

# JÄRKI USKO EETTISYYS

JUKKA KESKITALO & JUSSI KOTKAVIRTA (toim.)



FILOSOFIAN JA TEOLOGIAN  
K O H T A A M I S I A



SoPhi

Jukka Keskitalo ja Jussi Kotkavirta (toim.)

# JÄRKI, USKO, EETTISYYS

Filosofian ja teologian kohtaamisia

SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisu 17

Jyväskylän yliopisto

1997

# SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 17  
Jyväskylän yliopisto

SoPhi on Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksen julkaisusarja. SoPhissa julkaistaan korkeatasoisia yhteiskuntapolitiikan, sosiologian, valtio-opin ja filosofian tutkimuksia. Julkaistavat tekstit valitaan asiantuntijalausuntojen perusteella.

SoPhin toimituskunnan muodostavat Risto Eräsaari, Kaj Ilmonen, Eeva Jokinen, Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerspetz, Marjatta Marin, Kari Palonen, Tuija Parvikko ja Juha Virkki.

SoPhin osoite on Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos/SoPhi, Jyväskylän yliopisto, PL 35, 40351 Jyväskylä. WWW-kotisivun osoite on <http://www.jyu.fi/~yhtfil/sop.html>.

Julkaisuja myy Kampus Kirja, Kauppakatu 9, 40100 Jyväskylä (puh. 014-603157, fax 014-611143, e-mail [kampuskirja@co.jyu.fi](mailto:kampuskirja@co.jyu.fi)) sekä tasokkaat kirjakaupat.

ISBN 951-39-0088-6

ISSN 1238-8025

Copyright © kirjoittajat ja SoPhi

Paino Jyväskylän yliopistopaino, Jyväskylä 1997

Kansipaino ER-Paino, Lievestuore

Kansi Paula Kangasniemi

Taitto Juha Virkki

# SISÄLLYS

|   |   |
|---|---|
| Jukka Keskitalo ja Jussi Kotkavirta:<br>Filosofia, teologia ja nihilismin varjo ..... | 3 |
|---|---|

## TODELLISUUDEN MERKITYKSET

|   |    |
|---|----|
| Simo Knuuttila: Filosofia, tiede ja kristillinen usko ..... | 13 |
| Jukka Keskitalo: Usko ja valistus .....                     | 21 |
| Petri Järveläinen: Teologit maailman talon ovilla .....     | 43 |

|  |    |
|--|----|
| Eeva Martikainen: Metafysiikka teologian ja<br>filosofian yhteisenä haasteena .....      | 59 |
| Olli Koistinen: Elämän mielekkyys,<br>vapauden metafysiikka ja perimmäinen selitys ..... | 75 |

## ELÄMÄN MERKITYKSET

|  |     |
|--|-----|
| Werner Stegmaier: Etiikka ja nihilismin haaste .....   | 85  |
| Aapo Riihimäki: Taisteleva nihilismi .....             | 107 |
| Sammeli Juntunen: Kristillinen usko ja nihilismi ..... | 123 |

|   |     |
|---|-----|
| Eerik Lagerspetz:<br>Arvokeskustelu, uskonto ja filosofin rehellisyys ..... | 137 |
| Risto Saarinen: Utooppinen ja realistinen etiikka .....                     | 153 |

|  |     |
|--|-----|
| Jussi Kotkavirta:<br>Hyvän elämän yksilöllisiä ja yhteisöllisiä ehtoja ..... | 167 |
| Antti Raunio:<br>Erottavasta hyvästä yhteiseen hyvään .....                  | 191 |

|                    |     |
|--------------------|-----|
| Kirjoittajat ..... | 211 |
|--------------------|-----|



*Jukka Keskitalo ja Jussi Kotkavirta*

## FILOSOFIA, TEOLOGIA JA NIHILISMIN VARJO

Ihminen on elämänsä merkityksiä ja tarkoituksia kysyvä olento. Ihminen kysyy subjektiivisen elämänsä merkitysulottuvuuksia ja samalla suhteuttaa omaa yksilöllistä ja yksityistä elämäänsä laajempiin yhteisöllisiin ja julkisiin kokonaisuuksiin, maailmaan ja koko todellisuuteen. Uskonnot ja erilaiset elämän- ja maailmankatsomukset ovat lähestymistapoja, joiden puitteissa käsittelemme elämän merkityksiä ja tarkoituksia. Omassa kulttuuriperinteessämme kristillinen usko on pitkään ollut keskeinen katsomuksellinen viitekehys ja käytäntö.

Viimeistään 1700-luvulta alkaen kristinuskon kulttuurinen valta-asema ei kuitenkaan enää ole ollut kiistaton. Elämän merkitys- ja tarkoituskysymyksiä on pohdittu myös maallistuneissa ja jatkuvasti monimuotoistuvissa viitekehyksissä. Samalla keskusteluissa on nousut esiin nihilismin varjo – elämän ja todellisuuden merkityksettömyyden ja tarkoituksettomuuden uhka. Laajassa mielessä nihilismi muodostaa yhden keskeisen kontekstin, jossa modernin – ja myös, jos niin halutaan, postmodernin – ajan katsomuksellisia keskusteluja on käyty ja käydään. Nihilismin käsitteenä on myös täsmällisempi merkityshistoria, jossa Friedrich Nietzschellä on keskeinen asema. Käsillä olevassa kirjassa sana ”nihilismi” viittaa sekä laajempaan

katsomukselliseen kontekstiin että tiettyyn täsmällisempään filosofiiseen ja teologiseen problematiikkaan. Kirjan kaikki artikkelit käsittelevät laajasti ymmärrettyyn nihilismin kontekstiin kuuluvia ongelmia, mutta ainoastaan kolme (Stegmaier, Riihimäki, Juntunen) suoraan nihilismin ongelmaa.

Tieteenaloina filosofia ja teologia ovat toimineet osittain samoilla katsomuksellisilla alueilla. Filosofian pyrkimys on ollut hahmottaa käsitteellisesti ja ja järkiperaisesti olevaista ja ihmisen maailmaa sen osana. Kristillisen teologian pyrkimys on ollut hahmottaa käsitteellisesti Jumalaa, uskoa Jumalaan, kristillistä oppitraditiota, uskonnollista kieltä sekä ihmiselämän uskonnollisia ulottuvuuksia. Kumpikin aiheena ovat olleet elämän perimmäiset merkitys- ja tarkoituskysymykset. Kumpikin on pyrkinyt arvioimaan kulloistakin aikakautta kokonaisuudessaan ja kumpikin on toiminut aikansa kulttuurin keskiössä. Kumpikin on tavallaan muodostanut ajatuksellista tilaa, jonka sisällä ja ympärillä on eri aikakausina käyty keskusteluja erilaisista maailman- ja elämänkatsomuksista.

Teologialla ja filosofialla on pitkä ja rikas yhteinen historia. Länsimaisen filosofian juuret ovat antiikin Kreikassa. Kreikkalainen kulttuuri ja ajatusmaailma ovat vaikuttaneet syvästi myös kristilliseen teologiaan. Augustinuksen teologinen ajattelu on saanut hahmonsaa Platonilta ja uusplatonismista, Tuomas Akvinolainen taas rakensi uuden systematiikkansa vastikään löydettyjen Aristoteleen kirjoitusten pohjalta. Keskiajalla filosofia kaikkiaan oli ”teologian palvelija” ja sen käsitevälineistö kehittyi teologisten probleemien ratkaisuyritysten kautta. Erityisesti valistuksesta lähtien filosofia on pyrkinyt ottamaan etäisyyttä uskontoon ja jossain määrin myös teologiaan. Kun keskiajalla filosofia kiinnittyi teologiaan, modernille teologialle on ollut luonteenomaista voimakas riippuvuus vallitsevista filosofisista suuntauksista.

Viime aikoina teologien ja filosofien keskuudessa on ollut havaittavissa hakeutumista tiiviimpään keskinäiseen vuorovaikutukseen. Tämä onkin luonnollista – jo siitä syystä, että alojen tutkimusintressit ovat usein lähellä toisiaan. Esimerkiksi keskiajan filosofian tutkimus on erittäin vilkasta teologien keskuudessa; vastaavasti filosofit tutkivat uskonnollisesti keskeisiä kysymyksiä esimerkiksi etiikan alueella. Itse asiassa lähes mikä hyvänsä elämän merkitys- ja tarkoitus-

kysymyksiin liittyvä ongelma, on kyse sitten todesta tai merkityksellisestä, hyvästä tai oikeasta, kauniista tai ylevästä, voi sisältää sekä teologian että filosofian kannalta kiinnostavia aiheita. Ajatuksellisia tiloina teologiassa ja filosofiassa käsitellään siis usein samoja kysymyksiä. Toisaalta niiden perinteet ja käsittelytavat poikkeavat toisistaan, niin että ristiriitöjakin voi syntyä. Myös tästä on esimerkkejä. Viimeaikaista vuorovaikutuksen syvenemistä on kuitenkin edistännyt sen oivaltaminen, ettei kummallakaan enää ole tarvetta alistaa toista osapuolta ”palvelijakseen”. Näin ollen filosofia ja teologia voivat aidosti kohdata toisensa keskeisten kysymystensä tasolla.

\*

Tämäntapainen yhteinen näkemys kohtaamisesta muodosti lähtökohdan Jyväskylässä kevättalvella 1997 järjestetyille studia generalia -luentosarjalle *Järki, usko ja nykyihmisen todellisuus* sekä siihen liittyvälle seminaarille *Järki, usko ja nihilismin haaste* toukokuussa. Sekä luentosarjan että seminaarin esitelmöitsijät olivat maamme eturivin teologeja ja filosofeja. Tarkoitus oli asettaa teologian ja filosofian näkökulmat pikemminkin keskinäiseen dialogiin kuin vanhakantaisesti vastakkain. Keskeinen ajatus oli ristivalaista erilaisia elämän merkitys- ja tarkoituskysymyksiä kummastakin ajatteluperinteestä käsin ja selkiyttää niitä tällä tavoin. Keskustelu tilaisuuksissa olikin vilkasta ja monisyistä. Kenties myös Jyväskylän perinteet keskusteluvien tapahtumien järjestämisessä auttoivat projektin läpiviemisessä. Järjestelyistä vastaavan ryhmän (idean isän korkeakoulupappi Arvi Tuomen lisäksi Jussi Kotkavirta, Jukka Keskitalo ja Seppo Koistinen) taustalla olivat Jyväskylän yliopisto, Jyväskylän kaupunki- ja maaseurakunnat sekä 50-vuotistaivaltaan juhliava Kristillinen kulttuuri-liitto.

Valtaosa käsillä olevan teoksen materiaalista oli jossakin muodossa esillä luentosarjassa tai seminaarissa. Nekin tekstit, joiden aiemmat versiot esitettiin Jyväskylässä suullisessa muodossa, on kuitenkin kirjoitettu teosta varten uudelleen. Kirjaan sisältyy kaksi luentosarjan esitelmään perustuvaa artikkelia (Knuuttila, Keskitalo). Kirjaan on myös tilattu yksi uusi kirjoitus (Juntunen). Aapo Riihimäen



kirjoitus on laajennettu versio hänen seminaarissa esittämästään kommenttipuheenvuorosta Stegmaierin esitelmään. Loput kirjan artikkeleista olivat varhaisempina versioina esillä seminaarissa. Teos ei ole pelkkä seminaariraportti, vaan pyrkimyksemme toimittajina on ollut rakentaa mahdollisimman jäntevä kokonaisuus.

Kirjan aihepiiri jakautuu kahteen laajaan osaan. Ensimmäisen kokonaisuuden otsikko on *Todellisuuden merkitykset*. Siihen kuuluvat kirjoitukset käsittelevät ensinnäkin uskon ja tiedon, uskon ja järjen, uskonnon ja valistuksen, uskonnon ja filosofian suhteita. Toiseksi kokonaisuuden kirjoitukset käsittelevät metafysiikan merkitystä teologian ja filosofian tavoille asettaa elämän merkitys- ja tarkoituskysymyksiä. Ainakin ajallisesti kirjoitukset käyvät läpi koko tradition konstellatioita antiikista postmoderniin.

On huomionarvoista, että kristillisen uskon yli tuhatena ensimmäisenä vuotena uskoa ja tietoa ei pidetty toistensa vastakohtina. Jo melko varhaisissa kristinuskon systemaattisissa esityksissä uskoa yleensä pidettiin filosofisen tiedon täydentäjänä, ”korkeimpana filosofiana”, ei suinkaan tiedon vastaisena. Tosin oli myös niitä, jotka pyrkivät asettamaan uskon ja tiedon vastakkain. Heistä ehkä kuuluisin, Tertullianus (n. 160-n.225), on tunnettu ajatuksestaan ”uskon, koska se on järjen vastaista”. Tertullinukselle usko merkitsi inhimillistä järkeä uhmaavaa pyrkimystä. Tämä näkemys sai kuitenkin antaa tilaa Augustinuksen (354–430) edustamalle linjalle, joka pyrki näkemään uskon luonnollisen tiedon rajoja laajentavaksi – eikä niiden vastaiseksi – ajatteluksi ja toiminnaksi. Tähän tähtäsi Augustinuksen kuuluisa ohjelma, ”uskon jotta ymmärtäisin”. Periaatteellisesti vastaavanlainen tiedon ja uskon samansuuntaisuuden ajatus vain vahvistuu Tuomas Akvinolaisella (n.1225-1274), vaikka niiden välinen ero on myös jo nähtävissä. Uskon ja järjen vastakkainasettelu on siten tyypillisesti uuden ajan ilmiö. Se alkaa myöhäiskeskiajalla, voimistuu uskonpuhdistuksen seurauksena ja ryöpsähtää valloilleen valistuksessa ja modernissa kulttuurissa. On kuitenkin syytä huomata, että myös uudella ajalla on esiintynyt erilaisia painotuksia uskon ja tiedon suhteesta. Niinpä Immanuel Kant ilmoittaa teoksensa *Kritik der reinen Vernunft* esipuheessa kumoavansa vanhoja tietoa koskevia käsityksiä ”tehdäkseen tilaa uskolle”.

Tähän uskon ja tiedon väliseen problematiikkaan sekä meta-

fysiikkaan pureutuvat eri tavoin kirjan ensimmäisen puoliskon artikkelit. *Simo Knuuttilan* kirjoitus on yleistajuinen johdatus keskeisiin filosofian ja teologian välistä suhdetta koskeviin perusratkaisuihin. Tekijä esittelee kaksi aatehistoriallista päälinjaa uskon ja tiedon suhteen hahmottamisessa. Nämä ovat integraatiomalli ja uskon autonomisuusmalli, joiden näkökulmasta Knuuttila arvioi myös uusimman anglosaksisen uskonnonfilosofian perusratkaisuja. *Jukka Keskitalon* kirjoitus käsittelee valistusta haasteena kristilliselle uskolle ja teologialle. Historiallisesti valistus on merkinnyt kristilliselle uskolle ja teologialle huomattavaa epävarmuuden aikaa. Niinpä uskonnollisissa ja teologisissa piireissä syntyi tarve vastata valistuksen haasteeseen. Keskitalo esittelee kolme ”vastausyritystä” valistuksen haasteeseen, pietismin, historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen ja liberaalteologian, sekä pohtii valistuksen haasteen polttavuutta kristilliselle uskolle ja teologialle tämän päivän kontekstissa. Keskitalon teesi on, että vaikka valistuksen keskeiset teemat edelleen muodostavat älyllisen haasteen uskolle, kristillisen uskon tai sitä tutkivan ja tulkitsevan teologian ei ole nykyään tarpeellista oikeuttaa olemassaoloon valistusrationalismin ehdoilla. *Petri Järveläinen* puolestaan tarkastelee kirjoituksessaan ”ovia”, joiden kautta teologit ovat tällä vuosisadalla pyrkineet hahmottamaan ihmisen maailmaa ja todellisuutta. Järveläinen osoittaa, miten ne ovat usein olleet kunkin ajan vallitsevan muotifilosofian mukaisia tulkintoja kristillisestä uskosta. Joukkoon mahtuu niin eksistentiaalista teologiaa kuin moraalista käsin avautuvia kristinuskon tulkintoja. Ei olekaan yllättävää, että viime aikoina on noussut esiin useita postmoderneja tulkintoja kristinuskosta. Järveläisen johtopäätös on, että kaikki hänen tarkastelemissaan mallit ovat sinänsä ja erikseen varsin yksipuolisia ratkaisuyrityksiä, mutta yhdessä tarkasteltuna ne antavat rikkaamman kuvan kokonaisuudesta.

*Eeva Martikainen* tarkastelee laajasti metafysiikan ja teologian keskinäistä riippuvuutta sekä molempien suhdetta filosofiaan. Martikaisen mukaan metafysiikka on ollut se tieteenalue, joka tosiasiallisesti on yhdistänyt teologian muihin tieteisiin ja kulttuuriin. Kantin jälkeiselle teologialle on ollut luonteenomaista raju metafysiikkakritiikki ja pyrkimys tulkita uskontoa irrallaan metafysisestä käsittejärjestelmästä maailmansisäisenä luonnollisena uskontona. Tämä on

kuitenkin merkinnyt uskonnon omaleimaisuuden ja sen kulttuurisen merkityksen ohenemista. Martikainen nostaa esiin yhtenä tulevaisuuden visiona metafysiikan renessanssin. *Olli Koistinen* jatkaa artikkelissaan filosofisesta näkökulmasta osin samaa tematiikkaa, jota Martikainen käsittelee teologisesta näkökulmasta. Koistinen viittaa yhtäältä moderneihin filosofeihin, toisaalta klassikoihin kuten Leibniziin ja Spinozaan, ja esittää olennaisia huomioita elämän mielekkyydestä, vapauden käsitteestä sekä teodikea-ongelmasta.

Kirjan jälkimmäinen puolisko, jonka otsikko on *Elämän merkitykset*, keskittyy ihmiselämän käytännöllisiin merkitys- ja tarkoituskysymyksiin. Kaikkiaan kysymys on nihilismin haasteesta – siitä, miten elämän merkitys- ja tarkoituskysymykset asettuvat tai ovat asettumatta nykyaikana. Kyse on moraalista, eettisyydestä, yksilöllisyydestä, yhteisöllisyydestä. Nämä elämän ulottuvuudet eivät luonnollisestikaan ole irrallaan uskon ja tiedon ongelmista.

Vaikka nihilismistä ei Suomessa ole kirjoitettu kovin paljon, siitä on keskusteltu vilkkaasti keskieurooppalaisessa filosofiassa. Historiallisesti nihilismi erityisesti Friedrich Nietzschen käsittelemässä muodossa voidaan nähdä jatkona sille skeptisismille, jonka valtaan lukeneisto oli joutunut uuden ajan kynnyksellä, suurten luonnontieteellisten mullistusten seurauksena. Tässä ilmapiirissä René Descartes oli pyrkinyt muotoilemaan sellaisen epäämättömän varmuuden lähtökohdan, joka mahdollistaisi ulospääsyn skeptisismistä. Hegelin aikalainen Friedrich Jacobi toi nihilismin filosofisiin keskusteluihin väittämällä, että valistusrationalismi johtaa väistämättä elämän merkityksellisyyden kieltämiseen, mistä voi pelastua ainoastaan ”uskon hypyn” avulla. Nietzschen nihilismissä skeptisismille kuuluu kuitenkin avautuu koko leveydessään. Nietzsche pyrkii osoittamaan, ettei eettisillä periaatteilla tai uskonnollisilla totuuskäsityksillä ole objektiivista perustaa, vaan ne ilmentävät kannattajiensa tahtoa valtaan. Nietzsche ei suinkaan synnyttänyt nihilismia. Hän kuitenkin pitkälle puki sanoiksi yhden modernin ihmisen keskeisimmistä elämäntunnoista. Postmoderni relativismi on usein nähty tämän modernin ihmisen nihilistisen elämäntunteen päätepesäkinä.

Saksan johtaviin Nietzsche-tutkijoihin kuuluva *Werner Stegmaier* analysoi nihilismin ja moraalien ongelmaa Nietzschen ns. Lenzer-Heide-luonnoksen (1887) pohjalta. Stegmaier osoittaa miten vakava ja

kompleksinen Nietzscheen suhde erityisesti kristilliseen moraali-ajattelun perinteeseen on – ja miten harhaanjohtava populaari kuva Nietzschestä moraalittomana nihilistinä on. Nietzsche koki itsensä varsin yksinäiseksi ”passiiviseksi” kutsumansa nihilismin vastaisessa taistelussa. Stegmaier osoittaa myös miten hän ajattelunsa kiihkeässä loppuvaiheessa haki Jeesuksen toiminnasta tukea mielestään nihilistiseksi muuttuneen kristillisen moraalin kritiikissä. Stegmaier osoittaa niin ikään selvästi, kuinka monimerkityksinen paljon toistettu iskulause ”Jumala on kuollut” on ja kuinka pinnallisia Nietzscheen näkökulmasta ovat useimmat sen myöhemmistä merkityksistä. *Aapo Riihimäki* pohtii persoonallisella, perinteisestä tieteellisestä diskursista jossain määrin poikkeavalla tavalla Nietzscheen sanomaa tämän päivän ihmiselle. Riihimäki väittää, että Nietzsche ymmärretään väärin mikäli hänet asetetaan modernin relativismin esikuvaksi. Riihimäen mukaan Nietzscheen nihilismi oli taistelevaa, nihilismin voittamaan pyrkivää ajattelua ja toimintaa. Riihimäki pohtii, voidaanko Nietzscheen esiinnostamaan eurooppalaisen nihilismin ongelmaan tarttua kulutuskriittisestä näkökulmasta käsin. *Sammeli Juntunen* tarkastelee kristillisen uskon ydinalueella liikkuvassa kirjoituksessaan nihilismia haasteena kristilliselle uskolle. Juntunen mukaan nihilismi toimii jopa tervetulleena ”piikkinä kristinuskon lihassa” muistuttaessaan uskonnon ideologisoitumisen vaaroista. Juntunen pyrkii Lutherin teologiaan nojautuen osoittamaan, että kristilliseen uskoon itseensäkin sisältyy kriittisiä elementtejä, jotka – siitäkin huolimatta että uskontoa on usein käytetty ideologisiin tarkoituksiin – vaikeuttavat sen omaksumista ideologisoituneessa muodossa.

Eirik Lagerspetzin ja Risto Saarisen artikkelit muodostavat mielenkiintoisen parin, joka valaisee arvokeskustelun ja eettisten ratkaisujen luonnetta. *Eirik Lagerspetz* pohtii kirjoituksessaan erityisesti sitä, mitä annettavaa filosofilla on nykyihmisen arvoja koskevalle pohdinnalle. Hän ei puhu juurikaan arvoista sisällöllisesti vaan tavasta, jolla niistä puhutaan. Lagerspetz analysoi erityisesti kahden, usein vastakohtiksi esitetyn kannan, arvo-objektivismin ja -subjektivismin implikaatioita. *Risto Saarinen* puolestaan hahmottelee kaksi eettistä mallia – utooppisen ja realistisen etiikan – ranskalaisen filosofin René Girardin tuotannon pohjalta. Saarinen pyrkii osoittamaan, että utooppinen ja realistinen etiikka edustavat sellaisia moraalikäsitys-

ten perustelutyyppinä, jotka ovat yleisemminkin nähtävissä länsimaisessa perinteessä. Kumpakaan ei ole Saarisen mukaan syytä hylätä, sillä yhdessä tarkasteluna ne voivat tarjota välineitä eettiselle keskustelulle.

Kysymys hyvästä elämästä on ollut yksi viime aikojen keskeisimmistä keskustelunaiheista filosofisessa etiikassa. Viime aikoina myös teologit ovat liittyneet tähän keskusteluun. Keskustelussa on hahmottunut kaksi perusmallia, yksilöllisyyttä korostava liberalismi ja yhteisöllisyyttä korostava kommunitarismi, eri muunnelmineen ja välimuotoineen. Tätä aihepiiriä käsittelevät Jussi Kotkavirran ja Antti Raunion artikkelit muodostavat toisiaan täydentävän, mutta myös jännitteisen parin. *Jussi Kotkavirta* ei pyri niinkään sanomaan mitä hyvä elämä on sisällöllisesti kuin analysoimaan sen muotoa ja välttämättömiä ehtoja. Jotta elämä voisi olla hyvää, se täytyy voida kokea pääosin mielekkääksi, tarkoitukselliseksi ja tyydyttäväksi, ja nämä kokemukset edellyttävät Kotkavirran mukaan suhteellisesti itsenäistä suunnistautumista elämässä. Vaikka hyvä elämä on lopulta subjektiivinen ja yksilöllinen asia, joitakin sen välttämättömiä yhteisöllisiä ehtoja voidaan Kotkavirran mukaan muotoilla. *Antti Raunio* lähestyy samoja kysymyksiä teologisen tradition ja käsitteistön näkökulmasta. Hän analysoi eräitä yhteisökäsityksessä tapahtuneita muutoksia ja esittelee kristilliselle yhteisöajattelulle keskeisen koinonia-käsitteen. Tästä lähtökohdasta käsin artikkeli valottaa niitä monia yhtäläisyyksiä, joita kristillisellä yhteisö-käsityksellä on sekulaarin vapausajattelun kanssa, mutta osoittaa myös selvästi niiden välillä vallitsevat erot. Raunion kirjoitukseen sisältyy vahva kriittinen kannanotto kulutusorientoituneeseen ja erillistävään todellisuus- ja ihmiskäsitykseen, jonka keskellä nykyihminen elää.

# TODELLISUUDEN MERKITYKSET



*Simo Knuutila*

## FILOSOFIA, TIEDE JA KRISTILLINEN USKO

**O**tsikko herättää eri ihmisissä erilaisia tunteita. On kristittyjä, jotka pitävät sen asetelmaa kiinnostavana ja asiallisena, ja on toisia, joiden mielestä mainitut asiat ovat yhteismitattomia ja niiden rinnastaminen tarpeetonta. Myös ei-kristittyjen asenteet voivat vaihdella samaan tapaan. Aiheeseen liittyvät tunteet eivät pelkästään jaa ihmisiä eri ryhmiin, vaan ne saattavat olla vastaavalla tavalla ambivalentteja myös yksittäisillä ihmisillä. Tarkoitukseni on valaista tämän asiantilan historiallista taustaa ja luonnehtia eräitä aihetta koskevia lähestymistapoja nykyisessä uskonnonfilosofiassa.

### Usko ja tieto

Kun Eurooppa Kaarle Suuren jälkeen alkoi kehittyä omaksi poliittiseksi ja kulttuuriseksi kokonaisuudekseen, sen yksi voimakeskus oli katolinen kirkko. Läntisessä Euroopassa ja islamilaisella alueella varhainen tiede ja kulttuuri rakentuivat olennaisesti antiikin kreikkalaisten saavutusten omaksumiselle. Tämän vaiheen päätyttyä filosofian ja tieteen kehitys pysähtyi arabialaisella alueella mutta jatkui Euroo-



passa. Ei ole esitetty mitään yleisesti hyväksyttyä selitystä sille, miksi näin kävi. Kysymys muistuttaa hiukan toista vastaavaa ongelmaa: miksi keskiajan yliopistoissa erittäin korkealle kehittynyt logiikan tutkimus pysähtyi 1400-luvulla ja rappeutui miltei kokonaan ns. renessanssifilosofiassa.

Olisi ollut mahdollista, että länsimaiden uskonnoksi olisi vakiintunut sellainen kristinuskon muoto, joka olisi suhtautunut torjuvasti tai kielteisesti uskonnosta riippumattomaan tiedolliseen harrastukseen. Tosi-asiassa kävi kuitenkin toisin. Kristinuskon oli jo ensimmäisten vuosisatojen aikana omaksunut kohtalaisen suvaitsevaisen asenteen ihmisten luonnollista moraalitajua, ei-uskonnollisia sosiaalisia instituutioita ja tiedollista sivistystä kohtaan. Se merkitsi käytännössä valmiutta tietynlaisiin kompromisseihin voimakkaan ainutlaatuisuusvaatimuksen sisältävän kristillisen elämänmuodon ja ei-uskonnollisten instituutioiden välillä. Kirkon varhaista kulttuurimyönteisyyttä on usein liioiteltu ideologisista syistä. On totta, että aleksandrialaisen teologian tunnetuin edustaja Origenes oli erittäin oppinut henkilö, mutta tiedollinen intressi on hänen teoksissaan etupäässä sprituaalinen, ja sama koskee myös ns. kappadokialaisten teologien kirjoituksia. Historiallisesti merkittävää oli kuitenkin se, että kristinuskon saama muoto ei estänyt arvostamasta myös uskonnosta riippumatonta tiedollista kulttuuria.<sup>1</sup>

Keskiajan poliittisen historian yksi keskeinen teema on hengellisen ja maallisen vallan välinen kiista ja eräänlaisen työnjaon kehittyminen tässä yhteydessä. Samantapainen asetelma liittyi kysymykseen uskon ja järjen suhteesta. Läpi koko keskiajan jatkunut ja osittain meidän päiviimme saakka elinvoimaisena säilynyt kysymys on koskenut ihmisen luonnollisten tietokykyjen mukaisen maailmankuvan ja arvojärjestyksen suhdetta lähtökohdiltaan toisenlaiseksi käsitettyyn kristinuskoon ja näiden kahden kertomuksen valtaa sieluun. On ehkä juuri länsimaiselle perinteelle ominaista, että tässä yhteydessä on esitetty useampia keskenään ristiriitaisia näkemyksiä. Ei edes kirkkojen virallisissa opinmäärittelyissä ole päädytty yhteen yleisesti hyväksyttyyn ratkaisuun. Hiukan yksinkertaistaen voi erottaa kaksi historiallista ja edelleen vaikutusvaltaista peruslinjausta: yhtenäisen maailmankatsomuksen teorian ja uskon autonomisuusteorian.

## Kristillinen kokonaiskatsomus

Tuomas Akvinolainen (1225-1274), katolisen kirkon korkein teologinen auktoriteetti, hahmotteli yhtenäisen kristillisen maailmankatsomuksen päälinjat yhdistämällä kirkon keskeiset opit ja Aristoteleen filosofis-tiedollisen maailmankuvan – Aristoteleen pääteokset oli tuolloin käännetty latinaksi ja ne edustivat eräiden muiden arabialaisten ja kreikkalaisten teosten kanssa tieteen huippua Pariisin yliopistossa silloin, kun Tuomas Akvinolainen opetti siellä. Monet jumaluutta koskevat tosiasiat ovat Tuomas Akvinolaisen mukaan luonnostaan tunnettavissa ja niitä koskevat väitteet rationaalisesti perusteltavista, kuten hän ajatteli Aristoteleen teoksista näkyvän. Tämän ns. luonnollisen teologian osalta kristinuskolla ja tieteellä on melko laaja yhteinen kosketuspinta. Ihmisen erityiskykyihin kuuluu järki, ja siksi pyrkimys mahdollisimman täydelliseen tietoon Jumalan luomasta maailmasta kuuluu luontevasti kristilliseen maailmankatsomukseen. Kirkon erityisesti kristillinen opetus koskee ihmissielujen pelastusta Kristuksen sovitustyön kautta, ja tältä osin kristittyjen elämänmalli perustuu uskoon, joka viime kädessä on Jumalan vaikuttama.<sup>2</sup>

Tomistista ajattelutapaa voi pitää edustavana esimerkkinä integraatiomallista, jossa kristillinen maailmankatsomus sisältää yleisinhimillisen osan, johon on liitetty sitä täydentävä ja tulkitseva uskonnollinen erityisosa. Tuomas Akvinolaisen näkemystä kuvaa hänen monessa yhteydessä soveltamansa periaate, jonka mukaan armo ei kumoa luontoa vaan täydellistää sen. Tomistinen malli on eri muunnelmina ollut melko suosittu myös protestanttisten kirkkojen piirissä. Koska kristinuskko ajatellaan siinä kaikkia elämänaloja koskevaksi kokonaiskatsomukseksi, keskustelua eri maailmankatsomusten, tieteen ja filosofian kanssa pidetään luontevana ja myös uskonnollisesti merkittävänä. Luterilaisen yhtenäiskulttuurin vallitessa tällaista näkemystä oli helppo kannattaa, kuten näkyy esimerkiksi Axel Fredrik Granfeltin luterilais-hegeliläisestä teoksesta *Den kristliga sedeläran* (Helsinki 1872-3), joka vaikutti pitkään teologisiin ajattelutapoihin Suomessa.

## Uskon autonomisuusmalli

Antiikista lähtien on edellä kuvatun mallin rinnalla vaikuttanut myös toinen perinne, joka on korostanut uskonnollisen uskon erityisluonnetta suhteessa ei-uskonnollisiin katsomuksiin ja käytäntöihin. Liturgis-painotteisen ajattelutavan mukaan uskonnon keskuksen muodostavat kultilliset toimitukset, jotka edustavat ihmisten jokapäiväisen elämän keskellä sen suhteen täysin toisenlaista hengellistä todellisuutta. Sikäli kuin hengellisyyden keskuksena pidetään osallistumista kirkon jumalanpalveluselämään, sillä on pikemminkin yhteyksiä taiteeseen ja musiikkiin kuin tieteeseen ja filosofiaan. Toinen päälinja, joka näkyy erityisesti kristillisen mystiikan ja henkilökohtaisen hurskauselämän perinteessä, korostaa uskonnon luonnetta henkilökohtaisen sisäisen kokemuksen muotona. Myös tämä protestanttisissa kirkkoissa suosittu kristinuskon tulkinta on vierastanut ajatusta uskosta maailmankatsomuksena, johon kuuluisi kiinnostus filosofisia teorioita ja tieteellistä maailmankuvaa kohtaan. Uskon sisäinen maailma ei asetu niiden kanssa samalle ulottuvuudelle.

Kierkegaardin käsitys kristillisyydestä on yksi tämän perinteen ilmentymä. Pohjoismaissa sitä ovat edustaneet erityisesti eräät pietistiset virtaukset, joilla on ollut suuri vaikutus uskonnon sisäistymiseen ja yksityistymiseen. Samaan autonomisuusryhmään voi ehkä myös lukea eräät käytännöllisen kristillisyyden muodot, jotka painottavat toimintaa ihmisten hyväksi kristinuskon keskuksena ja pitävät opillista puolta vähämerkityksisenä. Kaikki mainitut korostukset voivat tietyksi esiintyä myös integraationäkemykseen perustuvassa teologiassa.

Katolinen integraatiomalli syntyi keskiajalla, jolloin kirkolla oli keskeinen rooli yhteiskunnassa ja yleiselle kristilliselle maailmankatsomukselle oli kysyntää. Autonomisuusmallien suosio lisääntyi uudella ajalla, kun kasvava tiedeinstituutio tarjosi persoonalliset kokemukset sivuuttavaa tieteellistä maailmankuvaa entistä keskeisemmäksi maailmankatsomuksen perusosaksi. Tyypilliset autonomisuusmallit eivät ole pitäneet tarpeellisena hakeutua keskusteluun erilaisen katsomusten kanssa muulla kuin hengellisellä tasolla. Tiedepohjai-

set maailmankatsomukset koskevat jotakin muuta kuin sitä, mitä ne pitävät tärkeänä. Autonomisuusmalliin on usein liittynyt skeptinen asenne ns. luonnollista teologiaa kohtaan. Skeptisismillä on tällöin ollut myös apologeettinen tarkoitus: se tekee tilaa uskolle.<sup>3</sup>

## Modernin uskonnonfilosofian perusmallit

Edellä esitettyä jaottelua voi käyttää karkeana luokitteluperusteena kuvattaessa vuosisatamme kristillistä teologiaa. En kuitenkaan tarkastele sitä, vaan esitän pari huomiota uskonnonfilosofisesta keskustelusta angloamerikkalaisessa perinteessä. Siinä edellä mainittua autonomisuusmallia ovat edustaneet yhtäältä Ludwig Wittgensteinin ajattelusta ja toisaalta eksistentiaalisesta ja hermeneuttisesta filosofiasta vaikutteita saaneet filosofit, esimerkiksi D. Z. Phillips. Heidän mukaansa kristillinen usko on erityinen elämänmuoto, jota ohjaavat uskonnolliset säännöt ja vakaumukset. Yritykset tarkastella niiden pätevyyttä uskonnollisen elämänmuodon ulkopuolisiin asioihin soveltuvilla kriteereillä johtavat aina sekaannuksiin ja väärinkäsityksiin. Niiden oletetaan olevan jotakin muuta kuin mitä ne ovat.<sup>4</sup>

Eräät rationalistiset teistit, esimerkiksi Richard Swinburne, ovat esittäneet päinvastaisesti, että kristinuskon keskeiset opit ovat todennäköisemmin tosia kuin epätosia ja niiden uskominen on todistetavasti järkevää yhdellä ja yleisellä rationaalisuuden alueella.<sup>5</sup> Swinburne ja hänen hengenheimolaisiaan voi pitää integraatiomallin äärikannattajina. Hiukan pehmeämmässä integraatiomallin versiossa on esitetty, että uskoa persoonalliseen Jumalaan voi pitää ainakin yhtä hyvin perusteltuna todellisuuden kokonaistulkinnan perustana kuin joitakin materialistisia ja idealistisia filosofisia järjestelmiä.<sup>6</sup> Tässä yhteydessä on keskusteltu siitä, miten tieteellisen tutkimuksen kaapeita rationaalisuussääntöjä tulisi laajentaa, jos halutaan antaa järkevyyskriteerejä myös uskomuksille, jotka koskevat sisäisiä kokemuksia, persoonien kanssakäymistä ja kokonaisuuksien hahmotuksia.<sup>7</sup>

Näiden lähestymistapojen välimaastoon sijoittuu eräiden nimikkäiden kalvinististaustaisten filosofien (erityisesti Alvin Plantinga) teesi, jonka mukaan usko persoonalliseen Jumalaan ei tarvitse mi-

tään erityistä oikeutusta, koska uskovat voivat pitää sitä samanlaisena ei-todistettuna perususkomuksena kuin jotkut pitävät maailman tai toisten persoonien olemassaoloa.<sup>8</sup> Plantingan 80-luvun alussa esittämillä teeseillä on ollut suuri vaikutus uskonnonfilosofiaan USA:ssa. Kun analyyttisen uskonnonfilosofian päälinja edellä mainituista vaihtoehdoista huolimatta oli ollut uskonnollisesti sitoutumaton uskonnollisen kielen ja toiminnan analyysi, sen tilalle tuli enenevässä määrin tunnustuksellinen 'filosofinen teologia' ja 'kristillisen maailmankatsomuksen' kehittäminen. Muutos uskonnonfilosofiassa kuvaa osaltaan akateemisen filosofian hajautumista. Kun usko yhteiseen rationaalisuuteen kaventuu tai se nähdään itsessään yhdeksi ideologiseksi ratkaisuksi, akateemisen filosofian instituutio voidaan tulkita aikaisempaa selvemmin lähtökohdiltaan vastakkaisten maailmankatsomusten kilpakentäksi. Tätä kehitystä on kuvattu siirtymisenä modernista postmoderniin rationaalisuuskäsitykseen. Monesta standardin analyyttisen uskonnonfilosofian harjoittajasta on tämän muutoksen yhteydessä tullut kristillisen filosofian tai filosofisen teologian edustaja joko erityisen kristillisen (tai kalvinistisen) rationaliteetin tai perinnäisen luonnollisen teologian hengessä. On kuvaavaa, että uskonnonfilosofian pääfoorumiksi on USA:ssa tullut konservatiivisen The Society of Christian Philosophers -järjestön tunnustuksellisesti kristillinen julkaisu *Faith and Philosophy*. Sen lisäksi on hermeneuttisia, eksistentialistisia, dekonstruktionistisia ja muita itseään leimallisesti postmoderneina uskonnonfilosoifeina pitäviä kirjoittajia. USA:n tapahtumilla on tietysti oma historiallinen taustansa, mutta sattaa olla, että tulemme näkemään myös Euroopassa ja Suomessa vastaavia trendejä.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. esim. Chadwick (1966).
- <sup>2</sup> Tuomas Akvinolaisen filosofiasta ja teologiasta on runsaasti yleisesityksiä. Ks. esimerkiksi Gilson (1956) ja Kretzmann (1997).
- <sup>3</sup> Aiheesta ks. esim. Penelhum (1983).
- <sup>4</sup> Ks. Phillips (1976) ja Työriñoja (1984).
- <sup>5</sup> Ks. Swinburne (1981).
- <sup>6</sup> Ks. esim. Mitchell (1973).
- <sup>7</sup> Ks. Jeffner (1987).
- <sup>8</sup> Ks. esim. Plantinga (1983).

## Kirjallisuus

- Chadwick, Henry (1966) *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilson, Etienne (1956) *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*. New York: Random House.
- Jeffner, Anders (1987) *Theology and Integration*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Kretzmann, N. (1997) *The Metaphysics of Theism*. Clarendon Press 1997.
- Mitchell, Basil (1973) *The Justification of Religious Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Penelhum, T. (1983) *God and Scepticism*. Dordrecht: Reidel.
- Phillips, D. Z. (1976) *Religion without Explanation*. Oxford: Blackwell.
- Plantinga, Alvin (1983) *Reason and Belief in God*. Teoksessa A. Plantinga & N. Wolterstorff (eds.) *Faith and Rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Swinburne, Richard (1981) *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Työriñoja, Reijo (1984) *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöshäisfilosofian valossa*. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141.



*Jukka Keskitalo*

## USKO JA VALISTUS

Valistuksen haaste kristilliselle uskolle ja teologialle

Valistuksen määrittelemine on tunnetusti vaikeaa. Vaikeus jottuu valistuksen monitahoisuudesta, mutta myös siitä, että länsimaisina ihmisinä elämme “sisällä” valistuksessa. Erityisen vaikeaa valistuksen määrittelemine näyttää olleen sen syntyhetkillä, kuten katkelma Christian Gotthilf Salzmannin romaanista *Carl von Carlsberg* vuodelta 1787 osoittaa: “Monet luulevat valistuksen tarkoittavan kampausta tai ranskalaista vaatepartta; toiset taas että siinä on kysymys Jumalan ja Jeesuksen Kristuksen pilkasta [...] Olenpa tuntenut erään nuoren tolvanan, joka pitää itseään valistuneena, koska osasi pälpättää ranskaa.”<sup>1</sup>

Kuluneet kaksisataa vuotta ovat varmaankin tuoneet valistus-tulkintoihin etäisyyttä, joka nostaa ne toiselle tasolle kuin edellä lainatun katkelman esimerkit. Kovin suuresta objektiivisuudesta ei kuitenkaan voida puhua. Elämme yhä – postmodernin kritiikinkin jälkeen – valistuksen varjossa. Kaikki siitä esitetyt tulkinnat ovat jollakin tavalla ilmiön läheisyyden sokaisemia ja siten näkökulmasidonnaisia. Varmaa on kuitenkin se, että valistus esitti oman aikansa kulttuurille haasteen, josta se ei voinut kieltäytyä. Haastetuksi tuli myös tai kenties ennen muuta kristillinen usko sekä sitä tutkiva ja tulkitseva teologia.



Tarkoitukseni on seuraavassa ensin esittää muutamia luonnehdintoja valistuksesta. Lähtökohtana on Immanuel Kantin vuonna 1784 lehtikirjoituksessaan *Mitä on valistus?* esittämä ajatus valistuksesta täysi-ikäistymisenä. Painopisteeni on kuitenkin valistuksen vaikutushistoriassa, modernissa kulttuurissa. Tarkastelen siis sitä, miten Kantin mainitsemaa täysi-ikäisyyden ideaa on tulkittu valistuksen jälkeisenä aikana, erityisesti suhteessa uskontoon. En kiinnitä kovin tarkasti huomiota, onko jokin seuraavassa esitettävistä ajatuksista pulpahtanut esiin juuri valistuksen aikana, sitä ennen tai sen jälkeen. Olen enemmänkin kiinnostunut, millaiseksi valistusaatteet ovat modernina aikakautena muokkautuneet. Toiseksi luonnehdin lyhyesti eräitä protestanttisen kristillisyyden ja kristillisen teologian taholta hahmoteltuja “vastausyrityksiä” valistuksen haasteeseen. Kolmanneksi tarkastelen valistuksen haasteen ajankohtaisuutta kristinuskolle tämän päivän kontekstissa.

## Valistus – haastaja

Valistus on todellakin väljä käsite, jolta puuttuu selkeä määritelmä. Se kattaa joukon ideoita ja asenteita, jotka olivat keskeisiä kulttuurielämässä Ranskassa, Saksassa ja Englannissa erityisesti vuosien 1720–1780 välisenä aikana. Jos liikkeen taustalla on jokin yhteinen elementti, se on pikemminkin siinä *miten* sen piiriin lukeutuneet henkilöt ajattelivat, kuin *mitä* he ajattelivat.<sup>2</sup> Joka tapauksessa valistuksen hedelmänä kypsyi aikakausi, jota on tapana kutsua moderniksi. Tässä mielessä valistuksella on ollut pitkä jälkivaikutus. Moderni kulttuuri on syntyperältään eurooppalainen tai länsimainen ilmiö, mutta se on nykyään muodostunut ainakin pintatasolla maailmanlaajuiseksi kulttuuriksi.

Kant on edellä mainitussa kirjoituksessaan onnistunut tiivistämään joitakin hyvin keskeisiä valistuksen ajatuskulkuja. Siksi onkin perusteltua siteerata Kantin kirjoituksen alkua:

Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisten johdatusta. Itseaiheutettua tämä alaikäisyys on sil-

loin, jos sen syynä ei ole järjen puute, vaan päättämisen ja rohkeuden puute käyttää järkeään ilman toisten johdatusta. *Sapere aude!* Valistuksen tunnuslause on siis: Käytä rohkeasti omaa järkeäsi.<sup>3</sup>

Mitä Kantin idea täysi-ikäistymisestä oikeastaan merkitsi ja millaisia seurauksia sillä on ollut modernin aikakaudella? Täysi-ikäisyys saavutetaan Kantin mukaan itsenäisen järjen käytön seurauksena. Järkeä tulee rohjeta käyttää ilman ulkopuolista ohjausta. Jos tarkastellaan tämän ajatuksen jälkivaikutusta, huomataan, että järjen itsenäinen käyttö on merkinnyt sanoutumista irti käsityksistä, joiden on katsottu edustavan ennakkoluuloja tai taikauskoa. Valistuksen aikana ennakkoluulojen ja järjen ulkopuolisen ohjauksen katsottiin olevan luonteeltaan paljolti uskonnollisia. Valistuksen yksi piirre olikin uskonnonvastaisuus, mikä näkyy esimerkiksi ranskalaisten Voltaire’n ja Diderot’n ajatuksissa. Tämä ei kuitenkaan päde kaikkiin valistusajattelijoihin. Osa heistä oli hyvinkin uskonnollisia ja pyrki uusien aatteiden avulla “pelastamaan kristinuskon” modernille ihmiselle. Joka tapauksessa vakaumus, että ihmisellä olevaa järkeä tulee käyttää vapaana kaikista auktoriteeteista, tuli valistuksen ja modernin iskulauseeksi. Valistuksesta käytetty nimitys “järjen aikakausi” on oikeutettu siinä mielessä, että sen seurauksena muotoutui uudenlainen rationaalisuuskäsitys. Luonnehdinta on kuitenkin vain osatotuus, sillä myös keskiaika oli järjen aikaa. Näiden kahden “järjen aikakauden” välinen ero oli lähinnä tavassa, jolla järkeä käytettiin ja rajoissa, joiden ajateltiin määrittävän sen käyttöä. Lisäksi uskonnollisen ja ei-uskonnollisen elämänmuodon periaatteellinen erillisuus alkoi hahmottua jo myöhäiskeskiajan ja renessanssin aikana. Teoreettinen perusta valistuksen korostamalle järjen autonomiselle käytölle oli siis luotu jo vuosisatoja aikaisemmin.<sup>4</sup>

Keskeiset valistusajattelijat erityisesti Ranskassa ymmärsivät järjen itsenäisen ja vapaan käytön siten, että ihmisen ei enää tarvitse rakentaa maailmankuvaansa uskonnollisen ilmoituksen varaan, vaan hän voi luottaa järjen valoon. Vaikka tämä vakaumus ilmentää halua ottaa etäisyyttä uskontoon ja kirkkoon, se on kaikesta huolimatta varsin “uskonnollinen”. Jotakin uskonnollista on jo aatevirtauksen nimessä “valistus” (englanniksi *Enlightenment*, saksaksi *die Aufklärung*, ranskaksi *les lumières*), joka hakematta tuo mieleen jo

selvästi uskonnollisemman käsitteen “valaistumisen”. Kun lukee valistuskirjailijoiden (esim. ranskalaisen D’Alembert’n) järjen ylityksiä, tulee vakuuttuneeksi siitä, että he olivat kokeneet lähes uskonnolliseen heräämiseen verrattavan “valaistumiskokemuksen”. Niinpä valistushistorioitsijat leimasivatkin edeltävän ajanjakson “pimeäksi keskiajaksi” alleviivatakseen sitä valoa, joka nyt oli koittanut ihmiskunnalle.<sup>5</sup>

Ajatus täysi-ikäistymisestä on vaikuttanut olennaisesti modernin ihmiskäsityksen syntyyn. Niinpä modernia aikakautta ei voida ymmärtää viittaamatta ideaan emansipoituneesta eli itse itsensä määrittävästä ja autonomisesta ihmisestä. Tällä idealla on juurensa kauempana, mutta vasta moderni ihminen on rojhennut ottaa sen tietoiseksi päämääräkseen.<sup>6</sup> Keskiaikaista ihmistä määritti yhteisö. Yksilönäkin hän oli aina yhteisön jäsen. Yhteisöstä itsenäisen, autonomisen persoonan idea on sen sijaan modernissa ja postmodernissa kehitetty äärimmilleen. Tämä idea on kuitenkin kautta modernin aikakauden synnyttänyt vastavoimakseen myös pohdintaa yhteisöllisyydestä, kuten vaikkapa nykyinen keskustelu liberalismista ja kommunitarismista osoittaa. Tästä huolimatta modernin ihmisen esityslistan kärjessä on ollut pyrkimys tavoitella onnellisuutta ja toteuttaa itseään, rajoituksena korkeintaan se, ettei tässä yrityksessään vaarana toisten vapautta tehdä samoin.

Järjen itsenäinen ja vapaa käyttö, rationaalinen ajattelu sai uudella ajalla liittolaisekseen tieteen, lähinnä valtavasti edistyneet luonnontieteet. Niiden keskeisimpiä tunnusmerkkejä ovat olleet metodinen epäily sekä syy-seuraus -suhteisiin perustuva ilmiöiden kausaalinen selittäminen. Lisäksi valistuksesta lähtien tieteessä on suhtauduttu kielteisesti yliaistillisen tai havaintomaailman ulkopuolisen todellisuuden pohdiskeluun, metafysiikkaan. Näistä 1600- ja 1700-luvun lähtökohdista johtaa suora linja eri välivaiheiden kautta nyky aikaan asti. Vaikka luonnontieteet – fysiikka erityisesti – ovat joutuneet tällä vuosisadalla käsitettävyyden ongelman eteen, usko (luonnon)tieteen mahdollisuuksiin on kuitenkin edelleen vahva.

Kant uskoi, että 1700-luvun lopussa elettiin erityistä valistumisen aikaa. Hän uskoi, että ihmisellä “on nyt tie avoinna itsensä vapaaan muokkaamiseen ja niiden esteiden vähentämiseen, jotka ovat yleisen valistuksen eli heidän itsensä aiheuttamasta alaikäisyydestä

pääsemisen tiellä”.<sup>7</sup> Vaikka Kantia ei voikaan syyttää naiivista edistysoptimismista - toisin kuin joitakin muita valistusajattelijoita – on tosiaasia, että hänenkin odotuksensa eurooppalaisen ihmisen varalle olivat suuret. Valistusta ja modernia kulttuuria ei siksi voi ymmärtää viittaamatta sen vanavedessä kulkeneeseen yleiseen edistysoptimismiin. Edistystä pidettiin pysyvänä ilmiönä, sillä joidenkin äärimmäisten valistusfilosofien mukaan ihmiskunnan edistyminen on rajoittamattomaa, ikuisesti jatkuvaa – jopa välttämätöntä. Ihmiskunnan katsottiin olevan jopa “tuomittu edistymään”.

Näyttää selvältä, että valistuksen edistysusko oli jonkinlainen haalistunut muunnelma juutalais-kristillisestä eskatologiasta. Edistys vain tulkittiin siten, ettei enää tarvittu työhypoteesia “Jumalan valtakunta”, tai ehkä sen pikemminkin ajateltiin toteutuvan ihmiskunnan edistyksen myötä maan päällä. “Maallistetun taivaan” porttien ajateltiin olevan ihmisen ulottuvilla. Jumalan valtakunta -idean muuntuminen immanenttiseksi edistys-ideaksi onkin sekularisoituneen modernin kulttuurin tuntomerkki.<sup>8</sup>

Kantin ajatus täysi-ikäistymisestä on tietenkin monitahoinen ja sitä on tulkittu eri suuntiin.<sup>9</sup> Se on joka tapauksessa toiminut eräänlaisena modernin aikakauden ohjelmajulistuksena. Se on kuvaus modernista historiallisesta tietoisuudesta, joka rohkenee hylätä riippuvuutensa uskonnosta ja metafysiikasta. Samalla se on modernin ihmisen tulevaisuuteen heijastetun toivon manifesti.

## Kristillinen usko ja valistuksen haaste

Kristinuskoon on alusta alkaen sisältynyt absoluuttinen totuusvaatimus. Toisin sanoen se on vaatinut tulla kohdeksi maailmaa ja ihmistä koskevana totuutena. Tämän totuusvaatimuksen teologiset tulkinnat ovat kuitenkin aikojen saatossa vaihdelleet. Valistus merkitsi perinteisesti ymmärretylle kristillisyydelle länsimaisessa kontekstissa huomattavaa epävarmuuden aikaa. Reformaatio ja sitä seuranneet 1600-luvun uskonsodat olivat jo repineet rikki läntistä kristikuntaa monella tavalla. Valistuksessa läntinen kristillisyys kohtasi uuden haasteen. Jos reformaatioissa olikin ollut kysymys kristinuskon sisäisistä tulkinta-erimielisyyksistä, uhkasi valistus murentaa kristillisen uskon älyllisiä

perusteita. Valistus pyrki relativoidaan kristinuskon absoluuttisen totuusvaatimuksen ja kyseenalaistamaan sen historiallisen perustan uskottavuuden.<sup>10</sup>

Valistuksen kristilliselle uskolle esittämä haaste vaati reaktiota sekä kirkoilta että teologialta. Lännen kirkkoista roomalaiskatolinen kirkko vastusti 1800-luvulla ja 1900-luvulla modernisaatiota päättäväisesti. Olennaisesti se muutti perusorientaatiotaan vasta Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen myötä 1960-luvulla. Itäistä kristinuskon tulkintaa edustavat ortodoksiset kirkot eivät ole laajassa mitassa koskaan lähteneet rajankäyntiin valistusaatteiden kanssa.<sup>11</sup> Protestantismissa tilanne on ollut koko ajan toinen, vaikka senkin sisällä esimerkiksi luterilaisuus ja kalvinismi edustavat hyvinkin erilaisia ratkaisuja. Joka tapauksessa protestantismi on ollut erityisen avoin uusille aatevirtauksille. Rajoitankin tarkasteluni tässä lähinnä protestanttiseen kristillisyyteen ja teologiaan. Tarkastelen seuraavassa ensin pietismia esimerkkinä käytännön kristillisyyden reaktiosta uuden ajan vaatimusten kontekstissa. Sen jälkeen tarkastelen historialliskriittistä raamatuntutkimusta ja liberaaliteologiaa esimerkkinä länsimaisen teologian reaktioista valistukseen.

## Pietismi ja valistus

Pietismi<sup>12</sup>, joka nousi merkittäväksi tekijäksi Saksassa ennen valistusta ja anglosaksisissa maissa sen jälkeen, on mielenkiintoinen ilmiö protestanttisessa kristinuskon tulkintahistoriassa. Pietismi on luontevaa nähdä yhtäältä sitä edeltäneen ortodoksian jatkona mutta toisaalta myös vastareaktion sille. Ortodoksia oli pyrkinyt puolustamaan rationaalisesti kristillisen uskon totuusvaatimuksia ja oikeaa oppia. Vähitellen tämä ei kuitenkaan enää tyydyttänyt vaan syntyi tilaus enemmän yksilöä ja hänen kokemuksaan korostavalle kristillisyydelle. Pietismi tuli ”sydämen ja kokemuksen uskontona” täyttämään tätä aukkoa. Uskovan ihmisen tunne-elämää korostettiin pietismissä ortodoksiaan verrattuna aivan uudella tavalla.

Pietismin syntyä ja sen suhdetta valistukseen voidaan selittää useammalla tavalla. Pietismi voidaan ensinnäkin nähdä vastareaktionä kuivakkaan rationalistiselle ortodoksialle. Se on kuitenkin mahdollis-

ta nähdä myös valistuksen kirkollisena paralleeli-ilmiönä siitäkin huolimatta, että se Saksassa syntyi jo ennen valistusta. Valistus on myös nähty eräänlaisena maailman esittämänä vastauksena pietismille, joka oli laiminlyönyt ensimmäisen uskonkappaleen näkökulman.<sup>13</sup> Nämä tulkinnat eivät kuitenkaan ole välttämättä keskenään ristiriidassa. Pikeemminkin ne yhdessä korostavat pietismin ja valistuksen aatehistoriallista yhteenkuuluvuutta.<sup>14</sup>

Vaikka voisi ajatella, että pietismi olisi hyvinkin paljon ristiriidassa valistuksen oppien kanssa, niin näin ei välttämättä ole. Pietismi oli klassisessa muodossaan jo 1600-luvulta lähtien ja on uuspietistisessä muodossa tällä hetkellä hyvin yksilökeskeinen eli individualistinen uskon tulkintamalli. Koska usko ymmärretään pietismissä henkilökohtaiseksi “eläväksi uskoksi”, joka luo yhteyden Kristukseen sydämen tasolla, se oli ja on eräässä mielessä sopusoinnussa valistuksen pyrkimyksen kanssa erottaa tosiasiat ja arvot toisistaan. Sydämen uskoa korostavana suuntauksena pietismi ei pyrkinytkään puhumaan empiirisen maailman tosiasioista eikä siksi muodostunut uhkatekijäksi valistuksen aatteiden kannalta. Se ei ollut myöskään kovin kiinnostunut historiasta tai yhteiskunnallisesta todellisuudesta vaan keskittyi selkeästi yksilön Jumala-suhteeseen, joka em. jaottelussa lankesi arvojen alueelle.

Tämä sopi valistuksen tavoitteisiin erittäin hyvin. Valistusajattelijat halusivat rajoittaa uskonnon julkista painoarvoa ja korostaa sen yksilöluonnetta. Useimmat valistusajattelijat halusivat toki turvata uskonnon olemassaolon oikeutuksen nimen omaan yksilön henkilökohtaisena valintana. Kenties juuri tästä syystä yksilöllistä uskonratkaisua korostavat kristinuskon tulkinnat ovat menestyneet modernissa länsimaisessa kulttuurissa. Keskittyessään yksilön uskonnolliseen ratkaisuun ne ovat omaksuneet sen “terapeuttisen” ja yksilömoraalia korostavan roolin, jonka moderni kulttuuri on kristilliselle uskolle halunnutkin antaa. Näin siis suuntauokset, jotka nykyäänkin sanovat suhtautuvansa kielteisesti kaikkeen filosofiaan ja erottavat uskon ja “ihmisviisauden” voimakkaasti toisistaan, ovat itsekin sidoksissa – ikään kuin “keittiön kautta” – modernin aikakauden filosofisiin lähtökohtiin.

## Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus valistuksen periaatteiden soveltajana

Kokonaan toisenlaisen näkökulman valistuksen ideoiden ja kristinuskon tulkintojen yhteennivoutumiseen tarjoaa historiallis-kriittinen raamatuntutkimus. Aina 1700-luvulle asti kaikki teologia ankkuroitui kiinteästi Raamattuun. Asian käänneinen puoli oli se, että myös raamatuntutkimus oli luonteeltaan dogmaattis-teologista. Valistuksen myötä syntyi ajatus kirkollisesta tulkintatraditiosta vapaasta raamatuntutkimuksesta, joka ohjautuisi yksinomaan rationaalisuuden ja empiirisyyden vaatimuksista käsin. Näin ajateltiin tehtävän palvelus myös kristinuskolle osoittamalla valistuneille ihmisille, että kristinuskoa voidaan perustella myös rationaalisilla argumenteilla. Ensimmäiset tämänsuuntaiset yritykset olivat kriittisiä reaktioita pietismiin, joka piti kiinni ajatuksesta, että Raamattua ei voi ymmärtää ”ihmisjärjen” avulla.<sup>15</sup>

Uuden valistuksesta vaikutteita ottavan raamatuntutkimuksen pyrkimyksenä oli tutkia Raamattua ”kuten mitä tahansa muuta vanhaa tekstiä”. Tämän ajatuksen ensimmäisiä edustajia oli Johann Salomo Semler (1725-1791). Semlerin mukaan Raamattua voidaan ja tulee lähestyä samoilla historiantutkimuksen menetelmillä kuin muitakin vanhoja kirjallisia dokumentteja. Näin ja vain näin valistunut ihminen voi erottaa Raamatun pysyvän ja arvokkaan ytimen sen aikasidonnaisesta kehyksestä. Tästä ajatuksesta johtaa suora linja myöhemmän historiallisen raamatuntutkimuksen pyrkimyksiin riisua Raamattu eskatologian ja myyttien painolastista ja paljastaa sen eettinen tai eksistentiaalin merkitys.<sup>16</sup>

Vaikka jo siis 1700-luvulla harjoitettiin Raamatun tekstien historiallista kritiikkiä, merkitsi vuosi 1835 ratkaisevaa käännettä. Silloin Hegelin oppilas David Friedrich Strauss (1808-1874) julkaisi ensimmäisen osan kaksiosaisesta teoksestaan *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Viimeistään tästä lähtien läntisen kristikunnan piirissä on käyty jatkuvaa polemiikkaa raamatuntulkinnan periaatteista. Strauss otti maalitaulukseen kaiken yliluonnollisen, joka ei sovi valistuneen ihmisen maailmankuvaan. Straussin mukaan on joko pitäydyttävä vanhaan ”yliluonnollisen ilmoituksen” käsitteeseen tai

omaksuttava nykyaikaisen tieteen mukainen maailmankuva ja kriittisen historiallisen tutkimuksen avulla osoitettava vanhojen käsitysten kuuluvan maailmaan, jota ei enää ole. Mikäli valitaan ensimmäinen vaihtoehto, kristinusko on Straussin mukaan vääjäämättä tuomittu uskonnonhistorialliseen museoon.<sup>17</sup>

Tämän vuosisadan tunnetuin historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen perinteiden jatkaja on ollut Rudolf Bultmann (1884-1976), joka eksistenssifilosofisesta viitekehyksestään huolimatta soveltaa Raamattuun valistuksellisia näkökohtia. Bultmannin mukaan Raamattua koskevan historiallisen totuuden paljastaminen ei vielä riitä, vaan ihminen tulee saattaa kohtaamaan historiallisen tutkimuksen metodeilla paljastettu Raamatun ”asia”. Vasta tämän Raamatun eksistentiaalisen tulkinnan avulla ihminen voi saavuttaa uudenlaisen ymmärryksen itsestään, maailmasta ja Jumalasta. Bultmann jakaa siis tulkintaprosessin kahteen osaan. Raamattu on ensin lahjomattomien historiantutkimuksen menetelmien avulla riisuttava myyteistä (*Entmythologisierung*), minkä jälkeen vasta päästään eksistentiaalisen tulkinnan tasolle. Tehtävän ensimmäinen osa tyydyttää valistuneen ihmisen rationaalisia vaatimuksia, mutta vasta toinen osa, tulkinnan eksistentiaalinen taso kykenee osoittamaan Raamatun pysyvän asian tai totuuden merkityksellisyyden modernille ihmiselle. Jälkimmäisen tason kannalta historiallinen Jeesus ei ole Bultmannin mielestä kovin merkityksellinen. Bultmannin mukaan nykypäivänä ei yksinkertaisesti päästä evankeliumien ohi historialliseen Jeesukseen, sillä lähteinä ovat vain ylösnousemususkon pohjalta uskovan seurakunnan keskellä syntyneet evankeliumit.<sup>18</sup>

Kaikkien kolmen – Semlerin, Straussin ja Bultmannin – raamatuntutkinnan taustalla ovat valistuksen yleiset lähtökohdat, joskin eri tavoin ja eri painotuksin. Semlerille ja Straussille riitti pääpiirteissään se, että Raamattua ja kristillistä uskoa voitiin tarkastella yhteisillä ja yleisillä rationaalisuuden pelisäännöillä. Myös Bultmann pyrki vastaamaan valistuksen älyllisen haasteeseen, mutta hän oli samalla tietoinen siitä, ettei se vielä riitä. Siksi kokonaisvaltainen teologinen menetelmä koostuukin sekä faktisen historian (*Historie*) tasolla opeoivasta kriittisestä tutkimuksesta että ihmisen eksistentiaaliselle kokemukselle merkityksellisen ”historiallisen” (*Geschichte*) todellisuuden tulkinnasta.



Edellisistä esimerkeistä näkyy eksegetiikan eli historiallis-kriittisiä metodeja käyttävän tieteellisen raamatuntutkimuksen sisäinen ristiriita, jota se ei ole kyennyt ratkaisemaan tähän päivään mennessä. Se haluaa yhtäältä esiintyä vain puhtaana historiallisena teksti-tutkimuksena, mutta toisaalta olla tyytymättä pelkästään siihen. Sen monien edustajien lisäpyrkimyksenä on ollut valistusta seuranneina vuosisatoina uudelleentulkita kristinuskon sisältö siten, että modernin valistuneen ihmisen olisi se helpompi vastaanottaa. Tämä näyttää olevan leimallinen piirre nykyisessäkin tieteellisessä tutkimustraditiossa, vaikka sen piirissä luonnollisesti esiintyy erilaisiakin painoituksia.<sup>19</sup> Tieteellinen raamatuntutkimus ei siis ole vapaa arvosidon-naisesta esiyymmärryksestä. Onko kyse enää pelkästä historian-tutkimuksesta, mikäli tutkimukseen sekoittuu myös pyrkimys “tulkita ja ymmärtää kulttuurimme klassisia tekstejä *kunakin aikakautena uudella tavalla*” (kursivointi JK) kuten joukko eturivin tutkijoita toimintaansa kuvaa?<sup>20</sup> Tämä näyttäisi ylittävän perinteisen historian-tutkimuksen tehtäväkentän. Näin ollen historiallis-kriittisiä metodeja käyttävä tieteellinen raamatuntutkimus liukuu alueelle, jolla se väistämättä muodostuu myös kristinuskon teologiseksi uudelleentulkinnaksi.<sup>21</sup>

Kunakin aikana tapahtuvassa uudelleentulkinnassa ei sinänsä ole mitään ongelmaa, vaan se on päinvastoin kirkonkin kannalta välttämätöntä. Historiantutkimuksen metodeilla analysoitujen tekstien teologinen tulkinta – nimitettiinpä sitä sitten hermeneutiikaksi tai raamatuteologiaksi – on luonnollinen osa tulkintaprosessia. Kysymys onkin nyt siitä, millä periaatteilla tämä liukuminen historiallisesta analyysistä teologiseen tulkintaan suoritetaan. Ongelmallista se on silloin kun historiallisen analyysin alueella pätevä metodinen periaate luonnollisiin selityksiin pitäytymisestä muuttuu maailmankatsomukselliseksi näkemykseksi, jolle peitetyemmin tai avoimemmin vaaditaan asemaa myös kirkon raamatuntutkinnassa. Tällainen ei kelpaa kirkolle, joka puolestaan omasta itseymmärryksestään käsin on pakotettu ottamaan huomioon myös ei-luonnolliset selitykset.<sup>22</sup>

Jos historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on ollut – kritiikittömästäkin – sidoksissa valistukseen ja positivismiin, niin samaa voi käänteisesti sanoa myös fundamentalismista. Se rakentaa rationaalistisia teorioita esimerkiksi Raamatun kuvaamien ihmeiden tueksi.

Fundamentalismi pyrkii vastaamaan valistuksen haasteeseen todistelemalla, että mahdottomaksi väitetty on sittenkin mahdollista. Fundamentalismissa on mielenkiintoista se, että se on omaksunut – paradoksaalista kyllä – formaalisesti samantyyppiset varmuuden ja objektiivisuuden käsitteet kuin positivistinen raamattukritiikki, mutta käyttää niitä ikään kuin toiseen suuntaan. Siten positivistinen raamattukritiikki ja fundamentalismi ovat tietoteoreettiselta kannalta tarkasteltuna sukulaisia vaikka pitävätkin toisiaan vastapoolleina. Suuntaus, jossa pidetään kiinni Raamatun sanatarkasta erehtymättömyydestä, on negatiivisella etumerkillä varustettua tietoisuutta. Tässä mielessä fundamentalismikin on nykymuodossaan valistuksen lapsi.<sup>23</sup>

## Liberaaliteologia ja “järkevä kristinusko”

Pietismistä ja historiallis-kriittisestä raamatuntutkimuksesta poikkeavan esimerkin valistusfilosofian vaikutuksesta teologiaan tarjoaa 1800-luvun loppupuolelta asti vaikuttanut ja uskantilaiseen filosofiaan sidoksissa ollut suuntaus, jota voidaan väljästi nimittää liberaaliteologiaksi.<sup>24</sup> Sen keskeisenä projektina voidaan pitää metafysiikan kritiikkiä, halua irrottaa kristinusko ja teologia sellaisista epäilyttävistä sidonnaisuuksista, joita oli valistuksen jälkeisessä tilanteessa vaikea puolustaa.<sup>25</sup> Tämä on jo sinänsä suora reaktio valistuksen jälkeiseen intellektuaaliseen ilmapiiriin. Pyrkimyksenä oli esittää kristinusko sellaisessa muodossa, että modernin ihmisen olisi mahdollista omaksua se ilman, että hänen tarvitsisi sitoutua klassiseen metafysiikkaan, johon kristillinen teologia oli perinteisesti ankkuroitunut.

Sen lisäksi, että liberaaliteologia pyrki valistuksen hengessä riisumaan kristinuskon ja teologian metafysiikasta, se oli myös kriittinen kommentti romantiikan teologin Friedrich Schleiermacherin (1768-1834) tunnetta korostavalle kristinuskon tulkinnalle. Toisaalta liberaaliteologia kuitenkin jatkoi Schleiermacherin aloittamaa teologian antropologisesti orientoitunutta linjaa. Sekä Schleiermacherin että liberaaliteologian yhteisenä projektina oli korostaa sitä, että kristillinen usko voidaan ymmärtää ilman metafysisistä käsitejärjestelmää ja sitä, ettei teologia ole tiedettä Jumalasta vaan ihmisen subjektiivisista uskominen edellytyksistä.<sup>26</sup>

Liberaaliteologian tunnetuin 1800-luvun edustaja oli Albrecht Ritschl (1812-1899), joka näkee ihmisen persoonallisen kokemukseen avaimena uskontoon. Ritschlin katsannossa uskonto ei tarvitse metafysiikkaa, sillä siinä on kysymys ennen muuta siitä, mitä hän nimittää arvokokemukseksi. Kristinuskoko ei lausu mitään luonnosta, sillä se on luonteeltaan ihmishengen liikettä, hengen objektivaatiota historiassa.<sup>27</sup> Ritschlin teologia rakentuu siten, että kristinuskoko voidaan selittää ja ymmärtää siinä täysin maailmansisäisesti, viittauksia tuonpuoleiseen todellisuuteen ei tarvita. Tähän katsantoon sopimatottomat kristilliset dogmit joko hylättiin (perisyntioppi) tai voimakkaasti uudelleentulkittiin (Jeesuksen persoona ja merkitys). Liberaaliteologia rakensi uskontulkintansa yleisemminkin ihmisten yleiseen ja yhteiseen kokemukseen. On luonnollista, että tällöin uskonnon moraalinen ulottuvuus saa keskeisen aseman. Syntien sovittaja -Kristuksen tilalle nostetaan Jeesus Nasaretilainen eettiseksi esikuvaksi ja moraalisen ihmisen malliksi. Jumalan valtakunnan idea on tässä keskeinen. Se liitettiin Charles Darwinin juuri noihin aikoihin esittämään evoluutioajatukseseen. Samastamalla Jeesukseen ja seuraamalla hänen eettistä esimerkkiään ihminen ja ihmiskunta voivat kehittyä siten, että Jumalan valtakunnan idea voi vähitellen toteutua maan päällä.<sup>28</sup>

1800-luvun liberaaliteologian ja myöhemmänkin liberaaliprotestantismin (esim. Paul Tillich, 1886-1965) pyrkimyksenä on ollut selvästi tulkita kristinuskoko valistuksen hengessä siten, että sen omaksuminen olisi helpompaa modernille ihmiselle. Itse asiassa liberaaliteologian pragmaattinen, subjektiivisesta kokemuksesta lähtevä teologia on kattava yritys sopeuttaa kristillinen usko ja teologia valistuksen luomaan tilanteeseen. Useimmissa teologisissa malleissa jokin ihmisen edellytyksiin kuuluva subjektiivinen aspekti on noussut kristinuskon tulkinnan ytimeen. Tällaisia tulkinnallisia avaimia ovat voineet olla tunne, itseidentunne, moraaliko, kokemus tai jokin muu vastaava. Tässä viitekehyksessä onkin mielenkiintoista ajatella, että se “moraaliko vaativa Jumala”, jonka Nietzsche julisti kuolleeksi, oli juuri tämän 1800-luvun loppupuolen uuskantilaisen liberaaliteologian luomus.<sup>29</sup>

## Sopeutumista vai välttämätöntä uudelleentulkintaa?

Edellä esiteltyjä kirkollisen elämän ja teologian suuntauksia – pietismistä, historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta ja liberaaliteologiaa – voidaan luonnollisesti tulkita monin eri tavoin. Mielestäni on kuitenkin ilmeistä, että ne kaikki edustavat jonkinlaista reaktiota tai vastausta uuden ajan tieteellisen maailmankuvan ja valistuksen haasteeseen. Näkökulmasta riippuen niiden edustamat ratkaisut voidaan nähdä joko negatiivisina tai positiivisina ilmiöinä.

Valistuksen ideologisten lähtökohtien teologisen kriitikon Lesslie Newbiginin mielestä länsimaiselle kristillisyydelle, kirkolle ja teologialle on ollut valistuksen jälkeisessä tilanteessa tyypillistä syrjäänvetäytyminen, arkuus ja tyytyminen toimimaan elämän ja yhteiskunnan marginaalialueilla. Aikaisemmin uskonnollinen maailmanselitys nivoutui koko todellisuuden tulkintaan eikä ollut erotettavissa siitä. Kristinuskoon pohjautuva todellisuuden tulkintatapa “asutti koko tiedon taloa”. Kun uskonnosta tuli arvo – vastakohtana tosiasioille – se työnnettiin suuren tiedon talon pieneen “ullakkokomeroon”. Uskonto (ja myös moraalit) on mielletty voimakkaasti yksityisasiaksi, joka on haluttu pitää erillään yhteiskunnan julkisesta toiminnasta.

Traagisinta uskonnon marginalisointumisprosessissa on Newbiginin mukaan ollut se, että kristillinen kirkko on yleensä hyväksynyt alistuen sille “katetun paikan länsimaisen kulttuurin pöydässä”. Kirkko on hyväksynyt sen, että uskonnosta on tehty ihmisen yksityisasiat työntämällä se persoonan alueelle. Suostuessaan siihen kirkko ja protestanttinen teologia ovat ajautuneet Newbiginin mielestä kohtalokkaaseen ansaan. Tieteen ja uskonnon välinen työnjako on merkinnyt, että kristinuskon näkökulmasta on ollut mahdotonta sanoa enää mitään mielekästä todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Kristinuskoko on nähty kyllä hyödyllisenä tekijänä yhteiskunnallisen moraalinkin kannalta sekä ihmisten lohduttajana. Hyväksymällä uskonnollisten lauseiden metafysisen merkityssisällön tyhjentämisen ja antamalla niille eettisen tulkinnan kirkko ja teologia ovat eräässä mielessä osataneet itselleen turvatun ja etuoikeutetun aseman osana modernia maailmankuvaa. Samalla tällainen kristinuskon eettinen tulkinta on

kuitenkin johtanut kirkon intellektuaaliseen “ghettoon”, modernin länsimaisen kulttuurin vangiksi.<sup>30</sup>

Se, minkä Newbigin näkee tietoisena tai tiedostamattomana sopeutumisenä, voidaan toisesta näkökulmasta nähdä välttämättömyytenä tai jopa kristinuskoon liittyvänä velvoitteena eksplikoida uskon ajatonta totuutta kullekin historialliselle tietoisuudelle. Tämän käsityksen mukaan valistuksen jälkeisen teologian kehityksessä ei ole ollut kyse antautumisesta järjen edessä vaan kristinuskoon aina kuuluneesta pyrkimyksestä etsiä sopivaa ilmenemismuotoa kussakin ajassa, menettämättä kuitenkaan omaa identiteettiään. Nykyteologian suosima ajatus kontekstualisaatiosta<sup>31</sup> tarjoaakin mahdollisuuden pohtia kristinuskon ainakin periaatteessa muuttumattoman pelastussanomana ja sen kulloistenkin tulkintojen suhdetta. Tämän tulkinnan mukaan kristinuskon on aina – ei ainoastaan valistuksen aikana ja sen jälkeen – joutunut ottamaan kantaa ympäristössä vaikuttaviin aatevirtauksiin. Tällaiset rajankäynnit voidaan nähdä joko kristinuskolle vieraiden elementtien tunkeutumisena uskontulkintaan tai kristinuskoon kuuluvana luonnollisena vuorovaikutuksena ympäröivän ajattelun kanssa. Tulkinta on riippuvainen näkökulmasta ja esiyymmärryksestä.

## Onko valistuksen haaste kristinuskolle yhä ajankohtainen?

Edellä olen ensin tarkastellut valistuksen ohjelmaa täysi-ikäistymisprosessina ja sen tulkintoja modernissa länsimaisessa kulttuurissa. Toiseksi olen tarkastellut muutamia kristinuskon tulkintoja valistuksen kontekstissa. Onko valistuksen haaste kristinuskolle sitten edelleen yhtä polttava kuin se on ollut viimeisten kahden vuosisadan aikana?

Kysymystä voidaan tarkastella myös siitä näkökulmasta, onko valistuksen haasteella itsellään enää uskottavuutta ja kantavuutta. Se voidaan Kantin määritelmän pohjata muotoilla myös seuraavasti: Onko moderni ihminen tullut “aikuiseksi”? Ovatko valistuksen ja modernin aikakauden ihanteet toteutuneet viimeisten kahden vuosi-

sadan aikana? Pikainen tutustuminen filosofiseen kirjallisuuteen ja kulttuurikeskusteluun näyttäisi antavan tulokseksi, että vallitsee yleinen pettymys, mitä tulee modernin kulttuurin saavutuksiin ja tulevaisuudennäkymiin. Moderni ihminen on ehkä tullut ”aikuiseksi” mutta joutunut maksamaan siitä kovan hinnan. Niinpä valistusta ja modernia kulttuuria kritisoidaan lähes joka suunnalta. Jo kolmekymmentä vuotta sitten saksalainen filosofi Arnold Gehlen totesi, että ”valistus on kuollut, vain sen seuraukset jatkavat kulkuaan”. Postmoderni filosofia on kohdistanut valistuksen suureen kertomukseen hyvin terävää kritiikkiä. Voisi jopa sanoa, että valistuksen ja modernin aikakauden peruseriaatteiden kritisointi on nykyään muodikasta. Kriitikoihin on liittynyt myös Suomen kuuluisin filosofi Georg Henrik von Wright puhumalla järjen kriisistä ja arvioimalla kriittisesti valistuksen luomaa uskoa rajattomaan edistykseen.<sup>32</sup>

Valistuksen kriitikoiden ohella on luonnollisesti myös niitä, jotka puolustavat ”modernin projektia” ja kannattavat sen ”loppuun saattamista”. Heistä ehkä yksi tunnetuimmista on saksalainen Jürgen Habermas.<sup>33</sup> Aarhusin yliopiston filosofian professori Hans-Jørgen Schanz on kuvannut moderniteetin kriisiä, mutta myös korostanut sen voimakasta uudistumista ja itsekorjaavuutta.<sup>34</sup> Suomessa Ilkka Niiniluoto on kutsunut kaikkia valistuksen kriitikkojakin, ”jotka eivät fanaattisesti asetu rationaalisen diskurssin ulkopuolelle”, yhdessä valistuksen kannattajien kanssa viemään valistuksen ohjelmaa eteenpäin.<sup>35</sup> Edellämainittujen kesken on havaittavissa myös painotuseroja: kun Schanz kuvaa valistusta nyansoidusti, itsekriittisesti ja realistisesti, näyttäytyy Niiniluodon painotuksissa enemmänkin valistuksen ideologis-ihanteellinen puoli.

Valistuksessa ei visiona näytä enää ole sellaista vetovoimaa kuin sillä vielä oli vaikkapa ennen maailmansotia. Se ei enää myöskään kykene vakuuttamaan edistysoptimismillaan ja sekulaarilla eskatologiallaan jälkimodernia ihmistä. Valistuksen perinteestä ammentanut positivistinen tiede on ollut taipuvainen dogmatisoitumaan ja muodostumaan materialistisen ihmisen korvikeuskonnoksi, eräänlaiseksi maailmansisäiseksi pelastusopiksi.<sup>36</sup> Valistuksen jälkiselvittelyissä on havahduttu myös arvonihilismin tosiasian eteen. Tietyllä tavalla myös aika on kulkenut valistuksen joidenkin kysymyksenasetteluiden ohi. Modernin aikakauden kysymykset ovat paljolti nivoutuneet tiedon,

järjen ja ymmärryksen käsitteiden ympärille. Nykyihmisen esityslistalla on kuitenkin tapahtunut muutos. Sen kärjessä on tuskin enää kysymys järjestä, tiedosta tai rationaalisuudesta. Kysymys asioiden mielestä, merkityksestä ja tarkoituksesta on ottanut tuon esityslistan kärkisijan.

Tässä mielessä myös valistuksen haaste kristilliselle uskolle – miksei teologiallekin – näyttäytyy uudessa valossa. Sen jälkeen kun on kyetty selkeästi osoittamaan, ettei myöskään valistuksen teoreettinen perusta ole vapaa arvo- ja ideologiasidonnaisuuksista, ei kristilliselle uskollekaan nähdäkseni ole mikään kohtalonkysymys kyetä osoittamaan omaa olemassaolonsa oikeutusta valistuksen mukaisen rationaalisuuden puitteissa. Toisaalta on selvää, että kristillisen uskon missionaariseen luonteeseen sisältyy velvoite perustella uskoa myös ajatteluun ja tiedolliseen tarpeeseen vetoavalla tavalla. Tämän rinnalla on kuitenkin olennaista nähdä kristillinen usko omana elämänmuotona ja rationaalisuutena, jota ei voida eikä ole tarpeenkaan sen paremmin kumota kuin oikeuttaa valistuksen järki-käsityksen avulla. Viimeksimainittua ulottuvuutta ei kuitenkaan nähdäkseni pitäisi puhtaaksiviljellä siihen liittyvän relativistisen tendenssin vuoksi.<sup>37</sup>

“Valistuksen ja pelastuksen” ei tarvitse olla toisiaan poissulkevia vaihtoehtoja. Kristillisen uskon näkökulmasta ei voida olla muuta kuin tyytyväisiä valistuksen myönteisiin aikaansaannoksiin. Esimerkiksi sananvapaus, suvaitsevaisuus ja läntiset oikeusperiaatteet sekä monet muut valistuksen perintöön kuuluvat ihanteet ovat vaikuttaneet myönteisesti ihmisten ja yhteiskuntien elämään. Sikäli kun valistuksen projektin nykyiset kannattajat ovat valmiita myöntämään, että valistuksen suhde traditioon, uskontoon ja metafysiikkaan on ollut yksipuolinen<sup>38</sup>, usein jopa naiivi, ei liene mitään estettä sille, että myös “rationaalista diskurssia” arvostavat kristityt osallistuvat Niiniluodon peräänkuuluttamaan valistuksen eteenpäinviemiseen. “Projektin” tulisi vain silloin näyttää huomattavasti vähemmän uhmakkaalta ja sankarilliselta kuin millaisena se on totuttu näkemään. Sen olisi oltava aidosti itsekriittinen – muutenkin kuin vain juhlapuheissa – ja tunnus-tettava omat “metafyysiset” sidonnaisuutensa.

Pohtiessaan suhdettaan valistuksen projektiin kirkkojen ja teologian sietää miettiä myös vaihtoehtoja, jotka eivät näytä kovinkaan houkuttelevilta. Valistuksen projektin ylilyönneistä tulisi ottaa opiksi,

mutta en näe mitään syytä mennä toiseen äärimmäisyyteen, eräänlaiseen irrationalismiin, joka nähdäkseni kurkkii monien postmodernien ideoiden takaa. En usko, että innostuminen nykyisestä (vai taannoisesta?) postmodernista surffailusta ja mosaiikkimaisuuden ylistyksestä on pitkän päälle viisasta sen paremmin filosofialle, teologialle kuin kirkoillekkaan. Tietynlaisen postmodernin kyynisyyden kaikki totuusväitteet relativomaan pyrkivä tendenssi on huono liittolainen kristilliselle uskolle. Kristillinen kirkko ei voi – mikäli se haluaa olla uskollinen omalle traditiolleen ja itseymmärrykselleen – modernin projektin tässäkin vaiheessa lakata pitämästä esillä absoluuttista totuusvaatimustaan, mikä ei suinkaan merkitse hegemonian tavoittelua. Siitä kirkon on onneksi ollut pakko luopua jo kauan sitten. Pikemminkin kristinuskon totuusvaatimuksessa on kyse totuudesta, jonka eteen ihminen väistämättä joutuu ja joka vaatii häneltä vastausta. Kristinuskoon sisältyy siis ajatus ihmisen sisäisen elämän laadullisesta muuttumisesta hänen joutuessaan kasvatusten absoluuttisen Totuuden kanssa. Tämän Totuuden – Jumalan – kohtaaminen edellyttää ihmisen nöyryytystä ja “murtumista”. Tästä lähtökohdasta kiinni pitäen myös kristityillä ja kirkkoilla on epäilemättä oma pannonksensa annettavanaan valistuksen perinnöstä käytävään keskusteluun. Valistuksen projektia voidaan kuitenkin viedä aidosti eteenpäin vain mikäli myös sen nykyiset ideologis-ihanteelliset kannattajat ovat valmiita luopumaan omien hegemoniapyrkimystensä viimeisistäkin rippeistä.



## Viitteet

- <sup>1</sup> Lainausta kirjasta *Mitä on valistus?* Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa (toim.). Jyväskylä: Vastapaino 1995, vii.
- <sup>2</sup> Ks. McGrath (1996, 98).
- <sup>3</sup> Kant (1995, 77).
- <sup>4</sup> Reijo Työriönan (1995, 79) mukaan “keskiajan ajattelua pidetään usein virheellisesti perusluonteeltaan dogmaattisena ja auktoriteettivetoisena, mitä se ei suinkaan ollut. Päinvastoin sen käsitystä uskonnollisesta uskosta voisi luonnehtia pohjimmiltaan rationaalisesti ylläpidetyksi uskoksi. Auktoriteettiin vedottiin niin sanoaksemme vain äärimmäisessä intellektuaalisessa hädässä. Kun uskon alue myöhäiskeskiajalla irtautuu järjen alueesta, sen tehtävän perii yhä selvemmin auktoritatiivisesti ylläpidetty usko ja fideistinen näkemys uskosta sisäiseen todellisuuteen kuuluvana subjektiivisena luottamuksena ja turvautumisena Jumalaan ilman objektiivisiä kiinnikkeitä maailmaan.”
- <sup>5</sup> Jotakin euforisuudessaan vastaavaa on myös tavassa, jolla Ilkka Niiniluoto (1994, 3) kuvaa valistuksen päämääriä ja sen perinnön kaikenkattavuutta: “Valistuksen päämääränä oli valaista pimeää maailmaa ja hämää ihmismieltä tiedon valolla ja järjen kirkkaudella. Totuus, kauneus, hyvyys, vapaus, veljeys, tasa-arvo, humanismi, oppineisuus, oikeudenmukaisuus ja suvaitsevaisuus kuuluvat valistuksen arvoihanteisiin. Siten valistuksen perintöön kuuluu tieteen, taiteen, moraalien, demokratian, oikeuslaitoksen, kansalaisten vapauksien ja oikeuksien, hyvinvointiyhteiskunnan, koulun, aikuisopiskelun, lehdistön ja joukkotiedotuksen kukoistus.”
- <sup>6</sup> Simo Knuuttila on tutkimuksissaan osoittanut, että länsimaisen individualismin filosofiset juuret löytyvät 1200-luvun lopulta ja 1300-luvun alusta. Ks. Knuuttila (1982).
- <sup>7</sup> Kant (1995, 83).
- <sup>8</sup> Vrt. Becker (1967). Niiniluoto (1994, 3) toteaa, että korostaessaan valistuksen naiivia järjeksuskoa ja edistysoptimismia populaariesitykset usein unohtavat valistuksen filosofisen ohjelman itsekkyyden.
- <sup>9</sup> Kantin valistus-kirjoituksen uudemmissa tulkinnoista ks. erityisesti Foucault (1995), Habermas (1995) ja Dreyfus & Rabinow (1986).
- <sup>10</sup> Ks. McGrath (1996, 99-100).
- <sup>11</sup> Ks. Toiviainen (1995, 1-3).
- <sup>12</sup> Pietismin alkuna organisoidussa mielessä pidetään Filip Jakob Spenerin kirjan *Pia Desideria* (Hurskaita toiveita) julkaisemisesta vuonna 1675.

Spener murehtii teoksessaan Saksan luterilaisuuden tilaa 30-vuotisen sodan jälkeen ja esittää joukon ehdotuksia kirkon uudistamiseksi. Yksi näistä oli henkilökohtaisen Raamatun tutkimisen korostaminen. Saksassa pietismi kehittyi eri suuntausten myötä kirkolliseksi vaikuttajaksi ja toimi myöhemmin vastavoimana historiallis-kriittiselle raamatuntutkimukselle ja liberaaliteologialle. Pietismi sai eri maissa erilaisia tulkintoja ja synnytti jopa uusia kirkkokuntia. Englannissa pietismistä kasvoi John Wesley'n perustamana metodistinen kirkkokunta. Kaikki Suomessa 1800-luvulla syntyneet luterilaiset herätysliikkeet ovat alkuperältään pietistisiä. Kirkon piiriin on toisen maailmansodan jälkeen syntynyt joukko henkilökohtaista uskonratkaisua korostavia uuspietistisiä liikkeitä. Pietismistä ks. McGrath (1996, 94-95).

<sup>13</sup> Näin Toiviainen (1995, 8).

<sup>14</sup> Pietismin teologiasta ks. Talasniemi (1975) ja Repo (1997), josta käy ilmi pietismin juurien moni-ilmeisyys. Revon varhaista pietististä teologia Johann Arndtia (1555-1621) koskevassa tutkimuksessa tulee esille pietismin mystiikkaulottuvuus.

<sup>15</sup> Ks. Ruokanen (1987, 26-27).

<sup>16</sup> Ks. Toiviainen (1995, 4-5).

<sup>17</sup> Ks. Ruokanen (1987, 53-54).

<sup>18</sup> Ks. Ruokanen (1987, 118-126) ja Toiviainen (1995, 7).

<sup>19</sup> Metodologisista pohdinnoista ks. esim. Aejmelaesus (1996).

<sup>20</sup> Räisänen & Sollamo & Syreeni & Uro (1994, 39).

<sup>21</sup> Tähän liittyvistä metodisista ongelmista ks. Kirjavainen (1994).

<sup>22</sup> Argumentointia ei ole tässä yhteydessä mahdollista laajentaa. Kysymyskokonaisuuden laajemmista yhteyksistä ks. Mannermaa (1992, 169-220).

<sup>23</sup> Ks. Toiviainen (1995, 10-11); positivistisen raamatukritiikin suhtautumisesta fundamentalismiin ks. Räisänen (1981).

<sup>24</sup> Liberaaliteologian juuret ovat 1800-luvun puolivälin ja lopun Saksassa, jossa idealistinen filosofia joutui puolustuskannalle positivismia vastaan. Vastareaktiona tälle tendenssille syntyi ns. uskantilaisuus, joka halusi puolustaa humanististen tieteiden itsenäisyyttä positivistisesti orientoituneita luonnontieteitä vastaan. Kantin ja Hegelin antamista aineksista kokoon kasattu uskantilaisuus suhtautui kriittisesti sekä rationalismiin että empirismiin. Ks. Ruokanen (1987, 62).

<sup>25</sup> Ks. Martikainen (1995, 9-12).

<sup>26</sup> Ks. McGrath (1996, 110-111, 115).

<sup>27</sup> Ks. Ruokanen (1987, 68-69).

<sup>28</sup> Ks. McGrath (1996, 115-117).

<sup>29</sup> Vrt. Werner Stegmaierin artikkeli tässä kirjassa.

- <sup>30</sup> Kattavan kuvauksen näistä ideoista antaa Newbigin (1989).
- <sup>31</sup> Kontekstualisaatiosta ks. Bosch (1992, 420-432).
- <sup>32</sup> Yhtenä esimerkkinä ks. von Wright (1989).
- <sup>33</sup> Vrt. Habermas (1989). Habermasin “modernin projektin puolustuksesta” ks. myös Hietaniemi (1985).
- <sup>34</sup> Ks. Schanz (1993).
- <sup>35</sup> Niiniluoto (1994, 3).
- <sup>36</sup> Näin esim. Schanz (1993, 201).
- <sup>37</sup> Rationalistisen teismin ja äärimmäisen fideismin väliin on yritetty kehitellä malleja, jotka kykenisivät ottamaan yhtäältä huomioon uskonnollisen uskon erityisluonteen, sortumatta toisaalta kuitenkaan relativistiseen fideismiin. Simo Knuutila (1986) on kehitellyt presuppositioteoriaa, jossa Jumalaa koskevia uskonnollisen uskon lauseita ei pidetä luonnontieteellistyyppeinä tosiasiaväitteinä, mutta ei myöskään ei-kongitiivisina mielen kuvina, vaan eräänlaisina perusteltuina oletuksina. George Lindbeck (1984) puolestaan on kehitellyt perinteisten propositionaalisen ja experientiaalisen uskonnon ja kristillisen opin mallien sijaan “kolmatta tietä”, kulttuuri-lingvististä mallia, jonka mukaan uskonnolliset ja opilliset väitelauseet ovat ikään kuin kielen sääntöjä, jotka mahdollistavat koherentin puheen Jumalasta jälkikantilaisessa todellisuudessa.
- <sup>38</sup> Modernin projektin “puolustajista” tälle kannalle asettuu Schanz (1993, 200-201).

## Kirjallisuus

- Aejmelaeus, Lars (1996) Resensio Stephen T. Davisin kirjasta *Risen Indeed*. Teologinen Aikakauskirja 3, 283-284.
- Becker, Carl L. (1967) *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*. New Haven.
- Bosch, David J. (1992) *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul (1986) Mitä on täysi-ikäisyys? *Mitä on valistus* Habermasin ja Foucault'n mukaan. Suom. Tapani Hietaniemi. *Tiede & Edistys* 2, 94-111.
- Foucault, Michael (1995) Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana. Suom. Juha Koivisto ja Tarmo Malmberg. Teoksessa Juha Koivisto, Mark-

- ku Mäki, Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Jyväskylä: Vastapaino, 249-260.
- Habermas, Jürgen (1989) *Moderni – keskeneräinen projekti*. Suom. Pertti Töttö. Teoksessa Jussi Kotkavirta ja Esa Sironen (toim.) *Moderni/Postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun*. 2. korjattu ja täydennetty painos. Jyväskylä: Tutkijaliitto, 95-112.
- Habermas, Jürgen (1995) Nuolella suoraan nykyisyyden ytimeen. Merkin-töjä Foucault'n luento Kantin tekstistä *Mitä on valistus?* Suom. Kauko Pietilä. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Jyväskylä: Vastapaino, 261-268.
- Hietaniemi, Tapani (1985) Millaista "modernin projektia" Habermas puolustaa? *Tiede & Edistys* 4, 331-336.
- Kant, Immanuel (1995) Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Suom. Tapani Kaakkurinniemi. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Jyväskylä: Vastapaino, 77-85. Suomenoksen ovat julkaiseet myös *Genesis*, 3/79 ja *Tiede & Edistys*, 2/1986.
- Kirjavainen, Heikki (1994) Eksegetiikan uudet vaatteet. *Yliopisto* 8, 36-37.
- Knuutila, Simo (1982) Länsimaisen individualismin filosofinen syntyhistoria. *Tiede & Edistys* 4, 254-261.
- Knuutila, Simo (1986) *Usko, järki ja tulevaisuus*. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Heikki Nyman (toim.) *Tulevaisuus*. Juhlakirja akateemikko G.H. von Wrightin 70-vuotispäivän 14.6.1986 kunniaksi. Helsinki: Otava, 294-315.
- Lindbeck, George (1984) *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mannermaa, Tuomo (1992) *Paralleleja*. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 182.
- Martikainen, Eeva (1995) *Uskonto arvoelämyksenä*. Dogmatiikan praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin ajattelussa. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 193.
- McGrath, Alister (1996) *Kristillisen uskon perusteet*. Suom. Satu Norja. Suomenkielisen laitoksen toim. Reijo Työrinoja. Helsinki: Kirjapaja.
- Newbigin, Lesslie (1989) *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, Michigan – Geneva: William B. Eerdmans Publishing Company & WCC Publication.
- Niiniluoto, Ilkka (1994) *Valistus on julkista järjen käyttöä*. *Yliopisto* 19, 3.
- Repo, Matti (1997) *Uskon lahja vai rakkauden päämäärä?* Johann Arndtin käsitys vanhurskauttamisesta ja uniosta. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 206.
- Ruokanen, Miikka (1987) *Hermeneutica moderna*. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.

- Räisänen, Heikki (1981) Miten ymmärrän raamattua oikein. Historiallisen ja epähistoriallisen raamatunselityksen vertailua. Vaasa: Kirjapaja.
- Räisänen, Heikki & Sollamo, Raija & Syreeni, Kari & Uro, Risto (1994) Uskontopolitiikkaa vai tiedettä? Yliopisto 9, 38-39.
- Schanz, Hans-Jørgen (1993) Aikakauden kulttuurinen nimikirjoitus – Tee-sejä. Suom. Arto Noro. Tiede & Edistys 3, 197-201.
- Spener, Filip Jakob (1962) Kirkon uudistus. Pia desideria. Suom. Jussi Aro. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Talასniemi, Jussi (1975) Sielun pelastus. Christian Schriverin teologia. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 98.
- Toiviainen, Kalevi (1995) Onko valistukselle vaihtoehtoa? Teoksessa Onko uskossa järkeä? Helsinki: Suomen Lähetysseura, 1-15.
- Työrinoja, Reijo (1995) Usko ja tiedon rajat. Lähetysteologinen aikakauskirja 4, 75-81.
- von Wright, Georg Henrik (1989) Edistyksen myytti. Puheenvuoro keskusteluun modernista. Tiede & Edistys 1, 6-26.

*Petri Järveläinen*

## TEOLOGIT MAAILMAN TALON OVILLA

**E**lämänkatsomukset ja todellisuuskäsitykset rakentuvat usein muutamien peruskäsitteiden varaan. Näitä peruskäsitteitä voisi kuvata oviksi, joihin inhimillinen mieli koputtaa pyrkiessään suuntautumaan maailmaan. Oven avautuessa peruskäsitteet saavat vahvistusta, mutta voi käydä myös niin, että ympärille katsottaessa toisenkinlaisista ovista näyttää saapuvan väkeä. Kuvaan seuraavassa joitakin tällaisia ovia, joista teologit ovat viimeisten vuosikymmenten aikana yrittäneet käydä maailmaan. Koetan perustella käsitystä, että vaikka ne kaikki ovat varsin kapeita näköaloja todellisuuteen, niiden tarkasteleminen yhdessä ja suhteessa toisiinsa vaikuttaa antoisalta ja kohti tarkemmin hahmotettua todellisuutta vievältä. Lopuksi esitän joitakin huomautuksia uskonnosta ja sen suhteesta filosofiaan. Mielestäni uskonto on elämänmuoto, jossa mieli ei ensisijaisesti suuntaudu maailmaan vaan Jumalaan. Tästä lähtökohdasta käsin filosofisen ja uskonnollisen elämänmuodon välille näyttää syntyvän eroja.

## Postmodernismi: hajonnut talo ja rikotut ovet

Nykyihmistä ja hänen suhdettaan todellisuuteen käsittelevissä esityksissä viitataan usein postmodernismiin ja sitä koskevaan keskusteluun. Tällöin keskeisiksi teemoiksi muodostuvat niin tietotulvan aiheuttamat hankaluudet arvioida tiedon merkityksellisuutta ja totuudenmukaisuutta kuin sanojen merkitysten katoaminen eli oppi, joka kieltää läsnäolon metafysiikan. Läsnäolon metafysiikan mukaan merkki kutsuu merkityksensä läsnäolevaksi. Näin ei postmodernistien mukaan ole. Heidän mukaansa merkit ensinnäkin viittaavat toisiin merkkeihin, mikä tarkoittaa semantiikan eli kielen ja maailman välisen suhteen sulautumista syntaktisiin eli sanaston ja kielioipin sisäisiin suhteisiin. Toiseksi syntaktiset suhteet vaikuttavat varsin säännöttömiltä, niitä syntyy jatkuvasti niin pitkälle kuin kieltä ja merkkejä riittää.

Edellä kuvatussa katsomuksessaan postmodernismi mielestäni radikalisoi erään vuosisatamme filosofiassa esiintyneen kielen ja todellisuuden väliseen suhteeseen liittyvän käsityksen. Esimerkiksi Wittgenstein ja Heidegger ajattelivat, että semanttiset suhteet eivät ole lausuttavissa. Olemme kieleemme vankeja. Niinpä jokainen yrityksemme lausua, miten kieli suhteutuu todellisuuteen muistuttaa paroni von Münchhausenin yritystä nostaa itsensä suosta omista hiuksistaan, koska puhuessamme kielestä edellytämme tarkastelumme välineeksi juuri sen kielen, josta yritämme puhua.<sup>1</sup> Wittgenstein ilmaisi tämän semanttisen idean tunnetussa lausumassaan, jonka mukaan kielen rajat ovat maailman rajat. Derridalainen dekonstruktio näyttää hyväksyvän uskomuksen, jonka mukaan kielen ja todellisuuden välinen semanttinen suhde on lausumaton ja saavuttamaton, mutta lisää siihen vielä, että kielen rajat eivät ole maailman rajoja vaan kaaoksen rajoja.

Lisäksi postmodernistien mukaan kulutuskeskeisessä tietoyhteiskunnassa ajan rytmi on kiihtynyt tavalla, jonka myötä tapahtumat virtaavat ohitsemme niin nopeasti, että voimme Herakleitoksen sanoin todeta, ettei koskaan voi astua samaan virtaan. Todellisuuden ajatellaan joko kadonneen kokonaan tai ainakin tulleen järjestäytymättömäksi sikäli, ettei sitä voi hallita “suurten kertomusten” avulla.<sup>2</sup>

Idealla on vastineensa myös teologisessa keskustelussa. Tämä ei ole erityisesti protestanttisessa kontekstissa yllättävää, sillä itse uskonpuhdistuksessakin oli osittain kysymys klassisen metafysiikan korvautumisesta nominalismilla ja vallalla olleiden sääntöjen arvos-  
telusta. Nykyisessä keskustelussa esimerkiksi Don Cupitt on pitänyt perinteistä kristinuskoa suurena kertomuksena, josta tulisi luopua. Sen tilalle tulisi kehittää ateistiseksi tulkittua buddhalaisuutta muis-  
tuttava hyvän tahdon elämänmuoto, jonka korkeimpana päämäärä-  
nä on, kuten Cupittin ylistämä uusplatonistinen mystikko mestari  
Eckhart esitti, luopuminen Jumalasta Jumalan itsensä takia. Cupittin  
tunnetuimman teoksen nimi onkin *Taking Leave of God*, joka on  
käännös Eckhartin iskusanasta *gelassenheit*.<sup>3</sup> Samansuuntaisia tee-  
moja ovat kehitelleet meilläkin tunnettu amerikkalaisfilosofi Mark  
Taylor sekä C. E. Winqvist.<sup>4</sup> Suomalaisessa kontekstissa post-  
modernismin haamuja voi nähdä jumalanpalvelusuudistuksessa, jos-  
sa erilaisista perinteistä irrotettuja elementtejä yhdistetään toisiinsa.  
Tällöin ne eivät enää kannaa alkuperäisiä merkityksiään, vaan syn-  
nyttävät yhdessä uudenlaisen kokonaisuuden, jonka piirissä harjoi-  
tettu palvonta heijastaa risaiseksi koettua todellisuutta. Esimerkiksi  
liturgian historiaan suhtaudutaan joskus kuin edellisiivikon aterioihin,  
jotka samaan pataan kaadettuina keittyvät pataljoonasopaksi.

Kun todellisuus tulkitaan joko kadonneeksi tai järjestäytymät-  
tömäksi, sillä on seurauksia myös itse kullekin itseensä yksikön en-  
simmäisellä persoonamuodolla viittaavalle toimijalle. Asioiden, tava-  
roiden ja merkkien kiihkeässä virrassa yksilölle ei näytä tarjoutuvan  
maailmassa olevia kiinnikkeitä, joiden avulla minä-kokemukset syn-  
tyvät. Todellisuuden hämärtyessä myös minuus hämärtyy ja yksilös-  
tä tulee eräänlainen “kuka vaan” tai, kuten Julia Kristeva on huoma-  
uttanut, “muukalainen itselleen”.<sup>5</sup>

Edellisen kuvauksen näkökulmasta nykyihmisen todellisuus-  
käsitystä on järjetöntä analysoida, koska kumpakaan, nykyihmistä  
sen paremmin kuin todellisuuttakaan, ei ole. Nähdäkseni kuvaus an-  
taa hahmon eräille aidoille kokemuksille, mutta tosiasiaassa tilanne ei  
ole näin lohduton. Ei nimittäin tarvitse kuin katsoa sanomalehtien  
syntymäpäiväsivuille huomatakseen, että on olemassa merkittävä  
joukko nykyihmisiä, jotka eivät ajattele olevansa keitä vaan. Jokai-  
nen syntymäpäivästään ilmoittava henkilö ei kenties osaisi vastata,



mikäli häneltä tiedusteltaisiin termin jossakin filosofisessa merkityksessä, mieltääkö hän itsensä minäksi. Mutta vähintään *joku* hän selvästi ajattelee olevansa.

## Eksistentialismin ahdas portti

Käsite “nykyihminen” on kuitenkin ongelmallinen myös hieman toisessa kuin postmodernistien kuvaamassa mielessä. Jos jätämme sivuun biologien lajitermit tai yhteiskuntatieteilijöiden tutkimukset ja siirrymme henkityhteellisiin kuvauksiin, joudumme sameille vesille. Erityisesti teologisessa kirjallisuudessa on vuosisadallamme esiintynyt suuntaus, jossa erilaisia lähestymistapoja yhdistää pyrkimys välittää kristinuskon perustotuudet nykyihmiselle. Tällaisen pyrkimyksen innoittama on esimerkiksi Rudolf Bultmannin<sup>6</sup>, Wilhelm Hermannin ja erityisesti Martin Heideggerin filosofiaista vaikutteita saanut teologia, jonka mukaan nykyihminen määrätty maailmassa-olemisen kokemuksen näkökulmasta. Bultmannin mukaan sekä varhaisille kristityille että moderneille ihmisille on tyypillistä, että heillä on maailmankuva. Raamatun ja nykyajan maailmankuvat eivät kuitenkaan kohta toisiaan. Raamatun maailmankuva oli Bultmannin mukaan kolmikerroksinen tuonela-maa-taivas. Näiden kerrosten välillä tapahtui ihmisten ja mytologisten olentojen välistä vuorovaikutusta. Uuden ajan luonnontieteen myötä tällainen maailmankuva väistyi ja se korvautui erityisesti lain ja invarianssin käsitteillä. Uuden testamentin ajan ihmisille ja nykyihmisille on kuitenkin yhteistä, että he kysyvät olemassaolonsa merkitystä. Tästä syystä mytologisesta maailmankuvastaan riisuttuna Uusi testamentti käsittelee kysymyksiä, jotka ovat nykyihmisille tärkeitä.

Toinen tunnettu malli on Paul Tillichin esittämä. Myös Tillich oli eksistentialisti, joka katsoi, että huomattessaan tulleensa olemassaoloon heitetyksi, ihmisessä herää kaipaus autenttiseen olemiseen. Levottomassa etsinnässään ihminen pyrkii löytämään erilaisista mielensä kohteista jotakin ehdotonta ja lopullista. Tätä viimeisintä ja ehdottominta Tillich kutsui termillä *ultimate concern*, joka on hänen käänöksensä käsitteelle Jumala. Tillichin teologia on muunnelma augustinolaisesta teemasta, joka on ilmaistu heti *Tunnustukset*-teok-

sen alkulehdillä: levoton on sydämemme, kunnes se Sinussa saavuttaa levon. Siihen, miten autenttinen oleminen saavutetaan, Tillich tarjoaa kristologista vastausta, jonka mukaan Jeesus Nasaretilainen on sekä todellinen että tosi ihminen. Tillichin mukaan Jeesus on yksi meistä. Mutta hän on vielä enemmän: sitä mitä voisimme olla.<sup>7</sup>

Molempiin kuvauksiin liittyy ongelmia. Ensinnäkin voisi kysyä, että kun sekä Bultmann että Tillich ajattelevat varhaiskristillisten ja klassisten teologisten teemojen olevan edelleen tärkeitä, niin miten nämä olisivat jonkin erityisen nykyihmisen kysymyksiä? Pikemminkin näyttää siltä, että he haluavat käsitellä kysymyksiä, jotka ovat askarruttaneet ihmisiä aina. Lisäksi Bultmannin ratkaisu vaikuttaa maailmankuvan käsitteen kannalta kömpelöltä. Herää kysymys, missä mielessä tuonela-maailma-taivas -rakennelma on ylipäättään maailmankuva? Kuinka kirjaimellisesti Uuden testamentin ajan ihmiset sen ottivat? Miten se olisi erilainen nykypäivän ihmisen kokemuksen kannalta, kun hänkin hautaa kuolleensa maan alle, ajattelee olevansa maapallon pinnalla, tähyää alkuräjähdyksen syihin ja seurauksiin ja kokee mielekkäiksi esimerkiksi "olen riivattu" -tapaisia omaa tilaansa koskevia ilmaisuja sellaisessa merkityksessä, etteivät ne viittaa vain hänen sisäelimiinsä vaan myös mielen intentionaalisiiin objekteihin? Joku voisi myös kysyä, onko uuden ajan filosofiassa esitetty kysymys maailmassa-olemisesta ja autenttisuudesta lopulta kovin-kaan elegantisti muotoiltu. Vaikka se olisi merkityksellinen, miksi se olisi tärkein ja keskeisin kysymys? Voisihan ajatella, että totuuden etsintä, rationaalisen ajattelun saavuttaminen tai esimerkiksi moraalisesti kestävien tekojen tekeminen olisi vähintäänkin yhtä perustava elämän lähtökohta kuin on subjektiivisen mielekkyyden kokemus ja sen analyysi.

## Metafyiikka – aarrekkammion suulla

Jos lähtökohdaksi otetaan kysymys järkevyydestä eli rationaalisuudesta, joudutaan tekemisiin sen ongelman kanssa, että ehdokkaita rationaalisuuden määritelmäksi on useita. Jos kysymys esimerkiksi kohdennetaan koskemaan erityisesti uskomusten rationaalisuutta, on tähänkin tarjolla useita vaihtoehtoja. Eräät ajattelevat uskomusten

olevan rationaalisia mikäli ne pohjautuvat todellisuutta koskevaan tietoon, joka on muotoiltu jonkin tavallisesti formaalisen säännöstön avulla. Toiset korostavat enemmän sosiaalista aspektia, sitä että uskomukset ovat rationaalisia mikäli ne pohjautuvat itseään kompetenttina pitävän yhteisön keskustelutuloksiin.<sup>8</sup>

Esimerkiksi kysymyksestä, onko rationaalista uskoa Jumalan olevan olemassa, on käyty laaja keskustelu. Kysymykseen myönteisesti vastaavien käsitykset pohjautuvat erilaisiin käsityksiin rationaalisuudesta. Richard Swinburne edustaa käsitystä, jonka mukaan on todennäköisempää, että Jumala on olemassa kuin että Häntä ei ole, koska Jumalan olemassaoloa tukevien argumenttien kasauma saa Bayesin kaavassa todennäköisyysarvon joka on yli  $\frac{1}{2}$ .<sup>9</sup> Basil Mitchelin kanta on, että usko teistiseen Jumalaan ei ole irrationaalisempi uskomus kuin on jonkin muun maailmankatsomuksen kannattaminen.<sup>10</sup> Ruotsalainen uskonnonfilosofi Anders Jeffner on puolestaan esittänyt, että rationaalisuuden käsitettä olisi laajennettava tavalla, jonka myötä myös ihmisten kokemukset olisi otettava huomioon uskomusten rationaalisuutta arvioitaessa.<sup>11</sup>

Yksi syy siihen, miksi mainittu keskustelu ei liene kovinkaan tuttu suomalaiselle yleisölle lienee se, että luterilaisessa perinteessä uskonnollista uskoa on pidetty kohtalona, joka ei perustu rationaalsiin päätelmiin vaan pikemminkin sananjulistuksen vaikutuksiin ja esimerkiksi kotikasvatukseen. Siihen sisältyy uskonnollisia väitelauseita, mutta niitä ei pidetä vaihtoehtoluonnontieteenä vaan uskonnollisiin totuuksiin viittaavina kuvina ja metaforina, joilla on elämäkatsomusta ja -muotoa jäsentävä funktio. Niinpä uskonto ei määriy niinkään *maailmankuvaan* ja -katsomukseen liittyvänä ulottuvuutena kuin eräänlaisena *elämäkuvana*, joka tavoittelee tuonpuoleista vastausta siihen, mitä elämäksi kutsuttu abstraktio on. Tässä yhteydessä on myös paikallaan huomauttaa, että postmodernistien radikalisoima Wittgensteinin ja Heideggerin oppi semantiikan saavuttamattomuudesta on soveltunut hyvin suomalaisen uskonnollisuuden taustaoletukseksi ainakin kirkon työntekijöiden keskuudessa. Kirkollinen teologia on saanut vaikutteita vuosisadan alkupuolella Karl Barthin innoittamasta dialektisestä teologiasta, jonka mukaan luonnolliseen järkeen ei sisälly Jumalan tuntemisen mahdollisuutta. Myöhemmin se on vaikuttanut eksistentialismista ja viime vuosikymmeninä her-

meneutiikasta ja Wittgensteinin ajattelusta. Semanttisia ja metafyy-sisiä teemoja meillä on harjoitettu lähinnä yliopistoteologian piirissä, joskin toisenlaisista lähtökohdista käsin kuin yllä mainitun teismän rationaalisuuskeskustelun piirissä. Kiinnostavin viimeksi mainittuihin teemoihin liittyvä luonnos lienee Simo Knuuttilan esittämä pre-suppositioteoria, jonka mukaan lause “Jumala on olemassa” ei ole uskonnollisen kielen lause vaan sen oletus.<sup>12</sup>

Ehkä vain vähän metafyy-sistä intressiä ruokkiva uskoa koskeva katsomus on yksi syy siihen, että enemmän tieteellisinä esiintyvät uususkonnot ovat saaneet jalansijaa myös meillä. Läpi historian näyttää esiintyvän niitä ihmisiä, joita kunkin ajan enemmän tai vähemmän epätarkka tietämys ja hallitseva uskonnonmuoto ei tyydytä ja jotka etsivät vastausta korkeampina pidetyistä tiedon ja uskonnon lähteistä. Niin oudoilta kuin tämän joukon käsitykset valtaväestöstä näyttävätkin, on syytä muistaa, että esimerkiksi modernin tieteen kehityksessä pseudotieteellisellä ja myös kirkon torjumalla kokeilulla on ollut oma paikkansa.

Edellä kuvatut kysymykset kuuluvat metafysiikan alaan. Perinteisen määritelmän mukaan metafysiikka on oppi olevasta olevana eli olevan yleisiä piirteitä ja periaatteita käsittelevä tiede. Näin määriteltynä sen kohteeksi asettuvat oliot, niiden ominaisuudet sekä näiden väliset suhteet, jota kokonaisuutta voi yksinkertaistaen kut-sua todellisuudeksi.<sup>13</sup> Kysymyksiin miksi oleva on, miten se on jär-jestynyt ja miten tästä kaikesta saa tietoa, on monenlaisia vastauksia. Omana aikanamme näiden teemojen parissa askaroivat mm. filosofinen ontologia ja tietoteoria sekä esimerkiksi fysiikka ja mate-matiikka. Filosofisen keskustelun avaamien teemojen lisäksi esimer-kiksi fysiikan keskustelu todellisuuden syystä, ajan ja materian luon-teesta sekä todellisuutta koskevan yhtenäisteorian mahdollisuudesta tai matemaatikkojen keskustelu lukujen ja käsitteiden välisestä suh-teesta sekä matematiikan epätäydellisyysominaisuuksista ovat kaik-ki myös elämäkatsomuksellisesti kiinnostavia teemoja.<sup>14</sup> Niihin liit-tyy myös yhtymäkohtia aiheisiin, joita perinteinen teologia länsimais-sa on käsitellyt.

Toisaalta erityisesti Immanuel Kantin jälkeistä protestanttista teologiaa on leimannut vähäinen usko metafysiikan mahdollisuuk-siin. Uskonnollinen usko on nähty käytännöllisen järjen alaan kuulu-

vana asiana. Vuosisadan alussa tätä korostusta lisäsi loogisen positivismin ja empirismin piirissä käyty keskustelu mielekkään kielen ehdoista. Kun tämän keskustelun piirissä käsitys kielestä muotoutui kohti esimerkiksi Carnapin esittämää näkemystä filosofiasta tieteen kielen loogisena syntaksina, uskonnollisille ilmaisuille näytti jäävän varsin heikko asema mielekkäässä kielessä.<sup>15</sup> Niitä voitiin pitää korkeintaan tunteiden ilmaisuina kuten A.J.Ayer<sup>16</sup>, tai sitten ajateltiin, että uskonnolliset ilmaisut eivät ole luonteeltaan metafysisiä väitelauseita vaan ilmaisevat käyttäjänsä halua sitoutua agapistiseen elämäntapaan eli lähimmäisenrakkauten toteuttamiseen.<sup>17</sup>

## Moraalin sirkusportti

Mikäli moraalinen näkökulma asettuu etualalle, joudutaan senkin osalta melko sotkuiseen maisemaan. Esimerkkeinä ajankohtaisista eettisistä ongelmista, jotka kuvastavat nykytilanteen hämmästyttävyyttä, voisi mainita esimerkiksi seuraavanlaiset kysymyskokonaisuudet. Ympäristöongelmat kyseenalaistavat koko inhimillisen kulttuurin tulevaisuuden. Mutta mitä on luonto ja mitä sen suojeleminen? Miksi “luontoa” pitäisi “suojella”? Kansainväliset taloudelliset järjestelmät synnyttävät ongelmia, joista erityisesti taloudellisten tavoitteiden tunkeutuminen kaikkialle näyttää aiheuttavan sen, että muut elämänalueet kuten tie ja taide alkavat määrittäytyä uhkaavalla tavalla rahan näkökulmasta. Kun esimerkiksi tulosvastuuta sovelletaan erilaisiin yhteiskunnallisiin instituutioihin, herää kysymys, miten tuloksia voidaan arvioida. Niinpä esimerkiksi tieteen laadun ja määrän välisen vastavuuden määrittämiseksi on esitetty erilaisia matemaattisia malleja. Herää kuitenkin epäily, tuottavatko tulosvastuun ihanteet tiede-teollisuutta, jonka tuotteet ovat kaikki melko samanlaisia, kovalla kii-reellä tuotettuja tietotuotteita, joiden sisältämä tieto maailmasta jää vaatimattomaksi. Lääketieteen eteneminen synnyttää jatkuvasti ongelmia, joihin ei osata vastata. Ketä ja millaisia sairauksia tulisi hoitaa? Onko henkilön tarkoitus elää niin pitkään kuin nykyisin länsimaissa eletään vai onko elämä jonkinlainen lääketieteellisuuden sivutuote? Voimmeko tehdä omaa lähtöhetkeämme koskevan valinnan ja voiko kuolema olla jossain mielessä “hyvä”, kun se tavallisesti on

nähty “pahana”? Onko hyvä tietää oma geenikarttansa, saako ihmisen kloonata tai käyttää toisen varaosiksi? Suomessa valtion rooli ja tavoitteet kansainvälisessä yhteisössä näyttävät tulleen hankalamaksi arvioida, ja myös maassa käytävä keskustelu hyvinvointivaltiosta sekä kansakunnan sosiaalisen kahtiajakautumisen vaara synnyttävät monia moraalin alaan liittyviä ongelmia.

Edellä mainitsemani esimerkit kielivät siitä, että moraalikivymykset ovat tulleet sekä kansainvälisesti että kansallisesti polttaviksi. Samalla eettinen kenttä eli moraaliteoriat näyttää risaiselta.<sup>18</sup> Halua toimia hyvin ja oikein on, mutta ei kovinkaan selvää käsitteellistä pohjaa sen analysoimiselle, miten tämä tapahtuisi.

Uskonnon näkökulmasta tämä on kiinnostavaa seuraavasta syystä. Suomessa kirkkoa pidetään moraaliauktoriteettina. Luterilaisen etiikan keskuksessa on puolestaan Kultainen sääntö “rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”.<sup>19</sup> Tämän säännön toteuttaminen vaatii kuitenkin tietoa tosiasioista, siitä mitä lähimmäinen todella tarvitsee. Edellä esitettyjen esimerkkien valossa vaikuttaa kuitenkin olevan yhä hankalampaa sanoa, mitä lähimmäinen tarvitsee. Ratkaisun löytäminen vaatii varsin syvällistä yhteiskunnallisen koneiston tuntemusta siten, että tiedämme, millaisia vaikutuksia teoillamme todellisuudessa on. Jos pitää paikkansa, että merkittävä osa kansalaisista on vieraantunut poliittisista kysymyksistä, ilmiö tuntuu huolestuttavalta. Se saattaa merkitä sitä, että käsitys yhteiskunnan rakenteesta ja toiminnasta käy sameammaksi, jolloin postmoderni populismi saa valtaa ja hyvän tekemisen aidot mahdollisuudet supistuvat.

## Hyvän elämän saluunanovet

Siirryn nyt takaisin käsitteen “nykyihminen” ongelmiin. Tunnen vain harvoja henkilöitä, jotka ovat systematisoineet ajattelunsa niin, että heidän persoonansa hahmottuu vain yhdestä elämänkatsomuksellisesta periaatteesta käsin. Näin siitäkin huolimatta, että ihmisillä on mieliajatuksia ja “keppihevostia”, jotka määrittävät heidän välistä keskustelua. Sen sijaan arki ajattelu näyttää olevan valikoivaa siten, että se omaksuu keskenään ristiriitaisista intellektuaalisista järjestelmistä osia ja pystyy elämään niiden kanssa ilman suurempaa hajoamisen

vaaraa. Näyttää siltä, että ihmiselle luontainen ajattelu on sirpaleisempaa kuin mitä aatteelliset esitykset antavat ymmärtää.

Monotonisuutta pidetään joskus hyveenä. On esimerkiksi tavallista palkita henkilö jollakin julkisella tunnustuksella, jos hän on tehnyt samaa asiaa aina. Toisaalta monotonisuutta voidaan pitää myös paheena. Tällöin hyvän elämän toteutumisehtona pidetään sitä, että henkilöllä on mahdollisuus tarkastella todellisuutta useista näkökulmista. Tämä merkitsee *filosofisen elämänmuodon* kannattamista. Näin esitettäessä elämän mielen ajatellaan perustuvan siihen, että kysymykset oman olemassaolon merkityksestä, totuudesta ja sen etsimisen perusteista sekä moraalisesti hyvästä toiminnasta saavat olla esteittä henkilön mielessä. Elämä on mielekästä, koska siitä paljastuu jatkuvasti kysymyksiä, joihin ei ainakaan *prima facie* ole yhtä ja oikeaa vastausta. Tällainen elämänmuoto ei ole myöskään kristillisen teologian näkökulmasta aivan niin vieras kuin miltä se saattaa vaikuttaa. Keskiajalla kristillistä olemassaolomuotoa kuvattiin käsitteen *viator* eli kulkija avulla. Jos maailmassa ei ole pysyvää asuusta, tämän voisi ajatella koskevan myös erilaisia (elämänkatsomuksellisia) ajatuksia.

## Uskonto ja koputus

Voi kuitenkin kysyä, riittääkö filosofinen pohdinta? Tai, riittääkö järki? Mitä esimerkiksi vastaamme henkilölle joka väittää, että häntä ei vähimmässäkään määrin kiinnosta edellä mainittujen asioiden ajatteleminen? Ehkä voisimme sanoa, että hän on nihilisti eli hän kieltää merkityksen sellaisilta asioilta, joita pidämme tärkeinä. Mutta mistä se johtuu? Voisimme tehdä triviaalin huomion, että hän ei ole motivoitunut käyttämään järkeään. Tämä on kuitenkin kiinnostavaa, koska se mikä motivoi on tahto. Järki ei näytä yksin riittävän, sillä ilman tahtoa ajatella henkilö ei ajattele.

Augustinolaisessa perinteessä uskontoa on pidetty uutena tahdon liikkeenä, jonka avulla henkilö alkaa rakastaa itsensä ja muuttuvaisen maailman kohteiden sijasta Jumalaa ja lähimmäistään. Näin ajateltaessa herää kysymys, millä tavoin uskonnollinen tahto suuntautuu maailmaan? Antaako se sille uuden mielekkyyden, jonka avulla

henkilö voi nauttia elämästään? Vai suuntautuuko uskonnollinen tahto maailmaan ollenkaan tai vain osittain? Eikö uskonnollinen tahto suuntaudu Jumalaan?

Eräissä nykyihmisille suunnatuissa esityksissä on sanottu, että kristilliseen teologiaan sisältyvät ajatukset tuonpuoleisesta olisi unohtettava ja keskityttävä tulkitsemaan nyt elettyä elämää uskonnollisesta näkökulmasta. Tästä tulee helposti mieleen, että elämä ei ole riittävän mielekästä ilman uskonnollista näkökulmaa siihen. Niinpä esimerkiksi Rudolf Bultmann ajatteli, että filosofit eivät voi auttaa ihmisiä siksi, että heillä ei ole Kristusta.

Toisaalta niin läpikotaisin uskonnollisen maailmankatsomuksen ja -kuvan edustaja kuin pyhä Tuomas Akvinolainen olikin, hänen teoksessaan *Summa Theologiae* on vähintäänkin idullaan teema, jonka mukaan elämä voi olla mielekästä ilman uskonnollista näkökulmaa. Tuomaan mukaan Jumala on nimittäin luonut ihmiset järkeviksi ja moraalisiksi olennoiksi, joiden elämän mieli perustuu siihen, että he toteuttavat ominaisuudet, joita he ihmislajin yksilöedustajina kantavat. Niiden toteuttaminen tuottaa kaiken onnen mitä henkilö voi kuvitella saavuttavansa, koska erilaisten ominaisuuksien toteuttamisen myötä henkilö tulee siksi mitä hän on. Tämän lisäksi ihmisellä on myös yliluonnollinen päämäärä eli Jumalan autuas näkeminen. Sen saavuttamiseksi järki ja tahto eivät riitä, vaan Jumala vuodattaa tahtoon sen luonnolliseen liikkeeseen yhtyvän muodon<sup>20</sup>, jonka avulla tahto viehättyy yliluonnollisista totuuksista, alkaa nähdä ne eräänlaisten sädekehien ympäröiminä ja suosittaa niitä kognitiivisten kykyjen kohteiksi.<sup>21</sup>

Jos uskonnosta redusoidaan sen yliluonnollinen tai mystinen elementti ja se järkiperaistetaan elämäämme koskevaksi mielekkyyden lähteeksi, lähellä on ajatus, että ihminen saavuttaa maanpäällisen onnen uskonnon avulla. Tämä ei tunnu uskottavalta, koska on olemassa ihmisiä, jotka ovat onnellisia ja kokevat elämänsä mielekkäänä, mutta jotka eivät ole uskonnollisia. Vastaavasti on hurskaita, jotka eivät ole onnellisia. Ajallinen ja ikuinen autuus eivät siten korreloi. Voi kuvitella, että joku on ajallisesti iloinen, mutta ikuisesti surullinen, joku ajallisesti surullinen, mutta ikuisesti iloinen. Joku voi olla iloinen sekä ajallisesti että ikuisesti ja joku surullinen sekä ajallisesti että ikuisesti. Ja voi olla, että joku ei pelaa tällaista peliä lainkaan, vaan



on täysin penseä suhteessa iloon ja suruun niin taivaassa kuin maan-kin päällä. Tätä voisi kutsua vaikkapa metafyyksiseksi “Tasan ei käy onnenlahjat -prinsiipiksi” (TEKO). Siihen liittyy läheisesti ajatus, jonka mukaan henkilöllä ei ole kriteeriä arvioida, millainen ehdoton merkitys hänen onnistumisillaan tai epäonnistumisillaan on.

Reduktiivisen mallin lisäksi on olemassa perinteinen teologinen malli, jonka pohjalta voi ajatella, että uskonto ei tee tätä elämää mielekkääksi muita mielekkyyden lähteitä paremmin. Siinä palvonta kuitenkin ylittää tuntemamme todellisuuden tavalla, johon järki ja tahto eivät omin avuin yllä. Palvonnan kohteet eivät ole edes järjen ja tahdon vastaisia, vaan ylittävät kokonaan sen, mistä tahto viehättyy ja minkä järki etsii kohteekseen. Kumpikin vaihtoehto tuntuu kummalliselta. Jos keskustelussa vaihteen vuoksi kuitenkin lähdetäisiin liikkeelle jälkimmäisestä mallista, jossa uskonnon eräänlaiset uskonnolliset elementit astuvat etualalle, herää ehkä kysymys, voiko nykyajan ihminen viehättyä yliluonnollisista kohteista. Nehän ovat luonteeltaan esimerkiksi sellaisia kuin Basileios Suuri esittää luetellessaan Pyhän Hengen lahjoja: tulevaisuuden ennaltatietäminen, mysteerioiden ymmärtäminen, sen lähestyminen mikä on salattua, hyvien lahjojen jakaminen, taivaan kansalaisuus, paikka enkelikuorossa, ilo ilman loppua, asuminen Jumalassa ja muuttuminen jumalankaltaisuuteen.<sup>22</sup> Kysymys on tietenkin kompa, koska Akvinolaisen mallissa minkään ajan ihminen ei viehätty ilman supranaturaalista apua yliluonnollisista totuuksista. Mutta mikäli viehättyy, uskonto ei tässäkin tapauksessa näytä olevan elämän mielekkyyden lähde vaan kokonaan toisenlaisesta elämästä lumoutumista.

Tällaisella lumoutumisella voi olla elämän vaikeissa tilanteissa se vaikutus, että henkilö jaksaa jatkaa elämäänsä. Tätä ehkä tarkoitetaan, kun sanotaan, että uskonto antaa voimia. Tämä ei kuitenkaan näytä tarkoittavan sitä, että elämän mielettömyys poistuisi, silloin kun elämä koetaan sellaisena, vaan että se ei hajota.

Samalla lumoutumisella voi olla skeptisismiä ruokkiva vaikutus. Varhaisia kristittyjä pidettiin ateisteina, koska he eivät osallistuneet Rooman valtakunnassa vallalla olevaan kulttiin. He uskoivat, että palvonnan kohteeksi kelpaa vain sellainen, mikä ei ole ihmisten keksimää. Filosofiset ja teologiset systematisoinnit ovat kaikki inhi-

millisiä. Kun niitä aletaan pitää lopullisina ja eräänlainen “maailmanmurha” on suoritettu, uskonnollinen mielenlaatu saapuu näyttämölle Macbethin kohtauksen II, 2 selittämättömän koputuksen tavoin. Uskonto ei tästä syystä näytä tarjoavan filosofista asennetta parempaa vastausta elämän mielekkyysskysymyksiin. Voisi sanoa, että sen näkökulmasta henkilö voi kyllä luonnollisten kykyjensä avulla saavuttaa varsin paljon. Koska perinteisen teologian mukaan kaikki elämä on luotua ja siksi hyvää, liittyyipä siihen palvontaa tai ei, elämän ei tarvitse olla erityisen ankeaa, vaan se voi järjestyä olosuhteiksi, joista henkilö kokee esimerkiksi kiitollisuutta ja iloa. Uskonnon näkökulmasta onnellisuuden olympialaisten saavutukset ovat kuitenkin suhteellisia. Niinpä niissä vähemmän sankarillisesti menestyneiden tappiot eivät ole millään välttämättömyyden lailla ikuisia, vaikka ne tuottavatkin ajallista harmia ja kärsimystä.

Edellisen pohjalta uskonnon ja filosofian suhdetta voisi luonnehtia seuraavasti. Uskonnollinen asenne näyttää olevan yhteensopiva filosofian kanssa, mikäli filosofia on erilaisia asioita koskeva yhteisesti sovittuihin ajattelusääntöihin perustuva tarkastelutapa. Sen sijaan uskonnollisen asenteen suhde filosofiaan on ongelmallinen silloin, kun filosofia esittäytyy elämän perimmäisiin kysymyksiin vastaavana oppina. Filosofoiva mieli suuntautuu maailmaan. Uskonnollinen mieli suuntautuu ensisijaisesti Jumalaan ja vasta toissijaisesti maailmaan. Tästä syystä on yllättävää, että vuosisatamme teologia näyttää varsin kriitikittömästi omaksuneen esimerkiksi eksistentiaalisten ja hermeneuttikkojen sekä viime aikoina postmodernistien oppeja, jotka ovat kiinnostavia mielen ja maailman väliseen suhteeseen liittyvinä oppeina, mutta joihin ei liity mitään varsinaisesti teologisesti eli mielen ja Jumalan välisen suhteen kannalta kiinnostavaa.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. Hintikka & Kusch (1988).
- <sup>2</sup> Postmodernistien esityksistä ks. Baudrillard (1991), Derrida (1988), Lyotard (1985).
- <sup>3</sup> Ks. Cupitt (1980).
- <sup>4</sup> Ks. Taylor (1984) ja Winqvist (1986).
- <sup>5</sup> Ks. Kristeva (1992). Kristevan ideasta ks. esim. Järveläinen (1993).
- <sup>6</sup> Ks. Bultmann (1941).
- <sup>7</sup> Ks. Tillich (1951 ja 1957). Tillichin teologiasta ks. esim. Annala (1983).
- <sup>8</sup> Rationaalisuuskäsityksistä ks. Knuuttila (1994).
- <sup>9</sup> Ks. Swinburne (1979).
- <sup>10</sup> Ks. Mitchel (1973).
- <sup>11</sup> Ks. Jeffner (1981). Anglosaksisesta keskustelusta ks. Koistinen & Sepänen (1996).
- <sup>12</sup> Knuuttila (1986).
- <sup>13</sup> Metafysiikasta uuden ajan filosofiassa ks. esim. Armstrong (1978).
- <sup>14</sup> Teemojen kehkeytymisestä antaa hyvän kuvan von Wright (1958).
- <sup>15</sup> Ks. Carnap (1928).
- <sup>16</sup> Ks. Ayer (1936).
- <sup>17</sup> Ks. Braithwaite (1955).
- <sup>18</sup> Ks. esim. Hallamaa-Kuovi (1988).
- <sup>19</sup> Säännön tulkinnasta ks. Raunio (1993).
- <sup>20</sup> Ks. Tuomaks Akvinolainen, *Summa Theologiae* (Sth. IaIIae, q110, Sth. IIaIIae, q23).
- <sup>21</sup> Tuomaan teologiasta ks. Työrinoja (1990).
- <sup>22</sup> Ks. Pelikan (1971, 216).

## Kirjallisuus

- Annala, Pauli (1983) *Uuden olemisen etiikka. Tillichin etiikan perusteemoja*. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja.
- Armstrong, D.M. (1978) *Universals and Scientific Realism 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, A.J. (1936) *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Baudrillard, Jean (1991) *Amerikka*. Suom. T. Arppe. Helsinki: Loki-kirjat.
- Braithwaite, R.B. (1955) *An Empiricist's View on the Nature of Religious*

- Belief. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bultmann, Rudolf (1941) *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carnap, Rudolf (1928) *Der Logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreis-Verlag.
- Cupitt, Don (1980) *Taking Leave of God*. London: SCM Press.
- Derrida, Jacques (1988) *Positioita*. Suom. O. Pasanen. Helsinki: Gaudeamus.
- Hallamaa, Jaana & Kuovi, Taina (1988) *Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen harkinta anglosaksisessa keskustelussa 1952-1984*. Helsinki: Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja.
- Jeffner, Anders (1981) *Vägar till teologi*. Arlöv: Skeab förlag.
- Järveläinen, Petri (1993) *Ei-kenenkään-maan-kulkija*. Teoksessa Kalevi Virtanen (toim.) *Iso kirja elämästä*. Helsinki: Lasten Keskus, 26-30.
- Knuuttila, Simo (1986) *Usko, järki ja tulevaisuus*. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Heikki Nyman (toim.) *Tulevaisuus*. Juhlakirja akateemikko G.H. von Wrightin 70-vuotispäivän 14.6.1986 kunniaksi. Helsinki: Otava, 294-315.
- Knuuttila Simo (1994) *Onko etiikalla rationaalista perustaa?* Teoksessa Petri Järveläinen (toim.) *Kristinuskon ja moraali*. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, 17-24.
- Koistinen, Timo & Seppänen, Juha (toim.) (1996) *Usko ja filosofia*. Helsinki: Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja.
- Kristeva, Julia (1992) *Muukalaisia itsellemme*. Suom. P. Malinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Liotard, Jean Françoise (1985) *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Tampere: Vastapaino.
- Mitchel, Basil (1973) *The Justification of Religious Belief*. London: MacMillan.
- Pelikan, Jaroslav (1971) *The Christian Tradition 1*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Raunio, Antti (1993) *Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Helsinki: Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja.
- Swinburne, Richard (1979) *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Mark (1984) *Erring. A Postmodern A/Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1951) *Systematic Theology 1*. (1957) *Systematic Theology 2*. The University of Chicago Press: Chicago.

- Tuomas Akvinolainen (1948-50) *Summa Theologiae*. Torino.
- Työrinoja, Reijo (1990) *Opus theologicum*. Luther ja skolastinen teonteoria. Teoksessa Antti Raunio (toim.) *Evankeliumi ja sen ulottuvuudet*. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, 117-160.
- Winqvist, C.E. (1986) *Epiphanies of Darkness*. Deconstruction in Theology. Philadelphia: Fortress Press.
- Wright, Georg Henrik von (1958) *Logiikka, filosofia ja kieli*. Ajattelihoita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa. Helsinki: Otava.

*Eeva Martikainen*

## Metafysiikka teologian ja filosofian yhteisenä haasteena

**M**etafysiikka on saanut nimensä ja luultavasti osittain myös nykyisen asunsa *Aristoteleen* teosten varhaisten toimittajien toimesta. Nämä redaktorit liittivät jonkinlaiseksi kokonaisuudeksi suunniteltuun teokseen tutkielmia, joita Aristoteles itse ei ollut tarkoittanut sen osiksi. Nimi *Ta meta ta fysika* (Ne, jotka tulevat luontoa koskevien kirjoitusten jälkeen) viittaa siihen, että teos sijoitettiin hellenistisenä aikana toimitetussa Aristoteleen koottujen teosten laitoksessa logiikan ja luonnontieteellisten kirjoitusten jälkeen ennen käytännöllistä filosofiaa koskevia tutkielmia. Sana 'metafysiikka' tuli siten muista kuin sisällöllisistä syistä nimitykseksi sille, mitä Aristoteles enimmäkseen käsittelee näin nimetyssä teoksessa ja mistä hän itse käytti useita eri nimityksiä. Yksi niistä oli 'ensimmäinen filosofia'.<sup>1</sup>

Etymologisesti metafysiikka tarkoittaa fysiikkaa seuraavaa tieteenalaa. Metafysiikka-terminiin liittyvä käsitys fysiikan ja metafysiikan kiinteästä yhteenkytkennästä on leimannut pitkälti myöhemmin metafysiikasta käytyä filosofista ja teologista keskustelua. Erityisesti 1800-luvulla metafysiikan ja fysiikan kiinteä yhteys joutui kritiikin kohteeksi Immanuel Kantin filosofiassa. Teologiassa taas on – Kantin filosofiaan perustuen – haluttu irrottaa metafysiikka teologiasta. 1800-luvulta lähtien metafysiikasta onkin tullut punainen vaate, jota ei enempää

fysiikka kuin teologiakaan ole sietänyt omalla alueellaan. Fyysikkojen mielestä metafysiikka dogmatisoi puhtaasti empiiriseen tietoon perustuvan tieteenalan, teologien mielestä taas metafysiikka tekee teologiasta ”fysikoteologiaa”, jossa teologian aito sisältö ei säily. Niinpä 1800-luvulta lähtien teologiassa on vanhan äänilevyn tavoin paukuttettu samaa uraa: Jumala ei ole yksittäinen luontokappale eikä hän ole käsitettävissä luonnontieteen kielellä. Tieto ja käsitteistö, johon luonnontiede nojaa, ei sen mukaan sovellu teologiaan.<sup>2</sup>

Metafysiikka on kuitenkin tosiasiaassa ollut teologian historiassa se tieteenala, joka on yhdistänyt teologian muihin tieteisiin ja koko kulttuuriin. Metafysiikka fysiikan merkityskielenä ja teologian filosofisena esikartanona on ollut se yhteinen maa-alue, jossa teologia ja muut tieteet ovat voineet kohdata ja löytää yhteisen ymmärryshorisontin. Niinpä teologian kohteesta on ollut mahdollista puhua metafysiikan kielellä. Sen mukaan Jumala on korkein Hyvä, *Summum bonum*, ensimmäinen alkusyy ja viimeinen eli finaalisyy. Klassiset Jumala-todistukset nojaavatkin metafysiikan käsityksiin. Metafysiikka on se tieteenala, joka on yhdistänyt niin ontologian, kosmologian, etiikan, estetiikan kuin teologiankin. Ajateltakoonpa vaikka itse oleminen käsitettä: klassisen kreikkalaisen käsityksen mukaan oleminen on tosi, hyvä ja kaunis. Jos jotakin on, se on totta, hyvää ja kaunista. Oleminen on aina parempaa kuin ei-oleminen. Teologiselle kielelle käännettynä tämä merkitsee, että Jumala korkeimpana hyvänä on itse totuus, kaiken olevan lähde ja myös eettinen perusta. Klassisessa metafysiikassa ontologia ja tietoteoria kulkevat käsi kädessä: siitä, mitä on, voidaan myös tietää, ja tämä tieto on varmaa.

Jotta voitaisiin ymmärtää nykyteologian ongelmia, jotka liittyvät uskon ja tiedon suhteeseen, on syytä tarkastella klassisen metafysiikan ideaa sekä sitä klassisen metafysiikan kritiikkiä, joka alkaa Immanuel Kantin filosofiasta 1800-luvulta. Alkuperäisiä käsityksiä ei tosin pidä omaksua vain myöhemmin kritiikin valossa, koska kritiikillä on usein omat lähtökohtansa, jotka eivät välttämättä tee oikeutta alkuperäiselle käsitykselle. Tämä pätee myös metafysiikan kritiikkiin. Eräs nykyaikainen käsitteellinen edellytys on käyttää sanaa järki eli *ratio* liian laajassa mielessä. Klassisessa metafysiikassa järjellä (*ratio*) on rajoitettu paikkansa intellektin palveluksessa. Intellekti eli ymmärrys, joka sisältää paljon enem-

män kuin kalpea *ratio*, järki, on tätä perustavampi. Klassisen käsityksen mukaan järki edellyttää intellektiä.<sup>3</sup>

## Klassinen metafysiikka ja siihen sisältyvä käsitys ihmisen perimmäisestä päämäärästä

Metafysiikka kuului 1800-luvulle asti kiinteästi luonnontieteen harjoittamaan tietoon, käsitykseen tiedon kohteesta, luonteesta, objektiivisuudesta ja varmuudesta. Metafysiikkaan sisältyi myös ontologinen kysymys, toisin sanoen käsitys siitä, mitä on ja minkälaisena kaikki on. Klassisessa metafysiikassa ontologia sekä tietoteoria vastasivat toisiaan. Klassinen tiedon käsite edellyttääkin käsitystä objektiivisesta todellisuudesta, jonka rakenne on lopullisesti tiedollisesti tavoitettavissa. Todellisuudesta saatava tieto myös vastaa itse todellisuutta.<sup>4</sup> Niinpä Aristoteles uskoi, että tieteen avulla on mahdollista piirtää tarkka kuva todellisuudesta. Saatuaan riittävästi tietoa ihminen voi tieteen kokoaman kartan avulla suunnistaa luotettavasti todellisuudessa. Todellisuus on käsitteellistettävissä ja käsite antaa tarkan kuvan todellisuuden objektiivisesta rakenteesta.

Klassisen, aina uuden ajan alkuun saakka yksimielisesti hyväksytyt käsityksen mukaan tiedossa on perimmältään kysymys eräänlaisesta näkemisestä.<sup>5</sup> Aistihavainnosta löydettävän tai puhtaasti intellektuaalisen kohteen tavoittaminen perustuu sen mukaan intuition. Kaikki rationaalinen analyysi ja päättely edellyttää itsessään evidenttiä, välitöntä tietoa.<sup>6</sup> Itsessään evidentti tieto sisältää jo lähtökohdissaan sen, mitä käsite sen loogisessa analyysissa pitää sisällään. Todellisuuden rakenne on siten intellektuaalinen ja se on myös loogisesti analysoitavissa olevaa. Tieto on näin ollen perimmäiseltä luonteeltaan intellektuaalista, eräänlaista katselemista, jossa todellisuudessa olevan olion objektiivinen olemus on tavoitettavissa. On mielenkiintoista huomata, että klassinen metafysiikka sisältää ajatuksen tiedosta näkemisenä. Näkemisessä tavoitetaan kokonaisuus, olion muoto, *forma*, joka voidaan käsitteellistää ja sitten loogisesti analysoida.

Olevaisen analyysi pätee periaatteessa kaikilla tieteenaloilla luonnontieteestä teologiaan. Niinpä luonnontieteen alueella tapah-



tuminen edellyttää oliota, joka olemuksensa mukaisesti tuottaa tuloksen. Omenapuussa kasvaa omenia eikä päärynöitä. Sama logiikka pätee myös moraalifilosofian alueella. Niinpä hyvä teko moraalisisessä mielessä edellyttää hyvää persoonaa, jonka sielunelämä on intellektin harjaannuttamassa järjestyksessä. Myös teologisessa mielessä hyvä toiminta edellyttää hyvää persoonaa. Luther sovelsi analogisesti klassista olemisen käsitettä myös teologiaan toistaessaan usein seuraavaa lausumaa: ”Hyvä ihminen tekee hyviä tekoja. Tehkäämme ensin puu hyväksi niin se tuottaa itsestään hyviä hedelmiä!”<sup>7</sup> Yhteinen intellektuaalinen ajattelutapa, joka sisälsi käsityksen kaikille tieteenaloille yhteisestä olemisen periaatteista, mahdollisti tieteenalojen keskinäisen vuorovaikutuksen riippumatta niiden erilaisesta sisällöstä ja merkityksestä elämän eri alueilla. Aristoteelisesta skolastiikasta tai Augustinuksen platonismista tiedetään mitä tieteenaloille yhteinen metafysiikka ja siihen sisältyvä tiedon käsite merkitsi teologiassa. Sen mukaan Jumala on korkein Hyvä, josta saadaan tietoa tutkimalla olevan rakennetta ja kaiken olevan ensimmäistä alkusyytä sekä finaalisuutta, sitä mihin kaikki ovat lopulta tähtäävät toteuttaessaan omaan olemukseensa sisältyvää kullekin oliolle ominaista olemisen muotoa.

Klassinen metafysiikka sisälsi siis ajatuksen todellisuuden kokonaisuudesta, joka on objektiivisesti rakentunut ja siten intellektin tavoitettavissa. Se mahdollisti todellisuuden tutkimisen objektiivisena ja loogisena kokonaisuutena. Olevaisen rakenne on klassisen metafysiikan mukaan paitsi tietyllä tavalla järjestynyt myös hyvä. Niinpä myös ihmisellä on olevaisen järjestyksessä määrätty paikkansa, jonka tuntemisesta voidaan päätellä mikä ihmiselle on hyvää. Koska hyvä on luonteeltaan objektiivista perustuessaan olevaisen rakentamiseen, olevaisen tuntemus antaa samalla myös arvotiedon.<sup>8</sup> Intellektin harjaannuttaminen merkitsi samalla hyvää elämää. Hyvä elämä oli sopusointua ihmisen ja luonnon kesken. Klassinen metafysiikka ei sisällä käsitystä ihmisestä, joka voisi nousta luonnon yläpuolelle ja joka voisi itse valita elämänsä päämäärän. Ihmisen päämäärä on objektiivisesti annettu ihmisen lajiolemuksessa. Parasta itsensä toteuttamista on tietää, mitä ihminen objektiivisesti on. Korkein, luonnollisen ihmisen ylittävä päämäärä on korkeimman Hyvän eli Jumalan rakastaminen.<sup>9</sup>

Klassiseen metafysiikkaan sisältyi intellektin korostus, mikä

merkitsee sitä, että intellektin käsitetään loogisesti edeltävän tahtoa. Jos ihminen tietää, mikä hänelle on objektiivisesti, siis ihmislajin edustajana hyväksi, hän myös toimii niin. Aristoteles tai Tuomas Akvinalainen ajattelivat, että ihminen tahtoo sitä, minkä järki esittää hyväksi. Niinpä ihminen ei voi valita elämänsä päämäärää, onnellistumista, vaan hän toteuttaa sitä, jos hänellä on riittävästi tietoa päämäärästä, hän on sisäisesti tämän tiedon mukaisesti rakentunut eikä mikään ulkonainen estä häntä.<sup>10</sup> Ihmisen perimmäinen päämäärä on annettu ihmisen lajiolemuksessa, joka on osa todellisuuden objektiivista kokonaisuutta. Ihminen ei ole enkeli, Jumala, mutta ei myöskään ruusu eikä hevonen. Oman aseman tunteminen todellisuuden kokonaisuudessa antaa ihmiselle tiedon siitä, mikä hänelle on parasta. Ihmisen intellektuaalinen täydellistyminen merkitsee samalla hänen eettistä hyvyttään. Hyvä on siten objektiivista.

Tämä ns. sokraattinen paradoksi oli vallalla aina myöhäiskeskiajalle saakka.<sup>11</sup> Sen mukaan tahto on itse asiassa järjen kyky, liikutettu liikkuja, joka ei voi toimia ilman järjen tietämää ja osoittamaa hyvää.<sup>12</sup> Vasta ns. nominalistit, Duns Scotus ja William Ockham pyrkivät kyseenalaistamaan sitä väittämällä, että ihmisen tahto ei ole sidottu loogisesti intellektin osoittamaan hyvään. Ihminen voi järjen esittämästä hyvästä poiketen tahtoa myös pahaa. Ihmisen tahto on essentiaalisesti vapaa.<sup>13</sup> On mielenkiintoista huomata, että vielä Lutherin filosofiset opettajat Jodocus Trutfetter ja Bartholomäus von Usingen olivat taipuvaisia ajattelemaan, että tahto seuraa järjen osoittamaa hyvää. Myös he asettuivat klassisen ajattelutavan kannalle vastatessaan kysymykseen, voiko ihminen valita perimmäisen päämääränsä.<sup>14</sup> Näiden opettajiensa välityksellä myös reformaattori Martti Luther omaksui teologiaansa klassiseen metafysiikkaan sisältyvää intellektuaalista ajattelutapaa, johon ei sisälly käsitystä tahdon vapaasta valinnasta.

## Klassisen metafysiikan kritiikki 1800-luvulla

Immanuel Kantin filosofiassa 1800-luvun taitteessa käsitys todellisuuden lopullisesta tiedosta joutui kritiikin kohteeksi. Kantin mielestä ihmisellä ei ole kykyä tavoittaa tiedollisesti todellisuuden objektiivista

rakennetta. Intellekti ei hänen mukaansa tavoita havainnon kohteena olevan olion olemusta. Esimerkiksi ruusua koskeva havainto ei sisällä tietoa siitä, ”mitä itse ruusu” on riippumatta havaintoon liittyvistä ajan ja tilan tuomista vaihteluista. Ruusun ikuinen idea, jota ruusun käsite kuvaa, jää tiedon ulkopuolelle. Ihmisen tiedon lainalaisuudet ovat verrattavissa silmälasien taittokykyyn. Lasien taitto ja väri määrää, minkälaisena ja -värisenä maailma nähdään. Kantin mukaan silmälasit ovat näkemiskyvyn ehdoton edellytys eivätkä ne ole vaihdettavissa.

Kantin tiedon kritiikki, joka kohdistui juuri intuitiiviseen tiedon kykyyn, mursi samalla klassisen tiedon käsitteen, joka kuuluu olennaisesti klassiseen metafysiikkaan ja joka oli toiminut yhdistävänä siltana eri tieteenalojen välillä. Kantin mukaan olevan olemusta ei tiedetä katselemalla eikä käsitteellistämällä sitä. Todellisuuden pysyvä luonne, jota tieteessä tavoitellaan, avautuu vain moraalisisessa teossa. Sen klassisen käsityksen murtuminen, että ihminen tavoittaisi tiedollisesti todellisuuden lopullisen rakenteen, mursi samalla myös moraalin objektiivisen arvoperustan. Hyvä teko ei Kantin mukaan ole pääteltävissä ihmisen objektiivisesta asemasta olevaisen rakenteessa, vaan se erotuksena luonnosta on moraalinen teko, joka tehdään pelkämästä velvollisuudesta. Näin Kantin tiedon kritiikki eriytti eri tieteenalojen periaatteet toisistaan. Tästä johtuen moraalilla on erilainen tietämisperusta kuin luonnontieteellä. Kantin oman käsityksen mukaan uskonnolla ja moraalilla on sama tietämisperusta. Teologiassa ei sen mukaan esitetä luonnontieteen tavoin tosiasiaväitteitä, vaan moraalisia pitämislauseita.

## Metafysiikan kritiikki ja moderni teologia

Kantin tiedon kritiikkiä seuranneet teologit eivät kuitenkaan omaksuneet itsestään selvästi moraaliperiaatteita teologiansa lähtökohdaksi. Niinpä modernin teologian luoja, Friedrich Schleiermacherin (k. 1834) mukaan teologia on lähempänä estetiikkaa kuin etiikkaa. Teologinen tieto on pikemminkin estetiikan tavoin luovaa näkemistä kuin moraalisiin sisältöihin sisältyvää praktista pitäytymistä. Schleiermacher ajatteli esteettisellä teologian käsityksellä olevan suuren kulttuurimerkityksen

aikana, jolloin tieteille yhteinen tiedon käsite näytti murtuvan, minkä seurauksena luonnontiede autonomisoitui etiikasta ja yleensäkin humanistisista tieteistä. Schleiermacherin mukaan uskonto, jossa tunne liittyy tietoon, yhdistää myös kulttuuria sen eräänlaisena sieluna. Ilman uskonnon tuomaa ymmärrystä kulttuurista tulee tyhjä luuran-ko.<sup>15</sup>

Kulttuuriprotestantismin luojaan kuuluva Wilhelm Herrmann (k. 1924) liittyi Schleiermacheria enemmän Kantin filosofiaan käsittämällä uskonnollisen elämyksen ja moraalisen pitämisen kuuluvan kiinteästi yhteen. Herrmann peräänkuulutti kulttuurisesti orientoitunutta uskonnollista ihmistä, jolla olisi vahva moraalinen tietoisuus ja vastuuntunto yhteiskunnasta ja sen kehittämisestä.<sup>16</sup>

Kantin tietoteoriasta vaikutteita saaneita kulttuuriteologeja pidettiin 1900-luvulla liberaaleina ja liiaksi ihmisen luonnollista uskonnollisuutta myötäilevinä. Niinpä 1900-luvulla alkoi kuulua ääniä, joiden mukaan teologian pitäisi hylätä filosofia ja nojata suoraan omiin teologisiin käsityksiinsä. Monet tunnetut 1900-luvun teologit kuten Karl Barth ja muut dialektisen koulukunnan teologit ovat edustaneet tätä kantaa.<sup>17</sup> Samalla teologia on kuitenkin ollut vaarassa menettää sen vuorovaikutuksen ja vuoropuhelun, joka sillä on ollut filosofian kanssa. Tämä on kostautunut myös teologian kulttuurisen ulottuvuuden laiminlyömisinä. Teologia uhkasi eristyä muista tieteenaloista omaksi systeemikseen, kun tietämisen ja tekemisen prinssiippi ei enää yhdistänyt teologiaa inhimilliseen kulttuuriin. Samalla teologian harjoittamisen luonne muuttui. Siitä tuli lähinnä positivistista tutkimusta, joka ei ollut kiinnostunut uskonnon asemasta inhimillisessä kulttuurissa ja yhteiskunnassa.

## Metafysiikan murtuminen ja kulttuurin fragmentoituminen

Teologian oma maailma ja kieli korostuu myös myöhäiswittgensteinilaisessa kulttuurilingvivistisessä käsityksessä, jonka mukaan uskonnollinen kieli on oma kielipelinsä: sitä ei muiden kuin erityisesti asiaan vihkiytyneiden tarvitsekaan ymmärtää.<sup>18</sup> Myös postmodernisti ajat-

televa teologi julistaa muiden postmodernistien kanssa, että jokainen todellisuuden alue uskonto mukaanlukien on oma alueensa omine kielipeleineen. Siirtyessään elämänalueesta toiseen ihminen siirtyy samalla kielipelistä toiseen. Yhden elämänalueen hallinta ei luo ymmärryksen siltaa toiseen. Nykyihmisen on opiskeltava kunkin elämänalueen omat pelisäännöt ja liikuttava joustavasti yhdestä toiseen selviytyäkseen uudessa maailmassa.

Metafysiikan, myös kantilaisen subjektikähtöisen metafysiikan murtuminen jälkimodernina aikana herättää kysymyksen siitä, onko ihminen enää itsensä herra. Klassisessa metafysiikassa ajatellaan, että ihminen on osa laajempaa kokonaisuutta ja vain tässä kokonaisuudessa sekä sen tuntemisessa ihmisellä on tarkoitus elämässään. Ihmisen ei tarvitse etsiä elämänsä tarkoitusta, koska se on annettu ihmisenä olemisessa. Kantin filosofian mukaan ihminen hallitsee tahdonsa avulla itseään luodakseen moraalimaailman. Ihminen on persoona, jonka tarkoitus toteutuu tahdon kyvyssä nousta luonnonlainalaisuuden yläpuolelle. Eksistentiaalismin mukaan ihminen luo itse elämänsä toinen toistaan seuraavilla tahdon ratkaisuille, joita ei voida arvioida yhteisen hyvän kriteereillä. Elämällä ei ole ihmisen ulkopuolista tarkoitusta. Ihminen itse luo elämänsä ja on vastuussa sen tarkoituksesta.

Postmodernia aikaa voidaan luonnehtia metafysiikan täydellisen poissaolon tilana. Siinä mikään yhdistävä tekijä ei luo siltaa todellisuuden eri alueiden välille. Kun klassista ajattelua vielä yhdisti käsitys todellisuuden objektiivisesta, intellektin käsittämästä luonteesta ja modernia ajattelua puolestaan käsitys persoonan moraalista voimasta, joka sisältyy tahtoon, postmoderni ihminen ei löydä todellisuuden ehyeen tarkasteluun tarvittavaa kiinnekohtaa kummastakaan edellä mainitusta, ei objektista eikä subjektista. Postmodernismissä todellisuus ei jäsenny enää intellektin eikä myöskään tahdon avulla. Ihminen ei ole enää vapaa tahtomaan eikä moraalisesti hallitsemaan omaa elämäänsä eikä todellisuutta. Ihmisen ulkopuoliset, toinen toisistaan irralliset elämänalueet hallitsevat häntä omine lainalaisuuksineen, joita ei voi ymmärtää toisen elämänalueen lainalaisuuden avulla.

Tähän liittyen voidaan perustellusti esittää muiden muassa seuraavanlaisia kysymyksiä: Miten käy ihmisen, joka elää väistämättä

erilaisten ulkopuolisten, itse itseään toteuttavien järjestelmien – esimerkiksi pelkästään voittoa tavoittelevien ylikansallisten markkinoiden – sokkeloissa? Jos kansallisvaltiot eivät enää luo yhteisöllistä turvaa lainsäädännöllisessä ja taloudellisessa mielessä, miten yksilön käy. Miten käy ihmisen, jonka elämä on riippuvainen siitä, että hän oppii mahdollisimman nopeasti tietotekniikan lainalaisuudet, mutta joka ei kuitenkaan pysty hallitsemaan yhä kiihtyvän ja nopeutuvan informaation tulvaa? Miten käy ihmisen, jos oikeuslaitosta ei enää kannata yksilön moraalinen selkäranka eikä lainsäädännön perustana ole enää kaikkien ihmisten moraalitajun mukainen oikeudenmukaisuus? Miten käy ihmisen, jos hän joutuu huomaamaan, ettei hänen oikeudenmukaisuuden tajullaan tai hänen ponnisteluillaan oikeudenmukaisuuden puolesta ole enää mitään merkitystä? Miten käy ihmisen, jonka elämää hallitsevat toinen toisistaan irralliset elämänalueet, joista yksi – olipa se sitten taloudellinen tai muu elämänalue – ottaa elämästä ylivallan? Onko postmodernismin kuva epäintellektuaalisesta, moraalialta vailla olevasta sätkynukesta näky tulevaisuuden ihmisestä? Mistä ihmisen elämän peruspilarit rakentuvat, jos metafysiikkaa tai moraalitajua ei enää ohjaa?

Ihmiselle jää elämys ja mahdollisuus siirtyä elämyksestä toiseen. Eri elämänalueet tarjoavat hänelle uudenlaisia elämyksiä, jotka tosin ovat hetkellisiä mutta virkistäviä. Eikö myös kirkon pitäisi siirtyä tänään niiden joukkoon, jotka tarjoavat ihmiselle elämyspalveluja? Ihmisen elämä on elämää elämysten keskellä, joita voidaan saada aikaan eri tavalla. Riittääkö tällainen elämyksestä elämykseen siirtyminen nykyihmiselle, jotta hän voisi kokea elämänsä merkitykselliseksi?

Toinen kuva on näky metafysiikan paluusta.<sup>19</sup> Postmoderni ei tarkoitaakaan modernismia seuraavaa, sen jälkeistä aikaa, vaan paluuta johonkin vanhastaan hyväksi havaittuun. Ihmiset kaipaavat kokonaisempaa, ehyempää käsitystä elämästä. Eräässä mielessä uskonnon uusi tuleminen kertoo ihmisen tarpeesta laajempaan ja kokonaisvaltaisempaan elämänymmärrykseen. Uskonto ei sittenkään ole täysin neutraali perinteiseen metafysiikan intressiin nähden. Siitä, miten metafysiikan ja teologian suhde ratkaistaan tänään, riippuu paljon myös uskonnon luonne ihmisen elämässä. Kysymys on olenaisesti siitä, voidaanko uskontoon sisällyttää tiedollista intressiä vai

onko tunne vain tunnetta ilman kognitiota. Kysymys metafysiikasta ei ole vain teologian ja uskonnon kysymys, vaan se on koko kulttuurin kysymys. Myös uskonto on osa kulttuuria, muuten se riistäytyy omalakisiksi, ihmistä hallitsevaksi elämänalueeksi.

## Uusimmat teologiset ratkaisumallit ja niiden suhde metafysiikkaan

Hahmotettaessa uusimpia teologisia malleja metafysiikan ja teologian suhteen ratkaisuina, voidaan nähdä kolme selvästi toisistaan erottuvaa teologista mallia.

*Ensimmäinen* teologian malli korostaa jotain teologista teemaa. Se haluaa karttaa perinteistä metafysiikan kysymystä mutta ei kuitenkaan luovu systemaattisesta otteesta teologiassa. Se korostaa jotain yksittäistä periaatetta, jonka avulla se pyrkii samalla ratkaisemaan tietystä kulttuurissa vallitsevan ongelman. Niinpä brasilialaisessa kontekstissa vapaudesta on muodostunut kaiken teologian harjoittamisen johtava periaate. Vapautuksen teologia tähtää ihmisen vapauttamiseen massasta omaksi vastuulliseksi persoonakseen, jotta tämä voi muuttaa omaa elämäänsä ja yhteiskuntaansa. Samantapainen periaatteellinen lähtökohta sisältyy myös feministiteologiaan, joka pyrkii luomaan sellaista teologista teoriaa, joka mahdollistaisi kristinuskon tulkinnan feminiinisin käsittein ja arvoin. Feminiinisten arvojen esiintuomista pidetään teologiassa ja yhteiskunnassa uutta luovana ja inhimillistä elämää eheyttävänä. Luettelo voidaan vielä jatkaa. Voidaan puhua poliittisesta teologiasta, vallankumouksen teologiasta, ekoteologiasta jne. Yhteistä näille kaikille on yhteiskunnallinen valvutuneisuus ja ajankohtaisen ongelman esiinnostaminen teologian uudelleentulkinnan periaatteiksi. Esitetyt hermeneuttiset teologian mallit ovat luonteeltaan ohjelmallisia, joissa yksi, sinänsä tärkeä käsitys on nostettu teologisen periaatteen asemaan, jonka avulla kristinuskon tulkitaan uudelleen. Hermeneuttiset mallit ottavat kristinuskon klassiset tekstit, kuten Raamatun vakavasti tulkiten ne tilanteen vaatimuksen mukaisesti uudelleen tietystä periaatteesta käsin. Yhteen periaatteeseen perustuvat hermeneuttiset mallit eivät välttä-

mättä ota kantaa filosofiseen tietoteoriaan, vaikkakin niiden edellytyksenä on yleensä klassisen tiedon periaatteita kritiikki.

*Toisessa* vaihtoehdossa korostetaan teologian sisällöllistä jatkuvuutta sekä teologian omaa ja itsenäistä asemaa muiden tieteenalojen rinnalla. Teologialla on itsessään omat periaatteensa eikä teologiaa tarvitse perustella toisen tieteenalan periaatteista käsin. Teologiset käsitteet eivät ole palautettavissa toisen tieteenalan käsitteisiin, vaan niillä on oma itsenäinen merkitys. Teologisten käsitysten aitoon merkitykseen sisältyy myös teologian anti kulttuurissa. Siksi teologian uskollisuus omille lauseilleen on tärkeää arvioitaessa teologian asemaa moniarvoisessa kulttuurissa. Teologian oman koherentin sisällön esittäminen on systemaattisen teologian varsinainen tehtävä. Tämä ajattelutapa tulkitsee samalla teologianhistoriaa uudella tavalla ottamatta mitään hermeneuttista periaatteita tulkintansa lähtökohdaksi. Sen pyrkimyksenä on osoittaa, että myös klassinen teologia nojasi omiin lähtökohtiinsa. Olemisen periaatteet ei sellaisenaan ole suoraan sovellettavissa teologian periaatteisiin. Puheella Jumalasta on oma merkityksensä, jonka teologinen kieli paljastaa.

*Kolmannessa* mallissa ei torjuta filosofian mahdollisuutta uusimman ajan teologiassa. Sen mukaan teologian kulttuurimerkityksen esiintuominen nykykulttuurissa ja nykyihmisen elämässä edellyttää teologian ja filosofian yhteistyötä. Kysymys todellisuudesta koskevan tiedon edellytyksistä ja tiedon merkityksestä inhimillisessä kulttuurissa on kaikille tieteenaloille yhteinen. Kaikkeen tieteelliseen tutkimukseen sisältyy myös luovuutta, joka on perusolemukseltaan samanlaista. Luova elementti tieteenharjoittamisessa ei viime kädessä alistu rationaalisen analyysin eikä hyötyä tavoittelevan toiminnan kohteeksi. Jälkikriittisessä teologiassa perinteisen filosofisen teologian suosio teologiassa on selvässä nousussa. Esimerkkeinä mainittakoon Richard Swinburne, joka väittää suorastaan, että klassiset teologiset käsitykset ovat todistettavia tai filosofi Alvin Plantinga, joka on uudella tavalla nostanut esille Jumala-todistukset. Saksalaisella kielialueella Wolfhart Pannenberg on tuonut ohjelmallisesti esille käsityksen, jonka mukaan Jumala-kysymys ei ole tiedon intressistä erillinen teologinen ongelma. Tämä Pannenbergin ns. hypoteettinen malli on suosittu myös amerikkalaisessa teologiassa, jossa kriittinen realismi on monien teologien ja uskonnonfilosofien käsitys todellisuudesta.



desta. Tämän lisäksi on otettava huomioon, että roomalaiskatolises-  
sa maailmassa elää edelleen Tuomas Akvinolaisen nimeen vetoava  
uustomistinen filosofinen teologia, joka ei ole omaksunut protestant-  
tisen Euroopan tavoin radikaalilla tavalla Kantin metafysiikan kritiik-  
kiä ja sen seurauksia teologiassa. Konstruktivinen teologia on siten  
vahvassa nousussa eikä se voi olla ottamatta kantaa kysymykseen  
metafysiikasta. Keskustelua metafysiikasta on siten syytä jatkaa.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Knuuttila (1990, 269).
- <sup>2</sup> Ks. tästä tarkemmin Martikainen (1987, 9-25).
- <sup>3</sup> Ks. tästä esim. Smell (1924).
- <sup>4</sup> Aristoteles, *De anima* III 7,431 a 1): ”Aktuaalinen tieto on identtistä kohteidensa kanssa.”
- <sup>5</sup> Ks. Aristoteles, *De anima* II 5, 418 a 3-6.
- <sup>6</sup> Hintikka (1996, 37-38).
- <sup>7</sup> Ks. Luther, WA 40 I 410, 15-23 (Dr.); ks. tästä tarkemmin Martikainen (1987b, 87-100).
- <sup>8</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VII 3, 1147 b 13-17.
- <sup>9</sup> Hintikan (1996, 34) mukaan Aristoteleen teoria liikkumattomasta liikuttajasta oli luonnollista seurausta hänen ajattelemisen teoriastaan yhdistettynä hänen käsityksiinsä potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta. Kaikki muodot ovat aktuaalisia Aristoteleen jumaluuden sielussa. Liikkumaton liikuttaja ajattelee omaa ajattelemistaan. Ks. Aristoteles, *Met* XII 1072b19-30; 1073a 3-14.
- <sup>10</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III 2, 11A, 28-30; Tuomas, *S.th.* II-I. q. 10. a.2, ad 3. Ks. myös Knuuttila (1977, 137-138).
- <sup>11</sup> Uusimmasta järjen ja tahdon suhdetta skolastiikassa käsittelevästä tutkimuksesta ks. Kent (1995).
- <sup>12</sup> Kent (1995, 116-129).
- <sup>13</sup> Knuuttila (1984, 134-136). Ockhamin käsityksestä ks. Holopainen (1991) ja Freppert (1988). Ks. myös Möhle (1996, 577-579); Kent (1995, 147-148).
- <sup>14</sup> Ks. Jodocus Trutfetter, *Summa in totam physicen* VIII tr 1, e. II g 2. Ks. myös Raunio (1997, 67).
- <sup>15</sup> Käsitys tulee hyvin esille Schleiermacherin *Reden*-teoksessa (1799).
- <sup>16</sup> Herrmannin uskonnon käsitteestä ks. tarkemmin Martikainen (1995).
- <sup>17</sup> Ks. Brunner (1928); Barth (1947).

<sup>18</sup> Ks. Lindbeck (1984), joka esittelee kolme teologian perusmallia: 1) klassisen, uskonnon kognitiivista aspektia painottavan linjan, 2) kokemuksellisespressiivisen mallin, jota erityisesti 1800-luvun liberaaliteologia edusti sekä 3) ns. kulttuuri-lingvistisen mallin, joka on saanut vaikutteita Ludwig Wittgensteinin kielifilosofiasta, ja jolle kannalle Lindbeck itse kallisuu.

<sup>19</sup> Ks. esim. Kurtén (1986, 133-148).

## Lähteet ja kirjallisuus

### *Lähteet*

#### Aristoteles

De anima. – Aristoteles. Selected works. – Translated by Hippocrates G. Apostle and Loyd Gerson. Iowa 1983.

Ethica Nicomachea. – Aristoteles: Nikomakhoksen etiikka. Suom. ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus. 1989.

Metaphysica – Aristoteles: Metafysiikka. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsalo ja Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus 1990.

#### Aquin, von Thomas

(Sth) S. Thomas Aquinatis. Doctoris Angeli. Summa Theologiae Iia Iiae. Cura et studio Sac. Petri Caramello cum Textu ex recensione Leonina. Mariette 1962.

#### Luther, Martin

WA 40 I-II In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus. (1531). 1535.

#### Schleiermacher, Friedrich

1799 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit forlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von Rudolf Otto. 6. Aufl. Göttingen.

Trutfetter, Jodocus

Summa in totam physicen: hoc est philosophiam naturalem conformiter siquidem vere sophie: que est Theologia per D. Judocum Isennahcensis in gymnasio Erphordensis elucrabata et edita. Mathes Maler Erfurt 1514. [Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signum Na 307].

## Kirjallisuus

- Barth, Karl (1947) Die protestantische Theologie im zwanzigsten Jahrhundert. München.
- Brunner, Emil (1928) Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen.
- Freppert, Lucan (1988) The Basis of Morality According to William Ockham. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Hintikka, Jaakko (1996) Ajatuksia Aristoteleen ajattelua koskevista ajatuksista. Teoksessa Taina M. Holopainen ja Toivo J. Holopainen (toim.) Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia tutkielmia. Helsinki: Gaudeamus, 28-48.
- Holopainen, Taina (1991) William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics. Diss. Helsinki: Luther-Agricola-Society B 20.
- Kent, B. (1995) Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century. Washington: The Catholic University of America Press.
- Knuutila, Simo (1977) De servo arbitrio. Huomioita Lutherin teoksesta ja sen skolastisesta taustasta. Teoksessa Jussi Talasniemi (toim.) Iustificatio impii. Jumalattoman vanhurskauttaminen. Lauri Haikolan juhla-kirja. Helsinki. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 103, 135-149.
- Knuutila, Simo (1984) Uuden ajan alun filosofisten ihmiskäsitysten uutuuksista. – Ajatus 41. Helsinki. Filosofinen Yhdistys, 119-140.
- Kurtén, Tage (1986) Nykyaikaan suuntautunut teologia ja tiede. Teoksessa Eeva Martikainen (toim.) Teologia tieteen murroksissa. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 144.
- Lindbeck, George A. (1984) The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age. Philadelphia: Fortress Press.
- Martikainen, Eeva (1984) Uskonto olemisen kohtaamisena. Friedrich Schleiermacherin Reden-teoksen uskonto ja sen mystinen luonne. Teoksessa

- Paula Annala (ed.) *Elevatis Oculis. Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen*. Vammala. Missiologian ja Ekumeniikan Seura 42, 155-168.
- Martikainen, Eeva (1987a) *Oppi – Metafysiikkaa vai teologiaa?* Lutherin käsitys opista. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 156.
- Martikainen, Eeva (1987b) 'Doctrina' ja sen skolastinen sidonnaisuus Lutherin teologiassa. Teoksessa Anja Ghiselli ja Simo Peura (toim.) *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 154, 87-99.
- Martikainen, Eeva (1995) *Uskonto arvoelämyksenä. Dogmatiikan praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin ajattelussa*. Helsinki. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 193.
- Möhle, H. (1996) *Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kant*. Teoksessa L. Honnefelder et alii (ed.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden: Brill, 573-594.
- Raunio, Antti (1997) *Das liberum arbitrium als göttliche Eigenschaft in Luthers De servo arbitrio*. Teoksessa Kari Kopperi (Hrsg.) *Widerspruch. Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam. Referate des dritten Nordischen Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Magleås, Dänemark 2.-5.3.1995*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 37, 63-91.
- Smell, Bruno (1924) *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin.



*Olli Koistinen*

## Elämän mielekkyys, vapauden metafysiikka ja perimmäinen selitys

**F**ilosofin näkökulmasta voisi ajatella, että kysyttäessä elämän perimmäistä mielekkyyttä syyllystytään kummalliseen kielenkäyttöön. Sanoilla ja lauseilla on merkitys. Jääkaapeilla ja pullonavaajilla on tarkoitus. Elämä ei kuitenkaan saa merkitystään siitä, että se viittaa johonkin itsensä ulkopuoliseen, eikä tunnu järkevältä että elämällä olisi jokin käyttötarkoitus. Ihmisillä on tietysti rooleihin sidottuja tarkoituksia: lääkärin ja papin tarkoituksena on lievittää kanssaihminen hätää, filosofin tarkoituksena on pohtia merkitykseen ja totuuteen liittyviä kysymyksiä. Mutta kysymys ihmisen sinänsä tarkoituksesta on outo.

Tässä kirjoituksessa en pyrikään vastaamaan kysymykseen, mikä on ihmisen elämän perimmäinen tarkoitus. Tämän kysymyksen sijasta tarkastelen mielekkään elämän välttämättömiä ehtoja. Kirjoitukseni jakautuu kolmeen osaan. Ensimmäisessä osassa esittelen miten Thomas Nagel on pyrkinyt kumoamaan joitakin keskeisiä elämän merkityksellisyyttä vastaan esitettyjä argumentteja. Toisessa osassa väitän, että moraalinen vastuullisuus ja vapaus ovat tärkeitä merkityksellisen elämän osia. Kirjoituksen kolmannessa osassa tarkastelen perimmäisen selityksen ja elämän merkitykselliseksi kokemisen suhdetta.

## Nagelin argumentit

Thomas Nagel<sup>1</sup> on tarkastellut kirjoituksessaan *The Absurd* kysymystä elämän mielekkyydestä. Kirjoituksessaan Nagel analysoi joi-takin yleisiä merkityksettömyys-argumentteja. Yksi tuttu argumentti, jota voisi kutsua *argumentiksi tulevaisuudessa vaikuttamattomuudesta*, on seuraavanlainen. Tuhansien vuosien päästä teoillani ei ole enää mitään vaikutusta. On täysin sama olinko elänyt vai en. Siis, elämäni on nytkin merkityksetöntä. Tämä argumentti on kuitenkin huono, koska siinä kätketysti ajatellaan, että tekojen vaikutuksellisuus takaa merkityksellisyuden. Mutta ellei tekojeni nykyinen kiistaton vaikutuksellisuus tee elämästäni merkityksellistä, miksi niiden myöhempi vaikutuksellisuus antaisi nykyiselle elämälleni merkityksellisyuden?

Toista Nagelin esiintuomaa absurdius-argumenttia voisi kutsua *argumentiksi pienuudesta*. Maailmankaikkeuden mittakaavassa me olemme pienen pieniä pisteitä ja aikamme on silmänräpäys, joten elämämme on merkityksetöntä. Mutta jos 70 vuotta ei tee elämästä merkityksellistä niin, miksi 70x70 tai 70x70x70 vuotta tekisi elämästä merkityksellisen, Nagel ihmettelee? Eikö voisi ajatella, että jos 70-vuoden elämä on absurdia niin ikuinen elämä olisi äärettömän absurdia, koska siihen sisältyisi ääretön määrä absurdeja 70-vuoden jaksoja? Entä jos olisimme isompia kuin mitä olemme? Antaisiko se, että ruumiini täyttäisi puolet maailmankaikkeudesta, elämälleni merkityksen? Tuskin.

Kolmatta Nagelin tarkastelemaa argumenttia voi kutsua *päämäärättömyys-argumentiksi*. Argumentti on suurin piirtein seuraava. Ihminen täyttää päivänsä kaikenlaisella päämäärään tähtäävällä toiminnalla. Hän työskentelee saadakseen rahaa. Rahaa hän tarvitsee saadakseen ruokaa ja ruokaa hän tarvitsee pysyäkseen elossa. Mutta mitä päämäärää varten ihminen sitten pysyttelee elossa? Tähän kysymykseen ei argumentin mukaan ole mitään vastausta, joten elämä on tarkoituksetonta ja absurdia. Tämän argumentin virheellisyys johtuu siitä, ettei siinä oteta huomioon, että toiminta voi olla merkityksellistä vaikkei se tähtääkään mihinkään ylempään tarkoitukseen. Tietyt toiminnat ovat ikäänkuin päämääriä sinänsä. Päätäsi

särkee ja otat lääkettä lievittääksesi kipua. Miksi sitten haluat vapautua kivusta? Tätä ei kai enää tarvitse perustella. Päänsärystä vapautuminen on päämäärä sinänsä, jota ei tarvitse perustella vetoamalla ylempiin päämääriin. Samalla tavalla voidaan elossa pysyttelemistä pitää päämääränä sinänsä.

## Valinnan vapaus elämän mielekkyuden välttämättömänä edellytyksenä

Yleisimmät elämän absurdiutta koskevat argumentit eivät siis ole onnistuneita. Pyrin seuraavassa perustelemaan näkemystäni, että elämän merkityksellisyyden edellytys on vapaa tahto ja että tämä edellyttää indeterminismia. Olettakaamme että determinismi, jonka mukaan jokaisella tapahtumalla on syy josta se välttämättä seuraa, on tosi. Näin ollen myös kaikki ihmisten teot ovat aikaisempien tapahtumien määräämiä tai determinoimia; myös ne tapahtumat, jotka määräävät ihmisten teot, ovat aikaisempien tapahtumien determinoimia. Determinismistä seuraa, että tässä syiden ja vaikutusten sarjassa voidaan palata aina sellaisiin tapahtumiin, jotka esiintyivät ennen tekijän syntymää. Mutta koska ennen syntymäämme esiintyvät teot ovat kontrollimme ulottumattomissa, ja koska tuntuu luontevalta olettaa että kaikki mikä seuraa kontrollimme ulottumattomissa olevista tapahtumista on myös kontrollimme ulottumattomissa, kaikki tekomme ovat kontrollimme ulottumattomissa. Tämä *voimattomuuden siirto*-argumentti voidaan esittää lähemmin seuraavasti<sup>2</sup>:

1. Jokaisella tapahtumalla on aikaisempi syy, josta tuo tapahtuma välttämättä seuraa. (Kausaalinen determinismi).
2. Tekomme seuraavat tapahtumista, jotka ovat esiintyneet ennen syntymäämme.
3. Ennen syntymäämme esiintyneet tapahtumat ovat kontrollimme ulottumattomissa.
4. Jos tapahtuma  $x$  seuraa tapahtumasta  $y$  ja tapahtuma  $y$  on kontrollimme ulottumattomissa, myös  $x$  on kontrollimme ulottumattomissa. Siis,
5. tekomme ovat kontrollimme ulottumattomissa.



Argumentti kertoo vapauden puutteen olevan kausaalisen determinismin seuraus, koska vapaa toiminta on tietysti tekijän kontrollin ulottuvilla. Voidaan kuitenkin hyvin perustellusti väittää, että valinnan vapaus on moraalisen toiminnan ja vastuullisuuden edellytys. Moraalinen vastuullisuus taas on elämän merkityksellisyyden keskeinen elementti. Mikäli nimittäin ajattelisin, etten ole moraalisesti vastuussa teoistani kuten ei kukaan muukaan, kadottaisin samalla jotakin keskeistä ihmisenä olemisesta.

Valinnan vapautta moraalisen vastuullisuuden edellytyksenä voidaan perustella seuraavasti. Se, että pidämme ihmisiä moraalisesti vastuullisina toimijoina, ilmenee moraalisisina tuntemuksina, kuten suuttumuksena, kiitollisuutena ja närkästyneisyytenä. Ajatellaan vaikka Honkolaa, joka on luvannut mennä tapaamaan Sallista sairaalaan. Mutta Honkola ei menekään vaan jää kotiin juomaan kahvia. Sallinen pitää Honkolaa velvollisuuksistaan piittaamattomana laiskurina, ja syystäkin. Honkola olisi hyvin voinut tulla, mutta ei viitsinyt. Oletetaan nyt tilanne samanlaiseksi sillä erotuksella, että Honkolan oli mahdotonta mennä tapaamaan Sallista. Murtovarkaat olivat teljenneet Honkolan komeroon, eikä hän voinut halustaan huolimatta mennä tapaamaan Sallista. Kun Sallinen kuulee ystävänsä esteestä, hänen moraalinen närkästyksensä korvautuu säällillä ja myötäelämisellä: ”Honkola raukka, siellä komerossako ne sinua pitivät, ja minä kun olin vihoissani siitä, ettet tullut luokseni!”

Moraaliset tuntemukset siis ilmentävät sitä, että pidämme ihmisiä moraalisesti vastuullisina. Näiden tuntemusten esiintyminen taas perustuu uskonnolle, että vastuullisina pitämämme henkilöt olisivat voineet toimia toisin.

1. Moraalinen vastuullisuus on elämän merkityksellisyyden edellytys.
  2. Valinnan vapaus on moraalisen vastuullisuuden edellytys.
- Siis,
3. valinnan vapaus on elämän merkityksellisyyden edellytys.

Valinnan vapaus on kuitenkin filosofisesti ongelmallinen ajatus. Mitä itse asiassa tarkoitamme sillä, että ihminen olisi voinut toimia toisin jossakin tilanteessa? Tarkoitammeko tällä ainoastaan sitä, ettei hänen valinnalleen ollut mitään syytä? Jos valinnan vapaus todellakin

on vain syyn puutetta, miten voimme erottaa puhtaasti sattumanvaraiset teot vapaista teoista. Vapaus ei tietenkään voi tarkoittaa samaa kuin sattumanvaraisuus. Moraalisen vastuullisuuden säilyttäminen näyttää edellyttävän, että on jokin sellainen tapa selittää vapaus toimia toisin, joka ei johda sattumanvaraisuuteen. Mutta tällaisen vapauskäsitteen selventämistä on aina pidetty hankalana tehtävänä. Olenkin taipuvainen hyväksymään Immanuel Kantin käsityksen, jonka mukaan indeterminismi mahdollistaa valinnan vapauden mutta ei vielä tee sitä ymmärrettäväksi.<sup>3</sup>

## Perimmäinen selitys

Elämän merkitykselliseksi kokeminen on sidoksissa myös ihmisen tiedollisiin päämääriin. Aristoteles aloittaa *Metafysiikkansa* sanomalla, että kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä. Halu ymmärtää on yksi kaikkein voimakkaimpia ihmisen haluista. Yhtäältä tämä halu on johtanut suunnattomaan tieteelliseen edistykseen, toisaalta se on myös turhauttanut monia, koska johtaessaan etsimään perimmäistä selitystä halu ymmärtää ei tunnu tyydyttyvän. Isaac Singer (1983) kirjoittaa koskettavasti perimmäisen selityksen vaikeudesta. Hän kertoi halunneensa perehtyä filosofiaan, koska hän tahtoi tietää miksi maailma on ja miksi maailmassa on niin paljon kärsimystä. Kun Singer kysyi tieteellistä maailmankuvaa kannattavalta veljeltään vastauksia näihin kysymyksiin, veli sivuutti kysymyksen sanomalla sen olevan filosofisen ja lisäsi, että filosofit eivät osaa sitä ratkaista.<sup>4</sup> Onko sitten niin, että ihmisen on mahdotonta ymmärtää, miksi maailma on? Onko perimmäinen selitys jollakin tavoin välttämättä ihmisen tavoittamattomissa?

Voivatko luonnontieteet tarjota perimmäisen selityksen? Karkeasti yksinkertaistettu käsitys luonnontieteellisestä selittämisestä on, että partikulaarisia tapahtumia selitetään viittaamalla yleisiin kausaaliisiin lakeihin ja alkuehtoihin. Mikäli tällainen menetelmä olisi riittävä, pitäisi olettaa, että tieteelliset lait pätevät kaikkialla, ja että ne ovat deterministisiä. Nämäkin oletukset saattavat olla kyseenalaisia, mutta vaikka ne pätsisivätkin, pitäisi perimmäisen selityksen vielä sisältää vastaus kysymyksiin, miksi juuri nämä luonnonlait ja

miksi juuri tämä tapahtumien sarja. Mikseivät luonnonlait voisi säädellä jotakin muuta tapahtumien sarjaa? Rationalistifilosofi G.W. Leibniz kirjoittaa tästä viimeksimainitusta ongelmasta näin.

Olettakaamme, että geometrian alkeista kertova kirja on aina ollut olemassa ja että kopio on aina tehty edellisen perusteella. On ilmeistä, että vaikka voimme selittää nykyisen kopion edellisen perusteella, josta se on kopioitu, se ei koskaan johda meitä täydelliseen selitykseen, vaikka menisimme kuinka monta kirjaa taaksepäin, koska voimme aina ihmetellä, miksi sellaisia kirjoja on aina ollut olemassa, miksi niitä on kirjoitettu, ja miksi ne on kirjoitettu sillä tavalla kuin ne on kirjoitettu. Mikä pätee näihin kirjoihin pätee myös maailman eri kehitysvaiheisiin, sillä vaihe, joka seuraa, on tavallaan kopioitu edellisestä vaiheesta, tosin tiettyjä muutoksen lakeja noudattaen. Ja niinpä emme koskaan löydä noissa vaiheissa täydellistä selitystä sille, miksi maailma ollenkaan on olemassa ja miksi se on sellainen kuin on, vaikka menisimme kuinka kauas taaksepäin edellisiin vaiheisiin.<sup>5</sup>

Spinozan käsityksen mukaan maailman perimmäinen selitys edellyttää kaikkien totuuksien välttämättömyyttä. Kun totuus on osoitettu välttämättömäksi, kysymys sen totuudesta on mieletön. Näin ollen esimerkiksi kysymyksen ”miksi maailmassa on niin paljon kärsimystä?” oikea vastaus on, että kärsimyksen olemassaolo on yhtä välttämätöntä kuin että  $2+2=4$  tai että kolmion kulmien summa on kaksi suoraa kulmaa.

Leibnizin näkemys perimmäisestä selityksestä muistuttaa melko läheisesti Spinozan käsitystä. Leibniz ei kuitenkaan halua nähdä kaikkea täysin välttämättömänä vaan tekee erottelun moraalisen välttämättömyyden ja absoluuttisen välttämättömyyden välillä. Leibnizin käsityksen mukaan Jumala on luonut tämän maailman moraalisella välttämättömyydellä. Tämä tarkoittaa sitä, että Jumala olisi voinut toteuttaa jonkin muun mahdollisen maailman, mutta hän on toteuttanut tämän maailman, koska kaikista vaihtoehtoisista maailmoista juuri tämä on paras. Leibnizin selitys on ongelmallinen, koska erottelu moraalisen välttämättömyyden ja absoluuttisen välttämättömyyden välillä ei ole ilmeinen. Mitä Leibniz tarkoittaa sillä, että Jumala toimii välttämättä moraalisesti, mutta olisi silti voinut toimia toisin? Myös Leibnizin käsitys, että tämä maailma on paras mahdollinen, on outo.

Eikö käsitys, että Jumala on luonut vapaasti tämän maailman tarkoita, että Jumala on luonut pahan tähän maailmaan, ja eikö tällainen ole omiaan aikaansaamaan jonkinlaisen turhuuden ja merkityksettömyyden tunteen?

Leibniz pyrki ratkaisemaan pahan ongelman esittämällä, että pahuus ja kärsimys ovat parhaimman mahdollisen maailman loogisesti välttämättömiä edellytyksiä. Leibnizin esittämässä pahan ongelman ratkaisussa ei ajatella pahan olevan keino hyvään vaan itse asiassa hyvän välttämätön edellytys. Maailman pahat piirteet ovat maailman välttämättömiä osasia; ellei noita piirteitä olisi, maailma ei olisi paras mahdollinen. Minkä tahansa pahan piirteen eliminointi tuhoaisi tämän Jumalan loistavan luomuksen. Tässä vastauksessa ajatellaan pahan olevan kokonaisuutensa kannalta välttämätöntä tavalla, jolla kauniin maalauksen rumat yksityiskohdat voivat olla välttämättömiä kokonaisuuden kauneuden kannalta. Pahaa ei nähdä keinona hyvään vaan hyvän välttämättömänä osana. Leibnizin näkemyksen ongelmana on kuitenkin se, ettei siinä onnistuta osoittamaan miksi paras maailma loogisesti edellyttää pahan.

Edellä esitetyn perusteella voi karkeasti yleistäen sanoa, ettei tieteellinen selittäminen lainomaisuuksineenkaan onnistu tarjoamaan perimmäistä selitystä. Uskonnollisessa maailmankatsomuksessa selittämisen ongelma tuntuu törmäävän pahaan. Spinozistisen kunnianhimoisen välttämättömyysopin ongelmana on tietysti tuollaisen opin todistaminen, mutta myös se että välttämättömyysopissa todellinen toiminta ja moraalinen vastuullisuus näyttävät katoavan. Perimmäisen selityksen käsitteelliset edellytykset täyttävä oppi tuntuu tekevän ihmisen elämän merkityksettömäksi riistämällä häneltä moraalisen arvon.

## Viite

<sup>1</sup> Ks. Nagel (1979).

<sup>2</sup> Tästä argumentista on keskusteltu vilkaasti. Ks. van Inwagen (1983) ja Fischer (1986).

<sup>3</sup> Ks. Kant (1787, xxix).

<sup>4</sup> Ks. Singer (1983).

<sup>5</sup> Ks. Leibniz (1989 [1697])

## Kirjallisuus

Aristoteles (1990) *Metafysiikka*. Helsinki: Gaudeamus.

Fischer, John (toim.) (1986) *Moral Responsibility*. Ithaca: Cornell University Press.

van Inwagen, Peter (1983) *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, Immanuel (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johan Friedrich Hartknoch.

Leibniz, Gottfried (1989 [1697]) *On the Ultimate Origination of Things*. Teoksessa Roger Ariew ja Daniel Garber (toim.) *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett.

Nagel, Thomas (1979) *The Absurd*. Teoksessa *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Isaac (1983) *Nuori mies etsii rakkautta/Pieni poika etsii Jumalaa*. Helsinki: Tammi.

# ELÄMÄN MERKITYKSET



Werner Stegmaier

## ETIIKKA JA NIHILISMIN HAASTE

Nietzschen Lenzer-Heide -luonnoksesta

Keväällä 1887 Nietzsche palasi Nizzasta Sils-Mariaan. Kesällä hän tulisi siellä muutaman viikon aikana kirjoittamaan teoksen *Moraalin alkuperästä*, eurooppalaista moraalialueen koskevan kritiikkinsä voimakkaimman esityksen. Hänen mielialansa oli äärimmäisen synkkä. Vielä kuukausia myöhemmin hän kertoo lähimmälle ystävälleen, teologi Franz Overbeckille ”mustasta epätoivosta”, jonka veroista hän ei siihen mennessä ollut kokenut.<sup>1</sup> Se johtui hänen edessään olevan ”tehtävän”, uuden, ”kylmimmän järjenkritiikin”, ajattelun perustana olevaan moraalisiin kohdistuvan kritiikin paineesta. Hän koki olevansa tässä tehtävässä täysin yksin. Kukaan ei näyttänyt tahtovan mitä hän tahtoi, edes Overbeck ei näyttänyt kykenevän eläytymään hänen ”suureen epäilyynsä”<sup>3</sup> moraalisiin suhteisiin.

Nietzschen taakkana ei ollut vain hänen ”tehtävänsä” paine ja ajattelunsa yksinäisyys. Lisäksi tuli hänen uuvuttava sairautensa ja lopulta huoli koko hänen siihenastisen tuotantonsa hajanaisuudesta. ”Pakottava tarve”, hän kirjoitti vielä 1887 Nizzasta Overbeckille, ”on päälläni sadan sentnerin painoisena, tarve luoda yhtenäinen ajatusrakennelma lähivuosiin” – huolimatta siitä, että hänen elämässään ”kaikki oli niin epävarmaa ja horjuvaa”.<sup>4</sup> Matkalla Sils-Mari-



aan hän pysähtyi kuukaudeksi Churiin tutkiakseen sikäläisessä kirjastossa kirjallisuutta. Edellisenä talvena hän oli lukenut Dostojevskia, jonka uskonnollisuus ja psykologia olivat tehneet häneen syvän vaikutuksen. Matkansa jatkuessa hän pysähtyi kesäkuun alussa Lenzer-Heidessa, pienellä paikkakunnalla Sveitsin vuorilla, missä hänen onnistui yhdessä päivässä kirjoittaa moraalikritiikkinsä yhtenäinen luonnos. Hän sijoitti sen otsikon ”Eurooppalainen nihilismi” alle.<sup>5</sup>

Kolme vuotta aikaisemmin hän oli kirjoittanut teoksen *Näin puhui Zarathustra*. Sen jälkeen hän oli kirjoittanut teoksen *Hyvän ja pahan tuolla puolen* kuten myös uudet esipuheet aiempiin kirjoihinsa sekä viidennen kirjan teokseensa *Iloinen tiede*. Lisäksi oli vähitellen syntynyt ohjelma, jonka hän sitten neljä viikkoa Lenzer-Heidessa vietetyn lyhyen oleskelun jälkeen toteutti kirjoittamalla Sils Mariassa teoksen *Moraalin alkuperästä*.<sup>6</sup> Ohjelmaa voidaan luonnehtia seuraavasti. Kaikki ajattelu rakentuu sitä ohjaavalle moraalille, myös ja nimenomaan siellä missä tätä ei tahdota tiedostaa. Moraalin perusta taas on kärsimys, voimattomuus; kaikki elämä on myös kärsimystä ja voimattomuudessaan moraalilla auttaa kestävään kärsimyksen. Näin ollen eurooppalaista ajattelua ohjannut moraalilla tulee nähdä vallan kriittisenä instanssina; se pidättää itsellään ”etuoikeuden jokaisen vallan edessä”<sup>7</sup>, oikeuden hyväksyä tai hylätä mikä tahansa valta, ja se tietää olevansa itse kaiken vallan yläpuolella. Tilivelvollinen se näkee olevansa ainoastaan totuudelle. Etäällä vallasta se on yli kahdentuhannen vuoden ajan viljellyt voimistuvaa tarvetta totuuteen. Tämä totuuden tarve on kuitenkin lopulta pakottanut sen tiedostamaan myös itsessään piilevän tahdon valtaan. Jos se nimittäin on väline pitää voimattomat kiinni elämässä, silloin se itsekin on vallantahtoa – tahtoa voimattomien valtaan. Kaikissa ilmenemismuodoissaan sitä voidaan kuvata juuri tällaiseksi vallantahdoksi. Samalla se kuitenkin menettää uskon itseensä – se muuttuu nihilistiseksi ja menettelee nihilistisesti, vaikuttaa tuhoavasti. Mutta jos elämä ilman moraalialia ei ole mahdollista, on moraalialia ajateltava uudella tavalla, jotta moraalialia ei kerrassaan tuhoaisi elämää.

Erityisesti teoksensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ensimmäisessä pääkappaleessa Nietzsche oli kokeillut moraalialiin kohdistuvaa ”suurta epäilyään” esimerkinomaisesti yksittäisiin filosofeihin. Teoksessaan *Moraalin alkuperästä* hän käy epäilyn avulla koko

eurooppalaisen filosofian kimppuun. Genealogian keinoin hän ratkaisee vaikean metodikysymyksen. Jos nimittäin lähdetään siitä, että ajattelu lepää moraalien varassa ja on sen johtamaa, silloin ajattelu välttämättä on tämän moraalien suhteen suorastaan sokea. Moraali on ja pysyy ajattelun ”sokeana pisteenä”. Genealogia on Nietzschen tapa tuoda näkyville eurooppalaisen ajattelun moraalitapaamalla sen historiaan ja paljastamalla siinä moraalien ei-moraalisia alkuja. Hän ei kirjoita mitään moraalien historiaa, koska sellainen pikemminkin vain tukisi moraalien itsevarmuutta. Genealogia sellaisena kuin Nietzsche sen hahmottaa johtaa päinvastoin kaikkialla epävarmaan. Se työskentelee vain otaksumilla tai moraalisesti ilmaistuna pelkällä epäilyllä. Kuitenkin eurooppalaisen moraalien ja sen totuudentarpeen suhteen jo epäily sen mahdollisesta perustumisesta epämoraalille riittää horjuttamaan moraalien tähänastista itsevarmuutta – ja enempiä Nietzsche ei voi eikä haluakaan saavuttaa. Sen hän on saavuttanut.

Lenzer-Heide -luonnoksessa ”eurooppalaisesta nihilismistä” Nietzsche yrittää ensin selvittää sen prosessin peruspiirteet, jonka kestäessä eurooppalainen moraalitapa – hän nimittää sitä tässä lyhentäen ”kristilliseksi moraalitapa-hypoteesiksi” – muuttui nihilistiseksi. Teksti käsittää seitsemän painosivua. Jäämistön muihin muistiinpanoihin verrattuna se on epätavallisen pitkä, mutta julkaistuihin teoksiin verrattuna perin suppea. Lenzer-Heide -luonnos antaa hyvän yleiskuvan Nietzschen eurooppalaista moraalitapaa koskevan kritiikin ”kokonaisrakennelmaan” kuuluvista ajatuskuluista. Luonnokselle on lisäksi ominaista, että siinä – ja vain siinä – Nietzsche yrittää tehdä kritiikistään eettisiä johtopäätöksiä ikuista paluuta koskevan ajatuksensa avulla.<sup>8</sup> Sen jälkeen kun hän oli esittänyt paluun ajatuksen teoksen *Näin puhui Zarathustra* kolmannessa osassa (tosin sielläkään hän ei ollut pannut sitä Zarathustran suuhun, vaan esittänyt sen hänen eläintensä kautta, jotka tekevät siitä jälleen, niin kuin Nietzsche antaa Zarathustran sanoa, ”lyyra-laulun”<sup>9</sup>) ja sen jälkeen kun hän oli teoksen *Hyvän ja pahan tuolla puolen* merkinnässä nr. 56 – toki kutsumatta ajatusta siellä nimeltä – antanut sille eettisen tulkinnan, hän tyyten välttää ajatusta seuraavissa teoksissa, mukaan lukien teos *Moraalien alkuperästä*.<sup>10</sup> Lenzer-Heide -luonnoksessa hän kuitenkin koekielee paluun ajatusta keinona voittaa ”passiivinen nihilismi” ”aktiivisen nihilismin” avulla – asettaen sen lopulta ylipäätään kyseenalai-

seksi. Koetan seuraavassa eläytyä hänen ajatuskokeeseensa ja selkeyttää sitä. Tarkoitukseni on esittää teesien muodossa Nietzschen näkemyksen mukaisen eurooppalaisen nihilismin haaste nykypäivän etiikalle.<sup>11</sup> Teeseistä ensimmäiset kuusi liittyvät välittömästi Lenzer-Heide -luonnoksen tekstiin.

### *1. Nihilismi on käsite, jolla Nietzsche kuvaa eurooppalaisen ajattelun ylimpien arvojen kokemaa arvonmenetystä.*

Nietzschen aloittaa luonnoksensa välittömästi kysymyksellä: ”Mitä etuja kristillinen moraali-hypoteesi tarjosi?” Hänen vastauksensa on: ”Kaiken kaikkiaan moraali oli suuri vastalääke praktista ja teoreettista nihilismia vastaan.”

Praktisen nihilismin mukaan toiminnassa ei ole mieltä, teoreettisen nihilismin mukaan tietämisessä ei ole mieltä.<sup>12</sup> Nihilismi jättää tietämisen ja toiminnan epätoivon valtaan. Nietzschen mukaan ihmiselle täytyy ”määrätä *säilyttämistäväline*”, jotta hänen ei ”pienuudessaan ja sattumanvaraisuudessaan”, ”tulemisen ja katoamisen virrassa” täytyisi ”halveksia itseään” ja ”asettua elämää vastaan.” Moraali on juuri tällainen säilyttämistäväline.

Kristillinen moraali-hypoteesi on Nietzschen mukaan säilyttänyt ihmisen antamalla hänelle ”absoluuttisen arvon”. ”Jumalan asianajajan” on onnistunut ”kärsimyksestä ja pahuudesta” huolimatta antaa maailmalle *täydellisyyden* leima: ”pahuus esiintyi täynnä mieltä”. Näin toiminta kävi mahdolliseksi. Sen edellytyksenä oli ”tieto absoluuttisesta arvosta ihmisessä”, siis juuri ”tärkeimmän kannalta asianmukainen tieto”. Tieto sellaisena kuin eurooppalainen filosofia sen on käsittänyt oli metafysiikkaa praktisessa merkityksessä: hierarkkisesti järjestettyä, huipulla Jumala kaikkivaltiaana antamassa ihmiselle absoluuttisen arvon. Jumalasta käsin katsottuna saattoi maailma kokonaisuudessaan olla mielekäs ja ihminen itse sen mieli, ”kärsimyksestä ja pahuudesta huolimatta” .

Maailman mielekkyyden tekeminen riippuvaiseksi ylimmistä arvoista sisälsi kuitenkin sen riskin, että ”*nämä ylimmät arvot menettävät arvonsa*”.<sup>13</sup> Nietzsche kokee oman aikansa juuri tämän tapahtumisena, ”suuren, yhä pahemman rappeutumisen ja hajoamisen ai-

kana”.<sup>14</sup> Hajoaminen ei ilmene katastrofina, jollaisen jokainen huomaisi; sitä ei vielä koeta edes epämiellyttävänä. Toistaiseksi vallinneiden arvojen arvonmenetys tulee pikemminkin kuin lämmin suoja tuuli yli jääkentän, jolla aikaisemmin saattoi seistä kuin kiinteällä maankamaralla. Kuitenkin ”jää, joka meitä vielä kantaa, on käynyt hyvin ohueksi: suoja tuuli puhaltaa, me itse, me kodittomat olemme jotakin mikä murtaa jään ja muut aivan liian ohuet ’realiteetit’ ...”<sup>15</sup>

Uskonto- ja metafysiikkakritiikki oli 1800-luvun lopulla sovinnainen. Schopenhauer ja Feuerbach olivat tässä Nietzschen tärkeimmät edeltäjät. Molemmat odottivat paljon nimenomaan moraalilta. Nietzsche mukaan ”se, joka antoi Jumalan mennä, piti sitäkin lujemmin kiinni uskostaan moraaliiin.”<sup>16</sup> Nietzschen teesi kuitenkin on, että juuri moraalilla oli se minkä varassa uskonto ja metafysiikka lepäsivät, ja että tämä moraalilla oli hajoamassa. Mutta tämä merkitsi, että moraalilla ei ollut voittanut nihilismia vaan ainoastaan peittänyt sen. Kun moraalilla nyt hajosi, täytyi illuusion menetyksen yhä vain paisuttaa nihilismia. Tällä vuorostaan oli Euroopan järjestyksen kannalta sellaisia seuraamuksia, joita ei ollut enää mahdollista kohdata moraalilla keinoin.

Länsimais-kristillisen moraalilla ”hajoamisprosessia” ei Nietzsche mukaan kukaan kykene pysäyttämään, koska se toteutuu ”moraalilla itse kumoutumisena”.<sup>17</sup> Kuten moraalilla itsellään, myös sen itse kumoutumisella on praktinen ja teoreettinen puolensa. Nietzsche aloittaa Lenzler-Heide -luonnoksen moraalilla teoreettisella itse kumoutumisella:

Mutta niiden voimien joukossa, jotka moraalilla kasvatti isoiksi, oli totuudellisuus: tämä kääntyy lopulta moraalilla vastaan ja löytää sen teleologian, sen etujaan vaalivan tarkastelutavan – ja nyt näkymä tähän kauan sitten ruumiillistuneeseen valheellisuuteen, josta luopuminen tuntuu epätoivoiselta, vaikuttaa suorastaan stimuloivasti. Nihilismiin. Toteamme itsessämme pitkään jatkuneen moraalilla-tulkinnan istuttamia tarpeita, jotka nyt näyttävät meistä tarpeilla epätoteen: toisaalta juuri niiden varassa näyttää olevan se arvo, jonka vuoksi vielä jaksamme elää. Tämä antagonismi, se minkä tiedämme vallitsevan, sitä emme arvosta, ja mitä haluaisimme uskotella itsellemme, sitä emme saa arvostaa – se tuottaa hajoamisprosessin.<sup>18</sup>

Totuudellisuuden tarve, jonka länsimais-kristillinen moraalilla on kasvattanut, kääntyy nyt omaa totuuttaan vastaan ja jättää sen epätoi-

von tilaan. Se kadottaa uskon itseensä, luottamuksen omaan arvoonsa, ja sen kärki taittuu.

*2. Eurooppalaisen ajattelun ylimpien arvojen arvomenetyks koetaan ennen kaikkea Jumalan kuolemana'. Tämän jälkeen näyttää "olemassaolo olevan kerrassaan vail-la mieltä", "kaikki näyttää olevan turhaa".*

Nietzsche ei tahtonut "Jumalan kuolemaa"; hän totesi sen tapahtuneen ja peräsi seuraamuksia. "Hullu ihminen", jonka hän marssittaa esiin *Iloisen tieteen* kuuluisassa aforismissa 125, etsii Jumalaa; hän etsii Jumalaa niiden luota, jotka ovat hänet "tappaneet" ja joille hän on jo kauan sitten käynyt yhdentekeväksi, tahtoen kiinnittää heidän huomiotaan seuraamuksiin. Yksi seuraamus Lenzer-Heide-luonnoksen mukaan on, että nyt kaikki on "vaille päämäärää ja tarkoitusta".<sup>19</sup> Ei ole menetetty vain "uskoa Jumalaan ja olennaisesti moraaliiseen järjestykseen", vaan samalla usko "mielekkyyteen pahuudessa, jopa olemassaolossa" ylipäänsä:

Yksi tulkinta tuhoutui; mutta koska sitä pidettiin ainoana tulkintana, näyttää kuin olemassaolossa ei olisi mitään mieltä, kuin kaikki olisi turhaa.<sup>20</sup>

Jumalan kuoltua on tiedosta itsestään kadonnut mieli. Enää ei ylipäätään etsitä tiedon avulla tapahtumisen mieltä ja siten ulospääsyä nihilismistä. Nihilismi on muuttunut "arvon, mielekkyyden, toivottavuuden radikaaliksi torjumiseksi" ylipäätään ja samalla väistämättömäksi.<sup>21</sup> Vaikka mielekkyyden tarve ei millään keinoin ole täytettävissä, se on kuitenkin olemassa ja näin joudutaan Nietzschen mukaan sen nenästävedettäväksi. Jos lamaanuttava, jopa "lamaanuttavin ajatus" on jo se, että elämä on "turhaa", pelkkää "kestoaa" vaille päämäärää ja tarkoitusta, niin vielä lamaanuttavampaa on "sen käsittäminen, että tulee vedetyksi nenästä eikä ole voimaa estää sitä."

Se, että tätä tuskin kuitenkaan koetaan näin, johtuu Nietzschen mukaan kristillisen moraali-hypoteesin praktisista vaikutuksista. Kristinuskon nimissä käyty kamppailu kärsimystä vastaan on vähitellen

johtanut kärsimyksen ja maailmassa vallitsevan pahan vähenemiseen, eikä ”elämä Euroopassamme enää ole entisessä määrin epävarmaa, satunnaista, mielettöntä”. Tässä mielessä kristillinen moraalihypoteesi on käytännöstikin lakannut olemasta. Se ei nimittäin ”*ensimmäisen* nihilismin vastalääkkeenä ole enää yhtä välttämätön”. Ihmisten saavuttama valta sallii nyt kurinpitovälineiden *vähentämisen*, joista välineistä moraalinen hypoteesi oli voimakkain”. Nyt ei enää Nietzschen mukaan ole niin tärkeää tuo ”ihmisarvon, pahan arvon jne. suunnaton *kohottaminen*”; ”kestämme tämän arvon merkittävän alentamisen, voimme sallia paljon mielettömyyttä ja sattumaa.” Tämä merkitsee kuitenkin sitä, että ”Jumala on aivan liian äärimmäinen hypoteesi”.

3. Nietzsche mukaan ”perimmältään” kuitenkin ”vain moraalinen Jumala on kumottu”. ”Kuollut Jumala” oli ”moraalia tahtova Jumala”, joka ei tahtonut myöntää sen olevan ”tahtoa valtaan”.<sup>22</sup>

Teoreettisessa ja käytännössä nihilismissä on Nietzschen mukaan lakkautettu ainoastaan se Jumala, jonka piti antaa mieli maailmassa vallitsevalle kärsimykselle sekä pahuudelle, taata ”pohjimmiltaan moraalinen järjestys”. Sen sijaan mahdollisuutta ylipäätään ajatella Jumalaa ei ole lakkautettu. Asia on juuri päinvastoin kuin mitä Schopenhauer oli julistamassaan ateismissä esittänyt. Nyt ovat jälleen mahdollisia ”lukemattomat toisin-olemisen, vieläpä itse jumalana-olemisen lajit”, kuten Nietzsche toteaa toisessa yhteydessä.<sup>23</sup> Jumalan ajattelu on tämän mukaan mainiosti yhdistettävissä olemassaolon ”myöntävään asenteeseen”, ”kaikkia asioita koskevaan kylläasenteeseen”.<sup>24</sup> Nietzschen esimerkki tästä on Spinoza.<sup>25</sup>

Elokuussa 1881 Nietzschem oli, kuten hän *Ecce homossa* kertoo<sup>26</sup>, avautunut ensin ikuisen paluun ajatus. Mutta vain muutamia päiviä aiemmin hän oli löytänyt Spinozan ja, kuten hän ”aivan hämmästyneenä, aivan innostuneena” kirjoittaa Overbeckille, löytänyt ”tässä mitä epänormaaleimmassa ja yksinäisimmässä ajattelijassa edeltäjän ja millaisen!” Tähän saakka hän oli tuskin tuntenut Spinozaa

ja nyt hän ”löytää tämän opin viidessä pääkohdassa itsensä”: Spinoza ”kiistää tahdonvapauden -; tarkoitukset -; siveellisen maailmanjärjestyksen -; epäitsekkyuden -; pahan -”. Tosin ovat, Nietzsche vielä lisää, ”eroavuudetkin suunnattomia”, mutta ne johtuvat toki ”enemmän ajan, kulttuurin, tieteen eroista”.<sup>27</sup>

Spinoza saattoi ajatella maailman ”täydellisenä, jumalallisena, ikuisena”, koska hän ei enää jakanut sitä hyvään ja pahaan. Hän kyseenalaisti hyvän ja pahan erottelun ylipäätään ja siihen liittyen myös itsekkyyden ja epäitsekkyuden erottamisen, samoin kuin tämän edellyttämän tahdonvapauden. Kuten Nietzsche asian muotoilee, Spinozan mukaan ”ei ole mitään moraalisia ilmiöitä, vaan näiden ilmiöiden moraalista tulkintaa”<sup>28</sup>, eikä maailmajärjestys ole moraalista vaan luonnonvälttämättömyyden mukaista.<sup>29</sup> Maailmanjärjestyksen moraaliset tulkinnat puolestaan riippuvat kulloisenkin tulkitsijan välttämättömyyksistä, elämäntarpeista. Spinozan mukaan jokainen uskoo yksin tietävänsä kaiken ja tahtoo kaikkea säänneltäväksi mielihalujensa mukaan; itse kukin pitää jotakin oikeuden- tai epäoikeudenmukaisena, luvallisenä tai luvattomana, sikäli kuin hän uskoo, että se tapahtuu hänen hyödykseen tai haitakseen.<sup>30</sup> Nietzschen käsitteistössä itse kunkin ”tahto moraaliiin” on ”tahtoa valtaan”, ja itse kukin voi niin tahtoessaan sen myös oman moraalin osalta tietää.

Kuitenkin on vaikeaa, jopa yli-inhimillisen vaikeaa tulla tietoiseksi omasta moraalintahdosta vallantahtona. Sillä jos on niin kuin Spinoza ja Nietzsche olettavat, että moraalii on elämän ”säilyttämisväline”, silloin juuri heikot ovat riippuvaisia siitä. Lenzer-Heide -luonnoksen mukaan<sup>31</sup> moraalii on

suojellut sellaisten ihmisten ja säätyjen elämää toivottomuudelta ja hyppäykseltä tyhjyyteen, jotka joutuvat ihmisten väkivallan ja sorron kohteeksi; sillä voimattomuus ihmistä vastaan, *ei* voimattomuus luontoa vastaan, tuottaa epätoivoisimman katkeroitumisen olemassaoloa kohtaan.

Kuten Nietzsche sitten teoksessa *Moraaliii alkuperästä* selvittää, moraalii auttaa juuri voimattomia pysymään hengissä vahvojen puristuksissa; se auttaa heitä selittämällä vallan itsessään pahaksi:

Moraali on käsitellyt vallanpitäjiä, väkivallantekijöitä, ylipäänsä 'herroja' vihollisina, joita vastaan kadunmiestä tulee suojella, ts. *lähinnä rohkaista, vahvistaa*. Moraali on siten syvimmältään opettanut vihaamaan ja halveksimaan sitä, mikä on hallitsevien perusluonteenpiirre: *heidän vallantahtoaan*.<sup>32</sup>

Mutta jos sitten, Nietzsche pääättelee tästä, ”kärsivä”, ”sorrettu” kadottaa uskonsa tähän moraaliin, muka ”oikeutena halveksuntaansa vallantahtoa kohtaan”, silloin hänen epätoivonsa täytyy kohdistua häneen itseensä, niin että hänelle jää enää vain itsensä halveksunta. Hänen epätoivonsa muuttuu lopulta ”toivottomaksi”, kun hän joutuu näkemään että itse tuossa ”moraalintahdossa” on vain naamioituna tämä ”vallantahto”, jonka hän tuomitsee pohjimmiltaan myös moraalisesti, ja ”että tämä piirre on elämälle olennainen”. Loogisen johdonmukaisuuden nimissä moraalin täytyy silloin mitä syvimmin vihaa ja halveksia itseään.

#### *4. Tullessaan tästä tietoiseksi moraali Nietzschen mukaan päästää valloilleen ”tuhoamisen tahdon” ja ”itsetuhon tahdon”, ”tahdon ei-olemiseen”.*

”Huono-osaiset”, joita moraali heidän voimattomuudessaan ”varjeli” nihilismiltä, tuhoutuvat mikäli ”heillä enää ei ole lohtuaan”. He eivät kuitenkaan ”tuhoudu passiivisesti sammumalla vaan sammuttamalla” kaiken, tuhoamalla kaiken mikä heistä nyt ”näyttää mielettömältä ja tarkoituksettomalta”.<sup>33</sup>

Tuhoutuminen esittäytyy itsetuhona, tuhottavan vaistomaisena valikoimisena. Tämän huono-osaisten itsetuhon oireita ovat: itsensä leikkeleminen, myrkyttäminen, huumaaminen, romantiikka, ennen kaikkea vaistomainen pakottaminen toimintoihin, joilla voimakkaista tehdään verivihollisia (ikään kuin kasvattamalla itselle omat pyövelit), *tuhoamistahto* vielä syvemmän vaiston tahtona, itsetuhon vaistona, *tahtona tyhjyyteen*.<sup>34</sup>

Nietzsche odotti ”sokeaa raivoa”, ”tuhoamisintoa” 1900-luvulla, joka lähtikin liikkeelle moraalin ”itsetuhosta”. Nihilismi muuttuu ”psykologi-



seksi tilaksi”.<sup>35</sup> Kun huono-osaiset näkevät moraalinsa uhatuksi ja sen olevan vaarassa tuhoutua, heidän ”eniten vihaamansa vietti”, valta, tulee varustetuksi *vastakkaisella* tunteella ja arvovaruksella.<sup>36</sup> Nyt he *tahtovat* valtaa, mutta koska heillä ei ole siitä mitään kokemusta, he kykenevät käyttämään sitä ainoastaan tuhoamiseen.

Nietzsche ei yrittänyt pidätellä odottelemaansa ”*kriisiä*”. Tämä on nostattanut häntä vastaan raskaita moraalisia syytöksiä. Nietzsche ei kuitenkaan nähnyt mitään mieltä siinä, että kehitystä, jonka alkuperäksi hän otaksui moraalin, pidäteltäisiin vetoamalla juuri tähän moraliin. Hän oletti, että nihilismiltä ei välttyä kiistämällä tai väistämällä se, vaan ainoastaan ensin myöntämällä se. Sen myöntäminen merkitsi sen kohottamista entisestään ja siten kehityksen kiihdyttämistä. Poliittisesti täysin kokemattomassa radikalismissaan tämä näytti hänestä ainoalta tietä päästä nihilismin yli, voittaa se.<sup>37</sup> Ehkäpä ”*kriisillä*” olisi se arvo, ”että se puhdistaa, että se puristaa sukulaiselementit yhteen ja saa ne turmelemaan toisensa, että se osoittaa vastakkaisilla tavoilla ajatteleville ihmisille yhteisiä tehtäviä” ja siten johtaa uusiin valtasuhteisiin – ”luonnollisesti”, Nietzsche lisää, ”sivussa kaikista nykyisistä yhteiskuntajärjestyksistä”.<sup>38</sup> Tiedämme tänään, millaisia katastrofeja on tapahtunut. Emme tiedä, olisivatko ne olleet muilla keinoin estettävissä; emme edes tiedä, olivatko ne nihilismin ilmauksia. Nietzscheille itselleen jo nihilismin diagnoosi on hypoteesi. Hän huomauttaa: ”Se, että tämä ’turhaan’ on nykyisen nihilismimme luonne, jää todistettavaksi.”<sup>39</sup>

5. *Sen ”lamaannuttavimman ajatuksen” ajattelemisen ”hirveimmässä muodossaan”, että kaikki on turhaa, edellyttää kykyä tahtoa ”ikuista paluuta”. Se, että kykenee tahtomaan ikuista paluuta, merkitsee ”passiivisen” nihilismin muuttamista ”aktiiviseksi”.*

Nietzsche panee ”ikuisen paluun” lainausmerkkeihin merkitessään muistiin: ”olemassaolo, sellaisena kuin se on ilman mieltä ja päämäärää mutta väistämättä palaavana, ilman finaalia tyhjyyteen: ’ikuinen paluu’.”<sup>40</sup> Siinäkin on kyse *ajatuksesta*, jostakin vielä vakiintumat-

tomasta. Jos paluun ajatus olisi jonkin tapahtumisen toteamista, se kumoaisi itsensä. Jos kaikki nimittäin palaa ikuisesti, tämän täytyy koskea myös ajattelua, ja jos ajattelu on siinä mukana, se ei kykene tunnistamaan paluuta. Sen sijaan Nietzsche esittää paluu-ajatuksen ”kasvattavana ajatuksena, ajatuksena jonka on määrä vaikuttaa johonkin”<sup>41</sup>, ja hän kutsuu sitä ”*raskaimmaksi* ajatukseksi”.<sup>42</sup> Tämän mukaan kyseessä on eettinen ajatus, joka asettaa yksilön elämälle äärimmäisen raskaan vaatimuksen.

Se on raskas ensinnäkin koska se sulkee pois myös ”päättymisen tyhjyyteen”. Ilmaisu viittaa jälleen Schopenhaueriin. Päättymisen tyhjyyteen olisi tapahtumisen täydellistä lakkaamista, niin kuin Schopenhauer toivoi, vapautumista kärsimyksestä vapautumisena tapahtumisesta ylipäätään. Nietzschen mukaan hän kuitenkin jää, silloinkin kun hän on vannonut luopuvansa kaikesta uskonnosta, vielä ”riippuvaiseksi moraaliskristillisestä ihanteesta”,<sup>44</sup> sen kärsimyksen lumoihin, johon ihanteen pitäisi tuoda lohtua. Schopenhauerin pessimismi oli ”*passiivista nihilismia*”<sup>45</sup>. Hän ei ollut kyllin vahva sanomaan uudelleen *kyllä*.<sup>46</sup>

Nihilismin muuttaminen aktiiviseksi merkitsisi Nietzschen mukaan ensinnäkin kykyä hyväksyä mieletön ja päämäärätön tapahtuminen ja oma itsensä siinä, ilman mitään moraalisia ehtoja:

Jokaisen tapahtuman perustana olevan jokaisen perusluonteenpiirteen, jollainen ilmenee jokaisessa tapahtumassa, täytyisi vaikuttaa, jotta yksilö saattaisi tuntea sen omaksi luonteenpiirteekseen, tähän yksilöön siten, että hän voittoaisti hyväksyy yleisen olemassaolon jokaisen hetken. Olisi kysymys siitä, että kokee tämän perusluonteenpiirteen itsessään hyvänä, arvokkaana, iloisena asiana.<sup>47</sup>

Tämä taas oli samaa mitä jo Spinoza oli etiikassaan suositellut: olla moraalisiin varauksiin tukeutuen millään tavoin asettumatta tapahtumista vastaan,<sup>48</sup> vaan rakastaa sitä sellaisena kuin se on, ”täydellisenä, jumalallisena, ikuisena”. Se, että myös Spinozan panteismi ”pakottaa” uskomaan ikuisen paluuseen, teki ajatuksen Nietzschele myös kyseenalaiseksi. Sillä kaikkiaan Spinozan ajattelusta huokuu syvä vaihtelun ja katoavuuden pelko; se paljastaa ”masentuneen sielun (...) täynnä epäluuloa ja kurjaa kokemusta.”<sup>49</sup> Mielentilassaan,

jolle on ominaista ”ei-enää-nauraminen ja ei-enää-itkeminen”, tahdossaan ”tuhota affektit analysoimalla ja leikkelemällä niitä”<sup>50</sup>, ”vanha filosofin-ärtyisyys ja -kauna aistillisuutta vastaan vaikuttaa uudessa hahmossa edelleen”.<sup>51</sup> Epäilyttävimmältä Nietzschestä näytti Spinozan kuva Jumalasta, jonka hän tosin on irrotanut moraalista mutta kuitenkin ”transfiguroinut” ”yhä ohuemmaksi ja valjummaksi”, ”ideaaliksi”, ”puhtaaksi hengeksi”, ”absoluutiksi”, ”olioksi sinänsä”.<sup>52</sup>

Nietzsche oli kyllin rehellinen kääntääkseen muihin kohdistamansa epäilyt myös omaan ajatteluunsa. Kun paluun ajatus Spinozalla syntyi ilmeisesti syvästä tuskasta, miksi ei myös Nietzscheillä itsellään? Mutta, niin kuin hän *Iloisen tieteen* uudessa esipuheessa oli kirjoittanut, jos ”vasta suuri tuska (...) on hengen viimeinen vapauttaja”, kuinka hän silloin ylipäätään saattoi ajatella muusta kuin tuskasta käsin, kuinka silloin ylipäätään voitiin ajatella ilman moraalin tuomaa lohtua? Filosofoiminen hyvän ja pahan tuolla puolen olisi tämän mukaan tuskassa eläville ihmisille ylipäänsä mahdotonta. Nietzsche ratkaisee tämänkin ongelman kärjistämällä: Jos vasta kärsimys, ”suuri tuska” pakottaa ajattelemaan edelleen, silloin täytyisi moraalin ylittävän uudelleen ajattelun lähteä moraalin itsensä synnyttämästä tuskasta. Mutta tämä oli Nietzschen mukaan hänen oma tapauksensa.

*6. Aktiiviseen nihilismiin kykenevät Nietzschen mukaan ainoastaan ”vahvimmat”. Vahvimmat saattaisivat kuitenkin olla ”pidättyvimpiä”, niitä jotka ”eivät tarvitse äärimmäisiä uskonväittämiä”. ”Äärimmäisiä” ovat kaikki uskonväittämät, jotka peittävät ”sattuman” ja ”mielettömyyden” olemassaolossa fiktioilla ”olennaisesti moraalisesta järjestyksestä”.*

Nietzsche näki omassa tuskan kokemuksessaan, nopeasti pahenevan sairautensa tuskallisissa ja lamaannuttavissa kohtauksissa ”suuren terveyden” ja moraalinnannasta ”irtaantumisen” voiton. Vastatessaan *Ecce homo*sa kysymykseensä, miksi hänestä oli tullut ”niin viisas” ja ”niin neuvokas”, ja miksi ”hän kirjoittaa niin hyviä kirjoja”, hän aloittaa kärsimyshistoriallaan. Hänen sairautensa laji ei ollut vain irrottanut häntä kaikista totutuista suhteista ja vienyt häntä etäälle totutuista elä-

män arvostuksista. Se oli myös pakottanut hänet kestämään sietämättömiä tilanteita kapinoimatta, pysymään täysin tyynenä kun tuska oli ankarimmillaan ja kieltämään ”kaunan tunteet” sitä vastaan. Opettamalla hänet olemaan kärsimättä kärsimyksen johdosta, alistumaan voimattomuudelle ilman vastentahtoisuutta, sairaus synnytti hänessä ”suuren terveyden”, vahvuuden omia heikkouksia kohtaan.

Lenzer-Heide -luonnoksessa<sup>53</sup> Nietzsche huomauttaa, että ”*vahvimmat* ovat terveydeltään rikkaimpia; he ovat karaistuneet kestämään useimpia vastoinkäymisiä, eivätkä he siksi suuremmin pelkää niitä – ihmisiä, jotka ovat *vallastaan varmoja* ja jotka tietoisella ylpeydellä edustavat ihmisen *saavuttamaa voimaa*.” He ovat niitä, jotka eivät ainoastaan myönnä sattuman, mielettömyyden huomattavaa osuutta vaan rakastavat sitä, niitä jotka kykenevät ajattelemaan ihmistä hänen arvoaan merkittävästi heikentäen muuttumatta itse pieniksi ja heikoiksi. Valta, jonka he ovat hankkineet seurustelemalla heikkouksiensa kanssa, on moraalien perspektiivointia. Tämä on taitoa nähdä moraaliset arvostukset ”perspektiiveinä”, jotka voi ripustaa ulos ja jälleen sisään<sup>54</sup>, ”siirrellä” itsestään käsin.<sup>55</sup>

Havainnoidessaan itseään tuskassaan, ikään kuin eksperimentissä, hän oppi tarkkailemaan myös muita, oppi ”menemään monien terveyksien läpi”, kuten hän sanoo, ja näkemään ”tarkemmin, *kuka* ajattelun historiassa mistäkin käsin oli päätynyt *millaiseen* filosofiaan”.<sup>56</sup> Tällä tavoin hän löysi moraalien perspektiivoinnin genealogiansa metodina. Hän pystyi näkemään moraalien ei enää vain elämän probleemin ratkaisuna, vaan elämän itsensä probleemina. Siten elämä oli myös *hänen* ongelmansa, jota *hän* nyt joutui *potemaan*. Hänelle tuotti tuskaa nähdä eurooppalaisen ajattelun, jota hän sen esisokraattisista varhaisvaiheista alkaen niin suuresti arvosti, ajautuvan moraalinsa vuoksi ahdinkoon ja päätyvän nihilismiin. Muuten niin ylivertaisen Zarathustran raskain taakka on hänen ”sääkinsä” ”korkeampia ihmisiä kohtaan, ihmisiä jotka ovat menettäneet uskonsa moraalisiin ja ovat kuitenkin kykenemättömiä irtautumaan siitä, ihmisiä jotka epäilyistään huolimatta jatkuvasti *tarvitsevat* ”suppeampaa, pelkistettyä, yksinkertaistettua maailmaa”, joiden on turvauduttava ”uskoon”, ”totena pitämiseen”, ”voidakseen sietää maailmaa ja itseään siinä”.<sup>57</sup>

Vastapainoksi äärimmäisille uskonlauseille, joillaisia he tarvitse-

vat, Nietzsche asettaa ”nihilismin äärimmäisen muodon”. Se vaatii vahvaa näkemystä, jonka mukaan ”jokainen usko, jokainen totenapitäminen on välttämättä väärä, koska tosi-maailmaa ei ylipäätään ole”. Tämän mukaan kaikki se, mikä meille käy maailmasta, on ”perspektiivistä ulkokuorta, jonka alkuperä on meissä itsessämme”. Olisi ”voiman mitta (...), missä määrin kykenemme itsellemme tunnustamaan näennäisyyden, valheen välttämättömyyden, silti tuhoutumatta.” Sikäli voisi, Nietzsche päättelee, ”nihilismi olla tosi-maailman, olemissä kiistämistä, jumalallista ajattelutapaa...”<sup>58</sup>

”Nihilismi hengen korkeimman mahdin, ylenmäärin rikkaan elämän ideaalina”, Nietzsche huomauttaa samaan aikaan<sup>59</sup>, näyttää totutun moraalien kannalta välttämättä ”osittain tuhoisalta, osittain ironiselta”, kummassakin tapauksessa epämoraaliselta. Siksi tämä moraalitulee taistelemaan ’aktiivisia nihilistejä’ vastaan hinnalla millä hyvänsä. Nietzsche otti tämän kamppailun henkilökohtaiseksi asiakseen. Hän kutsuu itseään provokatiivisesti ”Euroopan ensimmäiseksi täydelliseksi nihilistiksi, joka kuitenkin on jo itsessään elänyt nihilismin loppuun – jolla se on takanaan, alapuolellaan, ulkopuolellaan...”<sup>60</sup> Tässä tavassa puhua itsestään voi nähdä kopeutta tai suuruudenhulluutta. Nietzscheen itseensä kumpikaan ei näytä pätevän. Hän ei ilmeisesti kuitenkaan nähnyt muuta mahdollisuutta kiinnittää huomiota eurooppalaisen nihilismin eettisiin seuraamuksiin, sellaisina kuin hän ne arvioi. Jos hän halusi murtaa absoluuttiseksi muodostuneen moraalien taikavoiman, hänen täytyi mennä takaisin yksilöihin, ja kun hän meni takaisin yksilöihin, hänen oli aloitettava omasta itsestään.

*7. Kyetä tahtomaan, että ylimpiä arvoja ei enää ole, merkitsee välttämättömyyttä ”luoda” arvot itse ja vastata niistä yksilönä; kyetä tahtomaan, että kaikki palaa ikuisesti, merkitsee voida hyväksyä itsensä ”sellaisenaan ja mitään poistamatta”, sellaisena kuin on kaikessa satunnaisuudessaan.*

Nietzschen eettinen johtopäätös eurooppalaisen moraalien nihilismistä on, että itse kunkin täytyy itse vastata arvoista, joiden mukaan hän toimii. Kellään ei ole enää ”oikeutta” vedota mihinkään sinänsä py-

syvään, absoluuttisesti voimassa olevaan moraaliin; jos joku tekee näin, hän toimii vallantahdosta käsin, joka on peräisin voimattomuudesta. Sen tietäminen, että toiminnastaan täytyy vastata yksin, yksilönä, asettaa ”suurimman painoarvon toiminnalle”.<sup>61</sup> Ajatus saman ikuisesta paluusta on Nietzschen keino muistuttaa tästä. Se vaikuttaa ”kasvattavasti” perätessään kaikessa ja jokaiselta sitä, kykeneekö hän vai ei kestävästi kysymystä ’tahdotko tätä vielä kerran ja vielä lukemattomia kertoja’. Kun halutaan pysäyttää jokin tapahtuma moraalisisista syistä, kun tapahtuma halutaan joksikin muuksi kuin mitä se on, ja samalla itsekin halutaan muuttua joksikin muuksi, silloin sitä ei jakseta sietää sellaisena kuin se on, eikä itseä sellaisena kuin on, ja tämä toistettuna lukemattomia kertoja: ”Jos jokainen ajatus saisi vallan sinussa, se muuttaisi sinut toiseksi tai murtaisi sinut sellaisena kuin olet”, Nietzsche toteaa. Jos taas päästäisiin siihen, ”ettei mitään enää vaadita”, silloin ”täytyisi muuttua itseään ja elämää kohtaan hyväksi”, ja haluttaisiin vielä ”tämä viimeinen, ikuinen vahvistaminen ja sinetöinti ajatuksella saman ikuisesta paluusta”.<sup>62</sup>

Se joka pystyy vastaamaan itse toimintansa arvoista etsimättä oikeutusta yleisestä moraalista, joka tietoisesti päättää niistä omista elinehdoistaan käsin, ”luo” ne Nietzschen sanonnan mukaan. Se että arvoja ”luodaan” tai ”arvotetaan uudelleen” tarkoittaa, että ne eivät ole ennalta määrättyjä eivätkä yleisiä tai ajattomia, vaan itse kunkin tavallaan ja ajallaan määrittämiä. Nietzsche haluaa havainnollistaa yksilöiden elämää yhdellä hetkellä yksien arvojen ja tilanteen muuttuessa toisten arvojen mukaisesti tapahtuvana. Ei ole mitään, minkä vuoksi arvot voisivat pysyä samoina; niiden ei Nietzschen mukaan tarvitsekaan pysyä samoin, eikä niiden myöskään pidä pysyä paikallaan. Mikäli niitä yritetään vanhaeurooppalaisen ajattelun tavoin määrittää yleisesti ja ajattomasti, niiden uudelleen arvottaminen käy ennen pitkää väistämättömäksi – ja seurauksena on nihilismi. Nietzsche osoittaa *Zarathustrassa*, että arvojen ”luominen” merkitsee niiden luomista aina uudestaan ja siis ”luotujen” arvojen ”voittamisesta” aina uudelleen.<sup>63</sup> Zarathustralle paluu-ajatus on raskain sen vuoksi, että hänen mukaansa myös ja juuri ”pieni ihminen” palaa ikuisesti uudelleen, siis ihminen joka pitää kiinni yleisesti sitovasta ja ajattomasta moraalista, ja jonka täytyy tehdä niin koska hän ei pysty kestävästi moraalin satunnaisuutta.<sup>64</sup>

8. *Nietzschen mukaan myös moraalit on satunnaista, kontingenttia. Se on "ainoa tulkintakaava, jonka tuella ihminen kestää". "Jokainen toivoo ettei vallalle tule mikään muu oppi eikä asioiden arvostamistapa kuin sellainen, joka kansa itse tulee toimeen". Sikäli "moraalisuus itse on yksi moraalittomuuden muoto".*<sup>65</sup>

"Jokainen luonnollinen moraalit", Nietzsche huomauttaa eräässä varhaisemmassa kohdassa, "on ilmaus tietynlaisen ihmisen itsetyytyväisyydestä".<sup>66</sup> Itseen kohdistuvan tyytyväisyyden ilmauksena moraalit täytyy kuitenkin olla jokaiseen muuhun moraalit tyytymätön: jos toinen moraalit pitää hyvänä mitä oma pitää pahana, ja pahana mitä oma pitää hyvänä, se ei voi muuta kuin pitää sitä kokonaisuudessaan pahana. Sikäli kuin moraalit erottuvat toisistaan, ne väistämättä diskriminoivat ja vastustavat toisiaan.

Viimeisessä kirjoituksessaan *Antikristus* Nietzsche uskaltautui tekemään moraalit koskevan perimmäisen ajatuskokeen, joka koskee "Jeesus-tyyppiä".<sup>67</sup> Hän yrittää Kristuksen esimerkin avulla ajatella elämää ilman vallantahtoa. Elämä ilman tahtoa valtaan olisi myös elämää ilman moraalit, ilman moraalit joka diskriminoi muut moraalit pahoina. Se olisi elämää, joka tässä mielessä, kuten asia Matteuksen evankeliumissa ilmaistaan (5, 39), ei vastusta pahaa. Nietzsche tulkitsee Kristuksen "pyhäksi anarkistiksi" (Nr. 27), jolle "kaikki kaavat, kaikki aika- ja tilakäsitteet, kaikki mikä on kiinteää, tapaa, instituutiota, kirkkoa ovat vastenmielisiä" (Nr. 29), joka kiivailee kaikkea "elämän realiteetiksi sitomista vastaan". Näin hän näkee Kristuksen "antirealistina"; "kyvyttömyys vastarintaan", epäröinti asettaa oma muita moraalit vastaan muuttuu hänellä "uudeksi moraaliksi", joka "hangoittelee kaikenlaista sanaa, kaavaa, lakia, uskoa, dogmia" vastaan (nr. 32). Jeesus-tyyppiille kaikki sanat ja kaikki asiat muuttuvat merkeiksi, hän on "suuri symbolisti", joka "ymmärsi kaiken luonnollisen, ajallisen, tilallisen, historiallisen vain merkkeinä, tilaisuutena muodostaa vertauksia" (nr. 34), jotka eivät sitoneet toisen ymmärtämistä. Hänen evankeliuminsa ei Nietzschen myöhäisessä katsannossa ollut "usko", joka jollakin tavoin erottaa hyvän pahasta, vaan

”uusi praktiikka, varsinaisesti evankelinen käytäntö”, joka ”ei sanoissaan ja sydämessään tee vastarintaa sille, joka on häntä kohtaan paha”.

Kierkegaardin tavoin Nietzsche erottaa praktiikan ja dogmatiikan, ”kristittynä olemisen” ja ”kristinuskon”. Kristinuskko on tehnyt Kristuksen käytännöstä ”kristillisen moraalihypoteesin”, josta Lenzer-Heide -luonnoksessa oli puhe ja joka nyt on kokenut nihilistisen kohdalonsa. Kuitenkin tuo käytäntö, Nietzsche lisää, ”aito, alkuperäinen kristinuskko tulee aina olemaan mahdollinen” (nr. 39). Sikäli kuin hän liittää siihen eettisen toiminnan, sitä ei tule ymmärtää normeiksi tai periaatteiksi. Etiikkana se on kritiikkiä jokaista moraalialta kohtaan, joka yrittää jollakin tavalla sitoa kaikkien elämän.

*9. Nietzschen eettinen johtopäätös on olla enää puolustamatta moraalialta välttämättömänä ja yleispätevänä, vaan sen sijaan nähdä se omana, ts. satunnaisena ja yksilöllisenä, vertailla sitä muunlaiseen moraalialta ja näin saada siihen etäisyyttä (”distanssin paatos”). Hän suositaa moraalialta keskinäistä kanssakäymistä. Se merkitsee toisen moraalialta erillaisuuden huomioimista (”tahdikkuus”, ”hienovaraisuus”), luopumista vastakkaisuudesta moraalialta (”ylhäisyys”) sekä kaikkeen moraalialta liittyvän ”välttämättömän epäoikeudenmukaisuuden” tajuamista (”autonomisen, ylisiveellisen yksilön”, ”vastuullisuus”).<sup>68</sup>*

Jokapäiväisessä eettisessä suunnistautumisessamme, sen moderneissa yhteiskunnissa sittemmin vakiintuneissa muodoissa, olemme tulleet silminnähdessä lähemmäksi näitä Nietzschen suosituksia. Edellytämme nykyäänkin moraalialta, mutta vielä enemmän moraalialta kanssakäymisessä moraalialta kanssa. Olemme tulleet skeptisiksi kaikkialta periaatteita kohtaan, joilla moraalialta perustellaan ja joiden mukaan se on määrä saattaa yleisesti velvoittavaksi. Tarvitsemme Nietzschen tarkoittamassa mielessä vähemmän ”äärimmäisiä uskonlauseita”.

Lenzer-Heide -luonnoksen lopussa, puhuttuaan pidättyväisimmistä vahvimpina, Nietzsche kysyy, ”mitä sellainen ihminen ajattelisi



ikuisesta paluusta?” Hän jättää kysymyksen avoimeksi, myös myöhemmässä teoksessaan. Teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (nr. 22) hän päättää hypoteesinsa selvittelyn toteamalla, että kaikki tapahtuminen on ymmärrettävissä vallantahdon leikinä, ja huomauttaa: ”Olettaen, että tämäkin on vain tulkintaa – ja olette kyllin innokkaita esittääksenne tämän huomautuksen? – no, sen parempi.” Tämä voisi päteä myös ajatukseen ikuisesta paluusta.<sup>69</sup>

*10. Myös lauseet kuten ”kaikki on tahtoa valtaan eikä mitään sen lisäksi” tai ”kaikki palaa ikuisesti” ovat ”tulkintaa”, äärimmäisiä uskonväittämiä.*<sup>70</sup>

Ne ovat Nietzschen mukaan välttämättömiä moraalin kritiikille ja ainoastaan sikäli myös etiikan lauseita. Etiikka on Nietzscheille moraalin kritiikkiä.

*Suomennos Aapo Riihimäki ja Jussi Kotkavirta.*

## Viitteet

<sup>1</sup> Kirje Franz Overbeckille 3. helmikuuta 1888, *KSB* 8. 242. – Siteerattu Giorgio Collin ja Mazzimo Montinarin toimittaman Nietzschen teosten ja kirjeiden kriittisen edition (*KSA*; *KSB*) mukaan.

<sup>2</sup> Kirje Heinrich Köselitzille 21. tammikuuta 1887. *KSB* 8.11.

<sup>3</sup> *FW*, Vorrede 1886, 3.

<sup>4</sup> Kirje Franz Overbeckille 24. maaliskuuta 1887. *KSB* 8.48-.

<sup>5</sup> Nachlaß kesä 1886 – syksy 1887 (päiväty ”Lenzer Heide, 10. heinäkuuta 1887”), VIII 5 [71]. *KSA* 12.211-217.

<sup>6</sup> Ks. lähemmin Stegmaier (1994, 44-49).

<sup>7</sup> *GM* III, 23.

<sup>8</sup> Martin Heidegger on yrittänyt Lenzer-Heide -fragmentin pohjalta selvittää ylipäätään metafysiikan olemusta ja sisällyttää sen puitteisiin myös Nietzschen filosofian. Hänen tulkintaansa voidaan pitää jo vanhentuneena. Vrt. Heidegger (1961, Bd. II, 31-256). Heideggerin tulkinnan (olenaisesta) kritiikistä ks. Granier (1966) sekä Müller-Lauter (1971). Müller-

- Lauter on äskettäin tarkemmin kommentoinut Heideggerin tulkintaa Lenzer-Heide -fragmentista; ks. Müller-Lauter (1994).
- <sup>9</sup> Teoksen *Näin puhui Zarathustra* tulkinnasta ks. Stegmaier (1997).
- <sup>10</sup> Vasta tarkastellessaan työtään jälkeinpäin *Ecce homossa* hän palaa siihen ja kutsuu sitä *Zarathustran* ”peruskonseptiksi”. Vrt. *EH*, Za 1.
- <sup>11</sup> Käsillä olevaa tekstiä ennen olen esittänyt ensimmäisen lyhyen tulkintani Lenzer-Heide -luonnoksesta teoksessa Stegmaier (1994, 49-53), missä pyrin tekemään ymmärrettäväksi tämän kirjoituksen erityisen konseption. Artikkelissani Von Nizza nach Sils-Maria. Nietzsches Abweg vom Gedanken der ewigen Wiederkehr (ilmestyy teoksessa Rüdiger Schmidt (Hrsg.), *Nietzsche in Cosmopolis – Der französische Nietzsche*. Stiftung der Weimarer Klassik. Weimar 1997) olen yrittänyt kehittää Lenzer-Heide -luonnoksen tulkintaa paluujatuksesta, väittäen että Nietzsche luopui siitä tämän ajatuskokeen jälkeen. Käsillä olevassa kolmannessa tulkinnassa pyrin nostamaan etualalle etiikkaan liittyvät seuraukset.
- <sup>12</sup> Vrt. Lenzer-Heide -luonnos 1. Nihilismi-käsitteen alkuperästä ja merkityksestä Nietzschehellä vrt. Kuhn (1984) sekä Kuhn (1992). Nihilismi-käsitteen synnystä ja merkityksestä yleisemmin ks. Müller-Lauter, Goerd (1980) sekä Arendt (1974).
- <sup>13</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 9 [35]. *KSA* 12.350.
- <sup>14</sup> Nachlaß kevät 1884, VI 25 [9]. *KSA* 11.12.
- <sup>15</sup> FW 377; vrt. Nachlaß kevät 1884, VII 25 [9]. *KSA* 11.12.
- <sup>16</sup> Nachlaß vuodenvaihde 1886-1887, VII 7 [9]. *KSA* 12.255.
- <sup>17</sup> Ks. välittömästi Lenzer-Heide -luonnokseen liittyvä muistiinmerkintä VII 5 [72], sekä *MM*, Vorrede 4, *GM* III 27. Vrt. Zittel (1995). Itsekumoutuminen Nietzschehellä ei ole ehdotonta, absoluuttista Hegelin mielessä, vaan ehdollista ja ”fluktuellia”. Vrt. Stegmaier (1992, 298-304).
- <sup>18</sup> Lenzer-Heide -luonnos 2. – Vrt. Nachlaß syksy 1885 – syksy 1886, VII 2 [127] (*KSA* 12.125-): ”der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christenthum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit vor aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von ’Gott ist die Wahrheit’ in den fanatischen Glauben ’Alles ist falsch.’”
- <sup>19</sup> Vrt. jaksot 3-6.
- <sup>20</sup> Lenzer-Heide -luonnos 4. – Vrt. Nachlaß syksy 1885 – syksy 1886. VII 2 [127] (*KSA* 12.126): ”die Undurchführbarkeit Einer Weltauslegung, der ungeheure Kraft gewidmet ist – erweckt das Mißtrauenob nicht alle Weltauslegungen falsch sind”. Laajassa jälkeenjääneessä merkinnässä VIII 11 [99] (lokakuu 1887 – maaliskuu 1888, *KSA* 12.46-49) Nietzsche selittää tähänastisten tapahtuneiden tulkintojen olevan ”tarkoituksen”, ”ykseyden”, ”totuuden” kategorioiden mukaisia tulkintoja.

- <sup>21</sup> Nachlaß syksy 1885 – syksy 1886, VII [127]. *KSA* 12.125.
- <sup>22</sup> Ks. Lenzer-Heide- luonnoksen jaksot 6-9. Vrt. Nachlaß syksy 1885 – syksy 1886, VII 2 [117] ja [127].
- <sup>23</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 9 [43]. *KSA* 12.355.
- <sup>24</sup> Vrt. Lenzer-Heide -luonnos 7.
- <sup>25</sup> Kuten Nachlaß syksy 1885 – syksy 1886, VIII 2 [127]. *KSA* 12.126 osoittaa, Nietzsche ajattelee tässä myös Hegeliä.
- <sup>26</sup> *EH*, Za 1.
- <sup>27</sup> Kirje Overbeckille 30. heinäkuuta 1881, *KSB* 6.111.
- <sup>28</sup> Nachlaß syksy 1885 – syksy 1886, VIII 2 [165]. *KSA* 12-149. Vrt. Spinoza, *Etiikka*. Osa IV, Johdanto.
- <sup>29</sup> Vrt. Spinoza, *loc.sit.*
- <sup>30</sup> Ks. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, kap. 17.
- <sup>31</sup> Jakso 9. Seuraavasta ks. jaksot 9-11.
- <sup>32</sup> Jakso 9.
- <sup>33</sup> Jakso 14
- <sup>34</sup> Jakso 11.
- <sup>35</sup> Vrt. Nachlaß marraskuu 1887 – maaliskuu 1888, VIII 11 [99]. *KSA* 13.46-49.
- <sup>36</sup> Jakso 11.
- <sup>37</sup> Vrt. Nachlaß marraskuu 1887 – maaliskuu 1888, VIII 11 [411], *KSA* 13.189.
- <sup>38</sup> Jakso 14.
- <sup>39</sup> Jakso 5.
- <sup>40</sup> Jakso 6.
- <sup>41</sup> Ks. Nachlaß kevät 1884, kesä – syksy 1884, kesä 1886 – syksy 1887, syksy 1887. *KSA* 11, 12.
- <sup>42</sup> Nachlaß kesä-syksy 1884, VII 26 [284]. *KSA* 11.225.
- <sup>43</sup> Jaksossa 6 Nietzsche esittää myös, että se olisi ”tieteellisin kaikista mahdollisista hypoteeseista”. Toisin kuin julkaistuissa teksteissään, eräissä Nachlaßin muistiinpanoissa hän on kehittänyt luonnontieteellistä perustelua ikuisen paluun ajatukselleen. Ks. Spiekerman (1988).
- <sup>44</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 9 [42]. *KSA* 12.355.
- <sup>45</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 9 [35]. *KSA* 12.351.
- <sup>46</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 10 [5]. *KSA* 12.456.
- <sup>47</sup> Jakso 8.
- <sup>48</sup> Vrt. Nachlaß syksy 1887, VIII 10 [192]. *KSA* 12.571: ”*die moralischen Werturteile sind Verurteilungen, Verneinungen. Moral ist die Abkehr vom Willen zum Dasein...*”
- <sup>49</sup> Nachlaß heinäkuu-syyskuu 1888, VIII 18 [16]. *KSA* 13.537. Vrt. Nachlaß vuodenvaihte 1886-1887, VIII 7 [4]. *KSA* 12.260.
- <sup>50</sup> *JGB* 198.

- <sup>51</sup> *GM* III 7.
- <sup>52</sup> *AC* 17.
- <sup>53</sup> Jakso 16
- <sup>54</sup> *MA*, Vorrede (1886), 6.
- <sup>55</sup> *EH*, Warum ich so weise bin, 1.
- <sup>56</sup> *FW*, Vorrede (1886). 2, 3.
- <sup>57</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 9 [41]. *KSA* 12.354.
- <sup>58</sup> Ks. ed. viite.
- <sup>59</sup> Nachlaß syksy 1887, VIII 9 [39]. *KSA* 12.353.
- <sup>60</sup> Nachlaß marraskuu 1887 – maaliskuu 1888, VIII 11 [411]. *KSA* 13.190.
- <sup>61</sup> *FW* 341.
- <sup>62</sup> Ajatus saman ikuisesta paluusta on lähempanä Kantin kategorista imperatiivia kuin hän olettaa; ks. Stegmaier (1992, 290-).
- <sup>63</sup> Walter Kaufmann ja häntä seuraten Anne-Marie Pieper on nähneet ”itsensä voittamisessa” (*Selbstüberwindung*) Nietzschen etiikan ytimen. Volker Gerhardt on liittänyt tähän ajatuksen ”yksilöllisen lain” mukaisesta elämänhallinnasta. Eurooppalaisen nihilismin eettisiä seurauksia voi nähdäkseni tuskin kuitenkaan rajoittaa pelkkään itsekasvatusohjelmaan. ”Olemusetiikan” Nietzscheltä löytää Schatzki (1991).
- <sup>64</sup> Vrt. *Za* III, Der Genesende. – Zarathustran tulkinnasta kaikkiaan ks. Gerhardt (Hg.) (1998).
- <sup>65</sup> Nachlaß 1887, syksy 1885 – syksy 1886. *KSA* 12.415-527.
- <sup>66</sup> Nachlaß toukokuu-heinäkuu 1885, VI 35 [17]. *KSA* 11.514.
- <sup>67</sup> Lähemmin ks. Stegmaier (1992, 338-380) sekä lyhyemmässä muodossa Stegmaier (1992b).
- <sup>68</sup> *MA*, Vorrede (1886), 6; *GM* II 2.
- <sup>69</sup> *JGB* 36 ja 22.
- <sup>70</sup> Samaan tulokseen vaikkakin aivan eri tietä tulee Solomon (1986). Solomon näkee läheisen sukulaisuuden Aristoteleen ja Nietzschen etiikan välillä.

## Kirjallisuus

- Arendt, Dieter (Hrsg.) (1974), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gerhardt, Volker (Hrsg.) (1998), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademi Verlag.
- Granier, Jean (1966), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: PUF.

- Heidegger, Martin (1961) Nietzsche, Bd. I-II. Pfullingen: Neske.
- Kuhn, Elisabeth (1984) Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs. Nietzsche-Studien 13, 252-278.
- Kuhn, Elisabeth (1992) Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus. Berlin/New York: De Gruyter.
- Müller-Lauter, Wilfgang (1994) Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung. Teoksessa Hans Helmuth Gander (Hrsg.), 'Verwechselt mich vor allem nicht!' Heidegger und Nietzsche. Frankfurt am Main 1994: Martin Heidegger-Gesellschaft Schriftreihe, Bd. 3, 43-71.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971) Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin/New York.
- Müller-Lauter, Wolfgang ja Goerd, Wilhelm (1980) Nihilismus. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4. Basel/Darmstadt, 846-854.
- Schatzki, Theodor R. (1991) Nietzsches Wesensethik. Nietzsche-Studien 20, 68-87.
- Solomon, Robert C. (1986) A more severe morality: Nietzsche's affirmative ethics. Teoksessa Yirmiahu Yovel (ed.), Nietzsche as Affirmative Thinker. Dordrecht/Boston/Lancaster, 69-89.
- Spiekermann, Klaus (1988) Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr. Nietzsche-Studien 17, 496-538.
- Stegmaier, Werner (1992) Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht.
- Stegmaier, Werner (1992b) Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*. Nietzsche-Studien 21 (1992), 163-183.
- Stegmaier, Werner (1994) Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stegmaier, Werner (1997) Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Teoksessa Werner Stegmaier unter Mitwirkung von Hartwig Frank, Interpretationen: Philosophie des 19. Jahrhunderts - Von Kant zu Nietzsche. Stuttgart: Reclam.
- Zittel, Claus (1995) Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg.

*Aapo Riihimäki*

## TAISTELEVA NIHILISMI

### Nihilismi ja moraali

**N**ihilismin käsite on tullut tunnetuksi ennen kaikkea Friedrich Nietzschen tulkitsemana. Jo toistasataa vuotta sitten hän ilmoitti *eurooppalaisen* kulttuurin ajautuneen henkiseen suoritustilaan, arvo-tyhjiöön. Korkeimpina pidetyt moraaliarvot paljastuvat vallantahdon välineiksi. Koko elämä on eri tahojen välistä tahtojen kamppailua ylivoimasta. Monet pitävät ylimpinä moraaliarvoina nöyryyttä, laupeutta, veljeyttä ja tasa-arvoa, mutta nämäkin ovat vain joidenkin alakynnessä olevien keino vahvemman vallantahdon kahlitsemiseksi, näidenkin elämäntahdon herpaannuttamiseksi.

Todellakin, tuloksena on arvoton, tyhjänpäiväinen elämä – lopulta koko kulttuurin rappio. Ylpeillään tieteen, tekniikan ja talouden saavutuksilla, mutta nämäkin ovat viime kädessä vailla mieltä, sillä nykyihmiseltä puuttuu sisäinen suuruus, aito elämäntahto. Ihminen elää korvike-elämää pitäen puuhakkuutta, jatkuvaa vaurastumista ja yhteiskunnallista menestystä täyttymyksen peruskomponentteina. Hän on teollisesti tuotetun viihteen ja huumeiden suurkuluttaja. Tai käyttäkäsemme nykypäivän muotitermiä: hän elää virtuaalitodellisuudessa.

Eurooppalainen nihilismi on Nietzschen mukaan nähtävä kahden vastakkaisen moraalien välisenä valtataisteluna. Jo antiikista lähtien vastakkain ovat olleet aristokraattinen, kreikkalaisperäinen herramoraali ja juutalais-kristillinen orjamoraali. Nukkavierun elämänsä kaunaisen orjamoraalin selviytyminen voittajaksi ei anna aiheutta riemuun mutta tekee nihilismin ymmärtämisen mahdolliseksi. Nihilismin ytimen paljastamiseksi kristillistä moraalista on tarkasteltava ylipäättään moraalien ulkopuolelta, immoraalisesta näkökulmasta käsin. Sitä varten Nietzsche postuloi *yli-ihmisen* kategorian. Ensi töikseen yliihminen nostaa jälleen pystyyn hengen-aristokraattisen herramoraalin ja julistaa: ihmiset ovat keskenään eriarvoisia, puheet tasa-arvosta ovat pötyä!

Useimmat Nietzschen tulkitsijat pitävät häntä herramoraalin vannonutuneena kannattajana, mutta toisenlainenkin tulkinta on perusteltavissa. Herramoraalin rekonstruktion avulla tietyt vallitsevan “orjamoraalin” itsestäänselvyydet voidaan parhaiten kyseenalaistaa, mutta myös herramoraaliin sisältyy arveluttavia piirteitä. Mikä tekee moraalien maailmasta kaksi- tai kenties useampinapaisen? Versovatko erilaiset moraalit historiallisesti samasta, yhteisestä kasvualustasta? Mikäli tällainen yhteinen kasvualusta on olemassa ja tiedostettavissa, onko siinä tapauksessa sekä historian että moraalien tarina kenties päättyvässä?

Nietzsche toteaa, että filosofit eivät ole ymmärtäneet pitää moraalista itseään ongelmana vaan ovat vain esittäneet vallitsevaa moraalista tukevia hienoja perusteluja. Itse asiassa moraalien juuret on haluttu pitää pimennossa. Niiden paljastamisyritykset leimataan moraalittomuudeksi, tabuoidaan. Tämän tabun Nietzsche päättää perusteellisesti rikkoa. Hän katsoo psykologisen syväluotauksen keinoin voineensa paljastaa, että kristillinen moraali on pyhyiden naamion verhoamaa maailmasta vallantahtoa.

Tämä kristillisen moraalien sisältämä valhe on rappeuttanut koko kulttuurimme tieteineen, taiteineen, talouksineen, sillä kaikki käytössä olevat totuusnäkemysmekin ovat peräisin samasta moraalista, päättelee Nietzsche. Moraalilla on siis keskeinen osuus siihen, että nihilismin koskaan on tultu tai jouduttu.

Oman näkemysmekin mukaan nihilismin tarkastelussa on aika siirtyä moraalien genealogiasta Nietzschenkin hellimään kysymykseen

siitä, miten nihilismi lopulta voisi olla *voitettavissa*. Tarkastelun lähtökohdaksi soveltuu Nietzschen toteamus, jonka mukaan moraalिन juuret ovat *elementaarisissa elinehdoissamme*:

On vallalla [...] *kaikkein lähimpien asioiden* teennäinen ylenkatsonta. [...] Esimerkiksi syömistä, asumista, pukeutumista, liikkumista ei aseteta jatkuvan vilpittömän ja *yleisen* pohdinnan ja muuntamisen kohteeksi, vaan, koska tätä pidetään vähäarvoisena, älyllisesti ja taiteellisesti, vakava huomio käännetään siitä pois.

Puhutaan sielun pelastumisesta, valtion palvelemisesta, tieteen edistämisestä tai arvostuksesta ja omistuksesta koko ihmiskunnan palvelemisena, samalla kun yksityisen ihmisen tarve, hänen suuri tai pieni ahdinkonsa vuorokauden kahdenkymmenen neljän tunnin aikana on muka jotain halveksittavaa ja *yhdentekevää*.<sup>1</sup>

Koska ihmiskunnan elinehdot ovat paraikaa keskellä suurta muutosta, tämän muutoksen tarkastelu, tarvittaessa ohi Nietzschenkin, avannee tien nihilismin selkeämpään ymmärtämiseen ja lopulta sen voittamiseen.

Elinehdoista voidaan puhua monilla eri tasoilla, mutta ratkaiseva merkitys itsekullekin on niillä ehdoilla, joista riippuu hänen pysymisensä *hengissä*. Pelkistäen sanottuna: miten hän voi varmistaa päivittäisen *ravinnonsaannin*? Teolliselle sivilisaatiolle on tunnusomaista, että elannon hankkimisessa ollaan suorastaan maailmanlaajuisessa mitassa riippuvaisia kanssaihmisistä. Nämä riippuvuudet ovat syynä myös erinäisten yhteisöjen ja niille ominaisten rakenteiden muodostumiseen. Toimintakelpoisten suhteiden edellytyksenä on ainakin josakin määrin yhteisten ”pelisääntöjen” noudattaminen. Mitään koko ihmiskunnalle yhteisiä moraalisääntöjä ei toistaiseksi kuitenkaan ole näköpiirissä, vaikka usein päinvastaista väitetään. Yhteisö soveltaa useinkin keskenään vastakkaisia arvoja sen mukaan, koskeeko asia sen omia jäseniä vaiko sen suhteita ulkopuolisiin tai koskeeko se vallanpitäjiä vai yhteiskunnan muuta väestöä.

Koko ihmiskunnan yhteisen arvoperustan puuttuminen hetkellä, jolloin riippuvuussuhteet nopeasti globalisoituvat, kuulostaa pahaenteiseltä. Kauppamiehet, nuo ammatilliset edistysoptimistit, tietenkin uskottelevat kaivatun uuden arvoperustan syntyvän juuri mukauttaessa maailmantalouden kehitysvaatumuksiin. Mutta entä jos tässä



onkin kyseessä vain nihilismin, arvotyhjiön paisuminen eurooppalaisesta maailmanlaajuiseksi? Eihän ainakaan ole mitään näyttöä siitä, että kaupan mittakaavan kasvu supistaisi nälkäräjällä elävien ihmisten lukumäärää. Krooninen nälkä on kuoleman huonetoveri. Teollisessa, työnjakoisessa sivilisaatiossa nälkäkuolema on kuolemista abstraktin kanssaihmissen käden kautta. Syylliseksi vain ei ilmoitaudu kukaan. Syyllistä ei muka olekaan, sillä taloudessa jylläävät markkinavoimiksi ristityt objektiiviset luonnonvoimat. Mutta eivätkö meitä hallitsekin itseasiassa nihilistiset markkinavoimat?

Pyrkimystä nihilismin voittamiseen Nietzsche kutsui aktiiviseksi nihilismiksi. Tässä siitä käytetään nimitystä *taisteleva nihilismi*. Sen vastakohtana on passiivinen nihilismi, joka tyytyy ilmiön pelkkään tarkkailemiseen tai siihen sopeutumiseen. Sillä on taipumus jopa ilmiön olemassaolon kiistämiseen tai sen tulkitsemiseen vain joidenkin harvojen subjektiiviseksi vaikutelmaksi, makuasiaksi. Taisteleva nihilismi sen sijaan näkee ympäröivän arvotyhjiön haasteena elämäntahdolleen. Nihilismin voittaminen ei ole mikään kylätapahtuma, vaan kyse on koko ihmiskunnasta, uudesta ihmisyydestä. Mitä on sellainen moraalinen ja miten on koskaan voinut edes syntyä käsitys, jonka mukaan krooninen nälkä tai nälkäkuolema ovat vain markkinavoimien säätelemä välttämättömyys, siis joidenkin osaksi tuleva kohtalo eikä yhteinen asiamme?

## Luokkamoraali

Monien eläinten tavoin ihminenkin ruokkii ja suojelee jälkeläisiään näiden elämän alkutaipaleella. Ihmisellä tämä vaihe vain kestää poikkeuksellisen pitkään. Joidenkin eläinten tavoin ihmisetkin hankkivat elantonsa joukkovoimin muodostaen enemmän tai vähemmän pysyviä elinyhteisöjä. Tavallisesti elinyhteisöillä on omat saalistusalueensa ja reviirinsä, jotka rajautuvat seudulla asustavien muiden elinyhteisöjen vastaaviin alueisiin. Usein rajoista riidellään ja soditaan ”heimojen” kesken, ja rajoja puolustettaessa syntynyt aseveljeys on omiaan lujittamaan kunkin heimon sisäistä yhteenkuuluvuutta. Silti heimon sisäisetkään suhteet eivät ole vailla jännitteitä; näiden hillitsemiseksi ulkoinen uhka voi olla suorastaan tervetullut. Heimon omaksumia,

sen sisäisiä ja ulkoisia suhteita koskevia säädöksiä, kieltoja, käskyjä, rituaaleja ja niihin liittyviä arvoja kutsutaan tässä *heimomoraaliksi*.

Mikään heimo tai sen osayhteisö ei ole sisäisesti homogeeninen, vaan sillä on päällikkönsä, poppamiehensä, soturinsa jne. Sillä on siis jokin rakenne, hierarkia. Yksi moraalin tehtävistä on ylläpitää yleistä arvostusta hierarkian huipulla olevia kohtaan ja samalla saada väestön enemmistö tyytymään asemaansa etäämpänä huipulta. Alunperin huipun keskeisenä tehtävänä on heimon yhtenäisyyden edustaminen ja ylläpitäminen. Ajanoloon huipun edustajat yleensä myös omaksuvat sellaisia käyttäytymisen muotoja, jotka synnyttävät heimon sisällä ristiriitoja, sen sijaan että lujittaisivat sen yhtenäisyyttä. Tällaisia piirteitä ovat johtavan piirin ympärilleen haalima aineellinen rikkaus ja ylellinen elämä vastakohtana tavallisen kansan köyhyydelle ja kurjuudelle. Näin syntyy heimon sisäinen luokkajako ja sitä vastaava *luokkamoraali*, aluksi heimomoraalin lisäkkeeksi.

Omaisuus on yleensä *jonkun* omaisuutta ja epätasaisesti jakaantunutta. Eritoten teollistumisen kaudella henkilökohtainen varallisuus on itse kunkin eloonjäämisen perimmäinen tae. Ellei tätä kytkentää olisi, omistamiseen voitaisiin suhtautua tähänastista suurpiirteisemmin ja kiihkottomammin. Teollistumiselle on ominaista radikaali luopuminen tuotekohtaisesta omavaraisuudesta, sen korvaaminen kauppavaihdolla. Kaupan luonteeseen itseensä kuuluu yhä laajempien, heimon asuinalueen rajat ylittävien markkina-alueiden etsiminen. Tämä tietää heimorajojen madaltumista sekä heimojen sulautumista kansoiksi ja edelleen kansojen yhteisöiksi. Vastaavasti heimomoraali menettää painoarvoaan suhteessa luokkamoraaliin. Maailmankauppa on paraikaa synnyttämässä tuekseen maailmanlaajuisen luokkajon ja vastaavan luokkamoraalin.

Koska menneisyyden sodissa useimmiten on riideltä maa-alueiden rajoista, kauppamiehet ovat kiirehtineet tekemään sen johtopäätöksen, että maailmankauppa on tie maailmanrauhaan. Entä jos käykin niin, että "heimosodat" jatkuvat yhä, mutta lisäksi ne täydentyvät maailmanlaajuisilla luokkasodilla?

Toisessa maailmansodassa molemmat moraalityypit esiintyivät rinnakkain. Natsien ideologia edusti avoimesti heimomoraalia, iskusanoinen *kansallis*-sosialismi, arjalainen rotu, veri ja maankamara (Blut und Boden) ja herrakansa. Tässä valossa käy ymmärrettäväk-

si myös natsien juutalaisviha: kuvitteleeko tuo isänmaaton seemiläiskansa edustavansa yli-rotua, olevansa jopa arjalaisen herrakansan yläpuolella? Ideologista sotaansa natsit lopulta eivät hävinneet juutalaisten heimomoraalille vaan amerikkalais-venäläiselle luokkamoraalille.

Maailmansota ei johtanut ideologiseen rauhantilaan vaan kahden vastakkaisen luokkamoraalin väliseen Kylmään sotaan. Vuosikymmenten ajan venäläiset syyttivät amerikkalaisia maailmanlaajuisen kapitalistis-imperialistisen luokkaherruuden tavoittelusta, mikä merkitsi ihmiskunnan enemmistöön kohdistuvaa taloudellista riistoa. Saman ideologian mukaan tästä luokkaherruudesta on venäläisten, tarkemmin sanoen Neuvostoliiton johdolla kuitenkin tehtävissä loppu. Sorretun kansanosan on vain kaikkialla tultava tietoiseksi yhteisestä luokka-asemastaan ja otettava paikkansa Neuvostoliiton, “Työläisten isänmaan” johdolla käytävässä historian viimeisessä, sorretun luokan voittoon päättyvässä luokkataistelussa.

Venäläis-marxilaisen näkemyksen mukaan maailmanyhteiskunta ensin polarisoituu kahdeksi, keskenään sovittamattomaksi luokaksi, mutta luokkataistelun voitokkaasti päättyessä luokkia tulee olemaan jäljellä vain yksi. Sekin voi pian haudata sotakirveensä ja lakata olemasta, sillä tulevaisuuden pysyvä yhteiskunta on luokaton.

Porvarillisessa ideologiassa yhteiskuntaluokka ei ole eskatologinen vaan positiivisen sosiologian tilastollinen käsite. Luokkia on mielivaltaisen monta. Niillä ei ole taipumusta polarisoitua eivätkä niiden väliset konfliktit ole sovittamattomia. Luokan sijasta puhutaankin mieluummin yhteiskunnallisesta asemasta ja statuseroista eikä pääomanomistuksen myönnetä muodostavan mitään selkeää luokkakynnystä. Tästä on enää lyhyt askel näkemykseen, jonka mukaan “luokkia” on niin monta kuin on statuksestaan kiinnostuneita kansalaisia. Henkilökohtainen varallisuus osoittaa aseman ja muodostaa “luokka”-reivirin rajat.

Kylmä sota oli dualistisen luokkamoraalin, itä-länsi -vastakkainasettelun aikaa. Länsi joutui tilapäisesti tinkimään pluralismistaan puolustautuakseen itäistä “Pahan imperiumia” vastaan. Sodan päätyttyä kapitalistisen leirin murskavoittoon tie on nyt avoin koko maailman vetämiseksi pluralistisen luokkamoraalin piiriin. Aatteen lipunkantajana on kansainvälinen rahaylimystö, suojelijoinaan muutamat

mahtivaltiot – ylimpänä niistä “maailmanpoliisi” USA. Vallitseva luokkamoraali on maapallon taloudellisen ja poliittisen ylimystön yhteistä ideologiaa. Sen päävaatimuksena on sellainen talouspolitiikka, joka kaikin tavoin suosii pääomien ja kokonaistalouden kasvua sekä pääomien vapaata liikkumista yli poliittisten rajojen. Kyseessä on uusliberaalinen kapitalismi. Paradoksaalista kyllä, sen maailmanvalloitus etenee muutoin Marxin tekemän käsikirjoituksen mukaisesti, paitsi että proletariaatista ei ole haastajaksi.

Verrattuna natsien heimoideologiaan Marxin luokkaideologian erinomaisuus on sen tavassa korostaa rahatalouden merkitystä nykyajalle. Rahan periaatteellinen ylikansallisuus, universaalisuus tekee heimomoraalistakin modernille luokkamoraalille alistaisen erityistapauksen: yhteiskuntaluokka on abstrakti “heimo” abstrakteine saalistusalueineen ja niiden rajoineen. Kumpikin moraalilaji johtaa kylläkin nihilismiin kieltäessään lukemasta ihmisyyden viestiä nälkäisen kanssaihmissen huulilta, mutta taistelevan nihilismin kannalta luokkamoraalin ansio on sen yllä mainittu universaalisuus. Sen *raja*-riidat ovat nykyään *raha*-riitoja ja luokkarajat ilmentävät yhä selkeämmin varallisuuseroja.

Rahaeliitin tehtävä on moraalisesti kahtalainen: legitimoida oma vaurastumisensa ja hillitä alempien kerrosten liiallinen (!) vaurastuminen. Tässä vaikeassa tehtävässä eliitti saa tuekseen itseään lähinnä-alemmat kansankerrokset, joilla on vastaava intressi suhteessa vielä alempiin kerroksiin. Yksi koettu hillintäkeino on “työn etiikka”, palkan maksaminen työpanoksen arvon mukaan. Suurten kansankerrosten vaurastumismahdollisuuksien sitominen työntekoon on samalla kertaa sekä työntekoon kannustin että “liiallisen” vaurastumisen jarru. Tämän säätelykeinoon tehokkuudesta kielii kansanomaisen sanonta “työllään ei kukaan rikastu”.

Kypsässä rahataloudessa raha on ihmissuhteiden perusilmaisain. Yhä useammassa elämäntilanteessa itse kukin on milloin ostaja milloin myyjä; kaikella on rahassa ilmaistu hinta. Rahan tavoittelusta ja käytöstä on tullut itsetarkoitus. Henkilökohtainen rikkaus pitää nälän loitolla, mutta myös avaa ovet piireihin. Rahalla voi ostaa itselleen arvostusta ja kaunistella rahan hankinnassa kenties käytettyjä kyseenalaisia keinoja. Enää ei ole tapana halveksien kutsua jotakuta äkkirikkaaksi tai nousukkaaksi; sitä paitsi hän voisi rahan voimalla ran-

gaista halveksijoitaan.

Kapitalistisen yhteiskunnan viimeaikaista, vasta puolisen vuosisataa jatkunutta vaihetta kuvaamaan käytetään etuliitteitä kulutus-, elintaso-, hyvinvointi-. Vastaavaa vaihetta neuvosto-sosialismi ei koskaan saavuttanut, mikä paljolti selittää sen suosion hiipumisen. Kulutuskapitalismi kielii siitä, että köyhästä ja luokkatietoisesta proletaarista on tullut pyylevä keskiluokkainen, porvarillistunut hyvinvointikansalainen. Tämäkin käyttää elinehtojensa ajamisessa apuna etujärjestöjensä joukkovoimaa. Kuluttajana häntä vielä joskus luonnehditaan massakuluttajaksi, mutta hän on kehityksessä toisaalle, kohti yksilöllisyyttä. Kulutus on hänelle henkilökohtaisten tarpeiden tyydyttämistä. Tämä kuluttajien atomisoituminen tekee ymmärrettäväksi, miksi porvarillisessa ideologiassa on tilaa epälukeisalle määrälle yhteiskuntaluokkia. Itse kukin yrittää jatkuvasti kohottaa elintasaan ja siten päästä turvallisen etäälle nälästä ja puutteesta, jonka pelko ahdistaa häntä ainakin alitajuisesti.

Elintasokulutuksessa on eräs merkittävä piirre: se ei ole niinkään yksilön kilvoittelua itsensä kanssa, vaan kilpailua toisten kuluttajien kanssa. Kulutusyhteiskunnalle on ominaista totalisoitunut kilpailu. Aiemmin taloudellisella kilpailulla ymmärrettiin yritysten kisaasiakkaita. Nyt myös asiakkaiden eli kuluttajien kesken kilpaillaan. Elintaso ei ole absoluuttinen vaan suhteellinen käsite: se ilmentää suhdetta jonkun toisen saavuttamaan tasoon. Sellaisena se on kilpailuterminä, joten sana elintasokilpa sisältää tautologian.

Kilpailutilanteen johdosta mikään saavutettu taso ei tunnu riittävältä. Itse kunkin pyrkimys vain turvata oma toimeentulonsa muuttuu huomaamatta kilpajuoksuksi elintasosta ja asemasta. Ilmiötä kutsutaan myös oravanpyöräksi. Moni haluaisi hypätä siitä pois. Sitä hän kuitenkin ei rohkene tehdä, koska tietää köyhyyden merkitsevän paitsi aineellista puutetta myös yhteiskunnallisen arvostuksen, "kasvojen" menettämistä. Elintasokilpa kylläkin ylläpitää kokonaistalouden dynaamisuutta, mutta yksilötasolla se vääristää tavoitellun turvallisuuden tosiasialliseksi turvattomuudeksi. Voitoista kamppaillevalla sentään on varaa nähdä tappionsakin vain yhtenä vaiheena sosiaalisessa pelissä. Pelin varsinaisten häviäjien osaksi tuleva "lohdutuspalkinto" sitä vastoin on nälkä, kuoleman sanansaattaja. Kilpailun henkeen ei tietenkään kuulu, että voittajat jakelisivat omia palkintojaan

häviäjille. Pakollisena maksetut veromarkat saavat toimia huonon omatunnon tyynnyttäjinä.

Nihilismille on ominaista moraalien relativoituminen rinnan omistuksen yksityistymisen kanssa. Nietzschen suhteen on sanottava, että hän hylkäsi moraalisen relativismin ja valitsi moraalisen polarisaation tien. Meille taas nihilismi konkretisoituu kysymykseksi: onko oikein ja välttämätöntä, että perustoimeentulon turvaaminenkin on yksilöiden välistä kilpailamista? Tämä kysymys paljastaa porvarillisen luokkamoraalin nihilistisen ytimen:

*Nihilismi on seuraus siitä, että perustoimeentulon hankkiminen nähdään viime kädessä itsekunkin yksityisasiana.*

Vaikka eläinmaailmassa tällainen järjestely on vallitseva ja ilmeisen luonnollinen, ihmisten kesken se on luonnon. Ja olkoonkin, että sama järjestely eri muunnelmina on ollut vallalla kautta historian, niin joka tapauksessa historia nälän historiana itse joutaa jäämään historiaan. Toiveita herättävää historiassa on mahdollisuus tehdä siitä loppu.

Miten nälän historia voidaan saattaa päätökseen? Miten nihilismi on voitettavissa eli miten päästään luokkamoraalin yli, “hyvän ja pahan tuolle puolen”?

## Vastakulut

Soveliainman lähtökohdan taistelevalle nihilismille tarjoaa vallitseva kuluttajien suvereeniuden tai kuningaskuluttajan käsite. Sillä halutaan korostaa, että yksittäiselle kuluttajalle jää markkinavoimien sallimissa puitteissa sentään runsaastikin mahdollisuuksia toteuttaa itseään ja tyydyttää mitä moninaisimpia aineellisia ja henkisiä tarpeita. Hän on periaatteessa vapaa päättämään rahojensa käytöstä.

Sama käsite voidaan kuitenkin tulkita myös hieman sarkastisesti, porvarillisen luokkamoraalin valossa. Kuningaskuluttajalla ei koskaan tarkoiteta laakereillaan lepäävää miljonääriä; hänellä tiedetään olevan “tärkeämpääkin tekemistä”. Hänhän on kuningastuottaja tai kuningassijoittaja, finanssiruhtinas. Ilmaisuun kuningaskuluttaja sisältyy valta- ja rahaylimystön ideologinen evästys keskisäätöisille: “Tuos-

sa on teille luu kaluttavaksi, tyytykää siihen ja pysykää pilttuussanne! Tekin sentään olette nälkäisten luokan yläpuolella”.

Taistelevan nihilismin näkökulmasta kuluttajan nykyinen “kuninkuus” on näennäistä. Elintasokilpailua harjoittaessaan hän ei suinkaan toteuta kuninkuutensa ydintä, vaan pikemminkin mitätöi sen, minkä seikan monet kuluttajat nykyään ovat valmiit myöntämäänkin. Kenen syytä tämä suvereeniuuden mitätöinti sitten on? Kenties pääomapiirien, joiden edun mukaista tietenkin on istuttaa kuluttajiin yhä kasvavia *tarpeettomia* tarpeita. Mutta mikä tekee elintasokuluttajasta niin helposti manipuloitavan? Hän on omaksunut porvarillisen luokkamoraalin, jossa ihmisarvon mittaa hänen varallisuutensa. Soveltaaksemme Marxin mielitermiä, elintasokuluttaja on oma riistäjänsä. Keskisäädyn jäsenet ovat toinen toisilleen vuoroin riistäjiä vuoroin riistettäviä. Ei ihme, että heistä moni joutuu moraalisesti ymmälle ja haluaisi oravanpyörästä pois.

Aidon suvereeniuuden saavuttamiseksi kuluttajan on sisäistettävä (subjektivoitava) “luokkaviihollisensa”, erotuksena marxilaisesta tavasta objektivoida se (tulkitsemalla luokat toisensa poissulkeviksi). Seuraavaksi hänen on kokeillen etsittävä uusia rahankäytön ja kulutuksen muotoja, jotka osoittavat elintasokulutuksen tyhjänpäiväiseksi, valheelliseksi, lopulta ihmisyyden vastaiseksi. Uusi kulutustapa, kutsuttakoon sitä *vastakulutukseksi*, on samalla uuden totuusnäkemysen läpimurtoyritys. Sen luonnetta valaissee rinnastus Nietzschen perusambition. Hänhän hyökkäsi kristillistä moraalista vastaan, vaikka hyvin tiesi siten joutuvansa yhä syvemmälle nihilismiin. Vastakulutus sensijaan saa voimansa näkemyksestä, että elintasokilpailun syrjäyttäminen ja *voitto* nihilismistä ovat paljolti sama asia.

Jotta vastakulutus voisi vaikuttaa kuluttajien välisiä suhteita uudistavasti, se tarvitsee samoinajattelevien kuluttajien yhteisiä kokeiluja. Näin syntyy epävirallisia pienryhmiä ja niiden linkkiytyimiä, josta tuloksena on yhteiskunnan eri tahoille ulottuva vastakulutuksen verkosto. Verkosto koostuu sosiaalisista “pienlaboratorioista”, joissa päivittäin testataan omien kulutusta koskevien totuusväittämien linkelpoisuutta. Myönteiset testitulokset ovat samalla omiaan kyseenalaistamaan vallitsevan luokkamoraalin oikeutusta. Koska vallitsevan luokkamoraalin arvokeskus on liikeyritys, vastakulutuksen on alhaalta käsin voitava ulottaa vaikutuksensa sinne. Kulutusky-

synnän kokoonpanon muuttuessa vastakulutuksen hengen mukaiseksi, yrityksiä on pakko ottaa huomioon. Seuraava vaihe on tehdä palkansaajille selväksi, että jatkuva tulonjakotaistelu on nostanut heidät sorretusta etuoikeutettuun luokkaan. Nyt ei enää pitäisi vaatia itselle rahallisia lisäetuja, vaan oppia kriittisesti tarkastelemaan omaa tulonkäyttöä. Huomio pitäisi siirtää tulonjaosta *menonjakoon*. Tämä arvojen uudelleenarviointi mullistaa työnteon motivaation, mikä johtaa edelleen työnteon ja teknologian keskinäisen suhteen tarkistamiseen.

Tähän mennessä teknologinen kehitys on paljolti merkinnyt ihmisyyden korvaamista koneilla. Teknologian viimeaikainen iskusana on ollut *hi-tech*. Sen haastajaksi on nyt asetettava *lo-soc* (= *low society*). Sillä tarkoitetaan tässä sellaisia liikeyrityksille mitoitettuja ”sosiaalisia innovaatioita”, jotka toteutuvat, ei yritysjohtajan, vaan eri yritysten työntekijöiden ja asiakkaiden yhteisestä aloitteesta. Koska viime mainitut tahot porvarillisen luokkamoraalin valossa kuuluvat alempaan sosiaaliluokkaan, keskisäätyyn, yllä käytetty lyhenne on tarkoitettu viittaamaan juuri heihin. Voidakseen asettua *hi-tech*’in haastajaksi, *lo-soc* -innovaatioiden on kyettävä todistamaan edullisuutensa. Kyseeseen voi tällöin tulla sosiaalinen, ei niinkään liiketaloudellinen edullisuus. Toisin sanoen, *lo-soc*’in tavoitteena voi olla yrityksen toiminta-ajatuksen muuntaminen liiketaloudellisesta elinyhteisön kokonaisuudesta paremmin huomioivaan suuntaan.

*Lo-soc* -innovaatioiden mahdollisuuksia kartoitettaessa on syytä ottaa huomioon, että porvarillisen luokkamoraalin vallitessa omistaja tyypillisesti haluaa, useinkin statussyistä, epätaloudellisesti rajoittaa kulutushyödykkeittensä käyttöoikeuden vain itseään koskevaksi. Statusmotiveista vapaa vastakulutus voi voittaa paljon eriyttämällä hyödykkeiden omistuksen ja käytön toisistaan – niin kuin pääomahyödykkeiden kohdalla on tapana tehdä.

Sitä mukaa kun keskisääty oppii vastakulutuksen keinoin poistamaan luokkamoraalille ominaiset, varallisuuseroja korostavat statusrajat keskuudestaan, myös ulkoiset luokkarajat sekä ylös- että alaspäin madaltuvat. Tavoitteena ei suinkaan ole varallisuuden tasanjako – sehän olisi myöntymistä luokkakaunalle, ressentimentille – vaan nälällä pelottelun poistaminen ihmisten välisistä suhteista. Kenen tahansa krooninen nälkä merkitsee yhteisen ihmisyytemme kiel-



tämistä. Porvarilliselle luokkamoraalille ominainen tapa pitää perustoimeentulon turvaamista itse kunkin yksityisasiana merkitsee kanssaihmissen jättämistä heitteille, niin sanottujen markkinavoimien armoille. Toisin kuin väitetään, markkinavoimat eivät ole mikään luonnonlaki, vaan porvarillisen luokkamoraalin kukkanen.

Sikäli kun moraali paljastuu luokkamoraaliksi, vastakulutus leimautuu immoralistiseksi – pyrkiihän se luokkien “tuolle puolen”. Nietzschen ilmaisu “hyvän ja pahan tuolle puolen” voitaisiinkin tämentää muotoon “rikkaan ja köyhän tuolle puolen” (jenseits von reich und arm).

## Valtatahto ja totuustahto

Taistelevan nihilismin päätehtävä on asettua porvarillisen luokkamoraalin haastajaksi. Tehtävään valmistautumiseksi on “suojatuissa laboratorio-olosuhteissa”, yksilöiden ja samanhenkisten tajunnassa kypsyteltävä omat valmiudet väistämättömiä vastakkainasetteluja silmällä pitäen. Julkituotaina omat totuudet toimivat vallitsevia käytäntöjä koskevin valheenpaljastimina. Vastapuoli varmaankin tulee menettelemään samoin, jolloin molemmat osapuolet joutuvat kokemaan sekä voittoja että tappioita. Pienryhmille tappiot voivat olla yhtä opettavaisia kuin voitotkin, sillä ne pakottavat syvällisempään itsekritiikkiin ja omienkin totuuksien kyseenalaistamiseen. Nihilismin luonteeseenhan kuuluu aiempien “totuuksien” paljastuminen harhaksi tai valheiksi, lopullisen ja kestäväen elämäntotuuden silti vielä löytymättä – mikäli sellaista edes onkaan. Taistelevan nihilismin on todistettava elämäntahtonsa ponnistamalla yhä uudelleen ylös nihilismin suosta. Mutta mistä se voi ponnistaa, jos suo alla on pohjaton?

Porvarillinen luokkamoraali joutuu puolustautumaan, kun se leimataan elämänvalheeksi. Se ei ole halukas luovuttamaan lisää elintilaa vastakulutukselle, vaan pitää kiinni valta-asemastaan. Syytökseen, että se on alistanut totuuden valtapyrkimykselleen ja itse asiassa vain puolustaa rahaeliitin etuoikeuksia, se vastaa samalla argumentilla. Toisin sanoen, vastakulutuskin on muka vain tahtoa valtaan, mille nyt on edullista naamioitua tahdoksi totuuteen. Meneillään ei siis olisikaan historiallisen epätotuuden oikaisu, vaan vain kaksi

erilaista tahtoa valtaan, ja niiden yhteenotto olisi puolin ja toisin vain valtapeliä eikä mitään ylevää totuudenetsintää.

Vastakulutuksen leirin on kyettävä kumoamaan se nihilistinen väite, jonka mukaan totuus on *aina* alistettu tahdolle valtaan. Yksi vaihe tätä tehtävää on osoittaa, että käytössä oleva totuuden käsite on (porvarillisen) luokkamoraalin luomus, minkä vuoksi se täytyy korvata uudella, ei luokka-alisteisella käsitteellä. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä, vaan lisäksi on osoitettava, että vastakulutuksen edellyttämä vallantahto on alistettu totuustahdolle eikä päinvastoin. Mikä takaa, että keskiluokka taistelevalla nihilismillään jaksaa muuntua *anti-luokaksi*, ”luokaksi” joka tekee koko yhteiskunnasta lopulta luokattoman?

Käsite luokaton yhteiskunta herättää tosin epäilyksen, että kyseessä on joko diktatuuri tai muuten kasvoton, militarisoitu massa-yhteiskunta. Sen vuoksi myös luokkakäsitteen sisältö kannattaa tarkistaa ja aktualisoida. Vastakulutus torjuu historiallisen luokkamoraalin, koska tämä on aina pitänyt myös nälkäräjällä elävän kansanosan olemassaoloa luonnonmukaisena ja välttämättömänä. Jos joskus – sen jälkeen kun nälkäluokka on väistynyt historiaan – yhteiskunnan rakenteita vielä halutaan kuvata luokkatermein, niin kyllä sekin käy. Pelkistä sanoista ei kannata kiistellä.

Ylittääkseen nihilismin suon taisteleva nihilismi tarvitsee toki muitakin pitkospuita kuin vastakulutuksen. Tämä kuitenkin tarjoaa parhaan ponnistus pohjan sille vallantahdolle, joka on tarpeen porvarillisen luokkamoraalin kyseenalaistamiseksi. Yksi viime mainitun moraalin peruselementeistä on näkemys markkinavoimista objektiivisina luonnonvoimina, joihin parhaimmillaan voidaan vain sopeutua, mutta joita ei voida hallita. Tämä näkemys on sekulaari muunnelma siitä aiemmin vallinneesta uskonnollisesta näkemyksestä, että valta kuuluu Jumalalle ja että sitä ei sovi vastustaa; siihen pitää vain alistua. Vastakulutuksen tunnuslause on: ”*Me* olemme markkinavoimat!” Yksittäisinä, keskenään kilpailevina kuluttajina olemme niiden armoilla, mutta yhdessä voimme olla niiden vallan kukistajia.

Vastaväite: Olkoonkin, että vastakulutuksen keinoin saataisiin markkinavoimat kuriin ja kenties porvarillinen luokkamoraali pois virralta, mutta eikö samalla kuitenkin tulla itse hankkiutuneeksi valtasemaan? Syntyihän vastakulutus omien sanojemme mukaan tietyn

*keskiluokkaisen perspektiivin* mukaisesti. Kysymys on aiheellinen. Vastakulutus voi hyvinkin degeneroitua uutta luokka-asemaa pönkittäväksi ideologiaksi ja siten vain nihilismiksi uudessa muodossa. Tästä vaarasta tietoisina taistelevien nihilistien on löydettävä tie oman keskiluokkaisen perspektiivinsä häivyttämiseksi ja sellaisen univerraalin tosi ihmisyyden hyväksi, jonka toteuttamiseen kaikki voivat osallistua.

Vallantahdon ja totuustahdon keskinäinen “valtasuhde” näyttää ratkeavan seuraavasti. Vastakulutuksen pienryhmien tarttuminen vuoroin omien totuuksien vajavaisuuksiin, vuoroin ulkoisten tahojen valheellisuuksiin, ei ole loputon prosessi eikä merkitse oppoamista nihilismin suohon. Päinvastoin se on *nousemista ylös*, nykyisen pirstoutuneen maailman tuolle puolen, yhteisen ihmiskasvoisen elämänsisällön toteutumista. Vastakulutus muuntuu tämän tosi elämän tai elämäntotuuden ylivallan tavoittelemiseksi ja palvelemiseksi. Valta ja totuus eivät silloin enää riitele keskenään, vaan ovat yhtä. Tällainen totuus on paitsi antropomorfinen eli ihmiskasvoinen, samalla jälleen myös jumalallinen! Tässä ihmiskasvoisessa totuusnäkemyksessä, toisin kuin luonnontieteellisessä, ihminen ei ole etäinen tarkkailija, vaan oman yksilöllisen ja kollektiivisen ihmisyytensä paljastaja ja toteuttaja; ihminen on tämän totuuden subjekti ja objekti.

Toistaiseksi tämä elämäntotuus ei ole vielä jokapäiväistä todellisuutta. Se ei toteudu odottamalla, syrjästä katsomalla eikä perinteisten vallanpitäjien aloitteesta, vaan uuden vision sisäistäneiden toimesta. Näiden uudenlaisten agenttien merkitsemiseksi luokkamoraalin edustajilla on leimasin valmiina: vastakuluttajat ovat muka vain utopisteja ja haaveilijoita, aatteellisia tuhlaajapoikia, jotka ennen pitkää palaavat ruotuun. Sen sijaan, että turhaan kulutettaisiin voimia näiden utopiasyytösten torjumiseen, edellä mainittujen pienryhmien kannattaa pitkään pysyttäytyä “sosiaalilaboratorioina”, tehtävänään porvarilliseen luokkamoraaliin sisältyvän elämänvalheen toistuva paljastaminen. Se merkitsee asettumista luokkasidonnaiseksi osoittautuneen moraalin yläpuolelle, perinteisen ”hyvän ja pahan tuolle puolen”. Nietzschen mukaan tämä valinta soveltuu vain yli-ihmiselle. Haluammeko tulla tai tunnustautua yli-ihmisiksi?

Nietzschen mukaan eurooppalaisen kulttuurin nostaminen nihilisti-

sestä rappiosta uuteen kukoistukseen edellyttää nousemista nimenomaan kristillisen moraalin yläpuolelle, ja siihen vain yli-ihmiset voivat kyetä. Kannanotto voisi olla tulkittavissa myös siten, että kristinuskossakin moraaliksi käynyt historiallinen seuralainen, että se on uskon ydintotuuden näkemistä estävä verho, jonka yli-ihmiset nyt työntävät syrjään. Nietzsche ilmoittaa kuitenkin kieltävänsä paitsi kristillisen moraalin myös itse Kristuksen: puheet ylösnousesta Kristuksesta ihmiskunnan Lunastajana kannattaa mukaunohtaa. Sanomansa vakuudeksi Nietzsche julistautuu Antikristukseksi.

Pitäisikö meidän, nihilismin voittamiseksi, seurata Nietzsche-Antikristuksen “viitoittamaa” tietä? Kysymys on hyvin hyödyllinen, sillä hänen tekstistään käy ilmi, että mainitut viitat *puuttuvat*. Hänhän *kieltäytyy* seuraajista ja opetuslapsista! Halusiko Nietzsche siis puhua vain itsekseen ja itselleen? Ei suinkaan. Hän haluaa Kristuksen haastajan, *Antikristuksen tulevan kumotuksi*. Siinä on Nietzschen dialektisesti ovela testamentti. Nietzsche-Antikristuksen kumoaminen johtaa Kristuksen *immoralistiseen* seuraamiseen vastakohtana tai vaihtoehtona perinteiselle (luokka-)moraaliselle seuraamiselle. Tässä yhteydessä ylösnousemususko tarvitsee ajankoh-taistetun sisällön: on valmistauduttava *koko ihmiskuntaa* koskevaan ylösnousemukseen. Toisin kuin tietyillä tahoilla väitetään, vielä ei suinkaan eletä jälkikristillisessä, vaan vasta loppukristillisessä ajassa, kristillisesti tulkittavassa lopunajassa. Eikö olekin jo tullut aika siirtyä kirkonmenoihin kuuluvasta, lopunaikoja ennakoivasta Herran Ehtoollisesta todelliseen, koko ihmiskunnan yhteiseen ateriointiin?

## Viite

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche (1880) *Der Wanderer und Seine Schatten*. Teoksessa Karl Schlechta (Hrsg.) (1960) *Friedrich Nietzsche, Werke in Drei Bänden, Erster Band*. München: Carl Hanser Verlag, 873-4, 875. Käännös A.R.



*Sammeli Juntunen*

## Kristillinen usko ja nihilismi

Aiheenani on kahden abstraktin asian, nihilismin ja kristillisen uskon, välinen suhde. Pyrkimättä varsinaisesti määrittelemään niitä käsitteellisesti hahmottelen ensin joitain piirteitä siitä, mitä nihilismillä ja kristillisellä uskolla tässä artikkelissa tarkoitan. Yhdyn Karen L. Carrin näkemykseen, jonka mukaan nihilismissä on erotettavissa seuraavat elementit: 1) epistemologinen nihilismi, joka kieltää perustellun tiedon mahdollisuuden, 2) alethiologinen nihilismi, joka kieltää ehdottoman totuuden olemassaolon, 3) metafyyssinen nihilismi, joka kieltää ihmisestä riippumattoman todellisuuden olemassaolon, 4) eettinen tai moraalinen nihilismi, joka kieltää eettisten tai moraalisten arvojen olemassaolon ja 5) eksistentiaalinen nihilismi, joka tarkoittaa tyhjyyden ja merkityksettömyyden tunnetta. Konkreettisisä, historiassa ilmenevissä nihilistisissä ajatusmalleissa nämä elementit tai ainakin osa niistä on läsnä. Ne ovat sekoittuneet toisiinsa eri tavoin ja niitä painotetaan eri malleissa eri lailla.<sup>1</sup> Näihin Carrin mainitsemiin nihilismin elementteihin lisään seuraavan mm. Nietzscheä ja postmodernissa dekonstruktivistisessä nihilismissä usein esiintyvän ajatuskulun. Jos joku esittää ehdottomia epistemologisia, alethiologisia, metafyyssisiä, eettisiä, moraalisia tai eksistentiaalista ahdistusta helpottamaan tarkoitettuja väitteitä, ovat vain ilmausta

väitteen esittäjän pyrkimyksestä valtaan.

”Kristillinen usko” on lähes yhtä hankala määriteltävä kuin nihilismi. Tässä yhteydessä tarkoitan kristillisellä uskolla niitä väitteitä todellisuudesta, jotka sisältyvät kirkon perusdogmaan, eli oppeihin Jumalan Kolminaisuudesta, Kristuksen inkarnaatiosta ja kahdesta luonnosta sekä hänen tekemästään pelastustyöstä ihmiskunnan hyväksi. Kun tässä artikkelissa puhun kristinuskosta, viittaen usein Martti Lutheriin. Tämä valinta on mielivaltainen ja johtuu siitä, että satun tuntemaan Lutherin ajattelua. En väitä, että Luther olisi jonkinlainen normi sille, mikä on kristinuskoa. Hän on eräs konkreettinen historiallinen ajattelija, jonka teksteissä kristinuskon peruskäsityksillä on keskeinen rooli.

Artikkelini ymmärrettävyyden kannalta olisi hyvä, jos voisin esittää nihilismin puolelta vastaavanlaisen konkreettisen ajattelijan, jonka teksteihin tukeutua. Siihen en pysty. Olkoon siksi tämän artikkelin ”nihilisti” abstraktio, kuvitteellinen henkilö, jonka ajattelusta löytyvät ainakin useimmat alussa mainituista nihilismin elementeistä sekoituneina toisiinsa. Hänen edustamaansa aatesuuntaa kutsun nihilismiksi. Näin määriteltynä nihilismistä tulee hieman epämääräinen, mutta vastaavasti sitäkin yleisempi ilmiö, jonka monet nykyihmiset saattavat löytää omasta sisäisestä maailmastaan.

## Kristinuskko ja nihilismin ideologikritiikki

Yleensä nihilismia pidetään kristinuskon vihollisena, kieltäähän se lähes välttämättä ihmisestä riippumattoman Luojan olemassaolon.<sup>2</sup> Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Nihilismistä on toisaalta hyötyä kristinuskolle. Nihilismi on nimittäin erinomainen rokote kaikkea ideologisoitumista, myös kristillisen uskon ideologisoitumista vastaan. Nihilismin takana oleva elämäntunto pakottaa epäilemään jokaista Jumala-käsitystä. Se pyrkii paljastamaan ne ideologioiksi, joilla ihmiset tyydyttävät pätemisen tarvettaan (tyyliin: ”olen viisas/syvällinen/moraalinen ihminen, kun pystyn selvittelemään näin tärkeitä metafysisiä ajatuskulkuja”) tai pönkittävät yhteiskunnallista valtaansa (tähän käy esim. eettinen ”koti-uskonto-isänmaa” -Jumala).

Nähdäkseni Lutherin teologiaan sisältyy nihilististä kritiikkiä muistuttava metafysiikan ja eettisen Jumala-käsityksen kritiikki. Luther ei kiellä metafyyssisen todellisuuden olemassaoloa, sitä että näkyvän ja konkreettisen maailman takana on Jumala, joka ylläpitää olemassaoloa.<sup>3</sup> Hän ei myöskään kiellä maailmaan ja siinä ilmenevän elämän rakenteisiin luodun, kaikkia velvoittavan luonnollisen moraalilain olemassaoloa.<sup>4</sup> Kuitenkin hän arvostelee voimakkaasti sellaista näkemystä, että ihminen voisi ymmärtää nämä rakenteet oikein ja löytää maailmaan jätettyjä jälkiä seuraamalla niiden takana olevan Jumalan. Vika ei ole niinkään järjessä kuin vääristyneessä tahdossa, jonka vallassa ihminen *käyttää* osittain oikeaa tietoaan väärin, nimittäin itsekorotukseen.<sup>5</sup> Ihminen ei etsi metafyyssissä ja eettisissä pohdinnoissaan oikeaa Jumalaa vaan käytännössä itseään ja keinoja itsekorotukseen.<sup>6</sup>

Lutherin ajatusten pohjalta voitaisiin sanoa, että nihilistiin on iskenyt Jumalan lain vasara ja se on paljastanut hänelle totuuden ihmisen moraalisiin ja metafyyssiin pohdiskeluihin sisältyvästä itsekkyydestä ja vallanhalusta. Tämä ei merkitse sitä, että nihilisti olisi saanut kyseisen totuuden tunnon Jumalan käskyjä käsitteleviä saarnoja kuuntelemalla. Lutherin käsitys Jumalan *vieraasta työstä* (opus alienum dei) on hyvin laaja. Kaikki elämään kuuluvat vaikeudet, eksistentiaalinen ahdistus ja ihmisen artikuloimaton taju siitä puuttuvasta rakkaudesta ja rehellisyydestä ovat Lutherin mukaan Jumalan vierasta työtä, jolla hän haluaa ajaa ihmisen epätoivoon itsestään. Päämääränä on se, että Jumalan *oma työ* (opus proprium dei) voisi tapahtua evankeliumin kuulemisen kautta.<sup>7</sup> Mutta jollei Jumalan vieraan työn alla oleva ihminen saa lohdutusta Kristuksen evankeliumista, on Lutherin mukaan alituisena vaarana, että hän heittäytyy etsimään Jumalaansa hirttoköydestä.<sup>8</sup> Lutherin olisi ollut helppo ymmärtää Camus'n ajatusta: ”Ihmeellisin asia maailmassa on se, että kaikki ihmiset eivät tee itsemurhaa”.

Jumalan laki on tehnyt nihilististä ilkeän mutta välttämättömän ideologiakriittisen piikin kristinuskon lihaan. Nihilisti muistuttaa yhteiskunnallisen aseman saavuttanutta kristinuskoa siitä, kuinka riittämättömiä metafysiikka ja etiikka ovat Jumalan tuntemisen kannalta. Niiden pontimina on usein itsekorotus ja vallanhalu. Vaikka ne olisivat puhtaita vallanhimosta, ne eivät voi saavuttaa Jumalaa, sillä Ju-





Kristuksessa maailmaan tullut pelastus oli ja yhä on täysin jumalallista, kuitenkin sellaisessa muodossa, että täysin tavallinen ihminen voi olla siitä osallinen. Tästä näkökulmasta 300- ja 400-luvuilla käydyt monimutkaiset kiistat subordinationismista,<sup>11</sup> modalismista,<sup>12</sup> monofysitismistä,<sup>13</sup> jne. tulevat ymmärrettäviksi ja mielenkiintoisiksi. Niissä varhainen kirkko selvitteli sitä, miksi se (tai yhtä hyvin tämän ajan kirkko) voi väittää olevansa tekemisissä Jumalan itsensä kanssa: koska maailman luonut Jumala itse syntyi Kristuksessa ihmiseksi ja ylitti Luojan ja luodun välisen kuilun.

Varhaiskirkon aikana tapahtuneen dogminmuodostuksen taustalla voidaan nähdä eräänlainen ideologiakriittinen pyrkimys. Dogma ei salli minkään ihmisestä (tai edes puolijumalasta) lähtöisin olevan olla uskonelämän perustana. Ajattelen kirkkoisien olleen kyllästyneitä antiikin ihmisenkuviksi luotuihin jumaluuksiin, joiden avulla yksinkertaista kansaa pidettiin järjestyksessä.<sup>14</sup> Jotta pelastus säilyisi pelastuksena, sen olisi oltava jotakin äärettömän paljon enemmän kuin kaikki ihmisen aloitteesta tai tahdosta tapahtuva. Mutta jotta pelastus olisi *pelastus ihmisille*, olisi sen oltava samanaikaisesti täysin inhimillinen. Ensimmäiset ekumeeniset kirkolliskokoukset kanoisoivat nämä varhaiskirkon julistuksen piirteet kolminaisuusoppia ja kristologiaa käsittelevissä dogmeissaan, kuitenkin jättäen tärkeimmät määrittelynsä avonaisiksi. Jumalan salatusta todellisuudesta, jota ei voi kuvata sanoilla, ei sanottu muuta kuin se, mitä hänestä ja siitä ei saa sanoa.<sup>15</sup> Tämä on jotakin aivan muuta kuin nykyajan ideologisoitumiselle altis puhe psykologisesti, poliittisesti tai ekologisesti oikeasta jumalakuvasta.

## Kristitty nihilismin kuilun reunalla

Entäpä jos kirkollinen dogma ihmiseksi syntyneestä Jumalan Pojasta Jeesuksesta Kristuksesta on sittenkin varhaiskristillinen ideologia, inhimillinen oppirakennelma, joka voitti valtataistelun muita varhaiskristillisiä ideologioita (esimerkiksi gnostilainen Kristus-ideologia, areiolainen ideologia) vastaan? Kysymys on erittäin aiheellinen. Se aukaisee nihilismin kuilun kristityn jalkojen eteen ammottavan avonaiseksi. Ja siinä kuilun äärellä kristityn on uskonsa uskottava ja

palvontansa suoritettava. Sillä usko Kristuksen kautta itsensä ihmisille antavaan Jumalaan ei ole helppoa. Usko on kulkua ohuelta näytävää köyttä pitkin kuilun yli. Usko on järjelle mahdoton ja merkitsee tiettyssä mielessä järjen vaikenemista.<sup>16</sup> Järjen on oman ominaislaatusensa vuoksi pakko pitää hulluutena sitä, että ideologiakritiikki tulisi jossain tiettyssä kohdassa lopettaa ja uskoa siihen, että maailmassa sittenkin olisi Jumala. Järjen on vaikea uskoa sellaiseen Jumalaan, joka – olematta ihmisen keksimä ideologia – voittaa nihilismin rehdillä tavalla, antamalla itsensä sille, joka uskoo hänen tehneen historiassa tapahtuneita pelastustekoja ihmiskunnan hyväksi. Tämähän merkitsee sitä, että oikea Jumala sitoutuu jonkinlaiseen oppiin, joka voidaan ilmaista inhimillisin sanoin. Nihilismin näkökulmasta tämä on epäilemättä äärimmäistä ideologiaa.

On kuitenkin huomattava, että kristinuskon perusdogman (kolminaisuusoppi ja kristologia laajasti ymmärrettyinä) sisäinen rakenne hankaloittaa sen ideologianomaista omistamista. Se on nimittäin uskottava todeksi, eikä siihen ihminen omin voimin kykene. Kyse on järjen kannalta niin mahdottomasta opista, että joka sen uskoo todeksi, joutuu melko avuttomalle paikalle. Uskomisen tuntuu mahdollistuvan vain jonkin ihmisen itsensä ulkopuolelta tulevan voiman ansiosta. Kristinuskon mukaan tuo uskomisen mahdollisuus nihilismin kuilun äärellä on Jumala itse, Pyhä Henki. Eikä häntä kukaan voi omistaa, vaan uskomisen on jatkuvaa avuttomuutta ja riippuvaisuutta hänestä. Lutherin mukaan tämä uskoon välttämättä liittyvä ihmisen järjen ja tahdon avuttomuus on osoitusta siitä, että Jumalan oma työ (armon vuodattaminen ja uskomisen mahdollistaminen) tapahtuu aina samanaikaisesti hänen vieraan työnsä (itsekkään pätemisen-tarpeen kuolettaminen) kanssa.<sup>17</sup> Kun uskomisen ei ole ihmisen omassa vallassa, ei hän myöskään voi ottaa uskonsa kohteita itsekkään valtaideologiansa välineiksi. Tähän nihilisti varmaankin sanoisi, että edellä kuvattu ajattelu on äärimmäistä ideologiaa, koska se torjuu järjellisen kritiikin mahdollisuuden. Syytös on aivan aiheellinen. Kristitty seisoo todellakin kuilun reunalla.

Kuilun reunalla seisomisesta ei tästä huolimatta saa tehdä kristinuskon ainoata asiaa, kuten dialektisen teologian grand old man Karl Barth teki. Hänen mukaansa usko on tyhjiö (*Hohlraum*), jonka sisältö on yksinomaan negatiivinen: suostuminen Jumalan kaikkea

inhimillistä jumalantuntemista koskevaan tuomioon sekä tähän liittyvä *poissaolevaan* Jumalaan kohdistuva ei-kognitiivinen toivon asenne.<sup>18</sup> Raamatun ja kirkon tradition mukaan uskolla on myös kognitiivinen sisältö, jonka uskominen merkitsee Jumalan Hengen tai ainakin hänen armollisen vaikutuksensa (*energeia/gratia creata*) läsnäoloa uskovassa. Eksistentiaalinen ahdistus on näin ollen vain toinen puoli Jumalan ihmisessä tekemästä työstä, eikä edes hänen varsinainen oma työnsä, vaan vieras työ, jonka tehtävänä on jatkuva edellytysten luominen Jumalan omalle työlle eli uskossa tapahtuvalle yhteydelle Kristukseen.

Jos kristinuskon ”positiivisen” sisällön eli Jumalan ihmisessä tapahtuvan oman työn reaalisuus kielletään, on tästä seurauksena, että välttämättä myös Jumalan vieras työ ja siihen sisältyvä nihilismin kristinuskolle esittämä haaste banalisoituu. Teologia immunisoi itsensä nihilismin aiheuttamaa kriisiä vastaan, kun se ottaa tuon kriisin (toisin sanoen ”kaikki väitetty yhteys ihmisen ja Jumalan välillä on vain ideologiaa”) tärkeimmäksi sisällökseen, kuten dialektisessa teologiassa tapahtui.<sup>19</sup> Tämän jälkeen nihilismi ei enää ole kauhistavaa. Se on hyväksytty normaalitilaksi. Sen esittämää haastetta ei enää pidetä haasteena tai taistelukehotuksena, koska hyväksytään se, ettei edes kristinuskosta tarjota mitään ideologiavapaata keinoa Jumalan ja ihmisen välisen äärettömän välimatkan ylittämiseksi. Tällä tavoin Jumalan oman työn reaalisuuden kieltävä teologia menettää myös Jumalan vieraan työn kauhistavuuden ja tähän kauhistavuuteen liittyvän parantavan vaikutuksen.<sup>20</sup>

## Yhteiskunnallinen todellisuus: Jumalan luomislahjaa vai ilmaus tahdosta valtaan?

Esitykseni kristinuskosta lienee filosofille vaikeaselkoinen ja ehkä monen teologinkin mielestä liian kristomonistinen, liian barthilainen. Eikö kristinuskolla ole muuta asiaa kuin irrationaalinen sanoma Jumalan Pojan inkarnaatiosta, sovituskoulemasta ja ylösnousemuksesta eli oppi, johon uskominen on mahdollista vain jonkin ylijärjellisen Hengen vaikutuksesta?

Mielestäni kristinuskolla on muutakin asiaa. En väitä kristinuskon olevan niin täydellisesti dialektisen teologian ”Sanan tapahtumaa” (*Wortgeschehen*), että ensimmäinen uskonkappale (Jumala maailman Luojana ja ylläpitäjänä) alistettaisiin sille. Kristinuskossa on olennaisen tärkeää pitää kiinni siitä, että Jumala on koko todellisuuden Luoja, johon jokaisella ihmisellä (ja eläimellä, ehkä kuitenkin toisella tavalla kuin ihmisillä) on tämän perusteella todellinen suhde jo ennen sanomaa Kristuksesta ja sovitukselta. Tämä suhde saa aikaan muiden muassa yksilö- ja yhteiskuntaetiikan, koska ihmisillä on luomisen perusteella taju hyvästä ja pahasta. Samoin tämä suhde näyttäytyy uskonnollisessa ja metafysisessä pohdiskelussa, sillä Jumala on olemassaolon jatkuva syy. Järjellisenä olentona ihminen etsii syytä omalle ja muun maailman olemassaololle sekä sille, että ulkoisen maailman järjestynyt rakenne näyttää jotenkin vastaavan hänen sisäisen olemassaolonsa järjestynyttä rakennetta.

Se, että kristinuskolla ja sen Jumalalla on ensimmäisen uskonkappaleen kautta liittymäkohtia inhimilliseen järkeen ja filosofiaan, mahdollistaa sen, että kristinuskon opilla on kognitiivinen merkitysisältö. Tämä merkitysisältö pukeutuu samoihin sanoihin, joita normaali järjellinen puhe käyttää. Kristillisessä opissa sanat tosin saavat uusia merkitysisältöjä (ja sulkevat toisia pois) siitä uskon kokonaisrakenteesta, jonka sisällä niitä käytetään.<sup>21</sup> Ei-kristityn ei ole kuitenkaan mahdotonta oppia ymmärtämään tätä kieltä, jos hän tutustuu riittävästi sen eri osa-alueisiin ja tapoihin, joilla ei-teologisen kielen sanoja käytetään teologisessa kontekstissa. Mutta se, että ei-kristitty alkaa uskoa siihen todellisuuteen, josta tämä kieli kertoo, vaatii jotain järjen kyvyt ylittävää, nimittäin sen, että Jumalan Henki ottaa evanゲliumin sanoman käyttöönsä, ”painaa sen kuulijan sydämeen, niin että se soi siellä” (Luther). Jumalan Henki voittaa yksilön nihilistisen angstin tulella itse noissa sanoissa ihmiseen läsnäolevaksi.<sup>22</sup>

Tästä huolimatta Jumalan luomisteko eli ensimmäinen uskonkappale on kaiken teologian perusta. Jumala on jo ennen Kristus-ilmoitusta lahjoittanut ihmiselle olemassaolon ja järjen sekä tajun hyvästä ja pahasta. Siksi se on myös kaiken filosofian, etiikan ja jopa kielenkäytön perusta. Nihilisti ei halua uskoa, että tämä on totta. Näin tehdessään hän on toisaalta viisaampi kuin naiivin viaton ”kaidunmies”, mutta toisaalta liikaviisas eli loppujen lopuksi tyhmä.

Hän on ”kadunmiestä” viisaampi siinä, että hän tajuaa metafysiikan ja etiikan riittämättömyyden. Hän on tajunnut jotakin syvällisen totta. Inhimillinen eksistenssi ei ole sellainen, että ensimmäisen uskonkappaleen piiriin kuuluva järjen käyttö ja eettinen pyrkimys riittäisivät tyydyttämään ihmistä tai saamaan aikaan riittävän maailmankuvan. Joka muuta väittää, ei tunne itseään ja motiivejaan ja on vetämässä muitakin mukaan kollektiiviseen itsetpetokseen. Nihilisti ei halua enää pettää itseään ja on siksi sydämessään siirtynyt myös yhteiskunnan arvojen ulkopuolelle. Nihilisti on nimittäin havainnut, että kaikki järjestelmät ja yhteiskunnan instituutiot ovat vallalle päässeitä sopimuksia ja tässä suhteessa samanarvoisia, kuin esimerkiksi se, miten ruokailuvälineet asetetaan pöytään ”oikein”. Tämän löytönsä seurauksena nihilisti on väsynyt kaikkiin instituutioihin ja järjestelmiin, eikä jaksa sydämeästään kannattaa tai kehittää mitään niistä.

Tässä nihilisti on ”kadunmiestä” tai naiivin puuhakasta kunnallispoliitikkoa tyhmempi. Sillä eikö asia kuitenkin ole niin, että ihmisen hyvinvoinnin kannalta tietynlaiset yhteiskunnalliset rakenteet ja instituutiot ovat hyviä ja tietyt pahoja? Eikö niitä siksi kannata kehittää paremmiksi, miettiä, muutella ja luoda uutta, aivan huolimatta siitä, että tällaiseen työskentelyyn liittyy aina myös valtapeliä? Hyviä tuloksia tällaisessä työssä syntyy vain silloin, kun sydän on puuhassa mukana. Mutta nihilisti ei voi olla asiassa kokosydämisesti mukana. Hän on liian sairas, koska on tajunnut ensimmäisen uskonkappaleen eli luotuisuuden ja sen perusteella tajuttavien asioiden riittämättömyyden inhimillisen eksistenssin kannalta. Tällainen sairaus on kuitenkin Jumalan armoa, armollisen Jumalan vierasta työtä, jolla hän valmistelee sitä, että voisi lahjoittaa nihilistille toisen ja kolmannen uskonkappaleen piiriin kuuluvat asiat, Kristuksen tekemän lunastustyön ja häneen uskomisen kautta saatavan yhteyden Jumalaan.

Lutherin teologian mukaan näiden toisen ja kolmannen uskonkappaleen kertomien asioiden kautta Isä Jumala antaa oman, asiallisesti näitä edeltävän työnsä (luotu maailma eli ensimmäisen uskonkappaleen asiat) ihmiselle siten, että hän kykenee näkemään sen Jumalan rakkauden lahjana.<sup>23</sup> Tämä ajatus on nähdäkseni kristinuskon ja nihilismin välisessä keskustelussa tärkeä. Kun yhteiskunnan rakenteita ja moraalialia tai metafysiikkaa ei enää Kristukseen uskominen takia tarvitse nähdä asioina, joista yksistään pitäisi saada omaa

eksistenssiä tyydyttävä elämä, ihminen voi vapautua toimimaan sydämellään ja järjellään niiden parissa ja etsimään yhteistä hyvää. Tällöin ihmisen ei tarvitse kyllästyä edes havaitessaan näihin rakenteisiin liittyvän inhimillisen toiminnan vallanhimoisuuden tai relatiivisuuden. Kierkegaardin ajatuksia<sup>24</sup> lainatakseni: ihmisellä on oltava elämässään sekä absoluuttinen suhde (Jumala Kristuksessa) että relatiivisia suhteita (esimerkiksi yhteiskunnallinen hyvä). Koti, uskonto ja isänmaa ovat sittenkin ihan merkittäviä asioita.

## Viitteet

<sup>1</sup> Ks. Carr 1992, 18.

<sup>2</sup> Ks. kuitenkin Carr (1992, 19, 51-84), jonka mukaan epistemologinen nihilisti voi pitää kiinni Jumalan olemassolosta, jos hänen ajattelunsa ei liity alethiologista tai metafysisistä nihilismistä.

<sup>3</sup> Itseasiassa maailmaa ylläpitävä Jumala ei ole Lutherille maailman ”takana” vaan siinä läsnä. Luodun todellisuuden olemassaolo on riippuvaista Jumalan olemuksen (*Wesen*) ja voiman (*Gewalt*) jatkuvasta läsnäolosta siinä. Ks. esim. *WA* 23, 133:26-31, 136:31-36, 138:4-17; Juntunen (1996, 184-186, 329-331).

<sup>4</sup> Tämän moraalilain sisällön ilmaisee Lutherin mukaan Kultainen sääntö: ”Mitä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää myös te samoin heille”. Sääntö ei käske tekemään hyvää siksi, että se on kannattavaa (teen toisille hyvää, jotta he tekisivät vastavuoroisesti hyvää minulle). Toiminnan motiivina on oltava lähimmäisen tarve. Sen saa eri käytännön tilanteissa selville asettumalla tunteella, järjellä ja tahdolla hänen asemaansa ja miettimällä, mitä tahtoisin itselleni tehtävän, jos olisin tuo toinen (ks. Raunio 1993, 126-129, 203-205). Lutherin mukaan tällainen epäitsekkäs rakkaus on Jumalan olemus ja periaate, jota hän noudattaa teoissaan. Luominen on rakkauden teko, jossa Jumala ei saa hyvää itselleen, vaan vuodattaa hyvää toisten tarpeisiin (ks. Juntunen 1996, 245, 272-276). Samoin lunastus tapahtui kultaisen säännön periaatteen mukaisesti: Jumalan Poika teki syntiin langenneelle ja kadotetulle ihmiskunnalle sen, mitä olisi toivonut itselleen tehtävän, jos olisi ollut sen tilanteessa (Raunio 1993, 312-313).

<sup>5</sup> Ks. Raunio (1993, 163-168). Toisaalta Lutherin mukaan se, että Jumala tahallaan piiloutuu ihmiseltä, on syynä ihmisen kyvyttömyyteen löytää Jumala metafysiikan avulla. Hän on läsnä luomakunnassa, mutta ei siten,

että ihminen voisi hänet siitä järjellään tajuta (vrt. Kopperi 1997, 130, 133, 135-136). Metafysiikkaan perustautuvalla teologilla on liian suuret luulot järjen kyvystä. Jumala suostuu antamaan itsensä vain evankeliumin lupauksiin kohdistuvan uskon omistettavaksi. Usko on luonteeltaan passiivista. Sen kautta saatava Jumalan tunteminen mahdollistuu tuntemisen kohteen itsensä lahjoittamassa valossa, joka on itse läsnäolevana hänet tuntevassa (*AWA* 2, 201:20-21; Mannermaa 1993, 49-50). Uskossa tapahtuva Jumalan tunteminen merkitsee siksi Lutherin mukaan sitä, että ihminen ”tulee tyhmäksi” suhteessa normaaliin kykyynsä hankkia tietoa. Hän joutuu omaksuma evankeliumin lupaukset ymmärtämättä niitä normaalilla diskursiivisesti etenevällä ajattelullaan (vrt. Kirjavainen 1987, 102-106). Vasta tällaisen uskossa tapahtuvan ”tyhmistymisen” yhteydessä ihminen voi käyttää luonnollista filosofoinnin kykyään oikein. Siinä hänelle osoitetaan hänen järkensä rajat ja samalla hänestä juuritetaan pois järjenkäyttöä vääristävää itsekästä pätemisentarvetta. Lutherin sanoin: ”Joka haluaa vaaratta filosofoida Aristoteleen avulla, hänelle on välttämätöntä, että hänet ensin kunnolla tyhmistetään Kristuksessa” (*WA* 59, 409; käänös SJ; ks. myös Kopperi (1997, 90-99, 138).

<sup>6</sup> Tämä ei kuitenkaan merkitse kaiken luonnollisen teologian kieltämistä. Lutherin mukaan jokaisella ihmisellä on luomisen perusteella tieto Jumalan olemassaolosta ja ihmisen vastuusta hänen edessään. Ks. Raunio (1993, 163-168).

<sup>7</sup> Ks. esim. Kopperi (1997, 116-117).

<sup>8</sup> Ks. esim. *WA* 40 I, 320.

<sup>9</sup> Küngin (1981, 262-264) mukaan modernin ateistisen maailmankuvan syntyyn vaikutti ennen kaikkea luonnontieteiden kehitys. Monet luopuivat uskosta Jumalan olemassaoloon, koska Jumalan käsitettä ei enää tarvittu selittämään fysiologian, biologian tai psykologian ongelmia. Modernin aikakauden alussa ”kuollut Jumala” oli siis metafyyssinen Jumala, joka oli abstrahoitu maailman ilmiöistä selittämään niitä. Tällaisen Jumalan ”kuolema” ei ainakaan luterilaisen kristinuskon tulkinnan kannalta ole paha asia. Lutherin mukaan se ”ei ansaitse teologin nimeä, joka katsoo Jumalan näkymättömiä ominaisuuksia luotujen välityksellä ymmärrettyinä” (Heidelbergin disputaatio, käänös Kopperi 1997, 128), ts. joka päätyy uskomaan näkymättömään Jumalaan abstrahoimalla hänet näkyvästä maailmasta. Tällaisen ns. ”kunnian teologian” kohteena olevan Jumalan kuolema osoittaa, kuinka välttämätöntä Jumalan erityinen ilmoitus Kristuksen ristinkuolemasta ja ylösnousemuksesta on Jumala-uskon kannalta. Lutherin sanoin: Se ansaitsee teologin nimen, ”joka ymmärtää Jumalan näkyvät, selkäpuolen ominaisuudet kärsimysten ja ristin kautta



nähtyinä”. Tämän kohdan tulkinnasta lähemmin, ks. Kopperi (1997, 128-134, 136).

- <sup>10</sup> Käsitökseni mukaan ”perinteinen” nihilistinen elämäntunto (Nietzsche, Camus) on paljon lähempänä kristinuskoa ja sen Jumalan-kaipuuta, kuin postmodernia nihilismia (esim. Rorty; ks. Carr 1992, 85-116). Nietzsche ja Camus eivät ihastele sitä, kuinka nihilistejä he ovat. Nihilismi kauhistaa heitä tavalla, jolle useilla keskiajan teologeilla ja Lutherilla olisi ollut omasta kokemuksesta ja perinteestä saatu nimi *annihilatio* tai *redactio ad nihilum* (ks. Juntunen 1996). Postmodernit dekonstruktivistit ovat ottaneet perinteisestä nihilismista vain skeptisismän ja kehittäneet siitä ”anything goes”-relativismia, mutta heitä se ei enää kauhistuta. Ks. Carr (1992, 7, 87, 106).
- <sup>11</sup> Kiista siitä, onko ihmiseksi syntynyt Jumalan Poika Kristus yhtä täydesti Jumala kuin Isä Jumala, maailman Luoja vai jollain tavalla häntä alemmpi. Kirkkoisien mukaan kaikki subordinationismi on harhaoppia. Kristus oli ja on luonnoltaan (*fysis, natura*) sama Jumala kuin Isäkin. Ks. Mannermaa (1977, 50, 52-57).
- <sup>12</sup> Kiista väitteestä, jonka mukaan Kristus oli ainoan Jumalan ilmenemismuoto (*modus*) maailmassa. Kirkkoisien mukaan Kristuksen syntymä oli enemmän kuin tällainen Jumalan ilmentymä. Jumala syntyi *itse omana persoonanaan* ihmiseksi (vrt. Mannermaa 1977, 51-52). Tämän totuuden varjelemiseksi väärinkäsityksiltä syntyi myös oppi Kolminaisuudesta: Jos maailman luonut Jumala itse oli omana itsenään (eikä vain ilmenemismuotonaan) ihminen Jeesus Kristus ja jos Jumala itse (eikä vain hänen ilmenemismuotonsa) on yhä Hengessä läsnä mahdollistamassa kristittyjen uskon ja rakkauden, niin silloin Jumalassa on oltava yksi olemus (*ousia / substantia*) ja kolme persoonaa (*hypostasis / persona*).
- <sup>13</sup> Kiista siitä, oliko Kristus tosi ihminen.
- <sup>14</sup> Kirkkoisien näkemys oli eräänlaista nihilismia. Varhaiskristittyjä nimitettiinkin ateisteiksi ja ihmiskunnan vihollisiksi.
- <sup>15</sup> Khalkedonin kirkolliskokous (v. 451) muotoili seuraavan tunnustuksen: ”Me opetamme yhtä ja samaa Kristusta, Poikaa, Herraa, Ainosyntyistä, joka on tunnustettava kahdessa luonnossa sekoittamatta, muuttamatta, jakamatta ja erottamatta, siten, ettei luontojen erotusta koskaan kumota niitä yhdistämällä vaan että kummankin luonnon omalaatuisuus säilyy ja että ne yhtyvät yhdeksi persoonaksi ja hypostaasiksi. Niitä ei ole ositettava eikä jaettava kahdeksi persoonaksi, vaan on vain yksi ja sama Poika, Ainosyntyinen, Jumala, Sana, Herra, Jeesus Kristus, kuten ennen ovat profeetat hänestä opettaneet ja itse Jeesus Kristus meille opettanut ja isien symboli on meille perinnöksi antanut ...”. Ks. Mannermaa (1977, 89-91).
- <sup>16</sup> Ks. esim. *WA* 40 I, 362:3-6, 365:10-11. Toisaalta Luther kuitenkin ylistää

ihmisjärkeä kyvyksi, jonka tulee saada hallita käytännöllisten tieteiden, kuten lääketieteen, lakitieteen, politiikan ja talouden alalla ilman, että teologia tunkeutuu määräälemään näillä ”maallisen regimentin” alueilla. Viikaan järki menee silloin, kun se tunkeutuu Jumala-suhteeseen tai sen avulla pyritään luomaan koko todellisuutta kattavaa kokonaisselitystä. Ks. Ebeling (1982, 299, 202, 224), Kopperi (1997, 243-246.)

<sup>17</sup> Ks. Juntunen (1996, 386-400).

<sup>18</sup> Ks. Carr (1992, 70-76).

<sup>19</sup> Ks. Carr (1992, 81-84).

<sup>20</sup> Vastavaanlainen nihilismin banalisoiva kehitys on tapahtunut myös filosofiassa, kuten Carr (1992) osoittaa. Kehityksen juuret ovat jo Nietzscheä ja hänen tavassaan voittaa nihilismi hyväksymällä se.

Kierkegaardin ajattelumallia lainaten voisi sanoa, että Nietzscheä nihilismi johtui siitä, että hän havaitsi eettisen eksistenssitason ongelmat. Hänen ratkaisunsa näihin ongelmiin oli hyväksyä nihilismi siirtymällä tietoisesti eettiseltä eksistenssin tasolta esteettiselle (Kierkegaardin mielestä eettistä alemmalle) tasolle, jossa ruumis, aistit ja niiden mielihyvä nostetaan käytännössä korkeimmiksi arvoiksi, koska ne ovat välittömimmän koettavia asioita. Vrt. Carr (1992, 130). Tämä on kuitenkin vain yksi tulkinta; toisaalta Nietzscheä on pidetty myös uskonnollisena ajattelijana (ks. Carr 1992, 122). Eikö juuri tämä ohjelma ole saanut aikaan historiallisen kehityksen, jonka seurauksena nykyisin rynnätään suin päin yhteisössä tosiasiallisesti vallitsevan ideologian orjuuteen ja kieltäydytään kritisoidusta sitä sillä perusteella, että mitään ideologisuudesta vapaata tarkastelupistettä ei ole olemassa? Nietzscheä aloittama kehitys ei ole luonut Zarathustran toivomaa ”yli-ihmistä”, vaan hänen inhoamansa ”viimeisen ihmisen”, postmodernin ihmisen, jolle vallitseva ideologia eli valta-peli ja itsekkyyden toiminnan päämotiivina ei ole enää mikään ongelma, vaan vapauttava ilosanoma. Vrt. Carrin (1992, 103-105, 134-135) kuvaus Richard Rortyn dekonstruktivistisesta filosofiasta, jonka mukaan totuus on ”an expression of communal utility”.

<sup>21</sup> Vrt. Työriinaja (1987).

<sup>22</sup> Vrt. Työriinaja (1987, 133): ”Mitä tulee Lutherin käsitykseen Jumalan sanasta, hän näyttää olevan äärimmäisen realismin kannattaja. Ilmoituksen kieli on hänelle *nova lingua*, koska Jumalalle sana ja sen edustama todellisuus ovat yhtä. ”Uudet sanat” eivät vain *viittaa* jumalallisiin asioihin, ne kantavat ne ja tuovat ne mukanaan.”

<sup>23</sup> Ks. *WA* 30I, 186:13-28, 191:33-192:8 (Iso katekismus, toisen ja kolmannen uskonnokappaleen selitys).

<sup>24</sup> Ks. Kierkegaard (1997, 411-435).

## Kirjallisuus

- AWA = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Hrsg. und bearbeitet von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. Köln - Wien. 1981 -.
- Carr, Karen. L. (1992) *The Banalization on Nihilism. Twentieth-Century Responses to Meaninglessness*. Albany: State University of New York Press.
- Ebeling, Gerhard (1982) *Lutherstudien. Bd II. Disputatio de homine. Zweiter Teil. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40*. Tübingen: Mohr.
- Juntunen, Sammeli (1996) *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*. Diss. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft. SLAG 36.
- Kierkegaard, Sören. (1997) *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suomentanut Torsti Lehtinen. Porvoo - Helsinki - Juva: WSOY.
- Kirjavainen, Heikki (1987) *Uskonkohteiden spesifointi Lutherilla myöhäiskolastisen semantiikan valossa*. Teoksessa Anja Ghiselli & Simo Peura (toim.) *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodoista*. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 154, 101-115.
- Kopperi, Kari (1997) *Paradoksin teologia. Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518*. Diss. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 208.
- Küng, Hans (1981) *Does God Exist? An Answer for Today*. Translated by Edward Quinn. New York: Vintage Books.
- Mannermaa, Tuomo (1977) *Kristillisen opin vaiheet. Dogmihistorian peruskurssi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Mannermaa, Tuomo (1993) *Theologische Ontologie bei Luther? - Nordisk Forum för studiet av Luther och luthersk teologi 1*. Teoksessa Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen und Kari Kopperi (hrsg.) Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, SLAG 28, 37-53.
- Raunio, Antti (1993) *Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XIII
- Työrinoja, Reijo (1987) *Nova vocabula et nova lingua. Lutherin käsitys opillisten formulaatioiden luonteesta*. Teoksessa Anja Ghiselli & Simo Peura (toim.) *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodoista*. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 154, 117-133.
- WA = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 -.

*Eerik Lagerspetz*

## ARVOKESKUSTELU, USKONTO JA FILOSOFIN REHELLISYYS

**S**ekä filosofien että teologien odotetaan puhuvan arvoista. Ihmiset toki pohtivat arvojaan jatkuvasti. He eivät tyypillisesti muotoile kysymyksiään viittamalla arvoihin, vaan käyttämällä arvokäsitteitä, puhumalla hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä, tarpeellisesta ja turhasta, kauniista ja rumasta, järkevästä ja järjettömästä. Filosofien ja teologien eräs tehtävä näyttäisi olevan arvopohdintojen liittäminen osaksi jotakin laajempaa maailmankuvaa tai -näkemystä.

Arvopuheissa käytetään kuitenkin myös huolestuneempaa äänensävyä. Puhutaan, samaa tarkoittaen, yhteiskunnassa vallitsevasta tai sitä uhkaavasta arvojen kriisistä, arvotyhjiöstä tai arvojen puuttumisesta. Tähän puheeseen sisältyy monenlaista epätarkkuutta. Kirjaimellisesti otettuna arvot eivät voi yhteiskunnasta puuttua eivätkä yksilöt olla tyystin arvoja vailla. Ihminen on arvojen perusteella suunnistava olento. Meillä on aina joitakin arvoja: hillitön egoisti arvostaa omaa hyötyään, pinnallinen tuulen mukana kulkija muoti-arvoja. Ne jotka puhuvat arvojen puuttumisesta tarkoittavat luultavasti jotakin seuraavista asioista. *Ensinnäkin*, arvoista ei vallitse konsensus. *Toiseksi*, ihmisillä voi olla vääriä arvoja. *Kolmanneksi*, arvot voivat olla epäjärjestyksessä sikäli että ihmiset ovat sitoutu-

neet ristiriitaisiin arvoihin eivätkä näe mitä heidän arvoalinnoistaan seuraa.

Käsittelen näitä kolmea mahdollisuutta lyhyesti. Yritän sanoa jotakin nimenomaan siitä, mikä on filosofian rooli arvoista käytäväs- sä keskustelussa ja yleisemmin siitä, miten arvoista tulisi puhua. En siis puhu arvoista vaan tavasta, jolla niistä puhutaan. Lopuksi yritän liittää aiheeni järjen ja uskon suhteeseen.

## Miksi arvoista puhutaan?

Usein puhuttaessa arvokriisistä tai arvotyhjiöstä tarkoitetaan sitä, että yhteiskunnassa ei ole yhtenäisiä, yhteisesti hyväksytyjä arvoja. Arvokonsensus siis puuttuu. Tämä voi olla totta, ainakin joihinkin toisiin ajankohtiin ja yhteiskuntiin verrattuna. (Tässä kuten muissakin vastaavissa ajatuskuluissa olisi tietysti hyvä aina täsmentää, koska nuo ”vanhat hyvät ajat” oikeastaan olivat.) Tämä voi olla myös valitettava asiantila. Itse suhtaudun kuitenkin tällaiseen puhetapaan hyvin kriittisesti, ja siihen on useampia syitä.

Se, joka valittaa arvokonsensuksen puuttumista, näyttää itse asettuvan sisällöllisten arvokysymysten yläpuolelle. Hän näyttää sanovan: On samantekevää – tai ainakaan tässä en halua siihen ottaa kantaa – *mitkä* arvot ihmisillä on. Mutta niistä pitäisi kuitenkin vallita yksimielisyys, muuten – niin mitä? Psykologit ja sosiologit näyttävät melko pitkälle olevan yksimielisiä siitä, että yhteiset, jaetut arvot ovat psykologisesti ja sosiaalisesti hyvä asia. Toimiva yhteiskunta ja integroitu persoonallisuus edellyttävät niitä. Arvojen hajaannus tuottaa anomisen yhteiskunnan ja anomisia persoonallisuuksia, suomeksi: itsemurhia, alkoholismia, avioeroja, rikollisuutta, ahdistusta, kaikenlaista pahaa.

Tämä on varmasti totta. Moraalilla on *funktio, tehtävä*, samoin kuin uskonnolla on funktio. Tämä on sosiologien klassisia oivalluksia. Moraali ja uskonto eivät ole vain taikauskoa, tyhjiä muotoja tai tarkoituksettomia jäänteitä, joita ilman voitaisiin yhtä hyvin olla. Mutta on tärkeää huomata, että jonkin funktio ei ole automaattisesti sen perustelu. Kaikki hyvät seuraukset eivät kelpaa perusteluiksi pyrkiiä

niihin asioihin, joilla on hyviä seurauksia. Sillä, että rakastamme lapsiamme, on tehtävä lajin säilymisen kannalta – jos emme heitä rakastaisi, ihmislaji olisi jo ajat sitten kuollut sukupuuttoon. Mutta en minä rakasta lapsiani siksi, että lajimme säilyisi, ja jos lakkaisin heitä rakastamasta, ei lajin säilymistä koskeva perustelu minua siinä auttaisi. Sama voi koskea moraalialia. Sillä voi olla tehtävä, ehkä useita erilaisia tehtäviä. Mutta tästä ei seuraa, että moraalien vaatimukset voitaisiin perustella viittaamalla näihin tehtäviin.

Yksinkertaistaen: se joka kaipaa yhteiskuntaan arvokonsensusta näyttää sanovan, että ihmisten pitäisi uskoa johonkin – samantekevää mihin – koska silloin he lakkaavat särkemästä puhelinkoppeja ja kavaltamasta veroja ja tulevat muutenkin onnellisemmiksi. Tällainen puhetapa on perustaltaan manipulatiivinen. Koska meillä, näin puhuvilla, on tietyt arvot, muut pitäisi saada omaksumaan toiset, niistä ehkä poikkeavat arvot. Tämä on virhe. Moraaliset arvot eivät ole välineitä jonkin muun asian saavuttamiseksi. Ihmiset pyrkivät muodostamaan moraalisia näkemyksiä, tekemään moraalisia arvostelmia ja toimimaan moraalisesti, koska he haluavat olla moraalisia, eivät jostakin muusta syystä. Jos uskomme yhtenäisen arvonäkemyksen olevan hyväksi ihmisen persoonallisuudelle tai yhteiskunnalle yleensä, arvostamme näitä vaikutuksia. Meidän pitäisi puhua näistä arvoista, ei arvoista ylimalkaan.

Tähän puhetapaan sisältyy myös väärä käsitys arvojen omaksumisen tavasta. Arvot eivät ole jonkinlainen hyödyke, jota voisimme tuottaa tai vaatia lisää. Arvoja ei lisätä yhteiskuntaan niinkuin suolaa keittoon, niitä ei jaeta luukulta niin kuin sosiaalitukea. Kaikki tämä pitää paikkansa myös niiden suhteen, jotka hylkäävät konsensuksen ja kaipaavat moninaisuutta. Meitä suomalaisia on arvosteltu myös siitä, että emme ole tarpeeksi pluralisteja ja että yksimielisyyden paine on liian suuri. Aivan oikein, pluralismi, erimielisyys, aito keskustelu ovat usein hyviä asioita. Mutta niitäkään ei voi *vaatia* jonkinlaisessa ”tapelkaa pojat niin saatte tupakkia” -hengessä. Jos yhteiskunnassa on erilaisia arvoja, se olisi tunnustettava, mutta erimielisyys tai moninaisuus ei itsessään voi olla tavoite sen enempää kuin yksimielisyys.

## Miten arvot ovat?

Pohjimmaltaan ne, jotka valittavat arvojen puutetta, ovat oikeastaan sanomassa, että ihmisillä on vääriä arvoja. Pintapuolisen suvaitsevaisuuden yhteiskunnassa tämä on ruma puhetapa. Meidän ei tulisi sanoa ihmisille, että he ovat väärässä, ei etenkin, että heidän arvonsa ovat vääriä. Kuitenkin viime kädessä meidän on joskus sanottava täsmälleen tämä. Suvaitsevaisuus politiikkana merkitsee sitä, että sitoudumme vapautteen arvona, olemme jopa valmiit antamaan sen niillekin, joiden kanssa olemme eri mieltä. Suvaitsevaisuus hyveenä ja elämäntapana merkitsee, että olemme herkkiä kuuntelemaan toisia ja asettumaan heidän asemaansa. Viime kädessä molemmat merkitsevät sitoutumista tiettyihin arvoihin. Sitoutuminen tiettyihin yleisiin yhteiskuntamoraalisiin arvoihin merkitsee toisten, niiden kanssa jyrkässä ristiriidassa olevien arvojen hylkäämistä.

Monet ovat tästä eri mieltä. Laajalle levinneen, ehkä vallitsevan käsityksen mukaan näkemyksemme arvojen luonteesta vaikuttaa ratkaisevasti siihen, mitä arvoja hyväksymme. Tämän näkemyksen mukaan jos uskomme, että arvot voivat olla oikeita tai vääriä, tosia tai epätosia, päädyimme suvaitsemattomuuteen. Esimerkiksi Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian professori Timo Airaksinen julkaisi Helsingin Sanomissa 10.10.1996 artikkelin ”Arvo-objektivismi tappaa keskustelun”. Otsikko sanoo jo olennaisen. Airaksinen kuvaa arvoobjektivismiin ja arvosubjektivismiin välistä eroa seuraavasti:

Mutta mitä tapahtuu kun objektiivisen etiikan kannattaja kohtaa omastaan eroavan mielipiteen? Koska objektiivisen arvon ilmauksen vasta-kohta on mieleton, keskustelu päättyy ennen kuin se alkoikaan. On oikeasti totta, että ihmiselämää on kunnioitettava. Jos joku sanoo, ettei näin ole, väite on mieleton. Siksi asiasta ei voi keskustella. Missä ei voi keskustella, siinä on lyötävä.

Subjektiviivisen etiikan etuna on, että arvoista voi keskustella ja yrittää päästä yksimielisyyteen. Jokainen on muodostanut kantansa omin perustein, ja kun toinen kieltää sen, täytyy hänet vakuuttaa sanan voimalla. Jokainen arvostelma on epävarma, ja puhuja tietää tämän. Päämääränä on keskustelu eikä tappelu.

Vaihtoehtoisen näkemyksen mukaan arvoarvostelmat ovat yksinkertaisesti tosia tai epätosia. 19.10. kirjailija Leena Krohn vastasi professori Airaksiselle saman lehden palstoilla. Taas otsikko on kuvaava: ”Arvosubjektivismi voi jopa tappaa”. Krohn jatkaa:

Kuvitteleeko käytännöllisen filosofian professori, että pienellä juttutuokiolla talebanssien kanssa voitaisiin palauttaa Afganistanin naisille koulutuksen ja työnteon oikeus. Tai että parin palaverin jälkeen kansallissosialistit olisivat avanneet anteeksipyydellen keskitysleirien portit?

(...)

Olen katsellut dokumenttia, jossa pikkutyöltä silvotaan sukupuoli, ilman nukutusta, ja olen kuullut hänen huutavan tuskan, raivon ja häpeän hädässä. ”Tämä on väärin! Väärin!” Ja se on.

(...)

Tämä lapsi oppi tietämään ja oli epäilemättä omassa asiassaan etiikan auktoriteetti. Eikä vain omassaan. Hänelle tehtiin suurta vääryyttä, ja opiskelematta tuntiakaan käytännöllistä filosofiaa hän ymmärsi sen oitis.

(...)

Se, joka tahtoo pysytellä puolueettomana ja valitsee arvosubjektivismiä myös luentosalin ulkopuolella, valitsee pysähtyneisyyden ja kynnistyksen.

Tässä sananvaihdossa kiinnostavaa ei ole niinkään se, mistä Airaksinen ja Krohn ovat eri mieltä kuin se, mistä he ovat yhtä mieltä. Näkemysme arvojen luonteesta ja niiden asemasta maailmassa määrää heidän mukaansa millaiset arvot valitsemme. Airaksisen mukaan arvojen näkeminen objektiivisina, tosiasioiden kaltaisina johtaa suvaitsemattomuuteen ja keskustelusta luopumiseen. Krohnin mukaan arvojen näkeminen subjektista rippuvaisina johtaa kyvyttömyyteen tuomita moraalisia vääryyksiä.

Katsotaanpa aluksi Airaksisen kantaa. Miksi arvojen näkeminen objektiivisten tosiasioiden kaltaisina lopettaisi keskustelun? Me keskustelemme jatkuvasti tosiasioista. Johtuvatko metsätuhot saasteista vai säistä? Manipuloiko KGB Kekkosta? Lisääkö liberaalimpi alkoholipolitiikka viinan kulutusta? Tuleeko EMU vai ei? Onko alkuräjähdysteoria uskottava selitys maailmankaikkeuden syntymiselle? Kuka söi jääkaapista viimeisen piirakan? Voimme tietysti sanoa, ku-



ten Airaksinen toisaalla artikkelissaan, että ”ei tieteenfilosofiassakaan uskota enää tosiasioihin ja luonnon salaisuuksien paljastumiseen. Jos tiede ei ole objektiivista, niin miten etiikka olisi?” Tämä siirto trivialisoi keskustelun. Kenties fysiikkakin on jossakin mielessä subjektiivista, mutta ei ole missään kiinnostavassa mielessä totta, että jokainen olisi vapaa valitsemaan mihin fysikaalisiin tosiasioihin uskoo tai että ne olisivat neuvottelukysymyksiä. Jos etiikka todetaan subjektiiviseksi samassa mielessä, siitä ei voi vielä seurata kovin paljon.

Kaksi seikkaa on huomattava. Ensinnäkin sen, joka uskoo arvojen objektiivisuuteen, ei tarvitse samalla uskoa omaan erehtymättömyyteensä arvojen suhteen. Hän voi uskoa, että tieto arvoista, kuten tieto tosiasioista, saavutetaan harkinta- ja perusteluprosessin kautta, ja tämä prosessi edellyttää keskustelua. Toiseksikin arvoja objektiivisena pitävä voi myös uskoa, että suvaitsevaisuus on objektiivisesti parempaa kuin suvaitsemattomuus ja keskustelu objektiivisesti arvokkaampaa kuin tappelu. Näin arvo-objektivismista ei tarvitse seurata suvaitsemattomuutta. Entäpä toisin päin? Seuraako arvosubjektivismista välttämättä suvaitsevaisuus ja valmius keskusteluun? Entäpä jos arvosubjektivistit ”vain valitsee” suvaitsemattomuuden ja toisinajattelevien tukahduttamisen?

Leena Krohnin arvo-objektivismi ei kuitenkaan näytä paljon vakuuttavammalta. Missä mielessä talebanssien vastustaminen edellyttää uskoa arvojen objektiivisuuteen? Heitä ei varmaankaan kiinnosta se, että he toimivat meidän mielestämme väärin: se että he meidän mielestämme toimivat *objektiivisesti katsoen* väärin, ei kiinnosta heitä sen enempää. Talebanssitt voivat itsekkin olla arvo-objektivistiteja. Usko arvojen objektiivisuuteen ei ole siis ainakaan oikean toiminnan käsitteellisesti riittävä ehto. Onko se sitten käsitteellisesti välttämätön ehto? Krohn arvelee loppukaneetissaan arvosubjektivistin valitsevan ’puolueettomuuden’ ja ’kyynisyyden’. Mutta ihminen, joka on jonkin arvokysymyksen suhteen puolueeton ja kyyninen, ei todellisuudessa ole muodostanut sen suhteen lainkaan moraalista kantaa. Jos ihminen – subjektivistit tai objektivistit – yleensä uskoo joihinkin arvoihin, eikä se edellytä että hän on valmis toimimaan niiden puolesta myös silloin, kun hän ei voi niitä keskustelemalla edistää? Jos hän on ”subjektiivisesti valinnut” arvot, joiden mukaan naisilla on oikeus koulutukseen eikä ihmisiä saa sulkea keskityslaireihin, hänen

on ilmeisesti toimittava niiden mukaan, mikäli ne todella ovat hänen arvojaan.

Leena Krohn on varmasti oikeassa sikäli, että tällainen sitoutuminen arvoihin ei voi olla pelkkä mieltymys. Satun pitämään argentiinalaisesta punaviinistä ja ruotsalaisista salapoliisiromaaneista, mutta en vaadi muita jakamaan näitä arvostuksiani. Uskoni sukupuolten tasa-arvoon on arvostelmana toisenlainen. Jos sanon 'Miesten ja naisten tulisi olla keskenään tasa-arvoisia', edellytän muiden ottavan väitteeni huomioon, joko hyväksyvän sen tai esittävän perusteluja sille, miksi he eivät sitä hyväksy. Tässä mielessä väitteeni näyttää olevan tosiasian kaltainen. Moraaliväitteisiin, samoin kuin tosiasiaväitteisiin, liittyy pätevyysvaatimus, jota subjektiivisia mieltymyksiä ja tunteita koskevilla väitteillä ei ole.

Moraalisten arvostelmien pätevyysvaatimus on kuitenkin kovin toisenlainen kuin yksinkertaisten tosiasiaväitteiden (tyyppiä 'tuo tiili-seinä on punainen'). Krohn sanoo *näkevänsä*, että videolla esiintyvälle pikkutyölle tehdään moraalisesti väärin. Hän antaa ymmärtää havaitsevansa tämän tosiasian samalla tavalla kuin tytön hiusten värin. Voisimme tehdä hänelle häijyn tempun: näyttää videon, jossa itkevää lasta näköjään kohdellaan julmalla tavalla, ja paljastaa jälkeinpäin, että kysymys olikin vaikeissa kenttäolosuhteissa tehdystä leikkauksesta, joka oli välttämätön lapsen hengen pelastamiseksi. Tämä ajatuskoe paljastaa sen, että arvojen oletetusta objektiivisuudesta ei seuraa, että voisimme välttämättä vain "nähdä" oikean ja väärän, ja keskustelu muuttuisi näin turhaksi. Jos subjektivismin puolustaja oikeastaan haluaa puolustaa vain sitä ajatusta, että tekojen konteksti vaikuttaa niiden moraaliseen luonteeseen, hän on oikeassa. Tytön sukuelinten silpominen ("ympärileikkaus") ei ole meistä väärin siksi, että tyttö kärsii: se on väärin siksi, että pidämme hänen kärsimystään tarpeettomana, ja pidämme sitä tarpeettomana siksi, että käsityksemme sekä arvoista että tosiasioista ovat toiset kuin niillä itäafrikkalaisilla, jotka tapaa harjoittavat.

On ilmeistä, että meidän on opittava hyväksymään, että niillä, joiden kanssa olemme tekemisissä, on usein toiset arvot kuin meillä. Vaikka suomalainen yhteiskunta päätyisi jonakin päivänä monoliittiseen arvokonsensusukseen (mikä ei ole todennäköistä), emme silti voisi leikata yhteiskuntaamme irti muusta maailmasta. Airaksinen saat-

taa olla sikäli oikeassa, että tosiasiallisen arvopluralismin maailmassa saattaa olla psykologisesti helpompi ajatella arvoja subjektiivisiin ratkaisuihin perustavana. Samassa keskustelussa toinen subjektivismiin puolustaja Jyrki Konkka jatkaa (HS 28.10.1996): ”Arvo-subjektivismia voisi kuvitella huomattavasti suvaitsevaisemmaksi opiksi kuin arvo-objektivismia kommunikatiivisuutensa perusteella... Subjektivismilla tuntuisi olevan valmiudet oppia jotakin vierailta kulttuureilta ja opettaa niille jotain uutta.” Vastaavasti Krohn saattaa olla oikeassa siinä, että arvo-objektivistille saattaa olla psykologisesti helpompaa vastustaa pahaa. Olennaista on, että nämä mahdolliset yhteydet ovat psykologisia eivätkä käsitteellisiä. Perimmältään ongelma näyttäisi olevan sama kuin muussakin arvokeskustelussa. Meillä, jotka olemme mukana tässä keskustelussa, on jo hyväksytyt arvot – Airaksisella ja Konkalla suvaitsevaisuus, keskustelu ja uuden oppiminen, Krohnilla sorron ja väkivallan vastustaminen – ja näiden, keskustelun ulkopuolelle jäävien arvojen toteutumisen kannalta olisi hyvä, jos muut ajattelisivat arvoista tietyllä tavalla. Arvokeskustelu vaihtuu kuin huomaamatta keskusteluksi arvososiologiasta ja arvo-psykologiasta.

## Millaista tietoa arvoista voi olla?

Edellä tarkasteltu keskustelu havainnollistaa filosofien ongelmallista roolia arvokeskustelussa. ”Filosofien tehtävä on miettiä arvoja.” Kun sanomme tämän, luonnollinen vaatimus on, että filosofien tehtävä olisi myös kertoa, mitkä ovat oikeat arvot. Jos filosofit kieltäytyvät tästä, mistä me heille oikeastaan maksamme? Miten meidän on suhtauduttava professoriin, joka on käyttänyt neljäkymmentä vuotta elämästään arvojen pohtimiseen ja ilmoittaa olevansa yhtä hämmennyksissä kuin murrosikäinen? Eivätkö veronmaksajien rahat ole menneet hukkaan? Mitä sanoisimme henkilöstä, joka neljänkymmenen vuoden lääketieteen opintojen jälkeen ei pysty tekemään kunnon diagnoosia?

Paine vastata kyllä, sanoa, että koska arvot ovat filosofien erikoisalaa, filosofin tehtävä on erottaa oikeat arvot vääristä, on niin kova, että monet antavat periksi. Filosofin edessä heilutetaan sekä piiskaa

että porkkanaa. Yhteiskunta perää tutkimukselta, filosofiselta kuten muultakin, ”konkreettisia tuloksia”, ”hyötyä” ja ”relevanssia”. Toisaalta yleisö ja tiedotusvälineet kaipaavat ”kannanottoja” ja moraaliohjeita. Filosofilta pyydetään puheenvuoroja ihmisuhteista, kilpailukyvyistä, EU:sta, ympäristön saastumisesta ja sisäisestä sankaruudesta – ja edellytetään, että hänen vastauksensa ovat parempia tai ainakin erilaisia kuin psykologien, talousmiesten, biologisten ja poliitikkojen antamat. Joudun toteamaan, että tässä kaikessa piilee epärehellisyiden vaara. Sillä filosofin asiantuntijarooli ei voi olla arvojen suhteen sama kuin psykologin, taloustieteilijän tai biologin rooli omalla alueellaan. Meillä ei ole yleistä velvollisuutta muodostaa omaa näkemystämme psykologiasta, biologiasta tai taloudesta. Asiantuntijan sana usein riittää meille. Mutta jokaisella meillä on velvollisuus muodostaa moraalinen näkemys, tehdä moraalisia arvostelmia ja pyrkiä toimimaan omassa elämässämme moraalisesti. Tämä velvollisuus ei, toisin kuin useimmat velvollisuutemme, liity mihinkään tekemiimme määrättyihin valintoihin tai erityiseen paikkaamme yhteiskunnassa; se liittyy siihen, että olemme ihmisiä ja niin ollen moraalisia toimijoita. Se koskee veturinkuljettajaa samalla tavoin kuin filosofia.

Sanoessamme näin sanomme, että moraalista asiantuntijuutta ei ole samassa mielessä kuin lääketieteellistä asiantuntijuutta. Moraalinen asiantuntija ei ole moraalin ammattilainen, joka on suorittanut tutkinnon moraalisissa. Hän on moraalisesti viisas ihminen: professori tai veturinkuljettaja. Arvoarvostelmien tuottamiseen ei ole erityistä metodologiaa, jonka toiset hallitsisivat paremmin kuin toiset. Moraalisen kannan ottaminen vaikkapa geeniteknologiaan voi olla vaikeaa. Se voi edellyttää meiltä erityistä asiantuntijatietoa. Mutta tarvittava asiantuntemus ei ole moraalista, vaan tieteellistä. Geeniteknologian asiantuntija voi kertoa meille tosiasiat, ei sitä, miten meidän tulisi niihin suhtautua.

Meillä on yksinkertainen argumentti, joka nähdäkseni osoittaa, ettei moraalista asiantuntijuutta voi olla samassa mielessä kuin lääketieteellistä. Olettakaamme että hyväksymme seuraavan teesin: kaikissa moraalisesti tärkeissä päätöksissä meidän tulisi kuunnella moraalisia asiantuntijoita. Jos hyväksymme teesin, niin silloin moraalisesti kaikkein tärkein päätös, minkä voimme tehdä, koskee sitä, *kenet hyväksymme moraalisesti asiantuntijaksi*. Teesin mukaan

tätäkin päätöstä tehdessä pitäisi kuunnella moraalisia asiantuntijoita. Mutta silloinhan tiedämme jo kuka on moraalinen asiantuntija eli olemme kehässä. Lääketieteen kohdalla meillä ei ole samaa ongelmaa. Emme tiedä kuka on lääketieteen asiantuntija kysymättä toisilta asiantuntijoilta: lääkärit myöntävät oikeuden toimia lääkäreinä. Mutta viime kädessä luottamuksemme lääketieteeseen perustuu siihen, että pystymme omasta kokemuksestamme toteamaan, että lääketiede usein (ei aina) pystyy meitä auttamaan. Lääketieteen arvovalta ja vaikuttavuus ei viime kädessä ole lääketieteellinen kysymys. Näin siksi, että lääketiede auttaa meitä keinojen valinnassa, kun taas moraalilla koskee päämääriä.

Tästä seuraa, että moraalilla on erilaista kuin lääketiede tai vaikkapa fysiikka – tässä Airaksinen on varmasti oikeassa. Siitä ei kuitenkaan vielä seuraa arvosubjektivismia missään kiinnostavassa mielessä<sup>1</sup>. Melkoinen osa tiedosta on nyky-yhteiskunnassa erilaisten professioiden monopolisoimaa, mutta tämä erikoistuminen ei ole ratkaiseva tunnusmerkki, joka erottaisi objektiivisen tiedon subjektiivisista mielipiteistä. Suuri osa siitä tosiasiatiedosta, jonka avulla täällä suunnistamme, ei sekään ole asiantuntijatietoa vaan paikallistietoutta.

## Järki, usko ja filosofia

Filosofian perusluonteeseen kuuluu, että se on järjenkäyttöä. Tämä on nähdäkseni sitoumus, josta on pidettävä kiinni. Filosofin on vedettava järkeen. Tämä tarkoittaa sitä, että filosofi ei pääsääntöisesti vetoa niihin neljään muuhun asiaan, jotka usein asetetaan järjen vastakohtaksi: tunteeseen, traditioon, auktoriteettiin ja uskoon.

Tunteet, traditio, auktoriteetti ja usko ovat olennaisia ja välttämättömiä, ihmisille yleensä ja moraalissa erityisesti. Jos filosofi yrittää muodostaa realistisen teorian moraalista tai ihmisistä ja ihmisten yhteiskunnasta yleensä, siinä on oltava sijaa tunteille, traditiolle, auktoriteetille ja uskolle. Mutta filosofi filosofina ei voi heittäytyä niiden varaan. Näin tehdessään hän pettäisi oman kutsumuksensa. Filosofin voi ryhtyä profeetaksi tai matkasaarnaajaksi; hänellä on siihen yhtä suuri oikeus kuin veturinkuljettajalla. Mutta ryhtyessään profeetaksi tai matkasaarnaajaksi – tai mikä pahinta, käytettyjen arvojen kaup-

piaaksi – hän ei työskentele filosofina. Väärin hän tekee jos hän vetoaa filosofiaan esittäessään jotakin, jonka perustana lopulta ovat järjen sijasta tunteet, auktoriteetti, traditio ja usko.

On kiinnostavaa katsoa historiallista tilannetta, jossa järki asetettiin ensi kertaa *yhteiskunnallisella tasolla* tradition ja auktoriteetin vastakohtaksi. Mielessäni on Ranskan vallankumous. Aikakauden ajattelijat reagoivat siihen eri tavoin: Kantille se oli merkki vapauden aamunkoitosta, Edmund Burkelle suurin ihmiskuntaa kohdannut vaara, Hegelille ja Benjamin Constantille samalla sekä vaarallinen esimerkki että ratkaiseva käänne. Kaikki näkivät sen tietynlaisena konfliktina ajattelutapojen välillä. Kirjassaan *Considérations sur la France* ranskalainen vastavallankumouksellinen Joseph de Maistre julisti tämän konfliktin nimenomaan filosofian ja uskonnollisen tradition väliseksi:

Jokainen kuviteltavissa oleva instituutio perustuu uskonnolliselle käsitteelle tai sitten se on ohimenevä ilmiö. Instituutiot ovat vahvoja ja kestäviä siinä määrin kuin ne ovat *jumalallistettuja*, jos tämä ilmaus sallitaan. Ei ainoastaan ole niin että ihmisjärki, tai se, mitä ihmiset nimitävät *filosofiaksi* tietämättä mistä puhuvat, ole kyvytön tarjoamaan näitä perusteita, joita yhtä tietämättömästi kutsutaan taikauskoksi, vaan filosofia on päivastoin olennaisesti hajottava voima.<sup>2</sup>

Jos filosofi olennaisesti nojautuu järkeen ja jos ihmisten moraalisen elämän perustana olennaisesti ovat mainitut seikat – siis tunteet, traditio, auktoriteetti ja usko – eikö de Maistre ollut oikeassa sanoessaan, että filosofin työ on etupäässä tuhoavaa? Eikö filosofi kohdistaessaan järjen kriittisen valon erilaisiin kohteisiin itse asiassa tuhoa noita kohteita? Filosofia kehottaa meitä luottamaan järkeemme ja hyväksymään sen, mille meillä on järkeviä perusteluja. Eikö se samalla kehoita meitä heittämään pois sen, mille emme löydä järkeviä perusteluja? Ja eikö tämä, se minkä olemme taipuvaisia hyväksymään pikemminkin tunteen, tradition auktoriteetin tai uskon perusteella, itse asiassa ole suurin osa siitä, mitä pidämme arvokkaana? Aiemmin sanotun nojalla filosofia ei ”anna meille arvoja”, mutta eikö siihen sisältyvä järjen korostus itse asiassa tuhoa niitä?

Traditionalismi, esimerkiksi eräät uskonnollisen fundamentalismin muodot, näyttää osin perustuvan tällaiseen reaktioon. Koska kriittinen järjenkäyttö ja uskomusten perusteltavuuden vaatimus näyttää ajavan meidät tyhjän päälle, meidän on hylättävä ne ja *valittava* tunteet, auktoriteetti, traditio ja usko elämämme pohjaksi. Mutta tällainen traditionalismi (joka voi löytää ilmauksensa myös esimerkiksi joissakin nationalismin tai kommunitarismin versioissa) näyttää toistavan saman, mielestäni virheellisen päättelykuvion, johon olemme jo törmänneet aikaisemmin. Näin perusteltu traditionalismi näyttää sanovan, että tradition seuraaminen tai uskon varaan heittäytyminen voi olla *perusteltu* valinta, koska se voi toimia välineenä jonkin muun, esimerkiksi hyvän yhteiskunnan saavuttamiselle. de Maistre jatkaa:

Nämä mietteet on kohdistettu jokaiselle, uskovaiselle yhtä hyvin kuin skeptikolle; tuon esiin tosiasian enkä teoriaa. On samantekevää, naurammeko uskonnollisille ajatuksille vai kunnioitammeko niitä; olivatpa ne tosia tai vääriä, ne joka tapauksessa muodostavat ainoan perustan kestäville instituutioille.<sup>3</sup>

de Maistren mukaan meidän on hyväksyttävä uskonnon ja tradition auktoriteetti niiden yhteiskunnallisten vaikutusten vuoksi. Mutta tradition, samoin kuin uskon perusluonteeseen kuuluu, että seuraamme niitä niiden itsensä vuoksi, emme niistä riippumattomien käytännöllisten perusteiden vakuuttamana.

Ajatus filosofisen järjenkäytön tuhoavasta vaikutuksesta – joka voi olla pelon tai herostraattisen riemun kohde – perustuu kuitenkin erehdykseen. Filosofia ei voi pakottaa meitä heittämään pois sitä, mille emme löydä vankkaa ja muuttumatonta perustaa. Inhimilliset käytäntömme, tiede, taide, historia, politiikka tai moraali, eivät ole riipuvaisia filosofian tarjoamista perusteista.

Meille voi olla itsestäänselvästi mielekästä tehdä jotakin, vaikka meillä ei *tällä hetkellä* ole tarjota filosofista perustelua sille, miksi se on mielekästä. En välitä lähimmäisistäni moraalisesti siksi, että omaksumastani teoriasta seuraa, että minun on niin tehtävä. Teen niin koska koen, että minun on niin tehtävä. Filosofia voi auttaa minua kahdessa asiassa. Se voi perustella vaatimuksen siinä mielessä, että se voi näyttää minulle miten tämä vaatimus liittyy johonkin laa-

jempaan perspektiiviin. Se voi myös auttaa minua ymmärtämään, mitä tästä vaatimuksesta oikeastaan seuraa. Mutta filosofia ei voi osoittaa minulle, että vaatimus onkin väärä, ja että oikea näkemys olisi piitata vain itsestäni tai olla piittaamatta kenestäkään.

Sekä ne, jotka uskovat filosofian tarjoavan lopullisen perusteen toiminnallemme, että ne jotka uskovat, että osoittamalla tällaisen perusteen puuttumisen voimme radikaalisti muuttaa maailmaa, ovat ymmärtäneet filosofian ja inhimillisten, esimerkiksi moraalisten käytäntöjen suhteen väärin. Filosofinen kritiikki voi auttaa meitä arvioimaan asioita uudelleen ja hylkäämään jotakin vanhaa ja aikansa elänyttä. Mutta on väärin kuvitella, että pelkästään intellektuaalinen argumentti saisi meidät hylkäämään jotakin tärkeää. On väärin ajatella, että meidän *pitäisi* toimia niin. Sillä silloin ottaisimme liian suuria riskejä. Olisi liian suuri riski panna koko moraalimme uusiksi vain siksi, että tietyllä hetkellä vallitseva filosofia ei pysty näkemään sen mieltä. Arvoja, kuten tieteellisiä teorioita, ei hyväksytä tai hylätä yhden kokeen jälkeen. Niiden ”kriittinen testi” voi olla vain pitempi-aikainen kokemus.

Tässä tulemme siihen tapaan ymmärtää ”arvojen kriisi”, jossa filosofia voi olla avuksi. Emme aina ymmärrä omien arvostustemme luonnetta. Emme ymmärrä, mitä tekemistämme sitoumuksista seuraa. Emme aina näe vaihtoehtoja selvästi. Tällöin filosofia voi ratkaisutilanteissa selvittää mahdollisten vaihtoehtojen luonnetta. Filosofia voi kertoa meille, mitä käsitteellisiä seurauksia arvoratkaisuillamme on. Toiseksi filosofia voi kertoa meille, miten asioista on ajateltu. Omasta perinteestään tietoinen filosofia voi valottaa meille toisina aikoina, toisissa paikoissa tehtyjen ratkaisujen luonnetta ja kenties estää meitä tekemästä samoja virheitä yhä uudelleen. Sikäli kuin arvokriisi on hämmennystä sen suhteen, mitä eri arvovaihtoehdot merkitsevät monimutkaistuvassa maailmassa, filosofia voi auttaa sen ratkaisemisessa. Mutta arvokriisiä, jos sellainen esiintyy, ei ratkaista samassa mielessä kuin pankkikriisiä. Emme voi jonakin päivänä nojautua taaksepäin ja huokaista ”luojan kiitos, nyt se on ohi”. Eräissä mielessä useimmat paljon keskustellut kriisit – tieteen kriisi, politiikan kriisi, filosofian kriisi, teatterin kriisi, moraalin kriisi, mitä niitä onkaan – ovat länsimaisen ihmisen elämisen tapa. En usko, että ne voidaan ”ratkaista”.



Entäpä uskonto? Onko filosofia automaattisesti uskonnon vihollinen, kuten de Maistre ajatteli? Uskoakseni on selvää, että yhtä ”filosofian kantaa”, väärää tai oikeaa, ei ole – ei siinä mielessä kuin on lääketieteen kanta johonkin asiaan. Filosofia ei ole uskonnon vihollinen siinä mielessä, että järjenkäytön avulla itsestäänselvästi päätyisimme tuloksiin, jotka ovat uskon kanssa ristiriidassa. Järkeä ja usko voivat monissa traditioissa elää rinnan.<sup>4</sup> Filosofia ja uskonto eivät ole kaksi kilpailevaa oppisuuntaa. Molemmat ovat loputtoman monimutkaisia ajatussuuntauksien kimppuja, joiden määrittely ja keskinäinen rajanveto perustuu historiallisiin ja institutionaalisiin seikkoihin. Mutta potentiaalinen ristiriita on silti olemassa. Voimme, kuten jo totesin, pitäytyä siinä mitä uskomme, vaikka järki ei näyttäisi antavan sille perusteluja. Siitä ei kuitenkaan seuraa, että jos järki epäonnistuu jonkin selittämisessä, usko voi ilman muuta ottaa sen paikan.

Filosofiassa voimme puhua järjestä monessa mielessä, mutta otan tässä esille vain kaksi tapaa. Meillä on Platonin, rationalistien ja Hegelin suuri ja mahtava Järki, joka viime kädessä pystyy käsittämään kaiken. Tämä järki joko hylkää uskonnon, tai sulautuu yhteen sen kanssa, jolloin Järki ja Jumala muuttuvat identtisiksi. Minun kannattamani järki on toisenlainen. Se on pikemminkin skeptikkojen, Montaignen, Humeen ja pragmatistien pieni, vikkela ja opportunistinen järki, joka yrittää ratkaista ihmislajin eteen tulevia ongelmia paloittain, epätäydelliseen tietoon perustuen, usein epäonnistuen.

Kun käytämme tällaista pientä järkeä, joudumme usein vastaamaan kysymyksiin sanomalla *emme tiedä*. Emme tiedä, emme ehkä koskaan tulekaan tietämään, voimme aina yrittää saada tietoomme – mutta on parempi vastata rehellisesti ’en tiedä’ kuin teeskennellä tietävänsä. Tätä järkeä käytettäessä joudumme jatkuvasti tyytymään epävarmuuteen, jättämään tilaa epäilylle, jättämään ratkaisuja auki. Tämä filosofia voi elää sopusoinnussa uskonnon kanssa sikäli kuin myös uskonnolla on rohkeutta vastata toisinaan sille esitettyihin kysymyksiin: en tiedä. Jos myös usko voi jättää asiat auki, se voi olla yhteensopiva filosofian kanssa. Jos se katsoo velvollisuudekseen täyttää järjen jättämät aukot, ristiriita on välttämätön. Jätän muiden mietittäväksi, onko tällainen usko mahdollinen.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Johdonmukaisin moraalisen asiantuntijuuden vastustaja oli varmaan Kant. ”...ei siis tarvita tiedettä tai filosofiaa sen tajuamiseen, mitä on tehtävä, ollakseen rehellinen ja hyvä, vieläpä viisas ja hyveellinen. Jo ennakolta on oletettavissa, että jokainen ihminen, vähäpätöisinkin, omistaa tiedon siitä, mitä ihmisen on velvollisuus tehdä ja siis myöskin tietää”. Immanuel Kant, *Tapojen metafysiikan perustus*, teoksessa *Kantin siveysopilliset pääteokset*. Suom. J.E. Salomaa, Porvoo: WSOY 1785/1931, 89.
- <sup>2</sup> Joseph de Maistre, 'Considérations sur la France', teoksessa de Maistre, *Ecrits sur la Révolution*, Paris: Quadrige/PUF 1797/1989, 133.
- <sup>3</sup> de Maistre, *loc.cit.*
- <sup>4</sup> Vrt. Simo Knuuttilan kirjoitus tässä kirjassa.



*Risto Saarinen*

## Utooppinen ja realistinen etiikka

### Kirkkojen eettiset kannanotot

**K**ristilliset kirkot eri puolilla maailmaa ottavat tänä päivänä varsin aktiivisesti kantaa erilaisiin eettisiin kysymyksiin. Suositujia sosiaalieettisiä aihepiirejä ovat olleet rotuerottelu, taloudellinen kehitys, työttömyys, ympäristökysymykset, ydinaseet, sota ja rauha sekä yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus. Varsinkin viime vuosina ovat yksilöetiikan kysymykset alkaneet yhä enemmän näkyä kirkkojen julkisissa kannanotoissa. Lääketieteen etiikan, abortin ja eutanasian lisäksi perhe-elämän ja seksuaalietiikan aiheista kirkoilta jatkuvasti penätään kannanottoja ja kirkot niitä myös varsin mielellään antavat.<sup>1</sup> Suomessa näkynyt keskustelu homoseksuaalisuudesta on samanaikaisesti ajankohtainen hyvin monissa maissa, niin myös kysymys kirkon suhtautumisesta avoliittoon.

Tässä yhteydessä ei ole niinkään kiinnostavaa luetella yksittäisten kannanottojen sisältöjä. Periaatteellisesti mielenkiintoista on sen sijaan havaita, että useissa kiistakysymyksissä kirkoilla on edessään ikään kuin kaksi erilaista linjaa. Kutsuisin näitä ”utooppiseksi” linjaksi ja ”realistiseksi” linjaksi. Utooppinen linja edellyttää jossain mielessä parasta mahdollista ratkaisumallia, realistinen linja taas lähtee

niistä monista vajavaisuuksista, jotka päätöksentekijän tulee ottaa käytännössä huomioon.

Sodan ja rauhan kysymyksissä utooppinen linja vastustaa kaikkea väkivaltaa ja armeijoita, realistinen linja puolestaan hyväksyy armeijat ja koettaa perustella, minkälainen väkivallan käyttö voi olla oikeutettua. Aborttikysymyksessä utooppinen linjaa vastustaa aborttia aina ja kaikkialla, realistinen linja puolestaan tavoittelee lopputulosta, jossa tietynlaiset abortit sallimalla päästään ratkaisuun, joka kokonaisuutena vähentää aborttien määrää. Joskus utooppisia linjoja voi olla kaksikin erilaista, ja realistinen linja on jotain siltä väliltä. Avoliittokysymyksessä voisi ajatella yhden utooppisen linjan, joka erotuksetta tuomitsee kaikki avoliitot synniksi. Sille vastakkainen utooppinen linja taas pitää kaikkia parisuhteita samanveroisina yksityisasiaina, joiden juridinen vahvistaminen on epäolennaista, koska tärkeää on rakkaus eivätkä ulkoiset muodot. Realistinen linja asettuu näiden kahden utopian välille.

Yksittäiset ihmiset ovat toisissa kysymyksissä utopisteja ja toisissa realisteja. On käytännössä mahdollista olla vaikkapa aborttikysymyksessä utoopikko ja sotakysymyksessä realisti – tai sitten päinvastoin.

Kirkkojen ja uskontojen vaikeus eettisissä kannanotoissa on usein se, että perusvalinta utooppisen ja realistisen etiikan välillä on vaikeaa. Jäsenistön mielipiteet hajoavat molempiin suuntiin. Suomen luterilainen kirkko ottaa maailman muita kirkkoja selvästi harvemmin kantaa eettisiin kysymyksiin, mutta se on useissa yhteyksissä todennut, että etiikassa pitää pyrkiä argumentoimaan järkiperustein eikä erityisestä teologisesta ilmoituksesta käsin.<sup>2</sup> Tämä perusvakaumus voi jopa johtaa siihen, että kirkko ei katso olevansa mikään erityinen moraaliauktoriteetti.

Tämä perusvakaumus voi olla oikea ja ainakin se kirkon käytännössä usein säästää asiantuntemattomilta kannanotoilta ja niiden myötä asiavirheiltä. Itse eettisten ongelmien kannalta viittaus järjen käyttöön on kuitenkin varsin mitänsanomaton jo siitä syystä, että sekä utooppisia että realistisia linjoja voi väittää rationaalisesti argumentoiviksi. Realistiset kannat pyrkivät tosin väittämään, että ne edustavat järjen ääntä utooppisia kantoja paremmin, koska ne ottavat asiantuntijaympäristön laajemmin huomioon. Filosofisesta näkökulmasta katso-

en tämä seikka ei kuitenkaan välttämättä mitenkään lisää itse *rationaalisuutta*. Utooppiset kannat ovat filosofisesti usein paljon loogisempia ja älyllisesti haastavampia kuin realistiset. Ns. realistiset kannat eivät tosiasiaassa välttämättä ota huomioon järkiperusteita vaan pikemmin asiaympäristön perinteitä, tunteita ja perustelemattomia ennakkoluuloja.

Oma mielenkiintoni ei kuitenkaan ensisijaisesti kohdistu siihen, kummanlainen linja on yleisesti ottaen syvällisempi. Filosofisesti kiinnostavampaa on nähdäkseni itse ilmiö eli se, että eettisissä kysymyksissä usein näyttäisi olevan mainitut kaksi peruslinjaa, joita kumpaakin voidaan suhteellisen uskottavasti perustella. On utooppista etiikkaa, on realistista etiikkaa. Mutta miksi näin on? Mistä tämä ilmiö yleisesti ottaen johtuu?

Uskonnot ja teologia ovat siitä hyviä kulttuurituotteita, että niillä on vastaus kaikkeen. Ne ovat kuin Delfoin oraakkeli tai, modernia vertausta käyttäkseni, kuin Helsingin Sanomain *Kysy Kirstiltä* -palsta, jonka luo kysyjä voi mennä ja kysyä mitä hyvänsä. Vastaus voi olla arvoituksellinen tai vajavainen, mutta se on kuitenkin vastaus.

Kirkoilla usein on vastauksena kysymykseemme teoreettinen tai teologinen näkemys kahdenlaisesta Jumalan sanasta. On yhtäältä tavanomainen lakietiikka, joka ilmoitetun kymmenen käskyn tai luonnollisen moraalilain kautta ottaa normatiivisia kantoja. Ne muistuttavat usein sitä, mitä kutsun realistisiksi vaihtoehtoiksi. Toisaalta saattaa olla armon tai vuorisaarnan etiikka, joka pyrkii ehdottomaan täydellisyyteen. Luterilaisuus välttää puhetta kahdesta etiikasta, mutta se itse kyllä voimakkaasti opettaa niin sanottua lain ja evankeliumin eroa, jolloin evankeliumi on jotain muuta kuin etiikka. Luterilaisuudessa meillä on lain elämänpiiri ja armon elämänpiiri, joskin voidaan vakavasti keskustella siitä, onko jälkimmäinen etiikkaa lainkaan. Mutta jälkimmäinen on joka tapauksessa utooppinen osa-alue, sellainen, joka ei lähde vain asiaympäristön vaatimuksista, vaan viittaa perimmäiseen totuuteen.

Kirkot siis vastaavat edellä esitettyyn miksi-kysymykseen siihen tapaan, että meillä on lain realistinen elämänpiiri ja armon utooppinen elämänpiiri. Filosofian näkökulmasta tämä ei kuitenkaan ole mikään vastaus tai selitys vaan ehkä pikemmin itse kysymyksen uskonnolli-

nen tulkintamuoto. Millainen olisi sitten filosofisesti perusteltu selitys kuvaamaani ilmiöön, realistisen ja utooppisen etiikan olemassaoloon?

Esittelen seuraavassa yhden filosofistyyppisen selityksen, jota itse pidän innostavana, valaisevana ja tärkeänä, vaikka myönnän sen kiistanalaisuuden. Tämän selityksen esittää ranskalainen kulttuuri-filosofi ja kirjallisuustieteilijä René Girard useissa teoksissaan, ennen muuta kirjoissa *Violence et le sacré* (Väkivalta ja pyhä, 1972) sekä *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Asiat, jotka ovat salatut maailman perustamisesta saakka, 1978).

## Girardin teoriat

Girardista voinee taustatiedoiksi todeta sen, että hän on varsin yksinäinen susi ranskalaisessa nykyfilosofiassa. Hän on toiminut koko aikuisikänsä opettajana amerikkalaisissa yliopistoissa, viimeksi pitkään Stanfordissa. Vaikka hän on aktiivisesti osallistunut modernin ranskalaisen filosofian esilletuontiin englanninkielisessä maailmassa, hänen oma ajattelunsa eroaa voimakkaasti strukturalismista, dekonstruktionismista ja postmodernismin eri suunnista. Jossain mielessä hän on viimeinen suuren kertomuksen filosofi, joka itse rannalla seisten katsoo postmodernismin merta.<sup>3</sup> Varsinkin myöhäisteoksissaan Girard korostaa oman filosofiansa kristillistä luonnetta, mutta hänen kulttuuri-antropologiset pääväitteensä ovat oikeastaan aika lailla kristillisestä teologiasta riippumattomia.

Girardin kuningasajatuksena ja suurena kertomuksena on sen osoittaminen, että kulttuurien mitä moninaisimmat tavat ja aivan erityisesti uskonto voidaan ja tulee ymmärtää ihmisen perustavanlaatuisen aggression, väkivaltaisuuden, kurissapitäjiksi. Sigmund Freud halusi selittää kulttuurituotteet seksuaalisuhteiden laajenuksina. Girard omaksuu tiettyjä freudilaisia piirteitä, mutta hän on sitä mieltä, että seksuaalisuuskin viittaa viime kädessä itsensä taakse, alussa olleeseen ja meissä edelleen vaikuttavaan aggressioon.

Girardin teoria on helpointa esittää jonkinlaisena myyttisenä tarinana. Olettakaamme alkukantainen luonnontila, jossa vallitsee niukuus ja eloonjäämistaistelu. Ihmisten – ja monien muidenkin eläinten – käyttäytymistä tässä tilanteessa määrittää Girardin mukaan ns.

mimeettinen eli matkiva halu: tarkkaillaan mitä kilpailijat haluavat ja halutaan sitä samaa. Ruoka, naaraat, lepopaikat ovat tämän jatkuvan kilpailun kohteita, ja laumassa halu yhdistyy tiukasti kilpailijoiden vastaavien halujen tarkkailuun ja matkintaan, mimesikseen.

Väkivalta syntyy tästä mimeettisen halun määrittämästä kilpailutilanteesta ja johtaa pian niukkuudessa elävän yhteisön keskinäiseen välienselvittelyyn. Yhteisö alkaa jäsentyä tästä kilpailutilanteesta sillä hetkellä, kun joku kuolee keskinäisessä nahistelussa. Uhrin veri pysäyttää kilpailijat; he tajuavat että hillitsemätön kateus, mimeettinen halu, johtaa kaikki lopulta katastrofiin.

Uhri on näin ollen se tekijä, joka järkiperaisilla olioilla käynnistää yhteistyön ja pitää kurissa mimeettisen halun jatkuvasti tuottamaa aggressiota. Ensimmäisen uhrin muisto tai uusiminen on pidemmän päälle välttämätöntä, jotta niukkuuden kilpailuun piiskaama yhteisö ei kävisi uudelleen kaikkien sotaan kaikkia vastaan. Hyvin monissa alkukantaisissa uskonnoissa ja kulttuureissa tämän välttämättömän uhrin roolin ottaa ns. syntipukki: ihmis- tai eläinuhri, joka säännöllisin väliajoin uhrataan tiettyjen määriteltujen sääntöjen mukaisesti. Syntipukki kanavoi aggression ja muistuttaa siitä, mikä itse kullakin on edessä, jos kaikkien sota kaikkia vastaan jatkuu estotta. Girard vertaa sijaisuhria rokotukseen: annostelemalla pieni määrä sairauden aiheuttajaa, aggressiota, saadaan aikaan vastareaktio, joka pitää rokotetun yhteisön terveenä väkivallan vitsaukselta.

Uskonnot versoavat tästä annostellusta ja ritualisoidusta uhraamistoiminnasta, joka puolestaan on siis väkivallan vastareaktio ja kontrollikeino, rokotus aggressiota vastaan. Kun yhteisö vakiintuu ja lujittuu, alkuperäinen veriuhri voidaan siirtää vertauskuvallisemmalle tasolle: se voi olla eläimen teurastamista viikoittaisessa jumalanpalveluksessa tai vaikkapa vain uhritoimituksen näennäistä esittämistä papin toimesta alttarin ääressä. Olennaista on tällöin kuitenkin se, että usko symbolisenkin toimenpiteen tuottamaan vastareaktioon, sovitavaan voimaan säilyy. Silloin uskonto voi toimia yhteisöä koossapitävänä ja väkivaltaa hillitsevänä voimana. Toisaalta pitkälle vakiintuneessa ja väkivallan esimerkiksi oikeuslaitoksen kautta hillitsevässä korkeakulttuurissa käy ajan mittaan vääjäämättä niin, että uskonnollisten toimitusten alkuperäinen funktionaalinen viitekehys unohtuu ja ne alkavat elää omaa elämäänsä.



Tätä Girardin suurta peruskertomusta ei tule ymmärtää jonkin historiallisen tapahtuman kuvaukseksi, vaan se pyrkii selittämään ja näyttämään, miksi uskonto luo tabuja ja varsinkin epävakaisissa oloissa korostaa sijaisuhrin merkitystä. Tabut ja rakenteet suojelevat meitä meidän omalta väkivaltaisuuksiltamme.

## Girard ja etiikka

Nyt palaan takaisin etiikkaan. Etiikka kuvatonlaisessa kulttuurissa on jonkinlaista tabuetiikkaa taikka ehdottomien käskyjen ja kieltojen etiikkaa. Nämä tabut, käskyt ja kiellot pitävät pylväiden tapaan yhteiskuntaa pystyssä; niiden rikkomisen ymmärretään horjuttavan yhteiskunnan perustaa. Paraatiesimerkki näistä tabuista on inestikielto, jota kulttuurintutkijat jo kauan ovat pitäneet yhteiskuntien keskeisenä sosiaalisena rakentumisperiaatteena. Girardin teoriassa eettiset tabut, käskyt ja kiellot suojaavat nimenomaan anarkialta, väkivallan kierteeseen joutumiselta. Sijaisuhrin esittäminen yhteisön jäsenille muistuttaa heitä yhteisistä pelisäännöistä, joita tabut turvaavat.

Kuvattu puoli Girardin teoriaa on nähdäkseni varsin pitkälle filosofinen ja kulttuuritieteellinen ajatusrakennelma, josta voidaan keskustella näiden tieteenalojen mittapuuta käyttäen. Siihen liittyvä etiikka on selvästi realistista etiikkaa, etiikkaa joka lähtee asiaympäristöstä ja pyrkii suojelemaan olemassaolevia rakenteita. Meidän etiikkamme pönkittää meidän toteemiamme, naapurien etiikka pönkittää heidän toteemiansa. Mutta kummankin etiikka on välttämätöntä, jotta ei päädyttäisi anarkiaan.

Tämän suuren kertomuksen lisäksi Girardilla on vielä toinen eettinen teoria, teoria, joka liittyy läheisesti Jeesuksen persoonaan. Girardille Jeesus on ”ensimmäinen girardilainen”, ensimmäinen, joka oivalsi, että yhteiskuntien rakenteissa, etiikassa ja uskonnoissa on viime kädessä kyse väkivallan mekanismeista. Jeesus oli ensimmäinen, joka halusi poistaa väkivallan uskonnosta. ”Laupeutta minä tahdon enkä uhria” (Matt. 9:13), Jeesus julisti. Girard koettaa varsin seikkaperäisten ja teologisesti valistuneiden eksegeesien avulla osoittaa, että näkemys Jumalasta, joka vaatii uhrin, ei ole evankeliumien mukainen. Evankeliumeissa väkivalta ja uhrin vaatimus lähtee aina

ihmisistä, kun taas niiden kuvaama Jeesus koettaa opettaa Jumalansa olevan rakastava ja sellainen, joka katkaisee väkivallan ja veriuhrien kierteen. Lähimmäisenrakkaus ja radikaali vihollisrakkaus tarkoittavat juuri eroonpääsyä mimeettisestä halusta ja kilpailusta sekä sen myötä väkivallan kierteestä.

Jeesus on siis puhdasverinen utooppisen etiikan edustaja. Utooppinen etiikka ei kuitenkaan ole sinänsä sokea ideologia, ei ehkä ideologia ylipäätään, vaan se pyrkii väittämään jotakin todellisuudesta. Se pyrkii väittämään, että väkivallan hillitsemiselle rakentuva tabujen ja lain kulttuuri ei ole ainoa mahdollinen kulttuuri. Sen lisäksi on toinen kulttuuri, joka on vapauden kulttuuri, jossa väkivallan kierre on katkaistu.

Girardilainen Jeesus puhuu tästä asiasta aivan erityisesti erilaisissa kirousteksteissä, kuten esim. Matt. 23:34-35: ”Minä lähetän teidän luoksenne profeettoja, viisaita miehiä ja lainopettajia. Toiset heistä te tapatte ja ristiinnaulitsette, toisia ruoskitte... Näin te tulette syypäiksi kaikkeen viattomaan vereen, joka maan päällä on vuodatettu, hurskaan Abelin verestä aina Sakarjan, Barakjan pojan, vereen asti...”. Jeesuksen ajan juutalaisten pyhien kirjoitusten ensimmäisestä viimeiseen henkilöön, Abelista Sakarjaan, kulkee siis verenvuodatuksen ketju. Tämän Jeesus tuo julki ja joutuu samalla itse ketjun seuraavaksi lenkiksi.

Murhan ja väkivallan ketju on se, jota vastaan Jeesus asettaa Jumalan valtakunnan tulon ja radikaalin lähimmäisenrakkauden. Paradoksaalisesti hänen teloituksensa tulkitaan sekin sittemmin tietynlaisessa uhrikristillisyydessä sovituksen kannalta välttämättömäksi verenvuodatuksiksi. Kristinuskon itsekkin on vääränlaisen uhriteologian myötä vaarassa luisua armon opista lain ja väkivallan edellyttäväksi ja niitä ylläpitäväksi ideologiaksi.

Girardin Jeesus-kuva on hänen yleisen kulttuurifilosofisen teoriansa kannalta kaksiteräinen miekka. Yhtäältä hän sen kautta vetää Uuden testamentinkin takuumiehekseen, mutta toisaalta hän samalla ajautuu puolueettomasta kulttuurintutkijasta systemaattiseksi teologiksi, jolle Jeesus edustaa muista uskonnoista poikkeavaa auktoriteettia. Käsitys Jeesuksen poikkeuksellisesta asemasta uskontojen kätkeyn väkivaltarakenteen paljastajana sitoo Girardin ajattelun kiinni kristilliseen viitekehykseen.

Sen lisäksi, että Girard on kulttuuriantropologi ja raamatuntutkija, hän on myös historianfilosofi. Erityisesti uusimmassa kirjassaan *Quand ces choses commenceront* (Kun nämä alkavat tapahtua, 1994) Girard tulkitsee länsimaiden historiaa valistuksesta nykypäivään. Girardia vapaasti tulkiten voisi asian muotoilla seuraavasti. Länsieurooppalaisessa mielenlaadussa vaikuttavat samanaikaisesti kaksi eettistä mallia: *yhtäältä* yleinen tabuetiikka, joka olettaa väkivallan uhan aina väistämättömäksi ja pyrkii siksi suojelemaan, protektionistiseen, käskyjen ja kieltojen realistiseen etiikkaan. *Toisaalta* länsimaista ajattelutapaa on muokannut Jeesuksen utooppinen etiikka. Utooppisen etiikan myötä länsimainen kulttuuri on voinut muita kulttuureja enemmän riisua tabuja ja sallia yksilöilleen vapauksia ja ihmisoikeuksia.

Tässä yhteydessä joudun ohittamaan hankalan mutta tärkeän kysymyksen siitä, ovatko ihmisoikeudet ja yksilönvapaudet Girardilla kristinuskon hedelmiä ja kannattaako hän näin ollen jonkinlaista kristillisten länsimaiden ylemmyyttä muihin kulttuureihin nähden. Itse tulkitsisin häntä niin, että Jeesuksen moraaliopetuksen ja väkivallan kritiikin voisi ateistikin hyväksyä. Tällöin kahden etiikan ajatuksen voisi hyväksyä myös uskonnosta riippumatta. Edelleen voisi ajatella, että samanlaisia eettisiä opettajia olisi muissakin kulttuureissa, jolloin utooppinen etiikka ei olisi välttämättä sisällöllisesti kytköksissä Jeesukseen ja kristinuskoon. Girardia voidaan kuitenkin niin haluttaessa kritisoida jonkinlaisesta länsimaisen vapauskäsityksen ihannoinnista ja sen kytkemisestä nimenomaan kristinuskoon.

Meidän kannaltamme oleellista on tämä realistisen tabuetiikan ja utooppisen vapausetiikan kaksipuhelu modernissa länsimaisessa kulttuurissa. Tulivat nämä eettiset linjat sitten mistä hyvänsä, näyttää selvältä, että ne molemmat ovat olemassa sisällöllisinä vaihtoehtoina ympärillämme. Girard on mielestäni antanut parhaan vastauksen siihen, miksi meillä nämä kaksi linjaa ovat. Lyhimmillään Girardin vastaus on seuraava: lakietiikka ja vapausetiikka edustavat kahta erilaista vastausta ihmisen perustavan väkivaltaisuuden ongelmaan. Lakietiikan mukaan tämä väkivalta on kieltojen ja tabujen kautta pidettävä kurissa. Vapausetiikka yrittää kaivaa syvemmältä ja sanoa, että voimme katsoa tabujen ja väkivallan taakse, vapauden maailmaan.

## Eettisyys tänään

Girardin näkemyksen mielenkiintoisuus on nähdäkseni siinä, että vaikka vapausetiikka jossain mielessä on tabuetiikkaa syvällisempää, ei kumpikaan etiikan laji sinänsä ole hylättävä tai väheksyttävä. Otan yksinkertaisen esimerkin. Euroopan unioni pyrkii lisäämään yksilön vapauksia ja poistamaan raja-aitoja yhteiskuntien väliltä. Realistisen tabuetiikan näkökulmasta tämä pyrkimys on ongelmallinen, koska se merkitsee niiden pylväiden poistamista, jotka kannattavat yhteiskuntaa. Jokainen uusi vapaus, liikkumavapaus, mainonnan vapaus, tiedonsiirron vapaus, seksuaalisen käyttäytymisen vapaus, siirtävät yhteiskuntaa tabueetikon mielestä kohti väkivallan kriisiä. Kulttuurintutkijoiden vanha rajapyykki, insestikielto, on nykypäivänäkin keskeinen mittari. Euroopan unionin maissa viime aikoina sattuneet useat pedofiliatapaukset on tulkittu esimerkiksi Belgiassa koko yhteiskunnan sortumisvaaran merkiksi. Tabueetikko voi hyvin perustein kysyä, mihin vapauden rajat tulee piirtää.

Toisaalta emme ole valmiita luopumaan niistä yksilön oikeuksista, joita utooppinen etiikka on suonut juuri meille kaikkiin aikaisempiin aikakausiin verrattuna. Nimenomaan kirkot haluavat ylläpitää etiikkaa, jossa yksilön elämä nähdään korvaamattomana asiana ja jossa yksilön valintoja ei saisi rajoittaa.

Käytännössä kirkot, kuten jo alussa totesin, haluavat ylläpitää yhtä aikaa sekä tabuetiikkaa että vapauden etiikkaa. Näiden kahden eettisen linjan välinen ristiriita on todellinen ristiriita, jota ei voi millään helpolla tempulla ratkaista. Girardin suuri kertomus väkivallasta kulttuurirakenteiden taustalla antaa sellaisen perspektiivin, jonka valossa voi ymmärtää, miksi nämä kaksi linjaa ovat molemmat olemassa. Realistinen, asiaympäristöä suojeleva ja säilyttävä etiikka suojaa anarkialta mutta samalla ylläpitää väkivallan alkuehtoja. Utooppinen, parasta mahdollista maailmaa julistava etiikka pyrkii katsomaan näiden alkuehtojen taakse. Vaikka ei hyväksyisikään uskonnollista näkemystä laista ja evankeliumista tai näkemystä Jeesuksen vaikutuksesta länsimaiseen kulttuuriin, on ehkä mahdollista keskustella näiden kahden etiikan luonteesta filosofiankin tasolla girardilaisessa teoriassa.

## Laki vai vapaus?

Elämme ilmeisesti Länsi-Euroopassa juuri nyt aikaa, jolloin yhteiskunnan suvaitsevaisuus yksilön moraalisia valintoja kohtaan on suurempaa kuin koskaan ennen. Tämä ei sinänsä tarkoita kovin suurta tai kovin todellista vapautta, koska taloudelliset resurssit moraalisten tai minkään muiden valintojen toteuttamiseen ovat tiukasti rajatut. Mutta tietynlainen suvaitsevaisuus on niin suurta, että sitä voidaan hyvällä syyllä kuvata myös kielteisesti välinpitämättömyydeksi.

Onko tällainen näennäisesti vapauseettinen tila yhteiskunnan ja yksilön kannalta hyvä vai paha? Johtaako tie vapaudesta välinpitämättömyyden kautta kohti heitteillejättöä ja nihilisimiä? Yritän valaista tätä vaikeaa ongelmaa monille toivottavasti tutun esimerkin avulla.

Modernin yksilön valintoja näennäisesti vapauseettisissa tilanteissa kuvasi monipuolisesti ja oivaltavasti äskettäinen suosittu televisiosarja *Vuoroin vieraiissa*. Kirjallisuustiedettä lukematon teologikin, kuten minä, saattoi huomata että käsikirjoittaja oli käyttänyt William Shakespearen komedioista peräisin olevia juonirakenteita. Pääjuonta kannattavan pariskunnan rinnalla oli sivujuoniana varsin itsenäisesti eteenpäin vieviä toisia pareja, joiden koomisuus oli vielä astetta rahvaanomaisempaa kuin pääparin. Juoni koostui näiden eri pariskuntien keskinäisistä ihastumisista sekä erityisesti juoruista, väärinkäsityksistä ja kateudesta.

Teoksessaan *Les feux des envie* (Kateuden tulet, 1990) René Girard analysoi Shakespearen draamojen ihmissuhderakenteita juuri kateuden ja mimeettisen halun näkökulmasta. Shakespearen tapaan *Vuoroin vieraiissa* -sarjankin päähenkilöt ihmissuhteissaan etsivät uutta ja pyrkivät vapauteen, pois pitkästyisestä. Mutta juuri tässä vapauden etsinnässä heitä kuitenkin ohjaa mimeettinen halu, halu saada sitä, mitä muilla kuvitellaan olevan ja johon oma kateus kohdistuu. Pyrkimys vapauteen seuraa näin itse vapauden vastakohtaa, kilpailun ja kateuden asiaympäristöä, girardilaisittain siis väkivallan kulttuuria.

Päätösjaksossa tv-sarja muuttui jälleen Shakespearea ja klassisen draaman lakeja seuraten moraliteetiksi: kaikki osapuolet palasi-

vat lähtöruutuihinsa, ns. oikeiden kumppaniensa luokse. Katsoja koki jonkinlaisen katharsiksen, puhdistumisen ja tyydytyksen tunteen. Mielenkiintoista oli se, että tämä katsojina kokemamme tyydytys on niin selkeästi katsojassa sisäänrakennettu lakietiikan mittapuuta noudattaen. Yhteiskunta on turvassa, kun tietyt rakenteet palaavat ennalleen. Uhka syntyy näiden muuttamisesta.

Vapausetiikan ääripäätä edusti tv-sarjassa ikuinen häviäjä Harri. Kaikki pelisäännöt aina totuuden puhumista ja sopimuksien noudattamista myöten olivat Harrille jokseenkin yhdentekeviä. Vapauteen heitettynä ihmisenä Harri alkoi tällöin täydellisessä periaatettomuudessaan edustaa jonkinlaista animaalista, eläimellistä ihmistä.

Jos Nietzsche olisi katsonut *Vuoroin vieraisissa* -sarjaa, hän olisi varmaan soveltanut kuuluisaa nihilismin määritelmänsä Harriin. ”Nihilismi on sitä, että korkeimmat arvot tekevät itsensä arvottomiksi. Päämäärä puuttuu, vastaus miksi-kysymykseen puuttuu.” Vapausetiikan ankara paradoksi ja ongelma on siinä, että kun siitä tehdään maailmansisäinen päämäärä, se jollain lailla devalvoi itsensä, tekee itsensä naurettavaksi. Vapausetiikka elää ja on uskottava tuonpuoleisena päämääränä, Jumalan valtakunnan etiikkana. Mutta maanpäällisenä etiikkana se vie konflikteihin ja saattaa muuttua tarkoituksettomuudeksi. Ihminen on iloinen päästessään kunnolliseen lähtöruutuun, selkeään yhteiskunnalliseen rakenteeseen. Ihminen haluaa viime kädessä noudattaa lakeja ja kunnioittaa tabuja. Vapauteen heitettynä hän jää onnettomana harhailemaan.

Mutta vapausetiikan yhtä ankara paradoksi on myös siinä, että se kaikesta huolimatta edustaa jotakin syvempää kuin säilyttämään pyrkivä tabuetiikka. Mitä tuo utooppinen syvä vapaus viime kädessä on, jää meille koko lailla epäselväksi. Kirkot pyrkivät kuvaamaan sitä evankeliumissaan, mutta pitääkö niiden käytännössä korostaa enemmän lakia vai evankeliumia?

Modernin länsimaisen filosofian ja poliittisen teorian käsityksiin ihmisoikeuksista sisältyy niihinkin ilmeisesti jokin utooppinen piirre. Voiko yksilön ja yhteisöjen oikeuksia ja vapauksia maksimoida? Pitääkö yhteiskunnan maksimoida niitä vai johtaako tällainen pyrkimys itse yhteiskunnan sortumisvaaraan? Tällaiset kysymykset ovat liian hankalia lyhyesti käsiteltäväksi. Ne mainitessani pyrin vain sanomaan, että kristillisen teologian ja sekulaarin vapausfilosofian kysy-

myksenasetteluilla voi niiden erilaisista alkuehdoista huolimatta olla kiinnostavia rinnakkaisuuksia. Lakietiikan ja vapausetiikan vuoropuhelu on eräs tällainen rinnakkaisuus.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ellingsen (1993) tarjoaa laajan kokoelman kirkkojen kannanottoja.
- <sup>2</sup> Suomen ev.lut. kirkko on 1990-luvulla määritellyt virallisuonteisesti etiikkaansa kahdessa dokumentissa: teoreettisemmin Laulaja & Peura (1992) ja käytännöllisemmin Laulaja (1994).
- <sup>3</sup> Teoksessaan (Girard 1994) tekijä mm. hahmottaa omaa ajatteluaan suhteessa koko filosofian kenttään. Äskettäin ilmestyneessä haastattelussa (Girard 1997) filosofi erittelee suhdettaan mm. muukalaisvihaan, etnisiin puhdistuksiin ja viestinten väkivaltaan. Saarinen (1997) on laajin suomenkielinen johdatus Girardin ajatteluun. Niin siinä kuin seuraavissa mietteissä on huomattava, että lähestyn Girardia pikemmin vapaasti tulkitsevan esseistin kuin ankaran tutkijan näkökulmasta.

## Kirjallisuus

- Ellingsen, Mark (1993) *The Cutting Edge. How Churches Speak on Social Issues*. Geneva: WCC.
- Girard, René (1972) *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset. (engl.: *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977).
- Girard, René (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset. (engl.: *Things Hidden since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press 1987).
- Girard, René (1990) *Les feux des envie*. Paris: Grasset.
- Girard, René (1994) *Quand ces choses commenceront*. Paris: Seuil.
- Girard, René (1997) *Der Sündenbock hat ausgedient. Der Anthropologe und Religionswissenschaftler René Girard über archaische Rituale und Gewalt in der Gesellschaft*. *Der Spiegel* 25.8.1997.
- Laulaja, Jorma & Peura, Simo (1992) *Etiikan käsikirja -suunnitelma*. Suomen ev.lut. kirkon piispainkokouksen mietintö. Suomen ev.lut. kirkon keskuhallinnon sarja B 1992:6. Helsinki.

- Laulaja, Jorma (1994) *Elämän oikea ja väärä. Eettiset valinnat tänään*. Helsinki: Kirjapaja.
- Saarinen, Risto (1997) *Uskonnot ja Eurooppa: perimmäisten kysymysten äärellä*. Teoksessa *Kirkkojen Eurooppa*, toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö.





*Jussi Kotkavirta*

## **HYVÄN ELÄMÄN YKSILÖLLISIÄ JA YHTEISÖLLISIÄ EHTOJA**

### Filosofia ja kysymys hyvästä elämästä

**M**itä filosofi voi sanoa hyvästä elämästä? Filosofihan on teoreetikko, ajattelija, ”viisauden rakastaja”, käsitteiden ammattilainen, joka kenties osaa puhua ja kirjoittaa tiedosta ja totuudesta, moraalisuudesta ja tieteen periaatteista, mutta parasta tuntumaa ”elävään elämään” hänellä ei välttämättä ole. Tarina Thaleesta lienee monille tuttu. Tämä yksi varhaisimmista filosoifeista putosi tähtiä tähytessään ja jotakin pohtiessaan kuoppaan, ja joutui sitten mahdollisesti pyykkipuuhin menossa olevan naisväen pillkaamaksi. Miksi kuunnella hyvän elämän kysymyksissä filosofia, joka ei tämän vertaa osaa katsoa eteensä? Mitä filosofi voi sanoa hyvän elämän kysymyksistä, mitä erityistä sanottavaa hänellä voi olla niihin?

Käsitykseni mukaan filosofialla voi olla sellaista itse kunkin hyvän elämän pohdintojen kannalta merkityksellistä sanottavaa, jota mikään muu kulttuurinen taho ei tuo esiin. Varmaankin tämä käsitykseni myös osaltaan selittää kiinnostustani filosofiaan. Toisaalta on selvää, että myös filosofian mahdollisuudet vastata hyvän elämän kysymyksiin ovat perin rajalliset. Filosofien on syytä pitää mielessä

nämä rajoitukset ja olla kuvittelematta tai antamatta vaikutelmaa, että he voisivat tietää, miten ihmisten tulisi elää elämänsä hyvin. Aina silloin tällöin joku on joutunut moisen harhan valtaan – poikkeuksetta kyseenalaisin tuloksin.

Se, että filosofian mahdollisuudet ovat rajalliset puhuttaessa hyvän elämän kysymyksistä, ei nähdäkseni johdu niinkään siitä, että filosofia olisi elämälle vierasta. Pikemminkin se johtuu siitä, että moniin hyvää elämää koskeviin kysymyksiin ei ylipäätään ole mitään yleispäteviä vastauksia. Elämä ja sen hyvyys on viime kädessä elämisen eikä ajattelun tai teorian asia. Se on perimmältään itse kunkin oman subjektiivisen, ensimmäisen persoonan näkökulman asia; kukaan, edes kaikkein läheisin, ei voi hahmottaa elämää toisen näkökulmasta. Tämä tarkoittaa, että yleinen puhe hyvästä elämästä, etäännyttävä ulkopuolisen näkökulma – tieteellisen objektiivisuuden vaatimukset täyttävästä näkökulmasta puhumattakaan – ei voi tavoittaa läheskään kaikkia hyvän elämän kysymyksiä. Tästä ei nähdäkseni kuitenkaan seuraa, että käsitteellisten ja teoreettisten pohdintojen avulla ei voisi tuoda esiin olennaisia asioita elämästä ja sen hyvyydestä.

Ennen kuin ryhdyn tarkastelemaan filosofisesti hyvän elämän kysymyksiä, on syytä muodostaa mielikuva siitä, mitä tarkoitan tässä filosofiassa. Mikä hyvänsä hyvän elämän ns. perimmäisten kysymysten pohdinta ei ole filosofiaa. Suuri osa esimerkiksi Jyväskylän kirjakauppojen filosofian tiskien kirjallisuudesta käsittelee perimmäisiä kysymyksiä muuten kuin filosofisesti. Filosofia on järkiperaistä askarointia käsitteillä. Sen avulla pyrimme esittämään periaatteessa kenen hyvänsä ymmärrettävissä ja hyväksyttävissä olevia väitteitä sekä perusteluja erilaisista asioista. Filosofia toimii käsitteellisten perusteluiden, argumenttien muodossa. Sen avulla voimme pyrkiä selventämään mitä hyvänsä kysymystä koskevaa ajatteluumme, tuomaan esiin ja arvioimaan niitä sitoumuksia, lähtökohtia ja periaatteita, joihin ajattelussamme kulloinkin tukeudumme, sekä arvioimaan ajattelumme yleisiä seuraamuksia.

Filosofian kysymykset ovat usein siinä mielessä perimmäisiä, ettemme osaa muotoilla niihin selkeitä ja yksiselitteisiä vastauksia. Filosofia pohtii kaikkein vaikeimpia ja usein ratkeamattomia kysymyksiä.<sup>1</sup> Tästä syystä filosofialle luonteenomaisia ovat loputtomat

keskustelut, joissa vastakkain on useita pätevääntuntuja mutta keskenään ristiriitaisia näkemyksiä ja perusteluita. Jostakin näkökulmasta yksi näkemys on parempi, toisesta taas toinen, kolmannelta kolmas; hyvin harvoin päädytään yhden kannalle ja hylätään kaikki muut. Filosofia on ajatuksellinen tila, jossa käsitteellisten argumenttien avulla voimme arvioida erilaisia mahdollisia vastauksia kysymyksiin, joihin ei löydy yksiselitteisiä vastauksia. Tässä mielessä on myös ymmärrettävissä hokema, että filosofiassa ”kysymykset ovat vastauksia tärkeämpiä”.

Filosofia ei ole kirjallisuutta tai muuta taidetta, joka ensisijaisesti ilmaisisi puhujan tai kirjoittajan yksilöllisiä kokemuksia ja näkemyksiä hyvästä elämästä. Se ei myöskään ole uskontoa, joka rakentuisi henkilökohtaiselle uskonnolliselle kokemukselle ja vakaumukselle. Filosofia tavoittelee periaatteessa kaikkien hyväksyttävissä olevia näkemyksiä. Kun seuraavassa käsittelemme hyvän elämän ulottuvuuksia, kyse ei siis ole minun henkilökohtaisista hyvää elämää koskevista käsityksistäni sinänsä, vaikka esittämäni ajatukset pohjautuvatkin niihin. Tehtäväni on sanoa jotakin yleisempää hyvästä elämästä – jotakin minkä itse kukin voisi periaatteessa hahmottaa ajatuksellisesti ja kokemuksellisesti omasta näkökulmastaan. Olen myös vastuussa filosofian piirissä esittämistäni näkemyksistä eri tavoin kuin vaikkapa taiteilija tai pappi. Minun tulisi nimittäin kyetä perustelevaan väitteitäni järkipäisellä tavalla kenelle hyvänsä toista mieltä olevalle, joka haastaa minut keskusteluun.<sup>2</sup>

Lähden siitä, että filosofina voin sanoa jotakin erityisesti hyvän elämän *muodosta* ja sen välttämättömistä ehdoista, siis asioista joita ilman meidän on vaikea kuvitella hyvän elämän olevan mahdollista. Niin ikään on nähdäkseni mahdollista hahmottaa joitakin yhteisölliseen maailmaan osallistumisen keskeisiä ulottuvuuksia, joissa yksilöllinen hyvä elämä tavalla tai toisella toteutuu. Sen sijaan hyvän elämän konkreettiset sisällöt – se miten elämän välttämättömät ehdot ja ulottuvuudet käytännössä toteutuvat, siis hyvän elämän yksilöllisesti riittävät ehdot – ovat viime kädessä itse kunkin oman elämän ja kokemisen asioita. Niiden tasolla esimerkiksi papilla tai kirjailijalla on luultavasti paljonkin enemmän sanottavaa kuin filosofilla.

## Miksi ja miten puhua hyvästä elämästä?

Varhaisempina aikakausina filosofit ovat pohtineet paljon hyvän elämän kysymyksiä ja kirjoittaneet niistä tärkeitä tutkielmia. Tunnetuin näistä on edelleen Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikka*, teos joka perusti etiikan filosofian osana ja tieteenalana. Siinä Aristoteles etsii etiikan keskeisintä ja kantavaa kysymystä, jonka käsittelyn ympärille muu tarkastelu sitten voidaan jäsentää. Hän katsoo, että tämä kysymys koskee *eudaimoniaa*, hyvää ja onnellista elämää. Se on se, mitä ihmiset elämässään viime kädessä tavoittelevat ja minkä vuoksi he tavoittelevat erilaisia asioita kuten rahaa, valtaa ja mainetta. Hyvää elämää ei kuitenkaan voi tavoitella muuten kuin sen itsensä vuoksi. Aristoteleen mukaan filosofia saattaa antaa tärkeän pannon ihmisten onnellisuuden tavoitteluun selvittämällä *eudaimonian* käsitettä, sen eri ulottuvuuksia ja sen meiltä edellyttämiä asioita.

Onnellisuus tai hyvä elämä – kreikkalaisilla ne vielä merkitsivät suunnilleen samoja asioita – edellyttää meiltä sekä monipuolista järjekkyyttä että rikasta ja tasapainoista tunne-elämää. Aristoteleen mukaan filosofinen tarkastelu voi auttaa meitä hahmottamaan, miten parhaiten harjoitamme itseämme ja esimerkiksi lapsiamme hyvän elämän taidoissa ja valmiuksissa. Kreikkalaisessa ja myöhemmin kristillisissä kulttuureissa filosofiset hyvän elämän tarkastelut ovat olleet varsin keskeisessä asemassa. Viime vuosien voimakas kiinnostus filosofiaa ja etiikkaa kohtaan kertoo myös siitä, että nämä tarkastelut ovat myöhäismodernissa kulttuurissamme tulossa takaisin.

Nykyaikana esimerkiksi aristoteelisen hyvän elämän ulottuvuuksien tarkastelun uskottavuus ei kuitenkaan ole enää itsestäänselvää. Voidaan aiheellisesti kysyä, mitä yleispätevää nykyaikana voidaan sanoa hyvän elämän ulottuvuuksista. Ihmisten yksilölliset käsitykset elämän hyvydestä ja arvoista vaihtelevat suuresti, ja ne ovat kaikkiaan muuttuneet aikaisempaa epäselvemmiksi. Nykyään ei ole olemassa sellaista yksimielisyyttä hyvän elämän kannalta keskeisistä arvoista kuin oli esimerkiksi Aristoteleen aikaisessa Ateenassa. Nykyinen Suomi ei enää ole sellainen yhtenäiskulttuuri kuin vielä

tämän vuosisadan alkupuolella.<sup>3</sup> Monikulttuurisuus ei nykyään ole vain sitä, että olemme aikaisempaa enemmän tekemisissä ulkomaalaisten kanssa; se on myös sitä, että yksilölliset identiteettimme rakentuvat useista kulttuurisista arvomaailmoista. Sosiologiset elämäntutkimukset osoittavat, että vanhempien ikäpolvien näkemykset elämästä ja sen hyvyydestä ovat selvästi yhtenäisempiä ja myös selkeämpiä kuin myöhemmin syntyneiden.<sup>4</sup>

Kysymys on pitkälle siitä, että yksilöllisyydestä on tullut yhä keskeisempi arvo ja lähtökohta elämässä. Hyvän elämän kysymyksissä tämä merkitsee sitä, että jokainen on yhä enemmän oman onnensa ja hyvän elämänsä seppä – ainakin siinä mielessä, että toisen on yhä vaikeampi sanoa toiselle, miten tulisi elää. Usein tuodaan esille huoli siitä, että voimistuva yksilöllisyys merkitsee myös piittaamattomuutta kanssaihmisistä, ja varmasti monissa tapauksissa aiheellisesti. Käsitteellisesti yksilöllisyys ja piittaamattomuus tai hyväntahtoisuuden, välittämisen, solidaarisuuden puute ovat kuitenkin eri asioita, eikä niiden välillä liene myöskään yksiselitteistä kausaalista yhteyttä. Voimistuva yksilöllisyys ei välttämättä johda solidaarisuuden ja välittämisen heikkenemiseen. Yksilöllisyys ja solidaarisuus ovat usein kuitenkin käytännössä vähintään jännitteisessä suhteessa.<sup>5</sup>

Yksilöllisyydestä voidaan puhua monessa merkityksessä. Voidaan aiheellisesti kysyä, onko esimerkiksi tarina yksilöstä oman elämänsä ”sisäisenä sankarina” julkisuuden pintakuohua, jonka suhde yksilöllisiin elämäntodellisuuksiin on lopulta varsin epämääräinen. Peittääkö tai hämärtääkö tarina sitä, miten yhteiskunnan taloudelliset realiteetit ovat muuttumassa yksilöiden kannalta yhä kovemmiksi? Vai tukeeko se todella yksilöitä keskellä näitä realiteetteja? Tähän ei liene yksinkertaista vastausta, kuten ei yksilöllisyyttä koskeviin kysymyksiin ylipäätään. Joka tapauksessa yksilöllisyys arvomaailmojen ja elämänmuotojen monimuotoisuuden tasolla on voimistumassa ja se aiheuttaa hämmennystä.<sup>6</sup> Sikäli kuin hyväksymme tämän kehityssuunnan, meidän tulisi myös oppia oikealla tavalla kunnioittamaan toistemme arvoratkaisuja, jotka poikkeavat omistamme – kunnioittamaan, välittämään ja joissakin tapauksissa myös kyseenalaistamaan niitä. Joissakin islamilaisissa maissa vallitseva käytäntö määrätä esimerkiksi naiset pukeutumaan tietyllä tavalla on meille täysin vieras ja yksilöllisyyttä loukkaava. Mutta jos joku lähimmäisemme tekee

ilmiselvästi vääriä, itsetuhoisia tai toisia loukkaavia ratkaisuja elämässään, emme myöskään saisi ohittaa tätä olankohautuksella.

Nykyaikana on lähdettävä siitä, että hyvä elämä saattaa rakentua hyvin erilaisista yksilöllisistä merkityksistä ja toteutua erilaisten elämänmuotojen puitteissa. Liberalistinen näkemys, joka pitkään on ollut ja on yhä vallitseva ajatustapa etiikassa ja poliittisessa filosofiassa, on rakentanut juuri tälle lähtökohdalle. Eri muodoissaan liberalismi on keskittynyt puolustamaan ensinnäkin yksilöiden oikeuksia ja vapauksia valita itse oma elämäntapansa sekä toiseksi tiettyjä yleisiä hyvinvoinnin perusedellytyksiä kaikille.<sup>7</sup> Liberalistinen etiikka ja poliittinen filosofia ei kuitenkaan ole halunnut sanoa kovin paljoa hyvän elämän luonteesta, vaan se on yleensä korostanut joko yhteenlasketun onnellisuuden maksimointia (utilitarismi) tai kaikkien yhtäläisiä oikeuksia etsiä onneaan (velvollisuusetiikka). Liberalismin strategia on ollut vaalia omaa neutraalisuuttaan tässä asiassa.

Viime vuosina on kuitenkin alettu vaatia, että filosofien tulisi luopua tästä neutraalisuudestaan ja sanoa jotakin hyvän elämän luonteesta. On esitetty, että liberalistinen neutraalisuus tosiasiallisesti merkitsee välinpitämättömyyttä elämän hyvyttä koskevia kysymyksiä kohtaan. Niin ikään on väitetty, että silloinkin kuin liberalistinen ajattelu ei nimenomaisesti sano jotakin hyvän elämän luonteesta, se itse asiassa sitoutuu johonkin näkemykseen tai tulee edistäneeksi jonkin näkemyksen toteutumista käytännössä. Oman käsitykseni mukaan näissä väitteissä on perää. Toisaalta liberalismiin ja kommunitaristiseen kritiikkiin on usein liittynyt myös kyseenalaisia, yksilöllisyyden sivuuttavia ja yhteisöllistä arvokonsensusta ongelmallisessa mielessä edellyttäviä näkemyksiä. Joka tapauksessa on niin, että filosofinen etiikka ja poliittinen filosofia muuttuvat tarpeettoman kalvokkaiksi, jos ne keskittyvät yksinomaan moraalisiin normeihin sanomatta juuri mitään elämän ja arvostusten hyvydestä, joita kyseisillä normeilla pyritään suojelemaan. Filosofit ovatkin viime vuosina alkaneet ottaa vakavasti hyvinvointiin, hyveisiin, tunteisiin, elämään ja sen hyvyyteen liittyvät kysymykset, joiden parissa ihmiset askaroivat rakentaessaan yksilöllistä identiteettiään.<sup>8</sup> Koetan seuraavassa myös ottaa joitakin rationaalisia askelia tähän suuntaan.

## Elämän hyvyden välttämättömiä yksilöllisiä ehtoja

Lähden siitä, että hyvä elämä on nykyaikana olennaisesti yksilöllinen, henkilökohtainen asia tai ”projekti”. Kysymys on viime kädessä itse kunkin yksilöllisestä hyvinvoinnista tai kukoistuksesta. Näin sanoessani en halua kieltää sitä, että voidaksemme hyvin tarvitsemme aina toisiamme monin eri tavoin. Yksilöllisyys ja yhteisöllisyys eivät ole toisiaan poissulkevia vaan päinvastoin toisiaan edellyttäviä ja tukevia elämän ulottuvuuksia. Tämä on tärkeä nähdä.<sup>9</sup> Elämme yksilöinä aina suhteissa maailmaan tai maailmoihin – sekä toisiin ihmisiin että erilaisiin asioihin maailmassa. Yksilöllinen elämämme ja suhteemme omaan itseemme rakentuvat olennaisesti maailmasuhteiden varaan. Tämä koskee myös näiden suhteiden hyvyttä. Mutta kun puhumme hyvästä elämästä, puhe on ennen muuta suhteestamme omaan itseemme, tämän itsesuhteen eri puolien ja ulottuvuuksien hyvydestä. Näin ollen kun kysymys on hyvästä elämästä, suhteita toisiin ihmisiin ja erilaisiin asioihin maailmassa ei tarkastella sinänsä, vaan ainoastaan sikäli kuin ne kytkeytyvät suhteisiin omaan itseemme yksilöinä sekä näiden itsesuhteiden hyvyteen.

Lähden niin ikään siitä, että yksilöinä olemme persoonia, joilla periaatteessa on mahdollisuuksia arvioida ja perustella sitä, mitä kulloinkin haluamme ja miten pyrimme tyydyttämään halujamme. Sama pätee toiveisiin, tarpeisiin, erilaisiin arvostuksiin ja pyrkimyksiin. Meillä on siis ikään kuin kahden tasoisia toiveita, arvostuksia, tarpeita ja haluja – kahden tasoisia suhteita elämän ilmiöihin. Toisella tasolla meillä on mahdollisuus ottaa etäisyyttä ensimmäiseen tasoon, arvioida ja perustella ja myös koettaa vaikuttaa ensimmäisen tason toiveisiimme, arvostuksiimme, haluihimme.<sup>10</sup> Kun ensimmäisellä tasolla yksi tarvitsee tuon tuosta savukettaan ja toinen säännöllistä juoksu-lenkkiään, kumpikin voi toisella tasolla ottaa tottumukseensa etäisyyttä ja koettaa vaikuttaa siihen – jos katsoo aiheelliseksi. Toisin sanoen emme ihmisinä ole mekaanisesti toiveidemme ja halujemme ja niiden välittömän tyydytyksen ohjauksessa. Ainakin periaatteessa saatamme itse pyrkiä vaikuttamaan siihen, mistä ja miten kulloinkin



saamme tyydytyksemme. Ilman tätä itsemääräämisen, autonomian kykyä emme ylipäättäen olisi vapaita oman elämämme kysymyksissä.

*Ensimmäinen teesini* onkin, että hyvä elämä on elämää joka on suhteellisesti ottaen hallinnassamme. Jos seurataan metaforaa, jonka mukaan elämä on jatkuvaa suunnistautumista ja uudelleen suunnistautumista maailmassa, niin ollakseen hyvää yksilöllisen elämän on oltava suhteellisesti *itsenäistä suunnistautumista*. Mikäli suunnistaudumme pelkästään ulkoisten tilanteiden ja olosuhteiden mukaisesti, vailla kiinnekohtia ja niiden jatkuvuutta itsessämme, olemme olosuhteiden armoilla.<sup>11</sup> Praktinen minä-identiteettimme on tällöin heikko. Jos toimimme yksinomaan ensimmäisen tason halujen ja tarpeiden tasolla, vailla arvioivaa etäisyyttä niihin, elämämme on ulkoisten välttämättömyyksien ja satunnaisuuksien hallitsemaa tapahtumista. Tällainen törmäily voi tuskin olla hyvää elämää. Hyvä elämä on siis suhteellisesti *itsenäistä suunnistautumista* – toisten ihmisten ja eri asioiden kohtaamista siten, että olemme tapahtumien subjekteja ja hallitsemme niitä jollakin tasolla. Siitä, mitä hyvä itenäisyys itse kunkin kannalta elämän eri osa-alueilla lopulta on, voi tuskin sanoa kovin paljoa näin yleisellä tasolla.

*Toinen teesini* on, että hyvän elämän on oltava *yksilöllisesti tyydyttävää* – jälleen suhteellisessa mielessä. Yksilöllinen hyvinvointi merkitsee sitä, että saamme hankkeistamme ja kohtaamistamme toisten kanssa tyydytystä ja nautintoa. Jotta elämämme voisi olla hyvää, meillä täytyy olla elävä kosketus ensimmäisen asteen haluihimme, toiveisiimme ja tarpeisiimme. Ilman tätä kosketusta elämämme ei ainakaan ole tyydyttävää. Jos syystä tai toisesta kiellämme itseltämme nautinnon ja tyydytyksen, tuloksena tuskin on ainakaan onnellinen elämä. Vaikka onnellisuus subjektiivisen tyydytyksen mielessä – tämä lienee käsitteen vallitseva merkitys nykyään<sup>12</sup> – ja hyvä elämä ovat jossain määrin eri asioita, ne myös edellyttävät toisiaan.

Kuten monessa muussakin asiassa, elämän tyydyttävyyden suhteen on olemassa kaksi ääriäkemysten tyyppiä, joiden väliltä tulisi hakea keskitietä. Yhtäältä askeettisia ihanteilla on länsimaisessa kulttuurihistoriassa ollut aina antiikkiin läpi kristillisten aikojen ulottuva rikas perinteensä. Usein nämä ihanteet ovat liittyneet johonkin metafyyssiseen oppiin olemisen perimmäisestä, ”elämää suuremmas-

ta” tarkoituksesta. Yksilön tai yhteisön ajateltiin ikään kuin itsensä kuolettamalla käytännössä realisoivan tarkoituksensa. Joidenkin uskonnollisten tai nykyään myös radikaaliekologisten lahkosten jäsenille ensimmäisen tason toiveiden ja halujen kieltämisen tie saattaa yhä olla oikea. Elämme kuitenkin ainakin siinä mielessä jälkimetafysistä aikaa, että useimmille askeettiset ihanteet eivät enää viitoita tietä hyvään elämään. Pikemminkin nykyaikaan kuuluu toinen äärimmäisyys, mitä erilaisimpien toiveiden, tarpeiden ja niiden tyydyttämisen tuottamien mielihyvälämysten tavoittelu.

Hedonismilla – joka nykyisessä kulutuskeskeisessä elämisyhteiskunnassa ja -kulttuurissa on hyvin keskeinen ihmisten arkista suunnitautumista ohjaava rationaalisuuden muoto<sup>13</sup> – on silläkin antiikkiin ulottuvat perinteensä. Hedonismin mukaan elämän hyvyys on sen tyydyttävyyttä. Tämä on varmaankin totta, mutta tuskin sekään koko kuva asiasta. Hyvä elämä on tyydyttävää, mutta elääkseen hyvin on kyettävä myös arvioimaan tyydytyksensä lähteitä sekä erilaisia tyydytyksen tapoja. Monen kulttuurikriitikon keskeinen huolenaihe onkin ollut se, että valmiutemme nauttia elämästä yksilöllisesti, mielikuvitukseksikaasti ja rikkaasti näyttävät ohenevan nykykulttuurissa. Klassinen utilitaristinen näkemys onnellisuudesta kokonaisutiliteetin maksimointina – näkemys, joka erityisesti talousteoriassa edelleen on vallitseva – vastaa hyvin tätä nykykulttuurin hedonismi-painotteista yksilotteisuutta.

*Kolmas teesini* on, että ollakseen hyvää elämän on oltava *mielekästä*. Ihmisinä annamme kohtaamillemme asioille jatkuvasti merkityksiä, tulkitsemme, selitämme ja suhteutamme niitä. Elämän merkityskysymysten käsittely on pääosin automaattista; emme arkisissa askareissamme läheskään aina erikseen pohdi elämämme mielekkyyttä. Mutta joskus teemme näin – kun olemme masentuneita tai kun meitä on kohdannut jokin odottamaton suru tai ilo, kun syystä tai toisesta järkymme. Yksilöllinen hyvinvointi edellyttää avoimuutta elämän merkityskysymyksille. Se millaista avoimuutta se edellyttää, varmasti vaihtelee yksilöllisesti ja tilannekohtaisesti. Emme kuitenkaan voi hyvin jos torjumme hankalat merkitys- ja mielekkyysskysymykset. Toisaalta emme voi hyvin myöskään, jos pohdimme niitä päivät ja yöt läpeensä. Edellinen voi johtaa siihen, ettemme koe elämäämme yksilöllisesti, vaan samastumme yleisiin tapahtumakulkuihin

– vieraannumme itsestämme; jälkimmäinen voi johtaa siihen, että olemme jatkuvassa kriisissä ja ajautumassa mielettömyyden ja absurdiuden kokemuksiin – vieraannumme maailmasta. Kummassakin tapauksessa meidän on vaikea ohjata elämäämme itsenäisesti.

Elämän mielekkyyden tai merkityksellisyyden ohella joskus puhutaan elämän *tarkoituksista*. Kysymys on nykyaikana lähinnä subjektiivisista tarkoituksista, joita koemme elämällä olevan tai joita sille annamme.<sup>14</sup> Elämän tarkoituksellisuus rakentuu tavoitteista, ihanteista, pyrkimyksistä, tehtävistä, ”projekteista”, joita pyrimme toteuttamaan askareissamme. Meidän tulisi voida kokea asettamamme keskeiset tarkoitukset mielekkäiksi, merkityksilliseksi ja tyydytystä tuottaviksi. Jotta tämä olisi mahdollista, niille asetuu ainakin kaksi vaatimusta. Ensinnäkin niiden tulisi olla itsemme kokoisia – ei liian pieniä eikä liian suuria. Jos meillä ei ole ihanteita eikä tavoitteita tai jos ne ovat kovin vaatimattomia, elämällä ei ole suuntaa eikä tarkoitusta; jos ne taas ovat ylimitoitettuja, ne lamaannuttavat tai juoksuttavat meidät hengiltä. Toiseksi tavoitteiden ja ihanteiden tyydyttävyyden edellyttää, että teemme elämässämme ”oikeasti” tärkeitä ja mielekkäitä asioita ja että suunnittelemme elämäämme sisällöllisesti järkevällä tavalla. Yksilöllinen hyvinvointi nimittäin edellyttää, että voimme toteuttaa itseämme tavoilla, jotka ovat yhteisöllisesti, toisten ihmisten silmissä mielekkäitä. Jos ne eivät sitä ole, emme saa toisten taholta sellaista tunnustusta, joka on yksilöllisen itsetunnon ja hyvinvoinnin kannalta välttämätöntä.<sup>15</sup>

*Viimeinen teesini* on, että ollakseen hyvää elämän on hahmotettava jonkinlaiseksi kokonaisuudeksi. Elämä on *kokonaisuus* ainakin kahdessa mielessä: siinä, että kaikki liittyy elämässä jatkuvasti kaikkeen, kuten myös siinä – kuten Aristoteles sanoi – että yksi pääskynen ei tee kesää eikä yksi valinta tai yksi teko elämästä hyvää. Ratkaisumme jossakin asiassa vaikuttaa kaikkiin muihinkin asioihin, ja ratkaisumme tässä ja nyt vaikuttaa pitkälle tulevaisuuteen. Kreikkalaiset tarkoittivat *eudaimonialla* onnistunutta elämänkokonaisuutta, jonka kuluessa ihminen on onnistunut kasvamaan täyteen mittaansa, realisoimaan itsessään piilleet mahdollisuudet johonkin rajaan saakka. Kun *eudaimonia* käännetään sanalla ”onnellisuus”, tämä kokonaisuusperspektiivi helposti unohtuu.

Nykyään tarkoitamme onnellisuudella pikemminkin hetkellistä tai johonkin ajanjaksoon rajoittuvaa tyydyttyneisyyden ja tyytyväisyyden tilaa. ”Silloin olin onnellinen”, ”hänen seurassaan olin onnellinen”, saatamme sanoa. Kuitenkin hyvä elämä edellyttää meiltä joskus hetkellisen tyydytyksen ja tyytyväisyyden uhraamista kokonaisuudelle ja tulevaisuudelle. Voidaan ehkä sanoa, että hyvä elämä on pyrkimystä tyydyttää halujamme, tarpeitamme, tavoitteitamme, ihanteitamme, unelmiamme, pyrkimyksiämme tässä ja nyt – ellei ole hyviä perusteita pidättäytyä tästä pyrkimyksestä. Kaikkiaan olen edellä väittänyt, että ollakseen hyvää elämän täytyisi olla suhteellisessa mielessä itsenäistä, tyydyttävää, mielekästä sekä jonkinlaiseksi elämäntarinaksi jäsentyvää. Seuraavaksi pohdin sitä, mitä voidaan yleisellä tasolla sanoa elämän tyydyttävyydestä – siis tarpeista, haluisista ja niiden tyydyttämisestä – hyvän elämän yhtenä perusehtona.

## Elämän tyydyttävyyden välttämättömiä ehtoja

On nähdäkseni luontevaa ajatella, että vaikka yksilöinä olemme kaikki erilaisia, ja lisäksi naisia ja miehiä, olemme kaikki ihmisiä, jotka välttämättä tarvitsemme joitakin asioita. On asioita joita ilman elämämme tuskin voi olla tyydyttävää. Jonkinasteinen tyydyttävyyden taas lieenee niin elämän merkityksellisyyden kuin tarkoituksellisuudenkin ehto. Lähden siitä, että meillä kaikilla on joitakin perustavia tarpeita ja haluja, joita hyvä elämä edellyttää. Sen sijaan siitä, miten nämä tarpeet ja halut tulisi tyydyttää, on paljon vaikeampi sanoa mitään yleispätevää. Erilaiset kulttuurit sekä yhteisölliset ja nyky-yhteiskunnassa yhä enemmän myös yksilölliset elämäntavat poikkeavat toisistaan juuri tässä. Koska ihmisten tarpeet ovat niin monimuotoisia, muuttuvia ja epäselviä erityisesti niiden erilaisten tyydytyksen tapojen osalta, hyvää elämää on vaikea hahmottaa tarpeista, haluisista ja niiden tyydytyksestä käsin. Tässä on aina yksilulotteisen naturalismin vaara.<sup>16</sup>

Vaikka olemmekin historiallisesti ja kulttuurisesti muuttuvia olen- toja, meissä on myös jotakin pysyvää, sellaista minkä jokainen aika- kausi ja jokainen kulttuuri tavalla tai toisella toteuttaa. Sikäli kuin

näin on, voidaan yrittää muotoilla joitakin hyvän elämän luonnollisia ehtoja. Tässäkin on olemassa kaksi ääri näkemysten tyyppiä, joiden väliltä oikeaa kantaa pitäisi etsiä. Yhtäältä on sellaisia näkemyksiä, jonka mukaan hyvän elämän kysymykset voitaisiin kääntää ihmisen luonnollisten tarpeiden, halujen tai viettien tyydyttymisen kysymykseksi. Tällainen naturalismi voidaan perustella esimerkiksi sosio- tai evoluutiobiologisesti tai psykoanalyttisesti; esimerkiksi psykoanalyttikon ei kuitenkaan välttämättä tarvitse edustaa vahvaa ja ongelmallista naturalismia. Nykyaikana naturalismi johtaa helposti elämän yksilöllisen ja kulttuurisen monimuotoisuuden vastustamiseen, kestävämmään kulttuuriseen monismiin. Naturalismin perusongelma on siinä, että se tarkastelee ihmistä ensisijaisesti luonnonolioina, luonnollisten tarpeiden ja halujen persoonattomana kantajana.

Tuskin kestävä on toisaalta sellainenkaan näkemys, jonka mukaan ihminen on täysin historiallinen ja kulttuurinen olento, vailla mitään luonnollisia ehtoja ja rajoja. Tämä johtaa helposti ongelmalliseen relativismiin, jonka näkökulmasta kaikki kulttuurit ja elämäntavat näyttävät yhtä hyviltä ja oikeutetuilta. Tehtävänä nähdäkseni on hakea oikeaa naturalismin ja kulturalismin yhdistelmää, joka varmasti vaihtelee sen mukaan mistä kulloinkin puhutaan. Tulisi kyetä sekä sanomaan jotakin yleispätevää onnellisuuteen välttämättä kuuluvista asioista että samalla antamaan tilaa näiden toteutumiselle erilaisissa kulttuurisissa elämäntavoissa. Meidän tulisi olla herkkiä ja avoimia erilaisille elämäntavoille, mutta ei kritiikittömästi. Meidän tulisi olla kriittisesti suvaitsevaisia – tässä tapauksessa tyydyttävyyden näkökulmasta.<sup>17</sup>

Meillä on fyysisiä, psyykkisiä sekä sosiaalisia tarpeita, joiden jonkinasteinen tyydyttäminen on hyvän elämän ehto. Jos tietty tyydytyksen taso alitetaan, hyvä elämä muuttuu olemassaoloksi. Useimmat tarpeemme ovat siinä mielessä sosiaalisia, että tarvitsemme niiden tyydyttämisessä toisiamme. Tarvitsemme ravintoa ja suojaa, liikuntaa ja lepoa, lämpöä ja seksuaalisuutta. Tällaiset lähinnä fysiologiset tarpeet ovat vielä sängen vakioisia, vaikka nekin voidaan tyydyttää hämmästyttävän eri tavoin. Psykkiset tarpeemme kuten perusturvallisuus tai toivo ovat jo selvästi monimutkaisempia ja yksilöllisesti vaihtelevampia. Vielä enemmän vaihtelevia ovat sosiaaliset taipumukset ja tarpeet, kuten yksinäisyyden ja seurallisuuden muo-

dot, tavat joilla hahmotamme itseämme toisten kautta, rakkauden ja ystävyuden muodot. Esitin aikaisemmin, että hyvä elämä on tyydyttävää ainakin keskeisten tarpeiden ja halujen osalta.

Yksi mahdollisuus jäsentää tätä vaikeasti hahmotettavaa kokonaisuutta on koota erilaisten tarpeiden kirjo yleisempien käsitteiden puitteisiin ja käsitellä näitä elämän tyydyttävyyden edellytyksinä. Haluankin väittää, että jos seuraavat kolme edellytystä toteutuvat, ei ainakaan ole mahdotonta, että yksilöllinen elämä olisi tyydyttävää ja tässä mielessä onnellista.<sup>18</sup> Hyvän elämän toteutumista ne eivät vielä takaa. Ensimmäinen edellytys on suhteellinen *turvallisuus*. Ollaksemme onnellisia meidän ei tarvitse elää täydellisessä rauhassa ja auvossa; elämään voi liittyä monenlaisia fyysisiä, psyykkisiä ja sosiaalisia uhkia. Tietty perusturvallisuus meillä kuitenkin on oltava. Tähän kuuluvat esimerkiksi ruumiillinen koskemattomuus, riittävän ravinnon turvattu saanti, tuttu aineellinen, psyykinen ja sosiaalinen ympäristö. Elinympäristömme täytyy olla ainakin siinä määrin turvallinen, että emme joudu elämään jatkuvan pelon ja uhkakuvien vallassa. Toinen perusvaatimus on suhteellinen *terveys*. Mitään ehdotonta terveyttä tuskin on, vaikka sellaista usein ehkä etsitään. Kuitenkin jos ihminen sairastaa fyysisesti tai psyykkisesti sillä tavoin, että kipu ja pahoinvointi hallitsee hänen elämänsä, hänen on vaikea olla onnellinen. Lopulta kolmas onnellisuuden perusehto on *vapaus*, joka sekin aina on suhteellista. Vapaudella onnellisuuden perusehtona tarkoitan tässä lähinnä negatiivista vapautta, mahdollisuutta päättää itse omista asioista, enkä niinkään kykyä päättää niistä autonomisesti. Jos emme voi toimia vapaana ulkoisista rajoitteista ja pakoista, emme myöskään kykene liittämään kokemiamme hyviä ja huonoja asioita omiin ratkaisuihimme, vaan olemme ulkoisten olosuhteiden armoilla, tyytyväisiä tai tyytymättömiä niiden vuoksi. Tässä mielessä epävapaa elämä voi tuskin olla onnellista.

Suhteellinen turvallisuus, terveys sekä vapaus liittyvät kaikki tarpeisiin ja haluihin, joiden merkitykset vaihtelevat yhteisöllisestä elämänmuodosta ja yksilöllisestä elämäntavasta toiseen. Se mikä on yhdelle hyväksi, ei välttämättä ole toiselle. Yksi painottaa enemmän vapautta, toinen turvallisuutta, kolmas terveyttä. On kuitenkin ilmeistä, että jossakin muodossa niiden on jokaisen kohdalla johonkin rajaon saakka toteuduttava, koska vain tällöin voimme tyydyttää välttämät-

tömät fysiologiset, psyykkiset ja sosiaaliset tarpeemme. On myös ilmeistä, että turvallisuus, terveys ja vapaus liittyvät monin tavoin toisiinsa. Jos yksi on uhattuna, ovat myös toisetkin; ja vastaavasti yhden toteutuminen edistää myös toisten toteutumista.

## Hyvän elämän yhteisöllisistä ulottuvuuksista

Olen edellä lähtenyt siitä, että kun puhumme hyvästä elämästä modernissa yksilöllisessä maailmassa, kysymys on viime kädessä suhteesta itseemme ja tämän suhteen eri ulottuvuuksien ”hyvyydestä”. Samalla olen lähtenyt siitä, että kukaan ei voi elää – ainakaan hyvin – yksin. Voimme kasvaa yksilöiksi ja toteuttaa itseämme ainoastaan onnistuneissa suhteissa toisiimme sekä erilaisiin yhteisöllisiin asioihin. Käyttämäni metaforan mukaan hyvä elämä on itsenäistä suunnistautumista maailmassa. Kokoavasti tarkoitan kykyä yksilönä ylläpitää oman tasapainoa itsesuhteiden ja maailmasuhteiden, omien henkilökohtaisten pyrkimysten, halujen ja tarpeiden sekä itsen ulkopuolelta, toisten taholta kohdistuvien odotusten ja vaatimusten välillä. Jotta elämä voisi olla hyvää, meillä tulisi olla elävä ja toimiva tuntuma sekä omaan itseemme, sisäiseen todellisuuteemme, että toisiin ihmisiin ja myös erilaisiin asioihin maailmassa. Yksilöllistä kykyä ylläpitää tätä monimutkaista ja muuttuvaa tasapainoa kutsun itsenäiseksi suunnistautumiseksi elämässä.

Jotta elämämme voisi olla merkityksellistä ja tyydyttävää, meidän tulisi yksilöinä kyetä osallistumaan erilaisiin sosiaalisiin ja yhteisöllisiin maailmoihin. Samalla kun meidän tulisi olla avoimia näille maailmoille, meidän tulisi kyetä ylläpitämään tuntuma itseemme, osallistumaan maailmaan *itsenäimme*. On nähdäkseni luontevaa ajatella, että meillä on neljä perustavaa tapaa osallistua yksilöinä yhteisöllisiin maailmoihin – neljä maailmasuhteiden perusmuotoa.<sup>19</sup> Ne kaikki kuuluvat hyvään elämään ja muodostavat sen keskeiset sisällölliset ulottuvuudet. Niiden kautta on mahdollista pohtia erilaisten sosiaalisten suhteiden ja yksilöllisten itsesuhteiden välisiä yhteyksiä. Voidaan sanoa että ne kuuluvat hyvään elämään, mutta siitä, miten ne painottuvat yksilöllisessä elämässä, minkälaisia muotoja ja merkityksiä niille yksilöinä annamme, ei yleisellä tasolla voitane sanoa paljoakaan. Eri

maailmasuhteiden painoarvo ja merkitys vaihtelee erityisesti nykyään yksilöstä ja yhteisöstä toiseen erittäin paljon.

Kyseiset maailmasuhteet ovat työ, vuorovaikutus, leikki sekä pohdiskelu. *Työllä* tarkoitetaan tässä periaatteessa mitä hyvänsä ulkoisten päämäärien tavoitteellista toteuttamista. Työn avulla pyrimme saamaan aikaan jonkin aikomamme muutoksen ulkoisessa todellisuudessa. Työssä toteutamme itseämme ulkoistamalla itsensä jonkin idean tai tavoitteen; sen tehtyäimme voimme lopputuloksessa tavallaan tarkastella itseämme. Osasta työtä saamme palkkaa, osasta emme. Työ on meille tärkeää myös koska sen kautta osallistumme yhteiskunnalliseen tuotantoon sekä ylläpitoon; ammattimme kautta otamme myös paikkamme yhteiskunnallisessa työnjaossa. Nykyaikainen kulutuskeskeinen elämä on myös erittäin työkeskeistä. Niiden, joilla ei ole tilaisuutta palkkatyöhön, on tunnetusti vaikea myöskään ylläpitää sellaista suhdetta itseensä, jota onnellinen elämä edellyttää. Toisaalta työnjaossa paikkansa säilyttävien työ on usein niin tehostettua ja rasittavaa, että suhteet sekä itsen että toisiin vahingoittuvat. Palkkatyö on siis tärkeää, mutta se voi olla myös rasite, erityisesti kun sen tekijä ei itse voi vaikuttaa työprosessiin.

*Vuorovaikutuksella* tässä tarkoitetaan periaatteessa mitä hyvänsä ihmisten välistä merkitysten vaihtoa. Rakennamme yksilöinä ainoastaan toistemme parissa, kun saamme toisiltamme tunnustusta ja annamme sitä takaisin. Yksilöllinen hyvän elämän projektimme ei ole mahdollista ilman riittävän onnistunutta vuorovaikutusta äidin ja isän kanssa, sisarusten ja ystävien, rakastetun ja omien lasten, tuttavien ja työtovereiden, samaan oikeusjärjestykseen ja poliittisiin kokonaisuuksiin kuuluvien kanssa. Mahdollisuus osallistua vuorovaikutukseen on yksilöllisen ja yhteisöllisen hyvän elämän kannalta välttämätöntä. Rakennamme yksilöllistä identiteettiämme varhaisesta lapsuudesta alkaen hakemalla tunnustusta toinen toisiltamme. Sosiaaliset käytännöt ja instituutiot ovat omia sääntöjään noudattavia vastaavuroisen tunnustuksen rakenteita, joissa toimiessamme käsittelemme jatkuvasti myös yksilöllisiä itsesuhteitamme. Erilaisia vuorovaikutuksen muotoja, joissa yksilöinä kehkeydymme, on loputtomasti.

*Leikillä* tässä tarkoitetaan ryhtymistä tai osallistumista mihin hyvänsä vapaaseen, itsetarkoitukselliseen puuhaan, jossa työn ja



vuorovaikutuksen keskittyneisyys, tarkoituksellisuus ja vastuullisuus ainakin hetkeksi laukeavat. Leikki – esimerkiksi arjen katkaiseva juhla, pallopeli tai kielellinen iloittelu – on arvokasta, koska siinä voimme antaa tilan mielikuvitukselle ja vapaalle assosioinnille. Leikissä voimme tuottaa uusia merkityksiä, nähdä maailmaa ja itseämme uusista perspektiiveistä, muunnella ja käsitellä suhteita itseemme, toisiimme sekä eri asioihin. Leikissä otamme itsemme ja maailmaan etäisyyttä ennakoimattomasti, improvisoiden; leikissä voimme nauraa niin itsellemme kuin maailmallemme.

Lopulta neljäs maailmasuhde on *pohdiskelu*, oman itsen ja omien maailmasuhteiden ajatuksellinen hahmotus. Pohdiskellessamme otamme ajatuksellisesti etäisyyttä arkeen, sen rutiineihin ja vakiintuneisiin käsityksiin, arvioimme suhteitamme itseemme ja maailmaan. Itsenäisen maailmassa suunnistautumisen kannalta lienee välttämätöntä aika ajoin pysähtyä pohtimaan tilannetta, jossa kulloinkin olemme. Onnistuneiden itsesuhteiden ja maailmasuhteiden rakentuminen ja muuntuminen ei aina voi tapahtua automaattisesti. Joskus on esitetty, että ihmisen maailmassa olemisessa on kaksi perusulottuvuutta tai perussuuntaa: osallistuminen ja etäisyyden ottaminen, kuunteleminen ja epäileminen, tekeminen ja arvioiminen. Kant puhuu ihmisen epäseurallisesta seurallisuudesta ja tarkoittaa ehkä myös tavallaan tätä.<sup>20</sup> Niitä voidaan sekä teoriassa että käytännössä painottaa ja tulkinta hyvin eri tavoin, mutta kumpikin on välttämätön. Työn ja vuorovaikutuksen kautta osallistumme yhteisölliseen maailmaan. Leikki ja myös pohdiskelu voivat nekin olla luonteeltaan sosiaalista, mutta niiden kautta otamme myös selvemmin etäisyyttä yhteisöihin.

Yksilöllisessä elämässä nämä maailmasuhteet voivat yksilöllisessä elämässä kietoutua toisiinsa mitä erilaisimmilla tavoilla. Yksilöllisesti elämä voi olla toiminnallisempaa tai pohdiskelevampaa; se voi olla seurallisempaa tai vetäytyvämpää, ruumiillisempaa tai henkisempää; se voi olla aistimellisempaa tai älyllisempää, avoimempaa satunnaisuuksille tai turvallisempaa, jne. Se voi myös olla enemmän elämän kokonaisuuteen jännittyneempää tai hetkiin painottunutta. Yksilöllisiä ja myös yhteisöllisiä tapoja elää ja antaa elämälleen merkitystä eri maailmasuhteissa on yhä enemmän. Yksilöllisyys ja pluralismi tarkoittavat pitkälle nimenomaan niiden kirjon lisääntymistä. Yleisesti voidaan ehkä sanoa, että kenelläkään ei ole moraalista oi-

keutta puuttua toisen tapaan elää elämäänsä – muuten kuin sellaisissa tapauksissa, jossa tämä uhkaa tai estää toisten omaa hyvän elämän tavoittelua. Tällaisissa tapauksissa meillä on oikeus ja moraalinen velvollisuus puolustautua ja asettaa rajoja häiriköivän onnentavoittelulle.

## Onnellinen ja hyvä elämä

En ole edellä lähtenyt siitä, että ollakseen hyvää yksilöllisen elämän täytyisi toteuttaa jotakin elämää suurempaa tarkoitusta. Päinvastoin olen koettanut sanoa jotakin elämästä ja sen hyvydestä tukeutumatta mihinkään metafyyssiseen oppiin. Filosofian perinteessä esimerkiksi eräät stoalaiset filosofit, Spinoza samoin kuin Schopenhauer ovat esittäneet metafyyssisiä oppeja elämän perimmäisestä tarkoituksesta. Yksi keskeinen ajatuskulku on ollut, että hyvä elämä olisi tyyneyttä ja mielenrauhaa keskellä maailman myrskyjä, mihin pyritään vapautumalla levottomuutta aiheuttavista ulkoisista ja sisäisistä häiriötekijöistä, esimerkiksi aistinautunnoista. Hyvä elämä on yhteyttä johonkin ajattomaan. Kristillinen näkemys, jonka mukaan ihmisen maallinen elämä on Jumalan lahja ja toteuttaa siksi itseään suurempaa tarkoitusta, on sekin perimmältään metafyyssinen oppi ja sellaisena nykyaikana enää vaikeasti käsitettävä.<sup>21</sup> Ihmiselämän hyvyys on viime kädessä elämää Jumalassa, joka on hyvyys, totuus, kauneus. Monet metafyyssisten oppien keskeiset ongelmat liittyvät kysymyksiin maallisen elämän hyvyuden suhteesta elämän perimmäisen tarkoituksen toteutumiseen. Näihin kysymyksiin on kristillisen teologian piirissä esitetty hyvin erilaisia ratkaisuja.<sup>22</sup>

Mutta entä jos mitään onnellisuuden tai hyvän elämän metafyyssistä perustaa ei oleteta? Täytyykö meidän tällöin ajatella, että hyvän elämän välttämättömät ehdot ovat tyytyväisyyden, subjektiivisen onnellisuuden edellytyksiä sanan nykyaikaisessa merkityksessä? Ajaudummeko siis väistämättä hedonistiseen näkemykseen? Onko modernin ihmisen sekulaari puhe hyvästä elämästä sittenkin vain puhetta subjektiivisesta onnesta, josta joku saattaisi sanoa, että se ei oikeastaan ole kaukana nihilismistä.<sup>23</sup> Olen edellä koettanut osoittaa, missä mielessä näin ei ole asia. On nimittäin mahdollista

pohtia ei-metafyysisesti hyvän elämän välttämättömiä ehtoja paitsi subjektiivisen onnellisuuden, myös laajemmin praktisen vapauden toteutumisen kannalta. Vapaudella olen tarkoittanut tässä yksilöllistä kykyä käsitellä itse elämän merkitys- ja tarkoitus-, arvo- ja normikysymyksiä, kykyä suunnistautua elämässä itsenäisesti. On sitä paitsi luontevaa ajatella, että yksilöllisesti hyvän elämän lisäksi myös moraalisesti kestävä yhteisöllisyys edellyttää praktista vapautta. Hahmottelemani hyvää elämää koskeva ei-metafyysinen pohdiskelu voisi olla yksi tärkeä filosofinen tapa vastustaa kulttuurista nihilismia tai välinpitämättömyyttä hyvän elämän kysymyksiä kohtaan.

Hyvän elämän välttämättömät ehdot eivät siis ole vain subjektiivisen onnellisuuden tai tyytyväisyyden ehtoja. On mahdollista tehdä ero hyvän ja subjektiivisesti onnellisen elämän välillä, vaikkei turvauttaisikaan metafyyssiin tai uskonnollisiin lähtökohtiin. Mutta miten tämä voidaan tehdä? Olen edellä esittänyt tavallaan aristoteelisesti, että voimme ajatella ihmiselämää tapahtumisena, aktuaalisuutena (kreik. *energeia*) ja koettaa hahmottaa tämän prosessin hyvyuden ulottuvuuksia siitä itsestään käsin. Meidän ei välttämättä tarvitse ajatella jotakin elämää suurempaa kuviota – platonisia ideoita, stoalaista kohtaloa, kristillistä Jumalaa. Aristoteles lähti siitä, että elämän päämäärä tai tarkoitus on elämässä itsessään: se on hyvä elämä. Hän ajatteli, että hyvän elämän kokonaisuus on ihmiselle jotakin luontaista tai luonnollista. Ihminen koettaa elämänsä mitassa tulla siksi, mitä hän luontaisesti on, toteuttaa omat mahdollisuutensa, ja voimme Aristoteleen mukaan ainakin jossain määrin yleispätevästi hahmottaa tätä eettis-poliittista aktualisoitumista. Sikäli kuin tämä on mahdollista, meillä on myös immanenteja kriteereitä arvioida elämän hyvyyttä.<sup>24</sup>

Tästä ajatuksesta on nähdäkseni edelleen syytä pitää kiinni.<sup>25</sup> Mutta miten? On nimittäin selvää, että Aristoteles itse tukeutuu etiikkansa perusajatuksissa teleologiseen metafysiikkaan, joka sellaisenaan ei ole enää puolustettavissa.<sup>26</sup> Hänen ihmiskäsityksensä oppeineen sielusta ja sen eri kerrostumista on sillä tavoin essentialistinen, että sitä tuskin voi sovittaa yhteen nykyaikaisten ajatustapojen kanssa – muuten kuin jakamalla todellisuus erillisiin uskon ja tiedon alueisiin. On kuitenkin nähdäkseni mielekästä koettaa lukea Aristoteleen hyvää elämää koskevia ajatuksia ”sulkeistamalla” niistä hä-

nen metafyyminen naturalisminsa. Näin yksinkertaisesti siksi, että hänellä on tästä aiheesta niin paljon enemmän sanottavaa kuin useimmilla kristillisillä kirjoittajilla tai uuden ajan moraalifilosofoilla. Ongelmaksi tällöin muodostuu se, missä määrin aristoteeliset näkemykset kulloinkin ovat riippuvaisia hänen metafyyminen-teleologisesta maailmankäsityksestään.<sup>27</sup>

Olen pyrkinyt osoittamaan, että vaikka ei tehdä oletusta ihmisen luonnollisesta olemuksesta, jota yksilöt tai yhteisöt hyvässä elämässään aktualisoisivat, niin jotakin elämän hyvydestä voidaan sanoa elämästä itsestään käsin. Modernin hyvä elämä voidaan ymmärtää yksilöllisesti itsenäiseksi suunnistautumiseksi ympäristöissä, jotka ovat yhteisöllisesti hyvin monimuotoisia ja yhteiskunnallisesti hyvin kompleksisiä. Näin ajatellen hyvä elämä edellyttää meiltä ennen kaikkea kykyä harjoittaa praktista vapautta suunnistautumisessa. Tähän voidaan toki huomauttaa, että praktisen vapauden ja rationaalisuuden idea sisältää myös jossakin mielessä essentialistisen käsityksen yksilön persoonasta maailmasuhteissa rakentuvana itesuhteiden kimpuna.

Käsitteellistä erottelua hyvän elämän ja subjektiivisesti onnellisen elämän välillä voidaan havainnollistaa esimerkiksi seuraavasti. Kuvitellaan vaikka miten vanha Sallinen<sup>28</sup> tarkastellessaan elämäänsä kokee, että vaikka hän ei läheskään aina olekaan ollut onnellinen, vaan päinvastoin joutunut eri syistä myös kärsimään paljon, niin hän on sittenkin onnistunut elämässään. Hän on pääosin toteuttanut tavoitteensa ja päämääränsä. Toisaalta voidaan myös kuvitella tilanne, jossa Honkonen kokee elämäänsä pohdiskellessaan olleensa kyllä pääosin onnellinen, mutta olevansa sittenkin epävarma siitä, onko hän onnistunut elämässään. Omien lasten elämäntapa esimerkiksi saattaa askarruttaa Honkosta tai se, että aika on niin suureksi osaksi mennyt työssä ja rahan perässä juoksemisessa, jolloin oma perhe ja läheiset ovat jääneet melkoetäisiksi. Honkosen vaimo sitä vastoin saattaa kokea, että hän on tullut liikaa uhranneeksi voimansa ja tarmonsa toisista huolehtimiseen kotona, niin että itsen kehittäminen on jäänyt kovin vähälle.

Onnelliseksi koettu elämä ei siis välttämättä ole onnistunutta elämää, eikä onnistunut elämä ole välttämättä aina onnellista elämää. Hyvä elämä on tämän ajatuskulun mukaan sekä onnistunutta että

onnellista elämä. Ihmisinä olemme aina rajallisia ja äärellisiä olentoja; emme milloinkaan voi saavuttaa kaikkea tavoittelemaamme – emme ehkä edes osaa tavoitella kaikkea mitä meidän tulisi tavoitella. Elämäämme liittyy aina ristiriitoja ja tragedioita, joissa yksi pyrkimyksemme lyö korville toista. Elämään, joka olisi täysin onnistunutta ja onnellista, emme siis kykene, mutta on tärkeää, että aika-ajoin pohdimme ja aina koetamme elää hyvää elämää.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Gabriel Marcel on erottanut toisistaan probleeman ja mysteerin, joista ainoastaan edellinen on rationaalisesti asetettavissa ja mahdollisesti ratkaistavissa. Hänen mukaansa filosofian keskeiset eksistentiaaliset teemat kuten kehollisuus, rakkaus, syyllisyys, toiseus ovat lähinnä mysteerejä, joita on vaikea hahmottaa järkiperaisellä argumentaatiolla niitä tuhoamatta. Emmanuel Levinas on ajattelussaan edelleen radikalisoitunut Marcelin ideaa toiseudesta mysteerinä. Paul Ricoeur puolestaan pitää ajattelussaan kiinni Marcelin erottelusta, mutta katsoo että myös oleminen ”mysteerejä” voidaan hahmottaa kaksivaiheisessa reflektiossa ja saavuttaa niiden suhteen ”toinen naiivius”; ks. esim. Ricoeur (1969). Colin MacGinn (1993) erottaa toisistaan ongelman, joka periaatteessa on ratkaistavissa, mysteerin, joka on tiedollisista kyvyistämme johtuen ratkeamaton, illuusion, joka on näennäisongelma, sekä kiistanaiheen (issue), tieteellisesti ratkeamattoman normatiivisen kysymyksen. Kun tiede ratkoo ongelmia, filosofia hänen mukaansa sivuaa kysymyksenasetteluissaan jatkuvasti myös mysteerejä eli toimii tietokykymme rajoilla. – Kristinuskon on joka tapauksessa tekemisissä viime kädessä mysteerin kanssa.
- <sup>2</sup> En pyri kieltämään, etteikö pappi tai kirjailija olisi vastuussa sanomastaan ja kirjoittamastaan. Heidän vastuunsa ei ensisijaisesti kuitenkaan liity sanottuun tai kirjoitettuun koskevaan käsitteelliseen argumentaatioon.
- <sup>3</sup> Meillä tosin on taipumus liioitella aikaisempien kulttuurien yhtenäisyyttä, hakea vanhoista hyvistä ajoista kontrastia pirstaleiseksi kokemallemme nykyisyydelle. Kuitenkin elämä niin antiikissa, keskiajalla kuin viime vuosisadan Suomessa oli myös täynnä ristiriitoja ja konflikteja. Yhteisöllisesti idealisoivan menneisyyden tulkinnan kritiikistä ks. Phillips (1993).
- <sup>4</sup> Ks. esim. Roos (1989).

- <sup>5</sup> Meillä on tapana ajatella, että välittäminen ja solidaarisuus liittyvät toisilleen läheisten ja keskenään tuttujen yksilöiden välisiin suhteisiin. Voimistuva yksilöllisyys synnyttää kuitenkin tarvetta solidaarisuuteen toisilleen etäisempien ihmisten välillä. Ks. Brunkhorst (1997).
- <sup>6</sup> Ks. Eerik Lagerspetzin pohdiskelu tässä kirjassa.
- <sup>7</sup> Vrt. esimerkiksi Rawlsin kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta teoksessa Rawls (1988).
- <sup>8</sup> Maailmalla hyvää elämää koskevaa filosofista kirjallisuutta on ilmestynyt viime vuosina erittäin runsaasti. Suomeksi ks. Telaranra, Pitkänen (1995).
- <sup>9</sup> Hegel on yksi ensimmäisistä, joka on muotoillut tämän ajatuksen selkeästi. Ks. kirjoitustani Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys. Teoksessa Kotkavirta, Lagerspetz, Laitinen (1997).
- <sup>10</sup> Siitä, miten näitä tasoja tulisi kuvata, samoin kuin siitä, missä määrin meillä periaatteessa ja tosiasiaassa on mahdollisuuksia ottaa etäisyyttä ensimmäiseen tasoon, on hyvin erilaisia näkemyksiä. Nämä erimielisyydet johtavat nopeasti syviin filosofisiin vesiin. Ks. esim. Kekes (1988), s. 62-76 sekä Quante (1997).
- <sup>11</sup> Suunnistautumisen käsitteestä ks. Immanuel Kant, Mitä on suunnistautuminen ajattelussa. Teoksessa Kotkavirta, Nyssönen (1996); ks. myös Kotkavirta (1995).
- <sup>12</sup> Ks. esim. McFall (1988).
- <sup>13</sup> Elämysrationaalisuuden käsitteestä ja sen tavoista ohjata arkista suunnistautumista ks. Schulze (1994).
- <sup>14</sup> Vrt. Puolimatka, Airaksinen (1994).
- <sup>15</sup> Vrt. esim. Kekes (1988), s. 77-94. Eri muodoissaan käytävä kamppailu tunnustuksesta on Hegelin mukaan se vuorovaikutuksen mekanismi, jonka kautta yksilöt hakevat yhteisöistä tukea omalle identiteetilleen. Vastavasti voidaan erottaa erilaisia yhteisöllisiä tapoja epäoikeudenmukaisesti kieltää yksilöllinen tunnustus; ks. viitteessä 7 mainittu artikkelini sekä erit. Honneth (1992).
- <sup>16</sup> Ks. esim. Johansson (1995) sekä Kotkavirta (1997b).
- <sup>17</sup> Ks. myös Kekes (1988), s. 31-61. Kekes (1993) sekä Kotkavirta, Nyssönen (1996), s. 121-144.
- <sup>18</sup> Vrt. Seel (1995), s. 83-87.
- <sup>19</sup> Vrt. Seel (1995), s. 138-169. Filosofian klassikot Platonista ja Aristoteleesta Kantiin, Hegeliin ja Kierkegaardiin ovat käsitelleet näitä osallistumisen muotoja, painottaneet ja perustelleet niitä eri tavoin. Tällä vuosisadalla esimerkiksi Heidegger, Arendt ja Habermas ovat rakentaneet kokonaisnäkemyksiä modernin yksilön maailmasuhteista
- <sup>20</sup> Näistä kahdesta peruseleestä muodostuu esimerkiksi Paul Ricoeurin

eksistentilaalihermeneutiikan perusjännite, joka kulkee eri muodoissa läpi koko hänen laajan tuotantonsa.

<sup>21</sup> Ks. Eeva Martikaisen kirjoitus tässä kirjassa.

<sup>22</sup> Ks. Petri Järveläisen kirjoitus tässä kirjassa.

<sup>23</sup> Vrt. Sammeli Juntusen kirjoitus tässä kirjassa.

<sup>24</sup> Aristoteleen naturalismista ks. Sihvola (1996a).

<sup>25</sup> Se oli myös itse asiassa Nietzschen lähtökohta; ks. Ruin (1995).

<sup>26</sup> Aristoteles sitoutumisesta teleologiseen metafysiikkaan kertoo se, miten hänkin päättää etiikkansa sen todistamiseen että ”täydellinen onnellisuus on teoreettista mietiskelyä”; ks. *Nikomakhoksen etiikka*, X kirja, 8. ja 9. luku.

<sup>27</sup> Erityisesti Juha Sihvola on kirjoituksissaan ansiokkaasti harjoittanut tällaista aristotelismia. Ks. myös Sihvola (1994) sekä Sihvola (1996b).

<sup>28</sup> Esimerkin henkilöhaamot ovat peräisin Olli Koistisen kirjoituksesta tässä kirjassa.

## Kirjallisuus

Brunkhorst, Hauke (1997) *Solidarität unter Fremden*. Frankfurt am Main: Fischer.

Honneth, Axel (1992) *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Johansson, Ingvar (1995), *Postmodernismen, det goda livet och människans begär*. Teoksessa Carleheden, Mikael; Bertilsson, Margarita (red.), *Det goda livet. Om renässansen för en borttappad diciplin*. Stockholm: Symposion.

Kant, Immanuel (1996) *Mitä on suunnistautuminen ajattelussa*. Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Seppo Nyysönen, *Ajatus. Johdatus filosofiaan*. Porvoo: WSOY.

Kekes, John (1988) *The Examined Life*. London: Associated University Press.

Kekes, John (1993) *The morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press.

Kotkavirta, Jussi (1995) *Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen*. Niin & näin, no. 2.

Kotkavirta, Jussi (1996) *Nyysönen, Seppo, Ajatus. Etiikka*. Porvoo: WSOY.

Kotkavirta, Jussi (1997b) *Etiken och goda livet*. Res Publica nr. 39, s. 131-136.

- Kotkavirta, Jussi & Laitinen, Arto (toim.) (1997) *Yhteisö*. Jyväskylä: SoPhi.
- McFall, Lynne (1989) *Happiness*. New York: Peter Lang.
- MacGinn, Colin (1993) *The problems of philosophy. The limits of inquiry*. Cambridge: Blackwell.
- Phillips, Derek L. (1993) *Looking backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Quante, Michael (1997) *Personal autonomy and the structure of the will*. Teoksessa Kotkavirta, Jussi (ed.), *Right, Morality and Ethical Life. Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right*. Jyväskylä: SoPhi.
- Rawls, John (1988) *Oikeudenmukaisuusteoria*. Porvoo: WSOY.
- Roos, J.P. (1989) *Suomalainen elämä*. Porvoo: WSOY.
- Pitkänen, Pirkko & Telaranta, Mikko (toim.) (1995) *Ovi parempaan maailmaan. Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa*. Helsinki: Painatuskeskus.
- Puolimatka, Tapio & Airaksinen, Timo (1994) *Elämän tarkoitus*. Teoksessa Sara Heinämaa (toim.) *Merkitys*. Tampere.
- Ricoeur, Paul (1969) *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ruin, Hans (1995) *Det måttlösa mått – Nietzsche, Aristoteles och etikens pännyttfödelde*. Teoksessa Carleheden, Bertilsson, *Det goda livet*, 153-172.
- Schulze, Gerhard (1994) *Gehen ohne Grund. Eine Skizze zur Kulturgeschichte des Denkens*. Teoksessa Andreas Kuhlmann (Hg.), *Philosophische Ansichten der kultur der Moderne*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Seel, Martin (1995) *Versuch über die Formen des Glücks*. Studien zur Ethik. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Sihvola, Juha (1994) *Hyvän elämän politiikka*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sihvola Juha (1996a) *Luonnon käsite Aristoteleen etiikassa ja poliittisessa filosofiassa*. Teoksessa Kotkavirta, Jussi (toim.) *Luonnon luonto*. Jyväskylä: SoPhi.
- Sihvola, Juha (1996b) *Yksilö, yhteisö ja hyvä elämä*. Teoksessa Hautamäki. Antti et al., *Yksilö modernin murroksessa*. Helsinki: Gaudeamus.





*Antti Raunio*

## EROTTAVASTA HYVÄSTÄ YHTEISEEN HYVÄÄN

Hyvän elämän teologisia lähtökohtia

### Kuluttava ja erottava jumalanpalvelus

**T**arkastellessani tämän päivän yhteiskunnallista keskustelua ja kuunnellessani monien oman ikäpolveni ihmisten elämäntuntoja en voi väistää varsin yksinkertaista kysymystä: ketä varten tätä yhteiskuntaa rakennetaan? Monet puhuvat yhteiskunnan jakautumisesta kahteen tai kolmeen joukkoon: menestyjiin, selviytyjiin ja putoajiin. Yhteiskunta ei ole (enää) kaikkia varten, kaikki eivät ole sen varsinaisia täysivaltaisia jäseniä. Tällainen kehitys lienee käynnissä, vaikka meillä vielä on käytettävissä monia keinoja lieventää jakautumisen aiheuttamia seurauksia. Keinot, joita käytetään ihmisten pitämiseksi yhteiskunnan jäsenenä, ovat pääasiassa sosiaalipoliittisia. Voi kuitenkin kysyä, tarvitaanko sosiaalipoliittisten keinojen ohella muita, esimerkiksi yhteisöllisiä keinoja jakautumisen välttämiseksi, voivatko ihmiset muodostaa yhteisön tai yhteisöjä, joista ei pudota tai syrjäydytä?

Menestyminen ja putoaminen ovat saman kehityksen seurausta. Yksi tämän kehityksen tyypillinen ilmaus on, että kaikkia elämänavaluita tarkastellaan tuotannollisesta näkökulmasta. Tuoteajattelu on levinnyt myös sellaisille aloille, joilla aikaisemmin ei puhuttu tuotteiden valmistamisesta tai tuotteistamisesta. Tuotteita markkinoidaan, myydään, ostetaan ja käytetään. Olennaista on, että tuotteella ei ole itseisarvoa vaan käyttöarvo ja välinearvo; tuote valmistetaan johonkin tarpeeseen. Näyttää kuitenkin siltä, että tämä ero on hämärtynyt. Tuote on nykyään jollakin tavalla kumpaaakin, sekä väline että itse päämäärä. Myös ihmiset ovat entistä enemmän tuotteita. Heillä on joitakin ominaisuuksia ja taitoja, jotka voidaan muokata markkinoita varten. Yksi hyvän elämän tuntomerkki on, että ihminen on onnistunut kehittämään itsensä myyväksi tuotteeksi. Ne, jotka ovat tällä hetkellä kuumaa tavaraa, joutuvat kovaan kulutukseen, kestävät aikansa ja heitetään sitten pois. Vanhanaikaiset tai epätrendikkäät tuotteet puolestaan saavat virua hyllyillä ja varastoissa; ostajia ei löydy.

Jos yhteiskunta ja sen eri instituutiot pyrkivät ensisijaisesti valmistamaan tuotteita, on kysyttävä mihin ja kenen käyttöön niitä tehdään. Tuotteilla täytyy olla jokin ostaja ja kuluttaja, jonka tarpeisiin tuotteet vastaavat. Alussa esittämäni kysymykseen voisi vastata, että yhteiskuntaamme rakennetaan ensisijaisesti kuluttajaa varten.<sup>1</sup> Vaikka kulutusjuhlassa onkin pidetty vähän taukoa, yhteiskunnan käyttövoima on kuluttaja, joka vapaasti ja yksilöllisesti valitsee, mitä tuotteita tahtoo käyttää. Myös ihmiset ovat tuotteina kuluttajan hyväksyvän tai hylkäävän valinnan kohteita. Kuluttajan arvioivaa katsetta ei kuitenkaan voi paikantaa kehenkään yksityiseen ihmiseen tai mihinkään ryhmään. Pikemminkin olemme kaikki ikään kuin Suuren Kuluttajan tarkasteltavina. Meihin on suunnattu katse, joka valitsee toiset ja hylkää toiset. Suuren Kuluttajan katseen vaikutuksesta meistä on tullut hänen palvelijoitaan, meidät on muovattu hänen kuvakseen. Emme tosin ole vielä yhtä vapaita emmekä yksilöllisiä, mutta päämäärämme on tulla yhä enemmän Suuren Kuluttajan kaltaisiksi, yhä vapaammiksi ja yhä yksilöllisemmiksi.

Suuri Kuluttaja on siis vapaa kaikista sidonnaisuuksista ja pakotteista; hänen valintansa ja ratkaisunsa eivät ole sidoksissa mihinkään eikä kehenkään toiseen. Hän tyydyttää vain omia tarpeitaan.

Suuri Kuluttaja on myös yksilöllinen; hän erottuu joukosta, tekee toisin kuin muut. Hänelle on siis ominaista keskittyminen yksilöllisiin tarpeisiinsa ja erottautuminen muista. Niinpä Suuren Kuluttajan palvelijatkään eivät voi liittyä yhteen. He eivät voi muodostaa yhteisöä eivätkä etsiä yhteistä hyvää, vaan heidän on loputtomasti irrottauttava ja erottauttava muista, jotta Suuri Kuluttaja valitsisi juuri heidät. Suuren Kuluttajan palvelijan toivo perustuu siihen, että vielä jonakin päivänä juuri hänet valitaan.

Tässä vaiheessa on tarpeen korostaa, että edellä sanotussa on kyse jumalasta ”tieteellisessä” mielessä: ihmisen luomuksena, ihmisen tarpeiden, pyrkimysten ja päämäärien heijastumana. Nyt puhutaan ihmisen jumalakuvasta ja ihmisestä itse tekemänsä jumalan palvelijana. Suurta Kuluttajaa ei siis ole olemassa muuten kuin ihmisten luomuksena, ideana, idolina ja ideologiana. Kuitenkin elämme ikään kuin juuri hän olisi todellisuuden kantava voima ja ikään kuin meidän olisi tyydytettävä Hänen tarpeensa suostumalla joko menestyjiksi tai putoajiksi. Muita vaihtoehtoja ei näytä olevan.

## Yhteisöllisyys erillistämisen vastaliikkeenä

Näissä oloissa ei liene sattuma, että Suuren Kuluttajan palvelijoista monet ovat alkaneet etsiä yhteisöllisyyttä. Yhteisöllisyys on selvästi vastavoima kaikelle sille, mitä Suuri Kuluttaja haluaa ja ihanoi. Yhteisössä ei nimittäin voi olla täysin erillinen ja vapaa, ei myöskään loppuun asti yksilöllinen. Yhteisössä on voitava myös liittyä ja sitoutua. Yhteisöön kuuluva joutuu myös aika ajoin asettamaan yhteisen hyvän oman etunsa edelle. Monet postmodernit ajattelijat varoittavatkin yhteisöllisyydestä yrityksenä paeta yksilön radikaalia vastuuta ja elämään olennaisesti kuuluvaa epävarmuutta.

Mutta yhteisö voi olla ratkaisu myös toisessa merkityksessä. Yhteisön jäseninä ihmiset eivät voi olla kulutustuotteita eivätkä välineitä muiden päämäärien saavuttamiseen. Yhteisö ei ole tuote, se ei ole väline, vaan se on elämänmuoto ja päämäärä itsessään. Suuri Kuluttaja ei tahdo yhteisöllisyyttä, koska se menettäisi tuotteensa ja välineensä, jos ihmiset erottautumisen ja irtautumisen sijasta liittyisi-

vät yhteen, sitoutuisivat toisiinsa, rohkenisivat erottaa välineet ja päämäärät, pitäisivät oman erottautumisen sijasta yhteistä hyvää toimintansa päämääränä.

Monet aikamme ajatteliijoista itse asiassa etsivät uudenlaista yhteisöllisyyttä. Se, mitä he tämän vuosisadan historian opettamina kavahtavat, ei ole niinkään yhteisö kuin kollektiivi, yksilön häviäminen kokonaisuuteen ja järjestelmän osaksi. Otan esimerkiksi kaksi muodikasta ajattelijaa. Giorgio Agamben luonnostelee tulevaa yhteisöä, joka ei perustu mihinkään ennakkoehtoihin tai erityiseen identiteettiin vaan itse edellytyksettömään yhteenkuulumiseen.<sup>2</sup> Zygmunt Bauman panee toivonsa moraaliseen yhteisöön. Tällöin moraalinen todellisuus ja yhteisöllisyys eivät perustu valmiisiin eettisiin periaatteisiin ja ulkoiseen pakkoon, vaan ne syntyvät ”toisia varten olevien ihmisten, moraalista impulsseista, taidoista ja kyvyistä”.<sup>3</sup> Vaikka Agamben ja Bauman puhuvat filosofisesti ja sosiologisesti edustaen jälkimoderniksi kutsuttua ajattelua, he käsittelevät aivan klassisia teologisia teemoja ja itse asiassa ehdottavat eräässä mielessä teologisia ratkaisuja.

## Yhdistävä ja uudistava jumalanpalvelus

Länsimaisessa kristillisessä teologiassa yhteisöllisyyteen kuuluu aina kaksi ulottuvuutta, joiden välillä tehdään ero. Voidaan puhua yhteisöllisyyden maallisesta ja hengellisestä ulottuvuudesta. Yksi maanosamme historian ja aatehistorian keskeinen juonne onkin näiden kahden yhteisön välisten suhteiden määrittely.<sup>4</sup> Tätä keskustelua käydään Suomessakin jatkuvasti. Suhteiden määrittelystä ei tietenkään voisi olla kysymys, ellei lähtökohtana olisi jonkinlainen erottelu. Kristilliselle teologialle ja erityisesti sen läntiselle perinteelle on luonteenomaista erottaa toisistaan hengellinen ja maallinen yhteisö. Se, että tällainen erottelu tehdään, ei tietenkään vielä sano mitään erottelun sisällöstä. Kysymyksenasetteluni kannalta on kuitenkin tarpeen olla tietoinen tästä erottelusta. Kysymys hyvän elämän edellytyksistä on nimittäin aina ollut olennainen osa keskustelua hengellisen ja maallisen yhteisön luonteesta ja keskinäisestä suhteesta.

Kristillinen kirkko ymmärretään nykyään usein ensisijaisesti instituutioksi, laitokseksi, joka hoitaa tiettyjä uskonnon alaan kuuluvia tehtäviä. Oman itseymmärryksensä mukaisesti se on kuitenkin ennen muuta yhteisö. Tätä yhteisöllisyyttä kuvaa erityisesti Uuden testamentin *koinonia*-käsite, jonka perusmerkityksiä ovat yhteys ja osallisuus. Kristillisen koinonian erityislaatu on, että siinä on kysymys ihmisen yhteydestä ja osallisuudesta Jumalan olemiseen. Jumala on olemukseltaan yhdistävä rakkaus. Jumala on hän, joka liittää ihmisen itseensä, luomakuntaan ja toisiin ihmisiin. Kristillinen koinonia ei ole olemukseltaan samoin ajattelevien ihmisten yhteenliittymä, yhdistys tai laitos, vaan yhteyden ja ykseyden synnyttäjä on ihmiseksi tullut Jumala, Kristus. Kristus-yhteyden erottamaton seuraus on kristittyjen konkreettinen yhteys ja yhteisö sosiaalisena suureena, kaste- ja ehtoollisseurakuntana ja palveluyhteisönä.<sup>5</sup> Kristillistä yhteisökäsitystä ei voi tavoittaa ilman ajatusta Kristuksen yhdistävästä läsnäolosta yhteisössä ja yhteisön jäsenissä. Tälle yhteydelle on ominaista, että se ei perustu mihinkään ennakkoehtoihin eikä sillä ole kielellisesti määriteltävissä olevia rajoja. Tällaisia rajoja on tietenkin aika ajoin pyritty vetämään ja osoittamaan, mutta ymmärtääkseni ne, jotka ovat tajunneet kristillisen koinonian olemuksen, ovat aina torjuneet tällaisen rajanvedon.

Koinonian rinnalla toinen keskeinen raamatullinen kuva kristillisestä yhteisöstä on 'Kristuksen ruumis'. Kirkko ymmärretään ruumiiksi, jonka pää on Kristus ja jossa kristityt ovat Kristuksen ja toistensa jäseniä. Vaikka modernissa tutkimuksessa usein väitetään toisin, tämä Kristus-yhteys, joka ei siis ollut vain yksityisen uskovan ja Kristuksen välinen yhteys vaan myös kristittyjen yhteyttä toisiinsa, on ymmärretty nimenomaan ontologisesti, Kristuksen ja hänessä koko kolmiyhteyden Jumalan läsnäoloksi kirkossa ja yhteisön jäsenissä. Ei ole kysymys vain läsnäolon ja yhteyden "ajatuksesta", "yhteyden kokemuksesta", "Kristuksen valtapiiriin joutumisesta" tai "kohtalon-yhteydestä uskovan ja Kristuksen välillä".<sup>6</sup>

Puhe Kristuksen reaalista läsnäolosta kristittyjen yhteisön ja ykseyden luojana on vallitsevan tiedekäsityksen antimetafyysisen rationaalisuuden näkökulmasta vaikeasti ymmärrettävää. Jotta oltaisiin tässä mielessä "tieteellisiä", olisi välttämättä muutettava Kris-

tuksen reaalin läsnäolo ”ideaksi”, ”kokemukseksi”, ”valtapiiiriksi” tai tiettyyn uskonnolliseen perinteeseen kuuluvaksi yhteisön identiteettiä legitimoivaksi ja ylläpitäväksi puhetavaksi. Tällaiseen puhetapaan tyytyminen merkitsee kuitenkin koinonian rajaamista niihin, jotka ovat siitä tietoisia tai pyrkivät rajaamaan yhteisön kielellisesti. Tieteellisessä puheessa tapahtuu väistämättä eräänlainen reduktio, koinoniaa voi tarkastella vain psykologisena ja sosiologisena suureena.

Kristillinen yhteisökäsitys syntyi kuitenkin antiikin maailmassa, jossa ihmisen yhteisöllisyys ymmärrettiin toisin kuin nk. modernissa maailmassa. Ihmisten ajateltiin liittyvän toisiinsa metafyyysisin sитеin, ihminen oli osa olevaisen suurta järjestystä, jossa hänellä oli oma paikkansa. Tuohon paikkaan kuului myös sosiaalisuus, ihmisen luontoon tai olemukseen kuuluva pyrkimys yhteisömuodostukseen. Ihmiset eivät olleet ensisijaisesti yksilöitä, jotka ikäänkuin ”jälkikäteen” liittyvät yhteen turvallisuutensa tai etujensa varmistamiseksi, vaan he olivat sosiaalisia olentoja, jotka jo oman ihmisyytensä perusteella muodostavat yhteisön, jossa ihmisillä on tietty yhteinen päämäärä, hyvän elämän toteuttaminen, eli ihmisen luontoon kuuluvien hyveiden kehittäminen ja edistäminen. Toisaalta kyllä usein asetettiin erilaisia rajoituksia sille, ketkä varsinaisesti kuuluvat yhteisöön ja keillä on tosiasiallisia edellytyksiä hyvään elämään.<sup>7</sup>

Viimeaikainen filosofinen keskustelu yhteisöllisyydestä ja hyvästä elämästä on syntynyt juuri pyrkimyksestä palauttaa eräitä antiikin filosofian, erityisesti aristoteelisen, mutta jossain määrin myös platonistisen ja stoalaisen perinteen teemoja moderniin yhteiskunnalliseen keskusteluun.<sup>8</sup>

## Länsimaisen ajattelun kaksi perusjännitettä

Antiikin ajatteluun verrattuna yksi niin kutsutun modernin ajattelutavan tuntomerkeistä on juuri individualismi, pyrkimys yksilön vapautteen päättää omasta elämästään, valita itse päämääränsä ja arvonsa, jopa eräessä mielessä luoda itse itsensä. Modernin individualismin juuret ovat myöhäiskeskiajan ja renessanssin teologis-filosofisessa ajattelussa.<sup>9</sup> Tuolloin alettiin ”purkaa” ihmisen metafyyysisiä

sidoksia olevaisen järjestykseen. Kun ihmisen metafyyminen tai ontologinen liittyminen olevaisen järjestykseen alkoi "löystyä", ihmisestä tuli yksilö, joka itse määrittelee suhteensa Jumalaan, luontoon ja yhteisöön. Suhteen määrittely koski sekä hengellistä että maallista yhteisöä, sekä seurakuntaa että yhteiskuntaa. Tämän seurauksena perinteiset hyvää elämää koskevat kysymykset, ihmisen moraali, päämäärä ja arvot on katsottu yksilöllisen elämäntoteutuksen alaan kuuluviksi. Jos nykyään jokin taho, esim. maallinen tai hengellinen yhteisö esittää tai edellyttää joitakin hyvän elämän malleja, moraaliperiaatteita, arvoja tai päämääriä, yhteisön pyrkimyksiä ollaan em. muutoksen seurauksena taipuvaisia pitämään yksilönvapauden alueelle tunkeutuvana vallankäyttönä.<sup>10</sup> Ainoa tapa puhua jollakin tavalla yhteisöllisestä hyvästä elämästä on, että yksilöt omaan vapaan harkintansa perusteella päätyvät suurin piirtein samanlaiseen käsitykseen hyvästä elämästä. Modernissa maailmassa tämä oli vielä ainakin periaatteessa mahdollista, koska ihmisen praktisen järjen ajateltiin toimivan suurin piirtein samalla tavalla. Liittyäkseen hyvän elämän malliin ihmisen oli kuitenkin ensin valittava itsensä moraalisena olentona.

Jälkmodernia ajattelua koskevassa keskustelussa on usein kritisoitu modernia näkemystä ihmisen rationaalisuudesta. Tuloksena on, ettei moraalin perustana ole mitään yhteistä käytännöllistä järkeä. Paitsi itsensä moraalisena olentona, ihminen voi valita myös moraalin sisällön ja muuttaa sitä niin tahtoessaan. Paradoksaalista kyllä tällainen modernin rationalisuuden muodon kritiikki on johtanut hyvin nopeasti takaisin klassisiin kysymyksenasetteluihin ja antiikin moraalifilosofiaan, myös kysymykseen yhteisöllisestä hyvästä elämästä.<sup>11</sup> Nyt pyritään käyttämään antiikin filosofiaa ja hyve-etiikkaa, kuitenkin samalla liittyen jollakin tavalla uudelle ajalle tyypilliseen metafysiikan kritiikkiin, koska moraalien ja hyvän elämän metafysisistä perustelua pidetään edelleen tieteelliseen maailmankuvaan sopimattomana ja yksilönvapauden kannalta arveluttavana.<sup>12</sup>

Uskonnollisille tai hengellisille yhteisöille on tietenkin ollut tyypillistä, että ne ovat pyrkineet esittämään ihmisille jonkinlaisen hyvän elämän mallin. Kristillisillä kirkkoilla ja seurakunnilla on ollut hyvinkin erilaisia korostuksia ja ratkaisuja hyvän elämän mallin toteuttamisel-



le. Ratkaisut ulottuvat varsin tarkasta yhteisöllisestä elämäntapojen valvonnasta väljään kansankirkollisuuteen, jossa ei juurikaan puututa ihmisten ratkaisuihin, mutta pyritään tarjoamaan apua, jos ihminen kokee sitä tarvitsevansa. Kaikki kristilliset hyvän elämän mallit ovat kuitenkin jollakin tavalla jännitteisiä suhteessa moderneihin ja post-moderneihin pyrkimyksiin yksilön autonomiaan moraalini ja hyvän elämän alueella. Kirkkojen odotetaan kyllä ottavan kantaa tällaisiin kysymyksiin, ja niihin ollaan tyytymättömiä, jos ne eivät ota. Kirkkojen kannanotoissa ollaan kuitenkin varsin herkkiä näkemään pyrkimyksiä käyttää valtaa ja puuttua ihmisten yksityiselämään.

Modernin individualismin ja uskonnollisen yhteisöllisyyden välisen jännitteen ohella länsimaisessa hyvän elämän perusteita koskevassa ajattelussa on toinenkin perusjännite, joka on vielä vanhempaa perua. Jännitettä voidaan kuvata eri näkökulmista. Yksi näkökulma on erottelu kontemplatiivisen ja aktiivisen tai teoreettisen ja praktisen elämän välillä.<sup>13</sup> Tällöin kysytään, onko hyvää elämää ensisijaisesti pyrkimys muuttumattomien totuuksien ymmärtämiseen ja tarkasteluun vai yhteiskunnallinen tai yhteisöllinen toiminta? Samaan asiaan voidaan viitata myös kysymällä, tuleeko ihmisen suuntautua ensisijaisesti ”ylös” kohti korkeinta hyvää, Jumalaa, vai ”alas” kohti toisia ihmisiä ja luomakuntaa. Myöhäisantiikin ja keskiajan kristillinen teologia pyrki yhdistämään nämä liikkeet kuitenkin lähtien siitä, että ihmisen hyvän elämän kannalta perustava liike tapahtuu alhaalta ylös, kohti Jumalan näkemistä. Tälle ajattelutavalle on ominaista pyrkimys kohti päämäärää, jota ei ole saavutettu. Kontemplatiivisen perinteen moderni ja sekulaari sovellus on tietenkin ajatus tiedon ja sivistyksen tavoittelusta eurooppalaisen kulttuurin perusliikkeenä ja koossapitävänä voimana.<sup>14</sup> Kontemplatiivinen ja teoreettinen perinne kuitenkin erotti ja erottaa yhä todellisuuden perimmäisen luonteen ”näkemiseen” pyrkivät ja kykenevät omaksi täydellisten yhteisöksi, johon tavallisella kansalla ei ole pääsyä.

Katolisessa hyvän elämän mallissa on selvästi havaittavissa tietyt keskiajalla luotuun aristoteelisen filosofian ja kristinuskon synteesiin palautuvat piirteet. Ihmisiä pidetään olemuksensa perusteella samaan päämäärään, korkeimpaan hyvään, suuntautuneina olentoina. Heidän päämääränään on toteuttaa mahdollisimman hyvin omaa ihmisolemustaan, johon yhteisen ihmisyyden lisäksi kuuluvat yksilöl-

liset piirteet ja ominaisuudet. Yksi ihmisolemuksen olennaisista piirteistä on sosiaalisuus. Katolisen käsityksen mukaan ihminen voi toteuttaa olemustaan vain yhteisön jäsenenä, liittyessään toisiin jonkin hyvän päämäärän edistämiseksi. Katolisessa ajattelussa hyvän elämän malli on jokseenkin yhdenmukainen; siihen ei sisälly ihmisen perimmäistä tai varsinaista päämäärää koskevaa konfliktia. Koska päämäärä on sama, myös siihen johtavat keinot eli hyvä elämä muodostuu perusteissaan samanlaiseksi. Tältä pohjalta voidaan laatia varsin pitkälle ulottuva hyvän elämän malli, jota katolisen kristityn tulisi seurata.<sup>15</sup>

## ”Toisia varten oleminen” yhteisöllisyyden olemuksena

Reformaation ja erityisesti Lutherin teologiassa tämä perusnäkemys joutui uudelleenarvioinnin kohteeksi. Tuloksena on näkemys, jossa luovutaan ihmisen alhaalta ylös suuntautuvasta pyrkimyksestä. Todellisuuden perusliikkeeksi ymmärretään nyt Jumalasta maailmaan, metaforisesti ilmaisten “ylhäältä alas” suuntautuva liike. Vaikka “ylhäältä alas” on liikkeen luonteesta useimmin käytetty metafora, tarkkaan ottaen ei kuitenkaan ole kyse vain ylhäältä alassuuntautuvasta liikkeestä. Samalla on kysymys myös liikkeestä ulkopuolelta sisään, ympäriltä keskukseen, alapuolelta ylös sekä päinvastoin, keskukselta ulospäin, sisältä ulos. Tämä tarkoittaa, että kaikkialla läsnäoleva Jumala lahjoittaa taukoamatta olemisen luomalleen maailmalle. Jumala ei kuitenkaan ole sama kuin maailma, vaan maailma luodaan ja se pysyy yllä Jumalasta lähtevässä liikkeessä. Liike ei ole olemukseltaan pyrkimystä johonkin, jota ei vielä ole saavutettu, vaan jatkuvaa olemassaolon lahjoittamista. Kaikki oleva, joka on osallinen Jumalan olemisesta, ei ole olemassa itselleen, vaan *toisia varten*.<sup>16</sup>

Lutherin käsityksen mukaan ihmisten yhteisö sekä maallisessa että hengellisessä merkityksessään perustuu tähän Jumalasta lähtevään lahjoittamisen liikkeeseen, olemiseen toisia varten.<sup>17</sup> Maallinen ja hengellinen yhteisö eivät suinkaan ole toisistaan erillisiä ja täysin omalakisiallisia alueita, kuten myöhemmin on usein ajateltu. Regimenttien erossa on kysymys vain siitä, että lahjoittavan liikkeen toteutumiseksi

ja sen vastavoimien estämiseksi tai rajoittamiseksi käytetään erilaisia menetelmiä. Hengellisessä regimentissä rakkauden liike toteutuu Kristuksen läsnäolona ihmisten sydämissä. Kysymys on juuri siitä koinoniasta, jossa Kristus yhdistää ihmiset sekä Jumalaan että toisiinsa. Tämän liikkeen toteuttamisen välineitä ovat sana ja sakramentit. Niissä Jumala luotuu todellisuuteen sitoutuvana ja sisältyvänä lahjoittaa itsensä yhdistävänä rakkautena.

Maallisessa regimentissä yhteisöllisyys ja tosia varten oleminen toteutuu hengelliseen regimenttiin verrattuna ulkoisesti; siinä yhteyden ja ykseyden aikaansaaja ei ole läsnäoleva Kristus, vaan “Jumalan naamarit”, eräänlaiset ”järjestykset”, joihin Jumala on kätkeytynyt, eli perheessä vanhemmat, kaupunkiyhteisössä julkisten virkojen hoitajat, ruhtinaskunnassa ruhtinas ja hänen virkamiehensä, oikeusjärjestys jne. Kaikki nämä ovat jumalallisen toisia varten olemisen edustajia maailmassa. Koska Luther ajatteli, että syntiinlankeemuksen alaiset ihmiset eivät luonnostaan suuntaudu yhteiseen päämäärään tai yhteiseen hyvään, vaan pikemminkin kaikki tavoittelevat omaa hyvänsä, yhteisöllisyyden edellytykset eivät ole ihmisen tosiasiallisessa luonnossa. Jos ihmiset saavat ilman mitään sanktiota “valita” mitä he tavoittelevat, he eivät suuntaudu yhteisölliseen hyvään elämään, vaan “valitsevat” oman hyvänsä. Maallinen yhteisö ei siis pysy koossa ilman tiettyä ulkoista järjestystä, pakkoa, lainsäädäntöä ja vallankäyttöä. Maallisen yhteisön päämäärä ei kuitenkaan ole ihmisten oman hyvän tavoittelun turvaaminen kuten liberalistisessa ajattelussa, ei myöskään vallankäyttö sinänsä, vaan kaikkien yhteisön jäsenten kohtuullisten elinolosuhteiden takaaminen. Yhteiskunnallinen järjestys virkoineen ja instituutioineen palvelee tätä tehtävää. Maallinen regimentti, joka maallisuudestaan huolimatta kuuluu jumalalliseen rakkauden järjestykseen, joutuu siis ikään kuin pakottaamaan ihmisiä suuntautumaan toisin kuin he pohjimmiltaan tahtovat.

Teologisesta näkökulmasta yhteisöllisyyden ja hyvän elämän etsiminen ei johda välttämättä postmoderniin valtion torjumiseen, jos valtio tarkoittaa sitä rakennetta ja järjestelmää, jolla yhteisöllisiä asioita hoidetaan, mutta tämä järjestelmä voidaan toki rakentaa hyvin monella tavalla. Yhteisöllisyyden etsiminen ei myöskään johda kaiken yksilön ulkopuolisen vallan torjumiseen. Mutta teologia voi kyllä huomauttaa siitä, että yhteisöllisten asioiden hoitaminen ja vallan-

käyttö ovat “tuotteistuneet” ja ettei valta ole pelkästään väline yhteisen hyvän toteuttamiseen, vaan siitä on tullut myös päämäärä. Tämä juuri on yksi aikamme todellisuuskäsityksen “perusteista”: inhimillisen toiminnan käyttövoima on tahto valtaan ja valta on keino saada lisää valtaa. Mikäli näin on, valtio ei ole olemassa ihmisiä ja heidän hyvää elämäänsä vaan – nimensä mukaisesti – vallankäyttöä varten, ja valta puolestaan on olemassa itseään eli vallan lisäämistä varten.

Pohjoismaisten yhteiskuntien kehityksen kannalta on mielenkiintoista havaita, että reformaation käsitykset yhteiskunnasta ja hyvästä elämästä muotoutuivat enimmäkseen suhteellisen pienissä kaupunkiyhteisöissä. Valtiota sanan nykyisessä merkityksessä ei ollut edes olemassa. Uuden ajan valtioinstituutio alkoi kuitenkin kehittyä varsin pian reformaation jälkeen. Ruotsi oli Kustaa Vaasan johdolla tämän kehityksen etulinjassa. Juuri Ruotsissa, ja Suomessa sen osana, kaupunkiyhteisön sosiaalista ja hengellistä elämää varten kehkeytyneet ajatukset siirtyivät melko pian koko valtakunnan tasolle, ja niitä kirjattiin kuningaskunnan lainsäädäntöön.<sup>18</sup> Aikaisemmin ihmisten hyvää elämää oli ohjaillut katolinen kirkko; nyt sen varsinaiseksi ohjaajaksi tuli lainsäädäntönsä kautta kuningas ja valtio. Käytännön toteutus tapahtui tietysti piispojen ja kirkkoherrojen johdolla seurakunnissa. Kun Keski-Euroopassa reformaatioajan ”perusyhteisö” oli muutamana tuhat hengen kaupunki, Ruotsissa se oli pikemminkin alusta alkaen keskusjohtoinen valtio. Tämä piirre on sävyttänyt pohjoismaista yhteiskunta- ja yhteisökäsitystä meidän päiviimme asti.

## Hyvä elämä Kultaisen säännön toteuttamisena

Luterilaisen reformaation esittämä hyvän elämän malli sekä maalliselle että hengelliselle yhteisölle on periaatteessa hyvin yksinkertainen. Tarkoitus on soveltaa Kultaista sääntöä: “Mitä tahdotte toisten tekevän teille, tehkää te samoin heille.” Kun Kultainen sääntö ymmärretään lahjoittavan rakkauden kontekstissa, se ei sisällä mitään etujen vastavuoroista punnitsemista, vaan ihmisen omaan hyvään tähtäävä pyrkimys on malli tai esimerkki siitä, kuinka hänen tulee pyrkiä toisten hyvän edistämiseen. Tämä tapahtuu asettumalla toi-

sen sijaan ja kysymällä, mitä toivoisin itselleni tehtävän, jos olisin hänen sijassaan.

Luther ei oikeastaan opettanut hyvän elämän malliksi mitään muuta kuin jatkuvaa Kultaisen säännön meditointia ja konkretisoitua, toisen sijaan asettumista ja hänen hyvänsä etsimistä. Hyvässä yhteisössä hyvä elämä toteutuu lahjojen vastaanottamisena ja oikeana käyttönä. Kultainen sääntö ei ole ihmisille ulkoa päin määrätty moraalinen laki tai vaatimus, vaan ihmiset voivat löytää sen luonnollisesta moraalitajustaan. Se on heidän moraalisten kykyjensä lähtökohta. Kultaisen säännön ”luonnollisuus” ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ihmiset luonnostaan ja vaivattomasti ajattelisivat ja toimisivat sen mukaisesti.

Myöhempi luterilaisuus ja protestantismi ei kuitenkaan omaksunut tätä ajattelutapaa kovinkaan selkeästi. Kultainen sääntö ja toisen sijaan asettuminen ei tosin hävinnyt kokonaan, mutta se esiintyi vain yhtenä moraaliperiaatteena muiden joukossa ja usein ilman Lutherin sille antamaa rakkaudenteologista tulkintaa. Tämä johtunee siitä, että luterilaiset käsitykset hyvästä elämästä opittiin lähinnä Lutherin katekismuksista ja Philipp Melanchthonin teoksista. Jostakin syystä Luther ei katekismuksissa tiivistänyt hyvän elämän mallia Kultaiseen sääntöön yhtä selkeästi kuin hän teki monissa muissa kirjoituksissaan. Melanchthon, joka omaksui Lutherilta monia näkemyksiä ja korostuksia, ei näytä missään liittyneen reformaattorin käsitykseen Kultaisesta säännöstä. Syynä lienee se, että Melanchthon ei myöskään ymmärtänyt todellisuutta samalla tavalla lahjoittavasta rakkaudesta käsin kuin Luther.<sup>19</sup>

Voiko teologisesta näkökulmasta nykyään lausua jotakin muuta-kin kuin aatehistoriallisia huomiota ajankohtaiseen keskusteluun yhteisöllisyydestä ja hyvästä elämästä? Jos halutaan pysyä ns. tieteellisen keskustelun puitteissa, tämä on varsin vaikeaa. Voidaan todeta vain, että esimerkiksi katolinen, luterilainen ja kalvinistinen käsitys yhteisöllisestä hyvästä elämästä poikkeavat toisistaan. Jotta voisi sanoa enemmän, olisi siirryttävä akatemiasta ekkleesian puolelle, tiedeyhteisöstä Kristuksen ruumiin jäseneksi.

## Yhteisen ja yhdistävän hyvän vastaanottaminen

Luterilaiselle teologialle on kuitenkin ominaista, että vaikka se pitää myös maallista yhteisöä Jumalan luomuksena ja järjestyksenä, se on varsin varovainen esiintymään auktoriteettina yhteisöelämän järjestämistä koskevista kysymyksistä. Maallisessa yhteisössä Jumala on ”kätöksä”, eikä pyrkimyksenä ole nostaa häntä esiin naamioidensa takaa. Jumala on kyllä kaiken edellytys ja ylläpitäjä, mutta kirkko tai teologia ei voi ottaa Jumalan eikä Jumalan naamioiden paikkaa yhteiskunnallisen vallan käyttäjänä ja poliittisten ratkaisujen tekijänä. Keskustelu hyvän elämän edellytyksistä tapahtuukin inhimillisen todellisuuden kautta. Hyvän elämän perusteita etsitään tutkailemalla ihmisten ymmärrystä, moraalista tajua sekä sitä, millaisissa oloissa ihmiset tosiasiasa elävät, mitä he tarvitsevat, ja mikä edistää heidän hyvänsä.

Tätä kautta voidaan kyllä tulla myös kysymykseen Jumalasta, nimittäin siitä, millainen jumalanpalvelus on kulttuurimme perusta. Teologialla ei nimittäin ole paljonkaan erityistä sanottavaa yhteisöllisen hyvän elämän edellytyksiin, ellei puhuta Jumalasta. Tämä tarkoittaa puhetta siitä, mistä hyvä lopulta tulee ja ketä tai mitä me lopulta palvelemme.<sup>20</sup> Jos ihmiset elävät niin kuin edellä kuvasin tai pareminkin: jos jatkuva eriytyminen, irtautuminen ja Suurelle Kuluttajalle esiintyminen on yksi voimistuva ulottuvuus heidän elämässään, on kysyttävä, palveleeko se heidän hyvänsä, vastaako se heidän tarpeitaan. On kysyttävä, onko kulutus- ja kuluttajakeskeinen, koko todellisuuden markkinoiksi mieltävä ajattelu- ja elämäntapa hyvää elämää? Jos on niin, että ihmisen elämä lopulta muotoutuu hänen jumalansa kaltaiseksi, on kysyttävä onko hänen jumalansa hänelle hyvä?

En usko, että elämä tulee hyväksi siten, että kuvittelen tai luon mielessäni hyvän, ”terapeutin” tai ”toimivan” jumalan. En nimittäin kykene kuvittelemaan muuta kuin itselleni hyvän jumalan. Kun lähimmäiseni kuvittelee myös itselleen hyvän jumalan, me kumpikin palvelemme omia jumaliamme, mutta nämä jumalat eivät yhdistä meitä. Omia jumaliamme palvelemalla jatkamme eriytymistä, irrottautumista, ja jäämme lopulta yksin. Jos luon itse oman jumalani, hyvän lähde ei ole Jumala/jumala vaan minä itse. Luomalla oman

hyväni teen itseni jumalaksi. Mutta kun minä luon sen mikä on hyvä, se on minun hyväni, ei yhteistä hyvää. Sellainen hyvä, joka nimenomaan *minun* hyväni, erottaa minut toisista ihmisistä. Siksi oman hyvän tavoittelu ja yhteisöllisyys ovat lopulta ristiriidassa keskenään.

Toinen mahdollisuus on, että yhteisö tai kulttuuri luo yhdessä jumalansa ja hyvän lähteensä, on se sitten jatkuva taloudellinen kasvu, tiedon ja sivistyksen tavoittelu, yksilöiden kukoistus ja menestys tai jokin muu, jonka uskotaan viime kädessä tuovan hyvän elämän. Tällöin hyvä on kyllä periaatteessa kaikille samaa, mutta kaikki eivät voi saada sitä yhtä paljon. Saavutetun hyvän määrä erottaa, luokittelee ja jakaa. Tuloksena ovat voittajat ja häviäjät, menestyjät ja putoajat.

Yhteistä hyvää ja yhteisöllisyyttä voi etsiä sekä maallisessa että hengellisessä merkityksessä. Usein näitä on pidetty toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina. Hengellisessä ei ole mitään maallista eikä maallisessa mitään hengellistä. Tämä on nähdäkseni, tosin aika pelkistetysti ilmaistuna, ollut myös modernin protestantismien perusajatuksia. Hengellisestä todellisuudesta puuttuu kaikki ulkoinen, ja ulkoisten muotojen syntyminen puolestaan merkitsee hengen katoamista. Luterilaisen teologian perusidea on kuitenkin aivan toinen. Hengellinen ja maallinen yhteisö eivät sulje pois toisiaan. Henki ei karta aineellista todellisuutta, eikä inhimillinen yhteisönmuodostus tiettyine järjestyksineen merkitse hengen kaikkoamista. Samalla maalliseen yhteisöön kuulumisen ei kuitenkaan välttämättä merkitse hengelliseen yhteisöön kuulumista. Uskoa eli kaiken hyvän vastaanottamista Jumalalta ei voi pakottaa.

Maallisen yhteisöllisyyden etsiminen merkitsee sellaisen inhimillisen yhteiselämän tavoittelemista, jossa jokaisella jäsenellä on paikkansa, jossa ei jakaannuta menestyjiin ja putoajiin. Historiallisista syistä ihmisten ”perusyhteisö” täällä pohjoisessa on pitkään ollut valtio tai kauniimmin sanottuna kansankoti. Juuri tästä yhteisöstä jotkut ovat nyt jäämässä ulkopuolelle. Valtio ei pysty luomaan eikä takaamaan heille hyvän elämän edellytyksiä. On kuitenkin mahdollista ajatella, että maallinen yhteisö ei ole ensisijaisesti valtio monimutkaisine rakenteineen ja lainsäädäntöineen, vaan nimenomaan ihmisten muodostama yhteisö. Vaikka maallinen yhteisö ei ole Kristuksen ruumis,

se on kuitenkin ruumis, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä. Hyvä yhteisöllinen elämä merkitsee yksinkertaisesti sitä, että hyvä – onpa se sitten materiaalista, esteettistä tai hengellistä – löytää tarvitsijansa ja vastaanottajansa. Hyvä elämä ei ole minun elämäni hyvyttä vaan yhteistä hyvää elämää.

Hengellisen yhteisöllisyyden etsiminen merkitsee Jumalan hyvyyden perään kysymistä. Jos nimittäin Jumala on hyvä, hän ei ole vain yksilöllinen vaan myös yhteinen hyvä. Hän on kyllä jokaisen yksilön hyvä, mutta ei rajaavana, pois sulkevana ja kuluttavana, vaan rajat ylittävänä yhdistävänä ja uudistavana. Jos Jumala kaikesta vastakkaisesta evidenssistä huolimatta on hyvä, hän on sitä juuri lahjoittamalla itsensä ihmisille ja siten lahjoittamalla ihmiset toisilleen. Näin syntyy koinonia, jossa hyvä elämä ei ole toisten kuluttamista vaan toisia varten olemista, ei olemassaolevan loppuun käyttämistä vaan osallisuutta siihen ja uudistumista siitä, mitä oleminen itsessään ja pohjimmiltaan on. Maallisessakin yhteisössä tämä oleva on läsnä, vaikka emme voi vaatia ketään uskomaan niin. Maalliseenkin yhteisöön kätkeytyy hyvää tekevä Jumala, joka ei ole erottaja ja kuluttaja, vaan yhdistäjä ja uudistaja.

Vallitsevan tiedekäsityksen mukaiseen rationaalisuuteen pitäytyvän ja ”vapaasti” ajattelevan eurooppalaisen ei kuitenkaan ole helppoa hyväksyä tätä. Hän ajattelee pikemminkin, että yhteyden edellytykset on etsittävä omasta itsestämme, inhimillisistä voimavaroista, moraalisisista ja rationaalisista kyvyistä, jatkuvasta pyrkimyksestä ja liikkeestä kohti totuutta, sivistystä ja parempaa elämää. Hänen mukaansa niihin tai niiden taakse ei ole kätkeyty mitään. Näin ajatteleamalla länsimainen ihminen kuitenkin itsepintaisesti kieltää sen yhteyden, jota hän etsii. Hän pysähtyy aina uudelleen rajalle, jolla hän vielä voi erottautua, määritellä itsensä, luoda identiteettinsä ja esiintyä vapaampana, rationaalisempana ja moraalisempana... kuin Jumala.



## Viitteet

- <sup>1</sup> Samaan aikaan on varmasti olemassa muitakin pyrkimyksiä. Markkina- ja tuoteajattelu näyttää kuitenkin tällä hetkellä olevan se virtaus, joka läpäisee yhteiskunnan monet instituutiot.
- <sup>2</sup> Agambenin mukaan uuden edellytyksettömän yhteenkuuluvuuden este on valtio. Hänen mukaansa valtio ei perustu sosiaaliselle siteelle, vaan tuon siteen katkaisemiselle. Agamben (1995, 80) kirjoittaa: ”Mikä tahansa singulaarisuus, joka haluaa omaksua yhteen kuulumisen sinänsä, koko sen kielessä-olemisen, ja torjuu tästä syystä jokaisen identiteetin ja jokaisen yhteenkuulumisen ehdon ja edellytyksen, on valtion pääasiallinen vihollinen.”
- <sup>3</sup> Bauman (1996, 282). Bauman pitää toisia varten olevia ihmisiä moraalisen yhteisön viimeisenä mahdollisuutena. Hänen mukaansa ei kuitenkaan ole mitään takeita, että tämä perusta riittäisi pohjaksi moraaliseen yhteisölle. Vastakohtana ihmisten omiin moraalisiin kykyihin perustuvalla moraalilla hän pitää pakottavan lainsäädännön määrittelemää etiikkaa.
- <sup>4</sup> Hengellisen ja maallisen valtakunnan tai yhteisön suhteita koskevan keskustelun keskeinen lähtökohta on kirkkoisä Augustinuksen erottelu *civitas Dei – civitas terrena*. Ks. esim. Ruokanen (1993). Kahden valtakunnan opin tulkintahistorian kristinuskon syntyvaiheista reformaatioon esittää Duchrow (1983).
- <sup>5</sup> Uuden testamentin koinonia-käsityksestä ks. Kiviranta (1995). Keskustelu kristillisestä kirkosta koinoniana on viime vuosina ollut yksi ekumeeniseen liikkeen keskeisiä teemoja. Ekumeenisessa työssä mukana olevat kristilliset kirkot pyrkivät syventämään ja konkreettistamaan yhteyttään selvittämällä koinonia-käsitteen merkitysulottuvuuksia ja vahvistamalla kirkon koinonia-luonnetta. Kirkkojen Maailmanneuvoston koinonia-teologiasta ks. Best and Gassmann (eds.) (1994) ja Luterilaisen Maailmanliiton koinonia-keskustelusta Holze (ed.) (1997).
- <sup>6</sup> Esim. tunnettu Uuden testamentin tutkija Rudolf Bultmann on johdonmukaisesti tulkinnut Kristuksen ruumiiseen kuulumisen Kristuksen herruuden ajatuksesta käsin ja samalla torjunut Kristuksen ja kristittyjen ”mystisen” tai ontologisen yhdistymisen. Kristuksen ruumissa Kristus on jäseniä ja jäsenten yläpuolella, mutta ei jäsenten kautta eikä jäsenissä. Bultmann (1984, 311-315). Sama ajatus ilmenee suomeksi käännettyssä Uuden testamentin sanoman kokonaisuutuksessa. Ks. Lohse (1983, 155).
- <sup>7</sup> Aristoteelisen hyvän elämän mallin esittelee Sihvola (1994).

- <sup>8</sup> Aristoteelisen ajattelutavan mahdollisuuksista ja ongelmista nykyisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa ks. Sihvola (1996).
- <sup>9</sup> Modernin individualismin syntyhistoriasta ks. Knuutila (1982).
- <sup>10</sup> Tähän on kiinnittänyt huomiota esim. Sirkku Hellstén liberaalin hyvinvointivaltion kritiikissään (Hellstén 1996, 20).
- <sup>11</sup> Ks. esim. Kopperi (1996).
- <sup>12</sup> Nk. liberaalista uusaristotelismista ks. esim. Sihvola (1994, 13-17).
- <sup>13</sup> Teoria–praxis-erottelun tulkinnoista länsimaisessa aatehistoriassa ks. Lobkowicz (1967).
- <sup>14</sup> Tiedon ja sivistyksen tavoittelua eurooppalaisia yhdistävänä tekijänä korostaa esim. Niiniluoto (1996).
- <sup>15</sup> Suomalainen lukija voi tutustua Katolisen kirkon moraaliopetukseen esim. teosten *Paavien yhteiskunnallinen opetus* (1990) ja *Totuuden loiste* (1994) avulla. Ensimmäinen sisältää suomenkieliset käännökset Katolisen kirkon sosiaaliopin keskeisistä teksteistä vuoteen 1990 ja jälkimmäinen on käännös paavi Johannes Paavali II:n paljon keskustelua herättäneestä moraaliensyklikasta *Veritatis splendor* (1993).
- <sup>16</sup> Lutherin käsitystä toisia varten olemisesta luomakunnan ”perusjärjestyksenä” kuvaa Raunio (1993, 222-224).
- <sup>17</sup> Lutherin kirkkokäsityksestä lahjoittavan rakkauden kontekstissa ks. Peura (1997); Reformaation yhteiskuntakäsityksestä esim. Raunio (1997a ja 1997b).
- <sup>18</sup> Reformatoristen käsitysten omaksumisesta Ruotsin lainsäädäntöön ks. Takala (1993). Reformaatio omaksuttiin ilmeisesti enemmän Philipp Melanchthonin ja vähän myöhemmin myös kalvinismin kautta kuin välittömästi Lutherin näkemysten mukaisena. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, millä tavalla Raamatun sisältämää lakiaineistoa sovellettiin yhteiskunnalliseen lainsäädäntöön.
- <sup>19</sup> Lutherin ja Melanchthonin etiikan ja yhteiskunnallisen ajattelun yhtäläisyyksistä ja eroista ks. esim. Frey (1994); Huschke (1963); Raunio (1996).
- <sup>20</sup> Yksi luterilaisen teologian peruslähtökohtia on, että kaikki inhimillinen elämä ja kanssakäyminen perustuu jonkinlaiseen jumalanpalvelukseen. ’Jumala’ ei tällöin tarkoita välttämättä kristillisen uskonkäsityksen mukaista persoonallista maailmaan luoja, ylläpitäjää ja kaiken hyvän lahjoittajaa, vaan sitä, mitä ihminen viime kädessä pitää hyvän lähteenä. Ihmisen jumala on se, jolta hän ajattelee hyvän olevan peräisin. Tällainen jumalanpalvelus ei siis edellytä mitään henkilökohtaista uskonnollisuutta eikä suhdetta tuonpuoleiseen. Tällä ajatuksella voi kuitenkin olla yhteiskunta- ja kulttuurikriittistä voimaa, koska sen avulla voidaan havaita, millaista jumalaa tosiasiaa palvellaan.

## Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio (1995) *Tuleva yhteisö*. Suom. Jussi Vähämäki. Tampere: Gaudeamus.
- Bauman, Zygmunt (1996) *Postmodernin lumo*. Suom. Jyrki Vainonen. Toim. Pirkkoliisa Ahponen & Timo Cantell. Tampere: Vastapaino.
- Best, Thomas F. and Gassmann Günther, eds. (1994) *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order. Faith and Order paper 166. Geneva: World Council of Churches.
- Bultmann, Rudolf (1984) *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merck. Uni-Taschenbücher 630. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Duchrow, Ulrich (1983) *Christenheit und Weltverantwortung*. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. 2. verb. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ehrnrooth, Jari (1996) *Sulkea jättiläisen luomet*. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Paavo Löppönen (toim.) *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*. Porvoo-Helsinki-Juva, 93-99.
- Frey, Christofer (1994) *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Holze, Heinrich (ed.) (1997) *The Church as Communion*. Lutheran Contributions to Ecclesiology. LWF Documentation No. 42. Geneva: Lutheran World Federation.
- Kiviranta, Simo (1995) *Pieni kontribuutio Koinonia-teologiaan*. – *Reseptio* 1/1995, 16-23.
- Knuutila, Simo (1982) *Länsimaisen individualismin filosofinen syntyhistoria*. – *Tiede & Edistys* 4, 254-261.
- Kopperi, Marjaana (1996) *Metafysiikasta retoriikkaan*. *Oikeudenmukaisuutta postmodernisti?* – *niin & näin* 1/1996, 22-31.
- Lobkowszc, Nicholas (1967) *Theory and Practice. A History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Lohse, Eduard (1983) *Uuden testamentin sanoma*. Suomentanut Heikki Räisänen. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Niiniluoto, Ilkka (1996) *Mitä on olla eurooppalainen?* Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Paavo Löppönen (toim.) *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*. Porvoo-Helsinki-Juva, 19-67.
- Paavien yhteiskunnallinen opetus (1990) *Katoliset sosiaaliensyklikat Leo XII:sta Johannes Paavali II:een*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

- Peura, Simo (1997) *The Church as Spiritual Communion in Luther*. Teoksessa Heinrich Holze (ed.) *The Church as Communion. Lutheran Contributions to Ecclesiology*. Geneva: LWF Documentation No 42, 93-131.
- Raunio, Antti (1993) *Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Helsinki.
- Raunio, Antti (1996) *The Golden Rule as the Summary of the Sermon of the Mount in the Reformed and Lutheran traditions*. Teoksessa Milan Opoenský (ed.) *Towards a Renewed Dialogue. Consultation on the First and Second Reformations, Geneva, 28 November to 1 December 1994*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 122-142.
- Raunio, Antti (1997a) *Luterilainen ja katolinen käsitys sosiaalisesta vastuusta*. Teoksessa Matti Kotiranta (toim.), *Kirkot ja Euroopan murros. Suomalaisen Helsinki: Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 204, 113-142*.
- Raunio, Antti (1997b) *Katolisuus ja protestantisuus sekä Euroopan yhteiskuntajärjestysten sosiaaliset rakenteet*. Teoksessa Ari Tammi (toim.) *Vieraita ja muukalaisia. Kirkko monikulttuurisessa yhteiskunnassa*. Helsinki: Helsingin hiippakunnan tuomiokapituli, 28-42.
- Ruokanen, Miikka (1993) *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sihvola, Juha (1994) *Hyvän elämän politiikka. Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Helsinki: Tutkijaliiton julkaisusarja 76.
- Sihvola, Juha (1996) *Yksilö, yhteisö ja hyvä elämä. Aristotelismi ja suomalainen arvokeskustelu*. Teoksessa Antti Hautamäki, Eerik Lagerspetz, Juha Sihvola, Juha Siltala, Jarmo Tarkki, *Yksilö modernin murroksessa*. Tampere: Gaudeamus, 63-116.
- Takala, Martti (1993) *Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica Dei -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 160/Historiallisia Tutkimuksia 169. Helsinki: SKHS/SHS.
- Totuuden loiste (1994) *Paavi Johannes Paavali II:n kiertokirje kaikille katolisen kirkon piispoille tietyistä kirkon moraaliopetuksen peruskysymyksistä* elokuun 6. päivänä 1993. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.



## KIRJOITTAJAT

Simo Knuuttila (s. 1946) on Helsingin yliopiston teologisen etiikan ja uskonnonfilosofian professori ja toimii parhaillaan akatemiaprofessorina. Hän on perehtynyt erityisesti antiikin ja keskiajan ajatteluun ja moderniin uskonnonfilosofiaan. Hän on julkaisut mm. teoksen *Modalities in Medieval Philosophy* (Routledge 1993) sekä kääntänyt ja kommentoinut suomeksi Aristoteleen teoksia. Parhaillaan hän valmistelee tutkimusta filosofisten tunneteorioiden historiasta.

Jukka Keskitalo (s. 1962) on teologian lisensiaatti ja Jyväskylän kaupunkiseurakunnan kappalainen. Hän on parhaillaan virkavapaalla papin työstä ja toimii päätoimisena tutkijana. Hän valmistelee systemaattisen teologian alaan kuuluvaa väitöskirjaa kristillisen uskon ja modernin valistusajattelun kohtaamisesta erityisesti Lesslie Newbiginin teologian näkökulmasta.

Petri Järveläinen (s. 1965) on teologian lisensiaatti ja toimii tutkijana Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksella. Hänen aikaisemmista julkaisuista mainittakoon teokset *Rukouksen elämänmuoto* (1992) ja *Tosi, Paha, Hyvä* (Jaakko Heinimäen kanssa 1996). Hän valmistelee väitöskirjaa uskonnollisista tunteista uusimman kognitiivisen mielen filosofian näkökulmasta.

Eeva Martikainen (s. 1949), Helsingin yliopiston uusimman ajan teologian professori, on perehtynyt tutkimuksissaan systemaattisen teologian eri osa-alueisiin. Hänen päätutkimuksensa käsittelevät mm. ekumenian perusteita, barthilaista ja uusluterilaista opin käsitettä, metafysiikan ja teologian suhdetta sekä modernin teologian perusteita. Vuonna 1995 ilmestyneessä teoksessaan *Uskonto arvoelämyksenä* hän käsittelee Wilhelm Herrmannin dogmatiikan perustelua.

Olli Koistinen (s. 1956) on filosofian tohtori ja toimii Turun yliopiston filosofian vt. professorina. Hän on väitellyt metafysiikasta Spinozan etiikassa ja julkaissut artikkeleita uuden ajan alun filosofiasta sekä modernista mielen filosofiasta. Vuonna 1997 ilmestyi hänen yhdessä Juha Räikän kanssa laatimansa teos *Taivaassa ja maan päällä – johdatus uskonnon filosofiaan* (Edita).

Werner Stegmaier (s. 1946) on opettanut mm. Tübingenin sekä Bonnin yliopistoissa ja toimii nykyään käytännöllisen filosofian professorina Greifswaldin yliopistossa Saksassa. Hän on julkaissut useita teoksia mm. substanssin käsitteestä, fluktuanssin käsitteestä Nietzscheä ja Diltheylla, semiotiikasta, etiikasta ja Nietzschestä. Hänen laaja artikkelituotantonsa käsittelee mm. metafysiikkaa, ajan filosofiaa, orientoitumisen filosofiaa, Kantia, Hegeliä, Levinasia ja Derridaa.

Aapo Riihimäellä (s.1930) on paitsi kansantaloustieteellinen koulutus myös pitkäaikainen liike-elämän kokemus. Vähitellen hänen intressiensä painopiste on siirtynyt yhä enemmän yhteiskuntafilosofian suuntaan. Riihimäki on julkaissut aikaisemmin kolme yhteiskuntafilosofista kirjaa, joista viimeisimmässä *Maallistumisen loppu ja uusi ihminen* (Atena 1996) hän pohtii, voidaanko Nietzscheä esiinnostamaan eurooppalaisen nihilismin ongelmaan tarttua kulutus-kriittisestä näkökulmasta käsin.

Sammeli Juntunen (s. 1964) on teologian tohtori ja toimii ekumeniikan assistenttina systemaattisen teologian laitoksella Helsingin yliopistossa. Hänen vuonna 1996 ilmestynyt väitöskirjansa *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren 1510 bis 1522* käsittelee annihilaation teemaa Lutherin ajattelussa.

Eerik Lagerspetz (s. 1956) on Jyväskylän yliopiston käytännöllisen filosofian professori ja Turun yliopiston yhteiskuntafilosofian dosentti. Hän on tutkinut mm. oikeuteen, valtaan, vapauteen ja demokratiiaan liittyviä normatiivisia kysymyksiä ja näiden kysymysten historiaa. Kirjassaan *The Opposite Mirrors* (1995) hän tarkastelee yhteiskunnallisten instituutioiden ontologiaa ja institutionaalisten auktoriteettien luonnetta; teoksessa *Maailmanpolitiikan moraalit* (1996, kirjoitettu yhdessä Juha Räikän ja Heikki Patomäen kanssa) hän käsittelee valtioiden välistä oikeudenmukaisuutta.

Risto Saarinen (s. 1959) on teologian ja filosofian tohtori ja toimii tutkijaprofessorina Strasbourgin ekumeenisessa instituutissa Ranskassa. Hän on perehtynyt erityisesti systemaattiseen teologiaan ja uskonnonfilosofiaan. Hänen tärkeimpiä julkaisujaan ovat *Johdatus ekumenikkaan* (1994), *Weakness of the Will in Medieval Thought* (1994) ja *Faith and Holiness: Lutheran – Orthodox Dialogue 1959-1994* (1997).

Jussi Kotkavirta (s. 1954) on filosofian tohtori ja toimii filosofian lehtorina Jyväskylän yliopistossa ja filosofian dosenttina Joensuun yliopistossa. Hän on väitellyt vuonna 1993 Hegelin käytännöllisen filosofian muotoutumisesta ja julkaissut paljon mm. saksalaista filosofiaa käsitteleviä artikkeleita. Lähiaikoina ilmestyy hänen suomentamansa ja toimittamansa Hegelin teos *Usko ja tieto* (Gaudeamus 1998).

Antti Raunio (s. 1958) on teologian tohtori ja toimii tutkijana ja opettajana Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksella. Hänen väitöskirjansa (1993) aiheena oli Lutherin käsitys Kultaisesta säännöstä. Hän on lisäksi perehtynyt kirkkojen yhteiskuntaetiikan perusteisiin. Hän valmistelee parhaillaan tutkimusta teorian ja käytännön suhteesta Lutherin teologiassa.