

Absurdi usko absurdiin

Albert Camus'n vaiheittainen irrottautuminen eksistentialismin perinteestä

Risto-Matti Rasa
Filosofian pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Helmikuu 2019

Tampereen yliopisto

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Risto-Matti Rasa

Absurdi usko absurdiin – Albert Camus’ n vaiheittainen etäännyminen eksistentialismin perinteestä
Pro gradu -tutkielma, 99 s.

Filosofia

Helmikuu 2019

Filosofi ja kirjallisuuden nobelisti Albert Camus’ n (1913–1960) absurdin filosofiaa on tyypillisesti pidetty jo hänen varhaisten töittensä perusteella suoranaisena vastakohtana tanskalaisen Søren Kierkegaardin (1813–1855) ajattelulle. On katsottu, että siinä missä Kierkegaard pyrki filosofiassaan perustelemaan järjetöntä uskoa, Camus pitää loikkaamista uskoon pakona absurdista ristiriidasta. Camus’ lla absurdi ristiriita syntyy siitä, että ihminen samanaikaisesti kaipaa ykseyden ja eheyden kokemuksia, mutta ei voi älyään tukahduttamatta niitä maailmasta löytää. Tässä tutkielmassa osoitan, että Camus’ n varhaistuotannossa näkyvä arvostus tällaista paradoksaalista olemista kohtaan ei juuri eroa Kierkegaardin tarpeesta löytää uskosta järjen ylittävää mielekkyyttä. Olkoonkin, että Camus löysi absurdin maailmasta ja Kierkegaard etsi sitä uskosta, molempia yhdisti viehtymys kantilaisiin antinomioihin. Molemmat pitivät ihanteellisena elämistä ristiriitojen välisessä puristuksessa. Ero ajattelutapojen välillä on olemassa, mutta kohdistuu vain valittuun lähteeseen, josta eri ajattelijat omat paradoksinsa ammentavat. Merkittävämpi ero on nähtävissä tavassa, jolla Camus irrottautuu viimeisessä romaanissaan *Putoaminen* eksistentialismin perinteestä tyystin, tavalla jota ei ole kunnolla filosofisessa kirjallisuudessa käsitelty. Väitän, että irrottautumista on edeltänyt pitkän filosofisen esseen *Kapinoiva ihminen* saama vastaanotto sekä Camus’ n lisääntynyt ymmärrys siitä, millaiset implisiittiset uskomukset hänen ajatteluaan ovat sen varhaisessa vaiheessa ohjanneet.

Tutkielmassani käyn kriittisesti läpi Albert Camus’ n kolme tärkeimpiin lukeutuvaa teosta, kaksi laajaa filosofista esseettä *Sisyfoksen myytti* (*Le Mythe de Sisyphe*), vuodelta 1942, ja *Kapinoiva ihminen* (*L’Homme révolté*), vuodelta 1951, sekä hänen viimeiseksi jääneen romaaninsa *Putoaminen* (*La Chute*) vuodelta 1956. Väitteeni on, että Camus asettaa *Putoamisessa* ison osan aiemmin luomastaan filosofiasta avoimesti kyseenalaiseksi. Tulkitsen, että hän pyrki tämän kiistämisen myötä muotoilemaan ainakin alustavia ehtoja keskustelevalammalle filosofialle. Tämä tapahtuu sen myötä, että Camus luopuu monista hänen ajatteluaan implisiittisesti ohjanneista kristillisistä ja eksistentialistisista uskomuksista.

Sisällys

1.	Johdanto.....	1
2.	Paradoksin sisällä – kognitiivisen asketismin määritelmä.....	5
2.1	Paradoksin määritelmä ja sen merkitys mystiikan tutkimuksessa.....	5
2.2	Erittäin lyhyesti paradoksin loogisista perusteista.....	8
2.3	Paradoksista viehättyneen kaksi vaihtoehtoa	9
2.4	Pseudo-Dionysioksen mystinen ajattelu	10
2.5	Kierkegaard Kantin ja Hegelin välissä.....	12
2.6	Kierkegaardin kognitiivinen asketismi.....	14
2.7	Kognitiivisen asketismin vaaroista	18
2.8	Naturalistinen selitys mystisille kokemuksille	19
3.	Yksityinen ihminen ilman Jumalaa – Camus’ n usko absurdiin	22
3.1	Camus ja absurdin synty.....	23
3.2	Itsemurha loogisena ratkaisuna.....	23
3.3	Näyttämö romahtaa	24
3.4	Järjen ja älyn erottelu.....	27
3.5	Camus’ n Kierkegaard-luenta.....	29
3.6	Kierkegaardin loikka täydelliseen vapauteen	32
3.7	Camus’ n virhe	33
3.8	Nuoret Camus ja Kierkegaard samalla jyrkän teellä	37
4.	Kapinallinen keskitiellä – Camus ja tappamisen oikeutus	41
4.1	Eksistentiaalinen harhapolku.....	43
4.2	Kapinaan väsynyt kapinallinen.....	44
4.3	Ykseyden ja totaliteetin ero	49
4.4	Kristinuskon aave modernismin taustalla	51
4.5	Murhata vai ei? – mystinen paradoksi	56
5.	Kapinallinen sieluttomana kristittynä	60
5.1	Kapinallisen epäedullinen muotokuva	62
5.2	Vaihtoehtoiset tulkinnat ja niiden kritiikki	67
5.3	Clamencen piinakoppi perisyntimetäforana	70
5.4	Sartre ja perisynti	74
5.5	Ahdistus, vapaus ja lankeemus – perisynti Kierkegaardilla.....	77
5.6	Kierkegaardin rekonstruktio syntiinlankeemuksesta	79

5.7 Kierkegaardin valinta helleenisen järjen ja absurdin hengen välillä	81
5.8 Lopuksi – tietoisuuden herättävä nauru nykyajan moraalikompassina	84
6. Viitatut lähteet.....	97

1. Johdanto

Nobel-kirjailija Albert Camus (1913–1960) saattaa olla tunnetumpi proosateoksistaan kuten *Sivullinen* ja *Putoaminen* kuin niistä eksplisiittistä filosofisista väitteistä, jotka toimivat maailmankatsomuksellisenä taustana kyseisille kanonisoiduille romaaneille. Hänen pitkät filosofiset esseensä *Sisyfoksen myytti* (*Le Mythe de Sisyphe*) ja *Kapinoiva ihminen* (*L'Homme révolté*) ovat kuitenkin johdonmukaisia katsauksia hänen luomaansa absurdin filosofiaan. Tärkeänä lähteenä käyttämäni Ronald Srigleyn kirja *Albert Camus' Critique of Modernity* (2011) on eräs niistä teoksista, jotka jatkavat 2000-luvulla uudelleen virinnyttä kiinnostusta Camus'n ajattelua kohtaan, kuitenkin korostaen Camus'n filosofian systemaattisuutta ja syvyyttä sellaisia tulkintoja vastaan, jotka pitävät Camus'ta kylläkin lahjakkaana kirjailijana, mutta vähättelevät hänen filosofisten ideoittensa syvällisyyttä (Aronson 2017; Sharpe 2012). Osoitan Srigleyn kirjan teesejä mukaillen, että Camus'n filosofisissa esseissään rakentama absurdin filosofia on systemaattinen ja aidon filosofinen rakennelma, jota Camus koko uransa ja elämänsä ajan hioi ja tarkensi – ja lopulta suureksi osaksi hylkäsi.

Oma tulkintani Camus'n ajattelun muutoksesta on kuitenkin Srigleyn tulkintaa negatiivisempi ja pelkistetympi. Srigley tulkitsee Camus'n muutosta niin, että Camus haluaisi lopulta palauttaa kunniaan antiikin Kreikan tapaan ymmärretyn ajatukseen ihmislunnosta, sillä Camus'n tulkinnassa historiasta tämä ihmislunnon kieltäminen johti toisen maailmansodan kauhuihin ja moraaliseen epäselvyyteen. Avaan Srigleyn väitettä tekstini edetessä sen verran kuin on tarpeen omani ymmärtämiseksi. Häntä vastaan esitän, ettei Camus esitä tällaista ratkaisua ongelmaan, sillä hänen filosofiansa on loppuun asti sidoksissa Kierkegaardille ominaiseen tapaan ylistää elämän ristiriitoja ja jännitteistä olemista ääripäiden välissä, sopua ja rauhaa löytämättä. Muodollisesti tämä ajattelutapa ei Camus'n osalta muutu edes hänen viimeisessä romaanissaan *Putoaminen*. Olennainen sisällöllinen muutos kuitenkin tapahtuu Camus'n uudessa tavassa kuvata tuota jännitteistä olemista yksinkertaisesti elämään välttämättä kuuluvana epävarmuutena ja -täydellisyytenä. Kuvauksesta puuttuu Camus'n aiempien teosten dramaattisuus. Hänen varhaisessa ja keskivaiheen filosofiassaan absurdi oli tila, joka syntyy siitä, kun ihminen vastustaa kosmista järjestystä, joka on tuominut hänet kuolemaan. *Putoamisessa* jännitteinen tila muodostuu ikuisesta kuilusta ihmisen ihanteiden ja todellisuuden välillä. Tuosta kuilusta muistuttaa tietoisien ihmisen lempeä, itseironinen nauru. Selkeä vihje hänen aiemman filosofiansa hylkäämisestä liittyy Camus'n osalta siihen, että hän on asettanut *Putoamisen* päähenkilöksi vahvasti hänen oman aiemman filosofiansa perillisen sekä yleisemmin eksistentialismin perinteen edustajan. Camus osoittaa, että tällaiselle ihmiselle olennaisesti tavalliseen elämään kuuluva epätäydellisyys, josta hyväntahtoinen nauru muistuttaa, on ironisesti jotakin sie-

tämätöntä, jota täytyy paeta. Muutos on suurempi kuin jos Camus olisi onnistunut ratkaisemaan ongelman. Se merkitsee, että Camus on joutunut miettimään päätelmänsä premissit perin pohjin uusiksi. Lopulta hän on päätenyt muodollisesti hänen varhaisfilosofiaansa muistuttavaan ajatteluun, jonka seuraukset ihmisenä olemisen kannalta eivät kuitenkaan voisi olla erilaisemmat.

Kantavana ajatuksena Camus'n filosofiassa on kokemus absurdista epäsuhdasta, joka muuttaa ihmisen elämän. Tälle uskollisena ihminen, joka ei halua kiistää kokemusta, voi vain rakentaa antisysteemaattisen elämänfilosofian, joka tähtää yksilön ja tämän luonteen kehittämiseen. Väitän, että tämä on koko Camus'n tuotannon läpäisevä eetos. Se, mistä tuo epäsuhta kulloinkin muodostuu ja millaisia luonteenpiirteitä Camus pitää tavoiteltavina, kuitenkin vaihtelee kirjasta toiseen. *Sisyfoksen myytissä* Camus pitää tärkeimpänä hyveenä kykyä sietää jännitettä, joka syntyy toisaalta pyrkimyksestä olla läsnä maailmassa ja nykyhetkessä, johon ei koskaan ole mahdollista löytää järjestystä, ja toisaalta jatkuvasta kapinasta kuolemaa ja merkityksettömyyttä kohtaan. Camus'n mukaan tämä on ihmiselle ilmeisen vaikeaa. Tyypillistä on, että ihminen pyrkii rakentamaan järjestyksen ympärilleen erinäisin keinoin. Camus'n ihanne on tasapainotella ohuella nuoralla: olla eksymättä nostalgisen ykseyden harhaan ja olla postuloimatta maailmaan kaikenkattavaa järkeä, jota siitä ei löydy. *Putoamiseen* mennessä Camus'n filosofiassa alkavat kuitenkin korostua ajatukset solidaarisuudesta ja keskustelun kautta saavutettavasta ymmärryksestä liittyen moraalikysymyksiin, joita Camus aiemmin piti ainakin jossain määrin transsendenteina, inhimillisen tietokyvyn ulottumattomissa olevina.

Tanskalainen Søren Kierkegaard, josta eksistentialismin perinteen katsotaan monesti alkavan, on ensisilmäyksellä Camus'n täydellinen vastakohta. Camus korostaa, että elävien ihmisten maailma on ainoa, josta voimme tietää ja siis ainoa todellinen. Kierkegaard taas kapinoi aikansa maallistuvaa kristinuskkoa vastaan lähes itsekidutusta muistuttavilla maailmankieltämisen menetelmillä. Hän halusi osoittaa, että kristinuskko on ihmisymmärrykselle paradoksi, jota ei voi käsittää. Kierkegaard pyrki lähestymään absurdia uskon kautta, sillä maailmasta hän löysi vain järjestyksen. Camus taas näki maailman tolkkuttomana paikkana elää ja kuolla. On johdonmukaista, että koska Camus'n absurdin kokemus kumpusi maailmasta, hänen ei tarvinnut erityisesti lähestyä absurdia paradoksia uskonnon kautta. Hänelle riitti sietää sitä, mitä luonnostaan kokee. Osoitan kuitenkin tässä työssä, että Camus'n absurdi kokemus maailmasta on *Sisyfoksen myytissä* niin lähellä uskonnollisen paradoksin vastaavaa, että ero Kierkegaardiin paljastuu kaikkea muuta kuin selväksi. Sartrelainen eksistentialismi, jota lähellä Camus'n varhainen absurdin filosofia myös on, lainaa niin ikään monet premisseistään lähes sellaisinaan juutalaiskristillisistä myyteistä. Varsinainen lähtöpiste 1900-luvun

transsendentaalifilosofialle, jota Camus'n ajattelun myös voi ajatella edustavan, on Immanuel Kantin (1724–1804) transsendentaalinen idealismi, jonka mukaan ulkomaailma sinänsä on aina havaintokykijemme ulottumattomissa. Ainakin vielä *Sisyfoksen myytissä* ja *Kapinoivassa ihmisessä* Camus'n voi nähdä puolustavan kyseisen kannan äärimmäistä muotoilua. Hänen mukaansa muuttuvassa maailmassa voi vain navigoida selkeän älyn avulla, mutta maailman pakottaminen lopullisiin järjen selitysmalleihin johtaa aina ristiriitoihin.

Esitän tutkielmassani, että Camus'n ja Kierkegaardin filosofiat ovat huomattavasti lähempänä toisiinsa kuin perinteisesti, ja erityisesti populaarissa keskustelussa, on ajateltu. Osoitan, että Camus'n absurdia päättelyä ohjaavat *Sisyfoksen myytissä* implisiittisesti sellaiset eksistentiaalisen filosofian premissit, jotka ovat paljon velkaa Kierkegaardin tulkinnoille kristinuskosta. Nämä premissit paljastuvat ongelmallisiksi *Kapinoivassa ihmisessä*. Korjausliikkeenä Camus esittää nämä entiset ajatuskehitemänsä ironisessa valossa viimeisessä romaanissaan *Putoaminen*. Näin hän tekee pesäeron Kierkegaardiin ja aikansa eksistentiaaliseen ajatteluun vasta viimeisen todella merkittävän työnsä myötä, ei alusta asti, ei ensimmäisessä esseessään *Sisyfoksen myytti*, jossa hän eksplisiittisesti mutta väärin perustein Kierkegaardia kritisoi.

Kierkegaard opasti lukijaansa kasvamaan yksityiseksi ihmiseksi, joka ei ota neuvoja keneltäkään. Camus kehotti ihmisiä hylkäämään toiveet maailmaa selittävästä teorioista ja kohtaamaan maailma selittämättömänä ja vieraana. Vaikka Camus'n ajattelussa tapahtui muutos, ja hän alkoi korostaa dialogia ja sen kautta saatavaa ymmärrystä yksinäisen ihmisen kuvaamisen sijaan, kohde pysyi lukijan luonteen kehittämisessä. Kumpikaan filosofi ei perääntynyt tai jättänyt esittämättä metafysisiäkään väitteitä, mutta heidän argumentointinsa varsinainen kohde on toisaalla. Kun otetaan huomioon, kuinka erilaisista taustoista kirjoittajat ovat lähtöisin ja kuinka erilaisessa ympäristössä he aikansa vastaan taistelivat, voi perustellusti väittää, että vaikka Kierkegaard pyrki lähentymään Jumalaa ja nuori Camus tahtoi pysyä tästä mahdollisimman kaukana, molempien miesten argumentointi tähtää samassa mielessä lukijan lujittamiseen epävarmuuden keskellä. Molemmat myös hyödyntävät mystiikan perinteen tapaan paradokseja ja pitävät kognitiivisen dissonanssin aiheuttamaa jännitettä arvossa. Vasta kun Camus tekee lopullisen pesäeron suhteessa Sartreen, häntä voi pitää myös peilikuvana Kierkegaardista, joka piti henkistä kärsimystä jalostavana ja arvokkaana. Camus alkoi pitää sitä viimeisinä vuosinaan vain ihmisenä olemiseen kuuluvana välttämättömänä pahana.

En aio pureutua tässä tutkielmassa mystiikan perinteeseen sen syvemmin kuin on Camus-luentamme kannalta olennaista. Keskityn seuraavassa luvussa yksinkertaisesti esittämään sellaisen

päätelyn tavan, joka pitää paradoksia arvossa. Eräs filosofianhistorian palavimmista paradoksin rakastajista on juuri Kierkegaard. Osoitan, että tällainen paradoksin arvostaminen soveltuu kuvaamaan myös Camus'n ajattelua. Mystiikan perinteen tapa "käyttää" ratkeamatonta paradoksia ihmisen tajunnan luonteen muuttamiseen on käytännössä identtinen sen tavan kanssa, joka Camus'n ajattelussa korostuu ja jossa painotetaan jännitteen kestämisen ja sietämisen tärkeyttä. Sen vuoksi tutkielmani ensimmäinen pääluku käsittelee Camus'n sijaan Kierkegaardia ja paradoksin käsitettä, niin kuin se monesti ymmärretään mystiikan traditiossa. Käsitys siitä, miten ratkeamattomaan jännitteeseen, ja joissakin tapauksissa suoranaiseen kognitiiviseen dissonanssiin, voidaan suhtautua itsessään arvokkaana asiana, on hyvä pitää mielessä tutkielmani myöhemmissä vaiheissa, sillä myös Camus'lle jännite on jotain sellaista, mitä yksilö ei saa vältellä, joskaan varttuneemman Camus'n mukaan jännitettä kohti ei myöskään tarvitse aktiivisesti hakeutua, niin kuin Kierkegaard johdonmukaisesti teki.

2. Paradoksin sisällä – kognitiivisen asketismin määritelmä

Miksi paradoksit ovat toistuvasti oleellisessa osassa mystisten kokemusten selittämisessä? Ja millainen oikeastaan on syysseuraussuhde kokemuksen ja sen selittämisen välillä? Alabaman yliopistossa kirjoitushetkellä toimiva uskonnonfilosofian professori Matthew C. Bagger pyrkii vuonna 2007 julkaistussa uskonnonfilosofisessa tutkimuksessaan *The uses of Paradox: Religion, Self-Transformation, and the Absurd* tarjoamaan muun muassa näihin kysymyksiin puhtaan naturalistisen vastauksen. Naturalistinen Baggerin selitys on siksi, ettei hän itse pyri vetoamaan paradoksaaliseksi koettujen kokemusten erityislaatuun, vaan etsii perusteita kokemuksen selittämiseen kokemuksen itsensä ulkopuolelta.

Tässä tutkielmassa pidän Baggerin kirjaa käsitteellisenä apuvälineenä ja osin jatkan siinä esitettyjä ajatuksia ulottamalla hänen lanseeraamansa kognitiivisen asketismin käsitteen koskemaan myös varhaista Camus'ta. Aluksi selitän Baggerin kirjan avulla paradoksin käsitteen ja sen merkityksen sekä käytön mystiikan yhteydessä. Suhtautuminen paradoksiin on eräs tärkeimmistä yhtäläisyyksistä Camus'n ja Kierkegaardin välillä. Pureudun näiden kahden ajattelijan väliseen kiistaan tarkemmin luvusta 3 eteenpäin. Tässä luvussa käyn paradoksin määritelmän jälkeen ensin pikaisesti läpi, miten paradoksin voisi loogisesti kiistää. Sen jälkeen siirryn väitteeni kannalta olennaisempaan kysymykseen: mitä seuraa siitä, että yksilö joka tapauksessa haluaa pitää paradoksiin johtavista premisseistä kiinni. Käsittelen Søren Kierkegaardin filosofiaa pääasiallisesti alkuperäislähteiden kautta, lukien häntä kuitenkin Baggerin tarjoaman naturalistisen viitekehyksen lävitse, jotta lukijalla on hyvä kuva ajattelusta, johon peilaan Camus'n filosofiaa, siinä vaiheessa kun pääsemme ranskalaisnobelistin absurdin filosofian äärelle.

2.1 Paradoksin määritelmä ja sen merkitys mystiikan tutkimuksessa

Mitä tarkoittaa paradoksi? Bagger (2007, 2) kirjoittaa: ”Kun paradoksi ilmaantui englannin kieleen ... 1500-luvulla, se tarkoitti yksinkertaisesti eksentristä mielipidettä ... Nykyaikaisessa englannissa sana viittaa erikoisempaan doksastisen anomalian lajiin. Kun henkilö kuvailee väitettä paradoksaaliseksi, hän yleisesti ottaen pitää sitä jossain mielessä sisäisesti ristiriitaisena tai itsensä kumoavana, mutta joka tapauksessa suhteellisen vakuuttavana.” Bagger käyttää sanaa paradoksi tämän jälkimmäisen määritelmän merkityksessä, mutta kritisoi joitakin tapoja, joilla angloamerikkalaiset filosofit ovat määritelleet paradoksin. Hän ei mene tähän kritiikkiin syvälle, mutta korostaa, että filosofien määritelmässä argumentin rooli asetetaan liian oleelliseksi. Bagger siteeraa esimerkiksi Willard Van

Orman Quinea, joka esseessään *The Ways of paradox* tiivistää paradoksin yleisimmillään olevan ”mikä tahansa johtopäätös, joka aluksi kuulostaa absurdilta, mutta jonka puolesta on esitettävissä argumentti” (Quine 1966, 3; Bagger 2007, 3).

Baggerin mukaan Quinen määritelmä on siitä hyvä, että siinä paradoksi erottuu selkeästi puhtaan absurdeista väittämistä, mikä selittää sen, miksi paradoksit, toisin kuin pelkästään käsittämättömät väittämät, herättävät kiinnostusta tieteen ja filosofian piirissä. Bagger kuitenkin kiistää sen, että paradoksaalisella väittämällä täytyisi aina olla erityisen hiottuja argumentteja tuekseen. Vaikka episteeminen tieto olisi paradoksin puolella, on väärin olettaa, että paradoksi olisi aina loogisen johtopäätöksen muodossa. Sitä voi tukea myös muunlainen episteeminen auktoriteetti, ja näin usein onkin uskonnollisessa keskustelussa. Bagger muotoileekin paradoksin käsitteen teoreettisiin tarkoituksiin, niin kuin hän kirjoittaa, tarpeeksi laveasti, niin että se voi sisältää sanan monenlaisen käytön, joka kuitenkin on ytimeltään oleellisen samankaltaista. Bagger (2007, 3) kirjoittaa: ”Otan vapauden määritellä *paradoksin* ilmeisen absurdiradina väitteenä, eli väitteenä, joka todistettavasti sisältää sisäisen ristiriidan (joko formaalin, sisällöllisen tai performatiivisen), jonka yksilö on joka tapauksessa taipuvainen hyväksymään, koska sitä tukee ainakin yksi tiedollinen auktoriteetti, jonka yksilö tunnustaa.” (Bagger 2007, 3.)

Hyväksyn määritelmän myös tämän tekstin puitteisiin, tosin käyn tietysti sekä Kierkegaardin että Camus’*n* kohdalla oleelliset paradoksaaliset väitteet erikseen ja pureutuen läpi. Määritelmä on siitä erityisen onnistunut, että se sisällyttää itseensä sekä tiukan logiikan muodolliset paradoksit että arkikieliset ja taiteelliset ilmaukset, jotka leikittelevät sanojen monimerkityksellisyydellä ja tilannesidonaisuudella. Bagger (2007, 3) selittää itse ratkaisuaan näin: ”Tämä määritelmä säilyttää yleisen ajatuksen että paradoksit sisältävät jonkinlaisen, nähtävän sisäisen ristiriidan, mutta se erottaa kolme tapaa joilla väite voi tuottaa sisäisen ristiriidan.”

Formaali ristiriita on tietysti ristiriita, joka syntyy epäpätevästä loogisesta päättelystä. Tällöin ristiriita on nähtävissä jo pelkästä väitteen muodosta, sisällöstä riippumatta. Jos esimerkiksi hyväksytään lauselogiikan lait, väitelause ”Jos on totta, että p ja q ja ei-r, niin p ja r” on virheellistä päättelyä. Ei tarvitse edes tietää, mihin todellisen maailman ilmiöihin symbolit p, q tai r viittaavat, sillä jo päättelyn muodosta näkee, ettei päätelmä voi olla tosi.

Materiaalisen ristiriidan kohdalla on tiedettävä hieman enemmän: ”Väite joka materiaalisesti tuottaa sisäisen ristiriidan ei tuota sisäistä ristiriitaa pelkän muotonsa vuoksi. Jotta voisi tunnistaa väitteen,

joka materiaalisesti tuottaa sisäisen ristiriidan, on yksilöllä oltava jotain tietoa objekteista ja ominaisuuksista, joita assertoidessa nimetään” (Bagger 2007, 3-4). Bagger tiedostaa, ettei tällaista materiaalista paradoksia ole kovin helppo erottaa tapauksista, joissa ihmisen maailmankuva on epäkoherentti, minkä vuoksi hän saattaa uskoa toisensa ristiriitauttaviin uskomuksiin ilman, että kyse oli varsinaisesta paradoksista. Kuitenkin ”rajatapaukset pois lukien, paradigmaattiset tapaukset sisältävät väitteen joka näyttää sisäisesti ristiriitaiselta hänelle, joka sitä ajattelee, ei pelkästään pulmalliselta hänen muiden uskomustensa valossa” (Bagger 2007, 4). Kolmanneksi performatiivisesta ristiriidasta on kyse silloin, kun ristiriita kumpuaa epäsuhdasta sen välillä, millainen sanoja tietyssä tilanteessa on ja mitä hän toisaalta sanoo. Bagger käyttää esimerkkiä elävästä ihmisestä, joka sanoo toiselle: olen kuollut. (Bagger 2007, 3-4.)

Toinen käsite, joka tekee määritelmästä onnistuneen, on käsite ”tiedollinen auktoriteetti”. Tämän eksplikoiminen on olennaista, koska muuten esimerkiksi uskovaisen ihmisen suhtautumista loogisesti järjettömään paradoksiin on tieteellisen järjen piirissä oteroivan ihmisen mahdotonta ymmärtää. Lyhyesti sanoen paradoksi on väittämä, joka ristiriitaisuudessaan on ainakin jotakuta ihmistä puhutteleva. Syyn paradoksin puhuttelevuuteen ei kuitenkaan tarvitse olla sama. Tietty paradoksaalinen väite voi olla yhdelle voimakkaan suggeroiva, jollekin toiselle vain täysin käsittämätön. Jälkimmäisen kaltainen henkilö ei sellaisessa tapauksessa lainkaan hyväksy tiedollista auktoriteettia, joka paradoksista vakuuttuneelle on tärkeä. Jos esimerkiksi Raamattu on edustaa jollekulle korkeaa tiedollista auktoriteettia, hän on luultavasti valmis hyväksymään hyvinkin absurdilta kuulostavan väitteen, jos hän lukee sen Matteuksen evankeliumista. Toiselle vaikutusvaltaisin opinkappale voi löytyä Aristoteleen poetiikasta ja kolmas pyrkii elämään elämänsä hyvien tapojen etiketin mukaan. Oleellista on ymmärtää, että sekä uskomukset että niiden kohteet ovat suhteellisia. Paradoksin vastaanottajalle oleellinen on se suhde, missä määrin paradoksi on muiden uskomustensa kanssa ristiriidassa ja missä määrin yhteensopiva. Baggerin määritelmässä paradoksit eivät ole ensisijaisesti loogisia harjoituksia. Paradoksit pysyvät paradokseina, esimerkiksi absurdien väittämien tai pelkikien loogisten ristiriitaisuuksien sijaan, vain niin kauan kuin tunnemme ihmisinä, syystä tai toisesta, niiden puhuttelevan meitä ja jollain tasolla vakuuttavan meidät. (Bagger 2007, 4.)

Edellä mainitusta määritelmästä käsin käy myös ymmärrettäväksi, miten paradokseja on ajasta toiseen pyritty ratkaisemaan tai miten niihin toisinaan on vain ratkeamattomina suhtauduttu. Jälkimmäisen suhtautumisen laadusta Bagger käyttää kuvailevaa verbiä ”palvottu”. Hän viittaa tässä yhteydessä loogisia paradokseja paljon tutkineeseen venäläiseen matemaatikoon Anatol Rapoporttiin (1911–2017), jonka tärkeä huomio oli, että uskonnollisissa konteksteissa paradoksit voivat saada

jopa pyhän tai pyhitetyn aseman. Rapoportin mukaan uskonnolliset ajattelijat näyttävät harvoin ohittavan tai kieltävän ristiriitoja. Sen sijaan he toistuvasti he kunnioittavat niitä. (Bagger 2007, 5.)

2.2 Erittäin lyhyesti paradoksin loogisista perusteista

Filosofisesti mutkattomin tapa olla joutumatta formaaliin tai materiaaliseen paradoksiin on poistaa absurdiin lopputulemaan johtavasta päättelystä perustelemattomat lähtöoletukset. Bagger ottaa esimerkiksi Quinen, joka perusteli pois muun muassa kuuluisan version tai muotoilun eräästä Russelin paradoksista, esimerkin miesparturista, joka parturoi kaikki sellaiset, ja vain sellaiset, kylän miehet, jotka eivät parturoi itseään. Kysymys paradoksissa kuuluu: parturoiko tällainen parturi itsensä? Esimerkin juju on tässä: jos tällainen miesparturi tekee niin kuin sanotaan ja parturoi kaikki ne miehet, jotka eivät parturoi itseään, hän ei parturoi itseään. Ja jos hän ei parturoi itseään, hän tulee parturoineeksi kaikki miehet, jotka eivät parturoi itseään – paitsi itsensä. Paradoksaalisesti tällainen parturi tulee parturoineeksi itsensä vain, jos hän ei parturoi itseään. (Bagger 2007, 72–73.) Quine kirjoittaa esseessään *The Ways of Paradox* esimerkistä aika lyhyesti. Hän on sitä mieltä, että tällaista parturia ei yksinkertaisesti ole olemassa eikä sellaista ole mielekästä yrittää kuvitella. Ongelma yksinkertaisesti katoaa, kun ei oleteta kummallisuuksia. (Quine 1966, 13–14.)

Baggerin mukaan samaa päättelyä on sovellettava armotta kaikkiin sellaisiin premisseihin, joiden tueksi ei ole näyttöä, vaan ne ovat puhtaita kielen suomia mahdollisuuksia. Jopa Wittgenstein viehtymyksessään mystiikkaan antoi, Baggerin mukaan moitittavasti, ”kielen noitua älynsä” (Bagger 2007, 69). Bagger tarkoittaa tällä tiivistetysti sitä, ettei jokaiseen kysymykseen ole olemassa hyvää vastausta. Mystiikan tapa on herättää ihmisen uteliaisuus mahdottomilla kysymyksillä ja saada siten yksilö hämmentyneeksi tai lumoutuneeksi järjelle käsittämättömän paradoksin edessä. Erityisesti tilanteessa, jossa pyritään omistautumaan korkeammille voimille, yksilön turhautuminen ratkeamattoman kysymyksen edessä saattaa herättää uskonnollisen kokemuksen. Tällainen herääminen implikoi kuitenkin vastausta kysymykseen, joka on todellisuudessa pseudokysymys, sellainen johon ei ole olemassa hyvää vastausta. (Bagger 2007, 69–71.) Huonoon kysymykseen käy joko mikä tahansa vastaus tai ei mikään vastaus. Hyvä esimerkki on tavanomainen kosmologinen kysymys: Miksi on jotain sen sijaan, ettei olisi mitään? Bagger osoittaa, että kysymyksen asettelu rajaa jo ulkopuolelleen tolkulliset vastausyritykset:

”Kysymyksen universaali luonne kumoaa jokaisen mahdollisen, relevantin yhteyden jonka joku voisi nostaa esille. Kaikki faktat ja tapahtumat ovat *irrelevantteja* kysymykselle, miksi ylipäätään on faktoja tai tapahtumia. Kysymys ... täten poistaa sen

viitekehyksen, jossa miksi-kysymyksen voisi järkevästi esittää. Teknisemmin ilmaistuna: kysymyksellä on syntaktinen muoto ja semanttinen sisältö, mutta siltä puuttuvat sellaiset pragmaattiset edellytykset, joita onnistunut selityksen pyyntö välttämättä vaatii ... siihen ei voisikaan olla totta vastausta” (Bagger 2007, 70).

Syystä tai toisesta paradoksaaliseen loppupäätelmään johtavien premissien hylkääminen ei kuitenkaan ole paradoksia palvovalle ihmiselle vaihtoehto. Bagger erottelee kirjassaan kaksi mahdollista tapaa suhtautua paradoksiin ratkeamattomana, pitäen sitä korkeassa arvossa. Tähän erotteluun menen seuraavaksi.

2.3 Paradoksista viehättyneen kaksi vaihtoehtoa

Bagger jakaa paradoksiin intohimoisesti suhtautuvat ajattelijat kahteen ryhmään: mystikkoihin ja kognitiivisiin askeetikoihin. Ensiksi mainittuihin Bagger lukee muun muassa varhaisen kristillisen ajattelijan Pseudo-Dionysioksen. Jälkimmäisen nimilapun alle Bagger sijoittaa yhtenä esimerkeistään Søren Kierkegaardin. Erottelu ei kuulostaa kovin selittävältä, koska myös kognitiivisia askeetikkoja voisi arkikielen termein pitää mystikkoina, sikäli kuin he vetoavat uskomuksissaan johonkin, mikä jää rationaalisten selitysten ulkopuolelle. Bagger on kuitenkin hyvin eksplisiittinen ja selkeä valitsemiensa käsitteiden käytössä, joten ongelmaa ymmärryksessä ei synny. Ero kahdenlaisten ajattelijoiden välillä selittyy Baggerin mukaan tutkimalla reaktioita kognitiiviseen dissonanssiin. Kognitiivinen dissonanssi on psykologinen ilmiö, jossa yksilössä aiheuttaa epämiellyttävää tunnetta kahden, tai joissain tapauksissa useamman, vastakkaisen uskomuksen samanaikainen ylläpito.

Bagger (2007, 17) määrittelee Leon Festingerin (1919–1989) kehittämän kognitiivisen dissonanssin teorian seuraavasti: ”teorian fundamentaalina premissinä on että kahden, dissonantissa suhteessa olevan kognition ylläpitäminen tuottaa voimakkuudeltaan vaihtelevaa psykologista jännitettä tai epämiellyttävyyttä.” Tämä epämiellyttävyyttä on luonteeltaan sellaista, että ihmiset pyrkivät yleisesti ottaen lieventämään ja välttämään sitä. Festingerin mukaan motivaatio tehdä näin on samankaltaista kuin motivaatio välttää ja lieventää näläntunnetta. Bagger ei ole ensimmäinen tutkija, joka on kokenut hedelmälliseksi selittää kognitiivisen dissonanssin käsitteen ja teorian avulla erilaisia uskonnollisia ilmiöitä. Hän itse mainitsee edeltäjikseen muun muassa John Gagerin, jonka esittämän teorian mukaan kristinuskon nopeaa leviämistä sen alkuaikoina edesauttoi kristittyjen aktiivinen pyrkimys vähentää kognitiivista dissonanssia sellaisissa tapauksissa, joissa heidän odotuksensa eivät täytyneet. Hän mainitsee Alan Segalin, joka on käyttänyt kognitiivisen dissonanssin teoriaa selittämään ”uskoon kääntymisen dynamiikkaa”. Hän mainitsee Erving Goffmanin tutkimuksen, joka ei tosin mainitse velkaansa Festingerille, mutta joka kuitenkin nojaa samankaltaiselle ajatukselle epämiel-

lyttävän dissonanssin vähentämisestä. Goffman tutki luostarimunkkeja, jotka päättivät luopua itseydestään, välittömästi itsetuntemuksestaan ja omanarvontunnosta, jotta heidän näkemys itsestään voisi paremmin vastata heidän uutta ulkomuotoaan ja käytöstään uudenaikaisissa olosuhteissa. (Bagger 2007, 17–18.)

Mainituissa teorioissa painottuu toistuvasti uskonnollisten ajattelijoiden voimakas tarve lievittää dissonanssia. Tällaisia ajattelijoina Bagger kutsuu mystikoiksi, ja mystikoita tarkastellessaan Bagger nojaa pitkälti seuraamaansa naturalistiseen traditioon. Uutta sen sijaan ovat hänen määrittelynsä, jotka koskevat hänen kognitiivisiksi askeetikoiksi nimeämiään ajattelijoina, esimerkiksi Søren Kierkegaardia. Baggerin kirjan omaperäisimmät väitteet koskevat perinteitä, joissa, sen sijaan että haluttaisiin lievittää kognitiivista dissonanssia, koetaan että juuri tuo epämiellyttäväksi arkisessa kokemusmaailmassa koettu tunne on jotain sellaista, jota uskonnollisen ajattelijan on arvokasta sietää – ja jopa kultivoida sitä ja tarkoituksellisesti lisätä sen voimakkuutta. Paradigmaattisia esimerkkejä tällaisista perinteistä ovat erinäiset buddhalaiset koulukunnat, joissa oppilaita kehoitetaan käsittämättömiä, ratkeamattomia ja toisinaan suoranaisten ristiriitaisia arvoituksia kontemplanoidulla saavuttamaan valaistuminen, joka toisin sanoen on epäilyn ”räjähtämistä” silmille, kaiken luottamuksen menettämistä älyn ja järjen kykyjä sekä egon rajoja kohtaan. (Bagger 2007, 17–21.) Tutkielmassani en kuitenkaan paneudu itämaisiin harjoituksiin tämän enempää, vaan referoin Baggerin mainitsemien kognitiivisten askeetikkojen osalta vain tämän Kierkegaard-tulkintaa. Annan kuitenkin ensin Baggerin malliesimerkkinä mystikosta käyttämän Pseudo-Dionysioksen ajattelun selventää, miten paradoksin ahdistavuutta voi lieventää paradoksia hylkäämättä. Myöhemmin selviää, että juuri tätä helpotusta ei hyväksy Camus, jonka varhaisfilosofiaa pidän hyvänä esimerkkinä kognitiivisesta asketismista, eikä – vaikka Camus toisin väittää – Kierkegaard.

2.4 Pseudo-Dionysioksen mystinen ajattelu

Pseudo-Dionysios Areopagita, 400- ja 500-luvuilla elänyt uusplatonisti ja kristillinen ajattelija, lähti ajattelussaan oletuksesta, että Raamatun Jumala on kaiken ensimmäinen syy, kaiken luoja (Corrigan; Harrington 2014). Kirjoissaan hän pohtii luomisen ja Jumalan kausaalista suhdetta (Bagger 2007, 31).

Jos Jumala on kaiken luomisen taustalla ja kaiken alkusyy, siis kaiken selittävä voima, niin Jumalan itsensä on oltava selittämätön. Muutenhan päädyttäisiin kehään, jossa Jumala selitetään sen itsensä avulla. Jumalasta ei siis voida puhua, sille ei ole nimeä, eikä siitä voi olla tietoa. Mutta väite Juma-

lan negatiivisistakin ominaisuuksista johtaa paradoksiin: tehdessämme tällaisen oletuksen Jumalasta, me sanomme jotakin, mitä ei pitäisi voida sanoa. Jumalan kuvaaminen joksikin, joka on kuvailun ulkopuolella, on jo sen kuvailemista. (Bagger 2007, 31–32.)

Pseudo-Dionysios tiedosti itse ensimmäisenä päättelyään vaivaavan ristiriidan. Sitä lieventääkseen hän päätti, ettei Jumala voi olla pelkästään transsendentti, vaan siihen tuli liittää myös immanentteja ominaisuuksia. Bagger (2007, 32) kirjoittaa: ”Kompensoidakseen tätä puutetta Pseudo-Dionysios paradoksaalisesti täydentää väitteitään Jumalan transsendentaalisuudesta väitteillä tämän immanenttisuudesta. Jumala on samaan aikaan kaiken kuvailtavan tuolla puolen ja kaiken kuvailtavan piirissä.” Mutta millaisen kuvailun? Niin kuin usein päädyttäessä paradoksin ääreen on jouduttava puhumaan vertauskuvilla. Pseudo-Dionysios ajatteli, että Jumalan transsendentaalisuus ja immanenttisuus ovat kuin saman kolikon kaksi puolta. Transsendentti puoli Jumalasta on meille hämärän peitossa ja immanentti taas näkyvä. Nämä puolet voivat yhdistyä esimerkiksi seuraavassa runollisessa ilmaisussa, jonka kaltaisia Pseudo-Dionysios paljon viljeli: ”jumalallisen varjon säde”. (Bagger 2007, 32.)

Dialektisuus syntyy Pseudo-Dionysioksella siitä, että hän samaan aikaan sekä assertoi että kieltää propositiot Jumalasta. Ristiriitainen päättely tuottaa paradoksin. Pseudo-Dionysioksen ajattelussa oikein ymmärretty paradoksi lievittää ristiriitaisen päättelyn aiheuttamaa kognitiivista dissonanssia. Pseudo-Dionysios päätteli, että paradoksi voi ”negatoida ristiriidassa implisiittisenä piilevän negation”. Miten ihmeessä? Bagger (2007, 32) kirjoittaa: ”Sen sijaan että yksinkertaisesti tähdentäisi kivuliaita ristiriitoja, paradoksaaliset propositiot Jumalasta liikkuvat ristiriidan ohi kognitiiviseen tilaan ’assertoimisen ja kiistämisen tuolle puolen’.” Näin Jumalasta voidaan saavuttaa korkeampaa tietoa ei-tietämisen kautta. (Bagger 2007, 32–33.)

Pseudo-Dionysioksen ratkaisu järjellisessä mielessä ratkaisemattomaan absoluuttisen transsendentin paradoksiin on kognitiivisesti kiinnostava. Ajattelun siirtyminen ristiriidasta pois paradoksin ja runollisen kielenkäytön kautta on esimerkki luovasta mielestä, joka ei helposti jämähä lukkiutuneisiin asemiin. Tällainen mielikuvitusta rikastava käyttö lienee yksi positiivisista puolista paradoksien kanssa kontemploidessa. Samalla herää kysymys, puhutaanko ratkaisun jälkeen enää ollenkaan samasta asiasta kuin sitä ennen? Eikö Jumala ole muuttanut olemustaan niin radikaalisti, että paradoksin ratkaisu vaikuttaa silmänkääntötempulta? Lienee sanomattakin selvää, että Pseudo-Dionysioksen ratkaisu on filosofisena päättelynä niin kiharainen ongelmavyöhyke, että sen tarkempi käsittely ei tässä tutkielmassa ole tarkoituksenmukaista. Lukijan kannattaa kuitenkin pitää mielessä

ei-tietämisen logiikka, jota myös Kierkegaard, Baggerin termein kognitiivinen askeetikko, filosofiassa omalla tavallaan hyödyntää – ei kuitenkaan välineenä toisenlaisen tiedon saavuttamiseksi, vaan itseisarvoisena.

Vaihtoehto mystiikalle, edelleen paradoksiin johtavia premisejä kiistämättä, on ottaa paradoksi vastaan ja hyväksyä sen tuottama kognitiivinen dissonanssi sen kaikessa lievittämättömässä tuskaisuudessa. Ratkaisun on vienyt mahdollisesti pisimmälle mainittu Søren Kierkegaard. Tällaista suhtautumista Bagger nimittää kognitiiviseksi asketismiksi. Asketismin Bagger (2007, 16) määrittelee yleisesti ottaen uskonnollisesti motivoituksi itsensä kieltämiseksi ja/tai kärsimiseksi, johon usein ryhdytään osana systemaattisen itsen muuttamisen prosessia. Kierkegaardin asketismi on luonteeltaan kognitiivista, koska tämä painottaa fyysisen itsensä kiduttamisen sijaan kärsimistä ristiriitaisista uskomuksista ja itsen sekä kaikkien sellaisten ratkaisujen kieltämistä, jotka saattaisivat helpottaa itsen hajoamisen pelkoa (Bagger 2007, 21–25).

2.5 Kierkegaard Kantin ja Hegelin välissä

Søren Kierkegaard (1813–1855) kirjoitti teoksensa monen salanimen alla. Syynä tähän ei ollut halu salailla yleistä mielipidettä vastaan hankaavia kirjoituksia, vaikka varmasti Kierkegaard tiedosti jo varhain, että jotkin hänen alkuaikojen kirjoituksistaan saattaisivat muodostua esteeksi kirkollisella uralla, mikäli hän tahtoisi joskus sellaiseen ryhtyä. Kierkegaard oli joka tapauksessa hyvin näkyvä kulttuuripersoona aikansa Tanskassa. Erakkomaisesta ja syrjäänvetäytyvästä luonteestaan huolimatta hänellä oli tapana harrastaa Kööpenhaminan kaduilla pitkiä kävelyretkiä, joiden lomassa hän kävi sokraattiseen tapaan filosofisia keskusteluja maanmiestensä kanssa. Salanimien käytön takana oli ensinnäkin hänen laaja kirjallinen repertuaarinsa: hän kirjoitti teologiaa, filosofiaa, draamaa, proosaa. Filosofisimmat ja analyttisimmatkin hänen teksteistään sisältävät runsaasti ironiaa ja etäännyttäviä retorisia keinoja. (McDonald 2017.) Kierkegaard paljastaa itsensä salanimiensä takaa *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* viimeisessä luvussa nimeltään ”Ensimmäinen ja viimeinen selvitys”: ”Salanimisyyteni tai moninimisyyteni ... on *olennaisesti* perustunut itse *tuotantoon* ... vuorosanojen ja psykologisesti vaihtelevan yksilöllisen erilaisuuden vuoksi” (Kierkegaard 2001b, 630). Samaan aikaan on suhteellisen yleisesti hyväksyttyä, että Kierkegaardin tuotannon läpi valottuu ajatuksellinen punainen lanka ja johdonmukainen filosofia. Tästä syystä ja selvyiden vuoksi minäkin kirjoitan työssäni Søren Kierkegaardista hänen paperille laittamiensa ajatusten taustalla. Pseudonyymit mainitsen kuitenkin aina silloin, kun niiden tunteminen on teoksen tulkinnan kannalta oleellista.

Kierkegaardin ajan Tanskassa vallitsi vahva usko ihmisjärjen kykyyn selvittää ajan kanssa vaikeimmatkin filosofiset ongelmat tyhjentävästi. Tähän antoi uskoa Hegelin spekulatiivinen logiikka. Kierkegaardin silmin tilanne näytti luultavasti siltä, ettei filosofisesta järjestäkään ollut enää puolustamaan maailman ja inhimillisen tietokyvyn rajallisuutta. Kierkegaardia pidetään paradoksien ja ristiriitojen mestarillisena käsittelijänä, mutta Kierkegaard myös piti itsepintaisesti kiinni äärellisen ja äärettömän peruuttamattomasta erosta. Hän halusi pysyä ristiriitojen puristuksessa eikä pyrkinyt ylittämään niitä. Ainakin tässä suhteessa hän asettuu Kantin puolelle Hegeliä vastaan.

Alisdair Hannay selventää: Kantin ratkaisu asettaa ykseyden periaatteen tietoisuudessa inhimillisen tietokyvyn ulottumattomiin. Kant siis olettaa tietoisuuden havaintoja yhdistävän kyvyn, mutta sanoo, ettei siitä voida saada sen enempää tietoa kuin että se on. Kantin 'minä ajattelen' on looginen ehto sille, että minkäänlaista tietoisuutta voi ylipäättään olla. Tällaisena ehtona se on kuitenkin puhtaasti formaali. Sen sijaan Hegelin mukaan tietoisuus, spekulatiivisen ajattelun (toisin sanoen filosofian) avulla, pystyy ylittämään omat rajalliset lähtökohtansa ja saavuttamaan äärettömyyden. (Hannay 1982, 27–28.) Sitä miten tämä tapahtuu, ei ole mahdollista ilmaista ytimekkäästi, eikä Hegelin äärimmäisen monimutkaiseen filosofiaan ole tässä kohdin mahdollista syventyä. Kierkegaardia ymmärtääkseen on kuitenkin olennaista nähdä hänen asemoitumisensa jossakin mielessä Kantin ja Hegelin väliin. Toisaalta hän ”painottaa ’ihmisen ja Jumalan täydellistä eroa’” (Hannay 1982, 31), niin kuin Kant. Toisaalta hän kirjoittaessaan käyttää usein Hegelin käsitteistöä ja myös väitteiden loogista muotoa. Sisäänpäin kääntynyt henki on aina muukalainen maailmassa ja ruumiissa, sillä se etsii täyttymystään äärettömästä, jota se ei voi saavuttaa. Hengellinen (tai hengen) kasvu Kierkegaardilla merkitsee ”jatkuvasti selkeytyvää ymmärrystä Jumalan ja ihmisen välisestä absoluuttisesta erosta ... Täten ihminen, pyrkiessään täyttymykseen, jää häilymään kahden maailman väliin: tutun, muuttuvan ja äärellisen, joka ei voi koskaan tarjota täyttymystä, sekä toisaalta täydellisen tuntemattoman, muuttumattoman äärellisen maailman, joka kasvaa konseptuaalisesti etäämmäs ja etäämmäs, sen sijaan että tulisi lähemmäs” (Hannay 1982, 31–32). Missään vaiheessa Kierkegaard ei kuitenkaan päädy väittämään Hegelin tavoin, että järjellinen spekulatio mahdollistaisi rajallisten lähtökohtiensa ylittämisen. Yksinkertaisesti Kierkegaard ei uskonut, että ihminen luonnollisten kykyjensä avulla voisi saavuttaa täyttymystä, yksityisen ihmisen tilaa (Hannay 1982, 31). Tulemme pian sen kysymyksen äärelle, miten ei-tietäminen ja itsensä kieltäminen liittyy Kierkegaardilla olennaisesti toivoon, että henkilökohtaisesta tahdosta vapautuminen antaisi yksilölle mahdollisuuden päätyä korkeampien voimien johdattamaksi. Sitä ennen havainnollistan, millaista Kierkegaardin ahdinko äärellisen ja äärettömän välissä psykologisesti on.

2.6 Kierkegaardin kognitiivinen asketismi

Kierkegaard oli hyvin tietoinen ristiriidasta, joka hallitsi syvästi hänen omaa elämäänsä: ”Filosofia ja kristinusko eivät ole milloinkaan yhdistettävissä”, hän pohtii jo ensimmäisessä jälkipolville säilyneessä muistikirjassaan, lokakuussa 1835 (Kylliäinen 2004, 7). Hän ei kuitenkaan pyrkinyt lieventämään dissonanssia. Kierkegaard ei kyennyt päästämään irti uskostaan, jonka tiellä uskoi filosofisen järjen olevan, eikä järjestään, joka olisi estänyt häntä muotoilemasta ajatuksiaan. Kognitiivinen dissonanssi hänelle kahden hänelle tärkeän elämänasenteen puristuksessa oli väistämätöntä. Juuri kristinuskon ahdistavuus oli Kierkegaardille merkki sen totuudesta, ja siksi tosiuskovan tunnistaa tämän kokemasta ahdistuksesta.

Kierkegaardin kognitiivisesta dissonanssista Bagger (2007, 21) kirjoittaa: ”[kognitiivinen] askeetikko saattaa vastustaa keinoja vähentää dissonanssia ja pyrkii sitä vastoin painottamaan tiettyjen dissonanttien kognitiivisten tilojen tärkeyttä ... Kierkegaard johdonmukaisesti ja erityislaatuisella psykologisella ymmärryksellä kuvaili kristillistä elämää juurikin sellaiseksi, joka tähdentää dissonanssia.” Kierkegaard ei kannattanut fyysistä asketismia kuten itsensä kiduttamista tai näännyttämistä. Hänen mukaansa sellaiseen sisältyi harhaluulo, että ihminen voisi ansaita meriittejä Jumalan edessä toimillaan. Kognitiivisen askeetikon nimitys sitä vastoin sopii kuvaamaan Kierkegaardia, sillä hän korosti aitona itsensä kieltämisenä yksinkertaisesti sen syvällistä ymmärtämistä, että yksilö ei ole mitään Jumalan edessä eikä voi tehdä mitään tämän asian muuttaakseen. (Bagger 2007, 21–22.)

Kierkegaard korostaa ajattelussaan yksityistä ihmistä. Tämän kyvyssä elää sosiaalisen tuen ja paineiden ulkopuolella tiivistyy uskon ydin. Kierkegaardille vain ei-ihminen on todella yksityinen ihminen. Sosiaalistunut ihminen on pelkkä lammas, steriloitua massaa. Ja steriloitu on sellaista massaa varten pehmentynyt kristinuskokin. Kierkegaard-aiheisen artikkelin Stanford Encyclopedia of Philosophy -sivustolle kirjoittanut William McDonald kuvaa tanskalaisfilosofin kasvuympäristöä sellaiseksi, jossa yksilöllisen luonteen kehittämiseen ei ihmisiä suoranaisesti kannustettu: ”Tehtävä [tulla yksityiseksi ihmiseksi] oli kaikkein vaikein hyvin koulutetulle, koska vallitsevilla koulutuksellisilla ja kulttuurisilla instituutioilla oli tapana tuottaa stereotyyppiteltyjä ‘Ryhmän’ jäseniä sen sijaan, että ne olisivat antaneet yksilön löytää oma, uniikki identiteettinsä” (McDonald 2017). Tämän oman itsensä löytämistä Kierkegaard nimenomaan halusi edistää ja toimia tässä suhteessa Sokrateen lailla. Hän käytti salanimiä, hän ilveili ja ironisoi kirjoituksissaan. Toisinaan hän vaivasi kanssaihmissä rasittavalla kyselyllään Kööpenhaminan turuilla ja toreilla. Kierkegaard halusi vapauttaa ihmiset aikansa tapakulttuurin kahleista. Mutta mihin hintaan hän tätä vapautta myi? Ja miksi

tähän vapauteen liittyi Kierkegaardilla niin kiinteästi kristinusko ja itsensä kieltäminen Jumalan edessä?

Toisin kuin nykyisin on tapana ajatella oman itsensä löytämisestä, Kierkegaardille se ei merkinnyt huojentavaa vapautumista väärästä tietoisuudesta, siirtymistä yhdestä kuplasta parempaan, vaan totaalista loikkaa yhteiskunnan ulkopuolelle, ”paradoksin sisään”, jossa vallitseva tunne on ahdistus. Bagger tiivistää hyvin ristiriidan merkityksen Kierkegaardille. ”Uskon kurimuksessa uskovaisten on hylättävä ymmärryksensä. Usko riistää yksilöltä uskomusten perusteet. Usko on marttyyriutta ja ymmärryksen ristiinnaulitsemista” (Bagger 2007, 26). On kuitenkin syytä muistaa, että Kierkegaard itse ei kirjoituksissaan ole tällaista uskoa saavuttanut. Kierkegaard eli nimenomaan filosofian ja kristinuskon välisessä jännitteessä. Hän ei saavuttanut ihanteelliseksi katsomaansa uskoa, koska ei kyennyt luopumaan filosofisesta järjenkäytöstä. Siitä ovat todisteena itse kirjoitukset, sillä niin kuin jo tiedämme, että Kierkegaard uskoi, ettei kristinusko ole mahdollista niin kauan kuin filosofinen järki ohjaa ajattelua. Systemaattinen ja tervejärkinen looginen päättely, joka Kierkegaardin kirjoista paistaa läpi, paljastaa, että hän itse teki kaikkea muuta kuin otti loikan päättelyn ulkopuolelle.

Filosofisissa muruissa vuodelta 1844 Kierkegaard vertaa Jumalaa Sokrateehen ja Sokratesta tiedon kättilöön, joka auttaa ihmistä omaehtoisesti palauttamaan mieleensä siellä syntymästä asti vallinneet tosiasiat. Jumalan ero Sokrateehen verrattuna on Kierkegaardin mukaan se, että Jumala voi synnyttää uskovaisten mielessä uutta tietoa, ehkä jopa sellaista, jota ihmisen ei olisi muutoin mahdollista saavuttaa. Sokrates ihmisenä voi korkeintaan auttaa toista ihmistä ajattelemaan itse.

”Sokraattiselta kannalta katsoen olisi opettajan rakkaus pelkkää petosta, jos opettaja, sen sijaan että auttaisi opetuslasta riippumattomuuteen, antaisi opetuslapsen jäädä siihen uskoon, että hän on opettajalle jostain kiitollisuudenvelassa. Mutta kun jumala ryhtyy opettajaksi, jumalan rakkaus ei ainoastaan tue, vaan se synnyttää ... uudestisyntyneen. Totuus on siis tässä tapauksessa se, että oppilas saa kiittää jumalaa kaikesta ... oppilaasta tulee ei-mitään ja kuitenkin hän säilyttää olemassaolonsa; hän saa kiittää jumalaa kaikesta ja kuitenkin hän säilyttää rohkeutensa; totuus paljastuu oppilaalle, mutta tekeekin hänestä vapaan” (Kierkegaard 2004, 34–35).

Sokrates pyrki auttamaan ihmistä järkeilyn kautta tulemaan tietoiseksi logiikan ja matematiikan säännönmukaisuuksista, kauniin ideasta ja sen sellaisista asioista, joita tämä opetuslapsi on todellisuudessa jo kauan kantanut. Jumala taas pyrkii tyhjentämään ihmisen täydellisesti, tekemään tästä

uudestisyntyneen, tyhjän taulun. Siinä missä Sokrateen rooli on vain ”avustaminen” synnytyksessä, jumala vasta voi todella synnyttää.

Loikka tarkoittaa tässä tapauksessa tajunnan laadullista siirtymää täydelliseen epätietoisuuteen, joka sekä herättää kauhua että kummasti kiihottaa yksilön mielikuvitusta. Kyseessä on päättelyllinen loikka, siis perustelematon siirtymä yhdestä selitysmallista toiseen ilman loogista jatkumoa, kahdesta syystä. Ensinnäkin loikan äärelle on johtanut puhtaasti systemaattinen päättely – ja kuitenkin viimeistä askelta uskoon ei ole mahdollista selittää loogisesti. Toinen syy on, että yksilö ei voi myöskään itse suorittaa tätä loikkaa, vaikka on itse ollut vastuussa henkisestä kehityksestään siihen asti, että on lopulta valmis luopumaan omasta tahdostaan. Erityisesti populaareissa Kierkegaard-tulkinnossa puhutaan toistuvasti ”uskon hypystä” siihen sävyyn kuin ihmisellä itsellään olisi kyky sammuttaa oma tietoisuutensa. Seuraava lainaus kuitenkin korostaa uskovan ihmisen passiivisuutta Jumalan edessä: ”Mitä sitten tapahtuu, kun jumala istuttaa itsensä hauraaseen ihmiseen, ellei ihmisestä tule uutta ihmistä ... Mutta kuinka vaivalloista tällainen uudeksi tuleminen onkaan ... Ja mil-laiseen tilaan ymmärrys joutuukaan, kuinka se ei joutuisi kauhun valtaan; sillä vähemmän kauheaa-han on heittäytyä kasvoilleen, kun jumalan ääni saa vuoret vapisemaan kuin istua jumalan rinnalla hänen vertaisenaan” (Kierkegaard 2004, 39–40).

Aristoteleen mukaan yhteiskunnan ulkopuolella ei tunnetusti voi elää kuin villipeto tai jumala. Søren Kierkegaardin, tai Johannes Climacuksen, ajatusleikissä ihmisestä todella voi tulla jumala, jos hän kykenee järjestään luopuneenakin seisomaan selkä suorassa. Tässä kohdin on ehkä syytä tehdä selväksi pseudonyymi, jonka takaa Kierkegaard kirjoitti, sillä viisi vuotta *Filosofisten murujen* jälkeen ilmestyneessä kirjassa *Kuolemansairaus* (1849) filosofista Climacusta kristillisempi vastinpari Anti-Climacus päinvastoin korostaa Jumalan ja ihmisen peruuttamatonta laadullista eroa. Anti-Climacus kutsuu jokaista oppia, joka muuta väittää ”Jumalanpilkaksi”, opiksi jonka voisi keksiä vain ”jumala, joka on menettänyt järkensä – näin täytyy asiaa arvioida sen ihmisen, jolla vielä on järkensä tallella” (Kierkegaard 2016, 181). On siis olemassa sellainen tulkinnallinen mahdollisuus, ettei tällainen filosofisesti johdonmukainen, mutta absurdiin lopputulemaan saapuva päätelmä, ole välttämättä Kierkegaardinkaan mielestä täysin tolkullinen, vaan ehkä jopa jonkinasteista ironiaa kimuranttia älyllistä päättelyä kohtaan ja huvittunut katsaus niihin pimeisiin loukkoihin, joihin järkensä ensin umpikujan ajanut ja sen sitten hylännyt yksilö voi pudota. Ainakin voi nähdä, että Kierkegaard alkoi vanhetessaan nähdä sen hybriksen vaaran, joka hänen alkutuotantoaan leimasi. Oli miten oli, Johannes Climacuksen mukaan ihminen on joka tapauksessa todella yksityinen, todella eksistoiva ihminen vasta ollessaan Jumalan vertainen vapaudessaan. Mutta tämä järjetön ristiriita

inhimillisen ymmärryksen ja jumalallisen ymmärtämättömyyden välillä synnyttää kauhua. Eikä se lakkaa herättämästä kauhua, sillä ihmisjärki ei voi moista ajatusta tavoittaa. Ja järkensä menettämistähän jokainen pelkää.

Kierkegaard siis vastustaa kaikkia tapoja helpottaa kognitiivista dissonanssia, sillä tässä ymmärryksen kivuliaassa jännitteisyydessä piilee hänen mukaansa koko uskon ydin. Sen sijaan, että jännitteen purkaisi, sitä kuuluu kiristää äärimmilleen. Juuri tässä näkyy Kierkegaardin selkein vastustus aikansa hegeliläistä ajattelua kohtaan, jonka mukaan kaikki oli järjen ja spekulatiivisen ajattelun tavoitettavissa. Kierkegaardin mukaan järki ei voi ylittää paradoksia, jonka läheisyyteen se kaikesta huolimatta pyrkii. Yksilön täytyy elää paradoksin sisällä ja kärsiä, elää negaationa ja passiivisena sellaisen edessä, mitä ei kykene ymmärtämään. Eikä hän saa odottaa kärsimisestään palkkiota. Korkeintaan hän voi toivoa, että hänen ymmärryksensä kuin itsestään lakkaisi.

Hän ei myöskään saa toivoa apua tai vertaistukea ympäristöltään lieventääkseen yksityisenä ihmisenä kokemaansa kärsimystä. Hänen täytyy olla kaiken konventionaalisen ulko- ja yläpuolella. Äärimmäisenä esimerkkinä tällaisesta henkilöstä Kierkegaard pitää Abrahamia, joka Vanhan testamentin ehkä hätkähdyttävimmässä osassa suostuu perusteita kyselemättä uhraamaan Jumalalle ainoan poikansa Iisakin. Kirjassaan *Pelko ja Vavistus* (1843) Kierkegaard analysoi tällaista ”uskonsankaria”, yksityistä ihmistä, ja osoittaa, ettei yksityisen ihmisen tekoa voi puolustella tavanomaisten moraalikäsitteiden piirissä. Ei ole Aabrahamin psykologisen profiilin kuvailun kannalta oleellista, että Jumala viime hetkellä estää teon. Kierkegaard (2001a, 84) kysyy: ”Onko hänen [Aabrahamin] käytöksensä oikeutettua?” Vastaaminen tähän on väistämättä kehällistä, mikäli hyväksytään että Aabraham toimii Jumalan lähettinä. ”Sen oikeuttaminen on taaskin paradoksi, sillä jos Aabrahamin teko on oikeutettu, se ei ole oikeutettu sillä perusteella, että Abraham noudattaa yleistä moraalialia, vaan sillä perusteella, että hän on yksityinen ihminen” (Kierkegaard 2001a, 84). Yksityisen ihmisen teot eivät kuulu yleisen moraalin piiriin, joten vain yksityinen ihminen itse voi oikeuttaa ne. Kukaan muu ei voi niitä edes käsittää. ”Paradoksiin sisältyy se hätä ja ahdistus, että hän ei voi inhimillisesti katsoen tehdä itseään kenellekään ymmärretyksi” (Kierkegaard 2001a, 101).

Seuraavaksi Kierkegaard pohtii, miten yksityinen ihminen voi edes itse vakuuttua siitä, että hänen tekonsa on oikeutettu. Eikö ole esimerkiksi mahdollista, ettei Aabrahamia puhuttelekaan Jumala, vaan puheen taustalla ovat esimerkiksi psykoottiset kuulohallusinaatiot? Voiko Aabraham edes itse tietää, ettei näin ole? Kierkegaardin mukaan ei voi. Aabraham voi vain uskoa tai olla uskomatta siihen, että se mitä hän kokee, on Jumalan aikaansaannosta ja että se, mitä hän tekee, on oikein,

koska se on Jumalan tahto. Mikäli näin ei olekaan, ”Aabraham on kadotettu sielu”. (Giles 2008, 8; Kierkegaard 2001a, 84–85, 166.) Kierkegaardin havainnollistus kuvanee hyvin hänen kannattamansa uskon järjettömyyttä.

Totaalinen maallisten arvojen nihilointi ei ole tällaisessa ajattelumallissa mitenkään kaukana. Palaamme tähän nimenomaiseen Aabraham-esimerkkiin tarkemmin seuraavassa pääluvussa, sillä myös Camus’n Kierkegaard-kritiikki perustuu oleelliselta osaltaan tähän kohtaan. Lukijan on hyvä muistaa, että Kierkegaard itse ei ole ”uskon ritari” Aabraham, jota hän kuvaa. Kuvaus tällaisesta uskon ritarista on vain Kierkegaardin johdonmukainen tulkinta vanhan testamentin pahamaineisesta kohdasta. Kierkegaardin väite on, että tavanomaisella maallisella moraalisella ymmärryksellä varustettu yksilö, jollainen hän itsekin on, ei voi suhtautua kertomukseen tuntematta kauhua – ei vaikka kauhuun sekoittuisi myös ihailua.

2.7 Kognitiivisen asketismin vaaroista

Kierkegaardin kognitiivinen asketismi on huomattavasti radikaalimpaa kuin Pseudo-Dionysioksen keinot lieventää paradoksin ahdistavuutta, sillä ihmiselle on toki tyypillisempää pyrkiä vähentämään epämieluisia tunteita kuin eritoten vahvistamaan niitä. Kognitiivisen dissonanssin lietsomisessa kannattaa pitää harkinta mukana, ellei halua päätyä tilanteeseen, josta *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* suomentanut Torsti Lehtinen kertoo humoristisena sivuhuomautuksena kirjan esipuheessa: ”Jotkut ovat menettäneet järkensä Kierkegaardia liikaa luettuaan ... tiedetään lääkärin kieltäneen jopa kunnianarvoisalta Kierkegaardin-tutkijalta Eduard Geismarilta vuodeksi hänen teostensa lukemisen (Kierkegaard 2001b, 15). Asiassa saattaa tosiaan olla huvittava puolensa, kun muistaa, että Kierkegaard ennusti hieman väärin tulevan maineensa piruillessaan privaattidosenteille, joiden ei luultavasti uskonut tulevaisuudessaakaan koskevan hänen teksteihinsä tai ainakaan ymmärtävän niitä: ”Ehkä joku ... on pitänytkin Sokratesta hulluna ... Jos hän on käsittänyt äärettömyyden tietämättömyyden muodossa, niin silloinhan sen on täytynyt olla kaikkialla hänen luonaan. Tällaisella ei privaattidosentti tietenkään vaivaa päätään ... jos hänellä nimittäin on vaimo ja lapset ja mahdollisuus hyviin tuloihin – mutta ei järkeä menetettävänä” (Kierkegaard 2001b, 96). Yhteys ainakin kognitiivisen dissonanssin ja masennuksen, jos nyt ei suoranaisesti järjen menettämisen, välillä on myös tieteellisesti osoitettu (Fatima 2018).

Tämän olemattoman lyhyen luvun oleellinen pointti on havainnollistaa, mitä Kierkegaard tarkoitti ”äärettömyydellä tietämättömyyden muodossa”. Verratessaan ajatteluaan Sokrateen nöyryyteen

viisauden edessä Kierkegaard tulkitsee Sokratesta vahvasti omasta filosofiastaan käsin. Tosi asiassa Sokrateen suhteellinen tietämättömyys ei tietenkään ole sama asia kuin järjen absoluuttinen kieltö. Kierkegaard asettui vakaasti Hegeliä vastaan siinä mielessä, että hän vastusti negatioiden pohjalta järkeilemällä saatavaa tietoa. Hänelle ääretön ja tietämättömyys merkitsivät paradoksia, joka on ihmisymmärrykselle mahdoton. Se on kuitenkin mahdoton vain selittämisen tasolla, ei välttämättä kokemuksen tasolla. Kokemuksen tasolla se kuitenkin saattaa hyvin vastata puhdasta hulluutta. Ulkopuolisen silmin asiaa ei voi selvittää, sillä yksityinen ihminen ei voi itse selittää ymmärrettävästi tilaansa toisille. Tähän Kierkegaardin näkemykseen ei-tietämisestä palaamme tässä tutkielmassa vielä moneen otteeseen, aluksi Camus'n Kierkegaard-kritiikkiä arvioidessamme ja myöhemmin tutustuessamme Kierkegaardin rekonstruktioon syntiinlankeemusmyytistä. Tässä vaiheessa riittää sanoa, että Kierkegaard oli hyvin johdonmukainen siinä, että hän ei suostunut postuloimaan tästä tietämättömyyden kautta saavutetusta äärettömyydestä uutta tietoa. Jos Kierkegaardin kuvaama uskonsankari tällaisen tietämättömyyden tilan kokemuksessaan saavuttaisikin, hän ei edes itse voisi tietää sitä todeksi. Kokemus, vaikka siitä ei juuri muuta voida sanoa, on jo loogisesti tiedon alueen ulkopuolella, sillä uskon saavuttaminen vaatii ainakin hetkellistä tietokyvyistä irrottautumista.

2.8 Naturalistinen selitys mystisille kokemuksille

Olemme käyneet läpi nopeasti Pseudo-Dionysioksen mystiikkaa sekä hieman pidemmälti Kierkegaardin kognitiivista asketismia, jota tulen tämän työn aikana toistuvasti vertailemaan varsinaisen tutkimuskohteeni Albert Camus'n ajatteluun. Kierkegaard käytti elämässään ja tuotannossaan valtaosan ajasta ja painosivuista sen pohtimiseen, miten tulla yksityiseksi ihmiseksi kristillisen tapakulttuurin keskellä. Vastauksen hän löysi alkukantaisesta varhaiskristillisestä ajattelusta, joka pakeni järkeä ja rationaalista pähkäilyä. Kiinnostava kysymys on, olisiko hän voinut, erilaisessa ajassa, erilaisessa maantieteellisessä ympäristössä löytää vastauksen täysin toisaalta? Camus'n paljosta velkaa Kierkegardille oleva absurdin filosofia on kysymykseen yhdenlainen vastaus. Lainaahan Camus käsityksen absurdista lähes sellaisenaan Kierkegardilta, minkä pian näemme. Hän kiistää ainoastaan seikan, että absurdi kokemus vaatisi tuekseen jumalaa. Tässä yhteydessä on kiinnostavaa vielä pikaisesti pohtia saatavuusharhan (engl. *availability bias*) käsitettä mystisen kokemuksen tulokinnan yhteydessä.

Saatavuusharha on teoria, jonka mukaan ihmisillä on intuitiivinen tapa yliarvostaa tietoa, joka tulee ensimmäisenä mieleen. Työttömät esimerkiksi yliarvioivat työttömyysprosentteja, koska elävät usein sosiaalisessa ympäristössä, jossa he ovat jatkuvasti tekemisissä toisten työttömien kanssa.

Erityisen raa'at ja mieleenpainuvat murhat tietyillä alueilla saavat ihmiset yliarvioimaan kyseisen alueen murhatilastoja. Ja yleisesti tilanteissa, joissa ihmiset tekevät nopeita päätöksiä, he palauttavat mieleensä seikkoja, jotka ovat heidän persoonallista kokemusmaailmaansa lähellä, joskus ilman tietoista harkintaa. Kokeellisen tutkimuksen löydökset osoittavat, että pelkästään yksilön huomion suuntaaminen jonkin tapauksen potentiaaliseen syyhyn saa ihmisen todennäköisemmin pitämään tätä syytä tapahtuman todellisena aiheuttajana. (Bagger 2007, 45–46.) Mystisen kokemuksen yhteydessä, kokemuksen, joka on arkista järjestystä uhkaava ja kaipaa selvitystä, nopeasti mieleen tuleva selitys voidaan juuri tästä syystä kokea huojentavana ja oikeana. Syy sille, että käsittämättömälle kokemukselle löytyy usein uskonnollinen selitys, voi olla se, että uskonnollisessa kielenkäytössä käsittämättömyydestä ja paradoksaalisuudesta puhutaan kokemuksen sisällöllisenä ominaisuutena, siinä missä esimerkiksi mielentilan ulkoinen, esimerkiksi tieteellinen, selittäminen vaatii irrottautumista ja etäisyyden ottamista syystä tai toisesta merkittäväksi koettuun sisäiseen elämyksen. Lyhyesti sanoen uskonnollisessa kielenkäytössä käytetty sanasto onnistuu luomaan pintatason vastavuuden käsittämättömäksi koetun elämyksen kanssa, koska se on harjaantunut kuvailemaan eittämistä tietämisen sijaan. Kriittinen, asioihin selvyyttä etsivä järki sen sijaan ei helposti hyväksy käsittämättömyyttä lopulliseksi vastaukseksi. Todellinen syy sisäiselle kokemukselle voi kuitenkin löytyä kokijan ulkopuolelta, ainakin siinä mielessä että ennakkoehdot kaikille kokemuksille löytyvät aina maailmasta.

Bagger haluaa siirtää mystiikan tutkimuksessa pääpainon mystisten kokemusten kuvailussa käytetystä kielestä, johon esimerkiksi William James aikanaan paneutui, siihen miten ihminen päätyy mystisen kokemuksen äärelle ja tulkitsee kokemusta. Ihmisen kuvaillessa jotakin kokemusta paradoksaaliseksi tästä ei Baggerin mukaan voida päätellä mitään kokemuksen itsensä luonteesta, sillä kokemusta on jo edeltänyt yksilön ja tämän ajattelun ohjautuminen paradoksin äärelle. Bagger väittää, että kokemuksen kuvaus on täysin eri asia kuin kokemus itse, ja sen sijaan että paradoksaalisuus olisi kokemuksen itsensä ominaisuus, Bagger korostaa paradoksaalisuutta "[mystisen] kokemuksen intentionaalisuuden loogisena ehtona" (Bagger 2007, 63). Toisin sanoen kykenemättömyys selittää mystistä kokemusta arkijärjen termein on Baggerin mukaan absoluuttisen transsendentin looginen vaatimus.

Mystinen kokemus ei synny tyhjästä, vaan sitä edeltää pitkällinen valmistautuminen. Tämän valmistautumisen ei aina tarvitse olla kovinkaan tietoista, vaan se voi olla ylipäättään tietynlaiseen kulttuuriin ja sen uskomuksiin kasvamista. Tämä viitekehys antaa ilmenevälle kokemukselle käsitteellisen sisällön. Mystinen kokemus, mikäli sille antaa merkitystä, saa yksilön etsimään vastauksia kipe-

riin kysymyksiin. Sellaisena se on kuitenkin kuin mikä tahansa selittämätön kokemus, jolle ihminen kaipaa selitystä. Selitystä ei kannata etsiä kokemuksesta itsestään, sillä tällöin päädytään usein paradoksin pyhittämiseen, vaan kokemusta edeltävästä elämästä, valmistautumisesta ja polusta, jotka ovat mahdollistaneet ja synnyttäneet käsittämättömäksi koetun kokemuksen ja myös jo ennalta valmistaneet kokijan tietyn perinteen mukaisella käsitearsenaalilla, jonka avulla sanoittaa kokemus. Kärjistäen: buddhismilla retriitillä mystisen kokemuksen kokeva uskoo tietysti saaneensa kokemuksen tyhjyydestä, jota oli etsinytkin. Ortodoksisessa pääsiäiskirkossa selittämättömän tunne-elämyksen valtaan joutunut aistii ilmassa Jumalan. Eksistentiaalistista filosofiaa riittämiin luenut herää lopulta absurdin kolkkaan tajuamiseen ruokakaupan jonossa. Missään kuvailluista tapauksista kokemuksen järjellinen selittäminen ei ole mahdotonta, vaan kokemuksen sanoittamattomuus (muuten kuin kontingenttina verbaalisen lahjakkuuden puutteena) on kehällinen vaatimus ymmärtää sen mystinen luonne.

Albert Camus' lta verbaalista lahjakkuutta ei puutu. Hänen kirkkat ja selkeät kuvauksensa absurdin kokemuksesta modernissa maailmassa ilman jumalaa ovatkin hyvä väylä nähdä, millaista on mystinen ajattelu ilman uskomusta korkeampiin voimiin. Lopulta näemme, että edes Camus'n absurdi kokemus maailmasta ilman Jumalaa ei ollut kyseenalaisia ennako-oletuksia vailla. Näemme, että Camus varhaisfilosofiassaan halusi löytää maailmasta absurdin ilman Jumalaa, mikä on vielä ongelmallisempaa kuin postuloida absurdi jonnekin meidän maailmamme taakse. Pyrin osoittamaan, että Camus'n päättelyyn sisältyivät Kierkegaardilta Sartrelle periytyneet eksistentiaalismin ennakoehdot, joissa ei ole mieltä ilman oletusta Jumalasta ja perisyntistä. Sen sijaan, että perisyntiajattelu johdonmukaisesti selittäisi meidän eroavuuttamme Jumalasta, sartrelaisen eksistentiaalismin piirissä se alkoi selittää meidän vierauttamme maailmaa kohtaan. Camus'n eroa Kierkegaardiin nähdessä kykenee siis hyvinkin avaamaan saatavuusharhan käsite. Camus saattoi selittää absurdin filosofiansa pohjalla olevat kokemukset ilman jumalaa, sillä hänen saatavillaan oli jo useita 1900-luvulla kehiteltyjä transsendentaalifilosofisia teorioita inhimillisen tietokyvyn puutteellisuudesta. Ja paitsi että niitä oli olemassa, ajattelu oli Camus'n ajan Ranskassa hyvin yleistä. Ero esimerkiksi Kierkegaardin ajan Tanskaan, jossa yleisesti uskottiin, Hegelin filosofiaa mukaillen, että kaikki oli spekulatiivisen järjen ulottuvilla, on huomattava. Kierkegaardin täytyi etsiä absurdi aistein havaittavan maailman ulkopuolelta. Camus' lle jo se, mikä oli hänen silmiensä edessä, oli käsittämätöntä, joskaan ei kokonaan älyn luotaamattomissa.

Nyt on aika siirtyä Camus'n pariin.

3. Yksityinen ihminen ilman Jumalaa – Camus’ n usko absurdiin

Camus kirjoittaa tilanteessa, jossa hän uskoo maailman olevan, niin kuin sitä on kuvannut Nietzsche sekä Dostojevskin romaanien nihilistit: ”’Jumala on kuollut’ on totta kai heidän jaettu lähtötilanteensa” (Aronson 2017). Camus uskoo, että maailma on tilanteessa, jossa rationaalinen ihminen ei voi johdonmukaisesti ottaa johtotähdekseen yhtä maailmanjärjestystä, joka selittäisi hänen elämänsä. Camus pyrkii selvittämään, onko mahdollista elää uskollisena tälle ymmärrykselle ja millaisiin lopputuloksiin pelkästään omaan häilyvään harkintaansa turvautuminen yksilön johtaa. Selvityksen avuksi Camus tuo filosofian ja kirjallisuuden näyttämölle absurdiksi ihmiseksi nimittämänsä henkilön, joka elää pelkästä vihasta kuolemaa kohtaan ja kapinoi asemaansa ja kohtaloaan vastaan, kuitenkin tämän tilanteen absurdiutta kiistämättä.

Nuorta Camus’ ta vastaan aion esittää, että vastaavaan arvotyhjiöön, tai kaikkien arvojen uudelleenarvointiin, oli mahdollista ja täysin johdonmukaista päätyä myös transsendentin Jumalan valvovan silmän alla. Tämä tekee ymmärrettäviksi ongelmat, joihin Camus joutuu tuotantonsa keskivaiheen *Kapinoivassa ihmisessä*, jossa hän kritisoi kyllä modernismia, mutta ei sen alkujuuria, juutalaiskristillistä ajatusperimäämme ja erityisesti uskon tiettyjä protestanttisia muotoiluja. Osuva esimerkki ajattelijasta, jolle käsittämätön Jumala juuri mahdollisti täydellisen valinnanvapauden, on edellisessä luvussa alustavasti läpi käymämme tanskalainen Søren Kierkegaard, jota Camus avoimesti kritisoi, ja joiden välinen erimielisyys on populaarissa ajattelussa kärjistynyt usein sarjakuvalliseksi mielikuviksi totaalista vastakkainasettelusta. ”Søren Kierkegaardin ja Albert Camus’ n filosofoiden on tyypillisesti katsottu olevan käänteisiä kuvia toisistaan”, tiivistää Daniel Berthold abstraktissa kirjoitukseensa, johon myöhemmin tässä luvussa useasti tukeudun: ”Kierkegaard kääntyy jumaluskoon polkuna pelastukseen merkityksettömyydestä, siinä missä Camus vastustaa uskoa ja pitää sitä älyllisen itsemurhan ja pelkuruuden muotona” (Berthold 2013, 137). Näin tiivistää Berthold sen, miten vastakkainasettelu yleensä nähdään. Itse hän argumentoi tätä väärinkäsitystä vastaan. Niin teemme mekin.

Keskityn tarkastelemaan erityisesti sitä, miten Camus luki Kierkegaardin ajatuksen ”loikasta” väärin. Kierkegaardille juuri se seikka, ettei mystisessä perinteessä transsendentiksi koettu Jumala kyennyt siirtämään viisauttaan sellaisenaan ihmiselle, tai ihminen ei kyennyt täydellisessä erossa Jumalasta ottamaan tämän tietoa vastaan, oli syynä sille, ettei hänen mukaansa syvästi kristinuskolle omistautunut ihminen voinut olla varma juuri mistään, ja juuri tämän seikan täytyi aiheuttaa hänessä jatkuvaa ja päättymätöntä ahdistusta. Loikka ei siis voinut edustaa Kierkegaardille varmuuden ha-

kemista, toisin kuin Camus väittää, vaan päinvastoin se mahdollisti totaalisen epävarmuuden. Tämä on olennaista koko työni väitteen kannalta, koska näkemällä sen, kuinka triviaali ero varhaisen Camus'n ja Kierkegaardin välillä on, on helppoa myös ymmärtää, että vielä *Sisyfoksen myytin* aikoihin Camus oli selkeästi eksistentiaalinen ajattelija Kierkegaardin ja Sartren jalanjäljissä. Leima oli sellainen, josta Camus pyristeli eroon (Aronson 2017). Selkeän pesäeron Kierkegaardiin hän teki kuitenkin vasta *Putoamisen* myötä. Tätä eroa käsittelemme luvussa viisi.

3.1 Camus ja absurdin synty

Albert Camus'n ensimmäinen laaja filosofinen essee *Sisyfoksen myytti*, jonka sivuilla hän muotoilee absurdin filosofiansa pohjan, alkaa kuuluisalla ja provokatiivisella väitteellä, jonka mukaan itsemurha on ainoa todella vaikea filosofinen kysymys. Camus'n mukaan ei ole kovin oleellista miettiä, onko maailmassa kolme ulottuvuutta tai sisältyykö mieleen ”yhdeksän vai kaksitoista” kategorialla, ennen kuin olemme vastanneet kysymykseen siitä, onko ylipäätään syytä elää. (Camus 2005, 1–2.)

Camus'n mielestä kysymykseen ei kuitenkaan tarvitse antaa käsitteellistä vastausta. Sellaisetkin ihmiset, jotka ovat tottuneet vastaamaan kysymykseen elämän mielekkyydestä kieltävästi, puhuvat käytöksellään sanojaan vastaan. Esimerkki tällaista yleisesti pilkatusta epäjohdonmukaisuudesta, jonka Camus (2005, 6) nostaa esiin, on Schopenhauer joka ”ylysti itsemurhaa katetun pöydän äärellä”. Camus ei kuitenkaan liity esseessään Schopenhauerin pilkkaajiin. Hänestä tällainen äkkiseltään ristiriitaiselta vaikuttava käyttäytyminen on täysin ymmärrettävää ja hyväksyttävää toimintaa, sillä maailmasta ei ole löydettävissä perustetta, joka velvoittaisi minkään päättelyn nojalla ihmistä suorittamaan itsemurhan. Tämä on Camus'lle lähtökohta, jonka myötä hän tahtoo ylistää elämää tarkoituksettomassa universumissa. Esseessään hän keskittyy perustelemaan virheelliseksi jokaisen suuren maailmankatsomuksellisen järjestelmän ja osoittamaan tämän jälkeen, ettei näiden hylkäämisen myötä syntyvä arvotyhjiö ole suinkaan kammottava ja iloton musta aukko, vaan päinvastoin sellainen maailma, jossa vasta todella voidaan ymmärtää elämän itsensä arvo. Camus'n muotoilema absurdi ihminen ei hyväksy pelkoa, että tarkoituksen riistäminen elämältä johtaisi elämänilon kuihtumiseen ja lopettaisi syyt elää.

3.2 Itsemurha loogisena ratkaisuna

”Yksilö tappaa itsensä, koska elämä ei ole elämisen arvoista. Tämä on varmasti totuus ... mutta ... Velvoittaako absurdus yksilöä pakenemaan sitä valitsemalla toivon tai itsemurhan?” (Camus 2005, 7). Camus esittää tässä kohdin sinänsä yksinkertaisen asian hieman kimurantissa muodossa. Toivol-

la hän viittaa mahdollisuuteen, että yksilö voi omaksua uskomuksen, jonka mukaan jokin on elämää suurempaa ja siksi tavoittelemisen arvoista silloinkin, kun eläminen sinänsä ei maita. Itsemurha taas on ratkaisuna tyystin toisenlainen, mutta yhtä johdonmukainen. Kuoltuaan yksilön ei tarvitse enää etsiä perusteita olemiselleen. Camus'n yksiselitteinen vastaus omaan retoriseen kysymykseensä on, että mikään ei velvoita ihmistä tappamaan itseään eikä myöskään etsimään elämälle tarkoitusta. Camus (2005, 6) muistuttaa, että itsensä tappaminen ei ole niin helppoa kuin luulisi, sillä ”ruumiin arvostelukyky on yhtä kuin mielen ja ruumis kutistuu hävityksen edessä”.

Itsemurha ei täten ole loogisesti väistämätön tai ainoa johdonmukainen ratkaisu tarkoituksettomuuden tunteeseen, mutta Camus hyväksyy väitteen, että se on kuitenkin joskus mielekäs. Kun ymmärtää, että elämään liittyy turhaa kärsimystä ja tarkoituksetonta vaivannäköä, on mahdollista seurata logiikkaa ”katkeraan loppuun asti” (Camus 2005, 8) ja päätellä, että on mielekästä lopettaa elämänsä. (Camus 2005, 4–5, 8.) Camus'n mukaan mielekäskin vastaus voi kuitenkin olla, jos ei väärä, niin ainakin huono. Juuri tämän vuoksi itsemurha on kysymys, jonka myötä pelkkään järkeensä luottava ihminen joutuu asettamaan arvonsa uudelleen puntariin. Camus ei esitä, että jokaisen täytyisi alkaa vakavissaan pohtia itsemurhaa, mutta hän tuntuu implikoivan, että jollain kärsimys tässä suhteessa jalostaa yksilöä ja auttaa tätä löytämään mahdollisimman välittömän suhteen maailmaan. Harmonian ja ykseyden sijaan absurdin ihmisen täytyy sietää, jopa ylistää, absurdia, sillä juuri absurdin kokemus on mahdollistanut elämänarvojen punnitsemisen uudelleen. Olisi epäreilua suhtautua arvokkaaseen kokemukseen absurdista kieltämällä se itsensä tappamalla. Se olisi toki vastaus absurdin ongelmaan, mutta Camus ei halua nähdä absurdia pelkkänä ongelmana. Nyt on aika selvittää, millainen kokemus maailmasta tuo absurdi on, ja miten absurdi ihminen sen Camus'n mukaan omaksuu.

3.3 Näyttämö romahtaa

Camus'n absurdi ihminen elää ikuisessa epäharmoniassa itsensä ja maailman kanssa, uskollisena tunteelle, joka on paljastanut railon olemisen ja järkeilyn välillä. Mikä tähän epäharmoniaan on absurdin ihmisen alkujaan johtanut? Pohtiessaan mahdollisia syitä sille että ihminen edes havahtuu vakavissaan itsemurhan mahdollisuuteen, Camus päätyy hahmottelemaan absurdin kokemuksen synnyn.

Camus'n mukaan absurdin elämänasenteen taustalla voi olla muodollisesti lähes mikä tahansa kokemus. Hän ei halua johdatella lukijaa minkään dogmaattisen polun äärelle: ”Kaikkien suurten te-

kojen ja suurten ajatusten taustalla on naurettava alku” (Camus 2005, 11). Camus’ n hahmottelema kokemus muistuttaa klassista masennuksen kuvausta, mutta voi olla muutakin. Se muistuttaa yhtä lailla kokemusta, joka saa ihmisen muuttamaan elämänsä sairastumatta kliiniseen masennukseen, eli ennen kuin on liian myöhäistä. Se kuvaa ihmistä, joka syystä tai toisesta ymmärtää hetkessä, etteivät ympäröivät rakenteet enää riitä kannattelemaan häntä. Kenties kyse on samanlaisesta kokemuksesta, jonka myötä kristinuskon omaksunut ihminen uskoo nähneensä Jumalan tai vakaumuksellinen buddhalainen päässeensä kasvokkain suuren tyhjyyden kanssa. Camus kuitenkin antaa kokemukselle, jonka moni tunnistaa, vaikka ei välttämättä osaa sanoittaa, ei-dogmaattisen ja maanläheisen selityksen. Hän myös kuvaa kokemusta niin elävästi, että kuka tahansa vastaavaa kokenut tuntee samankaltaisuutta välittömästi lukiessaan seuraavan kohdan:

”Tietyissä tilanteissa vastaus ”en mitään” kysymykseen, mitä yksilö ajattelee, voi olla tämän osalta teeskentelyä ... Mutta jos vastaus on rehellinen, jos se symboloi tuota kummallista sielun tilaa, jossa tyhjiö saa muodon, jossa päivittäisten eleiden ketju rikkoutuu, jossa sydän turhaan etsii linkkiä, joka voisi jälleen yhdistää sen, se on ... ensimmäinen merkki absurdista ... näyttämö romahtaa. Herääminen, ratikka, neljä tuntia toimistossa tai tehtaalla, ateria, ratikka, neljä tuntia työtä, ateria, unta ja maanantai, tiistai, keskiviikko, torstai, perjantai ja lauantai, saman rytmin mukaan – tämä polku on enimmäkseen helposti seurattavissa. Mutta yhtenä päivänä *miksi?* nousee esiin ja kaikki alkaa tuosta uupumuksesta, jossa on pilkahdus ihmetystä” (Camus 2005, 11).

Camus (2005, 11) muistuttaa, että oleellinen verbi on juuri ’alkaa’, sillä kokemusta itseään tärkeämpi asia on sen tulkinta ja kokemuksen pohjalta vedettävät johtopäätökset: ”Uupumus synnyttää tietoisuuden ... Mikä sitä seuraa, on joko asteittainen paluu kahleisiin, muussa tapauksessa kyseessä on todellinen herääminen. Heräämisen jälkeen, ajan kanssa, on vuorossa seuraus: itsemurha tai parantumisen.” Herääminen tässä mielessä epäilemättä ei tarkoita tavanomaista unihiekan ravistelua päiväunien jälkeen. Heräämisen voisi lähes yhtä luontevasti kääntää valaistumiseksi, mutta valaistuminen sisältää verbinä monesti ongelmallisen mielle yhtymään kerrasta tapahtuvaan elämänmuutokseen tai korkeamman tietoisuuden ilmenemiseen. Camus (2005, 12) ei ilmaise uskovansa kumpaankaan, vaikka antaakin kuvailemalleen kokemukselle mahdollisesti elämää muuttavan arvon, kun hän kirjoittaa: ”uupumuksessa sinänsä on jotain sairaalloista. Tässä kohtaa minun on pääteltävä, että se on hyvää. Sillä kaikki alkaa tietoisuudesta ... Näissä huomautuksissa ei ole mitään uutta. Mutta ne ovat ilmiselviä.”

Kirjoitin edellä, että Camus ei halua johdatella lukijaa ”dogmaattisen polun” äärelle. Tarkoitan sitä, että Camus ei muotoillut polkua tai ilmaissut ennakkoehtoja, jotka olettamalla voisi päästä perille absurdin luonteesta. Kokemus tulee vastaan, jos on tullakseen, ja yksilö kyllä tunnistaa sen Ca-

mus'n kuvaamaksi. Tarkkanäköinen lukija saattoi kuitenkin huomata, että Camus'n kuvaama absurdiin heräämisen tilanne kuvaa hyvin tarkkaan 1900-luvulla elävän, rutiinien uuvuttaman toimisto- tai tehdastyöläisen arkea. Camus on epäilemättä laatinut esimerkin huolella. Professori Ronald Srigley, joka on kirjoittanut teoksen *Albert Camus' Critique of Modernity* (2011) pääteeseinään väitte, että Albert Camus on kiivaampi modernismin vastustaja kuin on tyypillisesti ajateltu, kysyy kirjassaan lavasteiden ja näyttämön romahtamisesta: ”Kuka tai mikä on aiheuttanut tämän romahtamisen?” (Srigley 2011, 26). Hänen luentansa mukaan Camus tarjoaa kahta syyllistä. Yhdeltä osin syyinä on ihmisluonto sinänsä, siinä mielessä, että meillä on toisaalta vahva taipumus ymmärtää todellisuus ideoiden kautta ja yhtä voimakas taipumus toisaalta kyseenalaistaa ja haastaa jatkuvasti kyseisiä ideoita. Absurdin kokemus ei kuitenkaan ole pelkästään tätä epävarmuutta, vaan siihen liittyy olennaisesti kokemuksesta kärsiminen. Kärsimyksen aiheuttajana on ihmisluonnon lisäksi maailma yksilön ulkopuolella, joka ei ole passiivinen, vaan joka toimii absurdiin havahtunutta yksilöä kohtaan. (Srigley 2011, 26–27.)

Eräs tavoista, joilla maailma aiheuttaa epämukavuutta ihmisessä, on sen taipumus toisinaan vain ”vetäytyä kaukaisuuteen” (Srigley 2011, 27). Tämä kokemus ei ole vain mielen tuotetta. Tällaisina hetkinä maailma on, Camus'n sanoin, ”tullut sellaiseksi kuin on” (Camus 2005, 13). Hetkeksi olemme lakanneet havaitsemasta sitä omien kategorioidemme lävitse. Verho, joka laskeutuu maailman edestä sillä hetkellä, kun ”ideat romahtavat”, saattaa siis aidosti paljastaa maailman sellaisena kuin se on: etäisenä, vailla merkitystä itsessään ja tyystin vieraana. On pääteltävä, että Camus ei kiistä tällaisen puhtaan kokemuksen mahdollisuutta, vain lopullisia johtopäätöksiä, joita siitä uskonnollisessa ja eksistentiaalisessa perinteessä johdetaan.

Srigley korostaa, että absurdi ihminen vastustaa tapoja, joilla eksistentiaalistit usein pitävät tällaista kokemusta ”lopullisena tyhjyyden kohtaamisena”: ”Se ei ole tyhjyys, jonka absurdi ihminen kohtaa kun hänen ideansa romahtavat, vaan maailma itse” (Srigley 2011, 27). Ristiriidan vaaraa Camus'n ajattelussa ei voi tässä kohtaa olla huomaamatta. Toisaalla Camus sanoo, ettei maailmaa voi käsittää ideoiden avulla eikä sen paremmin ajatuksia tukahduttamalla, vaan se pysyy aina vieraana. Näihin Camus'n filosofian kahteen perusoletukseen tulen kohta. Nyt näyttää kuitenkin siltä, että kun kaikki ideat romahtavat, transsendentti verho lakoakin maahan, ja maailman voi ikään kuin nähdä sellaisenaan. Argumentoin, että kyseessä ei ole ristiriita, vaan Camus'n filosofian oleellinen pointti. Maailma ”itse” ei yksinkertaisesti ole Camus'n kiinnostuksen kohde, sillä sen jatkuvasti muuttuvan luonteen kontemplanointi ei voi selittää ihmiselämää: ”absurdi on irrationaalisen vastustusta sitä

kylymätöntä kaipuuta selkeyttä kohtaan, joka kaikuu ihmissydämessä ... se on kaikki mikä liittyy nuon yhteen” (Camus 2005, 20).

3.4 Järjen ja älyn erottelu

Absurdi ihminen vastustaa maailmaa kaikkienensa selittävää Järkeä. Camus (2005, 16) kirjoittaa: ”Mieli joka koettaa ymmärtää todellisuutta voi tyydyttyä vain todellisuuden kutistamisesta ajatuksiksi.” Tällaiset laajalti maailmaa selittävät teoriat, oli kyse sitten uskonnosta tai metafysiikasta, Absoluutit, niin kuin Camus niitä kutsuu, eivät Camus’n mukaan voi olla sen enempää ristiriidattomia kuin tosia. Camus (2005, 38) kannattaa klassista keskitietä, jolla pysyessään ihmisen ”äly voi pysyä kirkkaana”. Tämän hän sanoo toisaallakin: ”Absurdi on selkeää järkeä, joka ymmärtää rajansa” (Camus 2005, 47). Camus tekee siis erottelun älyn ja Järjen välille. Äly tekee kyllä nopeasti laskelmia ja päätelmiä, mutta osaa olla tarttumatta mihinkään liian pitkäksi aikaa. Sellaisella Järjellä, jota Camus kritisoi ja johon viittaa selvyyden vuoksi isolla alkukirjaimella, on merkitys, joka sillä on esimerkiksi Hegelille: että se on kaikenkattava, yhdistävä, lopullinen totuus ja järjestelmä.

Älyä Camus ei kuitenkaan tahdo hylätä. ”Ilman mitään yhdistävää periaatettakin ajatus voi kuitenkin iloiten kuvata ja ymmärtää jokaisen kokemuksen ulottuvuuden”, Camus (2005, 42) sanoo kehaistessaan Edmund Husserlin kehittämän fenomenologian nöyräksi tulkitsemaansa lähtötilannetta: ”Se on tapa herättää uinuva maailma ja tehdä se eläväksi mielelle.” Kuitenkin Husserl, fenomenologian isä, pettää Camus’n (2005, 44–45) mukaan lähtökohtansa, kun Husserl Camus’n tulkinnan mukaan päätyy eräänlaiseen platonismiin ylittäessään kokemuksen rajat ja konstruoidessaan kokemusmaailmaansa havaintomaailman objektien olemukset. Sivumennen huomautan, että Camus ei varsinaisesti anna uskottavia perusteita sille, että Husserlin päättely olisi saanut alkunsa sellaisesta absurdin tunteesta, jota Camus pitää arvossa, esimerkiksi sen sijaan, että tämä olisi yksinkertaisesti pyrkinyt vastaamaan kysymyksiin, jotka ovat nousseet pinnalle akateemisen filosofian piirissä pitkän perinteen myötä. Joka tapauksessa riittää ymmärtää Camus’n johdonmukainen vastustus hajanaisen kokemuksen pohjalta Järjen nimissä yhdistettyä, totalisoivaa ja kokemuksen ennakkoehdot määräävää kokonaisyymmärrystä kohtaan. Sellaista hän tuotannossaan johdonmukaisesti epäilee.

Camus’n älyksi suomentamani käsite on lähellä Kantin järjen käsitettä. Kantin filosofiaan peilaten voidaan ajatella, että tällainen järki oli Camus’n mielestä se maksimi, joka ihmisellä voitiin olettaa olevan. Niiden asioiden piiriin, Järjen asioihin, joita Camus vastustaa, sen sijaan kuuluvat Kantin ymmärryksen käsitteet, kategoriat. Pyrkimällä määrittämään ymmärryksen ennakkoehtoja niin sa-

notun ”transsendentaalisen deduktion avulla” Kant monien mielestä ylitti itse määrittämänsä inhimillisen tietokyvyn rajat ja ajautui ristiriitaan: Kategoriat ”edellyttävät oliota sinänsä ja transsendentaalista subjektia, jotka kuitenkin toisaalta jäävät tuntemattomiksi – kuinka Kant voi vaatia niiden postuloimista samalla, kun väittää niiden olevan kaiken tiedon tuolla puolen?” (Kannisto 2014).

Transsendentaalinen deduktio oli Kantin omien sanojen mukaan vaikein yritys, mihin metafysiikka saattoi ryhtyä, ja sen loppuun saattaminen veikin Kantilta viitisentoista vuotta (Kannisto 2014). Mikäli halutaan seurata Camus’*n* päättelyä, tämä uurastus meni Kantin osalta tyystin hukkaan. Absurdilla ihmisellä ei ole mitään tarvetta tällaiselle omat ennakkoehtonsa ymmärtävälle tietoisuudelle. Äly saa maailmasta sen tiedon, millä maailmassa pärjää. Omien ennakkoehtojensa tarkasteluun sillä ei ole mitään tarvetta.

Toinen puoli absurdista on vastustaa tahtoa vaipua ajatuksettomuuteen: ”Absurdi ihminen ei myöskään voi palvoa irrationaalista ja päättää, että järki ei selitä kerrassaan mitään. Tämäkin olisi selvyuden hakemista” (Camus 2005, 35). Absurdi on siis Camus’*lle* suhde ihmisen ja maailman välillä. Absurdi ihminen on henkilö, joka haluaa pitää tuota epävakaa suhdetta yllä: ”Päättelyni tahtoo olla uskollinen todisteelle, joka synnytti sen. Tuo todiste on absurdi. Se on tuo ero mielen välillä, joka haluaa ja maailman, joka pettää, minun nostalgiani ykseyttä kohtaan, tämä fragmentaarinen universumi ja ristiriita, joka sitoo ne yhteen” (Camus 2005, 48).

Pysähdytään hetkeksi tarkastelemaan premissejä, joista Camus tahtoo pitää kiinni. Niitä on nähdäkseni kaksi: 1) Kuvailun kaltainen, murtuman kokenut yksilö janoaa edelleen ykseyttä. 2) Maailma ei anna sitä hänelle. Valittavia johtopäätöksiä Camus’*n* päättelystä löydettävissä kolme, sillä hegeliläistä synteesiä kahden vastakkaisen teesin pohjalta Camus ei edes harkitse mahdollisuutena: A) Camus’*n* johtopäätös, mitä hän pitää varsinaisena uutena innovaationaan, on yksinkertaisesti pitää premisseistä kiinni ja elää asian kanssa. B) Ensimmäinen kahdesta pakokeinosta on Järjen polku: ”Husserl kokoaa universumin yhteen”, mikä kumoaa toisen premissin. Camus’*n* mukaan tämä on ristiriitaista, koska Husserlin päättely on alkanut tunteella absurdista. Ei pitäisi olla mahdollista, että hän kumoaa premissin, joka on oleellisesti saattanut Husserlin ymmärryksensä porteille. C) Toinen perinne, jota Camus nimittää pakokeinoksi absurdista, on eksistentialistien ja mystikkojen Irrationaalinen polku. ”Kierkegaard tukahduttaa nostalgiani”, sanoo Camus (2005, 46). Miten Kierkegaard Camus’*n* mukaan kumoaa ensimmäisen premissin? Evästä lukijaa tässä vaiheessa sanomalla, että Camus’*n* kritiikki liittyy ajatukseen, että Jumalan avulla ikuisen näkökulman ottamalla ja älyn kuolettamalla Kierkegaard tukahduttaa ykseydenkaipuun, jonka Camus’*n* absurdi ihminen taas kykenee

ulottamaan vain kuvitteelliseen menneisyyteen, ja johon tämä ei siksi koskaan saa helpotusta. Tulomme näkemään, että tällainen tulkinta Kierkegaardista on virheellinen.

3.5 Camus'n Kierkegaard-luenta

”Järki ja irrationaalinen johtavat samaan paasaukseen” väittää Camus (2005, 45–46): ”tie merkitsee vähän; tahto saapua perille riittää. Abstrakti ja uskonnollinen filosofi aloittavat samasta epäjärjestyksestä ja tukevat toisiaan samassa ahdistuksessa.” Mainittu epäjärjestys on tietysti absurdi. Ja ahdistus, johon sekä läpeensä rationaaliset että järjestelmällisesti irrationaaliset henkilöt koettavat etsiä helpotusta, on merkki absurdista. Yksi eksistentiaalisista, joita Camus tällaisesta helpotuksen etsimisestä syyttää, on Kierkegaard, joka Camus'n mukaan aluksi ymmärsi täydellisesti absurdin luonteen: ”[Kierkegaard] ei vain havaitse absurdia, hän elää sitä ... hän kieltäytyy helpotuksista, etiikoista, luotettavista periaatteista ... hän ei hiljennä kipuaan. Päinvastoin hän herättää sen ... epätoivoisessa ilossaan olla ristiinnaulittu ja sellaisena onnellinen” (Camus 2005, 24). Lopulta Camus kokee kuitenkin Kierkegaardin pettävän absurdismin ”loikkaamalla” irrationaalisuuteen. Kuten Daniel Berthold (2013, 139) esseessään ”Kierkegaard and Camus: either/or?” taitavalla psykologisella silmällä huomaa: ”Camus'n muotokuvassa Kierkegaardista on aistittavissa surua petosta kohtaan, jonka sukulaissielu on tehnyt.” Tämä on kuitenkin Camus'n osalta juuri se väärintulkinta, johon on syytä nyt pureutua.

Ronald Srigleyn myönteiseen luentaan Camus'n Kierkegaard-kritiikistä sisältyy jo paljon olennaista. Käydään se läpi ennen syventymistä Bertholdin paperiin. Srigley korostaa, että Kierkegaard käyttää absurdin käsitettä tarkalleen ottaen vain kuvatakseen sellaista kristinuskon käsitystä, että Jeesus oli samaan aikaan ihminen ja Jumala. Tätä Kierkegaardin mukaan ei ole mahdollista käsittää luontaisella ihmisymmärryksellä, sillä paradoksi on ”'loukkaus' ihmisen luonnolliselle ymmärrykselle” ja ”mikä tahansa pyrkimys selittää tätä absurdiutta on siis pelkkä väärinkäsitys”. (Srigley 2011, 37.) Tavoittaakseen sen, mikä on tiedettävyyden ulkopuolella, yksilö tarvitsee uskoa, loikkaa. Srigley samastaa uskon ja loikan kirjassaan yhdeksi ja samaksi asiaksi. Se on hyväksyttävä ratkaisu, sillä uskon käsitteen avulla vältetään kätevästi ”loikka”-termin metaforiset konnotaatiot, joista myöhemmin lisää. Srigley (2011, 33) kirjoittaa: ”Pyrkimys [*the point*] ei näin ollen ole ylittää absurdia, vaan uskoa siihen.” Pyrkimys on elää ”uskon sisäisyydessä, jota ei voi täsmällisemmin ilmaista, kuin että se on absurdiutta, josta pidetään kiinni äärettömyyden intohimolla”, sanoo Kierkegaard (2001b, 221) itse kohdassa, johon Srigley viittaa. Kierkegaard ei siis havainnut tai tunnistanut absurdia maailmassa ilman Jumalaa, niin kuin Camus virheellisesti implikoi, vaan kaikesta päätel-

len juuri päinvastoin. Hän eli kaupungistuvassa yhteiskunnassa, jossa normalisoiva massakulttuuri oli voimissaan, ja itsensä löytäminen oli vaikeaa keskellä normalisoivien koulutuksellisten ja kulttuuristen instituutioiden tuottamia ”pseudo-yksilöitä” (McDonald 2017). Hän sai elää vapaasti isänsä perinnöllä, kirjoittaa, ajatella ja lukea antiikin klassikoita päivät pitkät. Häntä eivät sysänneet uupumuksen partaalle modernin maailman rutiinit ja ratikassa istumiset. Kierkegaard nimenomaan tarvitsi uskoa tavoittaakseen absurdin, jota syystä tai toisesta piti arvossa.

Srigley selittää tätä Kierkegaardin pyrkimystä absurdia kohti kristinuskoon olennaisesti kuuluvalla ajatuksella radikaalista murtumasta, joka erottaa ihmisten maailman peruuttamattomasti Jumalasta, minkä vuoksi suora yhteys Jumalan ja ihmisen välillä on mahdottomuus. Kierkegaardin mukaan tämä murtuma, tavalla joka ”pakanallisuudessa” ei ole mahdollista, avasi pelottavan mahdollisuuden, että ihminen saattoi jäädä maailmaan tyystin ilman Jumalaa. Vaikka siis Jumala olisi maailman merkitys ja mieli, emme pysty luonnollisten kykyjemme avulla tavoittamaan tuota merkitystä. Loogisesti ottaen se käytännössä tarkoittaa elämää ilman toivoa sen merkityksen löytymisestä. Kierkegaard näki, että tämä totaalinen ero maailman ja Jumalan välillä mahdollistaa, päinvastoin kuin tekee mahdottomaksi, ”välttämättömät ehdot oikeanlaiselle suhteelle Jumalaan”. Srigley väittää lopuksi kyseenalaisesti, että tämä mahdollisuus kumpuaa Kierkegaardille mahdollisuudesta nähdä Jumala murtuman myötä joka puolella. (Srigley 2011, 33–34.) Tämä ei kuitenkaan ole mahdollista luonnollisen järjen kyvyillä. Kierkegaardin mukaan, tulkitsee Srigley (2011, 35), nähdäkseni oikein, ”murtuman” voi korjata vain uskomalla ”johonkin, joka on päinvastaista sen kanssa, mitä ne [luonnollisen järjen kyvyt, R-M R] opettavat, että ihminen, Jeesus, on myös Jumala, ja että hän nousi kuolleista.”

Tässä kohdin tulee Srigleyn mukaan ero Camus’n ja Kierkegaardin välillä selkeäksi. Camus, tai ”absurdi ihminen”, jota Srigley tässä kohdin käyttää lauseensa subjektina, uskoo, että murtuman ihmisen ja todellisuuden sellaisenaan välillä voi ylittää oikeanlaisella ihmisen luonnollisten kykyjen käytöllä. Väite on sikäli outo, että Camus yhtenäen korostaa, ettei absurdi ihminen kykene tai ainakaan tahdo, uskollisena omalle päättelylleen, tehdä näin. Eikö siis ole samantekevää pystyykö se siihen vai ei? Srigleyn väite antaa kuvan, että Camus antaisi periksi nostalgialleen. Eräässä mielessä Camus lopulta tekeekin tällaisen myönnötyksen *Putoamisessa*, mutta ei missään tapauksessa vielä *Sisyfoksen myytissä*. Tässä vaiheessa Srigleyn kanssa voi kuitenkin huoletta olla samaa mieltä sen suhteen, että Camus kyllä puhuu älyn kyvystä luoda ja yhteyksiä ja ainakin ohimeneviä merkityksen ja selvyuden kokemuksia, joten ainakaan kaiken aikaa maailma ei ole absurdille ihmiselle käsittämätön.

Toisen Srigleyn väitteeseen on helpompi yhtyä, sikäli että se on ainakin uskollinen Camus'n tekstille. Esittelen nyt Srigleyn Camus'lle uskollisen kritiikin kristinuskosta. Osoitan myös, ettei se kuitenkaan ole täsmällisen osuva näkemys Kierkegaardista. Srigleyn mukaan Kierkegaardin mystinen ei-tietämisen kautta saatava ymmärrys vaatii, ei pelkästään Järjen, mihin absurdi ihminen saattaisi myöntyä, vaan myös älyn tukahduttamista. Srigley kirjoittaa: "Halu tietää' on syntiä, koska asioiden näkemisen sellaisina kuin ne todella ovat, mahdollistaa vain usko ... häiritsevistä kokemuksista, ettei tiedä asioita, jotka voisi tietää tulee jotenkin ihmeen kaupalla sekä absoluuttisesti että suuri hyve, siinä missä luonnollisesta pyrkimyksestä ylittää sellainen kokemus tulee sekä mahdotonta että synti" (Srigley 2011, 36). Asiat, jotka ihminen "voisi tietää", koskevat esimerkiksi tapoja, joilla ihminen voi tehdä elämänsä paremmaksi tässä ja nyt, mutta kristinuskon perustuu ajattelulle, että pelkkä passiivinen usko voi jotenkin muuttaa ihmisen elämän. Toisen maailman kaipuu riistää merkityksen tältä maailmalta. Ja toisen maailman voi saavuttaa tässä elämässä, Kierkegaardin mukaan, väittää Srigley, vain "ristiinnaulitsemalla älyn". (Srigley 2011, 35–38.) Kaikki tämä on jotain, mitä absurdi ihminen vastustaa. Absurdille ihmiselle "ei ole olemassa tulevaisuutta" (Camus 2005, 56).

Missä Camus menee vikaan Kierkegaard-kritiikissään? Bertholdin (2013, 138) mukaan Camus'n ja Kierkegaardin lähtökohdat ovat samankaltaiset, vaikka Kierkegaard käyttääkin käsitettä absurdi "erilaisessa ja erityisen uskonnollisessa mielessä", toisin kuin Camus, joka hieman hätäisesti määrittelee Kierkegaardin yhdeksi oman absurdin filosofiansa alullepanijoista ja pääsee siten moittimaan tätä petoksesta ja tajuamisensa pakenemisestä. Annettuaan esseensä alussa Kierkegaardille tunnustusta tämän ilveilijänluonteesta Camus (2005, 35) pääättelee, että se kaikki oli pelkkää näytöstä, taikurin silmänkääntötemppeja: "huolimatta ilmeisen vastakkaisista kirjoituksista, pseudonyymien tuolla puolen ... voi tuntea, kuinka koko tuo työ oli ennakkoaavistus ... totuudesta, joka vähitellen murtautuu esiin hänen viimeisissä töissään: myös Kierkegaard ottaa loikan." Camus (2005, 35) sanoo "myös", koska hän on edellä viitannut teologeihin Karl Jaspers ja Leo Šestov, joiden tekemä loikka on hänen mukaansa kaiken "uhraamista irrationaaliselle" sekä "selkeyden vaatimuksesta luopumista".

Camus esittää loikasta yleisen luonnehdinnan ja väittää, että se kuvaa hyvin kaikkien kolmen ajattelijan "pakoa" ristiriidasta, johon absurdin kokemus on heidät ajanut. En tunne Jaspersia tai Šestovia niin hyvin, että voisin ottaa heidän tapauksissaan kantaa kritiikin osuvuuteen. Voin vain osoittaa, että ainakaan Kierkegaardista tämä ei ole oikea käsitys. Ensinnäkään Kierkegaard ei koskaan tehnyt tällaista loikkaa, ainakaan sen äärimmäisessä muodossa, ainoastaan – aivan niin kuin Camus itse

tekee – kuvaili sen mahdollisuutta etäältä esimerkiksi muotokuvassaan Aabrahamista kirjassaan *Pelko ja Vavistus* (1843). Tällainen loikka ei myöskään merkinnyt Kierkegaardille lainkaan sellaista valaisevaa ymmärrystä, johon Camus (2005, 31) ehkä viittaa kieltämättä tuskastuttavan epämääräisessä ilmaisussaan: ”kyvyttömyydestä ymmärtää tulee olemista, joka valaisee kaiken ... kutsun sitä loikaksi.” Sen sijaan, että esittäisi irrationaalisen tällaisena valoilmionä, joka kirkastaa pimeän mielen, Kierkegaard kuitenkin tosi asiassa kuvailee loikkaa tuotannossaan johdonmukaisesti ahdistuksen syntynä ja sen ehtymättömänä lähteenä.

Seuraavassa luvussa selvitän, mitä loikka uskoon merkitsee Kierkegaardille sen kaikkein yleisluontoisimmassa kontekstissa. Pienessä mittakaavassa tällaisen uskon tarvitsee vain tarkoittaa äärimmäistä havahtumisen tilaa henkilökohtaiseen valinnanvapauteen. Filosofian professori James Giles, Kierkegaardin filosofiaa yleisluontoisesti kuvaavassa artikkelissaan ”Introduction: Kierkegaard among the Temples of Kamakura”, joka aloittaa kokoelman *Kierkegaard and Japanese Thought* (2008), jonka Giles itse on myös toimittanut, onnistuu selvittämään loikan luonnetta taitavasti hyvin arkisessa tilanteessa.

3.6 Kierkegaardin loikka täydelliseen vapauteen

Kierkegaardille totuus merkitsi subjektiivisuutta. Tämä ei tarkoita, ettei Kierkegaard olisi ajatellut, että myös objektiivinen totuus vallitsee, vaikka hän ei koskaan suoraan muotoillut mistä sellainen koostuu (Giles 2008, 3). Usko esimerkiksi tieteen ja logiikan maailmaa selittävään voimaan näkyy kuitenkin hänen ajattelussaan siinä, miten hän ei uskonut järkensä kieltäneen ihmisen pysyvän ymmärrettävänä muille. On siis ihmisten välinen todellisuus, joka ei ole illusorinen tai muutenkaan väärä. Kierkegaardin kiinnostus vain on muualla.

Giles Kierkegaardista:

”Hän sanoo, että ’keskeinen asia on löytää totuus, joka on totuus minulle, idea, jonka puolesta voin elää tai kuolla. Ja mitä hyötyä olisi minulle löytää niin kutsuttu objektiivinen totuus... jos sillä ei olisi syvempää merkitystä minulle ja elämälleni.’ Tässä mielessä [väitteen] ’totuus on subjektiivisuus’ täytyy Kierkegaardille tarkoittaa, että ’korvaamattoman merkityksellinen totuus koetaan subjektiivisuudessa.’ Tämä näkökulma muodostaa pohjan hänen hyökkäykselleen Hegelin maailmanhistoriallista perspektiiviä ihmisenä olemisesta kohtaan ... Hegelin näkökulmasta yksilöt, heidän subjektiivisuutensa, valintansa, toimet ja tarkoitukset hukkuvat asioiden laajaan mittakaavaan. ... Niin kauan kuin yritämme katsoa elämääme ulkoisesta, objektiivisesta näkökulmasta ... ajatteleminen, että tekemme ja valintamme ovat pelkkiä linkkejä pitkässä syiden ja seurausten ketjussa” (Giles 2008, 3–4).

Tämä on tyypillistä eksistentiaalistista ajattelua. Kierkegaard mainitaankin toistuvasti ajattelusuuntauksen alullepanijaksi tai esi-isäksi. (Crowell 2015.) Myöhemmät eksistentiaalistit ovat tietysti pyrkineet irrottamaan varsinaisesti uskonnollisen sisällön puhtaan olemisen tutkimuksestaan. On kuitenkin kyseenalaista, voiko tällaista totaalista valinnanvapautta irrallaan tieteen maailmaa selittävästä teorioista edes olla? Ilman jonkinasteista uskonnollista tai irrationaalista ajattelua determinismin ongelma vähintäänkin nousee esiin. Usko täydelliseen valinnanvapauteen vaati ainakin Kierkegaardin mielestä luonnonlakien osittaista negatoimista: ”Kun käännyimme sisäänpäin ja tarkastelemme itseämme subjektiivisesti, voimme nähdä, ettei mikään aiheuta valintojamme ... tässä, sanoo Kierkegaard, me koemme valinnan hetken ’laadullisena loikkana’, jota ’tiede ei voi selittää’” (Giles 2008, 4).

Tällainen loikka ”on laadullinen, koska se on syntynyt valinnan hetkellä eikä sillä ole kausaalisia tai deterministisiä siteitä mihinkään sitä edeltävään” (Giles 2008, 4). Ja valinnan taakka painaa. Kierkegaardin merkittävä oivallus on ymmärrys siitä, että tällainen täydellinen vapaus aiheuttaa monille silkan ilon sijaan päällimmäisenä ahdistusta. Syy ahdistukseen on seuraava: ”valinnan hetkellä vaihtoehto, jota emme halua valita, sekä vetää meitä puoleensa että työntää pois. ... Tämä hienovarainen kommunikaatio on ahdistuksen synty” (Giles 2008, 5). Tämä olemiseen olennaisena liittyvä ahdistus saa myöhemmässä eksistentiaalistisessa perinteessä usein metafyyssisen aseman. Kierkegaardin filosofian osana sitä voi osaltaan pitää myös puhtaasti psykologisena huomiona, vaikka hän esittääkin sen ajatusleikissä, jossa esitietoinen ahdistus edeltää tietoisuuden heräämistä ja lankeamista ensimmäiseen syntiin. Palaamme tähän keskusteluun vielä aivan tutkielman loppupuolella.

3.7 Camus’ n virhe

Camus ei mainitse tarkkaan, mistä töistä hän puhuu esittäessään, että Kierkegaard pakeni absurdia uskoon, mutta hän antaa joka tapauksessa ymmärtää, että Kierkegaard tunnusti absurdin ensin ja sen jälkeen etsi siitä pakokeinoja. Tämä on virheellistä ainakin syystä, jota jo ohimennen sivusin. Kierkegaardin herääminen absurdiin saattoi herätä vasta vapauden myötä, jonka usko hänelle mahdollisti. Camus olettaa Kierkegaardin lähtevän samoista lähtökohdista kuin hän ja pakenevan niitä uskoon. Kierkegaardille absurdi oli kuitenkin jotain, mitä hän jatkuvasti lähestyi uskon kautta. Ilman uskoa ei Kierkegaardille olisi olemassa myöskään absurdia.

Toinen Camus'n erehdyksistä koskee hänen väitettään, että Kierkegaard tekisi järjen negatoimisesta itselleen Jumalan. ”Varmana siitä, ettei pysty pakenemaan irrationaalista, hän tahtoo ainakin pelastaa itsensä tuolta epätoivoiselta nostalgialta” (Camus 2005, 36). Nostalgialla Camus viittaa toiveeseen, että vallitsisi ykseys: kaikki olisi selvää, ei absurdia. Kertauksen vuoksi absurdin ihmisen tulee tasapainotella vaa'alla tuon nostalgisen kaipuun sekä tajuamisen maailman epäselvyydestä välillä, kirkasta älyä hylkäämättä. Kierkegaard, Camus (2005, 37) väittää, ”sulkee silmänsä absurdilta joka ... herätti hänet ja pyhittää ainoan varmuuden, jonka hän enää omistaa, irrationaalisen.” Muistellaan nyt miten, tulkitessaan Camus'ta, myös Srigley väittää, että Kierkegaardin uskon hyppy merkitsi, ei pelkästään ymmärryksen ja järjen, vaan myös älyn ”ristiinnaulitsemista”. Camus vihjaa, että Kierkegaard ei jaksanut tasapainotella vaa'alla loppuun asti.

Sekä Camus'n että Kierkegaardin filosofia on omanlaistaan transsendentaalifilosofiaa. Sillä tarkoitan, että molemmat painivat tiedon rajojen kanssa. Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikissään* eksplikoima ongelma on lyhyesti sanoen seuraava: ihmisjärkeä vaivaavat ongelmat, joita se ei koskaan kykene ratkaisemaan, mutta joita se ei sen paremmin pysty jättämään rauhaan. Syynä on nimenomaan järjen itsensä luonne. Lienee jo käynyt selväksi, että tämä dissonanssi tiedonjanon ja ymmärryksen mahdottomuuden välillä on ongelma, jonka sekä Camus että Kierkegaard jakavat. (Berthold 2013, 140.) Camus (2005, 37) käyttää myös Kantin käsitettä, kun hän kirjoittaa, että Kierkegaard käytti kaiken älynä ”paetakseen ihmisenä olemisen antinomiaa”. Antinomia tarkoittaa kutakuinkin samaa kuin ristiriita. Mitä Camus'n tulee osoittaa perustellakseen väitettään, että Kierkegaard palvoo irrationaalista ja onnistuu pakenemaan absurdia ristiriitaa tai ”ihmisenä olemisen antinomiaa”? Olemme ymmärtäneet, että sellainen argumentti vaatisi tuekseen todisteita siitä, ettei Kierkegaard kiellä pelkästään kaiken selväksi tekevää Järkeä, vaan pysäyttää myös älyn liikkeet. Pelkästään totalisoivan ja absoluutteja muodostavan Järjen vastustaminen kun on jotain, minkä Camus Kierkegaardin kanssa jakaa. Tällaisia argumentteja Camus ei pysty uskottavasti esittämään.

”Äly ... kertoo minulle omalla tavallaan, että maailma on absurdi. Sen vastakohta, sokea järki, voi hyvin väittää, että kaikki on selvää”, kirjoittaa Camus (2005, 19). Kierkegaard yhtä lailla, paitsi että jakaa ranskalaisen kanssa epäilyksen järjen suhteen, pitäytyy tiiviisti älyn piirissä. Berthold (2013, 142–143) kirjoittaa: ”Kierkegaardin väite, että usko vaati meitä luopumaan järjestä, ei nimenomaan ole vaatimus luopua [älyn] selkeydestä. Hänen varauksensa järjen suhteen ovat itse asiassa hyvin lähellä Camus'n vastaavia.” Kierkegaard kritisoi järjen kaikenkattavuutta ja spekulatiivista filosofiaa, jonka avulla ihmiset uskovat saavuttavansa objektiivista tietoa, aivan samaan tapaan kuin Camus (2005, 19) tokaisee olevansa ymmärtänyt että ”tieteen avulla ... en voi kaikesta huolimatta käsittää

maailmaa.” Yhtä lailla, sen sijaan että pakenisi tilaansa tukahduttamalla älynsä, Kierkegaard painottaa, jopa yhdessä kristillisimmistä myöhäiskauden teoksistaan *Kuolemansairaus* (1849), ”täydellisen selvyuden saamista omaan itseensä” ja muistuttaa, että oleminen tiedottomana epätoivostaan, on ”ihmisten yleisin asenne” (Berthold 2013, 143). Ihmisten yleisiä asenteita Kierkegaard tässäkin tapauksessa halveksuu.

Vaikka epätoivo on Kierkegaardin mukaan syntiä, hän (2016, 96) kuitenkin puhuu kohoamisesta korkeammille ja korkeammille epätoivon tasoille itsen tiedostamisen kautta, mikä implikoi sitä, että synnin tunne sinänsä on hyve: ”Ihmisen on tietenkin tiedostettava, että hänellä on itseys, myös voidakseen olla epätoivoinen itsestään.” Mitä muuta tällainen aktiivinen tiedostaminen voisi olla kuin herkeämätöntä itsensä tarkkailua älyn avulla? Uskon passivoivasta sovituksesta ja helpotuksesta ei näy Kierkegaardin kirjoituksissa merkkejä.

”Vaara”, kirjoittaa Camus (2005, 48) kuvatessaan seisomista jyrkän teellä, jossa houkutus on suurin loikata joko konkreettiseen tai älyn itsemurhaan, ”piilee tuossa hiuksenhienossa hetkessä, joka edeltää loikkaa”, ei loikassa itsessään ”niin kuin Kierkegaard tahtoisi”. Sitä ennen, kohdassa johon Camus lopettaa pitkän Kierkegaard-luentansa implikoiden lopullista eroa heidän välillään, Camus (2005, 39) lainaa pitkästi *Pelon ja Vavistuksen* alkua, jossa Kierkegaard Johannes De Silentio nimellä kuvailee Aabrahamin, ”uskon ritarin”, hänessä kuvaamaa kauhua. Kohta on syytä lainata sellaisenaan.

”Jos ihmisellä ei olisi lainkaan ikuista tietoisuutta, jos kaiken perustana olisi vain vilpisti kuohuva voima, joka pimeissä intohimoissaan piehtaroiden tuottaisi kaiken, mikä on suurta, ja kaiken, mikä on merkityksetöntä; jos kaiken taakse kätkeytyisi pohjaton, kyltymätön tyhjyys, olisiko elämä silloin mitään muuta kuin silkkaa epätoivoa?” (Kierkegaard 2001a, 20).

Camus’n (2005, 39) mukaan absurdin ihmisen täytyy riisua kysymysmerkki muotoilun perästä ja hyväksyä Kierkegaardin retorisesti ehdottama vastaus pelotta. Osuus vaatii lähempää tarkastelua, sillä niin kuin on käynyt ilmi, Camus’n tuomio Kierkegaardista selkeän älyn välttelijänä on hataralla perustalla, ja Berthold muistuttaa, että Camus’n päätöksessä viitata juuri tähän kohtaan osoittaakseen Kierkegaardin tukahduttavan älynsä on jotain ”läpeensä ironista”, sillä tekstin kertoja ja myös nimellinen tekijä nimenomaan ei tee sellaista loikkaa, josta Camus Kierkegardia syyttää. Päinvastoin runoilija De Silentio on Kierkegaardin käyttämistä pseudonyymeistä kenties vahvimmin se, joka puoltaa epätoivoa uskon yli. (Berthold 2013, 143.) Onnistuneiden puuttuessa on parasta käydä

läpi heikotkin argumenttiviritelmät, joten koetan rekonstruoida Camus'n väitteen ja sen perusteet nyt mahdollisimman selkeästi.

Syytökset Kierkegaardia kohtaan voi tulkita kahdella tavalla, riippuen siitä miten olettaa Camus'n tulkinneen Kierkegaardin tekstiä. Oletetaan aluksi, niin kuin Berthold, että Camus samastaa Kierkegaardin virheellisesti tähän uskon ritariin, Aabrahamiin, joka loikkasi, ”saavutti uskon” ja suostui Jumalan käskystä vaikka murhaamaan poikansa. Luenta on kestävä kahdesta syyistä. Vaikka Kierkegaardin samastaisi pseudonyymeihinsä, joiden takaa hän kirjoitti, tässä tapauksessa valenimi Johannes De Silentio kuvaa kertojan asemastaan nimenomaan jotakuta itselleen vierasta. De Silentio näkee Aabrahamissa paradoksin, jolle ei pysty antautumaan: ”En kykene uskomaan, en voi sulkea silmiäni ja heittäytyä luottavaisesti absurdiuteen” (Kierkegaard 2001a, 44). (Berthold 2013, 142–143.) Valittu absurdin käsite myös sekoittaa asioita tässä suhteessa, sillä Camus'lle absurdi tarkoitti seisomista kahden tulen välissä, kun taas Kierkegaardille se merkitsi seisomista tulella. Tulella, luottavaisesti järjettömässä tilanteessaan, seisoo Aabraham. Kierkegaard itse, Johannes De Silentio nimellä, nimenomaan päättää seistä kahden tulen välissä, tai kuten Camus sanoisi: jyrkenteellä, missä vaara on suurin. Todiste siitä, että Kierkegaardia ei voi samastaa Aabrahamiin, on jo se, että hän on kirjan tosiasiallinen kirjoittaja. Sillä Kierkegaard sanoo ihmisestä, joka on loikannut uskoon, että ”hän ei voi ... tehdä itseään kenellekään ymmärretyksi” (2001a, 101). Johannes Silentio, runoilija, sen sijaan ilmaisee itseään oikein selkokielisesti.

Toinen mahdollisuus on, että Camus luki tekstiä juurikin niin, että Johannes De Silentio on Kierkegaard. Tällä lukutavalla ei tekstistä voi kuitenkaan löytää juuri mitään Camus'n argumenttia tukevaa. Jo samalla sivulla, jolla on Camus'n pitkästi lainaama ote, De Silentio vastaa esittämäänsä retoriseen kysymykseen näin: ”Mutta asiat eivät ole näin hullusti, ja kuten Jumala loi miehen ja naisen, niin hän kasvatti myös sankarin ja runoilijan tai puhujan, joka ei kykene tekoihin, joihin sankari kykenee” (Kierkegaard 2001a, 20). Tässä Silentio viittaa itseensä. Kierkegaardin tekstin puhujan mukaan keino luoda maailmaan merkitystä edes henkilölle itselleen on runoilla ja kuvailla itseään ruumiillisempien sankarien tekoja, lyhyesti: kirjoittaa. Hän ei esitä edes vaihtoehtona, että maailmassa sinänsä olisi Jumalan luoma järjestys, josta ihminen voisi päästä selvyteen.

Kierkegaardin ainoa keino tehdä elämänsä mielekkääksi oli kirjoittaa kuvitteellisista uskonsankareista, jonka kaltainen hän ei koskaan voinut olla. Tämä on hyvin lähellä Camus'n asemoitumista, kun hän (2005, 89) esseensä loppupuolella kuvailee kaikkein absurdeimmaksi hahmoksi itseään kirjoittajaa. Kirjoittajan pyrkimyksenä on hänen mukaansa ”tutkia, avartaa ja rikastaa” maailmaa

sen salaisuuksien selvittämisen ja ratkaisemisen sijaan (Camus 2005, 91). Kierkegaardille usko oli ”jatkovaa etsimistä, jatkovaa vajavaiseksi jäämistä” (Berthold 2013, 145) aivan samoin kuin absurdin ihmisen kapina, jonka yksilö itsekin tietää järjettömäksi vääjäämättömän kuoleman edessä. Kierkegaard ei voinut saavuttaa uskoa, koska se oli hänelle ”kielen ulkopuolella”, ja hän koki ennen kaikkea olevansa runoilija, joka tarvitsee kieltä ilmaistakseen itseään (Berthold 2013, 146).

3.8 Nuoret Camus ja Kierkegaard samalla jyrkän teellä

Lähes ainoa olennainen ero, minkä voimme Camus’n ja Kierkegaardin välillä nähdä, sisältyy erilaisiin keinoihin muuntaa maailma silmiemme edessä toisenlaiseksi. Sekä varhaisen Camus’n että Kierkegaardin filosofiat edustavat kapinaa kuolemaa, toivottomuutta ja merkityksettömyyttä kohtaan. Camus’n keino on sellainen kapina kuolevaista tilaamme vastaan, joka herättää meissä ylpeyden ja saa maailman elämään. Jos Kierkegaardin loikkaa ei kuitenkaan voi loogisesti hyväksyä, niin ei myöskään Camus’n (2005, 119) esseeseen kehoitusta, jonka mukaan meidän ”on kuviteltava Sisyfos onnelliseksi”.

Myytti Sisyfoksesta, jonka Camus on antanut koko esseensä nimeksi, on Camus’n vertauskuva absurdin ihmisen elämästä. Onnellinen ei luultavasti ole ensimmäinen sana, jota Homeroksen tarinan kuullessaan tekee mieli käyttää Sisyfoksen kohtalosta. Sisyfos on Kreikan mytologian hahmo, joka Homeroksen kertomuksessa laittaa itse kuoleman kahleisiin tämän tullessa hakemaan häntä. Kostoksi tästä sekä muista Sisyfoksen hybristä edustavista teoista Zeus rankaisee Sisyfosta pakottamalla tämän ikuisiksi ajoiksi vierittämään kiveä vuorelle, jonka huipulta kivi kerta kerran jälkeen vierii alas. Sisyfoksen on aloitettava työ aina alusta. Jumalten mukaan ei ollut kuviteltavissa pahempaa rangaistusta kuin ”turha” ja ”toivoton” työ. (Camus 2005, 115.) Camus on jo aiemmin ilmaissut näkemyksensä modernin ihmisen tilasta merkityksettömässä maailmassa, suorittamassa merkityksettömiä askareitaan. Tässä kohdin Camus (2005, 117) sanoo suoraan nykyajan työmiehestä, että hänen kohtalonsa on yhtä absurdi kuin Sisyfoksen. Camus on myös myöntänyt, että itsemurha on ihmiselle mielekäs ratkaisu tällaisessa tilanteessa. Mielekäs ei kuitenkaan ole sama asia kuin hyvä. Parempi ratkaisu on ottaa mallia Sisyfoksesta, absurdista sankarista, jonka ajattelun ja tietoisuuden ”selkeys, jonka piti muodostua hänen kidutukseksi, samaan aikaan kruunaa hänen voittonsa” (Camus 2005, 117).

Ajatus on hyvin lähellä Friedrich Nietzschen ikuisen paluun ajatusleikkiä, jonka tämä muotoilee ensi kerran kirjassaan *Iloinen tiede* vuodelta 1882. Camus’n versio on vielä oleellisesti Nietzschen

muotoilua äärimmäisempi. Ikuisen paluun ajatukseen kuuluu, että elämää janoavan ihmisen tulee haluta elää kärsimyksensäkin uudestaan, mikäli hän voi uskollisena elämän luonteelle kaivata hyviä aikoja. Ikuinen paluu on eräänlainen mittari sille, voiko ihminen olla onnellinen uskoessaan vain elämään toivomatta muuta, hyväksyä elämänsä sellaisena kuin se on ilman transsendenttia toivoa. Elämä, johon väistämättä kuuluu myös ajoittainen kärsimys, ei kuitenkaan Nietzschen mukaan ole pelkkää rutiininomaista tylsyyttä ja tuskaa, ainoastaan kärsimyksen ja nautinnon vuorottelua. (Nietzsche 1963, 187–188.) Camus'n absurdin ihmisen, todistaakseen että rakastaa elämää, on sen sijaan hyväksyttävä, että myös taukoamaton, iloton ja merkityksetön työ vailla vapaa-aikaa, nautintoja ja toisten ihmisten seuraa, voi tehdä yksilön onnelliseksi, jos tämä osaa suhtautua kohtaloonsa oikein. Että voimme kuvitella Sisyfoksen onnelliseksi ja elämäänsä tyytyväiseksi tämän vierittäessä ikuiset ajat kiveä ylämäkeen ilman toivoa edes kurimuksen loppumisesta, on paradoksi ihmisymmärrykselle, jos mikään on, ja se asettaa luonnollisen ymmärryksemme kyvyt testiin. Väitän, että liian lujaan testiin: Camus'n päätelmä perustuu samaiseen sokeaan toivoon ihmisluonnon ylittämisestä, josta hän Kierkegaardia kritisoi.

On totta, että Kierkegaard vaati avukseen Jumalaa, tai ainakin uskoa sellaiseen, siinä missä Camus pyrki osoittamaan, että ihmisen on mahdollista pärjätä omin avuin. Tämä metafyyssinen ero on kuitenkin aidosti lähellä merkityksetöntä, koska Camus'n oma päättely *Sisyfoksen myytissä* nojaa ihmiskäsitykseen, joka on tyystin mahdoton. Sitä paitsi Camus itsekin ei kritisoi Kierkegaardia varsinaisesti tämän jumaloletuksesta sinänsä, niin kuin Srigleykin (2011, 23) muistuttaa. Camus kritisoi Kierkegaardia väärin perustein, koska tulkitsee tämän uskoa paoksi todellisesta maailmasta seuraavasta maailman toivossa. Näin Berthold (2013, 147) kuvailee tätä Camus'n näkemystä, mielestäni oikein: ”Camus, niin kuin olemme nähneet, ajattelee kapinan olevan täydellinen antiteesi uskolle, ja hänelle uskonelämä nojaa tämän armosta tyhjän maailmamme, josta itsemme löydämme, hylkäämiselle, ja hyppyyn kohti 'toista maailmaa', taivaallista maailmaa, jossa Jumalan armo pelastaa meidät kärsimykseltä ... Mutta Kierkegaard itse asiassa osoittaa hyvin vähän kiinnostusta tällaista maailmaa kohtaan.” Kierkegaardin tuotannossa esiintyy ani harvoin, jossa ollenkaan, kohtia joissa hän erehtyisi kuvailemaan haaveillen taivaallisen rauhan iloja. Päinvastoin hän eksplisiittisesti kieltää, että tällainen haaveilu olisi uskoa laisinkaan: ”se ei ole uskoa, vaan uskon etäisin mahdollisuus, joka näköpiirinsä ääri rajoilla aavistaa kohteensa, josta sen kuitenkin erottaa ammottava kuilu, jonka syvyyksissä epätoivo julmasti leikittelee” (Kierkegaard 2001a, 27).

Kierkegaardin uskon ritarista esimerkkinä käyttämä Aabraham, joka – kuten olemme todenneet – ei ole Kierkegaard itse, on kuitenkin jossakin mielessä Kierkegaardin mielestä ihanteellinen, ideaali-

kuva uskovaisesta, tai ainakin henkilö, joka on vienyt yksityisen ihmisen uskon johdonmukaisesti pidemmälle kuin kukaan muu. Sikäli hänessä tiivistyy olennainen siitä, mitä Kierkegaard (2001a, 27) pitää täydellisenä ja äärimmäisenä uskona: ”Aabraham uskoi, ja hän uskoi maanpäällisen elämän vuoksi. Jos hän olisi uskonut vain tulevaisen elämän vuoksi, hän olisi helpommin luopunut kaikesta kiiruhtaakseen pois tästä maailmasta, johon hän ei kuulunut.” Usko ei edusta Kierkegaardille sokeaa odottamista. Usko näyttäytyy Kierkegaardille, samoin kuin kapina Camus’lle, mielentilan muuttamisena, joka saa maailman ympärillä muuttumaan merkityksettömästä merkitykselliseksi, tyhjistä suureksi ja majesteettilliseksi kärsimyksenkin keskellä (Berthold 2013, 147). Niin kuin Berthold (2013, 148) muistuttaa, Camus’n kehotusta ”nähdä Sisyfos” – ja täten myös absurdi työläinen – ”onnellisena” voi pitää yhtä lailla loikkana kuin Kierkegaardin uskoakin, jota Camus kritisoi siitä, ettei sitä edellä mikään looginen päätelmä. Kierkegaardin usko ei ole dogmaattista, vaan perustuu ajatukselle, että usko on vaatimus sille, että yksilö voi saavuttaa vapaan tahdon tehdä omia päätöksiään ja ennen kaikkea antaa teoilleen itse omat merkityksensä. Tällaisesta uskosta ei merkittävästi eroa Camus’n kuvaileman absurdiin havahtuneen työläisen toivottava astuminen ulos valmiiksi selitetystä maailmankuvasta, hyppy kolmannesta persoonasta ensimmäiseen, tutusta tuntemattomaan.

On pakko kritisoida Camus’ta itseään siitä, että hänen loppupäätelmänsä on toisenkin kohdan kanssa räikeässä ristiriidassa. Kritisoidessaan Kierkegaardia Camus (2005, 39) piikittelee tätä muistuttamalla, että absurdin ihmisen ei pidä uskoa siihen mihin tahtoo, vaan siihen mikä on totta. Lopulta suhtautuminen elämään on kuitenkin Camus’llakin tahdon eikä älyn asia.

Olemme nähneet, että Camus’n filosofia tähtää meidän maailmamme muuttamiseen sellaisesta lähtötilanteesta, jossa se on muuttunut silmiemme edessä tyhjäksi ja merkityksettömäksi. Srigleyn pääväite kirjassaan *Albert Camus’ Critique of Modernity* on, että Camus’n lopullinen ratkaisu merkityksen palauttamiseksi maailmaan muodostuu tämän päätymisestä kannattamaan antiikin mallin ajatusta ihmisluonnosta. Käytän Srigleyn kirjaa seuraavissa kahdessa pääluvussa entistä vahvemmin tutkielmani apuvälineenä, vaikka en teoksen pääväitettä hyväksy. Arvioimme väitettä Camus’n antiikkikuvasta lyhyesti koko työn lopuksi, jossa muotoilen tarkemmin myös oman väitteeni, josta johdannossa alustavasti. Väitteeni mukaan Camus ei lopultakaan esitä havaitsemiinsa ongelmiin ratkaisua, jonka myötä yksilön sisäiset konfliktit voitaisiin täysin välttää. Hän kuitenkin lakkaa ulkoistamasta konflikteja maailmaan ja puolustamasta sekä oikeuttamasta absurdia kapinaa kuolevaisista osaamme vastaan. Siitä lisää luvussa viisi. Seuraavassa pääluvussa esitän Srigleytä mukaillen Camus’n tärkeän filosofisen esseen *Kapinoiva ihminen* välivaiheen teoksena, jossa Camus’n filoso-

fia joutuu ongelmiin siitä syystä, että hän ei ole täysin ymmärtänyt ajattelunsa taustalla olevia eksistentiaalisia piilo-oletuksia, vaan on uskonut maailman perimmäisen merkityksettömyyden ja moraalisen häilyvyyden olevan väistämättömiä tosiasioita. Nämä piilo-oletukset nakertavat sellaistenkkin Camus'n argumenttien tehoa, joilla hän pyrkii puolustamaan dialogin tärkeyttä moraalisisissa kysymyksissä.

4. Kapinallinen keskitiellä – Camus ja tappamisen oikeutus

Kymmenen vuotta *Sisyfoksen myytin* jälkeen Camus kirjoitti laajimman filosofisen esseensä, jossa hän pyrki saattamaan kaiken ajattelunsa yhteen. *Kapinoiva ihminen* on lähes kolmesataasivuinen laaja genealoginen maailmanselitys, ”kriittistä historiaa nietzscheläisessä mielessä” niin kuin Srigley (2011, 59) Camus’n metodia kuvailee. Essee alkaa Hegeliltä omaksutusta myytistä herran ja rengin taistelusta Nietzscheen uskottelemalla Jumalan kuoleman kautta julkaisuhetkeen, vuoteen 1951, jolloin maailmaa hallitsivat, Camus’n mukaan, kaikenkattavat ideologiat ja vallankumousajattelu. Tällaisena aikana murhalla oli laillinen oikeutus, ja ihminen, joka ei tahtonut absoluuttisesti valita puolia kylmässä sodassa, oli ahtaalla. Essee on ongelmallinen pala Camus’n filosofiaa mones-takin syystä. On kuitenkin syytä käydä sen sisältö ja ongelmat huolella, sillä se on oleellinen käännekohta Camus’n ajattelussa, joka toisen maailmansodan jälkeen muuttui poliittisessa mielessä koko ajan vähemmän ja vähemmän vallankumoukselliseksi.

Entisenä kommunistina, nyt sen motiiveja kyseenalaistamassa, kirjoittaa Anthony Rizzuto (1981, 94), Camus kääntyi sisäänpäin miettimään omia motiivejaan ja vallankumouksen psykologiaa. Lopulta hän päätyi puolustamaan kapinaa jatkumona, kertaheitolla tapahtuvan vallankaappauksen sijaan. *Kapinoivan ihmisen* tarkoitus onkin kuvata sitä, mikä sekä irrationaalisissa natsismissa että rationaalisissa kommunismissa oli vialla. Ajan ranskalaiset intellektuellit Merleau-Pontysta Sartreen puolustivat marxismia sillä perusteella, että vaikka se vaati uhrauksia, se oli kuitenkin rationaalista ja johtaisi lopulta hierarkioiden katoamiseen ja ihmisten vapautumiseen, siinä missä natsismi oli puhdasta irrationaalista tuhoa. (Rizzuto 1981, 91–94.) *Sisyfoksen myytissä* Camus vastusti maailmaa selittäviä absoluutteja, vannottiin sitten rationalismin tai irrationalismin nimeen. Niin Camus tekee myös *Kapinoivassa ihmisessä*. Tällä kertaa kohteena ovat poliittiset järjestelmät metafyy-sisten rakennelmien ohella. Camus on myös entistä kriittisempi rationalismin nimissä suoritettua väkivaltaa kohtaan. Hän vastustaa kasvottoman koneiston valtaa kaikissa sen ilmentymisissä. Sen ensimmäinen merkki historiassa on Camus’n luennassa, ja hänen mukaansa paradoksaalisesti, Ranskan vallankumouksen symboli, giljotiini. Teoksen ymmärtämiseksi kokonaisuudessaan ei luultavasti voida välttyä ottamasta huomioon Camus’n poliittisia sitoumuksia ja omaelämäkerrallisia seikkoja. Tässä luvussa pyrin kuitenkin vain mahdollisimman tarkasti rekonstruoimaan esseiden filosofisen sisällön.

Metafyysisestä kapinasta kaikki on kuitenkin lähtöisin. Camus (2000, 11) kirjoittaa, että niin kuin orja taistelee hyvin konkreettisesti asemansa puolesta, ”metafyysinen kapinallinen protestoi yleisesti ihmisen osaa vastaan”. Tässä Camus tietysti viittaa jo *Sisyfoksen myytissä* kuvaamaansa tilanteeseen, jossa yksilön on vastustettava viimeiseen asti kuolemaa, joka on kaikkein selkein ihmiselämän merkityksestä tyhjäksi tekevä voima. Vielä tämä on Camus’n mukaan hyväksyttävää. Orjan kapina herraansa vastaan on suotavaa. Metafyysinen kapina antaa absurdille ihmisen elämälle merkityksen ja ylpeyden. Metafyysisestä kapinasta saa kuitenkin siemenensä myös – täysin johdonmukaisesti, joskaan ei välttämättä – myös vallankumousajattelu ja sitoutuminen väkivaltaan. Tämä on *Kapinoivan ihmisen* väite, jota Camus ryhtyy puolustamaan historiallisella analyysillään. Hän (2000, 13) väittää, että kun Jumala on sysätty valtaistuimeltaan, toisin sanoen kun metafyysinen kapinallinen on ymmärtänyt, että hänen tulee luoda omat arvonsa itse, alkaa ”epätoivoinen pyrkimys luoda ... ihmisen herruus”. Tämä tapahtuu ainoastaan, kun kapinallinen unohtaa lähtökohtansa, väsyä sietämään jännitettä ja antaa periksi. Näkyviä esimerkkejä tästä periksi antamisesta ovat toisaalta irrationaalisuuteen vajonnut natsismi sekä toisaalta kommunistien rationaalinen pyrkimys rakentaa ”paratiisi maan päälle”.

Mistä jännitteestä *Kapinoivassa ihmisessä* sitten puhutaan? Heti kirjansa esipuheessa Camus (2000, x) myöntää johtopäätöksen, jonka hän mahdollisesti on löytänyt piilevän jo *Sisyfoksen myytissä*: absurdistinen päättely voi hyväksyä vain (ihmis)elämän sinänsä todelliseksi hyväksi, koska ilman elävää ihmistä absurdistinen päättely (joka on elettyä elämää eikä pelkkä sanaleikki) ei voi jatkua. Absurdistinen päättely ei siis ole nihilististä eikä arvoneutraalia. Päinvastoin se tunnustaa vain yhden arvon kaikkien muiden yli. Camus puolustaa elämää sinänsä, ja tämä pasifismi on lähtökohtana hänen päättelylleen *Kapinoivassa ihmisessä*: ”Sillä hetkellä, kun elämä tunnustetaan välttämättömäksi hyväksi, siitä muodostuu sellainen jokaiselle ihmiselle. Yksilö ei voi löytää loogista johdonmukaisuutta murhasta, jos tämä kieltää sellaisen, kun kysymyksessä on itsemurha. ... murha ja itsemurha ovat sama asia; yksilön täytyy joko hyväksyä molemmat tai kieltää molemmat” (Camus 2000, x, huom. esipuhe).

Päättelyn muoto on täten täsmälleen sama kuin *Sisyfoksen myytissä*, mutta näin laajassa kontekstissa se joutuu ongelmiin. Varustan lukijan jo ennakkoon tiedolla, että pidän *Kapinoivaa ihmistä* esseenä, jossa hänen teoriansa joutuu umpikujaan, josta se pyrkii pakenemaan mystiikan keinoin, niin kuin Pseudo-Dionysios kristillisestä paradoksista. Ongelma ei ole pelkästään sisäisen johdonmukaisuuden puute tai ristiriita, vaikka Camus’n päättely sisältääkin tällä kertaa perusteettomia loikkia, joihin pureudumme. Ongelma piilee dilemmassa, jonka Camus itse muotoilee: ihminen joka sotati-

lanteessa kieltäytyy murhasta, hyväksyy sen passiivisesti. Joko-tai -päätely ei kykene ratkaisemaan murhan oikeutusta. Sen sijaan, että jättäisi ratkeamattoman paradoksin rauhaan, Camus kuitenkin koettaa postuloida dilemman pohjalta uutta ymmärrystä. Seuraavien alalukujen tarkoitus on osoittaa tämä sekä vetää jo suuntaviivoja työn viimeistä osiota varten, jossa havainnollistan, miten Camus *Kapinoivan ihmisen* jälkeen alkoi tutkia enemmän ja enemmän aidon dialogin mahdollisuutta ja muotoilla niitä ehtoja, jotka omaksumalla yksilö voisi modernina aikana tulla avoimemmaksi keskustelulle.

4.1 Eksistentiaalinen harhapolku

Camus asettaa modernin maailman alkutekijäksi kapinoivan ihmisen, samanlaisen absurdin herätyksen saaneen henkilön, jonka kohtasimme *Sisyfoksen myytissä*. Tämä henkilö etsii arvokkuutta elämästä, jota varjostaa kuolema, ja merkitystä maailmasta, josta on riistetty jumaluus. Absurdina ihmisenä näyttäytyy yhtenä hetkenä markiisi De Sade, toisena Ivan Karamazov. Camus näkee absurdin ihmisen niin Ranskan vallankumoustaistelijoiden kuin myöhemmin natsi-Saksan ja Neuvostoliiton kauheudet operoineiden henkilöiden asuissa. Ronald Srigley (2011, 48) pitää ristiriitaisena sitä, että Camus näennäisesti asettaa oman filosofiansa niiden hirveyksien perustaksi, joita hän ruotii ja vastustaa kirjassaan. Pyrin puolustamaan Srigleyn väitettä, että päätely on Camus'n taholta aidon ristiriitaisista, vaikka ei aluksi sellaista suoranaisesti näytä. Puolustaessani Srigleyn väitettä sitä kohtaan esitettyä kritiikkiä vastaan tarjoan samalla lyhyen luennan *Kapinoivan ihmisen* yleisistä tavoitteista sekä niistä syistä, jotka selittävät Camus'n projektin epäonnistumista. Esitän, että *Kapinoiva ihminen* on teos, jossa Camus'n absurdin projekti joutuu peruuttamattomiin ongelmiin. Väitän myös, että on Camus'lle perinnölle armeliainta hyväksyä tämä tulkinta, sillä vain tätä taustaa vasten on mahdollista lukea romaani *Putoaminen* Camus'n kompromissittomana mestariteoksena, jossa hän laittaa alttiiksi niin itsensä kuin koko eksistentiaalisen filosofian perinnön.

Muistutan edelleen, että Srigley tarjoaa kirjassaan lukuisia esimerkkejä, enemmän ja vähemmän hyviä, sen väitteensä tueksi, että Camus, paitsi tahtoi kannattaa paluuta antiikin Kreikkaan, myös aidosti piti tällaista siirtymää mahdollisena modernille ihmiselle. Ainoastaan ”vastoin parempaa harkintaansa”, väittää Srigley (2011, 53), Camus *Kapinoivassa ihmisessä* vielä epäröi tehdä tuon valinnan. Kuten olen jo kirjoittanut, en hyväksy tätä Srigleyn väitettä enkä usko, että hän esittää riittäviä argumentteja sen tueksi. Tämä kiinnostava keskustelu jää aiheenrajauksen myötä suurilta osin työni ulkopuolelle. Ellen muuta mainitse, pidän Srigleyn luentaa oikeana sen muilta osin. Tulen esittämään, että *Kapinoivan ihmisen* argumentit ovat kestävämpiä. Väitteiden negatoiminen ei

kuitenkaan tee Camus'n projektia tyhjäksi. Osoittaahan Camus lopulta ymmärtäneensä niiden virheellisyyden itse, kun hän *Putoamisessa* paljastaa oman, hylkäämänsä projektin, vaarallisuuden ja virheellisyyden sekä samalla selventää, miten iso pala viime vuosisatamme alun mannermaista moraalifilosofiaa on perusteiltaan kestänyt.

4.2 Kapinaan väsynyt kapinallinen

Srigley (2011, 48) aloittaa osionsa *Kapinoivasta ihmisestä* kirjoittamalla: ”Kuka tahansa joka on lukenut *Kapinoivan ihmisen* tietää, että se on ihailtava kirja ... ja kuitenkin ... myös pulmallinen kirja, koska käytännössä kaikkia asioita, joita se vastustaa, se myös puolustaa. Lainauksen jälkimmäisessä osassa Srigley vetää mutkia suoriksi, mutta hänen väitteensä tulee ymmärrettäväksi paneutuneessa tarkastelussa. Nyt keskityn tutkielmani kannalta tärkeimpään Srigleyn kritiikeistä. Srigley (2011, 48–49) näkee ristiriitaisena ensinnäkin tavan, jolla Camus toisaalta moittii metafyyssisen kapinallisen taipumusta vastustaa koko luomakuntaa ja toisaalta pitää tätä kapinaa kuitenkin alkupehältään totuudellisena ja oikeutettuna. Kaksi muuta Srigleyn mainitsemista kontradiktioista koskevat Camus'n oletettavasti puutteellista ymmärrystä antiikin ihmisistä. Näihin kritiikkeihin en ota kantaa, vaikka käyn lyhyesti läpi Srigleyn pääargumentit esikristillisten ajatteluperinteiden puolesta.

Matthew Sharpe, Srigleyn kirjan kritiikissään ”A just judgement?”, puolustaa Camus'ta ja tämän ”yhteinen alkuperä” -argumenttia Srigleyn kritiikkiä vastaan. Sharpen kritiikki kuulostaa ensi alkuun tyrmävältä ja itsestään selvästi pätevältä. Tarkemmin luettuna se kuitenkin paljastaa, että Sharpe on lukenut paitsi Srigleyn kirjaa, myös *Kapinoivaa ihmistä* kovin pintapuolisesti ja kritiikitömästi. Linaan kokonaisuudessaan kohdan *Kapinoivasta ihmisestä*, johon Srigley kritiikissään suoraan viittaa ja jota Sharpe vastaavasti puolustaa:

”Ei ole ajatusrakennelmaa, joka olisi täydellisen nihilistinen, paitsi kenties sellainen, joka johtaa itsemurhaan ... Keskitysleirit ovat äärimmäinen keino, jota ihminen käyttää paetakseen yksinäisyyttä. Jos ihmiset tappavat toisiaan, he tekevät sen koska vastustavat kuolevaisuutta ja janoavat kuolemattomuutta kaikille ihmisille” (Camus 2000, 192).

Camus kirjoittaa näin kontekstissa, jossa ei ole vaaraa tulkita huomiota joukkomurhien suoranaiseksi puolustukseksi. Hän jatkaa selittämällä, että elämän ja kuoleman kurjuutta vastustavat ihmiset tahtovat aina valtaa. Valtaa käyttääkseen he tarvitsevat ihmisiä, joita alistaa. Tämä tarjoaa heille keinon paeta yksinäisyyttä. Tällainen vallankäyttö tarkoittaa, että metafyyssinen kapinallinen on pettänyt periaatteensa suorittaessaan poliittisen vallankumouksen. Kapinallinen on väsynyt sietämään

jännitettä. Hänestä on tullut ”poliisi” tai ”byrokraatti” ja samalla ”kapina on saavuttanut sen äärimmäisen ristiriidan pisteen, jossa se on kieltänyt itsensä”. (Camus 2000, 193.)

Camus antaa murhien taustalla kuvittelemilleen pyrkimyksille kaikesta huolimatta arvon ja esittää jatkumon, tosin loikan sisältävän sellaisen, absurdista päättelystä ja kapinasta ylilyöntiin, johon päättely luontevasti johtaa. Srigley (2011, 52) tiivistää Camus’n sanoman oivallisesti: ”Tämän san-gen valitettavan huomautuksen yksinkertainen merkitys on, että myös poliittiset massamurhaajat kantavat jollain tapaa huolta kaikkien ihmisten pelastamisesta. Ainoa ongelma on, että keinot ovat vääriä.” Camus (2000, 192) muistaa, että kansallissosialistien piirissä autuutta ja hyvinvointia hyvin eksplisiittisesti luvattiin vain harvoille ja valituille; hänen kritiikkinsä koskeekin vain neuvostoliiton kommunisteja, jonka syvin periaate ”tähtää kaikkien ihmisten vapauttamiseen säännöllisesti orjuuttamalla heistä jokaisen”. Vaikka Camus’n (2000, 192) mukaan kommunismin keinot ovat kyynisiä ja nihilistisiä, ”on myönnettävä sen tavoitteiden mahtavuus”.

Oletetaan argumentin vuoksi, että Camus on oikeassa kommunismin dialektiikasta. Hän väittää sen perustuvan vapauden riistoon, jonka myötä vapaus pitkällä aikavälillä ja paradoksaalisesti saavuttaa jokaisen. Vaikka Camus antaisi arvoa tälle haaveen suuruudelle, niin kuin hän kehottaa antamaan, hänen ei tarvitsisi väittää, että erehtyessään murhaamaan tällainen kuolemattomuutta toivova kapinallinen olisi edelleen jossakin mielessä samanlainen henkilö kuin absurdi kapinallinen, joka ei ole luopunut kapinan pasifistista lähtökohdista. Niin Camus kuitenkin väittää. Kuten Srigley (2011, 52) kirjoittaa: ”Ihminen, jolla on näin kohtuuttomat halut ja joka myös toimii niiden pohjalta, ei yksinkertaisesti ole samanlainen ihminen kuin sellainen, joka ei toimi ja joka ymmärtää, että kapina kärsimystä ja pahaa vastaan voi tapahtua vain rajatussa mittakaavassa ja täten pysyä hillinnässä.”

Tähän kommenttiin Sharpe puuttuu. Hän (2015, 47) muistuttaa, että Camus’n osalta kyse on ymmärtämisestä, ei anteeksiannosta tai rationaalisen murhan puolustuksesta, ja tukee Camus’ta vetoamalla huomioon, että ”pahuus kumpuaa erehdyksestä tai tietämättömyydestä, ei rikkinäisestä ihmisluonnosta”. Sharpen mukaan veritöihin päätyneet kapinallinen on, Camus’n päättelyä tarkasti seuraten, syyllistynyt samaan asiaan kuin me kaikki janotessamme olemassaolollemme merkitystä ja ykseyttä. Hän on vain janonnut sitä kohtuuttomia määriä. Sharpesta tämä kohtuuttomuus ei vielä tarkoita, että tällainen kapinallinen olisi kohtuudessa pysyvään ihmiseen verrattuna tyystin eri kastin olento, jollaisena Srigley tätä pitää. (Sharpe 2014, 47–48.) Sharpe kritisoi Srigleytä myös siitä, ettei tämä korosta tarpeeksi Camus’n tekemää eroa kapinan ja vallankumouksen välillä. Siinä missä, Sharpe tiivistää, kapina on oikeutettu suhtautuminen maailman aiheuttamaa kärsimystä kohtaan,

vallankumous tarkoittaa tilannetta, jossa kapinallinen on ottanut kaiken vallan omiin käsiinsä ja luonut itse omat sääntönsä, joilla alistaa toisia totalitaarisessa valtiossa. Sharpen mukaan Camus tekee selvän eron kapinan ja vallankumouksen, ja kapinoivan ihmisen ja vallankumouksellisen, välille. Srigleyn luennassa tämä ero hänen mukaansa katoaa. (Sharpe 2014, 48–49.) Argumentoin, että ongelma ei ole Srigleyn luennassa, vaan Camus'n tavassa liukua näiden kategorioiden välillä jatkuvasti. Sharpe ei näytä itse huomaavan ristiriitaa, jonka juuri hänen kritiikkinsä paljastavat. Hän väittää, että Camus toisaalta tekee selkeän eron kapinallisen ja vallankumouksellisen välille. Kuitenkin hän painottaa myös, että meidän tulee nähdä kapinallisessa vallankumouksellinen ja vallankumouksellisessa kapinallinen, joka on pahimmillaankin vain sortunut pieneen ylilyöntiin, sellaiseen, johon itse kukin meistä voi sortua. Kuinka nämä kategoriat voivat olla selkeästi erillisiä, jos niiden välillä on jatkuvaa liikettä edes takaisin?

Srigley selkeästi ymmärtää Camus'n pyrkimyksen erottaa toisistaan kapina ja vallankumous. Mikäli hän ei ymmärtäisi, ei hän pystyisi niin hyvin osoittamaan, miten Camus'n ongelma piilee juuri hänen tavassaan sekoittaa nämä kategoriat, jotka hän toisaalta haluaa pitää erillään. Srigleyn mukaan Camus sortuu dialektiseen optimismiin, josta tämä itse Marxia ja Hegeliä kritisoi (Srigley 2011, 51; Sharpe 2014, 47). Tällä Srigley tarkoittaa Camus'n uskoneen, että kohtuuttomista lähtökohdista voidaan saavuttaa maltillinen lopputulos. Srigley jatkaa muistuttamalla, että hän ymmärtää, miksi Camus ei halua jakaa ihmisiä kahteen leiriin, hyviin ja pahoihin. (Srigley 2011, 52.) Srigleyn mainitsema ”samankaltaisuus” tai sen puute ei kuitenkaan ole epätarkka ja abstrakti huomion, johon voisi vastata Sharpen tapaan yleisellä tasolla, että ihmisiä me olemme kaikki. Srigleyn huomio liittyy olennaisesti liukumaan, jonka ei pitäisi olla mahdollinen, mikäli kapina ja vallankumous pidetään kategorisesti erillään. Srigley (2011, 52) kirjoittaa, että vaikka olisikin niin, että vallanjanoisella diktaattorilla edelleen olisi pala hyvyttä sielussaan ja metafyyssinen kapinallinen voisi toisinaan ymmärtää pyrkimystensä mielettömyyden, ”ei ole välttämättömyyttä, loogista tai muunlaista, että totalitaarinen diktaattori kääntää tuon vääjäämättömän sielunsa hyvän merkitseväksi tai että metafyyssinen kapinallinen pidättäytyy kapinastaan ’koko luomakuntaa’ kohtaan”. Myöhemmin, viidennessä luvussa, näemme, miten myös Camus päätyy *Putoamisessa* esittämään metafyyssisen kapinallisen tyystin ilman tällaista arvokkuutta. Tulkitsen, että Camus hylkää niin tehdessään metafyyssisen kapinan oikeutusta puolustavan absurdin filosofiansa, mikä tukee Srigleyn väitettä tässä suhteessa.

Metafyyssisen kapinallisen lähtökohtien nimittäminen kohtuuttomiksi on nähdäkseni Srigleyltä oikeutettua, sillä Camus (2000, 192) kirjoittaa, kohdassa johon Srigley viittaa, kapinan hyväksyttävistä lähtökohdista seuraavasti: ”Ihminen, joka vihasi kuolemaa ... halusi vapauttaa itsensä lajinsa

kuolemattomuudessa ... taivuttelu vaatii työtä ja ystävyys rakennetta, joka ei koskaan valmistu; täten terrori pysyy lyhimpänä tienä kuolemattomuuteen. Mutta nämä äärimmäisyydet samanaikaisesti julistavat kaipausta kapinan primitiivisiä arvoja kohtaan.” Kapinan täytyy aina olla kapinaa kuolemaa vastaan, ja kuten olemme aiemmin nähneet, ihminen joka ei tapa itseään, ei myöskään voi tappaa toisia tai hän ei enää ole absurdi ihminen. Kapinan ”primitiiviset arvot” kehottivat itsemurhasta ja tappamisesta pidättäytymistä. Näitä arvoja Camus’n mukaan diktaattorien toimet edelleen kuvastavat, sillä toimet ovat osa samaa jatkumoa. Niiden ei kuitenkaan pitäisi olla samaa jatkumoa, mikäli hyväksytään Sharpen väite, että Camus aidosti pitää kapinan ja vallankumouksen kategoriat tiukasti erillään. Vaikka fyysisesti ihminen, joka on muuttunut absurdista ihmisestä vallankumoukselliseksi, on toki sama, ja tällainen muutos on aivan mahdollinen, ei huonoihin tekoihin kuitenkaan voida ajatella sisältyvän henkilön aiempien, oikeutettujen tekojen, jälkeä. Ei sarjamurhasta kuolemaan tuomittavaa vankiakaan voi puolustaa sillä perusteella, että naapuri muistaa oikeudenkäynnissä hänet vahvatahtoisena ja oikeudenmukaisena pikkulapsena, joka aina puolusti ystäviään koulunpihatappeluissa. Ei voida ajatella, että henkilön myöhempi harhautuminen vääryyksiin olisi loogista seurasta persoonan aiemmasta hyvyydestä ja että täten myös yksilön suorittama murha kantaisi jälkeä henkilön aiemmista hyvistä puolista. Ei ole loogista polkua kapinasta vallankumoukseen, tai jos on, kapinan premissit eivät ole alkuunkaan puolusteltavia, vaan on johdonmukaista, että niiden kohtuuttomuudesta seuraa lisää kohtuuttomuuksia. Tällöin ei myöskään ole olemassa mitään rajaa, jossa kapina, niin kuin Camus (2000, 193) asian ilmaisee, saavuttaisi ”sen äärimmäisen ristiriidan pisteen, jossa se on kieltänyt itsensä”. Jos kyseisenkaltainen kapina johtaa johdonmukaisesti vallankumoukseen, jota kapinan on ollut alkujaan tarkoitus vastustaa, koko päättelyketjun premisseihin on syytä suhtautua suurella varauksella.

Srigley ei väitä, että Camus haluaisi puolustaa kohtuuttomuuksin yltyneitä kapinallisia, mutta juuri tässä Camus’n implikoimassa samanaikaisessa arvonannossa ja kiistämisessä hän näkee ristiriidan. Srigley muistuttaa, että aiemmin Camus kirjoitti kuvaillun kaltaisesta metafysisestä kapinasta, että se on ”eräänlaista hulluutta”, joka on sortunut elämän kieltämiseen: ”Itsemurha ja murha ovat molemmat yhden systeemin kaksi aspektia, ilottoman järjen systeemin joka, sen sijaan että sietäisi rajallisuutta, valitsee pimeän voiton, joka tuhoaa taivaan ja maan” (Srigley 2011, 52; Camus 2000, esipuhe xi). Tämä alkupään huomio on harmoniassa kaiken sen kanssa, miten Camus tulee myöhemmin kuvaamaan metafysisistä kapinallista *Putoamisessa* ja kummallisessa epäsuhdassa monien huomautusten kanssa, joita Camus viljelee *Kapinoivan ihmisen* loppupuolella.

Sitä mitä ikinä tapahtui Camus'n mielessä hänen kirjoittaessaan teoksensa loppupuolta, voi vain arvailla. Srigleyn (2011, 8–9) arvaus on, että ”ehkä hänestä tuli turhantarkka projektinsa loogisen eheyden kanssa”. Tartutaan tähän. On yhtäältä vaikea nähdä, miten loogisen argumentin hiomisessa voisi olla ”turhantarkka” (*”too neat”*). On kuitenkin eri asia pysyä johdonmukaisena asialleen kuin noudattaa jähmeää systeemiä vielä silloinkin, kun päättelysysteemi ei enää tue haluttua argumenttia. *Kapinoivassa ihmisessä* paljastuvat nimittäin koko absurdismin projektin vakavat ongelmat. Absurdistinen päättely perustuu premiseille, jotka tekevät väistämättä positiiviset ja rakentavat lopputulokset mahdottomiksi. Vielä *Sisyfoksen myytissä* ongelma oli pieni, sillä se koski vain yksittäisen ihmisen elämää. Yksittäinen absurdi ihminen saattaa hyvin löytää tarkoituksen mielettömästä kamppailusta paradoksin sisällä. Pyrkinessään ulottamaan päättelyn koskemaan koko ihmiskunnan historiaa ja tulevaisuutta Camus'n projekti kuitenkin romahtaa. *Kapinoiva ihminen* jatkaa samaa päättelyllistä projektia, joka alkoi *Sisyfoksen myytistä*. Srigley (2011, 8) näkee osuvasti Camus'n ”toimimattomaksi” osoittautuneen projektin pyrkimyksenä olevan ”löytää tie modernismin päätelmien tuolle puolen ja pysyä samanaikaisesti uskollisena sen premiseille ... metodi takasi että jopa hänen parhaimmat kriittiset huomionsa ... jatkuvasti vahingoittaisivat hänen omaa yritystään monella tapaa”.

Kritiikki ”dialektisesti optimismista”, jonka Srigley esittää, liittyy Camus'n liialliseen toiveikkuteen asioiden kääntymisestä itsestään parempaan päin. Se vesittää Camus'n mahdolliset hyvät ai-
komukset. Yhtäältä Camus (2000, 196) esittää: ”Rajan tunnistaminen, arvokkuus ja kauneus, joka on yhteistä kaikille vain vahvistaa sen tarpeellisuutta ... että pyrimme kohti ykseyttä kieltämättä kapinan alkuperää.” Muistetaan nyt, että kapinan alkuperä oli murhasta pidättäytymisessä. Miksi Camus (2000, 193) päätyy kuitenkin esittämään toistuvasti seuraavankaltaisia hämmentäviä puolusteluja: ”Terrori on sen kunniallinen osoitus, että pahantahtoinen erakkokin lopulta vahvistaa ihmisten keskinäistä veljeyttä”? Eivätkö tällaiset väitteet kuulosta lievimmilläänkin historismilta, jonka nojalla hirveimmät tragediat voidaan kääntää voitoksi ja täten nähdä jossakin mielessä hyvinä tapahtumina? Pahimmillaan tämän sävyiset lausuman ristiriitauttavat kokonaan sen, mitä Camus sanoo, kun hän (2011, 196) väittää, että ”kapina, jonka ensisijaisena aspektina on autenttisuus, ei oikeuta ainuttakaan puhtaasti historistista konseptia.” Miltä sitten näyttää ”puhtaasti” historistinen konsepti, sitä Camus ei tarkenna. Raja pysyy liukuvana.

Camus'n päättely eroaa tällaisilta osin tyystin *Sisyfoksen myytin* kirkkaasta kantilaisesta päättelystä, joka ei vahingossakaan ylittänyt loogisesti mahdollisen rajaa, jos ei sitten aivan viimeisessä kehoituksessa, jossa Camus (2005, 119) kehottaa näkemään Sisyfoksen onnellisena. Siihen asti Camus

painotti viimeiseen asti jännitteen sietämistä antinomioiden keskellä. Esitän nyt, että *Kapinoivassa ihmisessä* Camus antaa absurdille ihmiselle luvan loikata logiikan lakien yli. Voisi kuvitella, että korkeimman tason elämistä edustaisi Camus’lle edelleen eläminen reunalla, josta näkee kuilun, suurimmassa vaarassa antaa periksi joko vallanhalulle tai alistumiselle ja kuitenkin tekemättä valintaa, tekemättä loikkaa kapinallisesta vallankumoukselliseksi. Asia on kuitenkin mutkikkaampi, vaikka Camus (2000, 242) edelleen korostaa, että ”maltillisuus on puhdasta jännitettä”. Nyt Camus, omaksuttuaan osin dialektisen päättelyn keinoja, onkin alkanut nähdä jännitteessä elävän yksilön tilan ja joko ykseyden saavuttaneen tai sen tavoittelusta luopuneen yksilön tilan saman päättelyn jatkumona, ei enää loikkana, josta Camus *Sisyfoksen myytissä* muun muassa Husserlia ja Kierkegaardia syytti. Sen ei pitäisi olla mahdollista kuin omituisen dialektisen päättelyn myötä. Pitäisi olla selvää, että kun absurdi ihminen luopuu jännitteestään, hän lakkaa olemasta absurdi ihminen. Toisin sanoen vallankumouksellista ei pitäisi voida pitää samanlaisena ihmisenä kuin kapinoivaa ihmistä joka hillitsee itsensä. Tätä Srigley jo korosti, niin kuin näimme. Ongelma piilee Camus’n uudessa erottelussa ykseyden ja totaliteetin välillä.

4.3 Ykseyden ja totaliteetin ero

Camus selittää ykseyden ja totaliteetin eron seuraavasti: ”Kapinan väite on ykseys, historistisen vallankumouksen väite on totaliteetti. Edellinen lähtee liikkeelle negaatiosta, jota tukee affirmaatio, jälkimmäinen absoluuttisesta negaatiosta ... Toinen on luova, toinen nihilistinen” (Camus 2000, 196). Millaista on negaatio, jota tukee affirmaatio? Nyt kun olemme selvillä muutamista ongelmista, joihin Camus’n teoria päättyy, on hyvä aika palata *Kapinoivan ihmisen* alkuun ja tarkastella kapinan lähtökohtia astetta tarkemmin kuin olemme edellä tehneet.

Camus (2011, 1) kirjoittaa kirjansa ensimmäisellä sivulla: ”Mikä on kapinallinen? Ihminen, joka sanoo ei, mutta jonka kieltäytyminen ei implikoi kieltämistä. Hän on myös ihminen, joka sanoo kyllä niin pian kuin alkaa ajatella itse ... toisin sanoen hänen kieltäytymisensä vahvistaa rajaviivan olemassaolon.” Tällainen ihminen, orja, kapinoi, koska hän kieltäytyy alistumasta olosuhteille, joita pitää sietämättöminä, ja koska hän uskoo että hänen kapinansa on oikeutettu. Mistä orja tietää, että hänen kapinansa on oikeutettu? Camus ei tarjoa muuta perustetta kuin, että orjasta täytyy tuntua siltä. Tämä tarkoittaa, että orjan täytyy itse uskoa kapinansa oikeutukseen. Kukaan ei voi oikeuttaa sitä hänen puolestaan. Kapinallinen ei kapinoi vain itsensä puolesta, kirjoittaa Camus (2011, 4–5): ”Kun hän kapinoi, hän identifioi itsensä toisten kanssa, ja tästä näkökulmasta ihmisten välinen solidaarisuus on metafyyssistä.” Sellainen solidaarisuus on kuitenkin olemassa vasta ajatuksen tasolla.

”Kapina ei ole realistinen”, ”Kapinallinen ... ei anna kenenkään koskea siihen, mitä on”, ”Aluksi hän ei yritä valloittaa, vaan yksinkertaisesti käskää” (Camus 2000, 5). Kapina, vaikka se ei luo mitään, on siinä mielessä positiivista, että se paljastaa osan ihmisestä, jota täytyy aina puolustaa. Tämä osa on rakkaus. Rakkauden ilmentymänä on intohimoinen tunne, jonka se synnyttää. Rakkauden olemus kiteytyy Camus’n mukaan joko romanttisessa rakkaudessa, jota kuvaa niin hyvin *Humisevan harjun* Heathcliff, joka vannoo menevänsä vaikka helvettiin, jos hän siellä saa rakastamansa naisen takaisin tai tunteessa, joka sai mestari Eckhartiksi kutsutun mystikon sanomaan, että menisi mieluummin helvettiin Jeesuksen kanssa kuin taivaaseen ilman Jeesusta. Camus’n mukaan ihmisten välinen solidaarisuus on saanut alkunsa kapinasta, joka on ollut alkuna tietoisten mielten synnylle. Tämän monia Hegel-tulkintoja muistuttavan genealogisen tarinan omaperäinen käänne on kohta, jossa Camus yhdistää tarinan omaan absurdin filosofiaansa. Hän (2000, 9) kirjoittaa, että pysyäkseen uskollisina näille rakkauden ja solidaarisuuden kokemuksille kapinallisen ihmisen on tunnistettava kapinan rajat: hän ei saa tuhota eikä tappaa, vaan hänen täytyy arvostaa kohtaamista, jossa ”mielet tapaavat ... se on jatkuvaa jännitettä”. Kapinallinen on omaksunut absurdin ihmisen ajattelumallin, ainoastaan sillä erolla että metafyyysisessä kapinassa kärsiminen absurdista aletaan nähdä jokaisen ihmisen kokemana tilana, jaettuna kärsimyksenä. ”Minä kapinoin – täten me olemme”, kirjoittaa Camus (2000, 10) ja selittää viittaavansa Descartesin päättelyyn siinä mielessä, että yksittäisen ihmisen kapina on ensimmäinen vihje toisten olemassaolosta. Tämän jälkeen seuraa hyvin sulava siirtyminen metafyyyiseen kapinaan, jossa ihminen ”protestoi osaansa”, ”ihmisen osaa yleisesti” sekä ”koko luomakuntaa” vastaan: ”hän hyökkää sirpaloitunutta maailmaa vastaan tehdäkseen siitä kokonaisen” (Camus 2000, 11). Ja yllättäen Camus (2000, 12) antaa tälle yritykselle myös oikeutuksen: ”Metafyyysinen kapina on oikeutettu väite ykseyden tahdon puolesta kuolemaa ja elämän tuottamaa kärsimystä vastaan.” (Camus 2000, 1–12.)

Kun pidämme tämän lähtökohdan mielessä, siirtymä metafyyysisestä kapinallisesta vallankumoukselliseksi ei näytä ongelmallisimmalta siirtymältä Camus’n päättelyssä. Jo metafyyysinen kapinallinen kadotti hyvin pian ajatuksen rajasta, sillä hän lakkasi olemasta absurdi ihminen postuloidessaan oman järjestyksensä jäsentymättömään maailmaan. Tällaista toimintaa Camus vielä *Sisyfoksen myytissä* piti ehdottomasti loikkana ja absurdiin lähtökohtien pettämisenä. *Kapinoivassa ihmisessä* Camus ei enää pidä tiukasti kiinni absurdin ihmisen korkeimmasta tavoitteesta olla pakottamatta ykseyttä sen paremmin kuin totaliteettia maailmaan. Nyt Camus hyväksyy ykseyden toteuttamisen, mutta ei totaliteettia, joka asettaa kaiken muun, ennen kaikkea ihmishenget, omille tuhoaville periaatteilleen alisteiseksi. Hän on luopunut absurdismien jännitteestä. Kapinallinen on ottanut, Camus’n siunauksella, moraalini omiin käsiinsä ja ”haastaa laajalti maailman epäoikeudenmukaisuuden hänen

omien oikeudenmukaisuusperiaatteittensa avulla” (Camus 2000, 11). Nämä periaatteet hän on luonut omassa tyhjiössään. Ainoana rajana niiden muodostamiselle on kielto olla murhaamatta. On totta, että tätä rajaa metafyyssinen kapinallinen ei ole vielä ylittänyt. Camus on nostanut uudet vastakkainasettelut *Sisyfoksen myytissä* painottamiensa tilalle. Tärkein niistä on tappamisen ja siitä kieltäytymisen välinen jännite tilanteessa, jossa hyviä ratkaisuja ei ole. Kapinoivan ihmisen ei tarvitse vastustaa ykseyden ja järjestyksen postuloimista maailmaan niin kauan, kun hän kykenee tekemään sen lopettamatta ihmishenkiä.

4.4 Kristinuskon aave modernismin taustalla

Palaan nyt siihen Srigleyn huomioon, että Camus perustaa väitteensä premisseille, jotka nakertavat näiden samaisten väitteiden uskottavuutta ja tekevät mahdottomaksi niiden viemisen minkäänlaiseen positiiviseen lopputulemaan. Camus antaa esimerkiksi arvonsa metafyyssiselle kapinalle, joka kohdistuu olematonta vihollista vastaan. Näin Camus (2000, 12–13) kirjoittaa: ”Metafyyssinen kapinallinen ei ... totisesti ole ateisti, niin kuin joku voisi luulla, mutta väistämättä hän on rienaaja. Hän yksinkertaisesti rienaa, pääasiallisesti järjestyksen nimissä, haukkumalla Jumalaa kuoleman alkusyyksi ... hänen vastarintansa tilaansa kohtaan muuntuu rajattomaksi sotaretkeksi taivaita vastaan ... Inhimillinen kapina loppuu metafyyssisessä vallankumouksessa.” Tämän metafyyssisen kapinan seuraukset olen selostanut jo aivan luvun alussa. Lyhyesti metafyyssinen vallankumous merkitsee ihmisten aikaa maapallolla ja kaiken transsendentin katoamista – ja sikäli inhimillisen kapinan loppumisesta, että vallankumouksen jälkeinen aika merkitsee ihmisten pyrkimystä saattaa jumaluus maan päälle. Camus esittää tämän jonkinasteisena historiallisena faktana tai ainakin genealogisena tulkinna historiasta. Metafyyssinen kapina on lähtökohdiltaan oikeutettua, mutta valitettavaa sen pisteen jälkeen, kun se yltyy tuhoamaan kaiken transsendentin. Uskottelemalla itselleen, että kaikki on meidän käsissämme, ihmisen rajattoman vallantahdon tieltä katoavat viimeisetkin esteet. Väitän, että tämä luenta historiasta ja ihmisluonnon muutoksesta perustuu virheellisille kristillisille taustaoletuksille, joista eivät osanneet irrottautua sen paremmin Nietzsche kuin Sartre. Camus’kin löysi keinot vasta viimeisessä romaanissaan. Uusi, ei-kristillinen moraalifilosofia tulisi kuitenkin välttämättä vaatimaan sellaisista kristillisistä premisseistä luopumista, jotka kuvastavat vääränlaista nöyryyttä ja epäluuloa ihmistä kohtaan sekä ihannoivat epätietoisuutta. Nietzsche (1963, 189) väitti, että Jumala on kuollut eikä jaetuille arvoille ole enää pohjaa, ja hän päätyi ennustamaan ihmiskunnalle pimeitä aikoja, edessä olevan ”täyteläinen sarja vieremiä, hävitystä, tuhoa, kumousta”. Kun tietää millaisten tapahtumien täyttämäksi 1900-luvun ensimmäinen puolisko paljastui, on vaikea olla kokematta hänen sanojaan profetallisiksi. Ennustuksen lumovoimaa voi kuitenkin hillitä mie-

lessään muistelemalla, kuinka juutalaiskristillisessä perinteessä maailmanloppua on povattu ja ennustettu vuosituhannesta toiseen. Nietzsche olisi sanonut jotain ajalleen mullistavampaa, jos hän olisi kauhun kylvämisen sijaan tyynesti esittänyt, että asiamme olisivat kaikin puolin paremmin, mikäli emme olisi alun perinkään pitäneet itseämme jääveinä päättämään oikeasta ja väärästä. Tällöin hänen sanansa eivät kaikessa pahaenteisyydessään olisi ainakaan kääntyneet itseään toteuttaviksi ennusteiksi.

Srigley (2011, 71) tiivistää hyvin sen, miten Camus nietzscheläisittäin näkee historian, vaikka ei jaakaan Nietzschen ratkaisuehdotuksia: ”modernien apokalyptisten pyrkimysten ongelma on, että jumalallisen transsendentin ja ihmisluonnon kieltäminen riistää niiltä merkityksellisen perustan moralille.” Tämähän oli nietzscheläinen oletus, jota jo sivusimme: kun Jumala on kuollut, maailma on vailla merkitystä ja vallitsee totaalinen moraalinen tyhjiö. Tämä kuitenkin ole mitenkään välttämättömyyttä, ellemmme koskaan olisi uskotelleet itsellemme, että moraalit sijaitsee transsendentin verhon takana, tietokykyjemme ulottumattomissa. Srigley rekonstruoi Camus’ n omaksuman tarinan seuraavasti:

”pyrkimys oikeudenmukaisuuteen on todiste siitä, että tahto moraalisuuteen on pysyvä ihmisluonnon piirre ... Mutta koska modernit kiistävät Jumalan, he tyhjentävät inhimillisen oikeudenmukaisuuden sisällöstään ja päätyvät vastoin hyviä aikomuksiaan toimimaan ennennäkemättömän epäoikeudenmukaisilla tavoilla. Keskitysleirien selitys on tässä. ... Ilman rajoitteita ja transsendentin järjestyksen ohjausta, modernit ovat ryhtyneet töihin eliminoidakseen kaikki esteet ihmisen täydellistymiselle – hintana on ihmiselämä” (Srigley 2011, 71).

Srigley muistuttaa, että tällainen tarina on kulumiseen asti toistettu selitys sille, miksi moderni, ihmisten vapauttamiseen tähtäävä, projekti epäonnistui, miten modernit jatkoivat kristillisten oppien toistamista, mutta tuhosivat niiden sisällön, miten modernin ajan projektit pyrkivät saattamaan kristillisen pelastusopin maan päälle. Mitä muuta kapinallinen sitten voisi tehdä, kysyy Srigley. Camus tarjoaa hänen mukaansa vain kahta ratkaisua: joko ortodoksista tottelevaisuutta tai herjaavaa kapinaa. Tämä johtuu siitä, että Camus uskoo apokalyptisten pyrkimysten olevan ihmisluonnon perusta. Tämä on myös yhteinen alkuperä -argumentin sisältö: meidän kaikkien tulisi nähdä itsemme alttiina kohtuuttomuuksille, jotka kumpuavat syvästä tarpeestamme löytää ykseys, joskus väkivallankin uhallalla. (Srigley 2011, 71–72.)

Miten todistaa yhteinen alkuperä argumentti vääräksi? Vaikka en tue Srigleyn väitettä, että Camus itse ehdottaisi suoranaisesti paluuta antiikkiin tuotannossaan ratkaisuna, ainakaan ainoana sellaise-

na, hyväksyn että antiikin maailmankuvan tarkastelu on osuva kritiikki Camus'n *Kapinoivassa ihmisessä* esittämää yksipuolista ihmiskuvaa kohtaan. Sen lisäksi Camus'n muutamat ylistävät huomautuksensa Platonista ja sokraattisen keskustelun tärkeydestä monologin sijaan vihjaavat siitä, ettei hän uskonut *Kapinoivaa ihmistä* kirjoittaessaan haltuunsa lopullista tietoa ihmisluonnosta, vaan uskoi, että se on kykenevä muutokseen. Perustelen näitä väitteitä lyhyesti tämän luvun lopuksi. Sitä ennen muistutan, että Camus'n uskomus siitä, että ihmisten luopuminen Jumalasta tekisi moraalista epäselvää, on virheellinen jo siksi, että se implikoi transsendentin Jumalan valvovan silmän alla ihmisellä olevan kyky saada selville oikea ja väärä. Lyhyt perehtyminen protestanttiseen moraalifilosofiaan on paikallaan, sillä sen vaikutus myös myöhempään saksalaiseen moraalifilosofiaan on ollut suuri, ja sitä paitsi sen tulkinta perisynnistä on hyvin lähellä Kierkegaardin tulkintaa, jota tutkimme tarkemmin viimeisessä käsittelyluvussa.

Petter Korkman korostaa uskonpuhdistuksen asemaa uuden ajan moraalifilosofiassa. 1600-luvulla luonnontieteiden kehittyneet selitysmallit maailmasta vaikuttivat peruuttamattomasti ontologiaan ja tietoteoriaan. Näistä mullistuksista uusi aika yleisesti ottaen muistetaan. Myös moraalifilosofia oli kuitenkin tuohon aikaan murroksessa. Ajan moraalifilosofista keskustelua ymmärtääkseen on kuitenkin hedelmällisempää tarkastella protestanttisuuden kuin luonnontieteiden maailmankuvaa. (Korkman 1998, 238–239.) Vielä keskiajalla moraalikeskustelu oli olennaisilta osiltaan aristoteelista. Tuomas Akvinolainen pohti moraalialia aina sen suhteessa hyvän elämään ja onnellisuuden tavoitteluun. Ajateltiin, että oli ihmisluonnon mukaista pyrkiä hyvään ja onnelliseen elämään. Etiikan roolina oli toimia oppaana tällä tiellä. Päämääriä sinänsä ei ollut syytä kyseenalaistaa. Keskiajan loogikot tekivät kaikkensa osoittaakseen Jumalan toimien taustalla piilevän järjen. Uskonpuhdistaja Martti Luther kiisti jyrkästi tällaiset yritykset. Hän piti Jumalan käskyjä, tai ainakin niiden syitä, ihmisen ymmärryksen ylittävinä. Lutherin vaikutusvaltaisen hahmon myötä moraalialia ei enää pidetty osana universaalialia järkeä, vaan se alettiin nähdä enemmän ja enemmän kokoelmana kontingenteja säädöksiä, jotka eivät sellaisenaan heijastelleet sen paremmin todellisuuden rakennetta kuin ihmisluontoa. Tähän liittyi myös perisynnin värittävä synkkä ihmiskuva. Protestantit ajattelivat yleisesti, että luonnolliset taipumuksemme ilmensivät enimmäkseen langenneen, syntisen ihmisen himokkuutta ja egoismialia, eivät suinkaan kuvastaneet Jumalan harmonialia suunnitelmaa. (Korkman 1998, 239–241.) Voidaan nähdä, että Camus'n *Kapinoivassa ihmisessä* esittämä yhteinen alkuperä - argumentti koettaa suostutella lukijan näkemään itsessään juuri tällaiset piirteet. Camus ei argumenttissaan demonisoi piirteitä protestanttiseen tapaan eikä toisaalta ylistä niitä kuten Nietzsche. Hän esittää paradoksaalisesti erinäiset kohtuuttomat halut perimäämme kuuluvina välttämättömyyksiinä, joista meidän on pyristeltävä eroon.

Kun sellainen antiikista peritty ajatus, että moraalilain voisi johtaa suoraan ihmisluonnosta, alettiin nähdä ongelmallisena, ajatus ei tullut hylätyksi pelkästään Lutherin vaikutuksesta. Siihen vaikuttivat myös sotaisan ajan rehelliset havainnot ihmisten toiminnasta, joka rauhan aikanaikin oli usein impulsiivista ja ailahtelevaa. Alettiin ajatella, että tällaista luontoa on pikemminkin hillittävä kuin idealisoitava. Tällaista ajattelua kannatti esimerkiksi Hobbes, mutta Hobbesille moraalilait olivat vain välineitä yhteiskuntarauhan turvaamiseksi. Aikanaan suurempaa suosiota sai Pufendorf, joka esitti, että moraalilait ovat velvoittavia vain, koska Jumala niin tahtoo. Tällaiseen ajatteluun kuitenkin sisältyy kuitenkin ongelmallinen ristiriita, jonka Leibniz havaitsi: tällöin vain Jumala itse kykenee ymmärtämään omia tekojaan ja oikeuttamaan ne. Jos Jumalan asettamat moraalilait ylittävät ihmisen ymmärryksen, meillä ei ole mitään kykyä sanoa, onko Jumala oman ymmärryksemme pohjalta hyvä vai paha. Me emme voi edes erottaa hyvää pahasta. Voimme vain sokeasti totella Jumalan käskyjä kuin orjat. (Korkman 1998 241–254.)

Sikäli kuin Jumalan käskyt ovat ristiriidattomia, eksplisiittisiä ja tiedettävissä esimerkiksi ilmoituksen kautta – eikä näin kimuranteissa todellisen elämän valintatilanteissa useinkaan ole – niihin on uskottava sokeasti. Omaehtoista harkintaa ei tarvita. Kun Jumala tällaisen päättelyn päätteeksi julistetaan ei-olevaksi tai ”kuolleeksi”, yksilöt, jotka ei ole kehittäneet omaehtoista moraalista harkintaa, ovat yksiselitteisesti hukassa. Srigleyn (2011, 78) mukaan Camus’n ”antropologia” perustuu *Kapinoivassa ihmisessä* juuri tällaiselle ajattelulle, joka esiintyi jo piilevänä *Sisyfoksen myytissä*: että moraalilla ei ole merkitystä ilman Jumalaa, ja että maailmassa, josta uupuu transsendentti pyhyys, jollakin välttämättömyyden asteella vallitsee moraalinen tyhjiö. Vaikka Camus’n oma näkemys pyhydestä ei ollut ortodoksinen, hän yhtä kaikki näki, että sellaista asiaa, jota kutsua ”pyhäksi” ei hänen aikansa maailmasta löytynyt. Camus (2000, 241) uskoi, että luovuttuamme kristinuskosta välittäjänä, toisin sanoen hylättyämme Kristus-hahmon, olemme modernina aikana palanneet vanhan testamentin julmaan maailmaan, ”karkotettuina kauneudesta”. Srigleyn (2011, 79) mukaan Camus’n tulisi olla johdonmukainen ja ulottaa kritiikkinsä jo juutalaisen perimän premisseihin: sama Jumala, jonka täytyisi suojella meitä kohtuuttomalta tuholta, tosi asiassa kehottaa meitä siihen, Srigley väittää, pysymällä piilossa ja hiljaa, tyhjentämällä maailman sen substanssista ja pitämällä itsensä peruuttamattomassa erossa ihmisestä. Vain niin kauan kuin moraalisen ja muunlaisen päättelyn taustalla elää piileväkin toive tällaisesta ihmisymmärryksen ylittävästä mahdista, voimme kokea itsemme karkotetuiksi jostain. Voimme kokea, että meiltä on riistetty jotakin ja että olemme hukassa vain, jos ulotamme menneisyyteen kuvitteellisen onnen tilan, jossa meillä on ollut jotakin meille alun perin kuuluvaa, jotakin selkeää, minkä nykyaika on hämärtänyt ja johon vain jumalallinen

tulkki voi tuoda jälleen selkeyttä. Jollain tasolla myös Camus tietää tämän, kun hän kirjoittaa ”Platon on oikeassa eikä Mooses tai Nietzsche. Dialogi ihmiskunnan tasolla tulee halvemmaksi kuin ... yksinäisen vuoren huipulta saneltu monologi” (Camus 2000, 225; Srigley 2011, 79). Srigleyn (2011, 79) mukaan tämä tarkoittaa, että ”yläpuolelta annettua järjestystä ei tarvita, koska elämän todellinen järjestys on jo sisällämme ja ympärillämme ... Niin kuin Platon todellinen kapinallinen vetoaa elämään ja ihmisten väliseen kommunikaatioon”.

Srigley (2011, 58) esittää, että Camus ei teoksessaan lopulta rohkene tehdä johdonmukaista johtopäätöstä, johon hänen oma päättelynsä vihjaa: esittää juutalaiskristillinen perinne juuriaan myöten hänen itsensä esiin nostamien modernismin ongelmien taustavaikuttajana. Sen sijaan, että Camus pyrki kiistämään premissit, joille nojautuva ajattelu mahdollistaa kaikenlaiset moraalista tyhjiöstä kumpuavat ylilyönnit ja pahimmillaan sakeuttaa luontaisen moraalisen arvostelukyvyn, hän pitää teoksessaan tiukasti kiinni juutalaiskristillisestä ajatteluperimästä vielä senkin jälkeen, kun hän on asettanut kysymyksen Jumalan olemassaolosta epäilyksen alle. Tämä eksistentiaalinen tapa pitää ihmisluontoa turmeltuneena tarjosi Camus’lle selityksen, ja kuten olemme nähneet myös epäsuoran oikeutuksen, ylilyönneille joihin kapinallinen sortui pakottaessaan merkityksen maailmaan, joka sitä pakenee. Vaikka Camus siellä täällä esittää kreikkalaisten maailmankuvan kypsänä, itsehillintää korostavana ja ylipäättään juutalaiskristillistä parempana, hän toisaalta näkee sen kuluneiden stereotyyppien tapaan naiivina, niin että hän panee kreikkalaisten hyveetkin heidän puutteellisen ymmärryksensä piikkiin. (Srigley 2011, 58, 77–78.) Pian näemme miten, mainituista syistä, Camus ei onnistu viemään *Kapinoivassa ihmisessä* argumenttejaan mielekkäästi loppuun. Camus’n epätoivoinen pyrkimys saattaa kirjansa vastakkaiset teesin jonkinlaiseen synteisiin johtaa hänet lopettamaan esseensä epäselvään metaforaan.

Jos hylätään Camus’n analyysi marxismin ja natsismin alkusyistä sekä hänen oman absurdin filosofiansa uudelleenmuotoilu, *Kapinoivasta ihmisestä* ei jää käteen kuin yksi, ei kovin uusi tai omaperäinen, ratkeamaton paradoksi. Tuo paradoksi koskee murhan oikeutusta – tutkimuskysymys, jonka Camus eksplikoi heti kirjansa alussa. *Kapinoiva ihminen* on hylättävä epäonnistuneena projektina, mutta niin kuin Srigley (2011, 9) muistuttaa, Camus tunnisti ongelman itse ja tarjosi siihen ratkaisun: ”tuo parannuskeino oli *Putoaminen*”. Käydään silti vielä läpi, ennen syventymistämme *Putoamiseen*, millaiseen lopputulemaan Camus *Kapinoivassa ihmisessä* päätyy hänen tultuaan genealogisen esityksensä päätteeksi takaisin aikaansa, josta käsin hän pohtii pasifistin ikuista dilemmaa.

4.5 Murhata vai ei? – mystinen paradoksi

Camus aloitti *Sisyfoksen myytin* kysymyksellä itsemurhasta ja päätti sen antamatta kysymykseen niinkään vastausta kuin kehotuksen. Hän kirjoitti, että kaiken kurjuuden keskelläkin, meidän on kuviteltava ikuisesti kiveä ylämäkeen vierittävä Sisyfos onnellisena. Meillä on kyky nähdä lopullista järjenvaltausta pakeneva maailma joko kauniina tai lohduttomana. Koska itsemurha olisi pakenemista meidät vapauttaneesta tajuamisesta, se olisi luovuttamista ja petos. Niinpä on vain elettävä. Siinä missä *Sisyfoksen myytissä* lähtökohtana oli itsemurha, on *Kapinoivan ihmisen* pääasiallisena pulmana se, voiko murhaa koskaan oikeuttaa. Myös *Kapinoivassa ihmisessä* Camus välttää antamasta tutkimuskysymyksensä vastaukseksi yksioikoista analyysia. Mutta päinvastoin kuin *Sisyfoksen myytin* kristallinkirkas kaunokirjallinen loppukuva, joka jää lukijan mieleen pysyvästi, *Kapinoivan ihmisen* loppu on täynnä epäröintiä.

Loppuvaiheella Camus on päässyt genealogisessa kertomuksessaan nykyhetkeen, ja hänen on aika kertoa lukijalle, miten murhaan tulisi suhtautua. Nyt olemme siinä pisteessä, johon lukijan varustin. Aito kapinallinen on ratkeamattomassa dilemmassa, kognitiivisen dissonanssin puristuksessa. Mikäli hän nimittäin ei suostu tappamaan missään tilanteessa, hän kuitenkin joutuu passiivisesti hyväksymään tappamisen, jota tapahtuu hänestä riippumatta; mutta jos hän tappaa, hän ei enää voi väittää olevansa elämän puolella, vaan hän on pettänyt kapinan alkuperän (Camus 2000, 222). Ollaan kaukana *Sisyfoksen myytin* ylpeästä kapinallisesta, joka kulkee pää pystyssä, tuli vastaan mitä tuli. Kun esiin nousee kyse murhasta, itsemurhaa laajemmasta asiasta, absurdiin uskovalla kapinallisella ei ole kykyä sanoa juuta eikä jaata – eikä olla sanomatta ja jättäytyä sivuun. ”Hänen ilmiselvä dilemmansa on hiljaisuus tai murha – siis luovuttaa, molemmissa tapauksessa” (Camus 2000, 229). Sen sijaan, että jättäisi nyt ihmisen kamppailemaan yksin tämän dilemman kanssa, Camus päätyy peräänkuuluttamaan dialogia, solidaarisuutta ja maltillista harkintaa. Olemme esittäneet edellä arveluja sille, miksi hän tekee tämän kuitenkin epäröiden, epäselvästi ja verhoamalla pyrkimyksensä mystiikkaan.

”Niin näyttämöllä kuin todellisuudessakin monologi edeltää kuolemaa”, kirjoittaa Camus (2000, 225). Johdonmukaisesti, kieltäytyen itsekään saarnaamasta, Camus ei suostu antamaan filosofisesti punnittua laskelmaa siitä, milloin yksilöllä olisi lupa tappaa. ”Vapaus tappaa ei ole yhteensopiva kapinan muiden motiivien kanssa. Kapina ei missään mielessä ole vaatimus täydellisen vapauden puolesta. Päinvastoin kapina asettaa täydellisen vapauden kyseenalaiseksi” (Camus 2000, 226). Camus korostaa paljon maltillisen harkinnan ajatusta, mutta antaa hyvin hatarat suuntaviivat näiden

laskelmien tueksi. Johdonmukaisesti Camus (2000, 227) kuitenkin kannattaa laillistetusta kuolemanrangaistuksesta pidättäytymistä samaan aikaan väittäessään, että yksilö ei voi kaikissa tapauksessa oikeutetusti olla tappamatta eikä tappaa: ”Kapinan seurauksena ... on kieltäytyä legitimoimasta murhaa ... täten kapinallinen ei voi koskaan löytää rauhaa.” Nähdäkseni syy on jälleen Camus’ tavassa pitää vastakkaisten ja keskenään epäharmonisten, jos ei suoraan ristiriitaisten, uskomusten aiheuttamaa jännitettä ja kognitiivista dissonanssia sinänsä arvokkaina tiloina. *Sisyfoksen myytissä* eräs absurdin antinomioista oli nihilismin ja itsemurha välinen jännite. Olemme nähneet, että Camus mahdollisesti hairahtuu aivan *myytin* viimeisessä lauseessa ehdottomaan loikaksi tulkittavaa kategorista siirtymää. Tällainen ehdotus on Camus’ kehoitus nähdä Sisyfos onnellisena. Väitän, että tämä haaste ei kuitenkaan, kaikesta paradoksaalisuudestaan huolimatta, juuri vähennä sitä edeltävän päättelyn aiheuttamaa jännitettä lukijan mielessä, mistä johtuen en pidä sitä Camus’ esseen loogisen eheyden kannalta kuin korkeintaan tyyliroikkona. Päinvastoin voidaan ajatella, että pyrkimys yhdistää äärimmäinen ja merkityksetön kärsimys mielessään onnellisuuteen aiheuttaa lukijan mielessä kognitiivista dissonanssia harvinaisen suuressa mittakaavassa. Olemme nähneet, että *Kapinoivassa ihmisessä* Camus ei enää pelkää tehdä toistuvia dialektisia loikkia, joiden suhteen hän oli niin varovainen *Sisyfoksen myytissä*. Palautetaan nyt mieleen ensimmäisessä käsittelyluvussa läpikäymämme Matthew C. Baggerin jako paradoksiin yhtä lailla ylistävästi mutta kahdella eri tapaa suhtautuviin ajattelijoihin. Yhtäällä kognitiiviset askeetikot, kuten Kierkegaard, painottavat paradoksien tapaa vahvistaa kognitiivista dissonanssia. Toisaalta mystikot, kuten Pseudo-Dionysios, näkevät paradokseissa mahdollisuuden avartaa ajattelua totunnaisten kategorioiden ulkopuolelle, mikä lieventää paradoksin ensi alkuun aiheuttamaa jännitettä. Siinä missä nuoren Camus’ saattoi yhdessä Kierkegaardin kanssa luokitella johdonmukaisesti kognitiiviseksi askeetikoksi, *Kapinoivassa ihmisessä* Camus näyttää kurottavan ainakin toisen kätensä myös mystikon laariin. Tarjoan viimeiseksi perusteeksi tämän väitteen puolesta teoksen päättävää metaforaa, joka vihjaa siitä, miten ratkeamaton jännite ja nöyrystyminen tietämättömyyden edessä kuin itsestään johtavat ihmiskunnan kollektiiviseen henkiseen kasvuun. Tämä ei sinänsä ole ristiriidassa kognitiivisen asketismin määritelmän kanssa. Myös Kierkegaard ajatteli, että kognitiivinen dissonanssi vahvistaa henkeä ja ikään kuin valmentaa sen ottamaan vastaan korkeamman tason ymmärryksen. Tämä ymmärryksen vastaanottaminen oli sikäli passiivista, että sitä ei voinut kiirehtiä omilla teoillaan, mutta toisaalta mieli täytyi jatkuvasti pitää valppaana ja oikeanlaisena, että se oli valmis muutokseen, kun muutoksen aika oli. Kierkegaardille tällainen ymmärrys oli kuitenkin tiedon rajojen ulkopuolella ja jotakin vain uskon tavoitettavaa. Camus’ käyttämä metafora ylittää sen rajat, mitä kognitiivinen asketikko voi johdonmukaisesti saada tietoonsa paradoksin avulla.

Mahdottomien valintatilanteiden edessä – esimerkiksi tappaako vai ei, tilanteessa jossa molemmat ovat erittäin huonoja vaihtoehtoja – Camus haluaa nähdä mahdollisuuden ihmisen henkiseen kasvuun. Camus implikoi, että jännitteen sietäminen ja ei-tietäminen moraalisisissa kysymyksissä johtaa lopulta pysyvään ja positiiviseen muutokseen, joka resonoi myös ulkomaailmassa mystisellä tavalla. Perusteeksi tälle Camus päättää kirjansa hämärään metaforaan, joka aiheuttaa paljon päänvaivaa:

”Jokainen kertoo toinen toiselleen, ettei ole Jumala; se on romantiikan loppu. Tällä hetkellä, kun jokaisen meistä täytyy sovittaa nuoli jouseensa ja ... historian sisällä ja siitä huolimatta valloittaa uudelleen se, minkä jo omistamme, peltojemme vähäiset sadot ... tällä hetkellä kun ihminen on viimein syntynyt, on aika hylätä meidän aikamme ja murrosikäiset vihanpurkaukset. Jousi taipuu; puu valittaa. Kun jännite on korkeimmillaan, lähtee lentoon vääjäämätön nuoli, varsi joka on taipumaton ja vapaa” (Camus 2000, 248).

Camus esittää toiveen, että kun ihmiset yksi kerrallaan, omasta tahdostaan, nöyristyvät, oppivat elämään sovussa keskenään ja vahvistavat kukin toiselleen, ettei kenelläkään ole viimeistä tietoa asioista, voimme ihmiskuntana edetä seuraavalle asteelle. Kun yksilö mahdollisimman pitkään vastustaa luontaisia halujaan valloittaa ja tappaa, jossain vaiheessa hän päästää ilmoille nuolen, joka ei enää kenties koskaan laskeudu. Tappovälineeksi tarkoitettu nuolesta tulee ihmiskunnan johtotähti. Jännitteessä eläminen, periksi antamattomuus mitään helpotusta tuovaa dogmia sen paremmin kuin kehon impulsseja tai mielihaluja kohtaan, vahvistaa ja kehittää ihmistä. Lopulta jokin on vapaa kuin taivaiden halki lentävä jousi, vapaa ja taipumaton, periksi antamaton oma itsensä. Mutta mikä? Jokin ihmisen aikaansaannos, taideteos, filosofia, absoluuttinen henki, joka ohjaa ihmiskunnan uutta aamua kohti? Metafora ei paljasta muuta kuin suhteensa paradoksiin. Paradoksi osoittaa, että ihminen, joka maksimoi jännitteen toisaalta janoamalla järjestystä ja valtaa tappamisenkin uhalla, on samalla ihminen joka, kyetessään pitämään itsensä hillinnässä, on todellisen sankarin esikuva. Huonosti kohdistettu vallantahtokin ilmaisee selkärankaa. Kun tällainen vahvatahtoinen yksilö sitten ymmärtää hillitä itsensä mahdollisimman pitkään ja ymmärtää myöntää tietämättömyytensä, muut tahtovat seurata hänen esimerkkiään. Tällainen yksilö on yhtäältä nietzscheläisen Zarathustrahahmon vastakohta. Sen sijaan, että Camus kehottaisi ihmisiä luomaan omat arvonsa moraalilyhjiössä, joksi jumalaton maailma on paljastunut, hän kehottaa ihmisiä pysyttelemään jääveinä lausumaan lopullisia totuuksia. Tällainen tiedollisen nöyryyden ihanne, joka ei tarjoa moraalille muita suuntaviivoja kuin jännitteen sietämisen, antaa kuitenkin yhtä heikot lähtökohdat todelliselle keskustelulle kuin itsepintainen monologi.

Metaforaa voi varmasti tulkita myös toisin. Essen metaforinen loppu onnistuukin vain vaivoin verhoamaan mystiikan taakse sen tosiasian, ettei Camus ole koko kirjan aikana antanut lukijalle ainutakaan apuvälinettä vastata kysymykseen murhan oikeutuksesta, jonka kuitenkin tuli olla kirjan pääasiallinen teema. Ainoaksi positiiviseksi kehotukseksi jää Camus'n käsky, että meidän tulee luoda sielumme uudestaan, voisi sanoa Nietzsche'n hengessä, ja sen myötä luoda "Eurooppa, joka ei sulje pois mitään" (Camus 2000, 248). Mutta onko tällainen Eurooppa aidosti mahdollinen? Miten esimerkiksi antiikin myyttien mallintama ihmisluonto ja juutalaiskristillinen perimä voivat elää käsi kädessä? Sharpen (2014, 54) mukaan Camus toistuvasti ilmaisi tarpeen "uudelle filosofialle, jonka maltillisuus olisi seurausta sen pyrkimyksestä olla jättämättä ulkopuolelleen mitään". Niin kuin olemme nähneet, tällainen paradoksi, jonka mukaan maltillisuus voitaisiin saavuttaa kohtuuttomuuksiin yllyttävistä lähtökohdista, on kuitenkin täynnään ratkeamattomia ongelmia. Kaikki ajattelumallit eivät yksinkertaisesti ole yhteensopivia. Selkeä moraalitaju ei ole yhdistettävissä ajattelutapoihin, joiden mukaan hyvän ja pahan tiedostaminen on tietokykymme tuolla puolen. Juuri tässä suhteessa Camus'n viimeiseksi romaaniksi jäänyt *Putoaminen* vuodelta 1956 korjaa viittä vuotta aiemmin ilmestyneen *Kapinoivan ihmisen* puutteet. Romaanissa Camus maallistaa ja psykologisoi perisyntimyytin, muodollisesti Kierkegaardia ja Sartrea muistuttaen, ja käsittelee ihmisessä syyllisyyden myötä heräävää tietoisuutta olennaisesti asiana, joka voi sellaisenaan toimia modernin ihmisen moraalikompassina, sen sijaan että kyvyttömyytemme toimia joka tilanteessa oikein olisi merkki peruuttamattomasti turmeltuneesta luonnostamme, joka täytyy korjata ja täydellistää.

Parhaiten taitamassaan mediumissa, filosofisen romaanin muodossa, Camus asettaa päähenkilökseen, lukijaa puhuttelemaan, metafysisen kapinallisen, jota Camus ei kuitenkaan pyri enää esittämään vahingossakaan edullisessa valossa, niin kuin hän ajoittain *Kapinoivassa ihmisessä* teki. *Putoamisessa* kuva kapinallisesta on rujo ja kaunistelematon.

5. Kapinallinen sieluttomana kristittynä

Srigleyn mukaan Camus pohti toisen maailmansodan kauheuksien jälkeen, oliko ne saattanut mahdollistaa juuri perinteisten arvojen, kristillisyyden ja antiikin viisauden täydellinen kiistäminen, joka tapahtui ”ranskalaisissa kahviloissa”. Tuhon taustalla saattoi seuraavan kaltainen pitkä syiden ja seurausten joukko. Ensin tapahtui kristillisen perinteen jako transsendenttiin ja immanenttiin. Kristinuskon leviämisen myötä moraalit siirtyi enenevässä määrin ihmisyyteen käsistä Jumalan käsiin, piiloon ihmisymmärrykseltä. Kuitenkin pelko Jumalan rangaistuksesta ja kristillinen elämäntapa piti ihmiset jossakin määrin nöyrinä ja aloillaan. Kun usko alkoi rapistua, maailmaan muodostui moraalinen tyhjiö, jollainen ei olisi ollut mahdollinen, mikäli moraalikysymyksiä ei koskaan olisi luovutettu korkeammille voimille. Dialogin puolesta Camus (2000, 225) antaa *Kapinoivassa ihmisessä* selkeän argumentin, kun hän väittää, että elämän näyttämöllä monologia seuraa aina kuolema. (Srigley 2011, 77–79.) Dialogin puolesta puhumista *Kapinoivassa ihmisessä* kuitenkin jarrutti se seikka, että Camus’n oma päättely oli edelleen tiukasti sidoksissa sellaisen eksistentiaalisen perinteen premisseihin, joka painottaa ihmisen vieraantumista omasta paremmasta luonnostaan, syystä tai toisesta. Camus myös näki edelleen piilotettua arvoa metafysisessä kapinassa ihmisen väistämättömyyden osaa vastaan. Tämä arvonnanto osoittautui ylitsepääsemättömäksi ongelmaksi päättelylle, sillä se pakotti Camus’n samaan aikaan puolustamaan tämänkaltaisen järjettömän kapinan oikeutusta ja toisaalta paheksumaan sen ylilyöntejä. Noiden ylilyöntien me näimme edellisessä luvussa olevan kuitenkin johdonmukaista seurausta kapinan premisseistä, mistä ristiriita Camus’n päättelyssä syntyy.

Jos modernin moraalisen epäselvyyden on alun perin mahdollistanut vaikutusvaltaisten kristillisten tulkintojen uskotteleva tietokykyjemme turmeltuminen, eikö seurausten sijaan olisi syytä kritisoida varsinaista alkusyytä? *Putoamisessa* Camus Srigleyn (2011, 83) mukaan viimein ulottaa tutkimuksensa modernismin alkujuuriin, juutalaiskristilliseen perimäämme, asti ja selvittää itserakkauden apokalyptisiä ilmaisuja. On totta, että maailmanloppukuvitelmiä tuli kuolettavia vasta, kun ne oli päästetty irti kaikista rajoitteistaan; kun toisin sanoen maailman hävittämisestä päättivät ottaa vastuun ihmiset transsendenttiin Jumalan sijaan. Siitä huolimatta siemenet moraalille sekaannukselle ovat jo tulkinnoissa vanhan testamentin kertomuksista, joten loogisesti mutkattomien vaihtoehtojen moraalisen arviointikykyyn kirkastamiseksi on hylätä kokonaan uskomus transsendentista oikeasta ja väärästä. Tämän Camus pyrkii tekemään *Putoamisessa* viitoittaessaan tietä keskustelelevamman filosofian pariin.

Putoamisessa Camus ironisoi monologia jo yleisellä tasolla, kun hän nostaa kirjansa päähenkilöksi näennäisen keskustelukumppanin, joka puhuttelee kuulijaansa, mutta ei missään nimessä pysähdy antamaan suunvuoroa toiselle. Päähenkilö on sekä muodollisesti kristitty että modernin kuva. Hän on sekä itsensä uhri että tuomari, niin kuin moderni, toisen maailmansodan runtelema Eurooppa oli. Ennen kaikkea hän on Camus'n *Kapinoivassa ihmisessä* luonnehtima, lähtökohtansa kadottanut ja maailman tuhoa tahtova metafyyssinen kapinallinen. Nyt Camus'n muotokuva tällaisesta ihmisestä on kuitenkin armoton ja sievistelemätön, siinä missä Camus vielä *Kapinoivassa ihmisessä* tahtoi nähdä tällaisen henkilön pyrkimysten taustalla piilevää arvokkuutta.

Tämä kapinallinen, Jean-Baptiste Clamence, kritisoii monologissaan modernismia osuvin esimerkein, vaikka on samaan aikaan itse sen malliedustaja. Modernismi, kristinuskon mahdollistaman kaksinaamaisuuden, tai neutraalimmin sanoen ihmisen jakautuneisuuden, myötä on luonut Clamencessa hirviön, joka inhoaa itseään, mutta ei kykene parantumaan. Camus'n ratkaisu ja lääke hänen havaitsemiinsa ongelmiin on tulkintani mukaan muodollisesti hänen oma absurdin filosofiansa, jonka *Kapinoivaa ihmistä* pelkistetympään ja minimalistisempaan muotoiluun hän *Putoamisessa* palaa. Tässä päättelyssä Camus korostaa jännitteen ja epävarmuuden sietämistä ja luonteen kehittämistä paradoksien ja antinomioiden keskellä. Toisin sanoen se on puhdasoppista kognitiivista asketismia eikä enää sisällä mystistä dialektista päättelyä. Ja jos Clamencen päättely loikkia sisältääkin, ne eivät näyttäytyä lukijalle hyvässä valossa. *Putoamisessa* Camus'n kognitiivinen asketismi on kuitenkin kokenut olennaisen sisällöllisen muutoksen. Enää Camus ei esitä, että absurdin ihmisen tulisi välttämättä olla kuolemattomuutta janoava metafyyssinen kapinallinen, joka kohtuuttomista haluis-taan huolimatta hillitsee itsensä. Clamencesta kyllä tulee hetkellisesti tällainen henkilö, mutta vasta kun hän tulee ylipäätään tietoiseksi omasta kuolevaisuudestaan. Joitakin vuosia kärvisteltyään Clamence lopulta antaa periksi hillittömille haluilleen ja korottaa itsensä jumalaksi. Ennen ”lankeamistaan” paratiisillisena pitämästään olemisesta Clamencella oli hädin tuskin kykyä itsetietoisuuteen. Itsetietoisuuden heräämisen jälkeen Clamence tekee kaikkensa tukahduttaakseen tämän ymmärryksen. Ykseyden kokemus muodostui hänen kohdallaan siitä, että hän näki kaiken hänen omien olettustensa ja kuvitelmiensa läpi. Totaliteetti muodostuu hänen mieleensä, kun hän onnistuu luomaan ajatusjärjestelmän, joka tukahduttaa tuon omantunnon. Camus paikantaa uransa tärkeimmässä teoksessa ihanteellisen ihmisenä olemisen niihin hetkiin, joissa itsetietoisuus näyttäytyy paljaimmillaan. Se näyttäytyy toistuvana motiivina esitiedollisen naurun muodossa, joka ilmenee Clamencelle sitä äänekkäämpänä, mitä syvemmän kuilun se hänen olemisessaan paljastaa. Tulen argumentoimaan, että nauru kannattaa pitää juuri ja juuri kuuluvana. Dissonanteja tiloja ei ole syytä tieteen tahtoen kultivoida eikä ruuvia kiristää erityisiä paradokseja kontemploimalla. Kognitiivinen asketismi koos-

tuu enää itsessä havaittavien, välttämättä paljastuvien epätäydellisyyksien jatkuvasta tiedostamisesta. Parempaan tulee haluta pyrkiä, jotta nämä epätäydellisyydet alkuunkaan voivat vaivata mieltä. Nämä epätäydellisyydet eivät siitä huolimatta ole ongelmia, joita tulee yrittää ratkaista. Niiden pitäminen mielessä joka hetki päinvastoin ratkaisee monta ongelmaa. Camus'n hahmottelema, absurdia ymmärrystä kuvastava ihannehminen on kokenut muutoksen lujaluontoisesta, kuolemattomuutta janoavasta kapinallisesta, joka ei kuuntele toisia, henkilöksi jonka integriteetti rakentuu hänen kyvystään nauraa itselleen ja tehdä tarvittavat korjausliikkeet, kun hän huomaa kuilun kasvavan liian suureksi sen välillä, miten hän itsensä näkee ja mitä hän heijastaa ulospäin. Tämä on väite, jonka voi hyvin kaivaa esiin Camus'n mestariteoksesta. Tässä luvussa osoitan sen huolellisella luenalla *Putoamisesta* sekä katsauksen myötä Kierkegaardin omaperäiseen rekonstruktioon perisyntimyytistä tämän teoksessa *Ahdistus* vuodelta 1844. Juuri Kierkegaardiin Camus tekee *Putoamisesta* lopullisen pesäeron oman perisyntitulkitantansa myötä, jonka kantavana ajatuksena on, että ihminen on moraalisesti valppaimmillaan sekä lähimpänä totuutta itsestään tiedostaessaan olemisensa epätäydellisyyden ja ollessaan postuloimatta kuvitteellista täydellisyyden tilaa sen paremmin todelliseen kuin myyttiseen menneisyyteen.

5.1 Kapinallisen epäedullinen muotokuva

Jean-Baptiste Clamence, jonka pitkästä monologista *Putoaminen* kokonaisuudessaan koostuu, on entinen menestyvä asianajaja, nykyään omien sanojensa mukaan ”katumuksentekijä-tuomari”. Hänen elämänsä on, hänen oman näkemyksensä mukaan, jakautunut paratiisilliseen menneeseen ja kertomahetkeen tapahtuman seurauksena, johon kirjan nimi viittaa sekä symbolisesti että kirjaimellisesti. Putoaminen vihjaa tietysti karkotukseen kristillisestä paratiisista, mutta myös erään nuoren naisen itsemurhaan, jonka todistajaksi Clamence epäonnekseen joutuu. Clamence, selvää itsetyytyväisyyttä uhkuen, kehuskelee ennen tätä ”putoamistaan” olleensa pyhimysmäinen hyväntekijä. Hän kiertelee ja kaartelee tunnustuksen äärellä, jonka hän vihdoinkin antaa kirjan puolivälissä. Clamence kertoo, että hänen elämänsä muuttui ilta, jona hän ei kääntynyt katsomaan, kun nuori nainen hyppäsi sillalta itsemurhaan. Clamence kuuli naisen huudon selkensä takaa, jähmettyi hetkeksi paikoilleen ja jatkoi sitten matkaa.

On mahdollista osoittaa Clamencen oma narratiivi elämästään vääristyneeksi ja esittää, että jo ennen ”putoamistaan” Clamence oli pikemminkin tekopyhä kuin aidosti pyyteetön hyväntekijä. On totta, että hän ei jättänyt hyvää tekoa tekemättä, kun hänelle sellaiseen tarjoutui julkisesti tilaisuus, mutta syyt sille miksi hän teki tekoja, olivat puhtaasti itsekkäät (Srigley 2011, 90). Tekstiesimerkki

on paikallaan: ”Jos minulla joskus aamuisin oli tilaisuus luovuttaa paikkani bussissa tai maanalaisessa jollekulle toiselle, jolle se silminnähtävästi oli tarpeen, tai nostaa maasta esine, joka oli pudonnut joltakin vanhalta naishenkilöltä, ja ojentaa se hänelle hymyillen hymyä ... niin koko päiväni kirkastui.” Hieman myöhemmin näkyy, kuinka Clamence jopa tarvitsee muiden kurjuutta voidakseen itse olla onnellinen: ”Ja minun on tunnustettava, että suorastaan nautin silloin kun yleiset kulkuneuvot olivat lakossa ja minulle tarjoutui tilaisuus poimia autooni bussipysäkeiltä joitakin onnettomia läheisiäni, jotka eivät muuten olisi päässeet kotiinsa.” (Camus 2011, 25.)

Tarkoitus ei tietenkään ole sanoa, että hyvien tekojen tekeminen itsekkäistäkään syistä olisi väärin, vaan pelkästään osoittaa, miksi Clamencen kyvyttömyys toimia tilanteessa jossa silminnäkijöitä ei ollut ja jossa vaara oli suurempi kuin mummon auttamisessa jalkatien yli, on pikemminkin suora seuraus hänen aiemmasta elämästään kuin railo, joka siihen syntyy. Tämä on kuitenkin vain ulkopuolisen tarkkailijan mahdollistama näkökulma. Clamencelle itselleen kokemus merkitsee paratiisista karkottamista ja joutumista tilanteeseen, jossa hänen persoonansa jakautuu kahtia. Tämä on mahdollista vain, koska sitä edeltänyt eheyden kokemus ei perustunut todelliseen itsetuntemukseen, vaan oli niin hataralla pohjalla, että sitä pitivät yllä pelkät ulkopuolelta omaksutut uskomukset hyvien tekojen luonteesta sekä maineen kerryttäminen hyväntekijänä. ”Ihmisen, jolla ei ole luonnetta, on parasta omaksua jokin järjestelmä”, sanoo Clamence itse (Camus 2011, 14). Hän päätyy omaksumaan järjestelmän. Camus’n tarkoitus on epäilemättä kannustaa lukijaansa kasvattamaan luonnetta.

”Te näytätte ihmettelevän tätä tunnustusta”, Clamence sanoo puhutellen kuulijaansa eräässä kohtaa. Kummastus joka Clamencen kuulijan, ja oletettavasti myös lukijan, kasvoille on noussut, on seurausta sävystä, jolla Clamence kertoo haikeudella entisestä elämästään. Yhtäältä se hänen kertomansa mukaan koostui kuvaillun kaltaisista hyvistä teoista ja niistä saadusta hyvänolon ja vapauden tunteesta: ”puolustamalla oikeudessa ... kovaonnisia maineentavoittelijoita oli tilaisuus saavuttaa todellista tunnustusta ja arvonantoa”; ”Se moraalinen närkästys, taito ja mielenliikutus, jotka uhrasin heidän asialleen, vapauttivat minut toisaalta kaikesta kiitollisuudenvelasta heitä kohtaan ... minä, jota eivät painaneet velvollisuudet, eivät uhanneet tuomiot eivätkä seuraamukset, elelin vapaasti paratiisillisessa kirkkaudessa” (Camus 2011, 30–31). Toisaalta Clamencen elämää ”paratiisissa” määrittä täydellinen irrallisuus maailmasta, minkä mahdollista yletön itserakkaus: ”se huoleton ylemmyys, jonka toiset minussa vaistosivat ... auttoi heitäkin paremmin selviämään elämästään ... minä sananmukaisesti liitelin ylälmoissa vuosikausia.” Kaukana on sävy, että Clamence ”tunnustaisi” nuo puolet itsestään merkkeinä silloisesta kehittymättömästä luonteestaan. Sen sijaan hän ker-

taa tekojaan ylpeydellä. Hän alkaa epäillä omia sanojaan vasta, kun päätyy muistelemaan hetkeä, josta ei vielä kerro, mutta joka myöhemmin paljastuu nuoren naisen itsemurhaksi ja Clamencen ”putoamiseksi”. Tuohon hetkeen hän viittaa tässä vaiheessa dramaattisena epäonnena, jolla koettaa saada kuulijansa puolelleen: ”jatkoisin ... onnen yltäkylläisyydessä ... siihen iltaan asti, jolloin soitto vaikenä, valot sammuiivat. Juhla, jossa olin ollut onnellinen... .. kilistäkää kanssani, tarvitsen myötätuntoanne.” Vasta tässä kohdin, kun Clamence on lukevinaan epäilevän merkin kuulijansa kasvoilta, hän kysyy kuulijalta: ”Ettekö te ole koskaan yhtäkkiä ollut myötätunnon, avun tai ystävyys-tarpeessa?” (Camus 2011, 33–35.) Clamence myöntää, että hän on tyytynyt pelkkään myötätunnon herättämiseen ollessaan avun tarpeessa, sillä ”se on helpommin saatavissa eikä se velvoita mihinkään”, kun taas ”Ystävyys ... Sen saavuttaminen vaatii aikaa ja vaivaa, mutta kun sen on ker-ran saanut, siitä ei millään pääse eroon, vaan se on pakko kestää” (Camus 2011, 35). Putoaminen on siis jossakin mielessä saanut hänet näkemään todelliset motiivinsa, vaikka hän samanaikaisesti haikailee menneeseen aikaan. Eikä hän haikaile takaisin siksi, että hän olisi paratiisissa toiminut objektiivisesti nykyistä tilaansa paremmin – vaikka toki hän teki niinkin verrattuna siihen ajatukselliseen totalitarismiin, johon hän lopulta päätyy – vaan koska hän oli siellä vajavaisuuksilleen sokea.

Clamencen ”tunnustuksen” jatkuessa paljastuu, että Clamencen itserakkaus vain yltyy ja yltyy ja lopulta täydellistyy hänen elättelemissään maailmanlopun haaveissa. Näin myös Clamencen kuvaus kadotetusta paratiisista nivoutuu osaksi hänen ylpeyttä uhkuvaa narratiiviaan. Srigley (2011, 97) kirjoittaa täsmällisesti tällaisen tunnustuksen illusorisesta luonteesta: ”Kaikki mitä Clamence sanoo tai tekee, on ilmausta hänen lankeemuksenjälkeisestä päätöksestään maksimoida hänen itserakkau-tensa, myös kuvaus hänen lankeemusta edeltävästä ajastaan.” Kuvailemalla modernin maailman kauhuja ja ihmisten tekoja ja sekoittamalla näitä kuvauksia kertomuksiin hänen omasta elämästään, Clamence kannustaa lukijaa kanssaan samanlaiseen reflektioon. Tämän tarkoitus on tuhota kuulijan moitteeton kuva itsestään ja implikoida, että kuulija on itsekkin vastuussa aivan samanlaisista rikok-sista. Näin Clamence voi keventää oman omantuntonsa taakkaa yleistämällä sen toisiin ja myös nousemalla näiden yläpuolelle, koska hän osaa paremmin ilmaista ja erotella omaa, reflektoivaa itsetuntemustaan. (Srigley 2011, 97.) Camus ei itse asetu luomansa henkilöhahmon metodien puo-lelle. Väitän, että Camus päinvastoin paljastaa Clamencen hahmossa perisyntiajatukselle nojaavan eksistentialismin manipulaation mahdollistavat taustaoletukset, joista hän itse viimein haluaa sanou-tua irti. Perustelen väitettäni sillä, että Camus laittaa lukija avittaakseen Clamencen paljastamaan manipulaation menetelmänsä seikkaperäisesti. Lisäksi Camus muistuttaa lukijalle, että Clamencen tila ei ole välttämätön. Camus jättää lukijalle mystisen naurun muodossa vaihtoehdon ja kehotuksen olla tietyn pisteen jälkeen etenemättä askeltakaan pidemmälle Clamencen viitoittamaa polkua.

Käymme tämän vielä huolella läpi. Nyt paneudumme, draaman lakien vastaisesti, ensimmäisenä kirjan loppuun.

Clamencen tila ei ole välttämätön eikä varsinkaan tavoiteltava, sillä lopussa Clamencen kerronnan eheys kärsii ja hän alkaa haparoida puheessaan vajotessaan, niin kuin Srigley (2011, 97) asian ilmaisee, hulluutta muistuttavaan tilaan, johon hänen omat pyrkimyksensä ovat hänet ajaneet. Viimeisinä, pelottavan kirkasjärkinä hetkinään Clamence ehtii selostamaan ”tunnustuksensa” todelliset syyt kuulijalle. Tätä hän ei tee nöyristyen, vaan päinvastoin ylpeillen älyllään, jolla uskoo saaneensa kuulijansa ansaan. Hän on kuin elokuvan sarjamurhaaja, jonka on kiinni jäämisen uhallakin pakko saada paljastaa nerokkaat menetelmänsä jollekulle, jotta hänen yliveraisuutensa löytäisi maailmasta todistajan. On syytä lainata lähes kokonaisuudessaan Clamencen antama selostus toiminnastaan, kuvaus erikoisesta katumuksentekijä-tuomari -ammattistaan, johon hän on putoamisensa jälkeen vaihtanut entisen asianajajan uransa:

”Olen siis jonkin aikaa harjoittanut Mexico Cityssä tätä hyödyllistä ammattiani. Se käsittää ensi sijassa – kuten olette joutunut omakohtaisesti toteamaan – julkisen ripittäytymisen, joka on suoritettava niin usein kuin suinkin. Syyttelen itseäni jos jonkinlaisista asioista ... Mutta huomatkaa, en syytä karkeasti ja umpimähkään takomalla nyrkkiä rintaani. Ei, minä luovin sulavasti, väritän esitykseni moninaisilla vivahduksilla, saatan välillä poiketa kauaskin aiheesta, lyhyesti: sovitan sanani kuulijani mukaan, johdatan hänet omasta puolestaan vielä lisäämään väriä. Sekoitan yhteen sellaista, mikä koskee vain minua, ja seikkoja jotka koskevat muita. Otan yhteiset piirteet, yhteiset kokemukset, jotka on pantu kestettäväksemme, yhteiset heikkoutemme, hyvät tavat, sanalla sanoen tämän hetken ihmisen sellaisena kuin hän riehuu minussa ja muissa. Näistä aineksista rakennan muotokuvan ... mutta muotokuva, jonka ojennan lähimmäisilleni, muuttuukin samassa peiliksi ... siirryn huomaamatta yksikön ensimmäisestä persoonasta monikon ensimmäiseen. Päästyäni toteamukseen ’sellaisia me olemme’ olen voittanut pelin ja saan sanella heille kaunistelemattoman totuuden heistä itseltään. Tietenkin olen samanlainen kuin he, kaikki me olemme samassa liemessä. Mutta yhdessä suhteessa minulla on heistä yliote: siinä, että tiedän sen, ja se antaa minulle oikeuden puhua ... Käsitätte varmasti, mikä etu siitä on. Mitä enemmän syytän itseäni, sitä paremmin minulla on oikeus tuomita teitä ... mikä taas saman verran keventää minun kuormaani. ... En ole antanut kaksinaisuuden sortaa itseäni epätoivoon, vaan olen kelpuuttanut sen. Voin taas sallia itselleni mitä tahansa ja tällä kertaa – naurutta. En ole tehnyt elämänmuutosta, rakastan itseäni kuten ennenkin ja käytän toisia hyväkseni. Erona on vain se, että kun tunnustan, saan sitä huolettomammin rikkoa taas uudelleen ja uudelleen ja nauttia kaksin verroin, ensinnäkin siitä, että elän oman luontoni mukaan, ja toisekseen suloisesta katumuksen tunteesta” (Camus 2011, 151–155).

Heikkojen ja voimattomien tekopyhästä puolustajasta Clamence on muuttunut itse sekä uhriksi että tuomariksi. Tulemme näkemään tämän luvun mittaan, mikä rooli on tuolla mystisellä naurulla, jonka onnistuneeseen tukahduttamiseen Clamence ylpeänä viittaa. Syy sille, miksi Clamence, toisaalta

katumuksentekijä (kristitty) ja toisaalta tuomari (moderni yli-ihminen), pelkää naurua niin paljon, on kuitenkin alustavasti seuraava: nauru, joka paljastaa Clamencelle asioiden todellisen tilan, riittäisi häneltä myös ylpeyden, jolla hän katumuksentekijä-tuomarin ammattiaan harjoittaa. Naurun hetkellä Clamence on aidosti tietoinen siitä, mikä häntä yhdistää muihin ihmisiin, ei silloin kun hän kaupittelee asiakkailleen jaettua syyllisyyttä, jonka samaan aikaan itse alistaa oman itserakkautensa polttoaineeksi. Myös nyrkin takominen rintaan, joka Clamencesta on ”karkeaa”, on ilmiselvästi Camus’n mukaan demokraattisempi syyllisyytensä osoittamisen tapa kuin sulavan ja kaunispuheisen ihmisen Clamencen, joka sofistikoituneella kielellä toivoo saavan lukijan harhautetuksi pahuudesta.

Clamence käyttää myös kulttuurisessa muistissa elävää perisyntiä näin omiin tarkoituksiinsa sopivasti. Kyvyttömänä aidosti nöyryistymään tekojensa – ja erityisesti oleellisen tekemättä jättämisensä – edessä hän kehittää kieron menetelmän, jolla voi syyttää toisia omista puutteistaan ja lieventää omaa kärsimystään ulottamalla se muihin. Clamence paisuttelee kriisiään voidakseen perustella sen pohjalta apokalyptiset ratkaisunsa, jotka lopulta tarjoaa. (Srigley 2011, 97.) Clamencen uskottelema syyllisyydentunto on paitsi yliampuvaa myös esteenä käyttäytymisen muutokselle. Sen sijaan että Clamence voisi elää erehdyksensä kanssa, hän haaveilee vielä kirjan viimeisellä sivulla kerrasta tapahtuvasta sovitukselta, joka tosin vaatisi toisen kärsimistä vain sen vuoksi, että Clamence voisi palauttaa voimiinsa entisen minäkuvansa hyväntekijänä. Kaiken lisäksi Clamence on tässä vaiheessa alkanut puhutella kuulijansa toisessa persoonassa ja koettaa suoraan heijastaa tähän omat epäonnistumisensa: ”Lausukaa itse ne sanat, jotka vuodesta toiseen ovat lakkaamatta kaikuneet läpi öitteni ja jotka nyt lopulta ilmaisen teidän suunne kautta: ’Oi heittäydy tyttö vielä kerran jokeen, jotta minä saisin vielä kerran tilaisuuden pelastaa meidät molemmat! ... Silloin ei auttaisi muu kuin päistikkaa veteen vain! ... se on niin kylmää! Mutta ei hätää! Se on nyt myöhäistä, ikuisiksi ajoiksi myöhäistä. Onneksi!’” (Camus 2011, 160).

Clamencen jatkuva pyrkimys saada kuulijansa ymmärtämään oma näkökulmansa, kuitenkin uskaltamatta tai malttamatta antaa tälle missään vaiheessa puheenvuoroa, kuvastaa äärettömästä itsekeskeisyydestä ja ylpeydestä kumpuavaa kyvyttömyyttä ottaa vastaan edes lohtua tai helpotusta. On paljastavaa, kun Clamence sanoo, että onneksi on jo myöhäistä. Samaan aikaan kun hän on toivonut tilaisuutta sovittaa tekonsa, hän on pelännyt hetken toistumista. Entä jos hänestä ei edelleenkään olisi siihen ja painajainen toistuisi uudestaan? Samaan aikaan kun Clamence näkee mahdollisuuden arvokkaaseen elämään vain olemalla virheetön ja hyvä ihminen, hän kammoksuu tilanteita, joissa tämä hyvyys ja minäkuva joutuisivat todella koetukselle tai niiden ylläpitäminen vaatisi aidosti roh-

keita tekoja. Kaiken tämän jahkailun myötä Clamencen persoona on muotoutunut niin kimurantiksi vyyhdeksi, että aitojen tunteiden ja suorien ratkaisujen löytäminen hänen mielensä labyrintista on lopulta mahdotonta. Siksi huomio ”liian myöhäistä” pääsee Clamencen suusta helpottuneen huokauksen kera. Hän voi viimein antaa periksi.

Clamencen mielessä hänen ratkaisunsa tuntuu tyydyttävältä, vaikka yksinkertaisempi ja parempi olisi tarjolla. Clamencen mielessä vaikeinta on kuitenkin omistautuminen jatkuvalle jännitteelle, omistautuminen samaan aikaan sekä epätäydellisyyden sietämiselle että itsensä kehittämiseksi. Täähän Clamence ei pysty. Hänen muotokuvassaan voi nähdä Camus’*n* kiistävän oikeutuksen ja arvon metafyysseltä kapinalliselta, jonka pakonomainen pyrkimys löytää lopullinen tarkoitus elämälleen voi tapahtua vain toisia alistamalla. Lopullinen merkitys voi löytyä vain loputtomasta merkityksettömyydestä, lopullisesta tuhosta, jonka myötä kaikki on yhtä ja samaa. Elävien maailmassa kun olennaisesti puuttuvat lopulliset totuudet ja absoluutit. Palaan Camus’*n* ratkaisuun tutkielman viimeisessä alaluvussa 5.8. Ennen Camus’*n* ratkaisua käymme huolella läpi Clamencen ratkaisun taustat; mikä Clamencen ajassa katumuksentekijä-tuomarin kuvitteellisen ammatin voisi mahdollistaa ja mitä Camus osoittaa havainnollistaessaan Clamencen hahmossa sellaisia metafyyssisen kapinan yllälyöntejä, joiden perusteisiin hän käy *Putoamisessa Kapinoivaa ihmistä* tiiviimmin mutta perustavammin käsiksi.

5.2 Vaihtoehtoiset tulkinnat ja niiden kritiikki

Clamencen kyvyttömyys löytää anteeksiantoa ja armoa itselleen maailmasta, josta on ”riistetty Jumala”, on motivoinut monia kristillisiä tulkintoja, jotka on toisaalta myös kiistetty yksinkertaistettuna. Käydään nopeasti läpi oleelliset vaihtoehtoiset tulkinnat, niin kuin Srigley niitä kuvaa.

Jean Onimus näkee, että Camus havaitsi tarkasti millainen on modernin ihmisen tilanne ilman transsendenttia armon lähdeä ja merkitystä. Onimuksen mukaan *Putoamisen* hienous piilee Camus’*n* rehellisyydessä tämän suhteen, sillä Camus ei esitä nyky maailman ongelmia lievempiä kuin ne ovat. Onimuksen mukaan Camus päätyi analyysissään samanlaiseen nihilismiin kuin Dostojevskin teosten antisankarit. Onimus näkee toivoa vain kaiken maallisen toivon kiistämisessä. Hänen mukaansa Clamence on käynyt läpi jokaisen parannuskeinon ihmisenä olemiseen. Positiivista Onimuksen mukaan on se, että lukijalla on aina vaihtoehtonaan postuloida Jumala, jota ilman maailmassa ei ole mielekkyyttä. (Srigley 2011, 84.) Onimuksen virhe on, ettei hän huomaa syvää ironiaa Clamencen puheiden ja tämän toiminnan välillä, vaan pitää *Putoamista* tunnustuksellisena romaanina. Hän jät-

tää myös huomiotta mystisen naurun, joka on selkeä toistuva motiivi Camus'n kirjassa, ja jota ei voi olla pitämättä kattavassa tulkinnassa merkityksellisenä.

Päinvastainen on Robert Solomonin tulkinta, jonka mukaan Clamencen elämä asianajajana ennen hänen ”putoamistaan” todella oli hyveellistä ja oikeamielistä. Se edusti aristoteelista ylpeyttä. Sen sijaan hetkellä, jolloin hän vajosi katkeraan syyllisyyteen, tämä lankeaminen tapahtui sen myötä, että Clamence omaksui kristinuskon maailmankuvan. Srigley muistuttaa, että tällainen tulkinta, joka korostaa ylpeyttä esimerkiksi itsensä uhraamiseen vaadittavan rohkeuden sijaan, on pikemminkin uskollinen Nietzscheen vääristyneelle tulkinnalle kreikkalaisista kuin esimerkiksi Aristoteleen tai Platonin todellisille ajatuksille. Solomonin tulkintaa Clamencesta hyveellisenä vastaan puhuu jo Clamencen elämän pääasiallinen tragedia, hetki jona hän paljastui kykenemättömäksi pelastaa hukkuva ihminen. Oleellista nimenomaan on, että se tuhoaa Clamencen valheellisen kuvan itsestään hyveellisenä malli-ihmisenä. Srigley lisää väitteen vakuuttavuutta muistuttamalla, että juuri Aristoteleen mukaan hyve on tottumukseen perustuvaa toimintaa, eikä tottumusta ole helppo muuttaa. Jos siis Clamence olisi aidosti sellainen ihminen, joka hän uskoi olevansa, hän olisi hypännyt pysähtymättä miettimään. Sen sijaan hän jähmettyi paikoilleen ja jatkoi sitten matkaa. Sen kerran kun kehtään ei ollut todistamassa Clamencen hyveellisiä tekoja, hän jätti ne tekemättä. Tässä suhteessa sekä Solomonin että Onimuksen tulkintojen ongelmat paikantuvat ainakin yhdeltä osin siihen, että ne eivät kiinnitä huomiota Clamencen paratiisikuvauksen ironisuuteen. Molemmat pitävät lankeemusta edeltävää aikaa aidosti ihanteellisena, Onimus kristillisen ihanteiden ja Solomon kreikkalaisina pitämiensä hyveiden valossa. Srigley haluaa painottaa tunnustuksen jatkuvuutta, johon lankeaminen ei todellisuudessa tee selkeää lovea, vaan nivoutuu osaksi Clamencen jatkuvasti kasvavaa itserakkautta. Tätä havainnollistaakseen Srigley panee merkille kuvauksen yhtäläisyydet kirkkoisä Augustinuksen tunnustusten kanssa. (Srigley 2011, 85–86, 90.)

Augustinuksen ja Clamencen tunnustusten yhtäläisyyden puolesta Srigley (2011, 91) tarjoaa useaa seikkaa, joista mainitsen neljä: molemmat miehet ovat hyvin eroottisia olentoja, joita yhdistää heidän suhteissaan naisiin nautinnonhalu ja itsekeskeisyys; molemmat miehet vaikuttavat saavan iloa ja tyydytystä toisten kuolemasta, kun taas heidän oma kuolevaisuutensa kammottaa heitä; molemmat yrittävät pahuutensa luonteen tunnustamalla tulla sinuiksi itserakkautensa kanssa, toki eri tavoin. Kiinnostavin Srigleyn (2011, 91) huomioista on piirre, että ”molemmissa tapauksissa ensisijaisesti kristillisen luonteisen tilinteon katkaisee lyhyeksi ajaksi keskustelu kreikkalaisista, joka ei lopulta kykene muuttamaan narratiivin suuntaa”. Koska Clamence ei ole Camus, vaan kyseessä on fiktiivinen romaani, meidän ei tarvitse ajatella, että Kreikka mainittaisiin myös *Putoamisessa* vain

ratkaisuna, joka on hylättävä, satamana jonka ohi on välttämättä purjehdittava nykyaikaa kohti. Camus jättää lukijalle mahdollisuuden valita toisin kuin Augustinus tai Clamence, mahdollisuuden hylätä narratiivi siinä vaiheessa, kun huomaa, mihin se johdonmukaisesti johtaa.

Augustinuksen tapauksessa kertomuksen päätepisteenä on kristinuskoon kääntyminen, Clamencen tapauksessa tämän kehittämä ”lopullinen ratkaisu”, jossa hän yleistää oman jakaantuneisuuden kokemuksensa kaikkia koskevaksi tilaksi. Clamencen mukaan tilan kieltäminen on vain tekopyhyyttä, johon syyllistyvät ihmiset, jotka eivät tahdo myöntää, että kaikki toimintamme perustuu itserakkautelle. Jopa syntien tunnustaminen tapahtuu aina huomion, anteeksiannon tai säälin toivossa. Ironia piilee siinä, että Clamencen jakaantuneisuus on hänen osaltaan todellisuudessa päättämättömyyttä kahden aidosti erilaisen elämänasenteen puristuksessa. (Srigley 91, 94.) Modernina aikana enemmän tai vähemmän hyväksytyksi tullut itserakkauden eetos on Clamencelle välittäjä näiden kahden olemisen tavan välillä, toisaalta nöyrän katumuksentekijän, toisaalta ylpeän tuomarin. Tällainen jakaantuneisuus ei aiheuta jännitettä, koska itserakkaus sulauttaa vastakohtat yhteen. Koska yletön itserakkaus kuitenkin on viimeinen liima, joka pitää Clamencen kahtia jakautuneen persoonan koossa, jopa lempeä nauru, joka uhkaa täysin hyväntahtoisesti ja pyyteettä pitää Clamencen ylettömyyksiin paisunutta itserakkautta aisoissa, on uhka koko Clamencen maailman eheydelle. Se paljastaa kuilun ja sisäisen tyhjyyden, jotka itserakkauden kuoren takaa paljastuvat. Palaamme *Putoamisessa* toistuvasti esiintyvään nauruun vielä aivan tutkielman loppupuolella. Silloin osoitan, että oikeanlainen, tiettyntyyppinen nauru on Camus’n tarjoama lääke itserakkauteen. Se ei ole ennen kaikkea tekstuaalinen vihje ja symboli helleenisen maailmankuvan puolustukseksi, jollaisena Srigley (2011, 95) sitä pitää, vaan ratkaisu sellaisenaan. On Srigleylle kunniaaksi, että hän antaa naurulle tulkinnassaan merkittävän osan. Korostan kuitenkin Srigleytä vahvemmin naurun merkitystä itsessään. On arvokasta suhtautua puutteisiinsa hyväntahtoisesti mutta rehellisesti ja koettaa asteittain kehittää todempaa itsetuntemusta ainakin negatiivisen tiedon pohjalta: tällainen ja tällainen käytös saa minut tuntemaan itseni itselleni vieraaksi – toimin siis tulevaisuudessa toisin. Juuri itsetuntemus on asia, jonka syvällinen ymmärtäminen on Kierkegaardin mukaan mahdotonta ilman kristinuskoa (alaluku 5.7). *Sisyfoksen myytissä* kristinuskosta piittaamaton mutta Kierkegaardinsa lukenut nuori Camus piti, kenties juuri tämän uskomuksen pohjalta, itsetuntemuksen kehittämistä mahdottomana ja tarpeettomana. Sen vuoksi hänen varhainen muotoilunsa absurdistista ihmisestä synnytti henkilön, jonka oli merkitystä elämälle etsiessään asetettava poikkeiloin koko kosmoksen kanssa. Kun eksistentiaalisen perinteen ongelmallisimmat sitoumukset kiistetään, vapauttava nauru voi kummuta ensimmäisenä ja itseisarvoisena. Aluksi on kuitenkin syytä selvittää, mikä tarkalleen ottaen on kristinuskon ja modernin kyynisyyden suhde; missä piilee pohja Clamencen kokemalle jakaantuneisuudelle

ja miten on mahdollista, että Clamence kykenee haalimaan niin paljon ensi alkuun vakuuttavilta kuulostavia argumentteja sen väitteensä tueksi, että ihmisen perimmäistä olemusta kuvastaa parhaiten itserakkauden mahdollistama tekopyhyys?

Mistä kumpuaa ajatus, että ihmiselle olisi luontainen sellainen paradoksaalinen tila, jossa yksilö jatkuvasti toimii parempaa ymmärrystään vastaan, ja että tätä jatkuu niin kauan, kunnes ihminen turvaa Jumalaan pelastuksen toivossa – ja että Jumalan puuttuessa tällaisen ihmisen mahdollisuuksien kirjosta tila jatkuu välttämättä koko elämän ajan. Tähän mennessä olen vain vihjannut eksistentiaalismin ja perisyntien yhteyksistä. Seuraavissa luvuissa käymme lävitse *Putoamisessa* esiintyvät eksplisiittiset vihjeet siitä, että Clamencen tilanne on osoitettu laajemminkin eksistentiaalismin syvästi juurtuneita kristillisiä premissejä kritisoivaksi argumentiksi. Tuen tällaista luentaa osoittamalla aikansa tunnetuimman eksistentiaalistin Jean-Paul Sartren filosofian yhteydet Kierkegaardin perisyntitulkintaan ja siihen olennaisesti liittyvään ahdistukseen elämisestä lihallisessa kehossa vailla hengen vapautta. Kate Kirkpatrick perustelee uskottavasti artikkelissaan ”Sartre an Augustinian Atheist?” väitettä, jonka mukaan Sartren filosofiassa on alusta alkaen piillyt vakaa uskomus kristillisen perisyntien seurauksiin, vaikka niiden metafysisiä perusteita Sartre ei hyväksynytäkään. Tartun tähän argumenttiin heti sen jälkeen, kun olen käynyt läpi *Putoamisen* viimeiselle kolmannekselle sijoittuvan osan, jossa Clamence paljastaa putoamisestaan tekemänsä lopulliset johtopäätökset. Clamence uskoo lankeamisensa myötä ja ilman Jumalaa apunaan väistämättömästi joutuvansa piinakoppiin, joka on ilmiselvä metafora perisyntistä ilman pelastuksen mahdollisuutta. Clamence kääntää senkin välineeksi itserakkautensa maksimoimiseksi.

5.3 Clamencen piinakoppi perisyntimetaforana

Todistettuaan naisen hyppäämistä sillalta Clamencen syyllisyydentunne kasvaa asteittain, ja toistuvasti hän myös kiistää mahdolliset helpotukset sitä kohtaan. Vasta tunnustus tuo tarvittavan helpotuksen. Kun Clamence tekee lopulta päätöksen alistua syyllisyydelle ja alkaa ylistää sitä, hänen kuvauksensa tilanteesta on selkeän vertauskuvallinen:

”Oli alistuttava ja tunnustettava syyllisyytensä. Oli asetuttava elämään piinakoppiin ... tehän ette tietenkään tunne tätä tämäntyyppistä maanalaista vankityrmää ... Sen erikoisuutena muihin vankikoppeihin verrattuna olivat sen nerokkaat mittasuhteet. Siinä ei ollut korkeutta niin paljon, että olisi mahtunut seisomaan, eikä leveyttä niin paljon, että olisi mahtunut makaamaan. Oli pantava itsensä mutkalle, ja eletävä vinossa ... Hellittämätön pakko, joka jäykisti jäsenet, muistutti tuomitulle päivästä päivää, että hän oli syyllinen ja että viattomuus on sitä, että saa huolettomasti oikoa itseään ... Mitä sanoitte? Ettäkö voi elää sellaisessa kopissa ja olla silti viaton? Epätodennäköistä,

mitä suurimmassa määrin epätodennäköistä! Tai sitten minun ajatusrakennelmani luhistuu” (Camus 2011, 119–120).

Alun lupaavasta, yksinkertaisesta huomiosta ”oli tunnustettava syyllisyytensä” Clamence nopeasti etsiytyy jatkopäätelmiin, jotka jo pian lieventävät hänen omaa syyllisyydenkokemustaan. Clamence ei pysty hyväksymään, että myös viattomat saattaisivat joutua kärsimään, joten hän ottaa avuksi perisyntiopin. Se asettaa hänen maailmansa järjestykseen, mutta vaihtokauppa tapahtuu itsetunte-
muksen hinnalla. Clamence päättelee, että jos kerran yksikin viaton on joskus joutunut kärsimään, sen täytyy johtua siitä, että tämä ei itse asiassa ole voinut olla viaton. Siis me olemme kaikki syylli-
siä. Tämä on klassiseen pahan ongelmaan eräs sen yhtä klassisista ratkaisuehdotuksista. Jos Jumala on hyvä, miksi viattomien täytyy kärsiä? Vastaus kuuluu: sen vuoksi että kukaan ei todella ole via-
ton, vaan me kaikki olemme syntisiä jo Aatamin ensimmäisen synnin tähden. Ongelmaan ei tarvitse
koskaan päätyä, mikäli hylätään ajatus Jumalasta, joka päättää maailmamme järjestyksestä. Toisin
sanoen Clamencen pelätessä ajatusrakennelmansa luhistumista Camus vihjaa, että moisen ajatusra-
kennelman kuuluukin antaa mennä. Mutta mitä tekee häkeltynyt Clamence, kun hänen maailmansa
järjestys uhkaa hajota? Hän tekee loikan: ”jokaisen ihmisen syyllisyys sen sijaan on varma ... se on
minun uskoni – ja toivoni” (Camus 2011, 120). Jos on yksikin syytön ihminen, joka kärsii epäoi-
keudenmukaisesti, Clamencelta katoavat premissit, jotka johtavat hänet hänen tilaansa. Vaatii ää-
rimmäisen tiukkaa, kantilaista ajatusta radikaalista pahasta (Fremstedal 2012, 205), jotta voisi pitää
jo yhtä harha-askelta hyveen polulta riittävänä syynä yksilön harkintakyvyn elinikäiseen turmeltu-
neisuuteen ja taipumukseen pahaa kohtaan. Sen kaltaisen ajatuksen Clamence kuitenkin omaksuu.
Kuten olemme nähneet, se ei paranna hänen harkintakykyään. Päinvastoin se tarjoaa valheellisen
helpotuksen hänen kokemaansa ahdistukseen sekavassa maailmassa, sillä perisyntioppi uskottelee,
että maailma on taas järjestyksessä, oikeudenmukainen ja hyvä, vaikka ei ensi alkuun siltä vaikuta.
Turmeltuneisuudelleen antautuminen on helpompaa kuin mennä eteenpäin ja hyväksyä omat puut-
teensa arkisina, inhimillisinä vajavaisuuksina, ei radikaalina erona Jumalasta, johon yksilö voi käte-
västi projisoida toiveensa, että omaksumallaan masokistisella elämänasenteella ja maallisten arvo-
jen nihiloinnilla olisi korkeampaa merkitystä. Kuten Srigley (2011, 118) muistuttaa, tällainen johto-
päättös olisi täysin käsittämätön sellaisessa ajassa ja paikassa, jossa moraalisen ihanteena on itsensä
ruoskimisen ja kohtuuttomuuksiin paisuteltujen syyllisyydentuntojen sijaan todellisuudentajun ja
selkeyden säilyttäminen sekä jatkuva osallistuminen yhteisten asioiden hoitoon. Sellaisessa maail-
massa transsendentti synnintunto ei ole hyve, vaan hyveellisen ja aikaansaavan elämän tiellä. Eikä
perisyntiajatus sitä paitsi ole Clamencenkaan ensimmäinen johtopäättös, vaan seurausta syyllisyyden
ja häpeän tunteista, joita hän ei ole oppinut sietämään, ja jotka hän sen vuoksi tahtoo asettaa järjen

selitysmalleihin etäännykseen niistä tunnetasolla. Toisin sanoen perisynti on perimmäisen moraalisen intuition syrjäyttävä järkeistys.

Piinakoppi on osuva vertauskuva kuvitteellisesta langenneesta tilastamme: ”Olet syyllinen jollakin perustavanlaatuisella tavalla, mutta et tiedä mistä syystä” (Srigley 2011, 116). Paras modernin kirjallisuudesta havainnollistava esimerkki tästä on tietysti juutalaisen Franz Kafkan *Oikeusjuttu* (Srigley nimeää esimerkiksi saman kirjailijan *Linnan*, oletan että vahingossa, vaikka kirjat temaattisesti ovatkin samankaltaisia). Tunne syntyy siitä uskomuksesta, että syntiinlankeemuksen seurauksena ihmisäly on niin korruptoitunut, ettemme voi edes ymmärtää oman pahuutemme syytä ilman uskoa Jumalaan, joka voi pelastaa meidät jotenkin perustuvalla tavalla muuttamalla tajuntamme luonteen. Tämän psykologisen menetelmän avaamisesta on kirjailija Fjodor Dostojevskilla antaa kuvaava esimerkki, jonka Srigley mainitsee alaviitteessä. Dostojevskin laajan pääteoksen, *Karamazovin veljesten*, henkilöhahmo, luostarissa asuva ortodoksipappi Isä Zosima kuvaa elämäkatsomustaan ja samalla johdonmukaisesti erästä kristillistä käsitystä seuraavasti: ”Paljon pysyy meiltä salassa maan päällä, mutta sen sijaan meille on lahjoitettu salainen verhottu aistimus meidän elävästä yhteydestämme toiseen maailmaan, taivaiseen ja korkeaan maailmaan, eivätkä meidän ajatustemme ja tunteidemme juuret ole täällä vaan toisissa maailmoissa. Juuri sen tähden filosofit sanovatkin että asioiden olemukseen ei voi maan päällä ulottua” (Dostojevski 2014, 404). Srigley kritisoi tällaista uskoa ja painottaa, että inhimillisten hyveiden kehittämisen täytyy pohjautua todelliseen kokemukseen elämästä ja tilanteista, joissa joudumme hankaliin moraalisiin valintatilanteihin jatkuvasti. Uskonnollisten perinteiden käsitteet kuten ”uskon kilvoittelu” ja ”sielun pimeä yö” sen sijaan kuvaavat pelkkiä häiriötekijöitä todellisen moraalisen rohkeuden etsimisen tiellä. (Srigley 2011, 115–116.) Tällaisesta uskonnollisesta kilvoittelusta, ja siitä miten se on johdonmukainen tapa etsiä ymmärrystä tietokykyjemme ulottumattomista, ovat esimerkkejä luvussa 2 läpi käymämme uskonnollisten perinteiden tavat ”palvoa paradoksia”. Ne perustuvat uskonnolle, että ei-ymmärtämisen kautta voidaan saavuttaa ymmärrys siitä, mistä syntiinlankeemuksen aiheuttamisessa loogisissa rajoissa ei johdonmukaisesti voida saada tietoa.

On syytä korostaa, että Camus (2000, 32–37) on Dostojevskinsa lukenut ja suhtautuu kristilliseen pelastusoppiin huomattavasti perisyntioppia nopeammin. Pelastukselle ei kuitenkaan ole tarvetta, elleimme alun perinkään ole kadotettuja. En kaikesta huolimatta esitä, että uskottelu syntiinlankeemuksesta sinänsä yllyttäisi useimpia Clamencen tapaan vääryyksiin ja pahaan. Moderni eksistentiaalinen konteksti, jonka yhteydet kristinuskoon selviävät tulevissa alaluvuissa, joissa osoitan Sartren ja Kierkegaardin yhteydet, ei kuitenkaan aseta pahalle myöskään rajoja eikä kannusta meitä

pyrkimään parempaa kohti. Uskomus kaikkien syyllisyydestä ei johda hirmutekoihin *Karamazovin veljesten* kristillistä päähenkilöä Aljosaa, sillä hänellä on hyveellinen luonne ja häneltä puuttuu taipumus tahtoa yli kaiken valtaa. Hyveellinen luonne on tietysti epämääräinen termi, mutta sillä ei tarvitse tarkoittaa muuta kuin tiettyjen luontaisten taipumusten ja persoonanpiirteiden vähäisyyttä ja toisten runsautta. Aljosa ei ajaudu hirmutekoihin, koska hän ei halua, eikä hänellä ole sellaisiin motivaatiota. Sellaiselle ihmiselle uskomus perisynnistä ei ole houkutus tehdä pahaa enemmän samalla hinnalla, kun kerran lasku on jo maksettu eikä pelastusta ole. Tämän mahdollisuuden Camus varmasti tiedostaa. Clamence tavan hän vain esittää täsmälleen yhtä loogisena. Johtopäätös ei siis voi olla väistämätön. Ihmistä ei ole determinoitu edes perisynnin vallassa. Clamence kykenee joka tapauksessa uskomuksensa avulla täysin johdonmukaisesti perustelemaan itselleen ratkaisunsa ja myös kasaamaan ratkaisunsa tueksi uskottavilta kuulostavia perusteita. Nietzschen yli-ihmisen ihanteen mukaisesti Clamence korottaa lopulta itsensä Jumalaksi kuolleen entisen viranhaltijan tilalle: ”Minä olen loppu ja alku, minä ilmoitan teille lain” (Camus 128–129).

Clamence, halussaan ilmoittaa yksiselitteisiä moraalilakeja, on tässä vaiheessa kääntynyt elämää vastaan. Srigley (2011, 116) muistuttaa, että maailmanlopun kuvitelmat, joita Clamence järjestyksenkaipuudessaan elättelee, ja joita metafysiset kapinalliset *Kapinoivassa ihmisessä* esittivät eksplisiittisesti, ovat täysin johdonmukaista seurausta kristinuskon lähtökohdista: ”Jos maailma on radikaalisti turmeltunut tai paha, käy järkeen, että se täytyy saattaa entiselleen. Lankeemuksen kohtuuttomuus peilaa lunastuksen kohtuuttomuutta. Maallinen elämä saattaa olla painajainen, mutta sitä kompensoi täydellisyys, jota emme osaa edes kuvitella.” Srigley ei sano, ettei ratkaisun keksiminen huonosta tilanteesta ulospääsemiseksi ole sallittua, ainoastaan että kristinuskon tarjoama ratkaisu on väärä ja johdonmukainen vain suhteessa sen itsensä asettamiin premisseihin. Hän (2011, 112) kirjoittaa:

”Yksi pääasiallisista kristillisen ja modernin providentialismin ongelmista on tietty moraalinen epäselvyys ... Natsien murhat ... voivat vaikuttaa kauhistuttavilta, mutta jos niitä arvioi suhteessa Jumalaan tai historian suunnitelmaan, ne voivat myös paljastua hyviksi. Kaikenlainen historismi ... turmelee moraalisen arviointikyvyn sekä hyveelliset tottumukset, koska se vaatii tämäntyyppistä dialektista ajattelua olemassaolonsa lähtökohdaksi.”

Todellinen elämä ei tietenkään taivu laeiksi ja kivitaluiksi, mutta se ei vielä tarkoita, että moraalinen harkinta olisi meille mahdotonta. Ongelma nousee esiin ainoastaan silloin, jos vaadimme avuksemme yksiselitteisiä eettisiä periaatteita, joita emme kuitenkaan kykene löytämään. Clamencen ratkaisua yksiselitteisyyden puolesta kuvastaa tämän esittämä toivo, että elämä loppuisi maan pääl-

tä. Sen seurauksena katoaisivat myös ihmiselämän antinomat, jännitteet, moraaliset valintatilanteet ja nauru. Tätä elämänvastaisuutta kuvaa Clamencen kuvaus kodistaan: ”ei kirjoja, ei liioin mitään turhia kapineita, ei mitään, mikä ei ole ehdottoman välttämätöntä, kaikki vain puhdasta ja sileää kuin ruumisarkku” (Camus 2011, 132). Elämä, Camus vihjaa, ei ole ehdottoman välttämätöntä. Mikäli olemme vain välttämättömyyden perässä, on johdonmukaista tahtoa pikaista kuolemaa. Toisin sanoen elämä on kenties vain luksusta, mutta juuri siinä on sen salaisuus.

Antinomioiden katoamisesta on tietoinen myös Clamence itse. Hän väittää, että Kristus ja Antikristus ovat tehneet ”sovinnon piinakopissa” ja että rakennus, jossa ”Descartes aikoinaan asusti”, on nykyään mielisairaala (Camus 2011, 127). Jälkimmäinen on selkeä viittaus selväjärkisen kartesiolaisen dualismin vaihtumiseen Clamencen mielessä ympäröivän maailman hulluudeksi. Hän ymmärtää, että kaikkien syyllisyyden myötä, perisyntien myötä joka on klassinen maailmaa järjestävä absoluutti siinä täsmällisessä mielessä, jossa Camus’n *Sisyfoksen myytissä* sellaisia kuvaa, kaikesta tulee samaa. Vastakkainasettelut ja antinomat katoavat. Kaikkeaa edellä mainittua, joskaan ei sanottu sävyä, voi tässä tapauksessa pitää myös Camus’n omana näkynä aikansa todellisuudesta. On oleellinen osa *Putoamisen* monimutkaisuutta, että Clamence omassa monologissaan samaan aikaan osoittaa modernismin räikeimmät ongelmakohdat ja on kuitenkin itse modernismin räikein edustaja, joka on vankina omassa ajatusrakennelmassaan. Tässä mielessä Clamencessa on paljon samaa kuin Camus’ssa oli vielä *Kapinoivan ihmisen* aikaan, kun hän vastusti modernismia ymmärtämättä kiistää omia eksistentiaalistisia premissejään. Clamence, ”vaikka sanoo hyvän määrän tosia asioita modernin luonteesta”, jättää tyystin käsittelyn ulkopuolella kysymykset modernien kohtuuttomuuksien alkusyyt”, kirjoittaa Srigley (2011, 104), mutta jatkaa: ”Clamencen hiljaisuus ei kuitenkaan ole Camus’n omaa.” Camus on jättänyt lukijalle hyvän määrän vinkkejä olla valitsematta Clamencen polkua ja olla omaksumatta tämän uskomuksia.

Nyt osoitan, mitä tarkoittaa se, että perisyntiä vastaava kadotuksen tila on jotain, jonka voi nähdä ohjaavan vahvasti Sartren eksistentiaalisuutta, jonka ilkeä edustaja Clamencekin on.

5.4 Sartre ja perisynti

Augustinolainen perisynti on ajatus, jonka mukaan Aatamin lankeemus Eedenissä periytyy jokaiseen ihmissuvun jäseneseen, sillä lankeemuksen jälkeinen yhdyntä Eevan kanssa johti siihen, että jokainen ihmissuvun yksilö on polveutunut turmeltuneesta siemenestä. Jokainen ihminen elää omasta tahdostaan ja teoistaan riippumatta synnissä, erossa Jumalasta, toisista ja omasta paremmas-

ta luonnostaan. Tämä on Augustinuksen vastaus myös pahan ongelmaan. Syynä onnettomuuksiin maan päällä, jotka hyvä Jumala suuressa viisauudessaan aiheuttaa, on se että ihmiset, saatuaan alun perin vapauden valita, valitsivat ei-minkään Olemisen sijaan. Vapaus siis mahdollisti ei-minkään. Tällä ei-millään on ihmiselle traaginen seuraus, ja vain Jumalan armon avulla voimme parantua synnistä ja päästä siitä pahasta, jonka olemme tuoneet maailmaan. Augustinusta vaivasi se, että hänestä tuntui siltä kuin hän itse olisi itsensä tiellä, oman pelastumisensa pahin este. Jatkuva itsereflektio ja tietoisuus hupenevasta ajasta aiheuttivat Augustinuksen mukaan ihmisessä levottomuutta. Augustinus päätteli, ettei tämä kuitenkaan ole ihmisen luontainen tila, vaan seurausta perisyynnistä. Kate Kirkpatrick osoittaa artikkelissaan ”Sartre: An Augustinian Atheist?”, että Sartren kuvaama ”tunne perisyynnistä” on huomattavan augustinolainen, vaikka Sartre ei pidäkään syntiinlankeemusta Augustinuksen tapaan faktuaalisena historiallisena tapahtumana. (Kirkpatrick 2015, 1–2.)

Sartre sanoo, että ihminen on ”Oleva, jonka myötä Ei-mikään saapuu maailmaan”. Vain ihmisten maailmassa jostain voi olla puutetta. Ei-ajattelevilla eläimillä tällainen ei ole mahdollista. Vielä tämä voisi olla suhteellisen uskottavaa psykologisesti, mutta Sartre tekee tietoisuuden luonteesta tätä yleisemmän ja vahvemman väitteen, kun hän sanoo, että se on aina suuntautunut tätä puutetta kohti. Ihmisinä huomaamme toistuvasti olevamme irrallaan itsestämme, pohtivamme täytyisikö meidän olla jossain muualla kuin olemme. Sartren mukaan todellinen itseymmärrys on mahdotonta. Kysymys siitä keitä me olemme, on Sartresta ”hyödytön intohimo”. Sokrateen käsky ”tunne itsesi” viittaa siihen, että on jokin itse, jonka voi tuntea. Sartren mukaan tällaisesta itsestä ei ainakaan voida saada tietoa, sillä se on tietokykyjemme ulkopuolella. Koska oleminen edeltää aina essentiaa, se tietoisuus joka ajattelee ”minä ajattelen”, ei enää ole sama tietoisuus kuin se, joka ajattelee. Täten itseys väistelee siitä saatavaa tietoa. Olemisesta ei voida päätellä mitään essentiasta. Tähän on syynä tietoisuuden luonne, jonka vapaus jatkuvasti uhkaa minän eheyttä ja uhkaa tuhota sen. Tämän vuoksi tietoisuuden olennon jatkuvana osana on ahdistus. Sartre mainitsee Kierkegaardin vaikuttimenaan tämän erityisenlaatuisen ahdistuksen ymmärtämisessä, mutta jättää mainitsematta sen tärkeän huomion, että teos *Ahdistus* (1844), jossa Kierkegaard ahdistuksen käsitettä ruotii, on nimenomaan tutkimus perisyynnistä. Sartressa ahdistusta herättivät muun muassa ruumiin halut, joiden edessä vapaaksi itsensä tunteva tietoisuus on toisinaan avuton. (Kirkpatrick 2015, 4–5.)

Sartrelle ongelma kehon suhteen oli myös, että emme ole valinneet sitä itse. Meille ihmisinä ruumis on jotain, mikä rajoittaa vapauttamme ja myös selkein merkki vapautemme menettämisestä. Tämä kontingentti ruumis ja sen lihallisuus inhottaa tajuntaamme. Kirkpatrickin mukaan tämä ajatusmalli on seurausta lankeemukseen uskomisesta. Sen seurauksena olemme paitsi ruumiimme, myös jotain

”jota ei voi ilmaista”. Täten vallitsee asymmetria yksilön itsensä olemisen ja olemisen sinänsä välillä. Olemisen sinänsä luonne on olla puhdasta vapauttaa. Sartren mukaan emme voi koskaan ymmärtää itseämme muuna kuin jatkuvana valinnantilana ja keskeneräisyytenä. Mutta jakaantuneisuutemme koostuu siitä, että emme tosi asiassa ole vapaita valitsemaan kaikkea. Ruumis asettaa langenneessa tilassamme rajat tällaiselle puhtaalle olemiselle. Tämän kuilun ylittäminen on Sartresta ”hyödytön intohimo”, josta emme kuitenkaan osaa luopua: vaikka samaan aikaan on todisteita siitä, että aukko tietokyvyssämme on pysyvä, emme voi olla yrittämättä ylittää sitä. Sartrelle ihmisenä oleminen on haluamista olla Jumala. Mutta Sartren mukaan vain Jumala voi olla Jumala, oman itsensä syy ja seuraus. Me ihmiset olemme pysyvästi jakaantuneita. Se on ontologinen tosiasia, jota ei voi paeta. Ja siksi me kärsimme. Oleminen on olemista synnin tilassa ilman armon mahdollisuutta. (Kirkpatrick 2015, 8–9.)

On syytä sanoa välihuomautus, koska lukija lienee tässä vaiheessa huomannut, että Sartre tekee käytännössä yksi yhteen saman kantilaisen väitteen, jonka Camus tekee *Sisyfoksen myytissä* tietokykyjemme rajallisuudesta ja samanaikaisesta halustamme kapinoida tuota ymmärrystä vastaan. Huomattavan useat sekä absurdin ihmisen luonnetta että Sartren mukaan ihmistä yleisesti kuvaavat seikat kuten jakaantuneisuus, halu olla Jumala, patologinen suhde ruumiiseen, lihallisuuteen ja kuolevaisuuteen sekä kaipuu menetetyksi uskottua vapautta kohtaan pätevät tarkasti *Putoamisen* päähenkilöön Clamenceen. Väitän, että Camus’n tietoinen ratkaisu on näyttää sekä Sartren että hänen oman entisen filosofiansa mukainen ihminen Clamencen mallihahmossa ja epäedullisessa valossa. Clamence ei kuitenkaan ole Camus’n lopullinen kuva ihmisen osasta. Tämän ja kahden seuraavan perisyntikäsitteelle, Sartrelle ja Kierkegaardille omistetun alaluvun jälkeen palaamme luentaan *Putoamisesta*. Osoitan silloin, miten Camus naurun käsitteen avulla tarjoaa ulospääsyn tällaisesta synkstä olemisen tilasta itsensä sivussa, jonka Sartre väittää olevan ihmiselle välttämätön.

Kirkpatrick tässä kohdin ilmaisee, että kuvatus kaltainen melodraama, jolla Sartre kuvaa ihmisenä olemisen sietämättömyyttä, on usein syynä sille, että anglosaksiset filosofit vierastavat mannermaisen filosofian perinnettä. Kirkpatrick sen sijaan ei ole Sartrea kohtaan varsinaisesti torjuva, kenties johtuen myötämielisestä suhtautumisestaan augustinolaiseen uskomukseen. Hänelle itselleen teologina Sartre avaa ”kiinnostavan näkemyksen ihmisen langenneesta tilasta”. (Kirkpatrick 2015, 9–10.) Asetun tässä kohdin anglosaksisten filosofien puolelle. En siksi, että vastustaisin viimeiseen asti melodraamaa, vaan siksi että sartrelainen eksistentialismi perustuu premisseille, jotka ovat kummottavissa, eivät suinkaan välttämätön ontologinen tosiasia, jollaisena Sartre filosofiansa perustan esittää. Sartre pitää välttämättömyytenä ihmisen inhoa omaa ruumistaan kohtaan perustaen väitteen-

sä uskomukselle, että mielissämme kaipaamme täydellistä hengen vapautta, jossa meitä eivät kahlitse maalliset rajoitteet ja halut. Oman ruumiimme lisäksi identiteettiämme uhkaavat toiset, joiden tuomitsevan ja objektivoivan katseen alla jatkuvasti olemme, emmekä näin ollen voi määritellä itse itseämme vapaana ja harmonisena, todellisen luontomme mukaisena olemisena, josta olemme karkotetut (Kirkpatrick 2015, 11). Maailmassa ilman Jumalaa tarvitsemme välittäjäksemme Toista, jonka katseessa saamme itseyden kokemuksen. Tarvitsemme siis toisia ymmärtääksemme itseämme, voidaksemme tulla määriteltyiksi. Kuitenkin juuri tämä objektivoiva katse, jonka kohdistamme toinen toisiimme on Sartren mukaansa syntistä, ja meidän tulee vastustaa katseen alla olemista. Kun tulemme määriteltyiksi tuon katseen kautta, me nimittäin pakenemme tosiasiallista tyhjyyttämme, sitä tosiasiaa että mitään pysyvää subjektia ei ole. (Kirkpatrick 2015, 10–13.) Oleminen toisen kanssa ei ole Sartrelle arvokas tilaisuus, jossa voimme tulla paremmin tietoisiksi itsestämme. Katseiden kohdatessa me sen sijaan ”paljastumme” objekteiksi, paljastumme riippuvaisiksi toisista oman olemassaolomme määrittäjinä, mikä herättää meissä häpeää (Kirkpatrick 2015, 11). Miksi sen täytyy väistämättä herättää häpeää? Eikö häpeää riippuvaisuuttaan kohtaan voi pikemminkin pitää kohtuuttoman itserakkaan ja ylpeän ihmisen reaktiona solipsisminsa murtumiseen? Sartren perusteena on pitää kokemusta analogisena Raamatun luomiskertomuksen kanssa, jossa Aatami ja Eeva alkoivat hävetä alastomuuttaan tullessaan tietoisiksi siitä.

5.5 Ahdistus, vapaus ja lankeemus – perisynti Kierkegaardilla

Kertauksen vuoksi se mikä Sartren teesejä yhdistää Kierkegaardiin, on ajatus, että vapaus tunnustetaan ahdistuksen kokemuksessa, ja että ahdistuksen tunne implikoi sitä ristiriitaa, joka vallitsee keuhollisen olemisen ja hengen olemisen välillä. Niin kuin luimme, Sartre myöntää velkansa Kierkegaardille, mutta ei tarkemmin kuvaa lukemansa Kierkegaardin teoksen sisältöä eikä mainitse, että ahdistuminen vapaudesta on Kierkegaardilla nimenomaan perisyntiin liittyvä käsite. Mitä Kirkpatrick kirjoituksessaan taas ei mainitse, on se seikka, että Kierkegaard teoksessaan *Ahdistus* oikeastaan hylkää sellaisen augustinolaisen näkemyksen, että perisynti olisi suoraan perinnöllinen. Kierkegaard väittää, että jokainen ihminen lankeaa omalla toiminnallaan tietoisuuteen. Kierkegaard myös näkee paljon vaivaa selittääkseen sen, miten valinnanvapaus ennen vapaata tahtoa on mahdollista. Tulemme näkemään, että hänen uskomuksissaan on lopulta vain aste-ero Augustinukseen nähden, sillä Kierkegaardin mukaan jokainen tietoinen olio on aikanaan langennut – muuten tietoisuutta ei voisi olla. Argumentoin, että aste-erokin tässä suhteessa on kiinnostava. Sen lisäksi erityisen kiinnostavaa tarkastelumme kannalta on se, miten Kierkegaard näkee juuri ahdistuksen tunteessa jotakin sellaista, mikä voi avata esitiedollisen valinnanvapauden problematiikkaa. Tietoisuutta

hyvästä ja pahasta ei voi olla ennen syyllisyydentunnetta, joka toimii takaperoisena merkinä väärin tekemisestä. Ihmistä, joka kykenee esimerkiksi kommunikoimaan ja käyttämään kieltä, mutta joka samaan aikaan ei olisi syntinen, ei käytännössä voi olla. Yksilöllä ei myöskään voi olla muistoa omasta lankeemuksestaan. On kiinnostavaa tarkastella, miten Kierkegaard rekonstruoi syntiinlankeemusmyytin eräänlaisena esitiedollisena kokemuksena, johon liittyy alitajuinen ahdistus. En tule kannattamaan Kierkegaardin rekonstruktiota uskottavana kuvauksen tietoisuuden luonteesta tai muistakaan asioista, mutta uskon, että hänen argumenttinsa esittely voi selvittää joitakin Camus'n ajattelun taustoja, ja tätä ymmärrystä voi soveltaa Clamencen henkilöahmon ymmärtämiseen. Camus'n *Putoamisessa* ei tosi asiassa tapahdu lankeamista *syntiin*, vaikka Clamence niin uskoo; romaani kertoo havahtumisesta psykologiseen syyllisyydentunteeseen, jonka rehellisestä tajuamisesta Clamencen syntikäsitys tarjoaa pakokeinon. Clamencen ”putoaminen” tulee *Putoamisessa* ymmärrettäväksi itsetietoisuuden heräämisenä syyllisyydentunteen myötä. Itsetietoisuuden seurauksia Clamence ei kuitenkaan kestä, koska eksistentialistisessa perinteessä korostuvat niin vahvasti ahdistuksen, pelon ja toivottomuuden tunteet, jotka hallitsevat langenneen tilaa. Sartre ymmärsi ahdistuksen lopulta hyvin samalla tavoin kuin Kierkegaard. Hän tosin ymmärsi lankeemuksen ruumiillisuuden tapahtuvan syntymän hetkenä (Kirkpatrick 2015, 8) ja näin ollen ilman valinnan mahdollisuutta. Hän jätti huomiotta Kierkegaardin ajatuksen, että ahdistuksen tunne on jotain esitiedollista. Yhtäältä ahdistus edeltää tietoista valinnanvapautta; toisaalta ahdistus parhaansa mukaan pyrkii selittämään tietoisuuden luonnetta. Tietoisuuden heräämistä on edeltänyt loikka, joten tietoisuutta ei sellaisenaan käsittää. Tietoisuuden heräämisen jälkeen ahdistus kuitenkin aina muistuttaa siitä esitiedollisesta lankeamisen erheestä, jonka myötä ihminen samalla kertaa tuli sekä syntiseksi että tietoiseksi synnistään.

Tulen argumentoimaan, että Kierkegaard ei ilmaise *Ahdistuksessa* välttämättömiä syitä asettua kristinuskon maailmankuvan puolelle eikä pyri millään tavoin perustelemaan, että se olisi totta. Hän esittää yhtä lailla aitona vaihtoehtona antiikin kreikkalaisten, tai ”helleenien” niin kuin hän Hegeliä mukailleen ajanjakson edustajia kutsuu, maailman- ja ihmiskuvan omaksumista. Loogisia perusteita valinnalle näiden kahden maailmankuvan välillä Kierkegaard ei anna, vaikka osissa kirjaansa esittääkin jälkimmäisen vaihtoehdon naurettavassa valossa ja helleenit kristittyihin verrattuina naiiveina ja lapsenomaisina pakanoina. Sen Kierkegaard kuitenkin sanoo eksplisiittisesti, että synnin käsite ei ollut mahdollinen antiikin ajalla, minkä vuoksi hän erottaa pakanallisen etiikan kokonaan eri päättelyjärjestelmäksi kuin kristillisen dogmatiikan. On vain näennäisesti ironista, että Kierkegaard itse antaa ensiksi mainitun omaksumiselle oikein hyvät järkiperusteet, kun muistetaan, että Kierkegaard arvosti kristinuskossa kaikkea muuta kuin sen rationaalisuutta ja järkevyyttä. Kierkegaardin

arvostuksista huolimatta voimme päätyä kannattamaan antiikin malleja hänen tukemillaan argumenteilla, joskin tulen tutkielmani lopussa muistuttamaan, ettei valinta nykynäkökulmasta ole mitenkään välttämätön. Kierkegaard joka tapauksessa esittää valinnan helleenien ja kristinuskon välillä merkillepantavan selkeäksi joko tai -tilanteeksi.

5.6 Kierkegaardin rekonstruktio syntiinlankeemuksesta

Ahdistuksessa Kierkegaard tekee erottelun psykologian tieteen, jota nimittää myös etiikaksi, sekä kristinuskon dogmatiikan välille. Ensiksi mainitulla hän viittaa karkeasti sanoen järjen alueeseen, jota hänen mukaansa edelleen edustaa parhaiten antiikin viisaus. Synti on häidin tuskin tällaisen ”etiikan ymmärrettävissä”, mutta perisynti on jo kokonaan etiikan ”alueen ulkopuolella”, kirjoittaa Kierkegaard (1964, 26). Tämä erottelu kulkee myös johdonmukaisesti Kierkegaardin tuotannon läpi. Tutkija Louis P. Pojman (1990, 45–46) tiivistää Kierkegaardin tekemän jaon seuraavasti: ”Eettisellä tasolla usko näyttäytyy sitoutumisena järkeen ja moraalijärjestykseen”, se on tahtoa purkaa ristiriitoja ja ”tuottaa sosiaalista hyvää”; ”Kristillisen uskonnollisuuden tasolla itse uskoo vain absurdin nojalla”, joka ”kääntää ylösalaisin kaikki hänen ymmärryksensä peruseriaatteet ja antaa hänelle taipumuksen uskoa sellaiseen, joka on kaikkein vastakkaisinta totumuksille ja kokemukselle.” Kierkegaard antaa kirjassaan hyvät perusteet uskoa, että niin pitkään kuin haluamme pysyä moraalikysymyksissä keskustelun ja sosiaalisuuden puolella, on meillä roppakaupalla hyviä perusteita olla muuntamatta tajuntaamme kristinuskon paradoksien avulla. On tietysti eri kysymys, mikäli emme halua. On syytä lainata kokonaan kohta, jossa Kierkegaard itse avaa ”pakanallisen” näkökulman, josta mielestäni on toivottavampaa pitää kiinni:

”koko antiikin ajan tieto ja ajattelu lepäsi sen olettamuksen varassa, että ajattelulla on todellisuutta, samoin oletettiin antiikin ajan etiikassa, että hyve on realisoitavissa, muunnettavissa totuudellisuudeksi. Synnin ’skepsis’ oli täysin vieras pakanuuden ajalle. Synti merkitsee sen ajan tietoisuudessa samaa kuin virhe, harhaoppi tiedon alueella, yksittäinen poikkeus, joka ei todista mitään” (Kierkegaard 1964, 26–27).

Välittömästi edellisen perään Kierkegaard tiivistää vastakkaisen, kristillisen järjestelmän:

Tämän ns. ideaalisen tieteen vastakohtana muodostaa dogmatiikka, joka nimenomaan lähtee todellisuudesta. Sen lähtökohta on todellisuus, jonka se pyrkii kohottamaan ideaalitasolle. Se ei kiellä synnin olemassaoloa, päinvastoin se olettaa sen olemassa olevaksi perustaen olettamuksensa perisyntin olettamukselle ... Perisyntin ongelmaan ei dogmatiikka näy voivan puuttua. Se selittää sen olettamalla sen olemassaolon. Tässä se muistuttaa sitä pyörrettä, mistä kreikkalainen luonnonfilosofia puhui paljon ... Jonkinlainen liikkuva olio, jonka olemusta ei mikään tiede pysty selittämään” (Kierkegaard 1964, 27).

Synnin 'skepsis' viittaa juuri tietokykyjemme turmeltumiseen, minkä vuoksi emme voi saavuttaa moraalisisissa asioissa kirkasta harkintaa. Tätä eivät antiikin järkiolennot voineet Kierkegaardin mukaan ymmärtää. Ilkeämielisesti tekee mieli sanoa kyseisten järkiolentojen puolustukseksi, että siinä missä ensimmäinen lainaus on helposti ymmärrettävä ja saa antiikin maailman näyttämään kirkkaalta ja selkeältä, jälkimmäinen taas on paradoksaalisuudessaan ja kehällisyydessään miltei käsittämätön. Toisaalta tällaisessa lausumassa ei edes liene mitään ilkeämielistä, vaan luenta on täysin uskollinen Kierkegaardin pyrkimyksille. Niin kuin olemme monesti nähneet, hän ei yrittänyt tehdä kristinuskon omaksumisesta helppoa vaan vaikeaa, eikä hän arvostanut kristinuskossa sen kirkasta järkeä vaan sen paradoksaalisuutta. Tämä päti myös, ja ehkä ennen kaikkea, moraalikysymyksissä.

Perisynti on Kierkegaardille jotain transsendenttia. Siirtymä hengen tilasta perisyntiin on loikka, sillä Kierkegaard uskoi, ettei perisynti voi leimata viatonta ihmistä, vaan jokaisen ihmisen on erikseen langettava ensimmäiseen syntiin. Tämä siirtymä on selittämätön loikka, josta on merkkinä vain ahdistus, joka Kierkegaardille indikoi vapauden mahdollisuutta jo ennen aidon ymmärryksen heräämistä. Pojmanin (1990, 50) sanoin ”jokainen ihminen on Aatami, joka tekee syntiä ensimmäistä kertaa” ja perisynti on ”vapauden ensimmäinen liike, jossa se taipuu autonomian mahdollisuuden tuottaman paineen edessä”.

Ahdistus on merkki tästä transsendentista synnistä, ja kuitenkin synnin itsensä luonnetta emme voi koskaan koskettaa tai käsittää. Kierkegaard näet väittää, nähdäkseni johdonmukaisen syntiinlankeemusuennan pohjalta, että ennen kuin lankeesi syntiin, Aatami ei ole voinut ymmärtää, mitä kielto tarkoittaa. Kierkegaard (1964, 59) ei suostu takaperoisiin selityksiin: ”kuinka hän olisi voinut ymmärtää eron hyvän ja pahan välillä, kun nämä kävisivät ilmi vasta nauttimisen yhteydessä.” Sen sijaan Kierkegaard väittää, että Aatamilla ei ole ennen lankeemustaan voinut olla tietoa sen paremmin kielloista, omista haluistaan kuin omasta tietämättömydestään. Ja kuitenkin ”kielto tuottaa hänessä ahdistusta, koska kielto herättää vapauden mahdollisuuden elämyksen hänessä” (Kierkegaard 1964, 59).

Millainen tuo mainitun kaltainen esitiedollinen elämys voi olla? Kierkegaardilla on antaa kirjallisesti upea havainnollistus siitä, miltä tämä loikkaa syntiin edeltävä tilanne voisi näyttää. Muistamme Sartren uskoneen että putoaminen tai lankeemus tapahtuu jokaisen yksilön kohdalla syntymän hetkellä, sillä hetkellä kun tulemme lihaksi. Kierkegaardin psykologinen uskomus lankeemuksesta koskee tietoisuuden heräämistä, ei kuitenkaan välttämättä aivan syntymän hetkellä, vaikka kuitenkin

kin hyvin varhain lapsuudessa. Tämä pieneltä kuulostava sävyero on olennainen, koska Kierkegaardilla synty taten korostaa ihmisen henkilökohtaista suhdetta Jumalaan. Niin kuin Pojman (1990, 51) kirjoittaa: ”briljantti uudelleentulkinta ensimmäisestä synnistä ... tekee jokaisesta meistä syyllisen omaan lankeamiseemme ... Ahdistus on sekä tämän epäsuhtan oire että sen syy.” Camus’n Clamencessa voimme nähdä samankaltaisen psykologisen huomion, että Clamence tulee todella tietoisiksi itsestään vasta heränneen syyllisyyden tunteen myötä. Sitä ennen hänellä on hyvin hatara näkyminen siihen, mistä ihmisen elämä todellisine lainalaisuuksineen koostuu. Ennen palaamistamme *Putoamisen* käsittelyyn Kierkegaardin antama visuaalinen ja tiivis esitys kognitiosta paratiisiin tilassa on syytä lainata sellaisenaan:

”Kiellon jälkeen seuraa tuomion sana: ’Silloin sinun on kuolemalla kuoltava.’ Mitä kuoleminen merkitsee, sitä ei Aatami tietystikään ymmärrä. Tämä ei tietenkään estä, mikäli ajattelemme, että hänelle todella sanottiin nuo sanat, sitä, etteikö hän olisi voinut saada vaikutelmaa siitä, mikä on seurauksena. Jopa eläimetkin voivat ymmärtää kasvojen ilmeistä ja liikkeistä, puhujan äänenpainosta, mistä on kysymys, ymmärtämättä sanoja ... Uhkaava muodostuu vain yksinkertaisesti ahdistukseksi, koska Aatami ei ole ymmärtänyt, mitä on sanottu, hänelle jää ainoaksi mahdollisuudeksi ahdistuksen ambivalenttinen tilanne” (Kierkegaard 1964, 60–61).

5.7 Kierkegaardin valinta helleenisen järjen ja absurdin hengen välillä

Mitä Kierkegaardin mukaan on pelissä valinnassa antiikin Kreikan ja kristinuskon ihmiskuvien välillä? Tarkastellaan kahta kohtaa, joissa Kierkegaard perustelee kristinuskon paremmuuden kreikkalaisuuteen nähden. Ensinnäkin hän kirjoittaa:

”Eräs elämän ihmeellisyyksiä onkin juuri se, että jokainen ihminen, joka tarkkaa itseään, tietää, mitä mikään tiede ei tiedä, ollessaan selvillä siitä, kuka hän on. Tämä on se syvälinen ajatus, joka piilee kreikkalaisessa lauseessa ... (*gnothi sauton*=tunne itsesi) ... jota saksalaisella taholla (tarkoittaa Hegeliä) on siis tähän asti pidetty pelkästään itsetietoisuuden tai idealismin ilmavuuden ilmauksena” (Kierkegaard 1964, 104–105).

Tämän jälkeen Kierkegaard aloittaa tutkimuksensa siitä, miten voisimme moderneina ihmisinä käsitellä tämän ilmaisun, oppia ”ymmärtämään se siten kuin kreikkalaiset olisivat sen ymmärtäneet, mikäli heidän ajattelunsa lähtökohta olisi ollut kristillinen”. Päätelen, että Kierkegaard tarkoittaa tässä tapauksessa viitatessaan kreikkalaisiin, että he, toisin kuin Hegel, ajattelivat itseyden olevan jotakin yksilöllistä ja todellista, ei pelkästään yleiselle alisteista. Päätelen myös, että tässä suhteessa he olivat Kierkegaardin mukaan myös oikeassa, vaikka heiltä puuttuikin kyky kristilliseen tietoisuuteen kuuluvaan synnintuntoon ja ahdistukseen.

Kristillisessä ajattelumallissa ”’Itse’ on laadullista poikkeamista yleisestä”, loikka, jonka olemme jo nähneet tarkoittavan hengen ja ruumiin synteisiä, sillä itseys muodostuu vasta syntiinlankeemuksessa, jossa samalla menetetään hengen vapaus: ”Ennen tuota hyppäyksellistä laadullista muutosta siitä ei voi olla puhuttakaan.” Koska itseys jo sinänsä on syntiä vaikka tämän synnin luonne pysyykin ihmisymmärrykseltä piilossa, on ”hyödytöntä sanoa synnistä, että se on itsekkyyttä”, väittää Kierkegaard. (Kierkegaard 1964, 104–107.) Tulkintani mukaan tämä kaikki tarkoittaa sitä, että koska itseys jo sinällään on syntiä, niin kauan kuin ihminen on vain oman, turmeltuneen tajuntansa varassa, ei hän voi ymmärtää sen paremmin itseään kuin syntiensä luonnetta. Tällaisen persoonallisen synteisin, josta aina muistuttaa ahdistus, näkyvin piirre on seksuaalisuus. Kierkegaard (1964, 106) kirjoittaa: ”seksuaalinen ... on persoonallisen synteisin kärjistymä, sen kieltämisestä ei voi olla mitään iloa. Tehtävänä on luonnollisesti alistaa se hengen valtaan ... ihmisessä, jossa henki on voittanut siten, että seksuaalisuus on unohdettu ja palautuu muistiin vain tiedostamatta ... aistillisuus ilmaisee itsensä hengessä, ja ahdistus on karkotettu.”

Sartrelaisittain voisi ajatella, että seksuaalisuus aiheuttaa ihmisessä ahdistusta, koska sen pakottava luonne muistuttaa aina täydellisen vapaan tahdon ja hengen vapauden puutteesta. Seksuaalisuus sukupuolittuneine haluineen kuvastaa myös symbolisesti ja luonnostaan subjekti-objekti -erottelua, mitä Sartre piti merkinä syntyisyydestämme. Täten nähdään, että Sartren ahdistus suhteessa kehoon on vahvasti Kierkegaardin peruja, ja suurin ero, jonka hän lopulta kristilliseen perinteeseen ateistisessä eksistentialismissaan tekee, on se, että hän kieltää toivon ahdistuksen loppumisesta. Kierkegaard ei tällaisesta toivosta luovu, vaan hän ilmaisee tahtonsa sitä kohtaan, että luonnolliset halut itsestään lakkaisivat piinaamasta ihmistä ja kääntyisivät mystisellä tavalla hengen palvelukseen. Kierkegaard ei kuitenkaan esitä hengen elämän premissejä ainoiksi, joihin ihminen voi järkevästi tukeutua, vaikka päätyykin kannattamaan paradoksaalista uskoa. Mistä syystä hän päätyy tähän? Kierkegaardin (1964, 106) mukaan kristillinen käsitys itsetuntemuksesta on helleenejä rikkaampi: ”luulen että voitto koituu suuremmaksi kuin tappio. Surumielisen eroottisen *Heiterkeitin* (hilpeyden) suhteen tosin menetetään jotakin, mutta toisaalta voitetaan hengen uudenlaisessa tajuamisessa, mikä oli tuntematon helleeniselle ajalle.” Kuten näemme lainauksesta Kierkegaard esittää kantansa kaikkea muuta kuin epäröimättä. Kristinuskon voitto kreikkalaisista on niin sanotusti hilkulla. Ainakin helleeninen maailmankuva pitää Kierkegaardin silmissä arvokkaana haastajana pintansa. Ulkokohtaisesti ja kirjaimellisesti Raamatun sanaan uskovia Kierkegaard (1964, 106–107) sen sijaan suomii tapansa mukaan kovin sanoin: ”Ainoat, jotka todella joutuvat tappiolle, ovat ne, jotka vielä elävät siinä käsityksessä, että synti tuli maailmaan 6000 vuotta sitten eräänä harvinaisena tapahtu-

mana, joka ei kuulu heille. Heidän osanaan ei tule olemaan kreikkalaisille ominainen *Heiterkeit*, joka nimenomaan on sellainen ominaisuus, jota ei voida saavuttaa vaan ainoastaan menettää.”

Tässä kohtaa on syytä huomauttaa, että suomentajien Eila Weckrothin ja Johan Weckrothin valitsema sana ”hilpeys” antaa Kierkegaardin kreikkalaisiin heijastamasta elämänilosta turhan kärjistetyt ja yksipuolisen kuvan. Neutraalimmin tai ainakin monipuolisemmin *Heiterkeit*, jonka Kierkegaard (1964, 106) alaviitteessä muistuttaa olevan Hegelin käyttämä ilmaus, tarkoittaa saksan kielellä leikkisyyttä, iloisuutta ja elämäniloa (Cambridge Dictionary). Voidaan siis ajatella, että kun Kierkegaard puhuu kristillisen vakavuuden puolesta kreikkalaisissa näkemäänsä ”surumielistä eroottista elämäniloa” vastaan, hän kuvaa laaja-alaisesti tietynlaista välitöntä elämisen tapaa, jossa asiat otetaan jossakin mielessä annettuina ja vastaan sellaisina kuin ne vastaan tulevat. Kierkegaard ei pidä tällaista elämäniloa sinänsä pahana asia. Hän vain näkee, että valinnassa sellaisen asenteen ja kristinuskon välillä vaaka kallistuu niukin naukin paradoksaalisen uskon puoleen. Syynä kristinuskon voittoon on se, että vain uskon suoma ”hengen uudenlainen tajuaminen” voi Kierkegaardin (1964, 104–105) mukaan selittää itseyden, joka muutoin on vain yleinen kategoria, josta ei voida sanoa muuta kuin että sitä ”voidaan ajatella, ja että se on olemassa sellaisena kuin sen ajatellaan olevan”.

Kierkegaard sanoo tämän kritiikin alaviitteessä ja jättää mainitsematta nimeltä Hegelin, mutta ympäröivästä kontekstista voidaan päätellä, että ”se vastikään esitetty periaate, jonka mukaan ajattelemisen ja olemassaolo on yksi ja sama asia” kuvaa Kierkegaardin ajan Tanskassa yleisesti hyväksytyä hegeliläistä ajattelua, jota Kierkegaard vastustaa. Käsite ”Itse”, jonka Kierkegaard johdonmukaisesti kirjoittaa isolla alkukirjaimella, merkitsee Kierkegaardille peruuttamattomasti yksilöllisyyttä, ”sen tilan vastakohtaa, jossa yleinen on yksityinen”. (Kierkegaard 1964, 104.) Kierkegaard hyväksyy Hegelin väitteen, että yleisen voi palauttaa ajatteluun, mutta yksilöllistä hän ei halua näin uhrata. ”Yksilöllisyyden ydin”, kirjoittaa nimittäin Kierkegaard (1964, 104), ”on juuri sen negatiivisessa suhteessa yleiseen ... niin pian kuin me sitä ajattelemme, se muuttuu joko siten, että sitä ei voi ajatella, tai me ainoastaan kuvittelemme ajattelevamme, tai ajattelemme sitä ja ainoastaan kuvittelemme, että se on ajatuksissamme.” Pysyvää itseyyttä vastaan tämän sekavuuden kuvaaminen, jota samana pysyvän subjektin jahtaaminen mielessä aiheuttaa, on aidosti painava kritiikki. Olemme nähneet monta kertaa, miten Kierkegaard soveltaa tätä ajatusta, enemmän tai vähemmän johdonmukaisesti, myös moraaliin, missä kaikki yleisesti sovittuihin pelisääntöihin nojaaminen näyttäytyy todellisen yksilöllisen uskon vastaisena. Tästä äärimmäisenä esimerkkinä voidaan pitää Kierkegaardin uskon ritaria, Aabrahamia.

Olemme nähneet myös, että Sartre hyväksyisi ja kenties tietoisesti hyväksyikin Kierkegaardin krii-
tiikin pysyvää itseyttä kohtaan, sillä *Ahdistus* oli hänelle tuttu kirja. Sartre kuitenkin kiisti mahdolli-
suuden, että itseä voisi löytää myöskään uskon avulla, joten hänelle jäi jäljelle vain kiistää pysyvä
subjektius ja esittää, ettei itseys ole muuta kuin jatkuvia valintoja, joiden taustalle ei välttämättä
tarvitse olettaa minkään muotoista subjektia. Hänen virheensä kuitenkin oli se, että hän piti kiinni
Kierkegaardin ajatuksesta, jonka mukaan on mielekästä olettaa sellainen täydellisen hengen vapau-
den tila, jota ihminen kaipaa ja jonka hän on menettänyt. Kaiken lisäksi hän esitti tällaisen tilan
olemassaolon näyttäytyvän ihmisille metafysisenä puutteena. Mikäli oletusta tällaisesta tilasta ei
kuitenkaan tehdä, voi jatkuvasti muuttuva subjekti-minuus hyvinkin pysyä tyhjänä, yleisenä ja ehkä
tyystin triviaalina käsitteenä. Ihmisen olemus vain löytyy muualta kuin puhtaasta, solipsistisesta
yksilöllisyydestä. Olivat syyt Kierkegaardille loppujen lopuksi mitkä tahansa puoltaa individualis-
tista muotoiluaan kristinuskon maailmankuvasta, hänelle on suureksi ansioksi, että hän esittää kris-
tinuskon omaksumisen hankalana, paradoksaalista ajattelua vaativana ja ennen kaikkea vapaana
valintana. Tästä syystä hänen tulkintansa ensimmäisestä synnistä onnistuu erinomaisesti kuvaamaan
valintatilannetta, johon Jean-Baptiste Clamence *Putoamisessa* joutuu todistettuaan nuoren naisen
itsemurhaa, jonka aiheuttama järkytys Clamencen mukaan ajoi hänet paratiisista, jota hänen entinen
menestyksekkäs elämänsä edusti. Sartre ei tarjoa tilanteesta ulospääsyä. Kierkegaard näkee ulos-
pääsyn mahdolliseksi vain paradoksaalisen uskon avulla. Clamence pitää näennäisesti tällaista us-
koa valheellisena toivona, mutta turvautuu kuitenkin perisyntimyötyin syyllisyyttään lieventääk-
seen. Hän keksii yhdistää monta huonoa ratkaisua yhdessä pahimmaksi mahdolliseksi.

5.8 Lopuksi – tietoisuuden herättävä nauru nykyajan moraalikompassina

Putoamisen puolivälissä Clamence kertoo lankeemukseensa johtaneen illan tapahtumat. Tämän jäl-
keen lukijalle avautuu näkymä tienhaaraan, jossa Clamence valitsee väärin. Olemme nähneet Cla-
mencen ennen putoamistaan ulkokultaisena hyvätelijänä ilman sisäisesti lujittunutta luonnetta.
Olemme nähneet Clamencen katumuksentekijä-tuomarin ammatissaan, valmiina tuhoamaan maail-
män, jonka on alkanut nähdä syntisensä ja turmeltuneena. Olen myös painottanut, että Camus itse ei
esitä Clamencen tilaa lopullisena kuvana ihmisen osasta. Nyt käymme kiinni siihen, millaisin kei-
noin Camus antaa lukijalle mahdollisuuden olla tekemättä Clamencen virheitä. Näin Clamence ku-
vaa iltaa, jolloin todisti nuoren naisen itsemurhaa.

”Se tapahtui pari kolme vuotta ennen sitä iltaa, jolloin olin kuulevinani naurua selkäni
takaa. Sillalla havaitsin ihmishahmon, joka oli kumartuneena kaiteen yli ja näytti kat-

seleovan virtaa ... erotin mustapukuisen nuoren naisen ... jatkoin matkaani. Olin ehtinyt noin viidenkymmenen metrin päähän, kun kuulin läjähdysten niin kuin ihmisruumis olisi pudonnut veteen. Pysähdyin kuin naulittuna siihen paikkaan, mutta en kääntynyt. Melkein heti sen jälkeen kuulin huudon, joka toistui useita kertoja ja tuntui etäännyvän yhä kauemmas myötävirtaan, kunnes äkkiä vaikenin ... Olisin tahtonut lähteä juoksemaan, mutta en hievahtanut paikaltani ... tunsin vastustamattoman heikkouden valtaavan ruumiini (Camus 2011, 77–78).

Pohditaan hetken sitä, mitä Clamence on sanonut kuvauksessaan. Hän tulee kertoneeksi naisen itsemurhasta kuin varkain, viitaten siihen nauruun verrattuna jonain toissijaisena. Tämä saakin Srigleyn (2011, 106) sanomaan, että juuri nauru on Clamencen lankeemus. Tämä on myös minun väitteeni, jota selostan pian tarkemmin. Naisen itsemurhan jälkeen mikään ei moneen vuoteen muutu Clamencen elämässä. Tapaus ei kertaheitolla tee murtumaa hänen asianajajan identiteettinsä ja hänen tulevan katumuksentekijä-tuomari -identiteettinsä välille, vaikka onkin nähtävissä murtuman alkusyyksi. Tämä viivästys johtuu siitä, että Clamence tekee kaikkensa unohtaakseen tapahtuman. Murtuma syntyy vasta, kun Clamence, vuosia tapahtuneen jälkeen, kävelee jälleen sillalla Seinen vartta. Onnettomuuspäivää muistuttavat olosuhteet palauttavat tällöin muiston Clamencen mieleen.

Clamence kertoo päivästä, jona kuuli naurun: ”Olin tyytyväinen. Minulla oli takanani onnistunut päivä: yksi sokea, ... asiakkaani lämmin kädenpuristus, joitakin avokätisiä lahjoituksia, iltapäivällä muutamien ystävien seurassa loistavasti improvisoitu esitys hallitsevan luokkamme kovasydämissyydestä ja eliittimme tekopyhyydestä ... Rintaani paisutti avara voiman ja – miten sen sanoisin – täyttymyksen tunne” (Camus 2011, 43–44). Ylpeys käy lankeemuksen edellä, sanotaan, ja tämä kristillinen lausahdus eittämättä tulee mieleen taitavasti rakennettua kohtausta lukiessa. Onneksi käänne on tätä odotusta maukkaampi. Muistutus, joka palauttaa Clamencen hetkeksi maan pinnalle, ei tule vihaisen juutalaiskristillisen Jumalan rangaistuksen muodossa. Sen paremmin taivaasta ei leimahda Clamencen niskaan Zeuksen salamaa tai muutakaan ensisilmäyksellä kovin vaarallista. Clamence kuulee vain lempeän naurun: ”Oikaisin selkäni ja aioin syyttää savukkeen, tyytyväisyyden savukkeen, kun samassa kajahti nauru ... Nauru vaimeni vähitellen ... nousiko se ehkä vedestä?” (Camus 2011, 44). Voisi ensi alkuun kuvitella, että on karmivaa, kuinka nauru on ikään kuin korvannut huudon, jonka kuoleva nainen päästi vuosia aiemmin. Nauru voisi hyvin saada aikaan tällaisen kauhuelokuvamaisen vaikutuksen, mikäli sen sävy olisi erilainen. Clamence kuitenkin kuvailee naurua aivan lempeäksi, vaikka se saa hänet säikähtämään: ”tunsin, miten sydämeni löi kiihdyttä tahtia. Älkää käsittäkö väärin, ei siinä naurussa ollut mitään salaperäistä; se oli sydämellistä, luonnollista ja vapauttavaa naurua (Camus 2011, 44–45). Clamence kuulee samansävyisen naurun uudelleen samana iltana. Sillä kertaa se kuuluu ikkunan alta. Tämän seurauksena Clamence tulee

tietoiseksi omasta tyhjiydestään ja epäaitoudestaan: ”Kadulla olikin muutamia nuoria miehiä, jotka iloisesti hyvästelivät toisiaan ... Menin kylpyhuoneeseen juomaan lasin vettä. Kuvani hymyili peilistä, mutta minusta tuntui kuin hymyni ei olisi ollut aivan aitoa...” (Camus 2011, 45). Clamencen on vaikea sietää naurua, koska se muistuttaa häntä todellisuuden sellaisesta puolesta, johon hänellä ei ole pääsyä. Muistetaan nyt, että vielä tässä vaiheessa hän ei ole omaksunut syntiuskomusta, jonka mukaan ihminen voi tulla pysyvästi karkotetuksi omasta luonnostaan. Hän keksii katumuksentekijä-tuomarin ammatin vasta luovana ratkaisuna nauruun, joka aiheuttaa hänelle kyseisenkaltaisia epä-mukavuuden kokemuksia. Kun nauru kuuluu ensi kerran näkymättömästä lähteestä ja toisen kerran ikkunan alta, Clamence ei vielä ole onnistunut järkeilemällä tukahduttamaan naurua. Siksi nauru kykenee vielä muistuttamaan Clamencea muutoksen mahdollisuudesta.

Tilanteen ironisuutta Camus korostaa sillä, että hän kuvaa naurun kirjassaan johdonmukaisesti lempeänä ja pyyteettömänä. Kuten Srigley tiivistää asian, nauru kehottaa Clamencea hellästi parempaan. Se ei jätä Clamencelle mahdollisuutta väistää kritiikkiä, niin kuin voisi käydä tapauksissa, joissa kritiikin esittäjä on moralisoiva, tekopyhä tai muista syistä sellainen kohde, jolle tekee mieli väittää vastaan. Näkymätöntä naurua ei voi oikaista, eikä sen esittäjää voi syyttää mistään, mikä helpottaisi syytetytyn omaa asemaa. Eikä nauru sitä paitsi edes syytä, vaan ainoastaan kertoo Clamencelle totuuden tämän tilasta, josta on vielä useita mahdollisia ulospääsyjä, mukaan lukien se onneton vaihtoehto, jonka Clamence lopulta valitsee. Kun Clamence onnistuu tyystin tukahduttamaan naurun, tarinasta Srigleyn sanoin ”tulee totisesti synkkä”. (Srigley 2011, 106–107.) Srigleyn huomio naurun tarjoamista mahdollisuuksista on oleellinen. Sen vuoksi ei olekaan aivan johdonmukaista, että Srigley itse esittää Camus’n kannattavan selkeästi paluuta tiettyyn valmiiseen maailmankuvaan, jota pian tarkastelemme. Väitän sen sijaan, että Clamencelle moni muukin ratkaisu on mahdollinen, ja sitä paitsi yhtä kannatettava, ja että ratkaisut voivat edustaa keskenään hyvin erilaisia uskomuksia ihmisen tarpeista ja tehtävistä. Hän voisi mennä terapiaan, hän voisi ryhtyä sarjaku-vapiirtäjäksi, viinitarhuriksi tai Bollywood-elokuvien tuottajaksi – lähes mitä tahansa, kunhan ei tapa viestintuojaa. *Sisyfoksen myytissä* Camus piti epäjohdonmukaisena kokea ensin absurdi herätys ja sitten kieltää tuo muutoksen alullepanija ykseyden tai totaliteetin tieltä. Naurun laita *Putoamisessa* on samoin. Niin kauan kun naurua ei tukahduta, kaikki valittavissa olevat vaihtoehdot ovat sille uskollisia. Tietenkään tämä ei tarkoita, että kaikki naurua ylläpitävät vaihtoehdot olisivat muilta perusteiltaan yhtä hyviä. Nauru on vain yksi välttämätön, ei itsessään riittävä, peruste valita jotakin jonkin toisen sijaan.

Maijaliisa Auterisen suomennos ja ilmeisesti myös saatavilla oleva englanninnos kadottavat ensimmäisen, mysteerisen ja näkymättömistä kajahtavan, naurun sävystä tulkintamme suhteen olennaisen. Niissä alkuperäiskielen ilmaisu ”*qui remettait les choses en place*” (Camus 2008, 37) kääntyy yksinkertaisesti muotoon ”vapauttava”. Myös Srigley (2011, 106) kääntää tässä kohdin lauseen itse nauruksi, ”joka palautti asiat niille kuuluville paikoilleen” (”*that put things back in their proper place*”), ja jättää lainauksen alkuperäiskielellä sulkuihin, vaikka suurimman osan ajasta hän viittaa *Putoamisen* englanninnokseen. Srigley ei perustele ratkaisuaan, mutta se on helppo päätellä. Ilmaisuilla ”vapauttava” ja ”sellainen joka panee asiat oikeille paikoilleen” on kutakuinkin yhtäläinen sävy, mitä tulee naurun tyyliin, mutta symbolisena vihjauksena jälkimmäinen muotoilu sisältää huomattavasti vahvemman moraalisen väitteen. Vapauttava nauru voi tyhjimillään olla lisenssi pitää kaikkea yhdentekevänä. Nauru ”joka panee asiat niille kuuluville paikoilleen”, varsinkin tilanteessa, jossa se kuuluu juuri henkilökohtaisen ylpistymisen hetkellä, on luonteeltaan nöyristävää. Se kehottaa parempaan, sen sijaan että vain vapauttaisi vastuun taakasta.

”Emme tiedä, kuka tai mikä nauru on. Jumalatko, vai Clamencen omatunto? Kumpikin tuntuu mahdolliselta ... Ratkaisevaa on, mitä nauru tarkoittaa, mitä se opettaa Clamencelle hänen elämästään ja siitä, mitä hänen tulee tehdä” (Srigley 2011, 106). Naurussa ei ole mitään pilkallista tai uhkaavaa, mutta se paljastaa epäsuhtaan sen välillä, millainen on Clamencen kuva itsestään ja millainen hän todellisuudessa on. Se tekee niin tuomitsematta ja pyyteettä. (Srigley 2011, 106.) Vihjeenä sen tulokinnan puolesta, että nauru on jumalten pilkan sijaan osa Clamencen omaa, parempaa tietoisuutta, joka paljastaa railon hänen sisimmän itsensä ja hänen valepersoonansa välillä, toimii hyvin kolmas kertaa, jolloin Clamence kuulee vastaavan naurun. Tällä kertaa nauru on selkeästi ja epäilyksettä hänen omaansa. Kerrottuaan pitkästi epäonnistuneista naisuhteistaan, valloituksistaan ja vaikeudestaan sitoutua, hän muistelee, miten hän erään kerran osasi aidosti nauraa itselleen: ”nauruni oli ... hyvin samantapaista kuin Pont des Arts’in sillalla kuulemani. Nauroin omille vuodatuksilleni ja oikeussalissa kehittelemälleni kaunopuheisuudelle. Näille asianajajan puheille nauroin muuten vielä enemmän kuin niille lurituksille, joita laskettelin naisten seurassa” (Camus 2011, 72–73). Naurun lujuus on suhteessa sen paljastamaan epäsuhtaan. Miksi Clamence päättää suhtautua nauruun vihamielisesti eikä hyväksy sitä, minkä itsekkin naurun opetuksiksi, ja pyri muuttumaan? Vaikka Clamence on ehkä kaukana moraalisesti ihanteellisesta ihmisestä eräällä tapaa oikeuttaessaan itselleen omat heikkoutensa nauraessaan niille, hän on kaukana siitä täydellisestä hirviöstä, joksi hän kertomuksensa lopussa on muuttunut onnistuttuaan lopulta tukahduttamaan naurun kokonaan. Camus’n kuvaama nauru muistuttaa vaihtoehtoista. On johdonmukaista hänen filosofialleen, että hän näkee vaihtoehtottomuuden maailmassa huonoimpana mahdollisena tilana.

Clamencen itserakkaudelle pahimman uhan muodostaa pelko siitä, että hänen elämänsä olisikin vain jumalien pilailua tai muusta syytä edes lempeän ironian kohde. Tämä itserakkaus estää Clamencea suhtautumasta omiin puutteisiinsa kohtuudella ja rakentavin tavoin. Korkeamman älynsä myötä hän kuitenkin ymmärtää kärsiä enemmän kuin muut. Täten hänellä on myös oikeus tuomita vahvemmin kuin muut. Siinä ei enää ole mitään huvittavaa kenenkään kannalta, vaan kuten Srigley (2011, 88) osuvasti huomauttaa, Clamencen koko monologin pyrkimyksenä on luoda illuusio, että hänen taitavasti muotoiltu ”tunnustuksensa” tekee hänestä moraalisesti ylivoimaisen. Tyydytys, jota Clamence toiminnastaan saa, perustuu ylpeydelle ja itserakkaudelle – juuri muulle se ei voi enää johdonmukaisesti voi perustua – ja nämä luonteenpiirteet Camus tuomitsee *Putoamisessa* selkeästi aiempaa tuotantoaan vahvemmin. Minkäänlaista piilotettua arvoa tai hyvänlaatuista kunniantuntoa Camus ei Clamencen hahmoon liitä, toisin kuin vielä *Kapinoivassa ihmisessä* liitti metafyyssisiin kapinallisiin, jollainen myös Clamence selkeästi on.

Tartun lopuksi siihen Srigleyn (2011, 106) tarkkanäköiseen huomioon, että Clamencen ensi kertaa Pont des Arts’in sillalla kuulema nauru merkitsee tämän todellista lankeemuksen hetkeä – ei sitä vuosia aiemmin tapahtunut naisen hyppy sillalta. Minusta on syytä antaa naurulle vielä Srigleyn tarjoamaa merkitystä suurempi osuus, mitä tulee *Putoamisen* filosofiseen tulkintaan. Srigley (2011, 107) osoittaa, että monissa kohdin tarinaa, sitä mukaa kun Clamencen itserakkaus vähenee naurunkokemusta muistuttavien tapausten myötä, hänen arvostelukykyensä paranee sen seurauksena. Srigley haluaa nähdä Camus’n lopulta päätyvän kannattamaan sellaista näkemystä pysyvästä ihmisluonnosta, jonka myötä itserakkaudesta voisi tyystin luopua. Olemme nähneet, että Camus omassa historiankirjoituksessaan, *Kapinoivan ihmisen* sivuilla, pitkälti pitäytyy sellaisessa kertomuksessa, jonka mukaan ensin hyveellisen ihmisluonnon ja sittemmin transsendentin jumaluuden kiistäminen olivat syynä hänen aikansa tuhoisiin tapahtumiin. En kuitenkaan Srigleyn tavoin kykene löytämään *Putoamisesta* positiivista puolustusta minkäänlaisen valmiin ihmisluonnon palauttamisen tueksi. Srigley näyttää ajattelevan, johdonmukaisesti, että jos kerran ratkaisu modernin maailman ongelmiin ei löydy modernin maailman sisältä, sen täytyy löytyä historiamme alkuhämäristä, joista etäännyminen on merkinnyt asteittaista ja jatkuvaa muutosta huonompaan suuntaan. Hänelle ei ole olemassa vaihtoehtoja, että ratkaisua ei joko ole tai että – niin kuin väitän – se löytyy Camus’n mukaan sellaisenaan jännitteen ja naurun sietämisestä, mikä asettaa tervehenkiset ehdot moraalikeskustelulle.

Erästä kohtaa, jossa antiikin Kreikka tulee Clamencen monologissa puheeksi, ja jota voisi pitää jonkinasteisena ihmisluonnon puolustuksena, mutta joka paljastuu syväksi ironiaksi tai pessimismiksi, on syytä nyt tarkastella – ja lainata jälleen pitkästi äärimmäisen tiivistä tekstiä:

”Tunnetteko muuten Kreikkaa? Ettekö? Sepä hyvä! Mitäpä asiaa meillä sinne olisi-kaan? Siellä vaaditaan puhdasta sydäntä. Tiedätkö, että ystävykset kulkevat siellä kaduilla kaksittain käsi kädessä. Niin, naiset pysyvät kotona, ja kypsässä iässä olevia, kunnianarvoisia viiksiniekkoja miehiä näkee mittelemässä katuja vakavan näköisinä sormet ystävän sormien lomassa. Vai niin, että itämaillako myös toisinaan? Saattaa olla ... Mutta sanokaahan, kulkisitteko te minun kanssani käsikkäin pitkin Pariisin katuja? En minä sitä tosissani tarkoittanut. Mehän kyllä osaamme käyttäytyä, meidän oma likamme antaa meille ryhtiä. Ennen kuin meidän sopii mennä Kreikan saarille, meidän olisi kauan pestävä itseämme. Siellä on ilma neitseellistä, meri ja nautinto puhtaat. Mutta me...” (Camus 2011, 107).

Kun Clamence alkaa kuvailla nykyajasta käsin kreikkaa sekä myös itämaita, hän puhuu naurettavin yleistyksin. Katkeraan sävyyn on syynä hänen uskomuksensa, että mahdollisuus helleeniseen spontaaniuteen on häneltä turmeltuneena ihmisenä evätty. Clamencen uskomus muistuttaa paljon Kierkegaardin Hegeliltä mukailtua ajatusta, johon edellisessä luvussa tutustuimme: hän on langenneena ihmisenä menettänyt kyvyn hilpeyteen ja keveyteen. Yllättäen Srigley ei kuitenkaan pidä kuvausta minun tapaani yleistyksenä, jota on vaikea pitää todellisena vaihtoehtona sinänsä. Hän ei myöskään mainitse edes sanalla Clamencen esittämää viittausta itämaihin. Srigley kyllä korostaa alaviitteessä (viite 104) hänen huomionsa olevan yhteydessä Camus’n jo nuorena esittämiin pohdintoihin ihmisestä ”harmoniassa itsensä ja maailman kanssa” (Srigley 2011, 167). Valitettavasti nämä pohdinnat eivät ole Camus’lle eduksi. Ne kuitenkin osaltaan selittävät, miksi Camus rinnastaa itämaat ja Kreikan.

Jo paljon luetussa, kriittisessä henkilökuvassa *Camus* vuodelta 1970 kirjallisuudentutkija Conor Cruise O’Brien (1970, 12–13) sanoo terävästi seuraavaa nuoren ranskalaisen vuonna 1937 juhlallisessa puheessaan esittämistä, hyvin värittyneistä näkemyksistä koskien ”Välimeren henkeä” ja ”Välimeren kulttuurin totuutta”: ”hänen oma käsityksensä Välimeren maailman yhtenäisyydestä perustuu romaanisten kielten samanlaisuudesta johdetulle kielelliselle yhtenäisyydelle. Ja siitä hän puhuu maassa, jonka väestön enemmistö on arabiankielistä ... ei hänellä ole mitään sanottavaa muista tämän kulttuurin vaikutteista lukuun ottamatta yhtä ainoaa epämääräistä viittausta ’suuriin itämaisiin ajatuksiin’”.

Ilmaus ”yksi epämääräinen viittaus” sopii hyvin kuvaamaan myös Clamencen kuulijalleen esittämää uteliasta tiedustelua ”itämaillako myös toisinaan?”, joka esiintyi pitkälti lainaamassamme kohdassa. Emme tiedä, mitä Clamencen puhutteleva kuulija tarkalleen ottaen on sanonut Clamencelle. Tiedämme, että Clamence vastaa siihen ”saattaa olla”. Se implikoi, että mitä tahansa Clamence Kreikkaan heijastaakin, hän voi kuvitella tämän löytyvän myös ”itämaista”. On vaikea sanoa, mitä Clamencen ihailemat piirteet kaikkinaensa ovat. Sellaisen turvallisen tulkinnan voi ympäröivästä kontekstista ainakin tehdä, että Clamencen pitää ulkona mielensä puhdassydämisiltä Kreikan saarilta ja itämailta hänen perisyntinäkemyksensä. Pakanat, joita lankeemus ja modernismi eivät ole koskettaneet, sitä vastoin toteuttavat ykseyden ja harmonian ihanteita tuntematta synnin taakkaa tai käsitettä. Saattaapa Clamencen naiiviutta ja aikansa eurooppalaisuutta uhkuva viittaus nimenomaan olla metafiktiivinen ja huvittunut muistutus Camus’ n osalta hänen omiin nuoruudenaikoihinsa. Joka tapauksessa kuvaus Kreikasta paikkana, jossa ”naiset pysyvät kotona”, ei edustane Camus’ nkaan mielessä ihannetta, jota seuraamalla modernin maailman ongelmat vältettäisiin rakentavalla tavalla.

Clamencen haaveet suhteessa kreikkalaisiin eivät rajoitu toiveeseen oppia elämään heidän tavoin, maltillisuuden ja kohtuuden hyveitä arvostaen, niin kuin Srigley (2011, 113) tulkitsee. Tässä suhteessa Camus on tarkkanäköinen. Clamence ei kykene pelkästään omaksumaan kreikkalaisia hyveitä, vaan hän haluaa ympärilleen yhteiskunnan, joka myös tukee näitä hyveitä. Alasdair MacIntyre (2004, 163; 193–194) muistuttaa kirjassaan *Hyveiden jäljillä* vuodelta 1981, että aristoteelinen hyve-etiikka on mahdollista vain joko kulttuurissa, jossa vallitsee yksimielisyys hyveiden suhteen, tai osana jaettua teleologista ihmiskäsitystä; tällaista yhtenäistä näkemystä hyveiden sisällöstä tai ihmiselämän päämääristä taas ei todennäköisesti ole vallinnut koskaan, edes Kreikassa. Clamencen tuntien on helppo olla skeptinen hänen halukkuuttaan kohtaan kehittää todellisia hyveitä ilman ulkoista arvonantoa, jonka hän toivoisi niiden noudattamisesta koituvan osakseen. Ylipäätään Clamence itse ei vihjaa sanallakaan, että kaipaisi Kreikkaan tai itämaille näissä paikoissa vallitsevan ihmisten moraalisen ylivertaisuuden vuoksi. Rivien välistä voimme lukea syyn pikemminkin olevan se, että Clamence haluaa minne vain, jossa uskoo saavansa elää vapaana miehenä yleisesti jaettujen yksinkertaisten elämänarvojen keskellä. Sellaiset paikat sijaitsevat kuitenkin vain hänen mielessään, eivät todellisuudessa.

Äärimmäinen ratkaisu, jota Srigley (2011, 107–108) tulkitsee Camus’ n esittävän lääkkeeksi moderneihin ongelmiin, ja jonka hän myös tulkitsee olevan naurun opetus, on sellaisten moraalisaäntöjen nostaminen kunniaan, jotka ylittävät ihmisen itsesäilytysvietin. Clamence sanoo eräässä kohtaa monologiaan: ”en ole koskaan pohjimmiltaan voinut uskoa, että inhimillisiin asioihin kannattaisi suh-

tautua vakavasti” (Camus 2011, 95). Srigley vetää tästä lausunnosta pitkälle menevät johtopäätökset. Hänestä Clamence on näin sanoessaan hetkellisesti totuuden ytimessä. Srigley kirjoittaa Platonin Sokratesta (Platon 2007, 360) mukaillen, että sen ymmärtäminen, etteivät inhimilliset asiat ole kovin tärkeitä, merkitsee itserakkauden ”kuolettamista” (*”to mortify one’s self-love”*). *Valtion* ohella Srigley siteeraa väitteensä tueksi *Gorgias*-dialogia, jossa Sokrates pitää suurimpana mahdollisena pahana sitä, että ihminen pilaa ja turmelee oman sielunsa (Platon 1978, 87). Srigleyn mukaan tällaiseen turmeltumiseen verrattuna edes kuolema ei ole mitään. Näiden katkelmien Srigley uskoo antavan sisällön sille, mitä Clamence ymmärtää naurun, putoamisensa, myötä, mutta jonka ymmärryksen hän lopulta kiistää pyrkiessään, onnistuneesti, tukahduttamaan naurun kokonaan. Srigley perustelee väitettään lisäksi kohdalla *Putoamisesta*, jossa Clamence sanoo lujimman ja uhkaavimman naurun kuullessaan seuraavaa: ”Olin kauan elänyt sen harhakuvitelman vallassa, että nautin yleistä suopeutta ... Sinä päivänä, jona sain varoitusmerkin, silmäni aukenivat ... Koko maailmankaikkeus ympärillä alkoi nauraa ... Ja sitä ei kestä yksikään ihminen – paitsi sellaiset, jotka eivät elä, toisin sanoen viisaat” (Camus 2011, 88). Nämä viisaat ovat Srigleyn mukaan antiikin viisaita, ja he ovat kuolleita juuri siksi, että heille elämän turhamaisuudet ovat pikku juttu sielusta huolehtimisen rinnalla. (Srigley 2011, 107–108.) Näin Srigleyn päätelmiin hiipii jo uskonnollinen sävy. Uskomus kuolemattomasta sielusta, josta huolehtiminen on tärkeämpää kuin henkirievustaan kiinni pitäminen, on modernille ihmiselle loputtomista syistä kova pala omaksua. Srigley yrittää saada valinnan kuulostamaan mutkattomalta. Camus ei kuitenkaan ole Srigleyn kuvaama ehdoton moraalifilosofi, jos hän on moraalifilosofi alkuunkaan.

En jatka Srigleyn kritisoimista tämän pidemmälle. Hän esittää kirjassaan tukun argumentteja väitteidensä tueksi, enkä ole tässä tutkielmassa viitannut niistä edes kolmannekseen. Ja joka tapauksessa hän on olennaisesti oikeassa huomauttaessaan terävästi, että nauru, ei naisen konkreettinen hyppy sillalta, on Clamencen putoaminen. Olen seurannut hänen luentaansa *Putoamisesta* lähes sellaiseen aino tähän huomautukseen asti. Srigley tekee virheen, kun ei ymmärrä tämän huomionsa kokonaisvaltaista merkitystä. Hän on itsestään selvästi väärässä siinä, että nauru olisi ongelma, joka pitäisi *välttämättä* ratkaista. Esitän lopuksi *Putoamisesta* mielestäni Camus’n tuotannolle uskollisen tulkinnan muodollisesti kognitiivisen asketismin puolustuksena. Sellainen tulkinta vetoaa Kierkegaardin filosofian tavoin ihmisiin, jotka näkevät päättelynsä jäävän kesken, mutta eivät syystä tai toisesta tahdo päästää irti lähtöoletuksista, jotka johtavat keskeneräiseen lopputulemaan. Se, mikä näyttää usein virheeltä filosofisessa päättelyssä, voi olla lopullinen totuus elämästä. On syitä uskoa, että Camus ajatteli loppuun asti näin. Nauru muistuttaa aina siitä, että tietoiselle ihmiselle täydellistä harmonian tilaa ei ole olemassa. Tai jos onkin, se ei ole hyvä asia, mistä Camus käyttää esimerk-

kinä Clamencen paratiisillista aikaa, jossa tämä kyllä oli harmoniassa itsensä kanssa, mutta vain koska ei nähnyt itseään toisten silmin. Camus'n mukaan ihmisen tulee tiedostaa epätäydellisyytensä ja elää asian kanssa, kuitenkin yrittäen parhaansa mukaan kuroa umpeen umpeutumaton kuilu.

Tämä ei ole samalla tavalla pessimistinen tai ihmisen vierautta itsestään korostava kanta kuin Kierkegaardin tai Sartren omaksumat muodolliset perisyntimyytit, sillä Camus ei missään vaiheessa esitä teoriaa ihmisen tosiolemuksesta, josta voisimme ajautua harhaan. Clamence kyllä tekee näin kuvaillessaan entistä elämäänsä paratiisilliseksi sekä heijastaessaan tämän paratiisillisen ihanteen myös Välimeren auringon alle. Lukijalle on kuitenkin selvää, että tämä on Clamencen osalta harhaista toiveajattelua, ei uskottava kuvaus ihmisen langenneesta tilasta. Tästä on esimerkkinä juuri *Putoamisen* paratiisikuvauksen ironisuus. Clamence kaipaa takaisin tilaan, jossa hänen tietoisuutensa ei ole herännyt. Hän ei kestä epäharmonian taakkaa eikä hyväksy sitä itsestään selvää helpotusta, jonka nauru siihen tarjoaa. Vaikka tällainen ikuinen epäharmonia jossakin mielessä olisikin ihmisen osa, siitä ei tarvitse vetää johtopäätöksiä, joita Camus aiemmin veti: että inhimillinen ylpeys koostuisi välttämätöntä vastaan taistelemisesta. Tämän välttämättömyyden itsensä sietäminen muodostaa *Putoamisessa* ja Clamencen tilanteessa tarvittavan jännitteen. Nauru kuvaa jännitettä kahden, nauruttoman ääripään välissä, samalla kun se on itsessään keino tämän jännitteisen tilanteen sietämiseksi. Kumpikaan ääripää ei edusta Camus'n mielessä tavoiteltavaa tilaa, mutta molemmat voivat näyttää ihmiselle toisinaan houkuttelevilta. Nauru on pidettävä juuri ja juuri kuuluvana, sillä niin paratiisiin ykseydessä kuin totaliteetin hallinnassa meiltä puuttuu kyky nauraa lempeästi itsellemme, toimiva moraalikompassi, joka ilmoittaa meidän kulkeneen harhaan silloin, kun huomaamme, että tekemme ja sanamme ovat ristiriidassa.

Kirjoitin jo edellä, että naurun lujuus on suhteessa epäsuhtaan, jonka se paljastaa. Tämä suhde itserakkauden ja naurun välillä on kiinnostava ja vihjaa myös pesäerosta, jonka Camus tekee aiempaan filosofiaansa. Nauru kumpuaa sitä kovempaa, mitä suurempi kuilu on sen välillä, mikä on Clamencen näkemys itsestään hänen onnellisiksi kokeminaan ylpeyden hetkinä ja millainen toisaalta on hänen todellinen tilansa, josta hän naurun hetkellä tulee tietoiseksi. Mitä suurempi tämä kuilu on, sitä vahvemmin Clamence tukeutuu ylpeyteen ja itserakkauteen vaimentaakseen naurun. Kun naurun päästää itse Clamence hänen muistellessaan naissuhteitaan ja "lurituksiaan" oikeussalissa, nauru on äänestä ja vapautunutta. Tämän tapauksen myötä Clamence ei merkittävästi eikä pitkäaikaisesti muuta käytöstään, vaan yrittää enimmäkseen unohtaa naurun. Myös silloin kun nauru kuuluu ensi kerran sillalta, se kajahtaa niin lujana, että Clamence luulee sen kuuluvan ulkopuoleltaan. Nauru paljastaa niin suuren kuilun puolitiedottomassa Clamencessa, että sinne katsominen huimaa. Kun

nauru kuuluu myöhemmin samana iltana suhteellisen vaimeana avonaisen ikkunan ulkopuolelta, voi nähdä, että sillalla kajahtanut nauru on kuitenkin tehnyt Clamencen vastaanottavaksi itsetutkiskelulle. Vaimeaa, iloista ja inhimillisellä sävyllä kuuluvaa naurua nimittäin seuraa Clamencen katsominen itseään peilistä ja todellinen havahtuminen omaan tilaansa. Nauru oli kutakuinkin ihanteellisella voimakkuudella, kun sen lähteenä oli iloisena toinen toisensa hyvästelevä joukko ystävyksiä.

Tulkitsen, että näiden vihjeiden avulla Camus kehottaa lukijaansa pitämään suhde nauruun mahdollisimman mutkattomana kaikissa tilanteissa. Hätkähdyttävän voimakkaana ilmoille kajahtava nauru on jo merkki hälyttävän pitkään kestäneestä epärehellisyydestä. Tällaista nauru on kohdassa, jossa Clamence vihjaa ymmärtäneensä paratiisillisen elämänsä valheeksi ja kokee, että tämän jälkeen koko maailmankaikkeus alkoi nauraa hänelle. Tällaista hänen mukaansa ei kukaan voi kestää – paitsi viisaat. Tätä naurua vastaan Clamence rakentaa suojaksi oman absoluuttinsa, katumuksentekijä-tuomarin ajatusjärjestelmän, joka vuoraa Clamencen murtuman päälle lujan kipsin. Toinen nauruton ääripää, harmonisen ykseyden kokemus, ei kenties ole aivan yhtä paha asia kuin maailmanloppua ennustava vallantahto, mutta päinvastoin kuin sellaista kyynisyyttä ykseys edustaa naiiviutta, johon myös liittyy omat ongelmansa. Naiiviutta vastaan puhuu se, että juuri tämä pitkään kestänyt itsepetos mahdollisti sen kvasipsykoottisen ja vainoharhaisen tilan, johon ajautunut Clamence saattoi kuvitella, että hänen paljastumisensa – itsensä ja muiden silmissä – teeskentelijäksi ja ulkokultaiseksi hyväntekijäksi merkitsi, että koko maailmankaikkeus alkoi nauraa hänelle. Sitä vastaan Clamence ei lopulta näe muita keinoja kuin metafyyssisen kapinallisen väkivaltaisen ja mielettömän hyökkäyksen universumia vastaan.

Jotta ihminen ei koskaan ajautuisi tällaisiin metafyyssisen kapinallisen ylilyönteihin, on hänen turvallisinta olla sen paremmin toivomatta totalitaarista valtaa kuin pyrkiä kieltämään kaikki huonot puolet itsessään. Tahto kuolettaa itserakkaus täysin ja saavuttaa täydellinen ykseys vaatii omakuvan sovittamista jumaluuden vaatimuksiin, täydellistä nöyrytmistä ja itsensä uhraamista, joka on itsepetos yhtä lailla kuin itsensä korottaminen jumalaksi. Tällainen mielensisäinen paratiisi merkitsee omille puutteilleen sokeutumista, mikä voi tarkoittaa, että hyvät teot, joita paratiisissa elävä tekee ja pitää merkinä kunnollisuudestaan, eivät ulkopuolisen silmin välttämättä ole aivan yhtä jaloja. Siinä paratiisissa Clamence elää elämästään aika monta ensimmäistä vuosikymmentä. Ihannetapauksessa tästä epätäydellisyydestä muistuttaa volyymiltaan vaihteleva, sovittava nauru, joka kannustaa menemään eteenpäin samalla, kun se muistuttaa kuilusta omakuvan ja todellisuuden välillä. Vaikka sovitus ei ole koskaan täydellinen, ei ikuisessa epäsuhteessa todellisuuden ja ihanteiden välillä myöskään ole enää juuri mitään absurdia, toisin kuin on Camus'n varhaisempien teosten absurdin

ihmisen tai Kierkegaardin tuotannon henkilöhahmojen pyrkimyksissä vastustaa välttämätöntä ja täten tieteen tahtoon laajentaa kuilua, josta tietämättömyys versoo.

Miksi olla niin kyyninen ykseyden haavetta kohtaan? Kiinnostavasti Camus jättää kirjassaan mahdollisuuden auki sille, että joillakin edelleen on ”puhdas sydän”, eivätkä he kärsi tekojensa ja toiveittensa yhteismitattomuudesta. Tämä on yhtäpitävää Camus’n ajattelun kanssa *Kapinoivan ihmisen* aikoihin, jossa hän salli ykseyden kokemisen, mutta ei totaliteettia (alaluku 4.3). *Putoamisessa*kin hän esittää Kreikan ja itämaat kyyniseen tapaan vaihtoehtoina, mutta toivottavampana kuin haaveilla yksinkertaisesta maailmasta hän esittää sellaisen luonteen kehittämistä, jonka turvin voi sietää maailman peruuttamattoman epävarmuuden ja loputtomien vaihtoehtojen jatkuvan mahdollisuuden. Tällainen ihminen ei lankea sen paremmin ykseyden harhaan kuin joudu alttiiksi Clamencen manipulaatiolle. Camus nimittäin näkee, että harmoninen oleminen ei ole ihmiselle mahdollista joko ilman itsepetosta tai vailla yhteiskuntaa, jossa tavoiteltavat hyveet ja arvojärjestys ovat kaikkien jakamia ja jokaiselle selvillä. Jälkimmäisen kaltaista yhteiskuntaa ei luultavasti ole vallinnut edes aikoinaan tarunhohtoisessa Ateenassa. Ykseyden haave saa vapaasti elää. Yksilön, joka elää päivittäin risteävien roolien, ihmisryhmien välisten konfliktien ja eri kulttuurien rihmastossa, kannattaa kuitenkin olla varuillaan, mikäli hän ei ole nauranut itselleen vuosiin. Voi paljastua, että tukahdutettu itsetietoisuus paljastaa kerralla enemmän kuin mistä välittäisi tietää. Tällaiselle ihmiselle Camus’n muodollinen kognitiivinen asketismi on tervehenkinen lääke. Camus’n aiempi muotoilu absurdista ihmisen ja maailman vastakkainasetteluna sen sijaan antoi itsensä turhan vakavasti ottavalle yksilölle oikeutuksen pistää maailma tilille tämän välinpitämättömyydestä. Nyt Camus korkeintaan sanoo, että kun paratiisin ovet sulkeutuvat selän takana, kannattaa istua alas, ottaa tukeva selkänoja kaltereista ja pohtia seuraavaa siirtoa rauhassa. Ainakaan pelkän kapinan vuoksi ei pidä suin päin syöksyä vastakkaiseen suuntaan. Camus’n uuden muotoilun implikoima viesti on, että vaikka ykseys olisi mahdotonta saavuttaa, kannattaa joka tapauksessa pysytellä lähempänä sitä kuin totaliteettia. Koko ajan täytyy kuitenkin olla varuillaan, ettei kuvittele ykseyttä sinne, missä ykseyttä ei ole. Tästä ne parikymppisen Camus’n puheet, joissa hän painotti naiivisti Välimeren kansojen harmonista yhteenkuuluvuutta, ovat kiusallisen toimiva varoittava esimerkki.

Tällaiset loppupäätelmät eivät arvatenkaan kuulosta mullistavilta. Toisin kuin tyypillisesti ongelmanratkaisuun keskittyvät filosofiset argumentit romaanin medium antaa Camus’lle mahdollisuuden olla viemättä päätelmiään sellaiseen positiiviseen lopputulemaan, joka purkaisi vastakkaisten teesien muodostaman jännitteen. Voi näyttää siltä, että *Putoamisessa* Camus on vain luovuttanut ratkaisujen suhteen ja esittää nyt ihmisen osan lohduuttomana, pelkkänä ratkeamattomana ongelma-

na. Joka tapauksessa näin *Putoamista* usein luetaan. Silloin vain jätetään huomiotta Camus'n nihilismiin tarjoama lääke, jota Clamence ei pysty nielemään. Huonojen valintojen kartoittaminen ja havainnollistaminen riittää jo pitkälle. Camus on saattanut ajatella, että filosofisessa esseessä positiivisen ratkaisuehdotuksen uupuminen olisi välttämättä puute, sillä sekä *Sisyfoksen myytti* että *Kapinoiva ihminen* epäonnistuvat juuri sen vuoksi, että paradoksaaliset ratkaisuehdotukset, joita Camus tarjoaa itse esittämiinsä ristiriitatilanteisiin, pelkistävät hänen ajatteluaan liiaksi. Camus myös sortuu molemmissa teoksissa päättelyllisiin loikkiin, vaikka loikka ei ensiksi mainitussa esseessä olekaan suurensuuri. Camus'n ajattelua on leimannut alusta alkaen viehtymys hänen ratkeamattomiksi katsomiinsa inhimillisiin ristiriitoihin. Tämä piirre myös pysyy Camus'n tuotantoa leimaavana aina hänen kuolemaansa asti. Camus'n ajattelun kokema muutos vuosien 1942 ja 1956 välillä on kuitenkin merkittävä, ja se kuvastaa asteittaista etäisyyden ottamista hänen oman aikansa mannermaiseen perinteeseen, jossa ihmisen osaa oli tapana luoda melankoliseen ja dramaattiseen sävyyn. Itseironian vapauttavan mekanismin myötä jumittumisen ristiriitatilanteiden ja paradoksien sisään ei enää tarvitse täyttää ihmistä ahdistuksella ja toivottomuudella. Päättymätön ratkaisujen etsiminen on jo itsessään ratkaisu. Etsinnän täytyy kuitenkin tapahtua yhtäaikaaisesti oman rajallisuutensa paremman tunnistamisen, ja tämän myötä tapahtuvan nöyristyminen, kanssa.

Kun Camus kääntää perisyntimyytin ympäri ja esittää myytistä itsetietoisuuden heräämisestä puhtaan psykologisen rekonstruktion, hän yhtäältä on lähempänä Kierkegaardia kuin koskaan aiemmin ajattelussaan. Oleellisilta osin hän kuitenkin tekee selkeän pesäeron sekä Kierkegaardin hahmottelemaan yksityiseen ihmiseen että omaan varhaiseen absurdin ihmisen muotoiluunsa. Näitä molempia hahmoja yhdisti ihannoitu moraalisen harkinnan totaalinen subjektiivisuus suhteessa ympäröivään todellisuuteen. Kierkegaardin pelonsekaisesti arvostama Aabraham teki mitä tahansa uskonsa nojalla – uskon jonka sisältö saattoi hyvin olla vain hänen omaan mielensä tuotosta. Absurdille ihmiselle merkityksen elämälle tarjosi vain ylpeys väistämätöntä osaansa vastaan taistelemisesta. Kypsän kauden Camus'n mukaan syyllisyyttä täytyy pitää hyvänä asiana, joka positiivisesti kannustaa yksilöä itsensä tarkkailemiseen ja mahdollistaa paremman itsetuntemuksen sekä moraalisen harkinnan kehittämisen. Myös Kierkegaard näki, että synnintunto, joka muistuttaa ihmistä tämän epätäydellisyydestä, on sinänsä hyvä asia. Camus'n mukaan syyllisyyden täytyy kuitenkin kohdistua todelliseen ihmisen itsensä suorittamaan tekoon, jonka tämä voi muistaa ja mielessään kohdata. Transsendentti synty ei tällaista tarkoitusta palvele. Perisyntimyytit, niin puhtaan kristillisesti muotoillut kuin muin tavoin ihmistä osana kollektiivia pitävät, vääristävät psykologisesti hyödyllisen tunteen selkeän ja parhaimmillaan erehtymättömän luonteen. Tapauksesta riippuen ne saattavat lie-

vittää tai yllyttää negatiivisia tunteita. Joka tapauksessa ne sakeuttavat eron ihmisen itsensä ja tämän yksittäisen teon – tai tekemättä jättämisen – välillä.

Erona Kierkegaardiin, joka painotti syntisenä ja katuvana kristittynä olemisen ehdotonta vakavuutta, Camus varoittaa myös tällaisen vakavuuden vaaroista. On parempi nauraa hyväntahtoisesti omille puutteilleen kuin kieltää ne tai kieltää itsensä täydellistymisen toivossa. Lunastuksen ajatus on Camus'n filosofialle ja filosofiselle proosalle yhtä vieras kuin Sartrelle, mutta erona Sartreen Camus hylkää tyystin sellaisen uskomuksen, että olisimme vieraantuneita todellisesta olemuksestamme. Päinvastoin meidän paras olemuksemme näyttäytyy hetkinä, joina ymmärrämme epätäydellisyytemme. Tämä ei tarkoita, että epätäydellisyyteen olisi ihanteellista jämähtää tai tyytyä. Pitäähän tahtoa parasta itsestään, että on ylipäätään mahdollista kokea puutteensa häiritsevinä. Tässä mielessä Camus on ennen kaikkea yksilön luonnetta muotoileva filosofinen kirjailija. Hän ei aseta tuotannossaan selkeitä moraalisääntöjä, mutta hän pyrkii antamaan lukijalleen suuntaviivoja kehittää sellaisia luonteenpiirteitä, jotka antavat parhaat ehdot avoimelle keskustelulle. Keskustelun tärkeyttä Camus painottaa jo *Kapinoivassa ihmisessä*, mutta ilman selkeää ymmärrystä ehdoista, jotka mahdollistaisivat tämän. *Putoamisessa* Camus asettaa selkeät ääripäät, joiden välissä ihmisen ainakin tulee pysytellä, ja mieluiten lähempänä ykseyttä kuin totaliteettia. Pysyttelemisen aivan harmonian rajoilla jättää vielä tilaa sille harkinnalle, että kaikki voisi olla toisinkin, mikä on ehdoton edellytys empatialle ja toisen tunteiden ymmärtämiselle. Niiden pohjalta myös moraalinen arviointikyky, lakitaulujen synnäämisen sijaan, ihanteellisesti harjaantuu ja tarkentuu.

6. Viitattut lähteet

Altaf, Fatima (2018): "Cognitive Dissonance and Creativity", Psychcentral, URL = <https://psychcentral.com/lib/cognitive-dissonance-and-creativity/> (luettu 10.5.2018)

Aronson, Ronald (2017): "Albert Camus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/camus/> (luettu 19.9.2018)

Bagger, Matthew (2007): *The uses of Paradox: Religion, Self-Transformation, and the Absurd* Columbia University Press

Berthold, Daniel (2013): "Kierkegaard and Camus: either/or?" International Journal of Philosophy of Religion 4/2013, 73, 2: s. 137-150

Cambridge dictionary, URL = <https://dictionary.cambridge.org/> (luettu 1.12.2018)

Camus, Albert (2005): *The Myth of Sisyphus* (engl. Justin O'Brien) (alkuteos: *Le Mythe de Sisyphe* 1942) Clays Ltd

Camus, Albert (2000): *The Rebel* (engl. Anthony Bower) (alkuteos: *L'Homme révolté* 1951) Clays Ltd

Camus, Albert (2008): *La Chute* (alunp. 1956) Gallimard

Camus, Albert (2011): *Putoaminen* (suom. Maijaliisa Auterinen) (alkuteos: *La Chute* 1956) Otavan Kirjapaino Oy

Corrigan, Kevin; Harrington, L. Michael (2014): "Pseudo-Dionysius the Areopagite", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> (luettu 10.5.2018)

Crowell, Steven (2015): "Existentialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/> (luettu 19.9.2018)

Dostojevski, Fjodor (2014): *Karamazovin veljekset* (suom. Martti Anhava) (alkuteos: *Bratja Karamazovy* 1880) Otavan Kirjapaino Oy

Fremstedal, Roe (2012): "Original Sin and Radical Evil: Kierkegaard and Kant" *Kantian Review* 7/2012, 17, 2: s. 197–225

Giles, James (2008): *Kierkegaard and Japanese Thought* Palgrave Macmillan

Hannay, Alastair (1982): *The Arguments of the Philosophers: Kierkegaard* Hartnoll Print

Kannisto, Toni (2014): "Kant: Transsendentaalinen idealismi", *Filosofia.fi*, URL = <https://filosofia.fi/node/2425> (luettu 29.10.2018)

Kierkegaard, Søren (2001a): *Pelko ja vavistus* (suom. Torsti Lehtinen) (alkuteos: *Frygt og Bæven* 1843) WS Bookwell Oy

Kierkegaard, Søren (1964): *Ahdistus* (suom. Eila ja Johan Weckroth) (alkuteos: *Begrebet Angest* 1844) K. J. Gummerus Osakeyhtiön kirjapaino

Kierkegaard, Søren (2004): *Filosofisia muruja* (suom. Janne Kylliäinen) (alkuteos: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* 1844) Kirjapaino-osakeyhtiö TRT

Kierkegaard, Søren (2001b): *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus* (suom. Torsti Lehtinen) (alkuteos: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* 1846) WS Bookwell Oy

Kierkegaard, Søren (2016): *Kuolemansairaus* (suom. Janne Kylläinen ja Tapani Laine) (alkuteos: *Sygdommen til Døden* 1849) Tallinna Raamatutrukikoja OÜ

Kirkpatrick, Kate (2015): "Sarte an Augustinian Atheist?" *Sartre Studies International* 1/2015, 21, 1: s. 1–20

Korkman, Petter; Yrjönsuuri, Mikko (1998): *Filosofian historian kehityslinjoja* Tammer-Paino Oy

Kylliäinen, Janne (2004): *Esipuhe Filosofisiin muruihin* Kirjapaino-osakeyhtiö TRT

MacIntyre, Alasdair (2004): *Hyveiden jäljillä: Moraaliteoreettinen tutkimus* (suom. Niko Noponen) (alkuteos: *After Virtue: A Study in Moral Theory* 1981) Tammer-Paino Oy

McDonald, William (2017): ”Søren Kierkegaard“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> (luettu 10.5.2018)

Nietzsche, Friedrich (1963): *Iloinen tie* (suom. J. A. Hollo) (alkuteos: *Die fröhliche Wissenschaft, La gaya scienza* 1882) Kustannusosakeyhtiö Otavan kirjapaino

O’Brien, Conor Cruise (1970): *Camus* (suom. Leena Krohn) (alkuteos: *Camus* 1970) KK:n kirjapaino

Platon (1978): *Gorgias* (suom. Pentti Saarikoski) kokoelmassa *Teokset, toinen osa* Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset

Platon (2007): *Valtio* (suom. Marja Itkonen-Kaila) Otavan Kirjapaino Oy

Pojman, Louis: “Kierkegaard on Faith and Freedom” *International Journal for Philosophy of Religion* 2/1990, 27, 2: s. 41–61

Rizzuto, Anthony (1981): *Camus’ Imperial Vision* Southern Illinois University Press

Srigley, Ronald (2011): *Albert Camus’ Critique of Modernity* University of Missouri Press

Sharpe, Matthew (2012): “Restoring Camus as Philosopher: On Ronald Srigley’s Camus’ Critique of Modernity” *Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory* 1/2012, 13, 3: s. 400–424

Sharpe, Matthew (2014): “A just judgement? Considerations on Ronald Srigley’s Camus’ Critique of Modernity” *Thesis Eleven* 2/2014, 120, 1: s. 43–58

Quine, William Van Orman (1966): *The Ways of Paradox and other essays* Kingsport Press