

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Ruonakoski, Erika

Title: Ajallisuus ja rationaalisuus COVID-19-pandemian vaiheissa : järkytys, välitila ja "paluu normaaliin"

Year: 2022

Version: Accepted version (Final draft)

Copyright: © Suomen filosofinen yhdistys ry 2022

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Ruonakoski, E. (2022). Ajallisuus ja rationaalisuus COVID-19-pandemian vaiheissa : järkytys, välitila ja "paluu normaaliin". *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, 79, 73-102.
<https://journal.fi/ajatus/article/view/125457>



Ajallisuus ja rationaalisuus COVID-19-pandemian vaiheissa: järkytys, välitila ja "paluu normaaliin"¹

ERIKA RUONAKOSKI

Johdanto: pandemia empiiristen tutkimusten valossa

Rutto, tuberkuloosi, espanjantauti – Euroopassa menneinä vuosisatoina raivonneet pandemiat ovat pitkään vaikuttaneet ohitettuun, epävarmempaan aikaan kuuluvilta ilmiöiltä. Näin on ollut siitä huolimatta, että ruttoa ja tuberkuloosia esiintyy yhä

¹ Keskusteluista, joita kävin Christine Daiglen, Martta Heikkilän, Joonas Martikaisen, Pauliina Mäkelän, Olli-Pekka Paanasen, Irina Poleshchukin, Janne Vanhasen ja Jaakko Vuoren kanssa, on ollut suuri apu kirjoittaessani tätä artikkelia. Heidän lisäksi haluan kiittää ihmisiä, jotka suostuivat haastateltavikseni *HARMAA*-blogissa joulukuussa 2021 julkaistua *Pandemiakalenteria* varten (Ruonakoski ja Mäkelä 2021). Vaikka en olekaan suoranaisesti käsitellyt haastatteluja tässä tekstissä, ne ovat auttaneet minua ymmärtämään pandemiaan liittyvien kokemusten kirjoa. Artikkelin kirjoittamisen on mahdollistanut taloudellisesti Koneen säätiön hankkeilleni *Epätoivo ja aika* ja *Epäsuora filosofia vastarinnan muotona* antama tuki.

nykyäänkin ja että espanjantaudin aiheutti lintuinfluenssaviruksen kaltainen virus. Länsimaisen ihmisen näkökulmasta ne ovat olleet yhtä kaikki sairauksia, jotka eivät enää uhkaa ”meitä” sen kummemmin kuin mikään muukaan kulkutauti. Tämän turvallisuudentunteen meiltä vei COVID-19-pandemia, joka alkoi Kiinan Wuhanista joulukuussa 2019. Suomessa tauti alkoi levitä voimakkaasti maaliskuussa 2020, minkä jälkeen erilaisia koronaan liittyviä rajoituksia ja suosituksia oli voimassa yli kahden vuoden ajan. Heinäkuussa 2022 THL esitti taudin muuttuneen endeemiseksi: virusta esiintyy jatkuvasti kaikkialla maailmassa epidemioiden toistuessa kausivaihtelun mukaisesti. Tämän artikkelin viimeistelyhetkellä marraskuun 2022 alussa Suomessa ei ole enää voimassa olevia koronarajoituksia, mutta sairastumisia sen sijaan on runsaasti. Maailmanlaajuisesti tautiin on kuollut lähemmäs 6 600 000 ihmistä.²

Pandemia on koskettanut yksilöitä hyvin eri tavoin esimerkiksi työllisyyden, työrauhan, yksinäisyyden ja mielenterveyden osa-alueilla. Etenkin nuorten kohdalla ahdistus- ja masennusoireilu sekä yksinäisyyden tunne ovat selvästi yleistyneet pandemiaa edeltäneeseen aikaan verrattuna (Aalto-Setälä et al. 2021). Tartunnan saaminen puolestaan tuo usein mukanaan syyllisyydentunteita taudin mahdollisesta levittämisestä, kuolemanpelkoa, huolta läheisistä ja stigmatisoitumiskokemuksia (Lohiniva et al. 2020; ks. myös Taylor 2019, 27).

Muiden vakavien epidemioiden tavoin COVID-19-epidemia on koetellut eniten jo valmiiksi heikoimmassa asemassa olevia. Esimerkiksi Lontoon suuri ruttoepidemia (1665–1666) tappoi ennen kaikkea huonommin toimeentulevia, sillä vauraammalla väestöllä oli mahdollisuus paeta eristyksiin maaseutuasuntoihinsa (ks. esim. Moote & Moote 2006, 89–90).³ Samaten sai-

² WHO:n mukaan sille rekisteröityjä koronakuolemia 1.11.2022 mennessä on tarkemmin ottaen 6 565 552 (WHO Coronavirus [COVID-19] Dashboard).

³ Lontoosta lähdettiin muistakin yhteiskuntaluokista, mutta parhaat mahdollisuudet tähän oli varakkaimmilla. Myös Daniel Defoen doku-

rastuvuus ja kuolleisuus espanjantautiin olivat suurempia heikommassa sosiaalisessa asemassa olevien keskuudessa (Linnanmäki 2005, 131–142; 2006, 2028). Vauraus kietoutuu yhteen asumisen, sosiaalisuuden ja työnteon mahdollisuuksien sekä yleisesti paremman terveyden ja korkeamman koulutustason kanssa, mikä puolestaan merkitsee sitä, että hyvin toimeentuleva yksilö voi monessa tapauksessa minimoida sairastumisen riskin, jos niin tahtoo. Toisin sanoen maailma näyttäytyy hänelle myös pandemian aikana vaihtoehtojen moninaisuutena, jossa hänen omat ratkaisunsa auttavat häntä saavuttamaan parhaimman mahdollisen olotilan.

Rajoitusten ja elämäntapaan liittyvien muutosten saama merkitys riippuu myös siitä, ovatko ne universaalisti jaettu ja vai perustuvatko ne yksilöiden erilaisiin asemiin yhteiskunnassa, kuten COVID-19-stigmatisoitumiskokemuksia koskeva tutkimus osoittaa: tartunnan vuoksi karanteeniin joutuneiden perheiden nuoret kokivat helpommaksi kestää karanteenielämää, kun myös ystävät viettivät karanteeninomaista elämää (Lohiniva et al. 2020, 17). Tutkimuksen pohjalta näyttää myös siltä, että kotona muutenkin paljon aikaansa viettävät eivät kokeneet elämänsä muuttuneen radikaalisti pandemian aikana, kun taas sosiaaliseen ja aktiiviseen elämään tottuneet kokivat muutoksen vaikeaksi (ibid.). Osmo Kontulan *Helsingin Sanomille* tekemässä kyselyssä jotkut totesivat, että työttömyyttä on helpompi kestää, kun monet muutkin ovat pandemian vuoksi työttöminä (HS 27.8.2021). Vastaavasti olisi mahdollista ajatella, että etätöitä normaalistikin tekevien ja muiden kotona oleilevien elämänlaatu voi aluksi jopa parantua, kun kotiin eristäytymisestä tulee uusi normi. He eivät kuulu enää sosiaalisesti eristyneeseen ja näkymättömään vähemmistöön, kun suuren kansanosan sosiaalisuus toimii samoilla ehdoilla.

COVID-19-pandemian puhkeamisen mukanaan tuomaa järkytystä seurasivat poikkeustilanteeseen tottuminen ja siihen

mentaarinen romaani *Ruttovuosi* (2009/1722) käsittelee tätä problematiikkaa.

väsyminen. Tämän jälkeen kollektiiviset mielialat ovat vaihdelleet pitkälti kulloisenkin tautitilanteen ja rajoitusten lisäämisen ja purkamisen mukaan. Toiveikkuutta ja iloa sosiaalisen elämän hetkellisestä normalisoitumisesta on seurannut nopeasti alistuminen siihen, että pandemia voi kestää vielä hyvinkin pitkään. Kaikkiin vaiheisiin on liittynyt voimakas epävarmuus siitä, miten tilanne voitaisiin parhaiten ratkaista ja miten yksilön tulisi toimia erilaisissa pandemiaan liittyvissä tilanteissa. Tässä mielessä COVID-19-pandemia ei eroa muista pandemioidista: epävarmuus, pelko ja syyllisyys jäsentävät pandemiaan liittyvää tunnemaailmaa laajemminkin ottaen. Mitään ehdottomasti aina toistuvaa kaavaa, jonka mukaan pandemioiden vaiheet etenisivät, ei kuitenkaan ole, koska uudet vaiheet riippuvat harjoitetusta politiikasta, lääketieteellisestä osaamisesta ja tautien omista epidemiologisista lainalaisuuksista (ks. Price-Smith 2009). Vuosina 1918–1920 raivonnut espanjantauti eteni neljässä aallossa ja tappoi Suomessa arviolta 19 000–27 000 ihmistä (Linnanmäki 2005, 215), kun taas sikainfluenssa (2009–2011) eteni kahdessa aallossa tappaen maassamme vain 54 ihmistä (Lumio 2019).⁴ COVID-19-epidemian aaltoja alkaa olla jo hankala eritellä, mutta kuolleisuuslukujen osalta se on osoittautunut sikainfluenssaa selvästi vakavammaksi taudiksi (6 741 kuollutta 29.10.2022 mennessä), joskin espanjantautiepidemian luvuista ollaan vielä kaukana.⁵

Pandemiasta on vaikea puhua puhumatta samalla oikeasta ja väärästä tavasta hoitaa sitä. Olivatko varotoimet liioiteltuja vai riittämättömiä? Oliko elämäntapamme äkillinen muuttaminen lopultakin turhaa, vai oliko se välttämätöntä humanitaarisen katastrofin estämiseksi? Olivatko rokotukset pelastuksemme vai tuhomme? Näiden kysymysten sijaan tutkin elettyä

⁴ Espanjantautiin kuolleiden tarkkaa määrää on vaikea arvioida siksi, että Suomessa käytiin samaan aikaan sisällissotaa, eikä vankileireillä kuolleiden tarkkoja kuolinsyitä tiedetä (Linnanmäki 2005, 142–152, 215).

⁵ Tieto perustuu artikkeliin ”Koronavirus COVID-19 tilanne Suomessa” sivustolla Koronatilastot.fi.

todellisuutta, joka avautuu pandemiatilanteessa sekä taudin itensä että sen torjumiseksi tehtyjen valintojen myötä. Tarkemmin ottaen selvitän pandemian eksistentiaalisia, sosiaalisia ja tiedollisia ulottuvuuksia kolmen ajallisen vaiheen eli alkujärkytyksen, pandemian pitkittymiseen liittyvän välitilan ja ”normaaliin palaamisen” kautta. Ymmärrän pandemian tapahtumana, joka pakottaa ihmiset kohtaamaan paitsi oman kuolevaisuutensa myös suhteensa toisiin ihmisiin näiden elämän haurauden valossa. Analyysini lähtökohtana on Martin Heideggerin, Jean-Paul Sartren ja Edmund Husserlin fenomenologinen filosofia ja sen sisällä ennen kaikkea käsitteet *epokhē*, *autenttisuus*, *Hingehaltenheit*, *maailmausko* ja *huono usko*.

Osoitan artikkelissani, että pandemian kriisi on paitsi ajallisuuden kriisi myös rationaalisuuden kriisi. Kokemuksen yhteisesti jaetusta rationaalisuuden ideaalista haastavat alkujärkytykseen liittyvä maailmavarmuuden murtuminen sekä pandemian pitkittymiseen liittyvä epätodellisuuden tunne. Toisaalta pandemia näyttää saavan yksilöt etsimään erilaisia pakoteitä ahdistavasta tilanteesta. Tätä problematiikkaa analysoin seuraavassa alaluvussa yhteisen rationaalisuuden pohjan pettäminenä, kokemuksena maailman ”hulluksi tulemisesta”.

Irrationaalinen toinen uhkaamassa elämää

Pandemian aikana tehtyjä poliittisia ja yksilöllisiä päätöksiä ovat värittäneet olennaisella tavalla pelko ja voimistunut tietoisuus kuoleman mahdollisuudesta. Kaikki, mitä olemme tehneet, olemme tehneet suhteessa kuoleman mahdollisuuteen, ottaen jonkin kannan riskiin tartuttaa toisia, saada tartunta itse tai – päättäjien kohdalla – riskiin aikaansaada poliittisen virhearvion vuoksi tilanne, jossa tartuntojen määrä alkaa rajusti kasvaa. Toisaalta poikkeustoimien aikaansaamat taloudelliset tappiot ja haasteet erityisryhmille ovat luoneet epävarmuutta myös elintason, henkisen hyvinvoinnin ja poliittiseen vakauden alueilla.

Pandemian arkisten haasteiden takaa voidaan hahmottaa ainakin kaksi kokemuksellista ulottuvuutta, joista ensimmäinen

liittyy intersubjektiivisuuteen ja toinen ajallisuuteen. Ensimmäinen on kokemus näkymättömästä uhasta, joka ruumiillisuu toisissa ihmisissä eli potentiaalisissa taudinkantajissa ja sekundäärisesti myös omassa itsessä, joka nyt voi olla tappaja tietämättään. Toinen on tulevaisuuden itsensä kyseenalaistuminen. Tämä koski erityisesti COVID-19-pandemian alkuvaiheita, jolloin sairastuneiden taudinkuva oli keskimäärin tämänhetkistä vakavampi. Tuolloin kuolemasta tuli uudella tavalla käsiällä oleva mahdollisuus, joka voi toteutua verraten pian sen jälkeen, kun SARS-CoV-2 on onnistunut tunkeutumaan elimistöömme. Toisten sairastumiset ja kuolemat viestivät terveinä pysyneille tästä mahdollisuudesta.

Pandemian aika on synnyttänyt sekä solidaarisuutta ja sosiaalista hajaannusta: olemme kohdanneet kaikki samaan aikaan saman ongelman, ja tämä on yhdistänyt meitä, mutta yhteiseen ongelmaan ja perusturvallisuuden järkkymiseen on suhtauduttu monin eri tavoin, mikä taas on vieraannuttanut meitä toisistamme. COVID-19-pandemian aikana ilmenneitä reagoitintapoja ovat olleet esimerkiksi taudin tuottaman terveysuhkan kieltäminen tai vähättely, syyllisten etsiminen, salaliittoteoriat, hallituksen ja terveysviranomaisten arvostelu liian tiukasta, löysästä tai sekavasta linjasta, vallanpitäjien johdatukseen turvautuminen, pyrkimys ottaa tilanne tiedollisesti haltuun, asiantuntijana esiintyminen ilman riittävää tietotasoa, uskomushoitoihin turvautuminen, korviketoiminnat kuten hamstraaminen, sosiaalisesta elämästä vetäytyminen, spontaanit solidaarisuuden osoitukset sekä jo olemassa olevien siteiden vahvistaminen. Monissa maissa on myös ollut yhteiskunnallista liikehdintää, jossa on vastustettu koronarajoituksia ja -rokotuksia.⁶ Monet

⁶ Psykologi Steven Taylorin mukaan pandemioille on tyypillistä se, että ihmiset pyrkivät mahdollisuuksien mukaan auttamaan toisiaan. Toisaalta moniin pandemioihin liittyy myös kapinointia, ryöstelyä ja väkivaltaisuuksia, joilla voi olla yhteys esimerkiksi vallanpitäjien toimia koskevaan tyytymättömyyteen tai pandemian tuomiin taloudellisiin vaikeuksiin. Kapinointia, väkivaltaisuuksia ja mellakointia on ilmennyt esimerkiksi ebola-, SARS-, paiserutto- ja isorokkoepidemioiden sekä hongkongilaisen influenssaepidemian yhteydessä. (Taylor

näistä reagointitavoista luonnehtivat pandemioihin reagoimista ylipäätään (ks. esim. Taylor 2020, 23–34).⁷

COVID-19-pandemian luoman globaalin ihmiskoetilanteen myötä yksilöllisten suhtautumistapojen erilaisuus on käynyt ilmeiseksi, kuvasimmepa niitä sitten vaikkapa varovaisuudeksi ja valmiudeksi ottaa riskejä, psykologi Steven Taylorin tavoin negatiiviseksi emotionaalisuudeksi ja epärealistiseksi optimistisuudeksi tai erilaisiksi tavoiksi väistää avuttomuuden kokemusta. Eksistenssifilosofian näkökulmasta voidaan puhua täälläolon (*Dasein*) suhteesta omaan *heitteisyhteensä* (*Geworfenheit*) eli siihen tosiasiaan, että emme ole maailmassa oman valintamme seurauksena vaan löydämme itsemme sieltä, olemme maailmaan ”heitettyjä”, kuten Martin Heidegger asian ilmaisee (esim. Heidegger 2001/1927, 175, § 29). Jean-Paul Sartre korostaa *hylättynä olemista* (*délaissement*) ateistisessä mielessä: ihminen löytää itsensä maailmasta yksin, hylättynä oman onnensa

2019, 31–32.)

⁷ Taylor on analysoinut ihmisten tapoja suhtautua pandemiaan jo ennen COVID-pandemiaa (2019). Hänen mukaansa yksilöiden erilaisia tapoja reagoida pandemian mukanaan tuomiin uhkiin ja epävarmuuksiin selittävät ensisijaisesti negatiivinen emotionaalisuus (neuroottisuus) ja taipumus epärealistiseen optimismiin. Näin toiset olisivat siis alttiimpia emotionaaliselle stressille kohdatessaan vaaratilanteita ja toiset taas taipuvaisia vähättelemään maailmassa ilmeneviä vaaroja. Nämä piirteet kuten muutkaan luonteenpiirteet eivät Taylorin mukaan ole kuitenkaan ehdottomia vaan esiintyvät vaihtelevissa määrin eri yksilöissä. (Taylor 2020, 39–40.) Taylor jakaa negatiivisen emotionaalisuuden edelleen piirreahdistuneisuuteen ja haittojen välttämiseen. Piirreahdistuneisuus eli taipumus kokea ahdistuneisuutta ennustaa taipumusta yliarvioida pandemian merkitsemää uhkaa. Tähän persoonallisuuden piirteeseen liittyvät pyrkimys ennakoida ja välttää haittoja sekä kyvyttömyys sietää epävarmuutta. (Taylor 2020, 41–44.) Epärealistiseen optimismiin taipuvainen henkilö puolestaan aliarvioi tautien ja muiden vastoinkäymisten tuottamaa uhkaa erityisesti omalla kohdallaan: hän kokee olevansa ikään kuin haavoittumaton. (Ibid., 45–46.) En ota kantaa Taylorin esittämän luokittelutavan kattavuuteen.

nojaan, ilman Jumalan kaltaista auktoriteettia, johon voisi nojata päätöksiä tehdessään tai joka takaisi elämän merkityksellisyyden (1970/1946, 33–37). Pandemian aikaansaamaa tilannetta ja eri yksilöiden asennoitumista siihen voidaankin kuvata erilaisina pakoteinä olemassaolon vaativuuden edessä.

Erilaiset pakotavat ovat toki olleet läsnä jo ennen pandemiaa, mutta pandemian aikana, kun kaikki ovat kohdanneet pandemian tuottamat uhat samanaikaisesti, ne ovat piirtyneet näkyviin aiempaa kirkkaammin. Yksilöiden erilaiset tavat toimia ilmentävät erilaista suhtautumista toisiin ihmisiin, aikaan ja rationaalisuuteen. Myös erilaisten suhtautumistapojen moraalinen ulottuvuus on korostunut pandemian aikana. Kanssaihmissen käyttäytyminen on tulkittu ”rajoittavaksi” tai ”vastuuttomaksi ja välinpitämättömäksi” – joko hän haluaa turhaan kahlita inhimillistä elämää tai tekee tyhjäksi vastuullisten kansalaisten pyrkimykset nujertaa epidemia. Toisten itselle tuottama uhka ei liity pelkästään viruksen leviämiseen henkilöstä toiseen, vaan erilaista asennoitumistapaa edustava toinen on nähty myös irrationaalisuuden lähteenä ja siksi uhkana omalle ja yhteisön hyvinvoinnille.

Päivittäiseen kanssakäymiseen liittyviä varotoimia ja rokotteen ottamista lukuun ottamatta muiden kuin päättäjien ja erityisasiantuntijoiden mahdollisuudet vaikuttaa poikkeustilan aiheuttajaan itseensä ovat olleet suhteellisen vähäiset. Säilyttääkseen kokemuksen omasta toimijuudestaan yksilön on kuitenkin ollut otettava tilanne haltuun tavalla tai toisella. Osa keinoista on uhmannut rationaalisuuden periaatteita ja niiden voidaankin nähdä pitävän sisällään itsepetoksen elementtejä, ”huonoa uskoa” (*mauvaise foi*). Sartren filosofiassa korostuu ajatus, että vilpillinen ja itseään pettävä eli huonon uskon asennetta ilmentävä ihminen kieltää eksistenssin kaksinaisen luonteen yhtäältä transsendenssina eli annetun ylittämisenä ja

toisaalta faktisuutena eli elämää konkreettisesti jäsentävien toiseikkojen ja tehtyjen valintojen kokonaisuutena.⁸ Ensimmäisessä tapauksessa yksilö pyrkii tekemään inhimillisestä eksistenssistä jähmettynyttä identiteettiä ja yrittää asettua elottomille olioille tyypilliseen olemisen tapaan, itsessään olemiseen (*l'être-en-soi*). Toisessa tapauksessa väittää olevansa pelkkää vapautta ja itselleen olemista (*l'être-pour-soi*). Sartren mukaan yksilö sitoutuu huonoon uskoon huolimatta siitä, että tiedostaa esireflektiivisesti ristiriidan, johon tällainen uskominen johtaa. (Sartre 2001/1943, 89–106).

Sartre antaa esimerkeiksi näistä kahdesta huonon uskon muodosta tarjoilijan, joka omaksuu tarjoilijan roolin niin täydellisesti, ettei voi kuvitellakaan olevansa jotakin tuon roolin ulkopuolella (transsendenssin kieltäminen), ja miehiä rakastavan miehen, joka kieltää olevansa homoseksuaali ja pitää jokaista uutta homoseksuaalista tekoaan täysin satunnaisena (faktisuuden kieltäminen) (2001/1943, 94–99). Vastaavasti COVID-19-pandemian aikana joku kieltää koko pandemian olemassaolon arvellen toimivansa vapauden puolesta kieltäytyessään rokotteista ja osoittaessaan mieltä koronarajoituksia vastaan: samalla hän kieltää oman haavoittuvaisuutensa, joka on osa hänen faktisuuttaan. Joku toinen taas pilkkaa tällaista ”yksinkertaista” ja ”harhaanjohdettua” henkilöä saaden samalla tilaisuuden vahvistaa omaa identiteettiään osaavana ja tiedollisesti edistyneenä yksilönä: hän kieltää toisen ihmisen transsendenssin ja lokeroi samalla myös itsensä. Kuten nämä esimerkit osoittavat, huono usko on myös sitoutumista uskomukseen, että asiat ovat yksiselitteisesti niin tai näin ja että henkilö, joka ajattelee toisella tavalla kuin itse, on irrationaalinen – ja pandemian aikana myös vaarallinen. Vaihtoehto eli epävarmuuden ja moniselitteisyyden hyväksymisen väistämättömäksi osaksi eksistenssiä ja inhimillistä tiedonmuodostamisen prosessia on vaikea (ks. Beauvoir 2011/1947).

⁸ Esimerkiksi syntymäpaikkani ja ammattini tutkijana ovat osa faktisuuttani.

Epokhē, autenttisuuden löytäminen ja trauma alkujärkytyksen jäsentäjinä

Ihmiset valitsevat siis erilaisia pakoreittejä pyrkiessään ulos pandemian tuottamasta ahdistavasta tilanteesta. Myös heidän reaktionsa pandemian puhkeamiseen ovat poikenneet toisistaan. Varsinkin globaalissa etelässä pandemian mukanaan tuoma taloudellinen epävakaus on vaikuttanut moniin ihmisiin enemmän kuin sen puhkeamisen ”yllättävyys”, rajoitustoimet tai sairastumiset itsessään. Sen sijaan globaalissa pohjoisessa monet ovat kokeneet vaikeaksi ymmärtää todellisuuden saamaa uutta muotoa: minkä piti koskea vain ”muita” ja tapahtua ”muualla” – ehkä juuri globaalissa etelässä tai kaukaisessa menneisyydessä –, onkin yhtäkkiä todellisuutta tässä ja nyt, juuri minua koskien. Tämän järkytyksen myötä maailma sellaisena kuin olemme tottuneet sen mieltämään on lakannut olemasta, ja kuin veitsellä leikatun on alkanut uudenlainen aika-kausi.

Samantapainen kokemus voi liittyä muuhunkin mullistavaan muutokseen, kuten sodan syttymiseen pitkän rauhanajan jälkeen. Omaelämäkerrassaan Agatha Christie kirjoittaa ensimmäisen maailmansodan alkamisesta seuraavasti:

Kun kaukaisessa Serbiassa arkkiherttua joutui salamurhan uhriksi, se vaikutti kovin etäiseltä selkkaukselta – ei mitenkään meitä koskettavalta. Ihmisiähän aina salamurhattiin Balkanilla. [...] Hyvin pian tuon salamurhan jälkeen taivaanrantaan ilmestyi kuitenkin suunnattomilta vaikuttavilta myrskypilviä. Levisi ihmeellisiä huhuja tuosta mielikuvituksellisesta asiasta – *sodasta!* [...] Kyse oli kuitenkin vain huhuista, turhasta hermoilusta [...]. Ja sitten äkkiä yhtenä aamuna se oli tapahtunut. Englanti oli sodassa.⁹ (Christie 1977, 224–225.)

⁹ Teos on käännetty suomeksi, mutta koska Antti Nuutilan käännöksessä painottuvat tämän tekstikatkelman osalta toiset asiat (ks. Christie 2010/1977, 267), olen käyttänyt yllä omaa käännöstäni. *When, in far off Serbia, an archduke was assassinated, it seemed such a faraway incident – nothing that concerned us. After all, in the Balkans people were always*

Tässä on jotakin hyvin tuttua. Jos korvaamme Serbian Kiinalla, salamurhan vaarallisella viruksella ja sodan pandemialla, lähestymme kuvausta COVID-19-pandemian rantautumisesta Eurooppaan. Ytimeltään kyse on siitä, että ihmiset, jotka ovat tottuneet odottamaan elämältään tiettyjä asioita, joutuvat äkkiä kohtaamaan tilanteen, jossa kovin moni asia on toisin.¹⁰

Muutoksen äkillisyys johtaa kysymään, missä määrin se on aikaansaanut tai mahdollistanut aiemmista uskomuksistaamme irrottautumisen – tai kenties jopa pakottanut tähän. Jos pandemia alkuvaiheessaan johtaa tällaiseen irrottautumiseen, miten tätä irrottautumista tulisi ymmärtää? Tulisiko sitä verrata fenomenologisen menetelmän sulkeistamiseen (*epokhē*), autenttisen asenteen löytämiseen vai äkillisen järkytyksen aikaansaamaan kyvyttömyyteen suhtautua aikaan ja maailmaan ”normaalisti”, eli viime kädessä traumakokemukseen?

Aloitan tutkimalla viimeistä vaihtoehtoa. Psykologit E. Alison Folman ja Emma L. Grisham ovat esittäneet, että COVID-

being assassinated. [...] Swiftly, after that assassination, what seemed like incredible storm clouds appeared in the horizon. Extraordinary rumours got about, rumours of that fantastic thing – War! [...] It was all rumours – people working themselves up [...] And then suddenly one morning it had happened. England was at war. (Christie 1977, 224–225.)

¹⁰ En väitä, että ensimmäinen maailmansota olisi kaikin tavoin täydellinen analogia COVID-19-pandemialle, vaan ainoastaan, että molemmissa tapauksissa tapahtui jotakin samalla tavalla yllättävää. Totta on sekin, etteivät kaikki sodat ole keskenään samanlaisia. Christie omalta osaltaan todistaa ihmisten erilaisesta suhtatumistavoista ensimmäiseen ja toiseen maailmansotaan: siinä missä ensimmäisen maailmansodan syttymiseen liittyi kokemus, että jotakin käsittämätöntä, mahdotonta ja järkyttävää oli tapahtunut, toinen maailmansota tuntui vähemmän mahdottomalta ja vähemmän odottamattomalta (2010/1977, 569). Myöhemmin sodasta tuli suorastaan ”normaali”, ”aina” läsnä ollut asiointi, ja kuolema arkipäiväistyi sekin: ”Oli aivan luonnollista odottaa että kuolema tulee pian, että kaikki rakkaimmat kuolevat pian ja että jatkuvasti kuulee ystäviensä kuolemasta... Oli vaikea edes kuvitella aikaa jolloin ei olisi sotaa.” (Ibid., 577.)

19-pandemiaa tulisi ajatella kollektiivisena traumana, joka tuottaa aikakokemuksen hajoamisen. Tässä yhteydessä he viittaavat kokemuksiin, että aika pysähtyy tai että asiat tapahtuvat kuin hidastettuina. Toisaalta kokemus ajasta voi puuroutua, eli päivät eivät erotu toisistaan. Tässä-ja-nyt-tilanne tuntuu olevan täysin erillään menneisyydestä ja tulevaisuudesta, ja tulevaisuushorisontti supistuu. (Folman ja Grisham 2020, S63.)

Tulkinta pandemiasta kollektiivisena traumana ei kuitenkaan ole ongelmaton, sillä pandemiaan liittyvä aikakokemus ja kokemus omasta toimijuudesta eivät ole redusoitavissa traumatisoituneen kokemuksiin. Silti traumatisoitumisella ja pandemiaan astumisella on yhteytensä: molempiin liittyy maailmauskon murtuminen.

Husserlin mukaan niin sanottua luonnollista asennetta, eli asennetta, josta käsin yleisesti ottaen elämme elämäämme, luonnehtii maailman yleinen asettaminen (*Generalthesis*): maailma ymmärretään perustavaksi todellisuudeksi ja asetetaan olevaksi (1976/1913, 48–50). Eräässä mielessä tätä suhdetta voidaan kuvata uskomussuhteeksi: *uskomme*, että maailma on olemassa ja että asiat ovat niin tai näin. Teoksessaan *Le visible et l'invisible* Maurice Merleau-Ponty kuvaa tällaista havaintouskoa suhteessa subjektin kokemukseen omasta järjellisydestään: ”juuri siksi, että uskon ensin maailmaan ja olioihin, uskon omien ajatusteni järjestykseen ja yhtenäisyyteen” (1997/1964, 76).¹¹

Läpikäyty trauma asettaa uskomussuhteen vaakalaudalle tai suorastaan murentaa sen: maailma ei olekaan ennalta-arvattava ja samana pysyvä, ja tästä syystä myöskään oma tietoisuus ei vaikuta enää entisellä tavalla vakaalta.¹² Maailmasuhteen järkyminen kyseenalaistaa siis paitsi maailman järjellisyden myös yksilön oman kyvyn löytää järjellisyyttä maailmasta.

¹¹ Oma käännökseni. *C'est parce que je crois au monde et aux choses d'abord, que je crois à l'ordre et à la connexion de mes pensées.*

¹² Poikkeustilasta ja maailmavarmuuden murtumisesta ks. myös Jaakko Vuoren esseistinen teksti ”Hämärä” (2021).

Trauman fenomenologiaa tutkineet Matthew Ratcliffe, Mark Rudell ja Benedict Smith ovat esittäneet, että traumatisoitunut kokee hukanneensa elämäänsä koskevan narratiivin ja että juuri tähän kokemukseen on sidoksissa kokemus tulevaisuuden kutistumisesta samoin kuin vaikeus sitoutua projekteihin ja välittää asioista (2014, 3). Toisaalta trauman kokemuksessa on kyse luottamuksen menettämisestä maailmaan ja toisiin ihmisiin. Tutkijat pitävät tätä luottamuksen menettämistä toisiin ensisijaisena traumakokemuksessa, sillä toisiin kohdistuvan luottamuksen varaan rakentuvat usko omaan itseen, omiin kykyihin ja omaan ympäristöön. Vastaavasti tapauksissa, joissa luottamus on murtunut jonkin muun asian kohdalla, toisiin ihmisiin kohdistuva luottamus voi auttaa luottamusta palauttamaan tuohon toiseen asiaan. (Ibid., 5.)

COVID-19-pandemia on onnettomuus, joka on järkyttänyt meitä intersubjektiivisuuden alueella ja jolla on eettisiä seurauksia. Onnettomuus ei kuitenkaan ensisijaisesti merkitse luottamuksen murtumista toisiin ihmisiin. Pandemia on kuin hurrikaani, jonka ilmestymiseen ja tuhoisuuteen ihmiskunnalla on vaikutuksensa, mutta jota emme vallitsevan ymmärryksen mukaan ole luoneet tuhotaksemme tai kiusataksemme toisiamme. Siinäkin tapauksessa, että se on merkittävä meille trauma ja turvallisuuden tunteen katoamista, ei trauma olisi niin syvä, että se estäisi meitä odottamasta tulevaisuudelta hyvää tilanteessa, jossa pandemian päättymistä ennustetaan.

Asenteen muutos suhteessa yleiseen asettamiseen ei edellytä traumaa, vaan kuten tunnettua, fenomenologinen menetelmä itsessään tarjoaa tähän mahdollisuuden. Ajatuksena ei ole niinkään lakata uskomasta asioihin kuin asettaa niiden oleminen sulkeisiin, kytkeytyä irti niiden olettamisesta. Fenomenologiassa tätä uskomuksista pidättäytymistä kuvataan sanalla *epokhē* (Husserl 1976/1913, 55n).¹³ *Epokhēn* myötä filosofin huomio siirtyy asettaviin akteihin itseensä (ibid., 59 ja 95).

¹³ Antiikin skeptismissä sulkeistamista tarkoittava sana *epokhē* viittasi pikemminkin arvostelmista kuin uskomuksista pidättäytymiseen (ks. esim. Sedley 1983, 9–11). Myös Husserl viittaa toisinaan arvostelmista

Miten pandemian mahdollistamaa asennemuutosta sitten pitäisi tulkita? Onko kyseessä traumaan liittyvä maailmauskon murtuminen vai *epokhēn* mahdollistama uudenlainen suhde maailmaan? Sara Heinämaa on tutkinut husserlilaisen *epokhēn* ja uskonnollisen kääntymyksen välistä suhdetta. Hänen mukaansa fenomenologinen *epokhē* tai tarkemmin ottaen fenomenologiseen menetelmään liittyvät erilaiset sulkeistamiset, ensisijaisesti objektiivisten tieteiden sulkeistaminen sekä elämämaailman sulkeistaminen, tuovat esiin *epokhēn* henkilökohtaisuuden ja syvyyden – kyse on eksistentiaalisesta muutoksesta (Heinämaa 2019). Myös Nicholas de Warren on korostanut, että husserlilainen fenomenologia on lähtökohtaisesti eettinen projekti, joka pyrkii tuottamaan perustan tiedolle ja eettisille arvoille (2017).

Voidaan kuitenkin kysyä, minkälaista toimintaa sulkeistamiset ja reduktiot ovat luonteeltaan. Ovatko ne tahdonalaisia akteja, kuten voisi päätellä siitä, että ne ovat osa tietoisesti harjoitettavaa filosofista menetelmää, vai tapahtuvatko ne vailla maailmallista motiivia, kuten Husserlin assistentti Eugen Fink antaa ymmärtää (Fink 1933, 344)? Asialla on epäilemättä kaksi puolta. Ensinnäkään fenomenologista menetelmää ei voi tieteellisenä menetelmänä rakentaa sattuman varaan, vaan sen harjoittaminen edellyttää tietoisia valintoja. Jos episteemiseksi aktiksi mielletyn reduktion vastinpariksi kuitenkin käsitetään kokemuksellinen tila, voisi ajatella, että tällaiseen ennakko-oletuksettomuuden tilaan voi päätyä monella tavalla ja ehkä joskus yllättäviäkin reittejä.

Teoksessaan *Minän ulkoisuus* (2004/1936–37) Sartre suhtautuu kriittisesti Finkin ajatukseen, että todellista motiivia siirtyä luonnollisesta asenteesta *epokhēn* suorittamiseen ei näyttäisi olevan ja että *epokhē* on sen vuoksi eräänlainen ihme (*ibid.*, 121). Sartren mukaan *epokhēta* ei tule pitää tieteellisenä menetelmänä

pidättäytymiseen, mutta teoksen *Ideen I* alaviitteessä kerrotaan hänen tekemästään marginaalimerkinnästä: ”paremminkin uskomuksesta pidättäytymisestä” (Husserl 1976/1913, 55n).

vaan ahdistuksena, joka ottaa meissä vallan tahdostamme riippumatta. Näin ollen *epokhēta* luonnehtisi tietty sattumanvaraisuus. Luonnollisessa asenteessa Sartre näkee puolestaan tietoisuuden pyrkimyksen paeta itseään. Toisin sanoen luonnollinen, *epokhēta* edeltävä asenne, jossa yleisesti ottaen elämme, on epäautenttinen. (Ibid., 121.)

Näin Sartre liittää husserlilaisen pohdinnan fenomenologian menetelmästä Heideggerin eksistenssifilosofiaan, jossa täällä-olo joutuu vastakkain maailmassa-olemisensa luonteen kanssa ahdistuksen kautta. Tässä katsannossa luonnollinen asenne vertautuu Heideggerin jokapäiväisyyteen eli jokapäiväiseen, tavanomaiseen tapaamme olla ja elää elämäämme uppoutuneina hankkeisiimme, osana sosiaalisuuden virtaa (ibid., 442, § 71). Jokapäiväisyydessä elämme kenen tahansa (*das Man*) elämää, kyseenalaistamatta syvemmin päämääriämme ja tekemisiämme (ibid., 312–318, § 52).¹⁴

On selvää, ettei Heideggerin filosofiaa voi samastaa yksi yhteen Husserlin filosofiaan sillä ajatuksella, että hän antaisi Husserlin kuvaamille ilmiöille vain uusia nimiä. Pandemian ajan il-

¹⁴ *Moniselitteisyyden etiikassa* Beauvoir yhdistää eksplisiittisesti sulkeistamisen ja fenomenologisen reduktion eksistentialistisen kääntymyksen (*conversion existentialiste*) ideaan: ”Eksistentialistinen kääntymys rinnastuu husserlilaiseen reduktioon: ihmisen on ’sulkeistettava’ tahtonsa olla. Näin hän päätyy tiedostamaan todellisen osansa. Fenomenologinen reduktio torjuu dogmatismen virheet ennakolta, sillä se pidättäytyy ottamasta kantaa ulkomaailman tapaan olla olemassa kyseenalaistamatta kuitenkaan tämän maailman konkreettista läsnäoloa.” (Beauvoir 2011/1947, 38.) Tässä lainauksessa Beauvoirin voi katsoa ainakin jossakin määrin pyrkivän tulkitsemaan Sartren filosofiaa, eli kyse on siitä, että ihminen, joka on olennaisesti transsendenssia ja siinä mielessä kykenemätön tekemään itsestään mitään tarkkarajaista ja aina samana pysyvää, pyrkii kuitenkin jähmettämään identiteettinsä ja tulkitsemaan itseään tässä mielessä esineen kaltaisena eli puhtaasti itsessään-olemisen piirissä. (Ks. Sartre 2001/1943, 81–106.) Eksistentialistisesti asennoituvaa siis kieltäytyy huonon uskon asenteesta.

miöiden kannalta on kuitenkin mielekästä vertailla erilaisia kuvauksia kokijan maailmasuhteessa tapahtuvista radikaaleista muutoksista. Husserlin kuvauksessa *epokhē* johtaa luonnollisesta asenteesta fenomenologiseen asenteeseen, kun taas Heideggerin mukaan jokin tapahtuma johtaa meidät jokapäiväisyydestä meidät ahdistukseen (Angst). Ahdistuksesta taas on mahdollista siirtyä autenttisuuteen eli varsinaisuuteen (*Eigentlichkeit*).

Husserlin filosofiassa ahdistuksella ja autenttisuudella ei ole tällaista roolia. Vaikka Heidegger ei juuri viittaa Søren Kierkegaardiin, hänen ajattelussaan näkyy Kierkegaardin ajatus autenttisuudesta tilana, jossa yksilö ei enää pidä yleisiä sääntöjä ja normeja eettisten valintojensa ohjenuorina. Heideggerin mukaan ahdistus on perustava virittyneisyys (*Befindlichkeit*), joka yksilöi ihmisen, koska se erottaa meidät maailmasta eli siitä, mikä normaalisti määrittää meitä. Toisin sanoen ahdistus estää meitä uppoutumasta elämäämme jäsentäviin tehtäviin ja mielenkiinnonkohteisiin – se tempaa meidät pois jokapäiväisyydestä. (Heidegger 2001/1927, 235–240, § 40.) Ahdistuksella ei ole kohdetta, ja juuri siksi se paljastaa oman olemisemme sellaisenaan ja johtaa meidät ”outouden” (*Unheimlichkeit*) mielialaan – kirjaimellisemmin ymmärrettynä ”epäkotoisuuteen” (ibid., 237, § 40).¹⁵

Outoudesta täälläolo pyrkii pakenemaan kotoisuuteen ja epävarsinaisuuteen eli epäautenttisuuteen (*Uneigentlichkeit*). Tällöin täälläolon päämääränä on siis uppoutua uudelleen jokapäiväisiin toimiinsa. Toisaalta epäkotoisuus eli outous mahdollistaa sen, että näemme lopultakin tavanomaisen maailmassa-olemisemme (*In-der-Welt-sein*) luonteen. Mikä sitten on se yhdistävä periaate, joka luonnehtii maailmassa-olemista? Heideggerin mukaan tämä periaate ja viime kädessä maailmassa-olemisen merkitys on *huoli* (*Sorge*). Huoli kattaa sekä asioista että ihmisistä huolehtimisen ja on syy siihen, että ylipäänsä teemme mitään. Välitämme siitä, mitä meille tapahtuu,

¹⁵ Ahdistuksella voi toki olla aiheuttaja tai ”syy”, mutta se ei itsessään kohdistu mihinkään – se vain valtaa kokijansa.

ja siksi suuntaudumme tulevaisuuteen erilaisten projektien kautta.

Heideggerin filosofiassa Husserlin ajatus tietoisuuden intentionaalisuudesta saa siis uudenlaisen muodon: emme ainoastaan suuntaudu maailmaan vaan sitoudumme siihen eri tavoin, koska suhteemme itseemme ja maailmaamme ei ole yhdenmukainen vaan huolen piirissä. Lisäksi Heidegger tunnetusti korostaa oman kuolevaisuuden eli äärellisyyden tunnistamista. Suuri tai pieni tapahtuma elämässä voi johtaa elämän äärellisyyden tunnistamiseen ja mahdollistaa viime kädessä varsinaisuuden eli autenttisuuden. Kyse ei ole kuoleman odottamisesta tai pohdiskelusta vaan kuoleman ennakoinnista tai ”edelläkäynnistä” (*Vorlaufen*): täälläolo käsittää kuoleman edessään olevana omana mahdollisuutenaan sen sijaan, että kuolema tapahtuisi lähinnä muille ja itselle ”ei vielä”. Heidegger kirjoittaa: ”Edelläkäynti avaa eksistenssille, että sen äärimmäisimpänä mahdollisuutena on itsensä menettäminen, ja murtaa näin kaiken pyrkimyksen jäykistyä jo saavutettuun eksistenssiin.” (Heidegger 2001/1927, 323, § 53.) Autenttisuus merkitsee juuri ”edelläkäyvän päättäväisyyden” (*vorlaufende Entschlossenheit*) omaksumista. Päättäväisyyttä ei tässä pidä ymmärtää puhtaaksi tahtomiseksi, vaan kyse on pikemminkin avautumisesta tai herkkyydestä omille toimintamahdollisuuksille annetussa tilanteessa.

Kuten edeltävät analyysit osoittavat, kysymys Husserlin reduktioiden ja sulkeistamisten suhteesta Heideggerin filosofiaan on monimutkainen.¹⁶ Näyttäisi kuitenkin siltä, että siinä, missä *epokhē* voidaan ainakin jossakin katsannossa ymmärtää tahdon aktina, autenttisen asenteen omaksuminen on seurausta tapahtumista, joita täälläolo ei kontrolloi. Tätä eroa selittää juuri oman kuolevaisuuden kohtaamisen keskeisyys Heideggerin fi-

¹⁶ Jo Merleau-Ponty esitti, että Heideggerin maailmassa-olemisen problematiikka on ymmärrettävissä ainoastaan suhteessa fenomenologiseen reduktioon (1998/1945, ix). Ks. kuitenkin Matheson 2008.

losofiassa: en voi päättää ymmärtää oman olemassaoloni rajallisuutta haluamallani hetkellä, voin vain paeta tätä mahdollisuutta tai kohdata sen silloin, kun se on jo tullut kohdalleni.

Pandemian mukanaan tuoma asennemuutos ei sekään tapahtu siksi, että *tahdomme* asennoitua itseemme ja maailmaan uudella tavalla – muutos tapahtuu, jos on tapahtuakseen. Sosiaalinen eristyneisyys ja oman kuolevaisuuden kohtaaminen, jotka olennaisella tavalla luonnehtivat pandemiatilannetta, mahdollistavat sosiaalisuuden virran osittaisen seisahtumisen ja asettavat kyseenalaiseksi arjelle tyypillisen huolen rakenteen (aina jostakin huolehtimisen) ja koko elämän sellaisena kuin sitä on totuttu elämään, siis jokapäiväisyytenä. Nyt elämän hauraus piiryy näkyviin, ja jokapäiväisyyteen liittyvät sidokset ja prioriteetit paljastuvat kontingenssissaan. Se, että asiat ovat toisin – että odotukseni eivät täyty –, paljastaa, että ne ylipäänsä voivat olla toisin. Minun ei ehkä olekaan pakko hyväksyä elämäni jäsentäviä rakenteita sellaisenaan, vaan toisenlainen valinta on mahdollinen. Seikat, joita olen pitänyt hyvän elämän ehtoina, eivät ehkä olekaan sellaisia vaan harhapolkuja – tai vähintäänkin harhautuneita painotuksia –, joiden priorisoiminen tekee elämästä jatkuvaa, sisällöltään tyhjää suoriutumista, jonka kuolema lopulta keskeyttää.

Françoise Dastur onkin todennut, että pandemia ja siihen liittyvät liikkumisrajoitukset voidaan ymmärtää mahdollisuutena suunnanmuutokseen: ihminen voi viimeinkin ottaa kantakseen äärellisyytensä ja kuolevaisuutensa ja saavuttaa näin autenttisemman suhteen itseensä ja maailmaan. Dastur muistuttaa, että Heidegger, joka piti ihmistä ensisijaisesti olemisena kohti kuolemaa, kutsui ihmisiä ”tulemaan kuolevaisiksi” eli luopumaan kuolemattomuuden kuvitelmasta ja huolehtimaan Maasta. (Dastur 2020, 840, 842.)

Jos pandemia nähdään ensisijaisesti mahdollisuutena autenttisen asenteen omaksumiseen, herää kysymys, kuinka universaalisti tällaisesta mahdollisuudesta voidaan puhua. Eikö kyse olen ensisijaisesti vauraan ja hyvinvoivan vähemmistön mahdollisuudesta? Kuten jo edellä esitin, äärimmäinen yllätty-

neisyys ja järkytys liittyvät COVID-19-pandemiassa lähinnä niiden kokemusmaailmaan, jotka ovat tähän asti voineet tuudittautua "turvassa olemisen" mielikuvaan. Epäusko ei kosketa samalla tavalla niitä, joilla on kokemusta vakavista epidemioista jo ennestään.

Olisi absurdia kilpailla siitä, kuka on tottunein turvattomiin olosuhteisiin tai osaa parhaiten suunnistaa niissä ja välttyä siksi jokapäiväisyyden kyseenalaistumiselta. Lopulta pandemian alkuvaihe voi näyttäytyä sekä negatiivisessa että positiivisessa valossa: pandemian puhkeaminen voi olla maailmauskomme murtava järkytys, mutta se voi myös auttaa meitä saamaan syvällisemmän ymmärryksen elämämme suunnasta ja omista vaikutusmahdollisuuksistamme. Tässä mielessä "pumpulissa kasvaneiden" sääliminen tai heidän kritisoimisensa ei osu maaliinsa. Siksi toisekseen oman kuolevaisuuden tunnistamista seuraava autenttisuus on vain yksi polku, jolle pandemian mukanaan tuoma alkujärkytys voi johtaa. Ehkä oikea tapa kuvata pandemiaan liittyvää maailmauskon murtumista – jota kaikki siis eivät käy läpi – suhteessa kysymykseen autenttisuudesta olisi todeta, että maailmauskon murtuminen voi johtaa yhtä lailla eksistentiaaliseen kääntymykseen kohti vastuunalaisuutta omista ratkaisuksista kuin pelkoon ja pakenemiseenkin. Pahasti traumatisoitunut ei kuitenkaan käytä erilaisia projekteja pakoteinä vaan päinvastoin on kykenemätön sitoutumaan niihin. Pandemian alkuun liittyvää järkytystä ei siis voi tyhjentävästi kuvata myöskään traumatisoitumisena.

On selvää, että pandemian pitkittyessä kysymys uudenlaisesta suhteesta itseän ja maailmaan menettää merkitystään. Ihmisten totuttua ja kyllästyttyä pandemian mukanaan tuomiin sääntöihin ja maailmanjäsenyykseen ja epidemia-aaltojen tultua ja mentyä tilanne alkaa hahmottua ennen kaikkea epätoivoisen odotuksen kautta. Odotus muuttuu epätoivoiseksi silloin, kun pandemiatilanteesta ulos pääseminen on lykkääntynyt kerran toisensa jälkeen ja nykyhetki on alkanut vaikuttaa epätodelliselta välitulalta. Mistä "normaalin" odottamisessa ja välitulassa tarkemmin ottaen on kysymys?

”Normaalin” tematisoituminen, odotus ja välitila

Pandemian aikana on odotettu paluuta ”normaaliin tilanteeseen” kuin pulahdusta vilvoittavaan veteen. Mutta mitä ”normaali” tarkoittaa? Onko siihen palaaminen mahdollista? Onko julkisuudessa toistellulla ”normaalin” retoriikalla mitään tekemistä fenomenologisesti ymmärretyn normaaliuden konstituoitumisen kanssa?

Husserlilaisessa fenomenologiassa normaaliuden konstituoituminen ymmärretään samaan aikaan subjektiiviseksi ja intersubjektiiviseksi ilmiöksi: oma tapamme hahmottaa maailma on aina ensisijainen normi, jota vasten muut tavat näyttäytyvät muunnelmoina, mutta toisaalta yhteisölliset normit vaikuttavat siihen, miten maailman havaitsemme. (Husserl 1950b, 154 ja 1950a, 38; Steinbock 1995, 125–185; Taipale 2009, 181–224 ja 2010.)

Tuodessaan katkoksen tavanomaiseen arkeemme pandemia on paljastanut yhteisöllisten ja yksilöllisten normien luonteen mutta samalla myös niiden välisiä hankauspisteitä. COVID-19-pandemian aikaisessa viranomaisretoriikassa ”paluulla normaaliin” on tarkoitettu ennen kaikkea pandemiaan liittyvien turvatoimien ja sääntelyn purkamista. Toisaalta näyttäisi siltä, että eletyssä kokemuksessa ”normaali” on saanut monenlaisia merkityksiä ja nostalgisia ulottuvuuksia. Menneisyyteen on tällöin katsottu kaipuulla, joka yksinkertaisimmassa muodossaan on viitannut haluun tehdä asioita kuten ennenkin.

Jotkut ajattelijat ovat kuitenkin olleet sitä mieltä, että ”normaali” olisi kyseenalaistettava. He ovat nähneet pandemian ensisijaisesti mahdollisuutena muuttaa ennen pandemiaa vallinnutta elämäntyyliä kestävämpään suuntaan: Dastur näki pandemiassa mahdollisuuden yksilölliseen muutokseen (2020) ja sosiologi Hartmut Rosa puolestaan on kuvannut pandemiaa mahdollisuutena sosiaalisen paradigman muutokseen (Corrêa, Peters & Tziminadis 2021). Näissä visioissa paluu entiseen tilaan – esimerkiksi ilmastonmuutosta edistävään tuhlailevaan elämäntapaan – ei ole edes suotavaa. Päinvastoin ”paluu normaaliin” näyttäytyy paluuna ”jokamiehen” (tai ”kenen tahansa”, *das Manin*) elämään, virran mukana ajelehtimiseen,

epäautenttiseen tilanteeseen, jossa ihminen ei kohtaa omia vallan mahdollisuuksiaan aidosti vaan kulkee sinne, minne arkipäiväisten toimien ja sosiaalisuuden virta hänet vie – kenties kohti inhimillisen elämän tuhoutumista maapallolla.

Tuskin naiiveimmillammekaan olemme kuitenkaan ajatelleet ”paluuta normaaliin” paluuna täsmälleen samankaltaiseen maailmaan kuin minkä jätimme pandemian puhjettua taaksemme. Elämme aina osana jatkuvaa muutosta, ja jo pelkästään siksi tuollainen paluu on mahdoton. Kun pandemian aikana on puhuttu ”paluusta normaaliin”, syvempänä toiveena lienee paluu suhteellisen huolettomuuden tilaan, jossa ihmisten välinen kanssakäynti ei määriy ensisijaisesti suhteessa kuoleman mahdollisuuteen ja jossa tulevaisuuteen uskaltaa luottaa. Ennen kaikkea ”normaaliin palaamisen” oletettu vapauttavuus ja elähdyttävyyys liittyvät pois pääsyyn paranoidilta tuntuvasta tilasta, jossa toisiin ja itseen suhtaudutaan potentiaalisina tartunnan kantajina. Ääneen lausumattomana toiveena on ollut, että tapaamiset, kosketus ja läheisyys määrittyisivät tarpeiden, tottumusten ja yleisesti hyväksytyjen sosiaalisten sääntöjen perusteella, kuten ennen pandemiaa. Se, mikä aiemmin kuului eitemaattisen itsestänselvytyksen tasolle, on tematisoitunut pandemiassa. Juuri arkipäiväisen kanssakäymisen eri piirteiden alituisesta tematisoimisesta olemme tahtoneet päästä eroon.¹⁷

Pandemian aika on tematisoinut tapaamiset, kosketukset, hengityksen, yskähdykset ja läheisyyden. Tämä on tehnyt arkipäivän toiminnoista raskaita: sosiaalisuus on muuttunut vaikeaksi tai mahdottomaksi, koska olemme joutuneet tuon tuostakin kääntämään huomiomme toimintojemme hygieeniseen ulottuvuuteen – toisin tekeminen on onnistunut korkeintaan moraalisen välinpitämättömyyden tai perustavan tietämättömyyden myötä. Toisaalta sääntöjen ja suositusten jatkuva muuttuminen on estänyt uusia käytäntöjä kerrostumasta osaksi esireflektiivistä, habituaalista ruumiillisuuttamme. Uusia sääntöjä eri tavalla omaksuneet yksilöt ovat ärsyttäneet meitä myös siksi, että he ovat asettaneet kyseenalaiseksi omaksumamme

¹⁷ Tapojen muodostumisesta ks. Merleau-Ponty 1998/1945, 166–169.

säännöt ja pakottaneet meidät näin jatkamaan arkisten käytäntöjen tematisointia.

On kuin pandemian aikana olisimme eläneet jonkinlaisessa välitullassa kahden normaalin välissä. Vanha normaali on muuttunut epätodelliseksi, mutta pandemian jälkeinen tulevaisuus on pandemian pitkittyessä ollut sitäkin hahmottomampi ja epätodellisempi. Aina kun viranomaispuheet ovat ennakoineet pandemian heikentymistä tai loppua esimerkiksi ”ensi kesänä” tai ”ensi syksynä”, olemme alkaneet suuntautua kohti tuota aikaa ja suunnitella tekevämme matkoja ja muita pandemian aikana rajoitettuja asioita. COVID-19-pandemialle on kuitenkin ollut tyypillistä, että epidemia-aallot ja virusvariantit ovat seuranneet toisiaan lykäten suunnitelmien toteutumista kerran toisensa jälkeen kauemmas. Tästäkö johtuu, että pandemian aikana tehdyt asiat ovat nekin vaikuttaneet jotenkin epätosilta, ikään kuin ne olisi tehty ”leikisti”, ajan kuluksi, odotellessa, että todellinen todellisuus alkaa taas? Onko ongelmana ollut lopultakaan se, että monia ”normaaleiksi” miellettyjä asioita on rajoitettu, vai se, että olemme odottaneet parempaa aikaa vailla tietoa, tuleeko sitä koskaan?

Luentotekstikokoelmassa *Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹⁸ Heidegger tutkii odottamisen luonnetta. Päähuomio tekstissä kohdistuu pitkästyneisyyteen. Heideggerin mukaan pitkästymisen (*Langeweile*) voidaan jakaa kolmeen luokkaan. Ensimmäisessä tapauksessa pitkästyneisyys tulee ulkoapäin, eli jokin pitkästyttää meitä. Toisessa pitkästymisen muodossa on epäselvää, mistä pitkästyneisyys kumpuaa, joskin Heidegger toteaa tästä muodosta, että siinä pitkästyneisyys ei tule ulkoa vaan täälläolosta itsestään (1995/1983, 128). Toinen pitkästyneisyyden muoto johtaakin ymmärtämään kolmatta eli syvää pitkästyneisyyttä, joka ei ole niinkään kokemusta siitä, että aika ei kulu, vaan täälläolon perusvirittyneisyys. Viime kädessä syvän

¹⁸ *Die Grundbegriffe der Metaphysik* pitää sisällään Heideggerin luentoja vuosilta 1929–30. Teos julkaistiin saksaksi postuumisti vuonna 1983. Tässä käytössäni on teoksen englanninkielinen käännös (1995).

pitkästyneisyyden analyysi on Heideggerille toinen tie autenttisuuden tutkimiseen: syvä pitkästyneisyys kutsuu yksilöä kantamaan vastuun omasta olemassaolostaan ja antamaan sille merkityksen.

Välitilan analyysin kannalta syvää pitkästyneisyyttä kiinnostavampi on kuitenkin Heideggerin tapa tutkia ”tavanomaista” eli odotukseen liittyvää pitkästyneisyyttä. Heideggerin mukaan odotus liittyy tilanteeseen, jossa jokin pitkästyttää. Hän antaa esimerkiksi tilanteen, jossa junan tulo asemalle on viivästynyt ja henkilö ”tappaa aikaa” kävelemällä edestakaisin. Heideggerin mukaan se, mikä on pitkästyttävää, pidättelee meitä ja jättää meidät tyhjäksi.

Heidegger käyttää tästä tilasta myös nimitystä *Hingehaltenheit*. Verbi *hinhalten* viittaa pidättelemiseen, viivästyttämiseen ja odotuttamiseen. *Hingehaltenheit* voitaisiin näin ollen kääntää pidätellyksi tai viivästytyksi tulemiseksi. Heidegger-kääntäjät William McNeill ja Nicholas Walker kääntävät termin ilmaisulla *being held in a limbo*, jolloin se saa uskonnollisen vivahteen. Katolisen kirkon opin mukaan kastamattomat lapset ja Vanhan Testamentin hurskaat eivät päädy varsinaiseen piinahelvettiin vaan helvetin reuna-alueelle Limbukseen. Nykymerkityksessään *limbo* viittaa myös väljemmin välitilaan tai epävarmuuden tilaan.

Kaikki nämä merkitykset kuvaavat omalla tavallaan pitkityneen pandemian aikaa. Pandemiassa eläminen on ollut kuin olisimme seisoneet loputtomiin odottamassa junaa, joka ei tunnu koskaan saapuvan. Välillä kovaäänisistä kuuluu kuulutus, jonka mukaan juna on myöhässä ja saapuu silloin ja silloin, mutta hetken kuluttua uusi kuulutus kertoo, että junan saapuminen lykkääntyy edelleen. Loputon epävarmuus johtaa tilanteeseen, jossa tulevaisuus häviää näkyvistä. Tekomme vaikuttavat epätodellisilta ja oudolla tavalla merkityksettömiltä, koska odotuksen jälkeisen ajan realisoitumiseen ei jaksaa uskoa. ”Normaalitilanteessa” suuntaudumme toiminnassamme kohti tulevaisuutta odottaen, että toiminnallamme on seurauksensa samalla tavalla kuin veteen heittämämme kivet vääjäämättä aikaansaavat renkaita ympärilleen. Välitilassa tekemme

sen sijaan ikään kuin jäävät roikkumaan ilmaan, koska tulevaisuus sanan painavassa mielessä kieltäytyy tulemast. Aika näyttäytyy rutiininomaisen nykyisyyden jatkumona, loputtomana käveleskelynä juna odotellessa. Toimintamme suuntautuu hypoteettiseen tulevaisuuteen – juna ehkä tulee, pandemia ehkä loppuu –, mutta ei todellistu sellaisen intensiivisen sosiaalisen dynamiikan piirissä, joka tavanomaisesti tekee toiminnastamme osan historiaa silloinkin, kun koemme jäävämmä vaille ansaitsemaamme huomiota tai kun aikaansaannoksemme tuntuvat tyhjänpäiväisiltä.

Taloudellisten paineiden lisäksi epäilemättä juuri välitilassa elämisen piinallisuus ja siihen liittyvät poliittiset jännitteet joutavat helposti tilanteeseen, jossa rajoitustoimista luovutaan jo ennen kuin epidemiatilanne on radikaalisti parantunut. Tällöin tulevaisuus on edes hetkellisesti olemassa vääjämättömänä sosiaalisena voimana sen sijaan, että se näyttäytyisi kangastuksena tai jäsentymättömänä, epävarmana massana. Kuolema lakkaa hetkellisesti olemasta ihmisten välisten suhteiden ensisijainen jäsentäjä, ja voimme suunnitella elämäämme kodin piirin ulkopuolella.

Tässä katsannossa pandemian jälkeistä aikaa ei pitäisikään ensisijaisesti kuvata paluuna jokapäiväisyyteen eikä edes paluuna niiden yksittäisten projektien pariin, jotka ovat ennen pandemiaa antaneet mielen elämällemme, vaan paluuna tilanteeseen, jossa kuolema ei enää ole elämäämme ensisijaisesti jäsentävä kehys. Jos kohta pandemian puhkeamisen aikaansaama järkytys voi siis olla ensimmäinen askel kohti autenttisuutta, suhteemme kuolemaan ei pandemian aikana ole kuitenkaan ensisijaisesti jäsenettävissä olemisena kohti kuolemaa vaan kuolemasta tulee elämää, sosiaalisuutta ja ajallisuutta *rajoittava* tekijä, joka pakottaa meidät elämään epätodellisuudessa, tulevaisuusulottuvuudeltaan vajaassa välitilassa.

Lopuksi

Tässä artikkelissa olen tutkinut kolmea juonetta pandemian kulussa: alkujärkytystä, epätodelliselta vaikuttavaa välitilaa

ja ”paluuta normaaliin”. Olen analysoinut yksilöllisen kokemuksen variaatioita pandemian eri vaiheissa sekä sosiaalisuuden jäsentymistä uudelleen yhteisön joutuessa yksilöiden henkeä uhkaavan tilanteen eteen. Olen esittänyt, että tällaisen uhan kohdatessaan yksilöt pyrkivät pitämään kiinni toimijuudestaan eri keinoin ja ymmärtäen eri tavoin rationaalisuuden periaatteet. Tällöin oletus yhteisestä rationaalisuudesta ajautuu kriisiin.

Sinänsä pandemian alkuun liittyvä järkytyksen kokemus, joka koskee ensisijaisesti turvallista elämää viettäneitä ja jonka myötä usko maailman ennalta ennustettavuuteen murtuu, pitää sekin sisällään rationaalisuuden kriisin elementtejä: mihin voi uskoa ja luottaa, kun ”kaikki” on yhtäkkiä toisin ja kuoleman uhka jäsentää kaikkea toimintaa? Tapahtumaa voi kuvata myös tahattomaksi *epokhäksi* ja autenttisuuden mahdollisuuden avautumiseksi. Psykologit ovat jäsentäneet yksilöiden kokemusta myös kollektiivisen trauman kehyksessä, mutta toistaiseksi eri yksilöt näyttävät kokeneen pandemian niin eri tavoin, että on epäselvää, milloin todella voidaan puhua traumasta ja missä määrin pandemiakokemusta voidaan verrata sodan aikaansaamaan kollektiiviseen traumaan. Joka tapauksessa pandemiasta yksilöiden mielenterveydelle koitunut pidempiaikainen taakka ja pitkäkestoisen COVID-19-taudin lopulliset seuraukset selvinnevät vasta vuosien kuluttua.

Sen sijaan jo nyt voitaneen puhua välitilassa elämiseen liittyvästä kärsimyksestä. Olen esittänyt, että tämä kärsimys liittyy tulevaisuutta koskevaan epävarmuuteen ja eristyneisyyteen, joiden myötä kokemus ja toiminta saavat epätoden vireen: elämme viivästymisen ja pidätellyksi tulemisen tilassa, jossa odotetun tulevaisuuden ”tapahtuminen” näyttää epävarmalta ja juuri siksi tekomme ovat luonteeltaan ”epätodellisia”. Nähdäkseni tällainen tulevaisuuden sulkeutuminen tai sumeutuminen on kuitenkin eri asia kuin tulevaisuushorisontin kapeneminen trauman myötä, sillä jälkimmäisessä tapauksessa yksilön maailmauskon palautuminen edellyttää usein pitkällistä henkilökohtaista prosessia, kun taas pandemian kohdalla riittää kollektiivinen kokemus, että ”normaalitilaan” - eli tilaan, jossa

kuoleman mahdollisuus ei hallitse kaikkea ihmisten välistä toimintaa – ollaan jo palaamassa tai että paluu on mahdollinen lähitulevaisuudessa. Juuri huoleton, alituisesta kuoleman tematisoinnista vapaa kanssaoleminen on välitilasta pääsemisen ehto.

Syksyllä 2022 olemme suuressa määrin palanneetkin tällaiseen kanssaolemiseen ja päässeet ulos välitilasta. Ukrainan sodasta ja ilmastonmuutoksen tuottamista uhkakuvista huolimatta välitilasta pääseminen tekee arkisesta toiminnasta monille mielekkäämpää kuin se on aikoihin ollut: elämme lopultaikin pitkään odottamassamme helpotuksen tilassa. Ehkä juuri tästä syystä epidemian tosiasiallinen jatkuminen ja koronan jälkeensä jättämät ongelmat pakkaavat jäämään vaille suurempaa huomiota.

Kirjoittaessani tätä tekstiä pandemian eri vaiheissa (2020–2022) on itselleni käynyt selväksi, miten vaikea on hahmottaa kriisiä, jonka keskellä elää. Tulkinnat pandemian keskeisimmistä merkityksistä kyseenalaistuvat aina astuttaessa uuteen vaiheeseen, kun terveysviranomaiset määrittelevät tilanteen uudelleen ja uusia rajoituksia asetetaan tai rajoitukset poistetaan. Toisaalta myös kriisin jälkeinen näkökulma on vajaa, koska kriisin aikaiset kokemukset unohtuvat nopeasti ja niiden emotionaalinen merkitys haalistuu. Tuskinpa olisin tullut pohdineeksi pandemiaa *epokhën*, autenttisuuden ja *Hingehaltenheitin* käsitteiden kautta, ellen olisi tehnyt analyysiäni juuri silloin, kun COVID-19 ja sen yhteiskunnalliset seuraamukset jäsensivät todellisuuttani ja kun pandemian jälkeinen tulevaisuus tuntui alati pakenevan meitä.

Koronaepidemian ja Euroopassa käytävän sodan jatkuessa epävarmuuden tunne suhteessa tulevaan ei ole kuitenkaan kaihkonnut. Tässä suhteessa kohti tulevaisuutta kirjoittaminen on edelleenkin vaikeaa: sukellammeko kenties vielä entistä tuhoisimpiin COVID-19-aaltoihin, kohtaammeko uuden pandemian, ajaudummeko maailmansotaan? Mitä kaikkea ilmastonmuutoksesta seuraa? Varmaa on vain se, että juuri tällä hetkellä lukuisat rajoituksista vapautuneet tapaavat innokkaasti toisiaan vain pieni kauhu mielensä perukoilla. Kuten Seneca toteaa, *dum*

fata sinunt, vivite laeti, eli eläkää iloisina niin kauan kuin kohtalo suo!¹⁹

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Aalto-Setälä, Terhi, Jaana Suvisaari, Kaija Appelqvist-Schmidlechner ja Olli Kiviruusu (2021). "Pandemia ja nuorten mielenterveys: kouluterveyskysely 2021", *Tutkimuksesta tiiviisti* 55, <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-343-738-8>, noudettu 31.10.2021.
- Beauvoir, Simone de (2011/1947). *Moniselitteisyyden etiikka*. Suom. E. Ruonakoski. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Christie, Agatha (1977). *An Autobiography*. Lontoo: Collins.
- Christie, Agatha (2010/1977). *Vanha hyvä aikani*. Suom. A. Nuutila. Helsinki: WSOY.
- Corrêa, Silva, Gabriel Peters ja João Lucas Tziminadis (2021). "'Human Beings Are First and Foremost Resonant Beings': Interview with Professor Hartmut Rosa of Universität Jena and Director of Max-Weber-Kollegs", *Civitas – Revista de Ciências Sociais* 21 (1), 120–129.
- Dastur, Françoise (2020). "Questions on the Present State of the World", *Philosophy Today* 64(4), 839–843.
- Defoe, Daniel (2009/1722). *A Journal of the Plague Year*. Waiheke Island: The Floating Press.
- Fink, Eugen (1933). "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant-Studien* 38, 319–383.
- Heidegger, Martin (1995/1983). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Engl. W. McNeill ja N. Walker. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2001/1927). *Oleminen ja aika*. Suom. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heinämaa, Sara (2019). "Epoché as Personal Transformation: On the Similarities between the Philosophical Change of Attitude and Religious Conversions", *Phänomenologische Forschungen* 2, Special Issue *Phenomenology and Pragmatism*, toim. S. Rinofner- Kreidl, N. Weidtmann ja S. Luft, 133–160.

¹⁹ Lainaus Senecan näytelmästä *Raivoava Herakles (Hercules furens)*, lainauksen suomennos Arto Kivimäki, ref. Kivimäki 2001, 130.

- Holman, E. Alison ja Emma L. Grisham (2020). "When Time Falls Apart: The Public Health Implications of Distorted Time Perception in the Age of COVID-19", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 12 (S1), S63–S65.
- Husserl, Edmund (1950a). *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Husserliana, Band II. Toim. W. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1950b). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Band I. Toim. S. Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976/1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Band III. Toim. K. Schuhmann. Haag: Martinus Nijhoff.
- Jaran, François (2010). "Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein", *International Journal of Philosophical Studies*, 18 (2), 205–227.
- Kivimäki, Arto (2001). *Suuri latinakirja*. Hämeenlinna: Karisto.
- Koronatilastot.fi "Koronavirus COVID-19 tilanne Suomessa", <https://www.koronatilastot.fi/fi/sairaala/>, noudettu 1.11.2022.
- Linnanmäki, Eila (2005). *Espanjantauti Suomessa: influenssaepidemia 1918–1920*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Linnanmäki, Eila (2006). "Historian influenssapandemiat", *Duodecim* 122, 2023–2031.
- Lohiniva, Anna-Leena, Timothée Dub, Lotta Hagberg ja Hanna Nohynek (2020). "COVID-19-stigman ja karanteenin sekä eristyksen kokemuksia pääkaupunkiseudulta", työpöytäpaperi 30/2020, Kirjat [2765], http://www.julkari.fi/bitstream/handle/10024/140342/URN_ISBN_978-952-343-542-1.pdf?sequence=1&isAllowed=y, noudettu 31.10.2022.
- Lumio, Jukka (2021). "Sikainfluenssapandemia 2009–2010 ja rokotuksia seurannut narkolepsia", *Duodecim* 22.2.2021, https://www.terveyskirjasto.fi/terveyskirjasto/tk.koti?p_artikkeli=dlk00908, noudettu 31.10.2022.
- Matheson, Russell (2008). "Phenomenological Reduction in Heidegger's Sein Und Zeit: A New Proposal", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39 (3), 229–248.
- Merleau-Ponty, Maurice (1998/1945). *Phénoménologie de la perception*. Pariisi: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1997/1964). *Le visible et l'invisible*. Pariisi: Gallimard.

- Moote, A. Lloyd ja Dorothy C. Moote (2006). *The Great Plague: The Story of London's Most Deadly Year*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Moran, Dermot (2015) "Dasein as Transcendence in Heidegger and the Critique of Husserl", teoksessa T. Georgakis ja P. J. Ennis (toim.), *Heidegger in the Twenty-First Century, Contributions to Phenomenology* 80, 23–45.
- Price-Smith, Andrew T. (2009). *Contagion and Chaos: Disease, Ecology and National Security in the Era of Globalization*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Ratcliffe, Matthew, Mark Ruddle ja Benedict Smith (2014). "What Is a 'Sense of Foreshortened Future?' A Phenomenological Study of Trauma, Trust, and Time", *Frontiers in Psychology* 5, artikkeli 1026, 1–11.
- Ruonakoski, Erika ja Pauliina Mäkelä (2021). Pandemiakalenteri, HARMAA-blogi, <https://harmaa.org/fi/pandemiakalenteri/>, noudettu 31.10.2022.
- Sartre, Jean-Paul (1970/1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Pariisi: Nagel.
- Sartre, Jean-Paul (2001/1943). *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Pariisi: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (2004/1936–37). *Minän ulkoisuus: fenomenologisen kuvauksen hahmotelma*. Suom. A. Kauppinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sedley, David (1983). "The Motivation of Greek Skepticism" teoksessa M. F. Burnyeat (toim.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley, CA: University of California Press. 9–25
- Slaby, Jan (2010). "The Other Side of Existence: Heidegger on Boredom" teoksessa S. Flach ja J. Söffner (toim.), *Habitus in habitat II: Other Sides of Cognition*. Bern: Peter Lang, 101–120.
- Steinbock, Anthony J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Taipale, Joonas (2009). *Incarnate Subjectivity: The Constitutive Significance of Embodiment in Husserlian Phenomenology*. Helsinki: University of Helsinki.
- Taipale, Joonas (2010). "Intersubjektivisuus ja normaalius", teoksessa T. Miettinen, S. Pulkkinen ja J. Taipale (toim.), *Fenomenologian peruskysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 118–133.
- Taylor, Steve (2019). *The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Vuori, Jaakko (2021). "Hämärä", *HARMAA-blogi*, <https://harmaa.org/fi/hamara/>, noudettu 31.10.2022.
- Warren, Nicolas de (2017). "Husserl and Phenomenological Ethics" teoksessa S. Colob ja J. Timmermann (toim.) *The Cambridge History of Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 562-576.
- WHO "WHO Coronavirus [COVID-19] Dashboard", <https://covid19.who.int>, noudettu 1.11.2022.