

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

Author(s): Syrén, Jaakko

Title: Kristinuskon kritiikki Hengen fenomenologiassa

Year: 2024

Version: Published version

Copyright: © 2024 kirjoittajat

Rights: CC BY 4.0

Rights url: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Please cite the original version:

Syrén, J. (2024). Kristinuskon kritiikki Hengen fenomenologiassa. In J. Syrén, & S. Säynäjoki (Eds.), *Hegel : henki & luonto* (pp. 114-133). Jyväskylän yliopisto. Sophi, 156.
<http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-86-0119-7>

6.

Kristinuskon kritiikki

Hengen fenomenologiassa

Jaakko Syrén

1. Johdanto

Modernin filosofian keskeinen kysymys koskee normien valtuutusta ja sitovuutta (Habermas 1990, 7, 16). Kuinka moraaliset normit voivat olla aidosti sitovia ja samaan aikaan sitovia vain, jos tietoiset yksilöt ovat valtuuttaneet ne? Tämä kysymys syntyy valistuksen uskontokritiikistä. Perinteisessä, valistusta edeltävässä ihmisyhteisössä normien ajateltiin olevan luonnollisia faktoja (Brandom 2019, 478). Valistuksen myötä normatiivisuuden rakenne muuttui ratkaisevasti. Aikaisemmin jumalallisenä pidetty laki tarvitsee nyt rationaalisen oikeutuksen. Moderni oivallus oli, etteivät moraaliset normit ole riippumattomia yksilöistä, jotka valtuuttavat ne (mt., 495). G. W. F. Hegelin filosofian ydinpyrkimys oli muotoilla vastaus tähän moderniin haasteeseen: sovittaa taikausko (jossa normien ajateltiin olevan itsenäisiä) valistuksen (jossa normien asenneriippuvuus ymmärretään) kanssa.

Hegelin mukaan valistuksen ja taikauskon vastakkainasettelu perus-

tuu viime kädessä kummankin osapuolen vajavaiseen itseymmärrykseen. *Hengen fenomenologiassa* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807)¹ esitetyn kannan mukaan valistus ja taikausko ovat hengen itseymmärryksen kehitysvaiheita. Ne eivät ole vastakkaisia ilmiöitä, sillä kumpikin tavoittelee totuutta. Matkallaan kohti totuuden päämäärää ne ovat verrattavissa kasvin kehitysvaiheisiin (kasvimetafora ks. PS §2/GW9, 10). Hegel näkee taikauskon versona, joka kehittyy valistuksen uskontokritiikin kautta toden uskonnon kukintoon. Tie totuuteen on pitkä, se vaatii kärsivällisyyttä ja työtä (PS §19/GW9, 18). Totuus ilmenee vasta lopussa, kun itsetietoisuus käsitteellistää kokemuksensa. *Hengen fenomenologia* on Hegelin kuvaus totuutta kohti kuljetusta matkasta. (PS §27/GW9, 24.)

Käsittelen ensiksi Hegelin analyysia valistuksesta ja taikauskosta. Hegelin mukaan valistus ja taikausko ovat ytimeltään samaa niin, että valistus on vain taikauskon tietoisuutta omista ristiriidoistaan. Tästä näkökulmasta valistuksen uskontokritiikki on kristinuskon sisäistä kritiikkiä. Toiseksi uudelleenjäsenän *Hengen fenomenologian* seitsemännen luvun ”Uskonto” viimeisessä aluvussa ”C. Ilmoitususkonto” esitetyn kristinuskon kritiikin. Tavoitteena Hegelillä on muotoilla uskonnon-filosofinen positio, joka sisällyttää uskontokritiikin itseensä ja samalla vastaa normatiivisuuden itsevaltuutuksen ongelmaan. *Fenomenologiassa* esitetyn tulkinnan mukaan kristinuskossa tuonpuoleisen Jumalan abstraktio kuolee ja nousee ylös seurakunnan universaalina itsetietoisuutena, joka viime kädessä toimii moraalisten normien valtuuttajana. Lopuksi pohdin lyhyesti minkälaisia suuntaviivoja Hegelin kritiikki antaa seurakunnalle.

1 Viittaan sekä A.V. Millerin englanninkieliseen käännökseen (=PS) että alkukieliseen Hegel-tutkimuksen referenssieditioon (Gesammelte Werke 9 = GW9). Viittaan englanninkieliseen pykälän (§) numerolla ja saksankieliseen sivunumerolla. Suomennoksissa olen pääosin tukeutunut Ilmari Jauhaisen raakasomennokseen: https://www.academia.edu/115807390/Hengen_fenomenologian_raakasomennos?source=swp_share.

2. Valistus kristinuskon itsekritiikkinä

Valistus on moniulotteinen ilmiö ja sillä voidaan viitata useampaan asiaan: eurooppalaisen yhteiskunnan tiettyyn aikakauteen, filosofiseen virtaukseen, tai poliittis-emosipatoriseen projektiin (Brauer 2008, 474). Hegelin *Hengen fenomenologian* kuudennessa luvussa kuvattu ”Valistuksen kamppailu taikauskon kanssa” ei vastaa tätä moniulotteisuutta. Hegelin kuvaama valistus on ennemminkin tietoisuuden ”hahmo” (*Gestalt*), joka on konstruoitu Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) egofilosofian ja Immanuel Kantin (1724–1804) transsendentaalisen idealismin äärimmilleen viedystä tulkinnasta. *Hengen fenomenologiassa* esiintyvät hahmot ovat toimijuuden perustavia normatiivisia kokonaisuuksia. Eri-laiset hahmot valtuuttavat toimintaansa erilaisilla perusteilla (Pinkard 1996, 6, 333). Hegel käy *fenomenologiassa* läpi lukuisia hahmoja, kuten stoalaisuus, skeptisismi, usko ja valistus, ja analysoi niiden omista sitoumuksista seuraavia ongelmia. *Fenomenologian* hahmot ovat karikatyyreja (Comay 2011, 95), joiden tarkoituksena on kriisiyttää vakiintuneita ajatustapoja (Lindberg 2012, 17). Hahmot toteuttavat metafysisiä asenteita konkreettisesti ja ajallisessa muodossa (de Beauvoir 2007, 99–101). Valistuksen ja taikauskon hahmojen vastakkainasettelun ytimessä on kysymys siitä mitä seurauksia valistuksella on uskonnollisille uskomuksille ja eettis-poliittiselle maailmankatsomukselle (Brauer 2008, 478).

Hegel havainnollistaa valistuksen ja taikauskon kamppailun osapuolia uskon (*Glaube*) ja puhtaan älyn (*reiner Einsicht*) hahmojen kautta. Usko kuvittelee tuonpuoleisen, jonne se asettaa palvontansa kohteen. Tuonpuoleinen Jumala on uskolle yhtäältä tutkimaton ja saavuttamaton, toisaalta Jumala on uskovan identiteetin perusta (PS §566/GW9, 307–308). Puhdas äly puolestaan on negatiivista kritiikkiä vailla omaa sisältöä (PS §529/GW9, 288–289). Äly saa ylimielistä nautintoa ristiriitaisen uskon kritisoinnista, mutta jää samalla täysin riippuvaiseksi uskosta oman kriittisen positionsa mahdollistajana. Analyysissa tapahtuu dialektinen käänne, kun Hegel sanoo kristinuskon ja valistuksen kuuluvan samaan tietoisuuden hahmoon. Valistuksen kamppailu taikauskon kanssa onkin taikauskon tulemistä tietoiseksi omista ristiriidoistaan. Tämä tekee uskosta ja puhtaasta älystä saman tietoisuuden hahmon kaksi eri momenttia (PS §541/GW9, 293). Usko muuttuu älyksi, kun

se antaa tuoda ristiriitansa päivänvaloon. Ja vastaavasti äly on vain uskoa, joka on tullut tietoiseksi omista ristiriidoistaan.

Keskustelu osoittaa, että Hegel oli hyvin tietoinen uskonnon ongelmista. Kuten Jean Hyppolite (1974, 436) on huomauttanut, on hätkähdyttävää kuinka paljon Hegelin oma esitys muistuttaa hänen myöhemmän kriitikkonsa Ludwig Feuerbachin (1804–1872) tekstiä. Sekä Hegel että Feuerbach kiistävät Jumalan transsendenssin sekä samaistavat inhimillisen ja jumalallisen. Valistus siis voittaa taikauskon. Hegel kuitenkin asettaa valistuksen uskontokritiikin kristinuskon jatkumoksi, ei sen katkokseksi. Hän ajattelee valistuksen olevan kristinuskon sisäinen ilmiö. Valistus on pelkkä itsekritiittinen prosessi, joka soveltaa kristinuskon omia periaatteita:

”Sillä hyökätessään uskovaa tietoisuutta vastaan, valistus ei sovelle itselleen ominaisia periaatteita, vaan sellaisia, jotka ovat uskolla itsellään. Valistus vain kokoaa yhteen uskovan tietoisuuden *omat ajatukset*, jotka uskova antaa tiedostamattaan levitä hajalleen. [...] Näin ollen äly säilyttää oikeutensa uskoa vastaan, sillä se tekee päteväksi uskossa sen, mikä on uskolle itselleen välttämätöntä ja minkä usko omaa itessään.” (PS §564–565/GW9, 306–307.)

Hegelille uskonto on kehittyvä ilmiö; alkutilassaan se on primitiivinen ja taikauskoinen. Kehittyäkseen uskonnon on vastattava siihen kritiikkiin, jota sen omat sitoumukset tuottavat. Kehittymättömässä muodossaan uskonto on täynnä tiedostamattomia ristiriitoja. Valistus on näiden ristiriitojen tiedostamista. Tällaisena valistuksen uskontokritiikki on kristinuskon itsekritiikkiä. Immanentin kritiikin tarkoituksena ei ole tuhota kohdettaan, vaan saada se vastaamaan paremmin omia kriteerejään. Valistuksen uskontokritiikin lopputuloksena on uskonnon sisällön johdonmukainen käsitteellistäminen (PS §572/GW9, 310). Näin ollen jyrkkä kahtiajako uskon ja valistuksen välillä on hegeliläisestä näkökulmasta virheellinen. Jumala on totuus ja ”totuutta palvellessaan [filosofia] on jatkuvaa Jumalanpalvelusta.” (Hegel 1975a, 139.) Totuuteen pääsemiseksi paras keino on tieteellinen metodi ja Hegelin mukaan vasta tieteessä henki saavuttaa todellisen itseymmärryksen (PS §25/GW9, 22).

Taikausko ja valistus ovat siis Hegelin näkökulmasta kristinuskon kehitysvaiheita. Jos usko oli siemen ja valistus verso, on kukin-

toon vielä matkaa. Kehitysprosessin hedelmänä on uskonnollinen maailmankatsomus, joka on vastannut omien standardiensa synnyttämään kritiikkiin ja saavuttanut todenmukaisen uskonnollisen itseymmärryksen. Tämä todenmukainen uskonnollinen itseymmärrys ylittää taikauskon ja valistuksen onnettoman vieraantumisen tilan. Usko kuvittelee Jumalan tuonpuoleiseksi olennoksi ja kokee tuskaa joutuessaan elämään tästä erossa. Puhdas äly taas rakentaa identiteettinsä uskon torjumiselle. Kummankin identiteetti perustuu sellaisen elementin varaan, jossa rationaalinen itseymmärrys jää toteutumatta. Hegelin tavoitteena on muotoilla uskonnollinen positio, joka integroi itsekritiikin osaksi ajatteluaan, mutta samalla ylittää onnettoman vieraantumisen tilan ja saavuttaa rationaalisen itseymmärryksen.

3. Kristinuskon kritiikki

Jos valistus on kristinuskon sisäistä kritiikkiä, niin minkälainen kristinuskon seuraaja valistuksen jälkeen? Vastaan tähän kysymykseen lähiluvulla *Hengen fenomenologian* seitsemännen luvun ”Uskonto” viimeisestä alaluvusta ”C. Ilmoitususkonto”. Lähdetekstin rakenne on poukkoileva. Johdonmukaisuuden vuoksi uudelleenjäsenmän Hegelin tekstin sisällön kahteen alaotsikkoon. Ensimmäisessä esittelen Hegelin täydellistyneelle uskonnolle antamat käsitteelliset kriteerit. Toisessa jäsenmän Hegelin tekemän kristinuskon myyttien uudelleentulkinnan, jonka hän toteuttaa antamiensa käsitteellisten kriteerien mukaisesti.

3.1 Täydellistyneen uskonnon käsitteelliset kriteerit

Todenmukaisen tai täydellistyneen uskonnon saavuttaminen edellyttää Hegelin mukaan tiettyjen käsitteellisten kriteerien täyttämistä. Näistä ensimmäinen on käsitteen vastaavuuden kriteeri. (PS §683/GW9, 368.) Käsite (*Begriff*) merkitsee immanentia ideaalia, sisäistä kriteeriä tai päämäärää, jonka täyttämällä asia saavuttaa totuutensa (Oittinen 2011, 36; Beiser 2005, 81, 160; Ferrarin 2004, 10). Kun Hegel sanoo, ettei uskonto vastaa omaa käsitettään, hän tarkoittaa, ettei uskonto ole vielä

toteutunut omien sisäisten kriteeriensä mukaisesti. Käsite merkitsee siis rationaalisuutta ja sisäistä johdonmukaisuutta, johon taikausko ei yllä. Uskonnon on kehityttävä vastaamaan omia sisäisiä kriteereitään ja vastattava siihen kritiikkiin, jota ne synnyttävät. Tässä valistus on askel oikeaan suuntaan: ”Valistus [...] johdattaa säilyttävästi kumoamaan sen [...] käsitteettömän erottelun, joka on läsnä uskossa.” (PS §572/GW9, 310.) Valistus ei kuitenkaan vielä ole täydellistä uskonnon käsitteellistämistä. Valistus on vasta taikauskon epäjohdonmukaisuuteen havahtumista ja uskonnosta vieraantumista. Hegelin tavoitteena on muotoilla uskonnonfilosofia, joka täyttää käsitteen vastaavuuden kriteerin ja sitä kautta ylittää uskonnollisen vieraantumisen.

Toinen kriteeri, joka on suorassa yhteydessä ensimmäiseen, on uskonnon kehittyminen säilyttävän kumoamisen kautta. Hegelin kehityksellinen näkökulma ilmenee hänen kritisoidessaan näkemystä, joka painottaa alkukirkon oppia ja joka yrittää löytää uskonnon syvimmän olemuksen etsimällä sitä ensimmäisistä uskonnollisista yhteisöistä. Kristillisen yhteisön ensimmäiset muodot olivat kehittymättömiä ja epätäydellisiä. (PS §766/GW9, 408–409.) Uskonnon täydellistyminen saavutetaan Hegelin mukaan vain historiallisen prosessin kautta, ei suinkaan sen alussa. Uskonnon kehittyminen tapahtuu ajattelun negatiivisuuden eli itsekritiikin kautta. Kritiikkiin vastaaminen siirtää tietoisuuden seuraavaan kehitysvaiheeseen. Itsekritiikin kautta tapahtuvaa ajattelun kehittymistä Hegel luonnehtii säilyttäväksi kumoamiseksi (*Aufhebung*).² Säilyttävää kumoamista tapahtuu juuri kristinuskon kehittäessä itseään eteenpäin valistuksen kritiikin kautta.³ Kristinuskoko muuttuu toiseksi, ”kumoutuu”, mutta säilyttää kuitenkin itsensä sinä historiana, josta valistus on syntynyt. Alexandre Kojèven (2012, 198) sanoin: ”uusi, ateistinen käsitys ihmisestä sijoittuu edelleen teistisiin kristillisiin kehiksiin.”

Kolmantena on hengen itseymmärryksen kriteeri. Tietoisuuden itsensä kumoamisen historia on hengen (*Geist*) liikettä kohti itseymmärrystä. Myöhäistuotannossaan *Ensyklopediassa* Hegel jakaa hengen

2 *Aufhebungista* on myös esitetty kehityksellisestä näkökulmasta eroavia tulkintoja. Ks. esim. Malabou 2005, 146; Comay 2011, 146.

3 Kristillinen esimerkkitapaus säilyttävästä kumoamisesta voidaan myös nähdä Vanhan Testamentin sisällyttämisessä pyhään kaanoniin, samalla kun se Uudessa Testamentissa kumotaan.

kehityksen kolmeen vaiheeseen: 1) Subjektiiivinen henki, joka merkitsee refleksiivistä itsesuhdetta yksilötasolla. 2) Objektiivinen henki, joka merkitsee jaettua normatiivisuutta, joka ilmenee esimerkiksi instituutioiden tasolla. 3) Absoluuttinen henki, jossa subjektiiivisen ja objektiivisen ykseys representoidaan taiteen, uskonnon ja filosofian kautta. Absoluuttinen henki on hengen itseymmärryksen huipentuma, jossa totuus saavutetaan. (Hegel 1971a/GW20 §385.) Uskonnon tapauksessa subjektiiivinen henki on yksittäinen uskova. Objektiivinen henki taas viittaa uskonnollisiin instituutioihin ja käytänteisiin (joiden perustan taikausko ajattelee olevan tuonpuoleisessa Jumalassa). Absoluuttinen henki puolestaan kuvataan Kristuksen hahmossa, joka on subjektiiivisen (inhimillisen) ja objektiivisen (jumalallisen) ykseys.

Siinä missä subjektiiivinen usko on idiosynkraattista, sanalla sanoen subjektiiivista, on objektiivinen henki puolestaan pelkkä ulkopuolinen pakko, ennalta-annettujen säädösten perinne. Kristinusko on uskonnollisen itseymmärryksen läpimurto tai paradigman muutos, sillä Kristuksen hahmossa subjektiiivisen ja objektiivisen vastakkainasettelu ylitetään niiden ykseyden representaatioissa. Siinä missä subjektiiivinen jää yksityiseksi ja konkreettisen todellisuuden ulkopuoliseksi, on objektiivisen uhkana jäädä ulkopuoliseksi pakoksi, jota yksilö pitää itselleen vieraana. Absoluuttisessa uskonnossa yksilö voi nähdä itsensä yhteisön objektiivisuutta muokkaavana toimijana, minkä kautta hengen subjektiiivisen ja objektiivisen ulottuvuuden ykseys toteutuu konkreettisella ja rationaalisella tavalla. Hegelin muotoilu tälle yksilön ja yhteisön dialektiselle suhteelle on itsensä ymmärtäminen toiseudessa: ”[Absoluuttisessa uskonnossa, JS] olemus tunnetaan henkenä, tai se on hengen tietoisuutta itsestään. Sillä henki on tietoa itsestä itsen ulkoisuudessa; olemus, joka on toiseudessa itseidentiteettinsä säilyttämisen liike.” (PS §759/GW9, 405.) Uskonnollisen tästä dialektiikasta tekee Hegelin väite, jonka mukaan absoluuttisen hengen itseymmärryksessä Jumala on tietoisuudessa välittömästi läsnä (PS §761/GW9, 406–407).

Neljäs Hegelin todelle eli käsitteen mukaiselle uskonnolle antama kriteeri on tieteellisyys. Uskonto ja tiede eivät ole Hegelin systeemissä vastakkaisia asioita, vaan usko on tieteellisen tiedon heikompi muoto: “Uskonnon sisältö ilmaisee ajallisesti aiemmin kuin tiede, mitä *henki on*, mutta ainoastaan tiede on hengen aitoa tietoa itsestään.” (PS §802/

GW9, 430.) Jumalan luonnehtiminen hengeksi riistää siltä ne pysyvät määreet, jotka Jumalaan perinteisesti on kristillisessä ajattelussa liitetty. Kun Jumalalle annetaan attribuutteja, kuten rakkaus tai hyvyys, asetetaan Jumala itsen ulkopuoliseksi pysyväksi määrittynyydeksi. Tämä on virheellistä, sillä Aristoteleeseen viitaten Jumala on Hegelille käsitteen itseliikutusta, eli puhdasta negatiivisuutta. (PS §22–23/GW9, 20–21.) Puhdas negatiivisuus kuvaa hengen olemuksen absoluuttiseksi eroksi itsestään, tai puhtaaksi toiseksi tulemiseksi:

”Henki, [...] puhtaan ajattelun elementissä kuviteltuna, on välittömästi yksinkertainen yhtäläisyys itsensä kanssa, ikuinen *olemus* [...]. Koska yksinkertainen olemus on abstraktio, se on tosiasiaassa *negatiivinen sinänsä*, se on ajattelun negatiivisuutta, tai negatiivisuutta kuten se on *olemuksessa* sinänsä; eli se on absoluuttista *erottumista* itsestään, tai puhdasta toiseksi tulemistä.” (PS §769/GW9, 409–410.)

Tämä saattaa kuulostaa mystiseltä ja hämärältä, mutta Hegelin tavoite on päinvastainen. Hegelin jumalkäsitys on oikeastaan äärimmäisen rationalistinen; hän jopa sanoo absoluuttisen hengen itseymmärryksen toteutuvan ainoastaan tieteessä. Kun uskonto saavuttaa kehityksensä päätepisteen, se muuttuu tieteeksi. Tieteellä (*Wissenschaft*) Hegel ei viittaa luonnontieteeseen, vaan absoluuttiseen tietämiseen (ts. hegeliläiseen filosofiaan): henkeen, joka käsitteensä mukaisesti ilmenee itselleen (PS §798/GW9, 428). *Ensyklopedian* päättävässä absoluuttisen hengen kuvauksessa Hegel lainaa Aristoteleen *Metafysiikkaa* (XII:7, 1072b), jossa Jumala kuvataan järjen itseään koskevaksi ajatteluksi. Tällä tavoin Hegel tuo Jumalan tämänpuoleiseen maailmaan sekä järjen ja tieteen piiriin. Ratkaisussaan Hegel asettuu Kantia vastaan. Kantille Jumala on transsendentti, eli ikuisesti ihmisen tietokyvyn ulkopuolella. Näin ollen Kantin järjestelmässä usko ja tieto ovat yhteensovittamattomia. Hegel puolestaan ajattelee, ettei Jumalassa ole mitään kätkeytyä tai transsendenttia, vaan hän on täysin läsnä tietoisuudessa. Tässä transsendenssin kiistävässä mielessä Hegelin uskonnollista ajattelua voidaan luonnehtia ateistiseksi (ks. esim. Kojève, 2007).

Yhteenvedona uskonnon käsitteelliset kriteerit ovat seuraavat.

1. Uskonnon on vastattava käsitettään (PS §683/GW9, 368). Käsitettään vastaava uskonto on sisäisesti johdonmukainen, eli se on korjannut itseään sen kritiikin mukaisesti, jota sen omat kriteerit synnyttävät.
2. Uskonnon on säilyttävästi kumottava itsensä itsekritiittisen prosessin kautta. Uskonto käy läpi kehitysvaiheita ja kunkin niistä on täydellistettävä itsensä, jotta se voi siirtyä seuraavaan kehitysvaiheeseen (PS §767/GW9, 409).
3. Uskonnessa on toteuduttava hengen itseymmärrys (PS §678–680/GW9, 364–366). Absoluuttisen hengen itseymmärrys saavutetaan, kun subjektin ja objektin ykseys toteutuu yhteisössä konkreettisesti ja rationaalisesti. Samassa Jumalaa ei tule ajatella tuonpuoleisena olentona, vaan olemuksellisesti henkenä, joka ilmenee itselleen tietoisuudessa (PS §759/GW9, 405).
4. Uskonnon sisältö saa käsitteen mukaisen artikulointinsa tieteessä (PS §798/GW9, 428; PS §802/GW9, 430). Tieteellisyuden vaatimus tekee Hegelin uskonnollisesta ajattelusta rationalistista. Hegel tekee eron mystiikkaan ja esoteriaan vaatimalla uskonolta tieteellisyttä. Uskonnollinen sisältö on pystyttävä artikuloimaan rationaalisesti ja kaikille yhtä lailla ymmärrettävällä tavalla (PS §13/GW9, 15–16). Hegel painottaa tieteen prosessin pituutta ja vaivalloisuutta (PS §27/GW9, 24; PS §29/GW9, 25–26). Uskonto saavuttaa toden muotonsa vasta historiallisen kehityksen jälkeen (PS §678–§680/GW9, 364–365).

Kristinuskon sisältö tai idea on siis ytimeltään totta, mutta se ei ole vielä toteutunut riittävällä tavalla. Kristinuskko ei nykymuodossaan vielä täytä toden uskonnon kriteerejä. Sen ongelmana ovat kirkon korruptio (PS §542/GW9, 294; Hegel 2012, 483), taikauskoinen kuva-ajattelu, puutteellinen itseymmärrys ja tieteen vastustaminen (PS §787–788/GW9, 420–422). Kuinka kristinuskko saadaan kultivoitumaan käsitteellisten kriteeriensä mukaiseksi? Tähän Hegel vastaa uudelleentulkitsella kristillisen kuva-ajattelun yllä esitettyjen käsitteellisten kriteerien kautta. Uudelleentulkinnan kautta kristinuskon sisältämä totuus tuo-

daan käsitteelliselle tasolle. Hegelin tulkinta poikkeaa kristillisestä valta-virrasta ja virallisesta opista. Uudelleentulkinta kyseenalaistaa ja haastaa kristillisten kertomusten vallitsevat tulkinnat, sekä niistä vedetyt poliittiset johtopäätökset.

3.2 Kristillisen kuva-ajattelun uudelleentulkinta

Hegel ajattelee uskontoa kehittyvänä prosessina, joka saavuttaa täydellisen muotonsa, kun se onnistuu vastaamaan yllä annettuihin kriteereihin. Hegelille kristinusko on uskonnollisen kuva-ajattelun läpimurto, sillä se sisältää tarvittavat elementit käsitteellisten kriteerien täyttämiseen. Kuva- tai kuvaannollinen ajattelu (*Vorstellung*) on tapa, jolla uskonnollinen tietoisuus ajattelee totuutta ennen kuin se on muotoiltu käsitteellisesti.⁴ Jos esimerkiksi sanon lämpimän ilman karkaavan saunan avonaisesta ovesta, puhun kuvaannollisesti, en tieteellisellä tasolla. Eihän lämmin ilma ole toimija, jolta olisi riistetty vapaus ja joka tilaisuuden tullen pötkisi pakoon. (Ks. Stewart 2022, 126.) Samalla tavalla uskonnollinen kuva-ajattelu kuvaa totuutta mielikuvien tasolla. Kritiikissään Hegel kuvaa uskonnollista kuva-ajattelua epätäydelliseksi, mutta osittain totuuden sisältäväksi ajattelun muodoksi. Kritiikin kautta Hegel käsitteellistää kristinuskossa näkemänsä totuuden, joka saa asianmukaisen artikulaationsa tieteessä.

Hegelin mukaan kuva-ajattelulle perustuva kristillinen yhteisö on vielä epätäydellinen ja kehittymätön (PS §787/GW9, 420). ”Tämä *kuva-ajattelun* (*Vorstellens*) *muoto* [...] ei ole vielä käsitteekseen kehittynyttä hengen itsetietoisuutta [...]. *Sisältö* on tosi, mutta kaikilla sen momentteilla on kuva-ajattelun elementtiin asetettuna sellainen luonne, ettei

4 *Vorstellung* käännetään suomen kielessä yleensä ”mielteeksi”, ”mielikuvaksi” tai ”representaatioksi”. En pidä näitä tämän tekstin kannalta täysin tyydyttävänä käännösvaihtoehtoina. Representaatio on lainasana ja mielle tai mielikuva taas antavat *Vorstellungista* liian satunnaisen käsityksen. Tämän tekstin kannalta parhaaksi käännösvaihtoehdoksi olen nähnyt A.V. Millerin käännöstä seuraavan ”kuva-ajattelun”. ”Kuva-ajatus” sisältää representaation merkityksen ja toisaalta ottaa huomioon *Vorstellungin* juuri ajatteluna, ei satunnaisena mielteenä tai mielikuvana.

niitä ole käsitetty” (PS §765/GW9, 408). Täyttääkseen toden uskonnon käsitteelliset kriteerit, on hengen saavutettava korkeampi kulttuurillisen kehityksen (*Bildung*) taso (mt.). Tämän se voi saavuttaa muotoilemalla vastauksen omista sitoumuksistaan aiheutuneisiin ristiriitoihin. Kristinuskon tapauksessa tämä tarkoittaa kuva-ajattelun epäjohdonmukaisuuksien työstämistä käsitteellisten kriteerien mukaisiksi. Hegelin näkökulmasta uskonnolliset representaatiot ovat kulttuurillisen itseymmärryksen tapa. Toisin kuin valistus, Hegel ei tyrmää näitä uskonkappaleita, vaan pyrkii ymmärtämään niiden sisäisen rationaalisuuden. Tulkitsemalla kristinuskon kuva-ajatukset käsitteellisen kriteeristönsä kautta Hegel eksplikoi kristinuskossa näkemänsä totuuden. Seuraavaksi esittelen Hegelin uudelleentulkinnan kristinuskon keskeisistä kuva-ajatuksista, jotka ovat luomiskertomus, lankeemus, Kristuksen ristiinnaulitseminen ja ylösnousemus.

Luominen. Luomismyytissä kuva-ajattelu mieltää koko maailman-kaikkeuden synnyn tietoisin toimijuuden seuraukseksi. Tältä osin luomisen mielikuva ohjaa ajattelun harhateille. Se nimittäin olettaa toimijuuden ennen vieraantumista, joka on toimijuuden välttämätön ehto. Ajatus toimijuudesta ennen maailman ja ajan olemassaoloa on vailla oikeutusta, sillä toimijuus edellyttää todellisuuden, eikä toisinpäin (ks. Kojève 2007, 25). Jumala ei siis tässä mielessä ole luoja (PS §682/GW9, 368). Hegel kuitenkin näkee luomisen mielikuvassa artikuloimattoman käsitteellisen totuuden: toiseksi tuleminen on hengen itselleen ilmene-
misen ehto. Materia vieraantuu itsestään ja ilmenee itselleen. Toiseksi tullessaan se pysyy samana, koska se mikä sille ilmenee, on vain se itse. Kuitenkin itselleen ilmenemisessään se havaitsee itsensä itsestään erilisenä. Tämä vimmattu edestakainen liike on henki: ”Erottelut hajoavat yhtä välittömästi kuin ne tehdään ja ne tehdään yhtä välittömästi kuin ne hajoavat, ja juuri tämä itsessään kiertävä liike on tosi ja todellinen. Tämä liike itsessään ilmaisee absoluuttisen olemuksen *henkenä*.” (PS §770–§771/GW9, 410.) Hengen itsestään vieraantumisen ja itselleen ilmenemisen välttämättömän ennakkoehdon uskova nimeää luomiseksi (PS §769/GW9, 410; PS §774/GW9, 412).

Syntiinlankeemus. Sikäli kun hengen itseymmärrys on itsensä ymmärtämistä toiseudessa, on hengen sisällytettävä myös pahuus itseensä. Tämä on kuva-ajattelulle vaikeaa, sillä se pitää Jumalaa täydel-

lisen hyvänä ja pahuutta jonakin Jumalasta erillisenä (PS §777/GW9, 414). Kuva-ajattelu yrittää selittää pahuutta Luciferin, Jumalan karkottaman langenneen enkelin hahmossa, sekä syntiinlankeemuksessa eli kertomuksessa hyvän ja pahan tiedon puusta (PS §775–776/GW9, 412–413). Hegelin mukaan nämä kuva-ajattelun yritykset integroida pahuus maailmankatsomukseensa jäävät hedelmättömiksi (PS §777/GW9, 414). ”[S]inänsä paha läsnäolo ei ole jumalalliselle olemukselle vieras. Absoluuttinen olemus olisi vain tyhjä nimi, jos sille totuudessa olisi *toinen*, eli jos olisi *rappeutumista* absoluuttisesta olemuksesta”. (PS §780/GW9, 415.) Lähimmäksi pahuuden tunnistamista osana Jumalaa kuva-ajattelu pääsee Kristuksen hahmossa. Inkarnaation kuva-ajatteluksessa jumalallinen olemus tulee lihaksi. ”Liha” on kristillisen ajattelun symboli maalliselle ja syntiselle, joka on vastakkaista taivaalliselle ja pyhälle. Jumalan lihaksituleminen on uskonnollisen kuva-ajattelun suurimpia saavutuksia, sillä siinä ”on esitetty jumalallisen olemuksen *sovittuminen toisen* kanssa ylipäätään ja määrätysti [...] *pahan* kanssa.” (PS §780/GW9, 415–416.)⁵

Kristus. Kuva-ajattelussa hengen itsestään vieraantuminen ja itsensä toiseudessa tunteminen esitetään Kristuksen hahmossa. Kristus on itsestään vieraantunut Jumala, joka tuntee Jumalan välittömästi itsetietoisuutena. Kristus kuvaa tietoisuuden hahmoa, jossa olemus ilmenee itselleen itsetietoisuudessa. (PS §760/GW9, 406.) Hegelin mukaan kristinuskossa Jumala tunnetaan henkenä (Hegel 2013, 127), joka on olemuksellisesti itsetietoisuutta (PS §759/GW9, 405). Kristuksessa tuonpuoleiseen projisoitu Jumala on minuuden muodossa (mt.). Tämä ei tarkoita, että Kristus olisi Jumala perinteisin attribuutein (kaikkietävä, kaikkivoipa, täydellisen hyvä). Päinvastoin Kristus on äärellinen ja inhimillinen (Hegel 1975b, 314). Sovittelu inhimillisen ja jumalallisen välillä tapahtuukin niin, että ihmisen ero Jumalasta ymmärretään Jumalan eroksi itsestään (Žižek 2012, 106). Uskova on ikuisesti erossa Jumalasta, mutta niin oli Kristuskin! Ollessaan vieraantumisen tilassa henki on kuitenkin itselleen välittömästi läsnä: ”Jumala on siis tässä *ilmoittanut*, mitä *hän on*: [...] hän on läsnä henkenä.” (PS §761/GW9, 406–407.) Kristus merkitsee tietoisuuden hahmoa, joka ylittää sekä Jumalasta erossa elävän onnettoman taikauskon että uskonnon torjuvan, mutta sen varaan itsensä raken-

5 Ks. myös nainen toisena (de Beauvoir 2009, 278, 281, 311—312).

tavan onnettoman valistuksen. Taikauskolle Jumala oli tuonpuoleinen ja kätketty olento. Valistus taas piti Jumalaa taikauskona. Todessa uskonossa Kristuksen hahmon käsitteellinen läpimurto ymmärretään: Kristus kuvaa Jumalan henkenä, jonka itselleen ilmeneminen vaatii itsestään vieraantumista ja tuossa vieraudessa itsensä tunnistamista.

Mutta kun tutkiskelen tietoisuuttani, en rehellisesti sanottuna löydä sieltä Jumalaa. Miten väite Jumalan välittömästä läsnäolosta tulisi tarkalleen ottaen ymmärtää? Yksi tapa ratkaista Jumalan läsnäolon puute on tehdä tästä puutteesta positiivinen ontologinen väite.⁶ Jumalan rakastavan läsnäolon sijaan subjektiivisuuden ytimestä löytyy vain negatiivisuuden kuilu.⁷ Slavoj Žižek on tematisoinut tämän poissaolon todellisen maailman vajavaisuutena tai epätäydellisyytenä.⁸ Puutteen ontologisoinnissa Žižek seuraa Hegelin tapaa vastata Kantin muotoilemiin puhtaan järjen antinomioihin. Siinä missä Kant (2013, 275) pitää antinomioita merkinä järjen sovellusalan rajojen rikkomisesta, sanoo Hegel (2011, 218) tällaisen olevan ”liioiteltua arkailua maailmaa kohtaan”. Se, että Jumalan läsnäoloa ei löydy, ei siis johdu järjen sovellusalan rajoista, vaan siitä, ettei Jumala ole konkreettinen olio ensinkään. Jumala on ennemminkin ”tiedostamaton *välttämättömyys*” (PS §755/GW9, 403), ”sumeaa yö” (PS §756/GW9, 404), jonka alkuperä ilmenee tietoisuudelle välttämättä olevan käsitteessä (PS §757/GW9, 404). Jumalan itsettään vieraantumisen ja samanaikaisen välittömän läsnäolon voisi tässä tulkinnassa sanoa olevan kokemus eettisestä välttämättömyydestä, jonka kautta subjekti (tiedostamattaan) muodostaa toimijuutensa. Paradoksi on siinä, että subjektin on itse valtuutettava tuo eettinen välttämättömyys, joka ilmenee hänelle täysin välttämättömänä. (Žižek 2009, 243.)

Ristiinnaulitseminen, tai Jumalan kuolema. Hegel kutsuu harhaoppiseksi käsitystä, jonka mukaan Kristuksen ristinkuolemassa vain Kristus yksilönä kuolee. Ristillä kuolee lisäksi Jumala itse. (Hegel 1997, 242.) Jumalan kuolema⁹ ei siis tarkoita vain Jeesuksen ristiinnaulitse-

6 Toinen tapa olisi nk. ei-metafyysisen koulukunnan tavoin ymmärtää henki käsitteellisesti rakentuneena itesuhteena (ks. Kivelä 2022).

7 Subjektista negatiivisuutena ks. Žižek 2012, 174, 317, 734.

8 Ontologisesta epätäydellisyydestä, ks. Žižek 2012, 283, 378, 380, 740.

9 Ajatus Jumalan kuolemasta yhdistetään yleensä Nietzscheen, mutta idea on esiintynyt jo 1600-luvulla (ks. Stewart 2022, 165). Nietzscheellä Juma-

mista, vaan sen ymmärtämistä, että tuonpuoleiseen projisoitu Jumala oli kaiken aikaa vain mielikuva: ”Tämän kuva-ajatuksen kuolema sisältää siis samalla *jumalallisen olemuksen abstraktion* kuoleman [...]. Se on onnettoman tietoisuuden tuskallinen tunne, että *Jumala itse on kuollut.*” (PS §785/GW9, 419.) Ernst Blochin (2009, 115) mukaan Jeeuksen viimeiset sanat: ”Jumalani, miksi minut hylkäsit?” (Mark 15:34) merkitsevät, että ristillä Kristus menetti uskonsa. Voitaisiin sanoa, että ristillä Kristuksesta tuli ateisti. Žižek lukee raamatunkohdan samaan tapaan: ”Kun Kristus kuolee, hänen kanssaan kuolee [...] toivo siitä, että jossakin on isä, joka on minut hyljännyt.” (Žižek 2003, 171.)

Jumalan kuoleman ajatuksen vuoksi Hegelin uskonnollista ajattelua on kutsuttu *kristilliseksi ateismiksi*. Jumalan kuolema on perinteisen teismin hylkäämistä. Se merkitsee uskon menettämistä kaikkivoipaan, kaikitietävään ja täydellisen hyvään tuonpuoleiseen Jumalaan. Samalla se tarkoittaa uskon menettämistä Jumalan suunnitelmaan, joka toteutuu historiassa ja jonka varaan ihminen voi laskea elämänsä. Lisäksi Jumalan kuolema merkitsee muuttumattoman ja varman moraalisen tiedon lähteen menettämistä. Ja vielä: Jumalan kuolema tarkoittaa ”Ison toisen” eli inhimillisen toiminnan merkityksen varmistamistavan ja rekisteröivän tahon menettämistä. Tämä menetys koetaan ensin epätoivon kautta: ”Se on tuskaa, joka ilmaistaan kovina sanoina, että *Jumala on kuollut.*” (PS §752/GW9, 401.) Toisesta näkökulmasta Jumalan kuolema on kuitenkin saavutus. Tuonpuoleisen Jumalan menettämisessä menetetään jotakin, jota ei koskaan edes ollut. Samalla saavutetaan absoluuttinen vapaus (Žižek 2012, 111). Toimijuus on ihmisen, ei tuonpuoleisen Jumalan käsissä.

Ylösousemus. Jumalan kuolemassa ja hengen ylösousemuksessa tuonpuoleisen Jumalan idea tuodaan täysin tämänpuoleiseksi. Hegelin tulkinnassa Kristuksen ristinkuolema mahdollistaa uskovan ymmärtämään jumalallisen hengen itsessään osana seurakunnan universaalia itse-tietoisuutta (PS §763/GW9, 407–408). Hegel kuvaa itsensä säilyttävästi kumoavaa liikettä, jossa henki vieraantuu itsestään kahdesti ja saavuttaa sitä kautta sovituksen (PS §779/GW9, 415). Ensiksi olemus vieraantuu itsestään ja ilmenee itselleen (Jumalan ilmeneminen itselleen

lan kuolema tosin merkitsee hieman eri asiaa kuin Hegelillä (ks. Zupančič 2003, 35; Žižek 2011, 296).

Kristuksessa). Tämä vieraantumisen ylitetään toisessa vieraantumisessa: Kristuksen kuolemassa ja ylösnousemuksessa Pyhänä Henkenä. Kristus yksilönä kuolee, mutta henki nousee ylös seurakunnan universaalina itsetietoisuutena (PS §784/GW9, 418). Ylösnousemuksessa Kristuksen tietoisuuden hahmo siirtyy uskovien tietoisuuden hahmoksi.

Ylösnousemus perustaa yhteisön (PS §781/GW9, 417). Jumalan kuoleman ymmärtäessään uskova ei enää tuodittaudu tuonpuoleisen kaikkivoivan Jumalan toimijuuteen. Seurakunnan osana uskova ottaa vastuun ja toimijuuden omille harteilleen. (PS §785/GW9, 418–419.) Toimijuus muodostetaan universaalini totuuden pohjalta, jonka mukaan jokaisella ihmisellä on itsenäinen arvo (ks. Pinkard 1996, 257). Tällä totuudella ei ole muita takeita kuin hengen todistus. Se on siis uskoa: ”Subjektiiivinen tietoisuus absoluuttisesta hengestä on olemuksellisesti prosessi, [...] usko hengen todistukseen *varmuutena* objektiivisesta totuudesta.” (Hegel 1971a/GW20 §555.) Ylösnousemus on uskollisuutta totuudelle, jonka mukaan ihmiset ovat tasa-arvoisia. Juuri tällainen eettinen sitoutuminen on autenttista uskoa; ei tiedettä ja ihmisoikeuksia vastustava taikausko.

Hegelin kristinuskon tulkinnassa kuva-ajattelu säilyttävästi kumoaa itsensä siten, että sen tuonpuoleiseen projisoitu toimijuus palaa takaisin minuuteen (PS §785/GW9, 418–419). Tämän kautta ”substanssi on tullut subjektiksi, tappanut abstraktionsa ja elottomuutensa, se on siis tullut *todelliseksi* ja yksinkertaiseksi ja yleiseksi itsetietoisuudeksi.” (PS §785/GW9, 419.) Jumalan kuolemassa ymmärretään, että tuonpuoleista kaikkivoipaa ja kaikkitietävää, täydellisen hyvää kaikkivaltiasta toimijaa ei ole olemassa. Toimijuus on mahdollista vain konkreettisesti maailmassa konkreettisenä olentona. Kuitenkin toimijuus muodostetaan suhteessa normatiivisiin sitoumuksiin ja eettisiin ideoihin. Jumalan kuolema on tietoisuutta siitä, että eettisillä ideoilla ei ole tuonpuoleisia takeita. Ylösnousemus taas merkitsee sitä, että tuonpuoleiseksi kuviteltu idea palaa inhimilliseen tietoisuuteen toimintaa ohjaavana normatiivisena sitoumuksena.

Tällä tavalla Hegel vastaa normatiivisuuden itsevaltuutuksen ongelmaan: tuonpuoleisen Jumalan abstraktio tuodaan tämänpuoleiseksi inhimillisen tietoisuuden eettiseksi ideaksi. Tässä jumalakäsitys muuttuu ratkaisevasti. Jumala on sana, jolla pyritään kuvaamaan subjektin ja substanssin monismia, tai absoluuttista idealismia. Eettiset ideaalit ilmenevät

subjektiivisessä hengessä itselle vieraana objektiivisuutena. Idean toteuttaessaan subjekti antaa idealle konkreettisen olemassaolon, eli tekee siitä objektiivisen. Näin idea toteuttaa itsensä subjektin ja objektin ykseydessä absoluuttisena henkenä.

4. Seurakunta Jumalan kuoleman jälkeen

Hegelin mukaan kristilliset seurakunnat eivät ole vielä saavuttaneet yllä kuvatun kaltaista käsitteellistä itseymmärrystä. Institutionaalinen kristinusko on yhä taikauskoisen kuva-ajattelun piirissä: ”[Uskonnollinen, JS] yhteisö ei kuitenkaan ole vielä täydellistänyt omaa itsetietoisuuttaan; sen sisältö on *kuva-ajattelun* muodossa” (PS §787/GW9, 420). Uskonnollisen yhteisön täydellistymisen, eli sisäisenä päämääränään olevan totuuden saavuttaminen ei siis ole vielä tapahtunut. Totuus tai absoluuttisen hengen itseymmärrys saavutetaan vasta pitkän työn tuloksena inhimillisinä historiana (PS §803/GW9, 430). Hegel painottaa tämän työn keskeneräisyyttä ja kristillisen seurakunnan epätäydellisyyttä. *Fenomenologiassa* esitetty kritiikki paljastaa, ettei institutionaalinen kristinusko vastaa toden uskonnon käsitteellisiä kriteerejä. Hegel asettaa kirkolle itsekritiiksen kehitystehtävän.

Miltä siis näyttäisi seurakunta, joka saavuttaa Hegelin kuvaaman käsitteellisen itseymmärryksen? Postuumisti julkaistuissa *Uskonnonfilosofian luennoissa* Hegel antaa joitakin konkreettisia suuntaviivoja kristilliselle seurakunnalle. Hän näkee kristinuskossa vallankumouksellisia elementtejä (Hegel 1997, 240) ja tuo kirkon poliittiseen sfääriin orjuuden vastustamisessa (Hegel 2006, 482).¹⁰ Hegelin uskonnonfilosofiaa onkin kuvattu poliittiseksi teologiaksi (ks. esim. Lynch 2019). Todellinen kristillinen yhteisö vaatii subjektin äärettömän arvon tunnustamista ja hänen vapautensa toteutumista. Todellinen kirkko ja Pyhän Hengen yhteisö on emansipatorinen liike (Žižek 2012, 114). Olisiko siis liian kaukaa haettua yhdistää hegeliläinen kirkko marxilaiseen vallankumoukselliseen puolueeseen?¹¹ Onhan riistetyn työväenluokan ja kristinus-

10 Samalla maailmasta vetäytyminen, luostariin eristäytyminen, näyttäytyy Hegelille kehittymättömänä uskonnollisena ja hengellisenä tilana.

11 Žižek (2008, xxix) on Badiouta seuraten nähnyt tämän yhteyden. (Ks.

kon vallankumouksellinen liittouma toteutunut jo ennen Marxia esimerkiksi Saksan talonpoikaissodissa Thomas Müntzerin (1489–1525) sateenkaarilipun alla (ks. Engels 1960).¹²

Hegelinäinen uskontokritiikki tarjoaa välineitä kristillisen perinnön kriittiseen rehabilitointiin ja siitä vedettävien poliittisten johtopäätösten uudelleenmuotoiluun. Itsekriittisen kehityksen myötä kirkko voisi osaltaan osallistua ekokatastrofin, sekä globaalin ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ratkaisemiseen.¹³ Mitään valmista eettistä ohjenuoraa tai poliittista ohjelmaa ei Hegelillä kuitenkaan ole tarjota. Esimerkiksi kymmenen käskyä tai rakkauden kaksoiskäsky ovat abstrakteja eettisiä ohjeita, joita sovellettaessa ajaututaan tulkinnallisiin ongelmiin.¹⁴ Hegel tyypistää universaalina moraalilain muotoiluyritykset ”eettisen tietoisuuden holtittomiksi momenteiksi” (PS §432/GW9, 234). Sikäli kun Hegelin kristinuskon luennassa Jumala antaa lain ja Jumala on hengen itseymmärrystä, on jumalallisen lain viimekätinen valtuuttaja ja toimeenpanija ihminen itse. Yhtäältä tämä tarkoittaa, että ihminen on absoluuttisen vapaa. Toisaalta se tarkoittaa myös, ettei ihmisen toiminnalla ole takaajaa. Ihminen ei voi asemoida itseään tuonpuoleisen Jumalan instrumentiksi, vaan hänen on itse seisottava tekojensa ja sanojensa takana. ”Ateistinen subjekti sitouttaa itsensä (poliittiseen, taiteelliseen, jne.) projektiin, ‘uskoo’ siihen, ilman mitään takeita.” Tämä tekee ateisteista *uskovia*. (Žižek 2012, 116.)

Lopulta ainoa ohje moraalille toimijalle on, että hänen tulisi pyrkiä toteuttamaan ideaalinsa yhteisössään.¹⁵ Alain Badioun (2011, 103) mukaan ”ylösnousemus koostuu *ihmisen itsensä* keksimästä uudesta elämästä.” Uuden elämän keksiminen koostuu uskovien ideaalin toteutta-

myös Eagleton 2014, 90.)

12 Mainio dramatisointi Saksan talonpoikaissodista löytyy Mika Waltarin teoksesta *Mikael Karvajalka*.

13 Sikäli kun Hegelin tulkinnassa uskonnon totuus on tiede, olisiko Hegelin uskonnonfilosofiassa kenties aineksia myös sotateollisuuden ja pääoman intressejä palvelevan tieteen kritiikkiin? (Vrt. Eagleton 2009, 136.)

14 Ks. Hegel käskyistä puhua totta ja rakastaa lähimmäistä (PS §424–425/GW9, 229–230).

15 Tämä teema löytyy jo *fenomenologian* viidennestä luvusta, otsikolla ”B. Järjellisen itsetietoisuuden itsetoteutus”.

misesta. Tämä on seurakunnan tehtävä: ”Yhteisön liike itsetietoisuutena, joka on erottautunut kuva-ajattelustaan, on sen *aikaansaamista*, mikä on tullut *itsessään*.” (PS §781/GW9, 417.) *Estetiikan luentojen* johdannossa Hegel kuvailee ihmisen itseilmaisua, eli itsessään-olevan aikaansaamista seuraavasti:

”Hän tyydyttää tarpeen tähän henkiseen vapauteen yhtäältä teke-
mällä sisäisesti olevasta sellaista, mikä on hänelle itselleen, ja toisaalta
saattamalla tämän itselleen olevan ulkoiseen muotoon. Tässä itsensä
kahdentamisessa hän saattaa itsensä muiden havaittavaksi ja tiedet-
täväksi sen, mitä hänessä on. Tämä on ihmisen vapaata järjellisyttä
[...].” (Hegel 2013, 82).

Seurakunnan on tuotava eettinen ideansa todelliseen maailmaan. Idean toteutuksesta, saati idean itsensä pätevyydestä ei tosin ole mitään tuonpuoleisia takeita; ”henki itse todistaa itsestään” (PS §554/GW9, 301; Hegel 2006, 137). ”Henki itse” on Jumalan kuoleman ja ylösnousemuksen myötä absoluuttista. Se ei siis jää vain subjektiiviseksi ja idiosynkraattiseksi, eikä objektiiviseksi annetun moraalitradition ulko-
puoliseksi velvoittavuudeksi. Näiden sijaan ihmisyyhteisö absoluuttisena henkenä valtuuttaa itse toimintansa ja todellistaa itseilmaisun kautta idean, joka on hengessä itsessään vieraana toiseutena.

Lähteet

- Aristoteles (2012). *Metafyysiikka*. Teokset VI. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari & Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Badiou, Alain (2011) [1997]. *Apostoli Paavali. Universalismin perustaja*. Suom. Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus.
- de Beauvoir, Simone (2007) [1946]. Kirjallisuus ja metafysiikka. Teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Suom. Erika Ruonakoski. Helsinki: WSOY, s. 93–104.
- de Beauvoir, Simone (2009) [1949]. *Toinen sukupuoli. 1, Tosiasiat ja myytit*. Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari & Erika Ruonakoski. Helsinki: Tammi.
- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- Bloch, Ernst (2009) [1968]. *Atheism in Christianity*. Käänt. J. T. Swann. London: Verso.

- Brauer, Daniel (2008). *Hegels Aufklärung der Aufklärung. Teoksessa Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Toim. Klaus Vieweg & Wolfgang Welsch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 474–488.
- Comay, Rebecca (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Eagleton, Terry (2009). *Reason, Faith, & Revolution. Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Eagleton, Terry (2014). *Culture and the Death of God*. New Haven: Yale University Press.
- Engels, Friedrich (1960) [1850]. *Der deutsche Bauernkrieg*. Sarjassa *Marx-Engels-Werke*, Bd. 7, s. 327–413. Berlin: Dietz.
- Ferrarin, Alfredo (2004). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1990) [1985]. *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Käänt. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hegel, G. W. F. (1971a) [1830]. *Hegel's Philosophy of Mind*. Käänt. William Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975a) [1835]. *The Philosophy of Fine Art*. Vol. 1. Käänt. F. P. B. Osmaston. New York: Hacker Art Books.
- Hegel, G. W. F. (1975b) [1835]. *The Philosophy of Fine Art*. Vol. 2. Käänt. F. P. B. Osmaston. New York: Hacker Art Books.
- Hegel, G. W. F. (1977) [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Käänt. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1980) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Sarjassa *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1992) [1830]. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Sarjassa *Gesammelte Werke*, Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1997) [1832]. *Lectures on the Philosophy of Religion (1824)*. Käänt. R. F. Brown, P. C. Hodgson & J. M. Stewart. Teoksessa G. W. F. Hegel, *Theologian of the Spirit*. Toim. Peter C. Hodgson. Minneapolis: Fortress Press, s. 172–259.
- Hegel, G. W. F. (2006) [1832]. *Lectures on the Philosophy of Religion. The Lectures of 1827*. Toim. Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2011) [1812]. *Logiikan Tiede I*. Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa.
- Hegel, G. W. F. (2013) [1842]. *Täiteenfilosofia. Johdanto estetiikan luentoihin*. Suom. Oiva Kuisma, Risto Pitkänen & Jyri Vuorinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Hyppolite, Jean (1974) [1946]. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Käänt. Samuel Cherniak & John Heckman. Evanston: Northwest-

- ern University Press.
- Kant, Immanuel (2013) [1781/87]. *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla & Kreeta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.
- Kivelä, Ari (2022). Naturalisoitu Hegel ja nuoren Marxin filosofinen antropologia. *Ajatus*, 78, 53–86.
- Kojève, Alexandre (2007) [1946]. Hegel, Marx ja kristinusko. Suom. Eetu Viren. Teoksessa *Historian Loppu*. Toim. Tapani Kilpeläinen & Jussi Omaheimo. Helsinki: Tutkijaliitto, s. 20–57.
- Kojève, Alexandre (2012) [1947]. *Johdatus Hegelin lukemiseen: vuosien 1933–1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Lindberg, Susanna (2012). Johdanto. Teoksessa *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toim. Susanna Lindberg. Helsinki: Gaudeamus, s. 7–38.
- Lynch, Thomas (2019). *Apocalyptic Political Theology. Hegel, Taubes and Malabou*. London: Bloomsbury.
- Malabou, Catherine (2005). *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Käänt. Lisabeth During. London: Routledge.
- Oittinen, Vesa (2011). Saatteeksi. Teoksessa Hegel, G. W. F. *Logiikan Tiede I*. Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa, s. 9–37.
- Pinkard, Terry (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, Jon (2022). *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, Slavoj (2003). *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2008). *The Fragile Absolute Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009). *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2011). Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox. Teoksessa *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* Toim. Creston Davis. Cambridge, MA: The MIT Press, s. 243–306.
- Žižek, Slavoj (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2003). *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, MA: The MIT Press.