehet jotka [...] **objektiivisesti** siteeraavat

profeettojen opetuksia, kääntävät kunniakkaiden yksilöiden kärsimykset taloudelliseksi voitokseen [...] mutta pitävät samalla itsensä kärsimyksien ulkopuolella” (Kierkegaard 2009h [1855], 291). Tässä kohden esiintyvä sana ’objektiivisesti’ on *ainoa sana*, jonka Kierkegaard on lihavoinut missään lehtensä sivuilla. Epäilemättä hän haluaa tällä painottaa jälleen hegeliläisen teologian harhaoppisuutta; sitä, että se pyrkii järjestelmällisesti käsittämään kristinuskoa ja viemään sitä eteenpäin yhteiskunnassa, kun todellisuudessa kristinusko on äärimuodoissaan etiikan syrjäyttävä oppi, jonka kohdalla tulisi pikemminkin pyrkiä tekemään *ymmärrettävyyden puuttuminen epäjärjestelmällisemmäksi*, kuten edellä luvussa 4.2.3. kävi ilmi.

Kierkegaardin mukaan kristinuskon pehmentelijät leikkivät tulella: ”Jos sielusi kiinnostaa sinua ikuisessa mielessä, jos peläten ja vavisten ajattelet tuomiota ja ikuisuutta [...] niin kiinnitä tarkoin huomiota tähän nykyisyyteen, sillä olennaista ei ole se häly jota kuolleen ihmisen vuoksi pidät, vaan se mitä nykyisyydessä teet...” (Mt., 289.) Ajatus siitä, että piispa Mynster olisi apostoli ja totuuden todistaja lähentelee Kierkegaardin mukaan jumalanpilkkua, sillä Mynster oli osa seisovaa järjestystä, eikä siten voi mitenkään olla kristillisesti ottaen totuuden todistaja. Totuuden todistaja nimittäin määritelmän mukaisesti *kärsii* totuuden tähden, eikä kukaan, joka edustaa *status quota*, voi mitenkään ottaa tätä roolia. On saavutettu sellainen aste, jossa se, mitä *kutsutaan* kristinuskoksi, on itseasiassa *täysin päinvastaista* siihen nähden, mitä ”Herramme Jeesus Kristus” opetti. (Mt., 292.) Sen sijaan, että ihmiset pohtivat miten käyttää ainokainen elämänsä *äärellisesti* ottaen, tulisi ihmisten pohtia, miten suhtautua *ikuiseen*. Nimittäin ”Jumala on rakkautta”, mutta kauan sitten kadotettu ajatus on se, että se mikä suhteessa ikuisuuteen on rakkautta, on *tässä maailmassa* kärsimystä. (Mt., 293–294.)

Kristityiksi itseään kutsuvat ihmiset ovat luoneet itselleen mukavat puitteet valtiossaan, jossa he voivat kamppailla itsensä kanssa, onnistuakseen pysyttäytymään edes poissa esteettiseltä tasolta, samalla kun ratkaisevasta *joko/taista* ei edes keskustella. Sama joko/tain teema tunkee läpi kaikkialla Kierkegaardin *Hetkessä*. Hän luo useita joko/tain varaan järjestyviä dikotomioita, joiden avulla hän kuvailee karmaisevaksi kokemaansa tilannetta, mutta kaikissa niissä on loppuviimein kyse yhdestä ja samasta asiasta: että on *joko* tämä maailma *tai* tuonpuolinen. Tämän tutkielman kysymyksenasettelujen ja luennan valossa tuo on sama kuin: *joko* politiikka *tai* uskonto. Käyn seuraavassa läpi Kierkegaardin *Hetkessä* maalaamaa maailmankuvaa.

4.3.2. Joko kristikunta tai kristinusko

Kierkegaard käyttää *Hetkessä* varsin paljon palstatilaa perusongelman kuvailemiseen; sen, että kristityssä valtiossa kaikki ihmiset ovat kristittyjä. Luvussa 4.1.1. kerroin, että Tanskassa oli jo pitkään totuttu paitsi siihen, että kirkko ja valtio ovat erottamattomalla tavalla yhtä ja siten kirkon edustajat vain valtion virkamiehiä, mutta myös siihen, että *ollakseen täysivaltainen kansalainen* on ihmisen oltava myös luterilaisen kirkon kastettu jäsen. Tässä kiteytyy se, miten kristinusko ja politiikka oli Kierkegaardin näkökulmasta ajatellen sulautettu luterilais-hegeliläisessä maailmassa niin tiiviisti yhteen, että niitä on paitsi hankala, mutta myös yksilön maallisen olemassaolon kannalta *epäkannattavaa* erottaa toisistaan. Kuten edellä kävi ilmi, etunenässä tätä uskonnon ja politiikan välistä funktiota ovat Kierkegaardin mukaan olleet hyödyntämässä yliopiston ja kirkon korkeimmat edustajat. Kierkegaard tuskailee:

”Se että me kaikki olemme kristittyjä, on niin yleisesti tiedetty ja hyväksytty asia ettei sitä tarvitse erikseen näyttää toteen [...] Olemme kaikki kristittyjä siihen mittaan asti, että jos keskuudessamme eläisi ateisti, joka vahvimmin mahdollisin sanoin julistaisi kristinuskon valheeksi, ja vahvimmin mahdollisin sanoin julistaisi ettei hän ole kristitty – olisi se turhaa, sillä hän on kristitty; häntä voitaisiin kyllä lain mukaan rangaista, mutta hän olisi silti kristitty.” (Kierkegaard 2009b [1855], 117.)

Kun tätä verrataan siihen, mitä Uusi testamentti toteaa kristittynä olemisesta, syntyy dikotominen joko/tai-vastakkainasettelu. Käsillä oleva todellisuus edustaa sitä, mitä kristinuskosta on tässä maailmassa historian myötä tullut, eli poliittinen yhteenliittymä, *kristikunta*, joka on täydellisesti päinvastaista sen kanssa, mitä *kristinusko* oikeasti opettaa. Esimerkiksi Kierkegaardille ominaisella tyyllillä otsikoitu artikkeli ”*Kristikunnassa*” *kaikki ovat kristittyjä; jos kaikki ovat kristittyjä, niin ei ole Uuden testamentin kristinuskoa ei ole olemassakaan; se on mahdotonta* käsittelee tätä ristiriitaa:

”Siinä missä Uuden testamentin kuvaileman kristinuskon kristitty saa osakseen kaiken vaivan, kamppailun ja tuskan joka häneen kohdistettuihin vaatimuksiin liittyvä – maailmalle kuoleminen, itsensä vihaaminen, jne. – niin kärsimystä syntyy myös kontrastisesta suhteesta toisiin ihmisiin, jotain mitä Uuden testamentin kristinusko toistelee yhtenä: toisten vihaamaksi tulemisesta, vainotuksi tulemisesta, opin vuoksi kärsimisestä, jne. Mutta ’kristikunnassa’ me kaikki olemme kristittyjä – kontrastinen suhde on siten hävinnyt. Sanan merkityksettömässä merkityksessä meistä on kaikista tehty kristittyjä ja kaikista kristillistä – ja siten elämme pakanallista elämää (kristinuskon nimen alla). Meillä ei ole ollut rohkeutta kapinoida kristinuskoa vastaan suoraan; ei, sen sijaan olemme tekopyhästi ja pelkurimaisesti kumonnet sen vääristelemällä kristityn määritelmää. Sanon, että tämä on: (1) kristillinen rikos, (2) kristinuskon kanssa leikkimistä ja (3) Jumalan pilkkana pitämistä.” (Kierkegaard 2009d [1855], 168.)

Tätä perusteemaa, että *määritelmän mukaisesti* kaikki eivät voi olla kristittyjä, vaan että kristittyys syntyy juuri siitä, että yksilö elää maailmasta luopuen äärellistä valtaa hamuavien ihmisten keskellä, Kierkegaard toistelee kaikkialla *Hetkessä*. Esimerkkeinä mainittakoon artikkeli *Jos me todella olemme kristittyjä – niin mitä on Jumala?* tai lehden numero 5, joka käsittelee miltei yksinomaan tätä aihetta, sellaisissa artikkeleissa kuin *Olemme kaikki kristittyjä – vailla aavistustakaan siitä mitä kristinusko on ja Uuden testamentin kristinusko; ”kristikunnan” kristinusko sekä Hengellisen ihmisen kristinusko; meidän ihmisten kristinusko* (ks. Kierkegaard 2009b [1855], 121–122; 2009e [1855], 177–186.) Otan viimeksi mainitusta artikkelista yhden Kierkegaardin esimerkin:

”Hengellinen ihminen eroaa meistä muista ihmisistä niin paljon että hän kykenee sietämään eristäytyneisyyttä, hänen hengellisyytensä määrittyy eristäytyneisyyden sietämisen kautta, siinä missä me muut ihmiset jatkuvasti tarvitsemme ’toisia’, joukkoa; me kuolemme, joudumme epätoivoon, jos emme ole turvassa joukossa, emme ole samaa mieltä kuin joukko jne. [...] Uuden testamentin kristinusko on Jumalan rakastamista ihmiskuntaa vihaamalla, itseään ja siten kaikkia ihmisiä vihaamalla, isää, äitiä, omaa lasta, vaimoa, jne. [...] Sellaisen laadun ja kaliiberin ihmisiä ei enää synny.” (Kierkegaard 2009e [1855], 184.)

Kierkegaard jäsentää koko maailmankuvansa joko/tai-dikotomioidensa alle. Sen perusmuoto on mainittu kristikunta/kristinusko, mutta sen muita ilmenemismuotoja ovat esimerkiksi *monet kristityt/tosi kristityt* ja *virallinen/henkilökohtainen* (ks. Kierkegaard 2009d [1855], 165–167, 172–173). Nostan tässä kuitenkin erikseen esille vastakkainasettelun *valtio/kristinusko*:

”’Valtio’ on suorassa suhteessa numeroon (numeeriseen); näin ollen, kun valtio on kuihtumassa, niin numero pienenee vähitellen niin pieneksi, että valtio on lakannut olemasta, sen käsite on kadonnut. Kristinusko on toisenlaisessa suhteessa numeroon: yksi ainoa tosi kristitty riittää siihen, että kristinuskon olemassaolo on käsitteellinen tosiasia. Kyllä, kristinusko on käänteisessä suhteessa numeroon – kun kaikista on tullut kristittyjä, on käsite ’kristitty’ kadonnut.” (Kierkegaard 2009c [1855], 143.)

Viimeistään tässä vaiheessa voidaan luopua ajatuksesta, että Kierkegaardin kaltainen, yksilöihin vaatimuksensa kohdistava eksistenssifilosofia eläisi täysin irrallaan politiikasta. Kierkegaard onnistuu loppua kohden sitomaan oman filosofiansa täysin yhteen kristinuskon primitiivimuotoisen alkusanoman kanssa. Nähdäkseni tapahtuu siihen mittaan, että on vaikea arvioida, kumpi edeltää käsitteellisesti kumpaa – tämä lieneekin ollut Kierkegaardin tarkoitus. Kierkegaard etenee *Hetkessä* kaikkialla kohti sitä loppupäätelmää, että jos poliittiselle on olemassa täydellinen vastakohta, on sen oltava kristinusko. Mutta miten tähän on tultu? Kierkegaard jatkaa:

”...käsité ’kristitty’ on poleeminen käsité, kristittynä voi olla ainoastaan ristiriidan tai kontrastin kautta. [...] Eli, käsité *kristitty* suhteutuu käänteisesti numeroon – ja *valtio* suhteutuu suoraan numeroon – ja sitten *kristinusko ja valtio on sulautettu yhteen* – lässytyksen ja pastoreiden eduksi.” (Mp., viimeinen korostus omani.)

Tähän astisessa *Hetken* analyysissä on jo melkein saavutettu saturaatiopiste, jossa mitään merkitsevällä tavalla uutta ei enää nouse esiin. Edeltävä katkelma viittaa kuitenkin siihen, mikä on Kierkegaardin varsinaisesti poliittisten lainalaisuuksien *sisälle* menevä analyysi ongelman syistä, sen sijaan että tyydyttäisiin vain toistelemaan sitä että nykyuskonto on ristiriidassa Uuden testamentin kanssa. Dikotomia *elanto/totuus* menee syvemmälle siihen, minkä vuoksi kristikunta on sivuuttanut kristinuskon. Pseudonyymisen kauden filosofiassaan Kierkegaard esitti, että perussyy tälle piilee kristinuskon oikeaoppisen soveltamisen silkassa paradoksaalisessa hankaluudessa. *Hetkessä* hahmottuu kuitenkin myös sellainen Kierkegaardin yhteiskuntakritiikki, joka pyrkii osoittamaan, miten kristinuskon hankala sovellettavuus on alkanut elää omaa elämäänsä poliittisen järjestelmän sisällä, eikä syy kristinuskon hylkäämiselle ole enää pelkkä yksilön hengellinen laiskuus, vaan eräiden tiettyjen yksilöiden aktiiviset pyrkimykset *pitää* toiset yksilöt hengellisen laiskuuden tilassa. En väitä tässä, että Kierkegaardin ’pointti’ olisi ollut esittää marxilaisuuden kanssa analoginen teoria, mutta haluan kiinnittää huomiota siihen, millä tavoin Kierkegaardin ja Marxin yhteiset juuret hegeliläisyydessä tuovat heitä analyysin rakenteen muodossa lähemmäksi toisiaan kuin mitä äkkiseltään kuvittelisi.

4.3.3. Pastorit: lässyttäjien luokka?

Luvussa 4.2.3. kävi ilmi, miten Kierkegaardin nimimerkki Johannes de Silentio katsoi *Pelossa ja vavistuksessa*, ettei kristinuskon haasteellisuuden suhteen voi tapahtua mitään osaamisen tai tiedon kumuloitumista ihmissukupolvesta toiseen, vaan jokainen sukupolvi ja jokainen yksilö joutuu kohtaamaan haasteen uudelleen ja yksin. Nyt, *Hetken* numerossa 7 Kierkegaard on oivaltanut, ettei tämä johdu *yksipuolisesti* pelkästään kristinuskon hankaluudesta. Vaikeaselkoiselle kirjalliselle tyylilleen uskollisesti otsikoimassaan artikkelissa ”*Kristikunta*” *sukupolvesta toiseen on ei-kristittyjen yhteiskunta ja kaava sille miksi näin aina käy* Kierkegaard pohtii, että ihmisyksilö toisensa jälkeen tulee siihen lopputulokseen, ettei hänestä ole kristinuskon vaatimuksia täyttämään. Yksilö yrittää kuitenkin tehdä parannuksen, ja päättää *mennä naimisiin*, jotta hänen lapsensa saisivat uuden mahdollisuuden ryhtyä kristityiksi. (Kierkegaard 2009g [1855], 237.)

Näin ollen asessori Vilhelmin aikanaan *Joko-taissa* ylistämä nouseminen esteettiseltä eettiselle tasolle, asettaminen itsensä avioliiton kautta orgaaniseen yhteyteen yhteiskunnan kanssa, osoittautuu jälleen

uudella tavalla osaksi ongelmaa, sen sijaan että eettinen eksistenssi olisi jonkinlainen uskonnollisuuden *korvike* 'paremman puutteessa'. Mutta tässä kohden Kierkegaardin epäilemä juoni alkaa paljastua. Nimittäin tällaisen ajattelutavan ovat yksilöille kristinuskon nimessä opettaneet pastorit: ”Jokaisen pastorin ja kättilön välillä on olemassa salainen yhteisymmärrys; [...] molemmat ymmärtävät että heillä on yhteinen elanto – ja pastori on valalla sidottu Uuteen testamenttiin, joka puolestaan suosittelee selibaattia” (mt., 238). Pastorit siunaavat ihmisiä avioliittoon auttaakseen ”ihmisrodun propagoinnissa”, siis kristikunnan numeerisessa paisuttamisessa, tietäen tasan tarkkaan saman ”mitä jokainen poliittisesti viisas hallitus tietää”, että ”avioliitto trivialisoi ihmisen” (mt., 241–242).

Siinä, että on olemassa käsite 'papin virka', muodostaa Kierkegaardin mukaan mitä vakavimman esteen sille, että alkuperäiseen kristinuskoon havahduttaisiin. Alkuperäinen kristinuskko yritti tehdä kaikkensa, ettei sen harjoittamisesta tulisi kenellekään ammattia, elantoa, uraa tai perheen perustamisen syytä. Valtio sen sijaan on tehnyt tismalleen päinvastoin ottaessaan kristinuskon huomaansa: se on tehnyt kristinuskon opettamisesta ammatin, josta maksetaan rahaa. Näin ollen ei ole yllätys, että maailmassa on miljoonia kristittyjä – ja heidän seuranaan tuhansittain niitä, jotka tienaaavat elantonsa sillä että näin on. (Kierkegaard 2009d [1855], 162.) Ei riitä, että teologit ja filosofit ovat ajan saatossa *lässytyksellään* pilanneet kristinuskon yksilöllisesti ottaen vaativan sanoman, vaan vähitellen moisesta saivartelusta on tullut yhteiskunnassa materiaalisesti vaikuttava voima, jota ei niin vain kumota. Kierkegaardin mukaan tämä on ongelma ”erityisesti protestanttisuudessa” ja ”erityisesti Tanskassa”, jossa valtio on kristikunnan illuusion suojelemista ja jatkamista varten perustanut ”1000 elantoa”, eli pastoreiden virat (mt., 163–164).

Pastoreiden haukkuminen on *Hetkessä* melkein yhtä yleinen teema kuin joko/tain vastakkainasettelut. Kenties yksi röyhkeimmistä Kierkegaardin milloinkaan julkaisemista kirjoituksista on lehden numeron 9 artikkeli, jossa hän vertaa pastoreita ihmissyöjiin (ks. Kierkegaard 2009i [1855], 321–323). Pastorit hyödyntävät Kierkegaardin mielestä ristiriitaista asemaansa kuin pukki kaalimaan vartijana. Juuri kristinuskon opettajien tulisi huolehtia sen *laadullisesta* levittämisestä ihmisyksilöissä, yhteiskunnassa tapahtuvan *määrällisen* levittämisen sijaan. Valtion ja uskonnon liitto on kuitenkin asettanut pastorin asemaan, jossa hän voi hyötyä taloudellisesti siitä, että hänen valalla vannomaansa oppia harjoitetaan väärin.

Pastorit tietävät kristinuskon teksteistä kaiken sen, minkä heidän kanssaan saman yliopiston käynyt teologi Søren Kierkegaardkin, mutta he eivät ota *joko/taita* todesta. Sen sijaan he pyrkivät *hyötymään* siitä, että joko/tai ei koskaan valkene ihmisille. Pastorit ovat Kierkegaardin ajattelussa ainoa

ihmisryhmä, jota hän ajattelussaan kohtelee toisista poikkeavalla tavalla. Muutoin yksilökeskeisyydessä niin tasapuolinen *joko/tai* ei voi sietää sitä, että jotkut tahallaan yrittävät pimittää sitä. *Hetken* numerossa 3, ja monissa muissakin kohden Kierkegaard (2009c [1855], 153) vaatii ratkaisuksi sitä, että valtio hankkiutuu eroon ”tuhannesta elannosta”. Tämä lienee konkreettisin *policy*-ehdotus, mitä Kierkegaard koskaan pystyi antamaan. Käytännössä katsoen hän siis vaatii valtion ja kirkon erottamista, johon Tanskan perustuslakiuudistuksessa ei kajottu (ks. luku 4.1.1). Muutoin Kierkegaardin on nähdäkseni hyvin vaikea muotoilla vaatimuksiaan siten, että ne voitaisiin ottaa yhteiskunnan muuttamisen ohjenuoraksi. Kaiken tähän saakka käsitellyn valossa on toisaalta myös kyseenalaista, onko tällainen missään vaiheessa ollutkaan hänen haaveenaan. Tämän myötä päästään vielä yhteen *Hetkessä* esiin nousevaan teemaan, joka on *uudistajuus*: millaiseksi Kierkegaard kokee oman roolinsa?

4.3.4. Uudistajuus kristikunnassa

Kun ymmärretään Kierkegaardin pastoreihin kohdistama kritiikki, alkaa hänen *Hetken* aloitusnumeron avauksensa näyttäytyä uudessa valossa. Tuolloinhan Kierkegaard totesi, että hän itse on juuri sopiva henkilö suorittamaan tehtävää, ”työskentelemään hetkessä”, koska on selvää, ettei ole mitään mitä hän inhoaisi enemmän. Hän on siis täysin *vastentahtoinen* tehtävään – juuri kuten Platon oli hallitsijoiltakin edellyttänyt. (Kierkegaard 2009a [1855], 91.) Mutta vain harvat ihmiset suhtautuvat vastentahtoisesti, kun heille tarjotaan valtaa. Kierkegaardin (2009d [1855], 169) mukaan siinä, että kertoo ihmisille virallisen kristinuskon olevan vastoin Uuden testamentin kristinuskoa, ei itsessään ole mitään kovin vaikeaa, sillä se on niin päivänselvä asia. Ongelma on se, että ihmiset tajuavat mitä se implikoi heidän maallisen eksistenssinsä kannalta, ja vain harva pystyy aidosti *haluamaan* itselleen sellaista, mikä ei häntä miellytä (mt., 170). Tämä on kuin lievempi muoto siitä eturistiriidasta, jota Kierkegaard edellä pastoreiden kohdalla käsitteli.

Toisesta suunnasta tarkasteltuna tehtävän hankaluus nousee Uudesta testamentista itsestään. Kuten Kierkegaard totesi vertauksessaan palopäälliköstä ja auttavaisesta ihmisjoukosta, ei myöskään Uusi testamentti ole kunnolla varautunut siihen, että uhka tulee niin harmittomasta suunnasta (ks. Kierkegaard 2009b [1855], 119). Uusi testamentti liioittelee aina antamiaan varoituksia. Se puhuu suuressa mittakaavassa tekopyhydestä, vääräuskoisuudesta ynnä muusta. Tästä huolimatta se ei kuitenkaan anna eväitä *tässä maailmassa* pärjäämiselle, jota leimaa lassytyys, pahuus, keskinkertaisuus, tyhjät sanat ja latteudet. Kierkegaard valittelee:

”Tästä syntyy se hankaluus, että Uuden testamentin avulla on miltei mahdotonta *iskeä aktuaalista elämää vastaan*, sitä aktuaalista maailmaa vastaan, jossa me elämme, jossa jokaista muodollisesti pätevää tekopyhää kohden on 100 000 lässyttäjää, ja jokaista muodollisesti pätevää kerettiläistä kohden on 100 000 pedanttia.” (Mp., korostus omani.)

Hetken viimeisessä numerossa 10 Kierkegaard avaa vielä viimeisen kerran tehtävänsä luonnetta ja omaa suhdettaan siinä esitettyihin vaatimuksiin. Hän kertoo joutuneensa toistelevaan ihmisille väsymykseen asti, ettei itse pidä edes itseään kristittynä – mutta ei myös muitakaan. Kierkegaardin mukaan hänen tehtävänsä on yksinkertaisesti sanottuna ”auditoida käsitettä: kristitty”. (Kierkegaard 2009j [1855], 340, 343.) Mutta hän tietää varsin hyvin, että moisella käsiteanalyysillä on myös yhteiskunnallisia implikaatioita, joista hankaluudet nousevat. Itse hän kokee kuitenkin vievänsä *joko/ta*in niin pitkälle, ettei historia tunne vastaavia uudistusyrityksiä:

”Näkökulma, jonka olen asettanut ja jonka asetan, on niin omintakeinen ettei minulla ole kirjaimellisesti sanottuna yhtäkään analogiaa, jota voisin siteerata, mitään vastaavaa kristinuskon 1800 vuoden aikana. [...] Ainoa analogia jonka edestäni löydän, on Sokrates; minun tehtäväni on sokraattinen tehtävä [...] ’Kristikunta’ makaa niin pahasti sofistien syvyyksissä, että tilanne on paljon, paljon pahempi kuin sofistien kukoistuskauten Kreikassa. [...] ymmärrän hyvin sen, että he [sofistit] mielellään näkisivät minun patarummuin ja trumpetein julistavan, että olen ainoa todellinen kristitty [...] mutta he eivät huijaa minua!” (Mt., 340–341.)

Protestanttisessa Tanskassa meuhkaavan Kierkegaardin kohdalla huomio kääntyy tässä kohden luonnollisesti Lutherin uskonpuhdistukseen, jolla oli ainakin näennäisesti paljon samankaltaisia tavoitteita kuin Kierkegaardillakin. Hän ymmärsi ilmeisesti itsekin tämän, sillä juuri edellä siteeratusta kohdassa hän ottaa ennakoivasti kantaa Luther-teemaan, mutta vain lyhyesti ja alaviitteessä. Kierkegaard tyytyy toteamaan vain, että ”Lutherin aiheuttama valtaisa väärinkäsitys on korjattava, se, että hän käänsi suhteen ylösalaisin ja itse asiassa kritisoi Kristusta Paavalin avulla, siis Opettajaa seuraajan avulla” (mt., 341). Yhteys ei ole tässä kohden mitenkään tyhjentävä, mutta nähdäkseni Kierkegaard pysyy linjassa sen Lutheria koskevan yksityisajattelunsa kanssa, jota käsitelin luvussa 4.1.4. Kierkegaardin mukaan Lutherin pahin virhe oli juuri tämän tutkielman kannalta olennaisin virhe: että hän antoi uskonnollisen liikkeensä muuttua poliittiseksi, kun tarkoituksena pitäisi olla päinvastainen.

Kuten todettu, Kierkegaard ei itse koskaan elänyt näkemään *Hetken* numero 10 ilmestymistä hänen aikaistensa luettavaksi, vaan se makasi valmiina työpöydällä samalla kun kirjoittaja itse makasi kuolleena sairaalassa (ks. luku 2.1). Lehden viimeisessä numerossa on eräänlainen *ultimatum*, joka toimii oivana yhteenvetona Kierkegaardin viimeisistä kritiikeistä aikaansa kohtaan, mutta samalla

myös pitkittää pysyvästi hämmennystä sen suhteen, *mitä hän varsinaisesti vaati*. Loppujen lopuksi on jälleen korostettava, että kaikesta politiikkapuheesta huolimatta Kierkegaardilla itsellään ei ollut esittää mitään koherenttia, positiivista ohjelmaa yhteiskunnan muuttamiseksi. Edelleen on niin ikään todettava, että on kyseenalaista missä määrin tällaista voidaan häneltä vaatia, sillä hän kautta linjan argumentoi, ettei moisilla ohjelmilla ole mitään *ratkaisevaa merkitystä* yksilön kannalta. Kenties Kierkegaardin 'politiikasta pidättäytyminen' juuri tällä tavoin ärsyttää poliittisia tarkkailijoita. Siteeraan lopuksi kyseisen kohdan, jota voitaisiin nähdäkseni pitää eräänlaisena Kierkegaardin manifestina:

”Sinä tavallinen ihminen! Uuden testamentin kristinusko on jotain äärettömän korkeaa, mutta huomaathan myös, ettei se ole korkea sillä tavalla että se liittyisi eroihin ihmisten kesken, esimerkiksi lahjakkuuden tai muun sellaisen perusteella. Ei, se on kaikkia varten. Jokaiselle, ehdoitta aivan jokaiselle – jos hän ehdoitta haluaa, haluaa ehdoitta vihata itseään, haluaa ehdoitta sietää kaiken, kärsiä kaiken (ja jokainen pystyy siihen jos haluaa) – sitten tämä äärettömän korkea on hänenkin ulottuvillaan. Sinä tavallinen ihminen! Minä en ole eristänyt omaa elämäni omastasi, sinä tiedät sen; minä olen liikkunut kaduilla, minut tuntevat kaikki. Minusta ei myöskään ole tullut mitään, enkä kuulu mihinkään luokka-egotismiin. Joten jos minä jollekin kuulun, niin kuulun sinulle [...] Sinä tavallinen ihminen! En salaa sinulta sitä, että minun käsitteideni valossa kristittynä oleminen on jotain niin äärettömän korkeaa, että aina on vain harvoja jotka saavuttavat sen [...] – silti se on mahdollista kaikille. Mutta yhtä asiaa minä sinulta pyydän taivaallisen Jumalan tähden ja kaiken sen puolesta mikä on pyhää: vältä pastoreita, vältä heitä, noita hirvityksiä joiden työ on estää sinua edes havaitsemasta mitä tosi kristinusko on. Samalla he muuttavat sinut hölynpölyn ja illuusoiden avulla sellaiseksi mitä he itse kutsuvat kristityiksi, eli valtionkirkon, Kansan kirkon ynnä muiden vastaavien kuuliaiseksi jäseneksi. [...] Maksa heille tuplaten, jotta erimielisyytesi heidän kanssaan tulisi selväksi: että se mikä kiinnostaa heitä ei kiinnosta sinua lainkaan: raha, ja että päinvastoin se mikä ei kiinnosta heitä kiinnostaa sinua äärettömästi: kristinusko.” (Kierkegaard 2009j [1855], 346–347.)

5. LOPPUPÄÄTELMÄT JA KESKUSTELUA

Olen edeltävässä esityksessäni pyrkinyt analysoimaan politiikan ja Kierkegaardin filosofian välistä suhdetta kolmen eri tutkimuskysymyksen kautta (ks. luku 3.3). Ensiksi pyrin osoittamaan, miten Kierkegaardin eksistenssitason filosofiaa voidaan *itsessään* pitää kolmiosaisena strategiana politiikan merkityksettömyyden osoittamiseksi ja sitä kautta Kierkegaardin filosofian depolitisovan liikkeen tekemiseksi. Esitin, että *esteettisellä* eksistenssitasolla politiikka voi korkeintaan näyttäytyä *vuoroviljelyn* palvelukseen valjastettuna egoistisena toimintana. Mikäli mahdollista, ideaalituypinen esteetikko väistää viimeiseen asti vuorovaikutusta yhteiskunnan kanssa. Mahdollisuuden osuessa kohdalle hän voi kuitenkin pyrkiä hyötymään politiikasta itse, muttei milloinkaan toimisi altruistisesti minkään yhteishyvän vuoksi. Sitä vastoin *eettinen* taso on yhtä kuin poliittinen elämä, sellaisena kuin Kierkegaard ja hänen aikalaisensa sen ymmärsivät. Eetikko on täydellinen, nuhteeton ja siveellinen kansalainen – ja ennen kaikkea harras luterilainen – tajuamatta että tämä ei ole yhtä kuin että olisi harras *kristitty*.

Uskonnolliselle tasolle tultaessa Kierkegaard on ensin esittänyt poliittisen elämän mahdollisuutena ja sitten velvollisuutena. Kierkegaard pyrkii kuitenkin osoittamaan nämä molemmat vaihtoehdot ratkaisevalla tavalla vääriksi, sillä todellisuudessa täytyy valita *tai*, eli uskonnollinen eksistenssi, jossa kaikki inhimilliset, kollektiiviset, järjelliset ja eettiset harkinnat – ja niiden mukana politiikka – jätetään taakse. Tästä huolimatta Kierkegaard asetti ajattelunsa kriittiseen suhteeseen vallitsevan järjestyksen kanssa alusta loppuun saakka. *Hetki* -lehden analyysi osoittaa, että riittävän pitkälle provosoituna Kierkegaard ei kuitenkaan enää malttanut käydä kamppailuaan filosofisena varjonyrkkeilynä hegeliläisyyttä vastaan, vaan tarttui toimeen, joka muuttui loppua kohden yhä suuremmaksi ja suuremmaksi.

Olen näin ollen pyrkinyt kokonaisuutena katsoen ottamaan kantaa Kierkegaardin poliittisen ajattelun tutkimuksessa vallinneeseen keskusteluun 'kahdesta Kierkegaardista'. Mielestäni tässä esittämäni luenta puhuu sen puolesta, ettei ole mitään 'kahta Kierkegaardia', vaan filosofisen sisältönsä puolesta Kierkegaard on suhtautumisessaan politiikkaan hyvin johdonmukainen alusta loppuun. Vaikuttamisen suoruuden aste sen sijaan epäilemättä muuttuu lopussa, mutta tämä ei mielestäni puhu 'kahden Kierkegaardin' puolesta, koska hänen perusargumenttinsa säilyy samana kautta linjan. *Joko/tai* on Kierkegaardin filosofian yhteenkokoava periaate, jonka puitteissa on mielestäni mahdollista ymmärtää

kaikkea hänen ajatteluaan. Sen sijaan käsite *hetki* tuo joko/taim aiempaa suurempaan, kontrastisempaan ja poleemisempaan suhteeseen ympäristönsä kanssa.

Kierkegaard joutui selkeästi itsekin pohtimaan sitä, miksi luopui periaatteestaan olla kommentoimatta ja siten kommunikoimatta viestiään aikalaisilleen suoraan. Tässä suhteessa ennakoimaani suuremman roolin hänen loppuaikojensa kirjoittelussa sai *uudistajuuden* asema. Tämä selittyy Kierkegaardin analyysillä siitä, että juuri uudistuksen tekemisen tyyllillä on merkitystä, että se ei saa sortua samoihin sudenkuoppiin kuin Lutherin uskonpuhdistus, jossa 'uskonnollinen liike muuttui poliittiseksi', vaan nyt on pidettävä huoli että käy päinvastoin. Tämä ei kuitenkaan käynyt kovin hyvin ilmi tekemässäni Kierkegaardin tekstien analyysissä, vaan pikemminkin kontekstualisoinnin yhteydessä, osana keskustelua Tanskan 'hegeliläisyydestä'.

Koska kontekstualisointi on todetusti itsessään yksi tutkimuksen tuloksista, päästään tätä kautta siihen, että Kierkegaardin ymmärtämiseksi olisi kenties jatkossakin hyvä ottaa paremmin huomioon hänen näkemyksensä Lutherista epäonnistuneena uudistajana. Hegeliläisyys on tutkielmassa otettu asiaankuuluvalla vakavuudella huomioon Kierkegaardin keskeisimpänä älyllisenä kontekstina, mutta tässäkin ymmärtävämpään tulkintaan päästään hienovaraisemmalla otteella, joka ottaa huomioon, ettei Kierkegaardin ja hegeliläisten välinen suhde sittenkään ole niin yksioikoinen ja mustavalkoinen, kuin on filosofian historiassa totuttu ajattelemaan.

Lisäksi totean, että 'hegeliläisen maailman' vaikutus Kierkegaardiin saattaa olla paremmin ymmärrettävissä redusoimalla kontekstualisointi ainakin jossain määrin totuttua enemmän Lutherin uskonpuhdistusta seuranneeseen sekularisoitumiskehitykseen. Tämä sen sijaan, että lähtökohdaksi tarkastelulle otettaisiin ikään kuin tyhjästä protestanttisen teologian hovifilosofiksi noussut Hegel. Yksi avaukseni jatkotutkimusta varten onkin ajatus, jonka esitin luvussa 4.1.4. – että kenties Kierkegaardin vastenmielisyyttä Hegeliä kohtaan olisi ainakin poliittisessa kontekstissa mielekkäämpää jäsentää sitä kautta että Hegel nähtäisiin luterilaisena, sen sijaan että Kierkegaardin ajan luterilaisia käsitellään hegeliläisinä. Se kristinuskon politisoituminen, jota Kierkegaard piti luterilaisuuden suurena virheenä, 'reifikoituu' Hegelin filosofiassa ihmisestä katsoen toisessa ja vieläpä 'ylemmässä' filosofian sfäärissä lymyäväksi täydelliseksi argumentiksi sitä vastaan, mitä Kierkegaard piti aitona kristinuskona.

Kierkegaard toteaa jo *Pelossa ja vavistuksessa*, että uskonnollista eksistenssiä voi ihailla, muttei ymmärtää – ainakaan hegeliläisen järjestelmän avulla. Auki jää se, mitä tämä muotoilu tarkoittaa uskonnollisen eksistenssin *toteutettavuuden* kannalta, eikä edes Kierkegaardin tuotannon lukeminen

aivan viime metreille asti auta tässä asiassa. Kierkegaardilla ei kaiken jälkeenkään ole tarjota vallitsevan järjestyksen vaihtoehdoksi mitään positiivista ohjelmaa. Vakioselitys tälle on ollut, että Kierkegaardin tarjoama yhteiskuntajärjestys on 'kristilliseen lähimmäisenrakkauteen' perustuva yhteiskunta (ks. esim. Quinn 1988). Tässä tutkielmassa tehdyn luennan perusteella näin ei kuitenkaan ole, vaan *Pelon ja vavistuksen* sekä *Hetken* sivuilta nousee hyvin synkkä, kristinuskon paradoksaalisuutta ja mahdottomuutta korostava tulkinta, jota jäsentää pikemminkin *vihan* kuin *rakkauden* käsite.

Kristillisesti ottaen nämä voidaan tietenkin nähdä saman kolikon kahtena eri puolena, eikä tämä yksistään kumoa teesiä kristillisestä etiikasta 'kierkegaardilaisen yhteiskunnan' normistona. Kuitenkin viimeistään *Hetkessä* Kierkegaard tekee aivan selväksi sen, mitä jo *Pelossa ja vavistuksessa* teorian tasolla uumoiltiin: että kristinuskko on harvojen usko. Kierkegaardin määrittelemä kristinuskko *perustuu* siihen, että maailma on paha, se on itsessään todiste siitä, että maailma tulee aina olemaankin paha. Se, että kaikki kutsuvat itseään kristityiksi on vain silmänkääntötempu, jolla harvat – liki teoreettiset – 'tosi kristityt' on jälleen ajettu maan alle. Mutta maan alla heidän kuuluu ollakin, sillä käsitteellisesti ottaen – näin Kierkegaard argumentoi – kristitty ei ole kristitty ellei hän ole tässä maailmassa vainottu.

Tämä on analogiassa sen kanssa, että Abraham ei ole Abraham jos hän pyytää tilanteeseensa apua tai arvioita kanssaihmisiltään. Näin ollen kristinuskko on kierkegaardilaisessa äärimmilleen kärjistetyssä katsannossa jo käsitteen tasolla niin *maailmanvastainen maailmankatsomus*, ettei sitä voida käyttää minkään *poliittisen* järjestelmän muodostamisen mittatikkuna. Päinvastoin, Kierkegaardin kristinuskko on käsitteellisesti täysin vastakkainen käsitteen *politiikka* kanssa.

Politiikka on kuitenkin Kierkegaardin ajattelussa erittäin tärkeässä asemassa: Kierkegaardin filosofia ja polemiikki saa kaiken käyttövoimansa siitä, että se on jatkuvasti jännitteisessä suhteessa poliittiseen. Ainoastaan eettisellä tasolla se on täysin levossa ja yhtä poliittisen kanssa, mutta vain ironisesti – osoittaakseen juuri sen mikä siinä on vikana. Kierkegaard ei suinkaan ole tämän tutkielman perusteella mikään politiikan huomiotta jättävä naiivi filosofi. Päinvastoin, hänen itselleen asettama tehtävä sanelee sen, että hänen jos jonkun täytyy olla tietoinen siitä, mitä politiikka tässä maailmassa tekee. Tämä ei kuitenkaan estä Kierkegaardia jättämästä politiikkaa siinä mielessä 'omaan arvoonsa', että hän pyrkii visusti pysyttelemään sen lainalaisuuksien ulkopuolella. Juuri siksi hänellä ei juuri ole esittää *policy*-ehdotuksia sellaisena kuin muut sen ymmärtävät, ja nimenomaan tällaisen näkökulmaeron Kierkegaard pyrkii säilyttämäänkin.

Rationaalisen rekonstruktion työkaluja lainaten totean myös, että yllättävä vivahde Kierkegaardin loppuvuosien polemiikissa on hänen 'marxistinen' tietoisuutensa yhteiskunnan rakenteista. Ero näiden kahden välillä on siinä, että yksi jäsentää tarkastelunsa taloudellisten resurssien hallinnan ja toinen hengellisen itsensä toteuttamisen ympärille. Kierkegaardin kritiikissä nousee hyvin vahvasti esille ajatus papistosta 'luokkana', joka on ongelman ytimessä, koska se toimii eturistiriidan puitteissa. Pastorit ovatkin Kierkegaardin ajattelun kannalta kahdella tapaa poikkeuksellinen kategoria, sillä se on ainoa ihmisryhmä, jonka Kierkegaard poimii erityisen kritiikin kohteeksi yksilöitä muutoin *mahdollisuuksiltaan* yhtäläisinä kohtelevassa eksistenssifilosofiassaan. Samanaikaisesti pastorit kirvoittavat Kierkegaardin esittämään oikeastaan ainoan konkreettisen yhteiskunnallisen uudistuksensa: että valtion tulisi hankkiutua heistä eroon.

Kokonaisuutena katsoen paras Kierkegaardin ja poliittisen suhdetta kuvaava termi on nähdäkseni *antipolitiikka*, kuten jo Kylliäinen (2005) ehdottaa. Tämän käsitteen käytölle löytyisi hyvät etymologiset perustelut, sillä varhaisilla Lutherin seuraajilla oli tapana käyttää paavista nimeä 'antikristus' (Vainio 2008, 70). Kutsumanimen takana oli sanan 'anti' kaksoismerkitys: se merkitsee vastustajaa *ja* sijaista (mp). Tällöin politiikka eli *polity* voidaan nähdä Kierkegaardin filosofian kannalta alueena, jonka *tilalle* yksilön suhteutuminen Jumalaan tulisi tuoda. Tämän tutkielman käsitteistön kannalta tämä tarkoittaisi sitä, että yksilön jumalsuhde syrjäyttäisi vallitsevan *polityn* ja asettaisi sen tilalle oman uskonnollisen 'politynsä'. Tässä kuitenkin kiteytyy Kierkegaardin antipolitiittisuuden ongelma: hänellä ei ole esittää mitään ohjelmaa sen suhteen, miten asioita tuon uuden 'polityn' sisällä yksilöiden välillä hoidettaisiin.

Jos kuitenkin pidetään tiukasti kiinni tässä tutkielmassa sovelletusta käsitteistöstä, niin kaikkein perustavimman laatuista ja hierarkkisesti korkeimman (ks. luku 2.2.) tason politiikkaa ovat juurikin *politisoinnit* eli pyrkimykset vaikuttaa *polityyn*. Jos Kierkegaard haluaa syrjäyttää vallitsevan *polityn*, niin hänen filosofiaansa voidaan hyvillä mielin kutsua politiikaksi. Mutta paradoksi piilee juuri siinä, ettei hänen 'harvojen vainottujen kristittyjen' kristinuskonsa tule toimeen ilman vallitsevaa *politya*, jossa tuo todellisen kristityn kontrastinen ja poleeminen suhde maailmaan ottaa muotonsa. Näin ollen politiikka ja Kierkegaardin muotoilema 'todellinen kristinusko' ovat toisilleen paradoksaalisesti sekä ratkaisevimmat että yhdentekevimmät kategoriat. Juuri tämä lieneekin Kierkegaardin 'pointti' Hegelin järjestelmää vastaan.

Onko politiikka siis 'luettavissa esiin' Kierkegaardista? Nähdäkseni tämä tutkielma on osoittanut sen, että Kierkegaardia voidaan lukea siten, että hänen koko filosofiansa jäsentyy nimenomaan politiikan

käsitteen ympärille. Entä syöllistyykö Kierkegaard 'valkopesuun'? Nähdäkseni Kierkegaardilla on *ideologinen tarve* esittää filosofiansa ei-politiikkana. Tämä johtuu siitä, että hänen Uuden testamentin 'primitiiviseen' kristinuskoon viittaava eksistenssifilosofiansa luo poleemisen joko/tai-vastakkainasettelun politiikan ja uskonnon välille, josta jälkimmäinen on 'oikea' – mutta samalla pitkälti mahdoton – valinta. Se, että määritelläänkö tällainen toiminta poliittiseksi toiminnaksi voi loppujen lopuksi olla näkökulmakysymys.

Tämä tutkielma nimittäin *politisoi* Kierkegaardin filosofian siinä, että se ottaa sen politologisen analyysin kohteeksi. Mutta mikä antaa tämän tutkielman tekijälle sekä Paloselle, Lahtiselle, Skinnerille ynnä muille oikeuden määritellä viimeisen politisoinnin? Tämä tutkielma ei pysty tarjoamaan siihen mitään 'tieteellistä' vastausta, mutta lohduksi voidaan todeta, että sama ongelma tuntuu vaivaavan poliittista filosofiaa ja niin kutsuttua 'politiikan teoriaa' yleisemminkin. Lassman (2003, 51) toteaa, että politiikan teoria on aina joutunut pärjäämään sen kanssa, että kunkin kommentaattorin näkökulma voidaan vuorollaan politisoida. Tämä *politiikan kehä* onkin yhdistänyt poliittista ajattelua aina Platonista Rawlsiin saakka (mp).

Politiikan kehää voidaan havainnollistaa myös *Agrippan trilemman* kautta. Se on tietoteoreettinen ongelma, jonka mukaan minkä tahansa väitteen perustelussa joudutaan loppujen lopuksi valitsemaan yksi kolmesta vaihtoehdosta: (1) perustelujen perustelujen ääretön regressio, (2) perustelujen kierrättäminen kehässä tai (3) perustelemattoman perustelun, eli dogman esittäminen (ks. Wright 2013, 1114). Tässä tutkielmassa tehtyä Kierkegaardin näkökulman haastamista vaikuttaa siis vaivaavan ääretön regressio, joka syntyy siitä, että jos depolitisoiava ajattelu voidaan *valkopesun* teorian nimissä määritellä politiikaksi – kuten olen tehnyt – niin mikään ei filosofisesti ottaen estä edelleen politisoimasta tätä näkemystä, aina äärettömyyteen asti.

Mainitsen tämän siksi, että tätä kautta avautuu mielestäni erittäin mielenkiintoinen jatkotutkimuksen aihe Kierkegaardin poliittiseen ajatteluun liittyen. Nimittäin ilmoitettuaan pidättäytyvänsä politiikasta, kuten luvussa 3.1. kerroin, Kierkegaardin keskustelukumppani Kolderup-Rosenvinge (1978b [1848]) kritisoi Kierkegaardia kantilaisittain siitä, ettei tämän näkemys voisi muodostua yleiseksi tavaksi. Vastauksessaan Kierkegaard vaikuttaa ottavan – kenties jopa tietoisesti – kantaa juuri tähän ikiaikaiseen keskusteluun *politiikan kehästä*. Kierkegaard (1978b [1848]) nimittäin vastaa ymmärtävänsä politiikan *pyörteenä*, joka etsii pistettä johon se voisi pysähtyä. Mutta pyörteen ongelma on juuri siinä, että kaikki pyrkimykset pysäyttää se johtavatkin vain pyörteen laajenemiseen. Kierkegaardin mukaan tämä johtuu siitä, että pyörre (eli politiikka) pyrkii etsimään pysähdyspistettä

edestäpäin, kun liikkeen käsitettä filosofisesti tarkastelemalla huomataan, että pysähtyminen on mahdollista ainoastaan pisteeseen *takanapäin*. Kierkegaardin mukaan ”tämä on poliittisen ja uskonnollisen liikkeen ero”. (Mt.)

LÄHTEET

Kierkegaardin teokset ja muut kirjoitukset

Kierkegaard, Søren (1907 [1843]), *Joko – tahi: katkelma elämästä; Viettelijän päiväkirja*. Suomentanut V.A. Koskenniemi. Porvoo: WS.

Kierkegaard, Søren (1978a [1848]), kirje nro. 184 J.L.A. Kolderup-Roseningelle elokuussa 1848. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Letters and Documents: Kierkegaard's Writings XXV*, 252–255. Englanniksi kääntänyt Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (1978b [1848]), kirje nro. 186 J.L.A. Kolderup-Roseningelle elokuussa 1848. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Letters and Documents: Kierkegaard's Writings XXV*, 259–264. Englanniksi kääntänyt Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (1978c [1848]), kirje nro. 188 J.L.A. Kolderup-Roseningelle elokuussa 1848. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Letters and Documents: Kierkegaard's Writings XXV*, 267–271. Englanniksi kääntänyt Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (1992 [1843]), *Either/Or*. Englanniksi kääntänyt Alistair Hannay. Lontoo: Penguin Books.

Kierkegaard, Søren (1998 [1846]), *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus filosofian muruihin: miimis-pateettis-dialektinen kehitemmä, eksistentiaalinen kirjoitelma*. Suomentanut Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY.

Kierkegaard, Søren (2001a [1843]), *Pelko ja vavistus: dialektista lyriikkaa*. Suomentanut Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY.

Kierkegaard, Søren (2001b [1846]), *A Literary Review*. Englanniksi kääntänyt Alastair Hannay. Lontoo: Penguin Books.

Kierkegaard, Søren (2002 [1843]), *Mozart-esseet*. Suomentanut Olli Mäkinen. Helsinki: Like.

Kierkegaard, Søren (2009), *The Moment and Late Writings*. Englanniksi kääntäneet ja toimittaneet Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009a [1855]), ”The Moment No. 1”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 89–101. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009b [1855]), ”The Moment No. 2”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 103–126. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009c [1855]), ”The Moment No. 3”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 141–153. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009d [1855]), ”The Moment No. 4”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 155–173. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009e [1855]), ”The Moment No. 5”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 175–200. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009f [1855]), ”The Moment No. 6”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 201–222. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009g [1855]), ”The Moment No. 7”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 223–261. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009h [1855]), ”The Moment No. 8”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 285–308. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009i [1855]), ”The Moment No. 9”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 309–325. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren (2009j [1855]), ”The Moment No. 10”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, 327–354. Princeton: Princeton University Press.

SKS (2014), *Søren Kierkegaards Skrifter, elektronisk version 1.8.1*. Kierkegaardin kirjoitukset sähköisenä julkaisuna alkuperäiskielellä. Kööpenhamina: Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Saatavissa: <http://sks.dk/forside/indhold.asp>, luettu 20.9.2016.

Kirjallisuus

Aaltola, Mika (toim.) (2007), *Uskontoa politiikan tiloissa*. Tampere: Tampereen yliopisto, politiikan tutkimuksen laitos.

Aroosi, Jamie (2016), ”The causes of bourgeois culture: Kierkegaard’s relation to Marx considered”, *Philosophy and Social Criticism* 42 (1): 71–92.

Beiser, Frederick C. (2005), ”Hegel and hegelianism”. Teoksessa Claeys, Gregory (toim.), *Encyclopedia of nineteenth-century thought*, 188–193. Lontoo: Routledge.

Cappelørn, Nils Jørgen (1982), ”The Retrospective Understanding of Kierkegaard’s Total Production”, Teoksessa McKinnon, Alastair (toim.), *Kierkegaard: Resources and Results*, 18–38. Montreal: Wilfrid Laurier University Press.

Connery, Donald S. (1967), *Pohjoismaat ja pohjoismaalaiset*. Suomentanut Heidi Järvenpää. Helsinki: Otava.

Daly, Chris (2010), *An Introduction to Philosophical Methods*. Peterborough: Broadview Press.

Dickey, Laurence (1993), ”Hegel on religion and philosophy”. Teoksessa Beiser, Frederick C. (toim.), *The Cambridge companion to Hegel*, 301–347. Cambridge: Cambridge University Press.

Forster, Michael (1993), ”Hegel’s dialectical method”. Teoksessa Beiser, Frederick C. (toim.), *The Cambridge companion to Hegel*, 130–170. Cambridge: Cambridge University Press.

Grotenfelt, Arvi (1938), *Uuden ajan filosofian historia. Jälkimäinen osa, Saksan systemaattisen filosofian valta-aika (noin 1781–1860)*. Helsinki: Otava.

- Halila, Aimo (1972), *Tanskan ja Norjan historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hannay, Alastair (1982), *Kierkegaard*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Hannay, Alastair (1992), ”Notes”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Either/Or*, 610–633. Lontoo: Penguin Books.
- Hong, Howard V. & Edna H. Hong (1978), ”Foreword”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Letters and Documents: Kierkegaard’s Writings XXV*, xvii–xxvi. Princeton: Princeton University Press.
- Hong, Howard V. & Edna H. Hong (2009), ”Historical Introduction”. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *The Moment and Late Writings*, ix–xxxii. Princeton: Princeton University Press.
- Hyrkkänen, Markku (2002), *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.
- Hänninen, Sakari & Kari Palonen (2004), ”Politologian profiloituminen”. Teoksessa Hänninen, Sakari & Kari Palonen (toim.), *Lue poliittisesti: profiileja politiikan tutkimukseen*, 4–11. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Iovtšuk, M.T., T.I. Oizerman & I.J. Štšipanov (toim.) (1982), *Filosofian historia 1: Esimarxilaisen filosofian historia*. Moskova: Kustannusliike Progress.
- Jespersen, Knud J. V. (2011), *A history of Denmark*. 2. painos. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jones, W. Glyn (1986), *Denmark: a modern history*. Lontoo: Croom Helm.
- Kirmmse, Bruce (1990), *Kierkegaard in golden age Denmark*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kirmmse, Bruce (1995), ”Kierkegaard and 1848”, *History of European Ideas* 20 (1–3): 167–175.
- Kivelä, Jyrki (2013), *On the affinities between Hume and Kierkegaard*. Helsinki: University of Helsinki.
- Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.) (2012), *Klassiset poliittiset ajattelijat*. Tampere: Vastapaino.
- Kolderup-Rosenvinge, J.L.A. (1978a [1848]), kirje nro. 181 Søren Kierkegaardille 26. heinäkuuta 1848. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Letters and Documents: Kierkegaard’s Writings XXV*, 248–249. Englanniksi kääntänyt Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press.
- Kolderup-Rosenvinge, J.L.A. (1978b [1848]), kirje nro. 185 Søren Kierkegaardille 8. elokuuta 1848. Teoksessa Kierkegaard, Søren, *Letters and Documents: Kierkegaard’s Writings XXV*, 255–258. Englanniksi kääntänyt Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press.
- Korkman, Petter & Mikko Yrjönsuuri (toim.) (1998), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kylliäinen, Janne (2005), ”Kierkegaardin (anti)poliittinen ajattelu”, *Tiede ja edistys* 3/05: 210–228.

- Kylliäinen, Janne (2009a), *Living Poetically in the Modern Age: The Situational Aspects of Kierkegaard's Thought*. Helsinki: Department of Philosophy, Department of Social and Moral Philosophy, University of Helsinki.
- Kylliäinen, Janne (2009b), "The reception of Kierkegaard in Finland". Teoksessa Stewart, Jon (toim.), *Kierkegaard's International Reception. Tome I: Northern and Western Europe*, 197–218. Farnham, England: Ashgate.
- Lahtinen, Mikko (1992), "Peltotiellä olet hakotiellä". Teoksessa Varto, Juha (toim.), *Silleen jättäminen ja politiikka: Suomen fenomenologisen instituutin seminaari 12.5.1992*, 1–24. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Lahtinen, Mikko (1995a), "Filosofi pesukoneessa: Juha Sihvolan Aristoteles-tulkinnasta", *Niin & näin* 2/95: 48–51.
- Lahtinen, Mikko (1995b), "Vielä valkopesusta – vastine Juha Sihvolalle", *Niin & näin* 3/95: 10–11.
- Lassman, Peter (2003), "Political theory as utopia", *History of the Human Sciences* 16 (1): 49–62.
- Lasswell, Harold D. & Abraham Kaplan (1950), *Power and society: a framework for political inquiry*. New Haven: Yale University Press.
- Leftwich, Adrian (2004a), "Thinking Politically: On the politics of Politics". Teoksessa Leftwich, Adrian (toim.), *What is Politics? The Activity and its Study*, 1–22. Cambridge: Polity.
- Leftwich, Adrian (2004b), "The Political Approach to Human Behaviour: People, Resources and Power". Teoksessa Leftwich, Adrian (toim.), *What is Politics? The Activity and its Study*, 100–118. Cambridge: Polity.
- Lehtinen, Torsti (2008), *Søren Kierkegaard: intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi*. Helsinki: Arktinen banaani.
- Liehu, Heidi (1990), *Søren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*. Helsinki: Societas philosophica Fennica.
- Lowrie, Walter (1938), *Kierkegaard*. Lontoo: Oxford University Press.
- Löwith, Karl (1991), *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. Englanniksi kääntänyt David E. Green. New York: Columbia University Press.
- Marty, Martin (2010), *Kristitty maailma: kristinuskon globaali historia*. Suomentanut Juha Meriläinen. Helsinki: Kirjapaja.
- McLellan, David (1969), *The Young Hegelians and Karl Marx*. Lontoo: Macmillan.
- Mäkinen, Olli (2004), *Moderni, toisto ja ironia: Søren Kierkegaardin estetiikan aspekteja ja Joseph Hellerin Catch-22*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Nicholson, Peter P. (2004), "Politics and the Exercise of Force". Teoksessa Leftwich, Adrian (toim.), *What is Politics? The Activity and its Study*, 41–52. Cambridge: Polity.

- Oittinen, Vesa (2006), ”Snellman ja Hegel”, teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Risto Vilkkio (toim.), *J.V. Snellman – filosofi ja valtio-oppinut*, 9–26. Helsinki: Suomen filosofinen yhdistys.
- Paastela, Jukka (1985), *Marx's and Engels' concepts of the parties and political organizations of the working class*. Tampere: University of Tampere.
- Palonen, Kari (1993), ”Introduction: from Policy and Polity to Politicking and Politicization”. Teoksessa Palonen, Kari & Tuija Parvikko (toim.), *Reading the Political*, 6–16. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- Palonen, Kari (1996), ”Retorinen käänne poliittisen ajattelun tutkimuksessa”. Teoksessa Palonen, Kari & Hilikka Summa (toim.), *Pelkkää retoriikkaa: tutkimuksen ja politiikan retoriikat*, 137–160. Tampere: Vastapaino.
- Palonen, Kari (2003), ”Four Times of Politics: Policy, Polity, Politicking and Politicization”, *Alternatives: Global, Local, Political* 28 (2): 171–186.
- Palonen, Kari & Hilikka Summa (1996), ”Johdanto: Retorinen käänne?”. Teoksessa Palonen, Kari & Hilikka Summa (toim.), *Pelkkää retoriikkaa: tutkimuksen ja politiikan retoriikat*, 7–19. Tampere: Vastapaino.
- Pelikan, Jaroslav (1963), *From Luther to Kierkegaard: a study in the history of theology*. St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House.
- Peters, B. Guy (2004), ”Politics is About Governing”. Teoksessa Leftwich, Adrian (toim.), *What is Politics? The Activity and its Study*, 23–41. Cambridge: Polity.
- Popper, Karl R. (1940), ”What is Dialectic?”, *Mind* 49 (196): 403–436.
- Prenter, Regin (1981), ”Luther and Lutheranism”. Teoksessa Thulstrup, Niels & Marie Mikulová Thulstrup (toim.), *Kierkegaard and great traditions*, 121–172. Kööpenhamina: Reitzel.
- Pöggeler, Otto (1993), ”Heidegger's Political Self-Understanding”. Teoksessa Wolin, Richard (toim.), *The Heidegger controversy: a critical reader*, 198–244. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Quinn, Philip L. (1998), ”Kierkegaard's Christian Ethics”. Teoksessa Hannay, Alastair & Gordon D. Marino (toim.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 349–375. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raatikainen, Panu (2004), *Ihmistieteet ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rapic, Smail (2015), ”Choosing Oneself as a Process of Emancipation: Kierkegaard and Habermas”. Teoksessa Avanesian, Armen & Sophie Wenerscheid (toim.), *Kierkegaard and Political Theory*, 63–78. Kööpenhamina: Museum Tusulanum Press.
- Rohde, Peter (1963), *Søren Kierkegaard: an introduction to his life and philosophy*. Englanniksi kääntänyt Alan Moray Williams. Lontoo: George Allen & Unwin.

- Rorty, Richard (1984), "The historiography of philosophy: four genres". Teoksessa Rorty, Richard, J.B. Schneewind & Quentin Skinner (toim.), *Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand (1994), *Länsimaisen filosofian historia poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhaisimmista ajoista nykyaikaan asti. 2. osa, Uuden ajan filosofia*. 4. painos. Helsinki: WSOY.
- Sandelin, Kalle (1927), *Søren Kierkegaard ja persoonallisuusaatteen kehittyminen Tanskassa viime vuosisadan alkupuolella*. Pori: Satakunnan kirjateollisuus.
- Schmitt, Carl (2005), *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Englanniksi kääntänyt George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2015 [1932]), *Poliittisen käsite*. Suomentaneet Arto Kuusterä & Jussi Palmusaari. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sihvola, Juha (1995), "Pesukonemiehen vastaisku: Liberaali uusaristotelismi ja hyvinvointivaltio", *Niin & näin* 3/95: 7–10.
- Sivenius, Hannu (1998), "Saksalaisesta idealistisesta filosofiasta". Teoksessa Korkman, Petter & Mikko Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, 336–382. Helsinki: Gaudeamus.
- Skinner, Quentin (1978), *The foundations of modern political thought: 1. The renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1988a), "Meaning and understanding in the history of ideas". Teoksessa Tully, James (toim.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, 29–67. New Jersey: Princeton.
- Skinner, Quentin (1988b), "Some problems in the analysis of political thought and action". Teoksessa Tully, James (toim.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, 97–118. New Jersey: Princeton.
- Skinner, Quentin (1988c), "Motives, intentions and the interpretation of texts". Teoksessa Tully, James (toim.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, 68–78. New Jersey: Princeton.
- Smith, Graham M. (2005), "Kierkegaard from the point of view of the political", *History of European Ideas* 31: 35–60.
- Stan, Leo (2015), "Political Gaps: Slavoj Žižek and Søren Kierkegaard". Teoksessa Avanesian, Armen & Sophie Wennerscheid (toim.), *Kierkegaard and Political Theory*, 167–198. Kööpenhamina: Museum Tusulanum Press.
- Stewart, Jon (2003), "Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark". Teoksessa Stewart, Jon (toim.), *Kierkegaard and his contemporaries: the culture of golden age Denmark*, 106–145. Berliini: Walter de Gruyter.
- Taylor, Mark C. (1975), *Kierkegaard's pseudonymous authorship: a study of time and the self*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Thielst, Peter (1994), *Elämä ymmärretään taaksepäin, mutta se täytyy elää eteenpäin: Kertomus Søren Kierkegaardista*. Suomentanut Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY.

Thompson, Josiah (1973), *Kierkegaard*. New York: Knopf.

Thulstrup, Niels & Marie Mikulová Thulstrup (toim.) (1984), *Kierkegaard and the Church in Denmark*. Kööpenhamina: Reitzel.

Toews, John (1993), ”Transformations of Hegelianism, 1805–1846”. Teoksessa Beiser, Frederick C. (toim.), *The Cambridge companion to Hegel*, 378–413. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (1988), ”The pen is a mighty sword: Quentin Skinner’s analysis of politics”. Teoksessa Tully, James (toim.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, 7–25. New Jersey: Princeton.

Ukkola, Helge (1961), *Eksistoiva ihminen: Ihmisen ongelma Søren Kierkegaardin ajattelussa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Vainio, Olli-Pekka (2008), *Luther*. Helsinki: WSOY.

Watkin, Julia (2001), *Historical dictionary of Kierkegaard’s philosophy*. Lanham, New Jersey: Scarecrow Press.

Weale, Albert (2004), ”Politics as Collective Choice”. Teoksessa Leftwich, Adrian (toim.), *What is Politics? The Activity and its Study*, 86–99. Cambridge: Polity.

Weber, Max (1980 [1905]), *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suomentanut Timo Kyntäjä. Helsinki: WSOY.

Weber, Max (2009 [1919]), *Tiede ja politiikka: kutsumus ja ammatti*. Suomentaneet Tapani Hietaniemi ja Risto Hannula. Tampere: Vastapaino.

Wennesscheid, Sophie (2015), ”The Passage through Negativity, or From Self-Renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual”. Teoksessa Avanesian, Armen & Sophie Wennesscheid (toim.), *Kierkegaard and Political Theory*, 141–166. Kööpenhamina: Museum Tusulanum Press.

Westphal, Merold (1998), ”Kierkegaard and Hegel”. Teoksessa Hannay, Alastair & Gordon D. Marino (toim.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 101–124. Cambridge: Cambridge University Press.

Westphal, Merold (2013), ”Society, Politics and Modernity”. Teoksessa Lippitt, John & George Pattison (toim.), *The Oxford handbook of Kierkegaard*, 309–327. Oxford: Oxford University Press.

Whatmore, Richard (2016), *What is intellectual history?* Malden, Massachusetts: Polity Press.

Wolin, Richard (1993), ”Introduction: ’Over the Line’: Reflections on Heidegger and National Socialism”. Teoksessa Wolin, Richard (toim.), *The Heidegger controversy: a critical reader*, 1–28. Cambridge: MIT Press.

Wright, Stephen (2013), "Does Klein's infinitism offer a response to Agrippa's trilemma?", *Synthese* 190: 1113–1130.

Yoon-Jung Kim, David & Joel D.S. Rasmussen (2009), "Martin Luther: Reform, Secularization, and the Question of His 'True Successor'". Teoksessa Stewart, Jon (toim.), *Kierkegaard and the Renaissance and modern traditions, Tome II: Theology*, 173–217. Lontoo: Ashgate.

Žalec, Bojan (2014), "Nazism and Stalinism in the light of Kierkegaard's thought". *Filozofia* 69 (5): 443–450.

LIITTEET

Liite 1. *Hetki* -lehden kaikkien numeroiden sisällysluettelot ja ilmestymispäivämäärät.

Hetki nro. 1 (24. toukokuuta 1855)

1. Aloitus
2. Lisäys artikkeliin *Tämä On Sanottava*, tai Miten jotain ratkaisevaa voidaan tehdä?
3. Onko se puolustettavissa että valtio – kristitty valtio! – tekee, jos mahdollista, kristinuskon mahdottomaksi?
4. ”Ota oksennuslääkettä!”

Liite

Hetki nro. 2 (4. kesäkuuta 1855)

1. *Lukijalleni!*
2. Tehtävän kaksisuuntaisuudesta
3. Lohtu ja – huoli ikuisesta onnesta
4. Jumalainen on inhimillisen suojatti!
5. Ylistyspuhe ihmisrodun kunniaksi, tai Todiste siitä ettei Uusi testamentti ole enää totuus
6. Olemme kaikki kristittyjä
7. Eräs hankaluus Uudessa testamentissa
8. Jos me todella olemme kristittyjä – niin mitä on Jumala?
9. Jos me todella olemme kristittyjä, jos kaikki on kunnossa ”kristikunnan”, ”kristityn maailman” suhteen – niin Uusi testamentti ei *eo ipso* voi enää olla johdatukseksi kristitylle, se ei voi olla sitä
10. Mikä onni ettemme kaikki ole pastoreita!

Hetki nro. 3 (27. kesäkuuta 1855)

1. Valtio/kristinuskko
2. Onko kristillisesti ottaen puolustettavissa, että valtio viekoittelee osaa nuorista opiskelijoista?
3. Onko puolustettavissa, että valtio vastaanottaa valan jota ei voida edes pitää ja joka vannottunakin on ristiriidassa itsensä kanssa?
4. Onko kristillisesti ottaen puolustettavissa, että valtio johtaa ihmisiä harhaan tai että se harhauttaa heitä sen suhteen, mitä kristinuskko on?
5. Antaa valtion tarkastaa kirjanpitonsa, niin käy ilmi että kirjanpito on perustavanlaatuisesti väärässä
6. Jos valtio todella haluaa palvella kristinuskkoa, niin antaa sen karsia 1000 elantoa

Hetki nro. 4 (7. heinäkuuta 1855)

1. Lääkärin mielipide
2. Mikä on järkyttävää
3. Totuus ja elanto
4. Tosi kristityt/monet kristityt
5. ”Kristikunnassa” kaikki ovat kristittyjä; jos kaikki ovat kristittyjä, niin *eo ipso* Uuden testamentin kristinuskkoa ei ole olemassakaan; se on mahdotonta
6. Tehtäväni vaikeus
7. Virallinen/henkilökohtainen

Hetki nro. 5 (27. heinäkuuta 1855)

1. Olemme kaikki kristittyjä – vailla aavistustakaan siitä mitä kristinuskko on

2. Nero/kristitty
3. Hengellisen ihmisen kristinusko; meidän ihmisten kristinusko
4. Uuden testamentin kristinusko; ”kristikunnan” kristinusko
5. Jos olemme kaikki kristittyjä, *eo ipso* kristinuskoa ei ole olemassa
6. Kapina halveksunnasta – kapina tekopyhydestä, tai Kristinuskosta luopuminen
7. Valan vannominen, tai Virallinen/henkilökohtainen
8. Uudenaikainen uskonnollinen pelastusvarmuus (takeet)
9. ”Varokaa kirjanoppineita, jotka mielellään käyskelevät pitkissä vaipoissa ja haluavat tervehdyksiä toreilla” (Mark. 12:38; Luuk. 20:46)

Hetki nro. 6 (23. elokuuta 1855)

1. Lyhyesti ja suoraan asiaan
2. Etäisyyden mitta, siis kääntäen Varsinainen hankaluus jonka kanssa joudun kamppailemaan
3. Pelkää eniten väärässä olemista!
4. Me, ”kristikunta”, emme voi omia Kristuksen lupauksia, sillä me, ”kristikunta”, emme ole sitä mitä Uusi testamentti kristittynä olemiselta vaatii
5. Mitä palopäällikkö sanoo?
6. Pieniä huomautuksia

Hetki nro. 7 (30. elokuuta 1855)

1. Miksi ”kansa” rakastaa ”runoilijaa” yli kaiken? Ja miksi jumalallisesti ottaen juuri ”runoilija” on kaikkein vaarallisin?
2. Ihmisten kalastelua
3. Millaista ihmistä kutsutaan kristityksi
4. ”*Ensin* Jumalan valtakunta.” Eräänlainen novelli
5. ”Kristikunta” sukupolvesta toiseen on ei-kristittyjen yhteiskunta ja kaava sille miksi näin aina käy
6. Konfirmaatio ja vihkiminen: kristillistä komediaa tai jotain pahempaa
7. Että kristityn perheen kristillinen lasten kasvatusta, niin kovin ylistetty, erityisesti protestanttisuudessa, perustuu virheeseen, suoranaiseen virheeseen
8. Totuus ”pastorin” merkityksestä yhteiskunnalle
9. Asiaani kohdistuvasta mielenkiinnosta

Hetki nro. 8 (11. syyskuuta 1855)

1. Nykyisyys; se mitä teet nykyisyydessä on ratkaisevaa
2. Elät vain kerran
3. Ikuisuus katumukselle
4. Mitä on ikuisesti mieleenpalautettavissa?
5. Elämän kuva ja kuva elämästä
6. Jumalainen oikeus
7. Vapise – sillä tiettyssä mielessä Jumalan huijaaminen on äärettömän helppoa!

Hetki nro. 9 (24. syyskuuta 1855)

1. Niin asia siis on
2. Ideaalit on julistettava – muutoin kristinusko on radikaalisti osoitettu vääräksi
3. Annos elämänväsymystä
4. Ole lässyttävä – ja näet että kaikki vaikeudet katoavat!
5. Pastorit ovat kannibaaleja, ja kauheimmalla mahdollisella tavalla
6. Pastori ei pelkää ilmennä kristinuskon totuutta, vaan samanaikaisesti kumoo sen

Hetki nro. 10 (painovalmis Kierkegaardin kuollessa 11. marraskuuta 1855, julkaistu postuumisti)

1. Mitä minä kutsun optiseksi illuusioksi
2. ”Kuinka te voisittekaan uskoa! Te kärkytte kunniaa toisiltanne ettekä etsi sitä kunniaa, joka tulee yhdeltä ja ainoalta Jumalalta.” (Joh. 5:44)
3. Mitä vastine vastaa
4. ”Kristikunnan” rikos on verrattavissa perinnön epäoikeudenmukaiseen vastaanottamiseen
5. Milloin on ”hetki”?
6. Tehtäväni
7. Pieniä huomautuksia