

Onko eksistentialismikin olemusajattelua?

Tutkin tässä kirjoituksessani, onko eksistentialismi filosofiana mahdollista, ja jos on, niin mihin asti. Mielestäni eksistentialismiin liittyy sisäinen ristiriita, koska se yrittää käsitteiden ja kielen välityksellä esittää sellaista, mikä jo periaatteessa näyttää olevan käsitteiden ja kielen tavoittamattomissa. Ristiriidan ydin on siinä, että käsitteet ja kieli ovat objektivioivia ja yleisiä, pysähtyneitä ja vastakohtaisuuksille perustuvia, kun taas eksistentialismi pyrkii tavoittamaan subjektiivisen ja yksityisen, alituisessa liikkeessä olevan ja rajaamattoman olemassaolon.

Toisin sanoen: vaikka eksistentialismin mukaan olemassaolo edeltää olemusta, kuten alaston ruumis eksistoi ennen vaateteitaan, eksistentialismi kuvaa ja käsittelee tätä alastonta olemassaoloa käsitteiden, olemusten välityksellä. Näin se pukee olemassaolon ylle uusia olemushaarniskoja, sen sijaan että riisuisi niitä pois.

Tämän ongelman ovat jotkut eksistentialistit itsekin huomanneet. Esimerkiksi Kierkegaardin näkemys ”epäsuorasta tiedottamisesta” yrittää välttää yksityisen ja subjektiivisen muuttumisen yleiseksi ja objektiiviseksi silloin, kun yksilö koettaa kommunikoida yksityisyytään ja subjektiivisuuttaan käsitteellisin keinoin muille yksilöille. Myös Sartren yritys määrittellä tai anti-määrittellä yksilö ”ei-miksikään” pyrkii väistämään yleisten ja valmiiksi määriteltyjen olemusten vallan.

Kuitenkin nämäkin ajattelijat nähdäkseni jäävät kiinni olemuksiin ja vaivihkaa menettävät otteensa yksityisestä ja rajaamattomasta olemassaolosta.

Tarkastelen ensin lyhyesti käsitteiden, olemusten luonetta yleensä. Samalla kartoitan olemassaolon käsitettä tai epäkäsitetä. Mitä se tarkoittaa Kierkegaardilla ja Sartrella? Tutkin eritoten niitä olemassaolon käsitteen piirteitä, jotka ovat yhteisiä näillä ajattelijoiden.

Tämän jälkeen käyn läpi ensin Kierkegaardin eksis-

tentialistisia oivalluksia, erityisesti hänen näkemyksiään ”epäsuorasta tiedottamisesta” ja ”hypystä”. Sitten luotaan Sartren käsitystä ihmisestä ”ei-minään”, mikä on käsittelemäni ongelman valossa toinen antoisa eksistentialistinen ulottuvuus.

Lopuksi arvioin kuinka hyvin nämä filosofit ovat onnistuneet käsitteidensä tai epäkäsitteidensä avulla välttämään olemusten ansat. Yritän selvittää, onko niitä lainkaan mahdollista väistää muuten kuin sulkemalla suunsa täysin.

Yleiskäsitteet eli olemukset

Filosofia on perinteisesti ollut kiinnostunut nimenomaan tiedosta. Tämän vuoksi se on rakastanut enemmän käsitteitä kuin niiden kohteita, yksilöitä. Yksilöitä on monenlaisia, ja ne ovat jatkuvassa, dynaamisessa muutoksen tilassa, eivätkä näin itsessään anna mahdollisuutta tietämiseen ja tietoon. Esimerkiksi kissoja on monenmuotoisia, -kokoisia, -värisiä jne., ja näin ne hajoavat ja häipyvät elämän kaotiseen virtaan tietoa tavoittelevan ihmisen käsistä. Avuksi tulee kuitenkin kissan käsite, joka on yksi ja yleinen. Tällä käsitteellä kaikki eri suuntiin karkaavat kissayksilöt saadaan pyydystettyä ja pakattua yhteen pysyvään ja ymmärrettävään muottiin – Kissaksi.

Olemusajattelu kääntää katseensa pois siitä, mikä meissä on erilaista ja ainutkertaista ja keskittyy sen sijaan siihen, mikä meissä on samanlaista ja pysyvää. Se kiinnittää huomionsa meissä piilevään käsitteeseen, olemukseen. Näin olemusajattelun mukaan ihmisen olemus tai käsite edeltää ja on arvokkaampi kuin ihmisen olemassaolo. Aivan päinvastaisesti ajattelevat eksistentialistit. He asettavat olemassaolon ennen olemusta.

Ongelmana on se, miten voin saada muut ihmiset ymmärtämään ja käsittämään olemassaoloni ytimen, joka kertoo vain minusta ja erityispiirteistäni. Vaikka yrittäisin kaikin voimin kuvailla ominta yksilöllistä luonnettani esimerkiksi toteamalla, että olen ”sisäänpäin kääntynyt”, ”hiljainen”, ”yksinäinen” jne., muut ihmiset voivat ymmärtää

näitä luonnehdintojani vain siinä määrin kuin ne ovat objektiivisia ja yleisiä, myös joihinkin muihin yksilöihin viittaavia ja soveltuvia määreitä. Täten ne eivät tavoita minun, Pekka Wahlstedtin, ainutkertaista ja toistumatonta olemassaoloani. Se eksistentiaalinen ydin, joka kuuluu vain ja ainoastaan minulle, liukuu väistämättä kaikkien käsitteiden ja olemusten ulottumattomiin.

Kierkegaard ja Sartre kuitenkin ovat sankarillisesti yrittäneet nostaa tämän yksilöllisen ja ainutkertaisen olemassaolon esiin ja viedä sen paperille, kirjoihin ja kansiin. Mutta miten he pystyvät tämän tekemään? Hehän joutuvat käyttämään kieltä ja käsitteitä tässä tehtävässä. Näin he ovat vaarassa eksyä ja sotkeutua määritelmien viidakkoon, josta he juuri pyrkivät ulos.

Kierkegaard

Kierkegaard omisti koko elämänsä yksilöllisyyden ja subjektiivisuuden puolustamiselle kaikkia filosofisia järjestelmiä vastaan. Hänen tunnetuin kiistakumppaninsa oli Hegel, joka loi kenties kaikkien aikojen suurimman ja totaalimman käsitejärjestelmän. Vaikka Hegel kuulus "dialektiikkassaan" ylisti negaation kaikkia pysyviä ja yksiselitteisiä rajauksia murtavaa voimaa ja mahtia ja näin toi filosofiaan tapahtumisen ja muutoksen, tätä muutosta kuitenkin hallitsi ja ohjasi kaiken kattava ja kaiken sisäänsä sulkeva Järki: totaliteetti, josta liike alkoi ja johon se lopulta palasi. Juuri tätä "superolemusta" vastaan Kierkegaard suuntasi kritiikkinsä terävimmän kärjen. Nyt oli vihdoin vapautettava ja kohotettava arvoonsa yksilö ja yksilöllisyys, tapahtuminen ja subjektiivisuus, jota ei mikään käsite eikä määritelmä pystyisi saamaan haltuunsa ja jähmettämään.

Kierkegaard otti vastaan valtavan urakan. Hänellä oli suussaan ja päässään tuo filosofien vuosisatojen aikana rakentama olemuspyramidi, monimutkainen ja raskas, dikotominen käsitekoneisto ja kieli. Sen avulla hänen tuli voida ilmaista jotain sellaista, mikä jo lähtökohdassaan asustaa kaukana ajatusjärjestelmien tuolla puolen. Yksilöllisyys ja subjektiivisuus, tuleminen jatkuva liike, määrittämättömyys – vihdoin pitäisi näiden saada äänensä kuuluville...

Kierkegaard oli syvästi tietoinen haasteensa suuruudesta, ehkä tietoisempi kuin muut hänen jälkeensä tulevat eksistentiaalistit ja myös postmodernistit. Hän käytti kirjoissaan eri nimimerkkejä ja keksittyjä henkilöitä, ilmeisesti välttääkseen kiinnittymästä mihinkään tiettyyn pysyvään subjektiin tai rooliin, josta hänet voitaisiin tunnistaa ja identifoida. Näin hän ennakoivat postmodernistien näkemystä hajonneesta ja alituisen muutoksen tilassa olevasta subjektista, jota yksikään käsite tai rooli ei pystyisi identifioimaan ja pysäyttämään paikoilleen. Kierkegaard myös jätti tutkimansa asiat auki.

Esimerkiksi *Päättävässä epäsiteellisessä jälkkikirjoituksessa* hän pitkien ja perusteellisten kristinuskon luotaustensa jälkeen toteaa, että hän itse ei ole kristitty eikä väitä tietävänsä, mitä "todellinen" kristinuskko on. Hän ei Hegelin tavoin yritä pystyttää "spekulatiivista järjestelmää" kristinuskon perimmäisestä totuudesta ja olemuksesta, vaan sen sijaan tutkii ja kysyy, miten vaikeaa kristityksi tuleminen on. Lisäksi hän toteaa, että kirja ei ole suunnattu muille ihmisille eikä pyri kertomaan heille mitään kristityn ihmisen

olemuksesta yleensä, vaan kirja koskee vain ja ainoastaan yhtä yksilöä, häntä: Johannes Climacusta.

Kierkegaardin lähtökohtana on siis äärimmilleen viety subjektiivisuus ja yksilöllisyys. Nyt hänen pitäisi kuitenkin ilmaista ja tuoda julki se käsitteiden avulla, jotka vääntävät kaiken yleiseksi ja objektiiviseksi. Hän tahtoo puhua eräästä tietystä yksilöstä, siis itsestään, ei yksilöllisyydestä yleensä, sekä tämän yksilön ainutkertaisista ja konkreettisista ominaisuuksista, jotka kuvaavat ainoastaan häntä itseään eivätkä sovellu kehenkään muuhun yksilöön. Tilanne on hyvin samankaltainen kuin edellä esitin Pekka Wahlstedtin kohdalla. Miten Kierkegaard voi suoriutua tästä paradoksaalisesta tehtävästä?

Tehtävästään tietoinen Kierkegaard ironisoi sen ongelmallisuutta esimerkillä. Ajatelkaamme yksilöä, joka on tajunnut, että hän on subjektiivisuuteensa sidottu ainutkertainen yksilö. Kuvitelkaamme, että tämä yksilö lähtee julistamaan tätä oivallustaan muille yksilöille: kirjoittaa siitä tyhjentyviä yleisyyteen ja objektiivisuuteen tähtääviä tutkielmia (tyyliin "ihminen on ainutkertainen ja subjektiivisuuteensa upotettu yksilö, josta ei voi puhua ja jota ei voi määrittellä lainkaan"). Jos hän näin menettelee, hän on jo ensimmäisillä sanoillaan lyönyt kuoliaaksi asian, jonka on halunnut muille välittää. Ja jos muut eivät tätä huomaa vaan ottavat viestin vastaan ja alkavat julistaa sitä kovaan ääneen taas muille yksilöille, lopputuloksena on täysin sisälyksetön ja muodollinen oppirakennelma, joka muodostaa entistä vankemman ja tiiviimmän muurin todellisen subjektiivisuuden ja yksilöllisyyden ympärille.

Kierkegaard on siis hyvin selvillä siitä, että on olemassa asioita, joista ei voi puhua, joista on vaiettava. Ongelma on kuitenkin se, että hän itse puhuu näistä asioista paperille piirrettyin kirjaimin ja käsittein – vieläpä yli 600 sivun verran. Eikö hän näin menetellessään ole väistämättä itse tuhoamassa sitä, minkä haluaa saattaa julki?

Näillä main Kierkegaard esittelee "epäsuoran tiedottamisen" menetelmän, jolla vaara voidaan välttää. Kun tavallinen suora tiedottaminen antaa ihmisille positiivista tietoa ja toteaa, että asiat ovat niin tai näin, epäsuora tiedottaminen on luonteeltaan negatiivista ja pyrkii pikeminkin riistämään yksilöiltä senkin tiedon, jonka nämä jo omistavat. Epäsuoran tiedon välittäjä ei halua houkutelaa yksilöitä oppilaiksi ympärilleen, kuten suoran tiedon esittäjä tekee. Hän yrittää työntää näitä pois päin itsestään ja tiedosta, jotta nämä vetäytyisivät pois positiivisen tiedon ääreltä ja kääntäisivät katseensa kohti omaa yksilöllistä itseään.

Tällainen ilmaisumuoto onkin kotonaan runoudessa ja taiteessa – etenkin modernissa ja postmodernissa taiteessa ja runoudessa, jota Kierkegaard ei tietenkään vielä tuntenut. Se pyrkii esittämään esittämätöntä kääntämällä muodon sitä itseään vastaan ja näin päästämään vapaaksi tyhjyyden ja muodottomuuden, maailman sanojen ja käsitteiden tuolla puolen.

Kierkegaard puhuu kuitenkin tässä kirjassaan filosofina eikä taitelijana, vaikka hänen tekstinsä pitää sisällään runsaasti runollisia sävyjä ja vivahteita. Tämän vuoksi hän ei myöskään *käytä* tätä ilmaisumuotoa teoksessaan, vaan hän filosofisen käsittein puhuu *siitä*. Hän asettaa sen filosofisten tarkastelujensa objektiksi, eikä anna sille subjektin asemaa. Toisaalta hän onnekseen puhuu epäsuoran tiedottamisen

menetelmästä varsin vähän, vain muutamalla sivulla. Hän ei siten lankea laatimaan tiukkoja ohjeita siitä, minkälainen tämä ilmaisumuoto on ja miten sitä pitää oikeaoppisesti käyttää.

Painotan Kierkegaardin vähäpuheisuuden tärkeyttä myös sen vuoksi, että jo nämä hänen esittämänsä niukatkin luonnehdinnat uhkaavat suistaa epäsuoran tiedottamisen menetelmän suoran tiedottamisen vastakohtaksi. Tällöin epäsuoran tiedottamisen menetelmä rajautuisi ja määrittäisi suoran tiedottamisen antiteesinä yhtä selkeäksi ja ymmärrettäväksi kuin vastakohtansakin. Mikä hahmottuu ja saa selväpiirteisen identiteetin vastakohtansa kautta, on vain sen käänteiskuva. Esimerkiksi parit suora/epäsuora ja positiivinen/negatiivinen ovat vain yhden ja saman käsitteellisen kolikon eri puolia. Epäsuoran tiedottamisen menetelmän alustavakin määrittely vie sitä uhkaavasti kohti objektiivisuutta, yleisyyttä ja teoreettisuutta. En väitä, että Kierkegaard olisi tarkoituksella ja tietoisesti halunnut asettaa epäsuoran tiedottamisen menetelmän suoran tiedottamisen menetelmän peilikuvaksi. Mutta kun hän tarttuu kynään ja haluaa ilmaista näkemyksensä tästä menetelmästä, kieli ja käsitteet automaattisesti, sisäiselle rakenteelleen uskollisina, vääntävät ja vääristävät sen tällaiseen muotoon.

Koska Kierkegaard pysyy filosofin lestissään eikä heittäydy runouden virtaan (hän toki kirjoitti myös kaunokirjallisia teoksia), hän ei myöskään paljasta meille omaa ja ainutkertaista subjektiivisuuttaan ja yksilöllisyyttään. Hän päätyy puhumaan subjektiivisuudesta ja yksilöllisyydestä yleensä. Luisuminen suoraan tiedottamiseen ja filosofiseen yleisyyteen huipentuu jaksoissa, joissa hän käsittelee kristinuskkoa, ja nämä jaksot kattavat hänen kirjastaan suurimman osan.

Kierkegaardille nimenomaan kristinuskko edustaa ja edellyttää subjektiivisuutta ja yksilöllisyyttä aidoimmillaan. Juuri kristinuskon suhteen objektiivinen ja yleinen tieto osoittaa voimattomuutensa. Mutta Kierkegaard itse rajaa ja määrittelee kristinuskkoa ja sen peruskäsitteitä, kuten ”syntiä”, ”syllisyyttä”, ”kärsimystä”, ”sielunhätää” jne., niin perinpohjaisesti suoran tiedottamisen yleisillä ja kirkkaaksi hiotuilla käsitteillä, että teksti ei jää kovinkaan kauaksi Tuomas Akvinolaisen systemaattisesta ja kaiken kattavasta teologisesta järjestelmästä.

Ja lopputulos tarjoaakin ainekset, joista jokainen rivi-kristitty voi rakentaa itselleen selkeän ja johdonmukaisen dogmijärjestelmän, jota kuuliaisesti kumartaa ja noudattaa. Voi kysyä: kun Kierkegaard kerran haluaa perustaa uskon henkilökohtaisuuteen ja yksilöllisyyteen, miksi hän silloin ottaa ohjenuorakseen kristinuskon, miksi hän ei Jumalan ja Jeesuksen seuraamisen sijasta julista seuraavansa vain itseään, perusta uskoaan ainoastaan Søren Kierkegaardiin ja kehota muita ihmisiä samoin uskomaan vain omaan yksilölliseen sisimpäänsä eikä yleisiin uskonoppeihin.

Toinen kierkegaardilainen keino välttää uskon jähmettyminen yleisyyden ja objektiivisuuden raameihin on ”hyppy”. Sen on määrä muodostaa pohja, joka varmistaa ja takaa siirtymisen ajattelusta uskoon. Kierkegaardin mielestä usko Jumalaan on aina käsitteellisesti ja objektiivisesti mitaten epävarma ja ennalta ennustamaton hanke: uskovan ihmisen on äärimmäisessä epävarmuudessa ”seistävä seitsemänkymmenen tuhannen sylen syvisten vetten päällä” – ja kuitenkin uskottava¹. Uskon varaan heittäytyään vailla

minkäänlaista objektiivista ja käsitteellistä totuutta ja varmuutta: ajattelun on lopullisesti vaiettava, vain henkilökohtainen ja perusteeton absurdi usko on tukenani².

Mutta eikö hyppykin muutu yleiseksi, loogiseksi ja objektiiviseksi, kun Kierkegaard siitä kirjaimin kuuluttaa. Hyppy ei koske vain häntä, Søren Kierkegaardia, vaan sen on tarkoitus puhutella kaikkia yksilöitä, se muodostaa yleisen ja objektiivisen uskon ohjenuoran, johon kaikki yksilöt voivat tarttua ja ottaa omakseen.

Heidi Liehu toteaaakin *Kirsikankukkia*-teoksessaan: ”Edes Kierkegaard-mies ei onnistunut olemaan ristiriitainen, sillä hän pohjusti filosofiansa loogisille tekstuaalisille lähtöoletuksille. ’Hyppy’ on looginen käsite, tapahtuma. On täysin loogista se, miten hyppy pyrkii käsitteiden, ymmärryksen tuolle puolen. Kaikki on täysin loogista. – Jälkeenpäin.”³

Tämän valossa näyttää siltä, että Kierkegaard ei päässyt irti olemusajattelun kahleista, vaan pitkälti vain uudessa muodossa toistaa ajattelun yleisyyttä ja objektiivisuutta. Hän julisti: ”On kyllä totta, kuten filosofia sanoo, että elämä täytyy ymmärtää jälkikäteen. Mutta tällöin unohdetaan toinen periaate, jonka mukaan elämä täytyy elää eteenpäin”, ja: ”Olemassaoleva yksilö on aina oman itsensä tulemisen tilassa”, ja: ”Olemassaolon avainsana on aina *eteenpäin*”⁴. Mutta itse hän ei huomannut tehdä eroa elämisen ja tulemisen *de facto* ja sen ymmärtämisen ja siitä puhumisen välillä. Kierkegaard on itse jo ajat sitten elänyt elämänsä ja syöksynyt kuoleman tyhjyyteen ainutkertaisena ja konkreettisenä yksilönä, mutta hänen kirjansa ovat kivettyneet yleiseksi ja objektiiviseksi ketä tahansa yksilöä kuvaaviksi filosofisiksi rakennelmiksi, jotka ymmärtävät ja käsittelevät jälkikäteen sitä, mitä yksilöllisyys ja subjektiivisuus yleisinä ja objektiivisina periaatteina ovat.

Sartre

Sartre esittää teoksissaan *L'être et le néant* ja *Eksistentia-lismikin on humanismia* lupaavan käsityksen ihmisestä ”Ei-minään”. Ihminen ei-minään, negaationa tarkoittaa olemuksista täysin vapaata ja määrittelemätöntä yksilöä. Sartren kuuluisa lause ”Ihmisen olemassaolo edeltää ihmisen olemusta”⁵ lähtee juuri tästä liikkeelle. Voin omaksua tai määritellä itseäni miten paljon haluan, mutta minun on aina ja välttämättä oltava määrittelevänä subjektina ensin olemassa, ennen kuin kykenen kutomaan minkäänlaisia määritelmiä ja rajauksia ympärilleni⁶. Yksilöä ympäröivä maailma taas edustaa Sartrelle pysähtyneitä ja mykkää olemusten hallitsemata todellisuutta. Siinä ei mikään liiku eikä värähdä vaan kaikki liike ja muutos on vain ihmismielen luoma projektio ja illuusio. Maailma itsessään ei tunne negatiota vaan yksinkertaisesti *on sitä, mitä se on*⁷. Tälle jyrkkänä vastakohtana ihminen tai ihmismieli on ei-oleva, kuin aukko tai tyhjyys keskellä maailman kahlehdittua ja äänetöntä pysähtyneisyyttä; aukko, josta vapaus ja määrittelemättömyys virtaavat sisään ja murtavat kaikki ulkoapäin pystytetyt olemuskuoret⁸. Siinä missä maailma on sitä mitä se on, ihminen *on sitä, mitä hän ei ole ja ei ole sitä, mitä hän on*, Sartre tiivistää ihmisen lähtökohtaisen kyvyn väistää ja paeta kaikkia valmiita ja staattisia rajauksia, määritelmiä ja objektivointirytyksiä⁹.

Sartre arvostelee kiinnostavasti Descartes'in kuuluisaa argumenttia "Ajattelen, siis olen". Siinä näet objektivoidaan minä, vaikka ensi silmäyksellä näyttää siltä, että minä päinvastoin tuodaan absoluuttisessa vapautessaan filosofian näyttämölle. Descartes ei alkuperäisen tarkoituksensa mukaisesti totea "Ajattelen, siis *subjektina* olen", vaan hän esittää minästä ulkokohtaisen ja objektivoivan kuvauksen "Ajattelen, siis *objektina* olen"¹⁰.

Havainnollistan Descartes'in erhettä esimerkillä. *Cogito*-argumenttiin on ikään kuin sisäänrakennettu *kaksi* minää, joista toinen esittää toista koskevan arvostelman. Minä seisoo peilin edessä ja jakautuu kahdeksi: peilin edessä seisovaksi minäksi, joka ei näy, ja peilikuvaminäksi, joka näkyy. Näkymätön minä esittää arvostelman, joka kohdistuu peilissä näkyvään minään.

Sartren "ei-mikään"-minä, "pre-reflektiivinen" minä, kuten hän itse sen nimeää, on juuri se minä, joka seisoo peilin edessä tavoittamattomana. Descartes taas löysi vain peilikuvaminän. Peilin edessä seisova minä on vapaa ja määrittelemätön subjekti ja peilissä kuvastuva minä taas on määriteltävissä ja rajattavissa oleva objekti.

Yhtä vähän kuin voin nähdä ja tavoittaa peilin edessä seisovaa minää, yhtä vähän voin saavuttaa minää ei-minään. Kun puhun itsestäni, puhun aina ja välttämättä objektivoidusta minästäni. Minästä ei-minään en voi puhua lainkaan, koska se on juuri se minä, *joka* puhuu, siis puhumisen subjekti, ei sen objekti.

Näin Sartren minä ei-minään on jo lähtökohtaisesti lakkaamatta karkaamassa ja luisumassa ulos kaikista objektivointi- ja määrittelyasetelmista ja säilyttää jatkuvan liikeluonteensa. Sartre ei joudu puhumaan minästä jonakin kiinteänä ja rajattuna "substanssina" tai "olemuksena", mihin hänen mukaansa Descartes hairahtui¹¹.

Sartre kuitenkin törmää samantapaisiin ongelmiin kuin Kierkegaardkin. Ensinnäkin ihminen "ei-minään" luonnehtii ihmistä yleensä, eikä vain Sartrea. Näin se on yhtä kasvoton ja abstrakti kuin "ihmisen" käsite yleensäkin. Se soveltuu kaikkiin yksilöihin, jo kuolleisiin ja vielä synty-mättömiinkin, ei vain johonkin tiettyyn ja ainutkertaiseen lihaa ja verta olevaan yksilöön tässä ja nyt. Voimme nähdä sen väikkävän käsitteiden taivaalla yhtä kirkkaana ja läpi-kuultavana kuin muutkin käsitteet.

Entä sitten tuon minän alituinen pakenevuus, kyky väistää kaikkia objektivoivia ja jähmettäviä pelejä? Nähdäkseni se ei pysty juoksemaan ajattelua ja objektivoimista pakoon kovinkaan pitkälle, sillä juuri Sartre ottaa sen luonnehdinnallaan kiinni. Hän asettaa sen tutkimuksensa ja ajattelunsa objektiksi siinä missä Descartes'kin: Sartrehan kirjoittaa ja puhuu juuri *siitä*, siis objektivoi, pysäyttää ja panee sen kirjansa kansien väliin mitä selkeimmin ja ymmärrettävimmmin. Hän määrittelee, rajaa ja näin vangitsee tuon pakenevan minän paradoksaalisesti juuri sillä hetkellä, kun hän toteaa, että on olemassa kaikkia määrittely- ja objektivointiyhteyksiä jatkuvasti pakeneva minuus. Hän määrittelee ja objektivoi sen kaikkia määritelmiä ja objektivointeja pakenevaksi minäksi. Näin hän siirtää sen peilin edestä peilinpinnan vangiksi.

Jos tuo minä todella onnistuisi karkaamaan ja väistämään kaikkia määrittelyjä ja objektivointeja, siitä ei voisi sanoa *yhtään mitään*, ei edes sitä, että se pakenee kaikkia sanoja ja käsitteitä.

Ongelma paisuu, kun Sartre jatkaa minän ja sitä ympäröivää maailman määrittelyä. Minän luonteeseen kuuluu olennaisesti esimerkiksi se, että se on "intentionaalinen": kurottaa ja suuntautuu aina jotakin itsensä ulkopuolista kohdetta kohti; minä on luonteeltaan aina "puutetta": se pyrkii alituisesti tyydyttämään jonkin "halun", esimerkiksi janoinen ihminen "haluaa" juoda vettä janonsa sammuttaakseen jne. Samoin Sartre määrittelee maailmaa esimerkiksi väittämällä, että maailma ja sen monet oliot vain ovat, ovat passiivisesti täysin itseensä vajonneita ja lukittuja, kuolleita ja kivettyneitä. Hän jopa vie maailman määrittelemisensä niin pitkälle, että väittää ettei maailmaa ole luonut jumala vaan sen olemassaolo on täysin absurdi ja sattumanvarainen tosiseikka, mikä on yhtä metafyyssinen väite kuin vastakohtansakin.

Sartre päätyy rakentamaan teoriaa siitä, mitä yksilöllisyys ja minuus sekä maailma yksilön ympärillä ovat ja mitä ne eivät ole. Hän hahmottaa yleisin ja objektivoivin käsittein yksilön ja maailman olemusta, kuten Kierkegaardkin. Tällä tavoin eksistentialismistakin muodostuu ismi, joka on verrannollinen klassisiin filosofisiin ajatusjärjestelmiin, joita sen piti alun perin kritisoida ja purkaa.

Lopuksi

Vaikka eksistentialismi asettaa olemassaolon ennen olemusta, se kuitenkin filosofiana kuvaa tätä olemassaoloa käsitteiden ja olemusten välityksellä, koettaa käsitteiden ja olemusten avulla vapautua käsitteiden ja olemusten ikeestä. Näin se joutuu samantapaiseen toivottomaan tilanteeseen kuin paroni von Münchhausen aikoinaan: vetämään itsensä ylös suosta omia hiuksiaan kiskomalla.

Ongelma juontuu kuitenkin itse filosofisen ajattelun luonteesta: kaikki filosofinen ajattelu rajaa ja luokittelee todellisuutta jollakin tavalla. Ainoastaan sellainen ajattelu, joka ei tekisi minkäänlaisia rajauksia – ja sellaista ajattelua tuskin löytyy – olisi vapaa olemusten ja teorioiden vallasta. Ainoastaan vaikenemalla ja myöntämällä, että *minä en tiedä*¹², mitä maailma ja sen monet ilmiöt ovat, voisi päästä ulos rajaamisen ja luokittelun vankilasta. Myös Kierkegaardin ja Sartren suhteen Spinozan vanha *Omnis determinatio est negatio* on pätevä ja murtumaton periaate.

Toinen mahdollisuus olisi siirtyä filosofisesta ajattelusta runouden virtaavaan ja monimerkitykselliseen kieleen, mikä kuitenkin merkitsisi samalla hyvästijättöä filosofialle. Tämän on esimerkiksi feministinen filosofi-runoilija Hélène Cixous oivaltanut, kun hän huomauttaa, että heti kun kysymme, *mitä* ns. feminiininen kieli on, olemme jo vaivihkaa siirtyneet feminiinisestä kielestä filosofisen keskustelun areenalle ja näin jo lukinneet sen alustavasti johonkin tiettyyn olemukseen ja teoriaan¹³. (Cixous tosin sortuu itsekin puhumaan tästä ilmaisumuodosta filosofisella tasolla määrittellen sen virtaavaksi ja moninaiseksi vastakohtana perinteiselle yksiselitteisyyteen ja pysyvyyteen tähtäävälle filosofiselle kielelle, ja näin hän huomaamattaan putoaa itsekin rajaamisen ja luokittelun kuoppaan.)

Tuotantonsa kaunokirjallisella puolella Sartrekin käyttäen hyvin kieltä viittaamaan kielen ja käsitteiden tuolle puolen. Tarkoitin hänen läpimurtotoestaan *Inho*. Tässä kirjassa on erityisesti yksi mieleenpainuva esimerkki siitä, miten kieli

ikään kuin toimii eräänlaisena osoittavana sormena, joka viittaa itsensä ulkopuolelle. Päähenkilö joutuu tilanteeseen, jossa käsitteiden kudelma on repeämäisillään ja ”olemassaolo tunkeutuu sisään kaikkialta, silmistäni, nenästäni, suustani.” Tämän lauseen jälkeen hän huudahtaa: ”Ja yhtäkkiä verho repeää. Yksi ainoa räjähdys, ja minä ymmärsin ja näin.”¹⁴. Tämän lauseen jälkeen kirja jatkuu aivan uudesta tilanteesta, eikä sanallakaan enää viitata edelliseen lauseeseen eli siihen, *mitä* päähenkilö näki.

Ainakin minussa nousi heti ahdistava kysymys tästä nähdystä. Miksi Sartre ei kerro siitä sanallakaan, vaan jättää lukijan hämmentyneenä arvailemaan, mistä oikein on kysymys. Kursivointi vielä kärjistää jännitystä. Sitten oivalsin. Sartre haluaa singota lukijan ulos kielen ja käsitteiden turvallisesta ja määrittelystä maailmasta; teksti pettää ja hajoaa lukijan silmien edessä juuri sillä hetkellä, kun hän kiihkeimmin odottaa vastausta ja selitystä. Lukija heitetään ja jätetään kielen ja määritelmien ulkopuolisen todellisuuden armoille. Kaunokirjallisesti muotoiltu dramaattinen ja voimallinen ilmaisu toimii näin tehokkaana välineenä, jolla avata lukijalle autenttinen ja paljas eksistentiaalinen kokemusmaailma.

Oma ratkaisuni olemassaolon ja olemusten väliseen skismaan onkin se, että voimme tavoittaa olemassaolon ainoastaan vaikenemalla ja viittaamalla konkreettisesti johonkin tiettyyn yksilöön tässä ja nyt. Osoittamalla sormella jotakin tiettyä läsnäolevaa yksilöä, joka on ”tämä-tässä” tai ”tuo-tuolla”, kehä avautuu ja voimme havaita tuon yksilön ainutkertaisen ja muihin vertaamattoman olemassaolon.

”Tämän” tai ”tuon” käsite ei oikeastaan ole käsite, vaan *viittaus* tai *ele*. Jos seison jonkun henkilön kanssa hevoslauman keskellä ja kerron hänelle jostakin tietystä lauman yksilöstä, ja hän kysyy minulta, mitä hevosityksilöä tarkoitan, en esitä hänelle hevosen käsitteen älyllistä analyysiä tai määrittelmää. Yksinkertaisesti *viittaatan* ja *osoitan sormella* yhtä hevosta, ja totean: tarkoitan *tätä* hevosta *tässä*. Näin ”tämä” ei liiku puhtaasti ajattelun abstraktissa ja yleisessä avaruudessa, vaan se viittaa ja osoittaa aina jotain konkreettista oliota jossain konkreettisessa tilanteessa. Siinä missä yleiskäsitteet voidaan irrottaa konkreettisista kohteistaan ja yksilöllisistä yhteyksistään ja ottaa tarkasteltaviksi puhtaasti ajatuksellisella tasolla, ”tämä” on kuin sormi, joka osoittaa suoraan ja välittömästi kohti olion yksilöllistä ja määrittelemätöntä olemassaoloa. Jos katkaisen tämän sormen ja alan puhua ”tästä” yleisellä tasolla vailla viittauksia mihinkään konkreettiseen ja läsnäolevaan olioon, ”tämä” ei ole enää ”tämä”, vaan se menettää merkityksensä ja muuttuu tyhjäksi sanaksi. Näin ”tämä” käy aina ja kaikissa suhteissa olion olemuksen ja käsitteen edellä, voisin Sartrea mukailleen tiivistää.

Viitteet

1. Kierkegaard 1992, 211.
2. Kierkegaard 1992, esim. 107–117 & 348; Saarinen 1986, 317–318.
3. Liehu 1993, 198–199.
4. Saarinen 1986, 315.
5. Sartre 1965, 12–13.
6. Sartre 1965, 13.
7. Sartre 1969, 27–30.
8. Sartre 1969, 126.
9. Sartre 1969, esim. 112.
10. Sartre 1969, 119–126; Saarinen 1983, 81.
11. Sartre 1969, 17 & 132–133; Saarinen 1983, 82–83.
12. Tässä tulee olla tarkkana. En väitä (nykyään yleiseen tapaan), että emme voi tietää totuutta todellisuudesta, koska todellisuus on rajaton. Tätähän emme voi varmasti tietää. Tuo olisi sekin olemusajattelua: tiedämme varmasti sen, että todellisuus on ääretön ja että me emme voi koskaan ottaa sitä haltuun. Mutta minä en väitä tästä mitään: ehkä me jo huomenna saamme selville totuuden tai sitten emme. Mistäpä senkään tietäisimme.
En myöskään väitä, että *me* emme voi tietää, mitä todellisuus on: mistä *minä* voin tietää, mitä *muut* tietävät tai voivat tietää; minä tiedän vain sen, mitä minä tiedän tai en tiedä, ja siis omasta tietämisestäni tiedän vain sen, mitä minä *nyt* tiedän, *huomisesta* en sano enkä voi sanoa mitään.
13. Moi 1990, 128–129.
14. Sartre 1999, 182–183.

Kirjallisuus

- Kierkegaard, Søren, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus. (Afsluttede uvidenskabelig efterskrift til de filosofiske muler, 1845.)* Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki 1992.
- Liehu, Heidi, *Kirsikankukkia*. WSOY, Helsinki 1993.
- Moi, Toril, *Sukupuoli, teksti ja valta: Feministinen kirjallisuusteoria. (Sexual / Textual Politics, 1985.)* Suom. Raija Koli. Vastapaino, Tampere 1990.
- Saarinen, Esa, *Sartre: Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Soundi-kirja (n:o 19), Tampere 1983.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness. (L'Être et le néant, 1943.)* Engl. Hazel E. Barnes (1956). Methuen & co., London 1969.
- Sartre, Jean-Paul, *Inho. (La nausée, 1938.)* Suom. Juha Mannerkorpi. Gummerus, Jyväskylä 1999 (1947).