

KUOPION YLIOPISTON JULKAISUJA E. YHTEISKUNTATIEETEET 164
KUOPIO UNIVERSITY PUBLICATIONS E. SOCIAL SCIENCES 164

KAIJA TOIVANEN

Käsite- ja argumentaatioanalyysi Katie Erikssonin kärsimystä koskevasta ajattelusta

Katie Eriksson on Suffering A Conceptual and Argumentative Analysis

Väitöskirja

Esitetään Kuopion yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan luvalla julkisesti
tarkastettavaksi filosofian tohtorin arvoa varten Kuopion yliopistossa
Canthian luentosalissa L2, lauantaina 17. tammikuuta 2009 klo 12

Hoitotieteen laitos
Kuopion yliopisto



KUOPION YLIOPISTO

KUOPIO 2009

Jakelu: Kuopion yliopiston kirjasto
PL 1627
FI-70211 KUOPIO
Puh. 040 355 3430
Fax 017 163 410
<http://www.uku.fi/kirjasto/julkaisutoiminta/julkmyyn.html>

Sarjan toimittajat: Jari Kylmä, FT
Hoitotieteen laitos

Markku Oksanen, VTT
Sosiaalipolitiikan ja sosiaalipsykologian laitos

Tekijän osoite: Hoitotieteen laitos
Kuopion yliopisto
PL 1627
FI-70211 KUOPIO
Puh. 040 355 2274
Fax 017 162 632

Ohjaajat: Professori Katri Vehviläinen-Julkunen, THT
Hoitotieteen laitos
Kuopion yliopisto

Professori Sami Pihlström, FT
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto

Esitarkastajat: Professori Veikko Launis, FT
Kliininen laitos
Turun yliopisto

Professori Terese Bondas, HVD
University College of Borås
Sweden

Vastaväittäjä: Professori Arja Isola, THT
Terveystieteiden laitos
Oulun yliopisto

ISBN 978-951-27-1223-6
ISBN 978-951-27-1074-4 (PDF)
ISSN 1235-0494

Kopijyvä
Kuopio 2009
Finland

Toivanen, Kaija. Käsite- ja argumentaatioanalyysi Katie Erikssonin kärsimystä koskevasta ajattelusta. Kuopion yliopiston julkaisuja E. Yhteiskuntatieteet 164. 269 s.
ISBN 978-951-27-1223-6
ISBN 978-951-27-1074-4 (PDF)
ISSN 1235-0494

TIIVISTELMÄ

Hoitotieteen perustutkimuksen keskeisiä tehtäviä on tutkia alan peruskäsitteitä – kuten hoitaminen, kärsimys ja terveys – ja näiden käsitteiden välisiä suhteita. Tämän tutkimuksen tarkoitus on käsite- ja argumentaatioanalyysin avulla tutkia Katie Erikssonin kärsimystä koskevan teorian ja hänen hoidon kontekstissa ilmenevästä kärsimyksestä kehittämässä mallin koherenssia sekä analysoida Erikssonin mallin käsitteistöä, johon keskeisenä käsitteenä kuuluu 'hoitokärsimys'. Tutkimusaineistona on pääasiassa Erikssonin kirja *Den lidande människan*, jossa kirjoittaja esittelee kärsimystä koskevan ajattelunsa kokonaisnäkemyksen. Lisäksi lähdemateriaalina on käytetty Erikssonin muuta kärsimystä koskevaa tuotantoa. Tutkimusmenetelmänä on työn nimessä mainittu filosofian menetelmä, käsite- ja argumentaatioanalyysi. Perustavaa laatua olevat tutkimuskysymykset ovat 'Mikä/ mitä kärsimys on?' ja 'Miksi kärsimys(tä) on?'

Kysymys 'Mikä/ mitä kärsimys on?' koskee kärsimyksen olemusta. Blaise Pascalin ajatuksiin nojautuen kärsimys voidaan nähdä käsitteeksi, jota ei voida määritellä, vaan jota voidaan ainoastaan kuvata. Eriksson kuvaa kärsimystä luonteeltaan dynaamiseksi ja jakaa kärsimysprosessin kolmeen osaan, kärsimyksen tunnustamiseen, kärsimiseen ja sopeutumiseen/ sovintoon pääsemiseen. Kärsimyksen olemuksen Eriksson katsoo niin ikään sisältävän kolme elementtiä: kärsimys on hänen mukaansa elämistä, kuolemista ja kamppailua, joista viimeksi mainittu nousee Erikssonin ajattelussa merkittävimmäksi kärsimyksen kuvaustavaksi.

Kysymys 'Miksi kärsimys on (olemassa)?' sisältää ensiksikin kysymyksen kärsimyksen tarkoituksesta. Kärsimyksen tarkoituksen Eriksson katsoo löytyvän kärsimyksen ulkopuolelta. Tätä ajatusta tukee se, että kysymys kärsimyksen tarkoituksesta jakaantuu taaksepäin katsovaan kysymykseen 'Mikä on kärsimyksen syy?' ja eteenpäin katsovaan kysymykseen 'Mikä on kärsimyksen seuraus?' Koska syyt ja seuraukset ovat kärsimyksen ulkopuolella, voidaan kärsiminen ja sen vastakohta nauttiminen nähdä analogiana Aristoteleen poiesis-praksis -erottelulle: nauttiminen on praksista, "tekemistä", jossa on tarkoitus itsessään, kärsiminen puolestaan on poiesista, "tekemistä", jonka tarkoitus on tekemisen ulkopuolella. Lisäksi kärsimyksen tarkoitusta voidaan selittää Aristoteleen neljän syyn opin avulla; kärsimyksen tarkoitus löydetään käyttämällä apuna funktionaalista selittämistä eli olion hyvän avulla selittämistä.

Toiseksi kysymys 'Miksi kärsimys on (olemassa)?' sisältää kysymyksen 'Mikä on kärsimyksen merkitys?' Tämän kysymyksen selvittämisessä auttaa Martin Heideggerin näkemys merkityksen antamisesta. Hänen mukaansa ihmisen olemisen tapaan kuuluu eläminen merkitysten maailmassa siten, että ihminen välttämättä aina havaitsee – näkee, kuulee jne. – "jonkin jonakin". Tämä "jonkin jonakin havaitseminen" on merkityksen antamista. Tästä seuraa, että merkitys on kaksikerroksinen käsite: laajemmassa mielessä se on kaikenkattava yläkäsite, suppeammassa mielessä se on tarkoituksen rinnakkaiskäsite. Tarkoituksen löytäminen on siis merkityksenannon erikoistapaus. Lisäksi koska merkitys on myös arvon synonyymi, kysytään kysymyksellä 'Mikä on kärsimyksen merkitys?' myös kärsimyksen arvoa. Heideggerin näkemys merkityksen antamisesta koskee myös arvon antamista ja näin ollen myös arvon antaminen on merkityksenannon erikoistapaus.

Vaikka Eriksson ei eksplisiittisesti käsittele kysymystä kärsimyksen merkityksestä, se kuitenkin implisiittisenä on varsin merkittävällä sijalla hänen ajattelussaan. Merkityksen antamisella on siis tärkeä sija kärsimyksen tarkoituksen löytämisessä myös Erikssonin näkemyksen mukaan. Tämän lisäksi tärkeä sija Erikssonin ajattelussa on kärsimyksen arvon ja kärsimykseen liittyvän ihmisen arvon pohdinnalla. Filosofiselta kannalta tutkimuksen keskeinen teema on 'tarkoituksen' ja 'merkityksen' merkityksen sekä merkityksen ja arvon antamisen tutkiminen.

Hoidon kontekstissa ilmenevän kärsimyksen Eriksson jakaa kolmeksi rinnakkaiseksi kategoriaksi: elämis-, sairaus- ja hoitokärsimykseksi. Toimivammaksi osoittautuu kuitenkin jako, jossa elämiskärsimys asetetaan yläkategoriaksi ja sekä sairaus- että hoitokärsimys katsotaan sen alakategoriaksi. Hoitamisen kontekstissa kärsimyksen eri lajit voidaan erottaa toisistaan kärsimyksen synn perusteella. Kaikki kärsimyksen lajit voivat olla sekä ruumiillista että henkistä kärsimystä, ja kaikki kärsimyksen lajit sisältävät sekä vältettävissä olevaa, että ei-vältettävissä olevaa kärsimystä. Analyysissä erityisesti käsite 'hoitokärsimys' on selkiytynyt, ja työn tuloksena esitetty hoitokärsimyksen operationaalinen määritelmä antaa mahdollisuuden entistä laajempaan hoitokärsimyksen empiriseen tutkimukseen.

Yleinen suomalainen asiasanasto: hoitotiede; hoitotyö; kärsimys; terveys; ihminen; käsitteet; käsiteanalyysi; merkitys; ihmisarvo; teorit, hoitotyö; etiikka, hoitotyö; filosofia, hoitotyö



Toivanen Kaija. Katie Eriksson on Suffering – a Conceptual and Argumentative Analysis. Kuopio University Publications E. Social Sciences 164. 269 p.
ISBN 978-951-27-1223-6
ISBN 978-951-27-1074-4 (PDF)
ISSN 1235-0494

ABSTRACT

One of the central tasks of the basic research in caring science is to examine its fundamental concepts, such as caring, suffering and health, and the relationships between them. The purpose of this study is to assess the coherence of Katie Eriksson's theory of care-related suffering and to analyze the concepts used in her model, especially the central one, 'suffering related to care'. The study focuses on Eriksson's book *Den lidande människan* (*Suffering human being*, translated into English in 2006), in which the author introduces her idea of suffering. Her other writings concerning suffering have also been consulted. My method, mentioned in the title of this study, is the conceptual and argumentative analysis used in philosophy. The fundamental questions asked about suffering are: 'what' and 'why'.

The person who asks 'What is suffering?' is looking for the essence of suffering. Applying Blaise Pascal's idea, one may say that suffering cannot be defined, it can only be described. Eriksson describes suffering as being dynamic by nature. She divides the process of suffering into three parts or phases: recognizing suffering, suffering itself, and reconciling oneself with suffering. According to her, suffering has three essential elements: to suffer is to live, to die, and to struggle. Eriksson considers struggling to be the most important of the three.

The question 'Why does suffering exist?' may be interpreted in two slightly different ways: it can mean purpose or meaning. First, the person who asks it may be looking for some purpose for his / her suffering. Eriksson argues that as suffering has no purpose in itself, its purpose must be found outside it. Her view can be supported by arguing that the question about the purpose of suffering looks both backwards to its cause and forward to its outcome or consequences. Because both the cause and the outcome of suffering are distinct from suffering itself, the difference between suffering and its opposite pleasure may be seen as analogous to the Aristotelian distinction between poiesis and praxis. Pleasure resembles praxis in that it has its purpose in itself, whereas suffering is like poiesis: its purpose is to be found outside itself. The purpose of suffering can also be explained by applying Aristotle's doctrine of four causes. The purpose of suffering will be found by using the functional explanation, which explains suffering in terms of the "good" of a living being.

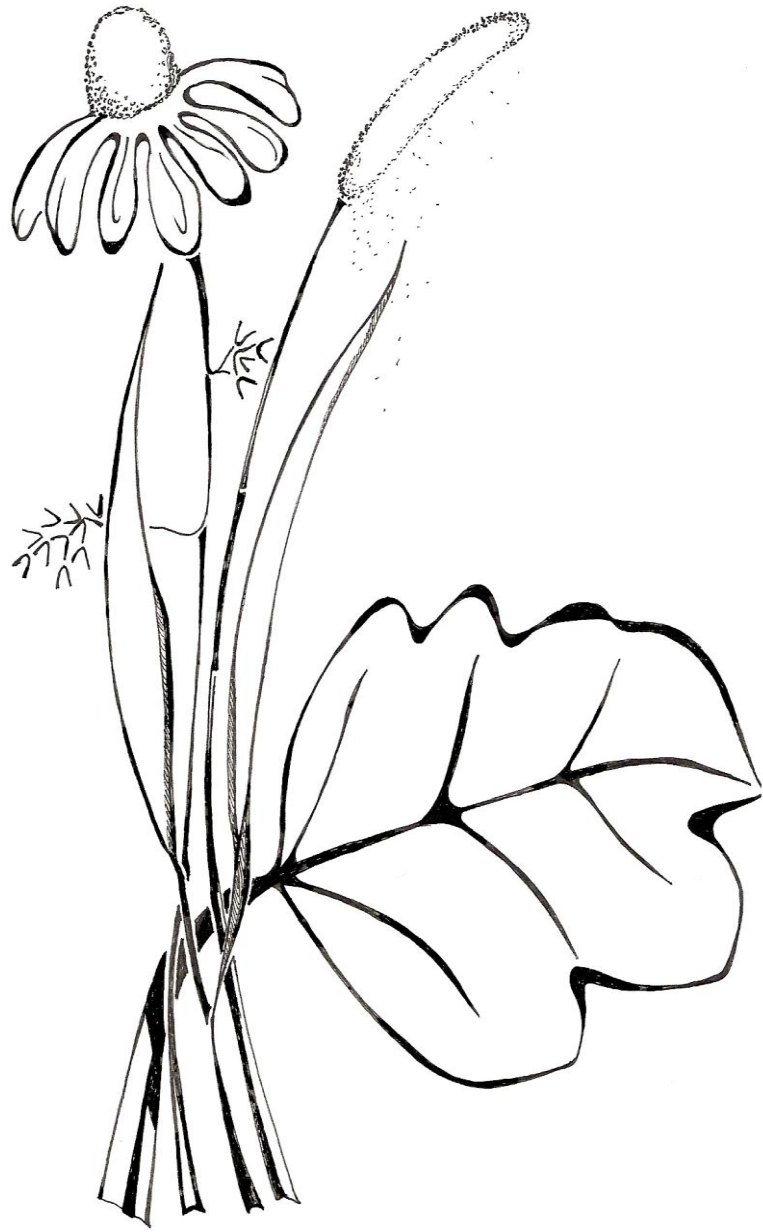
Second, the person who asks 'Why does suffering exist?' may be looking for the meaning of suffering. In this context, Martin Heidegger's ideas turn helpful. According to him, a fundamental feature of the human condition is that we live in a world of meanings. Therefore we always perceive things "as something" or "give meaning" to them. However, the concept of meaning has two levels: in its broad sense, meaning is the highest category that contains purpose as its subordinate part, but in the narrow sense meaning is a subordinate category, parallel to purpose. Finding purpose is thus a special case of giving meaning. And since 'meaning' is also a synonym of 'value', the question 'What is the meaning of suffering?' may also refer to the value of suffering. Heidegger's idea of giving meaning can thus be extended: the idea of giving value can be seen as a special case of giving meaning.

Although Eriksson does not explicitly discuss the meaning of suffering, this theme is implicit in her theory. Giving meaning can therefore be seen as having an important role in her thinking about the purpose of suffering. Moreover, the value of suffering and the dignity of the suffering human being are important topics for her. From the philosophical point of view, the most central theme of this study is the meaning of the word 'meaning', and what it means to give meaning and value to suffering.

Eriksson divides the suffering that occurs in the context of care-giving into three categories: life-related, illness-related and care-related. I have, however, found it more expedient to regard the concept of life-related suffering as the upper category and two others its sub-categories. In the context of care-giving different types of suffering can be classified by their causes. Suffering can be physical or mental, avoidable or unavoidable. This study has clarified the concept of care-related suffering and defined it operationally, thus perhaps opened new ways to its empirical study.

National Library of Medicine Classification: WY 20.5, WY 85
Medical Subject Headings: Nursing Care; Stress, Psychological; Health; Humans; Nursing Research; Nursing Theory; Philosophy, Nursing; Ethics, Nursing





Omistan tämän kirjan kaikille rakkailleni.



”Harjulan portinpielisestä rakennuksesta kuului aika ajoin huutava ääni, karkean syvä välistä ja kimeästi uikuttava toisinaan. Lapset siellä hiljenivät silloin ja vaimot taukosivat työstään ja kuuntelivat. Ja kauas se ääni kaikui ympäristöön, niittyjen ja peltojen ylitse aina maantielle ja joka paikkaan. Ja kaikki muut valitukset siksi aikaa taukosivat hoitolassa, sairaat unohtivat vaivansa ja lapset nälkensä, riitelijät katkeran mielensä. Sillä tuossa ainoassa huudossa pääsi jokaisen tuska ilmoille ja helpommalta tuntui heillä silloin povessa.”

Minna Canth: Köyhää kansaa



PROLOGI

Tämä tutkimus on tutkimus kärsimyksestä. Kärsimys on kiinnostanut minua kauan – niin kauan kuin muistan. Osaksi tämä varmaan johtuu oman persoonallisuuden kärsimiseen taipuvaisesta pohjavireestä, osaksi syynä ovat myös omat kärsimyskokemukset. Erityisesti kiinnostus hoitamiseen liittyvään kärsimykseen on syntynyt omien sairastamis- ja hoidossaolokokemusten myötä.

Tämä tutkimus on teoreettinen tutkimus kärsimyksestä. Teoriat ovat olleet minulle suuri ilon lähde kauan – niin kauan kuin muistan. Luullakseni tämä puolestaan johtuu oman persoonallisuuden varovaisesta pohjavireestä; yleensä on turvallisempaa askaroida ajatuksen tasolla kuin ottaa vastuu asioista siirtymällä teoriasta käytäntöön. Siksi tämän työn tekemisestä on muodostunut suhteellisen – vai pitäisikö sanoa suhteettoman – pitkä prosessi.

Työ on kuitenkin nyt kädessäsi. Tulos ei ole yksin minun ansiotani – vaikka luonnollisesti vastuun kannan minä – vaan olen sangen suuresti kiitollinen monille, jotka ovat tavalla tai toisella olleet projektiani edesauttamassa.

Ensiksikin olen kiitollinen vanhemmilleni, jotka ovat paljossa uhrautuneet saattaakseen lapsilaumansa opintielle ja joilta olen saanut perusedellytykset tämän työni tekemiseen: isältäni Eskolta olen perinyt kyltymättömän tiedonhalun ja rakkauden totuuteen, äidiltäni Kirstiltä taas uuteen innostuvan mielen ja aimo annoksen luovaa hulluutta.

Kärsimisen prosessissani eteenpäin pääsemisestä olen kiitollinen ennen kaikkea terapeutilleni Annelille, jonka kanssa olen tuskaiset taisteluni saanut taistella, ja lääkäriolleni Esalle, joka kärsimyksen syövereistä pelasti minut elämälle. Lisäksi olen kiitollinen monille monille rakkaille ystävilleni – sovittakoon tämän itseensä jokainen joka voi – jotka ovat minua taipaleeni varrella kuunnelleet, ymmärtäneet ja rakastaneet.

Tämän projektini edistämisestä esitän lämpimät kiitokseni ohjaajilleni professori Katri Vehviläinen-Julkuselle ja professori Sami Pihlströmille. Työni esitarkastajalle professori Veikko Launikselle kiitokset positiivisesta ja ennakkoluulottomasta suhtautumisesta kahden tieteenalan välimaastossa polveilevaan työhöni. Toiselle työni esitarkastajalle professori Terese Bondasille erityiskiitokset ruotsin kielen tarkastuksesta. Kiitokset myös vastaväittäjäkseni mielellään lupautuneelle professori Arja Isolalle. Ja vielä ylenpalttiset kiitokseni epäviralliselle avustajalleni professori Seppo Sajamalle tuesta ja kärsivällisyydestä hankettani kohtaan.

Lisäksi olen kiitollinen lapsilleni Jennille, Juhalle ja Julialle sekä miniälleni Johannalle ja vävylleni Miikalle heidän arvostuksestaan ja ymmärtämyksestään ja aivan erityisesti lastenlapsista Katariinasta, Irenestä ja Patrickista, jotka he ovat minulle iloksi lahjoittaneet.

Ja aivan lopuksi haluan vielä julkituoda erityiset kiitokseni aviomiehelleni Arnolle, joka on minua kaikesa kärsinyt ja joka sekä hyvinä että pahoina päivinä on kirkastanut sielulleni rakastavaa Isä Jumalaa.

Hernejärven pappilassa adventin aikaan Herran vuonna 2008.

Kaija



KÄYTETYT LYHENTEET:

Pelkkä sivunumero - Eriksson K. 1994. Den lidande människan.

KI - Eriksson K. 1996. Kärshivä ihminen. (Suom. Eeva Nabb)

B - Eriksson K. & Herberts S. 1993. Lidande - en begreppanalytisk studie.

M - Aristoteles. 1990. Metafysiikka.

NI - Aristoteles. 1989. Nikomakhoksen etiikka.

GM - Pascal B. 2002. Geometrisesta mielestä ja muita pohdiskeluja.

VG- von Wright GH. 1963. The Varieties of Goodness.

SZ - Heidegger M. 1993. Sein und Zeit.

OA - Heidegger M. 2000. Oleminen ja aika.



KUVALUETTELO:

Kuvio 1: Kysymyskaavio.....	42
Kuvio 2: Kärsimyksen kysymys 'Mikä?	43
Kuvio 3: Kärsimyksen kysymykset 'Mikä?' ja 'Miksi?'	44
Kuvio 4: Tutkimuksen rakenne.....	47
Kuvio 5: Sana, käsite, ilmiö	48
Kuvio 6: Kärsimyksen vastakohta.	61
Kuvio 7: 'Merkitys', sisäinen – 'tarkoitus', ulkoinen.....	120
Kuvio 8: Kärsimyksen ”syy-seuraus” -ketju	129
Kuvio 9: Mikä on kärsimyksen tarkoitus?	138
Kuvio 10: Merkityksen kaksi käyttöä	160
Kuvio 11: Minä kärsimystä pidetään?	166
Kuvio 12: Arvon antaminen	167
Kuvio 13: Kärsimyksen arvo	173
Kuvio 14: Tosi asioiden ja arvojen suhde	179
Kuvio 15: Hoitokärsimyksen konteksti.....	255



SISÄLTÖ

1 Johdanto	21
2 Katsaus kärsimystä koskevaan hoitotieteelliseen tutkimukseen	25
2. 1 Kansainvälinen kärsimystä koskeva hoitotieteellinen tutkimus	25
2. 2 Erikssonin teoriaan liittyvä kärsimystä koskeva tutkimus	32
3 Menetelmä	35
4 Käsiteanalyysi	48
4. 1 Yleistä käsitteestä	48
4. 2 Erikssonin käyttämät käsitteet	52
4. 3 Käsite <i>kärsimys</i>	56
4. 3. 1 Verbi 'kärsiä'	56
4. 3. 2 Kärsimyksen vastakohta	58
4. 3. 3 'Kärsimys', sen synonyymit ja lähikäsitteet	62
4. 3. 4 Ruumiillinen – henkinen kärsimys	65
5 Kysymys 'Mikä?' – Kärsimyksen olemus	68
5. 1 Miten kärsimys ilmenee?	68
5. 1. 1 Määrittelemine, kuvaaminen	68
5. 1. 2 Kärsimyksen ilmaiseminen	72
5. 1. 3 Kärsimyksen ymmärtäminen	76
5. 2 Erikssonin kysymykset – 'Vad?'	80
5. 3 Erikssonin näkemys kärsimyksen ilmenemisestä	83
5. 3. 1 Kärsimys ”prosessina”	83
5. 3. 2 Bekräftandet av lidandet – Kärsimyksen tunnustaminen	87
5. 3. 3 Själv lidandet – Kärsiminen	91
5. 3. 4 Försoningen – Sopeutuminen/ Sovinto	96

5. 4 Mitä kärsimys on? – Erikssonin näkemys kärsimyksen olemuksesta	105
5. 4. 1 Kärsimys elämistä	105
5. 4. 2 Kärsimys kuolemista	107
5. 4. 3 Kärsimys kamppailua	111
6 Kysymys 'Miksi?'	119
6. 1 Merkityksen ja tarkoituksen ero	119
6. 2 Erikssonin kysymykset – 'Varför?'	125
7 Kysymys 'Miksi?' – Kärsimyksen tarkoitus	128
7. 1 Miten kärsimys vaikuttaa?	128
7. 1. 1 Kausaliteetista ja teleologiasta.....	128
7. 1. 2 Olion hyvän avulla selittäminen	134
7. 2 Kärsimyksen tarkoitus Erikssonin ajattelussa	139
7. 2. 1 Mikä on kärsimyksen alkuperä?	139
7. 2. 2 Mikä on kärsimyksen syy?	144
7. 2. 3 Mikä on kärsimyksen seuraus?.....	150
7. 2. 4 Mikä on kärsimyksen päämäärä?	154
8 Kysymys 'Miksi?' – Kärsimyksen merkitys	159
8. 1 Miten kärsimys koetaan?.....	159
8. 1. 1 Merkityksen antaminen yleensä	159
8. 1. 2 Merkitys arvona.....	166
8. 1. 3 Arvon antaminen kärsimykselle	173
8. 2 Kärsimyksen merkitys ja arvo Erikssonin ajattelussa	180
8. 2. 1 Merkityksen antaminen	180
8. 2. 2 Kärsimyksen hyvä ja paha.....	183
8. 2. 3 Kärsimys ja ihmisen arvo	190

9 Erikssonin näkemys kärsimyksestä hoidossa	198
9. 1 Taustaa	198
9. 1. 1 Yleistä kärsimyksestä hoidossa	198
9. 1. 2 Kärsimys ja terveys	202
9. 2 Kärsimys hoidossa – Analyysi	208
9. 2. 1 Elämiskärsimys	208
9. 2. 2 Sairauskärsimys	210
9. 2. 3 Hoitokärsimys	215
9. 3 Mitä tehdä?.....	221
9. 3. 1 Käytännön toiminta: Kärsivän kohtaaminen	221
9. 3. 2 Tieteellinen toiminta: Uusi paradigma	228
10 Erikssonin kärsimystä koskevan mallin arviointi.....	232
10. 1 Erikssonin mallin ongelmia.....	232
10. 1. 1 Kategorisoinnin ongelmat	232
10. 1. 2 Muita ongelmallisia näkökantoja.....	240
10. 2 Muutosehdotuksia	244
10. 2. 1 Hoitokärsimyksen rajaavat kysymykset	244
10. 2. 2 Hoitokärsimyksen näkökulmat	247
10. 2. 3 Hoidon kontekstissa ilmenevän kärsimyksen analyysi.....	250
Epilogi.....	256
Lähteet	260
Liitteet	



1 JOHDANTO

Tämä tutkimukseni on tutkimus ihmisen kärsimyksestä. Tutkimuskohteenani on suomalaisen ruotsinkielisen hoitotieteen teoreetikon Katie Erikssonin kirjassaan *Den lidande människan*¹ inhimillisestä kärsimyksestä esittämä teoria. Tämän kirjan olen nimennyt myös päälähteekseni siksi, että Eriksson nimenomaan siinä esittelee kärsimystä koskevan ajattelunsa kokonaisnäkömyksen². Toki käytän tarpeellisilta osin lähteenä hänen muutakin tuotantoaan. Nimensä mukaisesti mainittu kirja *Den lidande människan* siis käsittelee ihmisen kärsimystä. Joitakin kysymyksiä tosin herättää kirjan esipuheessa oleva Erikssonin ajatus:

Kärsimyksen idea kuuluu yhteen ihmisen idean kanssa. Ihminen on se, joka kärsii ja ihminen on se, joka aiheuttaa kärsimystä. Ihminen on myös se, joka voi lievittää toisen kärsimystä ja tehdä sen siedettäväksi. (s. 7)³

On tietenkin totta, että kärsimys ja ihminen kuuluvat yhteen, mutta kärsimyksen yhteyteen voivat yhtä hyvin liittyä monet muutkin asiat. On myös totta, että ihminen kärsii, aiheuttaa kärsimystä ja voi myös lievittää sitä, mutta ihminen ei kuitenkaan ole missään näistä suhteista ainutlaatuinen olento.⁴ Myös luonnossa kärsitään. Kristinuskoon pohjautuvan kulttuurimme perusteos, Raamattu, ilmaisee asia esimerkiksi seuraavalla tavalla: ”Me tiedämme, että koko luomakunta yhä huokaa ja vaikeroi synnytystuskissa”⁵. Korkeammat eläimet kärsivät jopa samassa mielessä kuin ihminen, ja myös kasvit voivat kärsiä vaikkapa kuivuudesta. Eläimet ja kasvit myös aiheuttavat kärsimystä toisilleen ja ihmisille, ja toisaalta luonnolla voi olla – ja usein esimerkiksi suomalaisille todella on – suuri kärsimystä lievittävä merkitys.⁶

¹ Eriksson: *Den lidande människan* (1994). Tekstissäni olevat sivunumerot viittaavat tähän kirjaan.

Lähinnä lukijan mukavuutta ajatellen olen päätenyt viittaustekniikassa käyttämään vain Erikssonin kirjaan viitatessani hoitotieteessä yleisesti käytettyä tekstin sisäistä viittaustapaa. Muuten olen sijoittanut viittaukset alaviitteisiin. Joistakin lähteistä olen selkeyden lisäämiseksi käyttänyt lyhenteitä.

² Miltei samat asiat Eriksson on käsitellyt suppeammin toimittamaansa kirjaan *Möten med lidanden* sisältyvässä artikkelissa *Lidandets idé* (1993 s. 1–27).

³ ”Lidandets idé hör samman med människans idé. Det är människan som lider och det är människan som åstadkommer lidande. Det är även människan som kan lindra den andras lidande och göra det uthärdligt.” (s. 7)

⁴ Esimerkiksi yksi tunnettu eläinten kärsimystä koskevaa keskustelua ennakoiva teksti löytyy Jeremy Benthamin kirjan *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1781) luvuista V ja XVII.

⁵ Room. 8: 22

⁶ Eläinten kärsimystä ovat käsitelleet myös esimerkiksi Singer (1991), Goodpaster (1997) ja Van DeVeer (1997).

Toinen huomioon otettava näkökanta on, että kärsimystä aiheuttavat monessa tapauksessa myös sellaiset asiat, jotka eivät vähimmässäkään määrin ole ihmisen aiheuttamia. Tällaisia voivat olla esimerkiksi luonnonkatastrofit, onnettomuudet, vanhuus, monet erilaiset menetykset ja myös monet sairaudet. Tämä nostaa esiin vielä yhden sangen merkittävän kärsimykseen liittyvän kysymyksen ihmiskunnan ajattelun historiassa, nimittäin teodikean ongelman, toisin sanoen kysymyksen siitä, kuinka on mahdollista, että kaikkivaltias ja täydellisen hyvä Jumala sallii kärsimyksen.⁷

Tämän kaltaisten seikkojen tutkiminen kärsimystä tutkittaessa olisi tärkeää ja valaisevaa. Tässä yhteydessä – ihmisen hoitamisen kontekstissa – on tietenkin luonnollista paneutua ihmisen kärsimykseen. Siihen Eriksson siis keskittyy, ja samoin teen kaikesta edellä sanotusta huolimatta myös minä. Kärsimys on myös hyvin rikas aihe, se on kytköksissä moniin ihmisen elämän syviin kysymyksiin, esimerkiksi terveyteen, kuolemaan, syyllisyyteen, uhrin ja uhraamisen tematiikkaan, vapauteen ja vastuuseen. Näistä kaikista on olemassa runsaasti filosofista kirjallisuutta – sekä vanhaa että uutta.⁸ Tässä työssä en kuitenkaan kajoa näihin mielenkiintoisiin ja myös tärkeisiin kysymyksiin muutoin kuin siinä määrin, kun ne Erikssonin ajattelussa esiintyvät, koska aiheiden perusteellisempi käsittely laajentaisi työn yli äyräidensä.

Tutkimukseni on myös tutkimus ihmisen kärsimyksestä hoidossa. Erikssonin kirja *Den lidande människan* on syntynyt kärsimystä koskeneen tutkimusprojektin myötä. Projektin toteutti Åbo Akademin Vaasan hoitotieteen laitos, ja ensimmäinen tutkimusraportti *Möten med lidanden* julkaistiin 1993. (s. 7.) Kärsimyksestä on kirjoitettu loputtomasti, toteaa Eriksson ja sanoo valinneensa esiteltäviksi ne ajatukset, jotka ovat tulleet esille hänen ”omissa kohtaamisissaan kärsimyksen kanssa”⁹ ja edellä mainittujen tutkimusten tuloksissa (s. 8). Kirjansa Eriksson on jakanut kahteen osaan. Ensimmäisessä osassa hän sanoo yrittävänsä kuvata inhimillistä kärsimystä, toisessa osassa hän sanoo kuvaavansa kärsimystä sellaisena, jollaisena hän on sen hoitamisen yhteydessä kohdannut (s. 8).

⁷ Tässä haluan huomauttaa, että työni sisältää jokseenkin runsaasti viittauksia teologisiin kysymyksiin, tosin en käsittele niitä kovin syvällisesti. Tässä seuraan Erikssonia, myös hän ottaa esille uskoon ja eritoten kristinuskoon liittyviä kysymyksiä. Yhden tällaisen kysymyksen kohdalla hän toteaa: ”Framställningen gör inte anspråk att vara fullständig eller uttömmande. Detta skulle förutsätta en ingående teologisk diskussion, vilket går utanför denna boks syfte och mitt eget kompetensområde. Jag vill endast, utgående från patientens frågor, framföra några tankar.” (s. 46; nootti 1)

Esitys ei pyri olemaan täydellinen eikä tyhjentävä. Tämä vaatisi syvällistä teologista keskustelua, mikä on tämän kirjan tarkoituksien ja oman kompetenssin ulkopuolella. Haluan vain tuoda esille joitakin potilaiden kysymyksistä esille nousevia ajatuksia. (s. 46; nootti 1)

Tähän ajatukseen siis yhdyin, teologiset kysymykset jäävät myös tämän tutkimuksen varsinaisten tarkoituksien ja oman kompetenssin ulkopuolelle. Usein ne kuitenkin valaisevat tavallisen kristinuskon vaikutuspiirissä syntyneen kulttuurin edustajan näkemyksiä ja tässä mielessä puolustavat paikkaansa työssäni.

⁸ Terveyden käsitettä ovat filosofiassa käsitelleet esimerkiksi Lennart Nordenfelt ja Suomessa Ingmar Pörn; kuoleman filosofiasta voi esimerkkinä mainita Pihlströmin ja Kiiskisen toimittaman kirjan *Kuoleman filosofia* (2002); syyllisyydestä on ilmestynyt joukko tuoreita suomenkielisiä kirjoituksia Suomen Filosofisen yhdistyksen Syy-kollokvion julkaisussa (toim. Gylling et al. 2007); uhrin ja uhraamisen tematiikasta on paljon uskontotieteellistä ja teologista kirjallisuutta.

⁹ “[...] i mina möten med lidandet [...]” (s. 8)

Tutkimustensa pohjalta Eriksson on luonut hoidossa kohdattavaa kärsimystä koskevan teoreettisen mallin. Mallissaan hän jakaa kärsimyksen kolmeen rinnakkaiseen luokkaan, joille hän on antanut nimet 'livslidande', 'sjukdomslidande' ja 'vårdlidande'. Erikssonin mallin pohjalta on myös tehty hoitotieteellistä tutkimusta. Mallia kokonaisuudessaan ei kuitenkaan ole 'testattu'. Työni tarkoitus onkin käsite- ja argumentaatioanalyysin avulla tutkia Erikssonin kärsimystä koskevan teorian ja hänen hoidon kontekstissa ilmenevästä kärsimyksestä kehittämänsä mallin koherenssia, jotta mallista tulisi mikäli mahdollista entistä parempi väline hoitamisen kontekstissa ilmenevän kärsimyksen kohtaamiseen. Tarkoitukseni ei siis tässä työssä ole verrata Erikssonin kärsimys -ajattelua muuhun hoitotieteessä tehtyyn kärsimystä koskevaan tutkimukseen. Lisäksi tarkoitukseni on analysoida Erikssonin malliin kuuluvaa käsitteistöä, johon kuuluu keskeisenä 'hoitokärsimys' -käsite. Erikssonin mallin pohjalta on tehty suhteellisen paljon hoitotieteellistä tutkimusta, mutta 'hoitokärsimys' -käsitettä ole juurikaan käsitelty, vaikka se ihmisen hoitamista tutkivan tieteen kannalta on varsin keskeinen. Hoitokärsimyksen taustaksi täytyy kuitenkin ensin tutkia yleistä kärsimyksen käsitettä – näin on tehnyt Eriksson ja tässä seuraan hänen esimerkkiään; siis myös minä olen jakanut tutkimukseni kahteen osaan, tutkimuksen alkupuolella käsitelen inhimillistä kärsimystä yleisluotoisena asiana ja tutkimukseni loppuosassa käsitelen Erikssonin hoidossa kohdattavan kärsimyksen mallia ja siihen liittyvää 'hoitokärsimys' -käsitettä.

Lisäksi tutkimukseni on suomalainen tutkimus kärsimyksestä. Vaikka koko länsimainen kulttuuri onkin paljolti samanlainen, on jokaisella kansalla, jokaisessa kansallisessa kulttuurissa, silti omat vivahteensa ja painotuksensa. Kärsimyksen kaltaisen perustavaa laatua olevan asian tutkiminen nimenomaan oman kulttuurin piirissä on perusteltua ja on tärkeää pyrkiä selvittämään kärsimystä myös suomalaisessa kontekstissa. Koska Eriksson kirjoittaa ruotsiksi, joudutaan tässä yhteydessä pohtimaan kielen merkitystä kulttuurissa. Ruotsinkielisyydestään huolimatta Eriksson on joka tapauksessa suomalainen – voidaan siis olettaa, että hänen ajattelutapansa ei muussa suhteessa sanottavasti eroa suomalaisesta. Kielen merkitystä ajattelutapaan pyrin tarkastelemaan analyysini yhteydessä.¹⁰ Kielivalintaan liittyy pyrkimys Erikssonin teoriaan pohjautuvan suomenkielisen kärsimystä koskevan käsitteistön luominen hoitamisen ja hoitamisen tutkimuksen tarpeisiin.¹¹

Kielen lisäksi lähteeseen liittyvänä ongelmallisena seikkana voi nähdä myös sen, että Erikssonin kirja ei ole tieteellinen teos. Itse hän sanoo, että se on tarkoitettu kaikille kiinnostuneille (s. 7). Hän sanoo myös kirjansa perustuvan kärsimyksen kohtaamiseen sekä elämässä että kirjallisuudessa (s. 8), ja tie-

¹⁰ Myös Eriksson näkee kulttuurin kontekstiin sidotun hoitamisen tutkimuksen tärkeänä. Ks. Eriksson (1997b s.11).

¹¹ Olen myös pyrkinyt käyttämään suomen kieltä aina, kun se on mahdollista. Olen yleensä kääntänyt Erikssonin tekstin leipätekstiin suomeksi ja sijoittanut ruotsinkielisen version alaviitteisiin. Alkuperäistä versiota olen käyttänyt leipätekstissä silloin, kun jokin oleellinen näkökohta ei käännöksessä tule riittävän selkeästi esille.

teellisen kirjallisuuden ohella hän onkin käyttänyt lähteenä runsaasti kaunokirjallisuutta¹². Se, että lähteenä ei ole varsinaisesti tieteellinen teksti, aiheuttaa hankaluuksia tutkijalle. Ilmaisua ei ole teoreettiselta kannalta hiottu riittävän pitkälle. Analysoitavaan tekstiin jää turhan paljon tulkinnan sijaa, pienistä fragmenteista joutuu päättämään paljon, ja tällöin ovat tietysti vaarana virhetulkinnat. Yleisesti ottaen Erikssonin tekstin analysoiminen on hankalaa siksi, että käsitteitä ei ole juurikaan määritelty; usein kirjoittaja käyttää niitä mielestäni pikemminkin "taiteellisesti" kuin "tieteellisesti". Hänen tekstinsä on kuin impressionistinen maalaus, matkan päästä kokonaisuuden hahmottaa, mutta lähempää tarkastellessa yksityiskohtien rajat hämärtyvät.

Varsinaisesti tutkimukseni on siis teoreettinen hoitotieteellinen tutkimus ihmisen kärsimyksestä. On kuitenkin huomattava, että vaikka työni on hoitotieteellinen, se kytkeytyy filosofiaan ensiksikin sikäli, että pyrin tarkastelemaan kärsimystä laajemmin kuin vain pelkästä hoitamisen näkökulmasta; tämä pyrkimys on myös Erikssonilla omassa työssään. Toiseksi menetelmäni – käsite ja argumentaatioanalyysi – on filosofian menetelmä ja se kehysrakennelma, jonka olen kärsimyksen analysoimiseksi luonut, nousee filosofiasta. Tämän lisäksi monet työssäni esille tulevat kärsimystä sivuavat kysymykset ovat luonteeltaan filosofisia. Tutkimukseni hoitotieteellistä kontekstia käsittelen perusteellisemmin seuraavassa luvussa, ja sen jälkeen (luvussa 3) siirryn menetelmän kuvaukseen.

Mary E. Duffyn artikkelissaan *A Theoretical and Empirical Review of the Concept of Suffering* (1982 s. 301) ilmaiseman näkemyksen mukaan ”kärsimyksen tutkiminen jopa parhaiden olosuhteiden vallitessa on vaikeaa”, mutta kuitenkin ”syvällisempää ymmärrystä ihmisen kärsimyksen kokemisesta tarvitaan”. Tähän haasteeseen pyrin omalta osaltani tällä työllä vastaamaan. Eriksson puolestaan sanoo kirjansa suomennoksen esipuheessa toivovansa, ”että tämä kirjoitelma herättäisi keskustelua sairaanhoitajien ja muiden keskuudessa”, ja ”että me yhdessä ottaisimme haasteen vastaan hoitokärsimyksen poistamisesta ja taistelisisimme hyvän hoidon puolesta”¹³. Tähän toiveeseen yhdyin oman työni osalta täydestä sydämeistä.

¹² Viitteiden käytöstä Eriksson sanoo: ”I noter har jag hänvisat till centrala referenser, utan krav på att täcka hela området, för att intresserade läsare skall kunna fördjupa sig i de olika områdena. För formuleringarna och tankarna i denna bok är jag dock själv ansvarig.” (s. 8)

Nooteissa olen viitannut keskeisiin kohtiin, jotka eivät välttämättä kata koko aluetta, jotta kiinnostunut lukija voi syventyä eri alueisiin. Tässä kirjassa olevista muotoiluista ja ajatuksista vastaan toki itse. (s. 8)

¹³ Eriksson: *Kärsivä ihminen* (1996 Lukijalle). Tästä kirjasta käytän lyhennettä KI.

2 KATSAUS KÄRSIMYSTÄ KOSKEVAAN HOITOTIETEELLISEEN TUTKIMUKSEEN

2.1 Kansainvälinen kärsimystä koskeva hoitotieteellinen tutkimus

Seuraavassa esittelen ensiksi kansainvälistä kärsimystä koskevaa hoitotieteellistä tutkimusta kontekstiksi Erikssonin työlle, toiseksi esittelen sitä tutkimusta, jota on tehty Erikssonin teorian pohjalta.¹⁴ Aineisto haettiin tietokannoista CINAHL¹⁵, PubMed/MEDLINE¹⁶ ja Medic © Terveystieteiden keskuskirjasto¹⁷. Lisäksi katsaukseen otettiin Åbo Akademin hoitotieteen laitoksella kärsimystä käsittelevät väitöstutkimukset^{18,19}. Haussa nimikkeitä löytyi kaikkiaan 233 kappaletta. Näistä katsaukseen hyväksyttiin 162 tutkimusta, joissa kärsimys muodossa tai toisessa oli keskeisenä tutkimuskohteena; hylätyiksi tulivat lähinnä sellaiset artikkelit, joissa varsinaisena tutkimuskohteena oli jokin sairaus ja kärsimys oli 'sivuroolissa' (usein siis merkityksessä "jostakin sairaudesta kärsiminen"). Liitteessä 1, taulukossa 1, on esitelty katsausmateriaalina käytetty kärsimystä koskeva kansainvälinen hoitotieteellinen tutkimus vuosilta 1990-2007. Liitteessä 2, taulukossa 2, on puolestaan esitelty katsausmateriaalina käytetty kärsimystä koskeva Erikssonin teoriaan liittyvä tutkimus vuosilta 1990-2007.

Duffyn (1992 s. 291, 293) mukaan kärsimyksen tieteellinen tutkiminen muualla kuin filosofiassa ja teologiassa on alkanut vasta 1960-luvulla, jolloin Viktor Frankl käsitteli juutalaisten kärsimyksiä keskitysleireillä. Hän katsoo, että hoitotieteessä kärsimyksen empiirisen tutkimisen aloittivat L.J. Davitz ja S.H. Pendleton vuonna 1969 ilmestyneellä tutkimuksellaan *Nurses' inferences of suffering*²⁰. Morsen ja Carterin (1996 s. 45) mukaan hoitotieteen teoreetikoista kärsimystä ovat käsitelleet Joan Travelbee

¹⁴ Nimensä mukaisesti tämä on todellakin katsaus, jonka tarkoitus ei siis ole analysoida tarkemmin hoitotieteellistä kärsimystutkimusta, vaan esitellä se "kenttä", johon Erikssonin teoria sijoittuu. Tästä syystä myös katsaukseen liittyviin taulukoihin sisällyttämäni informaatio ei ole systemaattista, vaan sen tarkoituksena on kuvata, millaisia Erikssonin teorian tutkimisen kannalta mielenkiintoisia ja relevantteja tutkimuksia muualla on tehty.

¹⁵ CINAHL -haku 4.1.2008

Search Strategy:

1 *SUFFERING/ (465)

2 limit 1 to (research and (blind peer reviewed journals or double blind peer reviewed journals or editorial board reviewed journals or expert peer reviewed journals or peer reviewed journals) and (english or finnish or swedish)) (131)

3 from 2 keep 1-131 (131)

¹⁶ PubMed/MEDLINE -haku 4.1.2008

Search: suffer* AND ("Nursing Theory"[MeSH Major Topic] OR "Nursing Research"[MeSH Major Topic])

Limits: English, Finnish, Swedish

Result: 67

¹⁷ MEDIC-haku 4.1.2008

Haku: (kärsi* OR lida* OR suffer*) AND (nurs* OR hoitot*)

Tulos: 15; katsaukseen 3kpl.

¹⁸ Haku 22.7.2008. Katsaukseen hyväksytyjä väitöskirjoja 24 kpl.

¹⁹ Vanhempia merkittäviä artikkeleita on poimittu myös toisten artikkelien lähdeluetteloista.

²⁰ Tutkimuksen alaotsikot ovat: *Cultural differences*, *Clinical specialties*, *Patient diagnosis* ja *Patient characteristics*.

kirjassaan *Concept: Suffering. Interpersonal aspects of nursing* (1971) ja Jane Watson artikkelissaan *Human caring and suffering: A subjective model for health sciences* (1989).

Varhaista kärsimyksen tutkimusta hoitotieteessä esittelevät D.L. Kahn ja R.H. Steeves artikkelissa *The experience of suffering: Conceptual clarification and theoretical definition* (1986). Ilmiöksi, joka on niin keskeinen hoitamisessa kuin kärsimys on, he katsovat sen tuohon mennessä herättäneen sangen vähän tutkijoiden kiinnostusta.²¹ Saman toteaa myös L.A. Copp vuonna 1974 ilmestyneessä artikkelissaan *The spectrum of suffering*. Syyksi tilanteeseen Copp näkee sen, että kärsimys on sillä tavalla ihmisen eksistenssiä koskeva asia, että sen tiedostaminen voi muodostua persoonalliseksi uhaksi. Samaa asiaa käsittelee 1982 lääketieteen puolella E.J. Cassell artikkelissaan *The nature of suffering and the goals of medicine*; hänen mukaansa kärsimyksestä puhutaan vain sairauksiin ja lääketieteelliseen hoitoon liittyvänä. Syyksi vallitsevaan tilanteeseen Cassell katsoo lääketieteen kytköksen karteesiolaiseen dualismiin, jossa ruumis ja mieli erotetaan toisistaan, ja että lääketieteen fokus on vain ruumis. Karteesiolaisessa dualismissa ovat luonnollisesti myös hoitotieteen juuret, ja tällä voi olla vaikutusta kärsimyksen tutkimisen hitaaseen käynnistymiseen myös hoitotieteellisessä tutkimuksessa. Koska kärsimys Cassellin mukaan kuitenkin koskee koko ihmistä, sen ei ole katsottu kuuluvan lääketieteen toimialaan.²² Kahn ja Steeves kirjoittivat kärsimisen tutkimuksen merkityksestä:

Vain kasvavan [kärsimyksen] ilmiön ymmärtämisen kautta voivat hoitamisen interventiot saavuttaa päämääränsä, sellaisen kärsimyksen lievittämisen, joka perustuu rationaaliseen, tieteelliseen, humanistiseen tietoon. (Kahn & Steeves 1986 s. 623.)

ja lisäksi:

Hoitotieteen täytyy alkaa selventää kärsimyksen käsitettä sellaisilla termeillä, jotka koskevat koko persoonaa. (Kahn & Steeves 1986 s. 624.)

Kärsimystä on pyritty lähestymään varsinaisesti kahdesta näkökulmasta: kärsivien omasta ja kärsiviä hoitavien näkökulmasta. Jälkimmäinen koskee pääasiassa sairaanhoitajia, mutta jonkin verran on tehty tutkimusta myös perheenjäsenten ja muiden läheisten näkökulmasta. Don Flaming summaa artikkelissaan *Patient suffering: a taxonomy from the nurse's perspective* (1995 s. 1120) kärsimyksestä tutkittuja aspekteja seuraavasti: a) kärsimyksen intensiteetti potilaan näkökulmasta (esim. Copp 1974; Wilson et al. 1976; Starck 1983; Battenfield 1984; Starck & Ulrich 1987; Benedict 1989), b) potilaan kärsimyks-

²¹ Kahn & Steeves toteavat, että vuonna 1982 ei 'suffering' ollut "an indexing category" CINAHL:iissa (=the Cumulative Index to Nursing Literature) (1986 s. 623).

²² Kahn & Steeves (1986 s. 623–624); Duffy (1992 s. 293).

sen aiheuttajat (esim. Benedict, Yu & Bird 1982) ja c) potilaan perheenjäsenten kärsimys (esim. Wilson 1991; Gregory & Longman 1992; Hinds 1992).²³

Hoitajien ominaisuuksien – esimerkiksi iän, koulutuksen, terveydentilan, kulttuurisen taustan, kliinisen erikoistumisalan – yhteyttä heidän valmiuksiinsa potilaan kärsimyksen tunnistamiseen on myös tutkittu (esim. Davitz & Pendleton 1969; Baer et al. 1970; Lenburg et al. 1970a, 1970b; Oberst 1978; Davitz & Davitz 1981; Mason 1981; Dudley & Holm 1984).²⁴ Steeves, Kahn ja Benoliel puolestaan kiinnittävät artikkelissaan *Nurse's Interpretation of the Suffering of Their Patients* (1990) huomiota hoitajien potilaidensa kärsimystä koskevien kokemusten ja reaktioiden merkitykseen ja tutkimiseen. Tätä aluetta painottavat jo Davitz ja Davitz (1981), sekä Kahn ja Steeves tutkimuksessaan vuodelta 1986 ja myös vuodelta 1994 olevassa tutkimuksessa *Witnesses to suffering: nursing knowledge, voice, and vision*, samoin Cassell artikkelissaan *Recognizing suffering* (1991).²⁵

Tutkimuksessa *Inferences of patients' pain and psychological distress* (1981) Davitz ja Davitz samoin kuin Davis samalta vuodelta olevassa tutkimuksessa *Compassion, suffering, morality: Ethical dilemmas in caring* (1981) katsovat kärsimyksen olevan yhteydessä fyysiseen tai mentaaliseen kipuun tai psyykkiseen hätään. Myös Copp on edellä mainitussa artikkelissaan (1974) pyrkinyt määrittelemään kärsimyksen suhdetta kipuun ja fyysisiin aspekteihin, lisäksi hän on identifioinut yleisiä tapoja kuvata kärsimystä haasteena, rangaistuksena, heikkoutena, strategiana, menetyksenä, vihollisena ja arvona, Copp on yhdistänyt kärsimyksen myös pelkoon. Benoliel ja Crowley (1977) puolestaan ovat havainneet kärsimyksen yhteyden syyllisyyteen. Vielä vuonna 1986 Kahn ja Steeves kuitenkin toteavat, että suurin osa terveystieteisiin liittyvästä kirjallisuudesta käsittelee kärsimystä suhteessa fyysiseen kipuun. Edwardsin artikkeliin *Pain and the ethics of pain management* (1984) viitaten he lisäksi sanovat, että mikäli psyykinen hätä otetaan huomioon, myös sitä käsitellään eräänlaisena paikallistumattomana kipuna.²⁶ Tosin myöhemmissä tutkimuksissa kärsimys on yhdistetty myös lukuisiin muihin tunteisiin ja ilmiöihin, esimerkiksi suruun, vihaan, yksinäisyyteen, masennukseen, luopumiseen, kaipaamiseen²⁷.

Duffyn (1992 s. 293) samoin kuin Morsen ja Carterin (1996 s. 45) mukaan monet tutkijat ovat käsitelleet kärsimystä jonkin siihen liittyvän ilmiön kautta. Esimerkiksi Das (1971) on tutkinut kärsimystä ja surua, ja myös Kübler-Ross (1969) sekä Baker ja Keller (1978) ovat kuvanneet kärsimyksen dynamiikkaa menetystä ja surua koskevissa malleissaan. Kärsimyksen yksilöllisyyteen on paneutunut Pertie

²³ Kahn & Steeves (1986 s. 623–624); Duffy (1992 s. 293).

²⁴ Kahn & Steeves (1986 s. 628); Duffy (1992 s. 297–298); Flaming (1995 s. 1120).

²⁵ Kahn & Steeves (1986 s. 623–624); Duffy (1992 s. 293).

²⁶ Kahn & Steeves (1986 s. 624–625); Duffy (1992 s. 293–294).

²⁷ Ks. Morsen ja Carterin katsausta kärsimyksen tutkimuksesta (1996 s. 46).

kirjassaan *Individuality in Pain and Suffering* vuodelta 1978, ja kärsimyksen sosiaalinen aspekti on puolestaan teemana Kleinmanilla tutkimuksessa *A Local worlds of suffering: An interpersonal focus for ethnographies of illness experience* (1992), samoin kuin hänen työssään yleisemminkin. Kärsimyksen eettistä aspektia käsittelee puolestaan Cassell artikkelissaan *The importance of understanding suffering for clinical ethics* (1991). Kärsimyksen kulttuurista näkökulmaa on käsitellyt jo vuonna 1969 Zborowski kirjassaan *People in Pain*, samoin Davitz, Sameshima ja Davitz tutkimuksessaan *Sufferings as viewed in six different cultures* (1976). Myöhemminkin kulttuurin merkitys kärsimyksessä on katsottu tutkimusta ansaitseväksi alueeksi (ks. taulukko 1, liite 1).²⁸

‘Kärsimys’ -käsitteen määrittelyä on hoitotieteellisessä kärsimys-tutkimuksessa jatkuvasti pidetty tärkeänä. Tosin Morse ja Carter sanovat, että ennen muita ‘kärsimys’ -käsitettä on kehittänyt Cassell (1982) lääketieteen puolella, ja hänen määritelmänsä mukaansa kärsimys on “the distress brought about by the actual or perceived impending threat to the integrity or continued existence of the whole person“ (1996 s.46)²⁹. Morsen ja Carterin oma määritelmä kärsimyksestä on: “Suffering is [...] an emotional response to that which was endured, to the changed present, or to anticipating the altered future” (1996 s. 43)³⁰. Tätä aikaisempi Kahnin ja Steevesin määritelmä kärsimyksestä on puolestaan: ”Suffering is [...] an individual’s experience of threat to self and a meaning given to events such as pain and loss” (1986 s. 623)^{31,32}. Artikkelissaan *A conceptual foundation for human suffering in nursing care and research* vuodelta 1997 Beth L. Rodgers ja Kathleen V. Cowles katsovat aikaisemmin esitetyt määritelmät liian kapea-alaisesta tutkimuksesta nousseiksi, eivätkä sen vuoksi pidä niitä riittävän luotettavina. He ovatkin sitä mieltä, että kärsimystä koskevan tiedon hitaaseen kehittymiseen on ainakin yhtenä syynä nimenomaan tämän ilmiön tutkimiseen tarvittavan selkeän käsitteistö puute. Omana määritelmänään Rodgers ja Cowles esittävät: “Suffering is [...] an individualized, subjective, and complex experience that involves the assignment of an intensely negative meaning to an event or a perceived threat” (1997 s.1048–1049)³³.

Myös kärsimystä koskevia malleja on kehitetty. Näistä Duffy mainitsee Battenfieldin artikkelissaan *Suffering – A conceptual description and content analysis of an operational schema* (1984) esittelemän kolmivaiheisen mallin kärsimyksen läpikäymisestä, ja Foleyn kärsivien asenteita käsittelevän mallin,

²⁸ Duffy (1992 s. 293–294); Kahn & Steeves (1986 s. 624); Morse & Carter (1996 s. 45–46). Ks. myös Eriksson, Lindholm & Herberts (1994 s.159).

²⁹ [...] ahdistus, jonka saa aikaan todellinen tai kuviteltu koko persoonan integriteettiä tai sen olemassaoloa koskeva uhka [...]

³⁰ Kärsimys on tunne-elämän vastaus siihen, mitä ihminen on kestänyt, siihen että hänen nykyhetkensä on muuttunut tai että hänen tulevaisuutensa tulee ehkä muuttumaan.

³¹ Kärsimys on yksilön kokemus uhattuna olemisesta ja se merkitys, jonka hän antaa kokemalleen kivulle ja menetykselle.

³² Varhaisemmista määrittelyistä ja määritelmistä ks. esim. Kahn & Steeves (1986 s. 624).

³³ Kärsimys on yksilön subjektiivinen ja monimuotoinen kokemus, jossa jollekin tapahtumalle tai koetulle uhalle annetaan erittäin negatiivinen merkitys.

joka on esitetty artikkelissa *Eleven interpretations of personal suffering* (1988).³⁴ Flamingilla taas on jo edellä mainitussa artikkelissa (1995) tutkimuskysymyksenä: ”Minkä tyyppisiä potilaiden kärsimyksiä hoitajat tunnistavat?”³⁵, ja vastaukseksi kysymykseen Flaming luo potilaiden kärsimisestä hoitajien kuvauksiin perustuvan neljä pääluokkaa ja yhteensä 24 alaluokkaa sisältävän mallin (1995 s. 1120–1126). Norberg, Bergsten ja Lundman puolestaan esittelevät mallin kärsimyksen lievittämiseen liittyvästä ’lohdutuksen’-käsitteestä artikkelissaan *A model of consolation* (2001).

Myös kärsimyksen mittaaminen on ollut tutkijoiden tavoitteena. Duffyn mukaan jo vuonna 1983 P.L. Starck on kehittänyt MIST(= the Meaning in Suffering Test) -testin instrumentiksi potilaiden kärsimykselleen antamien merkitysten havainnointiin. Tätä mittaria on empiirisesti testannut Starck itse vuosina 1983 ja 1984, ja sen testaamiseen ovat osallistuneet myös Ulrich ja Duffy vuonna 1987. Vuonna 1984 tehty tutkimus on julkaistu nimellä *Patients’ perceptions of the meaning of suffering*.³⁶ Muitakin kärsimys-mittareita kirjallisuudessa mainitaan, esimerkiksi Israelista vuodelta 2005 on Aminoffin ja Adynskyn tutkimus *Dying dementia patients: too much suffering, too little palliation*, jossa kuolevien dementiapotilaiden kärsimystä arvioitiin MSSE (= the Mini Suffering State Examination scale) -mittarin avulla (ks. taulukko 1, liite 1).³⁷

Hoitotieteessä kärsimystä tutkineista Janice M. Morsen voi katsoa kuuluvan ”pitkän linjan” kärsimystutkijoihin. Eri työtovereiden kanssa hän on tutkinut kärsimyksen liittyviä ilmiöitä ja käsitteitä ja julkaissut artikkeleita vuodesta 1995. Yksi Morsen tärkeiksi katsomista käsitteistä on ’enduring’, (’kestämisen’-käsite). Tutkimuksessa *Unbearable incidents: failure to endure the experience of illness* (1995) Anne L. Dewarin ja Morsen kysymyksenä oli: ”Kuinka yksilöt reagoivat, kun tilanne käy siedättämättömäksi?”³⁸ Samana vuonna Morse julkaisi yhdessä Carterin kanssa artikkelin *Strategies of enduring and suffering of loss: modes of comfort used by a resilient survivor* (1995), ja seuraavana vuonna artikkelin *The essence of enduring and expressions of suffering: the reformulation of self* (1996), joissa – kuten nimestäkin voi päätellä – pyrittiin selvittämään käsitteitä ’suffering’ ja ’enduring’. Vuosikymmenen lopulla Morse jatkoi vielä Janice Penrodin kanssa käsitetutkimusta ja 1999 ilmestyi artikkeli *Linking concepts of enduring, uncertainty, suffering, and hope*.

³⁴ Duffy (1992 s. 294–296).

³⁵ “What are types of patient suffering that are identified by nurses?”

³⁶ Duffy (1992 s. 297–298).

³⁷ Tässä yhteydessä mainittakoon tutkimus Vaajoki, Vehviläinen-Julkunen & Pietilä (2004), jossa käytettiin MAPS (= Multidimensional Affect and Pain Survey) mittaria; tosin siinä – kuten mittarin nimikin sanoo – kärsimyksen mittaamisella oli vain ”sivurooli”.

³⁸ “How do individuals respond when situations become unbearable?”

Vuonna 2001 Morse julkaisi artikkelinsa *Toward a praxis theory of suffering*, jossa hän summaa kärsimyksen käyttäytymiseen liittyvää ja kokemuksellista luonnetta koskevan tutkimusohjelmansa päälöydökset³⁹. Morse on työtovereineen kehittänyt mallin, jossa kärsimyksen katsotaan koostuvan kahdesta tilasta, kestämisestä (”enduring”) ja kärsimisestä (”suffering”). Näiden tilojen välillä kärsivä liikkuu edestakaisin omien tarpeidensa, tietojensa ja tapahtumien hyväksymiskykynsä sekä kontekstin ja muiden ihmisten hänen tarpeisiinsa antaman vastakaivun mukaan. Tässä prosessissa ihminen myös muuttuu (”reformulated self”) ja Morsen mukaan ne, jotka ovat kärsineet, sanovat rikastuneensa kärsimyskokemuksestaan ja haluavat auttaa muita.⁴⁰ Myös mallin kehittämisen jälkeen Morse on jatkanut kärsimyksen tutkimista (esim. Morse, Beres, Spiers, Mayan & Olson 2003; Morse, Bottorff, Anderson, O'Brien & Solberg 2006).⁴¹

Vielä 1980-luvulla monet tukijat katsovat, että kärsimystä on tutkittu vähän; Duffyn sanoin ilmaistuna: ”Kärsivän ihmisen todellisuus on jokseenkin tutkimaton maailma” (1982 s. 301).⁴² Kuitenkin jo 1990-luvun puoliväliin mennessä tilanne on muuttunut. Esimerkiksi Morsen mukaan kärsimyksestä on kirjoitettu paljon (1996 s. 44) ja myös Eriksson sanoo vuonna 1993 ilmestyneessä katsauksessa *Bilder av lidande – lidande i belysning av aktuell vårdvetenskaplig forskning*: ”Viime vuosien aikana on voitu hoitotieteellisessä kirjallisuudessa havaita selvä suuntaus kärsimyksen teemaa käsittelevien artikkeleiden lisääntymiseen”⁴³.

Jo 1980-luvulla esittivät Kahn ja Steeves ajatuksen, jonka mukaan kärsimyksen eletyn kokemuksen fenomenologinen tutkiminen olisi kätevämpi lähestymistapa kärsimyksen teorian kehittämiseen kuin muuttujien suhteiden ja väitteiden testaaminen ja operationalisoiminen (1986 s. 630)⁴⁴. Yleisenä havaintona viimeksi kuluneelta vuosikymmeneltä – 1990-luvun puolivälistä tähän saakka – voikin todeta kärsimisen kokemuksen muodostuneen keskeiseksi tutkimusaiheeksi⁴⁵. Uudempi aihe on kärsimyksen merkitys, jota on tutkittu jonkin verran viime vuosina. Tutkimusaiheita ovat olleet esimerkiksi syöpäkivun merkitys, kroonisen sairauden kanssa elämisen merkitys, oman merkityksen menettäminen kuoleman ja kärsimyksen edessä. Kärsimyksen lievittämisen merkitys ja siihen liittyvä hoitajien kärsimyk-

³⁹ “[...] the major findings from a research program exploring the behavioral-experiential nature of suffering [...]” (Morse 2001 s. 50–57.)

⁴⁰ Morse (2001 s. 50–57).

⁴¹ Skandinaavisessa kärsimyksen tutkimisessa (jossa Erikssonin teorialla on suuri merkitys) näyttää olevan ainakin yksi selvästi Morsen käsitteistöä käyttävä ruotsalainen tutkimus: Öhman, Söderberg & Lundman (2003).

⁴² Ks. myös Kahn & Steeves (1986).

⁴³ ”Under de senaste åren har man kunnat skönja en klar tendens inom den vårdvetenskapliga litteraturen att artiklar kring temat lidande ökat.” (Eriksson, Herberts & Lindholm 1993 s. 55.)

⁴⁴ ”A more expedient approach for development of a theory of suffering than testing propositions or operationalizing and testing variable relationships would be phenomenological examination of the lived experience of suffering.” (1986 s. 630)

⁴⁵ Kokemisen tutkimuksen lisääntyminen näkyisi vielä selvemmin katsausmateriaalissa, mikäli Parsen teorian pohjalta tehdyt tutkimukset olisivat mukana taulukossa. Useimmat niistä ovat kuitenkin jääneet pois sen vuoksi, että varsinainen substanssi niissä ei ole kärsimys, vaan pikemminkin niiden aiheen voi sanoa sivuavan kärsimystä.

sen merkityksen ymmärtäminen ovat olleet myös tutkimuksen kohteena. Lisäksi on tutkittu kärsimyksen ja elämän tarkoituksen suhdetta, samoin kuin merkityksen löytämisen merkitystä kärsimyksen yhteydessä. Melko runsaasti on viimeisten kymmenen vuoden aikana tutkittu myös erilaisten potilas-/ihmisryhmien (esim. mielenterveyspotilaiden, hoitokodeissa asuvien, terminaalivaiheessa olevien, kuolevien lasten läheisten) kärsimystä, ja myös erilaisista sairauksista tai vammoista (esim. kroonisista, harvinaisista, elämää uhkaavista sairauksista tai vaikeista tapaturmista) kärsivien kärsimystä. Hoitajia koskevassa tutkimuksessa on keskeisenä pidetty sitä, kuinka hoitajat kykenevät tunnistamaan kärsimyksen. Kärsimyksen lievittäminen, ehkäiseminen ja poistaminen ovat myös olleet yksi keskeinen tutkimuksen kohdealue. Tutkimusote on etupäässä ollut laadullinen ja tutkimus on perustunut suurelta osin fenomenologiseen ja hermeneuttiseen tutkimusperinteeseen. (Taulukko 1, liite1 ja Taulukko 2, liite 2.)

Kulttuurisessa tutkimuksessa näkyvät uusina mielenkiintoisina piirteinä erilaisten uskonnollisten katsomusten merkityksen ottaminen tutkimuksen piiriin; esimerkkinä taiwanilainen tutkimus *Cultural attribution of mental health suffering in Chinese societies: the views of Chinese patients with mental illness and their caregivers* (2006), jonka tekijät Hsiao, Klimidis, Minas ja Tan mainitsevat yhdeksi tutkimuksen lähtökohdaksi konfutselaisen ajattelun vaikutuksen Taiwanissa, ja thaimaalainen tutkimus: Hatthakit ja Thaniwathananon *The suffering experiences of Buddhist tsunami survivors* (2007). Uutena ilmiönä on nähtävissä myös feministisen teorian käyttö tutkimuksen taustanäkemyksenä, esimerkkeinä Andersonin tutkimus *Lessons from a postcolonial-feminist perspective: suffering and a path to healing* (2004) ja Georgesin tutkimus *The politics of suffering: implications for nursing science* (2004). Hoitamisen kulttuurin ja kärsimyksen problematiikkaa on sivuttu amerikkalaisessa Ueharan, Morellin ja Abe-Kimin tutkimuksessa *Somatic complaint and social suffering among survivors of the Cambodian killing fields* (2001) ja ruotsalaisen Ohlenin tutkimuksessa *Violation of dignity in care-related situations* (2004). (Taulukko 1, liite1.)

2. 2 Erikssonin teoriaan liittyvä kärsimystä koskeva tutkimus

Tähän tutkimukselliseen kontekstiin asettuu siis Katie Erikssonin kärsimystä koskeva tutkimus ja teorian luomistyö. Myös Eriksson kuuluu ”pitkän linjan” kärsimystutkijoihin, hänen ensimmäiset aihetta koskevat julkaisunsa ovat peräisin jo 1990-luvun alusta, ja siitä saakka sekä hän että myös monet hänen opiskelijansa ovat jatkaneet kärsimyksen parissa työskentelyä; Åbo Akademin hoitotieteen laitoksella on tehty lukuisia Erikssonin teoriaan liittyviä väitöstutkimuksia.¹ (Taulukko 2, liite 2.)

Myös Erikssonin teoriaa – sekä karitatiivista hoitoteoriaa, ontologista terveystyömallia että kärsimystä koskevaa mallia – on käytetty eri potilas- ja ihmisryhmiin liittyvässä kärsimystutkimuksessa. Teorian pohjalta on tutkittu psykiatrisia potilaita (esim. Lindholm & Eriksson 1993a; Fredriksson & Lindström 2002; Perseius, Ekdahl, Asberg & Samuelsson 2005; Nilsson, Lindström & Nåden 2006), somaattisista sairauksista kärsiviä potilaita (esim. Sundin, Axelsson, Jansson & Norberg 2000) ja erilaisista vaikeista sairauksista kärsiviä potilaita (esim. Råholm & Eriksson 2001; Arman & Rehnsfeldt 2003; Segesten 2004; Arman, Rehnsfeldt, Lindholm, Hamrin & Eriksson 2004). Tutkimusta on tehty post- ja periooperatiivisissa kontekstissa (esim. von Post & Eriksson 1998; Rudolfsson 2007) ja addiktioiden yhteydessä (esim. Wiklund, Lindström & Lindholm 2006). Lisäksi tutkimusta on tehty yhtä lailla niin hoitajien (esim. von Post 1999; Rudolfsson 2007) kuin omaistenkin (esim. Söderlund 2004) kokemuksista.

Tutkimusaiheita ovat olleet kärsimys ja terveys (esim. Söderlund 2004); Lassenius (2005) on tutkinut sielullista terveyttä ja kärsimystä, ja Lindwall (2004) puolestaan ihmisen suhdetta terveyteen ja kärsimykseen. Teoriamallin nuorten terveyttä ja kärsimystä koskevista käsityksistä on luonut vuonna 1998 Lindholm. Myös nuorten yksinäisyyttä ja kärsimystä on tutkittu (esim. Lindholm & Eriksson 1998; Lindholm, Granström & Lindström 2001), ja yksinäisyys ja kärsimys ovat olleet laajemminkin tutkimuksen kohteena (esim. Nilsson 2004; Nilsson, Lindström & Nåden 2006).

Kärsivän kohtaamiseen tavalla tai toisella liittyvää tutkimusta on myös tehty. Esimerkiksi Fagerström, Eriksson ja Engberg ovat tutkineet potilaiden hoitotarpeita ”kärsimyksen viesteinä” artikkelissaan *The patient's perceived caring needs as a message of suffering* (1998). Fagerström on lisäksi tutkinut potilaan hoitamisen tarpeiden ja hänen kärsimyksensä välisiä suhteita ja arvioinut hoidon tarpeiden mitaamismahdollisuuksia väitöstutkimuksessaan *The patient's caring needs. To understand and measure the unmeasurable* (1999). Kärsimys ja ’merkityksellinen toinen’ on puolestaan Rehnsfeldtin (1999) väitöstutkimuksen sisältönä. Råholmin ja Lindholmin (1999) teoreettinen tutkimus käsittelee kärsivän

¹ Ks. Eriksson ym. (2004).

potilaan maailmaa, Kasénin (2002) tutkimus kärsimystä hoitamisen perustavaa laatua olevana kategoriana, ja Wärnån (2002) tutkimuksessa painotetaan avoimuuden ja suoruuden merkitystä ihmisen kärsimyksen edessä. Potilaan ymmärtämistä kärsivänä ihmisenä hoitokulttuurissa on pyrkinyt tuomaan esille Nordman väitöskirjassaan *Människan som patient i en vårdande kultur* (2006).

Pitkäaikainen tutkimuksen kohde on ollut kärsimyksen lievittäminen, sitä käsittelevän artikkelin *The alleviation of suffering: the idea of caring* Eriksson julkaisi jo vuonna 1992. Myöhemmin ilmestyneitä kyseistä aihetta koskeneita artikkeleita ovat Lindholmin ja Erikssonin *To understand and alleviate suffering in a caring culture* (1993), sekä Rehnsfeldtin ja Erikssonin *The progression of suffering implies alleviated suffering* (2004). Samaan teemaan liittyvät myös Erikssonin teoriaa avuksi käyttäen tehdyt Nädenin (1998) potilaan kärsimyksen lievittämistä ja Roxbergin (2005) lohdutusta, kärsimystä ja hoitamista ja käsittelevä tutkimus sekä Mattsson-Lidslen ja Lindströmin (2001) käsiteanalyysi 'lohdutuksen'-käsitteestä. Fredrikssonin (2003) väitöstutkimuksen aiheena on potilaan ja hoitajan keskustelu kärsimyksen lievittäjänä. Tuoreimpia kärsimyksen lievittämiseen liittyviä tutkimuksia ovat puolestaan Armanin ja Rehnsfeldtin *The "little extra" that alleviates suffering* (2007) ja Rudolfssonin *Den perinoperativa dialogen: en gemensam värld* (2007).

Kulttuurin ja hoitamisen suhteisiin suuntautunut tutkimus on hoitotieteessä myös tärkeä tutkimusalue. Tähän aihepiiriin liittyvässä väitöstutkimuksessa Rudolfsson (2007) tarkastelee kärsimyksen lievittämistä nimenomaan potilaan omasta kulttuurista, traditiosta ja maailmankatsomuksesta käsin. Kulttuuria ja hoitamista käsitellään myös Wikbergin ja Erikssonin kirjassa *Vårdande ur ett transkulturellt perspektiv* (2003), ja Nybackin väitöskirjatutkimuksessa *Generic and professional caring in a Chinese setting. An ethnographic study* (2008).

Erikssonin teorian pohjalta on lisäksi tutkimusta hoitoetiikasta (esim. Råholm & Lindholm 1999; Arman, Rehnsfeldt, Lindholm, Hamrin & Eriksson 2004), hoidon johtamisesta (esim. Bondas 2003) ja dokumentoinnista (esim. Kärkkäinen & Eriksson 2004a ja b; Kärkkäinen 2005). Sairaanhoidtajien valtaa ja valtuutusta on tutkinut Rundqvist (2004). Sielulliseen kärsimykseen on paneutunut Matilainen (1997, 2000), ja kärsimyksen henkiseen/ hengelliseen dimensioon puolestaan Råholm (2002) sekä Råholm ja Eriksson (2001). Nyback (2008) taas on tutkinut kärsimystä sosiaalisena, fyysisenä ja mentaalisenä ilmiönä. Myös Erikssonin näkemyksiä kärsimyksestä draamana (esim. Wiklund 2000; Perseius, Ekdahl, Asberg & Samuelsson 2005) ja kamppailuna (esim. Wiklund 2000; Perseius, Ekdahl, Asberg & Samuelsson 2005; Wiklund, Lindström & Lindholm 2006; Sæteren 2006) on käytetty tutkimuksessa, ja kärsimyksen tunnustamista on käsitellyt Segesten artikkelissaan *Using a theory in suffering to understand the life of stroke victims* (2004).

Yksi tärkeitä tutkimusalueita hoitamisen kontekstissa on ihmisarvon tutkiminen, ja aihetta käsittelevät Lindholm ja Eriksson artikkelissaan *The dialectic of health and suffering: an ontological perspective on young people's health* (1998). Aiheeseen paneutuu myös Edlund tutkimuksessaan *Människans värdighet: Ett grundbegrepp inom vårdvetenskapen* (2002), jossa hän tarkastelee ihmisen oikeutta arvoon. Enlundin mukaan 'värdighet' kuuluu hoitotieteen peruskäsitteisiin ja hän katsoo, että käsite 'värdighet' jakautuu kahteen osaan, joista toinen on absoluuttinen 'arvo' ja toinen suhteellinen 'arvokkuus'. Sairaanhoidajan näkökulmasta tekemässään tutkimuksessa on von Post (1999) puolestaan muodostanut käsitelmällin 'professionell naturlig vård' (= 'ammattillinen luonnollinen hoito'), jonka määrittäväksi käsitteeksi muodostuu 'värdighet'. Arvoa ja arvokkuutta käsitellään myös Lindwallin väitöstutkimuksessa *Kroppen som bärare av hälsa och lidande.* (2004), sekä Perseiuksen, Ekdahlin, Asbergin ja Samuelssonin artikkelissa *To tame a volcano: patients with borderline personality disorder and their perceptions of suffering* (2005).

Varsinaisesti hoitokärsimystä koskevia tutkimuksia on toistaiseksi vain harvoja, tosin monissa tutkimuksissa sitä on muodossa tai toisessa sivuttu. Aiheesta ovat kirjoittaneet von Post ja Eriksson artikkelissa *A hermeneutic textual analysis of suffering and caring in the post operative context* (1998), sitä on käsitelty Sundinin, Axelssonin, Janssonin ja Norbergin artikkelissa *Suffering from care as expressed in the narratives of former patients in somatic wards* (2000) ja Dahlbergin artikkelissa *The unnecessary suffering from care* (2002). Arman on tehnyt osittain hoitokärsimystä käsittelevän väitöstutkimuksen vuonna 2003 ja aihetta on käsitelty myös Armanin, Rehnsfeldtin, Lindholmin, Hamrinin ja Erikssonin artikkelissa *Suffering related to health care: a study of breast cancer patients' experiences* (2004).

3 MENETELMÄ

”Ihmisellä on aina ollut tarve yrittää selittää maailmaa, jossa hän elää ja tapahtumia, joissa hän on osallisena”, toteaa Eriksson (s. 36)¹. Tämä on kaiken tutkimuksen lähtökohta. ”Mutta asioita tutkittaessa ne on ensiksi jaoteltava. Jollei näin tehdä tutkimus on jonkin eikä minkään tutkimista”, sanoo puolestaan Aristoteles². Kysymysten esittäminen on yksi tapa jaotella, joten tämän olen valinnut tutkimusmenetelmäksi. Menetelmäni ei ole tutkimusmenetelmäksi erikoinen siinä mielessä, että kaikki tutkimus on tavalla tai toisella kysymysten esittämistä. Teoreettisissa tieteissä kysymysten esittämisellä on olennainen osa, tämän toteaa esimerkiksi Jaakko Hintikka kirjoituksessaan *Logiikan rooli päättelyssä* (2001) pohtiessaan interrogatiivimallin merkitystä logiikassa. Hänen mukaansa ”[k]ysymyksiä tarvitaan käsiteltävää asiaa koskevan uuden tiedon saattamiseksi mukaan”³. Toisaalta jopa luonnontieteellinen tutkimus – malliesimerkkinä empiirisistä tieteistä – voidaan ymmärtää ”kysymysten tekemiseksi luonnolle”. ”Juuri [...] mahdollisuus ohjata tutkimuksen kulkua järkevillä kysymysten valinnoilla sai Immanuel Kantin vertaamaan fyysikon kokeellista menetelmää luonnolle asetettaviin kysymyksiin⁴”, sanoo Hintikka artikkelissaan⁵. Kuten tästäkin jo huomaa, kysymyksiä voi kuitenkin esittää hyvin monella tavalla⁶. Siispä esittelen aluksi oman tapani käyttää kysymyksiä kärsimyksen tutkimiseen.

Kysyminen on menetelmä, jonka voi nähdä ihmisen perustavaa laatua olevaksi tutkimusmenetelmäksi kahdellakin eri tavalla. Ensiksikin se on menetelmä, jota tuntemistamme olioista vain ihminen kykenee käyttämään, ja toiseksi se on myös menetelmä, jota jokainen ihminen pienestä pitäen luonnostaan käyttää. Lasten kohdalla menetelmä toimii ilmeisen hyvin, yleensä he saavat maailman eri ilmiöistä niin hyvän selon, että kykenevät elämässä toimimaan. Koska tutkimukseni tarkoitus on periaatteessa sama, saada tutkittavasta ilmiöstä (kärsimyksestä) toiminnan (hoitamisen) pohjaksi riittävä selko, pyrin myös pääsemään päämäärääni samaa menetelmää käyttäen.

Kysymysten esittäminen on myös menetelmä, jolla on filosofiassa pitkät perinteet; tapa on tuttu Platonin dialogeista ja tunnetaan nimellä sokraattinen menetelmä. Toki vanhalla menetelmällä on myös

¹ ”Människan har alltid haft ett behov av att försöka förklara den värld hon lever i och de skeenden hon är en del av.” (s. 36)

² Aristoteles: *Metafysiikka* VII Kirja 17. luku 1041b. Jatkossa käytän lyhennettä M.

³ Hintikka (2001 s. 163).

⁴ Kant: 1980 (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Toisen painoksen esipuhe, B XIII.

⁵ Hintikka (2001 s. 171).

⁶ Asiaa voi lähestyä myös toisesta suunnasta, nimittäin tarkastelemalla erilaisia tieteellisiä selitystyyppjä ja tutkimalla millaisia kysymyksiä minkäkin tyyppinen selitys edellyttää. Ks. esim. Niiniluoto (1983 s. 227–307). Käsittelem tätä enemmän luvuissa 6 ja 7.

tuoreempia suosittelijoita. Esimerkiksi Molly McClain ja Jacqueline D. Roth kehottavat kirjassa *Writing Great Essays* (1999 s. 8) kysymään tutkimuskohteelta ”suuria kysymyksiä”, ja John E. Warriner antaa kirjassa *English Composition and Grammar* (1988 s. 16) tutkimuksen avuksi kysymyssarjan nimeltään ”the 5 W-How?”. Warrinerin ”the 5 W-How?”-sarjan sisältämät kysymykset ovat: 1) Who? 2) What? 3) Where? 4) When? 5) Why? 6) How?⁷ Warriner kuitenkin toteaa, että kaikki kysymykset eivät sovellu kaikkiin aiheisiin.

Tarkemmin ottaen kyseessä oleva menetelmä on käsite- ja argumentaatioanalyysi, jonka päämääräksi voidaan katsoa tekstin sisältämän teoreettisen rakennelman selvittämisen ja ”testaamisen”, ja laajemmassa mielessä kyse on siis tieteenalan teorian ”luomisesta”. Käsiteanalyysiä tehdään luonnollisesti myös hoitotieteessä, mutta tietääkseni varsinaista käsite- ja argumentaatioanalyysiä ei ole hoitotieteellisessä tutkimuksessa käytetty. Tosin Kakkuri-Knuutila ja Heinlahti esittävät kirjassaan *Mitä on tutkimus? Argumentaatio ja tieteenfilosofia* (2006 s. 12, 21) näkemyksen, jonka mukaan argumentaatio on yksi tieteellisen tutkimuksen ydinmenetelmistä, yhteinen kaikille eri tieteenaloille ja tutkimustavoille. Argumentaatioanalyysi on hoitotieteessä – samoin kuin muillakin empiirisillä ja soveltavilla tieteenaloilla – tarpeellinen tutkittaessa tieteen tekemisen taustaksi esitettyjen teoreettisten rakennelmien pätevyyttä. Pelkkä käsiteanalyysi ei ole riittävä, ei myöskään empiirinen testaaminen, edellinhän tutkii vain teorian käsitteet ja jälkimmäinen testaa teoriasta aina vain osan kerrallaan. Tällöin on vaarana, että mikäli ensimmäinen testattava ”palanen” hylätään, hylätään sen myötä koko teoria, vaikka se itse asiassa sisältäisi myös varteenotettavaa aineistoa.

Tässä tutkimuksessa tekstinäni on siis Erikssonin kirja *Den lidande människan* ja pyrkimyksenäni on tarkastella, miten Eriksson käyttää käsitettä ’kärsimys’, millaisia ovat hänen kärsimystä koskevan teoriansa väitteet ja kuinka hän väitteensä perustelee. Työni tieteenfilosofiseksi lähtökohdaksi voi katsoa Kakkuri-Knuutilan ja Heinlahden näkemyksen, jonka he esittävät ankaran empiristisen tietopin haastajaksi ja nimeävät pluralistiseksi tieto-opiksi. Tämän ajattelutavan mukaan ”tieteellisten tutkimustulosten perusteluissa vedotaan havaintojen lisäksi moniin eri lähteisiin, esimerkiksi aiemman tutkimuksen tuloksiin, tutkijan ja tutkittavien arkitietoon sekä asiantuntijatietoon”.⁸ Argumentaatioanalyysinä työni luonnollisesti on myös hermeneuttista tulkintaa⁹: tekstin kokonaisuus ymmärretään sen osien kautta ja osia vuorostaan tulkitaan kokonaisuudesta käsin. Tätä prosessia nimitetään hermeneuttiseksi kehäksi. Hermeneutiikan peruslähtökohta on näkemys, jonka mukaan tulkintaprosessi ei

⁷ McClainin ja Rothin esittämät kysymykset ovat samat, lisäksi on kysymys 7) How much?, joka tietenkin sisältyy jo pelkkään ’how’-kysymykseen (s. 8–9). Kertooko jotain ajastamme se, että ”How much?” on nostettu erilliseksi kysymykseksi?

⁸ Kakkuri-Knuutila & Heinlahti (2006 s.13).

⁹ Argumentaatiosta ja hermeneutiikasta ks. esim. Kakkuri-Knuutila (2004); Kakkuri-Knuutila & Heinlahti (2006); Sajama (2004).

koskaan voi lähteä tyhjiöstä, vaan tulkitsijalla on aina jo olemassa esiyymmärrys, joka ohjaa tulkintaa, mutta joka myös koko ajan muuttuu tekstin vaikutuksesta. Mikäli esiyymmärryksessä havaitaan aukkoja, niitä tulee täydentää tekstin ulkopuolisten lähteiden avulla. Tärkeää on myös huomata, että samaa tekstiä voidaan tulkita monesta eri näkökulmasta, jolloin tutkimuksen lopputuloksetkin ovat luonnollisesti erilaiset. Kakkuri-Knuutila esittää esiyymmärryksen ja hermeneuttisen kehän lisäksi vielä kaksi tulkinnan periaatetta työskentelyn ohjeiksi, nimittäin suopeuden periaatteen ja ilmeisyyden. Suopeuden periaate edellyttää lähtökohdaksi oletusta, jonka mukaan teksti on järkevä. Tästä ajatuksesta tulee luopua vain hyvin perustein. Ilmeisyys puolestaan sisältää sen, että tulkinta on riittävä, kun tekstin eri osat muodostavat ilmeisen kokonaisuuden.¹⁰ Näiden seikkojen tulee näkyä analyysissä, jotta lukija voi vakuuttua työn luotettavuudesta.¹¹

Aivan aluksi on löydettävä ne kysymykset, joiden kautta tutkimuskohdettani lähestyn. Ensimmäinen ratkaistava ongelma liittyy kieleen. Koska sekä McClainin ja Rothin että Warrinerin kysymykset ovat englanninkielisiä, ne nousevat myös englantilaisesta ajatusmaailmasta. Erikssonin teksti ja kysymykset taas ovat ruotsia ja kertovat ruotsinkieliltä puhuvien tavasta hahmottaa maailmaa. Välttämättä nämä eivät tietenkään eroa suomalaisesta ajattelutavasta – varsinkin kun kaikki kolme kuuluvat länsimaiseen kulttuuripiiriin. Toisaalta suomen kieli kuitenkin eroaa kahdesta muusta siinä, että suomi on synteettinen kieli, kun taas englantia ja ruotsia ovat analyyttisiä kieliä¹². Englannin- ja ruotsinkielisiä kysymyksiä ei siis voi siirtää sellaisenaan suomenkieliseen tutkimukseen. Ensimmäiseksi on siis katsottava, kuinka suomalainen asiat kysyy, toiseksi on pohdittava, mitkä – ja myös miten – suomen kielen kysymykset vastaavat Erikssonin ruotsinkielisiä kysymyksiä ja kolmanneksi on vielä ratkaistava, mitkä ovat nimenomaan tässä tutkimuksessa tärkeät kysymykset.

Suomen kielessä on kolme kysyvää pronominia (interrogatiivipronominia): kuka, mikä ja kumpi. Muut kysymyssanat ovat näiden johdannaisia, eikä niiden mukaan ottaminen tuo lisäinformaatiota; sisällöt ovat jossain muodossa jatkossa esittämäni kaavion kysymyksissä¹³. 'Kumpi' poikkeaa kahdesta muusta siinä, että se johtaa etsimään vaihtoehtoja, ja tämän kysymyksen avulla kärsimystä pohdittaessa muodostuu kolme aihepiiriä keskeisiksi – tosin nämä tulevat esille myös 'mikä' -kysymystä tutkittaessa. Yksi näistä aihepiireistä koskee kärsimyksen ruumiillisuutta ja henkisyttä, toinen kärsimyksen

¹⁰ Kakkuri-Knuutila (2004 s.30-33).

¹¹ Filosofisessa tutkimuksessa luotettavuutta ei tämän vuoksi ole tarpeen tarkastella erikseen. Samoin on menetelmän laita, myös sen tulee näkyä työssä, eikä sitä yleensä erikseen esitellä. Olen kuitenkin hiukan poikennut tästä tavasta, koska vaikka tutkimukseni on menetelmältään filosofinen, se on sisällöltään osittain hoitotieteellinen, ja hoitotieteessä siksi urauurtava. Muutama sana menetelmästä ja luotettavuudesta lienee siten paikallaan.

¹² Synteettinen kieli on päätteiden avulla rakentuva kieli; analyyttisessä kielessä samojen asioiden ilmaisemiseen sitä vastoin käytetään esim. prepositioita ja postpositioita.

¹³ Poikkeuksena tässä tapauksessa on kysymys 'milloin', joka ei sisälly tekemääni jaotteluun. Periaatteessa se ei varsinaisesti poikkea säännöstä, kysymyksen hän voisi esittää esim. muodossa "Mihin aikaan?" tai "Millä hetkellä?". Kysymys 'milloin' tulee kuitenkin käsiteltäväksi hoitokärsimyksen yhteydessä, jossa se kuuluu kiinteästi kysymyksen 'missä' yhteyteen.

hyvyyttä ja pahuutta. Näitä pohdin tutkimukseni alkuosassa. Kolmas aihepiiri on likipitään synonyyminen 'kuka'-kysymyksen kanssa, ja tämä kysymys ei kärsimyksestä yleisellä tasolla puhuttaessa ole kovin valaisevia, koska rajaukseksi on jo valittu ihmisen kärsimykseen keskittyminen. Hoitokärsimykseen liittyvänä kysymyksenä se sitä vastoin tuo esille tarkastelemisen arvoisia seikkoja, joten siihen palataan työn loppuosassa.

Peruskysymys siis kuuluu: "Mikä kärsimys on?" Muut asiat kysytään eri sijamuotojen ja eri verbien ja verbimuotojen avulla. Suomen kielen neljästätoista sijamuodosta kaksi, nimittäin abessiivi ja komitatiivi, ovat sellaisia sijamuotoja, joissa kysymystä ei voida esittää. Seuraavassa taulukossa olen ensiksi taivuttanut kysymyssanan eri sijamuodoissa ja laittanut subjektiksi sanan 'kärsimys' perusmuodossa (nominatiivissa). Predikaatiksi olen ensiksi kokeillut 'olla' -verbiä. Mikäli 'olla' -verbi ei ole luonteva, olen etsinyt jonkin muun kysymyksessä käytetyn verbin predikaatiksi. Joitakin kysymyksiä olen lisäksi muodostanut käyttämällä 'kokea' -verbin passiivimuotoa.¹⁴ Sijamuotojen avulla muotoiltuina mahdollisiksi ja tähän yhteyteen relevanteiksi katsomieni kysymysten lista muotoutuu seuraavanlaiseksi:

¹⁴ Tapaani lähestyä kysymystä voisi kenties kritisoida sanomalla, että tällainen kysymyssanojen kautta suoritettava tarkastelu muistuttaa 1950-luvun "ordinary language philosophy" -koulukuntaa, jossa filosofisia ongelmia "ratkaistiin" – tai oikeastaan pyrittiin osoittamaan niitä pseudo-ongelmiksi – lukemalla sanakirjaa, ts. tarkastelemalla, miten kieltä oikeasti käytetään. Nähdäkseni tällaisellakin lähestymistavalla on kuitenkin positiivinen paikkansa tutkimuksessa. Kieliopilliset pohdintani sekä tässä että muissa kohdin työtäni eivät ole varsinaisesti sen enempää pyrkimystä jonkin ongelman ratkaisemiseen kuin sen osoittamiseen pseudo-ongelmaksikaan, vaan pikemminkin pyrkimystä etsiä syytä siihen, miksi suomalaisena lukijana koin Erikssonin ruotsinkielisen tekstin sisältävän ongelmia.

Taulukko 1: Kärsimyksen kysymykset

1. Mikä	nominatiivi	kärsimys	on			
2. Minkä	genetiivi	kärsimys	on			
3. Minä	essiivi	kärsimys				koetaan
4. Mitä	partitiivi	kärsimys	on			
5. Miksi	translatiivi	kärsimys	on (olemassa)			koetaan
6. Missä	inessiivi	kärsimys	on			koetaan
7. Mistä	elatiivi	kärsimys		johtuu		
8. Mihin	illatiivi	kärsimys		johtaa		
9. Millä	adessiivi	kärsimys	on			koetaan
10. Miltä	allatiivi	kärsimys		tuntuu		
11. Mille	ablatiivi	kärsimys	on (ominaista)			
12. Miten	instruktiivi	kärsimys		ilmenee	vaikuttaa	koetaan

1. Mikä kärsimys on?

Kysymys koskee asian tai ilmiön olemusta¹⁵: pyrkimyksenä on selvittää, mikä tekee kyseisestä asiasta juuri kyseisen asian. Vastaukseksi kysymykseen voidaan antaa nimi, määritelmä tai kuvaus. Apuna voidaan käyttää synonyymien, rinnakkaiskäsitteiden ja lähikäsitteiden tutkimista. Vaikeammissa tapauksissa auttaa, jos ilmiötä lähestytään sen vastakohtaan kautta. Joskus joudutaan turvautumaan myös negaatioon, sen selvittämiseen, mitä kyseinen ilmiö ei ole.

¹⁵ Olemuksen käsite ei filosofisesti ole lainkaan itsestään selvä, hyvin ymmärretty käsite, vaan se kätkee joukon ongelmia. Kyse on essentialismin ja antiessentialismin vastakkainasettelusta, ja nykyisin monet vierastavat olemuksia niin filosofiassa kuin muutenkin. Tässä voisikin pysähtyä pohtimaan, mitä olemuksilla tarkoitetaan. Relevantti kysymys esimerkiksi on, onko uskottava olemuksiin, jotta voi tutkia kärsimystä. Kärsimystä voisi tarkastella myös wittgensteinilaisittain ”perheyhtäläisenä” käsitteenä ilman oletusta kaikelle kärsimykselle yhteisestä, olennaisesta olemuksesta. Nämä sinänsä mielenkiintoiset ja tärkeät kysymykset eivät kuitenkaan ole ratkaisevassa asemassa tutkimustani ajatellen, joten sivuutan ne tässä yhteydessä ja käytän ’olemus’-sanaa sen ”arkimerkityksessä”, eräänlaisena ”terminus technicuksena”, ts. merkitsemään sitä jonkin asian ominaisuusjoukkoa, joka tekee asiasta juuri kyseisen asian.

2. Minkä kärsimys on?

Tässä tapauksessa on kysymys ihmisen kärsimyksestä; aluksi ihmisen yleensä ja sitten erityisesti potilaan, koska aiheena on hoitokärsimys. Muitakin mahdollisia vastauksia toki olisi. Koska on kyse ihmisestä, on tämän kanssa synonyyminen kysymys: ”Kenen kärsimys on?”

3. Minä kärsimys koetaan?

Essiivissä voitaisiin esittää myös kysymykset ”Minä kärsimys ilmenee?” ja ”Minä kärsimys esiintyy?”. Ne merkitsevät kuitenkin likipitäen samaa kuin ”Mikä kärsimys on?”. Kokemista koskeva kysymys puolestaan voitaisiin esittää myös muodossa ”Minä kärsimystä pidetään?”. Nämä kysymykset liittyvät kysymykseen merkityksestä, ja vastaus niihin löytyy kaikei kahdelta suunnalta: (1) kärsimys koetaan merkityksinä – niin kuin koetaan kaikki muukin – ja (2) kärsimys koetaan ”hyvä-paha” -kategoriaan kuuluvana asiana. Käytännössä merkitystä etsitään ’miksi’ -kysymyksen avulla, joten olen myös tässä tutkimuksessa liittänyt kysymyksen merkityksestä kysymyksen ”Miksi kärsimys on?” yhteyteen.

4. Mitä kärsimys on?

Kysymys ”Mitä kärsimys on?” on parempaa suomea kuin kysymys ”Mikä kärsimys on?”, koska kärsimys on abstrakti käsite, ja abstrakteista asioista puhuttaessa oikea sijamuoto on partitiivi¹⁶. Molempiin kysymyksiin vastataan kuitenkin samalla tavalla. Jos tässä kysymyksessä ’kärsimys’ -sana on partitiivissa ”Mitä kärsimystä on?”, kysymys johtaa luettelemaan esimerkkejä, eri lajeja tms. Tästä onkin kyse esimerkiksi Erikssonin luokitellessa hoidon yhteydessä ilmenevää kärsimystä.

5. Miksi kärsimys on?

Kysymys pitää sisällään useita kysymyksiä, ensiksikin se voidaan jakaa kahdeksi kysymykseksi:

1) Miksi kärsimys on?/ Miksi kärsimys koetaan?/ Mikä on kärsimyksen merkitys?

Merkitykseen liittyy myös kysymys kärsimyksen arvosta, ja samalla kysymys kärsimyksen hyvästä ja pahasta.

2) Miksi kärsimys on?/ Mikä on kärsimyksen tarkoitus?

Tarkoitus puolestaan jakaantuu seuraaviksi kysymyksiksi:

2a) Mistä kärsimys johtuu?: Mistä kärsimys on peräisin?/ Mikä on kärsimyksen alkuperä?

Mikä kärsimyksen aiheuttaa?/ Mikä on kärsimyksen syy?

2b) Mihin kärsimys johtaa?: Mitä kärsimyksestä seuraa?/ Mikä on kärsimyksen seuraus?

Mihin kärsimyksen on tarkoitus johtaa?/ Mikä on kärsimyksen päämäärä?

¹⁶ Käytän kuitenkin aluksi kysymyksen nominatiivimuotoa, koska se jossakin mielessä on kysymisen perusmuoto.

6. Missä kärsimys on? Missä kärsimys koetaan?

Ensimmäisellä kysymyksellä voidaan etsiä kärsimyksen esiintymispaikkaa fyysisessä todellisuudessa. Hoitokärsimyksen yhteydessä myös kärsimisen paikka on merkitsevä. Lisäksi kysymys voi olla siitä, missä kärsimys on ihmisessä, mielessä vai ruumiissa, ja varsinaisesti tähän liittyy myös jälkimmäinen, kärsimyksen kokemista koskeva kysymys.

7. Mistä kärsimys johtuu? (Ks. kysymys 5.)

8. Mihin kärsimys johtaa? (Ks. kysymys 5.)

9. Millä kärsimys on? Millä kärsimys koetaan?

Ensimmäinen kysymys on jo tässä tutkimuksessa rajattu ihmiseen, ja hoitokärsimystä pohdittaessa siihen vastataan: potilaalla. Ihmisestä puhuttaessa tämän kanssa synonyyminen on kysymys: ”Kenellä kärsimys on?” Jälkimmäinen kysymys on relevantti ”mieli-ruumis” -problematiikkaan liittyvä kysymys.

10. Miltä kärsimys tuntuu?

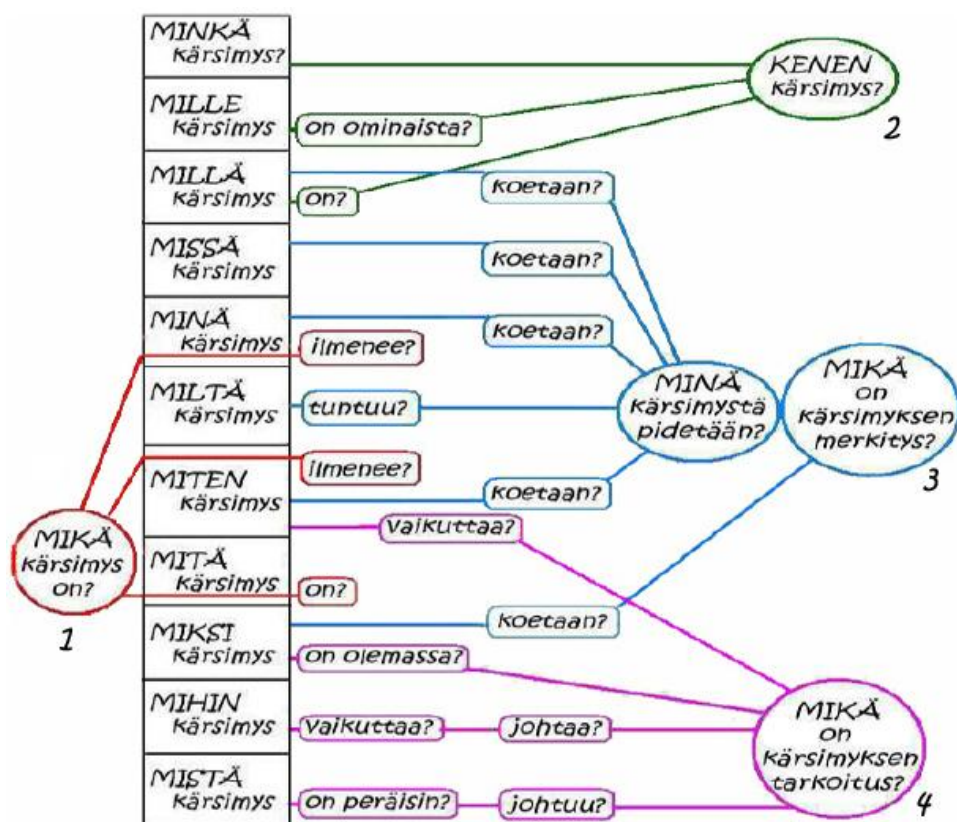
Tämä kaiketi on mielekkäin ablatiivin avulla muodostettava kysymys kärsimyksestä puhuttaessa, ja tätä pohditaan ”hyvä-paha” -problematiikkaa käsiteltäessä. Hoitamisen yhteydessä merkitystä voisi olla myös kysymyksillä ”Miltä kärsimys näyttää?” ja ”Miltä kärsimys kuuluu (kuulostaa)?”, koska hoitamisessa joudutaan arvioimaan esimerkiksi kipua muidenkin merkkien kuin potilaan sanallisten ilmaisujen perusteella.

11. Mille kärsimys on ominaista?

Tämäkin voisi olla mahdollinen kysymys, vastaus tässä yhteydessä on: ihmiselle, koska ihmisen kärsimyksestä on puhe. Mutta kuten on jo todettu, vastaus ei toki ole ainoa mahdollinen, muitakin kärsijöitä on olemassa.

12. Miten kärsimys ilmenee? Miten kärsimys vaikuttaa? Miten kärsimys koetaan?

Nämä kolme ovat tutkimukseni kannalta keskeisiä kysymyksiä. Niiden merkitys ilmenee esimerkiksi seuraavasta kaaviosta, joka kertoo, kuinka kysymykset liittyvät toisiinsa. Kaavioon olen ottanut edellisistä ne kysymykset, jotka ovat tutkittavan asian kannalta relevantteja. Kysymysten välisiä yhteyksiä olisi muitakin, mutta selkeyden vuoksi esitän vain tarpeelliset.



Kuvio 1: Kysymyskaavio

Yksinkertaistettunakin kaavio kertoo, että kysymyskenttä ei ole selkeä eikä yksiselitteinen. Lopputulos on syntynyt hermeneuttisen kehän tapaan, yksi kysymys on johtanut toiseen kysymykseen, ja se puolestaan kolmanteen – myös vastaukset ovat synnyttäneet uusia kysymyksiä ja antaneet aihetta tarkentaa edellisiä. Tapa, jolla olen kentän hahmottanut, ei siis sekään ole yksiselitteinen eikä ainoa mahdollinen – tapoja olisi varmaan monia muitakin – ja toisten hahmottamistapojen seurauksena myös lopputulos voisi näyttää jossakin määrin erilaiselta.

Tällä menetelmällä kysymykset ryhmittyvät neljäksi ryhmäksi:

- 1) Kärsimyksen olemus: Mikä kärsimys on?
- 2) Kärsimyksen kokija, subjekti: Kenen kärsimys on kyseessä?
- 3) Kärsimys ihmisen sisäisenä kokemuksena: Mikä on kärsimyksen merkitys?
- 4) Kärsimyksen yhteys ihmisen ulkopuoliseen todellisuuteen: Mikä on kärsimyksen tarkoitus?

Kaikki kuusi edellä esitettyä Warrinerin kysymystä osoittautuvat siis kärsimyksen tutkimiseen sopiviksi. Kysymyksiä 'kuka', 'missä' ja 'milloin' käsitellen tutkimukseni loppuosassa – luvuissa 9 ja 10 – hoitokärsimystä analysoidessani. Tutkimukseni kärsimystä yleisellä tasolla käsittelevässä alkuosassa ovat esillä kysymykset 'mikä', 'miksi' ja 'miten'.

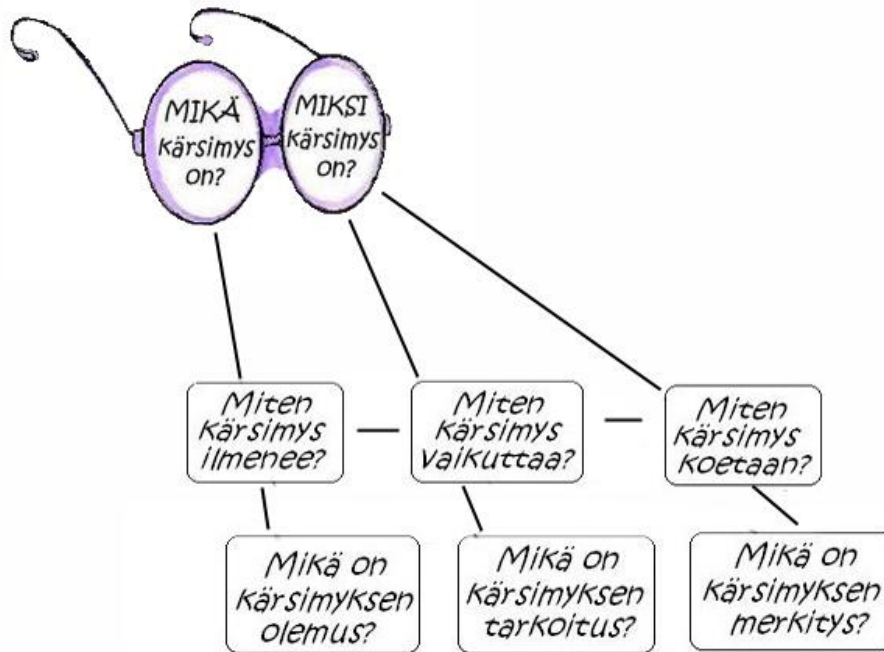
- Peruskysymys on 'mikä'. ”Mikä tämä on?” on se kysymys, jonka myös lapsi tyypillisesti ensimmäisenä esittää. Tämä kysymys voidaan nähdä ikään kuin suurennuslasiksi, jonka läpi asioita tutkitaan.



Kuvio 2: Kärsimyksen kysymys 'Mikä?'

- Toinen tämän vertainen kysymys – ja myös lapsen tyypillinen toinen kysymys – on 'miksi'. ”Miksi tämä on (näin kuin on)?” Kärsimystä tutkittaessa voidaan 'miksi' -kysymys nostaa pariaksi 'mikä' -kysymykselle, ikään kuin toiseksi linssiksi, jonka lävitse asiaa tarkastellaan.
- Kolmas kysymys 'miten' eroaa kahdesta muusta siinä suhteessa, että sen voi katsoa sisältyvän sekä 'mikä' että 'miksi' -kysymykseen. (Kuvio 3.)¹⁷

¹⁷ Nämä kolme kysymystä nostaa myös Eriksson esille terveyden tutkimista käsitellessään. 'Mikä' kysymystä hän nimittää luonnehtimiskysymykseksi ja toteaa, että se toimii perustana kysymyksille 'miksi' ja 'miten'. (Eriksson ym. 1995 s. 22.)



Kuvio 3: Kärsimyksen kysymykset 'Mikä?' ja 'Miksi?'

Kysymyksellä "Mikä kärsimys on?" etsitään siis kärsimyksen olemusta; voitaisiin myös sanoa, että 'mikä' -kysymyksellä tarkastellaan ilmiötä nimeltä 'kärsimys'. Kysymys "Miksi kärsimys on?" sisältää – kuten edellä jo todettiin – kaksi kysymystä, joista toinen siis on "Mikä on kärsimyksen merkitys?" ja toinen "Mikä on kärsimyksen tarkoitus?".

Edellä esitetty jako ei kuitenkaan ole aivan yksiselitteinen. Ensiksikin jos kysymyksen "Miten kärsimys ilmenee?" keskiöön asetetaan kärsimyksen kokija ja kysytään: "Miten kärsimys ilmenee minulle (tai yleisemmin ihmiselle)?", päädytään tutkimaan ihmisen sisäistä maailmaa, sitä mitä mielessä tapahtuu. Mielensisäisiä tapahtumia koskevan kysymyksen voi esittää myös muodossa "Miten kärsimys koetaan?" Koska kokeminen mielen sisäisenä tapahtumana liittyy puolestaan merkityksiin, joita ihminen kokemalleen antaa, voidaan tätä koskeva kysymys ilmaista myös muodossa: "Mikä on kärsimyksen merkitys?". Näin ajatellen myös kärsimyksen olemusta ja merkitystä voidaan siis kysyä samalla tavalla.

Toiseksi mikäli taas ajatellaan, että maailmassa – minun ulkopuolellani – olevat asiat ovat tutkittavissa sellaisina kuin ne minulle, ihmiselle, ilmenevät, eivät sellaisina kuin ne jossain ”objektiivisessa katsannossa” ovat, voidaan kärsimyksen olemusta etsiä kysymällä: ”Miten kärsimys ilmenee?” Mutta näin ajatellen samalla kysymyksellä kysytään kaikkia muitakin asioita, siis myös kärsimyksen tarkoitusta ja kärsimyksen merkitystä.

Kolmas sekaannusta aiheuttava seikka liittyy puolestaan kärsimyksen merkityksen ja tarkoituksen kysymiseen. ’Miksi’ -kysymys mielletään helpoimmin kärsimyksen syytä koskevaksi, mutta aivan yhtä hyvin kysymys voi koskea myös kärsimyksen seurauksia. Varsinkin silloin, kun syitä ja seurauksia tarkastellaan yhdessä, tutkitaan tapahtumista. Varsinainen tapahtumista koskeva kysymys on: ”Miten tämä tapahtuu?” tai ”Miten tämä toimii?” Kärsimyksen kaltaisen asian kohdalla kysymys tuntuu kuitenkin liian ”mekaaniselta” ja se voidaankin esittää muodossa: ”Miten kärsimys vaikuttaa?” Koska ihmisen kokemusta koskevassa tutkimuksessa ei ole mielekästä pitäytyä pelkkään luonnontieteelliseen kausaliteettiin, päädytään syitä ja seurauksia pohdittaessa kysymykseen: ”Mikä on kärsimyksen tarkoitus?” Koska kysymys ”Miten kärsimys vaikuttaa?” voi ulkomaailman asioiden ohella koskea myös mielensisäisiä asioita – siis kokemista – kytkeytyvät tarkoitus ja merkitys myös tätä kautta toisiinsa.

Analyysiä ajatellen on siis huomattava, että vaikka kysymykset voi esittää toisistaan erillisinä – kuten edellä on tehty – niihin vastaaminen ei onnistu samalla tavalla. Vastattaessa kysymyksiä joutuu käsittelemään lomittain. Tämän ilmaisee myös Eriksson sanoessaan: ”Kärsimyksen mikä -kysymys vaikuttaa vaikealta vastattavaksi. Sen sijaan että vastattaisiin mikä -kysymykseen, vastataan miksi -kysymykseen” (s. 13)¹⁸. Pysin kuitenkin analyysissäni mahdollisuuksien mukaan noudattamaan edellä esittämääni jakoa. Myös Eriksson on nostanut tutkimuksessaan esille kysymykset ”Lidandets vad?” ja ”Lidandets varför?” Nämä hän on katsonut varsinaisiksi ”tutkimuskysymyksikseen”, vaikka näiden pohdintaan hän sisällyttää myös muita edellä esitettyjä kysymyksiä. Tärkeimmäksi tässä analyysissä – samoin kuin Erikssonin analyysissäkin – muodostuu kysymys ’miksi’.

Käyttämäni menetelmän kritiikkinä voi tietysti pohtia, kuinka suuri on vaara, että tällä menetelmällä saa vastaukseksi sen, mitä hakee.¹⁹ Olen kuitenkin toiminut aineiston ehdoilla sikäli, että kysymykseni ovat pääasiassa syntyneet Erikssonin tekstiä lukiessani ja sen luettuani. En pysty enää sanomaan, mitä olisin kysynyt kärsimyksestä ennen kyseiseen tekstiin tutustumistani. Mikäli nämä kysymykset vaikuttavat jotenkin yksipuolisilta ja valikoituneilta, niin tutkimusaineistoni on ne kuitenkin ”synnyttänyt”,

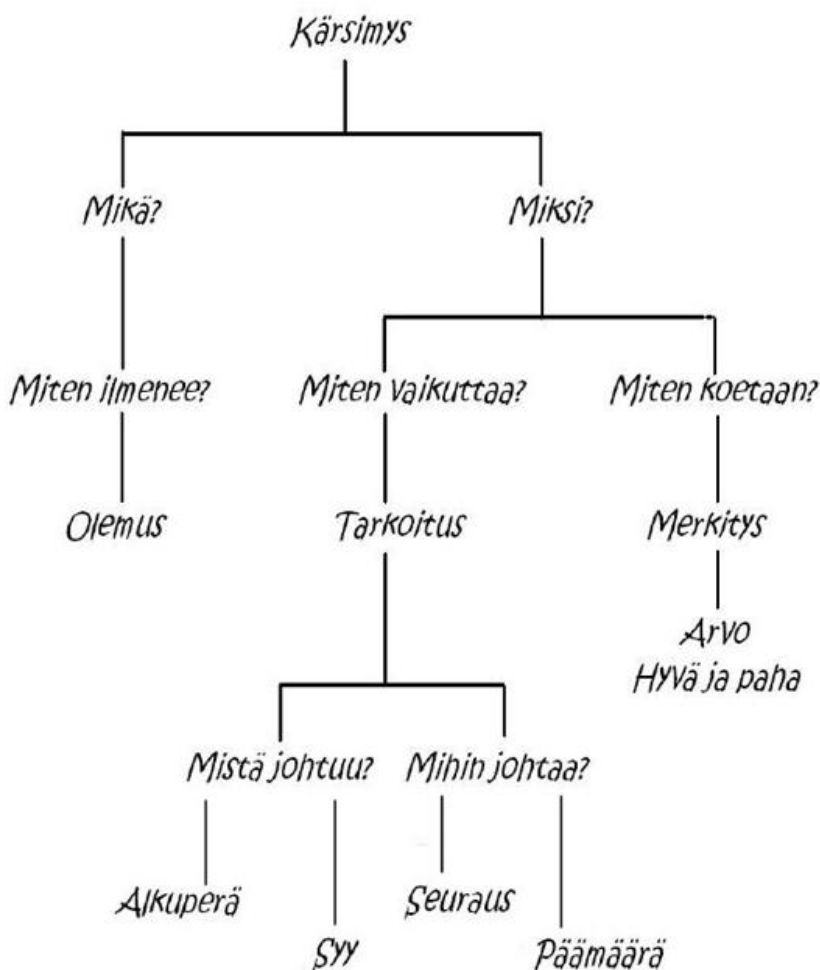
¹⁸ ”Lidandets vad-fråga förefaller svår att besvara. I stället för att besvara vad-frågan svarar man på varför.” (s. 13)

¹⁹ Tällaisesta on lyömätön esimerkki Platonin dialogissa Menon esitetty Sokrateen ja orjan keskustelu, jossa Sokrates saa orjan ”palauttamaan mieleensä” geometrista viisautta. (Platon: *Menon* § 81–85.)

joten tutkimukseni kannalta ei vahinkoa nähdäkseen ole tapahtunut. Toinen kriittinen kysymys on se, kuinka paljon omat näkemykseni, mahdolliset antipatiani tai sympatiani tms. ylipäättään vaikuttavat tulkintaan. Pyrin kuitenkin myös löytämään vastaukset Erikssonin tekstistä, tosin näkökulmaa laajentaa ja syventäen. Ihmisen tekemästä työstä ei tekijä ole perattavissa pois, mutta pyrin tiedostamaan ajatuksiani ja asenteitani ja toivon osaavani myös kirjoittaa siten, että 'Katie' ja 'Kaija' ovat tekstissä toisistaan erotettavissa.

Olen päätenyt ryhmittelyssä kuviossa 4 esitettyyn ratkaisuun. Mutta kuten sanottu, hyvällä syyllä voi huomauttaa, että kysymys "Miten kärsimys ilmenee?" on siinä suhteessa kaiken kattava, että emme pääse käsiksi mihinkään kärsimyksen liittyvään asiaan – sen enempää kuin mihinkään muuhunkaan asiaan – muutoin kuin sen kautta, kuinka ne meille ilmenevät. Samoin kysymys "Miten kärsimys koetaan?" on kaiken kattava siinä mielessä, että koemme kaiken kärsimyksen liittyvän – samoin kuin kaiken muunkin – merkityksinä.

Monia muitakin kysymyksiä voi toki esittää. Esimerkiksi alkuperää koskeva kysymys voi liittyä myös olemukseen. "Mistä johtuu?" -kysymyksen asettaminen "Miten vaikuttaa?" -kysymyksen alalajiksi voi tuntua ongelmalliselta, koska vaikutus mielletään seurauksiksi. Mikäli kaaviossa olisi asiaa koskeva perustavampi kysymys "Miten kärsimys toimii?", ongelma kaikeksi katoisi. Lisäksi eri puolilla kaaviota olevat ilmenemistä ja kokemista koskevat kysymykset kuuluvat yhteen, kärsimyshän ilmenee kärsijän kokemuksissa. Kaavion voikin kuvitella mielessään kolmiulotteiseksi – siitä syntyy silloin eräänlainen mobile, jossa "kaikki vaikuttaa kaikkeen" – tällöin myös kärsimyksen ilmenemistä ja kokemista koskevat kysymykset tulevat rinnakkain.



Kuvio 4: Tutkimuksen rakenne

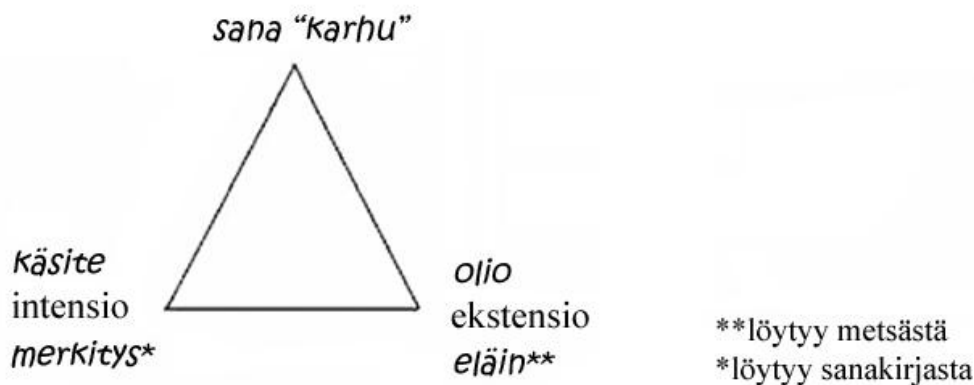
Kysymystä ”Mikä kärsimys on?” käsitellään viidennessä luvussa, ja kysymystä ’Miksi?’ yleisellä tasolla puolestaan kuudennessa luvussa. Kysymystä ”Mikä on kärsimyksen tarkoitus?” ja siihen liittyviä kysymyksiä ”Mistä kärsimys johtuu?” (kysymykset kärsimyksen alkuperästä ja syistä) ja ”Mihin kärsimys johtaa?” (kysymykset kärsimyksen seurauksista ja päämäärästä) tutkitaan luvussa 7. Luku 8 käsittelee kysymystä ”Mikä on kärsimyksen merkitys?” ja siihen liittyviä kysymyksiä kärsimyksen arvosta sekä hyvästä ja pahasta kärsimyksen yhteydessä. Luvuissa 9 ja 10 tarkastellaan viimein hoidon kontekstissa ilmenevää kärsimystä. Seuraavaksi kuitenkin siirrytään itse ’kärsimys’ -käsitteen pariin.

4 KÄSITEANALYYSI

4.1 Yleistä käsitteestä

Kokemuksemme mukaan maailma koostuu olioista/ ilmiöistä/ asioista.²⁰ Perinteinen näkemys on, että olemassa on kolmenlaisia asioita: fyysikaalisia (ajassa ja avaruudessa olevat), mentaalisia (ajassa vaan ei avaruudessa olevat) ja abstrakteja (ei ajassa eikä avaruudessa olevat). Asioilla on myös nimet, jotka ovat sanoja, ja koska eri kielissä sanat ovat erilaisia, voi samalla asialla olla monta erilaista nimeä. Käsitteet puolestaan ovat ihmisten mielessä olevia sanojen ”sisältöjä”, ja kolmenlaisia asioita vastaavat kolmenlaiset käsitteet: fyysikaaliset, mentaaliset ja abstraktit käsitteet.²¹

Lyhyesti sanan, käsitteen ja olion suhde voidaan ilmaista sanomalla, että käsite on jonkin maailmassa olevan olion representaatio, ja sana sekä ilmaisee käsitteen että viittaa olioon. Tämä kertoo myös oleellisen käsitteiden käytöstä ja tarpeellisuudesta. Sanan, käsitteen (intensio) ja ilmiön (ekstensio) suhdetta voidaan kuvata kolmion avulla, kolmiossa on kolme kulmaa ja jokaisella niistä on suhde kahteen muuhun: ”sana-olio” -suhdetta voidaan kuvata sanalla ”viittaa”, ”sana-käsite” -suhdetta voidaan kuvata sanalla ”ilmaisee” ja ”käsite-olio” -suhdetta voidaan kuvata sanalla ”esittää”, ”edustaa” tai molempien ilmaisemat ideat yhdistäen sanalla ”representoi”. On huomattava, että tämä analyysi ei sovi kaikkiin sanoihin, substantiiveihin – kuten kärsimykseen – se kuitenkin sopii hyvin.



Kuvio 5: Sana, käsite, ilmiö

²⁰ Pitäydyn tässä yhteydessä arkikokemukseemme ja sivuutan kaikki asiaa koskevat filosofiset kysymykset.

²¹ Kolmenlaisten käsitteiden idean on esittänyt esim. Karl Popper teoksessaan *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (1972).

Käsitteen 'käsite' määrittely on kysymys, josta ei filosofien keskuudessa vallitse yksimielisyyttä, mutta tässä yhteydessä katson tämän yksinkertaisen kuvauksen riittäväksi.

Koska käsite on mielensisäinen asia²², joudutaan ensiksikin kysymään, kuinka samanlaisia tai erilaisia eri ihmisten käsitteet ovat, ja kuinka niitä voidaan verrata. Vaikka ihmisten käsitteet voivat olla jonkin verran erilaisia, niin onnistuneen kommunikoinnin ehtona on kuitenkin niiden pitkälle menevä samankaltaisuus. Käsitteen riittävään yhteisyyteen uskotaan käytännössä pragmaattisin perustein – aivan ilmeisesti pystymme vaihtamaan ajatuksia toistemme kanssa ja toimimaan toistemme puheen perusteella.

Asiaa käsittelee Ludwig Wittgenstein kirjassaan *Filosofisia tutkimuksia* (1981 § 244). Hän esittää kysymyksen: ”Miten sanat viittaavat aistimuksiin?” Ensiksi hän toteaa: ”Tässä ei näytä olevan mitään ongelmaa, sillä emmekö puhu joka päivä aistimuksista ja anna niille nimiä?” Wittgenstein ei kuitenkaan tyydy tähän, vaan jatkaa vielä pohdintaansa: ”Mutta miten syntyy nimen ja nimetyksen välinen yhteys? Kysymys on sama kuin: Miten ihminen oppii aistimusten nimien merkityksen? Esimerkiksi sanan ’kipu’ merkityksen.” Wittgensteinin mukaan:

Tämä on yksi mahdollisuus: Sanat yhdistetään aistimuksen alkuperäiseen luonnolliseen ilmaukseen ja sanoja käytetään tämän ilmauksen paikalla. Lapsi on loukannut itsensä ja huutaa. Aikuiset puhuvat sitten hänelle ja välittävät hänelle huudahduksia ja myöhemmin lauseita. He opettavat lapselle uuden kipukäyttäytymisen. [...] Kivun sanallinen ilmaisu korvaa huutamisen [eikä kuvaa sitä]. (Wittgenstein 1981 § 244)

Käsitteillä on myös oma historiansa, ja tämän huomioon ottaminen auttaa käsitteen ymmärtämisessä. Filosofinen käsite kehkeytyy dialektisessa prosessissa: liikkeelle lähdetään yksinkertaisesta ideasta, joka saa prosessin kuluessa lisää määreitä. Tällainen käsitteen kehitysprosessi voi tapahtua joko yhden ihmisen päässä, kahden ihmisen keskustelussa tai monien ihmisten ajattelun tuloksena historian kuluessa. Prosessi voi tapahtua monella tavalla ja myös lopputulosmahdollisuuksia on monia. Kuten edellisestä oivallamme, käsite syntyy kuitenkin aina jonkin kulttuurin sisällä. Kirjassa *Sensation and Perception* (1961) D. W. Hamlyn selvittää käsitteiden kehitystä, ja vaikka Hamlyn puhuukin ”filosofin” ”filosofisista” käsitteistä, pätee tämä yhtä hyvin myös meidän ”ei-filosofien” ”ei-niin-filosofisiin” käsitteisiimme. Hamlyn erottaa seuraavat neljä vaihetta minkä tahansa filosofisen käsitteen kehityshistoriassa:

- 1) Filosofilla ei ole käsitettä eikä sanaa jollekin ilmiölle.
- 2) Filosofilla on käsite, mutta ei sanaa sen ilmaisemiseksi.

²² Myös väite ”käsitteet ovat mielessä” on ongelmallinen; moni filosofi tosin ajattelee näin, mutta on niitäkin, jotka katsovat käsitteiden olevan olemassa abstrakteina olioina mielestä ja jopa kielestä riippumatta. (Vrt. Platonin ideat.) Tässäkin seuraan arkikokemuksen mukaista ajattelua.

- 3) Filosofilla on sekä käsite että sen ilmaiseva sana.
- 4) Filosofilla on sekä käsite että sana ja lisäksi hän on selvillä käsitteensä implikaatiosta.²³

Koska kieli ja kulttuuri ovat sidoksissa toisiinsa, joudutaan toiseksi kysymään, kuinka samanlaisia tai erilaisia ovat eri kieltä puhuvien ihmisten käsitteet. Oppiessaan kielen ihmiset oppivat myös sen sanojen käytön.²⁴ Eri kielten sanat eivät välttämättä vastaa toisiaan sellaisenaan, vaan eri kielissä käytetyt termit ”kattavat” käsitteen alaa eri tavalla.²⁵ Jotta kommunikaatio eri kieltä puhuvien kesken olisi mahdollista, täytyy käsitteiden kuitenkin vastata toisiaan riittävässä määrin. Myös tähän riittävään vastaavuuteen uskomiseen meillä on pragmaattiset perusteet: eri kieltä äidinkielenään puhuvat ja eri kulttuureissa kasvaneet ihmiset voivat oppia ymmärtämään toisiaan ja toimimaan yhdessä.²⁶

Tätä kysymystä sivuaa myös Eriksson puhuessaan kärsimyksen ymmärtämisestä. Hänen ajatuksensa näyttää olevan se, että ihmiset kykenevät ymmärtämään toisiaan sillä perusteella, että ovat pohjimmiltaan riittävän samanlaisia. Hän kirjoittaa:

Kärsimyksestä puuttuu eksplisiittinen kieli, mutta sen loputtomassa hiljaisuudessa on erilaisia ilmaisumuotoja, joita voimme ymmärtää sisimmillä ja hienoimmilla sielunliikkeillämme, ”lähimmäisyydellämme” ja myötäelämisellämme. (s. 12)²⁷

Edellä lainattua ajatusta ei nähdäkseni voida rajoittaa koskemaan vain kärsimystä. Itse asiassa se koskee kaikkia ihmisen mielenliikkeitä; millään niistä ei varsinaisesti ole omaa eksplisiittistä kieltä, kaikkia tunteita ja kokemuksia joudutaan samalla tavoin ilmaisemaan paljolti muilla keinoilla, ja kaikkia niitä myös ymmärretään siksi, että ollaan riittävän samanlaisia.

²³ Hamlyn (1961 s. 3–4).

²⁴ Myös tätä pohtii Wittgenstein (1981 § 283): ”Mistä saamme *edes ajatuksen*, että olit [...] voivat tuntea jotakin? Onko niin, että kasvatukseni on johtanut minut tähän kiinnittäessään huomioni omiin tunteisiini, ja että siirrän sitten tämän ideani ulkopuolellani oleviin esineisiin? Saan tietää, että (minussa) on jotakin, mitä voin sanoa ’kivuksi’ ilman, että joudun ristiriitaan muiden ihmisten sanankäytön kanssa.”

²⁵ Tästä yhtenä esimerkkinä vaikkapa ruotsin ’patient’-sana, josta Eriksson sanoo: ”Begreppet ’patient’ betyder ursprungligen den lidande, den som tåligt fördrar och uthärdar någonting.” Ruotsin patient tulee Erikssonin mukaan latinan sanasta ’patiens’, joka merkitsee ’lidande’ ja jonka kantasana on ’pati’ merkityksessä ’täla’, ’lida’. Suomen ’potilas’ puolestaan on johdos itämerensuomalais-lappalaisesta ’potea’-verbistä, jolla on vastineita karjalan, viron ja lapin kielissä (*Etymologinen sanakirja* 1987)

²⁶ Tällaisesta kertoo TT Pauli Laukkasen esimerkki raamatunkäännöstyöstä Namibiasta – kulttuurista, jossa ei tunnettu leipää, ei ollut leivän käsitettä, eikä sanaa leipä. Käännöstyötä tekevä näytti paikalliselle avustajalleen limppua ja halusi tietää, mitä se on hänen äidinkielellään. Kun avustaja ei leipää tuntenut, hän valitsi asian, jota leipä hänen mielestään lähinnä muistutti, ja tuloksena oli, että ’Isä meidän’ -rukouksessa pyydettiin ”anna meille meidän jokapäiväinen kilpikonnamme”. Ilmeisesti kilpikonna ei kuitenkaan kuulunut sikäläisten välttämättömiin jokapäiväisiin tarpeisiin, koska sekaannuksen selvittyä päästiin asianmukaisesti anomaan ”anna meille meidän jokapäiväinen puuromme”.

²⁷ ”Lidandet saknar ett explicit språk, men dess oändliga tystnad finns det olika uttrycksformer som vi kan uppfatta med våra innersta och finaste rörelser, vår medmänsklighet och vårt medlidande.” (s. 12)

Kolmanneksi Erikssonin 'kärsimys' -ajattelua tutkittaessa joudutaan siis kysymään, kuinka ruotsin sana 'lidande' ja suomen sana 'kärsimys' vastaavat toisiaan. Järkevä menetelmä asian selvittämiseksi on katsoa, miten näitä sanoja käytetään. Yleinen periaate on, että sanoilla on sama merkitys, jos niitä käytetään samalla tavalla. Tästä seuraa, että sanoilla 'lidande' ja 'kärsimys' on sama merkitys, mikäli ruotsalainen käyttää samoissa puhetilanteissa sanaa 'lidande' täsmälleen niistä asioista, joista suomalainen käyttää sanaa 'kärsimys'. Esimerkiksi jos suomalainen ja ruotsalainen vastaavat täsmälleen samalla tavalla, kun heille näytetään vaikkapa videolta katkelmia ja kysytään, missä niistä on kärsimystä/ lidande, on heidän sanoillaan sama merkitys. Tämä ajatus perustuu amerikkalaisen filosofin W.V.O. Quinen kirjoituksessaan *Käännös ja merkitys* (1997) esittämään näkemykseen.

Quine nimittää lauseita, joilla on sama merkitys, synonyymiksi. Hänen mukaansa synonyymisyys on pikemminkin epämääräinen "enemmän-tai-vähemmän" -asia kuin selvä ja tarkka "joko-tai" -asia. Toisin sanoen lauseet ovat enemmän tai vähemmän synonyymisiä, mutta luultavasti eivät koskaan täysin synonyymisiä.²⁸ Sama pätee myös yksittäisistä sanoista: vaikka sanoja 'kärsimys', 'tuska' ja 'kipu' (ja niiden vieraskielisiä vastineita) voidaankin usein käyttää samoista asioista, on kuitenkin olemassa tapauksia, joissa vain jokin tai jotkin niistä kelpaavat. Esimerkiksi englannin sanaa 'toothache' ei voida suomeksi kääntää sanoilla 'hammaskärsimys' eikä 'hammastuska'²⁹, vaan se käännetään sanalla 'hammaskipu'.

Näitä synonyymisyys-suhteita voidaan tutkia käsiteanalyysin avulla. Toisin sanoen käsiteanalyysi on se nimenomainen väline, jolla jonkin kielen ominaisuuksia käsitteen ilmaisemisessa pyritään selvittämään, ja sanakirja-analyysi puolestaan on juuri edellä mainittua esimerkkitapausten vertailemista sanakirjojen avulla. Sanakirja-analyysin avulla siis tarkastellaan sanan 'kärsimys' käyttötapojen valossa erityisesti käsitettä *kärsimys*, joka siis on kyseisen ilmiön ihmisen mielessä oleva, kieleen ja kulttuuriin sidottu, mutta riittävässä määrin yhteinen ja jaettavissa oleva "kuva" – luonnollisesti samalla tarkastellaan kuitenkin myös ilmiötä kärsimys. Seuraavassa käsiteanalyysissä tutkitaan ensiksi verbiä 'kärsiä', toiseksi paneudutaan kärsimyksen vastakohtaan, ja kolmanneksi käsitellään itse sanaa 'kärsimys' sekä sen synonyymejä ja lähikäsitteitä. Sen jälkeen tarkastellaan vielä erottelua ruumiillinen ja henkinen kärsimys. Aivan aluksi kuitenkin katsotaan, mitä käsitteitä Eriksson kirjassaan käyttää.

²⁸ Raatikainen (1997 s. 154–200).

Tässä yhteydessä ei ole tarkoitukseni viitata Quinen kielifilosofiaan laajemmin. Olen käyttänyt hänen ajatustaan ainoastaan osoittamaan, millä perusteella voimme kaikesta huolimatta uskoa ajatusten jakamisen mahdollisuuteen.

²⁹ Merkillepantavaa kuitenkin on, että vaikka suomeksi ei sanota 'hammastuska', niin ilmaisu sitä vastoin on erittäin käyttökelpoinen savon murteessa (etten sanoisi kielessä).

4. 2 Erikssonin käyttämät käsitteet

Eriksson käyttää analyysissään substantiivivia 'lidande (-t, -n)', jolle *Norstedts svenska ordbok* (1999) antaa merkityksen "det att utstå smärta, fysisk el. psykisk". *WSOY:n Ruotsi-suomi-suursanakirja* (2007) antaa sanalle 'lidande' suomennokset "kärsimys; tuska, kipu".¹

'Lidande' -sanana käytön Eriksson sanoo 1940-luvulta lähtien vähentyneen, sanan 'lidande' sijasta on käytetty sellaisia termejä kuin 'smärta'², 'ångest', 'sjukdom'. Viime vuosien aikana sanan käyttö on hänen mukaansa kuitenkin taas lisääntynyt. (s. 19.) Eriksson itse erottaa käsitteet *smärta* ja *lidande* toisistaan, vaikka pitääkin kivun ja kärsimyksen suhdetta keskeisenä. Hän sanoo: "[S]märta är [...] inte identiskt med lidande", ja jatkaa, "[r]elationen smärta - lidande är dock central" (s. 83)³. Eriksson tekee erottelun sanojen 'smärta' ja 'lidande' välillä esimerkiksi siten, että sanoo sanan 'smärta' kuuluvan "på det biologiska planet" ja sanan 'lidande' kuuluvan "på det psykiska och andliga planet" (s. 14)⁴. Eriksson toteaa myös: "'Lidande' är starkast förbundet med smärta, plåga, kval och sjukdom" (B s. 41)⁵, ja tässä tulee esille *lidande* -käsitteen ero suomen *kärsimys*-käsitteeseen, jonka ei voi sanoa millään erityisellä tavalla olevan sidoksissa *sairaus*-käsitteen kanssa. Nimittäin vaikka yksi Nurmen *Nykysuomen keskeisen sanaston* (2004) 'kärsiä' -verbille antamista merkityksistä onkin 'potea jotakin tiettyä sairautta tai vaivaa', niin kuitenkin *Nykysuomen sanakirjassa* (1980) 'sairaus' on vain yksi kärsimykselle annettu merkitys muiden merkitysten joukossa, samoin kuin Antti ja Pirkko Leinon *Synonymisanastossa* (1990) 'sairaus' on yksi kärsimyksen monista synonyymeista⁶.

¹ Otan tässä esille kaksi seikkaa Erikssonin kirjan suomennoksesta *Kärsivä ihminen* (1996) (Suom. Eeva Nabb):

1) "Kärsimyksen ymmärtäminen hyvän ja pahan välisenä kamppailuna perustuu käsitteiden 'kärsimys' ja 'kärsiä' semanttiseen analyysiin." (KI s. 13)

Tähän haluan huomauttaa, että Eriksson & kumppanit eivät ole tehneet analyysiä 'kärsimys' ja 'kärsiä' -käsitteistä, vaan 'lidandit' ja 'lida' -käsitteistä, eikä tämä analyysi ole siirrettävissä sellaisenaan 'kärsimys' ja 'kärsiä' -käsitteiden analyysiksi.

2) "Kuten käsiteanalyysistä käy ilmi, on kärsimyksen vastakohta toivo." (KI s. 9)

Tähän haluan huomauttaa, että toivo ei ole suomen kielessä kärsimyksen vastakohta. Nähdäkseni ruotsissakin 'lust' on vastakohta merkityksessä "känsla av glädje och tillfredställelse" (*Norstedts svenska ordbok, Studentutgåva* 1999)

² Ruotsissa sanan 'smärta' merkitykset ovat = 1) kipu, tuska 2) suru; kärsimys. (*WSOY:n Ruotsi-suomi-suursanakirja* 2007) smärta = plågsam kroppslig känsla orsakad av yttre våld eller sjukdom ; (äv. överfört om likn.) psykisk förnimmelse (*Norstedts svenska ordbok* 1999)

³ [...] tuska ei ole identtinen kärsimyksen kanssa. Suhde tuska-kärsimys on kuitenkin keskeinen [...] (s. 83)

⁴ biologiselle tasolle; psyykkiselle ja henkiselle/ hengelliselle tasolle (s. 14)

Ks. myös s. 83–84.

⁵ Eriksson & Herberts: *Lidande – en begreppanalytisk studie*. (1993 s. 41). Merkitsen tämän lähteen B:llä.

⁶ *Nykysuomen sanakirja* (1980) ja Leino & Leino *Synonymisanasto* (1990) eivät mainitse 'sairautta' 'kärsiä' -verbin yhteydessä, Nurmen *Nykysuomen keskeinen sanasto* (2004) ei mainitse 'sairautta' 'kärsimys'-substantiivin yhteydessä, eikä *Nykysuomen sanakirjan Synonymisanakirja* (1989) esitä 'sairautta' sen enempiä verbin kuin substantiivinkaan yhteydessä.

Verbi, jota Eriksson käyttää, on 'lida (-er, led, lidit)'. *WSOY:n Ruotsi-suomi suursanakirjan* (2007) antamat tähän yhteyteen liittyvät merkitykset ovat kärsiä, kokea; sietää⁷. *Norstedts svenska ordbok* (1999) antaa verbille 'lida' merkitykset: 1) "(vara tvungen att) utstå smärta eller smärtsamma omständigheter", jonka synonyymejä ovat 'pinas' ja 'plågas', 2) "i negerade och frågande uttr. stå ut med", jonka synonyymejä ovat 'tåla' ja 'fördraga'.

Eriksson sanoo käsiteanalyysissään: "Det är intressant att begreppet 'lida' har såväl en "negativ" som en "positiv" pol. Att lida är att kämpa, pinas, våndas, att utstå, bära, vidkännas och vara underkastad men även att försonas" (B s. 36–37). Oikeastaan tässä voi nähdä kolme eri merkitystä, ensimmäinen on varsinainen kärsiminen, jota merkitystä Eriksson sanoo negatiiviseksi. Toisen merkityksen ilmaisevat synonyymit 'utstå' ja 'bära', eikä tämä ole samalla tavalla negatiivinen kuin edellinen, pikemminkin sen voisi ajatella kuuluvan positiiviselle puolelle. Kolmas merkitys liittyy sovitukseen, kuten Eriksson sanookin.⁸

Erikssonin mukaan verbillä 'lida' on seuraavanlaisia ulottuvuuksia:

- (1) Lida som någonting negativt eller ont, någonting som ansätter människan. [...]
- (2) Lida som någonting som människan bara måste leva med. [...]
- (3) Lida som kamp [...]
- (4) Lida som någonting konstruktivt eller meningsbärande. [...] (B s. 36–37)⁹.

Näistä kahdella ensimmäisellä ja viimeisellä on vastineensa suomen 'kärsiä' -verbin merkityksissä, 'kamppailu' -merkitykselle sitä vastoin ei ole vastinetta suomen kielessä, vaikka kärsimyksen kuvauksissa voidaan myös suomessa käyttää kamppailuun liittyvää sanastoa.

Eriksson nimeää 'lidande, -t' -sanana vastakohtaksi sanan 'lust, -en' (s. 30, B s. 44, 51), jolle *Norstedts svenska ordbok* (1999) antaa merkitykset (1) "önskan att pröva ngt som man känner skulde skänka nöje el. tillfredsställelse" (2) "(ngt som ger upphov till) känsla av glädje och tillfredsställelse"; käsittäkseni näistä jälkimmäisen voi ajatella sanan 'lidande' vastakohtaksi. 'Lust' -sanana suomenkieliset merkitykset ovat *WSOY:n Ruotsi-suomi-suursanakirjan* (2007) mukaan (1)"halu; kiinnostus", (2) "himo" ja (3)"ilo", ja näistä puolestaan suomen *kärsimys*-käsitteen vastakohtaksi voisi ajatella merkitystä 'ilo'.

⁷ 'Lida' -verbillä on myös merkitys kulua, olla lähellä.

⁸ Verbi 'lida' on näin ollen periaatteessa samankaltainen kuin suomen 'kärsiä' -verbi. (Ks. luku 4.3.1)

⁹ (1) Kärsiä – jonakin negatiivisena tai pahana, jonakin joka vaivaa ihmistä

(2) Kärsiä – jonakin, jonka kanssa ihmisen vain täytyy elää

(3) Kärsiä – kamppailuna

(4) Kärsiä – jonakin rakentavana tai merkitystä tuovana (B s. 36–37)

”Såsom det framgick av begreppsanalysen är lidandets motsats lusten”, sanoo Eriksson (s. 30)¹⁰. Erikssonin käsiteanalyysistä ei varsinaisesti ilmene, miten vastakohtaan ’lust’ on päädytty, mutta vihjeeksi voi mahdollisesti tulkita yllä olevaa ajatusta seuraavan lauseen: ”I lusten finns rörelsen, strävan och åtrån efter det goda, men lusten kan även användas i kampen mot det onda” (s. 30)¹¹. Valinnan perusteista kertoo kaiketi myös se, että Eriksson sanoo: ”Latinets *passio*, ’passion’, betyder både lidande och lidelse, d.v.s. det kan användas analogt med lidande och lust” (s. 23)¹². Erikssonin analyysissään esittelemissä esimerkeissä vastakohtapareina ovat kuitenkin ”lidande - glädje” ja ”lidande - njutning” (B s. 43, 52), eikä vastakohtavalinta ilmeisesti ole aukoton, koska myös Eriksson itse käyttää ilmaisua ”njutning och lustupplevelser” sanan ’lidande’ vastakohtana (s. 16).

”I begreppet ’lust’ motsats till ’lidande’ framträder följande huvuddimensioner”, sanoo Eriksson. Näämä pääulottuvuudet ovat:

- (1) Lust som något som man drivs av; kan jämföras med behov.
- (2) Lust som en mera djupgående längtan efter något; ett begär, en önskan eller en vilja.
- (3) Lust som någonting livgivande och positivt; liv, glädje och kallelse.
- (4) Lust som tillgivenhet eller kärlek till någon.” (s. 24)¹³

Englanniksi kirjoittamissaan artikkeleissa Eriksson kääntää ’lida’ -verbin verbillä ’suffer’ ja ’lidande’ -substantiivin substantiivilla ’suffering’, jonka vastakohtana hän käyttää – ainakin artikkelissa *To understand and alleviate suffering in a caring culture*¹⁴ – sanaa ’desire’¹⁵. Joitakin käyttämistään käsitteistä Eriksson on kääntänyt englanniksi myös artikkelissaan *Understanding the World of the Patient, the Suffering Human Being: The New Clinical Paradigm from Nursing to Caring* (1997b s. 11–12). Hoitamisen kontekstiin liittyvästä kärsimyksestä Eriksson käyttää ensiksikin ilmaisua ”suffering related to illness”, jonka voi ajatella vastaavan Erikssonin termiä ’sjukdomslidande’. ’Vårdlidande’ -termiä vastaavia ilmaisuja on Erikssonin artikkelissa kaksi ”the suffering related to care” ja ”the suffering caused by nursing”. Lisäksi kirjan *Möten med lidanden* sisältämästä englanninkielisestä abstraktista *Encounters with suffering in caring* (1993 s. 190–191) löytyvät ilmaukset ”a suffering of caring” ja

¹⁰ Niin kuin käsiteanalyysissä ilmeni on kärsimyksen vastakohta ilo. (s. 30)

¹¹ Ilossa on liikettä ja halua hyvään, mutta iloa voidaan myös käyttää kamppailussa pahaa vastaan. (s. 30)

¹² Latinan *passio* [...] merkitsee sekä kärsimystä että intohimoa, ts. sitä voidaan käyttää analogisena sekä kärsimyksen että ilon kanssa. (s. 23)

¹³ Käsite ilo vastakohtana käsitteelle kärsimys sisältää seuraavat pääulottuvuudet:

- (1) Ilo – jonakin, joka ajaa liikkeelle; voidaan verrata tarpeisiin
- (2) Ilo – syvällisempänä johonkin kohdistuvana kaipauksena; halu, toive tai tahto
- (3) Ilo – jonakin elämää antavana ja positiivisena; elämä, ilo, kutsumus
- (4) Ilo – kiintymyksenä tai rakkautena johonkin (s. 24)

¹⁴ Lindholm & Eriksson (1993b s. 1354).

¹⁵ Vastakohtaparina käytetään hoitotieteellisessä kirjallisuudessa myös ilmausta ”suffering and well-being”. Esim. Kane, Hellsten & Coldsmith (2004 s.180). Myös Vaajoki, Vehviläinen-Julkunen & Pietilä (2004 s. 81) käyttävät käsitteitä ”suffering or well-being”, tosin se suomeksi tässä tapauksessa on ”kärsimyksen tai hyvinvoinin tunteet”. Lindholm, Granstöm & Lindström (2001 s. 242) puolestaan kääntävät sanan ’lust’ sanalla ’pleasure’.

“the suffering that exists within caring”. Erikssonin käyttämään jaotteluun kuuluva kolmas kärsimyksen muoto ’livslidande’, on englanninkielisessä hoitotieteellisessä kirjallisuudessa ilmaistu termillä ”the existential suffering”, ja tätä termiä myös Eriksson käyttää¹⁶. Vuonna 2006 julkaistussa Erikssonin kirjan *Den lidande människan* englanninkielisessä laitoksessa *The suffering human being* esiintyvät ilmaisut ‘suffering related to illness, to care, and to life’, mutta myös ilmaisu ‘suffering in caring’. Kaikki hoidon kontekstissa käytettävät englanninkieliset termit eivät siis tämän perusteella vaikuta kovin vakiintuneilta.¹⁷

¹⁶ Ks. esim. Arman, Rehnsfeldt, Lindholm, Hamrin & Eriksson (2004).

¹⁷ Vastaavista suomenkielisistä ilmaisuista ks. luku 9.

4.3 Käsite *kärsimys*

4.3.1 Verbi 'kärsiä'

Eriksson lähtee käsiteanalyysissään liikkeelle verbistä 'att lida'; verbin käsittelyllä aloitan minäkin, se nimittäin auttaa hahmottamaan jotakin siitä, minkä laatuinen ilmiö kärsimys on.

'Kärsiä' -verbillä¹ on *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan periaatteessa kolme erilaista merkitystä, ja myös tässä ensimmäisen ryhmän merkitykset ovat samalla tavalla kuin 'lida' -verbissä vastakkaisia toisen ryhmän merkitykselle.

(i) Ensiksikin kärsiä voidaan merkityksessä:

"tuntea ruumiillista tai sielullista tuskaa, kipua, vaivaa",

"kokea jotakin hankaluutta, menetystä, vaikeuksia" ja

"joutua elämään tai olemaan jossakin suhteessa huonossa asemassa".

(ii) Toiseksi kärsiä voidaan kuitenkin myös merkityksessä "kestää, sietää, suvaita"².

(iii) Kolmas 'kärsiä' -verbin merkitys on "suorittaa, sovittaa"³.

Erilaisia merkityksiä ilmaistaan myös verbin yhteydessä käytettävien eri sijamuotoja avulla, vaikkapa:

(i) vaikeuksista kärsitään, (ii) kipua kärsitään ja (iii) rangaistus kärsitään. Esimerkiksi ennen vanhaan rikollinen saadessaan raipparangaistuksen saattoi kärsiä kivun kuin mies; hän tosin kärsi kivusta joka iskulla, mutta kun hän oli kärsinyt kipua aikansa tuli rangaistus kärsityksi.

Kun 'kärsiä' -verbin merkityksiä tarkastellaan, havaitaan, että verbin ensimmäinen merkitys sisältää kolme erilaista aspektia, tuntemisen, kokemisen ja olemisen. 'Kärsiä' -verbin perusteella kärsimyksen voi siis ajatella ilmenevän kolmenlaisessa muodossa. Kärsimys voi ensiksikin olla pelkästään mentaalinen asia, ja tällaisilla pelkästään mentaalisilla kärsimyksillä on myös yhteinen nimitys, ne ovat (jossakin mielessä negatiivisia) tunteita, tästä esimerkkinä vaikkapa suru. Toiseksi kärsimys voi olla asia, johon liittyy myös fyysikaalinen puoli, jolloin sitä yleensä nimitetään kärsimyksen aiheuttajan nimellä, esimerkiksi kipu. Pitkäaikaista kärsimystä puolestaan voi jossain mielessä nimittää olotilaksi ja tällainen voi olla esimerkiksi masennus.

¹ Etymologiasta: Kärkkäinen: *Nykysuomen sanakirja Etymologinen sanakirja* (1987) ja Meri: *Sanojen synty. Suomen kielen etymologinen sanakirja* (1991). Molempien kirjojen mukaan sana 'kärsiä' on germaaninen laina. Samasta kantasanasta tulee norjan 'herda', 'kärsiä, kestää'; 'kovettaa, kestää, sietää' ja ruotsin 'härda', 'karkaista, kovettaa'.

² *Nykysuomen sanakirjan Synonyymisanakirjan* (1989) 'kärsiä' -verbille antamat merkitykset ovat: 1) (kitua) kitua, riutua ja 2) (suvaita) suvaita, sietää, sallia, kestää, sulattaa

³ Tämä merkitys on myös Leino & Leinon *Synonyymisanastossa* (1990).

Käytännössä kärsimys on näiden kolmen vaihteleva kombinaatio. Vaikka kärsimys ei nimittäin välttämättä ole pelkästään tunne, niin aina se kuitenkin sisältää tunteen, kärsimys on siis joka tapauksessa mentaalinen asia, ja jos tarkkaan katsotaan, niin fyysinen aspekti on aina joka tapauksessa mukana siinä mielessä, että ihminen fyysisenä olentona (aivoilla ja hermoilla ja kemiallisilla reaktioilla jne.) tunteitansa tuntee. Samoin aika-aspekti on olemassa siinä mielessä, että mentaaliset asiat ovat ajassa – hetkensä ja kestopensa tunteella aina on.

4.3.2 Kärsimyksen vastakohta

Kuten oli jo esillä on Eriksson nimennyt sanalle 'lidande, -t' vastakohtaksi sanan 'lust, -en', samoin oli esillä myös se, että ruotsin kielessä valinta ei ole itsestään selvä. Tämän esimerkin perusteella myös suomen 'kärsimys' -sanana vastakohtana tarkastelu on paikallaan. Vaikean käsitteen lähestymisen vastakohtana kautta voi myös nähdä Aristoteleen jalanjälkien seuraamisena, tätä keinoa hän käytti esimerkiksi tutkiessaan käsitettä 'nautinto'¹. Voidaan siis hyvällä syyllä sanoa, että se, mikä ja millainen on kärsimyksen vastakohta, kertoo jotain myös siitä, mikä ja millainen on itse kärsimys. Koska kieltä voidaan tutkia sen käytön avulla, aloitin ”kyselemällä satunnaisilta vastaantulijoilta hakusanoilla kärsimys ja vastakohta”².

Monen hoitoalan työntekijän spontaani ehdotus kärsimyksen vastakohtaksi oli ”ei-kärsimystä”. Tuloksentani tästä on, että varsinkin kovan kärsimyksen kourissa ihmiset kaiki yleensä toivovat vain, että kärsimys loppuisi, ja koska hoitoalan ihmiset kohtaavat tällaisia tilanteita paljon, on ”ei-kärsimys” heidän vastakohtaehdokkaakseen varsin luonnollinen. Enemmän mietittyään aika moni hoitoalalla työskentelevä päätyi sanomaan vastakohtaksi tyytyväisyyden tai hyvän olon. Myös ilo ja onni nimettiin usein kärsimyksen vastakohtaksi. Edellinen näistä näytti liittyvän kristilliseen maailmankatsomukseen – tosin joidenkin teologien ehdotus oli myös autuus. Yksi vastakohtaehdokka oli nautinto, vaikka toisaalta monet myös tuntuivat suorastaan vieroksuvan nautintoa kärsimyksen vastakohtana – aivan kuin nautinto olisi ala-arvoinen ”jalon” kärsimyksen vastakohtaksi³. Mahtaako tämän ilmiön taustalla olla se, että koska ihmiset kuitenkin pyrkivät pois kärsimyksestä, tuntuu kovin hedonistiselta ja kevytmieliseltä ajatella haluavansa nautintoa. Esimerkiksi onni on tässä mielessä hyväksyttävämpi. Myös ilo voi tästä syystä tuntua sopivammalta käsitteeltä, koska se on ikään kuin henkisempi – ”epäaistillinen mielihyvän tunne” sanoo *Nykysuomen sanakirja* (1980) – ja siksi hyväksyttävämpi tavoite.

Samoilla hakusanoilla – kärsimys ja vastakohta – etsin kärsimyksen vastakohtaa myös Internetistä⁴. Myös sieltä löysin tulokseksi käsiteparit ”kärsimys - nautinto”, ”kärsimys - onni”, ”kärsimys - ilo” ja

¹ Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka* X Kirja luvut 1–5; suomentaja Simo Knuutila on valinnut suomennokseen vastakohtapariksi ”nautinto - kärsimys”. Jatkossa käytän *Nikomakhoksen etiikasta* lyhennettä NE.

² Tämä ei luonnollisestikaan kuulu tieteellisen, systemaattisuutta edellyttävän tutkimustavan piiriin, mutta vastaukset kertovat kielen ’asiantuntijoiden’, ts. suomen kieltä äidinkielenään puhuvien tavasta käyttää kieltä, ja siinä mielessä kyselyllä on kuitenkin informatiivista arvoa. Katsaus on epäsystemaattinen myös siinä mielessä, että olen esitellyt vain sellaiset vastaukset, joita yleensä esitettiin; joitakin yksittäisiä vastauksia olen jättänyt pois.

³ Tämä on oikeastaan epäloogista: koska hyvän vastakohta on paha, niin eikö jalon asian vastakohtana kuuluisikin olla mahdollisimman raadollinen; silloinhan se olisi sitäkin ”vastakohdempi”.

⁴ 16.2.2006 hakukoneella (Eniro) hakusanoilla kärsimys ja vastakohta (198 osumaa)

”kärsimys - autuus”⁵. Sitä vastoin tyytyväisyyttä kärsimyksen vastakohtana ei Internetistä löytynyt. Tuntumaksi nettikatsauksesta tuli, että autuus ja ilo ovat vahvasti kristillisyyteen liittyviä käsitteitä, tosin onni on kärsimyksen vastakohtana myös kristillisissä yhteyksissä. Käsitettä onni käytetään usein itämaisen ajattelun yhteydessä, samoin kuin käsitettä nautinto. Nämä samat käsitteet – nautinto ja onni – ovat käytössä myös filosofisissa teksteissä. Edellisten lisäksi nautinto esiintyy sangen yleisesti seksuaalisuuteen liitettynä. Autuus on erikoistermi – sitä käytetään oikeastaan ainoastaan uskonnollisessa kielessä.

Yksi lähde tutkittaessa kielen käyttämisen tapoja ovat kyseisen kielen sanakirjat, koska ne perustuvat kieltä äidinkielenään puhuvien asiantuntemukseen. *Nykysuomen sanakirja* (1980) määrittelee ’nautinnon’ ”aistimusten tai sielullisten vaikutelmien aiheuttamaksi voimakkaaksi mielihyväksi”⁶. Sen synonyymejä ovat ’huvi, ilo, riemu, hekuma, mielihyvä, onni ja tyydytys’⁷. *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan sanalla ’onni’ näyttää olevan periaatteessa kahdenlainen merkitys, joista toinen liittyy menestykseen ja toinen taas olotilaan⁸. ’Kärsimyksen’ vastakohtaksi ’onni’ sopii jälkimmäisessä merkityksessä, siis sanakirjan antamassa merkityksessä (3) ”tila, jonka kohtalon tai olosuhteiden suopeus aiheuttaa”; ”tyytyväisyyden tai mielihyvän (nautinnon) tila, joka syntyy, kun kaikki tarpeet ja toivomukset on tyydytetty”; ”onnellisuus, auvo, autuus, ilo, riemu, tyytyväisyys, mielentyyneys”. Lisäksi kohdassa (4) annetuista merkityksistä kärsimyksen vastakohtaksi sopii merkitys ”se, mikä ihmisen tekee onnelliseksi”. ’Onnen’ synonyymejä ovat ’ilo, riemu’; ’autuus, ihanuus, auvo’ ja ’mielihyvä, nautinto, tyydytys’⁹. Sanaa ’ilo’ käytetään *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan ”varsinaisesta ilon tunteesta” ja myös ”epäaistillisesta mielihyvän tunteesta, jota luonnehtivat synonyymien luonteiset sanat riemu, ratto, hupi, huvi, hauskuus, hilpeys, auvo, onni”. ’Ilon’ synonyymeiksi mainitaan myös ’tyytyväisyys, viehätys ja viihtyisyys’¹⁰. Ilolle annetaan myös merkitykset ”ilon aihe, hauskutusta, viihde, nautinto”¹¹.

Verbien tarkastelu osoittaa, että ’ilo’ on sopiva kärsimyksen pariksi siinä mielessä, että ’kärsiä’ -verbiä vastaava verbi on iloita. Onni puolestaan ei tällä kriteerillä tarkasteltuna ole sopiva, nimittäin vaikka ihminen voi tuntea onnea, olla onnellinen ja nauttia onnesta, niin onnesta ei ole kuitenkaan olemassa

⁵ Kun etsin näillä sanapareilla, sain tulokseksi: ”kärsimys - nautinto” (225 osumaa), ”kärsimys - onni” (1500), ”kärsimys - ilo” (910) ja ”kärsimys - autuus” (130).

⁶ Myös Nurmen *Nykysuomen keskeinen sanasto* (2004) antaa nautinnolle merkityksen ”mielihyvä”.

⁷ *Nykysuomen sanakirjan Synonyymisanakirja* (1989)

⁸ *Nykysuomen sanakirja* (1980) antaa sanalle ’onni’ merkitykset (1) ”suopea kohtalo; sattuma tai kuviteltu ulkopuolinen voima, jonka suopeudesta varsinkin jonkun henkilön menestys riippuu; sallima, sallimus; menestys”; myös merkitykset ”onnentar, kohtalotar”, (2) ”kohtalon tai olosuhteiden suopeus”, ”jonkun tai jonkin sattumaan perustuva menestys, lykky, tuuri, viuhka”, (3) ”tila, jonka kohtalon tai olosuhteiden suopeus aiheuttaa; tyytyväisyyden tai mielihyvän (nautinnon) tila, joka syntyy, kun kaikki tarpeet ja toivomukset on tyydytetty; onnellisuus, onnekkuus, auvo, autuus, ilo, riemu, tyytyväisyys, mielentyyneys” ja (4) ”kohtalon antimet, osa, arpa; se, mikä ihmisen tekee onnelliseksi”.

⁹ *Nykysuomen sanakirjan Synonyymisanakirja* (1989)

¹⁰ Leino & Leino: *Synonyymisanasto* (1990)

¹¹ Myös Nurmi antaa *Nykysuomen keskeisessä sanastossa* (2004) ’ilolle’ sekä ”tyytyväisyyden ja riemun tunteen, että tyytyväisyyden ja riemun aiheen” merkitykset.

vastinetta 'kärsiä' -verbille. 'Nauttia' -verbi puolestaan on monessa suhteessa samanlainen kuin 'kärsiä' -verbi. Nurmen *Nykysuomen keskeisessä sanastossa* (2004) 'nauttia' -verbin¹² merkitykset ovat:

1) ”syödä, juoda tai niellä”, 2) ”antaa jonkin miellyttävän vaikuttaa itseensä ja kokea siitä mielihyvää ja iloa; pitää suuresti jostakin” ja 3) ”saada osakseen jotakin myönteistä”¹³. Verrattaessa 'kärsiä' -verbin merkityksiä 'nauttia' -verbiin näyttää tilanne seuraavalta:

kärsiä: (1) ”tuntea ruumiillista tai sielullista tuskaa, kipua, vaivaa”,
 (2) ”kokea jotakin hankaluutta, menetystä, vaikeuksia” ja
 (3) ”joutua elämään tai olemaan jossakin suhteessa huonossa asemassa”.

nauttia: (1) ”tuntea ruumiillista tai sielullista mielihyvää tms.”,
 (2) ”kokea jotakin hyvää, jne.” ja
 (3) ”saada elää tai olla jossakin suhteessa edullisessa asemassa”.

Kärsimyksen vastakohtan valinta saattaa riippua myös siitä, puhummeko kärsimyksestä tunteena vai puhummeko kärsimyksestä asiana, johon kuuluu myös fyysinen aspekti. Edellisessä tapauksessa vastakohtaksi sopivat ilo ja onni, mutta jälkimmäisessä vain nautinto¹⁴. Ilon ja onnen kohdalla esimerkiksi kysymys siitä, missä määrin kyseessä voi olla vain ruumiillinen asia, tuntuu täysin epärelevantiltä, kärsimyksestä tai nautinnosta puhuttaessa tätä asiaa sitä vastoin joudutaan pohtimaan.

Mikäli mukaan liitetään kysymys kärsimyksestä olotilana, tulee ero vieläkin selvemmäksi: nautinto voi olla olotila, ilo ja onni eivät varsinaisesti ole olotiloja – iloisuus ja onnellisuus voivat kylläkin olla. Tosin *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan 'ilolle' annetaan myös merkitykset ”ilonpito, ilottelu, ilakointi, riehakas meno, remu, 'elämä'”; myös Nurmi antaa *Nykysuomen keskeisessä sanastossa* (2004) 'ilolle' merkitykset ”iloinen meno, huvitus ja nautinto”¹⁵, ja tässä mielessä iloitusmisessa voi nähdä myös olotilan vivahteen. Sitä vastoin nautinto on käsite, joka täyttää ilman ehtoja kaikki kolme vaatimusta. Nautintoon liittyy tunne samaan tapaan kuin kärsimykseen, nautintoon voi liittyä fyysinen aspekti samalla tavalla kuin kärsimykseen ja kärsimyksen tavoin myös nautinto voi olla olotila.

¹² Etymologiasta: Kärkkäinen: *Nykysuomen sanakirja Etymologinen sanakirja* (1987) ja Meri: *Sanojen synty Suomen kielen etymologinen sanakirja* (1991). Sana 'nauttia' on em. teosten mukaan germaanisiperäinen lainasana, kantagermaanin sanasta 'nautan', 'omistaa'; 'omistaa nauttia (nautoja, lehmii)'. Nykyruotsissa 'njuta' = 'nauttia', saksassa 'geniessen' = 'nauttia'.

¹³ *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan verbiä 'nauttia' käytetään ensiksikin merkityksessä ”ruoan, juoman tai jonkin muun asian aktiivinen hyväksi käyttämien”, tai ”esimerkiksi omaisuuden ja sen tuoton jatkuva hyväksi käyttäminen”. Toinen kirjan antama merkitys on ”tuntea voimakasta mielihyvää jonkin aistillisen tai sielullisen vaikutelman johdosta”. Esimerkiksi elämästä voidaan nauttia tai joku nauttii pelkästä olemassaolostaan.

¹⁴ Varmaankin tämän vuoksi nautinto ja seksuaalisuus ovat usein käsi kädessä.

¹⁵ Yksi Nurmen *Nykysuomen keskeisessä sanastossa* (2004) 'ilolle' antamista merkityksistä ilmaisee asennetta (tilaa) ja tulee ilmi esimerkissä: ”Suhtaudumme ilolla asiaan.”

Nautinto on samankaltainen kärsimyksen kanssa myös siinä suhteessa, että hyvin monet sekä psyykkiset että fyysiset ”mukavuudet” voivat olla nautinnon synonyymejä – tai pikemminkin lähikäsitteitä, koska ne eivät tarkoita ihan samaa kuin nautinto – samoin kuin kärsimyksen synonyymejä ovat monet psyykkiset ja fyysiset ”hankaluudet”. Nautinto voidaan nähdä ikään kuin hyvien asioiden yhteisenä nimittäjänä; se voi ilmetä minä tahansa niistä, ja toisaalta mikä tahansa niistä voi sen aiheuttaa. Myös tässä mielessä käsite *nautinto* vastaa käsitettä *kärsimys*, joka puolestaan on samaan tapaan pahojen asioiden yhteinen nimittäjä. (Ks. seuraava luku.)



Kuvio 6: Kärsimyksen vastakohta

4.3.3 'Kärsimys', sen synonyymit ja lähikäsitteet

1) Kärsimys

Nykysuomen sanakirjan (1980) antamat kärsimyksen päämerkitykset ovat ”kärsiminen; kärsittäväenä oleva tai kärsitty, kärsimistä aiheuttava tai aiheuttanut asia”. Myös Timo Nurmen *Nykysuomen keskeinen sanasto* (2004) antaa kärsimykselle periaatteessa kaksi erilaista merkitystä: ”voimakas kielteinen, ruumiillinen tai henkinen tunne” ja ”kärsimistä aiheuttava asia”.

Aluksi sanan 'kärsimys' merkitykset voidaan siis jakaa kahteen osaan, joista ensimmäinen on (1) kärsimisen psyykkinen tila¹ ja toinen (2) se, mikä tuon tilan aiheuttaa. Merkityksen kaksijakoisuus sisältää myös tietyn kerroksisuuden, 'kärsimisen'(1) nimittäin aiheuttaa aina jokin 'kärsittäväenä oleva asia'(2); voidaan siis sanoa, että 'kärsittäväenä oleva asia' (2) on 'kärsimisen' (1) syy.

'Kärsiminen' siis vaatii aina kärsittäväenä olevan asian, sitä vastoin 'kärsittäväenä oleva asia' voi olla jossain mielessä olemassa ilman kärsimistään. Ilmeisesti tästä on kyse, kun puhutaan tiedostamattomasta kärsimyksestä. ”Moni kärsii tietämättään couperosa-ihosta”, voi kaikei tarkoittaa vain sanan merkitystä 'kärsittäväenä oleva asia'.

Vaikka Eriksson ei erottelekaan selkeästi sanan 'lidande' ja sen synonyymien käyttöä, on edellä esitetty jako hänen ajattelussaan kuitenkin havaittavissa. Eriksson mainitsee kärsimyksen syiksi eksplisiittisesti ainakin kivun ja ahdistuksen. Hän sanoo: ”Smärta, ofta rent kroppslig smärta, är en vanlig orsak till lidande i samband med sjukdom” (s. 83)², ja ”[å]n gest kan vara en orsak till lidandet” (s. 30)³. Samaten hänen mukaansa ”kaikkina aikoina olemme tienneet, että sairaus ja käsittely voivat aiheuttaa potilaalle kärsimystä, ennen kaikkea siten että potilaalle aiheutetaan kipua”, ja että ”sietämätöntä kärsimystä voidaan lievittää siten, että yritämme poistaa kivun” (s. 83)⁴.

Kun puhutaan kärsimyksestä merkityksessä (1) 'kärsiminen', on kyseessä sanan fenomenologinen merkitys. Ihmisellä voi olla kärsimys (1) ilman mielen ulkopuolella olevaa kärsimystä (2)⁵. Kärsimys

¹ Mentaalinen akti, kokemus, elämys olisivat myös mahdollisia ilmaisuja.

² ”Kipu, usein puhtaasti ruumiillinen kipu, on tavallinen kärsimyksen syy sairauden yhteydessä.” (s. 83)

³ ”Ahdistus voi olla yksi kärsimyksen syy.” (s. 30)

⁴ ”Att sjukdom och behandling kan åstadkomma lidande för patienten, framför allt genom att patienten tillfogas smärta, har vi vetat under alla tider.” (s. 83) ”[...] outhärdligt lidande kan lindras genom att vi försöker reducera smärtan.” (s. 83)

⁵ Itse asiassa mielen ulkopuolella oleva maailma ei ole merkityksellinen tässä asiassa; se ”sulkeistetaan”.

merkityksessä (2) 'kärsittävänä oleva asia' taas ei tyypillisissä tapauksissa ole psyykinen tila, vaan se mikä aiheuttaa tuon tilan. Tämä erottelu riittää tavallisessa kielenkäytössä, mutta jos halutaan mennä syvemmälle, törmätään vaikeuksiin. 'Kärsittävänä oleva asia' (2) ei nimittäin välttämättä ole se, mikä todella aiheuttaa 'kärsimisen' (1), vaan 'kärsimisen' aiheuttaakin se, minkä kokija uskoo aiheuttajaksi. Esimerkiksi Othello kärsi Desdemonan uskottomuudesta, mutta koska Desdemona ei todellisuudessa ollut uskoton, Othellon kärsimyksen syy ei ollut Desdemonan uskottomuus, vaan Othellon usko Desdemonan uskottomuuteen.

Edellisessä tapauksessa kärsimisellä näyttää samaan aikaan olevan kaksi 'syytä': ensiksikin se 'syy', jonka kärsijä itse katsoo aiheuttavan kärsimyksensä ja toiseksi se 'syy', joka todella aiheuttaa kärsimyksen. Othellon kärsimyksen kaltaisissa tapauksissa onkin tarpeen erotella vielä toisistaan kärsimyksen merkitykset (2) 'kärsittävänä oleva tai kärsitty asia' ja (3) 'kärsimistä aiheuttava tai aiheuttanut asia'. Fenomenologisesti sanottuna 'syy' (2) on oikeastaan 'kärsimisen' (1) sisältö. Voidaan siis ajatella, että 'kärsimys' merkityksessä (1) on psyykinen tila, 'kärsimys' merkityksessä (2) on tuon tilan sisältö ja 'kärsimys' merkityksessä (3) on tuon tilan syy.

Kärsimisen 'syy' ja 'sisältö' voivat siis osua yksiin, mutta tämä ei ole välttämätöntä, 'kärsittävänä olevan asian' syy voi olla toinen, sisältö toinen. Esimerkissä siis: Othellon kärsimyksen [(1) 'kärsiminen'] sisältö oli Desdemonan uskottomuus [(2) 'kärsittävänä oleva asia'] ja syy Othellon oma usko Desdemonan uskottomuuteen [(3) 'kärsimistä aiheuttava asia']. Tämän erottelun voi implisiittisenä nähdä myös Erikssonin ajattelussa, kun hän sanoo: "Ihmisen kamppailu kärsimystään vastaan on kamppailua pahaa – joko todellista tai kuviteltua – vastaan" (s. 73)⁶. Vaikka kärsimys voi siis johtua kuvitellusta asiasta, niin kärsimys itsessään on aina todellista, toisin sanoen (1) kärsiminen ei voi olla kuviteltua, kuviteltu ei myöskään voi olla (2) kärsittävänä oleva asia, sitä vastoin (3) kärsimistä aiheuttava asia, kärsimisen syy, voi olla kuviteltukin.

Kärsimyksen eri merkitysten valossa voi tarkastella myös Erikssonin käyttämää ilmaisua "ett sant lidande" (s. 70) tosi⁷ kärsimys. Tekstistä ei voi päätellä, mikä on Erikssonin tarkoittama merkitys, mutta kärsimys merkityksessä (1) 'kärsiminen' on kaiketi aina juuri niin totta kuin miksi kärsijä sen kokee. Sama pätee kärsimyksen sisältöön, kärsimykseen merkityksessä (2) 'kärsittävänä oleva asia'. Sitä vastoin kärsimyksen syy, kärsimys merkityksessä (3) 'kärsimystä aiheuttava asia' voi edellä olevan esimerkin perusteella olla joko totta tai ei-totta, toisin sanoen uskomus, että jokin tietty asia aiheuttaa kärsimyksen, voi olla tosi tai epätosi.

⁶ "Människans kamp mot sitt lidande är en kamp mot det onda, det verkliga eller föreställda." (s. 73)

⁷ Sanan 'sann' merkitykset *WSOY:n Ruotsi-suomi-suursanakirjan* (2007) mukaan ovat: "tosi, todellinen; oikea, aito; luotettava".

2) Kärsimyksen synonyymit ja lähikäsitteet

Nykysuomen sanakirja (1980) antaa 'kärsimys' -sanalle myös merkitykset "tuska, kipu, vaiva, ahdistus, sairaus, suru, murhe, huoli tms". *Nykysuomen sanakirjan Synonyymisanakirjan* (1989) mukaan 'kärsimyksen' synonyymejä ovat myös "piina, vaiva, ahdinko, masennus, depressio, vitsaus, kirous, onnettomuus ja maanvaiva". Lisäksi Nurmen *Nykysuomen keskeisestä sanastosta* (2004) löytyy merkitys "häätä", sekä Leinojen *Synonyymisanastosta* (1990) merkitys "kidutus".

Luettelosta voi ensiksikin havaita, että kaikki synonyymit ovat synonyymejä kärsimykselle merkityksessä (2) 'kärsittävänä oleva asia' tai merkityksessä (3) 'kärsimistä aiheuttava asia', synonyymiä merkitykselle (1) 'kärsiminen' sitä vastoin ei mainita. Toiseksi voi havaita myös sen, että ilmeisesti miltei kaikki sekä psyykkiset että fyysiset "hankaluudet" voivat olla kärsimyksen synonyymejä – tai pikemminkin kyse on kai lähikäsitteistä, koska eiväthän nämä tarkoita samaa kuin kärsimys. Kärsimys on ikään kuin näiden yhteinen nimittäjä: mikä tahansa edellä mainituista voi olla kärsimyksen syy, ja mikä tahansa niistä voi olla myös kärsimyksen sisältö.

Myös synonyymien ilmaiset asiat voidaan periaatteessa jakaa kolmeen ryhmään, osa synonyymeistä on puhtaasti mentaalisia, tunnetta kuvaavia asioita, esimerkiksi 'suru', osaan liittyy selkeästi fyysinen aspekti, esimerkiksi 'kipu'. Kolmannen ryhmän muodostavat asiat, joissa aikaperspektiivillä on merkittävä osa ja joita voi nimittää olotiloiksi. Tällaisesta voisi esimerkiksi ottaa vaikkapa sanan 'sairaus'.

4.3.4 Ruumiillinen – henkinen kärsimys

Eriksson jakaa kärsimyksen kahteen kategoriaan sairaudesta johtuvaa kärsimystä käsitellessään (siis otsikon *Sjukdomslidande* alla, mutta oletettavasti jaon voi katsoa koskevan kaikkea kärsimystä). Nämä kategoriat ovat: 1) ”kroppslig smärta” ja 2) ”själsligt och andligt lidande”. (s. 83–84) Eriksson siis jakaa kärsimyksen toisaalta ruumiilliseen, toisaalta sielulliseen ja henkiseen/ hengelliseen, jaon sisältämän ongelman hän välttää käyttämällä ruumiillisesta kärsimyksestä termiä ’smärta’¹. Erikssonin näkemys ruumiin ja mielen suhteesta ihmisen kokemisessa tulee kyllä implisiittisesti esille; yleisesti ottaen hän ei pidä ruumiillistakaan kipua pelkästään ruumiillisena, vaan katsoo, että ihminen kokonaisuudessaan kokee myös sen. Tämän hän ilmaisee sanoessaan: ”Kipu on harvoin yksinomaan ruumiillista, vaan sen kokee ihminen kokonaisuudessaan” (s. 83–84)². Termi ’ruumiillinen’ kuvaa Erikssonin mukaan pikemminkin sitä, että ihminen havaitsee kivun aistien välityksellä, fyysisesti. ”Ruumiillisella ymmärrämme, että ihmistä vaivaava kipu ja siten kärsimys, voidaan havaita fyysisesti”, hän toteaa (s. 84)³.

Erikssonin mukaan sanan ’lidande’ merkitys on muuttunut 1900-luvulla sanojen ’sjukdom’ ja ’smärta’ merkityksen suuntaan, ja samalla kärsimys on redusoitu kivuksi ja usein hoitamisen kontekstissa fyysiseksi kivuksi, joka voidaan poistaa lääkkeillä⁴. Vaikka Eriksson siis kritisoi kärsimyksen redusointia fyysiseksi kivuksi, hän toisaalta kuitenkin myös itse nimittää ruumiillista kärsimystä ”paljaaksi kärsimykseksi”, hän nimittäin sanoo: ”Lopulta tulee esiin paljas kärsimys, puhtaasti ruumiillinen, kaikista metafysisistä ulottuvuuksista vapaa kärsimys.” (s. 53)⁵

Tästä voidaan kysyä ensiksikin: Missä mielessä ”puhtaasti ruumiillinen kärsimys” on ”paljas kärsimys”? Ajatteleeko Eriksson, että ruumiillinen kärsimys kuitenkin on jollakin tavalla kärsimyksen ydin, vai ajatteleeko hän, että ruumiillinen kärsimys on paljasta siksi, että se voi olla myös ulkopuolisen nähtävissä? Toiseksi voidaan kysyä: Mitä ovat nämä Erikssonin tarkoittamat ”metafyysiset ulottuvuudet”, ja mitä tarkoittaa, että ruumiillinen kärsimys voi olla ”kaikista metafysisistä ulottuvuuksista vapaata”? Yleensä usko metafysisen ulottuvuuden olemassaoloon – ainakin mikäli metafysisellä

¹ Tämä onkin varmaan luonnollinen ratkaisu ruotsin kieltä käytettäessä. Ks. Erikssonin kommenttia käsitteiden ’lidande’ ja ’smärta’ käytöstä (s. 19–20; B s. 51).

² ”Smärtan är sällan enbart kroppslig utan den erfars av människan som helhet.” (s. 83–84)

³ ”Med kroppslig skall vi förstå att det är en smärta och därmed ett lidande som ansätter människan och som kan förnimmas fysiskt.” (s. 84)

⁴ B s. 51.

⁵ ”Den betydelseförskjutning som man kan se i begreppet ’lidande’ under 1900-talet går mot ’sjukdom’ och ’smärta’. Därmed har man reducerat lidande till smärta och ofta i vårdkontext till en fysisk smärta som kan elimineras med medicin.” (B s. 51)

⁵ ”Det är det nakna lidandet, rent kroppsliga lidandet, fritt från varje metafysisk dimension, som till sist träder fram.” (s. 53)

dimensiolla tarkoitetaan Jumalaa tai jotain muuta ihmisen ulkopuolella olevaa korkeampaa voimaa, kuten tässä tapauksessa voisi ajatella tarkoitettavan – sisältää ajatuksen, että tämä metafyyminen ulottuvuus on koko ajan kaikessa läsnä. Erikssonin ajatuksen lähtökohtana voi tietenkin olla myös kärsimyksen jako ruumiilliseen ja henkiseen kärsimykseen, jolloin henkiseen kärsimykseen kuuluvaa olisi kaikki muu kuin ”puhtaasti ruumiillinen kärsimys”.

Myös *Nykysuomen sanakirja* (1980) erottelee esimerkeissään ”ruumiillisen, sielullisen ja henkisen” kärsimyksen; samoin tekee Nurmen (2004) *Nykysuomen keskeinen sanasto* antaessaan kärsimykselle merkityksen ”voimakas kielteinen, ruumiillinen tai henkinen tunne”. Tämä jako on arkipuheessa kutakuinkin selkeä, mutta syvemmälle mentäessä kuitenkin hieman ongelmallinen asia.⁶ Kysymyksenasettelua voidaan selventää vaihtamalla käsitteiden ”ruumiillinen - sielullinen - henkinen” tilalle käsitteparin ”ruumis - mieli”; nimittäin vaikka ihminen tarvitseekin kärsimiseen myös ruumiinsa – aivot, aistit, fysiologiset reaktiot jne. – niin mielellä ihminen kuitenkin varsinaisesti kärsii. Tämän ilmaisee myös Cassell artikkelissaan *The Nature of Suffering: Physical, Psychological, Social, and Spiritual Aspects* (1992 s. 3) sanoessaan: ”Suffering is a consequence of personhood – bodies do not suffer, persons do.”

Kysymystä sivuaa myös Wittgenstein (1981) pohtiessaan ruumiillista kipua. Hän kirjoittaa: ”Mutta eikö ole mielettöntä sanoa *ruumiista*, että sillä on kipuja? – Ja miksi jokin siinä tuntuu mielettömältä? Missä mielessä käteni ei tunne kipuja, vaan minä kädessäni?” Wittgenstein jatkaa vielä pohdintaansa: ”Millainen on kiistakysymys: Onko *ruumis* se, joka tuntee kipuja?” – Miten se on ratkaistavissa? Miten ilmenee, että se *ei* ole ruumis?” Ratkaisu, jota hän ehdottaa, on käytännöllisyydessään sangen yksinkertainen. Hän kirjoittaa: ”Ehkäpä näin: Jos jollakin on kipuja kädessään, *käsi* ei kerro tätä (ellei se kirjoita sitä), emmekä lohduta kättä, vaan kärsivää ihmistä; katsomme häntä silmiin.”⁷ Wittgensteinin mukaan siis: ”[...] Kipukäyttäytyminen voi viitata kipeään kohtaan, – mutta kärsivä henkilö on se, joka antaa kivulle ilmauksen”⁸.

Kuten aikaisemmin jo todettiin ’kärsiminen’ on psyykinen tila, ts. ’kärsittäväenä oleva asia’ on kärsimys ’kärsimisen’ merkityksessä vasta sitten kun mieli on sen kärsimykseksi ”tulkinnut”. Tämän huomaa esimerkiksi siitä, että (kaikesta päätellen) tajuttomana – tai vaikkapa nukutuksessa ollessaan – ihminen ei kärsi. Ruumis saattaa kenties tuntea kipua ilman, että mieli on siitä tietoinen, mutta mikäli

⁶ Oman lisähankaluutensa tuovat käsitteet *sielullinen*, *henkinen* ja niiden merkitykset. Henkisellä on kaksi merkitystä, toisaalta se on aineellisen/ konkreettisen, toisaalta ruumiillisen vastakohta. Jälkimmäisessä merkityksessä sen synonyymi on sielullinen, jonka synonyymi puolestaan on psyykinen. Henkinen voi lisäksi olla hengellisen rinnakkaiskäsite, jossa merkityksessä sielullinen voi myös olla sen synonyymi.

⁷ Wittgenstein (1981 § 286).

⁸ Wittgenstein (1981 § 302).

mieli ei ”tulkitse” kipua kärsimykseksi, ei ’kärsimisestä’ voida puhua psyykkisenä tilana⁹. Kun kaikki kärsimys on edellä kuvatulla tavalla sekä ruumiillista että mielellistä, on kysyttävä: Mitä ilmaisilla ruumiillinen, sielullinen ja henkinen voidaan tarkoittaa kärsimyksen yhteydessä? Koska itse ’kärsiminen’ (1) on siis samaa, täytyy kärsimyksen ’sisällön’ (2) ja/ tai ’syyn’ (3) olla ratkaisevassa asemassa. Ongelman selvittämiseksi voidaan katsoa, millaisista ”ruumis-mieli” -kombinaatioista kärsiminen muodostuu:

- (i) Syy ruumiista johtuva, sisältö ruumista koskeva: Päästä särkee ja ihminen kärsii päänsärystä. Kärsimystä sanotaan ruumiilliseksi.
- (ii) Syy ruumiista johtuva, sisältö mieltä koskeva: Päästä särkee ja sen vuoksi ihminen kärsii aivokasvaimen pelosta. Kärsimystä sanotaan psyykkiseksi, henkiseksi, sielulliseksi.
- (iii) Syy mielestä johtuva, sisältö ruumista koskeva: Ihminen sairastaa masennusta ja kärsii ruokahaluttomuudesta. Kärsimystä sanotaan ruumiilliseksi.
- (iv) Syy mielestä johtuva, sisältö mieltä koskeva: Ihminen sairastaa masennusta ja kärsii kuolemanpelosta. Kärsimystä sanotaan psyykkiseksi, henkiseksi, sielulliseksi.

Lisätapauksina voidaan ajatella, että syy ei ole varsinaisesti ruumiista johtuva, mutta kuitenkin fyyskalliseen todellisuuteen kuuluva; syytä voisi kuvata termillä konkreettinen:

- (v) Syy konkreettinen, sisältö mieltä koskeva: Läheinen on kuollut ja ihminen kärsii surusta. Kärsimystä sanotaan psyykkiseksi, henkiseksi, sielulliseksi.
- (vi) Syy konkreettinen, sisältö ruumista koskeva: Läheinen on kuollut ja sen vuoksi ihminen kärsii päänsärystä. Kärsimystä sanotaan ruumiilliseksi.

Yksi esimerkki vielä erikoistapauksesta, joka osoittaa, miten suomen kielessä henkinen ja hengellinen eroavat toisistaan (ruotsissahan molempia tarkoittava sana siis on ’andlig’).

- (vii) Ihminen on lyönyt jonkun kuoliaaksi (konkreettinen syy) ja kärsii helvetin pelosta (hengellinen sisältö). Kärsimystä sanotaan hengelliseksi, henkiseksi, sielulliseksi tai psyykkiseksi.

Kärsimyksen sisältö näyttää siis ratkaisevan sen, mihin luokkaan kärsimys sijoitetaan: kärsimys katsotaan ruumiilliseksi vain silloin, kun sen sisältö on ruumiillinen.

⁹ Sanalla ’kärsiminen’ on nimittäin myös sellainen käyttötapana, joka ei ilmaise psyykkistä tilaa, esimerkkinä sairaudesta kärsimisen sairastamisen synonyymisenä ilmauksena.

5 KYSYMYS 'MIKÄ?' – KÄRSIMYKSEN OLEMUS

5. 1 Miten kärsimys ilmenee?

5. 1. 1 Määrittelemisen, kuvaamisen

Kun kysytään, mikä jokin on, tutkitaan siis kyseisen asian/ olion/ ilmiön olemusta. Tutkimuksen tulokseksi pyritään aikaansaamaan määritelmä: joissakin tapauksissa voidaan päätyä tutkimuksen kohteen olennaiset piirteet ilmaisevaan reaalinmääritelmään, toisissa tapauksissa kyseeseen taas tulevat sanojen käytöstä sopimuksia tekevät nominaalimääritelmät¹. Joskus tutkimuksen kohteena voi myös olla määrittelemättömäksi sopimatton käsite.

Vastaukseksi 'mikä' -kysymykseen saadaan kaikissa tapauksissa asian/ olion/ ilmiön jonkinasteinen kuvaus. Se, millaiseen tarkkuuteen, kattavuuteen ja lopullisuuteen kuvauksessa voidaan päätyä, riippuu tutkittavan asian laadusta. Tämän ilmaisee jo Aristoteles sanoessaan: ”Keskustelua näistä asioista on pidettävä riittävänä, kun saavutetaan selvyyttä siinä määrin kuin tarkasteltavana oleva asia sallii².” Hänen mukaansa ”kaikissa tieteissä ei ole etsittävä samanlaista tarkkuutta”, on nimittäin ”yhtä tyhmää hyväksyä matemaatikoilta retorisia argumentteja kuin vaatia puhujalta tieteellisiä todistuksia”³.

Aristoteles siis kehottaa pyrkimään ”kunkin ilmiöryhmän kohdalla sellaiseen tarkkuuteen, jonka asioiden luonto sallii”⁴, ja tätä asioiden erilaista ”luontoa” pohtii puolestaan ranskalainen filosofi Blaise Pascal tutkielmassaan *Geometrisesta mielestä ja muita pohdiskeluja* (2002)⁵. Ensiksikin Pascal kertoo, millainen on hyvä määritelmä, ja samalla ”implicité” tulee ilmaiseeksi paljon siitä, millaisia/ minkä luonteisia asioita kannattaa määritellä. Toiseksi Pascal katsoo, että on olemassa asioita, joiden määrittelemisen ei ole lainkaan mielekästä.

Pascalin mukaan määrittelemisellä on käytännöllinen päämäärä, sen tulee palvella asian ymmärtämistä. Määrittelemistä tarvitaan ajattelun selkiyttämiseksi ja esityksen sujuvoittamiseksi. Määritelmien merkitys on siinä, että koska ne ”yhdellä annetulla sanalla” ilmaisevat sellaista, minkä sanominen muuten

¹ Olen ottanut esille vain nämä määritelmätyypit, koska ne ovat asian luonteeseen soveltuvia. Muista määritelmistä esim. Haaparanta & Niiniluoto (1995 s. 18, 43–45)

² NE I Kirja, 3. luku, 1094b, 10.

³ NE I Kirja, 3. luku, 1094b, 10, 20; samasta asiasta myös I Kirja 7. luku 1098a, 25.

⁴ NE I Kirja, 3. luku, 1094b, 20.

⁵ Käytän Pascalin kirjasta lyhennettä GM.

vaatisi useampia termejä, niiden käyttö auttaa selkiyttämään ja tiivistämään esitystä. Määritelmät ovat lyhennettyjä puhetaipoja, joita käytettäessä mielen oletetaan täydentävän termit aina koko määritelmällä. Määritelmän tulee olla sellainen, että kun sen kuulee, niin mieli samalla hetkellä liittää määritelmään sen sisällön. Esimerkiksi joka kerran kun mainitaan parillinen luku, ymmärretään täsmälleen, että se on luku, joka jakaantuu kahteen yhtä suureen osaan ja näiden kahden asian tulisi kytkeytyä ajatuksissa sillä tavalla erottamattomasti yhteen, että niin pian kuin puheeksi tulee toinen, mieli heti liittää siihen toisen.⁶

Määritelmät voivat Pascalin mukaan olla joko tarkoituksenmukaisia tai epätarkoituksenmukaisia. Epätarkoituksenmukainen määritelmä on esimerkiksi silloin, kun sana määritellään itsensä tai johdannaisensa avulla.⁷ Vaikka ilmeisesti kyseessä ei ole määritelmä, niin tällaiseen kehällisyyteen Eriksson kuitenkin sortuu sanoessaan: ”Lidandet är en kamp [...] mellan lidandet och lusten” (s. 11, 30)⁸. Tällä lauseella ei oikeastaan ole lainkaan informatiivista arvoa.

Pascalin mukaan on siis olemassa toisaalta asioita, joiden määrittelemisen on mielekästä, mutta toisaalta on myös sellaisia asioita, joiden määrittelemisessä ei ole mieltä. Osa sanoista on nimittäin ”perussanoja”, joista mieleen tulee aina sanan ”luonnollinen” merkitys, esimerkkejä tällaisista ovat aika, avaruus, liike, lukumäärä, yhtäläisyys. Se, että ”perussanoja” ei voida määritellä, ei Pascalin mukaan johdu ”asioiden hämäryydestä, vaan päinvastoin niiden äärimmäisestä ilmeisyydestä”⁹. Hänen mukaansa ”nuo termit kuvaavat merkitsemiään asioita niin luonnollisesti niille, jotka kieltä ymmärtävät, että jos niitä haluaisi selventää, se pikemminkin hämärtäisi kuin valaisisi”¹⁰. Mikään ei siis Pascalin mielestä ole turhempaa kuin yrittää määritellä tällaisia peruskäsitteitä, hän sanoo: ”[L]uonto itse on antanut meille niitä koskevan sanattoman käsityskyvyn, joka on pätevämpi kuin se, jonka selityksemme välityksellä keinotekoisesti saamme”¹¹. Pascal selventää vielä näkemystään seuraavasti:

⁶ GM s. 21–22.

On siis muistettava, että Pascal puhuu nominaalimääritelmistä, koska hän hyväksyy vain ne määritelmiksi. Hän toteaa: ”Sillä määritelmiä luodaan vain puheeksi tulevien asioiden nimeämiseksi, ei niiden luonnehtimiseksi [olemuksen paljastamiseksi]” (GM s. 26).

⁷ GM s. 25.

⁸ Myös: ”[L]idandet är alltid en unik blandning av lust och lidande [...]” (s. 32)

⁹ GM s. 30–31.

¹⁰ GM s. 24.

¹¹ GM s. 26.

”Sillä ei ole mitään hatarampaa kuin ne selitykset, joilla pyritään määrittelemään alkeissanoja. Mitä tarvetta on selvittää sitä mitä ymmärretään sanalla ihminen? Eikö kyllin hyvin tiedetä mikä on asia, jota sillä pyritään kuvaamaan? Mitä hyötyä arveli Platon meille koituvan siitä, että hän sanoi ihmisen olevan kaksijalkainen höyhenetön eläin? Ikään kuin se mielikuva, joka minulla ihmisestä luonnostaan on ja jota en osaa ilmaista, ei olisi tarkempi ja pätevämpi kuin se, jonka hänen hyödytön ja jopa naurettava selityksensä synnyttää: eihän ihminen menetä ihmisyytään menettäessään molemmat jalkansa eikä syöttökukko saa sitä menettäessään höyhenensä.” (GM s. 24–25)

En sanokaan, että [määriteltäväksi sopimattomien] asioiden luonne olisi yhteisesti tiedossa, tarkoitan yksinkertaisesti nimen ja asian välistä suhdetta niin, että kun tulee vastaan ilmaus aika, kaikkien ajatus kääntyy samalle taholle, mikä riittää perusteeksi termin määrittelemättä jättämiseen, niin paljon kuin käsitykset sitten eroaisivatkaan jäljempänä, kun ryhdytään puhumaan siitä, mitä aika on. (GM s. 26)¹²

Näihin määriteltäväksi sopimattomiin sanoihin kuuluu käsitykseni mukaan myös sana 'kärsimys'. Luonnollisestikaan tämä ei koske kaikkia tapauksia, esimerkiksi operationaaliset määritelmät ovat sangen tarpeellisia, kun jotakin ilmiötä pyritään tutkimaan ja mittaamaan, ja monet ilmeisesti kokonaismääritelmiksi tarkoitettut, mutta liian kapea-alaiset määritelmät, voivat tietenkin olla hyviä operationaalisia määritelmiä. Tätä näkemystä puoltavaksi voi katsoa esimerkiksi Duffyn (1992 s. 293) Viktor Franklia koskevan ajatuksen, jonka mukaan Frankl kirjoitti paljon kärsimyksestä määrittelemättä sitä koskaan. 'Kärsimys' -käsitettä on toki pyritty määrittelemään hoitotieteessä, mutta tulokset eivät kuitenkaan ole kovin onnistuneita: määritelmät joko perustuvat itsestäänselvyksiin, ovat liian kapea-alaisia kokonaismääritelmiksi tai pelkästään sekoittavat asian ymmärtämistä. Myös Eriksson päätyy artikkelissaan *Lidandets idé* (1989b s. 25) näkemukseen, jonka mukaan ”kärsimystä ei voida määritellä”, ”me voimme ainoastaan antaa kärsimykselle tuntomerkkejä”¹³. Kärsimyksen analyysissä on siis pyrittävä kuvaukseen, ja näin on myös Eriksson menetellyt; hän on vastannut 'mikä' -kysymykseen kärsimystä kuvaamalla.¹⁴

Eriksson sanoo, että kärsimystä on usein kuvattu mysteeriksi tai arvoitukseksi, ja myös hän pitää kärsimystä arvoituksena. Lisäksi hän on sitä mieltä, että arvoitukseksi kärsimys todennäköisesti tulee aina osoittautumaan. Ajatustaan hän perustelee sillä, että jokaisen ihmisen kärsimys on ainutlaatuista. (s. 13)¹⁵ Tämä on sikäli mielenkiintoista, että samalla perusteella mikä tahansa ihmisen kokema jää arvoitukseksi; samalla tavalla, kaikkien ihmisten kaikki kokemus on ainutlaatuista – ja siis samassa mielessä arvoituksellista kuin kärsimyskin. Mikäli ajatellaan, että ihminen yleensä tavoittaa tiedon kokemuksen

¹² Itse kysymys on paljon Pascaliakin vanhempi. Nimittäin samaa asiaa saman esimerkin avulla pohti jo 300-400 lukujen taitteessa kirkkoisä Augustinus. Hän kirjoitti: ”Mitä on siis aika? Minä luulen sen tietäväni, jos kukaan ei sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin sen selittää hänelle, minä en sitä tiedä.” (*Tunnustukset* 2003 s. 420–421)

¹³ ”Lidandet kan inte definieras. Vi kan endast ange ett antal kännetecken på lidande.” (1989b s. 25)

Ks. myös Eriksson, Herberts & Lindholm (1993 s. 640).

¹⁴ 'Kärsimys' -käsitteen määrittelemisestä on hoitotieteessä esitetty myös tämän ajattelutavan vastaisia näkemyksiä, esim. Morse & Carter (1996 s. 45–46) sekä Rodgers & Cowles (1997 s. 1048–1053). Määrittelemistä ja kuvaamista koskevaa ajatustani on kuitenkin vahvistanut mm. John Dalyn artikkeli *Kärsimisen näkökulma ihmisenä kehittymisen teoriassa* (1997a s. 61–74), jossa on lyhyt katsaus hoitotieteellisistä kärsimyksen määritelmistä. (Ks. kärsimisen määrittelystä myös Daly 1997b s. 252.)

Hyvä katsaus varhaisempiin hoitotieteellisiin määritelmiin kärsimyksestä sisältyy Kahnin ja Steevesin artikkeliin *The experience of suffering: Conceptual clarification and theoretical definition* (1986). Ks. myös Eriksson, Herberts & Lindholm (1993) ja Eriksson, Lindholm & Herberts (1994).

¹⁵ Mielenkiintoinen olisi tietysti myös kysymys, mitä kärsimyksen arvoituksellisuudella yleensä tarkoitetaan?

kautta, tämä tarkoittaisi sitä, että kaikki asiat lopulta jäävät arvoituksiksi¹⁶. Eriksson ei paljonkaan käsittele kärsimyksen ja muiden ihmisen kokemusten tai tunteiden suhdetta; hän toteaa ainoastaan: ”Tämän ajan ihmiseltä puuttuu osittain kieli kärsimyksensä ja sisimpien tunteidensa ilmaisemiseen” (s. 53)¹⁷, ja tästä voi päätellä, että hän ei kuitenkaan pidä kärsimystä tässä suhteessa ainutlaatuisena inhimillisten kokemusten joukossa.

Varsinaisesti Eriksson kuitenkin vertaa mieluummin kärsimystä universumiin sen rajattomuuden vuoksi¹⁸. Hänen mielestään ”tämä vertaus antaa myös jokaiselle aikakaudelle ja jokaiselle ihmiselle tietyn paikan suhteessa kärsimykseen” (s. 11)¹⁹. Eriksson sanoo: ”Kärsivä ihminen on eräänlaisessa kärsimyksen universumissa, tapahtumien loputtomassa moninaisuudessa, joka lopulta kaikesta huolimatta osoittautuu yhtenäiseksi” (s. 11)²⁰. Universumi luo mielikuvan avaruudesta, kenties vapaudestakin; tosin Eriksson puhuu kyllä myös kärsimyksen muurista. Hänen mukaansa nimenomaan ”syvimmässä kärsimyksessä ihminen on jonkin sellaisen edessä, jota voisimme kutsua kärsimyksen muuriksi, jonkin sellaisen edessä, joka vaikuttaa läpipääsemättömältä, mutta jonka pimeyden läpi ohut valojuova useimmiten kuitenkin tunkeutuu esille” (s. 38)²¹.

Seuraavaksi tutkitaan kärsimystä ’mikä’ -kysymyksen avulla. Ennen varsinaiseen Erikssonin kärsimyksen kuvauksen analyysiin siirtymistä käsitellään kärsimyksen ilmaisemiseen ja ymmärtämiseen liittyviä asioita ja joitakin huomioita Erikssonin ”lidandets vad”-kysymyksestä.

¹⁶ Mutta tietysti rationalismin ja empirismin kiista on yhä ratkaisematta.

¹⁷ ”Dagens människa saknar delvis ett språk för att uttrycka sitt lidande och sina innersta känslor.” (s. 53)

¹⁸ Myös elämää Eriksson vertaa universumiin: ”Mitt liv är mitt universum [...]”; Minun elämäni on minun universumini. (s. 12) Erikssonin käyttämät kärsimyksen rajattomuutta, äärettömyyttä kuvaavat sanat ovat ’gränslöshet’ ja ’oändlighet’.

¹⁹ ”Den liknelsen ger även varje tidsålder och varje människa en given plats i förhållande till lidandet.” (s. 11)

²⁰ ”Den lidande människan befinner sig i ett slags lidandets universum, en oändlig mångfald av skeenden som till slut och trots allt visar sig ha ett sammanhang”. (s. 11)

²¹ ”I det djupaste lidandet står människan inför det vi kunde kalla ”lidandets mur”, något som förefaller ogenomträngligt men där en strimma ljus oftast tränger fram i mörkret.” (s. 38)

5. 1. 2 Kärsimyksen ilmaiseminen

Eriksson näyttää ajattelevan, että kaikessa kärsimyksessä on toisaalta jotain yleistä ja toisaalta siinä on aina myös jotain ainutlaatuista. Erikssonin mukaan jokaisella yksittäisellä kärsimyksellä on myös oma uniikki muotonsa (s. 31, 38). Hän toteaa: ”Jokaisen ihmisen kärsimys on ainutlaatuista ja kantaa kärsijänsä nimeä ” (s. 13)¹. Kärsimyksessä olevaa ”yleistä” Eriksson luonnehtii sanomalla, että kärsimyksessä on ”jotain historiallisesti annettua, joka tekee kärsimyksen kysymyksen meille ajankohtaiseksi ” (s. 11)². Eriksson ei puhu tästä enempää, mutta herää kysymys, eikö asia ole päinvastoin, eikö nimenomaan oma kärsimys tee kysymystä ajankohtaiseksi ja yhteys historiaan ja oman itsen ulkopuolelle anna perspektiiviä kysymyksen laajempaan käsittelyyn.

Niin kuin edellisessä luvussa jo ilmeni, on kärsimystä koskevan ’mikä’ -kysymyksen vastaus Erikssonin mukaan jokaisen yksittäisen kärsimyksen luonnehdinta, ja ’miksi’ -kysymyksen avulla ihminen puolestaan voi suhteuttaa kärsimyksen omaan tilanteeseensa ja niihin keinoihin, jotka hänellä on kärsimyksen käsittelyyn käytettävissä (s. 13)³. Ilmeisesti Eriksson siis ajattelee, että kärsimyksen ”yleinen” tulee ilmi vastattaessa kysymykseen ’mikä’; kun taas ”yksityinen” puolestaan ilmenee pikemminkin vastattaessa kysymykseen ’miksi’. Ensi näkemältä tämä erottelu ei tunnu pätevältä. Erikssonin johtopäätöksen voi kuitenkin ymmärtää, kun ottaa huomioon, että hän on lähestynyt asiaa empiirisen tutkimuksen kautta. Nimittäin kun ihmiset kuvaavat omaa kärsimystään, ovat kuvaukset oletettavasti kaikilla melko samanlaisia – siis vastaus ’mikä’ -kysymykseen on yleispätevää. Sitä vastoin kärsimyksensä syitä pohtiessaan jokainen ihminen todennäköisesti luo oman teoriansa omien kokemustensa ja tulkintamallinsa pohjalta – vastaukset ’miksi’ -kysymykseen ovat siis paljon persoonallisempia. Periaatteessa molempiin kysymyksiin on tietenkin olemassa sekä ”yksityinen” että ”yleinen” vastaus.

Erikssonin mukaan kärsiminen edellyttää kykyä kärsiä, tätä kykyä ei hänen mukaansa kuitenkaan kaikilla ole; on olemassa myös ihmisiä, jotka ovat kyvyttömiä kärsimään. (s. 14–15) Tässä Eriksson tukeutuu Franklin näkemykseen. ”[K]uten olemme jo todenneet, Franklin ajatuksia seuraten, on monia ihmisiä, joilta puuttuu kyky kärsiä”, hän sanoo (s. 38)⁴. Eriksson ilmeisesti ajattelee, että kyky kärsiä on ihmisessä joko myötäsyttyinen tai ainakin myötäsyttyisesti kehittyvä. Hän näyttää ajattelevan, että mikäli ihmisellä ei ole kykyä kärsiä, on ihminen menettänyt tämän kyvyn, hän nimittäin sanoo: ”För

¹ “[...] varje människans lidande är unikt och bär den lidandes namn.” (s. 13)

² “[...] det finns någonting historiskt givet som gör lidandets fråga aktuell för oss.” (s.11)

³ ”Lidandets vad är en karaktäristik av varje enskilt lidande.” (s. 13)

”Genom varför-frågan kan människan ställa lidandet i relation till sin egen situation och till någonting som gör det möjligt att hantera lidandet.” (s. 13)

⁴ ”[S]om vi redan konstaterat, utgående från Frankl, finns det många människor som saknar förmågan att lida.” (s. 38)

att människan skall kunna känna igen sitt lidandes vad måste vi hjälpa henne att återfå förmågan att lida” (s. 14)⁵. Edellisen sitaatin mukaan tällainen kärsimisen kyvyn menettänyt ihminen ei ilmeisesti Erikssonin mielestä myöskään kykene käsittelemään kärsimystä ”teoreettiselta” kannalta, koska hänen täytyisi tunnistaa uudelleen ’mikä’ -kysymys. Erikssonin käyttämä persoonapronomillinen muoto ”sitt lidandes vad”⁶ voisi tarkoittaa myös oman kärsimyksen ’mikä’ -kysymystä, mutta koska kyseinen ihminen on kykenemätön kärsimään, hänellä ei ole omaa kärsimystä eikä siis myöskään siihen liittyviä kysymyksiä, johtopäätökseksi tulee, että kyse on ”teoreettisen” ’mikä’ -kysymyksen tunnistamisesta. Luonnollisesti tämä liittyy kiinteästi myös kärsimyksen ymmärtämiseen yleisesti ja tunnistamiseen toisessa ihmisessä.

E erityisen hämmentävä on Erikssonin näkemys, jonka hän ilmaisee sanomalla: ”Kyvyttömyys kärsiä on kenties yksi suurimmista ja vaikeimmista kärsimyksistä” (s. 14)⁷. Tämä sisältää aivan ilmeisen ristiriidan, jos ihminen on kyvytön kärsimään, hän ei kykene kärsimään myöskään tästä kyvyttömyydestään, ts. ei voi olla olemassa kärsimystä, joka on ilmausta kyvyttömyydestä kärsiä. Kun Eriksson puhuu kyvyttömyydestä kärsiä, vaikuttaakin siltä, että kyseessä on itse asiassa jokin muu tunne tai asia, jonka käsittelemisessä ihmisellä on vaikeuksia, ja tämä aiheuttaa kärsimystä.

Osaksi ongelma voi johtua siitä, että sanan ’kärsimys’ eri käyttötapoja ei ole eroteltu. Esimerkiksi sanaa ’kärsimys’ merkityksessä ’kärsittäväenä oleva tai kärsitty asia’ (2) voidaan ongelmitta käyttää synonyymisesti lähes samaa tarkoittavan sanan, esimerkiksi surun, kanssa, mutta kun sitten tämä synonyyminen käyttö siirretään myös merkityksen ’kärsiminen’(1) alueelle, syntyy edellä kuvattu ongelma. Se Erikssonin mainitsema tilanne, että ihminen ei pysty suremaan (ts. kokemaan/ tuntemaan/ ilmaisemaan surua) (s. 14), on aivan ymmärrettävä ja tuttu ilmiö, ja yhtä ymmärrettävää on myös se, että ihminen voi kärsiä tästä kyvyttömyydestään. Mikäli kuitenkin vaihtaa ilmauksen ”kyvyttömyys surra” ilmaukseen ”kyvyttömyys kärsiä”, ei ole enää loogista käyttää ’kärsiä’ -verbiä; sellainen, joka on kyvytön kärsimään, ei voi kärsiä mistään. Mainittu ristiriita voi olla seurausta myös siitä, että Erikssonin varsinainen intentio kärsimisen kyvyn käsittelyssä on ilmeisesti toinen, kärsimyksen ilmaiseminen. Kyvyttömyys kärsiä on nimittäin yksi kysymys, mutta kokonaan toinen kysymys on kyvyttömyys ilmaista kärsimystään.

⁵ Jotta ihminen voisi jälleen tunnistaa kärsimyksensä mikä-kysymyksen, meidän tulee auttaa häntä saamaan takaisin kykynsä kärsiä. (s. 14)

⁶ Suomeksi tämä voi merkitä kahta eri asiaa, joiden vivahde on hiukan erilainen. Voitaisiin kääntää ”[oman] kärsimyksensä mikä-kysymys” tai ”kärsimyksen [oma] mikä-kysymyksensä”. Edellisessä tapauksessa ihmisellä on oma kärsimys, jota mikä-kysymys koskee, jälkimmäisessä taas mikä-kysymys on oma, mutta kärsimys, jota kysymys koskee, puolestaan ei ole.

⁷ ”Oförmågan att lida är kanske ett av de största och grymmaste lidandena.” (s. 14)

Kuten jo aikaisemmin mainittiin Erikssonin mukaan kärsimykseltä ”puuttuu eksplisiittinen kieli”, mutta hänen mukaansa kärsimyksen ilmaiseminen – ja myös ymmärtäminen – on kuitenkin yleisesti ottaen mahdollista, koska ”sen loputtomassa hiljaisuudessa on erilaisia ilmaisumuotoja, joita voimme ymmärtää” (s. 12)⁸. Tosin Eriksson näyttää pitävän kärsimystä itseäänkin sellaisena ilmiönä, jonka ilmaiseminen vaatii muutakin kuin kielen, hän nimittäin sanoo: ”Kärsimyksen ydin on sellainen, että se täytyy tuoda julki symbolien avulla, jotta sen tulisi ulkopuoliselle maailmalle näkyväksi” (s. 54)⁹. Lisäksi hänen mukaansa usein ”[m]eidän on pakko muuntaa kärsimyksemme sellaiseen muotoon, jonka voimme ilmaista kouriintuntuvammalla tavalla” (s. 38–39)¹⁰. Ilmaiseminen ja ymmärtäminen ovat sidoksissa myös tilanteeseen, Eriksson sanoo: ”On varmasti olemassa hetkiä, jolloin ihminen mielellään jakaisi salaisuuksiaan ja kuormiaan toisen kanssa, mutta hän näkee, ettei ole olemassa mitään muuta kuin suuri tyhjä tila hänen sisällään” (s. 79)¹¹. Lisäksi hän ajattelee, että ”[s]illoin kun kärsimystaistelu käy kuumimmillaan, ei ihmisellä useinkaan ole kykyä välittää kärsimystään toiselle ihmiselle” (s. 31)^{12, 13}.

Kärsimystä voi siis ilmaista eri tavoilla, ja jotkut näistä tavoista voivat olla epäsuoria. Myös Eriksson mainitsee useita epäsuoria kärsimyksen ilmenemismuotoja, esimerkiksi ”näennäisesti itse aiheutettu kärsimys” on hänen mukaansa ilmaista syvemmillä olevasta kärsimyksestä. Samoin hänen mukaansa ”halveksunnan ja ylimielisyyden ilmaukset” voivat olla esimerkki inhimillisestä kärsimyksestä. (s.14–15) Myös ne esimerkit, jotka Eriksson mainitsee käsitellessään ihmisen kyvyttömyyttä kärsiä, kertovat pikemminkin ilmaisemisen vaikeudesta kuin kyvyttömyydestä kärsimiseen.

Ihminen, joka on kyvytön kärsimään, joutuu usein ympäristön halveksunnan kohteeksi, koska hän ei ”käyttäydy” niin kuin kärsivä ihminen. Objektiiivisesti katsoen hänen pitäisi kärsiä ja ilmaista tuskaa ja olla onneton ympäristön häneltä odottamalla tavalla. Pettymys siitä, että ei kärsi erilaisten objektiiivisten arviointien vaatimusten mukaisesti, tulee usein niin suureksi, että ihminen joko tietoisesti tai tiedostamattaan tahtoo pakottaa esille kärsimyksen ilmauksia. (s. 14)¹⁴

⁸ “[...] men i dess oändliga tystnad finns det olika uttrycksformer som vi kan uppfatta [...]” (s.12)

⁹ ”Kärnan i lidandet är det som måste kommuniceras genom symboler för att bli synligt för omvärlden.” (s.54)

¹⁰ ”Människor uttrycker sitt lidande på olika sätt, men ofta saknar vi ett språk för att uttrycka det vi verkligen erfar. Vi blir tvungna att omvandla vårt lidande till en form som vi kan uttrycka på ett mera påtagligt sätt.” (s. 38-39)

¹¹ ”Det finns säkert stunder då en människa gärna skulle dela sina hemligheter och bördor med en annan, men hon ser att det ingenting finns annat än ett stort tungt tomrum inom henne.” (s. 79)

¹² ”Då lidandets kamp är som mest intensiv saknar människan ofta förmåga att förmedla sitt lidande till en annan människa.” (s. 31)

¹³ Ks. myös s. 42–43.

¹⁴ ”En människa som bär på denna oförmåga blir ofta utsatt för omgivningens förakt eftersom hon inte ”beter” sig som en lidande människa. Objektivt sett borde hon lida och uttrycka den smärta och olycka som omgivningen förväntar sig av henne. Besvikelsen över att den som enligt olika objektiva bedömningar borde lida inte lider blir ofta så stor att man omedvetet eller medvetet vill tvinga fram ett uttryck för lidande.” (s. 14)

Myös seuraava on esimerkki ilmaisun vaikeudesta, koska Erikssonin mukaan siinä mainitut asiat – näennäinen kärsimyksen haluaminen ja kärsimyksen etsiminen – ovat sitaatin itsensäkin mukaan kärsimyksen ilmausta.

Toisen variaation kärsimyksestä kohtaamme ihmisessä, joka näyttää ”haluavan” kärsimystä, joskus jopa ”etsivän” sitä. Monesti nämä ihmiset kohtaavat epäluuloa ja heidät leimataan teeskentelijöiksi, mikä vielä lisää heidän kärsimystään. (s. 15)¹⁵

Kyse ei siis varsinaisesti ole kyvyttömyydestä kärsiä, pikemminkin ihmisen kyvystä ilmaista kärsimystään, ilmaisutapojen ymmärrettävyydestä yms. Tähän Eriksson itsekin viittaa sanoessaan: ”Todellinen kyvyttömyys kärsiä voidaan helposti sekoittaa muihin ilmaisuihin, esim. kärsimyksen halveksuntaan ja ylimielisyyteen kärsimyksen edessä” (s.14)¹⁶.

Toinen hankaluus, jota Eriksson kärsimyksen ilmaisemisen yhteydessä käsittelee, on siinä, että Erikssonin mukaan kaikkia kärsimyksen ilmaisemisen muotoja ei hyväksytä. Tässä Eriksson viittaa Johannissoniin (1992), joka on sitä mieltä, että kaikella kärsimyksellä ei ole oikeutusta, vaan vain vakiintuneisiin sosiaalisiin tai tieteellisiin raameihin mahtuva kärsimys hyväksytään todelliseksi kärsimykseksi (s.54)¹⁷. Tähän ajatukseen liittyy Erikssonin näkemys, jonka hän ilmaisee sanomalla:

Olemme pakotettuja antamaan kärsimyksellemme selityksen. Kärsimyksemme muuttuu kivuksi, ahdistukseksi tai joksikin tarkkailtavissa olevaksi fyysiseksi ilmaukseksi. Inhimillinen kärsimyksemme on redusoitu ulkopuolisen maailman hyväksyttävissä ja käsiteltävissä olevaksi ilmiöksi. (s. 39)¹⁸

Kärsimyksen ilmaiseminen on luonnollisesti yhteydessä kärsimyksen ymmärtämiseen, voidaan ajatella, että ilmaiseminen oli asian toinen puoli ja sen toinen, ikään kuin kääntöpuoli, on ymmärtäminen, johon siirrytään seuraavaksi.

¹⁵ ”En annan variation av lidandet kan vi finna hos den människa som ger uttryck för att ”vilja” lida och ibland kanske för att ”söka” lidandet. Många gånger möts dessa människor av misstro och de blir stämplade som simulanter, vilket ytterligare ökar deras lidande.” (s. 15)

¹⁶ ”En verklig oförmåga att lida kan lätt sammanblandas med andra uttrycksformer som t.ex. förakt och högmod inför lidandet.” (s. 14)

¹⁷ ”Johannisson (1992) menar att allt lidande inte har legitimitet, utan det är bara det som ryms inom etablerade sociala eller vetenskapliga ramar som godkänns som ett verkligt lidande.” (s. 54)

¹⁸ ”Vi tvingas ge vårt lidande en förklaring. Vårt lidande förvandlas till smärta, ångest eller ett fysiskt uttryck som kan observeras. Vårt mänskliga lidande har reducerats till ett, för den omgivande världen, godtagbart och hanterbart fenomen.” (s. 39)

5. 1. 3 Kärsimyksen ymmärtäminen

Edellisessä luvussa ilmaisemiseen liitetty ”yksityinen – yleinen” -problematiikka liittyy myös ymmärtämiseen. Kärsimyksen ymmärtämisen voi nähdä eräänlaiseksi hermeneuttiseksi kehäksi, jossa on kaksi aspektia: oman kärsimyksen ymmärtäminen auttaa ymmärtämään kärsimystä yleisenä ilmiönä, ja kärsimys yleisenä ilmiönä auttaa puolestaan ymmärtämään omaa kärsimystä. Lähtökohtana on käsitteäkseni oma kärsimyksen kokeminen ja sen kärsimykseksi ymmärtäminen, koska tämä on lähtökohta yleensä ilmiön tunnistamiselle. Ellei ihminen nimittäin olisi tunnistanut kärsimystä itsessään, hän voisi kaikei jollakin tasolla havaita sen toisen käyttäytymisessä, mutta sen varsinainen ymmärtäminen olisi mahdotonta. Myös Eriksson näyttää ajattelevan, että oma kärsimys on jossakin mielessä lähtökohta kärsimyksen ymmärtämiselle, hän nimittäin sanoo, että ”meidän on pakko yrittää ymmärtää kärsimystä suhteessa omaan elämäämme ja olemassaolomme” (s. 11)¹.

Toisen ihmisen kärsimyksen ymmärtämisestä Erikssonilla on kaksijakoinen näkemys. Vaikka hän toisaalta – niin kuin edellä on jo todettu – ajattelee, että ”kärsimykseltä puuttuu eksplisiittinen kieli”, hän ajattelee myös, että samoin kuin ihmisellä ”kärsimyksen loputtomassa hiljaisuudessa on erilaisia ilmaisumuotoja” kärsimykselleen, niin samoin on ihmisellä mahdollisuus myös ymmärtää näitä kärsimyksen ilmaisuja ”sisimmillä ja hienoimmilla sielunliikkeillään, ihmisyydellään ja myötäelämisellään” (s. 12)².

Toisaalta Eriksson kuitenkin katsoo, että kärsimyksessään ihminen on aina tiettyssä mielessä yksin ja että jokainen kärsimys voidaan nähdä ”som den enskildes möte med det enskilda” (s. 38)³. Collianderia lainaten Eriksson sanoo myös: ”Kärsimyksen kantaa ainoastaan yksilö, ei koskaan joukko”, ja jatkaa lainausta: ”Samoin kuin unelmamme on kärsimys ulkopuolisen tiedon tavoittamattomissa” (s. 13)⁴. Tämä sitaatti herättää kysymyksen, kuinka kärsimys kokemuksena – ja kokemus ylipäätään – on ihmisten kesken kommunikoitavissa, ”jaettavissa”. Pohjimmiltaanhan kysymys on jo aikaisemmin esillä olleesta ongelmasta, ihmisen mahdollisuudesta toisen ymmärtämiseen. Tätä ongelmaa sivuaa myös Wittgenstein *Filosofissa tutkimuksissa* (1981) aistimusten ilmaisemista ja ymmärtämistä käsitellessään.

¹ “[...] eftersom vi tvingas försöka förstå lidandet i förhållande till vårt eget liv och vårt eget vardande, samtidigt som det finns någonting historiskt givet som gör lidandets fråga aktuell för oss.” (s.11)

² ”Lidandet saknar ett explicit språk, men i dess oändliga tystnad finns det olika uttrycksformer som vi kan uppfatta med våra innersta och finaste rörelser, vår medmänsklighet och vårt medlidande.” (s. 12)

³ “[...]yksityisen ihmisen kohtaamisena yksityisen asian kanssa [...] (s. 38) – voisi kai olla kömpelö suomennos.

⁴ ”Den lidande människan förläna lidandet dess karaktär. [...] I likhet med våra drömmar är lidandet otillgängligt för inblick utifrån. Lidandet uppbärs enbart av individen, aldrig av massan.” [Colliander (1987, 81)] (s. 13)

Wittgenstein esittää kysymyksen: ”Missä mielessä aistimukseni sitten ovat *yksityisiä*?”⁵ Hänen mukaansa: ”Olennaista yksityisessä kokemuksessa ei oikeastaan ole se, että jokaisella on oma erityinen versionsa kokemuksesta, vaan se, että kukaan ei tiedä, onko toisellakin *tämä* vai jotain muuta. Olisi siis mahdollista olettaa – vaikka tätä ei voikaan todentaa – että osalla ihmiskuntaa on *yhdensalainen* punaisen aistimus, toisella osalla toisenlainen”⁶. Kun tämä sovelletaan aiheeseemme, ongelma kuuluu: Olisi siis mahdollista olettaa, että osalla ihmiskuntaa on yhdensalainen kärsimyksen kokemus, toisella osalla toisenlainen.

Kuten jo aikaisemmin todettiin, ongelman ratkaisu on pragmaattinen: käytännössä ei ole mahdollista, että yksi ilmaisee kipua nauramalla ja toinen itkemällä. Maailma olisi mieletön ja toisten ymmärtäminen mahdotonta, jos ihmiset ilmaisivat aistimuksiaan miten sattuu, maailman kokeminen mielekkääksi perustuu siihen, että enemmistö ihmisistä ilmaisee aistimuksiaan samoilla tavoilla. Värisokeatkin erotetaan muista seurausten perusteella: puna-viher-värisokea alkaa ennen pitkää mansikkamaalla ihmetellä, miten muut näyttävät löytävän mansikoita niin paljon näppärämmin kuin hän. Oletettavasti jollakin vastaavalla tavalla koko värisokeuden ilmiö on alun perin ”keksitty”.

Myös Eriksson näyttää ajattelevan, että toisen kokemuksen voi ymmärtää vain oman kokemuksen kautta. Hän nimittäin sanoo kärsimyksen äärettömyydestä puhuessaan, että itse kunkin on se koettava, jotta sitä ymmärtäisi (s. 12)⁷, ja tämän lisäksi hän sanoo kykymme kärsimyksen kohtaamiseen ja lievittämiseen riippuvan omasta kypsyydestämme suhteessa omaan kärsimykseemme (s. 73)⁸. Kärsimyksen ymmärtämisen Eriksson näkee siis myös kehittyväksi asiaksi. Vaikka hän sanoo: ”On ilmeistä, että nykyajan ihmisen on vaikea hahmottaa kärsimystä” (s. 53)⁹, niin hän sanoo myös, että ihmisen itsetietoisuuden kehittyessä kehitty myös ”oman kärsimyksen ymmärtäminen” (s. 32)¹⁰.

Tämä onkin sangen luonnollista, minkä tahansa ilmiön ymmärtäminen vaatii ensiksi kyseisen ilmiön tunnistamisen ja perustuu johonkin tuttuuteen. Kärsimyksen ymmärtäminen vaatii siis kärsimyksen tunnistamista, mutta mitä on se tuttuus, jota tässä tarvitaan. Voidaanko olettaa, että kärsimyksen tunnistamiseksi täytyy olla kokemus kärsimisestä? Vaikka kärsimys ei olekaan aistimus, on tässä kuitenkin kyseessä periaatteessa sama ongelma, jonka Wittgenstein esittää käyttäen esimerkkinä kipua. Hän kysyy:

⁵ Wittgenstein (1981 § 246).

⁶ Wittgenstein (1981 § 272).

⁷ “[Boken är ett försök att tränga in i en liten del av] lidandets universum, den oändlighet som var och en själv måste erfara för att förstå.” (s. 12)

⁸ “Vår förmåga att möta och lindra det mänskliga lidandet är beroende av vår egen mognad i förhållande till vårt eget lidande.” (s. 73)

⁹ “Det är uppenbart att dagens människa har svårt att gestalta lidandet.” (s. 53)

¹⁰ “Genom dessa former utvecklas en självmedvetenhet hos människan, d.v.s. en insikt om det egna lidandet.” (s. 32)

Voisiko sanan ”kipu” ymmärtää sellainen, joka *ei ole koskaan* tuntenut kipua? – Onko kokemuksen opetettava minulle, onko asianlaita näin vai ei? – Ja jos sanomme ”Kukaan ei voi kuvitella kipuja, paitsi, jos hän on joskus tuntenut niitä” – mistä tiedämme tämän? Miten voidaan ratkaista, onko tämä totta? (Wittgenstein 1981 § 315)

Wittgenstein ei vastaa kysymykseensä, mutta tässä yhteydessä ongelma voidaan olettaa pelkästään hypoteettiseksi, ja ajatella lähtökohdaksi tosiasiallista tilannetta, joka on se, että kaikilla ihmisillä on kokemus kivusta¹¹, ja että oletettavasti kaikki ovat myös kivusta kärsineet. Tällä perusteella voidaan ajatella, että kaikki ihmiset tunnistavat jonkinlaista kärsimystä. Eri kysymys on tietenkin vielä se, olisiko kivusta kärsiminen riittävä kokemus muunlaisen kärsimyksen ymmärtämiseksi, mikäli olisi olemassa joku ihminen, jonka kokemus kärsimyksestä todella rajoittuisi vain kivusta kärsimiseen. Koska kärsimys kuitenkin on osa kaikkea inhimillistä elämää – kuten Eriksson asian ilmaisee (s. 11)¹² – voimme lähteä oletuksesta, että kaikki ihmiset kykenevät ainakin jossain määrin tunnistamaan kärsimyksen sitä kohdatessaan.

Pelkkä ilmiön tunnistaminen ei kuitenkaan vielä riitä sen varsinaiseksi ymmärtämiseksi. Ymmärtäminen laajemmassa merkityksessä on yhteydessä kieleen, ja myös aistimusten ymmärtämisen suhdetta kieleen Wittgenstein käsittelee pohtiessaan yksityisen kielen mahdollisuutta. Hän esittää kysymyksen: ”Miten [...] voin haluta päästä kielen avulla vielä kivun ilmauksen ja kivun väliin?”¹³ Toisin sanoen, eikö kipu tule aidoimmillaan ja riittävästi esille kivun ilmaisussa. Tähänkään Wittgenstein ei vastaa, mutta kyse on kielen merkityksestä yleensä, ja tässä yhteydessä ymmärrämme hyvin, että ilmiön (kivun) ja sen ilmenemisen (kivun ilmaus) ohella kieltä todella tarvitaan, muuten asian ymmärtäminen ei ole kovin syvällistä, ei kumuloituvaa, eikä siirrettävissä toiseen, tilanteeseen ja eri aikaan.¹⁴ Jokaisen värisokean kohdalla ei siis enää tarvitse alkaa ihmetellä, mistä on kysymys, kielen avulla tietoa ja kokemusta asiasta on jo siirretty sukupolvelta toiselle.

Wittgenstein käsittelee myös sisäisiä kokemuksia kuvaavan kielen ymmärtämistä. Hän aloittaa kysymällä: ”Miten merkitsen sanoilla aistimuksiani”? Ensimmäinen Wittgensteinin esittämä vastausvaihtoehto on, että ihmisen käyttämät aistimussanat liittyvät luontaisiin aistimusten ilmauksiin. Tässä tapauk-

¹¹ Poikkeuksena voivat olla ihmiset, jotka kärsivät sellaisesta harvinaisesta sairaudesta, jossa ihminen ei tunne kipua.

¹² Eriksson sanoo myös: ”Lidandet är en del av det som Frankl kallar ”den mänskliga existensens tragiska treklöver”. Frankl säger: ”Denna treklöver består av smärta, skuld och död. Det finns ingen mänsklig varelse som kan säga att hon inte har svikit, att hon inte lider och att hon inte skall dö.” [Frankl 1986] (s. 52; nootti 1)

¹³ Wittgenstein (1981 § 245).

¹⁴ Tätä käsittelee esimerkiksi saksalainen filosofi Ernst Cassirer kirjassaan *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1951). Hän korostaa kielen merkitystä; hänen mukaansa nimenomaan kielen avulla ihminen kykenee irtautumaan siitä, mikä on tässä ja nyt.

nessa kieli ei kuitenkaan ole ”yksityinen”, vaan myös toinen ihminen voi ymmärtää sitä. Toisena vaihtoehtona Wittgenstein pohtii mahdollisuutta, että mitään luontaisia aistimuksen ilmauksia ei olisi olemassa, olisi ainoastaan aistimus. ”Millaista olisi, jos ihmiset eivät ilmaisisi kipujaan (eivät voihkisi, vääntelisi kasvojaan jne.)”, kysyy Wittgenstein ja vastaa: ”Lapselle ei voisi silloin välittää sanan ’hammassärky’ käyttöä”. Hän jatkaa ajatusketjuaan olettamalla, että vaikka joku nero lapsi voisikin itse keksiä nimen aistimukselleen, hän ei kuitenkaan voisi tehdä itseään ymmärretyksi keksimällään sanalla.¹⁵ Wittgenstein toteaa:

Kun sanotaan ”Hän on antanut nimen aistimukselle”, unohdetaan, että kielessä on oltava jo paljon valmiina, jotta pelkällä nimeämisellä olisi mieli. Kun puhumme siitä, että joku antaa kivulle nimen, sanan ”kipu” kielioppi on tässä se, mikä on valmiina: Se osoittaa paikan, johon uusi sana sijoitetaan. (Wittgenstein 1981 § 257)

Wittgensteinin mukaan kieli ei voi siis koskaan olla yksityistä, vaan se on aina välttämättä sosiaalista¹⁶, sen vuoksi kielen – myös sisäisiä kokemuksia kuvaavan kielen – ymmärtäminen on mahdollista.

¹⁵ Wittgenstein (1981 § 256–257).

¹⁶ Tämä on yksi perinteinen käsitys Wittgensteinin *Filosofisissa tutkimuksissa* esittämästä ns. ”yksityisen kielen argumentista”. Muitakin tulkintoja on esitetty, on mm. korostettu eroa sosiaalisuuden ja julkisuuden välillä. (Esim. Robinson Crusoe voi hyvin käyttää yksin kieltä, kunhan se on julkista siinä mielessä, että se on periaatteessa muidenkin ymmärrettävissä, opittavissa jne.) Koska tässä ajatellaan ”yksityisen kielen argumenttia” kielen oppimisen tai ”keksimisen” kannalta – mihin Wittgenstein antaa selkeästi mahdollisuuden – on tulkintani kielen sosiaalisuudesta tässä yhteydessä perusteltavissa. On huomattava, että monien tulkitsijoiden mukaan Wittgenstein ei ylipäänsä esitä mitään universalisoivia, essentialistiselta kuulostavia väitteitä kielestä, hän vain esittää huomautuksia siitä, miten kieltä – ja tässä tapauksessa sanaa ’kieli’ – käytetään.

5. 2 Erikssonin kysymykset – 'Vad?'

Kuten jo aikaisemmin todettiin, kysymys 'mikä' on toinen Erikssonin tärkeiksi katsomista kysymyksistä. Sen, että kysymykselle on omistettu oma lukunsa, voi katsoa osoittavan 'mikä' -kysymyksen teoreettista painoarvoa, vaikka Eriksson toisaalta sanookin: "Kärsimyksen kuvaaminen abstraktina ideana tai ilmiönä näyttää merkityksettömältä, jos sitä ei peilata ihmiseen kärsimyksen kantajana" (s. 7–8)¹. Kysymyksen käytännöllinen tärkeys tulee puolestaan esille jo Erikssonin kärsimys-tutkimuksen lähtökohdissa, hänhän lähestyi kysymystä empiirisesti. Käytännölliseltä kannalta kysymys on Erikssonille tärkeä myös siinä mielessä, että hän näyttää ajattelevan 'mikä' -kysymyksen tunnistamisen olevan edullista ihmiselle. Käsitellessään ihmisen kyvyttömyyttä kärsiä – jota Eriksson siis pitää suurena vaikeutena – hän nimittäin sanoo: "Jotta ihminen voisi tunnistaa kärsimyksensä mikä -kysymyksen, meidän tulee auttaa häntä saamaan takaisin kykynsä kärsiä" (s. 14)².

Eriksson pitää 'mikä' -kysymyksen esittämistä myös yrityksenä kuvata kärsimyksen olemusta, hän toteaa: "Frågan om lidandets vad är ett försök att skildra lidandets väsen" (s. 13)³. Kirjansa nimivaihtoehtoja pohtiessaan hän käyttää myös ilmausta "kärsimyksen idea" ja toteaa: "Jag har gång på gång ställt mig frågan huruvida lidandet har någon idé. Mitt svar är att eftersom lidande finns, måste det ha en idé!" (s. 7)⁴. Myös tämä on nähtävissä osoituksena siitä, että "kärsimyksen idea" on jotain kärsimykselle luonteenomaista. "Lidandets vad är en karaktäristik av varje enskilt lidande" (s. 13)⁵, sanoo Eriksson lisäksi. Tämä on ilmeisesti tulkittava siten, että hänen mielestään luonteenomaista kaikelle kärsimykselle on se, mitä löydetään vastaukseksi kysymykseen "Mikä kärsimys on?", eihän varsinaisen kysymys 'mikä' nimittäin ole toiselle asialle sen kummemmin luonteenomaista kuin toisellekaan.

'Mikä' -kysymystä Eriksson pitää kuitenkin vaikeasti vastattavana. Hän sanoo: "On ilmeistä, että nykyajan ihmisen on vaikea hahmottaa kärsimystä" (s. 53)⁶, että "kärsimykseltä puuttuu eksplisiittinen kieli" (s. 12, 53)⁷ ja että "meiltä puuttuvat nykyisin termit, jotka kuvaavat inhimillistä kärsimystä" (s. 103)⁸. Tämä herättää kysymyksiä. Ensiksikin voidaan kysyä, ajatteleeko Eriksson, että aikaisempina

¹ "Att beskriva lidandet som en abstrakt idé eller som ett fenomen förefaller meningslöst ifall det inte speglas mot människans som bärare av lidandet." (s. 7–8)

² "För att människan skall kunna känna igen sitt lidandes vad måste vi hjälpa henne att återfå förmågan att lida." (s. 14)

³ Se, että kärsimyksen 'mikä' -kysymys esitetään [ja että siihen etsitään vastausta], on yritys kuvata kärsimyksen olemusta. (s. 13)

⁴ Olen kerta kerran jälkeen kysynyt itseltäni, kuinka kärsimyksellä voi olla jokin idea. Vastaukseni on, että koska kärsimys on olemassa, täytyy sillä olla idea! (s. 7)

⁵ Kärsimyksen mikä on jokaisen yksittäisen kärsimyksen luonnehdinta. (13)

⁶ "Det är uppenbart att dagens människa har svårt att gestalta lidandet, [och vi kan fråga oss vad det beror på]. (s. 53)

⁷ "Lidandet saknar ett explicit språk [...]" (s. 12)

⁸ "Dagens människa saknar delvis ett språk för att uttrycka sitt lidande och sina innersta känslor." (s. 53)

⁸ "Vi saknar t. ex. idag termer som beskriver det mänskliga lidandet." (s. 103)

aikoina on tilanne ollut erilainen – että ihmisen on ollut helpompi hahmottaa kärsimyksensä, tai että käytössä on ollut parempia termejä – ja mikäli hän ajattelee näin, mihin hän näkemyksensä perustaa. Tämä kysymys jää vastausta vaille.

Toinen asia, jonka vuoksi Eriksson katsoo 'mikä' -kysymyksen vaikeasti vastattavaksi on se, että hänen mukaansa "kärsimyksestä sellaisenaan puuttuu luonne". "Vad-frågan är givetvis svår att besvara eftersom lidandet som sådant saknar karaktär" (s. 13)⁹, hän sanoo. Tässä hän tukeutuu Collianderin ajatukseen (1987, 81): "Lidandet som sådant saknar varje egenskap, har ingen karaktär, inget förtecken. Den lidande människan förlämnar lidandet dess karaktär" (s. 13)¹⁰.

Nämä kaksi näkökantaa – aikaisemmin mainittu (1) "lidandets vad är en karaktäristik av varje enskilt lidande" ja tässä esille tuleva (2) "lidandet som sådant har ingen karaktär" – ovat keskenään ristiriidassa ja jälkimmäinen niistä tuntuu jokseenkin kestävämmältä. Ensiksikin – kuten edellä jo todettiin Erikssonin itsensäkin sanovan – 'mikä' -kysymys on ilmiön olemuksen kysymistä, ja koska ilmiön olemus on juuri se, mikä kyseiselle ilmiölle on luonteenomaista, on 'mikä' -kysymyksen esittäminen siis ilmiön luonteen kysymistä. Toiseksi ei kaikeksi mistään ilmiöstä voida sanoa, ettei sillä ole luonnetta. Kuinka se muuten olisi oma erillinen ilmiönsä, kaikesta muusta erotettavissa? Ilman ilmiön erillistä luonnetta ei voisi olla erillistä käsitettäkään, eikä käsitteelle nimeä¹¹. Lisäksi voi huomauttaa, että edellä lainattu Collianderin kuvaus – mikäli asiaa haluaa tarkastella tältä näkökannalta – sopii yhtä lailla kaikkeen ihmisen mielessä olevaan; se on luonteenomaista koko mielelle.

Erikssonin kokemus 'mikä' -kysymykseen vastaamisen vaikeudesta ja sen vaihtumisesta 'miksi' -kysymykseksi voi johtua tässä tapauksessa myös siitä, että kirja on tulosta kärsivien ihmisten, potilaiden tutkimuksesta. Lähtökohta on siis empiirinen, ei ensisijaisesti teoreettinen. Käytännössähän ihmiset yleensä etsivät pikemminkin ilmiöiden syitä ja selityksiä kuin paneutuvat pohtimaan kysymyksiä, jotka auttavat erottamaan jonkin asian (olemuksen) jostakin toisesta asiasta (jonkin toisen asian olemuksesta). Ilmiön olemuksen pohtiminen on teoreettisempaa; ja varmaan on totta se, mitä Eriksson sanoo: "Genom varför-frågan kan människan ställa lidandet i relation till sin egen situation och till någonting som gör det möjligt att hantera lidandet" (s. 13)¹².

⁹ Mikä - kysymykseen on vaikea vastata osittain siksi, että kärsimyksestä sellaisenaan puuttuu luonne. (s. 13)

¹⁰ Kärsimyksestä sellaisenaan puuttuu jokainen ominaisuus, sillä ei ole mitään luonnetta, ei mitään tuntomerkkiä. Kärsivä ihminen antaa kärsimykselle sen luonteen. [Colliander 1987, 81] (s. 13)

¹¹ Ks. Hamlyn edellä luvussa 4.1.

¹² Miksi -kysymyksen avulla ihminen voi suhteuttaa kärsimyksen omaan tilanteeseensa ja johonkin sellaiseen, joka tekee kärsimyksen käsittelemisen mahdolliseksi. (s. 13)

Eriksson sanookin, että vastausta 'mikä' -kysymykseen – siis kärsimyksen kuvausta – löydämme henkilökohtaisista dokumenteista, esimerkiksi runoista ja kaunokirjallisuudesta. Toisaalta hän toteaa, että ”luultavasti emme koskaan saa vastausta mikä-kysymykseen” (s. 13)¹³. Tämä herättää kysymyksen hänen toivomansa vastauksen laadusta, nimittäin asiaa käsitellessään hän myös itse koko ajan vastaa kysymykseen. Tyhjentävää vastausta ei varmaan todellakaan löydy, tässä suhteessa ei kärsimys kuitenkaan liene sen vaikeampi asia kuin muutkaan saman laatuiset ilmiöt, mutta myös Eriksson on siis vastannut 'mikä' -kysymykseen: kuvannut kärsimystä, kärsimyksen luonnetta, kärsimyksen olemusta, ja tämän kuvauksen analyysiin siirrytään seuraavaksi. Myös ennen varsinaista kärsimyksen olemuksen kuvausta käsiteltävä kärsimyksen ilmenemisen kuvaus voidaan lukea kärsimyksen 'mikä' -kysymyksen vastaukseen kuuluvaksi.

¹³ ”Vi kommer troligen aldrig att få svar på vad-frågan.” (s. 13)

5. 3 Erikssonin näkemys kärsimyksen ilmenemisestä

5. 3. 1 Kärsimys ”prosessina”

Yksi Erikssonin käyttämä kärsimystä kuvaava ilmaisu on ”kärsimyksen draama”, tällä nimellä hän nimittää hoitamisen yhteydessä esille tulevaa kärsimystä (s. 53)¹. Erikssonin ”kärsimyksen draama” sisältää nähdäkseni kuitenkin myös kaikkialla muualla esiintyvään kärsimykseen liittyviä piirteitä. ”Kärsimyksen draaman” voi siis katsoa kuvaavan kärsimyksen ”kulkua” yleisemmälläkin tasolla. Erikssonin ”Kärsimyksen draama” on kolminäytöksinen:

- (1) Ensimmäinen näytös on ”Bekräftandet av lidandet”
- (2) Toinen näytös on ”Själva lidandet”
- (3) Kolmas näytös on ”Försoningen” (s. 54)².

Draama-nimityksen käyttäminen kärsimyksen yhteydessä on kuitenkin ongelmallista kahdellakin tavalla, jotka tulevat ilmeisiksi, kun sana draama suomennetaan. Ensimmäinen ongelma liittyy itse nimeen, kärsimysnäytelmä-nimihän on vakiintunut koskemaan Kristuksen kärsimystä kuvaavia esityksiä. Toinen ongelmista on puolestaan enemmän sisällöllinen, näytelmä on näytelmää – ei todellisuutta – ja kärsivälle tällaisen ajatuksen vivahduskin voi olla kuin isku vasten kasvoja. Draamaksi kuvattua asiaa voi mielestäni nimittää myös prosessiksi. Myös ’prosessi’ -sanalla on huonot puolensa, ja se täytyykin tässä yhteydessä käsittää väljästi, ei suinkaan minkään teollisen prosessin mallin mukaan, jossa alkupäässä on jokin ”input” ja loppupäässä saadaan tulokseksi automaattisesti ennalta määrätty ”output”. En siis ehdotakaan prosessia varsinaisesti nimitykseksi, vaan käytän sitä ainoastaan kuvaamaan kärsimyksen dynaamista luonnetta.³

Erikssonin ajatus kärsimyksestä draamana – ja myös minun ajatukseni kärsimyksestä prosessina – on sikäli puolustettavissa, että kärsimys on mentaalinen asia ja sellaisena aina ajassa oleva asia; hetkelliselläkin kärsimyksellä on kestopensa. Tosin vain hetken kestävää kärsimystä ei useinkaan nimitetä kärsimykseksi, kärsimyksen syy voi tosin kestää vain hetken – kipu esimerkiksi – mutta kivunkin aiheuttama kärsimys yleensä kestää kauemmin, muuten siitä ei kärsimyksenä puhuta⁴.

¹ ”Det finns ett lidande i vården som skapas av de förväntningar som upplevs då man träder in i ett mänskligt möte eller en vårdrelation. Vi har kallat detta för ’lidandets drama.’” (s. 53)

² Vrt. Batterfieldin malliin artikkelissa *Suffering – A conceptual description and content analysis of an operational schema* (1984). Batterfieldin mallista ks. myös Duffy (1992 s. 296).

³ Prosessinluonteisena kärsimystä kuvaa hoitotieteessä myös esim. Morse; ks. Dewar & Morse (1995) ja Morse & Carter (1996).

⁴ Tosin tämä jaottelu ei ole ehdoton ja kuuluu pikemmin kokemukselliseen kuin teoreettiseen tarkastelutapaan.

Koska ihminen ei halua kärsiä, hän Erikssonin mukaan ”kärsimyksensä hävittämiseksi ja siitä pakene-
miseksi kehittää erilaisia strategioita” (s. 72)⁵. Eriksson sanoo: ”Eri tutkimuksissa ja kirjallisuudessa
esitetyt mallit⁶, joiden mukaan ihminen voi yrittää lievittää kärsimystään, voidaan tiivistää seuraavas-
ti”:

- (i) Förintelse av lidandet; människan försöker eliminera lidandet.
- (ii) Förakt för lidandet; människan försöker höja sig över lidandet.
- (iii) Flykt från lidandet; människan förnekar att lidandet finns och försöker fly eller springa
undan det.
- (iv) Resignation i lidandet; människan har en fatalistisk, ödesbetonad, känslofattig
inställning, då lidandet tas som ett givet oundvikligt ont.
- (v) Ödmjukhet inför lidandet; människan försöker finna en mening med lidandet. (s. 72–73)⁷

Edellä esitetyn listan kolmeen ensimmäiseen asiaan sopii Erikssonin ajatus: ”Jos kiellämme kärsimyksen,
kiellämme osan elämää ja ihmisen mahdollisuuden eheytyä” (s. 50)⁸. Mikäli suhtautumistavat
haluaa esittää edellisen kaltaisena listana, kuuluu niistä kolme alusta lukien Erikssonin ”Kärsimyksen
draaman” ensimmäiseen näytökseen ja kaksi viimeistä kolmanteen näytökseen. Tosin Eriksson ei esitä
luetteloa mitenkään kronologiseksi, ja kaiketi nämä ovatkin pikemmin vaihtelevia tiloja kärsimyksen ja
koko kärsimystä sisältävän elämisen keskellä.

Nähdäkseni tähän listaan voisi lisätä vielä ’uhri’ -ajatuksen, jota Eriksson käsittelee omana alaluku-
naan (s. 73–75) ja myös kristillisen sovitusaajatuksen yhteydessä (s.75–76). Hänen mukaansa esikristil-
lisessä traditiossa ihminen yritti ostaa itsensä vapaaksi pahasta uhraamalla, ja hän on sitä mieltä, että
uhriajatus elää edelleen myös modernin ihmisen mielessä, vaikka se onkin saanut erilaisia muotoja.
Eriksson sanoo: ”Kaikki voimme tunnistaa itsessämme sen tosiasian, että me vaikean kärsimyksen
edessä olemme valmiit uhraamaan jotakin saadaksemme lievitystä” (s. 73)⁹.

Joskus voidaan myös käyttää retorisenä keinona eräänlaista diminutiivia, esimerkiksi Paavali kirjoittaa korinttilaisille: ”Tämä
hetkellinen ja vähäinen ahdinkomme (kreikaksi θλιψις, jonka merkitys on myös kärsimys) tuottaa meille määrättömän suuren,
ikuisen kirkkauden.” (2 Kor 4:17)

⁵ ”För att förinta och fly lidandet utvecklar människan olika strategier.” (s. 72)

⁶ Eriksson ei mainitse tässä mitään lähteitä. Yksi tällainen malli on esim. Foley (1988) esittämä jako ihmisen asenteista persoo-
nalliseen kärsimykseen. Ks. Duffy (1992 s. 294–295).

⁷ (i) Kärsimyksen hävittäminen; ihminen yrittää eliminoida kärsimyksen.

(ii) Kärsimyksen halveksiminen; ihminen yrittää kohottaa itsensä kärsimyksen yläpuolelle.

(iii) Kärsimyksestä pakeneminen; ihminen kieltää kärsimyksen olemassaolon ja yrittää paeta sen alta.

(iv) Kärsimyksen alistuminen; ihmisellä on fatalistinen, kohtaloa korostava, tunteeton asenne, jossa kärsimys
otetaan annettuna väistämättömänä pahana.

(v) Nöyryys kärsimyksen edessä; ihminen yrittää löytää kärsimyksen tarkoituksen. (s. 72–73)

⁸ ”Om vi förnekar lidandet, förnekar vi en del av livet och människans möjlighet att bli en hel människa.” (s. 50)

⁹ ”Vi kan alla känna igen oss i det faktum att vi inför ett svårt lidande varit beredda att offra något för att få lindring.” (s. 73)

Kärsimyksen liittyy Erikssonin ajattelussa myös kysymys valinnanvapaudesta. Toisaalta Eriksson sanoo: ”Minun elämäni on minun universumini; ei ole vaihtoehtoa, elämä on valinnut minut kärsimykseen ja iloon” (s. 12)¹⁰. Toisaalta hän kuitenkin jossain mielessä katsoo kärsimiseen liittyvän myös ihmisen oman valinnanvapauden, koska hän sanoo: ”Kärsiminen voi toisinaan sisältää valinnan esimerkiksi siitä, kuinka elämänsä tahtoo elää” (s. 38)¹¹. Tähän kysymykseen liittyy myös Erikssonin jo edellä esitetty maininta ”ihmisestä, joka näyttää ’haluavan’ kärsimystä, joskus jopa ’etsivän’ sitä” (s. 15)¹². Tällaista haluamista Eriksson ilmeisesti kuitenkin pitää näennäisenä, hän nimittäin sanoo, että ”syvimmältään todennäköisesti kukaan ei halua kärsiä” (s. 15)¹³.

Vapaudesta puhuessaan Eriksson käsittelee ilmeisesti sisäkkäin kahta eri valintaa, joista ensimmäinen on se, että (1) ihminen ”valitsee kärsimyksen” ja toinen se, että (2) ihminen ”valitsee oman suhtautumisensa kärsimykseen”. Eriksson näyttää ajattelevan, että yleensä ihminen ei voi valita kohtaako kärsimys häntä vai ei, hän sanoo: ”Att lida innebär alltid att avstå något. [...] Dessvärre har man inget val” (s. 70)¹⁴. Sitä vastoin Eriksson selvästikin näkee valinnan mahdollisuuden siinä, minkä suhtautumistavan ihminen kärsimykseensä valitsee. Hän nimittäin jatkaa edellistä ajatusta sanomalla, että valinta tehdään kärsimyksestä selviytymisen tai siihen kuoleamisen välillä (s. 70)¹⁵. Tämän lisäksi Eriksson sanoo, että ”ihminen voi valita tekeekö kärsimyksestään kasvun ja kehityksen välineen vai haittaavan tekijän” (s. 78–79)¹⁶. Tätäkään valinnan mahdollisuutta Eriksson ei kuitenkaan pidä itsestään selvänä, hän nimittäin sanoo myös: ”Gång på gång kommer vi tillbaka till ofriheten, det yttre tvånget eller den drivna människans lidande som har sin grund i ofrihet och förtvivlan inför denna ofrihet” (s. 68)¹⁷. Suhtautumista kärsimykseen – ja siis valinnan vapautta – voi Erikssonin mukaan kahlita toisinaan myös se, että kärsivä on sidoksissa toiseen ihmiseen tavalla, joka rajoittaa hänen mahdollisuuttaan valita; hän on jollakin tavalla pakotettu mukautumaan toisen tahtoon (s. 70).

Valinnanvapaus puuttuu Erikssonin näkemyksen mukaan luonnollisesti kokonaan niiltä, jotka eivät voi valita kärsimystä, eivätkä suhtautumistaan kärsimykseen siksi, että ovat kyvyttömiä kärsimään. Näiden ihmisten tilannetta Eriksson pitää vaikeana, eikä suinkaan positiivisena. (s. 14–15, 38) Kärsimään kyvyttömät ovat siis – Sartren ajatusta mukaellakseni – tuomittuja olemaan vailla kärsimystä. Ajatus

¹⁰ ”Mitt liv är mitt universum; det finns inget val, livet har valt mig med lidandet och lusten.” (s. 12)

¹¹ ”Att lida kan ibland innebära att välja, t.ex. hur man vill leva sitt liv.” (s. 38)

¹² ”En annan variation av lidandet kan vi finna hos den människa som ger uttryck för att ’vilja’ lida och ibland kanske för att ’söka’ lidandet.” (s. 15)

¹³ ”I djupaste mening vill antagligen inte någon människa lida.” (s. 15)

¹⁴ Kärsiminen merkitsee aina jostakin luopumista. [Jostakin osasta niitä mahdollisuuksia, joiden kanssa on synnytty, luovutaan.] Sen pahempi, ettei vaihtoehtoa ole. (s. 70)

¹⁵ ”Valet står mellan att överleva (och att avstå) eller att dö (och eventuellt få).” (s. 70)

¹⁶ ”Människan kan välja att göra sitt lidande till ett medel för växt och utveckling eller till en hämmande factor.” (s. 78–79)

¹⁷ Kerta kerran jälkeen palaamme takaisin ”epävapauteen”, äärimmäiseen pakkoon tai ajalehtivan ihmisen kärsimykseen, jolla on perustansa ”epävapaudessa” ja epätoivossa tämän ”epävapauden” edessä. (s. 68)

on toisaalta yllättävä, vapaudessa valita luulisi pikemminkin olevan tärkeää, että voi valita päinvastaisen vaihtoehdon, nimittäin sen, että ei tarvitse kärsiä. Tosin aina on ollut niitä, jotka valitsevat kärsimyksen, koska – vaikka eivät haluakaan kärsiä – katsovat sen kuitenkin valittavissaan olevista vaihtoehdoista parhaaksi; ihminen voi haluta kärsiä jonkun toisen ihmisen puolesta tai suostua kärsimään vaikkapa aatteen vuoksi. Näistä Erikssonin antamista lähtökohdista ei pitemmälle meneviä johtopäätöksiä hänen mainitsemastaan kärsimyksen sisältämästä valinnan mahdollisuudesta oikeastaan voi tehdä; lukija jää siis kuitenkin vielä kysymään, kuka voi valita, mitä voi valita ja millaisessa tilanteessa voi valita.

”Jokaisen ihmisen kärsimys tapahtuu jossain kärsimysnäytelmässä” (s. 53)¹⁸, sanoo Eriksson. Tämän lisäksi hän sanoo: ”Jokaisen ihmisen sisimmässä on syvä kaipaus saada itse näytellä oman elämänsä kärsimyksen draama” (s. 53)¹⁹. Hänen mukaansa jokainen ihminen tulee näytelmään siinä hahmossa, jolle hän mieluiten haluaa antaa muodon, toisin sanoen siinä hahmossa, missä näkyy hänen kärsimyksensä sisin olemus. Erikssonin mukaan kärsimys edellyttää vastaanäyttelijää; kärsivä ihminen odottaa, että saisi ympäristön myötätuntoa, rakkautta ja huolenpitoa. Mikäli kärsivä ei löydä vastaanäyttelijää, hän vaihtaa hahmoa yhä uudelleen, kunnes joku vastaanäyttelijä löytyy. (s. 53–56)²⁰

¹⁸ ”Varje människans lidande utspelas i ett lidandets drama.” (s. 53)

¹⁹ ”Inom varje människa finns en djup längtan efter att just hon skall få spela sitt livs lidandes drama.” (s. 53)

²⁰ ”Varje människa träder in i dramat i den skepnad som hon allra helst vill gestalta, d.v.s. i sitt lidandes innersta väsen. Finner hon inte en medaktör tvingas hon byta skepnad om och om igen tills hon finner en.” (s. 53)

Ruotsin ’medaktör’ kuvaa mielestäni huomattavasti suomen ’vastaäyttelijää’ paremmin sitä, mitä kärsivä etsii.

5. 3. 2 Bekräftandet av lidandet – Kärsimyksen tunnustaminen

Kärsimyksen tunnustamisella on kaksi puolta. Näistä ensimmäinen on se, että toinen ihminen vahvistaa kärsimyksen – tästä Eriksson puhuu ”kärsimyksen draaman” yhteydessä. Muissa yhteyksissä puolestaan tulee esille toinen puoli, joka koskee kärsivän ihmisen omaa suhtautumista kärsimykseensä. Eriksson sanoo esimerkiksi: ”Se että kärsimys on kamppailua, sisältää uskalluksen olla kärsimyksessä, uskalluksen myöntää, että kärsimys on olemassa” (s. 32)¹. Koska tämä ihmisen oma kärsimyksen myöntäminen on yhtä tärkeää kuin toisen ihmisen kärsimyksen vahvistaminen, on tunnustaminen mielestäni vahvistamista sopivampi nimitys ”tapahtumalle”.² Voidaan siis sanoa, että kärsimyksen tunnustamisessa on kaksi puolta, sekä oma myöntäminen että toisen vahvistus.

Kärsimyksen tunnustamisessa Eriksson pitää toisen ihmisen osuutta huomattavan tärkeänä, ja tämä onkin ymmärrettävää, koska hänen ajatuksensa kärsimyksestä draamana on syntynyt hoitamisen yhteydessä³. Erikssonin mukaan ”edellytys sille, että kärsimyksestä tulee kasvun väline, on, että ihminen saa vahvistuksen kärsimykselleen”, ja ”kärsimys vahvistetaan sillä, että ihminen jakaa sen toisen – abstraktin tai konkreettisen toisen⁴ – kanssa” (s. 79)⁵. Vahvistaminen ei Erikssonin mukaan ole kuitenkaan kertaluonteinen tapahtuma, vaan siihen liittyy dynaamisuus. Eriksson sanoo: ”Det bekräftade lidandet är i rörelse och kan omvandlas till motsatsen, till det obekräftade” (s. 79)⁶. Sitä, kuinka toinen ihminen vahvistaa kärsimyksen, Eriksson kuvaa seuraavasti:

Toisen ihmisen kärsimyksen vahvistaminen merkitsee sitä, että välittää toiselle: ”minä näen”. Se että toinen ihminen näkee minun kärsimykseni sisältää lohdutuksen, luottamuksen siihen, että kohtaaminen on mahdollista. Vahvistaminen voi tapahtua eri tavoilla, esim. katseen, kosketuksen tai pienen sanan avulla. Se ettei kärsimystä vahvisteta, merkitsee sitä, että kärsimys jätetään huomaamatta tai selitetään pois, mikä usein lisää kyseisen ihmisen kärsimystä. Ihmisen kärsimyksen vahvistaminen merkitsee sitä,

¹ ”Lidandet som ‘vara kamp’ innebär att våga vara i lidandet, att våga erkänna att det finns.” (s. 32)

² Sanakirjojen antamien merkitysten perusteella sopiva suomennos sanalle ’bekräfta’ olisi sana ’vahvistaa’. Mielestäni se kuvaa kuitenkin vain toista puolta Erikssonin antamasta sisällöstä. Nabb on suomennoksessaan käyttänyt sanaa ’tunnustaminen’, ja koska se kuvaa hyvin asiakokonaisuutta, olen päättänyt käyttämään tätä termiä.

³ ”Idén om lidandets drama steg ursprungligen fram vid analysen av informanternas svar i delprojektet ‘Hemmet’ (se Lindholm & Eriksson 1993a, b).” (s. 55; nootti 1)

⁴ Erikssonin toiseuden jaossa konkreettinen toinen voi olla ihminen tai tietty ryhmä tai normilähde edustava kollektiivinen toinen, esimerkiksi yhteiskunta. Abstraktisen toisen taas muodostavat ihmisen usko ja jumalasuhte, on kuitenkin huomattava, että Eriksson ei rajoita näitä millään tavalla pelkästään kristinuskoon – tai yleensä uskontoon – kuuluviksi. Eriksson kuitenkin näyttää ajattelevan, että kaikilla ihmisillä on jokin abstrakti toinen. (Eriksson 1987 s. 30–33)

⁵ ”Förutsättningen för att lidandet skall bli ett medel för växt är att människan får bekräftelse på sitt lidande. [...] Lidandet bekräftas genom att människan delar det med en annan, en abstrakt eller en konkret.” (s. 79)

⁶ Tunnustettu kärsimys on liikkeessä ja voidaan muuttaa vastakohdaksi, ei-tunnustetuksi. (s. 79)

että häntä ei hylätä, että hänelle viestitään lähellä olemisesta, että annetaan ”kutsu” kärsivälle, hänelle annetaan aikaa ja tilaa. Toisen kutsuminen ”kunniavieraksi” pyyteettömään yhteyteen on tavallaan sen välittämistä, että on läsnä jakamassa kärsivän kamppailua. (s. 54)⁷

Eriksson näyttää pitävän jokseenkin välttämättömänä sitä, että toinen ihminen vahvistaa kärsimyksen⁸. Nähdäkseni on kuitenkin mahdollista, että ihminen voi tunnistaa ja käsitellä kärsimyksen pelkästään omassa mielessään. Onhan olemassa ihmisiä, jotka eivät usko mihinkään ”abstraktiin toiseen” ja tilanteita, joissa ketään ”konkreettista toista” ei ole, ja kuitenkin myös näissä tapauksissa kärsimyksistä selviäminen lienee mahdollista. Eriksson on toisaalta itsekkin hiukan ristiriitainen esittäessään toisen ihmisen kärsimyksen vahvistamisen välttämättömäksi. Samassa yhteydessä hän nimittäin puhuttuaan ensin siitä, kuinka ihminen on riippuvainen muista päivittäisessä elämässään ja kuinka se, mitä yksittäinen ihminen voi tehdä, riippuu muista, kuitenkin jatkaa: ”Tulee hetki, jolloin ihminen huomaa [...], että on jotakin, mitä vain hän itse voi tehdä” (s. 78)⁹. Mutta tästä huolimatta voidaan sanoa, että Eriksson näkee kärsivän tarvitsevan mitä suurimmassa määrin toista ihmistä.

Eriksson ajattelee, että ihminen pelkää, on ahdistunut tai rauhaton kärsimyksen edessä. Hänen mukaansa ihmisen ei kuitenkaan pidä yrittää eliminoida näitä tunteita, vaan päinvastoin kärsimykselle täytyy antaa mahdollisuus. Eriksson ajattelee, että ”se hetki, jolloin ihminen määrittelee ahdistuksensa, antaa sille tuntomerkin, merkitsee samalla sitä, että hän voi mennä sisälle kärsimykseen” (s. 30)¹⁰. Hän sanoo myös:

Det första steget för att övervinna oro och ångest är att omforma dem till lidande. Felet är att vi kallar oro och ångest för lidande och försöker eliminera dessa känslor i stället för att omforma dem och ge möjlighet till lidande och kamp. Lidandet är bortom oro och ångest. (s.30)¹¹

⁷ ”Att bekräfta en annan människans lidande innebär att förmedla till den andra att ’jag ser’. Att en annan människa ser mitt lidande innebär en tröst, en tillförsikt att någon kan komma till mötes. Bekräftelsen kan ske på olika sätt, t.ex. med en blick, en beröring eller ett litet ord. Att inte bekräfta ett lidande innebär att man överser eller bortförklarar det, vilket ofta innebär ytterligare ett lidande för människan ifråga. Att bekräfta en människans lidande innebär att inte överge, att förmedla att man finns i närheten, att ge en ’inbjudan’ till den lidande och ge tid och rum. Att inbjuda den andra som ’hedergäst’ till en kravlös gemenskap är ett sätt att förmedla att man finns där för att dela lidandets kamp.” (s. 54)

⁸ Myös tässä on ilmeisesti nähtävissä se, että Erikssonin tutkimus on tehty hoitamisen kontekstissa, jossa aina on muita ihmisiä ja jossa juuri näiden käyttäytyminen kärsivää kohtaan voi muodostua ongelmaksi.

⁹ ”Det kommer den stund, då människan egentligen upptäcker sin absoluta ensamhet genom insikten om att det är endast hon själv som kan göra någonting.” (s. 78)

¹⁰ ”I den stund människan ’definierar’ sin ångest, ger den en bestämning, innebär det samtidigt, att hon kan gå in i lidandet.” (s. 30)

¹¹ Ensimmäinen askel rauhattomuuden ja ahdistuksen voittamiseksi on muuttaa ne kärsimykseksi. Virhe on siinä, että kutsumme rauhattomuutta ja ahdistusta kärsimykseksi ja yritämme eliminoida näitä tunteita sen sijaan, että muuntaisimme ne ja antaisimme mahdollisuuden kärsimykselle ja kamppailulle. Kärsimys on rauhattomuuden ja ahdistuksen takana. (s. 30)

Erikssonin ajatus kärsimyksen määrittelemisestä jää hiukan epäselväksi, koska hän ei puhu aiheesta enempää. Ilmeisesti Erikssonin ajatus kuitenkin on, että kärsimyksen läpikäymistä edistää se, että ihminen kykenee siirtymään epämääräisen rauhattomuuden tai ahdistuksen tunteen ”taakse” ja löytämään varsinaisen kärsimyksensä aiheen, ikään kuin nimeämään kärsimyksensä. Tietenkin on myös mahdollista, että rauhattomuus tai ahdistus itsessään on kärsimyksen syy, ja näin Erikssonkin ajattelee.¹²

Kärsimyksen määrittely tarkoittaa siis joka tapauksessa ensiksikin kärsimisen tunnistamista, toiseksi kärsimyksen sisällön tunnistamista ja kolmanneksi kärsimyksen syyn tunnistamista. Määrittely tapahtuu siis siten, että ihminen periaatteessa ensin tunnistaa kärsivänsä. Tämä voi sisältää myös sen, että ihminen ikään kuin antaa itselleen luvan sanoa: ”Minä kärsin.” Sitten ihminen tunnistaa kärsivänsä tästä tai tuosta tunteesta ja/ tai asiasta; hän ei siis enää vain epämääräisesti kärsi ”jostakin”, vaan kykenee nimeämään tunteensa esimerkiksi ahdistukseksi tai levottomuudeksi. Seuraavassa vaiheessa ihminen voikin tunnistaa tämän ahdistuksensa tai levottomuutensa syyksi vaikkapa vaikean sairauden pelon.

Erikssonin mukaan ”ihmisen perusasenne omaa kärsimystään kohtaan heiluu nöyryyden ja katkeruuden välillä”, mutta nimenomaan ”nöyryys on se avu, joka auttaa ihmistä, että tämä uskaltaa mennä kärsimyksensä läpi” (s. 76)¹³. Erikssonin näkemyksen mukaan ”ihminen lopulta nöyrtyy ja on valmis kohtaamaan sen kohtalon, joka hänet on kohdannut” (s. 74–75)¹⁴. Hän katsoo, että nöyryymisen merkitys voi olla joko positiivinen tai negatiivinen; negatiivinen mahdollisuus tulee esille Erikssonin puhuessa nöyryytyksestä. Hän sanoo: ”Epätoivoinen ihminen on valmis kärsimään nöyryytystä saadakseen lievitystä” (s. 55)¹⁵.

On huomattava, että nöyryys, nöyryminen ja nöyryytys ovat eri asioita. Nöyryys on asenne ja todellinen nöyryys on positiivista, koska sen sisältö on, että ihminen on realistinen sekä itsensä että olosuhteidensa suhteen, ja sellaiseksi myös Eriksson sen käsittääkseni näkee. Nöyryminen puolestaan voi olla subjektin kannalta joko positiivinen tai negatiivinen asia, koska nöyryymisessä ei välttämättä ole kyse todellisen nöyryyden saavuttamisesta, vaan ihminen voi nöyryä myös alistumalla. Tämä erotte-

¹² Ks. s. 30.

¹³ ”Människans grundhållning gentemot sitt eget lidande pendlar mellan ödmjukhet och bitterhet. Ödmjukheten är den dygd som hjälper människan att våga gå igenom sitt lidande.” (s. 76)

¹⁴ ”Att människan slutligen ödmjukar sig och är beredd att möta det öde som drabbat henne kan antingen innebära en försoning, som en källa till kraft och utveckling, eller en situation där människan ger upp och inte orkar kämpa emot det öde som drabbat henne.” (s. 74–75)

¹⁵ ”En förtvivlad människa är beredd att lida förödmjukelse för att få lindring.” (s 55)

lun Eriksson tekee katsoessaan, että nöyryymisen seurauksena voi olla joko sopeutuminen tai luovuttaminen (s. 75).

Nöyryytys sitä vastoin on negatiivinen asia, sehän on asia jossa – toisin kuin nöyryydessä ja nöyryymisessä – nöyryytetyksi joutuva ihminen on objekti ja jonkinlaisen vallankäytön uhri. Tosin kannattaa muistaa, että myös nöyryytyksellä voi olla positiiviset seuraukset, ja oletettavasti tämän vuoksi Eriksson liittyy tähän yhteyteen ripin. Hän lainaa Paulin (1930) ajatusta, jonka mukaan ”nöyryytys kärsitään vapaaehtoisesti” (s. 55)¹⁶; asian voisi kyllä hahmottaa niinkin, että vapaaehtoisesti kärsitty nöyryytys onkin oikeastaan nöyryymistä, koska ihminen on siinä subjekti¹⁷. Eriksson sanoo, että ”ripissä voi ihminen tuoda sen, mikä painaa omaatuntoa, toiselle ihmiselle, joka on sellaisen luottamuksen arvoisen”, ja toteaa vielä: ”Rippi on yksi tapa kärsimyksen läpikäymiseen” (s. 55)¹⁸. Myös tässä näkyy se, kuinka Eriksson näkee toisen ihmisen avun tärkeäksi kärsivälle, onhan tämä ripin muoto – salarippi – vain yksi mahdollisuus ripittäytymisessä¹⁹.

Eriksson näyttää ajattelevan, että jokin hetki ihmisen kärsimisen prosessissa on valinnan hetki. Tämä on se jo aiemmin mainittu hetki, jolloin ”ihminen varsinaisesti havaitsee täydellisen yksinäisyytensä sen oivalluksen myötä, että ainoastaan hän itse voi tehdä jotakin” (s. 78)²⁰. Tämä on Erikssonin mielestä myös se hetki, jolloin ihminen ”on kenties suurimman kärsimyksen edessä” (s. 78)²¹. ”Silloin on valittava taistelun tai resignaation ja tyhjään yksinäisyyteen menemisen välillä”, hän sanoo (s. 78)²². Valinnasta hän sanoo kuitenkin myös: ”Valet står mellan att överleva (och att avstå) eller att dö (och eventuellt få)” (s. 70)²³. Tämä ajatus näyttää sisältävän sen, että ihmisen valinnan hetkellä näkemät vaihtoehdot eivät välttämättä ole ne, jotka kärsimyksen prosessissa toteutuvat – se mikä näyttää negatiiviselta saattaakin loppujen lopuksi osoittautua positiiviseksi ja päinvastoin.

¹⁶ ”man lider förödmjukelse frivilligt” (s. 55)

¹⁷ Tässä voi olla kyseessä se, että rippi on uskonnon piiriin kuuluva asia, ja uskonnollisessa kielenkäytössä näillä termeillä on usein hiukan erilainen käyttötapa, ja sen vaikutus on tässä nähtävissä.

¹⁸ ”Bikten är ett sätt att lida ut.” (s. 55)

¹⁹ Esimerkiksi luterilaisessa kirkossa ripin muotoja on kolme: (1) uskonrippi, jossa synnit tunnustetaan suoraan Jumalalle, (2) salarippi, jossa synnit tunnustetaan rippi-isälle ja (3) rakkauden rippi, johon liittyy vääryyden hyvittäminen sille, jota vastaan on rikottu. (Lutherin Iso katekismus 1964 s. 166–172)

²⁰ ”Det kommer den stund, då människan egentligen upptäcker sin absoluta ensamhet genom insikten om att det är endast hon själv som kan göra någonting.” (s. 78)

²¹ ”I den stund människan upptäcker detta står hon mähända inför det största lidandet.” (s. 78)

²² ”Det är då valet står mellan att kämpa eller resignera och gå in i en tom ensamhet.” (s. 78)

²³ Valinta on tehtävä [kärsimyksen] ”läpielämisen” (ja luopumisen) tai kuolemisen (ja mahdollisesti saamisen) välillä. (s. 70)

5. 3. 3 Själv lidandet – Kärsiminen¹

Eriksson esittelee joitakin edellytyksiä, sille, että ihminen voi kärsiä kärsimystään ja päästä omalta kannaltaan positiiviseen lopputulokseen. Hänen esittämänsä kärsimiseen tarvittavat asiat olen jaotellut (i) ulkoisiin, joita ovat aika ja tila, ja (ii) sisäisiin, joita ovat toivo ja rohkeus.

(i) aika ja tila

Aika ja tila ovat ne asiat, jotka Eriksson itse erikseen mainitsee tässä yhteydessä. Eriksson sanoo: ”Jokainen kärsivä ihminen tarvitsee aikaa ja tilaa kärsimiseen” (s. 54)². Toisen näytöksen otsikon nimi kuuluukin kokonaisuudessaan: ”Själv lidandet, d.v.s. tid och rum att få lida ut”, tarkemmin sanoen kärsivä siis tarvitsee tilaa ja aikaa nimenomaan voidakseen käydä kärsimyksensä läpi.

Toisen ihmisen merkitystä kärsimisen prosessissa käsiteltiin jo jonkin verran edellä kärsimyksen tunnistamisen yhteydessä. Erikssonin näkemyksen mukaan ihminen on siis ”syvimmässä mielessä jätetty toisten ihmisten varaan” (s. 78)³, ja vaikka ”kärsivä ihminen haluaa usein olla yksin”, niin siitä huolimatta hän myös kuitenkin ”haluaa kokea yhteyttä” (s. 54)⁴. Toisen ihmisen merkitys kärsivälle voi Erikssonin mukaan olla positiivinen, mutta se voi olla myös negatiivinen. Eriksson katsoo, että kärsivä ei saa käydä prosessiaan läpi omassa tahdissaan ja omalla tavallaan, mikäli hän on jollakin tavalla liian sidoksissa ”johonkuhun konkreettiseen toiseen”, ja on näin menettänyt valinnan mahdollisuuden (s. 70)⁵. Eriksson sanoo: ”Denna konkreta relation omöjliggör ett sant lidande eftersom den lidande alltid måste ge efter för ‘åskådaren’, som inte står ut med att se den andres lidande” (s. 70)⁶.

Kun ihminen saa aikaa ja tilaa kärsimiseen, hänelle samalla ikään kuin annetaan lupa kärsiä. Toisaalta Erikssonin mukaan ihmiseltä voidaan myös ”ottaa pois mahdollisuus kärsimyksen läpikäymiseen yrittämällä selittää kärsimys pois tai etsimällä aivan liian nopeasti syitä hänen kärsimyksensä” (s. 54)⁷. Kärsimyksen läpikäymisen mahdollisuus voidaan riistää myös siten, että kärsivää vaaditaan löytämään kärsimyksen tarkoitus. Eriksson kuvaa tilannetta, jossa ihminen ei enää jaksa taistella vastaan, vaan

¹ Suora suomennos olisi ”itse kärsimys”, ja Erikssonin kirjan suomennoksessa tätä termiä onkin käytetty. Koska kärsiminen kuitenkin tarkoittaa samaa ja on lisäksi suomen kielelle ominainen ilmaisutapa, olen päättänyt käyttämään nimenomaan sitä.

² ”Varje människa som lider behöver tid och rum för att lida.” (s. 54)

³ ”Människan är i djupaste mening utlämnad till andra människor.” (s. 78)

⁴ ”En människa som lider vill ofta vara ensam men trots det vill hon uppleva gemenskap.” (s. 54)

⁵ ”Hon har kommit till denna situation eftersom hon definitivt är relaterad till en konkret annan och inget val har.” (s. 70)

⁶ Tämä konkreettinen suhde tekee mahdottomaksi todellisen kärsimyksen, koska kärsivän aina täytyy antaa periksi ”katsojalle”, joka ei kestä nähdä toisen kärsimystä. (s. 70)

⁷ ”Vi kan ta ifrån människans möjligheten att lida genom att försöka bortförklara eller alltför snabbt finna orsaker till hennes lidande.” (s. 54)

hänen viimeinen keinonsa suojella sisintään on myöntää, että kärsimyksellä on tarkoitus (s. 70)⁸. Erikssonin mielestä ihminen kuitenkin joutuu maksamaan tästä, hän sanoo: ”Jokainen ihminen, joka pakotetaan myöntämään, että kärsimyksellä on tarkoitus, on menettänyt jotain sisimmästä olemuksestaan” (s. 70)⁹. Eriksson ei siis tarkoita tällä sitä, että kärsimyksellä ei olisi tarkoitusta, ei myöskään sitä, että kärsivän ei tulisi miettiä tätä kysymystä, vaan nimenomaan sitä, että kärsivän tulee saada tehdä se omissa tahdissaan ja omalla tavallaan.

Erikssonin edellä käyttämä ilmaus ”ett sant lidande” on hiukan harhaanjohtava. Eriksson nimittäin itsekin puhuu siitä, kuinka ihminen tällaisessa tilanteessa voi ”ulospäin” käyttäytyä toisin ja sisimmässään kokea toisin. (s. 70) Hän sanoo: ”Ulospäin voi ihminen myöntää, että kärsimys on tuonut kasvua ja sillä on ollut tarkoitus. Kuinka usein näiden ihmisten kohdalla emme ole aavistaneet sitä syvää tuskaa, sitä kärsimystä, joka on kätkeyty jokaiseen ihmissieluun” (s. 70)¹⁰.

Tällaisessa tapauksessa ihminen kuitenkin kärsii, kärsiminen on todellista, vaikka kärsivä voi tietenkin pyrkiä kätkemään kärsimisensä. Joka tapauksessa kärsivä joutuu kätkemään joko kärsimyksensä sisällön tai syyn tai mahdollisesti nämä molemmat. Tällöin hänen alkuperäinen kärsimyksensä syy ja/ tai sisältö jää piiloon; syyksi ja/ tai sisällöksi – ainakin lisäsyiksi, ja -sisällöksi – tulee se, ettei hän voi olla aidosti omana itsenään tilanteessa, häntä ja hänen kärsimystään ei keestetä, hän joutuu näyttämään jne. Kärsivälle ei toisin sanoen ole tilaa, vaan hän joutuu oman kärsimyksensä keskellä ”kannattelemaan” muita. Tätä Eriksson kuvaa sanomalla: ”Annamme omalle kärsimyksellemme tarkoituksen, jotta toinen saa elää” (s. 70)¹¹. Elämässä tilanteet ovat tietenkin vaihtelevia ja monimutkaisia, esimerkiksi vanhemmat joutuvat kärsimyksensä keskellä ottamaan lapsensa ja näiden tarpeet huomioon ja ”kannattelemaan” näitä. Hoitotilanteessa ja potilaan ollessa kyseessä potilaan kuitenkin aina tulisi saada olla se, jota ainakin hoitavat henkilöt – ja mahdollisuuksien mukaan myös läheiset – kannattelevat. Tarkoituksen antamisen pakosta Eriksson käyttää ilmaisua ”det sista tvånget”. Hän sanoo:

’Viimeinen pakko’ on, että meidät pakotetaan myöntämään, että kärsimyksellämme on tarkoitus. Joka kerta, kun meidät asetetaan tämän pakon eteen, meitä tukahdutetaan hiukan, mutta samaan aikaan meitä kohotetaan ihmeellisellä tavalla ylöspäin, ikään kuin ahtaan putken läpi, ja me saavutamme samanaikaisesti vapauden, koska meidät voidaan pakottaa ainoastaan ylöspäin. (s. 70)¹²

⁸ ”Den sista utvägen för att skydda det innersta sköra är att medge att lidandet trots allt har en mening. Människan orkar inte mera kämpa emot.” (s. 70)

⁹ ”Varje människa som tvingas medge att lidandet trots allt har en mening har mist någonting av sitt innersta väsen.” (s. 70)

¹⁰ ”Utåt kan människan medge att lidandet har inneburit växt och haft en mening. Hur ofta har vi inte hos dessa människor anat den djupa smärta, det lidande som är förborgat för varje mänsklig själ.” (s. 70)

¹¹ ”Vi ger vårt eget lidande mening för att den andre skall få leva.” (s. 70)

¹² ”Det ’sista tvånget’ är att tvingas att medge att vårt lidande har en mening. Varje gång vi utsätts för detta tvång kvävs vi en smula men vi höjs samtidigt på ett förunderligt sätt uppåt, såsom genom ett trångt rör, och uppnår samtidigt en frihet, eftersom vi endast kan tvingas i riktningen uppåt.” (s. 70)

Tämä kaipaisi lisäinformaatiota, koska vaikuttaa siltä kuin Erikssonin mielestä pakolla – joka itsessään on negatiivinen – olisi toisaalta kuitenkin negatiivisten seurausten ohella myös positiivisia seurauksia. Itse asiassa tämä herättää ensiksikin kysymyksen, miksi ihminen voidaan pakottaa vain ylöspäin, ja toiseksi kysymyksen, ajatteleeko Eriksson, että ihminen kärsimyksessään suuntautuu ylöspäin vain pakon edessä.

Eriksson pitää yksipuolisena näkemystä, jonka mukaan ”ihmisellä on eksistentiaalinen tarve saada erilainen odotettavissa oleva tai suoraan koettu mielipaha poistetuksi” (s. 34)¹³. Toisaalta hän kuitenkin ajattelee, että ”riippumatta siitä, miten ihminen kärsimyksensä näkee ja mitä hän pitää sen aiheuttajana, pyrkii hän aina jossain mielessä lievittämään sitä” (s. 73)¹⁴. Yllättävänä Eriksson pitää puolestaan sitä, että ihmiset hänen tutkimuksissaan kokivat vaikeasti vastattavaksi kysymyksen siitä, mitä he tekevät lievittääkseen kärsimystään. Erikssonin mukaan ihmisten asenteesta ”heijastui ajatus, jonka mukaan ihminen itse ei voi tehdä mitään”. Pohtiessaan, kuinka tällainen asenne syntyy, Eriksson kysyy: ”Perustuuko [asenne] pettymykseen ja särkyneeseen luottamukseen vai onko se resignaation merkki, vai onko niin että ilman Jumalaa ihminen ei voi tehdä mitään?” (s. 79)¹⁵.

Myös nämä vaihtoehdot kaipaisivat lisäselvitystä. Kysymys voi olla myös kulttuurissamme olevasta piirteestä, jonka mukaan ihminen ei koe olevansa oman elämänsä subjekti, vaan ulkoa ohjautuva toisten ihmisten tai olosuhteiden uhri. Tämä näkemys tulee esille monella elämän alueella: politiikassa ”herrat päättää”; eri alojen asiantuntijat tietävät, toimivat, määräävät; [raha ja tavara tekevät onnelliseksi...]. Psykoanalyysin puitteissa on totuttu ajattelemaan, että ihmisen lapsuus määrittelee paljolti hänen tunteitaan ja kaikkea niihin liittyvää. Tähän yhteyteen kuuluu myös kulttuurissamme vallitseva asenne tunteisiin. Tunteiden merkitystä väheksytään siinä mielessä, että niitä ei opeteta tunnistamaan eikä käsittelemään – tunteilla ei saisi olla merkitystä, ja tästä syystä usein koemme, että tunteet ”vain ovat” tai ”vievät” – ja koska kärsimys liittyy kiinteästi tunteisiin, asenne siihen voi olla samanlainen.¹⁶

Kärsimisessä on Erikssonin mukaan myös hetkiä, jolloin ihminen ”näkee, ettei ole olemassa mitään muuta kuin suuri tyhjä tila hänen sisällään” ja ”kokemus tästä täydellisestä tyhjyydestä antaa ihmiselle

¹³ ”En ensidigt inriktad lidandenaspekt innebär att man har ett existentiellt behov av att få förväntade eller direkt upplevda obehag av olika slag bakom sig.” (s. 34)

¹⁴ ”Oberoende av hur människan ser på sitt lidande och vad hon uppfattar kan ha förorsakat det, strävar hon alltid efter att i något avseende försöka lindra det.” (s. 73)

¹⁵ ”Det fanns hos dem en hållning som avspeglade tanken att människan själv ingenting kan göra.” (s. 79)

”Har den sin grund i besvikelse och bristande tillit eller är den ett tecken på resignation, eller är det så att utan Gud kan människan ingenting göra?” (s. 79)

¹⁶ Myös jatkossa käsiteltävä kärsimyksen ”subjekti-objekti” -kysymys liittyy tähän asiayhteyteen.

tunteen, että hän on elävä kuollut” (s. 79)¹⁷. Eriksson sanoo, että tämän tyhjyyden täyttämiseksi tarvitaan jonkinlaista pyhyiden kokemusta:

Ajattelen, että tarvitaan jonkinlaista pyhyiden kokemusta täyttämään tätä tyhjyyttä ja antamaan taas elämälle merkityssisältöä. Pyhyiden kokemus voi tapahtua kohtaamisessa luonnon, taiteen, jonkun ihmisen tai Jumalan kanssa. (s. 79)¹⁸

Eriksson ei tarkemmin erittele, mitä hän tällä pyhyiden kokemuksella tarkoittaa, mutta olennaista hänen mukaansa on, että ”kokemus kykenee koskettamaan ihmisen sisintä kaipausta ja synnyttää uudelleen elämännälän ja toivon siitä, että elämällä kaikesta huolimatta on tarkoitus/ merkitys” (s. 79)¹⁹.

(ii) toivo ja rohkeus

Lainaten Åkerbergin (1987) ajatusta Eriksson sanoo, että elämä on aina kamppailua. Hän jatkaa: ”Jotta tämä kamppailu ei tuhoaisi ihmistä, täytyy tämän löytää ase, jonka avulla taistella” (s. 34)²⁰. Tällaisiksi aseiksi Eriksson näkee ensiksikin toivon, johon liittyy myös luottamus; elämää voidaan hänen mielestään ”edistää vain jos on olemassa usko, luottamus elämään itseensä” (s. 77)²¹. Kärsimyksessä oleminen Eriksson sanoo toisaalta merkitsevän toivon ja toivottomuuden välillä horjumista, toisaalta kärsimys hänen mukaansa voi helposti johtaa toivottomuuden tunteeseen (s. 54, 76)²². Erikssonin mielestä kuitenkin ”niin kauan kuin kärsimyksessä on liikettä, on olemassa toivoa”, ja toivon hän näkee ”koostuvan liikkeestä kohti iloa ja kohti elämän ja kärsimyksen tarkoitusta” (s. 31)²³.

Toivo on välttämätön kärsimyksen lievittämisessä, ja myös tässä suhteessa Eriksson näkee toisen ihmisen merkityksen suureksi, hän sanoo: ”Toivomme on sidoksissa antamisen ja ottamisen vastavuoroisuuteen, auttamiseen ja autetuksi tulemiseen” (s. 76)²⁴. Lisäksi Erikssonin mukaan ”se, että tuntee itsensä kärsimyksessään hylätyksi, johtaa helposti toivottomuuden tunteeseen, joka vuorostaan johtaa epätoivoon”, epätoivoinen ihminen ei voi Erikssonin mukaan luoda uutta elämää, ja epätoivon hän

¹⁷ ”Det finns säkert stunder då en människa gärna skulle dela sina hemligheter och bördor med en annan, men hon ser att det ingenting finns annat än ett stort tungt tomrum inom henne. Upplevelsen av denna totala tomhet ger känslan av att vara levande död.” (s. 79)

¹⁸ ”Jag menar att det behövs en form av helig upplevelse för att fylla detta tomrum och som åter kan ge livet ett meningsinnehåll. Den heliga upplevelsen kan ske genom ett möte med naturen, konsten, en människa eller Gud.” (s. 79)

¹⁹ ”Det väsentliga är att upplevelsen förmår vidröra människans innersta längtan och på nytt föda en livshunger och ett hopp om att livet trots allt har en mening.” (s. 79)

²⁰ ”För att denna kamp inte skall tillintetgöra människan måste hon finna vapen att bearbeta kampen med.” (s. 34)

²¹ ”Livet kan bara befrämjas om det finns en tro, en tillit till livet självt.” (s. 77)

²² ”Att vara i lidandet innebär att pendla mellan lidande och lust, mellan hopp och hopplöshet. [...] Att känna sig övergiven i sitt lidande föder lätt en känsla av hopplöshet som i sin tur föder förtvivlan.” (s. 54)

”Lidandet föder en känsla av hopplöshet och lidandet behöver hopp för att kunna lindras.” (s. 76)

²³ ”Så länge det finns rörelse i lidandet finns det hopp. Hoppet består i rörelse mot lusten och en mening i lidandet och livet.” (s. 31)

²⁴ ”Vårt hopp är bundet till en form av ömsesidighet av givande och tagande, av att hjälpa och bli hjälpta [...]” (s. 76)

näkee ”tilana, jossa ei enää ole toivoa, ja joka tappaa” (s. 54–55)²⁵. Toivo kärsimyksessä on taas Erikssonin mielestä ”sen tietämisessä, että voimme voittaa kärsimyksen ainoastaan kärsimyksen kautta”, ja tämä ”kenties antaa meille rohkeutta uskaltaa mennä sisälle kärsimykseen” (s. 76)²⁶.

Eriksson näyttää tässä ajattelevan, että epätoivo on toivottomuuden takana, että epätoivo on siis ”syvemmällä/ pahempi” kuin toivottomuus. Tästä voi varmaan perustellustikin olla erilaisia näkemyksiä, olisin itse kuitenkin taipuvainen ajattelemaan, että toivottomuus on epätoivon takana.²⁷ Kokemukseni mukaan näiden ero on siinä, että toivottomuus sisältää eräänlaista apatiaa ja epätoivo puolestaan on dynaamista. Tämän seurauksena toivoton ei tee mitään, kun epätoivoinen taas nimenomaan saattaa tehdä epätoivoisia tekoja. Toivottomuus liikkumattomuutena ja jähmeytenä on siis jossakin mielessä lähempänä kuolemaa kuin epätoivo, mutta epätoivon läheisyys kuoleman kanssa on siinä, että epätoivoiset teot monesti johtavat kuolemaan.

Toinen Erikssonin esittämä asia, jonka voi nähdä aseeksi taistelussa kärsimystä vastaan, on rohkeus. Eriksson nojaa Tournierin (1983) näkemykseen rohkeudesta elämässä olevana virtana, joka tuo mukanaan ilon voitetuista taisteluista. ”Tulemalla rohkeaksi ja käyttämällä rohkeuttaan voi ihminen tulla toimeen elämänkohtalonsa kanssa”, sanoo Eriksson (s. 68)²⁸. Hän ajattelee, että toisaalta ihminen tarvitsee rohkeutta kohdatakseen elämän ja sen koettelemukset ja että rohkeus voi vähentää kärsimystä, mutta että toisaalta rohkeus myös syntyy koetuksessa (s. 31, 68). Hän ajattelee myös, että toisen ihmisen tuki kärsivälle on oleellinen asia.

Tie ulos [...] kärsimyksestä vaatii rohkeutta seurata omaa sisäistä kutsumustaan. Tämä puolestaan vaatii sitä, että ihminen uskaltaa luottaa omiin mahdollisuuksiinsa, että hän riittää, mutta että hän uskaltaa luottaa myös siihen, että on olemassa toinen ihminen, joka voi kulkea mukana, jos kulku käy sietämättömäksi. (s. 68–69)²⁹

Voidaan siis sanoa, että Erikssonin mukaan kärsiminen vaatii toivoa ja rohkeutta – sekä omassa itsessä olevaa, että toisten avulla syntyvää – ja näitä vaatii myös kärsimyksestä selviäminen. Kuitenkin hänen mukaansa toisaalta kärsiminen ja siitä selviäminen myös synnyttävät ja vahvistavat toivoa ja rohkeutta.

²⁵ ”Att känna sig övergiven i sitt lidande föder lätt en känsla av hopplöshet som i sin tur föder förtvivlan. Förtvivlan är ett tillstånd där hoppet inte längre finns och som dödar. En människa som är förtvivlad kan inte skapa nytt liv.” (s. 54–55)

²⁶ “[...] hopp i lidandet finns i vetskapen om att vi kan övervinna lidandet endast genom att lida. Det ger oss kanske mod att våga gå in i lidandet.” (s. 76)

²⁷ Toivon, epätoivon ja toivottomuuden käsitteistä ks. esim. Kylmä (2000 s. 86–88). Kylmä katsoo toivon vastakohtaksi toivottomuuden.

²⁸ ”Genom att bli modig och använda sitt mod kan människan komma till rätta med sitt levnadsöde.” (s. 68)

²⁹ ”Vägen ut ur detta lidande kräver mod och tapperhet att följa den egna inre kallelsen. Detta förutsätter i sin tur att människan vågar tro på sina egna möjligheter, att hon räcker till, men att hon också vågar tro på att det finns en annan människa som kan vandra med om vägen blir för outhärdlig.” (s. 68–69)

5.3.4 Försoningen – Sopeutuminen/ Sovinto

Erikssonin ”Kärsimyksen draaman” kolmas näytös, siis kärsimysprosessin loppuvaihe on nimeltään ”Försoningen” ja Eriksson luonnehtii sitä ilmauksella ”vägen fram till en ny enhet” (s. 54)¹. Tästä voi nähdä, että kärsimyksen kolmas vaihe on hänen luokittelussaan oikeastaan kaksiosainen: ensimmäinen osa on ”vägen”, joka on itsessään vielä prosessi, toinen osa on ”försoningen”, joka puolestaan on aina-kin jossakin määrin pysyvä lopputulos.² Käsitteen ’försoning’ valintaa Eriksson perustelee seuraavasti:

Begreppet ’försoning’ kan kännas främmande och många ser det som ett teologiskt begrepp. Begreppet kunde bytas ut mot t.ex. ’integration’ men eftersom det är en mera teknisk term vill vi använda begreppet ’försoning’ då det refererar till helighet, människans värdighet. (s. 56)³

Ruotsin kielessä sanan ’försoning’ samoin kuin muidenkin samaan ryhmään kuuluvien sanojen kantasana on ilmeisesti ’sona’, jonka perusmerkitys on ”sovittaa”⁴. *Norstedts svenska ordbokin* (1999) esimerkit ovat: ”sona ett brott”, ”sona sina synder”, ”sona ngt med sitt liv”. Suomen kielessä sitä vastoin tässä yhteydessä käytettyjen sanojen alkuperä on toinen, ja ilmeisesti tästä johtuu myös suomen ja ruotsin sanojen toisistaan eroava merkityssisältö ja käyttötapa. *Nykysuomen sanakirjan Etymologisen sanakirjan* (1987) mukaan adjektiivi ’sopiva’⁵ samoin kuin substantiivi ’sopimus’⁶ ovat johdoksia itämerensuomalaisesta ’sopia’-verbistä, josta Häkkisen *Nykysuomen etymologinen sanakirja* (2004) sanoo: ”[V]erbi on johdos ikivanhasta omaperäisestä sanasta *sopa*, joka on merkinnyt paitaa tai muuta sen tapaista vaatetta. Verbi *sopia* on aluksi tarkoittanut konkreettista vaatteen sopimista kantajansa ylle, myöhemmin se on saanut yleisemmän merkityksen.” Häkkisen (2004) mukaan ”*sopia* on esiintynyt suomen kirjakielessä Agricolasta ja samanaikaisista käsikirjoituksista alkaen, myös *sopia* -verbin johdos *sovinto* on mainittu sekä Westhin tekstissä että Agricolan rukouskirjassa”. *Nykysuomen sanakirjan Etymologinen sanakirja* (1987) esittelee ’sopia’-verbin näin⁷:

¹ tie eteenpäin uuteen yhtenäisyyteen (s. 54)

² Jaon voisi suorittaa niinkin, että ”vägen”-osa kuuluisi ’Kärsimiseen’, mutta jos haluaa pitää kiinni draama-ajatuksesta, vaatii myös kolmas näytös tapahtumista.

³ Käsite ’försoning’ voi tuntua vieraalta ja monet pitävät sitä teologisena käsitteenä. Käsite voitaisiin vaihtaa esim. ’integraatioksi’, mutta koska se on teknisempi termi, haluamme käyttää käsitettä ’försoning’, sillä se viittaa merkityssisältöön ”luoda uudeleen yhtenäisyys”, yhtenäisyys, joka sisältää pyhyden, ihmisen arvokkuuden. (s. 56; nootti 3)

⁴ Lampén (1991) antaa verbille merkitykset ”hyvittää, korvata, sovittaa, vapahtaa”.

⁵ Itämerensuomalaisesta *sopia*-verbistä johdettu adjektiivi, joka samalla on kyseisen verbin aktiivin I partisiippi. Partisiipin tunnus –va on perua kantaauralista, joten muoto *sopiva* on yhtä vanha kuin *sopia*-verbikin” (*Etymologinen sanakirja* 1987).

⁶ ”Suomen kirjakielessä *sopimus* esiintyy ensi kertaa v. 1851. Tätä ennen on samassa merkityksessä käytetty mm. sanoja *esipuhe*, *liitto*, *sovinto* ja *välipuhe*, ellei sitten ole turvautunut ruotsista lainattuun *kontraktiin* tai *kontrahtiin*” (*Etymologinen sanakirja* 1987).

⁷ Lukuisista *Nykysuomen sanakirjan* (1980) ’sopia’ -verbille antamista tässä yhteydessä relevanteista merkityksistä ensimmäinen on ”mahtua”; muita merkityksiä ovat mm. ”olla kooltaan yms. jnk mukainen”, ”olla sovelias, olla mahdollista”, ”olla esim. jnk

Verbin etymologisia vastineita ovat karjala-aunuksen *sopie*, lyysin ja viron *sobida* sekä vatjan *sopia*. Sana on ilmeisesti itämerensuomalainen johdos ikivanhasta *sopa* -sanasta, jonka alkuperäinen merkitys lienee 'vaate', 'paita' tms. Suomen yleiskielessä *sopa* esiintyy ainoastaan yhdyssanassa *sotisopa*, mutta useissa lähisukukielissä sen vastineet esiintyvät myös itsenäisinä substantiiveina, esim. karjala-aunuksen *šoba* 'vaate(kappale); liinavaate; pyykki; miehen paita; naisen mekko' yms., vepsän *soba* 'vaate, vaatteet, puku, vatjan *sōpa* 'vaate, vaatteet', viron *sōba* 'vuodepeite; hartiaviitta; lanteille hameeksi kiedottu vaate' jne. Sanan etymologinen vastine, joka samalla osoittaa myös sanan vanhuuden, on vogulin *sup* 'paita.

sopa- ja *sopia*-sanojen etymologiseen yhteenkuuluvuuteen viittaa vartalon samankaltaisuuden lisäksi se seikka, että eräät selvästi *sopia*-verbin kanssa etymologisesti yhteen kuuluvat johdokset liittyvät merkitykseltään pukeutumiseen. Tällaisia ovat esim. karjalan *šovitto* ja vepsän *sobittada*, jotka rakenteeltaan vastaavat suomen *sovittaa* -johdosta mutta joiden merkitys on 'vaatettaa, pukea'. Samoin vepsän verbissä *sobidaze* 'pukeutua' on sama kanta kuin suomen *sopia*-verbissä. (*Etymologinen sanakirja* 1987)

Erikssonin kirjan suomennoksessa "försoningen" on käännetty "sovitukseksi". *Iso ruotsalais-suomalainen sanakirja* (1982) antaa substantiiville 'försoning' merkitykset "sovittaminen, sovitus, hyvittäminen, hyvitys; sovinto", ja Lampénin *Ruotsi-suomi suursanakirjassa* (1991) ovat lisämerkitykset "hyvät suhteet, sopu; syntien sovitus". *Norstedts svenska ordbok* (1999) antaa sanalle 'försoning' merkityksen "återställt vänskapligt förhållande efter konflikt", ja lisäksi merkityksen "återställande av gudsgemenskap"⁸. Nurmen *Nykysuomen keskeisessä sanastossa* (2004) on 'sovitus' rinnastettu sanaan "sovittaminen"⁹ ja 'sovinolle' on annettu merkitykset "rauha, sopu, yhteisymmärrys". *Suomi-ruotsi-suursanakirjassa* (2004) on 'sovinto' käännetty sanoilla "försoning, förlikning, uppgörelse". 'Sovinnon' synonyymejä ovat sekä *Nykysuomen sanakirjan Synonyymisanakirjan* (1989) että Leinojen *Synonyymisanaston* (1990) mukaan "rauha, sopu, yksimielisyys", edellinen antaa lisäksi synonyymeiksi sanat "yhteisymmärrys, konsensus" ja jälkimmäinen mm. sanat "sopusointu, sovinnonteko". *Suomi-ruotsi-suursanakirjassa* (2004) on 'sovinnoteko' käännetty sanalla "försoning"¹⁰.

käsitysten mukainen"; kolmannen ryhmän muodostavat merkitykset "tehdä sopimus", "päästä yksimielisyyteen", "tehdä sovinto, palauttaa sopu".

Nykysuomen sanakirjan Synonyymisanakirjan (1989) mukaan 'sopia'-verbin synonyymeja ovat: 1) (tehdä päätös) päättää, ratkaista, lyödä lukkoon; 2) (soveltua) soveltua, sointua, olla omiaan, käydä, istua, pukea, passata; 3) (olla mahdollista) olla mahdollista, käydä päinsä; 4) (mahtua) mahtua, mennä.

⁸ *Norstedts svenska ordbok* (1999) esittelee 'försonig'-sanan käyttöä med ja mellan prepositioiden kanssa esimerkkilauseilla: "brottslingen säger sig vara intresserad av en försoning (att försonas) med sitt offer" ja "man kan arbeta för en försoning mellan människor".

⁹ Esimerkkeinä tästä ovat: Ikkunoiden sovitus paikoilleen. Pianosävellyksen sovitus orkesterille. Maksaa sakkoa rikoksen sovituksiksi.

¹⁰ *Suomi-ruotsi-suursanakirjassa* (2004) on 'sopu' puolestaan käännetty sanoilla "sämja" ja "endräkt".

Sanalla ”sovitus” voi suomen kielessä erottaa karkeasti kaksi käyttötapaa, toisaalta se on oikeudellinen – ja sellaisena myös uskonnollinen termi - toisaalta se tarkoittaa tapahtumaa, jossa on kyse kahden asian/ esineen yhteensopivuudesta. Näistä ’sovitus’-sanan käyttötavoista jälkimmäinen on relevantti kärsimysprosessista puhuttaessa, koska kyseessä ei ole oikeudellinen eikä uskonnollinen tapahtuma.¹¹ Jälkimmäisestä käytöstä voidaan ottaa esimerkiksi aivan arkinen vaatteen sovitus. Nykyisinhän käytäntö on se, että kaupassa mennään sovituskoppiin ja katsotaan, istuuko vaate vai ei, jos se istuu, se voidaan ostaa, muussa tapauksessa vaate hylätään. Ihmisen on siis niin sanoakseni ’sovittauduttava’¹² vaatteeseen. Ennen valmisvaateteollisuutta sitä vastoin mentiin räätäliin, tilattiin vaate ja kun sitä sovittiin, niin sovituksessa räätäli muokkasi puvun kyseiselle ihmiselle sopivaksi. ”Sovitus” on siis pikemminkin teko kuin tila – näin myös oikeudellisena ja uskonnollisena terminä – ”sovinto” taas puolestaan on pikemminkin tila, ja vaikka kärsimyksen kolmas vaihe osittain onkin tapahtumista, ja siinä mielessä ”sovitus” -nimityksen voisi ajatella sopivan, sen käyttäminen suomen kielessä tässä yhteydessä kuitenkin vaikeuttaa asian ymmärtämistä. ”Sovinto”, sopu, sopusointu” sitä vastoin ovat sanoja, joilla voidaan kuvata kärsimysprosessin onnellista lopputulosta. Tosin ’sovintoon’ tarvitaan kaksi osapuolta, jotka yleensä tasavertaisina solmivat sovinnon. ’Sopu’ ja ’sopusointu’ sitä vastoin eivät vaadi samalla tavalla kaksipuolisuutta, vaan ilmauksia voidaan käyttää ihmisen ja asian välisestä tilasta. Koska suomeksi on kuitenkin luontevaa sanoa esimerkiksi, ”olen päässyt sovintoon kärsimykseni kanssa”, voi termin ’sovinto’ valita vastaamaan Erikssonin ’försoning’-käsitettä.

Erikssonin tässä yhteydessä käyttämät verbit ovat ”försona, försonas ja försona sig”. *WSOY:n Ruotsi-suomi-sanakirjan* (2002) verbille ’försona’ antamat merkitykset ovat 1) ”sovittella, palauttaa sopu”, 2) ”sovittaa¹³, lepyttää, hyvittää”; ’försona sig med’ puolestaan merkitsee 3) ”mukautua, tyytyä, alistua”. *Ison ruotsalais-suomalainen sanakirja* (1982) taas suomentaa verbin ’försona’ sanoilla ”lepyttää, lepytellä; sovittaa; hyvittää”. ’Försona sig’ saa merkitykset ”sopia, tehdä sovinto, tyytyä, alistua t. taipua, mukautua” ja ’försona sig med ngn’ ”sopia, tehdä sovinto t. päästä sovintoon jkn kanssa”. Lampénin *Ruotsi-suomi suursanakirja* (1991) antaa ’försona’-verbille edellisten lisäksi merkitykset ”tasoittaa ristiriitaisuuksia” ja ”kärsiä rangaistus”, ’försona sig’ taas saa lisämerkitykset ”mukautua kohtaloonsa; ystävystyä”. Verbi ’försonas’ käännetään Lampénin sanakirjassa ilmaisulla ”sopia, tehdä sovinto”. *Norstedts svenska ordbok* (1999) antaa verbille ’försona’ merkitykset ”åter upprätta vänskapliga förbindelser mellan parterna i en (överstående) konflikt”, ”sluta kända motvilja (mot)”, ja

¹¹ Ks. *Nykysuomen sanakirja* (1980)

¹² *Kielitoimiston sanakirja* (2006) antaa ’sovittautua’-verbille merkitykset: ”asettua, asettautua (us. niukkaan t. ahtaaseen tilaan)” ja ”mukautua, sopeutua”.

¹³ Nurmen *Nykysuomen keskeinen sanasto* (2004) kuvaa ’sovittaa’-verbin käyttöä seuraavilla ilmaisuilla: 1) panna, asettaa: Sovittaa esine paikoilleen. Sovittaa kenkä jalkaan. 2) järjestää johonkin ajankohtaan: Yritän sovittaa lähtöni samaan aikaan. 3) järjestää jonkin mukaan: Menot on sovittava tulojen mukaan. 4) Hän sovitti sanansa väärin. 5) Sovittaa sävellyksorkesterille. 6) Sovittaa riitaa (=välittää). 7) Hyvittää tekemänsä vääritys. 8) Kärsiä rangaistus.

”återställa gudsgemenskap för”. Verbien ’försöna sig’ ja ’försönas’ käytöstä on annettu esimerkit ”försöna sig med sitt öde” ja ”försönas med sitt öde”.

Näistä ’försöna’-verbin merkitykset ”sluta kannä motvilja” ja ”palauttaa sopu” vastaavat parhaiten Erikssonin asialle antamaa sisältö. ’Försöna sig’-verbin suomennokeksi sopivat ”mukautua, tyytyä, alistua t. taipua”, mutta kaikki nämä termit ovat sisällöltään vaihtelevassa määrin negatiivisia, eivätkä ne sen vuoksi kovinkaan hyvin sovi kuvaamaan Erikssonin näkemystä. Suomen kielen verbi ’sopeutua’ sitä vastoin vastaa ilmeisen hyvin Erikssonin ’försöna sig med’-ilmaisulle antamaa merkitystä. *Kielitoimiston sanakirjan* (2006) mukaan ’sopeutua’¹⁴ nimittäin merkitsee ”käyttäytyä, muuttua tai kyetä suhtautumaan, muuntautumaan kulloistenkin olosuhteiden mukaan, mukautua, tottua; kotiutua; alistua”. Myös *Nykysuomen sanakirjan* (1980) kuvaus ’sopeutua’-verbin käytöstä tukee verbin valintaa: ”suhtautua, käyttäytyä, muuttua (tms.) tai kyetä suhtautumaan (jne.) kulloistenkin (vaihtuvien) olosuhteiden mukaisesti, mukautua, tottua; kotiutua; joskus: alistua, taipua”¹⁵. Lisäksi merkityksiksi on annettu ”sopia johonkin, olla sopusoinnussa jonkin kanssa”; ”sopia, olla sopiva; soveltua; käydä, luontua” ja ”päästä sovinnollis(emp)tiin väleihin jonkun kanssa”. ’Sopeutua’-verbin synonyymejä ovat Leinojen *Synonymisanaston* (1990) mukaan ”mukautua, muovautua, soveltua, sovittautua, taipua” ja *Nykysuomen sanakirjan Synonymisanakirja* (1989) lisää synonyymeiksi vielä ”tottua, luontua, kotiutua; sulautua, yhtäläistyä, samankaltaistua, kaltaistua, assimiloitua, adaptoitua”.

Mikäli kärsimyksen loppuvaihe katsotaan prosessiksi, voi ajatella, että tapahtumassa ovat mukana kaikki edellä mainitut asiat: aluksi ihminen alistuu kärsimyksensä, sitten tyytyy ja mukautuu siihen ja lopuksi kykenee hyväksymään kärsimyksensä, jolloin ihmisen voi sanoa päässeensä sovintoon kärsimyksensä kanssa. Tämä sovinnossa oleminen puolestaan voi sisältää myös sen Erikssonin positiiviselta lopputulokselta edellyttämän piirteen, että kärsimyksen myötä on syntynyt jotain uutta, jotain enemmän kuin ennen ja ilman kärsimystä oli ja olisi voinut olla. Kokonaisuudessaan tätä tapahtumaa voi suomen kielessä nimittää ’sopeutumiseksi’¹⁶ ja tämä termi kuvaa myös Erikssonin asialle antamaa sisältöä. ’Sopeutuminen’ on myös sikäli hyvä ilmaus, että se voi sisältää eri asteita: kärsimyksensä alistunut ihminenkin on omalla tavallaan jo sopeutunut, kuitenkin ihminen voi päästä sopeutumises-

¹⁴ ”Erik. eliön t. elintoiminnon mukautumisesta ympäristöön.”

¹⁵ *Nykysuomen sanakirjan* (1980) esimerkit ovat:

Sopeutua uusiin oloihin, uuteen elämänympäristöön, kulloiseenkin tilanteeseen.

Kyky sopeutua alati vaihtuviin olosuhteisiin.

On sopeuduttava siihen mitä ei voi muuksi muuttaa.

En jaksa sopeutua (=tottua, alistua) siihen ajatukseen, että kaikki olisi menetetty.

¹⁶ *Norstedts svenska ordbokin* (1999) mukaan merkitys ”sluta kannä motvilja (mot)” on refleksiivinen ja suomen sopeutua on refleksiiviverbi ts. verbi, jonka persoonamuodot ilmoittavat tekemisen kohdistuvan subjettiin itseensä, joten nämä vastaavat toisiaan, ja sopeutuminen on myös tässä mielessä suomen kielessä sopiva substantiivi.

saan myös niin pitkälle, että hän löytää ”uuden elämän”, kuten Eriksson asian ilmaisee (s. 55)¹⁷, ja tällöin voi myös sanoa ihmisen olevan sovinnossa kärsimyksensä kanssa.

Kärsimyksen kanssa sovintoon pääsemisestä Eriksson sanoo: ”Människans kamp är att befria sig från det outhärdliga lidandet eller att försöka försona sig med det” (s. 73)¹⁸. Tämä sisältää kaksi pohdintaa aiheuttavaa asiaa. Ensimmäinen on se, että on käsitteellinen mahdottomuus sopeutua sietämättömään kärsimykseseen, koska jo käsite ’sietämätön’ itsessään sisältää tämän mahdottomuuden. Kärsimykseseen sopeutuminen on kaikeksi sitä, että sietämätön kärsimys muuttuu sellaiseksi, jota voi sietää. Toinen pohdinnan aihe on: Eikö ensisijainen kamppailu aina ole nimenomaan kamppailua kärsimyksestä vapautumiseksi? Eikö sopeutuminen ole ikään kuin seurausilmiö silloin, kun vapautuminen on mahdotonta?

Kun tätä kysymystä tutkitaan ’kärsimys’ -käsitteen analyysin avulla, voidaan ajatella, että se asia, josta ihminen yleensä haluaa vapautua, on nimenomaan kärsiminen (1). Koska kärsimys on usein nimetty sisällön mukaan, voi kärsivä myös haluta vapautua kärsimisen sisällöstä (2), ja sisältö onkin sillä tavoin liittynyt itse kärsimiseen, että sisältö katoaa samalla kun kärsiminen lakkaa. Lisäksi voidaan haluta vapautua myös kärsimisen syystä (3) ja tietenkin, mikäli syy katoaa, katoaa kärsiminenkin. Kuitenkin juuri kärsimyksen syy on tekijä, joka vaikuttaa ratkaisevasti siihen, pyritäänkö – tai ainakin onko realistista pyrkiä – vapautumaan kärsimyksestä vai sopeutumaan siihen. Voidaan ajatella, että kärsimyksissä, joissa syykin on mielensisäinen (esim. masennus), saattaa olla adekvaattia pyrkiä eroon nimenomaan syystä (esim. masennuslääkkeillä ja terapialla). Jos kärsimyksen syy on ruumiillinen, sen poistaminen on toisinaan mahdollista, mutta toisinaan taas ei; poistettavissa olevasta syystä kannattaa tietenkin pyrkiä vapautumaan, kun taas ei-poistettavissa olevaan syyhyn pitäisi kyetä sopeutumaan. Kun ihminen on menettänyt jotain fyysisesti – esim. on jouduttu amputoimaan raaja – kärsimyksen syyn eliminoiminen on tietenkin mahdotonta. Lainkaan mahdotonta ei kuitenkaan ole, että ihminen sopeutuu uuteen tilanteeseensa niin, että ei koe siitä varsinaisesti kärsivänsä.

Nämä kaksi vaihtoehtoa – poistettavissa oleva tai ei-poistettavissa oleva – ovat myös ihmisen ulkopuolella olevan kärsimyksen syyn ’lajit’. Esimerkiksi läheisen menetys on ihmisen ulkopuolella oleva syy, jota on mahdoton poistaa, siihen täytyy vain sopeutua. Vaikkapa kiusaava työtoveri voi taas olla esimerkki ihmisen ulkopuolisesta kärsimyksen syystä, jota ei ole helppo poistaa. Voi tietysti toivoa, että kiusaaja muuttuisi tai muuttaisi, voi myös itse muuttaa työpaikkaa ja tällä tavoin vapautua kärsimyk-

¹⁷ ”Att försonas innebär att finna ett ’nytt liv’[...]” (s. 55)

¹⁸ Ihmisen kamppailu on vapautua sietämättömästä kärsimyksestä tai yrittää sopeutua siihen. (s. 73). *Norstedts svenska ordbok* (1999): outhärdlig - omöjligt att uthärda

sestä, mutta toisaalta voi myös pyrkiä muuttamaan itseään niin, että ei enää ”kiusaannu”, ja tätä voi kutsua sopeutumiseksi.

Edellä olevassa esimerkissä näkyy se, että tilanteet ja syyt eivät välttämättä ole kovin selkeitä, ja myös siksi ihminen joutuu kamppailemaan vapautumis/ sopeutumis -ongelman kanssa. Usein on vaikea tietää, onko kärsimyksen syy (esim. johonkin sairauteen liittyvä menetys) lopullinen vaiko ei. Tämä liittyy kärsimyksen tunnustamisen yhteydessä käsiteltyyn määrittelemiseen, toisin sanoen vasta sitten, kun ihminen pystyy määrittelemään kärsimyksensä, antamaan sille nimen, hän voi pyrkiä vapautumaan siitä tai sopeutumaan siihen; toisinaan kärsimyksen nimeksi saattaa tulla jatkuva epävarmuus, ja silloin sopeutuminen onkin sitä, että oppii elämään tässä epävarmuudessa sillä tavalla, ettei se ole sietämätöntä.

Kärsimykseen sopeutuminen voi siis koskea ensiksikin itse kärsimistä (1), joka voi jäädä jollakin tavalla/ jossakin muodossa olemaan, mutta johon suhtautuminen muuttuu sopeuduttaessa. Toiseksi sopeutuminen voi koskea kärsimisen syytä (3), joka voi jäädä muuttumattomaksikin, mutta johon suhtautuminen sopeuduttaessa muuttuu. Sitä vastoin voidaan ajatella, että sopeutumisessa kärsimisen sisältö (2) ei voi jäädä muuttumattomaksi, vaan sopeutuminen on kaiketi juuri kärsimisen sisällön muuttumista toisenlaiseksi. Kärsimisen prosessissa kärsimykseen sopeutumisen voi nähdä myös uuteen tilanteeseen sopeutumisprosessiksi. Tämän ilmaisee myös Eriksson sanoessaan: ”Samalla tavalla voimme nähdä, kuinka ihminen [...] jollakin tavalla saa uuden sisäisen asenteen, joka auttaa häntä sopeutumaan elämäntilanteeseensa” (s. 74)¹⁹.

Kärsimyksen läpikäymisessä on periaatteessa olemassa kaksi mahdollisuutta, lopputulos voi olla joko positiivinen tai negatiivinen, ja vaikka Eriksson esittääkin kolmannen näytöksen nimessä vain positiivisen lopputuloksen, on negatiivinen lopputulos myös hänen mukaansa todella mahdollinen. Hän esimerkiksi sanoo, että kärsimyksestä voi tulla kasvun ja kehityksen väline tai haittaava tekijä (s. 79)²⁰. Eriksson näyttää ajattelevan, että näiden välinen rajanveto kulkee siinä, missä kulkee ihmisen mahdollisuuksiensa näkemisen raja: periksi antaminen tapahtuu silloin, kun ihminen ei näe mahdollisuuksia, kun taas ihminen, joka näkee mahdollisuuksia, voi taistella. Implisiittisesti tämä tulee esille Erikssonin kysymyksessä: ”Missä kulkee raja periksi antamisen ja taistelemisen välillä, sen välillä, että näkee tai ei näe mahdollisuuksia” (s. 75)²¹?

¹⁹ ”På samma sätt kan vi se hur människan blir lydig, böjer sig och att hon på något sätt får en ny inre hållning som hjälper henne att försona sig med sin livssituation.” (s. 74)

²⁰ ”ett medel för växt och utveckling”; ”en hämmande factor” (s. 79)

²¹ ”Var går gränsen mellan att ge upp och att kämpa, att se eller inte se möjligheterna?” (s. 75)

Kuten kärsimyksen tunnustamisen käsittelyn yhteydessä tuli esille, on nöyryys Erikssonin mukaan se avu, joka auttaa ihmistä niin, että tämä uskaltaa käydä kärsimyksensä läpi (s. 76). Samoin tuli esille myös se, että nöyrtyminen voi sisältää kaksi vaihtoehtoa. Nämä vaihtoehdot Eriksson ilmaisee sanomalla: ”Se, että ihminen lopulta nöyrtyy ja on valmis hyväksymään kohtalonsa, voi merkitä joko sopeutumista voiman ja kehityksen lähteenä, tai tilannetta, jossa ihminen luovuttaa, eikä enää jaksa taistella tätä kohtaloaan vastaan” (s. 74–75)²².

(i) Vapautuminen, voittaminen, sovinto

”Kärsimyksen draaman kolmas näytös, näytelmän onnellinen loppu, sisältää sovinnon”, sanoo Eriksson (s. 55)²³. Hän lainaa myös Jungin (1993) näkemystä, jonka mukaan ”kärsimyksen voittaminen voi olla miltei yli-inhimillistä, mutta mikäli kärsimyksen voi voittaa, se voi johtaa onnen ja tyydytyksen tunteeseen” (s. 50)²⁴, ja Tournieria (1983), jonka mukaan ”kyky hyväksyä oma kohtalonsa kuuluu yhteen ihmisen kypsyyden kanssa” ja ”on kehitystä kohti yhä suurempaa vapauden astetta” (s. 68)²⁵. Tästä positiivisesta lopputuloksesta Eriksson kirjoittaa seuraavaa:

Sovinto kärsimyksen kanssa merkitsee ”uuden elämän” löytämistä, uuden yhtenäisyyden muodostamista elämästä, josta jotain on lopullisesti menetetty. Sovinto merkitsee sitä, että luodaan uusi kokonaisuus, joka sisältää myös ”pahan”, joka nyt kuitenkin liitetään uuteen merkitykselliseen kokonaisuuteen. Ihminen, joka on sovinnossa kärsimyksensä kanssa, voi usein antaa läpikäydylle kärsimykselle tarkoituksen. Tällainen ihminen löytää uudistuneen yhteyden toisiin ihmisiin, ja kokee vapautuksen ja vapauden tulla joksikin. Sopeutumisen tie voi olla erilainen eri ihmisille. Toisinaan sopeutuminen tapahtuu nöyryyttävän kamppailun ja syvän epätoivon kautta. Toisinaan se kenties tapahtuu siten, että ihminen hiljalleen ymmärtää elämän muuttumattomat realiteetit. Riippumatta siitä, kuinka sopeutuminen tapahtuu, se merkitsee muutosta; uusi yhtenäisyys on luotu. (s. 55)²⁶

²² ”Att människan slutligen ödmjucar sig och är beredd att möta det öde som drabbat henne kan antingen innebära en försoning, som en källa till kraft och utveckling, eller en situation där människan ger upp och inte orkar kämpa emot det öde som drabbat henne.” (s. 74–75)

²³ ”Den tredje akten i lidandets drama, ett drama med ett lyckligt slut, innebär att försonas.” (s. 55)

²⁴ ”[Jung] anser dock att det kan vara nästan övermänskligt att övervinna lidandet. Att däremot kunna övervinna lidande kan leda till en känsla av lycka och tillfredsställelse.” (s. 50)

²⁵ ”Förmågan att acceptera sitt eget öde hör samman med människans mognad. Det är en utveckling mot en allt större grad av frihet.” (s. 68)

²⁶ ”Att försonas innebär att finna ett ’nytt liv’, att forma en ny enhet av det liv där någonting definitivt förlorats. Försoningen innebär att man skapar en ny helhet som också innehåller ’det onda’ som dock nu bäddas in i en ny meningsfull helhet. En människa som uppnått försoning kan ofta tillskriva det genomlevda lidandet en mening. En försonad människa inträder i en förnyad gemenskap med andra och upplever en befrielse och en frihet att ’varda’. Försoningens väg kan te sig olika för olika människor. Ibland sker försoningen efter en förödmjukande kamp och kanske en djup förkrosselse. Ibland sker den kanske genom en stilla insikt om livets oundvikliga realiteter. Oberoende av hur försoningen sker innebär den en förvandling; en ny enhet har skapats.” (s. 55)

(2) Ei sovintoa, luovuttaminen, resignaatio

On kuitenkin olemassa myös toinen vaihtoehto: ihminen ei kenties sopeudukaan/ ei löydä sovintoa/ ei pysty integroimaan kärsimystä. Eriksson sanoo: ”Toinen mahdollisuus on, että ihminen kokee nautintoa kärsiessään ja antaa periksi tai resignoituu ja menee kärsimykseen, josta tulee tapa elää” (s. 16)²⁷. Lisäksi hän sanoo: ”Om inte en försoning kan upplevas, sker ett stilla döende, där det själsliga och andliga livet oftast först dör ut” (s. 16)²⁸. Hänen mukaansa kärsimystä voi seurata täydellinen resignaatio²⁹. Tämä tapahtuu, kun ihminen kokee, että hänen sisällään on vain suuri synkkä tyhjyys, ja sen johdosta hän kokee olevansa elävä kuollut (s. 79)^{30,31}.

Eriksson käyttää tässä siis ilmaisua ”den totala resignationen”, totaalinen resignaatio, täydellinen resignaatio. Täydellisen resignaation ei kuitenkaan tarvitse olla lopullinen resignaatio, siitä voi vielä joskus nousta. Jos ajattelemme Erikssonin kielikuvaa kärsimyksestä draamana, voimme katsoa loppukohtausta juutalaisen kirjailijan Amos Ozin ajatuksen valossa. Lähi-idän tilanteen ratkaisumahdollisuuksia pohtiessaan hän nimittäin vertasi Shakespearen ja Tolstoin näytelmien loppuratkaisuja ja kuvasi niiden eroa siten, että shakespearelaisessa lopussa näyttämö on täynnä ruumiita, kun tolstoilaisessa lopussa ollaan kyllä elossa, mutta vailla ’tulevaisuutta ja toivoa’.

Nähdäkseni nämä molemmat mahdollisuudet ovat olemassa myös Erikssonin ”Kärsimyksen draaman” traagisessa loppuratkaisussa. Mikäli ”näyttämöllä” on todellinen ruumis (joskus jopa ruumiita) ja ihminen on todella kuollut, on kyseessä shakespearelainen loppuratkaisu. Mikäli ihminen kuitenkin vain kokee olevansa ”elävä kuollut”, eikä siis faktisesti kuitenkaan ole kuollut, on kyseessä tolstoilainen loppuratkaisu; vaikka resignaatio siis näyttää totaaliselta, ei kuitenkaan ole varmuutta siitä, etteikö jotain ratkaisua vielä löytyisi, etteikö valonsädettä jostain ilmaantuisi...

”Syvimmältään kärsimys voi merkitä sitä, että ihminen ei voi muovautua siksi, miksi hänet on tarkoitettu, että hän ei voi toteuttaa sisintä olemustaan. Syvin kärsimys sisältää sen, että elinvoima kadote-

²⁷ ”Den andra möjligheten är att människan känner en njutning i lidandet och ger efter eller resignerar och går in i lidandet, som blir ett sätt att leva.” (s. 16)

²⁸ Jos sopeutumista ei voida kokea, seuraa hidas kuolema, jossa sielullinen ja hengellinen elämä useimmiten tuhoutuvat ensimmäiseksi. (s. 16)

²⁹ ”den totala resignationen” (s. 79)

³⁰ “[...] hon ser att det ingenting finns annat än ett stort tungt tomrum inom henne. Upplevelsen av denna totala tomhet ger känslan av att vara levande död.” (s. 79)

³¹ Ks. myös s. 76–77.

taan ja ihminen kyllästyy elämään”, sanoo Eriksson (s. 38)³². Eriksson näyttää myös ajattelevan, että ihminen tosiasiallisestikin kuolee, ellei hän pääse sovintoon kärsimyksensä kanssa. Hän kirjoittaa:

Jos ihminen ei voi näytellä kärsimyksen draamassa tavalla, joka johtaa todelliseen sovintoon, hän kokee lisääntyvää kärsimystä, joka vähitellen johtaa epätoivoon ja kuolemiseen. Ihminen kirjaimellisesti kärsii kuoliaaksi, ensin persoonana ja ihmisenä, jolla on sielu ja henki, ja vähitellen myös ruumiillisesti. [...] Voimme paeta ongelmiamme, mutta se on sielulle kuolemaksi. Voimme pukea yllemme naamioimme, mutta ne eivät voi kätkeä sisintä pelkoamme. (s. 55)³³

Negatiivista lopputulosta Eriksson kuvaa myös esimerkiksi sanomalla, että ”kärsimyksestä tulee hyväksytty elämän sisältö” ja ”kärsimys imee elämän itseensä”. Hän näyttää jopa ajattelevan, että kärsimyksestä voi ”tulla ihmisen elämän päämäärä”. Kun ihminen kärsimyksessään päätyy resignaatioon, kärsimys Erikssonin mukaan laajenee myös oman itsen ulkopuolelle (s. 77)³⁴, koska ”katkeruus johtaa vihaan ja halveksuntaan itseä ja toisia kohtaan”. Tämän lisäksi katkeruus tekee Erikssonin mukaan ”myötäkärsimisen mahdottomaksi ja levittää pahuuden ilmapiiriä”. Positiivinen vaihtoehto puolestaan merkitsee Erikssonin mukaan sitä, että ”kun ihminen on kohdannut oman kärsimyksensä, syntyy ’myötäkärsimisen kyky’, joka auttaa ihmistä näkemään myös toisen ja kääntymään pois itsestään”. (s. 76)³⁵

Eriksson painottaa – Pauliin (1938) viitaten – sen suhtautumistavan merkitystä, jonka ihminen ottaa kärsimyksensä; suhtautumistapa voi olla joko aktiivinen tai passiivinen. Passiivinen suhtautumistapa johtaa helposti resignaatioon, mutta kun ihminen on asennoitunut aktiivisesti, ”ei kärsimyksen sallita tulla subjektiksi, eikä ihminen itse jää kärsimyksen objektiksi (s. 76–77)^{36, 37}. Tämä liittyy aikaisemmin esillä olleeseen kysymykseen valinnan vapaudesta, koska kokonaan avoimeksi kuitenkin jää kysymys: Miten määrätty se, kumpi vaihtoehdoista valitaan?

³² ”I djupaste mening kan lidandet innebära att människan inte kan dansa till det hon är ämnad för, att hon inte kan förverkliga sitt innersta väsen. Det djupaste lidandet innebär att livskraften går förlorad och att människan fylls av livsleda.” (s. 38)

³³ ”Om människan inte kan spela med i det lidandets drama som leder fram till en verklig försoning upplever hon ett stegrad lidande som småningom leder fram till förkrosselse och ett ’döende’. Människan bokstavligen avlider, först som person och människa till ande och själ och småningom även kroppsligt. [...] Vi kan fly ifrån våra problem, men det är död åt själen. Vi kan klä på oss våra masker, men de kan inte dölja vår innersta rädsla.” (s. 55)

³⁴ “[...] lidandet blir ett godtagat livsinnehåll.” (s. 77)

”Då lidandet blir till ett subject upptar det livet.” (s. 77)

”Lidandet får inte bli ett mål i människans liv.” (s. 77)

”[...] lidandet breder då ut sig.” (s. 77)

³⁵ ”Bitterheten leder till hat och förakt mot en själv och andra.” (s. 76)

”Bitterheten omöjliggör ett medlidande och sprider en atmosfär av ondska.” (s. 76)

”Då man mött sitt eget lidande föds förmågan till medlidande, som hjälper människan att även se den andre och vända sig bort från sig själv.” (s. 76)

³⁶ ”Pauli (1938) betonar betydelsen av det förhållningssätt som människan intar till sitt lidande. Det kan vara aktivt eller passivt. Det passiva förhållningssättet leder lätt till resignation, och lidandet breder då ut sig. Då människans själ är aktivt inställd till sitt lidande inte att bli ett subject och människan själv blir inte ett object för lidandet.” (s. 76–77)

³⁷ Ks. myös s. 94.

5. 4 Mitä¹ kärsimys on? – Erikssonin näkemys kärsimyksen olemuksesta

5. 4. 1 Kärsimys elämistä

Eriksson esittää kolme tärkeää kärsimystä koskevaa luonnehdintaa. Voidaan sanoa, että hänen mukaansa kärsimys on elämistä, kärsimys on kuolemista ja kärsimys on kamppailua.²

Erikssonin mukaan kärsimys kuuluu elämään. Tämä näkemys tulee esille hyvin selkeänä ja voimakkaana monissa yhteyksissä. Koko kirjansakin hän sanoo rakentuvan oletukselle, jonka mukaan kärsimys on osa kaikkea inhimillistä elämää (s. 11)³. Jokainen ihminen on Erikssonin mukaan joskus kärsimyksen edessä (s. 38)⁴. Kärsimystä Eriksson luonnehtii esimerkiksi sanomalla, että se on ”osa elämää”, ”osa ihmisen luonnollista kehitystä” (s. 38)⁵, ”ominaista ihmiselle” (s. 11)⁶, ja että se on ”elämän välttämätön ehto” (s.14)⁷. Kärsimyksen ja elämän sidonnaisuutta toisiinsa Eriksson kuvaa myös sanomalla, että ihmisellä ”ei ole vaihtoehtoa, elämä on valinnut [ihmisen] kärsimykseen ja iloon” (s. 12)⁸.

Vaikka Erikssonin käyttämä ilmaus ”att leva är att lida” (s. 38)⁹ voitaisiin suomentaa ilmaisulla ”eläminen on kärsimistä”, vastaa suomennos ”elämä ja kärsimys kuuluvat yhteen” kuitenkin paremmin hänen ajatteluaan. Nimittäin vaikka Eriksson – kuten edellisessä kappaleessa todettiin – pitää kärsimystä luonnollisena, ihmisen kehitykseen kuuluvana asiana, ei elämä hänen mielestään kuitenkaan ole pelkkää kärsimystä, vaan kärsimys on vain yksi osa elämää (s. 38)¹⁰. Elämä ei Erikssonin mielestä ole edes voittopuolisesti kärsimystä. Vaikka hän siteeraakin Schopenhauerin – ”kärsimyksen filosofin” – ajatusta, jonka mukaan elämä on yhtä pitkää kärsimystä (s. 37)¹¹, sanoo hän itse kuitenkin: ”Att leva innebär bland annat att lida”(s. 11)¹².

¹ Olen muuttanut kysymyksen ’mikä’ partitiivimuotoon ’mitä’, koska – kuten aikaisemmin jo todettiin – suomen kielen mu-
kaista on käyttää partitiivisiä abstraktien sanojen yhteydessä.

² Nämä ovat nähdäkseni tekstin tärkeimmät kuvaustavat; muut olen ryhmitellyt näiden kolmen mukaan.

³ ”Denna bok bygger på antaget att lidandet utgör en del av allt mänskligt liv.” (s. 11)

⁴ ”Varje människa står någon gång inför ett lidande som är outhärdligt.” (s. 38)

⁵ ”en del av livet” (s. 38)

”Många människor har blivit fjärrade från det naturliga lidandet, d.v.s. det lidande som är en del av människans naturliga
utveckling.” (s. 38)

⁶ ”Lidandet är tillägnat människan.” (s. 11)

⁷ ”[...] lidandet hör till ett av livets djupaste villkor.” (s. 14)

⁸ ”[...] det finns inget val, livet har valt mig med lidandet och lusten.” (s. 12)

⁹ ”Att leva är att lida” on kirjan yhden alaluvun otsikko; Nabbins suomennoksessa se on käännetty ”Eläminen on kärsimistä”.

¹⁰ ”Lidandet är [...] en del av livet.” (s. 38)

¹¹ ”Schopenhauer (1905), ’lidandets filosof’, utgick från att livet var ett enda långt lidande.” (s. 37)

¹² Se, että elää, sisältää muun muassa sen, että kärsii. (s. 11)

Niin saumattomasti kärsimys kuitenkin Erikssonin mielestä elämään kuuluu, että hän sanoo: ”Elämä ja kuolema, kärsimys ja ilo muodostavat koko ihmiselämän ytimen. Ilman näitä elämä olisi tyhjää ja liikkumatonta” (s. 11–12)¹³. Eriksson katsoo myös, että kärsimys on elämän välttämätön ehto, koska se ”suojelee meitä apatialta ja psyykkiseltä jäykkyydeltä”(s.14)¹⁴. Vaikka Eriksson itse katsookin kärsimyksen näin keskeiseksi osaksi elämää, hän ei kuitenkaan pidä omaa näkemystään kärsimyksen kaunisteluna; hän nimenomaan sanoo: ”Tätä ei pidä tulkita pyrkimykseksi kaunistella kärsimystä tai pyrkimykseksi olla näkemättä kärsimyksessä olevaa pahaa” (s. 50)¹⁵.

Toisaalta Eriksson kuitenkin näkee, että ”kärsimys ja ihmisen mahdollisuus siinä kasvamiseen sisältävät uhan”, ja tämä ”perustuu siihen, että kärsimystä ja sen mahdollisuuksia ei nähdä”, tai jos kärsimys nähdäänkin, se kuitenkin ”yritetään kieltää tai selittää pois ilman, että se tehdään osaksi elämää” (s. 49–50)¹⁶. Kuten jo edellä oli esillä, ihminen kehittää Erikssonin mukaan kärsimyksensä hävittämiseksi ja siitä pakenemiseksi erilaisia strategioita (s. 72). Erikssonin ajatus kuitenkin on, että ”todellinen eläminen sisältää uskalluksen kärsimyksen valitsemiseen” (s. 38)¹⁷. Hän sanoo: ”Jos kiellämme kärsimyksen, kiellämme osan elämää ja ihmisen mahdollisuuden tulla kokonaiseksi ihmiseksi” (s. 50)¹⁸, ja myös: ”Se joka pyrkii kuolettamaan kärsimyksensä, ei ratkaise mitään ongelmia, hän voi raivata pois kokemuksen, mutta ei tämän kokemuksen syytä” (s.14)¹⁹. Lisäksi Erikssonin mukaan ”hädän, kuoleman, kärsimyksen ja kohtalon poistaminen elämästä olisi elämän hahmon ja muodon ryöstämistä”(s. 14)²⁰.

Nykytilanteesta Eriksson on sitä mieltä, että ”monet ihmiset ovat vieraantuneet luonnollisesta kärsimyksestä, ts. kärsimyksestä, joka on osa ihmisen luonnollista kehitystä” (s. 38)²¹. Hänen näkemyksensä on, ”että modernissa sivilisaatiossa kärsimykselle ei haluta antaa tilaa ja että sitä jopa halveksutaan”(s. 72)²². Eriksson tukeutuu Richteriin (1979) sanoessaan, ”att lidandets totala utplåning har blivit ett första rangens mål i stråvan efter narcissistisk allmakt” (s. 72)²³.

¹³ ”Liv och död, lidande och lust utgör kärnan i allt mänskligt liv. Utan allt vore livet tomt och utan rörelse.” (s. 11–12)

¹⁴ ”Lidandet skyddar oss mot apati och psykisk stelhet.” (s. 14)

¹⁵ ”Detta skall inte tolkas som en stråvan att försköna lidandet eller att inte se det onda i det.” (s. 50)

¹⁶ ”Det finns ett hot mot lidandet och människans möjlighet att växa i det. Hotet ligger i att inte se lidandet och dess möjligheter eller att se det och försöka förrinta det eller förklara bort det utan att göra det till en del av livet.” (s. 49–50)

¹⁷ ”Att verkligt leva är att våga välja lidande.” (s. 38)

¹⁸ ”Om vi förnekar lidandet, förnekar vi en del av livet och människans möjlighet att bli en hel människa.” (s. 50)

¹⁹ ”Den som försöker bedöva sig i lidande löser inga problem, hon kan undanröja en upplevelse men inte orsaken till denna upplevelse.” (s. 14)

²⁰ ”Att avlägsna nöden och döden, lidandet och ödet ur livet skulle vara att beröva livet dess gestalt och form.” (s. 14)

²¹ ”Många människor har blivit fjärrade från det naturliga lidandet, d.v.s. det lidande som är en del av människans naturliga utveckling.” (s. 38)

²² ”Det finns även ett förakt för lidandet, och i den moderna civilisationen vill man inte ge plats för det.” (s. 72)

²³ Richter (1979) on sitä mieltä, että kärsimyksen täydellinen olemattomiin pyyhkiminen on saavuttanut ensimmäisen asteen maalin pyrkimyksessä narsistiseen kaikkivaltiuteen. (s. 72)

5. 4. 2 Kärsimys kuolemista

Elämisen ohella kärsimys on Erikssonin mukaan myös kuolemista. Ehkä Erikssonin näkemystä kärsimyksestä elämisenä ja kuolemisenä voisi kuvata erottelulla: kärsimys kuuluu elämään, mutta kärsimys on kuolemista. Hän nimittäin sanoo, että kärsimys kuitenkin on ”syvimmältä olemukseltaan” ja ”syvimmässä merkityksessä” kuolemista (s. 11, 16)¹. Tukea ajatukselle, jonka mukaan kärsimys on kuolemista, Eriksson sanoo saaneensa myös käsiteanalyysistä. (s. 17–18; s. 20; B s. 43.)²

Kärsimystä kuolemana Eriksson kuvaa periaatteessa kahdella tavalla: kyse voi olla ensiksikin (1) faktisesta, tosiasiallisesta kuolemasta (ett ”döende”) tai kuolemasta, jota Eriksson kuvaa termillä ”ett stilla döende” (hidas kuolema). Toiseksi kyse voi olla myös (2) kärsimyksestä menetyksenä, hidastumisena, luopumisena (förlust, retardation; förlora, avstå).

(1)

Eriksson siis ajattelee, että kärsimys on kuolemista, mutta lisäksi hän näyttää ajattelevan, että kuolema on kärsimystä. Nimittäin puhuessaan siitä, kuinka ihminen yrittää paeta kärsimystä rientämällä eteenpäin, Eriksson sanoo tämän samalla kuitenkin lyhentävän välimatkaa ”vielä suurempaan kärsimykseen, kuoleman hetkeen” (s. 34)³. Kuoleman hetki ei kuitenkaan kaikille ole kokemuksena kärsimys – ihminen voi kuolla esimerkiksi nukkuessaan ja joskus kuolema voidaan kokea myös vapauttajana. Kenties Eriksson tällä ajatuksella tarkoittaakin sitä kulttuurillemme tyypillistä näkemystä, jonka mukaan kuolema on negatiivinen asia, koska se on ihmiselle menetys.⁴ Tätä kautta muodostuu myös näkemys, jossa jokainen menetys katsotaan osaksi kuolemaa, ikään kuin ”pieneksi kuolemaksi”.

”Hitaaksi kuolemaksi” nimittämästään tapahtumasta Eriksson sanoo: ”Om inte en försoning kan upplevas, sker ett stilla döende, där det själsliga och andliga livet oftast först dör ut” (s. 16)⁵. Tätä hän kuvaa seuraavasti:

¹ ”Lidandet är till sitt djupaste väsen ett döende.” (s. 11)

”I djupaste mening är lidandet ett döende.” (s. 16)

² Lisäksi tätä ajatusta tukee Erikssonin mielestä Stearn (1984 s. 96), joka erottaa positiivisen kärsimyksen ja negatiivisen kärsimyksen; edellinen vahvistaa ihmistä, jälkimmäinen tuhoaa ihmisen. (s. 17–18; nootti 5). Tätä käsitellään lisää luvuissa 7 ja 8.

³ “[...] samtidigt som hon avkortar det mätbara tidavståndet fram mot ett ännu större lidande, dödsögonblicket.” (s. 34)

⁴ Kristillisessä ajattelussahan kuolema luetaan turmiovaltoihin kuuluvaksi. Esimerkiksi Paavali sanoo: ”Viimeisenä vihollisista kukistetaan kuolema” (1 Kor 15:26). Mahtaako tämä olla suorastaan yleisinhimillinen ajattelutapa, kaikkiin kulttuureihin sisältyvä?

⁵ Mikäli jotain/ jonkinlaista sopeutumista ei voida kokea, on seurauksena hidas kuolema, jossa sielullinen ja hengellinen/ henkinen elämä useimmiten kuolee ensimmäiseksi. (s. 16)

Tappava kärsimys tuhoaa ihmisen persoonana ja koko ihmisen. Toivottomuus, suru, syyllisyys, nöyryytys ja yksinäisyys murtavat ihmisen. Ihmisarvonsa vahvistamisen puutteessa hän joutuu maailmaan, joka on kaikkien ihmissuhteiden tuolla puolen ja siten jopa kaiken kärsimyksen tuolla puolen. Maailmassa, jossa ihminen ei enää ole persoona⁶, ei ole myöskään kärsimystä. Kärsimys, syyllisyys ja tuska ovat kenties niillä, jotka ovat tämän ihmisen lähellä. (s. 16–17)⁷

Tähän yhteyteen voidaan liittää myös Erikssonin suorastaan traaginen ajatus siitä, että keskellämme on myös monia ”eläviä kuolleita” (s. 17)⁸. Vaikka tapaamme näitä kärsiviä ihmisiä päivittäin sairaaloissa ja muualla keskuudessamme, emme Erikssonin mukaan näe heitä, ja juuri tämä, ”että ei tule nähdä, on sitä, että pidetään kuolleena” (s. 17)⁹. Tämä on kenties myös niitä asioita, joissa tutkimuksen sairaalakonteksti vaikuttaa. Sairaista puhuttaessa sanavalinta ”betraktas som ’död’” on luonnollinen, mutta muualla sijoitettuna parempi ilmaus voisi olla esim. ”pidetään ei-olemassaolevana” tai suomeksi tietenkin ”ei pidetä olemassa olevana”. Esimerkiksi sanonta ”olla kuin ilmaa” kuvaa tällaista suhtautumista, samoin jossain mielessä verbi ’esineellistää’. Tästä Eriksson sanoo vielä: ”Den djupaste känslan av ensamhet är kanske den att inte bli sedd av någon. Kanske är det också det djupaste lidandet” (s. 17)¹⁰.

(2)

Kärsimykseen sisältyvän kuoleamisen – mikäli siis kyseessä ei ole suorastaan faktinen kuolema – voi toiselta kannalta katsottuna ajatella olevan menetyksiä ja toiselta kannalta katsottuna luopumista. Karkea jako, joka ei missään mielessä ole kattava eikä ainoa mahdollinen, mutta kuitenkin tässä yhteydessä asiaa selventävä, voidaan tehdä ajattelemalla, että menetyksessä ihminen on kohde, objekti, luopumisessa hän on toimija, subjekti. Tällä tavalla luopumisen voi siis nähdä menetyksen kääntöpuoleksi. Eriksson puhuu kärsimyksestä myös hidastumisena, jonka voi ajatella liittyvän kärsimykseen kuolemisena, koska myös sen voi nähdä jonkinlaiseksi menettämiseksi. Eriksson sanoo: ”Varje lidande innebär i djupaste mening en retardation i något avseende” (s. 70)¹¹. Eriksson pitää kärsimystä myös luopumi-

⁶ Kysymys siitä, mitä Eriksson tällä persoonan menettämällä tarkoittaa, on mielenkiintoinen. Voidaan esimerkiksi kysyä, onko lainkaan mahdollista, että ihminen ei ole persoona. En kuitenkaan käsittele tätä perusteellisemmin, koska kysymys ei ole oleellinen tutkimukseni kannalta.

⁷ ”I det lidande som dödar utplånas människan som person och hel människa. Hon upplöses av hopplöshet, sorg, skuld, förnedring och ensamhet. I avsikt av bekräftelse på sitt värde som människa går hon i en värld som är bortom alla relationer och därmed även bortom allt lidande. I den värld där människan inte längre är en person finns inte heller lidandet. Lidandet, skulden och smärtan finns kanske hos anhöriga eller de människor som står nära den avskurna människan.” (s. 16–17)

⁸ ”Tyvärr finns det många ’levande döda’ bland oss.” (s. 17)

⁹ ”Att inte bli sedd är att betraktas som ’död’.” (s. 17)

¹⁰ Syvin yksinäisyyden tunne on kenties siinä, että kukaan ei näe. Tämä on kenties myös syvin kärsimys. (s. 17)

¹¹ Jokainen kärsimys sisältää syvimmässä merkityksessä hidastumista jossain katsannossa. (s. 70)

senä. Hän sanoo, että ”kärsiminen merkitsee aina jostain luopumista” (s. 70)¹², ja jatkaa: ”Man avstår något ur den potential man föddes med”(s. 70)¹³.

Menettämisestä Eriksson sanoo: ”I lidandet finns sorgen över det vi förlorat eller håller på att förlora” (s. 16)¹⁴. Hän sanoo myös: ”Jokainen kärsimys ottaa meiltä todellakin pois jotain konkreettisesti tai symbolisessa merkityksessä” (s. 16)¹⁵. Hänen ajattelussaan minkä tahansa asian menettäminen ja siitä kärsiminen kuuluu tällaisen ”kuolemisen” piiriin. Eriksson viittaa mm. amerikkalaiseen laitoshoittoon joutuvia vanhuksia koskevaan tutkimukseen, jossa ”kärsimys tulkitaan erilaisiksi menetyksiksi; ihminen menettää omia kykyjään, läheisiä ystäviä ja omaisia, osallisuuden sosiaaliin yhteyksiin, kotinsa ja täyden arvonsa ihmisenä ” (s. 85)¹⁶.

Eriksson näyttää ajattelevan, että kärsimys joka tapauksessa muuttaa ihmistä tai että ihminen muuttuu kärsimyksessä. Tämän hän ilmaisee sanomalla: ”Kärsimys merkitsee sitä, että ihmistä muutetaan, luodaan tai hajotetaan” (s. 16)¹⁷. Yksi mahdollinen ja radikaali muutos on tietenkin kuolema kirjaimellisessa merkityksessä, siis faktisena kuolemana, jolloin muutos ilmiselvästi tapahtuu, kun ihminen menettää koko elämänsä. Se tilanne, jossa ihminen ei kuole, vaan jää henkiin, elää kärsimyksen yli, sisältää Erikssonin mukaan kaksi mahdollisuutta, hän sanoo: ”Tämä henkiinjääminen voi merkitä yhtä hyvin kasvua kuin hidastumistakin”(s. 69–70)¹⁸.

Eriksson liittää yhteen toisaalta kärsimyksestä selviämisen ja luopumisen, toisaalta kuolemisen ja mahdollisuuden saamiseen sanoessaan: ”Valet står mellan att överleva (och att avstå) eller att dö (och eventuellt få)”(s. 70)¹⁹. Tässä palaamme jo aikaisemmin käsitelyyn valinnan vapauteen. Kuten muistamme Erikssonin mielestä ihminen ei voi valita sitä, joutuuko hän kärsimään vai ei, mutta suhtautumisensa kärsimyksen ihminen sitä vastoin valitsee. Tätä voimme soveltaa myös menettämiseen ja luopumiseen. Menetystä ei voi valita, luopumistakaan ei toisaalta voi valita, kun jotain menettää, siitä on pakko jollakin tasolla luopua, mutta suhtautumistapa luopumisessa on kuitenkin merkitsevä – ja tässä palaamme Erikssonin käsitteeseen ’försoning’. Sopeutuminen on yhdeltä kannalta katsottuna sitä, että ihminen ”luopuu” ts. suostuu menetykseen, eikä kiellä sitä tai taistele enää realiteetteja vastaan.

¹² ”Att lida innebär alltid att avstå något.” (s. 70)

¹³ Luovutaan jostain sellaisesta potentiaalista, jonka kanssa on synnytty. (s. 70)

¹⁴ Kärsimyksessä on surua siitä, mikä olemme jo menettäneet tai mitä olemme menettämässä. (s. 16)

¹⁵ ”I djupaste mening är lidandet ett döende. I varje lidande tas någonting definitivt ifrån oss i konkret eller symbolisk mening. Varje lidande kan liknas vid en dödskamp.” (s. 16)

¹⁶ ”Lidandet tolkas i studien som förluster i olika avseenden. Man förlorar de egna förmågorna, sin nära vänner och anhöriga, delaktighet i sociala sammanhang, sitt hem och sitt fulla värde som människa.” (s. 85)

¹⁷ ”Lidandet innebär att människan förvandlas, dans eller upplöses.” (s. 16)

¹⁸ ”Detta överlevande kan innebära såväl växt som retardation.” (s. 69–70)

¹⁹ Valinta on siinä, selviydymmekö (ja luovummeko) vai kuolemmeko (ja mahdollisesti saamme). (s. 70)

Erikssonin näkemys, jonka mukaan kärsimys on sekä elämistä että kuolemista, saattaa ensi näkemältä vaikuttaa ristiriitaiselta, mutta hiukan perusteellisemmän tarkastelun jälkeen tämä ristiriita osoittautuu näennäiseksi. Koska elämä väistämättömästi päättyy kuolemaan, on kuolema osa elämää, ja koska kärsimys on kuolemista, se kuuluu elämään. Joskus ajatellaan jopa niin, että elämän varsinainen merkitys on siinä, että opitaan kuolemaan, että elämä on kuoleamisen opettelua, ja tämä oppiminen tapahtuu erilaisten menetysten ja luopumisen kautta; elämä on siis luopumisen opettelua. Tämä on yksi näkökanta kysymykseen kärsimyksestä kuolemisena, toisaalta eläminen on kuitenkin myös saamista, kasvamista, joksikin tulemista, ja tästä näkökulmasta katsottuna kärsimys ottaessaan pois jotain samalla tekee tilaa jollekin muulle. Myös Eriksson näkee kärsimyksessä kuoleamisen ja menettämisen lisäksi kaikesta huolimatta mahdollisuuden. Tämän hän ilmaisee selkeästi esimerkiksi sanoessaan: ”I ’döendet’ finns möjlighet till nytt liv, d.v.s. försoning” (s. 16)²⁰. Voidaankin ajatella, että sopeutumisessa on tavallaan kyse siitä, kumpi edellä mainituista merkityksistä nousee tärkeämmäksi. Negatiivinen vaihtoehto on sitä, että ihminen kiinnittää huomionsa menetykseen, positiivisessa vaihtoehdossa ihminen puolestaan pystyy luopumaan siitä, minkä on menettänyt, ja kiinnittämään huomionsa siihen uuteen, mikä kärsimyksen jälkeen on mahdollista.

²⁰ Kuolemisessa on mahdollisuus uuteen elämään, ts. sopeutumiseen. (s. 16)

5. 4. 3 Kärsimys kamppailua

Ennen kaikkea kärsimys on Erikssonin mukaan kamppailua. Kärsimyksen näkeminen kamppailuna on tärkein Erikssonin kuvaustavoista, sen voi katsoa myös kaikkien muiden kuvausten ”yhteiseksi nimitäjäksi”, koska kamppailu sisältää tavallaan kaikki kuvaukset. ”Lidandet som ’vara kamp’ innebär att våga vara i lidandet, att våga erkänna att det finns”, sanoo Eriksson (s. 32)¹, ja lisäksi hän sanoo: ”Att lida innebär alltid en kamp” (s. 30)². Se, että kamppailu on keskeinen tekijä Erikssonin kuvauksessa näkyy jo hänen käsitteenmäärittelyssään, jossa yksi ’lida’ -verbin neljästä aspektista on juuri ”lida som kamp” (B s. 36–37)³. Myös empiirisen tutkimuksen hän sanoo tuoneen tukea ajatukselle kärsimyksestä kamppailuna (s. 35)⁴. Kamppailun varsin olennainen merkitys kärsimyksessä tulee ilmi myös Erikssonin toteamuksessa: ”Sillä hetkellä, jolloin kamppailu loppuu, lakkaa ihminen kärsimästä” (s. 31)⁵.

Kuten aikaisemmin jo mainittiin ihmisen suhtautumistapa kärsimyksensä voi olla joko aktiivinen tai passiivinen: aktiivinen suhtautuminen on kamppailua, passiivinen luovuttamista. Erikssonin mukaan ”kärsimyksessä on tieto siitä, että on kyse taistelusta tai luovuttamisesta” (s. 30)⁶, ja se kamppaillaanko vai luovutetaan riippuu elämäntilanteesta (s. 31)⁷. Aktiivinen asenne vaatii ”uskalluksen olla kärsimyksessä” (s. 32)⁸ ja johtaa kamppailuun, aktiivinen asennoituminen myös estää ihmistä jäämästä kärsimyksen uhriksi. Passiivisesta suhtautumisesta puolestaan seuraa helposti resignoituminen, jossa ihminen nimenomaan jää kärsimyksen uhriksi. Eriksson ilmaisee tämän sanomalla, että kärsimyksestä tulee subjekti ja ihmisestä itsestään objekti, ja hänen mukaansa juuri tässä kamppailu kärsimystä vastaan saa merkityksensä. (s. 76–77.) Todellisuudessa kärsimys ei käsittäkseni varsinaisesti voi olla subjekti – ihminen itse on aina oman elämänsä subjekti – mutta ihmisen kokemus voi olla se, että kärsimys hallitsee ja hän itse on vain uhri. Eriksson jatkaa:

Silloin, kun kärsimyksestä tulee subjekti määrätään ihminen kärsimyksensä alaisuuteen, ja kärsimyksestä tulee hyväksytty elämän sisältö. Aktiivinen taistelu ei salli kärsimyksen nielaista ihmistä, ja jäädä sen objektiksi. Silloin kun kärsimyksestä tulee subjekti, se imee elämän itseensä. Elämää ei saisi ”alistaa” kärsimykselle, vaan elävä

¹ Se, että ”kärsimys on kamppailua” merkitsee uskallusta olla kärsimyksessä, uskallusta tunnustaa, että kärsimys on. (s. 32)

² Kärsiminen sisältää aina kamppailun. (s. 30)

³ ”I det semantiska fältet av begreppet ’lida’ framträder följande dimensioner: (1) Lida som någonting negativt eller ont, någonting som ansätter människan. [...] (2) Lida som någonting som människan bara måste leva med. [...] (3) Lida som kamp [...] (4) Lida som någonting konstruktivt eller meningsbärande. [...]” (B s. 36–37)

⁴ “[...] vi har kunnat finna stöd för de olika positionerna i våra empiriska studier.” (s. 35; nootti 2) Ks. myös Lindholm & Eriksson 1993a ja b.

⁵ ”I den stund kampen upphör, erfar människan inte längre ett lidande.” (s. 31)

⁶ ”I lidandet finns en visshet om att det gäller att kämpa eller att ge upp.” (s. 30)

⁷ ”Beroende på livssituationen går man in i kampen eller ger upp den.” (s. 31)

⁸ ”Lidandet som ’vara kamp’ innebär att våga vara i lidandet, att våga erkänna att det finns.” (s.32)

kamppaileva ihminen tekee kärsimyksestä elämäntaistelun objektin. Kärsimyksestä ei saa tulla ihmisen elämän määränpäättä. (s. 77)⁹

Eriksson esittää kärsimykseen liittyvän kamppailun kahdenlaisena, toisaalta kamppailu on ”kahdenvälistä”, kaksi asiaa kamppailee keskenään. Ruotsiksi tämä ilmaistaan prepositiolla (1) ’mellan’. Tästä on esimerkkinä Erikssonin pariin otteeseen toistama lause: ”Lidandet är en kamp mellan det onda och det goda, mellan lidandet och lusten” (s. 11, 30). Toisaalta kamppailu on Erikssonin mukaan kamppailua jotakin vastaan, ruotsiksi tässä käytetään prepositiota (2) ’mot’, esimerkkinä vaikkapa lause: ”Kampen mot lidandet är en livskamp” (s. 31). Lisäksi on huomattava, että kamppailuun jotakin vastaan, kuuluu kääntöpuolena useimmiten kamppailu jonkin puolesta (ruotsissa prepositio ’för’).

(1) Mellan

Eriksson sanoo ihmisen elämästä puhuessaan, että se on ”inne i den dubbla lidandemodellen, i en kamp mellan att våga begära och/ eller försaka” (s. 34)¹⁰. Kärsimystä kamppailuna käsittelevän luvun otsikoksi Eriksson on antanut *Lidandet – en kamp mellan det onda och det goda*, ja tämä kertoo olennaisen asian Erikssonin näkemyksestä: hänen mukaansa kärsimyskamppailu käydään aina niin, että toisella puolella on hyvä, toisella puolella paha, tai mikäli käytetään ’mot-för’ -ilmaisua, taistelu on aina hyvän puolesta pahaan vastaan. Kärsimyskamppailua käydään monien asioiden välillä, esimerkkinä seuraavat Erikssonin tekstissä ilmitulevat asiat:

- Hyvän ja pahan välillä: ”Lidandet är en kamp mellan det onda och det goda [...]” (s.11, 30.); tällöin hyvä ja paha kamppailevat ihmisessä.¹¹
- Kärsimyksen ja ilon välillä: ”Lidandet är en kamp [...] mellan lidandet och lusten.” (s. 11, 30.); tällöin kärsimys ja ilo kamppailevat ihmisessä.
- Syyllisyyden ja vastuun välillä: ”Frihetskampen är en kamp mellan skuld och ansvar” (s. 33); tässä kamppailusta puhutaan vapaustaisteluna, mutta Erikssonin ajattelussa se liittyy kärsimyskamppailuun, ja tässä tapauksessa syyllisyys ja vastuuntunto kamppailevat ihmisessä.

⁹ ”Det är just här kampen mot lidandet får sin betydelse. Då lidandet blir ett subjekt underställs människan sitt lidande, och lidandet blir ett godtaget livsinnehåll. En aktiv kamp tillåter inte att människan uppslukas av lidandet och blir objekt för det. Då lidandet blir till ett subjekt upptar det livet. Livet borde inte få underställas lidande, utan den levande kämpande människan gör lidandet till ett objekt för livskampen. Lidandet får inte bli ett mål i människans liv.” (s. 77)

¹⁰ [...] että ihmisen elämä on elämää ”kaksoiskärsimysmallin sisällä”, kamppailua kahden vaihtoehdon välillä: uskaltaako pyytää ja vaatia, vai luopuuko ja on ilman. (s. 34)

¹¹ Tätä voi selventää se, että Eriksson käyttää myös ilmaisua ”livet alltid är en kamp”, ja tämän voikin tulkita siten, että elämä – tai ehkä myös ihminen, joka elää – on taistelukenttä, jolla hyvä ja paha kamppailevat keskenään. Ruotsin kielessä – ainakin Erikssonin käyttämässä kielessä – järjestys näkyy olevan niin päin, että paha on aina ensin, hyvä sitten. Suomessahan se on päinvastoin, idiomi kuuluu ”jotain hyvää ja jotain pahaan”. Eriksson sanoo ”något ont och något gott”. Merkitseeköhän tällainen ero jotain ajattelulle, kokemukselle, asenteille?

- Toivon ja toivottomuuden välillä: ”[Lidandet] är en kamp mellan hopp och hopplöshet” (s. 65); siis toivo ja toivottomuus kamppailevat ihmisessä.
- Elämän ja kuoleman välillä: ”[Lidandet] är en kamp mellan liv och död” (s. 65). Eriksson sanoo myös: ”Jokaista kärsimystä voidaan verrata kuolinkamppailuun” (s. 16)¹², ja kuolinkamppailuhan on juuri taistelua elämän ja kuoleman välillä.

Kamppailu kahden asian välillä (mellan) ja kamppailu jonkin asia puolesta jotakin toista asiaa vastaa (för – mot) eivät kuitenkaan ole selvästi toisistaan erotettavissa, vaan ne menevät monessa suhteessa päällekkäin. Kärsijä ei nimittäin ole vain kuin puolueeton areena, jolla kaksi asiaa mittelee miekkojaan kuin gladiaattorit ikään. Kärsijällä on taistelutanteteren osan lisäksi kamppailussa myös taistelijan status, hän on toisen ottelijan puolella toista toista vastaan. Tilanteen mutkikkuutta lisää vielä se, että kärsijä ei välttämättä taistelun tuoksinassa ole valinnut lopullista puoltaan, yhdellä hetkellä hän on toisen taistelijan kannalla, mutta saattaakin yhtäkkiä vaihtaa puolta (tämän voi ymmärtää, kun ajattelee kärsimyksen ja kiusauksen suhdetta, jota käsitellään jatkossa). Kaiken lisäksi kärsijä joutuu toimimaan vielä omana yleisönäänkin reflektoidessaan kokemistaan ja ajatteluaan. Kokonaistilannetta tarkastellessa voi hyvin ymmärtää, että kiusaus peukalon alaspäin kääntämiseen voi joskus kärsimyksen tiimelyksessä tulla ylivoimaisen suureksi.¹³ Tästä mahdollisuudesta myös Eriksson puhuu sanoessaan: ”Tulevaisuuteen suuntautuva suhtautumistapa, se että kiirehditään eteenpäin, että päästäisiin pois kärsimyksestä, herättää monissa ajatuksen kuolemasta lopullisena vapauttajana” (s. 34)¹⁴.

(2) Mot – för

Kärsimyskamppailua käydään monia asioita vastaan ja – kuten sanottu – samalla monien asioiden puolesta. Kaikki jo edellä mainituissa esimerkeissä olleet asiat voidaan ilmaista myös ’mot-för’ -rakenteen avulla. Elämä (i), arvot/ moraali (ii), tunteet (iii) ja tahto (iv) ovat alueita, joilla käytävää kamppailua Eriksson kirjassaan kuvaa¹⁵.

(i) Elämä:

Elämän puolesta – kuolemaa vastaan

Kun Eriksson sanoo, että kärsimyksessä on ainoastaan ”en genomgripande mening” ja se on ”att överleva”, niin hänen intentionsa voisi ehkä kuvata sanomalla, että kaikessa kärsimyksessä pohjimmainen

¹² ”Varje lidande kan liknas vid en dödskamp.” (s. 16)

¹³ Tästä kappaleesta voi havaita, että myös suomen kielessä on taistelun ja kärsimyksen rinnastaminen aivan ilmeinen.

¹⁴ ”Det futurologiska betraktelsesättet att skynda framåt för att komma bort från lidandet väcker hos många tanken på döden som den slutgiltiga befriaren.” (s. 34)

¹⁵ Tämä jaottelu ei ole Erikssonin käsialaa, ja se on sikäli ongelmallinen, että kategoriat hiukan ontuvat. Elämä on tietenkin kaikkien muiden yläkäsite, ja siinä mielessä kaikki kamppailu kuuluu sen piiriin. Eriksson ei kuitenkaan tee asiaa käsitellessään tällaista erotelua, joten olen noudattanut hänen malliaan ja käsitellyt kaikkia asioita samantasoisina.

päämäärä on selvitä, toisin sanoen päästä kärsimyksen läpi hengissä (s. 69–70)¹⁶. Hän sanoo myös: ”Där livet segrar har lidandet utgjort en kraftkälla till ett nytt liv” (s. 11)¹⁷, ja toisaalta kuten jo sopeutumisesta puhuttaessa todettiin, Eriksson katsoo, että jos kärsimys voittaa, niin kuolema voittaa (s. 16). Samoin mainittiin jo, että hänen mukaansa ”kampen mot lidandet är en livskamp” (s. 31).¹⁸

Kasvun/ kehityksen puolesta – hidastumista/ taantumista vastaan

Kuten muistamme, kärsimyksestä selviäminen voi Erikssonin mukaan olla joko kasvua tai hidastumista, ja vaikka hän katsookin, että kärsimys merkitsee aina hidastumista, niin ymmärtääkseni hän tällä tarkoittaa nimenomaan sitä tilannetta, joka vallitsee kärsimyksen kestäessä. Kärsimyksessä taistellaan nimenomaan sitä vastaan, että hidastuminen ei jäisi pysyväksi, vaan ihminen voisi kasvaa ihmisenä. (s. 69–70.) Eriksson sanoo myös, että kärsimys ”johtaa ihmisen kamppailemaan merkityksen ja kasvun puolesta kohti suurempaa integraatioastetta, jotta hän tulisi eheäksi ihmiseksi” (s. 31)¹⁹, ja että kärsimys ”voidaan nähdä tienä persoonalliseen kehitykseen” (s. 17)²⁰.

(ii) Tunteet:

Positiivisten tunteiden puolesta – negatiivisia tunteita vastaan²¹

Tunteita, joita vastaan kärsimyksessä voidaan joutua taistelemaan, ovat esimerkiksi Erikssonin mainitsemat ”otillräcklighet, självfördömelse, oförmöga att leva det liv hon skulle önska leva” (s. 39)²², tai ”rädsla, ångest, oro” (s. 30)²³, mutta miltei mikä tahansa ”negatiivinen” tunne voi saada tämän vastustajan aseman. Siinä, mistä tunteista milloinkin on kysymys, on kärsimyksen syy keskeisenä tekijänä. Toisaalta kärsiminen itsessään sisältää lisäksi monia tunteita, jotka vaihtelevat jonkin verran kärsijän persoonallisuuden mukaan, mutta yllättävän pitkälti ovat kuitenkin samoja. Tällaisiksi kärsimykseen jo sisältyviksi tunteiksi voi nähdä Erikssonin mainitsemat ”hopplöshet, sorg, skuld, förnedring, ensamhet” (s. 16–17)²⁴. Toisaalta myös osa edellä mainituista tunteista – pelko, ahdistus ja rauhattomuus – ovat sellaisia, joista Eriksson puhuu ikään kuin yleisesti kärsimykseen kuuluvina (s. 30).

¹⁶ ”I lidandet finns endast en genomgripande mening och det är att överleva. Detta överlevande kan innebära såväl växt som retardation. Varje lidande innebär i djupaste mening en retardation i något avseende.” (s. 69–70)

¹⁷ Siellä, missä elämä voittaa, on kärsimys muodostunut uuden elämän voimanlähteeksi. (s. 11)

¹⁸ Ks. myös s. 16–17, 38, 55, 76–77, 79.

¹⁹ ”I det goda lidandet för människan en kamp för mening och växt, mot en högre grad av integration till att bli en hel människa.” (31)

²⁰ “[...] lidandet [...] kan ses som ett led i en personlig utveckling.” (s. 17)

²¹ Tunteiden jako positiivisiin ja negatiivisiin on tässä yhteydessä hiukan arveluttava, koska yleisesti negatiivisena pidetty tunne voi olla kuitenkin elämän palveluksessa ja positiivisena pidetty tunne voi palvella resignaatiota. Parempi jako voisi olla esim. jako rakentaviin ja tuhoaviin tunteisiin. Olen kuitenkin päättänyt käyttää tässä jakoa positiivisiin ja negatiivisiin tunteisiin, koska se on yleinen, ytimekäs ja toisaalta myös informatiivinen.

²² Riittämättömyys, itsensä tuomitseminen, kyvyttömyys elää sellaista elämää, jota toivoisi elävänsä; nämä eivät varsinaisesti ole tunteita, mutta sisältävät myös tunteen silloin, kun ne ovat subjektiivisia niin kuin tässä.

²³ pelko, ahdistus, rauhattomuus

²⁴ toivottomuus, suru, syyllisyys, nöyryytys, yksinäisyys (s. 16–17)

Vaikka mikään tunne ei todennäköisesti ole ”tuomittu” jäämään kärsimyskamppailun ulkopuolelle, otan tässä esille kuitenkin vain ne tunteet, jotka Erikssonin empiirisessä tutkimuksessa nousivat esille ja joita hän itse kirjassaan käsittelee. Osaa näistä on käsitelty jo aikaisemmin ja osaa käsitellään jatkossa, joten ne sivuutan vain maininnalla. Vastakohtaparit ovat osittain Erikssonin tekstistä poimittuja, osittain yleisesti käytettyjä vastakohtapareja, eikä tässä esitetty jakotapa suinkaan ole ainoa mahdollinen. Erikssonin tekstissä on myös vastakohtapareja, joita kärsimyksen kamppailu ilmiselvästi koskee, mutta joita hän ei ilmaise sen enempää ’mellan’ kuin ’mot-för’ -rakenteellakaan, vaan vain implisiittisesti. Tällaisesta on esimerkkinä jo aikaisemmin käsitelty vastakohtaparit:

- Toivon ja uskon puolesta – toivottomuutta/ epätoivoa vastaan
- Rohkeuden/ uskalluksen/ urhoollisuuden puolesta – pelkoa/ ahdistusta/ rauhattomuutta vastaan

Eriksson puhuu rauhattomuuden ja ahdistuksen voittamisesta; hänen mukaansa pelon, rauhattomuuden ja ahdistuksen tunteita ei pidä yrittää eliminoida, vaan täytyy ryhtyä kamppailuun (s. 30). Nimenomaan näitä tunteita käsitellessään Eriksson sanoo: ”Nyt alkaa taistelu” (s. 30)²⁵.

Muita Erikssonin esittelemiä vastakohtapareja, joiden puitteissa kärsimyskamppailua käydään, ovat:

- Ilon puolesta – surua ja murehtimista vastaan

Eriksson sanoo: ”Kärsimyksessä on surua ja murehtimista” (s. 17)²⁶, ja lisäksi hän sanoo, että ”lusten kan även användas i kampen mot det onda” (s. 30)²⁷. Tässä näkyy se, että iloa voidaan käyttää myös aseena kärsimyskamppailussa. Samanlainen kaksoisroolihan Erikssonin mukaan on myös toivolla ja rohkeudella. Kenties kaikki se positiivinen, mitä kohti kärsimyskamppailussa pyritään on tässä suhteessa samalla tavalla kaksinaista, siis sekä päämäärä että väline.

- Rakkauden²⁸ ja luottamuksen puolesta – erillisyyden tunnetta vastaan (esim. s.17).
- Yhteyden puolesta – yksinäisyyttä vastaan (s. 16–17).
- Tarkoituksen puolesta – masennusta ja tarkoituksettomuuden tunnetta vastaan (esim. s. 12, 48–52). (Tähän palataan luvussa 7.)
- Ihmisen arvokkuuden/ arvon puolesta – syyllisyyden, häpeän ja nöyryytetyksi tulemisen tunteita vastaan (esim. s. 39–40, 42–43).

²⁵ ”Nu börjar kampen.” (s. 30)

²⁶ ”I lidandet finns sorgen och sörjandet.” (s. 17)

²⁷ [...] iloa voidaan käyttää myös kamppailussa pahaa vastaan. (s. 30)

²⁸ Kaikki tässä luettelossa olevat asiat eivät välttämättä ole pelkästään tunteita, mutta olen käsitellyt ne kuitenkin tämän otsikon alla, koska niillä yleensä on kiinteä yhteys tunteisiin.

Ihmisen arvoa ja arvokkuutta Eriksson käsittelee syyllisyyden, häpeän ja nöyryytyksen vastapareina. ”Lidandet är en kamp för människans värdighet”, sanoo Eriksson (s. 12)²⁹, ja toisaalta hän sanoo: ”Kärsimyksen kamppailu on vaiva, jossa ihminen taistelee häpeän ja alennuksen/ nöyryytyksen tunteita vastaan” (s. 31)³⁰. (Arvoon ja arvokkuuteen liittyviä asioita käsitellään luvussa 8.)

(iii) Arvot, moraalit:

Hyvän puolesta – pahaa vastaan

Myös hyvän ja pahan yhteydessä Eriksson käyttää ilmaisumuotoa ’mot-för’, esimerkiksi: ”kampen mot det onda” (s. 30)³¹, ”en kamp [...] för det goda” (s. 33)³². Hän myös samaistaa kamppailun kärsimystä vastaan ja kamppailun pahaa vastaan sanoessaan: ”Ihmisen kamppailu kärsimystään vastaan on kamppailua pahaa – joko todellista tai kuviteltua – vastaan” (s. 73)³³. Tämä kertoo jotain siitä, kuinka merkittävän sijan hyvän ja pahan välinen kamppailu Erikssonin ajattelussa saa. Hyvän ja pahan merkitys myös ihmisen kasvun ja kehityksen suhteen näkyy Erikssonin ajattelussa, kun hän Paulin näkemystä seuraten sanoo: ”[M]änniskans vardande föds genom kanpen mellan det onda och det goda” (s. 69)³⁴. (Kysymykseen kärsimykseen liittyvästä hyvästä ja pahasta paneudutaan tarkemmin luvussa 8.)

(iv) Tahto:

Vapauden ja vastuullisuuden puolesta – kiusausta ja syyllisyyttä vastaan

Erikssonin mukaan ”ihmisen taistelu on myös taistelua vapauden puolesta” (s. 33)³⁵. Hän sanoo: ”Lidandet är en kamp för människans [...] frihet att vara människa” (s. 12)³⁶. Hän näyttää ajattelevan, että pohjimmiltaan ihmisen vapaus on ”vapautta pahasta ja vapautta hyvään”(s. 33)³⁷. Tähän hyvän ja pahan yhteyteen liittyy myös Erikssonin näkemys tahdosta, hän sanoo: ”Lidandet innebär en viljekamp. Viljekampen ligger i livets natur”(s. 32)³⁸. Ihmisen tahtoa hän pitää kaksijakoisena ja sanoo tähän olevan monia selityksiä, von Wrightia (1987) siteeraten Eriksson sanoo: ”Människan är en kluven varelse. Gud och den onde kämpar förgäves om hennes själ” (s. 32)³⁹. Myös kiusaus liittyy Erikssonin näkemyksessä kärsimyskamppailuun. Hän sanoo: ”Syvimmältä merkitykseltään ahdistusta olevan kiusauksen edessä nousee taisteluun” (s. 16)⁴⁰.

²⁹ Kärsimys on kamppailua ihmisen arvokkuuden puolesta. (s. 12)

³⁰ ”Lidandets kamp är en plåga där människan kämpar emot känslan av skam och förnedring.” (s. 31)

³¹ Kamppailu pahaa vastaan (s. 30)

³² Kamppailu hyvän puolesta (s. 33)

³³ ”Människans kamp mot sitt lidande är en kamp mot det onda, det verkliga eller föreställda.” (s. 73)

³⁴ [...] ihmisen joksikin tuleminen syntyy hyvän ja pahan välisen kamppailun kautta. (s. 69)

³⁵ ”Människans kamp är också en kamp för friheten, [...]” (s. 33)

³⁶ Kärsimys on kamppailua sen puolesta, että ihmisellä olisi vapaus olla ihminen. (s. 12)

³⁷ [...] en kamp för friheten, en frihet från det onda och för det goda.” (s. 33)

³⁸ Kärsimys sisältää tahtokamppailun. Tahtokamppailu kuuluu elämän luonteeseen. (s. 32)

³⁹ Ihminen on kaksijakoinen olento. Jumala ja paha taistelevat turhaan hänen sielustaan. [von Wright 1987]. (s. 32)

⁴⁰ ”Inför frestelsen, som i djupaste mening är en anfäktelse, stegras kampen.” (s. 16)

Eriksson ajattelee, että ”syyllisyys sitoo ihmistä, kun taas aito tietoisuus ihmisen vastuusta vapauttaa” (s. 33)⁴¹. Juuri se, ettei ota vastuuta, tuo Erikssonin mielestä mukanaan syyllisyyden kokemuksen. Hän katsoo, että ”monet yrittävät paeta tätä vastuuta selittämällä kärsimyksen pois tai vähättelemällä sitä, mutta sisimmässään ihminen etsii omaa vapauttaan juuri siinä, että ottaa vastuun itsestään ja muista” (s. 33)^{42 43}.

Erikssonin mukaan ”omaa tahtoaan vastaan rikkoessaan ihminen vahingoittaa itseään ja tekee itsensä ei-vapaaksi” (s. 33)⁴⁴. Tässä hän lainaa Kierkegaardin ajatusta: ”Det är en ganska egendomlig anfäktelse, när en människa i strängaste mening syndar mot sin egen vilja, förföljd av syndens ångest...” (s. 32)⁴⁵. Eriksson kysyy, kuinka meidän on ymmärrettävä tämä inhimillinen tahtokamppailu, jonka Paavali ilmaisee sanoilla: Sitä hyvää, mitä minä tahdon, minä en tee, vaan sitä pahaa, mitä minä en tahdo, minä teen (s. 33)⁴⁶. Kysymykseen voi yhtyä, eikä lopullista vastausta kaiketi ole. Ongelmahan on siinä, että toisaalta ihminen kuitenkin tekee juuri sen, mitä tahtoo tehdä. Tähän perustuu koko ajatus ihmisen vastuusta, eihän vastuussa ole kysymys sellaisista asioista, joissa ihmisellä ei ole valinnan mahdollisuutta. Kyse tässä kamppailussa on kaiketi erilaisten tahdon ”sisältöjen” ja preferenssien ristiriidoista ihmisen mielessä. Halutaan siis syödä kakku ja säästää se.

Kiusausta Eriksson katsoo kahdelta kannalta, toisaalta hän puhuu kärsimyksestä kiusauksena, toisaalta taas kiusauksesta kärsimyksenä⁴⁷. Näiden ero on siinä, että kärsimys kiusauksena tarkoittaa sitä, että kärsimystä halutaan, kun kiusaus kärsimyksenä taas tarkoittaa sitä, että kärsimys tulee jonkin muun haluamisesta; kiusaus on tällöin sen jonkin muun haluaminen. Eriksson sanoo: ”Kärsimys voi muodostua ihmiselle kiusaukseksi, ts. houkutteukseksi ja koetuksiksi, jota ihmisen on vaikea vastustaa” (s. 16)⁴⁸. Ilmeisesti hän katsoo tämän pohjautuvan siihen, että ”[k]ärsimys voi korkeammalle tasolle kohotettuna tai romantisoituna antaa kärsivälle erikoisstatuksen” (s. 15)⁴⁹. Tämä ajatus on tosin ristiriidassa sen Erikssonin aikaisemmin esillä olleen ajatuksen kanssa, jonka mukaan kukaan ei todellisuudessa halua kärsimystä (s. 15)⁵⁰. Ehkä tässä onkin kyseessä tilanne, jossa ihminen haluaa erikoisstatuksen, ja on valmis hankkimaan sen kärsimyksen avulla. Toisin sanoen ihminen kuitenkin etsii omalta kannal-

⁴¹ ”Skulden binder människan, medan en äkta medvetenhet om ansvaret som människa befriar.” (s. 33)

⁴² ”Att inte ta ansvar innebär en upplevelse av skuld. Många försöker fly detta ansvar genom att bortförklara eller förklara lidandet, men innerst inne söker människan sin frihet i ansvartagandet, ett ansvar för sig själv och den andra.” (s. 33)

⁴³ Ks. vapaus – vastuu myös s. 39.

⁴⁴ ”Då människan syndar mot sin egen vilja skadar hon sig själv och gör sig själv ofri.” (s. 33)

⁴⁵ Se, kun ihminen ankarimmassa merkityksessä rikkoo omaa tahtoaan vastaan, on jokseenkin kummallinen ahdistus. Hänestä tulee synnin tuskan vainoama...[Kierkegaard 1928, 321]. (s. 33)

⁴⁶ ”Hur skall vi förstå denna mänskliga viljekamp som Paulus uttrycker med orden: ’Det goda som jag vill det gör jag inte, men det onda som jag inte vill det gör jag.’” (s. 33) Room 7:19

⁴⁷ Eriksson puhuu näistä molemmista saman otsikon *Lidandet som frestelse* puitteissa, eikä erottele näitä kahta toisistaan, mutta kyseessä on kuitenkin selvästi kaksi eri asiaa. (En tiedä, liittyykö tämä jotenkin kielten erilaisuuteen.)

⁴⁸ ”Lidandet kan bli en frestelse för människan, d.v.s. en lockelse och en prövning som människan har svårt att motstå.” (s. 16)

⁴⁹ ”Lidandet kan, genom att det lyfts upp till en högre dimension eller romantiseras, ge den lidande en speciell status.” (s. 15)

⁵⁰ ”I djupaste mening vill antagligen inte någon människa lida.” (s. 15)

taan katsottuna hyvää. Erikssonin mukaan ”toinen mahdollisuus on, että ihminen kokee nautintoa kärsiessään ja antaa periksi tai resignoituu ja menee kärsimykseen, josta tulee tapa elää” (s. 16)⁵¹.

Kiusauksesta kärsimyksenä Eriksson puolestaan sanoo: ”Kiusauksen vastustaminen vaatii rohkeutta” (s. 16)⁵². Hänen mukaansa ”kiusaukselle periksi antaminen voi ainakin hetkeksi antaa ihmiselle nautintoa, vaikka se seuraavassa hetkessä muuttuukin kärsimykseksi” (s. 16)⁵³. Eriksson sanoo myös: ”Ihminen, joka – vaikkapa vain hetkeksi – on joutunut sellaisen kiusauksen uhriksi, jota ei voi hyväksyä⁵⁴, tuomitsee itsensä ja kokee itse loukkauksensa omaa ihmisarvoaan” (s. 16)⁵⁵. Tässä on kuitenkin huomattava, että kiusauksen uhriksi joutuminen on eri asia kuin kiusaukseen lankeaminen. Kiusauksesta puhuminen on kaikei lähtöisin uskonnollisesta kielenkäytöstä, ja ainakin luterilaiseen näkemykseen kuuluu ajatus, että kiusauksen pauloihin joutuminen – kuten sanonta kuuluu – ei vielä ole synti, vasta kiusaukseen lankeaminen on sitä. Sen vuoksi kiusauksen uhriksi joutuminen ei aiheuta – tai ainakaan sen ei kuuluisi aiheuttaa – itsensä tuomitsemista ja syyllisyyttä, vaan nämä ovat vasta lankeamisen seurauksia. Tietysti käytännössä tämä ero on veteen piirretty viiva, varsinkin kun huomioon otetaan tekoina myös ajatukset. Sitä paitsi onhan asialla toinenkin puolensa, nimittäin kiusauksen vastustaminen voi tuoda ihmiselle – kuten varmaan kaikki kokemuksesta tiedämme - suurta tyydytystäkin.⁵⁶

⁵¹ ”Den andra möjligheten är att människan känner en njutning i lidandet och ger efter eller resignerar och går in i lidandet, som blir ett sätt att leva.” (s. 16)

⁵² ”Att motstå frestelsen förutsätter mod.” (s. 16)

⁵³ ”Att ge efter för frestelsen kan, åtminstone för en stund, ge människan njutning och lustupplevelser för att i nästa ögonblick förvandlas till lidande.” (s. 16)

⁵⁴ Tämä ajatus sisältää käsitteellisen ristiriidan; kiusaushan on juuri sen haluamista, mitä ihminen ei voi hyväksyä.

⁵⁵ ”En människa som, om dock endast för ett ögonblick, blivit offer för en frestelse som hon inte kan godkänna fördömer sig själv och upplever att hon själv kränkt sin värdighet.” (s. 16)

⁵⁶ Ks. kiusauksesta myös s. 34.

6 KYSYMYS 'MIKSI?'

6.1 Merkityksen ja tarkoituksen ero

Kuten aikaisemmin menetelmää käsiteltäessä jo todettiin kärsimyksen 'miksi' -kysymys jakaantuu kahdeksi kysymykseksi, kysymyksiksi tarkoituksesta ja merkityksestä: Mikä on kärsimyksen tarkoitus? Mikä on kärsimyksen merkitys? Näiden kysymysten erottaminen on tässä työssä tärkeää siksikin, että Eriksson ei tätä erottelua tee. Suomennoksen *Kärsivä ihminen* esipuheessa hän sanoo: "[O]llemme suomentaneet neljä uutta lukua. Nämä kertovat miten kärsimys voi olla hyvän ja pahan taistelu, miksi kärsimystä on olemassa, kärsimyksen tarkoituksesta sekä kärsimyksen draamasta"¹. Tässä hän siis käyttää vain 'tarkoitus' -sanaa, 'merkitystä' ei mainita ollenkaan. Toisaalta Erikssonin kirjan englantilaisen laitoksen lukujen otsikoissa on mainittu vain sana 'meaning', sana 'purpose' ei siinä yhteydessä ole lainkaan käytetty.²

McClainin ja Rothin (1999 s. 8) mukaan kysymys 'miksi' voi koskea syysuhteita, motiivia tai prosessia. Kärsimyksen prosessia koskeva 'miksi' -kysymys voidaan esittää muodossa "Miten kärsimys vaikuttaa?"³ Tällaisessa jaotuksessa, jossa syy ja motiivi erotetaan toisistaan, voi edellisen ajatella koskevan kausaliteettia ja ulkoista maailmaa, jota voidaan tutkia kysymyksellä: "Mikä on kärsimyksen tarkoitus?" Jälkimmäisen – motiivin – voi puolestaan katsoa kuuluvan mielensisäiseen maailmaan, jota käsittelevä kysymys siis kuuluu: "Mikä on kärsimyksen merkitys?" Tarkoituksen ja merkityksen ero näkyy myös siinä, että tarkoitusta kysyttäessä kysytään nimenomaan, minkä vuoksi. Merkitystä kysyttäessä ei kiinnitetä huomiota niinkään tähän kysymykseen, vaan merkitys on "minulle". Myös tässä voi jossakin mielessä nähdä jaon ulkoiseen ja sisäiseen, tarkoitus on ikään kuin ulospäin, merkitys taas sisäänpäin. Tarkoitusta ja merkitystä yhdistävänä tekijänä toimii yhteinen synonyymi, sana 'mieli'. Tämä on yksi syy siihen, että tarkoituksen ja merkityksen erottaminen ei aina ole helppoa. Lisäksi tarkoitus ja merkitys kuuluvat yhteen siten, että tarkoituskin on ihmiselle olemassa merkityksinä.

Jotta merkityksen ja tarkoituksen ero tulisi selväksi, kannattaa tarkastelun pohjaksi ottaa "puhtaat" tapaukset. *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan 'tarkoitus' on ensiksikin "aikomus, aie, suunnitel-

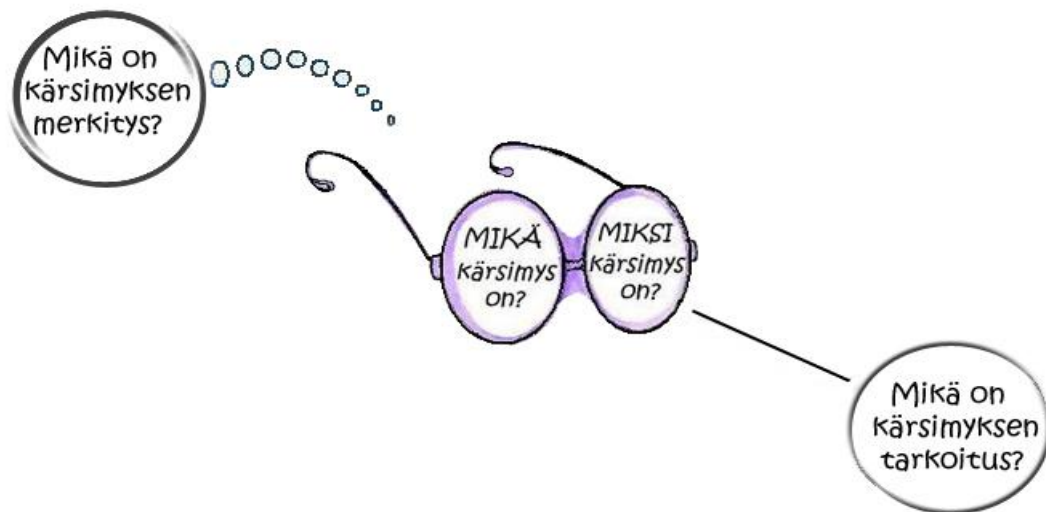
¹ KI Lukijalle.

² Tämä liittyy kielten erilaisuuteen: ruotsin kielen 'mening' -sanan käyttöön, jota käsitellään tämän luvun lopussa, ja myös englannin kielen 'purpose' ja 'meaning' sanojen eroista suomen 'tarkoitukseen' ja 'merkitykseen' verrattuna.

³ Kuten aikaisemmin jo oli esillä, yleisempi tätä koskeva kysymys siis on "Miten jokin toimii?" tai "Miten jokin tapahtuu?" Jossain mielessähän tähän kysymykseen on jo vastattu edellisessä luvussa kärsimyksen prosessia tutkittaessa. Asiaa pyritään kuitenkin jatkossa tarkastelemaan toisesta näkökulmasta.

ma”, toiseksi se on ”päämäärä, tavoite, tarkoitusperä”. Sen lisäksi, että ’tarkoitus’ -sanaa käytetään toimijan intentiosta, sitä voidaan käyttää myös asiasta, toiminnasta tai välineestä. Tarkoituksen synonyymejä ovat esimerkiksi ’käyttö, tehtävä, funktio, tarve’⁴. Merkityksen peruserkitys puolestaan on kielellinen; *Nyky-suomen sanakirjan* (1980) mukaan ’merkitys’ on ensiksikin se ”mitä jokin tarkoittaa, esittää, symbolisoi”, toiseksi ’merkitys’ on se ”mitä jokin sisällyksellisesti on” ja ”sisällyksensä”⁵.

’Merkitys’ on yleensä merkitys jollekin; ’merkitys’ ilman tätä ”jollekin” -aspektia on merkityksetön. Myös oman kärsimyksensä merkitystä kysyessään ihminen ikään kuin kääntyy katsomaan omaan mieleensä; luonnostamme ymmärrämme, että merkitys on merkitys nimenomaan ”minulle”. Tarkoitus puhtaimmillaan puolestaan merkitsee sitä, että joku pyrkii johonkin. Näin ollen merkitys ikään kuin suuntautuu sisäänpäin ja on itsessään riittävä, tarkoitus taas suuntautuu ulospäin ja pyrkii vaikuttamaan itsensä ulkopuolelle. Voitaisiin kai sanoa, että peruserkityksessä ’merkityksellä’ on ”kokija” – joku jolle merkitsee – ja ’tarkoituksella’ on ”tekijä” – joku joka tarkoittaa. Tämä pätee siinäkin tapauksessa, että kyseessä on jonkin välineen tarkoitus, nimittäin joka tapauksessa välineellä on aina olemassa käyttäjä, jonka mielessä tarkoitus on.



Kuvio 7: ’Merkitys’, sisäinen – ’tarkoitus’, ulkoinen

Kärsimyksen tarkoituksen pohtiminen liittyy ilmeisesti aina itse elämän tarkoituksen pohtimiseen⁶. Myös Eriksson näyttää ajattelevan näin, hän nimittäin sanoo: ”Elämän ja kärsimyksen tarkoitus näyttää-

⁴ *Nyky-suomen sanakirjan Synonyymisanakirja* (1989)

⁵ Kolmanneksi ’merkityksen’ merkitys on ”jonkin sisällyksellinen arvo, tärkeys”. Tässä yhteydessä käsitellään näistä merkityksistä siis kahta ensimmäistä. Merkitykseen arvona paneudutaan tarkemmin luvussa 8.

⁶ Elämän tarkoituksen merkityksestä taas sanoo Viktor Frankl: ”Ilmaistiin kysymys elämän tarkoituksesta sanoin tai sanoitta, sitä on pidettävä ihmisen peruskysymyksenä” (1983 s. 58).

vät kuuluvan yhteen. Silloin kun elämällä on tarkoitus, voi myös kärsimys saada tarkoituksen” (s. 12)⁷. Voidaan siis ajatella, että elämän tarkoituksen pohtiminen auttaa osaltaan ymmärtämään myös kärsimystä. Näin ollen kärsimyksen tarkoituksen ja merkityksen tutkimisen kannalta on hyödyksi tarkastella, miten Tapio Puolimatka ja Timo Airaksinen erittelevät elämän tarkoituksen ja elämän merkityksen käsitteitä artikkelissaan *Elämän tarkoitus* (1994)⁸. Heidän mukaansa ”kysymys elämän tarkoituksesta on itse asiassa kokonainen joukko kysymyksiä”⁹, ja tässä mielessä kysymys elämän tarkoituksesta on siis samanlainen kuin kysymys kärsimyksen tarkoituksesta. Elämän tarkoituksen ja merkityksen erosta Puolimatka ja Airaksinen kirjoittavat:

Kun puhumme yhtäältä elämän tarkoituksesta ja toisaalta elämän merkityksestä, tarkoitamme kahta hiukan eri asiaa. Elämän tarkoituksesta puhuessamme oletamme, että ihmisellä on tietty päämäärä. [...] Päämäärän käsite on tässä ymmärrettävä hyvin laajasti. (Puolimatka & Airaksinen 1994 s. 218)

Elämän merkityksen [...] käsite on kuitenkin suhteellisesti riippumattomampi yksilön päämääristä kuin elämän tarkoituksen käsite. Puhuttaessa elämän merkityksestä ei ole loogisesti välttämätöntä olettaa, että ihminen tarkoituksellisesti pyrkii tuottamaan juuri tuon merkityksen elämässään. (Puolimatka & Airaksinen 1994 s. 220)

’Merkitys’ on siis subjektiivinen, ’merkitys’ on aina merkitys minulle kokijana. Tämä subjektiivisuus ei kuitenkaan tarkoita, etteikö ihmisen kärsimykselle – tai yhtä hyvin jollekin muulle asialle – antama merkitys olisi myös toisten tavoitettavissa. Myös Puolimatkan ja Airaksisen mukaan ”[m]erkitys on jotain sellaista, jonka täytyy olla ymmärrettävissä ja kommunikoitavissa, koska merkitysten ei yleensä ajatella olevan jotain täysin yksityistä”^{10,11}. Tosin, kuten on jo ollut esillä, yksi filosofinen ja psykologinen, voisi kai jopa sanoa ”ihmisenä olemisen” ongelmakohta, on siinä, kuinka tämä merkityksen ”jakaminen” – toisin sanoen oman merkityksen toiselle välittäminen ja toisen antaman merkityksen ymmärtäminen – ylipäätään on mahdollista. Tämä merkityksen ”jakamisen” ongelma siirtyy myös tarkoitukseen, koska – kuten sanottu – tarkoituskkin on ihmiselle olemassa merkityksinä. Koska kuitenkin käytännön todistuksen perusteella uskomme merkitysten ”jakamisen” mahdollisuuteen, myös ’tarkoituksen’ merkitys – sen lisäksi, että se on subjektiivinen – voi olla myös objektiivinen. Tämän huomaa erityisesti jos ajattelee sanan käyttämistä asiasta, toiminnasta tai välineestä. Varsinkin välineillä

⁷ ”Livets och lidandets mening förefaller att höra samman. Då livet har en mening kan lidandet också få en mening.” (s. 12) Ks. myös nootti 1 s. 52.

⁸ Puolimatkan ja Airaksisen mukaan: ”Elämän tarkoituksen käsite on hermeneuttisessa perinteessä ehkä eksplisiittisemmin [kuin analyttisessä traditiossa] eräs ydinkäsitteistä” ja ”kysymys [elämän tarkoituksesta] on moraalifilosofian kannalta niin olennainen, että sitä ei voi sivuuttaa. Monia muita asioita käsitellessämme joudumme välttämättä ottamaan siihen kantaa” (1994 s. 211).

⁹ Puolimatka & Airaksinen (1994 s. 219).

¹⁰ Puolimatka & Airaksinen (1994 s. 220).

¹¹ Ks. myös Wittgensteinin yksityisen kielen argumentti (luku 5.1.4).

on jaettavissa olevat tarkoitukset: vasaran tarkoitus on naulan iskeminen puuhun ja neulan tarkoitus on langan pujottaminen kankaan läpi.

Puolimatkan ja Airaksisen mukaan puhuessamme ”elämän tarkoituksesta, emme pyydä ainoastaan selitystä olemassaolon tosiasioille, vaan pyydämme samalla niille myös oikeutusta tai perustelua”¹². Samoin voidaan ajatella, että myös puhuessamme kärsimyksen tarkoituksesta emme pyydä ainoastaan selitystä tosiasioille, vaan etsimme samalla kärsimykselle oikeutusta ja perustelua. Näin tehdessään ihminen – koska ’tarkoituksella’ on ”tekijä” – myös oman kärsimyksensä tarkoitusta pohtiessaan etsii ”tarkoittajaa” – vastuullista, syyllistä usein itsensä ulkopuolelta. Ihminen voi kyllä mielestään olla itsekin vastuullinen ja syyllinen kärsimyksensä, mutta ihminen ei kuitenkaan yleensä ajattele itseään kärsimyksensä ”tarkoittajaksi”. Käsitteellisesti ajatellen siis: ellei ole olemassa tarkoittajaa, myös tarkoitus katoaa¹³. Kärsimykseen sovellettuna tämä tarkoittaisi sitä, että kärsimys vain on ilman mitään tarkoitusta.

Vastaus kysymykseen kärsimyksen tarkoituksesta on siis yhteydessä siihen, mitä ajattelemme tarkoittajasta. Tarkoittaja voi tietenkin olla ihminen, joko itse kärsijä, joka voi suostua kärsimään jonkin tarkoituksen vuoksi, tai löytää kärsimykselleen tarkoituksen ikään kuin jälkikäteen. Tarkoittaja voi olla myös toinen ihminen, joka aiheuttaa kärsimyksen joko hyvän (esim. hoito) tai pahan (esim. kidutus) asian vuoksi. Lisäksi tarkoittajaksi voidaan ajatella jokin laajempi, ikään kuin periaatteellinen asia, jollaisia voivat olla esimerkiksi Jumala tai vaikkapa luonto tai elämä¹⁴. Mikäli siis uskotaan, että on joku, joka on tarkoittanut, ei tarkoituksetonta kärsimystä voi olla. Mikäli taas ajatellaan, että ketään tai mitään tarkoittajaa ei ole, ei kärsimykselläkään ole mitään tarkoitusta, ja näin ollen tarkoitukseton kärsimys on mahdollinen.

Merkitys puolestaan ei samassa mielessä voi kadota, koska merkityksellä aina on ”antaja”, ja tästä seuraa, että niin kauan kuin ihminen kykenee kysymään merkitystä, hän myös kykenee jonkin merkityksen antamaan. Merkityksen kärsimykselle voivat antaa myös muut kuin itse kärsijä, ja tässäkin pätee sama: se joka merkitystä kysyy, voi myös antaa merkityksen. Näin ollen merkityksetön kärsimys on käsitteellinen mahdottomuus, eikä merkityksetöntä kärsimystä siis oikeastaan ole. Myös tässä näkyy yksi merkityksen ja tarkoituksen ero: on mahdollista, että kärsimyksellä ei ole tarkoitusta, mutta merkitys kärsimyksellä on aina, kun ihminen kärsii se merkitsee hänelle jotakin.

¹² Puolimatka & Airaksinen (1994 s. 219).

¹³ On huomattava, että asiassa on myös kokemuksellinen puoli. Ihmisellä voi olla – ja normaalitilanteessa onkin – kokemus tarkoituksesta, vaikka tietoa – tai edes kysymystä – siitä, mikä tuo tarkoitus on, ei olisikaan. Myös tätä kysymystä sivuavat Puolimatkan & Airaksinen artikkelissaan (1994 s. 215, 217).

¹⁴ Nykysuomen Sanakirjan esimerkkilause: ”Mutta tarkoitustaan ihmiskunnan jäsenenä he uskollisesti täyttivät: syntyi milloin tyttäriä, milloin poikia. (Alkio)”

Erikssonin mielestä olemassa on myös turha kärsimystä, ja turha kärsimys on hänen mukaansa kärsimystä, jolla ei ole mitään tarkoitusta/ merkitystä. Hän toteaa: ”Det finns ett onödigt lidande, ett lidande som inte har någon som helst mening”(s. 50)¹⁵. Tämä herättää kysymyksen, mitä merkitsevät merkityksetön, tarkoitukseton, turha tai tarpeeton kärsimys, ja miten ne suhteutuvat toisiinsa. Kuten edellä todettiin merkityksetön kärsimys on käsitteellinen mahdottomuus, sitä ei siis voi olla olemassa.¹⁶ Mutta voiko olemassa olla tarkoituksetonta, turhaa tai tarpeetonta kärsimystä?

Puolimatkan ja Airaksisen mukaan ”[e]räs tapa pyrkiä saamaan analyyttistä otetta [...] tarkoituksen käsitteestä on miettiä tarkoituksettomuuden käsitettä. Pystymme ehkä helpommin ymmärtämään, mitä merkitsee tarkoitukseton elämä kuin mitä merkitsee elämän tarkoitus itse. Tarkoituksettomuuden käsitteen monimerkityksisyyttä on eritellyt seuraavasti W.D. Joske (1981 s. 252–253), jonka mukaan siinä voidaan erottaa ainakin neljä eri merkitystä: (1) ”Arvottomuus” (worthlessness) – itse arvon puute. (2) ”Päämäärättömyys” (pointlessness) – elämä on ilman päämäärää tai sisältöä. (3) ”Trivialiteetti” (triviality) – elämän sisällöllä ei ole riittävää arvoa. (4) ”Turhuus” (futility) – elämällä on päämäärä, mutta maailma estää sen saavuttamisen.”¹⁷ Tässä jaottelussa tarkoituksettomuus on katsottu synonyymiseksi toisaalta arvottomuuden ja toisaalta päämäärättömyyden kanssa, ja nähdäkseni sisällyksettömyys on osatekijänä näissä molemmissa.

Kärsimyksen tarkoituksettomuus voi siis tältä pohjalta tarkasteltuna merkitä joko sitä, että kärsimyksellä ei ole arvoa, tai sitä, että kärsimyksellä ei ole päämäärää. Koska turha on tarkoituksettoman synonyymi, on vailla päämäärää oleva kärsimys siis myös turhaa kärsimystä. Toisaalta turha on myös tarpeettoman synonyymi – kuten ruotsin kielessäkin – ja turha kärsimys on siis myös tarpeetonta kärsimystä. Tarpeetonta kärsimys voi olla tietenkin myös siinä tapauksessa, että jokin asia olisi voinut tapahtua yhtä hyvin ilman kärsimystäkin, ja tämä on kysymys, jota hoitamisen yhteydessä joudutaan pohtimaan.

Myös Eriksson käsittelee ’miksi’ -kysymykseen liittyvää ”tarkoitus-merkitys” -ongelmaa osittain edellä hahmotellun jaon mukaisesti, mutta hän ei kuitenkaan esitä jakoa eksplisiittisesti. Hänen tätä kysymystä koskeva ajattelunsa tuottaa suomalaiselle lukijalle hankaluuksia kielen erilaisuuden vuoksi.¹⁸

¹⁵ On olemassa myös turhaa/ tarpeetonta kärsimystä, jolla ei ole minkäänlaista tarkoitusta/ merkitystä. (s. 50)

¹⁶ Tässä on koko ajan muistettava, että nyt ei puhuta merkityksestä ’arvona’; tämä jaottelu ei siis koske sitä! Pikemminkin merkitystä arvona koskee tässä se, mitä sanotaan tarkoituksesta.

¹⁷ Puolimatka & Airaksinen (1994 s. 212).

¹⁸ Myös englannin ja suomen kielten ’tarkoitus’ ja ’merkitys’ sanojen käyttö eroaa toisistaan. Puolimatkan ja Airaksisen artikkelissa (1994 s. 219) sanotaan: ”[...]suomen kielen sana ’tarkoitus’ ja englannin kielen sana ’purpose’ ovat ekstensioltaan hiukan erilaisia. Suomen kielen sana ’tarkoitus’ ulottuu osin alueelle, mikä englannin kielessä kuuluu sanan ’meaning’ ekstensioon.

Ruotsissa on sana 'mening', joka merkitsee sekä tarkoitusta että merkitystä.¹⁹ Suomen kielessä ei tällaista ilmaisun mahdollisuutta ole, vaan suomalainen lukija joutuu joka kerta 'mening' -sanaan törmätessään ratkaisemaan, onko kyseessä tarkoitus vai merkitys. Tästä seuraavan ongelman huomaa heti luvun *Lidandets mening* alussa, kun Eriksson toteaa: "Frågan om lidandets mening är kanske den mest svårfångade" (s. 48)²⁰. Miltei mahdotonta on ratkaista, kumpaa kysymystä hän tarkoittaa; onko vaikeimmin tavoitettava asia kysymys kärsimyksen tarkoituksesta vai kysymys kärsimyksen merkityksestä. Ero ei useinkaan käy esille edes kontekstista, molempia asioita käsitellään sisäkkäin. Kääntämisen ja ymmärtämisen hankaluudesta olkoot esimerkkeinä seuraavat sitaatit:

Kallenberg (1992, 139) ser sorg som en form av lidande och ställer frågan: "Om sorgen är ett lidande, vilken mening får då lidandet?" Han menar att lidandet inte har en mening, inte i sig, men att det kan ses som ett led i en personlig utveckling. De händelser som förorsakat sorgen saknar mening, men en mening kan småningom växa fram. (s. 17)

Kallenberg (1992, 139) näkee surun yhtenä kärsimyksen muotona ja kysyy: "Jos suru on kärsimystä, minkä merkityksen (vai tarkoituksen?) kärsimys silloin saa?" Hän tarkoittaa, että kärsimyksellä ei ole tarkoitusta (vai merkitystä?) itsessään, mutta että se voidaan nähdä polkuna persoonalliseen kehitykseen. Niillä tapahtumilla, jotka ovat aiheuttaneet surun, ei ole tarkoitusta (vai merkitystä?), mutta joku tarkoitus (vai merkitys?) voi vähin erin kasvaa esiin. (s. 17)

Lidandet är någonting alltigenom ont och har i sig självt ingen mening, men varje människa kan genom att gå igenom sitt lidande tillskriva det en mening. (s. 11)

Kärsimys on jotakin läpikotaisin pahaa eikä sillä itsessään ole mitään tarkoitusta (vai merkitystä?), mutta jokainen ihminen voi käymällä kärsimyksensä läpi antaa sille merkityksen (vai tarkoituksen?). (s. 11)²¹

Ajatellaanpa lausetta 'Mitä tarkoitat sillä?', 'What do you mean by that?'[...] Puhuessamme suomen kielessä elämän tarkoituksesta, emme pyydä ainoastaan selitystä olemassaolon tosiasioille, vaan pyydämme samalla niille myös oikeutusta tai perustelua, mikä ei ole ainakaan yhtä ilmeisesti totta vastaavasta englannin kielen sanasta 'purpose'".

¹⁹ Eriksson käyttää pääasiallisesti nimenomaan tätä sanaa kysymystä käsitellessään. Muita mahdollisuuksia olisivat esim. tarkoitus = ändamål, syfte, avsikt; merkitys = betydelse, innebörd.

Norstedts svenska ordbok (1999) antaa substantiiville 'mening' merkitykset:

- 1) åsikt
- 2) (åsyftad) innebörd <syn. betydelse, bemärkelse>
- 3) planerad följd av visst handlande <syn. avsikt, syfte>
- 4) [kieliopillinen merkitys]

ja verbille 'mena' merkitykset: 1) ha som åsikt <syn. anse, tycka >

- 2) åsyfta (viss innebörd) ofta annan än den som direkt framgår <syn. avse>
- 3) ha som syfte

²⁰ Kysymys kärsimyksen tarkoituksesta/ merkityksestä on kenties kaikkein vaikeimmin tavoitettavissa oleva kysymys. (s. 48)

²¹ Ensimmäinen näistä kahdesta esimerkikohdasta ei sisälly Erikssonin kirjan suomennokeeseen, jälkimmäisen kohdan on suomentaja Nabb kääntänyt: "Kärsimys on jotain kauttaaltaan pahaa ja sillä itsessään ei ole tarkoitusta, vaan jokainen ihminen voi oman kärsimyksensä kautta antaa sille merkityksen" (KI s. 55); Todennäköisesti – mutta en mitenkään itsestään selvästi – kääntäisin itse asiayhteyden tutustuttuani ja asiaa tutkittuani kaikki edellä mainitut 'meningit' 'tarkoitukseksi'".

6. 2 Erikssonin kysymykset – 'Varför?'

Toinen Erikssonin tärkeiksi katsomista kysymyksistä on kysymys 'miksi'? Myös tämän kysymyksen merkittävydestä kertoo se, että kysymys on saanut oman lukunsa *Lidandets varför*. Lisäksi kysymystä on runsaasti käsitelty myös muualla. Kysymyksen tärkeydestä kertoo sekin, että Eriksson sanoo: ”Att försöka se meningen i sitt lidande, att försöka finna svar på frågan varför, är ett sätt för människan att inför sig själv bekräfta sin egen värdighet” (s. 43)¹. Vaikka jossain mielessä – kuten edellä mainittiin – 'miksi' -kysymys nousee Erikssonin analyysissä etusijalle, on 'miksi' -kysymys kuitenkin toisaalta Erikssoninkin mukaan vasta toissijainen, hän nimittäin sanoo: ”Det är något av lidandets ontologi, dess sanna väsen, som finns bortom frågan varför” (s. 36)². Kuten edellisessä luvussa kävi ilmi, olemusta kysytään 'mikä' -kysymyksellä, ja olemus on tietenkin aina tavallaan ensisijaista, joten tässä mielessä kysymys 'mikä' on ensimmäinen ja kysymys 'miksi' toinen.

Ongelmallista on, että Eriksson esittää usein kysymyksen juuri muodossa ”lidandets varför”, eikä välttämättä yksilöi kysymystä sen enempää. Koska kysymys 'miksi' – kuten aikaisemmin on todettu – sisältää monia kysymyksiä, on toisinaan vaikea tietää, mistä 'miksi' -kysymyksen osa-alueesta Erikssonin juuri kyseessä olevassa kohdassa puhuu. Usein konteksti kertoo asiayhteyden, mutta ei välttämättä aina, joten tulokinnan varaa jää joskus hiukan turhan paljon.

Erikssonin mukaan ”jokainen ihminen, jota kärsimys kohtaa, esittää jossain vaiheessa kysymyksen: miksi?” (s. 36)³. Hän sanoo kuitenkin myös:

Silloin, kun ihminen on syvimmällä kärsimyksen kamppailussa, on hän useimmiten miksi -kysymyksen tuolla puolen, silloin hän vain on kärsimyksessä. Kysymys, miksi kärsimystä on, tuntuu merkityksettömältä ja etäiseltä. (s. 36)⁴

Tämä ajatus herättää pohtimaan 'miksi' -kysymyksen laatua, sen käytännöllistä ja teoreettista puolta. Nimittäin totta on varmaankin se Erikssonin ajatus, että syvimmällä kärsimyksen kamppailussa ollessaan ihminen ei pohdi 'miksi' -kysymyksen teoreettisia Aspekteja, mutta tuskin kysymys ”Miksi minä kärsin?” tuntuu merkityksettömältä ja etäiseltä. Tietenkin myös tämä kysymys voi olla teoreettisen

¹ ”Se, että yrittää nähdä tarkoituksen/ merkityksen kärsimyksessään, että yrittää löytää vastauksen miksi-kysymykseen, on ihmiselle yksi tapa vahvistaa omaa arvokkuuttaan omissa silmissään.” (s. 43).

² ”Jollakin tavalla se, mikä on kärsimyksessä olennaista, sen todellinen olemus, on miksi-kysymyksen takana.” (s. 36)

³ ”Varje människa som drabbas av lidande ställer sig i något skede av det frågan: varför?” (s. 36)

⁴ ”Då människan befinner sig djupast inne i lidandets kamp är hon oftast bortom frågan varför, då är hon inne i ett lidande som bara är. Frågan om lidandets varför förefaller meningslös och avlägsen.” (s. 36)

Ks. myös s. 40.

tarkastelun kohde, mutta tässä tilanteessa ”Miksi minä?” on pikemminkin käytännöllinen kuin teoreettinen kysymys.⁵

Teoreettisen ja käytännöllisen ero ’miksi’ -kysymyksen suhteen näkyy myös siinä, miten Eriksson kuvaa yrityksiä vastata kysymykseen. Hänen mukaansa yritykset vastata kärsimyksen ’miksi’ -kysymykseen⁶ nimittäin vaihtelevat ”med olika perspektiv och utgångspunkter” (s. 37)⁷, hän sanoo: ”Osa kamppailee poistaakseen kärsimyksen, toiset lievittääkseen kärsimystä, toiset taas yrittävät löytää sen merkityksen/ tarkoituksen” (s. 37)⁸. Tässä on nähtävissä selkeästi kaksi erilaista suhtautumistapaa, käytännöllinen ja teoreettinen; käytännöllisesti suhtautuvat yrittävät poistaa ja lievittää, teoreettisesti suhtautuvat pyrkivät ratkaisemaan ongelman etsimällä tarkoitusta tai merkitystä.⁹ Erikssonin mukaan vastaus ’miksi’ -kysymykseen voidaan saada, mutta se voi jäädä myös saamatta. Hän toteaa: ”Ibland får vi kanske ett svar, men lika ofta uteblir det” (s. 36)¹⁰. (Erikssonin esittämiä vastausvaihtoehtoja käsitellään jatkossa luvuissa 7 ja 8.)

Mielenkiintoista on huomata, että Erikssonin suhtautuminen kysymyksen ’miksi’ esittämiseen vaikuttaa jossakin mielessä kaksijakoiselta. Toisaalta hän pitää kysymystä tärkeänä ja sen esittämistä positiivisena, toisaalta hän kuitenkin näyttää pitävän ’miksi’ -kysymyksen esittämistä myös jollakin tavalla haitallisena. Kysymyksen ja kysymisen tärkeys näkyy esimerkiksi siinä, että Eriksson sanoo: ”Riippumatta siitä, kuinka vastaamme kärsimyksen ’miksi’ -kysymykseen, on kuitenkin tärkeää, että jossain vaiheessa elämää esitämme kysymyksen” (s. 37)¹¹. Siihen, miksi tämä on tärkeää, esittää Eriksson kaksi syytä. Ensiksikin hän sanoo: ”Meidän on silloin pakko reflektoida, asettua itse vastaamaan kysymykseen” (s. 37)¹². Lisäksi kuten edellä jo mainittiin hänen mukaansa ”se, että yrittää löytää vastauksen ’miksi’ -kysymykseen, on ihmiselle yksi tapa vahvistaa omaa arvoaan omissa silmissään ” (s. 43)¹³. Toiseksi hän sanoo: ”Meidän pitäisi myös alituisesti koettaa etsiä vastausta, joka antaa meille

⁵ Kristillinen – voisi kai sanoa ”arkkityyppi” – esimerkki ”Miksi minä?” -kysymyksestä on Jeesuksen ristillä huutama kysymys: ”Jumalani Jumalani miksi minut hylkäsit!” (Matt 27:46; Mark 15:34) Voidaan kaikesti ajatella, että itsekkin Jumalana Hän kyllä tiesi ”teoreettisen” vastauksen, mutta kuitenkin jostain ”käytännöllisestä” syystä Hänellä oli tarve esittää kysymys.

⁶ Tässä kohdassa ’miksi’ -kysymys koskee kärsimyksen olemassaoloa ”frågan varför lidandet existerar”, mutta ymmärtääkseni samat ratkaisuyritykset koskevat yleisemminkin ’miksi’ -kysymystä. (s. 37)

⁷ erilaiset katsomus- ja lähestymistavat (s. 37)

⁸ ”En del kämpar för att avlägsna lidandet, andra för att lindra lidandet, andra återigen försöker finna dess mening.” (s. 37)

⁹ Teoreettisen ja käytännöllisen suhtautumistavan ero ”miksi” -kysymykseen näyttäytyy analogiana pahuudesta käytyyn keskusteluun. On niitä, jotka katsovat, että pahan ongelma pitäisi teoreettisesti ratkaista, mutta toisten mielestä kaikki teoretisointi pahuudesta on turhaa – tai jopa moraalitonta, pahaa – kun tehtävänä on pahuuden käytännöllinen torjuminen. Toinen analogia pahuus- ja teodikeakeskusteluihin on eron tekeminen luonnollisen ja ihmisen aiheuttaman kärsimyksen välillä. (Viitataan professori Sami Pihlströmin kanssa käymääni keskusteluun erilaisista filosofisista lähestymistavoista pahuuteen.)

¹⁰ Toisinaan saamme ehkä vastauksen, mutta yhtä usein jääme vastausta vaille. (s. 36)

¹¹ ”Oberoende av hur vi svarar på frågan om lidandets varför är det viktigt att vi i något skede av livet ställer den.” (s. 37)

¹² ”Vi tvingas då att reflektera, att ställa oss själva till svars inför frågan.” (s. 37)

¹³ ”[Att försöka se meningen i sitt lidande,] att försöka finna svar på frågan varför, är ett sätt för människan att inför sig själv bekräfta sin egen värdighet.” (s. 43)

mahdollisuuden tunkeutua syvemmälle kysymykseen, mitä kärsimys on¹⁴, ja opettaa meitä yhä enemmän ymmärtämään kärsimystä” (s. 37)¹⁵. Implisiittisesti tämä siis kertoo ensiksikin sen, että Erikssonin mielestä on tärkeää, että jokainen henkilökohtaisesti paneutuu pohtimaan kärsimystä itsetuntemuksen vuoksi. Toiseksi Eriksson näyttää pitävän kysymykseen paneutumista tärkeänä myös ”yleisen” ymmärryksen vuoksi; hän näyttää ajattelevan, että kun ymmärrämme kärsimystä paremmin teoreettiselta kannalta, ymmärrämme paremmin myös kärsivää ihmistä.

Toisaalta Eriksson kuitenkin sanoo myös: ”Juuri miksi-kysymys estää ihmistä käymästä kärsimystä läpi” (s. 37)¹⁶. Tämän ajatuksen voi tulkita siten, että ’miksi’ -kysymystä ei Erikssonin mielestä lainkaan pitäisi esittää, toisaalta sen voi tulkita myös niin, että niin kauan kuin ihminen pysyy ’miksi’ -kysymyksen parissa, hän ei pääse eteenpäin kärsimisen prosessissa. Jälkimmäistä tulkintaa puoltaa Erikssonin ajatus, että ”sillä hetkellä, kun ihminen lakkaa kysymästä ’miksi’, on hän voittanut ensimmäisen kamppailunsa ja on vapaa käymään läpi väistämättömän kärsimyksen” (s. 36)¹⁷. Toinen Erikssonin ajatus, joka näyttää sisältävän ’miksi’ -kysymyksen arviomisen negatiiviseksi, on se, että hän sanoo: ”Då människan inte längre finner det nödvändigt att fråga varför har hon återfått sin värdighet” (s. 36)¹⁸. Tämä ajatus näyttää myös olevan ristiriidassa sen edellä esitetyn näkemyksen kanssa, jonka mukaan ihminen juuri ’miksi’ -kysymyksen avulla ylläpitää omaa arvoaan, mutta mahdollisesti myös tämä liittyy kärsimyksen prosessi-luonteeseen ja sen läpikäymiseen. Hämäräksi kuitenkin jää, mikä on syynä siihen, että Eriksson ihmisen arvon tai arvokkuuden ’miksi’ -kysymykseen ylipäätään liittää. Toinen ’miksi’ -kysymyksen esittämiseen liittyvä ongelma liittyy ilmeisesti Erikssonin näkemyksessä siihen, että kysymystä ei esitä vain kärsivä ihminen, vaan sen esittävät myös hänen ympärillään olevat¹⁹. (s. 37.) Osa Erikssonin esittämistä ’miksi’ -kysymystä koskevista negatiivisista asioista voi joutua nimenomaan tästä seikasta. Hän nimittäin sanoo:

Monesti kärsivän ihmisen ympärillä olevat esittävät kysymyksen ja pakottavat kärsivän ehkä aivan liian pikaiseen vastaukseen. Sillä, että monin tavoin – liian teknisesti – yritämme löytää selityksen, oletamme voivamme tehdä jotain kärsivän hyväksi, mutta itse asiassa käykin päinvastoin. (s. 37)²⁰

¹⁴ Tässä Eriksson siis mainitsee faktisesti kysymyksen ’mikä’, mutta nähdäkseni hän kuitenkin tässä yhteydessä ei rajaa intention juuri tähän kysymykseen, vaan tarkoittaa yleensä kärsimyksen pohtimista.

¹⁵ ”Vi borde också ständigt försöka finna ett svar som ger oss möjlighet att tränga djupare in i frågan vad lidandet är och lära oss att alltmera förstå lidandet.” (s. 37)

¹⁶ ”Det är just frågan varför som hindrar människan från att lida ut.” (s. 37)

¹⁷ ”I den stund människan upphör att ställa frågan varför har hon vunnit sin första kamp och hon är fri att ”genomlida” det oundvikliga.” (s. 36)

¹⁸ Kun ihminen ei enää pidä välttämättömänä kysyä ’miksi’, on hän saanut arvokkuutensa takaisin. (s. 36)

¹⁹ Itse asiassa juuri tässä yhteydessä Eriksson esittää myös edellä mainitun ajatuksen ”Det är just frågan varför som hindrar människan från att lida ut” (s. 37).

²⁰ ”Många gånger är det människor i den lidandes omgivning som ställer frågan och tvingar kanske den lidande till ett alltför snabbt svar. Genom att i många fall, alltför tekniskt, försöka finna en förklaring uppfattar vi att vi kan göra något för den lidande, men i själva verket blir det tvärtom.” (s. 37)

7 KYSYMYS 'MIKSI?' – KÄRSIMYKSEN TARKOITUS

7. 1 Miten kärsimys vaikuttaa?

7. 1. 1 Kausaliteetista ja teleologiasta

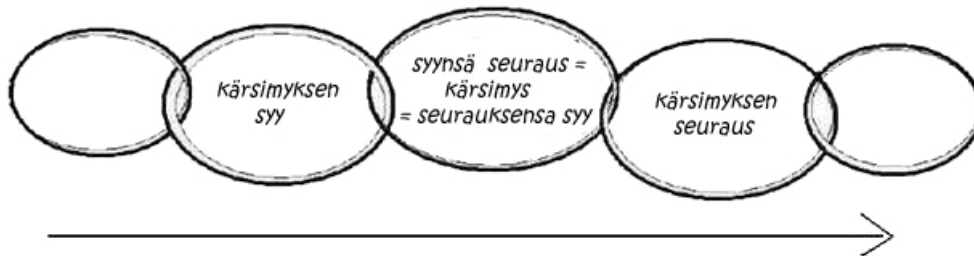
Kysymys ”Miten kärsimys vaikuttaa?” voidaan tulkita monella tavalla. Ensiksikin se voi tarkoittaa erilaisia kärsimyksen ihmisessä aiheuttamia fyysisiä, fysiologisia, psyykkisiä yms. prosesseja. Toiseksi kysymys voi tarkoittaa kaikkia niitä vaikutuksia, joita kärsimyksellä on kärsivän ympärillä oleviin muihin ihmisiin. Kysymyksellä voidaan kuitenkin pyrkiä myös selvittämään sitä, mikä on kärsimyksen vaikutus ihmisen ajatteluun – ei siis ”psyykkisenä” vaan ikään kuin ”kulttuurisena” ilmiönä. Tältä kannalta katsoen kärsimyksen vaikutuksena voidaan pitää sitä, että ihminen yleensä kysyy kysymyksen ’miksi’ – ”Miksi minä kärsin?” – ”Mikä on tämän minun kärsimykseni tarkoitus?” – ja usein ihminen esittää tämän henkilökohtaisen kysymyksen seurauksena myös yleisemmän kärsimyksen ’miksi’ -kysymyksen.

Kuten edellä kävi ilmi, jonkin asian tarkoitus on se, minkä vuoksi tämä jokin on olemassa. Samoin kävi ilmi, että ’tarkoitus’ ja ’intentio’ kuuluvat yhteen, koska tarkoitukselle ajatellaan tekijä. Kun siis tarkastelemme ’tarkoitusta’ tarkastelemme jotakin intentiota. On kuitenkin huomattava, että koska intentio on mielensisäinen asia, ei toisten intentioita voida nähdä suoraan, vaan vain tekojen välityksellä. Lisäksi on huomattava, että ”teot” on tässä yhteydessä käsitettävä laajasti, niin että myös puheet kuuluvat tekoihin.

Kuten edellä myös kävi ilmi, tarkoituksella siis on aina tarkoittaja, ja tarkoittajia voi periaatteessa olla kolmea lajia. Ensiksikin tarkoittaja voi tietenkin olla ihminen – joko kärsijä itse tai joku muu ihminen. Toiseksi tarkoittajaksi voidaan ajatella joku yliluonnollinen – hyvä tai paha – olento. Kolmas mahdollisuus on, että tarkoittajaksi nähdään luonto (luonnon kiertokulku syntymästä kuolemaan) tai elämä (elämän laki kehdestä hautaan), jolloin oikeastaan siirrytään kausaliteetin piiriin. Siis jos ihmistä tarkastellaan pelkästään biologisena oliona, voidaan kärsimyksen tarkoitukseksi nähdä sama asia kuin kaikkien elävien olentojen kohdalla: elämän laki on, että entisten pitää kuolla, jotta uusia voisi syntyä. Ihmiselle tämä kuitenkin harvoin riittää vastaukseksi, ja juuri sen vuoksi kysymys kärsimyksen tarkoituksesta esitetään.

'Tarkoitusta' tai 'intentiota' voidaan periaatteessa tarkastella kahdesta näkökulmasta, ensinnäkin tällä hetkellä olemassa olevana, vielä toteutumattomana, ja toiseksi myös ikään kuin jälkikäteen, jo toteutuneena. Vastausta kysymykseen voidaan siis hakea kahdelta suunnalta. Toisaalta tarkoitus voi olla olemassa jo ennen kärsimystä, jolloin se liittyy yhteen kärsimyksen syyn kanssa. Toisaalta tarkoitus voi olla tulevaisuudessa, jolloin se liittyy kärsimyksen seurauksiin. Tästä seuraa, että tarkoitusta kysyvä "minkä vuoksi" jakaantuu vielä kahdeksi kysymykseksi: voidaan kysyä "Mistä syystä?" ja "Mitä varten?" Näistä edellinen kysyy siis kärsimyksen syitä, jälkimmäinen puolestaan kärsimyksen seurauksia, ja molemmista näistä voidaan löytää vastaus kärsimyksen 'miksi' -kysymykseen. Todennäköisesti ihminen käytännössä kärsimyksen tarkoitusta kysyessään myös etsii vastausta molemmilta suunnilta.

Kun siis kysytään kärsimyksen syytä, on itse kärsimys seuraus. Kärsimyksen seurausta kysyessä kärsimyksestä tuleekin syy. Tällä tavalla syntyvistä olevaisen syy-seurausketjuista puhuu Aristoteles *Metafysiikan* toisessa kirjassa¹. Tilannetta voisi kuvata näin: ...asia, joka on jonkin syy → seuraus = jonkin uuden asian syy → seuraus, joka taas on syy johonkin ... jne. Kun kärsimystä siis ajatellaan jonkin syyksi ja jonkin seuraukseksi, tilanne näyttää seuraavanlaiselta: kärsimyksen syy → kärsimys → kärsimyksen seuraus.



Kuvio 8: Kärsimyksen "syy-seuraus" -ketju

Siis kun edellä kuvatussa tapahtumien ketjussa ollaan kärsimyksen kohdalla ja esitetään kysymys, "Miksi kärsimys on?", on vaihtoehtoina luonnollisesti kaksi tarkastelusuuntaa. Taaksepäin (nuolen suuntaa vastaan) katsottaessa kysytään: "mistä syystä". Kysymys "Mikä on kärsimyksen syy?" voidaan yhtä hyvin esittää muodossa "Mistä kärsimys johtuu?" Kysymys "Mistä kärsimys johtuu?" sisältää varsinaisen syyn kysymisen lisäksi kysymyksen "Mikä on kärsimyksen alkuperä?", jolla halutaan selvyyttä siihen, miksi kärsimys ylipäätään on olemassa. (Näitä kysymyksiä käsitellään luvussa 7. 2.)

¹ M II Kirja 2. luku 994a, b

Eteenpäin (nuolen suuntaan) katsottaessa kysytään: ”mitä varten”. Tämä kysymys puolestaan on sama kuin kysymys ”Mikä on kärsimyksen seuraus?”, ja tämä kysymys taas voidaan esittää muodossa ”Mihin kärsimys johtaa?” Kysymyksellä ”Mihin kärsimys johtaa?”, voidaan kärsimyksen seurausten lisäksi etsiä vastausta perustavampaa laatua olevaan kysymykseen ”Mikä on kärsimyksen päämäärä?”, joka luonnollisesti sisältää myös kysymyksen, onko päämäärää ylipäätään olemassa. (Näihin kysymyksiin paneudutaan luvussa 7. 3.)

Sellaisia asioita, joilla on syy ja seuraus, olemme tottuneet ajattelemaan ”tapahtumina” tai ”tapahtumisena”, ja niihin kuuluvaa ”syy-seuraus” -ilmiötä kutsutaan kausaliteetiksi. Kausaliteetti on hyvä keino selittää luonnonilmiöitä, ihmisen toimintaan se sitä vastoin sopii huonosti². Asian tekee kuitenkin monimutkaiseksi se, että ihminen toisaalta on myös luonnon piiriin ja luonnonlakien alaisuuteen kuuluva olio. Samalla tavalla kaksinaisia ovat myös ihmisen kärsimyksen syyt ja seuraukset.

Pelkkä kausaalinen selitys ei siis riitä ihmiselle kärsimyksen selittäjäksi, koska ensiksikin kausaliteettiin ei liity tarkoitusta, ja toiseksi kausaliteetin piiriin kuuluvat ilmiöt tapahtuvat aina samalla tavalla, luonnonlain mukaisesti – kun veden lämpötila normaali-ilmanpaineessa laskee noltaan (Celsius asteikolla), vesi jäätyy ja kun veden lämpötila kohoaa sataan (Celsius asteikolla), vesi höyrystyy. Muita mahdollisuuksia ei ole olemassa.³ Kärsimys sitä vastoin on ilmiö, joka ei välttämättä noudata tällä tavalla jotakin lakia. Osa kärsimyksistä tosin kuuluu luonnonlakien piiriin – jos käden panee kiehuvaan veteen, se palaa, ja seurauksena on kipu ja kivusta kärsiminen. Tämän tapaisissa ”pienissä” tapauksissa kausaaliselitys myös usein riittää selitykseksi, mutta mikäli kärsimys muodostuu suuremmaksi ja vaikeammaksi, ihminen alkaa etsiä myös muita selitysmalleja⁴.

Myös Eriksson tekee jaon luonnonkatastrofien aiheuttaman ja ihmisen aiheuttaman kärsimyksen välille. Hän tosin puhuu tästä asiasta vain niukasti ja jossakin määrin epäselvästi. Hän sanoo:

Det är oftast människor som förorsakar varandra lidande. Det finns visserligen lidande som orsakas av naturkatastrofer och situationer som människor till synes inte kan rå på, men dessa lidanden kan människan på något sätt omfatta med en förnuftig förklaring eftersom de är uppenbara. (s. 39)⁵

² Esimerkiksi von Wright sanoo, että inhimilliselle toiminnalle voidaan etsiä perustetta (reason), mutta ei syyselitystä (causal). (VG s. 89)

³ Kausaliteetista ks. esim. Blackburn (2005); Lacey (1996); Niiniluoto (1983 s. 236–246).

⁴ Esimerkiksi itse aiheutetuissa onnettomuuksissa ihminen useinkin kysyy: Miten saatoinkaan toimia niin kuin toimin?

⁵ Useimmiten juuri ihmiset aiheuttavat toisilleen kärsimystä. Tietenkin on olemassa kärsimystä, joka aiheutuu luonnonkatastrofeista ja sellaisista tilanteista, joita ihminen näennäisesti ei voi hallita, mutta nämä kärsimykset ihminen voi jollakin tavalla käsittää, koska niille on olemassa ilmeisen järkevä selitys. (s. 39)

Erikssonin kirjan suomennoksessa sanotaan: ”Kärsimys voidaan käsittää luonnonilmiöksi tai yhdeksi inhimillisen olemassaoloon kokonaisuutena kuuluvaksi ilmiöksi”. Nämä vaihtoehdot eivät sulje toisiinsa pois, eikä Eriksson siten näytä ajattelevankaan. Edellistä ajatusta seuraa kuitenkin jatko: ”Jos kärsimys nähdään luonnonilmiöksi, se on jotakin mikä voidaan selittää ja jota voidaan jossakin määrin hallita ulkoapäin”⁶, ja tämä herättää kysymyksiä. Tietenkin luonnonilmiöt jossakin suhteessa ovat selitettävissä – ja kenties joissakin tapauksissa niihin on mahdollista vaikuttaa – mutta nimenomaan luonnonkatastrofien aiheuttama kärsimys yleensä ajatellaan sellaiseksi, johon liittyy usein ’miksi’ -kysymyksiä. Todennäköisesti miltei vaistomaisesti ihminen kysyy: Miksi minä joudun kärsimään? Jos ihminen on omaksunut naturalistisen maailmankatsomuksen, hän löytää vastaukseksi sen, että tässä suhteessa luonto toimii sokeasti, valikoimatta, ja tämän selityksen myös Eriksson näyttää hyväksyvän. Toinen luonnonkatastrofien yhteydessä yleisesti esitetty kysymys on: Miksi viattomat joutuvat kärsimään? Tähän naturalistinen vastaus on sama kuin edelliseenkin kysymykseen, sitä vastoin muiden maailmankatsomusten piirissä vastauksen löytäminen on vaikeampaa. Juutalais-kristillisen maailmankatsomuksen piirissä tätä ”teodikean ongelmaksi” nimettyä problemaa on pohdittu vuosituhansien ajan, eikä pohdinta vielä ole lopussa. Suuri osa kärsimyksistä on kuitenkin sellaisia, joiden syy ei ole selvästi havaittavissa ja joiden seurauksiin ei useinkaan voida vaikuttaa, ja juuri tällaisista kärsimyksistä ihminen yleensä esittää ’miksi’ -kysymyksensä.

Vaikka kärsimyksen syy ja seuraus ovat siis samanlaisia siinä mielessä, että ihminen usein on epäätietoinen ja neuvoton sekä kärsimyksen syiden että sen seurausten suhteen, ne kuitenkin myös eroavat toisistaan merkittäväällä tavalla. Nimittäin jos asiaa ajatellaan edellä esitetyn kärsimysketjukuvaan avulla, huomataan, että kärsittäessä – toisin sanoen kun ollaan ketjussa minkä tahansa kärsimisen kohdalla – syy on jo tapahtunut, ollut olemassa, sitä vastoin seuraus ei vielä ole olemassa, se ei ole vielä tapahtunut. Kausaliteettiketju on ikään kuin keskeneräinen ja seurausmahdollisuuksia on monia. Asian voisi ilmaista sanomalla, että kärsimisen hetkellä syy on faktuaalinen, seuraus sitä vastoin on potentiaalinen, syhyyn ei siis enää voi vaikuttaa, seurauksiin sitä vastoin mahdollisesti voi.

Länsimaisessa kulttuurissa kausaliteettia koskevassa ajattelussa vaikuttaa kaksi perinnettä, aristotelinen ja humelainen. Jälkimmäinen näkemys ohjaa pitkälti meidän ajatteluamme silloin, kun kyse on varsinaisesti syystä. Aristoteleen teleologista, funktionaalista ajattelumallia taas käytämme nimenomaan seurauksia – ja varsinkin tarkoitusta päämäärän merkityksessä – ajatellessamme. Toisaalta funktionaa-

⁶ KI s.1-2.

linen selittäminen on edelleen tyypillistä myös biologiassa⁷, ja myös sitä kautta Aristoteleen ”doktriini neljästä syystä” vaikuttaa meidän ajattelussamme.⁸ Tämä kaksinaisuus näkyy myös kärsimyksen kohdalla; kun ajatellaan kärsimyksen syytä, niin silloin ajatellaan humelaisittain, mutta kun ajatellaan sitä että kärsimys itse on syy, ajatellaankin enemmän aristotelisen teleologisen selityksen mukaisesti.⁹

Humelaiset syyt ovat tapahtumia, ja niin ovat niiden vaikutuksetkin. Aristoteleen ajattelussa sitä vastoin tapahtumien lisäksi myös olemuksilla on syyt. *Metafysiikassa*¹⁰ esittämiensä ”neljän syyn” Aristoteles katsoo siis koskevan kaikkia sekä olemassa olevia että tapahtuvia asioita. Hän sanoo: ”Etsimme [...] syytä syntymisen ja häviämisen yhteydessä, mutta [...] myös olemisen yhteydessä”¹¹. Aristoteleen pyrkimyksenä ei siis ollut kausaliteetin selvittäminen siinä mielessä, jossa me sen nykyisin ymmärrämme, eikä myöskään sana ’syy’ hänen ajattelussaan merkitse aivan samaa, kuin ’syy’ nykyaikaisen tieteen käyttämässä merkityksessä; Aristoteleen neljästä syystä vain yksi (vaikutussyyy) muistuttaa humelaista syytä, ja on lähinnä sitä, mitä nykyisin ’syyllä’ tarkoitetaan.¹² Aristoteleen tässä käyttämä kreikan sana on ’aition’¹³ ja hänen näkemyksensä mukaan ’aition’ on kaikkea sitä, mikä voidaan antaa vastaukseksi kysymykseen ’miksi’. Koska ’miksi’ -kysymyksen vastaus puolestaan on selitys, voidaan ’aition’ Cohenin (2002) mukaan käsittää selitykseksi, selittäväksi tekijäksi. Traditionaalinen kuva ja terminologia Aristoteleen neljästä syystä on seuraava:

1. ainesyy (causa materialis) on se, mistä y on tehty – tämä pöytä on tehty puusta
2. muutosyy (causa formalis) on se, mikä tekee y:n y:ksi – se, että tällä on neljä jalkaa ja levy, tekee tästä pöydän
3. vaikutussyyy (causa efficiens) on se, mikä tuottaa y:n – puuseppä tekee pöydän
4. päämääräsyy (causa finalis) on se, mitä varten y on – se, että tämä on sopiva syömiseen tai kirjoittamiseen, tekee tästä pöydän.

⁷ Tämä on siis Cohenin näkemys (ja erittäin yleinen ajattelumalli esimerkiksi erilaisissa populaareissa luontoa käsittelevissä televisio-ohjelmissa), mutta moni biologi ja biologian filosofi voi myös ajatella, että esimerkiksi evolutionaariset, funktioilla operoivat selitykset tai ainakin niiden viittauskohteina olevat prosessit ja säännönmukaisuudet itse biologisessa todellisuudessa ovat viime kädessä palautettavissa kausaaliselityksiksi. Nykybiologi ei siis välttämättä turvaudu aristoteeliseen funktionaaliseen/teleologiseen selittämiseen.

⁸ Cohen (2002). Ks. myös Flew (1984) ja Niiniluoto (1983 s. 236–246, 253–263).

⁹ Aristoteleen doktriinia neljästä syystä käsitellessään Cohen (2002) toteaa, että ”meille on luonnollista ajatella syytä termein, jotka kuuluvat myöhäisempään (post-humelaiseen) syy-ja-vaikutus -käsitteeseen”.

¹⁰ M I Kirja 3. luku, V Kirja 2. luku, VII Kirja 17. luku

¹¹ ”Syistä puhutaan neljällä tavalla. Niistä yksi on se, kun sanomme syyksi substanssia tai sen olemusta (sillä kysymys ’miksi’ koskee pohjimmaltaan käsitettä, ja perimmäinen vastaus kysymykseen ’miksi’ on syy ja prinssiippi); toisella tavalla sanomme syyksi ainetta tai substraattia, kolmannella tavalla sitä, josta muutos saa alkunsa, ja neljännellä tälle vastakohtaista syytä eli päämääräsyytä ja hyvää (sillä tämä on kaiken syntymisen ja muutoksen päämäärä).” (M I Kirja 3. luku 923a)

¹² M VII Kirja 17. luku 1041a 30.

¹³ Flew (1984).

¹³ Cohenin (2002) mukaan: ’aition’ (mon. ’aitia’), joskus feminiininen ’aitia’ (mon. ’aitiai’)

Aitioinea ovat siis tässä tapauksessa (i) puu, (ii) jalat ja pöytälevy, (iii) puuseppä ja (iv) sopivuus syömiseen tai kirjoittamiseen.¹⁴

Ainesyyn ja muutosyyn avulla maailmaa tarkastellaan staattisesti, sellaisena kuin se on tietyllä hetkellä. Jotta saisimme selville, miten maailma on tullut sellaiseksi kuin se nyt on, asioita tulee tarkastella dynaamisesti. Tähän tarkoitukseen sopivat vaikutussyy ja päämääräsyy; ne selittävät sitä, miksi muutos tapahtuu.¹⁵ Kärsimyksen kysymyksistä 'miksi' koskee juuri muutosta, 'mikä' puolestaan on pikemminkin staattinen kysymys.

Kuten jo todettiin kysymys ”Miten kärsimys vaikuttaa?” ohjaa etsimään seurauksia (siis ajattelemaan kärsimysketjussa nuolen suuntaan), ja luonnostaan meille on selvää, että kärsimyksellä on seurauksia. Sen sijaan kysymys kärsimyksen seurauksista tarkoituksen merkityksessä, koska se – kuten myös on todettu – sisältää kysymyksen tarkoitajasta ja sen myötä myös päämäärästä, on huomattavasti ongelmallisempi, ja nimenomaan päämäärän tutkimisessa Aristoteleen doktriini neljästä syystä voi olla avuksi.

¹⁴ Cohen (2002); Flew (1984); Niiniluoto (1983 s. 237).

Nykyihmisen mielestä 'selitys' -sanana käyttäminen ihmisten tekemien artefaktien yhteydessä on jokseenkin kummallinen; missä mielessä esimerkiksi pöydällä voisi olla selitys. Yhtä kummallinen on myös ajatus pöydän syystä.

¹⁵ M VII Kirja 17. luku 1041a; Flew (1984); Cohen (2002).

7. 1. 2 Olion hyvän avulla selittäminen

Toinen Aristoteleen teleologisesta selittämisestä käyttämä nimitys on funktionaalinen selittäminen, ja vaikka Aristoteles ei teekään eroa näiden välillä, kannattaa tarkoitusta pohdittaessa kuitenkin kiinnittää huomiota päämäärän ja funktion käsitteiden eroon.

Nykysuomen sanakirjan (1980) mukaan päämäärä on ”se lopullinen paikka tai tila, johon pyritään”; päämäärän merkityksiä ovat myös ”määränpää, päämaali, päätekohta, (lopullinen) tavoite, tarkoitus, tarkoitusperä”. Funktion merkityksiä puolestaan ovat ”toiminta, toiminto, tehtävä”¹. *Nykysuomen sanakirjan synonyymisanaston* (1989) mukaan sekä päämäärä että funktio ovat tarkoituksen synonyymejä². ”Tarkoitus-päämäärä-funktio” -erottelun ymmärtämistä helpottaa, jos esimerkiksi otetaan ”puhtaat tapaukset”. Kuten edellä jo todettiin, tarkoituksen malliesimerkki on, että ”joku pyrkii johonkin”, ja se, mihin pyritään on tietenkin päämäärä. Funktion malliesimerkiksi taas sopivat sorsan räpylälajalat; räpylöiden funktio on uimisen helpottaminen.

Tarkoituksen, päämäärän ja funktion eron voi huomata myös siitä, että mikäli ei ole tarkoittajaa, ei tarkoitustakaan ole tuossa ”puhtaassa” mielessä; ei myöskään päämäärää merkityksessä (a) [toimivasta olennoista tms. – ihmisen tarkoitus –], eikä merkityksessä (b) [jostakin toiminnasta tai välineestä], koska toiminnalla on tekijä ja välineellä käyttäjä, joiden mielessä on tarkoitus. Ilman tarkoittajaa päämäärä merkityksessä (b) [jostakin asiasta – ihmiselämän tarkoitus –], on kuitenkin jossakin mielessä mahdollinen. Myös funktio voi olla olemassa ilman tarkoittajaa, sorsan räpylälajaloiden voi ajatella syntyneen ilman, että kukaan tai mikään on niitä ”tarkoittanut”.³

Aristoteleen doktriini neljästä syystä sisältää teleologisen selitysmallin, ja teleologinen selittäminen on nimenomaan päämäärän avulla selittämistä. Aristoteleen näkemystä seuraten voidaan esimerkiksi pöydän (pöytänä olemisen) teleologinen selitys esittää seuraavasti: Pöytä on syntynyt, koska puuseppä

¹ Funktion toinen merkitys on ”muuttuva ilmiö, joka riippuu toisesta muuttuvasta ilmiöstä”.

² *Nykysuomen sanakirja synonyymisanakirja* (1989):

Tarkoitus: 1. (käyttötarkoitus) käyttötarkoitus, tehtävä, käyttö, funktio

2. (päämäärä) päämäärä, määränpää, tavoite, kohde, maali

3. (aikomus) aikomus, aie, hanke, suunnitelma, pyrkimys, tuuma, meininki, intentio

Funktio (käyttötarkoitus) käyttötarkoitus, tarkoitus, tehtävä, käyttö

Päämäärä (päämäärä) määränpää, tavoite, tarkoitus, kohde, maali

Nykysuomen sanakirja (1980): tarkoitus: aikomus, aie, suunnitelma

päämäärä, tavoite, tarkoitusperä

toimivasta olennoista tms.; – ihmisen tarkoitus –

jstak asiasta, toiminnasta tai välineestä; – ihmiselämän tarkoitus –

käyttö, tehtävä, funktio, tarve

³ Tämän voi myös nähdä esimerkkinä aikaisemmin mainituista biologisista käytettävistä funktionaalista selityksistä.

on luonut mielessään olleen pöydän muodon puuhun, pöydän aineeseen. Tarkoituksena puusepällä on ollut, että pöydällä päästään syömään tai kirjoittamaan ja tämä on Aristoteleen mukaan pöydän päämääräisy.⁴ Aristoteleen ajattelutavan mukaan kaikilla luonnollisilla olennoilla, mukaan lukien myös ihmisyksilöt, on olemassa kaikki neljä syytä⁵. Luonnonolioiden kohdalla teleologisen selittämisen rooli korostuu. Koska ihminen on luonnonolennoksi monimutkainen, kannattaa asian tarkastelussa lähteä liikkeelle jostakin helpommasta oliosta, vaikkapa kasveista ja eläimistä.

Kaikki neljä syytä ovat siis Aristoteleen mielestä löydettävissä yhtä hyvin luonnosta kuin ihmisten luomista artefakteistakin, toisin sanoen puulla on päämääräisy aivan samoin kuin pöydälläkin. Erona on kuitenkin se, että pöydän kaltaisten ihmisen luomien artefaktien tapauksessa vaikutussyy ja ainesyy ovat erillisiä. On selvää, että puuainees ei muotoile itseään, vaikutussyy – puuseppä on ulkopuolinen⁶. Luonnonolioiden suhteen sitä vastoin on tyypillistä, että ainesyy ja vaikutussyy yhdistyvät, samoin yhdistyvät myös muotosyy ja päämääräisy. Aristoteleen mukaan luonnon päämääräisyydet eivät ole sattumanvaraisia tai umpimähkäisiä. Päinvastoin, luonnossa on säännönmukaisuutta, biologiset yksilöt kehittyvät muodon mukaisesti (muotoa noudattaen). Niinpä lopputulos, jonka kehittyvät yksilöt säännönmukaisesti saavuttavat, on se, mihin ne ”pyrkivät”. Täten luonnonobjektien kohdalla päämääräisy tyypillisesti on yhteneväinen muotosyyntä kanssa. Kehittyvän kasvin tai eläimen päämääräisy on muoto, jonka se lopulta saavuttaa, muoto, johon se kasvaa ja kehittyi.⁷

Kuten jo todettiin Aristoteleen toinen nimitys ”teleologiselle selittämiseksi” on ”funktionaalinen selittäminen”, joka nimensä mukaisesti tarkoittaa toiminnan avulla selittämistä. Koska hänen näkemyksensä mukaan elävien olioiden muoto on yhteydessä niiden toimintaan, funktioon, on myös muotosyy yhteneväinen päämääräisyyden kanssa. Aristoteles lähestyy asiaa ottamalla esimerkiksi silmän. Silmän tarkoitus on suojella organismeja ja tehdä se kykeneväksi selviytymään ja kukoistamaan omassa ympäristössään. Silmän funktio on näkeminen; näkemistä varten silmä on, joten näkeminen on silmän päämääräisy. Toisaalta Aristoteleen mukaan funktio on myös osa muotosyytä, koska funktio kertoo sen, mikä olio on, esimerkiksi silmänä oleminen on näkemiseen tarkoitettuna elimenä olemista. Toisin sanoen sen kertominen, mikä ruumiin elin on, on sen kertomista, mitä se tekee, mitä funktiota/ tehtävää se suorittaa.⁸

⁴ Cohen (2002).

⁵ Lacey (1996).

⁶ M I Kirja 3. luku 984a 20–25.

⁷ Cohen (2002).

⁸ Tämä auttaa ymmärtämään, miksi ”form, mover ja telos usein käyvät yksiin”, kuten Aristoteles sanoo, toisin sanoen miksi yksi ja sama asia voi toimia kolmena syynä: muoto-, vaikutus- ja päämääräisyynä, sanoo Cohen (2002).

Koska biologisen lajin tyypillinen edustaja selviytyy ja lisääntyy, Aristoteles ajattelee, että itsekunkin lajin edustajan funktio on tehdä juuri sitä, mitä sen lajin yksilöt tyypillisesti tekevät. Luonnonobjektien päämääräsyöt Aristoteles näkee nimenomaan objektien sisäisiksi, jonkin luonnonobjektin päämääräisyys ei siis ole sen enempää ihmisen kuin Jumalankaan tarkoitus. Esimerkiksi tamentaimen päämääräisyys ei siis ole siinä, että Jumala olisi katsonut tammipuut hyväksi maailmassa, ei myöskään siinä, että ihminen pitäisi tammipuuta sopivana rakennusmateriaalina – vaikka molemmat olisivatkin tosiasioita – tamentaimen telos on olla tammipuu. Toisin sanoen biologisen objektin telos on se, miksi kaikkien lajin sikiöiden, pentujen, kehittyvien yksilöiden on määrä tulla. Tiikerin telos on olla tiikeri. Cohenin mukaan luonnonobjektin päämääräisyys ei siis ole tarkoitus, suunnitelma tai intentio, pikemminkin se on se lopputulos, joka seuraa lajille kuuluvien säännönmukaisten muutossarjojen läpikäymisestä.⁹

Tätä päämäärän sisäsyntyisyyttä meidän on joissakin asioissa vaikea oivaltaa; meillä on taipumus ajatella päämäärälle aina joku ulkopuolinen tarkoittaja ja tietoinen tarkoitus. Tämä on ymmärrettävää, koska – kuten muistamme – päämäärä on tarkoituksen synonyymi ja tarkoituksen perusmerkitys 'ai-komus, aie, suunnitelma' ilman muuta edellyttää, että on joku aikoja tai suunnittelija, joten tätä kautta oletamme myös päämäärälle tarkoittajan. Mutta – kuten myös muistamme – päämäärää voidaan kuitenkin tarkoituksen synonyyminä käyttää myös asiasta (esimerkkinä ihmiselämän tarkoitus), jolloin päämäärä on "sisäsyntyinen", eikä sillä ole ulkopuolista tarkoittajaa eikä tietoista tarkoitusta.

Seuraavaksi voidaan kysyä, miten kärsimyksen kaltaisia asioita voidaan selittää Aristoteleen neljän syyn avulla. Ongelmahan on siinä, että kärsimys ei ole ihmisen luoma artefakti sen enempää kuin luonnonoliokaan.

Aristoteleen teleologinen, funktionaalinen selittäminen on olion hyvän avulla selittämistä. Hän ajattelee, että päämäärä on aina tavoittelijan mielestä hyvä, toisin sanoen se, mihin tavoittelija pyrkii on aina jossakin mielessä hänelle positiivista, tavoittelemisen arvoista, vaikka se muista ei sellaiselta näyttäisi-kään. Aristoteles sanoo: "Jos teoillamme on jokin päämäärä, jota tahdomme sen itsensä vuoksi niin, että tahdomme kaikkea muuta sen saavuttamiseksi [...] niin selvästikin tuo päämäärä on hyvä ja paras"¹⁰. Aristoteleen mukaan myös kaiken "syntymisen ja muutoksen päämäärä" on hyvä, hän nimittäin sanoo myös:

⁹ Cohen (2002).

Päämääräisyyn ei tarvitse olla tarkoitus jonkun mielessä, sanoo Cohen (2002).

¹⁰ NE I Kirja 2. luku; 1094a 15–20

[Sanomme syyksi] kolmannella [tavalla] sitä, josta muutos saa alkunsa, ja neljännellä [tavalla] tälle vastakohtaista syytä eli päämääräisyyttä ja hyvää (sillä tämä on kaiken syntymisen ja muutoksen päämäärä). (M I Kirja 3. luku 923a)

Aristoteles etsii yksinkertaista selitystä luonnonolioiden luonteenpiirteille ja käyttäytymiselle ja tällaiseksi selitykseksi hän katsoo sen, että kasvien ja eläinten säännönmukaiset kehittämis- ja lisääntymisprosessit – vaikka eivät olisikaan tietoisesti aiottuja tai punnittuja – kuitenkin sisältävät aina tietyn lopputuloksen. Aristoteleen mukaan päämäärään kuuluvat myös kaikki välillä olevat vaiheet ennen lopputuloksen saavuttamista, esimerkiksi laihtuminen, puhdistus, lääkkeet tai parannusvälineet esiintyvät ennen terveyttä, ja ovat päämäärän takia, vaikka ne eroavatkin toisistaan siinä, että toiset ovat väli-nejä ja toiset tekoja.¹¹

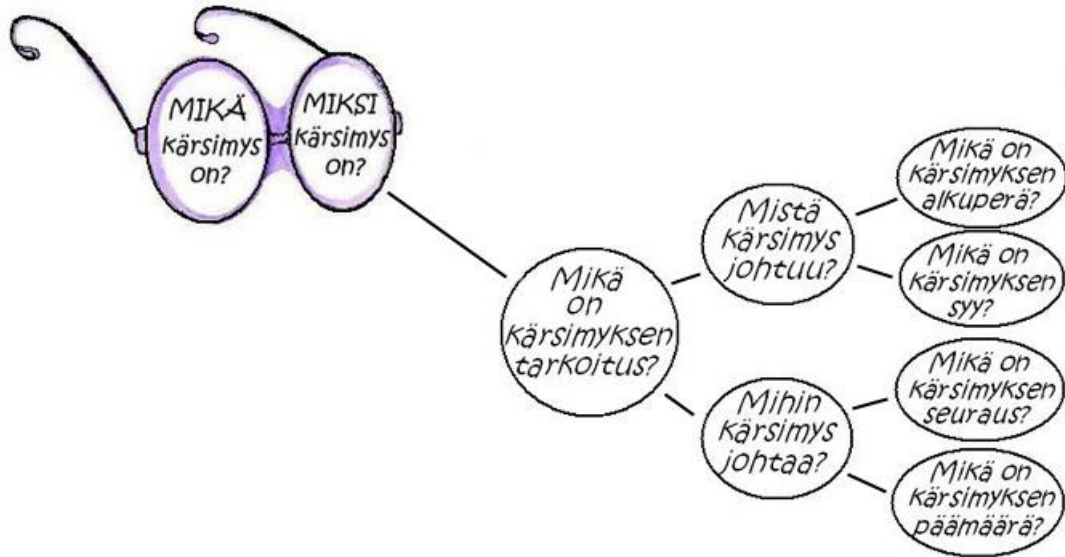
Kärsimys ei ole luonteenpiirre, eikä se ole varsinaisesti käyttäytymistäkään, mutta sen voi kyllä nähdä ihmisen elämään kuuluvaksi ”säännönmukaiseksi prosessiksi”, joten sama selitysmalli lienee adekvaatti. Toisaalta mikäli ajatellaan, että kärsimyksestä on tarkoitus seurata jotakin, se voidaan nähdä myös päämäärän vuoksi olemassa olevana välivaiheena, jolloin Aristoteleen selitys on myös pätevä.

Kärsimys on ihmisyyteen kuuluva asia, ja sellaisena se on olemassa vain suhteessa kokijaan, vain olion tilana/ aksidenssina¹². Tällaisten asioiden – ominaisuuksien, aksidenssien – päämääräisyys/ funktio on palvella olion hyvää. Voidaan siis sanoa, että kärsimyksellä on tarkoitus, mikäli se palvelee jotain (ihmisen) hyvää, ja tällöin kysymys siis kuuluu: Palveleeko kärsimys jotain ihmisen hyvää, ja jos palvelee, niin mikä on se hyvä? Tämäkin kysymys voidaan vielä jakaa kahteen eri osaan sen mukaan, onko kysymys inhimillisestä hyvästä yleensä vai onko kysymys yksityisen ihmisen hyvästä.¹³

¹¹ Cohen (2002).

¹²”Mutta sen sijaan voidaan tutkia sitä, miksi ihminen on tietynlainen elävä olento. Se siis on selvää, ettemme tällöin kysy, miksi se, joka on ihminen, on ihminen. Kysymys koskee sitä, miksi jokin, joka kuuluu toiselle, kuuluu sille (sen, että se kuuluu toiselle, täytyy olla selvää, ja jollei se ole ilmeistä, kysytään olematonta). Esimerkiksi voidaan kysyä, miksi ukkonen jyrisee tai miksi pilvissä on ääntä. Kysymys liittyy siis tapauksiin, joissa jokin kuuluu näin toiselle. Ja kun kysytään, minkä vuoksi tällaiset kappaleet, kuten tiilet ja kivet, ovat talo, on selvää, että etsitään syytä. Se on käsitteellisesti ilmaistuna olemus. Ja joissakin tapauksissa se on päämäärä, esimerkiksi ehkä rakennuksen tai sängyn tapauksessa, ja toisissa tapauksissa ensimmäinen liikkuttaja, sillä tämäkin on syy. Etsimme jälkimmäistä syytä syntymisen ja häviämisen yhteydessä, mutta edellistä myös olemisen yhteydessä.” (M VII Kirja 17. luku 1041a 20–30)

¹³”Edellä oletimme ihmisen tehtävän olevan määrätyn tyyppisen elämän eli sielun toimimisen järjen mukaan ja järjevän käyttäytymisen. Silloin hyvän ihmisen tehtäväksi osoittautuu tämän suorittaminen hyvin ja jalosti, sillä tehtävän hyvä suorittaminen on sen toteuttamista sille ominaisen hyveen mukaisesti. Ja jos näin on, niin inhimillinen hyvä näyttää olevan sielun toimintaa hyveen mukaan, ja jos hyveitä on useita, parhaimman ja täydellisimmän hyveen mukaan. Ja on lisättävä ”koko elämän ajan”, sillä yksi pääsky ei tee kesää eikä yksi päivä. Eikä yksi päivä tai lyhyt aika tee ihmistä onniteltavaksi tai onnelliseksi.” (NE I Kirja, 7. luku, 1098a, 10)



Kuvio 9: Mikä on kärsimyksen tarkoitus?

Tämän jaottelun avulla pyrin seuraavaksi analysoimaan Erikssonin näkemystä kärsimyksen tarkoituksesta. Pääasiassa hän käsittelee kysymystä kirjansa luvuissa *Lidandets varför* ja *Lidandets mening*.

7.2 Kärsimyksen tarkoitus Erikssonin ajattelussa

7.2.1 Mikä on kärsimyksen alkuperä?

Kysymyksen kärsimyksen alkuperästä voi muotoilla monella tavalla. Perustavaa laatua oleva kysymys tietenkin on se, miksi kärsimystä ylipäätään on olemassa. Jos taas kysytään, minkä seurausta kärsimys on, kysytään oikeastaan, mitä sellaista on tapahtunut, jonka seurauksena kärsimys on tullut olevaiseksi.

Myös Eriksson käsittelee kysymystä kärsimyksen alkuperästä, hänen mukaansa joudumme ”alituisesti palaamaan kysymykseen, miksi kärsimystä on olemassa” (s. 37)¹. Hän sanoo:

Jos haluamme etsiä selitystä sille kärsimykselle, jota ihmiset tietoisesti tai tietämättään toisilleen aiheuttavat, meidän täytyy tarkastella todellisuuskäsitystämme, maailmankuvaamme ja arvoperustaamme. (s. 40)²

Hän näyttää kuitenkin ajattelevan, että varmaa ja lopullista vastausta ei ole, koska hän puhuu ”yrityksistä vastata kysymykseen”, ja näiden hän puolestaan sanoo ”vaihtelevan eri näkökulmien ja lähtökohtien mukaan” (s. 37)³. Joitakin vastausyrityksiä Eriksson myös mainitsee.

Vastausyritykseksi kysymykseen, mistä kärsimys on peräisin, voidaan nähdä esimerkiksi Erikssonin esittämä Jungin ajatus: ”Ihminen kärsii niin kauan kuin ei uskalla uida elämän kaoottisessa virrassa” (s. 14)⁴. Toisen vastauksen sisältää niinkään Erikssonin lainaama Mestari Eckehartin ajatus: ”Kaikki kärsimys on peräisin rakkaudesta ja halusta” (s. 16)⁵. Tämä ajatus on ilmeisesti tulkittavissa niin, että ellei rakasta mitään eikä halua mitään, ei myöskään joudu kärsimään. Tosin esimerkiksi kipujen ja sairauksien aiheuttama kärsimys on silti mahdollista. Tietenkin jos haluista pääsee irti niin perusteellisesti, ettei edes kivuttomuus ole sen haluttavampi asia kuin kivuliaisuuskaan, eivät kivutkaan kenties enää aiheuta kärsimystä. Tämä ratkaisu tuo eittämättä mieleen buddhalaisen elämänjanon sammuttamisen. Tätä keinoa ovat myös monet hurskaat ainakin näissä kahdessa kulttuurissa – kristillisessä ja buddhalaisessa – kokeilleet, ilmeisen menestyksekkäätikin. Ongelmana on kuitenkin se, että kun ihminen oppii kuolettamaan halunsa ja sillä tavalla kukistaa kärsimyksen, myös hyvät asiat menettävät merkityksensä.

¹ ”Vi kommer dock ständigt tillbaka till frågan varför lidandet existerar.” (s. 37)

² ”Vill vi söka en förklaring till det lidande som människor medvetet eller omedvetet åsamkar varandra måste vi granska vår verklighetsuppfattning, världsbild och värdegrund.” (s. 40)

³ ”Försöket att besvara frågan växlar med olika perspektiv och utgångspunkter.” (s. 37)

⁴ ”Människan lider så länge som hon inte vågar simma i livets kaotiska ström.” [Jung, Briefe I, 68] (s. 14)

⁵ ”Allt lidande kommer från kärlek och böjelse.” [Mäster Eckehart] (s. 16)

Kolmas Erikssonin esittelemä näkemys on Schopenhauerin ajatus, jonka mukaan ”elämä on yhtä pitkää kärsimystä” (s. 37)⁶, ja ”kärsimyksen syy on traagisen sokean elämänhalu” (s. 57)⁷. Erikssonin mukaan Schopenhauerin ajatuksen sisältö on, että ainoa tie ulos kärsimyksestä on elämänhalun kieltäminen (s. 37)⁸. Tämä on oikeastaan sama ratkaisu kuin edellä oleva Eckehartin ratkaisu. Toinen Schopenhauerin esittämä ulospääsykeino näyttäisi kuitenkin olevan siinä, että ihminen voi käsittäessään kärsimyksen syyn, sokean elämänhalun, ”vapautua itsekkyyden paholaisenkehästä” (s. 57)⁹. Tällöin ”toisen vaiva koetaan omana, ja myötätunnosta tulee ihmisen toiminnan motiivi, ja halu auttaa siellä, missä apua tarvitaan, syrjäyttää ajatukset omasta onnesta” (s. 57)^{10, 11}.

Kysymystä siitä, miksi kärsimystä on, Eriksson pitää ”syvimmältään eksistentiaalisena ja uskonnollisena kysymyksenä” (s. 36)¹². Hän sanoo: ”Ihminen, joka kantaa sietämätöntä kärsimystä, osoittaa usein Jumalalleen kysymyksen: ”Miksi?” (s. 72)¹³. Lisäksi hän sanoo:

Monet ihmiset kääntyvät kärsimyksen miksi -kysymyksen edessä Jumalan puoleen. Siellä, missä on sairautta ja kärsimystä, nousee usein esille myös kysymys synnistä, syyllisyydestä ja rangaistuksesta, ja näitä kysymyksiä monet pitävät uskonnollisina. Kysytään, onko kärsimys Jumalan rangaistus ja onko oltu tottelemattomia Jumalaa kohtaan. (s. 40)¹⁴

Erikssonin mukaan tämä kysymys on keskeinen ihmisille, ja sen vuoksi hän sanoo myös käsittelevänsä sitä lyhyesti¹⁵. Raamatulliselta kannalta katsottuna kärsimys on Erikssonin mukaan yhteydessä pahuiden ongelmaan, johon ”ei ole olemassa mitään kaiken kattavaa yhtenäistä tulkintaa tai hyväksyttävää selitystä”(s. 40)¹⁶. Kärsimyksen ongelmaan esitettyjen erilaisten ratkaisujen tarkoituksena on Erikssonin

⁶ ”Schopenhauer (1905), ”lidandets filosof”, utgick från att livet var ett enda långt lidande.” (s. 37)

⁷ ”Orsaken till lidandet är den tragiskt blinda livsviljan.” (s. 57)

⁸ ”[Schopenhauers] svar på frågan varför lidandet finns är att den enda utvägen är att neka att vilja leva.” (s. 37)

⁹ ”[Schopenhauer] menar att om man uppfattar detta, befrias man ur egoismens djävulscirkel.” (s. 57)

¹⁰ ”Man upplever den andres vedermöda som sin egen, och medlidandet blir motivet för ens handlingar, medan tankar om egen lycka träder i bakgrunden för viljan att hjälpa där hjälp behövs.” (s. 57)

¹¹ Saksalaisen filosofin Arthur Schopenhauerin ajatuksia kärsimyksestä voi suomeksi lukea teoksesta *Pessimistin elämänviisaus* (1965), joka sisältää mm. aihetta käsittelevät kirjoitukset *Elämän turhuudesta ja kärsimyksestä* (s. 115–133) ja *Aforismeja elämänviisaudesta: II luku Siitä mitä ihminen on* (s. 167–192).

¹² ”I djupaste mening är frågan om varför lidandet finns en existentiell och religiös fråga.” (s. 36)

¹³ ”En människa som bär på ett outhärdligt lidande riktar sig ofta till sin Gud med frågan: Varför?” (s. 72)

¹⁴ ”Det är många människor som inför frågan om lidandets varför vänder sig till Gud. Där sjukdom och lidande finns uppstår ofta frågorna om synd, skuld och straff, och de frågorna uppfattas av många som religiösa. Man frågar sig om lidandet är ett Guds straff och om man varit olydig mot Gud.” (s. 40)

¹⁵ Eriksson toteaa: Esitys ei pyri olemaan täydellinen eikä tyhjentyvä. Tämä vaatisi syvällistä teologista keskustelua, mikä on tämän kirjan tarkoituksena ja oman kompetenssini ulkopuolella. Haluan vain tuoda esille joitakin potilaiden kysymyksistä esille nousevia ajatuksia. (nootti 1. s. 46)

¹⁶ ”I ett bibliskt perspektiv sammanförs lidandet med ondskans problem. Till det finns ingen övergripande enhetlig tolkning eller godtagbar förklaring.” (s. 40)

nin mukaan ”ollut auttaa kristittyä ihmistä ymmärtämään, miksi hän joutuu kärsimään” (s. 40)¹⁷. Tämä on varmaankin yksi sangen painava syy siihen, miksi kärsimyksen ongelmaa käsitellään, kuitenkin toinen yhtä painava syy on käsittääkseni puhdas tiedonhalu; ihmistä on aina kiinnostanut pohtia asioita vain, jotta ymmärtäisi omaa olemistaan ja maailmaansa. Erikssonin ajatukseen siitä, että Raamatun vastaus pahan alkuperästä ei ole kattava, voi yhtyä, mutta kärsimyksen alkuperästä Raamatun selitys sitä vastoin mielestäni on täysin riittävä – eri kysymys tietenkin on, haluaako siihen uskoa vai ei.

Erikssonin mukaan näkemys kärsimyksen ’miksi’ -kysymykseen vaihtelee eri tieteissä ja uskonnoissa, kristillisessä kulttuurissa kärsimys ajatellaan joko syntiinlankeemuksen seuraukseksi tai synnin seuraukseksi. Eriksson sanoo, että ”Vanhan Testamentin syntiinlankeemuskertomuksessa tarkastellaan kärsimystä ja kuolemaa syntiinlankeemuksen ja Jumalasta eroon joutumisen seurauksena”, ja että ”kärsimys on seurausta ihmisen synnistä” (s. 37)¹⁸.

Uuden Testamentin kärsimysnäkemykselle on Erikssonin mukaan leimaa antava Jeesuksen oma vapaaehtoinen kärsimys. ”Uudessa Testamentissa kuvataan, kuinka Jeesus itse kohtasi kärsimyksen ja kuinka hän yritti lievittää kärsimystä ihmisten keskuudessa”, sanoo Eriksson (s. 37)¹⁹. Tätä hän pitää ”elävänä kuvauksena siitä, kuinka rakkaus voi voittaa kärsimyksen” (s. 37)²⁰. Hän jatkaa vielä: ”Uskon kautta saa ihminen osallisuuden Kristuksen kärsimyksestä ja tulee tietoiseksi sovitukselta. Omilla lähimmäiseen kohdistuvilla rakkaudentöilläään ihminen edustaa sovityötä” (s. 37)²¹. Jeesuksen opetuksiin kärsimyksestä Eriksson ei varsinaisesti puutu²², vaikka ne ovat epistemologisesti jopa tärkeämpiä kuin Jeesuksen oma kärsimys, joka tietenkin ontologisesti on tärkeämpi. Jeesuksen kärsimyksen merkitystä ei ihmisen nimittäin ilman Jeesuksen – ja muun Raamatun sanan – opetuksia ole lainkaan mahdollista ymmärtää.

Eriksson lainaa Lindblomin ajatusta, että ”jos kärsimys ilman muuta yhdistetään yksilön syntiin, tulee kärsimysongelmasta mahdoton ratkaista”, ja että ”on epä kristillistä kärsimyksen edessä kysyä, mitä

¹⁷ ”Man har framfört olika lösningar på lidandet problem i syfte att hjälpa den kristna människan att förstå varför hon drabbas av lidandet.” (s. 40)

¹⁸ ”Synen på lidandets varför varierar inom olika vetenskaper och religioner. I Gamla Testamentet i syndfallsberättelsen betraktas lidande och död som en följd av syndafallet och skilsmässan från Gud. Lidandet är en följd av människans synd.” (s. 37)

¹⁹ ”Synen på lidandet i Nya Testamentet präglas av Jesu lidande. Han gick frivilligt in i lidandet. I NT skildras hur Jesus själv mötte lidandet och hur han försökte lindra det bland människorna.” (s. 37)

²⁰ ”Det är en levande skildring av hur kärleken kan besegra lidandet.” (s. 37)

²¹ ”Genom tron får människan del av Kristi lidande och blir medveten om försoningen. Genom sin egen kärleksgärning till nästan företräder hon försoningsverket.” [Illustrerat bibellexikon 1967] (s. 37)

²² Eriksson ainoastaan mainitsee Jeesuksen puheet kärsimyksestä Stottiin (1986) viitatessaan. Stott puolestaan katsoo, että Jeesuksen kärsimystä koskevien puheiden tarkoitus oli näyttää ihmisille Jumalan ihmeellisyys; Jumala siis ilmoittaa ihmeellisyytensä kärsimyksen kautta. (s. 41)

ihminen on tehnyt” (s. 41)²³. Vanhatestamentillista ”kärsimys on synnin seuraus” -näkemystä ajatellen on sangen valaiseva Uuden Testamentin kuvaus siitä, mitä tapahtui, kun Jeesus ja hänen oppilaansa kuuluivat uutisen Siiloasta: kaatuva torni oli surmannut 18 ihmistä. Jeesus nimittäin kysyi oppilailtaan, luulivatko nämä, että tornin alle jääneet olivat kaikkia muita Siiloassa olleita syntisempiä, kun heille näin kävi. Oppilaiden vastausta ei kerrota, mutta Jeesuksen jatkoajatus kyllä, hän jatkaa: ”Eivät olleet, sanon minä teille, mutta ellette tee parannusta, niin samoin te kaikki hukutte.”²⁴ Toinen varsin merkittävä esimerkki on Jeesuksen vastaus oppilailleen näiden tiedustellessa sokeana syntyneestä miehestä: ”Kuka teki syntiä, tämäkö vai hänen vanhempansa, että hänen piti sokeana syntyvän?” Jeesus nimittäin sanoi: ”Ei tämä tehnyt syntiä eivätkä hänen vanhempansa, vaan Jumalan tekojen piti tuleman hänessä julki.”²⁵

Tämä nostaa esiin vielä yhden jo aikaisemmin mainitun sangen merkittävän kärsimyksen liittyvän kysymyksen ihmiskunnan ajattelun historiassa, nimittäin teodikean ongelman. Cambridgen yliopiston kirjallisuuden professori ja kirjailija C. S Lewis sanoo kirjassaan *Kärsimyksen ongelma* (1979 s. 22): ”Tällainen on kärsimyksen ongelma yksinkertaisimmassa muodossaan. Jos Jumala olisi hyvä, hän haluaisi tehdä luotunsa onnellisiksi. Jos hän olisi kaikkivaltias, hän pystyisi siihen. Luodut eivät ole onnellisia. Tästä seuraa, että Jumalalta puuttuu joko hyvyyttä tai valtaa taikka molempia.”²⁶ Teodikean ongelmassa voi ihmisen aiheuttama kärsimys olla ydinkysymys siinä mielessä, että voidaan kysyä, miksi Jumala kaikkivaltiuudessaan ei estä pahoja ihmisiä tekemästä pahaa viattomille²⁷. Toisen – mielestäni vaikeamman – ongelman muodostaa luonnonvoimien yms. aiheuttama kärsimys. Maanjäristysten, tulivuorenpurkausten, tsunamien, hurrikaanien ajatellaan olevan suoranaisesti Jumalan hallintavallan alaisia, niihin ei ihmisen valta yllä – tosin luonnontieteen tulosten valossa nykyisin voidaan nähdä, että ihmisten toimilla on luonnontapahtumissakin oma merkityksensä. Näiden katastrofien edessä voidaan siis kysyä, miten on mahdollista, että Jumala – jos Hän kerran on sekä kaikkivaltias että hyvä – ei

²³ Lindblomin mukaan tämä hänen vanhatestamentilliseksi nimittämänsä näkemys, jonka mukaan kärsimys nähdään rangaistuksena, joka seuraa siitä, että ihminen on tehnyt syntiä, on myös hellenistinen näkemys. (s. 41)

”Lindblom (1940, 158) menar att ifall lidandet med nödvändighet sammankopplas med den enskildes synd blir lidandeproblemet olösligt. [...] Lindblom menar att det är okristligt att inför ett lidande fråga vad människan har gjort.” (s. 41)

²⁴ Luuk 13:4-5

²⁵ Joh 9:1-3

²⁶ Erityisen mielenkiintoinen on Lewisin ajatus: ”Eräässä mielessä juuri kristinusko pikemmin synnyttää koko kärsimyksen ongelman kuin ratkaisee sen. Eihän kärsimys olisi mikään ongelma, ellemmme sen päivittäisen kokemuksen lisäksi, joka meillä on tästä kipujen maailmasta, olisi saaneet mielestämme hyviä todistuksia siitä, että perimmäinen todellisuus on vanhurskas ja lempeä” (1979 s. 20). Ja lisäksi hän sanoo: ”Jos siis [...] seuraamme ihmiskunnan kulkemaa linjaa ja meistä tulee kristittyjä, on edessämme kärsimyksen ’ongelma’” (s. 21).

²⁷ Yksinkertainen vastaus tähän on se, että Jumala on luonut ihmisen vapaaksi olennoiksi, ja tämä vapaus sisältää myös vapauden väärin tekemiseen. Toinen kysymys on se, että jos Jumala estäisi pahantekijöitä tekemästä pahaa, mihin Hän asettaisi rajan. Kuinka paljon toiselle tehtyä pahaa voitaisiin sallia? Tarkan seulan läpi ei meistä yksikään selviäisi. Inhimillisesti katsoen Jumalan keinot puuttua asiaan ovat kahtalaiset: joko Jumala riistää ihmisen vapauden ja pakottaa tämän tekemään oman tahtonsa mukaan – jolloin on menetetty ihmisen ihmisyys (Jumalan kuvana oleminen on nimenomaan vapautta valita), tai Jumala tuhoaa pahantekijän – jolloin on menetetty ihmisen elämä ja mahdollisuus muuttumiseen. Raamatun vastaus tähän kysymykseen tulee Pietarin kynästä: ”Ei Herra viivytä lupauksensa täyttämistä, niin kuin muutamat pitävät sitä viivyttelämisenä, vaan hän on pitkämielinen teitä kohtaan, sillä hän ei tahdo, että kukaan hukkuu, vaan että kaikki tulevat parannukseen. (2 Piet. 3:9)

estä tällaisia tapahtumia ja viattomien kärsimystä. Eikö Hänen valtansa riitäkään, vai eikö Hän olekaan hyvä?

Teodikean ongelmaa Eriksson sivuaa, mutta ei varsinaisesti käsittele sitä. Hänen näkemyksensä liittyy ensimmäiseen kahdesta edellä esitetystä näkökannasta. Kuten jo aikaisemmin oli esillä Eriksson ajattelee, että luonnonkatastrofien yms. aiheuttamat kärsimykset ihminen voi jollakin tavalla käsittää tai hyväksyä ”med en förnuftig förklaring eftersom de är uppenbara”(s. 39)²⁸. Voidaan kuitenkin kysyä, tarkoittaako Eriksson tällä sitä, että luonnonkatastrofien yms. aiheuttama kärsimys on näkyvää ja siksi selitettävissä olevaa, kun taas ihmisten aiheuttama kärsimys on kätkössä olevaa ja siksi vaikeampaa selittää, ja että tämän lisäksi sen, minkä ihminen voi selittää, hän voi myös hyväksyä. Vaikka ensimmäinen väite olisikin totta, ei kuitenkaan toinen ole, on hyvin mahdollista, että jokin varsin helposti selitettävissä oleva asia on erittäin vaikeasti hyväksyttävissä.

Ikään kuin kärsimyksen ja kristillisen maailmankuvan suhteen loppuyhteenvedoksi Eriksson kirjoittaa:

On mielenkiintoista todeta, kuinka kristillinen tulkinta kuolemasta, yksinäisyydestä, yhteydestä ja rakkaudesta on yhtäpitävä ihmisten omien kärsimyskuvauksien kanssa. Kristillinen tulkinta antaa pohjan ymmärtämiselle ja se, minkä ymmärtää, on helpompi kestää. (s. 42)²⁹

Se, että kristillinen tulkinta ja ihmisten kokemukset käyvät Erikssonin tutkimusten mukaan yksiin, on varsin luonnollista, koska Eriksson on tehnyt tutkimuksensa kristillisen – tai ainakin jälkikristillisen – kulttuurin piirissä, ja ilmeisesti myös Eriksson ajattelee näin. Hän nimittäin jatkaa lainaamalla Jungia, joka hänen mukaansa ”pitää tärkeänä kärsimyksen ymmärtämistä, ja painottaa filosofisen tai uskonnollisen näkökannan merkitystä siinä” (s. 42)³⁰. Sangen kiinnostavaa olisi tietenkin verrata muiden, kokonaan toiselta pohjalta nousevien, kulttuureiden parissa syntyneiden ja elävien ihmisten ajatuksia meidän ajatuksiimme kärsimyksestä ja muista siihen liittyvistä edellä mainituista asioista.

²⁸ ”Det finns visserligen lidande som orsakas av naturkatastrofer och situationer som människor till synes inte kan rå på, men dessa lidanden kan människan på något sätt omfatta med en förnuftig förklaring eftersom de är uppenbara. (s. 39) Tietenkin on olemassa kärsimystä, joka aiheutuu luonnonkatastrofeista ja sellaisista tilanteista, joita ihminen näennäisesti ei voi hallita, mutta nämä kärsimykset ihminen voi jollakin tavalla käsittää/ hyväksyä, koska niille on olemassa ilmeisen järkevän selityksen. (s. 39)

²⁹ ”Det är intressant att konstatera hur den kristna tolkningen av döden, ensamheten, gemenskapen och kärleken sammanfaller med människors beskrivningar av sina lidanden. Den kristna tolkningen ger grunden för en förståelse, och det man förstår är lättare att uthärda.” (s. 42)

³⁰ ”Jung (1960) framhåller också vikten av att förstå lidandet och betonar betydelsen av en filosofisk eller religiös syn på det.” (s. 42)

7. 2. 2 Mikä on kärsimyksen syy?¹

Yksi tapa kysyä kärsimyksen syytä, on kysyä, mikä aiheuttaa kärsimyksen. Kuten on jo tullut ilmi, Erikssonin mukaan kärsimystä on tältä kannalta katsoen periaatteessa kahdenlaista: ihmisten aiheuttamaa ja sellaista, joka ei johdu ihmisistä. Ihmisten aiheuttamaa kärsimystä hän pitää yleisempänä (s. 39)², mutta hän pelkäänsä toteaa asian perustelematta sitä millään tavalla. Väite saattaa tietenkin olla totta, vaikka itsestään selvältä se ei vaikuta. Väitteen perusteleva on hankalaa, koska kärsimyksen syyt eivät ole yksiselitteisiä. Yksi hankaluus on jo ollut esillä, nimittäin se, että näennäisesti muusta kuin ihmisen teoista aiheutuvassa kärsimyksessä saattaa kuitenkin ihmisellä olla sormensa pelissä. Valaiseva esimerkki tästä on viime vuosien keskustelu ilmaston lämpenemisestä, sen aiheuttamista katastrofeista ja ihmisen vaikutuksesta kasvihuoneilmistöön.

”Lidandet har ingen given bestämningsgrund”, sanoo Eriksson (s. 38)³, ja ilmeisesti hän ajattelee, että ei ole olemassa jotain sellaista asiaa, josta kaikki kärsisivät, vaan eri ihmiset kärsivät eri asioista. Vaikka ihminen on kärsimyksessä Erikssonin mukaan jonkin väistämättömältä tuntuvan asian edessä, ja vaikka tämä ”jokin” toisaalta vaikuttaakin kohtalolta, se toisaalta voi kuitenkin olla mitä tahansa, hän sanookin: ”Vad som helst kan förorsaka lidande” (s. 42)⁴. Ihmissuhteisiin liittyvä kärsimys on kuitenkin Erikssonin oman kiinnostuksen keskeinen kohde. ”Ihmisten toisilleen aiheuttaman kärsimyksen perusta on ihmissuhteissa”, sanoo Eriksson (s. 39)⁵. Hänen mukaansa ”jonkin merkityksellisen suhteen puuttuminen on ehkä yksi suurimmista kärsimyksistä” (s. 39)⁶. Hän sanoo myös, että ”yksin jääminen on sitä, mikä eniten sotii ihmisolemusta vastaan”, ja että ”inhimillisen olemassaolon suurin uhka on tulla suljetuksi ulos läheisyydestä, yhteydestä ja rakkaudesta” (s. 40)⁷.

Yksi jakotapa ihmisten aiheuttamassa kärsimyksessä voisi olla jako itse aiheutettuun ja toisten aiheuttamaan kärsimykseen. Tätä jakoa Eriksson ei esitä eksplisiittisesti, mutta se tulee kuitenkin näkyviin esimerkiksi siinä, kun hän puhuessaan synnin ja kärsimyksen suhteesta toisaalta sanoo ihmisten kärsivän pahojen tekojensa aiheuttamasta syyllisyydestä (s. 42–43)⁸, ja toisaalta Stottia lainaten sanoo: ”[K]ärsimys johtuu toisinaan toisten synneistä, kun esimerkiksi lapsi kärsii rakkaudettomien tai vas-

¹ Kysymys kärsimyksen syystä liittyy myös kysymykseen siitä, mikä kärsimys on, siis kärsimyksen olemuksesta. Aristoteleen mukaan olemus liittyy ’miksi’ -kysymykseen. (M VII Kirja 17. luku 1041a, 25) Ks. selitystä ”neljästä syystä” luku 6.1.1.

² ”Det är oftast människor som förorsakar varandra lidande.” Useimmiten juuri ihmiset aiheuttavat kärsimystä toisilleen. (s. 39)

³ Kärsimyksellä ei ole mitään tiettyä määrittelyperustetta. (s. 38)

⁴ Mikä tahansa voi aiheuttaa kärsimystä. (s. 42)

⁵ ”Det lidande människor förorsakar har sin grund i de mänskliga relationerna.” (s. 39)

⁶ ”Avsaknad av någon meningsfull relation utgör kanske ett av de största lidandena.” (s. 39)

⁷ ”I döden finns det som är den mänskliga tillvarons största hot: att uteslutas från närhet, gemenskap och kärlek. Att bli ensam är det som mest motsäger vårt väsen som människor.” (s. 40)

⁸ ”Det finns ett samband mellan lidande och skuld. Alla människor bär på skuld på grund av olika förseelser, större eller mindre, som man på något sätt känner sig ansvarig för.” (s.42–43)

tuuttomien vanhempien vuoksi tai kun ihmiset näkevät nälkää taloudellisen epäoikeudenmukaisuuden vuoksi” (s. 40–41)⁹.

Ihmistä johtuva kärsimys jakaantuu kahteen lajiin myös toisella tavalla: ensiksikin on olemassa kärsimystä, joka on tarkoituksellista, tahallaan aiheutettua, toiseksi on kuitenkin myös kärsimystä, jonka ihminen aiheuttaa tarkoittamatta, vahingossa, jopa tiedostamatta. Tämän jaon Eriksson tekee mainitessaan ”kärsimyksen, jota ihmiset tietoisesti tai tietämättään toisilleen aiheuttavat” (s. 40)¹⁰. Lisäksi hän sanoo: ”Se kärsimys, jota me ihmiset aiheutamme toisillemme, on usein kätkeytyä kärsimystä. Joskus se tapahtuu myös kokonaan tietämättä” (s. 39)¹¹.

Tarkoituksella aiheutetusta kärsimyksestä Eriksson sanoo: ”Ihmisen, joka itse on kärsinyt ja joka tuntee kärsimyksen ja joka on sovinnossa kärsimyksensä kanssa, on vaikea tietoisesti aiheuttaa kärsimystä toiselle ihmiselle” (s. 39)¹². Tämän lisäksi hän sanoo: ”Ainoastaan se, joka kieltää kärsimyksen, voi aiheuttaa kärsimystä” (s. 39)¹³. Edellinen väite pitää varmaankin paikkansa, jälkimmäinen sitä vastoin vaikuttaa liian ehdottomalta. Väite ei nimittäin sovi sellaisen kärsimyksen aiheuttamiseen, jonka tarkoituksena on jokin positiivinen asia – esimerkkinä vaikkapa rokotukset – ja se jättää kokonaan syrjään ilman tietoista tarkoitusta aiheutetun kärsimyksen, tarkoitettujen tekojen tarkoittamattomat seuraukset. Tässä mielessä kuka tahansa voi aiheuttaa, ja todellisuudessa myös aiheuttaa kärsimystä.

Buberia (1989) lainaten Eriksson sanoo: ”Det onda kan ingen människa göra helhjärtat. Det är endast det goda man kan göra helhjärtat” (s. 39)¹⁴. Tämä herättää ihmiskäsitykseen liittyviä kysymyksiä. Tällainen väite kertoo ihmiskäsityksestä, jonka mukaan ihminen on perimmältään hyvä.¹⁵ Länsimaisen perinteisen kristinuskoon perustuvan ihmiskäsityksen mukaan ihminen on kuitenkin sillä tavalla kaksijakoinen olento, että hän tekee kaiken kaksijakoisesti. Ihminen on ”simul justus & peccator”, samalla kertaa sekä vanhurskas että syntinen, eikä voi tehdä kokosydämisesti sen enemmän hyvää kuin pahaa-kaan, vaan tekee kaiken enemmän tai vähemmän kaksijakoisesti. Tämän huomaa jokainen tarkastelles-

⁹ ”Då det gäller frågan om synd framhåller Stott att lidandet ibland beror på andras synd, som t.ex. när ett barn lider av kärlekslösa eller ansvarslösa föräldrar eller när människor svälter på grund av ekonomiska orättvisor.” (s. 40–41)

¹⁰ “[...] det lidande som människor medvetet eller omedvetet åsamkar varandra [...]” (s. 40).

¹¹ ”Det lidande som vi människor åsamkar varandra är ofta ett dolt lidande. Ibland sker det också helt omedvetet.” (s. 39)

¹² ”En människa som själv lidit och känner lidande och har försonats med sitt lidande har svårt att medvetet förorsaka en annan människa lidande.” (s. 39)

¹³ ”Endast den som förnekar lidande kan åstadkomma lidande.” (s. 39) Mahtaako tuolla verbillä ”åstadkomma” olla jokin tahallisen toiminnan konnotaatio?

¹⁴ Pahaa ei kukaan ihminen voi tehdä täydestä sydäimestä. Vain hyvää voi tehdä täydestä sydäimestä. (s. 39)

¹⁵ Tämä saattaakin olla Erikssonin näkemys. *Hoitamisen ideassa* hän [Maslow’ta (1972) lainaten] nimittäin sanoo:

”[I]nhimillinen luonne näkyy parhaiten itseään toteuttavassa ihmisessä, jonka kaikki sisäiset ominaisuudet ovat tulleet esiin. Ihmisen potentiaalinen rakkaus, intuitio, luovuus, myötätunto ja pyyteettömyys ovat tällöin selvästi näkyvissä. Itseään toteuttavan ihmisen käyttäytymistä ohjaa hänen oma luonteensa, mikä [...] merkitsee sitä, että hän toimii eettisesti oikein.” (Eriksson 1987 s. 28)

saan omia motiivejaan; kaikkien hyvien tekojen motiiveihin sekoittuu aina myös jotain itsekästä, toisaalta pahoja tekoja tehdessään ihminen etsii jotain hyvää ainakin itselleen.

Tähän kiinnittää huomionsa myös Eriksson pohtiessaan, ”miksi ihminen siis joutuu siihen tilanteeseen, että hän tekee sitä paha, mitä ei tahdo, mutta sitä hyvää, mitä hän tahtoo, hän ei tee” (s. 39)¹⁶. Eriksson kirjoittaa:

Perustavaa laatua oleva ikuisuuskysymys on, tahdommeko me todella hyvää. Hyvä ja paha kuuluvat yhteen ihmisen vapauden kanssa. Syvimmässä merkityksessään vapaus merkitsee sitä, että on vastuullinen. Se, että on vastuussa toisesta, merkitsee sitä, että ei aiheuta hänelle kärsimystä. (s. 39)¹⁷

Vaikka Eriksson siis ajattelee, että mikä tahansa voi aiheuttaa kärsimystä, ei kärsimys kuitenkaan hänen mukaansa voi siinä mielessä olla mitä tahansa, että hän katsoo ihmisen kärsimyksen ja hänen elämänsä välillä vallitsevan yhteyden: se, mistä kukin ihminen kärsii, riippuu siitä, mitä tämä ihminen pitää tärkeänä. ”Ihmisen kärsimys on yhteydessä niihin tasoihin, joilla hän elää”, sanoo Eriksson (s. 38)¹⁸. Ihmissuhteista johtuvan kärsimyksen syistä Eriksson lisäksi kirjoittaa:

Sellaiselle ihmiselle, jolle sosiaalinen yhteys on ensisijaista, voi kärsimykseksi muodostua se, että joutuu suljetuksi toveripiiriin ulkopuolelle, että joutuu kokemaan olevansa ilman asemaa yhteisössä. Sille ihmiselle, joka kaipaa vapautta ja sitä, että saisi toteuttaa omat tarpeensa ja olla sitä, mitä on, voi kärsimykseksi muodostua yksinäisyyden kokemus – että ei tule ymmärretyksi, eikä kukaan ei voi antaa sitä, mitä hän tarvitsee. (s. 38)¹⁹

Toisaalta Eriksson sanoo kuitenkin myös:

On olemassa myös kärsimystä, joka ei ole yhteydessä mihinkään ihmissuhteisiin²⁰, kärsimystä, jota ihminen kantaa sisällään ja jonka saavat aikaan riittämättömyyden tunne, itsensä tuomitseminen ja kyvyttömyys elää sellaista elämää, jota haluaisi. (s. 39)²¹

¹⁶ Perustuu Paavalin Roomalaiskirjeen kohtaan 7:17–23.

¹⁷ ”Den grundläggande evighetsfrågan är huruvida vi verkligen vill det goda. Det onda och det goda hör samman med människans frihet. Frihet innebär i djupaste mening att vara ansvarig. Att vara ansvarig för en annan innebär att inte åsamka henne lidande.” (s. 39)

¹⁸ ”Människans lidande är relaterat till de nivåer hon lever på.” (s. 38)

¹⁹ ”För den människa där det sociala sammanhanget är primärt kan lidandet bestå av att vara utesluten ur kamratskapet, att inte uppleva att man har en position. För den människa som strävar efter friheten, efter att få tillfredsställa sina egna behov och få vara den hon vill vara, kan lidandet bestå av en ensamhet där hon upplever att hon inte är förstådd, att ingen kan ge henne det hon behöver.” (s. 38)

²⁰ ’Relationslöst’ on oikeastaan ”relaatioita vailla olevaa”, tässä tapauksessa asiayhteydestä päätellen ovat kyseessä ilmeisesti suhteet ihmisiin.

²¹ ”Det finns också ett lidande som vi kunde kalla relationslöst, ett lidande som människan bär inom sig och som åstadkommit av en känsla av otillräcklighet, självfördömelse och oförmåga att leva det liv hon skulle önska leva.” (s. 39)

Tämä vaikuttaa hämmäntävältä, koska kaikki Erikssonin mainitsemat asiat – riittämättömydentunne, itsensä tuomitseminen ja kyvyttömyys elää sellaista elämää, jota haluaisi – ensiksikin ovat usein – uskaltaisiko sanoa jopa useimmiten – myös ihmissuhteisiin liittyviä asioita ja toiseksi psykologiselta kannalta ajatellen ne ovat myös syntyneet ihmissuhteiden seurauksena. Ehkä jako, jota Eriksson tässä tarkoittaa, on jako ihmisen ulkopuolella olevan tekijän aiheuttamaan ja sisäisistä syistä johtuvaan kärsimykseen. Ensimmäisessä lainatussa katkelmassa kärsimisen syy on välitön ulkopuolelta tuleva syy, toisessa katkelmassa kuvatussa tapauksessa syy on sisäistynyt ja ihminen kantaa sitä itsessään.

Jos tarkastellaan kysymystä *kärsimys*-käsitteen analyysin pohjalta, niin ensimmäisessä katkelmassa kärsimys on merkityksessä (3) 'kärsimistä aiheuttava asia', siis kärsimyksen syy, joka esimerkissä on ihmisen ulkopuolella oleva asia: "joutuu suljetuksi toveruuden ulkopuolelle", "kukaan ei voi antaa sitä, mitä hän tarvitsee". Kärsimys merkityksessä (2) 'kärsittävässä oleva asia', siis kärsimyksen sisältö on tietenkin sisäinen (niin kuin se on aina): "joutuu kokemaan olevansa ilman paikkaa", "kokemus, että ei tule ymmärretyksi". Toisessa katkelmassa kyseessä on kärsimys merkityksessä (2) 'kärsittävässä oleva asia', siis kärsimyksen sisältö, joka on: "riittämättömydentunne", "itsensä tuomitseminen", "kyvyttömyys elää sellaista elämää, jota haluaisi". Kärsimys merkityksessä (3) 'kärsimistä aiheuttava asia', kärsimyksen syy on sama: "riittämättömydentunne", "itsensä tuomitseminen", "kyvyttömyys elää sellaista elämää, jota haluaisi". Edellisessä syy ja sisältö ovat siis erotettavissa toisistaan, jälkimmäisessä taas syy ja sisältö ovat yksi ja sama asia.

Joitakin kärsimystä aiheuttavia asioita Eriksson käsittelee hiukan tarkemmin, näiden syiden hän sanoo olevan "usein esille tulevia" (s. 42)²². Koska hän ei kuitenkaan kerro, missä nämä syyt tulevat esille, herää kysymys, tarkoittaako hän, että nämä syyt tulevat usein esille hänen omissa tutkimuksissaan, vai että ne tulevat usein esille myös muualla. Rakkaudettomuudesta puhuessaan hän tosin sanoo: "Sekä ammatti- että kaunokirjallisuus on täynnä kuvauksia siitä, kuinka rakkaudettomuus aiheuttaa kärsimystä" (s. 44)²³. Lisäksi Eriksson sanoo palaavansa kysymykseen potilaiden kärsimyksistä myöhemmin (s. 42), ja näistä asioista voisi päätellä, että kyse ei ole ainakaan yksinomaan hänen omien tutkimustensa aineistosta – hänen aineistonsahan koostuu potilaiden kokemuksista. Toisaalta se, että syyt ovat kovin ihmissuhdekeskeisiä, viittaisi kuitenkin siihen, että aineisto on Erikssonin omista tutkimuksista.

²² "Jag skall här beskriva några ofta framträdande omständigheter som förorsakar lidande." (s. 42)

²³ "Såväl fack- som skönlitteratur är fyllda av skildringar om hur kärlekslösheten åstadkommer lidande." (s. 44)

Näitä usein kärsimystä aiheuttavia asioita Eriksson kuvaa seuraavien otsikoiden alla: *Värdighet och skuld, Fördömelse, Kärlekslöshet, Att inte bli tagen allvar, Ensamhet* ja *Att inte vara välkommen*²⁴. Merkillepantava yhteinen piirre näissä on se, että ne kaikki liittyvät ihmissuhteisiin. Arvokkuuteen liittyvästä kärsimyksestä Eriksson sanoo: ”Kärsimys loukkaa ihmisen arvokkuutta ja se, että ihmisen arvokkuutta loukataan, aiheuttaa kärsimystä” (s. 42)²⁵. Syyllisyydestä hän sanoo, että ”ihminen kärsii syyllisyytensä vuoksi” (s. 42)²⁶. Kärsimykseksi koettavan tuomitsemisen Eriksson näkee voivan tulla kolmelta taholta; joko ihminen tuomitsee itse itsensä, tai kokee toisten ihmisten tai Jumalan tuomitsevan hänet (s. 43–44)²⁷. Rakkaudettomuudesta Eriksson sanoo: ”Ihmisen syvin halu on halu saada rakkautta ja tunnustusta. Se, että ei saa eikä voi antaa rakkautta, merkitsee rajatonta kärsimystä” (s. 44)²⁸. Erikssonin mukaan ”kokemus, että ei tule otetuksi toisissaan [...], voi aiheuttaa sietämätöntä kärsimystä”, se voi ”aiheuttaa tunteen, että ei ole olemassa toiselle” (s.44)²⁹. Kaikki yksinäisyys ei Erikssonin mukaan ole kärsimystä, mutta ”kaikesta yhteydestä poissulkeminen, voi olla vaikea kärsimys” (s.45)³⁰. Myös ”kokemus, että ei ole tervetullut silloin, kun tulee vilpittömästi täynnä odotusta, aiheuttaa kärsimystä”, koska ”kaikki ihmiset haluavat kokea itsensä kutsutuiksi tervetulleiksi yhteyteen, haluavat kokea, että joku odottaa heitä ja kaipaa heitä” (s.45)³¹.

Edellä esitettyjen kärsimyksen syiden pohtimisen yhteydessä Eriksson esittää myös joitakin kysymyksiä aiheuttavia näkemyksiä. Ensiksikin voitaisiin kysyä, eikö rakkaudettomuus ole tavalla tai toisella kaikkien tässä esiteltyjen kärsimyksen aiheuttajien taustalla oleva tekijä. Eriksson itsekin sanoo: ”Tuomitseminen sitä vastoin on rakkaudettomuutta ja tyystin pahaa” (s. 44)³².

Yksinäisyydestä puhuessaan Eriksson sanoo: ”Kaikki yksinäisyys ei millään muotoa ole kärsimystä. Yksinäisyydestä tulee kärsimystä silloin, kun ihminen tulee yksinäisyydessään liian yksinäiseksi” (s. 45)³³. Eikö tämä kuitenkin koske ainakin jossain määrin myös kaikkia muita hänen esittelemiään kärsimyksen syitä, eivätkö kaikki kärsimystä aiheuttavat asiat ole sellaisia, että ne vaativat myös riittävän ”määrän” tai ”asteen”, jotta niistä seuraisi kärsimys.

²⁴ Arvokkuus ja syyllisyys (s. 42–43); Tuomitseminen (s. 43–44); Rakkaudettomuus (s.44); Se, että ei tule otetuksi todesta (s.44); Yksinäisyys (s. 45); Se, että ei ole tervetullut (s. 45–46).

²⁵ ”Lidandet kränker människans värdighet, och att kränka människans värdighet är att åstadkomma lidande.” (s. 42)

²⁶ ”Människan lider på grund av skuld [...]” (s. 42)

²⁷ ”Man fördömer sig själv och man upplever fördömelse från Gud och andra människor.” (s. 43–44)

²⁸ ”Människans djupaste begär är begäret efter kärlek och bekräftelse. Att inte få och inte kunna ge kärlek innebär ett gränslöshet lidande.” (s. 44)

²⁹ ”Upplevelsen av att inte bli tagen allvar, uppleva att ingen räknar med en, kan förorsaka ett outhärdligt lidande. Det kan ge en känsla av att man inte finns till för den andra.” (s. 44)

³⁰ ”Den ensamhet som innebär att vara utestängd ur all gemenskap kan innebära ett svårt lidande.” (s. 45)

³¹ ”Upplevelsen att inte vara välkommen då man kommer ärligt fylld av förväntan föder ett lidande. Alla människor vill uppleva att de är inbjudna och välkomna till en gemenskap, att någon väntar på dem och längtar efter dem.” (s. 45)

³² ”Fördömseln är däremot kärlekslös och alltigenom ont.” (s. 44)

³³ ”All ensamhet är ingalunda lidande. Ensamheten blir till ett lidande då människan blir för ensam i sin ensamhet.” (s. 45)

Puhuessaan kärsimyksestä, joka seuraa siitä, että ei tule otetuksi todesta, Eriksson taas sanoo: ”Suojautuakseen sietämätöntä kärsimystä vastaan voi ihminen pukeutua klovnin naamariin. Sen suojassa voi hän esittää kärsimyksensä tragiikan komiikan vaatteissa. Kaikesta huolimatta on parempi olla klovni kuin olla olematta ei-kukaan” (s. 44)³⁴. Myös tämä vaikuttaisi muihinkin kärsimyksen syihin yleistettävältä sikäli, että ”klovniksi pukeutuminen” voidaan kaiketi nähdä jonkinlaisena selviytymiskeinona, defenssinä, kärsimyksen suhteen. Eikö ihmisellä kuitenkin ole mistä tahansa johtuvan kärsimyksen suhteen periaatteessa sama mahdollisuus käyttää erilaisia selviytymiskeinoja. Eikö riittävä defensi myös poista kärsimystä? Eikö koko elämä ole täynnä juuri tätä, ja eikö tarkoituskin ole selvitä kärsimyksen kanssa? Vasta sitten kärsimys tulee sietämättömäksi, kun ihmisen selviytymiskeinot loppuvat.³⁵ (Edellisten lisäksi oma ongelmallisuutensa liittyy kärsimyksen ja arvon/ arvokkuuden yhteyteen, mutta sitä käsitellään tarkemmin luvussa 8.)

³⁴ ”För att skydda sig mot ett outhärdligt lidande kan människan ikläda sig clownens mask. I skydd av denna kan hon spela ut sitt lidande med hjälp av det tragiska i komikerns klädsel. Det är trots allt bättre att vara en clown än att vara ingen.” (s. 44)

³⁵ Sietämisen ja kärsimisen välisiä suhteita on käsitelty esim. artikkeleissa Dewar & Morse (1995) ja Morse & Carter (1996).

7. 2. 3 Mikä on kärsimyksen seuraus?

Kysymys ”Mihin kärsimys johtaa?” sisältää ensiksikin kysymyksen kärsimyksen seurauksista. Myös tämä kysymys voidaan esittää lukuisilla eri tavoilla. Peruskysymykseksi voi nähdä otsikon kysymyksen: Mikä on kärsimyksen seuraus? Ehkä luontevammalta kuitenkin tuntuu kysyä: Mitä kärsimyksestä seuraa?

Kärsimyksen seurauksia koskeva kysymys voidaan esittää myös muodossa: Mitä kärsimys saa aikaan? tai Mitä kärsimys aiheuttaa? Näillä kysymyksillä seurauksia etsittäessä edellinen tuntuu johtavan ajattelemaan positiivisia seurauksia, jälkimmäinen puolestaan mieluummin negatiivisia seurauksia. Tähän kysymykseen liittyviä Erikssonin ajatuksia kärsimyksen seurauksista on jo joltakin kannalta käsitelty ’Kärsimys prosessina’ -luvun yhteydessä onnistunutta ja epäonnistunutta prosessin läpikäymistä analysoitaessa.

Erikssonin kärsimyksen seurauksia koskevan näkemyksen voisi parhaiten ajatella vastaukseksi kysymykseen: Mitä kärsimyksestä yleensä seuraa? Periaatteessa seuraukset voidaan jakaa positiivisiin ja negatiivisiin ja näin myös Eriksson asian näkee, vaikka ei jakoa eksplikoiden esitäkään. Kaikkia seurauksia ei myöskään välttämättä voi jakaa joko positiivisiin tai negatiivisiin, vaan usein seurauksissa on sekä positiivisia että negatiivisia puolia. Lisäksi on otettava huomioon aikaperspektiivi ja se, kuka arvion suorittaa, kärsimyksen subjekti vai joku ”ulkopuolinen tarkkailija”. (Tämä kysymys liittyy kärsimyksen merkitykseen, jota käsitellään luvussa 8.)

Voidaan myös kysyä: Mitä kärsimyksestä voi seurata? Kuten edellisessä luvussa kävi ilmi Erikssonin mielestä kärsimyksen voi aiheuttaa mikä tahansa. Tuntuu siis johdonmukaiselta kysyä, voiko hänen käsityksensä mukaan kärsimyksestä myös seurata mitä tahansa? Toisin sanoen kysymys on siitä, onko kärsimyksellä sellainen seuraus tai sellaisia seurauksia, joihin se johtaa yleensä tai aina, vai voiko kärsimys johtaa periaatteessa ihan mihin tahansa? Tämä on kuitenkin kysymys, jota Eriksson ei käsittele. Kokonaisuutena ajatellen Eriksson näkee kärsimyksen seuraukseksi jonkinlaisen muutoksen tai muutoksen mahdollisuuden. Hän sanoo: ”Tanken om att lidandet utgör en positiv kraft som för med sig någonting gott har funnits länge” (s. 24)¹. Muutos ei kuitenkaan Erikssonin mukaan välttämättä johda positiiviseen suuntaan, yhtä hyvin suunta voi olla myös negatiivinen. Erikssonin käsittelemät kärsimyksen seuraukset voidaan jakaa kolmeen ryhmään: (i) ensimmäinen koskee ihmisen valinnanvapautta, (ii) toinen ihmisen kasvua ja kehitystä ja (iii) kolmas ihmisen suhdetta elämään.

¹ Ajatus siitä, että kärsimys muodostaa positiivisen voiman, joka tuottaa jotakin hyvää, on ollut olemassa kauan. (s. 24)

(i) Valinnanvapaus

Erikssonin mukaan kärsimykseen liittyvä valinnanvapaus näyttää olevan muiden kärsimyksen seurausten perustana. Hän nimittäin sanoo ensiksikin: ”Ihminen voi valita tekeekö kärsimyksestään kasvun ja kehityksen välineen vai haittaavan tekijän” (s. 78–79)², ja toiseksi myös: ”Kärsiminen voi toisinaan sisältää valinnan, esimerkiksi siitä, kuinka elämänsä tahtoo elää” (s. 38)³. Toisaalta hän kuitenkin puhuu myös siitä, että kaikilla ei tätä valinnan mahdollisuutta ole (s. 38), ja sanoo myös: ”[E]i ole vaihtoehtoa, elämä on valinnut minut kärsimykseen ja iloon” (s. 12)⁴. Toisin sanoen Eriksson näyttää ajattelevan, että ihminen ei voi valita, kärsiikö hän vai ei, mutta sitä vastoin ihminen voi hänen mielestään ainakin jossain määrin valita sen, kuinka kärsimykseensä suhtautuu.

Vapaudesta puhuessaan Eriksson lainaa Ljunglundin ajatusta, jonka mukaan ”me tulemme vapaiksi siten, että olemuksemme yhdistyy yhdeksi todelliseksi minäksi, joka voi määrittää itse itsensä” (s. 33)⁵. Hän katsoo, että tämä vapaaksi tuleminen voi olla hitaan prosessin tulos, mutta se voi tapahtua myös nopeasti, ja mikäli se tapahtuu nopeasti, ”se tapahtuu harvoin ilman edellä käyvää syvältä kouraisevaa kriisiä” (s. 33)⁶. Positiiviseksi kärsimyksen seuraukseksi Eriksson siis näkee mahdollisuuden valinnanvapauden käyttämiseen positiivisella tavalla.

Negatiivinen kärsimyksen seuraus on Erikssonin mukaan vastaavasti siinä, että ihminen ei kykene käyttämään valinnanvapauttaan positiivisesti. Tässä Eriksson taas lainaa Kierkegaardia, joka pohtii ”ihmisen ajatuksen vapautta, sitä kuinka ajatukset voivat tulla sidotuiksi pahaan”. Hänen mukaansa tämä tapahtuu siten, että kärsimys johtaa syyllisyyteen, joka puolestaan johtaa siihen, että ”ihmisestä tulee arka ja pelokas ja hän pakenee pahaan”, ja ”tällä tavalla hän voi joutua pahojen ajatusten valtaan” (s. 33)⁷. Tästä seuraa eräänlainen noidankehä, ”[m]itä aremmaksi ihminen tulee, sitä suuremman vallan pahat ajatukset hänessä saavat”, sanoo Eriksson (s. 33)⁸. Hän siis näyttää ajattelevan, että ainakin periaatteessa ja suhteellisessa määrin ihminen voi valita, johtaako kärsimys johonkin positiiviseen – ”jalostumiseen” – vai johtaako kärsimys johonkin negatiiviseen, esimerkiksi katkeroitumiseen.

² ”Människan kan välja att göra sitt lidande till ett medel för växt och utveckling eller till en hämmande faktor.” (s. 78–79)

³ ”Att lida kan ibland innebära att välja, t.ex. hur man vill leva sitt liv.” (s. 38)

⁴ ”Mitt liv är mitt universum; det finns inget val, livet har valt mig med lidandet och lusten.” (s. 12)

⁵ ”Ljunglund (1914) menar att vi blir fria genom att sammangjuta vårt väsen till ett verkligt jag som kan ge sig själv en bestämning som inte drivs av motiven.” (s. 33)

⁶ ”Ett sådant livets bejakande kan ske snabbt eller försiggå långsamt. Om det sker hastigt sker det sällan utan att det har föregåtts av en genomgripande kris (jfr Jesu 40 dagar i öknen).” (s. 33)

⁷ ”Kierkegaard (1928) diskuterar våra tankars frihet och hur dessa kan bindas till det onda. Han ställer frågan om inte människan är ansvarig för sina tankar. Lidandet kan leda till en skuld som kan föra med sig att människan blir ängslig och rädd och flyr till det onda. Det är genom detta hon kan komma i de onda tankarnas våld.” (s. 33)

⁸ ”Lidandet kan leda till en skuld som kan föra med sig att människan blir ängslig och rädd och flyr till det onda. Det är genom detta hon kan komma i de onda tankarnas våld. Ju mera ängslig människan blir, desto mera får de onda tankarna makt över henne.” (s. 33)

ii) Kasvu ja kehitys

Toiseksi Erikssonin mukaan kärsimyksen positiivisena seurauksena voi olla ihmisen kasvu ja kehittyminen ihmisenä. ”[Kärsimyksen] voi nähdä porttina persoonalliseen kehitykseen”, sanoo Eriksson (s. 17)⁹. Hän sanoo myös, että ”kärsimyksen tarkoitus on ihmisen mahdollisuudessa kasvaa kärsimyksen avulla” (s. 68)¹⁰. Erikssonin mukaan kärsimyksestä seuraava positiivinen muutos voi näkyä myös esimerkiksi siinä, että ihmisen tietoisuus on syventynyt ja että samaan aikaan kuin ihminen on tietoinen omasta kärsimyksestään hänen myötäelämisen kykynsä on kehittynyt” (s. 33–34)¹¹. Erikssonin mukaan: ”Kärsimyksen ja rakkauden avulla kypsyy ihminen monipuolisempaan kokonaisuuteen ja syvempään pyhyteen, elämänviisauteen ja harmoniaan eli tulee eheäksi ihmiseksi” (s. 63–64)¹². Tournieria siteeraten Eriksson kuitenkin sanoo, että tämä ei tapahdu automaattisesti, ja jatkaa:

Tulemalla rohkeaksi ja käyttämällä rohkeuttaan voi ihminen tulla toimeen ”elämänkohtalonsa” kanssa. Ilo murtautuu esiin siellä, missä ihminen voittaa oman kohtalonsa. Kyky hyväksyä oma kohtalonsa kuuluu yhteen ihmisen kypsytyden kanssa. Se on kehitystä kohti yhä suurempaa vapauden astetta. (s. 68)¹³

Negatiivinen kärsimyksen seuraus on vastaavasti Erikssonin mukaan ihmisen kasvun ja kehittymisen estyminen. Hän sanoo: ”Sietämätön kärsimys lamauttaa meidät ja estää meitä kasvamasta” (s. 64)¹⁴. Lisäksi hän sanoo: ”Syvimmässä merkityksessä voi kärsimys sisältää sen, että ihminen ei voi muovautua siksi, miksi hänet on tarkoitettu, että hän ei voi toteuttaa sisintä olemustaan” (s. 38)¹⁵. Tämän Erikssonin ajatuksen mukaan ihmisellä siis on olemus. Implisiittisesti tässä on myös nähtävissä käsitys siitä, että tämä olemus on jollakin tavalla etukäteen määritelty ja että on siis myös olemassa joku, joka on olemuksen määritellyt. Tämä on ilmeisesti pitkälti perinteisen kristillisen käsityksen mukainen ajatus. Kysyä kuitenkin voi, millainen Jumalan suunnitelma ihmisen olemuksesta ja elämästä on, onko se lukkoon lyöty, vai onko mahdollista, että se kuitenkin on elävä, että Jumala ikään kuin ottaa ihmisen työtoverikseen luomisen työssä, ja ihmisen olemus osittain todellistuu niiden ratkaisujen ja valintojen

⁹ “[...] [lidandet] kan ses som ett led i en personlig utveckling.” (s. 17)

¹⁰ “[Tournier menar att] en mening i lidandet finns i människans möjlighet att växa genom lidandet.” (s. 68)

¹¹ ”Människans medvetande har fördjupats, och hon har utvecklat en förmåga till medlidande samtidigt som hon är medveten om sitt eget lidande.” (s. 33–34)

¹² ”Genom lidande och kärlek mognar människan till en mera mångsidig helhet och till en djupare helighet, till livsvisdom eller till att bli en helgjuten människa.” (s.63–64)

¹³ ”Detta är dock ingenting som sker automatiskt. Genom att bli modig och använda sitt mod kan människan komma till rätta med sitt levnadsöde. Glädjen bryter fram där människan segrar över sitt eget öde. Förmågan att acceptera sitt eget öde hör samman med människans mognad. Detta är en utveckling mot en allt större grad av frihet.” (s. 68)

¹⁴ ”Ett outhärdligt lidande förlamar oss och hindrar oss från att växa.” (s. 64)

¹⁵ ”I djupaste mening kan lidandet innebära att människan inte kan dansa till det hon är ämnad för, att hon inte kan förverkliga sitt innersta väsen.” (s. 38)

kautta, joita ihminen itse ja myös muut ihmiset tekevät. Toinen Erikssonin mahdollisesti tarkoittama ajatus on se, että kärsimys vie ihmiseltä mahdollisuuden käyttää ja toteuttaa kaikkea sitä potentiaalia, mitä hänessä luonnostaan on.

iii) Suhde elämään

Kolmantena kärsimyksen positiivisena seurauksena Eriksson näkee sen, että ihmisen suhde elämään voi muuttua positiiviseen suuntaan. Hän sanoo: ”Koska kärsimys voidaan tehdä välineeksi jotain muuta syvempää ja suurempaa [...] varten, se voi synnyttää aktiviteetin, pyrkimyksen kohti ’enempää’ elämää” (s. 77)¹⁶. Tässä yhteydessä Eriksson mainitsee myös ”elämännälän”, ”elämänuskon” ja ”luottamuksen elämään” (s. 77)¹⁷. Muuttunut suhde elämään voi sisältää myös muutoksen suhteessa muihin elämään kuuluviin asioihin, Eriksson sanoo esimerkiksi: ”Lidandet kan ge hälsan en mening [...]” (s. 63)¹⁸. Hänen mukaansa on myös olemassa sanonta, jonka mukaan ihminen ei arvosta terveyttään, ennen kuin hän kohtaa sairauden (63)¹⁹.

Vastaavasti kolmantena kärsimyksestä seuraavana negatiivisena asiana Eriksson pitää sitä, että ihmisen suhtautuminen elämään muuttuu negatiiviseksi. Hän sanoo: ”Syvin kärsimys merkitsee sitä, että elinvoima kadotetaan ja ihminen kyllästyy elämään” (s. 38)²⁰, ja lisäksi Erikssonin mukaan kärsimys voi ”beröva livet all mening” (s. 63)²¹.

¹⁶ ”Eftersom lidandet kan göras till ett medel för något annat djupare och mera omfattande, människans vardande, kan det föda en aktivitet, en strävan mot mera liv.” (s. 77)

¹⁷ ”Pauli (1938) talar om en livshunger, som har sin grund i en livstro (en djup tillit) och som är djupare än livsviljan. Det räcker inte att vilja eftersom viljan ofta är förenad med fruktan och ångest, utan människan måste tro. Livet kan bara befrämjas om det finns en tro, en tillit till livet självt.” (s. 77)

¹⁸ Kärsimys voi antaa terveydelle tarkoituksen. (s. 63)

¹⁹ ”Det finns ett talesätt som säger att människan inte kan uppskatta sin hälsa förrän hon mött sjukdom. Det finns någonting av sanning i detta, som har sin grund i människors erfarenheter.” (s. 63)

²⁰ ”Det djupaste lidandet innebär att livskraften går förlorad och att människan fylls av livsleda.” (s. 38)

²¹ riistää elämäntä kaiken tarkoituksen (s. 63)

7. 2. 4 Mikä on kärsimyksen päämäärä?

Yksi tapa kysyä kärsimyksen tarkoitusta on kysyä, mitä kärsimyksestä on tarkoitus seurata, ja nähdäkseen juuri tämä kysymys on se, joka mielletään varsinaiseksi kysymykseksi kärsimyksen tarkoituksesta. Koska se, minkä on tarkoitus seurata jostakin, on tämän jonkin päämäärä, on kysymys kärsimyksen päämäärästä keskeinen kärsimyksen seurauksia pohdittaessa. Koska päämäärä ja funktio puolestaan liittyvät yhteen, on myös kärsimyksen funktio tärkeä seurauksia tutkittaessa.

Aivan ensimmäiseksi on kuitenkin kysyttävä, onko kärsimyksellä ylipäätään funktiota. Kuten muistamme, funktiota koskeva kysymys kuuluu: Palveleeko kärsimys jotain ihmisen hyvää? Päämäärää koskeva kysymys puolestaan on: Jos kärsimys palvelee ihmisen hyvää, niin mikä on se ihmisen hyvä, jota kärsimys palvelee? Toisin sanoen kysymys voidaan muotoilla: Mikä on se päämäärä, johon kärsimyksen on tarkoitus johtaa? Lisäksi voidaan kysyä, voiko kärsimyksellä olla sellainen päämäärä, johon se jossakin laajemmassa mielessä katsottuna aina johtaa?

Päämäärä eroaa seurauksista ainakin kahdessa suhteessa. Ensiksikin siinä, että päämäärälle – kuten sanottu – aina ajatellaan joku tai jokin asettaja. Tämän vuoksi ilmaus ”kärsimyksen seuraus” sisältää aivan eri näkökulman kuin ilmaus ”kärsimyksen päämäärä”. Nimittäin voi sanoa, että kärsimys ikään kuin on seuraustensa ”omistaja”, se ei – toisin kuin päämäärä – tarvitse ulkopuolista ”tekijää”, kun taas kärsimyksellä itsellään ei voi olla päämäärää, toisin sanoen kärsimys ei voi olla tämän ilmauksen ”tekijä”, vaan subjektin täytyy olla joku/ jokin muu. Päämäärän voi tietenkin asettaa kärsivä ihminen itse, mikäli kärsimyksellä kuitenkin on jokin yleinen päämäärä, se ei voi olla yksityisen ihmisen määrittelemä. Tällöin päämäärän asettajiksi voidaan ajatella jokin ihmisen ulkopuolella oleva olento (jumala), voima (luonto) tai laki (elämä).

Toinen seurausten ja päämäärän ero on siinä, että seuraukset voivat olla joko positiivisia tai negatiivisia, kuten edellä jo kävi ilmi, sitä vastoin päämäärä on aina asettajansa kannalta katsottuna positiivinen. Tämän toteaa myös G.H. von Wrightin kirjassaan *The Varieties of Goodness* (1963 s. 106)¹ sanoessaan: ”Lopulliseksi päämääräksi asettamaansa asiaa ihminen pitää hyvänä ja itsessään haluttuna.” Kuten kärsimysten seurauksia käsiteltäessä jo tuli ilmi, kärsimyksellä ei näytä olevan sellaista päämäärää, johon se välttämättä johtaisi – ellei tällaiseksi katsota sitä, että ihmisessä tapahtuu jokin muutos. Koska ihminen Erikssonin mukaan on vapaa, hän voi valita – ainakin periaatteellisessa mielessä ja

¹ von Wright (1963) *The Varieties of Goodness*; Suomeksi ilmestynyt nimellä *Hyvän muunnelmat* (2001). Käytän englanninkielisestä versiosta lyhennettä VG.

suhteellisessa määrin – johtaako kärsimys ”jalostumiseen” toisin sanoen johonkin positiiviseen, vai johtaako kärsimys johonkin negatiiviseen, esimerkiksi katkeroitumiseen. Kärsimyksen päämäärä on siis ihmisen valitsema päämäärä ja von Wrightin mukaan onnellisuus, hyvinvointi ja terveys² ovat ihmisen välttämättömiä tai luonnollisia päämääriä siinä mielessä, että niiden vastakohtien tavoittelu perimmäisinä päämäärinä olisi perverssiä ja irrationaalista³.

Eriksson ei esitä kysymystä kärsimyksen päämäärästä varsinaisesti erillisenä kysymyksenä, vaan käsittelee sitä yleisemmän ”lidandets mening” -tarkastelun yhteydessä⁴ ja erityisesti pohtiessaan kysymystä, onko kärsimyksellä tarkoitusta itsessään. Eriksson sanoo: ”I lidandet finns endast en genomgripande mening och det är att överleva” (s. 69)⁵. Hänen mukaansa kärsimyksessä itsessään ei ole mitään, mikä antaisi sille tarkoituksen. Hän sanoo: ”Här får vi igen en bild av lidandets mening, inte som ägande en mening i sig själv utan som någonting som tillkommer vid sidan om lidandet [...]” (s. 51)^{6,7}. Voidaan kuitenkin kysyä, mitä merkitsee se, että jossakin asiassa on ”tarkoitus itsessään”, ja myös mitä ovat sellaiset asiat, joilla on tarkoitus itsessään. Näihinkin kysymyksiin voimme löytää avaimia Aristoteleen ajattelusta. Aristoteles nimittäin erottaa toisistaan sellaisen tekemisen, jossa tulos tai päämäärä on erillinen siihen johtavasta aktiviteetista (esimerkiksi talon rakennus) ja sellaisen tekemisen, jossa päämäärä on itse toimimisessa (esimerkiksi tanssiminen). Edellisestä Aristoteles käyttää nimitystä ’poiesis’, jälkimmäisestä nimitystä ’praksis’⁸. Hän sanoo:

Päämäärät näyttävät kuitenkin olevan erilaisia. Joissakin tapauksissa päämääränä on itse toimiminen, joissakin tapauksissa siitä erilliset tulokset. Kun päämäärät ovat toiminnoista erillisiä, silloin tuloksilla on luonnostaan suurempi arvo kuin toiminnoilla. (NE, I Kirja, 1. luku, 1094a 1)

Päämäärien erilaisuudesta puhuessaan Aristoteles lisäksi sanoo, että ”kaikki päämäärät eivät ole täydellisiä”, vaan ”jotkut niistä valitaan jonkin muun takia (kuten esimerkiksi rikkaus, huilut ja yleensä instrumentit)”⁹. Aristoteles kirjoittaa:

² Salmela kääntää käsitteen ’well-being’ terveydeksi. Hoitotieteen piirissä ’terveys’ ja ’hyvä olo’ ovat kuitenkin eri käsitteitä, terveyttä ei nimittäin aina voida asettaa hoitamisen päämääräksi, esimerkiksi parantumattomasti sairaiden ja kuolevien kohdalla. Pyrkimys siihen, että potilaalla olisi hyvä olo, on sen sijaan aina hoitamisen päämäärä.

³ Salmela (1998 s. 484).

⁴ En tarkoita tällä sitä, ettei Eriksson lainkaan esittäisi kysymystä eksplisiittisesti, vaan sitä, että hän ei paneudu siihen erillisenä kysymyksenä.

⁵ Kärsimyksessä on ainoastaan yksi perustavaa laatua oleva tarkoitus ja se on henkiin jääminen. (s. 69)

⁶ Tässä saamme taas yhden kuvan kärsimyksen tarkoituksesta, ei itsessään tarkoituksen omistavana, vaan jonakin, joka tulee kärsimyksen sivutuotteena. (s. 51)

⁷ Ks. myös s. 11–12, 17, 48–49.

⁸ Knuutila: *Nikomakhoksen etiikan selityksiä*, I, 1 (2) s. 137; Knuutila suomentaa sanan ’poiesis’ tekemiseksi ja sanan ’praksis’ toimimiseksi, mutta sanoo, että Aristoteleen tekstissä eroteltu ei aina näy termien käytössä.

Ks. myös NE I kirja 6. luku, 1096b, 10 (toiset asiat hyviä sinänsä, toiset niiden kautta).

⁹ NE I kirja 7. luku, 1097a, 25

Väitämme itsensä vuoksi tavoiteltavaa täydellisemmäksi kuin sitä, jota tavoitellaan jonkin muun vuoksi. Edelleen väitämme täydellisemmäksi sitä, jota ei koskaan valita minkään muun vuoksi, kuin sitä, joka voidaan valita sekä itsensä vuoksi, että jonkin muun vuoksi. Lopulta sanomme yksinkertaisesti täydelliseksi sitä, joka aina valitaan vain sen itsensä vuoksi eikä koskaan minkään muun vuoksi. Onnellisuus näyttää ennen muuta olevan tällainen. Valitsemme sen aina sen itsensä vuoksi, emmekä koskaan valitse sitä pitäen silmällä jotakin muuta päämäärää. (NE, I kirja 7. luku, 1097a, 25)

Kun edellisen perusteella tarkastellaan kärsimystä ja sen vastakohtana nautintoa, voidaan ajatella, että nauttiminen on ”toimintaa”, joka sisältää päämäärän itsessään – ’praksista’. Nauttimisen päämäärää/ tarkoitusta ei siis tarvitse kysyä, eikä sitä käytännössä myöskään kysytä. Kärsiminen sitä vastoin ole ’praksista’, vaan se on nimenomaan ’poiesista’, ”toimintaa”, jonka päämäärä on toiminnasta erillään. Tämän vuoksi, mikäli kärsimiselle halutaan löytää päämäärä tai tarkoitus, sitä joudutaan etsimään kärsimyksen ulkopuolelta. Tässä mielessä voidaan sanoa – niin kuin Eriksson sanoo – että kärsimyksessä ei ole tarkoitusta itsessään. Tätä voidaan soveltaa myös laajemmin. Voidaan ajatella, että positiiviset asiat/ tilat/ tunteet ovat sellaisia, jotka tuntuvat sisältävän päämäärän, niiden suhteen ’miksi’ -kysymystä ei esitetä, sitä vastoin negatiivisille asioille/ tiloille/ tunteille ihminen tarvitsee asian ulkopuolisen selityksen, ja niiden suhteen ’miksi’ -kysymyksen esittäminen tuntuu tärkeältä.

Tähän yhteyteen liittyy myös von Wrightin esittämä jako ”itsessään haluttuun”, ”itsessään ei-haluttuun” ja niiden väliin sijoittuvaan ”itsessään indifferenttiin”¹⁰. Jonkun haluama asia voi olla jonkun toisen mielestä ei-haluttu ja lisäksi myös sama ihminen voi toisinaan haluta jotakin, toisinaan taas ei. Halutun ja ei-halutun käsite on siten itsessään suhteellinen, sanoo von Wright. Hänen mukaansa kaikkea haluamaamme emme tahdo sen itsensä vuoksi, vaan joitakin asioita teemme jonkin muun päämäärän saavuttamiseksi, näitä todella tahdottuja asioita voidaan sanoa ”päämääräksi itsessään” tai ”perimmäisiksi päämääräksi”.¹¹ von Wrightin mukaan vain asiat, jotka ovat saavutettavissa toiminnan avulla, voivat olla toiminnan päämääriä, mutta itsessään haluttuja voivat olla sellaisetkin asiat, joita ei voi toiminnan avulla saavuttaa.¹²

Myös Erikssonin mukaan kärsimyksen tarkoitus voi olla siinä, että kärsimys toimii välineenä. Hän sanoo, että ”kärsimys voidaan tehdä välineeksi jotain muuta [syvempää ja suurempaa, ihmisen joksikin

¹⁰ Tässä termi ’itsessään’ ei von Wrightin mukaan merkitse arvottavasta subjektista riippumattomuutta, vaan kausaalista edellytyksistä ja seurauksista riippumatonta.

¹¹ VG s. 88

¹² VG (1963 s. 103– 105).

tulemista (vardande)] varten” (s. 77)¹³. Toinen Erikssonin tässä yhteydessä käyttämä ilmaus voidaan suomentaa sanalla ”sivutuote”. ”Tässä saamme taas yhden kuvan kärsimyksen tarkoituksesta, ei itsessään tarkoituksen omistavana, vaan jonakin, joka tulee kärsimyksen sivutuotteena ja antaa meille voimaa mennä eteenpäin”, sanoo Eriksson (s. 51)¹⁴.

Kärsimyksen funktio on asia, joka nousee tärkeälle sijalle Eriksson ajattelussa, vaikka itse termiä ”kärsimyksen funktio” hän ei käytä. Sen sijaan hän Frankliin (1974) tukeutuen sanoo kärsimyksen esimerkiksi ”olevan ihmiselle elintärkeän” ja ”kuuluvan elämän ehtoihin” (s. 14)¹⁵. Erityisesti kärsimyksen funktio tulee esille Erikssonin Frankl -lainauksessa:

Franklin mukaan samoin kuin fyysinen kipu toimii hätäsignaalina, toimii kärsimys merkinä psyykkisestä ja henkisestä hädästä, siitä että kaikki ei ole kohdallaan. Kärsimys suojelee meitä apatialta ja psyykkiseltä jäykkyydeltä. Se joka pyrkii kuolettamaan kärsimyksensä, ei ratkaise mitään ongelmia, hän voi raivata pois kokemuksen, mutta ei tämän kokemuksen syytä. (s.14)¹⁶

Myös Jung esittää Erikssonin mukaan saman ajatuksen sanoessaan, että ”kärsimyksen loppupiste merkitsee henkistä jäykkyyttä ja sielullista hedelmättömyyttä” (s.14)¹⁷. Jungia (1993) Eriksson siteeraa myös sanoessaan, että ”kärsimyksellä on tarkoitus ja tehtävä suhteessa elämään kokonaisuutena” (s. 50)¹⁸. Eriksson katsoo, että ”elämä ja kuolema, kärsimys ja ilo muodostavat koko ihmiselämän ytimen” ja että ”ilman näitä elämä olisi tyhjää ja liikkumatonta” (s. 11–12)¹⁹. Lisäksi kärsimys kuuluu niiden asioiden joukkoon, joiden poistaminen elämästä olisi Erikssonin mukaan ”elämän hahmon ja muodon ryöstämistä” (s. 14)²⁰. Jungiin tukeutuen Eriksson sanoo kärsimyksen olevan myös asian, joka ”auttaa ihmistä tulemaan tietoiseksi” (s. 50)²¹. Erikssonin mukaan: ”Jos kiellämme kärsimyksen, kiellämme osan elämää ja ihmisen mahdollisuuden eheytyä” (s. 50)²².

¹³ ”Eftersom lidandet kan göras till ett medel för något annat djupare och mera omfattande, människans vardande, kan det föda en aktivitet, en strävan mot mera liv.” (s. 77)

¹⁴ ”Här får vi igen en bild av lidandets mening, inte som ägande en mening i sig själv utan som någonting som tillkommer vid sidan om lidandet och som ger oss kraft att gå vidare.” (s. 51)

¹⁵ ”Frankl (1974) menar att förmågan att lida är livsviktig för människan, eftersom lidandet hör till ett av livets djupaste villkor.” (s. 14)

¹⁶ ”Frankl framhåller att på det biologiska planet är smärtan en varningssignal för människan att något är på tok, och så fungerar också lidandet på det psykiska och andliga planet. Lidandet skyddar oss mot apati och psykisk stelhet. Den som försöker bedöva sig i lidande löser inga problem, honk an undanröja en upplevelse, men inte orsaken till denna upplevelse.” (s. 14)

¹⁷ ”Jung för fram samma tanke och menar att lidandets utgångspunkt är den andliga stelheten och själsliga ofruktbarheten.”

[Jung 1993] (s. 14)

¹⁸ ”Jung (1993) för fram tanken att lidandet har en mening och en uppgift i förhållande till livet som helhet [...]” (s. 50)

¹⁹ ”Liv och död, lidande och lust utgör kärnan i allt mänskligt liv. Utan allt detta vore livet tomt och utan rörelse.” (s. 11–12)

²⁰ ”Att avlägsna nöden och döden, lidandet och ödet ur livet skulle vara att beröva livet dess gestalt och form.” (s. 14)

²¹ ”Jung (1993) för fram tanken [...] att lidandet hjälper människan att bli medveten.” (s. 50)

²² ”Om vi förnekar lidandet, förnekar vi en del av livet och människans möjlighet att bli en hel människa.” (s. 50)

Hoidon kontekstissa ilmenevästä kärsimyksestä puhuessaan Eriksson jakaa kärsimyksen kahteen osaan: (1) ”lidande som saknar all mening” ja (2) ”lidande som trots allt har en mening” (s. 12). Noiden edellä esitettyjen ajatusten jälkeen tuntuu kuitenkin hiukan ristiriitaiselta väittää, että olisi olemassa tarkoitusta vailla olevaa tai turhaa kärsimystä. Kärsimyksen tarkoitusta tarkasteltaessa on muistettava että tarkoitus on olemassa aina jollekulle, joko kärsijälle itselleen tai jollekin muulle, ja tämän vuoksi ratkaisua ristiriitaan voi etsiä toisaalta yksityisen ja yleisen, toisaalta käsitteellisen ja konkreettisen erosta. Voisi sanoa, että edellä esitetyt ajatukset kertovat teoreettisella tasolla kärsimyksen yleisestä tarkoituksesta. Yksittäisen ihmisen yksittäinen kärsimys on kuitenkin konkreettinen asia, jonka tarkoituksen löytäminen on aina yksittäinen ja yksilöllinen prosessi, eikä teoreettinen ja yleinen vastaus kärsimyksen tarkoituksesta ole riittävä.

Yksittäisen ihmisen yksittäisen kärsimyksen tarkoitukseen liittyy myös kokemuksellisuus. Tieto kärsimyksen tarkoituksesta ei yksin riitä ratkaisemaan kysymystä tarkoituksesta, ihmisen täytyy lisäksi kokea tämä tieto todeksi oman kärsimyksensä suhteen. Ilmeisesti tästä on kyse Erikssonin edellä esitetyssä jaossa. Hän nimittäin sanoo: ”Lidandet får sin mening då människan genom att gå igenom ett ofrånkomligt lidande får möjlighet att förverkliga sitt innersta väsen” (s. 49)²³. Lisäksi hän siteeraa Fjällbun (1941) ajatusta: ”[M]e emme voi löytää kärsimyksen tarkoitusta siten, että selitämme kärsimyksen, vaan siten, että saamme voimaa selviytyä kärsimyksestä niin, että meistä tulee sen todistajia, mitä Kristuksen voima voi” (s. 51)²⁴. (s. 11–12, 17.) Tulkintaa tukee myös seuraava Erikssonin ajatus:

Mening i lidandet uppstår då människan försonar sig med situationen och därmed finner möjligheter och mening. Upplevelsen av lidandets mening tycks vara bunden till erfarenhet av olika möjligheter i den aktuella livssituationen. (s. 49)²⁵

²³ Kärsimys saa tarkoituksen silloin, kun ihminen väistämättömän kärsimyksen läpikäymisellä saa mahdollisuuden todellistaa sisimmän olemuksensa. (s. 49)

²⁴ ”Fjällbu konstaterar ”att vi inte kan finna lidandets mening genom att förklara lidandet, utan genom att få kraft att klara av lidandet så att vi blir vittnen till vad Kristi kraft förmår”. (s. 51)

²⁵ Kärsimyksen tarkoitus syntyy silloin, kun ihminen sopeutuu tilanteeseen ja sen myötä löytää mahdollisuuksia ja tarkoituksen. Kokemus kärsimyksen tarkoituksesta näyttää olevan sidoksissa kokemukseen erilaisista mahdollisuuksista aktuaalisessa elämäntilanteessa. (s. 49)

8 KYSYMYS 'MIKSI?' – KÄRSIMYKSEN MERKITYS

8. 1 Miten kärsimys koetaan?

8. 1. 1 Merkityksen antaminen yleensä

Kysymys ”Miten kärsimys koetaan?” sisältää kaksi mahdollista lähestymistapaa, toinen koskee kokeamiseen kuuluvia biologisia, fysiologisia systeemejä, toinen – tässä yhteydessä tärkeäksi nouseva – ihmisen kärsimykselle antamia merkityksiä.

”Ihminen on merkityksiä (ja merkityksettömyyttä) kokeva olento perustavassa mielessä”, toteavat Puolimatka ja Airaksinen (1994 s. 213). Merkityksenantoa ja sen merkitystä ihmiselle kuvaa puolestaan hyvin seuraava katkelma Olli Alhon kirjasta *Hulluuden puolustus ja muita kirjoituksia naurun historiasta* (1988):

Maailma ei muutu siitä, että uskonnollinen ihminen näkee sen ”pyhän” ilmenemis-
muotona, mutta uskovalle itselleen se kuitenkin on toisenlainen maailma kuin muille.
Maailma ei liioin muutu siitä, että joku näkee sen ”humoristisena” tai ”koomisena”,
mutta sillä on jälleen kokijalleen ainutlaatuinen ja muista poikkeava merkitys. Ihmiset
antavat todellisuudelle erilaisia merkityksiä osittain sen mukaan, miten kulttuuri ja yh-
teiskunta tätä merkityksenantoa ohjaa, mutta myös sen mukaan, millainen merkitysjär-
jestelmä tekee elämästä mielekkään ja mahdollisen elää. (Alho 1988 s. 262)

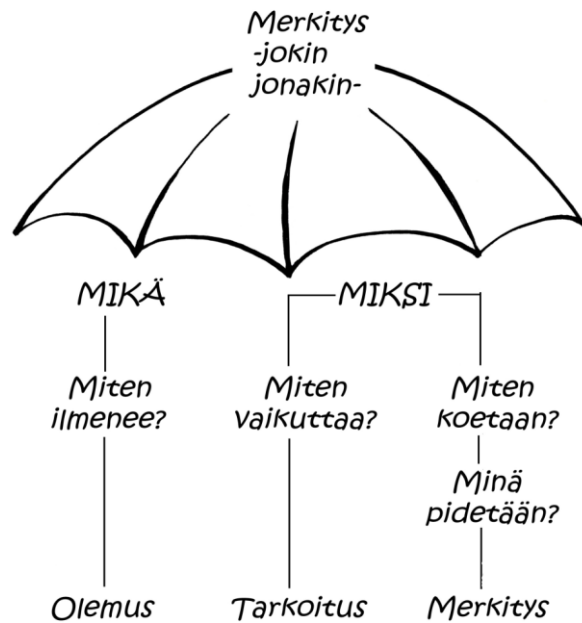
Kuten edellisessä luvussa jo mainittiin yksi ’merkityksen’ merkityksistä on *Nyky-suomen sanakirjan* (1980) mukaan ”se mitä jokin sisällyksellisesti on” ja ”sisällyksensä”, ja tämän merkityksen synonyymi on ’mieli’. Voidaan sanoa, että asiat ovat ihmiselle olemassa merkityksinä, asioilla on ihmiselle ’mieli’¹. Toisaalta on kuitenkin huomattava, että ihmisen jollekin asialle antama merkitys voi olla myös se, että kyseinen asia on merkityksetön tai mieletön.

Merkitys on ainakin kaksitahoinen asia². Se on tietenkin yksi abstrakti käsite muiden abstraktien käsitteiden joukossa – ja tässä kontekstissa sitä tutkittiin jo edellä luvussa 6.1 – mutta toisaalta se on siinä mielessä erikoisasemassa, että se on ikään kuin koko ajattelun, ymmärtämisen ja myös havaitsemisen

¹ Myös tähän yhteyteen kuuluu se jo aikaisemmin esitetty kysymys, miten jollakin asialla ylipäätään voi olla yleinen, jotenkin objektiivisesti jaettavissa oleva merkitys, koska kaikkien asioiden merkitys on juuri tässä antamisessa, ja tässä mielessä merkitys on aina ihmisen mielessä oleva, subjektiivinen asia.

² Kolmitahoinen se on, kun otetaan huomioon myös merkitys arvona, mitä siis tässä yhteydessä ei vielä tehdä.

”katto-organisaatio”, me käsitämme kaikki muut asiat merkitysten avulla. Tämä kaksitahoisuus tekee merkityksestä vaikeasti hahmotettavan asian. Seuraavan kuvan avulla olen pyrkinyt tekemään tämän kaksinaisuuden konkreettisemmaksi.



Kuvio 10: Merkityksen kaksi käyttöä

Fenomenologia on filosofian suuntaus, jossa ollaan kiinnostuneita ihmisen kokemuksesta eikä ulkoiselle maailmalle panna painoa. Voidaan siis sanoa, että fenomenologian tehtävänä on kuvata kokemusta sellaisena kuin se näyttäätyy kokijalle itselleen ja koska kokija elää käytännön maailman merkitysten verkostossa, niin fenomenologian tärkein tehtävä on kuvata, selvittää ja tulkita juuri noita elämässä ilmeneviä merkityksiä.³ Tämän vuoksi myös merkityksen käsitteen ymmärtämisessä fenomenologia voi olla avuksi, ja eritoten saksalaisen filosofin Martin Heideggerin fenomenologia, koska hän kirjassaan *Sein und Zeit* (1993)⁴ on paneutunut ihmisen merkitysten maailmassa olemisen pohtimiseen.

Heideggerin ehkä tunnetuin käsite Dasein⁵ on käytännön maailmassa – ja myös merkitysten maailmassa – elävä ja toimiva ihminen. Heideggerin mielestä fenomenologian lähtökohdaksi on otettava se, että

³ Sajama (2004).

⁴ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1993); *Oleminen ja aika* (2000) (suom. Reijo Kupiainen); Käytän saksankielisestä laitoksesta lyhennettä SZ ja suomenkielisestä OA.

⁵ Vapaasti käännettynä ”ihminen” ja sanatarkasti mutta harhaanjohtavasti käännettynä ”olemassaolo” tai ”täälläolo”, sanoo Sajama (2004); nähdäkseni Daseinin voi oikeastaan ajatella tarkoittavan ihmistä itsestään ja ympäristöstään tietoisena olentona juuri sillä hetkellä ja siinä tilassa, mikä kulloinkin on käsillä.

niin subjekti kuin objektikin kuuluvat samaan eriytymättömään maailmaan, joka on pikemminkin aktiivisen toiminnan kuin viileän teoreettisen tarkastelun maailma. Dasein onkin ymmärrettävä nimenomaan klassisen teoreettisen subjektikäsitteen kritiikiksi ja vastakohtaksi. Heideggerin mukaan ero subjektin ja objektin, ”sisäisen” ja ”ulkoisen” maailman välillä häviää, kun omaksutaan Daseinin käsite.⁶ Heideggerin mukaan merkityksen antaminen on perustavaa laatua oleva asia ihmisen ajattelussa – jopa olemassaolossa. Hän kirjoittaa:

Ymmärtämisen avautuneisuus, samoin kuin ”minkä tähden” -suhteen ja merkitsevyyden (Bedeutsamkeit) avautuneisuus, koskee yhtä alkuperäisesti koko maailmassa-olemista. Merkitsevyys on se, johon nähden maailma sellaisenaan on avattu. ”Minkä tähden” ja merkitsevyys on avattu täälläolossa.⁷ (OA § 31 s.185)

1) Maailma merkitysten verkko

Heidegger luonnehtii ihmisen alkuperäistä elinpaikkaa ”viittausyhteydeksi” ja ”suljetuksi kokonaisuudeksi”.⁸ Ihmisen ”maailmassa-olemista”⁹ puhuessaan Kusch sanoo, että Heideggerin mielestä ”meidän ei tule aloittaa jostakin yksityisobjektista ja tavasta, jolla se on käsitettävissä, vaan maailman ymmärtämisestä universaalina merkitysympäristönä”¹⁰. Tätä maailman ymmärtämistä universaalina merkitysympäristönä Sajama (2004) nimittää ”merkitysten verkostoksi”, ja sanoo, että nimitys on Heideggerin ajattelun hengen, vaikei ehkä kirjaimen mukainen, ja että Heideggerin oma kuvaus oikeuttaa käyttämään nimitystä. Heidegger nimittäin sanoo, että viittaukset ja viittausyhteydet ovat ensisijaisesti merkityksiä, ja merkitykset puolestaan ovat maailman olemisen rakenne. Maailman viittauskokonaisuus on siis merkitysten välisten suhteiden kokonaisuus.¹¹

Ihminen siis elää merkitysten maailmassa, maailmassa, joka jo on merkityksellinen ja ymmärrettävä. Kusch sanookin, että heideggerilainen ”maailmassa-oleminen” on sama asia kuin eläminen sellaisessa merkityksen universaaliossa ”väliaineessa”, jota ei voi ylittää, jota ei voi verrata maailmaan itseensä, vaan jota voidaan tutkia vain sisältä päin pala kerrallaan, kehämäisesti eli hermeneuttisesti.¹²

⁶ Sajama (2004); Kusch (1989 s. 154–156).

⁷ Kuten tästä huomaa on Kupiainen suomentanut ”Dasein”in termillä ”täälläolo”. Käytän kuitenkin tekstissäni termiä ”ihminen” muualla kuin suorissa lainauksissa, koska se helpottaa asian ymmärtämistä.

⁸ Sajama (2004); Kusch (1989 s. 160).

⁹ Kuschin käyttämä termi on ”Being-in-the-world”, Heideggerin alkuperäinen termi ”In-der-Welt-sein” ja suomennoksessa käytetty termi ”maailmassa-oleminen”.

¹⁰ “[...] Heidegger argues that we must start not from some particular object and the way it is perceived, but from an appreciation of the world as the universal medium of meaning”. (Kusch 1989 s. 154)

¹¹ OA § 69c s. 434; SZ s. 364.

¹² Kusch (1989 s. 152); Sajama (2004).

2) Käsilläolo ja esilläolo

Virittyneisyys¹³ on Heideggerin ajattelun mukaan yksi eksistentiaalinen rakenne, jossa ihminen pysyttelee, ja ”yhtä alkuperäinen olemisen konstitutiivinen tekijä on ymmärtäminen”, myös ”virittyneisyys on aina ymmärtävää, vaikkapa vain tukahduttamalla ymmärtämisen”. ”Ymmärtämisen tulkitseminen fundamentaaliseksi eksistentiaaliksi” merkitsee Heideggerin mukaan sitä, että kyseinen ilmiö käsitellään ihmisen ”olemisen perusmodukseksi”. Sitä ymmärtämistä, josta tässä puhutaan, Heidegger nimitää ”ensisijaiseksi ymmärtämiseksi” tai ”alkuperäiseksi ymmärtämiseksi”, ja tämän hän erottaa toisesta ymmärtämisen tavasta, joka hänen mukaansa puolestaan on ”yksi mahdollinen tietämistapa muiden [tietämistapojen] joukossa. ”Tällaisena ymmärtäminen on [...] tulkittava sen ensisijaisen ymmärtämisen eksistentiaalisena johdannaisena, joka on konstituimassa [ihmisen] olemista [...] yleensä”, sanoo Heidegger, ja lisäksi hän sanoo, että ”eksistentiaalisesti ottaen ymmärtäminen sisältää [ihmisen] olemistavan, joka on olemiskyky”.¹⁴

Täälläolo on sellaisella tavalla, että se on aina ymmärtänyt tai ei ole ymmärtänyt, että sen on oltava niin tai näin. Tällaisena ymmärtämisenä se ”tietää”, *miten* sen, eli sen olemiskyvyn laita on. (OA § 31 s. 186)

Edelliseen ymmärtämisen jaotteluun liittyy Heideggerin ajatus ”käsilläolemisesta” (Zuhandenheit) ja ”esilläolemisesta” (Vorhandenheit)¹⁵. Kuschin mukaan Heideggerin ”maailmassa-olemisen” lähtökohdaksi on arkipäiväinen ”tekemisissä oleminen jonkin kanssa”. Heidegger on sitä mieltä, että perinteisten väärinkäsitysten välttämiseksi tätä ”jotakin” ei kuitenkaan voi kutsua ”olioksi” tai ”objektiksi”. Sopivampi termi on kreikan ”pragmata”, joka tarkoittaa niitä asioita, joiden kanssa ollaan huolehtivasti tekemisissä”.¹⁶ Heidegger ehdottaa sanaa ’Zeug’ sen saksannokseksi, Kuschin tekstissä se on puolestaan suomennettu sanalla ’kalusto’, jonka hän sanoo olevan aina ”jotakin, jotta”; se siis on asia, joka viittaa johonkin toiseen¹⁷.

¹³ Kupiainen sanoo virittyneisyysdestä (Befindlichkeit), että ”Heidegger pyrkii ilmaisemaan termillä elämän situationaalista luonnetta”. (OA s. 174; nootti 143) Heideggerin tekstissä sanotaan: ”Se, mitä ontologisesti indikoimme termillä virittyneisyys, on ontisesti mitä tutuinta ja jokapäiväisintä: mieliala, jollakin mielellä oleminen.” (OA § 29 s. 174)

¹⁴ OA § 31 s.184–185.

¹⁵ Kupiainen sanoo: ”Zuhandenheit”, ”käsilläolevuus” ja vastaavasti ”käsilläoleva” (”Zuhanden”) viittaavat olevan tapaan olla läsnä käytännöllisessä toiminnassa (nootti 87, s. 96), ja termillä ”Vorhandenheit” hän sanoo Heideggerin korostavan jonkin tapaa olla läsnäoleva, esillä eristettynä ja määritettynä ”substanssina”. ”Vorhandenheit” viittaa kirjaimellisesti jonkin olemiseen ”käsi-en edessä” (”Vor-Hand”). Tällainen on ”esilläoleva” (”Vorhanden”). (OA s. 66; nootti 60)

¹⁶ Kusch (1988 s. 72; 1989 s. 159); Sajama (2004).

¹⁷ Kusch (1988 s. 72; 1989 s. 159).

Mielestäni ’kalusto’ ei kuitenkaan ole hyvä suomennos, minkä huomaa jo Kuschin seuraavasta lauseesta: ”Kalusto voi olla työkalusto, ruokailukalusto, huonekalusto jne.” (Kusch 1988 s.72) Näistä ainoastaan ruokailukalusto on suomenkielinen ilmaisu, työkaluista kalusto sanaa ei käytetä ja huonekaluista puhutaan pelkkänä kalustona. Parempi suomennos on mielestäni Sajaman käyttämä ’työkalu’. Tätä tukee myös se, että esimerkkinä Heidegger itse käyttää vasaraa.

3) Ymmärtämisen -na-rakenne¹⁸

Ymmärtämisen kehittymistä Heidegger kutsuu tulkitsemiseksi (Auslegung)¹⁹, ja tulkitsemisen hän sanoo perustuvan ”eksistentiaalisesti ymmärtämiseen, joka ei synny tulkitsemisesta”. ”Tulkitseminen ei hanki tietoa siitä, mitä on ymmärretty, vaan työstää edelleen ymmärtämisessä luonnostettuja mahdollisuuksia”, sanoo Heidegger. Hänen mukaansa siis ”kaikki esipredikatiivinen käsilläolevan paljas näkeminen on itsessään jo ymmärtävää ja tulkitsevaa”.²⁰ Tulkitsemiseen sellaisenaan kuuluu Heideggerin mukaan ”jonakin” -rakenne²¹, samoin myös sillä, mitä on ymmärretty, on ”jokin jonakin” -rakenne. Hän sanoo: ”Tämä ”jonakin” muodostaa rakenteen, jossa ymmärretty on nimenomaan se mikä on: se konstituoit tulkitsemista. Huomioiva tulkitseva kanssakäyminen ympäristöllisen käsilläolevan kanssa ”näkee” jonkin pöytänä, ovena, vaununa, siltana”.²² Tämä ”jonkin jonakin” näkeminen, kuuleminen, tunteminen, maistaminen, haistaminen ja myös tällaisten havainnossa saatujen asioiden ymmärtäminen ”jonakin” on juuri merkityksen antamista. Tämä merkityksen antaminen ei kuitenkaan ole missään mielessä erotettavissa erilliseksi asiaksi tai tapahtumaksi, vaan kuuluu ihmisen olemassa olemisen tapaan tai rakenteeseen, eli kuten Heidegger sanoo: ”Tulkitseminen ei ikään kuin heitä ”merkitystä” (”Bedeutung”) sen päälle, mikä on alasti esillä”²³. Lisäksi hän kirjoittaa:

Kun ollaan tekemisissä jonkin kanssa, niin paljas lähimpien esineiden näkeminen kantaa tulkitsemisrakennetta itsessään jo niin alkuperäisesti, että juuri jonkin käsittäminen ikään kuin *vapaana ”jonakin”* -suhteesta vaatii tiettyä muutosta. Pelkässä tuijottamisessa on kyse siitä, että jotakin on vain edessä nähtävänä niin, *ettei sitä enää ymmärretä*. Tällainen ”jonakin” -suhteesta vapaa käsittäminen on *paljaan* ymmärtävän näkemisen privaatio, ei sitä alkuperäisempää, vaan siitä johdettua. Vaikka tätä ”jonakin” on ontisesti mahdotonta ilmaista, sitä ei pidä erehtyä jättämään huomiotta ymmärtämisen *apriorisena* eksistentiaalisena rakennemuotona. (OA § 32 s.192–193)

¹⁸ Saksaksi tämä ilmaistaan als-preposition avulla. Suomen sijamuoto on essiivi; nähdäkseni translatiivin käyttö muuttaa ”alkuperäisen ymmärtämisen” ja ”käsilläolon” ”esilläoloksi”, koska ’miksi’-kysymyshän juuri muuttaa ”käsilläolemisen” ”esilläolemiseksi”. Suomen kielioppi – ikivanha Kettunen & Vaula (1956) – on tässä kohtaa Heideggerin tulkinnassa mainio apuväline, siinä nimittäin sanotaan, että ”essiivi (*olento*) on sija, joka ilmaisee tavallisesti olemista jonakin ja vastaa kysymykseen minä? millaisena? millaisina?” ja ”translatiivi (*tulento*) on sija, joka ilmaisee tavallisesti tulemistä joksikin ja vastaa kysymykseen miksi? millaiseksi? millaisiksi?”

¹⁹ Kupiainen sanoo kääntävänsä termin ”Auslegung” ”tulkitsemiseksi”, jossa korostuu tulkinnan aktiivinen jatkuvuus, eikä niinkään tulkinta esim. tutkimuksellisessa mielessä. (OA s.159; nootti 156)

²⁰ OA § 32 s. 191–192.

²¹ OA § 32 s.194.

²² OA § 32 s.192.

²³ OA § 32 s.193.

4) Käsilläolemisen ensisijaisuus – kokemus ennen teoriaa

Heideggerin mukaan ”alkuperäisen tulkinnan suorittaminen ei ole teoreettisen väitelauseen esittämistä, vaan sopimattoman työkalun huolellista sivuun asettamista tai vaihtamista ilman että siinä sanotaan sanaakaan”²⁴. Saman asian hän ilmaisee myös sanomalla, että ”sitä, mikä on tällä tavoin huomioiden tulkittu, ei kuitenkaan tarvitse [...] välttämättä selvittää missään määrättyssä *lausumassa*”²⁵. Puhuminen onkin tässä mielessä Heideggerin mukaan toissijaista, kaikki puhuminen – siis myös ”tieteellinen” puhe – perustuu esipredikatiiviseen tekemiseen ja näkemiseen.²⁶ Tätä Kusch selittää sanomalla, että ”kaikki tekeminen ja näkeminen on jo tulkintaa, käytämme vasaraa työkaluna, näemme jonkin vasarana ja asetamme vasaran syrjään tiettyyn tarkoitukseen sopimattomana”²⁷.

’Työkalujen’ olemisen muoto on ei-tematisoitu käsilläoleminen (*Zuhandenheit*). Sitä vastoin teoreettisen asenteen objektien tematisoitu oleminen on esilläolemista (*Vorhandenheit*). ’Työkalut’ ovat tyypillisesti ”käsillä”, käytettävissä, eivätkä ”esillä”, teoreettisen tarkastelun kohteina. Heidegger korostaa, että kokemuksellisesti käsilläoleminen edeltää esilläolemista, tästä sanoo Kusch: ”Vasta kun alkuperäinen läheisyys ja tuttuus maailman kanssa jollakin tavalla häiriintyy, ihminen kiinnittää eksplisiittisesti huomionsa ”objektiin” [...] Siksi teoreettinen asenne on toissijainen suhteessa käytännölliseen asenteeseen”²⁸. Kusch sanookin, että ”on tapahduttava jotakin odottamatonta, jotta ihminen törmäisi maailmaan sen pelkkänä esilläolevuutena. Esimerkiksi vasta silloin, kun työkalu osoittautuu työssä kelvottomaksi, se tulee esiin huomaamattomuudestaan ”herättäen huomiota”. Tässä huomionherättämisessä käyttöesine tulee ei-käsilläolevaksi eli esilläolevaksi.”²⁹ Heidegger itse kirjoittaa tästä käsilläolevuuden ensisijaisuudesta:

Mutta jos jokainen käsilläolevan välineen havaitseminen on jo ymmärtävää ja tulkitsevaa, siis sallii huomioiden kohdata jonkin jonakin, eikö tämä silloin tarkoita juuri sitä, että aluksi on koettu pelkkä esilläoleva, joka vasta tämän jälkeen käsitetään *ovena* tai *talona*? Tässä huomautuksessa käsitetään tulkitsemisen erityinen avaamistehtävä väärin. Tulkitseminen ei ikään kuin heitä ”merkitystä” (”Bedeutung”) sen päälle, mikä on alasti esillä, eikä liimaa siihen arvoa (Wert), vaan kun jokin maailmansisäinen sellaisenaan kohdataan, tähän kohdattavaan liittyy jo mukautuvuus, joka on avattu maailman ymmärtämisessä ja joka asetetaan tulkitsemisessä esille. (OA § 32 s.193)

²⁴ “Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern in umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeugs, ohne dabei ein Wort zu verlieren.” (SZ § 33 s. 157)

²⁵ OA § 32 s.192.

²⁶ SZ § 33 s. 153–160; Jo tämä kokemuksen -na-rakenne, jota ei useinkaan ääneen lausuta, osoittaa tulkinnan läsnäolon. Kuten Heidegger sanoo: ”Siitä, että sanat ovat poissa, ei voida päätellä, että tulkinta on poissa” (SZ § 33 s. 157). (Sajama 2004.)

²⁷ Kusch (1989 s.182–183).

²⁸ Kusch (1989 s.159). Ks. myös Sajama (2004).

²⁹ Kusch (1988 s.73).

Heideggerin avulla ymmärrettynä merkityksen kaksimerkityksisyys tai kaksikerroksisuus on siis siinä, että ihmiselle maailma ja kaikki siinä aistein havaittava ja myös ajateltavissa oleva on käsilläolevaa, ja tämä käsilläolevuus tai ensisijainen ymmärtäminen on sillä tavalla ihmisen olemiseen kuuluvaa, että se ei ole millään tavalla ihmisen elämisestä ja maailmassa olemisesta erotettavissa. Toisin sanoen ihmiselle ei ole mahdollista irrottautua havaitsemasta ja ymmärtämästä ”jotakin jonakin”, ja tämä ”jonkin jonakin” ymmärtäminen on – niin kuin on todettu – merkityksen antamista.

Toisen tason asiaan tuo esilläolevuus, toisin sanoen se mahdollisuus, että asiat voivat tulla – tai ihminen voi myös tietien tahtoen asettaa asiat – tietoisien tarkastelun kohteeksi. Tietoisien tarkastelun kohteeksi asia tulee silloin, kun ihminen huomaa jonkin ongelman. Koska myös tietoinen tietoisien tarkastelun kohteeksi asettaminen pohjimmiltaan nousee jostakin ongelmasta – tällaisestahan on kyse esimerkiksi tieteellisessä tutkimuksessa – eivät nämä kaksi ole kovinkaan selvästi toisistaan erotettavissa. Näin ajateltuna ”esilläoleminen” joka tapauksessa perustuu kysymykseen.

Mikäli tämä kysymys on ’miksi’, sillä voidaan ensiksikin kysyä – kuten aikaisemmin on esitetty – tarkoitusta, ja täten myös tarkoitusta tutkitaan siis merkityksen antamisen kautta. Näin tarkastellen tarkoittaminen onkin merkityksenannon erityistapaus: ei voi tarkoittaa X:llä Y:tä, ellei ole antanut molemmille merkitystä. Juuri tästä syystä luonnolla ei ole tarkoituksia, luontohan ei voi antaa merkityksiä.

Kuten aikaisemmin on myös esitetty toinen ’miksi’ -kysymyksen avulla tutkittava asia on merkitys, ja tässä nimenomaan tulee esille merkityksen kaksikerroksisuus: merkitystä tutkitaan merkityksen avulla, ja itse asiassa myös tässä on kyse merkityksenannon erityistapauksesta, merkitykselle annetaan merkitys. Koska ’merkityksen’ merkitykset ovat 1) ’se, mitä jokin tarkoittaa, esittää, symbolisoi’, 2) ’se, mitä jokin sisällyksellisesti on, sisällys sinänsä’ ja 3) ’jonkin sisällyksellinen arvo, tärkeys’, voidaan merkityksen antamisen avulla tutkia merkitystä näiltä kolmelta näkökannalta. Kärsimyksen tutkimiseen sovellettuna tämä tarkoittaa, että tarkastellaan:

- 1) Mitä kärsimys tarkoittaa; tähän paneuduttiin käsiteanalyysissä.
- 2) Mitä kärsimys sisällyksellisesti on; tätä selvitettiin vastattaessa kysymykseen ’mikä’.
- 3) Kärsimyksen sisällyksellistä arvoa, kärsimyksen tärkeyttä; ja tähän kysymykseen paneudutaan seuraavassa luvussa.

8. 1. 2 Merkitys arvona

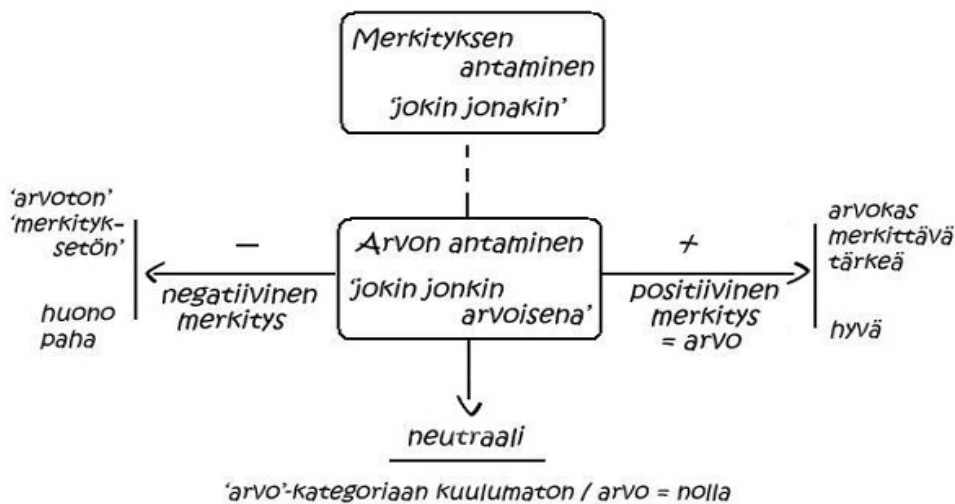
1) Arvon antaminen

Nykysuomen sanakirjan (1980) mukaan yksi sanan 'merkitys' merkityksistä on siis "jonkin sisällyksellinen arvo, tärkeys". Tästä seuraa, että seuraavassa kuviossa kysymykset "Mikä on kärsimyksen merkitys?" ja "Mikä on kärsimyksen arvo?" voivat olla synonyymisiä. Kun kysymystä kärsimyksen merkityksestä ajatellaan merkityksenannon näkökulmasta, se voidaan muotoilla kysymykseksi 'Minä kärsimystä pidetään?', ja tällöin myös tämä kysymys voidaan nähdä synonyymiseksi edellisten kysymysten kanssa. Vaikka kysymykseen 'Mikä on kärsimyksen merkitys?' voidaan siis periaatteessa antaa monenlaisia vastauksia, samoin kuin kysymykseen "Minä kärsimystä pidetään?", koskee kysymyksen "Mikä on kärsimyksen arvo?" vastaus aina sitä, mikä kärsimyksessä on positiivista ja/ tai negatiivista, mikä siinä on hyvää ja/ tai pahaa.



Kuvio 11: Minä kärsimystä pidetään?

Kuten aikaisemmin jo mainittiin, voidaan myös arvon antamista (arvottamista) käsitellä yhtenä merkityksen antamisen erikoistapauksena, ja tällaisena siinä on kaksi mahdollisuutta. Toisaalta arvon antamista voidaan tarkastella ikään kuin merkityksenannon ”osana”, jolloin sitä ei voida laisinkaan erottaa muusta merkityksenannosta erilliseksi tapahtumaksi, ikään kuin ”arvon päälleliimaamiseksi”, mistä jo Heidegger – kuten edellä oli puhe – varoittaa¹. Arvo siis annetaan samalla kertaa ja samalla tavalla kuin merkityskin, ”nähdessään jonkin jonakin” ihminen myös näkee tuon jonkin ”jonkin arvoisena”. Tässä tapauksessa arvon voidaan ajatella olevan heideggerilaisittain ”käsillä”. Toinen mahdollisuus on, että arvon antaminen on jossakin suhteessa problemaattista, jolloin se nousee tutkimisen ja pohdinnan kohteeksi, ja on siis heideggerilaisittain ajateltuna ”esillä”. Kolmas mahdollisuus on tietenkin se, että arvo-kysymykseen ei lainkaan kiinnitetä huomiota, koska kaikki asiat eivät välttämättä ole arvottamisen piiriin kuuluvia.



Kuvio 12: Arvon antaminen

Sanan ’arvo’ käyttämiseen liittyy sekaannuksen mahdollisuuksia². Ensiksikin sanalla voidaan varsinaisen arvon – joka siis on jonkin asian positiivinen merkitys – lisäksi tarkoittaa kategoriata ”arvo”, jolloin arvo voi tavanomaisen positiivisen merkityksensä ohella saada myös negatiivisen tai myös neutraalin merkityksen. ”Arvo”-kategoriassa ’arvo’ on neutraali siinä edellä mainitussa tapauksessa, että jonkin asian suhteen kysymys arvosta ei ole adekvaatti. Toiseksi ’arvo’ -sanalla käyttö osoittautuu ongelmalli-

¹”Tulkitseminen ei ikään kuin heitä ”merkitystä” (”Bedeutung”) sen päälle, mikä on alasti esillä, eikä liimaa siihen arvoa (Wert), vaan kun jokin maailmansisäinen sellaisenaan kohdataan, tähän kohdattavaan liittyy jo mukautuvuus, joka on avattu maailman ymmärtämisessä ja joka asetetaan tulkitsemisessa esille.” (OA § 32 s.193)

² Samat ongelmat koskevat pitkälti myös sanaa ’merkitys’, kun sitä käytetään arvon synonyyminä, samoin kuin sanaa ’tärkeys’.

seksi silloin, kun jonkin asian merkitys on negatiivinen, tällöin myös kyseisen asian arvon tulisi olla negatiivinen, mutta suomen kielessä 'arvo' kuitenkin tarkoittaa positiivista merkitystä, negatiiviselle merkitykselle ei vastaavaa termiä suomen kielessä ole laisinkaan³.

Adjektiivin käytössä sekaannuksen mahdollisuus vielä lisääntyy. Se, millä on arvoa, on 'arvokas' ja se, millä ei ole arvoa on 'arvoton'. Sanaparilla "arvokas-arvoton" on kuitenkin kaksi käyttötapaa. Ensiksi-kin 'arvokas' voi ilmaista sitä, että jollakin on positiivinen merkitys, ja 'arvoton' puolestaan ilmaisee negatiivisen merkityksen. Toinen käyttötapa sisältää vertailun, sanalla 'arvokas' voidaan tehdä vertailuja, jokin on arvokkaampaa kuin jokin muu. Sitä vastoin sanan 'arvoton' käyttäminen vertailuun on hankalaa. Mikäli jollakin asialla ei ole lainkaan arvoa, se on 'arvoton', toisin sanoen arvo on nolla (joka vertailua suoran avulla kuvattaessa tietenkin on neutraali). Komparatiivi 'arvottomampi' ja superlatiivi 'arvottomin' voidaan kyllä suomen kielessä muodostaa, mutta yleisemmin negatiivinenkin vertailu "sisällöllisen arvon" yhteydessä ilmaistaan sanan 'arvokas' avulla⁴.

Koska 'arvon' voi tässä yhteydessä ajatella tarkoittavan nimenomaan "arvo"-kategoriaa voidaan siis ajatella, että kysymys "sisällyksellisestä arvosta" koskee sekä positiivisen että negatiivisen merkityksen antamista jollekin asialle. Tällaisena kategoriana merkitsevänä käsitteenä 'arvoa' käyttää Georg Henrik von Wright jo aiemmin mainitussa kirjassaan *The Varieties of Goodness* (1963), jota Mikko Salmela luonnehtii kirjassa *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (1998 s. 451) sanomalla, että se on "ennen muuta käsiteanalyttinen tutkielma hyvyyden eli arvon lajeista".

2) Arvon lajit

Kirjassaan von Wright jakaa etiikan käsitteet kolmeen pääryhmään, ensimmäiseen ryhmään kuuluvat arvo-käsitteet, joista tärkein on käsite 'hyvä' ja sen vastakohdat 'huono ja paha'. Toisen ryhmän käsitteitä voidaan kutsua normatiivisiksi, tällaisia ovat esimerkiksi 'pakko, lupa, kieltä, oikeus'. Kolmannen ryhmän muodostavat inhimillinen toiminta ja siihen liittyvät käsitteet, joita voidaan kutsua myös psykologisiksi käsitteiksi⁵. Tällaisia ovat esimerkiksi 'valinta, harkinta, tarkoitus, motiivi, järki ja tahto', sekä näitä lähellä ovat käsitteet 'halu, päämäärä, tarve ja puute'.⁶

³ Sanalla 'arvo' on tietenkin myös sellaisia käyttötapoja, joissa se voi saada negatiivisen arvon, nimittäin silloin kun on kyse 'arvosta' lukuna tms. Esimerkiksi lämpömittarissa on sekä plus- että miinus-asteita.

⁴ Tämän huomaa selvemmin, kun ajattelee sanan 'tärkeä' käyttöä; jokin voi olla 'tärkeämpää' kuin jokin muu tai jokin voi olla 'vähemmän tärkeää' kuin jokin muu.

⁵ Vaikka tämän ryhmän käsitteitä kutsutaan psykologisiksi, von Wrightin mielestä ne kuitenkin eroavat psykologisista käsitteistä sikäli, että ne ovat luonteeltaan kokonaisvaltaisia, koko ihmistä koskevia eri tavalla kuin esimerkiksi sellaiset asiat kuin muistaminen tai ajattelu. von Wrightin mukaan niitä voisi tämän vuoksi kutsua pikemminkin antropologisiksi ja niiden tutkimusta "Filosofiseksi teoriaksi ihmisestä" tai "Filosofiseksi antropologiaksi". (VG s. 6-7)

⁶ VG s. 6.

Näiden lisäksi on von Wrightin mukaan olemassa myös käsitteitä, joiden käyttötapa kertoo, mihin ryhmään ne missäkin yhteydessä kuuluvat. Tällaisia ovat esimerkiksi ensimmäisen ja toisen ryhmän välille sijoittuvat käsitteet 'oikea', 'väärä' ja 'oikeudenmukaisuus', jotka voidaan ymmärtää puhtaasti normatiivisina lakitermeinä, mutta ne voidaan ymmärtää myös moraalitermeinä, jolloin ne liittyvät hyvään ja pahaan ja ovat siten arvosidonnaisia. Ensimmäisen ja kolmannen ryhmän välimaastoon sijoittuvat esimerkiksi käsitteet 'mielihyvä' ja 'onnellisuus' ja niiden vastakohtat. Onko mielihyvä arvokäsité vai psykologinen käsite, riippuu siitä, onko miellyttävyys jonkin asiantilan luonnollinen vai ei-luonnollinen ominaisuus. von Wrightin mukaan joillakin käsitteillä näyttää olevan sijansa kaikissa kolmessa ryhmässä; näitä ovat esimerkiksi 'hyvä' ja kaikki hyveiksi kutsutut luonteenpiirteet, kuten 'rohkeus', 'jalous', 'ahkeruus', 'kohtuullisuus' jne. Koska nämä ovat luonteenpiirteitä, niitä voisi nimittää psykologisiksi käsitteiksi, normatiivisia ne ovat sikäli, että niiden katsotaan ohjaavan toimintaa oikeaan suuntaan, ja arvokäsitteitä ne ovat sen yhteyden vuoksi, mikä vallitsee toisaalta hyveiden ja hyvän, toisaalta kärsimyksen ja pahan välillä inhimillisessä elämässä.⁷

Arvo-käsitteet von Wright jakaa vielä kahteen osaan siten, että toinen ryhmä sisältää muut arvon lajit ja toisen ryhmän muodostaa moraalinen arvo. Sanan 'hyvä' käyttötapoja ryhmitellessään von Wright päätyy seuraavanlaiseen hyvyyden eri lajien jaotteluun.⁸ von Wrightin mukaan hyvän perusmuodot ovat⁹:

(1) "Välineellinen (instrumental) hyvyys"¹⁰ näkyy puhuttaessa vasaran, veitsen tms. hyvyydestä, siis jonkin artefaktin käytöstä erilaisten tarkoitusten saavuttamiseen. Tätä hyvyyden muotoa ei voi havaita pelkästä fraasista, vaan sen näkeminen vaatii yhteyden käyttökontekstiin. Välineellisen hyvän vasta-kohta suomen kielessä on huono^{11, 12}. Esimerkiksi hyvä hoito vaatii myös hyvät välineet.

(2) "Tekninen (technical) hyvyys" kuvaa sitä, miten joku on hyvä jossain toiminnassa tai taidossa – joko luontaisesti tai usein kuitenkin harjoituksen avulla. Instrumentaalisen ja teknisen hyvyyden välillä olevia rajatapauksia ovat esimerkiksi "hyvä myyjä", "hyvä palvelija" tai "hyvä sotilas". Teknisesti hyvää voisi nimittää myös kyvykkyydeksi, kapasiteetiksi tai taidoiksi. Kutsuttaessa jotakin 'hyväksi' välineellisessä tai teknisessä mielessä ajatellaan usein – ei tosin aina eikä välttämättä – että esine on

⁷ VG s. 6–7.

⁸ VG 8, 11–12.

⁹ Tästä von Wrightin perushyvien listasta voidaan olla montaa mieltä, jaottelua hän ei itsekään pidä tyhjentyvänä, hänen mukaansa voi helposti esittää esimerkkejä, jotka eivät sovi mihinkään ryhmään tai jotka sopisivat useampiinkin (VG s. 11). Listan sisältö ei olekaan kovin tärkeä, tärkeää sen sijaan on se, että von Wright ei sisällyttänyt siihen moraalista hyvää.

¹⁰ Suomenkieliset termit Vesa Oittisen von Wrightin kirjan suomennoksesta *Hyvän muunnelmat* (2001).

¹¹ Englanniksi vastakohta on 'poor' (VG s. 22–23).

¹² VG s. 9, 20.

hyvä laatuaan. Esimerkiksi hyvä veitsi on hyvä veitsenä, hyvä kenraali on hyvä nimenomaan kenraalina jne.¹³ Tähän voisi lisätä esimerkiksi, että hyvä sairaanhoitajana on hyvä sairaan hoitajana.

(3) Yksi hyvän muoto on se, jota käytetään kuvaamaan elinten tai mielen toimintaa; puhutaan esimerkiksi ”hyvästä sydäimestä, näöstä, muistista”. Tätä ryhmää voi kuvata termillä ”terveydellinen (medical) hyvä”. Se on läheisessä suhteessa tekniseen hyvään, mutta poikkeaa siitä kuitenkin merkittävällä tavalla, tämä ero ilmenee hyvin käsiteparissa ”sairaus – terveys”. Myös ’heikko’ voi olla terveydellisen hyvän vastakohta, nimittäin jos elin ei toimi hyvin, sen sanotaan olevan sairas tai heikko.¹⁴

(4) Lääke on hyväksi sairaalle, ruumiillinen harjoitus terveydelle ja huolto koneelle. Tällaista hyvää voi kutsua ”utilitaariseksi (utilitarian) hyvydeksi” tai ”hyvää tekeväksi (beneficial) hyvydeksi”. Jälkimmäinen näistä kahdesta on edellisen alalaji: kaikki hyvää tekevä on myös hyödyllistä, mutta kaiken hyödyllisen ei voi sanoa olevan ”hyvää tekevää”. Lisäksi on huomattava, että ’hyvä’ merkityksessä ”hyvä veitsi” tai ”hyvä auto” ei merkitse samaa kuin hyödyllinen, jopa huonokin veitsi voi nimittäin joissakin olosuhteissa olla hyödyllinen. ”Hyvää tekevän hyvän” voi erottaa pelkästään hyödyllisestä sanomalla, että ’hyödyllinen’ on suotuisaa jonkin päämäärän suhteen yleisessä mielessä, mutta ”hyvää tekevää” edistää jonkin olion erityistä päämäärää. Kun puhutan ”hyvästä suunnitelmasta” tai ”hyvistä neuvoista” tai ”hyvistä uutisista” tarkoitetaan yleensä, että ne ovat käyttökelpoisia tai edullisia jonkin päämäärän suhteen. ”Hyvää tekeväksi” voi luokitella kaiken sellaisen, mikä vaikuttaa suotuisasti jonkin olennon (olion) hyvinvointiin. Vastakohtia ovat hyödytön, vaarallinen, vahingollinen, loukkaava ja usein paha.¹⁵ Tämä hyvän laji on keskeinen hoitamisen kontekstissa.

(5) Tärkeä hyvän muoto on ”hedoninen (hedonic) hyvä”. Puhutaan ”hyvästä tuoksusta”, ”hyvästä päivällisestä”, ”hyvästä pilasta”, ”hyvästä seurasta”, ”hyvästä säästä”. Samoin kuin kahden edellisen lajin hyvyys on suhteessa ihmisen tarpeisiin ja haluihin on hedoninen hyvyys suhteessa siihen, mistä ihminen nauttii tai pitää. Joskus hedoninen on lähellä esteettisyyttä, joskus sitä kutsutaan huvittavaksi tai hauskaksi, joskus virkistäväksi tai piristäväksi; yhteinen nimitys voisi olla miellyttävä. von Wright korostaa, että miellyttävyys ei ole aistilaatu, vaan sellaisen ominaisuus: esimerkiksi makean aistimus koetaan miellyttävänä. Sama pätee myös miellyttävän vastakohtiin, epämiellyttävään (unpleasant) ja tuskalliseen (painful), mutta ei sen sijaan kipuun, joka ensisijaisesti on aistilaatu.¹⁶ ”Hedoninen hyvä” merkitsee suurin piirtein samaa kuin mielihyvä tavallisessa kielenkäytössä, ja von Wrightin mukaan se voidaan jakaa kolmeen lajiin:

¹³ VG s. 9, 19, 32–33.

¹⁴ VG s. 9, 54.

¹⁵ VG s. 9–10, 41–43; Ks. myös VG s. 45–46.

¹⁶ Salmela (1998 s. 480).

- (i) Passiivinen mielihyvä tarkoittaa mielihyvän tunnetta, joka liittyy ensisijaisesti aistimuksiin ja muihin tietoisuuden tiloihin ja toissijaisesti edellisten syihin fyysisessä maailmassa¹⁷.
- (ii) Aktiivista mielihyvää saadaan, kun tehdään jotain, mistä pidetään tai nautitaan¹⁸.
- (iii) Edellisten lisäksi on mielihyvää, jota voi kutsua tyydytyksen tuottamaksi mielihyväksi tai tyytyväisyydeksi. Tätä mielihyvää ihminen tuntee saadessaan sellaista, mitä himoitsee, haluaa tai tarvitsee riippumatta siitä, onko haluttu asia itsessään mielihyvää tuottava vai ei.¹⁹ Hedonisen hyvän voi monessa mielessä nähdä kärsimyksen kääntöpuoleksi.

3) Moraalinen hyvä toisen tason arvona

von Wrightin mukaan moraalinen hyvä on kokonaan eri tasolla kuin muut hyvän lajit, ja siksi hän pitää parempana olla puhumatta siitä laisinkaan yhtenä hyvän muodoista, moraalinen hyvä ei siis kuulu edellä esiteltujen ”hyvän viiden perusmuunnelman” joukkoon.²⁰ Hyvyyden eri muotoja ei von Wrightin mukaan voi määritellä toinen toisensa avulla. Käsite ”moraalinen hyvä” on kuitenkin tässä suhteessa erikoisasemassa. ”Moraalinen hyvä” on toisen asteen hyvää, joka täytyy selittää sanan eimoraalisilla käyttötavoilla²¹. von Wrightin mukaan moraalinen hyvä on siis siinä mielessä toissijainen tai johdannainen arvo, että se rakentuu näiden edellä lueteltujen perushyvien varaan²². Ajatuksen moraalisen hyvän johdannaisuudesta von Wright nostaa esiin myös suomennoksen esipuheessa, melkein 40 vuotta alkuperäisteoksen ilmestymisen jälkeen. Hän kirjoittaa:

Hyvän muunnelmat muodostavat valtavan kokonaisuuden. Siihen sisältyvät keinojen tehokkuus suhteessa päämääriin (”hyvä veitsi”), suorituskyvyn paremmuus (”hyvä shakinpelaaja”), ruumiimme elinten kuntoisuus (”hyvät silmät”, ”hyvät keuhkot”), nautinnon mielihyvä (”maistuu hyvältä”), viihtyvyys (”hyvä olla”), mukavuus, onnellisuus, hyväntekeväisyys, hyveellisyys ja niin edespäin. Kuten huomaamme, monia näistä hyvyyden muunnelmista voidaan kutsua nimillä, jotka eivät ole sanan ”hyvä” johdannaisia.

Silmiinpistävästi edellisestä luettelosta puuttuu *moraalisen* hyvän käsite. Tämä johtuu siitä, että käsitykseni mukaan moraalinen hyvyys ei ole itsenäinen hyvyyden laji vaan useampien, tapauskohtaisesti vaihtelevien lajien yhdistelmä. Siihen sisältyvät niin eudaimonistinen (onnellisuutta tähdentävä) aristoteelinen osatekijä kuin hedonistiliteeristinen Bentham-Mill -tyylinen ja velvollisuutta korostava deontologinen kantilainenkin aines. Näiden aineiden yhdistelmää ei voida määritellä yleispätevästi, mutta yksittäistapauksissa sitä voidaan kyllä kuvata. (von Wright 2001 s. 7–8)

¹⁷ Tätä pidetään usein kaiken mielihyvän prototyyppinä, ja tämä yksipuolinen näkemys on vaikuttanut aiheesta käytyyn filosofiseen keskusteluun, sanoo von Wright (VG s. 64–65).

¹⁸ Aristotelesta lukuun ottamatta vain harvat moraalifilosofit ovat kiinnittäneet huomiota aktiiviseen mielihyvään, sanoo von Wright (VG s. 64–65).

¹⁹ VG s. 10–11, 63–65.

²⁰ VG s. 18, 119; von Wright (2001 s. 47–48); Salmela (1998 s. 478).

²¹ VG s. 1–2; Samoin on laita käsitteiden ’pitää’ ja ’velvollisuus’.

²² VG s. 18; von Wright (2001 s. 47–48).

Toinen ”moraalisen hyvän” muista hyvän lajeista erottava seikka on siinä, että se kiinnittyy eri asioihin kuin perushyvät. Von Wrightin mukaan inhimilliset teot ovat tärkein niistä asiaryhmistä, joihin arviota hyvästä ja pahasta moraalisessa mielessä sovelletaan. Teon moraalinen hyvyys tai pahuus riippuu sen ”hyvää tekevästä tai vahingoittavasta” luonteesta, jotka puolestaan ovat sillä tavalla relatiivisia käsitteitä, että ne vastaavat aina kysymykseen ”kenelle” jokin on hyväksi tai vahingoksi. Yksi ja sama teko voi olla hyvää tekevä toiselle ja vahingollinen toiselle. Myös intentioiden attribuuttina hyvällä ja pahalla on ”toisen asteen” merkitys. Intention hyvyuden tai pahuuden voi nimittäin yleensä päätellä toiminnan aiotuista tuloksista ja intention moraalinen arvo riippuu aiotun asian arvosta.²³ Moraalinen hyvä on siis tekojen ja intentioiden ominaisuus, kun perushyvät puolestaan ovat tekojen kohteina olevien olioiden ominaisuuksia. Vaikka jotkut filosofit katsovat, ettei ”moraalisesti hyvä” ole määriteltävissä vaan se on sui generis, irredusiibeli hyvän muoto, se von Wrightin mielestä vaatii määrittelyä, ja hän määrittelee moraalisen hyvän ”hyvää tekevän” avulla.²⁴ Von Wrightin mukaan ”teon moraalinen hyvyys tai [pahuus] riippuu siitä, onko se luonteeltaan hyvää tekevä vai haitallinen, toisin sanoen se riippuu siitä tavasta, miten se vaikuttaa eri olentojen hyvään”²⁵, ja teon moraalisen hyvyuden hän määrittelee seuraavasti:

Teko on moraalisesti hyvä, jos ja vain jos se tekee hyvää ainakin yhdelle olenolle eikä tee pahaa yhdellekään olenolle (haittaa yhtäkään olentoa); teko on moraalisesti [paha], jos ja vain jos se tekee pahaa ainakin yhdelle olenolle (haittaa ainakin yhtä olentoa). (von Wright 2001 s. 200)

Vaikka moraalinen hyvä on toissijainen tai johdannainen arvo, von Wright kuitenkin torjuu ajatuksen, jonka mukaan hyvän perusmuodot olisivat ”itseisarvoja” ja moraalinen hyvä olisi niiden varaan rakentuva ja niiden toteutumiseen tähtäävä ”välinearvo”²⁶. Moraalisen hyvän toissijaisuus tai johdannaisuus ei myöskään merkitse sitä, että moraalinen hyvä olisi vähämerkityksinen asia, von Wrightin ajatuksen moraalisen hyvän toissijaisuudesta voi ilmaista abstraktimmin sanomalla, että moraalinen hyvä on toissijainen ainoastaan ”ontologiselta” rakentumistavaltaan, mutta ensisijainen koetulta ”fenomenologiselta” painoarvoltaan. Seuraavaksi ryhdytään pohtimaan, mitä tämä merkitsee kärsimyksen suhteen.

²³ VG s. 118–119, 125–127.

²⁴ VG s. 18; von Wright (2001 s. 47–48).

²⁵ von Wright (2001 s.197).

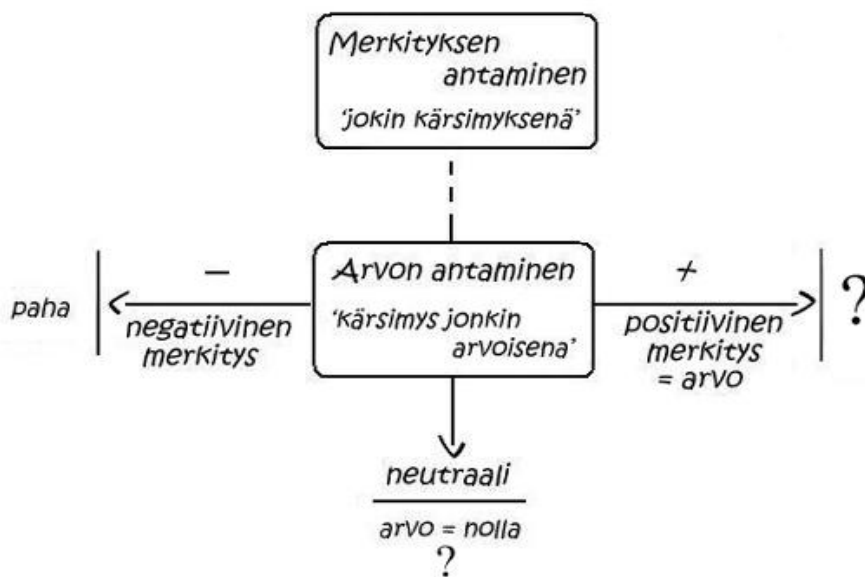
²⁶ von Wright (2001 s. 38).

Pohtiessaan moninaisten hyvyuden lajien välillä vallitsevaa yhteyttä von Wright hylkää myös ajatuksen, että kaikki hyvän lajit nousisivat jollakin tavalla yhteisestä juuresta, että ne olisivat suvun ’hyvä’ eri lajeja (species of a generic good) samalla tavalla kuin ihmiset ja koirat ovat nisäkässuvun eri lajeja, von Wrightin mielestä hyvän muodoilla ei ole tällaista yhteistä pohjaa (VG s.12–13). Yhteys moninaisuudessa – mikäli sellaista on – ei ole von Wrightin mukaan myöskään sellaista, mitä voidaan kuvata Wittgensteinin perhe-yhtäläisyyden käsitteellä (VG s. 16–17).

8. 1. 3 Arvon antaminen kärsimykselle

Kun edellisessä luvussa esitetty kuvio (Kuvio 12) arvon antamisesta siirretään kärsimyksen yhteyteen, se saa seuraavanlaisen muodon: Merkityksen antaminen on siinä, että ”jokin nähdään kärsimyksenä”. Kärsimys kuuluu vahvasti sellaisten asioiden piiriin, joiden suhteen kysymys arvosta on relevantti. Yleensä arvon antaminen kärsimykselle tapahtuu samassa yhteydessä kuin merkityksen antaminenkin, ja tällöin kärsimyksen merkitys on negatiivinen kaiketi poikkeuksetta. Näin siis silloin kun asia on ”käsilläoleva”. Usein kärsimystä kuitenkin käsitellään sen vaikeuden vuoksi käytännössä ”esilläolevana”, ja sille pyritään löytämään myös jotain positiivista merkitystä.

Myös tässä tutkimuksessa paneudutaan selvittämään ensiksikin sitä, minkä laatuinen kärsimyksen negatiivinen merkitys on. Oman erityistarkastelunsa vaatii kysymys kärsimyksen moraalisesta merkityksestä. Lisäksi tutkitaan kysymystä kärsimyksen positiivisesta merkityksestä, ja tähän yhteyteen liittyy kysymys, onko olemassa tapauksia, jolloin kärsimys olisi merkitykseltään neutraali.



Kuvio 13: Kärsimyksen arvo

1) Kärsimyksen negatiivinen merkitys

Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles¹ ihmisen onnellisuutta ja hyvää elämää käsitellessään pohtii myös nautinnon ja kärsimyksen hyvyttä ja pahuutta. Hän toteaa:

Siitä ollaan yleensä yksimielisiä, että kärsimys on paha ja vältettävää. Jokin kärsimys on ilman lisämääreitä paha, ja jokin sellaista, että se on meille haitaksi. Vastakohta sille, mitä on vältettävä siksi, että se on jotakin vältettävää ja paha, on hyvä. Siis nautinto on välttämättä jotakin hyvää. (NE VII 13:1153b 1–5)

Myös sanakirjojen antamat merkitykset tukevat Aristoteleen ajatusta. Esimerkiksi *Nykysuomen sanakirja* (1980) antaa nautinnolle merkityksen 'aistimusten tai sielullisten vaikutelmien aiheuttama voimakas mielihyvä', ja Nurmi (2004) puolestaan antaa kärsimykselle merkityksen 'voimakas kielteinen, ruumiillinen tai henkinen tunne'. Nautinnon synonyymit ovat positiivisia, kärsimyksen synonyymit puolestaan negatiivisia. Myös verbien sanoma on selvä: positiivisista asioista nautitaan, negatiivisista asioista kärsitään.²

Edellisen perusteella siis näyttäisi siltä, että kärsimykselle annettava 'arvo' on aina negatiivinen. Asia muuttuu kuitenkin mutkikkaammaksi, kun sitä tarkastellaan 'kärsimys' -sanana käsitteanalyysin valossa. Avuksi voidaan ottaa Aristoteleen analyysi nautinnosta, hän sanoo:

Koska toiminnoista toiset ovat hyviä ja toiset huonoja ja koska jotkut niistä ovat haluttavia, jotkut kartettavia ja jotkut eivät kumpiakaan, nautinnot voidaan ryhmitellä samoin, sillä jokaiseen toimintaan liittyy sille ominainen nautinto. Hyvään toimintaan liittyvä nautinto on hyvä ja huonoon liittyvä huono, sillä jalojen asioiden haluaminenkin on kiitettävää ja häpeällisten haluaminen moitittavaa. (NE Kirja X; 5. luku 1175b 20–30)³

Tässä Aristoteles jakaa siis nautinnot hyviin ja huonoihin. Toisaalta hän erottaa myös nautinnon kokemuksena nautittavasta asiasta⁴. Nautinnon voi siis jaotella – samalla tavalla kuin kärsimyksen – kolmeksi asiaksi, jotka ovat (1) 'nauttiminen', (2) 'nautittavana oleva asia' = nauttimisen sisältö ja (3) 'nauttimista aiheuttava asia' = nauttimisen syy. Tällöin voidaan jako hyvään ja pahaan (huonoon) nähdä seuraavanlaisiksi: nautinto merkityksessä (1) 'nauttiminen' (siis nautinto kokemuksena) on aina

¹ NE Kirja VII, luvut 11–14 Kirja X, luvut 1–5.

² Ks. *Nykysuomen sanakirja* (1980); Nurmi: *Nykysuomen keskeinen sanasto* (2004); Leino & Leino: *Synonyymisanasto* (1990); Jäppinen: *Nykysuomen sanakirja. Synonyymisanakirja* (1989)

³ Ks. myös NE Kirja VII 11. luku 1152b.

⁴ Esim. NE Kirja VII; 12. luku 1153a.

hyvää, nautinto merkityksessä (2) 'nautittavana oleva asia' voi olla hyvä, paha (huono) tai neutraali, samoin kuin nautinto merkityksessä (3) 'nautintoa aiheuttava asia'. Vastaavasti kärsimykseen siirrettyinä jako näyttää seuraavalta: kärsimys merkityksessä (1) 'kärsiminen' (siis kärsimys kokemuksena) on aina paha, kärsimys merkityksessä (2) 'kärsittäväksi oleva asia' voi olla hyvä, paha tai neutraali, samoin kuin kärsimys merkityksessä (3) 'kärsimistä aiheuttava asia'. Toisin sanoen 'kärsiminen' psykisenä tilana on aina jotain negatiivista/ pahaa, mutta sitä vastoin se asia, mikä on kärsittäväksi samoin kuin se, mikä aiheuttaa kärsimyksen, voi olla paha, neutraali tai jopa hyväkin asia. On myös huomattava, että vaikka kärsimyksestä ei siis käytetä adjektiivia huono, sitä voidaan aivan hyvin käyttää silloin, kun kärsittäväksi oleva tai kärsitty asia nimetään jollakin muulla nimellä, esimerkiksi potilas voi kärsiä huonosta hoidosta.

Kärsimyksen arvoa voidaan pohtia myös edellisessä luvussa esitellyn von Wrightin jaottelun valossa. Tällöin on muistettava, että käytössä on tähän tarkoitukseen vain yksi mahdollinen "työkalu", jota ei edes von Wright itse pidä tyhjentyvänä⁵. Se on kuitenkin hyödyllinen kahdessa suhteessa, ensiksikin "viiden perushyvän" avulla voidaan tutkia sitä, millaisia arvoja ilmiöön 'kärsimys' yleisesti ottaen liitetään, ja toiseksi "moraalisen hyvän" avulla voidaan tutkia kärsimykseen liittyvien moraalin piiriin kuuluvien asioiden luonnetta.

(1) "Välineellinen hyvä" ei ole oikeastaan relevantti kärsimyksen suhteen. Kärsimys voi tietysti olla väline johonkin – ja esimerkiksi monet kristityt ajattelevatkin näin. Kuitenkin hyvän välineen vastakohta on huono väline ja kärsimyksestä ei termiä 'huono' käytetä. Jos puhuttaisiin "huonosta kärsimyksestä", se von Wrightin jaottelun mukaan olisi huono laatuaan, toisin sanoen kelvoton kärsimykseksi, ja tämä vaikuttaa kyllä sangen absurdilta ainakin muiden kuin itsensä kiduttajien ajatteluksi.⁶

(2) "Tekninen hyvä" ei myöskään ole relevantti kärsimyksestä puhuttaessa, koska teknisesti hyvässä on von Wrightin mukaan kyse kyvykkyydestä, kapasiteetista, taidosta tms. Lisäksi se, mitä edellä sanottiin "hyvästä laatuaan" kuuluu myös "teknisesti hyvään".⁷

(3) "Terveydellinen hyvä" on käytännössä läheisessä suhteessa kärsimykseen, koska kärsimys usein liittyy sairauteen. Käsitteellisesti kärsimys ei kuitenkaan kuulu varsinaisesti terveydellisen hyvän piiriin.⁸

⁵ Kuten jo aikaisemmin mainittiin, von Wright sanoo, että helposti voi esittää esimerkkejä, jotka eivät sovi mihinkään ryhmään tai jotka sopisivat useampiinkin (VG s. 11).

⁶ VG s. 9, 19–20.

⁷ VG s. 19, 32–33.

⁸ VG s. 9, 54.

(4) ”Utilitaarinen hyvä” sitä vastoin on sellainen ”viiden perushyvän” laji, jonka piiriin kärsimyksen arvottaminen ehdottomasti kuuluu. Kuten muistamme von Wright jakoi ”utilitaarisen hyvän” kahteen osaan, ”hyödylliseen” ja ”hyvää tekevään”⁹. Näiden eron hän ilmaisee sanomalla, että ”hyödyllinen on suotuisaa jonkin päämäärän suhteen yleisessä mielessä”, ja ”hyvää tekevä edistää jonkin olion erityistä päämäärää”. Tämän mukaan voi ajatella, että kärsimys on hyödyllinen jonkin päämäärän suhteen yleisessä mielessä – vaikkapa rokotukset – ja voi ajatella myös, että kärsimys joskus edistää jonkun olion erityistä päämäärää – esimerkiksi monet rankat hoidot.

”Utilitaarisella hyvällä” on monia vastakohtia, joista monet sopivat myös kärsimyksen vastakohtiksi, tällaisia ovat esimerkiksi vahingollinen, loukkaava, vaarallinen¹⁰. Yksi vastakohta on luonnollisesti hyödytön, jonka merkitystä kärsimyksen suhteen käsiteltiin aikaisemmin jo turhasta ja tarpeettomasta kärsimyksestä puhuttaessa. Mielenkiintoista on, että yksi ”utilitaarisen hyvän” vastakohta on von Wrightin mukaan myös ’paha’. Siksi voidaankin kysyä, liittyykö adjektiivin ’paha’ käyttäminen kärsimyksen yhteydessä nimenomaan ”utilitaarisen hyvän” yhteyteen, vai onko sillä kenties kuitenkin juurensa myös moraalien piirissä.¹¹

(5) ”Hedoninen hyvä” on toinen kärsimyksen yhteydessä tärkeäksi katsottava ”viiden perushyvän” laji. von Wrightin mukaan ”hedoninen hyvä” on suhteessa siihen, mistä ihminen pitää. Hänen mukaansa yhteinen nimitys ”hedonisen hyvän” piiriin kuuluville asioille voisi olla miellyttävä, ja sen vastakohtana epämiellyttävä (toisinaan myös tuskallinen). Nimenomaan nämä vastakohtat kuvaavat yleisen käsityksen mukaan kärsimystä. Tietysti joudutaan myös kysymään, pitääkö joku/ kukaan kärsimyksestä. Ensi näkemältä voisi ajatella, että masokisti on ihminen, joka pitää kärsimyksestä. Kuitenkin tarkkaan ottaen masokistikin oikeastaan pitää kärsimyksen tuottamasta nautinnosta.¹²

”Utilitaristisen hyvän” ja ”hedonisen hyvän” yhteydessä voidaan von Wrightin mukaan puhua nimenomaan ”ihmisen hyvästä”¹³, ja ”ihmisen hyvään” puolestaan liittyy edellisten arvojen lisäksi moraalinen hyvä. von Wrightin mukaan voidaan sanoa, että ihminen on hyvä tai tekee hyvää, ja kun ihminen tekee hyvää jollekin, hänen tekojaan ja toimintaansa kutsutaan myös hyviksi. Lisäksi toiminnalla voi

⁹ Periaatteessa tämä jako näkyy myös Aristoteleen edellä esitetystä sitaatista: 1) kärsimys, joka on ilman lisämääreitä pahaa ja 2) kärsimys, joka on sellaista, että se on meille haitaksi. (NE VII 13: 1153b 1–5.)

¹⁰ Myös Eriksson puhuu kärsimyksestä ihmistä loukkaavana asiana; kysymystä käsitellään luvussa 9 hoitokärsimyksen yhteydessä.

¹¹ VG s. 9–10, 41–43; Ks. myös VG s. 45–46.

¹² VG s. 10–11, 63.

¹³ Tämän ”ihmisen hyvän” von Wright Salmelan (1998 s. 478) mukaan nimeää koko tutkimuksensa keskeiseksi käsitteeksi.

olla hyvät motiivit tai hyvä tarkoitus. Kyse on tällöin hyvän tekemisestä (benevolence) ja hyvästä tahdosta (a good will).¹⁴ Miten sitten on kärsimyksen moraalisen hyvyuden ja pahuuden laita?

2) Kärsimyksen moraalinen arvo

Edellä esitetyn von Wrightin arvojen jaottelun mukaan moraalinen arvo koskee siis ihmisen tekoja ja intentioita, ja positiivista moraalista merkitystä kuvataan termillä 'hyvä', negatiivista moraalista merkitystä puolestaan kuvataan termillä 'paha'. Tämän valossa 'kärsimys' -käsitteeseen näyttää sisältyvän ristiriita. Koska 'kärsimys' ei ole teko eikä intentio, sitä ei kuuluisi lainkaan käsitellä moraalin kategoriassa. Kuitenkin kärsimyksen merkitystä punnittaessa käytettävä termi on 'paha' eikä 'huono'. Vaikka – kuten edellä oli esillä – myös utilitaarisen hyvän vastakohta voi olla 'paha', niin siinä merkityksessä 'paha' kuitenkin oikeastaan on ”pahaa tekevä”, samoin kuin hedonisen hyvän vastakohta voi olla ”pahalta tuntuva”, eikä näistä kumpikaan erikseen, eivät liioin molemmat yhdessä, tyhjentävästi kuvaa sitä, mitä kärsimyksen pahuudella tarkoitamme. Tämä nähdäkseni kertoo sen, että kaikesta huolimatta kärsimys jollakin tavalla liitetään moraalin piiriin.

Aristoteles näyttää ajattelevan, että nautinto liittyy toimintaan, joko niin, että (i) nautinto täydellistää jonkin toiminnan¹⁵ tai että (ii) toiminta ja nautinto ovat sama asia¹⁶. Voidaan kysyä, on tämä syynä siihen, että nautintoa voi arvioida moraalin kategoriassa ja siihen voi soveltaa moraalitermejä. Lisäksi voidaan kysyä onko se, että myös kärsimystä aivan ilmeisesti käsitellään moraalin piiriin kuuluvana ilmiönä, seurausta siitä, että Aristoteles – ja hänen jälkeensä länsimainen kulttuuri yleensä – katsoo kärsimyksen nautinnon vastakohdaksi, jolloin sitä käsitellään pitkälti samanlaisena ilmiönä ja myös samoin termein kuin nautintoakin.

Vaikka von Wright liittää moraalisen arvioinnin periaatteessa ihmisen tekoihin ja intentioihin, hän liittää näihin kuitenkin sellaisia asioita (hyvät motiivit, hyvä tarkoitus, hyvä tahto), joiden perusteella moraalin kenttä laajenee. Myös tekojen seuraukset liittyvät tähän sitä kautta, että toisten ihmisten intentioiden tietäminen ja siten myös niiden arvioiminen muun kuin seurausten – toteutuneiden tai toteutumattomien, tarkoitettujen tai ei tarkoitettujen – perusteella, on ilmeisen vaikeaa. Tällä perusteella moraalin kentän voidaan sanoa kattavan inhimillisen toiminnan kokonaisuudessaan, ei siis pelkästään tekoja ja intentioita. Nähdäkseni tämä ei myöskään ole vastoin von Wrightin näkemystä, vaan vain tarkennus siihen.

¹⁴ VG s. 11.

¹⁵ NE Kirja X, 5. luku, 1175a 30.

¹⁶ NE Kirja X, 5. luku, 1175b 30–35.

Tätä kautta myös kärsimyksen liittäminen osaksi moraalisesti arvioitavia asioita tulee ymmärrettäväksi. Kärsimyshän on usein selvästi, seurausta jonkun pahoista teoista – esimerkkinä kaikenlainen sorto ja kidutus maailmassa. Vaikka osa toiselle aiheutetusta kärsimyksestä ei olekaan tarkoituksellista, vaan jonkin tarkoitettun toiminnan ei-tarkoitettu seuraus, niin selvästi on olemassa runsaasti myös sellaista kärsimystä, joka on seurausta siitä, että jollakulla on ollut intentio aiheuttaa jollekulle toiselle (tai itselleen) kärsimystä.

Ilmeisesti ihmisellä on taipumus aikakaudesta ja kulttuurista riippumatta – usein ei kovin tiedostetusti – ajatella kärsimystä juuri tällä tavalla ”jonkun” tekojen ja intentioiden seurauksena. Tämä ”joku”, jonka toiminnan tuloksena kärsimys syntyy, voi olla toinen ihminen tai ihminen itse, se voi olla myös ihmisryhmä tai ihmisten luoma instituutio. Kärsimyksen aiheuttajaksi voidaan kokea myös ihmisten noudattamat periaatteet ja ihmisten laatimat normistot. Välttämättä kyseessä oleva ”joku” ei kuitenkaan ole ihminen, eri kulttuureissa tämä ”joku” voi olla myös jumala, paholainen, henget, karma... Tätä näkemystä tukee se, että ihminen kärsimyksen kohdatessaan usein kysyy: Mitä pahaa olen tehnyt, että tämä minua kohtasi? Länsimainen jälkikristillinen ihminen kysyy: Mistä Jumala minua rankaisee? Kristitty kenties: Mitä Jumala tahtoo minulle opettaa? Ja tästä nousee myös teodikean ongelma: Miksi hyvä Jumala sallii viattoman kärsimyksen?¹⁷

3) Kärsimyksen positiivinen merkitys?

von Wrightin mukaan arvostelmiin ihmisen hyvästä ja pahasta sisältyy aksiologisen komponentin lisäksi kausaalinen komponentti, johon kuuluvat tapahtuman edellytykset – kaikki se, mitä ilman kyseistä asiaa ei olisi olemassa – ja seuraukset – kaikki se, mitä ei ilman kyseistä asiaa olisi olemassa¹⁸. Kun siis tutkitaan jonkin asian arvoa syyn avulla, on relevanttia tarkastella samaa asiaa myös seurausten näkökulmasta. Seurauksena kummastakin, sekä nautinnosta että kärsimyksestä, voi olla hyvää ja/tai pahaa. Lisäksi seuraukset voivat olla sillä tavalla tasapainossa, että hyvät ja huonot/ pahat seuraukset kompensoivat toisensa, ja tilanne voidaan arvioida neutraaliksi¹⁹.

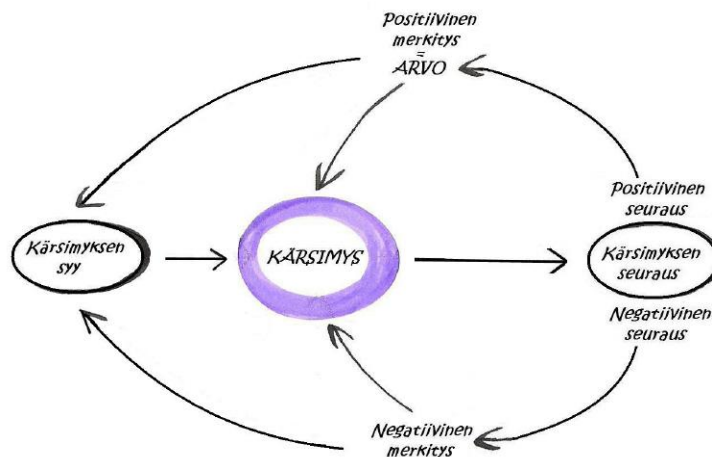
¹⁷ Muissa kulttuureissa tähän liittyviä ilmiöitä ovat esimerkiksi luonnonkansoilla henkien lepyttäminen ja itämaisessä ajattelussa karman laki.

¹⁸ VG s. 101–102.

¹⁹ Kannattaa huomata, että tämä malli on teoreettinen, ja vaikka käytännössä tällainen ”neutralisoituminen” usein jossain määrin tapahtuukin, sitä ei välttämättä tiedosteta. Lisäksi kannattaa muistaa, että seuraukset eivät muutu, huonot seuraukset pysyvät huonoina ja hyvät hyvinä.

Kärsimyksen merkitystä voidaan siis arvioida – ja yleensä arvioidaankin – ensiksikin seurauksien ja varsinkin lopputuloksen valossa, jos lopputulos on positiivinen, on kärsimyksen merkitys myös positiivinen. Jos kärsimyksen seuraukset/ lopputulos (päämäärä) ovat positiivisia, voidaan niistä käsin antaa myös kärsimykselle ja sen aiheuttajalle/ syyille positiivinen merkitys, aiheuttajaa ei siis nähdä enää pelkästään negatiivisena, vaan sekin saa positiivista merkitystä. Mikäli seuraukset ovat negatiivisia, on kärsimyksen ja sen syyn merkitys myös negatiivinen.

Toiseksi kärsimyksen merkitystä voidaan arvioida myös syyn perusteella. Toisin sanoen: alla olevan kuvion voi kääntää myös toiseen suuntaan kulkevaksi, joskus nimittäin myös syy voi antaa kärsimykselle arvon. Kärsimiseen voidaan suostua jonkin tärkeänä pidetyn asian vuoksi, kuitenkin saattaa käydä myös niin, ettei tämä tärkeäksi katsottu syy toteudukaan, ts. kärsimyksellä ei olekaan niitä positiivisia seurauksia, joiden vuoksi siihen suostuttiin. Tällaisessakaan tapauksessa kärsimistä ei kuitenkaan välttämättä pidetä pelkästään pahana, vaan kärsimyksen positiivinen merkitys, arvo, säilyy, koska syy nähdään edelleen tärkeänä. Tällaisesta ovat äärimmäisiä esimerkkejä hävittyjen sotien sankarivainajat.



Kuvio 14: Tosiasioden ja arvojen suhde

Käytännössä kaikkeen kärsimykseen yleensä liittyy molempia seurauksia, ja ihminen kalkyloi merkitysten välisiä suhteita. Monta kertaa positiiviset seuraukset koetaan niin tärkeiksi, että ne voittavat negatiiviset kärsimyskokemukset. Tästä syystä monet todella suuriakin kärsimyksiä läpikäyneet ovat valmiita yhtymään laulun tekijään ja sanomaan: ”En päivääkään vaihtaisi pois...” On kuitenkin tärkeää huomata, että tätä ei moni sano kärsimyksen vielä kestäessä.

8. 2 Kärsimyksen merkitys ja arvo Erikssonin ajattelussa

8. 2. 1 Merkityksen antaminen

Myös Eriksson puhuu siitä kuinka ihminen antaa kärsimykselle merkityksen. Hänen tekstistään löytyy lukuisia tähän viittaavia ilmauksia. Jo vastauksen etsimisen 'miksi' -kysymykseen hän katsoo ihmisen yritykseksi nähdä merkitys¹ kärsimyksessään (s. 43)². Eriksson sanoo myös esimerkiksi: "[...] varje människa kan genom att gå igenom sitt lidande tillskriva det en mening" (s. 11)³, ja: "Lidandet får sin mening då människans genom att gå igenom ett ofrånkomligt lidande får möjlighet att förverkliga sitt innersta väsen" (s. 49)⁴.

Toisaalta Eriksson puhuu myös siitä, kuinka kärsimys voi antaa merkityksen esimerkiksi elämälle ja terveydelle, hän sanoo: "Lidandet kan ge hälsan en mening likaväl som det kan beröva livet all mening" (s. 63)⁵, ja "kärsimys voi antaa terveydelle merkityksen siten, että ihminen tulee tietoiseksi vastakohtista ja erilaisista omia sisäisiä resurssiaan koskevista mahdollisuuksista" (s.63)⁶. Vaikka Eriksson siis sanoo, että kärsimys antaa merkityksen, tämä kuitenkin voidaan – ilman että Erikssonin ajattelulle tehdään vääryyttä – tulkita niin, että kärsimys vaikuttaa tavalla tai toisella ihmiseen ja ihminen tämän vaikutuksen vuoksi antaa jollekin asialle erilaisen merkityksen kuin muuten antaisi. Tämä tulee selvästi esiin myös seuraavassa Eriksson lainaamassa Toporin (1992, 80) ajatuksessa, hän sanoo: "En lidandets mening bestäms av hur det bemöts", ja toteaa, että ainakin psykiatrian alueella tämä pitää paikkansa (s. 48)⁷. Lisäksi Eriksson kuvaa esimerkiksi sitä, kuinka "yhtäkkäinen pakollinen muutos elämäntilanteessa" luo tilanteen, jossa "ihminen tarvitsee aikaa uuden merkitysyhteyden löytämiseen" (s. 94)⁸, ja käyttää myös ilmaisua "joku merkitys voi vähitellen kasvaa esiin" (s. 17)⁹.

Tähän liittyy toinen 'mening' -sanon kääntämistä vaikeuttava tekijä, nimittäin se, että 'mening' on käsite, joka Erikssonin tekstissä usein liittyy etsimiseen ja löytämiseen. Koska etsiminen ja löytäminen

¹ Tässä luvussa olen siis päättänyt kääntämään sanan 'mening' merkitykseksi.

² "Att försöka se meningens i sitt lidande, att försöka finna svar på frågan varför, är ett sätt för människan att inför sig själv bekräfta sin egen värdighet." (s. 43)

³ "[...] jokainen ihminen voi läpikäymällä kärsimyksensä antaa sille merkityksen. (s. 11)

⁴ Kärsimys saa merkityksensä silloin, kun ihminen väistämättömän kärsimyksen läpikäymisellä saa mahdollisuuden todellista sisimmän olemuksensa. (s. 49)

⁵ Kärsimys voi antaa terveydelle merkityksen samoin kuin se voi riistää eläältä kaiken merkityksen. (s. 63)

⁶ "[...] lidandet kan ge hälsan en mening genom att människans blir medveten om kontrasterna och de olika möjligheterna då det gäller hennes egna inre resurser." (s. 63)

⁷ Kärsimyksen merkitys määräytyy siitä, kuinka se kohdataan. [Topor 1992 s. 80] (s. 48)

⁸ "En plötsligt påtvingad förändring av människans livssituation strider mot det naturliga, och människans behöver tid för att finna ett nytt meningssammanhang." (s. 94)

⁹ "De händelser som förorsakat sorgen saknar mening, men en mening kan småningom växa fram." (s.17)

puolestaan liittyvät kiinteästi merkityksenantoon, kietoutuvat tarkoitus ja merkitys myös tätä kautta toisiinsa.

En allmän uppfattning är att lidandet i sig självt inte har någon mening men att det kan tillskrivas en mening genom att det förenas med något. (s. 48)

Yleinen käsitys on, että kärsimyksellä itsessään ei ole tarkoitusta, mutta että sille voidaan antaa merkitys/ tarkoitus yhdistämällä se johonkin muuhun. (s. 48)

Genom en förening av ytterligheterna skapas möjligheterna, d.v.s. lidandet kan få en mening. (s. 50)

Äärimmäisyyksien yhdistymisen avulla luodaan mahdollisuuksia, ts. kärsimys voi saada merkityksen/ tarkoituksen. (s. 50)

En del kämpar för att avlägsna lidandet, andra för att lindra lidandet, andra återigen försöker finna dess mening. (37)

Osa kamppailee poistaakseen kärsimyksen, toiset lievittääkseen sitä, osa taas yrittää löytää sen tarkoituksen/ merkityksen. (s. 37)

Osaltaan tarkoitusta ja merkitystä koskevan Erikssonin tekstin ongelmallisuutta lisää vielä 'merkitys' -sanan merkitys 'tärkeys, arvo'. Kun käännettävään asiayhteyteen liittyy tämä vivahde, myös se tuo muassaan epävarmuuden, kumpi käännös – merkitys vai tarkoitus – olisi tarkoituksenmukainen.

Lidandets mening består i att det föder en förmåga till medlidande och kärlek. (s. 50)

Kärsimyksen merkitys/ tarkoitus on siinä, että se synnyttää "myötäkärsimisen" ja rakastamisen kyvyn. (s. 50)

Livets och lidandets mening förefaller att höra samman. Då livet har en mening kan lidandet också få en mening. (s. 12)

Elämän ja kärsimyksen tarkoitus/ merkitys näyttävät kuuluvan yhteen. Silloin kun elämällä on tarkoitus/ merkitys, voi myös kärsimys saada tarkoituksen/ merkityksen. (s. 12)

Merkityksen antamiseen ja arvon antamiseen liittyy myös se, että Erikssonin näkemyksen mukaan kärsimykseen on vaikea löytää yhtä ehdotonta suhtautumistapaa. Hän sanoo, että ihminen yhdellä hetkellä on valmis näkemään kärsimyksen jonakin ehdottomasti pahana ja seuraavalla hetkellä yrittää kaunistella sitä siten, että tahtoo antaa kärsimykselle merkityksen (s. 12)¹⁰. Kun Eriksson tässä yhteydessä käyttää 'försköna' -verbiä, vaikuttaa siltä, kuin tarkoituksen näkeminen perustuisi valheeseen ja itsepetokseen. Tämä herättää kuitenkin kysymyksen, miten sitten lainkaan on ratkaistavissa, milloin on

¹⁰ "Det är svårt att finna ett bestämt förhållningsätt till lidandet. I den ena stunden är man beredd att se det som någonting definitivt ont, för att i nästa stund kanske försköna det genom att vilja tillskriva det en mening." (s. 12)

kysymys kaunistelusta ja milloin todellisesta tarkoituksen löytämisestä. Merkityksen antamisen näkökulmasta kysymys ei tosin liene lainkaan relevantti, ”kaunistelun” näkökulma on ulkopuolisen tarkkailijan, ei kokijan itsensä¹¹. Edellä kuvattu ambivalentti asenne kysymykseen näkyy Erikssonin mukaan myös kirjallisuudessa, mutta hänen mukaansa kärsimyksen merkitys tahdotaan kuitenkin jollakin tavalla löytää (s. 48)¹².

Myös merkityksen antamisen näkökulmasta ’mening’ -sana on ongelmallinen. Esimerkiksi kun Eriksson sanoo, että olemassa on kahdenlaista kärsimystä (1) ”lidande som saknar all mening” ja (2) ”lidande som trots allt har en mening”, voi asiayhteydestä päätellä, että ajatus mahdollisesti liittyy jollakin tavalla kärsimyksen arvoon, jolloin käännökseksi kävisi ’merkitys’. (s. 12)¹³ Toisaalta kuitenkin jako kärsimykseen, jolta puuttuu kaikki merkitys ja kärsimykseen, jolla kaikesta huolimatta on jokin merkitys, on outo – kuten olemme todenneet kaikella on aina merkitys. Samanlainen tässä suhteessa on Erikssonin ajatus: ”Det finns ett onödigt lidande, ett lidande som inte har någon som helst mening”(s. 50)¹⁴. On nimittäin huomattava, että merkityksen antamisen näkökulmasta ajatellen myös turhalla kärsimyksellä on merkitys; myös turhaksi nimeäminen on merkityksen antamista. Tämä tulee selkeästi esille Eriksson siteeraamassa Collianderin (1987) ajatuksessa: ”Kärsivä ihminen antaa kärsimykselle sen luonteen. Hän antaa sille kirouksen tai siunauksen, tarkoituksen tai tarkoituksettomuuden värin” (s. 13)¹⁵.

Arvojen ja arvottamisen keskeistä merkitystä ihmisen olemisessa kuvaa Erikssonin ajatus: ”Sen, mitä ei voi selittää tai ymmärtää [maailmasta, jossa elää ja tapahtumista, joihin on osallisena], ihminen lukee jonkin ulkopuolisen mahdin, kohtalon, jonkin hyvän tai jonkin pahan syyksi tai ansioksi” (s. 36)¹⁶. Erikssonin ajatuksesta voidaan tietysti olla eri mieltä, mutta nämä esimerkit joka tapauksessa osoittavat, että kärsimys on Erikssonin mukaan problemaattinen asia. Heideggerilaisittain se ei siis usein myöskään Erikssonin mukaan ole ihmiselle ”käsilläoleva” vaan ”esilläoleva”.

Edellä esitetystä voidaan siis johtopäätökseksi todeta kaksi asiaa: ensiksi, että merkitys ja tarkoitus ovat myös Erikssonin ajattelussa kaksi eri asiaa, ja toiseksi, että ”merkitys-tarkoitus” -erottelun tekeminen selkiyttää kärsimyksen ’miksi’ -kysymyksen käsittelyä ja auttaa vastauksen hahmottamisessa.

¹¹ Tietysti kokijakin voi myöhemmin antaa omalle aikaisemmalle ajattelulle ”kaunistelun” nimen, mutta tässä onkin kyseessä jo eri merkityksenanto.

¹² ”I litteraturen märker man ett ambivalent förhållningssätt till frågan. Man vill på något sätt finna lidandets mening.” (s. 48)

¹³ (1) kärsimystä, jolta puuttuu kaikki merkitys; (2) kärsimystä, jolla kaikesta huolimatta on merkitys (s. 12)

¹⁴ On olemassa turhaa kärsimyksestä, kärsimystä, jolla ei ole mitään merkitystä. (s. 50)

¹⁵ ”Den lidande människan förlänar lidandet dess karaktär. Hon ger det färg av fördärv eller välsignelse, mening eller meningslöshet” [Colliander 1987 s. 81]. (s. 13)

¹⁶ ”Människan har alltid haft ett behov av att försöka förklara den värld hon lever i och de skeenden hon är en del av. [...] Det människan inte kan förklara eller förstå tillskriver hon en yttre makt, ödet, något ont eller något gott.” (s. 36)

8. 2. 2 Kärsimyksen hyvä ja paha

1) Kärsimyksen pahuus

Myös Eriksson on sitä mieltä, että kärsimystä pidetään pahana. Hän sanoo: ”Yleinen käsitys on, että kärsimys kuuluu yhteen pahan kanssa. Kärsimys käsitetään yleensä jonkin pahan vaikutukseksi” (s. 30)¹. Saman hän ilmaisee selkeästi myös omaksi kannakseen sanoessaan: ”Lidandet är någonting alltigenom ont [...]” (s. 11)². Lisäksi Eriksson on sitä mieltä, että ”kärsimyksen ihannuus on pelkkä harhakuva” ja että ”pohjimmiltaan todennäköisesti kukaan ei halua kärsiä”(s. 15)³. Tämä ajatustapa ei tosin vaikuta aivan aukottomalta, koska Erikssonin mukaan toisaalta kuitenkin on mahdollista, että ”ihminen kokee nautintoa kärsiessään”, jopa siinä määrin, että hän ”antaa periksi tai resignoituu ja menee kärsimyksen, josta tulee tapa elää” (s. 16)⁴.

Eriksson ei kovin tarkoin erittele, mistä hyvydestä ja pahuudesta hän kärsimyksen yhteydessä puhuu. Kuitenkin voidaan nähdä, että hänen mukaansa kärsimykseen liittyvä pahuus on sekä ”hedonista pahaa”, että ”utilitaarista pahaa”. Kärsimystä Eriksson kuvaa sekä ”pahalta tuntuvana” ja ”epämiellyttävänä” että monin tavoin ”pahaa tekevänä”.

Kärsimyksen yhteys moraaliseen pahuuteen Erikssonin näkemyksessä tuli esille jo luvussa ’Kärsimys kamppailua’ (5. 4. 3), jossa kärsimystä käsiteltiin hyvän ja pahan välisenä kamppailuna, samoin kuin kamppailuna hyvän puolesta pahaa vastaan. Näistä varsinkin jälkimmäisen voi nähdä liittyvän moraalisiin, koska siinä kyse on ihmisen toiminnasta.⁵ Myös syyllisyyden sitominen kärsimykseen hyvän ja pahan välisenä kamppailuna osoittaa, että Eriksson näkee kärsimyksen moraalisiin piiriin kuuluvaksi asiaksi. Eriksson kirjoittaa:

Kärsimyksen ja syyllisyyden välillä on yhteys. Kaikki ihmiset kantavat syyllisyyttä erilaisten, pienempien tai suurempien, rikkomusten perusteella, joista jollakin tavalla tunnetaan oltavan vastuussa. Syyllisyyden kokemuksesta tulee kärsimys sillä hetkellä, kun ihminen tulee tietoiseksi siitä, että hän on pettänyt oman itsensä. Täysi tietoisuus

¹ ”En allmän föreställning är att lidandet hör samman med med det onda. Lidandet uppfattas i allmänhet som verkningarna av någonting ont.” (s. 30)

² Kärsimys on jotain kauttaaltaan pahaa... (s. 11)

³ ”Lidandets härlighet är blott en illusion.” (s. 15)

⁴ ”I djupaste mening vill antagligen inte någon människa lida.” (s. 15)

⁵ ”Den andra möjligheten är att människan känner en njutning i lidandet och ger efter eller resignerar och går in i lidandet, som blir ett sätt att leva.” (s. 16)

⁶ Ks. esim. s. 11, 30, 33, 69.

syllisyydestä syntyy useimmiten toiminnan jälkeen. Silloin kun ihminen rikkoo, hän on tietoinen pahasta, jota hän tekee itse toiminnan toteutuksessa. (s. 42–43)⁶

2) Erikssonin malli kärsimyksen arvosta

Eriksson kuvaa kärsimykseen liittyvää hyvää ja pahaa myös mallin (”en positionsmodell”) avulla, jossa hän jaottelee kärsimyksen ja sen vastakohtan neljään ”luokkaan”. Eriksson itse sanoo: ”I lidandets kamp uppstår fyra grundpositioner” (s. 31)⁷, jotka ovat:

(i) ”Den goda lusten” – Hyvä ilo

”Hyvässä ilossa on aitoa elämäniloa, merkitystä ja voimaa.”

(ii) ”Den onda lusten” – Paha ilo

”Pahassa ilossa on ihminen kiinni intohimoissaan, eikä jaksa määrätä elämästään, vaan on tuuliajolla.”

(iii) ”Det goda lidandet” – Hyvä kärsimys

”Hyvä kärsimys johtaa ihmisen kamppailuun merkityksen ja kasvun puolesta kohti suurempaa integraatioastetta ja kohti ihmisen eheytymistä.”

(iv) ”Det onda lidandet” – Paha kärsimys

”Paha kärsimys on läpeensä pahaa, ja tämän tilanteen ihminen usein kokee toivottomaksi.” (s. 31–32)⁸

Jos edellä olevassa mallissa ’lust’ sanan suomennoksen ’ilo’ tilalle vaihdetaan ’nautinto’, saadaan seuraavat luokat: (i) ”hyvä nautinto”, (ii) ”paha nautinto”, (iii) ”hyvä kärsimys” ja (iv) ”paha kärsimys”. Näistä tietenkin ”hyvä nautinto” ja ”paha kärsimys” tuntuvat luontevilta, toisin on kuitenkin ”pahan nautinnon” ja ”hyvän kärsimyksen” laita – ne vaikuttavat ongelmallisilta. Näistä neljästä ”hyvä kärsimys” on kaikkein vierain ilmaus, ja se tuntuu tavallisen kielenkäytön vastaiselta.

Yksi näkökanta, joka on avuksi Erikssonin näkemystä kärsimyksen hyvästä ja pahasta tarkasteltaessa, on asiaan liittyvän käytännöllisen ja teoreettisen puolen erottaminen. Eriksson itse siis esittää edellä esitetyn teoreettisen jaottelun, mutta muuten hän ei kuitenkaan erottele kärsimystä (/nautintoa) koke-

⁶ ”Det finns ett samband mellan lidande och skuld. Alla människor bär på skuld på grund av olika förseelser, större eller mindre, som man på något sätt känner sig ansvarig för. Upplevelsen av skuld blir ett lidande i det ögonblick människan blir medveten om att hon svikit sig själv. Full medvetenhet om skulden uppstår oftast efter handlingen. Då en människa syndar är hon medveten om det onda hon gör vid utförandet av själva handlingen.” (s. 42–43)

⁷ Kärsimyskamppailussa on neljä perusnäkökantaa. (s. 31)

⁸ ”I den goda lusten finns den äkta livsglädjen, meningen och kraften.” (s. 32)

”I den onda lusten är människan fast i sin passion och förmår inte bestämma över sitt liv utan är driven.” (s. 32)

”I det goda lidandet för människan en kamp för mening och växt, mot en högre grad av integration till att bli en hel människa.” (s. 31)

”Det onda lidandet är alltigenom ont, och människan upplever ofta denna situation som hopplös.” (s. 32)

muksellisena ja teoreettisena asiana, hän ei myöskään erittele kärsimykseen (/nautintoon) liittyviä tunteita. Hän tosin ilmaisee erilaisten kokemusten ja tunteiden olemassaolon kärsimyksessä sanoes-
saan:

Eri näkökantojen ja ihmisen senhetkisen elämäntilanteen ja elämännäkemyksen mu-
kaan saa kärsimys erilaisia muotoja, mutta kärsimys on aina ainutkertainen sekoitus
iloa ja kärsimystä, hyvää ja pahaa. (s. 32)⁹

Ihmisen kokemukset ovat usein jotenkin ”sekoittuneita”, samoin tunteet. ”Puhtaat kokemukset ja tun-
teet” näyttävät olevan vain hetkellisiä, ilmeisesti ihminen vain hetkeksi pystyy suuntaamaan huomion-
sa niin kokonaisvaltaisesti yhteen asiaan, että voi olla esimerkiksi täydellisen ilon vallassa. Tästä huo-
limatta näistä molemmista – kokemuksista ja tunteista – voidaan ja pitää tehdä teoreettisia erotteluja.
'Lidandet' ja 'lust', 'kärsimys' ja 'nautinto' ovat eri asioita silloinkin, kun ne ovat olemassa rinnakkain
ja samaan aikaan. Tätähän kuvaavat esimerkiksi sanonnat: ”ei ole mitään niin pahaa, ettei siinä olisi
jotain hyvääkin”, ja ”ilossa on aina surureunus”. Käsitteellisesti 'kärsimys' ja siihen liittyvä hyvä
samoin kuin 'nautinto' ja siihen liittyvä paha ovat siis eri asioita ja toisistaan erotettavia, vaikka ne
elämässä useimmiten kulkevat käsi kädessä. Sieltä missä on toinen, ei toinenkaan ole kaukana. Tästä
puhuu myös Eriksson, Jungiin (1993) viitaten hän nimittäin sanoo: ”[K]ärsimys ja onni edellyttävät
toisiaan ja ovat niin lähellä toisiaan, että kärsimys helposti muuttuu onneksi”, ja jatkaa: ”Intensiivinen
kärsimys voi kutsua esiin eräänlaisen yli-inhimillisen onnentunteen” (s. 32)¹⁰.

Kokemusten ja tunteiden vaihtelevuus tulee esille Erikssonin ajatuksessa: ”Kiusaukselle periksi anta-
minen voi ainakin hetkeksi antaa ihmiselle nautintoa, vaikka se seuraavassa hetkessä muuttuukin kär-
simykseksi” (s. 16)¹¹. Se taas, että ihminen voi samaan aikaan kokea monenlaisia tunteita, näkyy
Erikssonin ajatuksessa: ”Pelon ja rauhattomuuden takana oleva varmuus tekee ihmisen vahvaksi, ja
paradoksaalista kyllä ihminen voi nyt kokea iloa kärsimyksen keskellä” (s. 31–32)¹².

Erikssonin mallia voidaan valottaa myös toisaalta 'kärsimys' -sanana käsiteanalyysin avulla, toisaalta
seurausten arvottavan merkityksen avulla. Nautinto voidaan siis jakaa (1) 'nauttimiseen', (2) 'nauttimi-
sen sisältöön' ja (3) 'nauttimisen syyhyn' samoin kuin kärsimys jaettiin (1) 'kärsimiseen', (2) 'kärsi-

⁹ ”Beroende på de olika positionerna och på människans aktuella livssituation och livssyn antar lidandet olika former, men
lidandet är alltid en unik blandning av lust och lidande, gott och ont.” (s. 32)

¹⁰ ”Jung anser att lidande och lycka förutsätter varandra och att de ligger så nära varandra att lidandet lätt förvandlas till lycka.
Ett intensivt lidande kan framkalla en form av övermänskliga lyckokänslor.” (s. 32)

¹¹ ”Att ge efter för frestelsen kan, åtminstone för en stund, ge människan njutning och lustupplevelser för att i nästa ögonblick
förvandlas till lidande.” (s. 16)

¹² ”Det är vissheten, bortom oro och fruktan, som gör människan stark, och paradoxalt nog kan hon nu uppleva lusten och känna
glädje i lidandet.” (s. 31–32)

misen sisältöön' ja (3) 'kärsimisen syyhyn'. Myös nautinnon sisältö ja syy voivat olla joko yhteneväiset tai eri asiat samalla tavalla kuin kärsimyksenkin. Itsestään selvää on, että itse 'nauttiminen' on positiivista, hyvää, samoin kuin 'kärsiminen' on negatiivista, pahaa. Nauttimisen sisältö on myös mitä ilmeisimmin hyvää ainakin merkityksessä "hyvältä tuntuva", sen sijaan se voi olla pahaa ainakin merkityksessä "pahaa tekevä" – ja tämän liittyä seurauksiin. Nautinnon syyt voivat puolestaan olla hyviä, pahoja tai neutraaleja. Kärsimisen sisältö taas aivan ilmeisesti on pahaa merkityksessä "pahalta tuntuva", mutta samoin kuin nautinnon kohdalla sisältö voi kuitenkin olla "hyvää tekevä" – ja tässäkin on kyse seurauksista. Vaikka molempien asioiden hyvyyttä ja pahuutta arvioidaan siis syiden ja seurausten perusteella, niin käytännössä kuitenkin nautinnon arvioimisessa syillä tuntuisi olevan enemmän painoarvoa, kun taas kärsimyksen arvioinnissa seuraukset tuntuvat olevan merkityksellisempiä.

Erikssonin jakoa edellisen perusteella tarkasteltaessa huomataan:

(i) "Den goda lusten": "Hyvää nautintoa" nautinto on silloin, kun 'nauttimisen' lisäksi myös 'nauttimisen syy' on hyvä. Nautinnon seuraukset tuntuvat vaativan oman tarkastelunsa. Kysymys kuuluu: tuleeko "hyvän nautinnon" seurausten olla hyviä, jotta nautinto todella olisi hyvä, vai tekevätkö muuten "hyvän nautinnon" huonot seuraukset sen "pahaksi nautinnoksi"? Entä muuttavatko "pahan nautinnon" mahdolliset hyvät seuraukset nautinnon "hyväksi nautinnoksi"?

(ii) "Den onda lusten": "Pahassa nautinnossa" itse 'nauttiminen' on – per definitionem – hyvää, mutta 'nauttimisen syy' tekee nautinnosta pahan.¹³

(iii) "Det goda lidandet": "Hyvässä kärsimyksessä" itse 'kärsiminen' on – per definitionem – pahaa, kärsimisen syykin voi olla paha, mutta mikäli seuraukset arvioidaan hyväksi, voidaan kärsimystä kuitenkin pitää hyvänä. Tämän seurausten merkityksen arvioinnille huomaa myös Erikssonin näkemyksessä, nimenomaan "hyvän kärsimyksen" hän määrittelee seurausten perusteella, hänhän sanoo kuten edellä jo mainittiin: "Hyvä kärsimys johtaa ihmisen kamppailuun merkityksen ja kasvun puolesta kohti suurempaa integraatioastetta ja kohti ihmisen eheytymistä" (s. 31).

(iv) "Den onda lidandet": "Paha kärsimys" sitä vastoin ei välttämättä ole – niin kuin Eriksson sanoo – "läpeensä pahaa". Itse 'kärsiminen' tosin on pahaa ja seuraukset ovat pahoja, mutta 'kärsimisen syy' voi kuitenkin olla myös hyvä.

Arviona Erikssonin jaottelumallin käyttökelpoisuudesta esittelen vielä esimerkin sekaannuksesta, joka syntyy helposti, mikäli erottelua 'kärsimisestä' ja sen syistä ja seurauksista ei tehdä, vaan pitäydytään vain Erikssonin jaotteluun. Eriksson sanoo nimenomaan "kärsimysmallinsa" esittelyn yhteydessä: "Jesu lidandes kamp är en kamp som speglar djupet i lidandet mellan det onda och det goda" (s. 32)¹⁴.

¹³ Näistä kahdesta ks. myös Aristoteles edellä luvussa 8.1.3.

¹⁴ Jeesuksen kärsimyskamppailu on kamppailu, joka kuvastaa syvästi kärsimystä hyvän ja pahan välisenä asiana. (s. 32)

Hän ei kerro, mihin luokkaan hän Jeesuksen kärsimyksen sijoittaisi, siihen voi kuitenkin soveltaa Erikssonin ajatusta: ”I det goda lidandet för människan en kamp för mening och växt, mot en högre grad av integration till att bli en hel människa” (s. 31), toisin sanoen kärsimys saa aikaan jotain positiivista. Sitä vastoin Erikssonin ajatus: ”Det onda lidandet är alltigenom ont” (s. 32), ei tähän sovellu, nimittäin vaikka Eriksson ei tässä Jeesuksen kärsimyksen merkitystä mainitse, perinteisen kristinuskon tulkinnan mukaan Jeesuksen kärsimys oli nimenomaan kärsimystä, joka sai aikaan hyvää – sovinnon ihmisen ja Jumalan välille – joten se Erikssonin luokittelussa kuuluisi ”hyvään kärsimykseen”.

Tämä kuitenkin aiheuttaa sekaannuksen. Nimittäin jos Jeesuksen kärsimys ei ole täysin paha, jos kärsimyksessä itsessään on jotain hyvää, putoaa koko sovitustajatukselta pohja¹⁵. Jos kärsimys ei ole täysin paha, sen täytyy olla joko osittain paha tai näennäisesti paha. Osittainen kärsimys tuottaa kuitenkin vain osittaisen sovituksen ja näennäiskärsimys tuottaa puolestaan näennäissovituksen. Vain täydellinen, kokonainen kärsimys – ”Jumalani, Jumalani miksi minut hylkäsit!” – tuottaa täydellisen sovituksen. Summa summarum Jeesuksen kärsimys on täysin paha, mutta sen seurauksena on myös jotain hyvää, sovinto meidän ja Jumalan välillä. Erikssonin malli ei siis selvennä kysymystä kärsimyksen hyvästä ja pahasta, vaan pikemminkin se johtaa käsitesekaannukseen, joten en suosittelisi mallin käyttämistä.

3) Positiivisen merkityksen antamisen perusteita

Vaikka Eriksson ei eksplikoij ajatusta seurausten vaikutuksesta kärsimyksen arvottamiseen, hän kuitenkin tarkastelee kärsimyksen positiivista merkitystä paljolti juuri seurausten mukaan. Kärsimisen syyn kärsimykselle arvoa antavaa merkitystä hän sen sijaan ei ota esille lainkaan. Tämä on oikeastaan aika mielenkiintoinen asia. Nähdäkseni tämä on meidän länsimaisessa ajattelussa nykyisin vallitsevana ajattelutapana. Käsittääkseen meidänkin kulttuurissamme on aikaisemmin arvostettu toisen puolesta tai jonkin aatteen puolesta kärsimistä, mutta vaikuttaa siltä, että olemme nykyisin vieraantuneet koko ajatuksesta niin, että kuullessamme esimerkiksi uutisia itsemurhaiskuista, emme juurikaan ajattele iskun tekijän kärsivän aatteensa vuoksi tai uhrautuvan sorrettujen puolesta.

Se, mistä asioista kärsimyksen positiivista merkitystä pyritään etsimään, riippuu myös Erikssonin mukaan monista seikoista, joista hän mainitsee esimerkiksi ihmisen arvomaailman, elämäntilanteen ja kärsimyksen laadun (s. 32). Tämän vuoksi Erikssonin esittämät perustelut ovat vain esimerkkejä,

¹⁵ Kristuksen kärsimyksen sovituluonnetta Eriksson ei suinkaan vähättele, vaan päinvastoin pitää sitä aivan oleellisesti kristinuskoon kuuluvana asiana. (s. 76)

mutta sellaisina varmaankin kohtalaisen yleisiä ihmisten ajattelussa. Niistä voidaan myös nähdä, että kärsimyksen positiivinen merkitys useimmiten perustuu sen ”hyvää tekeviin” seurauksiin.

Eriksson ajattelee, että kärsimyksessä oleva intohimo¹⁶ on yksi tapa antaa kärsimykselle positiivinen merkitys. Hän sanoo: ”Själva passionen är ett lidande, men genom att ge lidandet passionens förtecken kan man, åtminstone för en stund, göra det uthärdligt” (s. 15)¹⁷. Lisäksi Eriksson sanoo:

On kuin ihminen näennäisesti toivottomassa tilanteessaan toisinaan ilmaisisi kärsimyksensä tuskaa intohimon välityksellä. Intohimossa on luovaa voimaa, ja omistautumalla luomiseen voi ihminen kenties hetkeksi unohtaa kärsimyksensä. Tämä traaginen luominen ilmenee usein musiikissa, kuvataiteessa, kaunokirjallisuudessa jne. Voitaisiin sanoa, että kärsimyksessä oleva intohimo on yksi tapa antaa kärsimykselle merkitys. (s. 15)¹⁸

Toinen positiivisen merkityksen antamisperuste tulee esille, kun Eriksson kysyy Kallenbergia (1992, 139) siteeraten: ”Jos suru on kärsimystä, minkä merkityksen kärsimys silloin saa”, ja sanoo tämän tarkoittavan, että ”kärsimyksellä ei ole merkitystä itsessään, mutta sen voi nähdä porttina persoonalliseen kehitykseen” (s. 17)¹⁹. Samasta kertovat myös ajatukset: ”Siellä, missä elämä voittaa, on kärsimys tullut uuden elämän voimälähteeksi” (s. 11)²⁰, ja ”ihmisen joksikin tuleminen (’vardande’) syntyy hyvän ja pahan välisen kamppailun kautta” (s. 69)²¹.

Kolmas Erikssonin esittämä merkityksenantoperuste on ajatus uhrista. Erikssonin mukaan esikristillisessä traditiossa ihminen yritti ostaa itsensä vapaaksi pahasta uhraamalla (s. 73). Myös vanhatestamentillisessä sovitusaajatuksessa on uhriajatus sisäänrakennettuna; ihminen sovitetaan uhraamalla jotakin (s. 43). Uhriajatuksen Eriksson näkee elävän jatkuvasti myös modernissa ihmisessä, vaikka se onkin saanut erilaisia muotoja (s. 73). Juuri tässä näkyy se edellä esittämäni ajatus, jonka mukaan Eriksson ei puhu kärsimyksen syystä arvoa antavana aspektina. Modernin ihmisen uhriajatus ei nimittäin näytä

¹⁶ lidelsen, passionen = intohimo, kärsimys, vaiva

¹⁷ Itsessään ”passionen” on kärsimys, mutta kun annetaan kärsimykselle intohimon etumerkki, voidaan ainakin hetkeksi tehdä se siedettäväksi. (s. 15)

¹⁸ ”Det är som om människan i sin, till synes, hopplösa situation ibland uttrycker sitt lidandes smärta genom lidelsen. I lidelsen finns en skapande kraft, och genom att ge sig hän åt ett skapande kan människan kanske för en stund glömma sitt lidande. Detta tragiska skapande finner man ofta uttryckt i musik, konst, skönlitteratur etc. Man kunde säga att lidelsen i lidandet är ett sätt att ge lidandet en mening.” (s. 15)

¹⁹ ”Om sorgen är ett lidande, vilken mening får då lidandet?” Han menar att lidandet inte har en mening, inte i sig, men att det kan ses som ett led i en personlig utveckling.” (s. 17)

²⁰ ”Där livet segrar har lidandet utgjort en kraftkälla till nytt liv.” (s. 11)

²¹ “[Pauli för fram tanken att] människans vardande föds genom kampen mellan det onda och det goda.” (s. 69)

sisältävän uhrin ”ennakkomaksun” luonnetta, vaan pikemminkin se näyttää olevan jonkinlainen ”vapautumismaksu” kärsimyksen jo kohdattua. (s. 73–75.)²² Eriksson sanoo:

Me kaikki voimme tunnistaa itsessämme sen tosiasian, että vaikean kärsimyksen edessä olemme olleet valmiit uhraamaan jotakin saadaksemme lievitystä. Kärsimys voi saada merkityksen siinä, että ihminen saa mahdollisuuden uhrata jotakin. (s. 73)²³

Uhriajatukseen liittyy myös ajatus sovituksesta positiivisen merkityksen antajana kärsimykselle. Erikssonin mukaan ”syllisyydentunne on yksi kärsimyksen muoto ja siksi syllisyys tahdotaan sovittaa tai maksaa jollakin tavalla”(s. 43)²⁴. Eriksson kuvaa myös sitä kuinka ihminen toisaalta kärsii syllisyytensä vuoksi, mutta toisaalta ”samanaikaisesti tahtookin kärsiä voidakseen kärsimyksen avulla sovittaa syllisyytensä” (s. 42)²⁵. Lisäksi hän sanoo:

Kärsimyksen avulla ihminen voi sovittaa syllisyytensä. Tämä on johtanut siihen, että ihminen toisinaan etsii kärsimystä sovittaakseen syllisyytensä. Siegel (1990) korostaa sen merkitystä, että ihminen voi antaa itselleen anteeksi. Jos ihmiseltä puuttuu itsekunnioitus, eikä hän voi antaa itselleen anteeksi, voi sairaudesta muodostua se sovitus, joka vapauttaa hänet syllisyydestä. (s. 43)²⁶

Muita merkityksenantoperusteita voivat Erikssonin mukaan olla esimerkiksi rakkaus, usko ja elämän tarkoitus. Hän sanoo: ”[Kärsimys] on saanut merkityksen sen rajattoman rakkauden kautta, jota kaikesta huolimatta on olemassa” (s. 12)²⁷, ja myös: ”Vain rakkaus voi antaa kärsimykselle merkityksen, sillä suurinta kaikesta on rakkaus” (s. 48)²⁸. Uskon merkitystä Eriksson kuvaa sanomalla: ”Myös usko muodostaa yhden lähteen, usko, joka osittain sisältää luottamuksen meihin itseemme, usko elämään ja usko, joka antaa elämälle kokonaisuutena tarkoituksen” (s. 34)²⁹. Lisäksi Erikssonin mukaan ”elämän ja kärsimyksen tarkoitus näyttävät kuuluvan yhteen”, hän sanoo: ”Silloin kun elämällä on tarkoitus, voi myös kärsimys saada tarkoituksen” (s. 12)³⁰.

²² Ks. myös nootti 1 s. 80.

²³ ”Vi kan alla känna igen oss i det faktum att vi inför ett svårt lidande varit beredda att offra något för att få lindring. Lidandet kan få sin mening genom att människan får möjlighet att offra någonting.” (s. 73)

²⁴ ”Känslan av skuld är en form av lidande och man vill därför sona sin skuld eller på något sätt betala den.” (s. 43)

²⁵ ”Människan lider på grund av skuld men vill samtidigt lida för att genom lidandet kunna försona sin skuld (jfr Frankl 1974).” (s. 42)

²⁶ ”Genom lidandet kan människan sona sin skuld. Siegel (1990) framhåller betydelsen av att människan kan förlåta sig själv. Om människan saknar självaktning och inte kan förlåta sig själv kan sjukdom bli den försoning som befriar henne från skuld.” (s. 43)

²⁷ ”Det har fått en mening genom den gränslösa kärlek som trots allt finns.” (s. 12)

²⁸ ”Endast kärleken kan ge lidandet mening, ty störst av allt är kärleken.” (s. 48)

²⁹ ”Tron utgör även en källa, en tro som dels innebär en tilltro till oss själva, en tro på livet och en tro som ger livet som helhet mening.” (s. 34)

³⁰ ”Livets och lidandets mening förefaller att höra samman. Då livet har en mening kan lidandet också få en mening. (s. 12)

8. 2. 3 Kärsimys ja ihmisen arvo

Kysymystä kärsimyksen suhteesta ihmisen arvoon Eriksson näyttää pitävän tärkeänä, koska hän käsittelee sitä kirjassaan jokseenkin paljon. Vaikka Eriksson suureksi osaksi liittää ihmisen arvoa koskevan kysymyksen hoitamisen kontekstiin, käsittelen kysymystä tässä, koska kysymys kuitenkin on relevantti kaikenlaisen kärsimyksen yhteydessä. Kysymys ihmisen arvosta on yleensäkin vaikea ja monisäikeinen, mutta lisäksi myös tässä kysymyksessä Erikssonin näkemyksen ymmärtämistä vaikeuttaa ruotsin kielen ja suomen kielen erilaisuus.

Suomen kielessä *Nyky-suomen sanakirjan* (1980) mukaan sanan 'arvo' tässä yhteydessä relevantit merkitykset ovat: 1) ”merkitys; jonkun nauttima kunnioitus, arvovalta”, 2) ”(usein monikossa) arvokas, merkittävä asia”, 3) ”arvoaste, arvonimen eli tittelin edellyttämä asema”³¹. 'Arvokkuus' puolestaan on ominaisuus, josta em. sanakirja sanoo esimerkkinä: ”Arvokkuus on oman ylevyyden tunnon ulkonaiseen esiintymiseen painama hillityn varmuuden, vakavuuden, lujuuden ja levollisuuden leima.” Adjektiivin 'arvokas' saa merkitykset: 1) ”jolla on arvoa, suuri- tai kallisarvoinen, tärkeä”, 2) ”arvossa pidetty, arvonantoa nauttiva”, 3) ”arvokkuutta osoittava, juhlallinen, vakava” ja 4) ”arvollinen, kyllin hyvä”. 'Arvoton' taas on 1) ”vaille arvoa oleva, merkityksetön” tai 2) ”liian huono johonkin tai jollekin; joka ei ansaitse jotakin, jonkun arvolle sopimaton; epäarvokas”.

Nyky-suomen sanakirjan Synonyymisanakirja (1989) antaa 'arvolle' synonyymit: 1) ”arvoasema, asema, status, arvonimi, titteli” ja 2) ”tärkeys, merkitys, paino, panos”³². Sanalle 'arvokkuus' annetaan synonyymeiksi ”ylevyys, jalous, aateluus”. 'Arvokkaan' synonyymit³³ ovat 2) ”merkittävä, huomattava, mainittava, tärkeä, tähdellinen, keskeinen, olennainen, merkityksellinen, suuriarvoinen, ensisijainen, relevantti” ja 3) ”juhlallinen, juhlava, vakava, harras”.

Ruotsin substantiivilla 'värde' on *WSOY:n Ruotsi-suomi-suursanakirjan* (2004) mukaan merkitykset: 1) ”arvo; merkitys, hinta”, 2) ”arvo, arvokas asia” ja 3) ”arvo, luku”. 'Värdighet' puolestaan saa merkitykset 1) ”arvokkuus” ja 2) ”arvo”³⁴. Adjektiivin 'värdig' merkitykset ovat 1) ”arvokas, arvoisa, kellovöllinen, ansiollinen”, 2) ”jonkin arvoinen, arvon mukainen; tarpeeksi hyvä” ja 3) ”arvokas; juhlallinen”. 'Värderik' merkitsee ”arvokas” ja 'värdefull' merkitsee ”arvokas, kallisarvoinen; tärkeä”. *Norstedts svenska ordbok* (1999) sanoo sanasta 'värde': 1) ”(viss) grad av (allmän) begärlighet eller nyt-

³¹ Muut merkitykset: 4) ”käypä hinta”; 5) ”numeron tai luvun suuruus; numero, luku”; 6) ”erillisiä, edeen liittyviä merk:ää (nuotin arvo, värin arvo, kirjaimen äännearvo, kemiallinen arvo, aika-arvo)”; 7) ”arvon. a. attr:na arvoisa, kunnioitettava”

³² Lisäksi: 3) ”hinta, kurssi, taksa”; 4) ”numero, luku”

³³ 1) ”(paljon maksava) kallis, hintava, hinnakas”

³⁴ 'värdighet'-en = 1) ”arvokkuus” 2) ”arvo (esim. professors namn och värdighet – professorin nimi ja arvo)”

tighet hos visst föremål etc., vanligen mätt i pengar men även allmänne” ja 2) ”(ofta plur.) företeelse som anses ha hög grad av begärlighet eller nyttighet”. Sana ’värdighet’ taas saa merkitykset 1) ”bestämd känsla av vad som är värdigt beteende för den egna personen” ja 2) ”(hög) ställning och (högt) anseende i visst samhälle”. Adjektiivi ’värdig’ merkitsee 1) ”god nog för” ja 2) ”högtidlig och allvarlig”, ja ’värdefull’ merkitsee ”som har stort värde i ekon. eller annat avseende”. Suomen sana ’ihmisarvo’ käännetään sanakirjojen mukaan yksiselitteisesti ruotsiksi sanalla ’mänskoverde’.

Sanakirjojen mukaan ruotsin kielen sana ’värde’ näyttäisi vastaavan suomen sanaa ’arvo’ ja ruotsin sana ’värdighet’ suomen sanaa ’arvokkuus’, mutta ruotsissa sanalla ’värdighet’ on toisin kuin suomen ’arvokkuudella’ myös merkitys ’arvo’. Tästä syystä ei Erikssonin tapa käyttää sanoja ’värde’ ja ’värdighet’ vastaa suomen kielen ’arvo’ ja ’arvokkuus’ sanojen käyttöä. Hän näyttää käyttävän sanaa ’värdighet’ sekä arvosta että arvokkuudesta puhuessaan.³⁵ Ihmisarvosta puhuessaan Eriksson ei lainkaan käytä sanaa ’mänskoverde’, vaan ilmaisee asian esimerkiksi sanomalla ’mänskans absoluta värdighet’(s. 87) tai ’den mänskliga värdigheten’ (s. 87). Ihmisen arvosta hän käyttää toisaalta myös ’värde’ -sanan sisältäviä ilmaisuja, esimerkiksi ”värde som människa” (s. 87, 95) tai ”det absoluta värdet som människa” (s. 87).

Ihmisen arvon perustasta puhuessaan Eriksson käyttää ilmaisua ”det mänskliga ämbetet³⁶”, jonka voisi kai parhaiten suomentaa tässä yhteydessä ilmaisulla ”ihmisen osa”. Hän sanoo: ”Mänskans absoluta värdighet är givet henne i och med att hon fått ett mänskliga ämbetet. I biblisk mening har människan fått sin värdighet i och med att hon skapats till Guds avbild” (s. 88)³⁷. Tähän voi ajatella liittyvän myös Erikssonin ajatuksen: ”Då människan fråntas ansvar berövas hon samtidigt sin värdighet” (s. 88)³⁸. Ihmisen käsittäminen Jumalan kuvaksi on nimittäin yhdeltä kannalta katsottuna sitä, että ihminen on vapaa valitsemaan ja vastuullinen valinnoistaan, ja siihen, että ihmisellä on ihmisarvo kuuluu myös Erikssonin mukaan ”vapaus saada valita” (s. 88)³⁹. Vapauden ja vastuun lisäksi ihmisarvoon liittyy myös oikeuksia. Erikssonin mukaan esimerkiksi ihmisen ”oikeus suojella itseään loukkauksia vastaan” kuuluu hänen oikeuksiinsa (s. 88)⁴⁰. Hoitamiseen liittyvistä ihmisen oikeuksista Eriksson kirjoittaa:

Ihmisluontoon kuuluu tyydyttää perustavanlaatuiset tarpeensa ja halunsa niin kauan kuin se on mahdollista. Silloin, kun se ei enää ole mahdollista ihmiselle itselleen, kuuluu hänen oikeuksiinsa, että joku hänen välittömässä läheisyydessään auttaa häntä, nä-

³⁵ Ks. esim. s. 36, 87–90.

³⁶ ämbete -t -n = virka

³⁷ Ihmisen absoluuttinen arvo on annettu hänelle siinä ja sen myötä, että hän on syntynyt ihmisen osaan. Raamatullisessa mielessä on ihminen saanut arvonsa siinä ja sen myötä, että hänet on luotu Jumalan kuvaksi. (s. 88)

³⁸ Silloin kun ihmiseltä otetaan pois vastuu, ryöstetään häneltä samalla hänen arvonsa. (s. 88)

³⁹ ”Till den mänskliga värdigheten hör även frihet att få välja [...]” (s. 88)

⁴⁰ ”Till den mänskliga värdigheten hör även [...] rätten att skydda sig mot intrång.” (s. 88)

kee hänen tarpeensa ja halunsa ja tarttuu asiaan ilman, että ihmisen täytyy pyytää apua. (s. 43)⁴¹

Eriksson sanoo, että arvokkuus ja arvo tosin kuuluvat yhteen ja että arvokkuus merkitsee sitä, että on arvo, mutta nämä käsitteet eivät kuitenkaan ole synonyymejä (s. 87)⁴². Hän sanoo myös: ”Alla människor har i djupaste mening samma värde och värdighet (s. 87)⁴³. Tässä näkyy ero Erikssonin käyttämien käsitteiden ja suomen kielen välillä, suomen kielen mukaan kaikilla ihmisillä nimittäin on kyllä sama arvo, mutta ihmisten arvokkuus ei ole sama, vaan se vaihtelee niin kuin ihmisten ominaisuudet tai sosiaalinen status yleensäkin vaihtelevat. Toisaalta Eriksson käyttää myös ilmaisua ”värdighet som värde” (s. 88)⁴⁴, ja tällä perusteella voisi ajatella, että myös hän näkee arvon perustavampaa laatua olevana asiana kuin arvokkuuden. Erikssonin mukaan ”ihmisille annetaan eri syistä eri arvo” (s. 88)⁴⁵, ja näin tapahtuu myös hoidossa, hän sanoo: ”[P]atienten kan uppleva sig värdelös på grund av [...] att vårdare ser olika på olika patienter och tillskriver dem olika värde” (s. 88)⁴⁶.

Erikssonin mukaan sana ’värdighet’ tulee latinan sanasta ’dignitas, dignus’, joka merkitsee samanarvoisuutta ja uskottavuutta (s. 87)⁴⁷. Suomen kielessä sanoilla ’arvokkuus’ ja ’samanarvoisuus’ on yhteys, sitä vastoin sana ’uskottavuus’ ei samalla tavalla ole sidoksissa näihin kahteen kuin se ruotsin kielessä näyttää olevan. Uskottavuus ei siksi tunnu suomalaisen ajattelumaailmassa kuuluvan yhtä kiinteästi ihmisarvoon – tai arvokkuuteenkaan – kuin samanarvoisuus, se on yksi ihmisarvon toteutumiseen liittyvä asia monien muiden asioiden joukossa. Toisaalta on tietenkin huomattava, että mikäli ihmiselle annetaan arvo, myös hänen puheitaan uskotaan ja kokemuksiaan arvostetaan. Uskottavuus merkitseekin Erikssonin mukaan sitä, että ihminen ”ihmisenä ja potilaana tulee otetuksi tosissaan, ja että potilaan kokemuksia pidetään tosina” (s. 88)⁴⁸. Uskottavuudessa hän näkee myös ”esteettisen dimension”, joka näkyy ihmisen kohtelussa. Tämän Eriksson ilmaisee sanomalla: ”I trovärdigheten finns även en estetisk dimension som uttrycks i anständigt, korrekt och respektabelt handlande” (s. 88)⁴⁹.

⁴¹ ”Till människans natur hör att tillgodese sina mest primära behov och beggar så länge det är möjligt. Då det inte längre är möjligt för människan själv hör det till hennes rätt att någon i hennes omedelbara omgivning hjälper henne, ser hennes behov och begär och ingriper utan hon måste be om hjälp.” (s. 43)

⁴² ”Värdighet förbinds med värde. Värdighet innebär att ha ett värde, men ’värdighet’ och ’värde’ är inte synonyma begrepp.” (s. 87)

⁴³ Kaikilla ihmisillä on syvimmältään sama arvo ja arvokkuus... (s. 87)

⁴⁴ arvokkuus arvona

⁴⁵ ”Människor tillskrivs av olika orsaker olika värden, [...]” (s. 88)

⁴⁶ [P]otilas voi kokea itsensä arvottomaksi [...] sillä perusteella, että hoitajat näkevät eri potilaat eri tavalla ja antavat heille erilaisen arvon. (s. 88)

⁴⁷ ”Ordet [värdighet] härleds till latinets *dignitas, dignus*, som betyder likvärdighet och trovärdighet.” (s. 87)

⁴⁸ ”Trovärdighet innebär att man som människa och patient blir tagen på allvar och att ens upplevelser betraktas som sanna.” (s. 88)

⁴⁹ Uskottavuudessa on myös esteettinen dimensio, joka ilmaistaan sopivalla, korrektilla ja kunnioittavalla kohtelulla. (s. 88)

Käsitteellä 'värdighet' Eriksson sanoo olevan useita dimensioita, ja näistä hän mainitsee sisäisen ja ulkoisen ulottuvuuden (s. 87)⁵⁰, jotka molemmat ovat ihmisen persoonallisuuden osia (s. 88)⁵¹. Erikssonin mukaan: "Till den inre dimensionen hör trovärdighet, hederskänsla och sedlighet. Till den yttre hänförs karaktäriska såsom ära, rang, ställning, ämbete, ädel gestalt, utseende samt anseende" (s. 87)⁵². Hoitamiselle relevantit kategoriat Eriksson kiteyttää seuraavasti:

- 1) Arvokkuus on yhteydessä ihmisen osaan. Tähän kuuluvat samanarvoisuus ja uskottavuus. Absoluuttinen arvo ihmisenä.
- 2) Arvokkuus on tila relatiivisemmassa tai subjektiivisemmassa merkityksessä. Tähän voidaan laskea osittain se arvo, jonka ihminen on antanut itselleen, itsekunnioitus, osittain se arvo, jonka muut tai jokin normijärjestelmä antaa. (s. 88)⁵³

Näistä ensimmäisessä on kyse ihmisen arvosta/ ihmisarvosta, toisessa taas pikemmin ihmisen arvokkuudesta. Tosin ihmisen itselleen antamassa arvossa on pohjimmiltaan myös kyse ihmisarvosta, siihen ihmisen itsessään näkemä arvokkuus perustuu. Mikäli ihminen ei koe ihmisarvon kuuluvan itselleen, ei hän voi pitää itseään myöskään arvokkaana.

Erikssonin mukaan kaikilla ihmisillä on siis sama ihmisarvo, mutta toisaalta kaikilla ihmisillä on myös oma käsitys omasta arvostaan ja ihmiset kokevat arvonsa erilaiseksi (s. 87–88)⁵⁴. Hänen mukaansa on mahdollista, että ihminen ei "koe täyttä arvoaan ihmisenä" (s. 43) tai ettei hän potilaana koe "omaa täydellistä arvoaan" (s. 89). Hän voi kokea itse loukanneensa omaa ihmisarvoaan (s. 16), tai hän voi kokea itsensä arvottomaksi esimerkiksi häpeän ja syyllisyyden vuoksi (s. 88)⁵⁵. Se, että potilas kokee menettäneensä arvonsa, voi myös johtaa tilanteisiin, joissa potilas ei enää jaksa kamppailla, vaan antaa periksi ja luovuttaa (s. 94)⁵⁶. Eriksson sanookin, että "kokemuksella siitä, että myös potilaana ihmisellä

⁵⁰ "Begreppet 'värdighet' har flera dimensioner." (s. 87)

"Rent begreppsligt hat begreppet värdighet en inre och en yttre dimension." (s. 87)

⁵¹ "Såväl den yttre som den inre värdigheten utgör delar av människan som person." (s. 88)

⁵² Sisäiseen dimensioon kuuluvat uskottavuus, kunnioitus ja siveellisyys. Ulkoiseen lasketaan sellaiset piirteet kuin kunniallisuus, arvoasema, yhteiskunnallinen asema, virka, jalo ulkomuoto, ulkonäkö sekä maine. (s. 87)

⁵³ "Följande huvudkategorier kan utkristalliseras vilka har relevans för värden:" (s. 88)

"Värdighet är förbunden med det mänskliga ämbetet. Hit hör likvärdighet och trovärdighet. Det absoluta värdeetsom människa." (s. 88)

"Värdighet är ett tillstånd i mera relative eller subjektiv betydelse. Hit kan räknas dels det värde som människan tillskrivit sig själv, självaktning, dels det värde som tillskrivs av andra eller utifrån något normsystem." (s. 88)

⁵⁴ "[...] alla människor har även en egen uppfattning om sin värdighet." (s. 87–88)

"[...] människor upplever sitt värde olika." (s. 88)

⁵⁵ "[...] att inte uppleva full värdighet som människa [...]." (s. 43)

"[...] man inte känner sig fullt värdigt." (89)

"En människa [...] upplever att hon själv kränkt sin värdighet. (s. 16)

"[...] patienten kan uppleva sig värdelös på grund av skam och skuld [...]." (s. 88)

⁵⁶ "Han eller hon kan uppleva sig sakna ett värde [...]." (s. 94)

on itseisarvo, on perustavaa laatua oleva merkitys terveystoimintoihin” (s. 88)⁵⁷, ja että ”potilaan arvon loukkaamisella pienennetään myös hänen mahdollisuuksiaan käyttää sisimpiä terveystoimintoihin” (s. 87)⁵⁸.

Vaikka Eriksson siis näkee ihmisarvon kunnioittamisen ja oman ihmisarvon kokemisen ensiarvoisen tärkeäksi ihmisen terveyden kannalta, hän kuitenkin sanoo: ”Hoitamisen päämäärä ei voi olla terveys, vaan sen täytyy ulottua pitemmälle ja sisältää ihmiselämä kokonaisuudessaan” (s. 98)⁵⁹. Hän siis katsoo, että ihmisarvo todella on itseisarvo – ”arvo sinänsä” Kantin ilmaisua käyttäen – ei väline jonkin muun saavuttamiseen siitä huolimatta, että kaikki mahdollinen hyvä ihmisten välisessä elämässä kaikeksi perustuu ihmisarvon kunnioittamiseen. Ihmisarvon kunnioittaminen ei siis ole väline terveyden saavuttamiseen – jo tällainen ajatus itsessään on ihmisarvon loukkaus.

Eriksson kuitenkin jatkaa: ”Se, että on toista varten, että palvelee, on oman elämän tarkoituksen elämistä. Ihmisen vapauttaminen palvelemaan on hoitamisen perimmäinen tarkoitus” (s. 98)⁶⁰. Erikssonin mukaan ihminen myös ”kokee absoluuttisen arvonsa silloin, kun hän voi täyttää tehtävänsä ihmisenä, ts. kun hän voi palvella ja olla olemassa toista ihmistä varten” (s. 88)⁶¹. Nämä ajatukset ovat ihmisarvon kannalta hiukan ongelmallisia. Nimittäin jos ihmisen vapauttaminen palvelemaan katsotaan hoitamisen perimmäiseksi tarkoitukseksi, niin ihmisellä näyttää olevan vain välinearvo, hän on väline muita varten. Ilmeisesti tämän ajatuksen taustalla kuitenkin on kristillinen näkemys, jonka mukaan ihmisyyden ydin on juuri siinä, että ihminen ei elä itselleen vaan elää muita varten. Tällöin hoitamisen tarkoitus on auttaa ihmistä aitoon, todelliseen ihmisyyteen. Näin ajatellen ihmisen vapauttamisessa palvelemaan muita ei varsinaisesti olekaan kyse välineellistämisestä⁶².

Kärsimyksen ja ihmisen arvon välisestä suhteesta Eriksson sanoo: ”Lidandet kränker människans värdighet [...]. Att lida är i grunden ovärdigt människan” (s. 42)⁶³. Tämä herättää kysymyksiä. Ensiksikin kummasta Eriksson tässä puhuu ihmisen arvosta vai arvokkuudesta. Kärsimys voi tietenkin vähentää ihmisen arvokkuutta, mikäli arvokkuudella tarkoitetaan ulkoista olemusta ja arvokasta käyttäytymistä,

⁵⁷ ”Att uppleva att man har ett egenvärde, även som patient, är grundläggande betydelse för hälsoprocesserna.” (s. 88)

⁵⁸ ”Därmed minskar man även hans/ hennes möjligheter att använda sina innersta hälsoresurser.” (s. 87)

⁵⁹ ”Vårdandets mål kan inte vara hälsa utan måste sträcka sig längre, innefatta det mänskliga livet som helhet.” (s. 98)

⁶⁰ ”Att vara till för en annan, att tjäna, är att leva meningen i sitt liv. Att ”äterupprätta” människan till att tjäna är vårdandets yttersta syfte.” (s. 98)

⁶¹ ”Människan upplever sin absoluta värdighet då hon kan fullfölja sin uppgift som människa, d.v.s. kan tjäna och finnas till för en annan människa.” (s. 88)

⁶² Tämä on tietenkin vaikea kysymys kristinuskon sisälläkin. Toisaalta Jeesus sanoo, että ihmisen tulee rakastaa lähimmäistään niin kuin itseään (Matt 22:39) – siis samalla tavalla ja yhtä paljon. Kun rinnalle ottaa kultaisen säännön, jossa Jeesus sanoo, että toista ihmistä täytyy kohdella niin kuin toivoisi itse tulevansa kohdelluksi (Matt:7:12), niin tarkempi tulkinta kaikeksi olisi, että koska itse haluaa tulla kohdelluksi omien toiveidensa mukaan, on oikein ja kohtuullista, että kohtelee muita sillä tavalla kuin nämä itse haluavat itseään kohdeltavan.

⁶³ Kärsimys loukkaa ihmisen arvokkuutta [...]. Kärsiminen on pohjimmiltaan ihmisen arvolle sopimatonta. (s. 42)

mutta välttämättä ei näin tietenkään ole, ihminen voi kantaa myös kärsimyksensä arvokkaasti. Ihmisen arvosta puhuttaessa tilanne on kuitenkin epäselvempi ja riippuu siitä, mihin ihmisen arvon ajatellaan perustuvan. Kristillisen ihmiskäsityksen mukaisesti voidaan ajatella, että luodessaan ihmisen kuvakseen Jumala antoi hänelle valinnanvapauden ja siihen liittyvän vastuun, ja tätä vastuuta ihminen kärsiessään kantaa, koska hän syntiinlankeemuksessa vapauttaan käyttäessään valitsi pahan hyvän sijasta, vääryyden oikeuden sijasta.⁶⁴ Näin ajatellen kärsiminen ei loukkaa ihmisen arvoa, vaan pikemminkin on osoitus ihmisen arvosta.

Samassa yhteydessä Eriksson sanoo myös: ”Varje gång en människa lider känner hon sig kränkt” (s. 42)⁶⁵. Kirjansa suomennoksen esipuheessa hän taas sanoo: ”Nykyään useimmat hoitojärjestelmän piiriin tulevat potilaat kokevat, että heidän arvokkuuttaan loukataan jossain vaiheessa”⁶⁶. Myös sielullisesta sairauskärsimyksestä puhuessaan Eriksson esittää yhtenä mahdollisuutena sen, että kärsimys on potilaan kokemus (s. 84)⁶⁷. Tämän lisäksi hän sanoo, että ”potilas voi kokea menettäneensä arvonsa” (s. 94)⁶⁸. Eriksson siis puhuu arvon/ arvokkuuden loukkaamisen lisäksi siitä, että ihminen kokee arvoaan/ arvokkuuttaan loukattavan. Onkin tärkeää erottaa kokemus ja itse tapahtuma toisistaan. Riippumatta siitä, kummasta on kyse, on kärsimys yhtä suuri ja yhtä vakavasti otettava. Erottelun tekeminen on kuitenkin tärkeää kärsimyksen poistamis- ja lievittämiskeinojen arvioimisessa, todellisen arvon/ arvokkuuden loukkaamisen eliminoiminen vaatii erilaisia toimenpiteitä kuin potilaan arvonloukkamiskokemuksen hoitaminen.

Eriksson käsittelee myös kysymystä kärsimyksen aiheuttamisesta toiselle, hän kirjoittaa:

Att åstadkomma ett lidande för den andre innebär alltid att kränka den andres värdighet, att inte bekräfta denne som fullvärdig människa. Det är att inte erkänna människan

⁶⁴ Syntiinlankeemus oli kristinuskon mukaan vääryyden ja pahan valitsemista varsinaisesti siinä mielessä, että ihminen halusi tehdä sen, minkä Jumala oli kieltänyt – ja jos ajatellaan, että ihminen oli luotu vapaaksi valitsemaan, täytyi tietenkin olla jotain, missä tätä vapautta voi käyttää, muutoinhan vapaudella ei olisi mitään sisältöä eikä merkitystä. Tulkinat siitä, mikä tämän väärän valinnan sisältö oli, vaihtelevat. Yksi perinteinen ajattelutapa on esimerkiksi von Wrightin esseessään *Hyvän ja pahan tiedon puu* (teoksessa *Humanismi elämänasenteena* 1981) esittämä tulkinta, jonka mukaan ihminen halusi vain lisää tietoa. Tämän tulkinnan ongelmaksi muodostuu se, että Jumala oli kuitenkin antanut ihmiselle tehtäväksi ”viljellä ja varjella” maata, ja tiedon tavoittelemisen kaikei kuuluu tämän toiminnan piiriin, joten se ei varsinaisesti voi olla väärin. Vain ilkeä ja pahansuopa Jumala antaisi käskyn tehdä jotain ja kuitenkin samalla kieltäisi sen. Syntiinlankeemuksen ytimen voi nähdä myös sanoissa ”ihminen halusi” ja ”niin kuin Jumala”, toisin sanoen ihminen ei ollut tyytyväinen osaansa ihmisenä, vaan halusi kuten Ahmed Ahne ”kalifiksi kalifin paikalle” – siis ”Jumalaksi Jumalan paikalle”. Ihminen halusi nimenomaan tietää hyvän ja pahan niin kuin Jumala ne tietää, eikä kysymys ole pelkästään moraalista hyvästä ja pahasta, vaan kaikesta muustakin hyvästä ja pahasta, esimerkiksi luonnossa vallitsevista laeista. Kuten seurauksista voimme päätellä tällainen tietäminen ei kuitenkaan ole ihmiselle mahdollista, ihmisen väärän valinnan hedelmät ovat ympärillämme yhä selvemmin koko ajan nähtävissä.

⁶⁵ Joka kerta, kun ihminen kärsii, tuntee hän itsensä loukatuksi/ häpäistyksi. (s. 42)

⁶⁶ KI Lukijalle.

⁶⁷ ”[Dessa] kan dels erfaras av patienten själv, [...]” (s. 84)

⁶⁸ ”Han eller hon kan uppleva sig sakna ett värde [...]” (s. 94)

som potentiellt helig. Att åstadkomma lidande för en annan är samtidigt att kränka sin egen värdighet och att förneka sin egen helighet. (s. 39–40)⁶⁹

Tässä kysymyksessä pitäisi aivan ilmeisesti erottaa tarkoituksellinen toiminta ja toiminnan tarkoittamattomat seuraukset. Tarkoituksellinen kärsimyksen aiheuttaminen toiselle loukkaa aina tämän ihmisarvoa. Voidaan myös ajatella, että se, joka tahallaan loukkaa toisen ihmisarvoa, ei käyttäydy oman ihmisarvonsa mukaisesti. Aina ihmisen arvon loukkaaminen ei kuitenkaan ole tarkoituksellista, ja se, joka joutuu kärsimään toisten tekojen vuoksi, voi kyllä kokea, että hänen arvoaan loukataan, vaikka kärsimyksen aiheuttaja ei kenties ole edes tietoinen asiasta.

Hoidossa kärsimyksen aiheuttaminen on harvoin tarkoituksena⁷⁰, usein kärsimys on jonkin hyvää tarkoittavan teon tarkoittamaton sivutuote. Esimerkkinä voidaan ajatella pienten lasten hoitamista. Jos pieni lapsi joutuu hoidon vuoksi eroon äidistä – tai jos häntä vaikkapa rokotetaan – niin eihän kärsimyksen aiheuttaja, äiti tai hoitaja, millään muotoa pidä häntä arvottomana, vaikka lapsi luultavasti saakin ”minuuden loukkaamis” -kokemuksen. Mikäli kuitenkin on kyseessä potilas, joka ymmärtää ja tietää, että kärsimystä aiheuttavan toimenpiteen tms. tarkoituksena on ”potilaan hyvä”, hän ei koe kärsimystä ihmisarvonsa loukkaukseksi. Ongelmalliseksi tämän kysymyksen tekee hoidossa se, että hoitaja ei välttämättä ole perillä potilaan kokemuksista, eikä myöskään ole riittävän kiinnostunut kuunnellakseen ja ottaakseen selvää potilaan kokemuksista, ja tämä välinpitämättömyys itsessään on potilaan ihmisarvoa loukkaavaa.

Kärsimystä aiheuttavia asioita – syyllisyyttä, tuomitsemista, rakkaudettomuutta, yksinäisyyttä, sitä, ettei tule otetuksi vastaan tai ei tule otetuksi todesta – käsitellessään Eriksson toteaa:

Kaikilla näillä kuvatuilla kokemuksilla, jotka voivat aiheuttaa kärsimystä, on yksi yhteinen nimittäjä, nimittäin se, että aina kun ne koetaan kärsimyksenä, ne sisältävät ihmisen arvon loukkauksen. Ihminen voi kestää yksinäisyyttä, rakkaudettomuutta, syyllisyyttä jne., jos se ei loukkaa häntä ihmisenä. [...] Kärsimys voidaan kokea erilaisina olosuhteina, tunteina ja tilanteina, mutta syvimmältään kärsimyksen aiheuttaa se, että ihmiseltä riistetään hänen arvonsa/ arvokkuutensa objektiivisessa ja/ tai subjektiivisessa merkityksessä. (s. 45–46)⁷¹

⁶⁹ Kärsimyksen aiheuttaminen toiselle sisältää aina toisen arvon väheksymisen, sen, että ei pidä tätä täysiarvoisena ihmisenä. Se merkitsee sitä, että ei tunnusta ihmisen potentiaalista pyhyyttä. Kärsimyksen aiheuttaminen toiselle on samalla oman arvon väheksymistä ja oman pyhyden kieltämistä. (s. 39–40)

⁷⁰ Näin haluaisin ainakin uskoa, asiaa ei liene mitenkään tutkittu.

⁷¹ ”Alla de här beskrivna upplevelsorna som kan förorsaka lidande förefaller att ha en gemensam nämnare, d.v.s. att det alltid innebär en kränkning av människans värdighet då någonting upplevs som lidande. Människan kan uthärda ensamhet, kärlekslöshet, skuld etc., ifall det inte kränker henne som människa. [Detta resonemang leder fram till ett påstående, att det egentligen endast finns ett svar på frågan om lidandets varför.] Lidande kan upplevas som olika tillstånd, känslor och situationer, men djupast förorsakas lidandet av att människan fråntagits sin värdighet i objektiv och/ eller i subjektiv mening.” (s. 45–46)

Nämä väitteet sisältävät ristiriitaisuuksia. Ensiksikin jonkin asian kestäminen ja samasta asiasta kärsiminen eivät ole toisensa poissulkevia asioita. Vaikka ihminen kestäisikin yksinäisyyttä rakkaudettomuutta, syyllisyyttä jne., hän saattaa kuitenkin kärsiä niistä. Toiseksi näistä kärsiminen ei riipu siitä, loukkaavatko nämä häntä ihmisenä. Voidaan myös kysyä, kuka ihmistä tai hänen arvoaan loukkaa, jos hän joutuu kärsimään yksinäisyyttä – usein loukkaajan voi tietenkin nimetä, mutta ei kuitenkaan aina. Kolmanneksi pelkästään objektiivinen arvonmenetyks ei voi aiheuttaa kärsimystä, arvonmenetyks täytyy subjektiivisesti tunnistaa sellaiseksi, että se ylipäättään aiheuttaa mitään ihmisen mielessä.

Lisäksi on huomattava, että mikäli ihmisarvo on absoluuttinen ja perustuu siihen, että ihminen on syntynyt ihmiseksi – kuten Erikssonkin edellä esitti – viimeinen väite ei voi pitää paikkaansa. Ihmisen arvoa voi loukata ja ihmistä voi kohdella vastoin ihmisarvon vaatimuksia, mutta ihmisarvoa keneltäkään ei voida riistää. Jos ihmisarvon riistäminen olisi mahdollista, siitä seuraisi, että mitä huonommin ihmistä kohdeltaisiin, sitä vähemmän hänellä olisi ihmisarvoa. Näinhän ihmiset ovat kautta aikojen pyrkineet kohtelemaan niitä, jotka he ovat halunneet tuhota. Jos tällainen ihmisarvon riistäminen olisi mahdollista, ei-hyväksytyjen ihmisten ja vähemmistöjen tuhoaminen kävisi kätevästi: ihmisiä kidutettaisiin kunnes heidän ihmisarvonsa olisi hävitetty kokonaan, ja sitten heidät tuhottaisiin, eikä kukaan enää panisi sitä pahakseen, koska eihän olisi enää kysymys ihmisistä. Näin asianlaita ei kuitenkaan todellisuudessa onneksi ole.

Myös ihmisarvon antaminen tapahtuu heideggerilaisen arvottamisen mallin mukaan. Kun ihminen nähdään ihmisenä, liitetään häneen luonnostaan samassa ”tapahtumassa” ihmiselle kuuluva arvo. Toisin sanoen niin kauan kuin ihminen voidaan tunnistaa ihmiseksi, häneen liitetään ihmisen arvo ”käsiläolevana”. Kidutettujen ihmisten kohdalla ihmisarvo kuitenkin muuttuu ongelmalliseksi, ”esilläolevaksi”, ja sen vuoksi kauhistumme katsoessamme venäläisten Birkenaun -keskitysleirin aidan takana seisovista ihmisistä ottamia kuvia. Jos noilta ihmisiltä olisi voitu riistää ihmisarvo, kuvat eivät hätkähdittäisi katsojaa niin kuin ne tosiasiasa tekevät. Mielestäni kuvat eivät anna aihetta ajatella, että niiden esittämiltä ihmisiltä olisi voitu riistää edes heidän arvokkuutensa.

9 ERIKSSONIN NÄKEMYS KÄRSIMYKSESTÄ HOIDOSSA

9. 1 Taustaa

9. 1. 1 Yleistä kärsimyksestä hoidossa

”Inhimillisen kärsimyksen lievittäminen ja [kärsivän] lohduttaminen ovat kaikkina aikoina olleet hoitamisen ydin”, sanoo Eriksson kirjansa suomennoksen esipuheessa. Hän jatkaa: ”Uskoakseni meidän täytyy tänään selvemmin kuin koskaan tarkentaa hoitamisen perustaa: kärsimystä, myötäelämistä, laupeutta ja rakkautta. Pelissä on hyvä hoito!”¹ Hoitoon liittyvää kärsimystä Eriksson käsittelee varsinaisesti kirjansa *Den lidande människan* luvussa *Lidandet i vården* (s. 82–99), jossa hän sanoo haluavansa nostaa esille nimenomaan nykyisin hoidossa kohdattavan kärsimyksen (s. 82)².

Erikssonin mukaan: ”Kärsimys ja terveys ovat kaksi eri puolta ihmisen elämänprosessissa, ne ovat integroituneet toisiinsa ja ovat alituisesti läsnä ihmisen elämässä. Olosuhteista riippuen ihminen vaihtelevassa määrin kärsii ja/ tai kokee itsensä terveeksi” (s. 65–66)³. Tästä voi havaita, kuinka Erikssonin ajattelussa kärsimys liittyy kiinteästi ’terveys’ -käsitteeseen. Kärsimyksen ja terveyden hän rinnastaa myös esimerkiksi sanoessaan: ”I djupaste mening är hälsa en helhet genom dess förening med lidande” (s. 64)⁴. Lisäksi Eriksson näyttää käyttävän käsitteparia ”lidande och hälsa” idiomien tapaan (ks. s. 63 ja s. 65). Suomen kielessä tällaista yhteyttä ei ole, suomessa sanapari on ”sairaus-terveys”.

Terveyden ja kärsimyksen sitomisesta yhteen edellä mainitulla tavalla seuraa Erikssonin ajattelussa se, että hän ei näytä erottavan sairauteen ja sairastamiseen liittyvää kärsimystä muusta kärsimyksestä, vaan käsittelee kaikkea kärsimystä ikään kuin se olisi sairauteen liittyvää. Itse asiassa paikka paikoin tuntuu suorastaan siltä, että kärsimys Erikssonin mielestä on yhtä kuin sairaus. Esimerkiksi Erikssonin ajatus: ”Lidande och hälsa utgör det egentliga innehållet, substansen, i lidandets kamp och i människans kamp för att överleva, d.v.s. fortsätta att kämpa eller resignera och välja icke liv” (s. 63)⁵, koskee

¹ KI Lukijalle; Myös: ”Vårdlidande handlar om värdetik och om god vård.” (s. 98) Hoitokärsimyksen yhteydessä on kyse hoitoetiikasta ja hyvästä hoitamisesta. (s. 98)

² ”I denna del av boken vill jag lyfta fram det lidande som finns och som vi idag möter i vården.” (s. 82)

³ ”Lidande och hälsa utgör två olika sidor av människans livsprocess, de är integrerade i varandra och är ständigt närvarande i människans liv. Beroende på omständigheterna upplever människan varierande grad av lidande och/ eller hälsa.” (s. 65–66)

⁴ Ajatus vapaasti suomennettuna: Syvimmässä merkityksessä terveys on kokonaisuus, johon kuuluu osana myös kärsimys. (s. 64)

”Kärsimys ja terveys kuuluvat yhteen.” (KI s. 2)

⁵ Kärsimys ja terveys ovat varsinainen sisältö, substanssi, kärsimyksen kamppailussa ja ihmisen kamppailussa jäädä eloon, ts. jatkaa taistelua tai resignoitua ja valita ’ei-elämä’. (s. 63).

aivan ilmeisesti sairastamisesta johtuvaa kärsimystä. Tässäkään hän ei kuitenkaan eksplikoi eroa kaikkeen muuhun kärsimykseen, tosin voi ajatella, että asia on implisiittisesti ilmaistu luvun otsikossa *Lidande och hälsa*, koska ruotsin kielessä sanalla ‘lidande’ on myös ‘sairaus’ merkitys. Selkeämpi erottelu olisi kuitenkin tarpeen. Kyseessä voi yksinkertaisesti olla hoitamisen ammattilaisen ja asiantuntijan sairaiden hoitamisesta lähtevä ja sen määrittelemä näkökulma kärsimykseen. Toisaalta kyse voi olla myös Erikssonin pyrkimyksestä luoda kärsimyskäsitteestä yksi hoitotieteen paradigmakäsite (s. 100–105)⁶.

Erikssonin mukaan: ”Hälsa är förenligt med uthärdligt lidande” (s. 64). Tämä mielletään usein terveyden määritelmäksi, ja lause on suomennettu: ”Terveys on siedettävissä olevaa kärsimystä”⁷, tai jopa: ”Terveys on siedettävää kärsimystä”⁸. Usein tätä ajatusta ei hyväksytä, mutta nähdäkseni se usein myös käsitetään – ja suomennoksen vuoksi aivan ymmärrettävästi kyllä – eri tavalla kuin Eriksson on tarkoittanut. Käsitteäkseni lause pitäisi suomentaa: Terveys on sitä, että ihminen on sopusoinnussa siedettävissä olevan kärsimyksen kanssa. Tätä suomennosta puoltaisi myös Erikssonin edellisen lauseen jatkona oleva ajatus: ”En människa som är inne i ett lidande som hon upplever som uthärdligt kan samtidigt uppleva hälsa” (s. 64)⁹. Tässä muodossa Erikssonin ajatus onkin huomattavasti helpommin hyväksyttävissä. Tosin siihenkin vielä kaipaisi lisäystä, joka kertoisi, että tämä tila on myös yksi muoto terveyttä, onhan terveys nimittäin toki paljon muutakin.¹⁰ Edellä esitettyä ajatusta Eriksson selittää sanoessaan:

Jos terveyttä pidetään kokonaisuutena, kärsimystä voidaan pitää kokonaisuuden rikkojana. Inhimillinen kärsimys saattaa muuttua sietämättömäksi, ja kyky kokea terveyttä saattaa kadota. Sietämätön kärsimys lamauttaa ja estää ihmistä tervehtymästä. Siedettävää kärsimystä kokeva ihminen voi sen sijaan kokea myös terveyttä. (Eriksson ym. 2007 s. 80)

Eriksson sanoo myös: ”Jos pidämme kärsimystä luonnollisena osana ihmistä, silloin kärsimys on myös osa terveyttä” (s. 64)¹¹. Tämä ajatus on monessa mielessä ongelmallinen. Ensiksikin kärsimystä ei millään muotoa voi nähdä osaksi ihmistä, ei luonnolliseksi sen kummemmin kuin muuksikaan. Sitä

⁶ Tästä enemmän luvussa 9.3.2.

⁷ KI s. 2.

⁸ Eriksson (1994b s. 147); Toisaalla samassa artikkelissa on ilmaus: ”Terveysteen voi myös sisältyä siedettävä kärsiminen” (Eriksson 1994b s. 144).

⁹ Ihminen, jolla on sellainen kärsimys, jonka hän kokee siedettäväksi, voi samanaikaisesti kokea olevansa terve. (s. 64); Ks. myös Eriksson (1993 s. 25).

¹⁰ Tästä näkee, kuinka monet käsitteet ovat liian laajoja ja monitahoisia kattavasti määriteltäviksi. Sen vuoksi pitää tyytyä määrittelemään vain jossakin suhteessa jotain tarkoitusta varten ja pitää myös selkeästi ilmaista, mitä tarkoitusta palvelemaan määritelmä on tehty. (Ks. Pascal luku 5. 1. 1.)

¹¹ ”Om man ser lidandet som en naturlig del av människan, är också lidandet en del av hälsan.” (s. 64); Suomennos: Eriksson (1994b s. 147).

vastoin kärsimyksen voi kyllä nähdä luonnolliseksi osaksi elämää¹², ja vaikka käytännössä ihminen ja hänen elämänsä ovatkin yhtä kokonaisuutta, on teorian tarkoitus saada tähän kokonaisuuteen hahmoa, ja jakamisen tarkoitus on selkeyttää käsiteltävää asiaa; nimenomaan tämän vuoksi erottelua ja osiin jakamista tarvitaan. Mikäli kärsimystä sanotaan osaksi ihmistä, se ei selkeytä, vaan päinvastoin sekoittaa asiaa.

Toinen ongelma edellä esitettyssä ajatuksessa liittyy päättelyyn, joka ei ole pätevää. Nimittäin siitä, että jokin asia kuuluu luonnollisena osana ihmiseen tai hänen elämäänsä ei mitenkään välttämättä seuraa, että tämä asia kuuluisi terveyteen. Näin ajateltuna mikä tahansa asia voi kuulua terveyteen. Esimerkiksi koska vanheneminen on osa ihmisen elämää, niin vanheneminen on osa terveyttä; koska kuolema on osa ihmisen elämää, on kuolema myös osa terveyttä. Tästä seuraa myös, että jos sairauksien ajatellaan olevan osa ihmistä – ehkä kroonisissa sairauksissa näin voidaan kokea ja ajatella – tai vaikkapa ihmisen elämäkin, niin silloin nämä sairaudet ovat myös osa terveyttä. Näin joudutaan tilanteeseen, jossa 'sairauden' ja 'terveyden' käsitteet hämärtyvät ja menettävät merkityksensä, vaikka tarkoituksena on nimenomaan käsitteiden selkiyttäminen.

Kolmas ongelma on siinä, että edellä esitetty näkemys sisältää implisiittisesti ajatuksen, jonka mukaan ihminen välttämättömyyden pakosta on terve. Voidaan kuitenkin kysyä, onko asia näin. Jos asiaa katsotaan 'normaali' -käsitteen valossa, voi terveys olla teoreettisena asiana lähtökohtatilanne; teoriassahan voimme kuvitella ihmisen, jolla ei ole mitään epänormaaleja elintoimintoja, ei mitään sairautta, ei mitään vaivoja... Tällaisia ihmisiä on paljon myös olemassa, harva kuitenkin on tällä tavalla terve koko elämänsä; mahdollistahan se tietenkin on, jos terveenä elää ja onnettomuudessa kuolee. Tämä normaaliutta korostava ajattelutapa on kaikesti länsimainen, luonnon- ja lääketieteeseen perustuva käsitys. Toinen mahdollinen tavallaan myös länsimainen näkökanta on kuitenkin aivan toinen. Nimittäin jos katsotaan asiaa kristinuskon kannalta, ei terveys olekaan enää olemassa oleva lähtökohtatilanne. Luomisen jäljiltä ennen syntiinlankeemusta ihminen oli kyllä terve, mutta nykyinen, tällä hetkellä olemassa oleva asiointi tuli vallitsevaksi syntiinlankeemuksessa, jonka seurauksena sairaus, kuolema ja kaikinainen kärsimys tulivat ihmisen osaksi. Joka tapauksessa – katsotaanpa asiaa kummalta kannalta tahansa – elämän karussa todellisuudessa monet ihmiset ovat jo syntyessään sairaita, joten terveyden sitominen välttämättömäksi ihmisen tai ihmiselämän osaksi ei pidä yhtä tosiasioiden kanssa.

¹² Tämän erottelun on esimerkiksi suomentaja tehnyt. Kyseinen lause on nimittäin suomennettu: "Jos kärsimystä pidetään ihmisen elämän luonnollisena osana, niin kärsimys on myös osa terveyttä." (KI s. 2)

Eriksson siis ajattelee, että ihminen kokiessaan siedettävissä olevaa kärsimystä voi samaan aikaan kokea itsensä myös terveeksi (s. 64)¹³. Myös sairauteen liittyvästä kärsimyksestä puhuttaessa voidaan kuitenkin kysyä, missä mielessä tämä väite vastaa todellisuutta. Jos ihminen sairastaa esimerkiksi diabetesta, eikä hänellä ole vaivoja, hän voi kokea olevansa terve, mutta ei hän silloin todennäköisesti sanokaan kärsivänsä – eikä hänen myöskään sanota kärsivän – muutoin kuin siinä erityismerkityksessä, joka 'kärsiä' -verbillä on sairauksien yhteydessä, siis 'sairastaa'-verbin synonyymina.

Toisaalta Eriksson sanoo myös: ”Tiedämme, että inhimillinen kärsimys eri muodoissaan voi tulla sietämättömäksi ja kykymme terveyteen voi murtua” (s. 64)¹⁴. Tämä herättää kysymyksen ”siedettävissä olevan” ja ”sietämättömän” kärsimyksen erottelusta. *Nykysuomen sanakirjan* (1980) mukaan verbi 'sietää' tarkoittaa, että ”voi kestää tai kärsiä jotakin” tai ”voi olla kärsimättä jonkin vaikutuksesta”. Siedettävän merkitykset ovat: ”sellainen, jonka voi sietää”, ”sietämiskyvyn rajoissa oleva”, jopa ”muu-
kiinmenevä, laatuunkäypä”. Tämän mukaan siedettävä kärsimys on oikeastaan sellaista, jonka kestää; siedettävissä oleva on sellaista, jota kestää tai jota olisi mahdollista kestää; siedetty on sellaista, jota kestää tai on kestänyt, toisin sanoen jonka kanssa on tullut sinuksi, joka on integroitunut osaksi elämää. Sietämätön kärsimys taas on sellaista, jota ei jaksaisi millään kestää, mutta joka – mikäli ihminen jatkaa elämistä – siitä huolimatta on kestävä, koska muuta mahdollisuutta ei ole. Toinen mahdollisuus on, että ihminen ei todellakaan jaksa sietää, ja silloin seuraa tuo Erikssonin mainitsema valinta 'ickeliv', eli kuolema.

Voidaan siis perustellusti todeta, että vastoin Erikssonin näkemystä kärsimys ja terveys eivät minkään välttämättömyyden pakosta kuulu yhteen. Ihminen on terve silloinkin – ja eritoten juuri silloin – kun hänen ei tarvitse sietää eikä sopeutua minkäänlaiseen sairaudesta johtuvaan kärsimykseen.

¹³ ”En människa som är inne i ett lidande som hon upplever som uthärdligt kan samtidigt uppleva hälsa.” (s. 64)

¹⁴ ”Vi vet att mänskligt lidande av olika slag kan bli outhärdligt och att vår förmåga till hälsa kan brista.” (s. 64)

”[Kun] siedämme kärsimystämme, [...] siitä tulee elämän positiivinen voimavara. Sietämätön kärsimys taas lamauttaa meidät ja estää kasvumme.” (KI s. 2)

9. 1. 2 Kärsimys ja terveys

1) Terveys ”kokonaisuutena” ja ”pyhytenä”¹

Erikssonin mukaan: ”Terveys merkitsee, puhtaasti käsitteellisesti ja historiallisesti, eheyttä ja pyhyttä” (s. 63)². Näitä käsitteitä hän selittää seuraavasti: ”Pyhyydellä tarkoitan tässä ihmisen syvää tietoisuutta omasta ainutlaatuisuudestaan ja hänen vastuutaan toisista ihmisistä. Eheydellä tarkoitan sitä, että ihminen on ruumis, sielu ja henki, jotka ovat erottamattomia osia” (s. 64)^{3,4}. Eriksson ei kuitenkaan näe eheyttä staattisena, vaan hän puhuu nimenomaan dynaamisesta kokonaisuudesta (s. 66)⁵. Eriksson sanoo myös:

Perspektiivistä riippumatta kaikella kärsimyksellä on yksi yhteinen nimittäjä: ihminen on jossain katsannossa irrotettu itsestään ja omasta kokonaisuudestaan. Jos näemme terveyden eheytenä, merkitsee kärsimys tämän eheyden järkkymistä. (s. 63)⁶

Myös tämä herättää kysymyksiä. Kun Eriksson sanoo, ”jos näemme terveyden eheytenä”, voimme ottaa ’jos’-sanat todesta ja kysyä: Näemmekö terveyden eheytenä? Eikö ihmisen eheys ole kuitenkin jotain muuta, jotain enemmän kuin terveys? Jo se Erikssonin oma näkemys, jonka mukaan jotain tautia sairastava ihminenkin voi kokea itsensä terveeksi, sisältää ajatuksen, jonka mukaan terveys on pikemminkin yksi eheyden osatekijä. Ihminen on aina ja kaikkineen kokonaisuus. Tämä tulee selvemäksi jos ajatellaan kysymystä ’terveydentila’ -käsitteen avulla; kaikilla ihmisillä on terveydentila ja tämä terveydentila voi sisältää myös sairauden.

Asian vaikeaselkoisuutta lisää se, että ruotsissa sama sana ’helhet’ merkitsee sekä kokonaisuutta että eheyttä. Suomessa nämä taas ovat hiukan eri asioita. Jos ajatellaan sanan ’helhet’ merkitsevän koko-

¹ Tarkoitukseni ei tässä yhteydessä ole käsitellä Erikssonin käsitystä terveydestä kattavasti, esittelen sitä vain siinä määrin kuin on tarpeen Erikssonin ’kärsimys’-käsitteiden ymmärtämiseksi. En myöskään ota esille kenenkään muun ’terveys’ -käsitteeseen liittyviä näkemyksiä, koska työni kannalta ne eivät ole välttämättömiä. Lisäksi niiden käsittely ansaitsisi kokonaan oman tutkimuksensa.

Erikssonin ’terveys’-käsitteestä ks. s. 70; nootti 1; Eriksson (1976, 1989b); Eriksson ym. (1995). Uskosta ja terveydestä Eriksson & Herberts (1994).

² ”Hälsa betyder, rent begreppsligt och historiskt, helhet och helighet.” (s. 63)

³ ”Med helighet menar jag här människans djupa medvetenhet om sin unikhet och sitt ansvar som medmänniska. Med helhet menar jag människans varande som kropp, själ och ande, som oskiljaktiga delar.” (s. 64)

⁴ Tässä herää kysymys mahtaako ollakin niin, että Eriksson vastustaa vain ihmisen lääketieteellistä jakoa, mutta ei muita jakotapoja? Lääketieteellinen jako on kuitenkin ilmeisen hyvä lääketieteessä, ongelmia tietenkin syntyy siitä, että sitä käytetään myös muun hoitamisen lähtökohtana.

⁵ ”Den dynamiska helheten” on yhden alaluvun nimi. (s. 66)

⁶ ”Oberoende av perspektiv finns det en gemensam nämnare i allt lidande: människans är i något avseende avskuren (reducerad) från sig själv och sin egen helhet. Ser vi hälsan som helhet (integration), innebär lidandet att denna helhet rubbas.” (s. 63)

naisuutta, voidaan kysyä: Jos kokonaisuus on sitä, ”että ihminen on ruumis, sielu ja henki” ja nämä ”ovat erottamattomia” – niin kuin Eriksson edellä totesi (s. 64) – niin kuinka kärsimys voi merkitä tämän kokonaisuuden järkkymistä, pysyväthän nämä kolme kärsiessäkin yhdessä. Mikäli siis ajatellaan ”ruumis-sielu-henki” -jaottelua kokonaisuutena, se ei missään tilanteessa voi jakaantua – kuolemassa kaiketi joidenkin ajattelutapojen mukaan – elämän aikana nämä kolme pysyvät aina yhtenä kokonaisuutena. Samoin on asian laita, vaikka tekisimme jaon vain kahteen, esimerkiksi ruumiiseen ja mieleen.

Jos taas käsitetään ’helhet’ eheydeksi, voidaan tämä eheys ajatella ihmisen kokemukseksi näiden kolmen tasapainosta/ harmoniasta, toisin sanoen siitä, että kaikki ihmisessä on kohdallaan. Heideggeriläisittäin ajatellenhan tällaista tilannetta voisi ajatella ”käsilläolemiseksi”; siis kun ihminen on itselleen ”käsillä”⁷, hän ei kiinnitä huomiota sen enempää ruumiiseensa kuin mieleensä/ sieluunsa, ei myöskään henkeensä (jos käytämme Erikssonin jaottelua). Kärsimyksessä johonkin näistä tulee ongelma: ruumiin toiminnassa ilmenee ongelmia, mieli masentuu, syyllisyys iskee – tällöin tämä osa ihmistä nousee etusijalle, saa ylivallan, ts. se muuttuukin ”esilläolevaksi”. Näin tasapaino ja samalla ihmisen kokemus tasapainosta/ harmoniasta järkkyy. Ehkäpä Eriksson tarkoittaa jotain tällaista puhessaan eheyden järkkymisestä (s. 63)⁸.

Kärsimys ja terveys liittyvät Erikssonin mukaan yhteen myös siten, että ”[I]dandet kan ge hälsan en mening likaväl som det kan beröva livet all mening” (s. 63)⁹. Hän sanoo, että ”[o]n olemassa sanonta, jonka mukaan ihminen ei arvosta terveyttään, ennen kuin hän kohtaa sairauden”, ja toteaa tämän ajatuksen sisältävän ”jotain sellaista totuutta, joka perustuu ihmisten kokemuksiin” (63)¹⁰. Kärsimyksen ja terveyden Eriksson liittyy kolmanneksi vielä rakkauden, hän sanoo: ”Kärsimys ja rakkaus ovat syvimät ja sisimmät sielun ja hengen liikkeistä ja muodostavat täten perustavimmat elämän- ja terveysprosessit”, ja jatkaa: ”Kärsimyksen ja rakkauden avulla kypsyy ihminen monipuolisempaan kokonaisuuteen ja syvempään pyhyteen, elämänviisauteen ja harmoniaan eli tulee eheäksi ihmiseksi” (s. 63–64)¹¹.

⁷ Tämä vertaus saattaa herättää Heidegger-asiantuntijoissa vastustusta. Yleensä Heideggerin ajatellaan jakavan olemisen nimenomaan kolmeen ”lajiin”, käsilläolemiseen, esilläolemiseen ja ihmisen olemiseen (=Dasein), eikä näitä kaiketi suositella sotkettavaksi. Koska ihminen kuitenkin on olento, joka itsestään tietoisena voi asettua tarkastelemaan itseään ikään kuin ulkopuolelta, uskallan ottaa vapauden käyttöä tässä yhteydessä heideggeriläisiä termejä.

⁸ ”att denna helhet rubbas” (s. 63)

⁹ Kärsimys voi antaa terveydelle merkityksen/ tarkoituksen samoin kuin se voi riistää eläältä kaiken merkityksen/ tarkoituksen. (s. 63)

¹⁰ ”Det finns ett talesätt som säger att människans inte kan uppskatta sin hälsa förrän hon mött sjukdom. Det finns någonting av sanning i detta, som har sin grund i människors erfarenheter.” (s. 63)

¹¹ ”Lidande och kärlek är de djupaste och innerligaste av själens och andens rörelser och utgör därmed de mest grundläggande livs- och hälsoprocesserna. Genom lidande och kärlek mognar människan till en mera mångsidig helhet och till en djupare helighet, till livsvisdom och harmoni eller till att bli en helgjuten människa.” (s. 63–64)

2) Terveysmalli¹²

Erikssonin mukaan ”terveys on syvimmältään ontologinen käsite, ts. se käsittelee yksittäisen ihmisen joksikin tulemista ja todellisuutta” (s. 64)¹³. Eriksson kuvaakin terveyttä ”ontologiseksi terveysmalliksi” kutsumansa mallin avulla. Hän sanoo:

Den mångdimensionella hälsan -projektissa olemme löytäneet niin sanotun ”ontologisen terveysmallin”, [...] joka on jotain muuta kuin kirjallisuudessa tunnetut klassiset terveysmallit: biologis-staattinen ja holistinen malli. Se saa yhtä hyvin teoreettista kuin empiiristäkin tukea. (s. 70–71)¹⁴

Ontologisen terveysmallin lähtökohta-ajatuksesta Eriksson sanoo: ”Den ontologiska hälsomodellen utgår från hälsa som vardande mot en djupare enhet, mot en integrerad del av människans liv” (s. 64)¹⁵. Mallissa terveys nähdään liikkeenä kolmen eri tason välillä: (1) terveys ”tekemisenä”, (2) terveys ”olemisenä” ja (3) terveys ”joksikin tulemisena”; tämä ”liike ilmenee ihmisen kokemuksessa erilaisina ongelmina, tarpeina tai haluina” (s. 64)¹⁶. Tasojen eroja Eriksson kuvaa näin:

På görandenivån bedöms hälsa utifrån yttre objektiva kriterier, på varandenivån eftersträvas en form av balans och harmoni och på vardandenivån är människan inte främmande för lidande. Hon strävar efter att försona sig med livets omständigheter och att bli hel på en djupare integrationsnivå. (s. 64)¹⁷

Lisäksi Erikssonin mukaan: ”För att förstå människans ”vardande” i hälsa och lidande är det nödvändigt att införa distinktionerna förändring och förnyelse. Vardande förutsätter förnyelse. Förändring kan förekomma på samtliga nivåer” (s. 66)¹⁸. Uudistumisen Eriksson näkee välttämättömäksi nykyihmisen-

¹² Terveysmallista ks. myös esim. Eriksson ym. (1995 s. 10–14).

¹³ ”Hälsa är i djupaste mening ett ontologiskt begrepp, d.v.s. det handlar om den enskilda människans vardande och verklighet.” (s. 64)

varda = tulla joksikin

¹⁴ ”I projektet *Den mångdimensionella hälsan* har vi funnit att den s.k. ”ontologiska hälsomodelle”, som [vuxit fram under de senaste åren,] går utöver de i litteraturen kända klassiska hälsomodellerna: den biologisk-statiska och den holistiska. Den får stöd såväl teoretiskt som empiriskt.” (s. 70–71)

¹⁵ Ontologinen terveysmalli lähtee siitä ajatuksesta, että terveys on ”tulemista kohti syvempää yhtenäisyyttä”, jonkin tulemista ihmisen elämän integroiduksi osaksi. (s. 64)

¹⁶ ”Hälsa ses som en rörelse mellan tre olika nivåer: hälsa som ”görande”, som ”varande” och som ”vardande”. Rörelsen uttrycks i människans upplevelse av olika problem, behov eller begär.” (s. 64)

¹⁷ Tekemistasolla terveys arvioidaan ulkoisista objektiivisista kriteereistä käsin, olemistasolla pyritään tasapainon ja harmonian olomuotoon (tilaan) ja joksikin tulemisen tasolla ei ihminen vierasta kärsimystä. Hän tavoittelee sitä, että sopeutuisi elämän olosuhteisiin ja tulisi kokonaiseksi/ eheäksi syvemmällä integraatiotasolla. (s. 64)

¹⁸ Jotta ymmärrettäisiin ihmisen ”joksikin tulemista” terveydessä ja kärsimyksessä, on välttämätöntä tehdä ero muutoksen ja uudistumisen välillä. ”Joksikin tuleminen” edellyttää uudistumista. Muutosta voi esiintyä kaikilla tasoilla. (s. 66)

le, jolta aivan liian usein puuttuu elämästä rauha ja lepo, kyky ihmetellä, uskoa, viehättyä ja uhrautua, sekä kyky kärsiä ja iloita toisen ihmisen kanssa (s. 66)¹⁹. Eriksson ajattelee, että ihminen ei koskaan ole valmis, vaan on alituisessa muotoutumis- ja/ tai hajoamisliikkeessä. Ihmisen kehitys ei Erikssonin mukaan suinkaan aina mene positiiviseen suuntaan, vaan ihmisen etsintä – jota Erikssonin mielestä voidaan verrata kärsimyksen kamppailuun – voi johtaa harhateille, ja ihminen päätyy umpikujaan, joka puolestaan merkitsee kärsimyksen lisääntymistä ja kuolemaa. (s. 67–68.)²⁰

3) Terveys ja kärsimys²¹

Kärsimystä tutkiessaan Eriksson sanoo huomanneensa työtoveriensa kanssa, että myös kärsimyksen voidaan nähdä olevan ”eri tasoilla, jotka käyvät yksiin terveyden tasojen kanssa” (s. 64)²², ”eri terveystasojen sekä kärsimyskokemuksen voimakkuuden ja laajuuden välillä on suhde”, ja myös kärsimys voidaan niin muodoin kokea kolmella tasolla: (1) ”att ha ett lidande”, (2) ”att vara i lidande” ja (3) ”att varda i lidande” (s. 64)²³.

”Att ha ett lidande” merkitsee sitä, että ihminen on vieras itselleen, omille sisäisille haluilleen ja sen myötä myös omille mahdollisuuksilleen. Tällöin ihminen on ulkoisten olosuhteiden ohjaama, ikään kuin tuuliajolla (s. 64)²⁴. ”Att vara i lidandet” merkitsee sitä, että ihminen etsii jotain eheämpää. Tätä Eriksson kuvaa seuraavasti:

Ihminen kokee usein rauhattomuutta keskellä näennäistä rauhallista sopeutumista. ”Oleminen” koetaan ainakin ajoittain onnen, harmonian ja terveyden tilaksi. ”Oleminen” ei kuitenkaan riitä. [...] Ihminen voi ”olemisella” pysytellä olemassaolon perife-

¹⁹ ”[Pauli (1930) framhåller att] denna förnyelse är nödvändig för nutidsmänniskan.” Hon (nutidsmänniskan) saknar alltför ofta själsstoff, från vilket flyter förmåga att ha sakligt detaljintresse, känna medlidande och medglädje, ha ro och vila i tillvaron, kunna beundra, hänföras och offra, kunna tro och kunna glädjas.” (s. 66)

²⁰ ”Utvecklingen går ingalunda alltid i en positiv riktning. Människan är i ständig rörelse och danas eller upplöses (jfr Bergson 1914) och är aldrig någonsin färdig. Utvecklingen mot upplösning kan innebära att människan redan från början förnimmer olust (lider) och inte förmår känna igen den egentliga törst hon bär på. Sökandet (som kan jämföras med lidandets kamp) kan gå in på villovägar, och människan hamnar i en återvändsgränd. Kommer hon fram till källan kan lustupplevelsen stegras och förvandlas till en ond passion som leder till stegrat lidande och död.” (s. 67–68)

²¹ Kärsimyksestä ja terveydestä ks. myös esim. Eriksson (1993 s. 15–16); Eriksson ym. (1995 s. 17–19).

²² ”I våra studier av lidandet fann vi att lidandet också kan uppfattas på olika nivåer, vilka sammanfaller med hälsans nivåer.” (s. 64)

Ks. Lindholm & Eriksson (1993a s. 86–100).

²³ ”Det finns en relation mellan de olika hälsönivåerna samt i lidandeupplevelsens styrka och omfång. Lidandet kan således upplevas på tre nivåer: ”att ha ett lidande”, ”att vara i lidande” ja ”att varda i lidande”.” (s. 64)

Suomeksi näiden ajatus lienee: (1) että jollakin on joku kärsimys, (2) että joku on kärsimyksessä ja (3) että joku tulee joksikin kärsimyksessä.

²⁴ ”Att ha ett lidande innebär att vara främmande för sig själv, sina egna inre begär och därmed även för sina egna möjligheter. Det är att vara driven och styrd av yttre omständigheter.” (s. 64)

riassa ja siellä kokea suhteellista harmoniaa, mutta hinta, jonka hän maksaa, on oman sisäisen minän kieltäminen. (s. 65)²⁵

”Att varda i lidandet” on kamppailu, kamppailu toivon ja toivottomuuden, elämän ja kuoleman välillä. Jos elämä voittaa tässä kamppailussa, se johtaa suurempaan integraatioasteeseen, ja ihminen voi löytää tarkoituksen kärsimyksessään” (s. 65)²⁶.

Eriksson sanoo: ”Kärsimys voi olla sietämätöntä riippumatta siitä, millä tasolla se esiintyy” (s. 65)²⁷. Ihminen ei kuitenkaan hänen mukaansa useimmiten myönnä kärsimystään kärsimykseksi, jos se on tasoilla ”att ha” tai ”att vara”. ”Att ha-tasolla” ihminen usein pakenee kärsimyksestä ja yrittää selittää sen pois. (s. 65.)²⁸ ”Att vara-tasolla” ihminen voi ”yrittää lievittää kärsimystään lyhytnäköisemmin tarpeidentydytyksellä. Tarpeet voivat tulla tyydytetyiksi, mutta ihminen tuntee kuitenkin lisääntyvää rauhattomuutta, joka pysyy ja joka ennemmin tai myöhemmin ajaa häntä eteenpäin (s. 65)²⁹. Näistä kolmesta oikeastaan vain viimeinen – ”att varda-taso” – tuntuisi kuuluvan siihen kärsimykseen, jota Eriksson varsinaisesti kirjassaan kuvaa ja käsittelee.

4) Kärsimyksen jaottelu hoidossa

Eriksson jakaa hoidossa kohtaamamme kärsimyksen kolmeen eri muotoon, jotka ovat

- (1) sjukdomslidande, kirjan suomennoksessa on käytetty termiä ”sairaudesta johtuva kärsimys”,
- (2) vårdlidande, joka on suomennettu termillä ”hoitokärsimys” ja
- (3) livslidande, tämän suomennos on ”elämisestä johtuva kärsimys” (s. 82–83; KI s. 35).

Sisältöä ajatellen vårdlidande on oikeastaan ”hoitoon liittyvä kärsimys”, livslidande olisi saman mallin mukaan ”elämään liittyvä kärsimys” ja sjukdomslidande puolestaan ”sairauteen liittyvä kärsimys”. Näiden termien avulla ajateltaessa asia hahmottuu parhaiten. Hoitokärsimys on kuitenkin mielestäni niin hyvä ja käyttökelpoinen ilmaus, että sitä kannattaa käyttää, ja sen kanssa yhdenmukaiset ja joh-

²⁵ ”Att vara i lidandet innebär att söka någonting mera helgjutet. Människan upplever ofta oro mitt i en till synes rofylld anpassning. Varande upplevs åtminstone för en tid som ett tillstånd av lycka, harmoni och hälsa. Att vara är dock inte tillräckligt. Stinissen (1990) för fram tanken att människan genom varandet kan hålla sig i periferin av tillvaron och där uppleva en relativ harmoni, men priset som man betalar är att man förnekar sitt innersta jag.” (s.65)

²⁶ ”Att varda i lidandet är en kamp, en kamp mellan hopp och hopplöshet, mellan liv och död. Ifall livet segrar i denna kamp leder det till en högre grad av integration, och människan kan finna en mening i sitt lidande.” (s. 65)

²⁷ ”Lidandet kan vara outhärdligt oberoende av på vilken nivå det uppträder.” (s. 65)

²⁸ ”Men människan vidkänner oftast inte sitt lidande som ett lidande ifall det uppträder på nivåerna ‘att ha’ eller ‘att vara’.” ”På ‘ha-nivån’ flyr människan ofta från lidandet och försöker bortförklara det.” (s. 65)

²⁹ ”Människan försöker kanske lindra sitt lidande mera kortsiktigt genom behovstillfredställelse. Behoven kan bli tillfredställda, men människan känner ändå en stegrad orosom finns och som förr eller senare driver henne vidare.” (s.65)

donmukaiset termit ovat 'elämiskärsimys' ja 'sairauskärsimys', joten käytän työssäni näitä suomenoksia.

Seuraavassa analyysissä käsittelen Erikssonin esittämät kategoriat eri järjestyksessä siten, että aloitan elämiskärsimyksestä, toiseksi käsittelen sairauskärsimyksen, ja hoitamiseen liittyvä kärsimys, joka tässä yhteydessä on tärkein, käsitellään viimeisenä. Tämä järjestys on sikäläkin luonteva, että elämiskärsimystä kokevat kaikki ihmiset, sitä vastoin sairauskärsimys tulee vain niiden osaksi, jotka elämässään sairastavat – ja kuten aikaisemmin on jo todettu, ainakin teoriassa on mahdollista elää elämänsä täysin terveenä ja lopulta kuollakin ilman kärsimystä. Hoitokärsimys saa kolmannen sijan siksi, että periaatteessa se kohtaa ihmistä sairauden ”jälkeen” – tietenkin hoitokärsimys voi liittyä myös ennaltaehkäisevään hoitoon, mutta ennaltaehkäisevät toimenpiteet joka tapauksessa johtuvat sairauden mahdollisuudesta. Analyysillä pyrin vastaamaan kysymykseen ”Mitä kärsimys hoidossa on?” Samalla pyrin selvittämään Erikssonin jaottelun rakennetta ja toimivuutta, toisin sanoen sen kykyä vastata edellä olevaan kysymykseen.

9. 2 Kärsimys hoidossa – Analyysi

9. 2. 1 Elämiskärsimys¹

Erikssonin näkemyksen mukaan elämiskärsimys on sitä, että ihminen on koko elämäntilannettaan koskevan kärsimyksen edessä (s. 93)². Elämiskärsimystä hän luonnehtii sanomalla: ”Det lidande som upplevs i relation till det egna unika livet – att leva och att inte leva. Insikten om den absoluta ensildheten och därmed ensamheten” (s. 83)³. Lisäksi elämiskärsimys sisältää hänen mukaansa tunteen täydellisestä voimattomuudesta elämän edessä (s. 15)⁴. Tämän kärsimyksen voi ajatella olevan sitä, mitä hoitotieteellisessä kirjallisuudessa – ja myös laajemmin – nimitetään eksistentiaaliseksi kärsimykseksi/ ahdistukseksi.

Erikssonin kuvaus elämiskärsimyksestä näyttää toisaalta kuitenkin olevan hiukan ristiriidassa tämän kokonaisvaltaisen näkemyksen kanssa. Kuvauksen perusteella voisi myös ajatella, että elämiskärsimykseen kuuluu kaikki ihmisen elämässään kokema kärsimys, Eriksson nimittäin sanoo:

Elämiskärsimys voi sisältää kaikkea mahdollista yksilön koko eksistenssiä koskevasta uhasta alkaen erilaisista sosiaalisista tehtävistä suoriutumismahdollisuuksien menettämiseen saakka. Elämiskärsimys on kärsimystä, joka voi koskea kaikkea elämiseen ja ihmisenä toisten ihmisten joukossa olemiseen liittyvää. (s. 93)⁵

Sairauteen ja hoitoon Eriksson liittää elämiskärsimyksen, koska ”[s]airaus, terveyden menettäminen ja potilaana oleminen koskettaa koko ihmisen elämäntilannetta” (s. 93)⁶. Kun ihminen sairastuu ja joutuu hoitoon, hän menettää itsestään selvänä pitämänsä elämän enemmän tai vähemmän yhtäkkisesti (s. 93)⁷. Eriksson kuvaa tätä sanomalla: ”Itsensä kokonaisuudeksi tunteva ihminen voi äkkiä kadottaa

¹ Vaikuttaa siltä, että Eriksson on saanut ’elämiskärsimys’ -käsitteeseen runsaasti vaikutteita Viktor Franklin kirjasta *Livet måste ha en mening* (1974); suomeksi *Olemisen tarkoitus* (1983). Tämä työn puitteissa ei kuitenkaan ole mahdollista eikä tarkoitukseenmukaista perehtyä asiaan tarkemmin.

Ks. myös Lindholm & Eriksson (1993a s.106–107).

² ”Människan står inför ett lidande som innefattar hela hennes livssituation.” (s. 93)

³ Kärsimys, jota koetaan suhteessa omaan ainutkertaiseen elämään – elämiseen ja elämättä jäämiseen. Oman täydellisen erillisyyden ja samalla yksinäisyyden tajuaminen. (s. 83)

⁴ ”I djupaste mening vill antagligen inte någon människa lida. Även det självmedvetna och till synes självpåtagna lidandet är uttryck för ett mera djupliggande lidande, kanske ett livslidande som innehåller en känsla av total vanmakt över livet.” (s. 15)

⁵ ”Livslidande kan innebära allt från ett hot mot ens totala existens till en förlust av möjligheten att fullfölja olika sociala uppdrag. Livslidande är det lidande, som är relaterat till allt vad kan innebära att leva, att vara människa bland andra människor.” (s. 93)

⁶ ”Sjukdom, ohälsa och situationen att vara patient berör hela människans livssituation.” (s. 93)

⁷ ”Sjukdom, ohälsa och situationen att vara patient berör hela människans livssituation. Det självklara invanda livet rubbas och tas mer eller mindre plötsligt ifrån en.” (s. 93)

identiteettinsä kokonaisena ihmisenä ja kokea olevansa vain joukko sisimpänsä kadottaneita osia” (s. 94)⁸. Yhtäkkinen pakollinen muutos elämäntilanteessa sotii Erikssonin mukaan luontoa vastaan, ja ihminen tarvitsee aikaa uuden merkitysyhteyden löytämiseen (s. 94)⁹.

Myös tuhoutumisen uhka, jonka Eriksson nostaa esille elämiskärsimyksen yhteydessä, liittyy usein sairastumiseen. Erikssonin mukaan tuhoutumisen uhka, tunne että voi kuolla, mutta ei tiedä milloin, on suunnaton kärsimys (s. 93)¹⁰. Toisaalta hän kuitenkin sanoo tuhoutumisen uhan, pelon ja epätoivon sekoittuvan elämänhaluun ja taistelutahtoon (s. 94)¹¹. Toinen Erikssonin esille ottama elämiskärsimyksen muoto on rakkaudettomuus, jota hän pitää yhtenä kaikkein syvimmistä elämiskärsimyksen muodoista. Hän kirjoittaa: ”Kerta kerran jälkeen saamme uusia ilmauksia siitä, kuinka rakkaudettomuus tappaa ja tuhoaa ihmisen” (s. 94)¹². Eriksson sanoo, että hoidossa kohtaamme usein tilanteita, joissa ihminen ilmeisen toivottoman tilanteen edessä ei enää jaksaa kamppailla, vaan antaa periksi (s. 94)¹³, ja juuri elämiskärsimyksen ylivoimaisuus näyttää hänen ajattelutapansa mukaan johtavan usein periksi antamiseen ja luovuttamiseen.

⁸ ”En människa som upplevt sig som hel kan plötsligt känna att identiteten som hel människa blir upplöst och man blir en massa delar med ett upplöst inre.” (s. 94)

⁹ ”En plötsligt påtvingad förändring av människans livssituation strider mot det naturliga, och människan behöver tid för att finna ett nytt meningssammanhang.” (s. 94)

¹⁰ ”Att hotas av förintelse, att känna att man skall dö men inte veta när, är ett oerhört lidande.” (s. 93)

¹¹ ”Hotet av förintelse, rädslan och förtvivlan blandas med viljan till liv, kamplusten.” (s. 94)

¹² ”Kanske en av de allra djupaste formerna av livslidande är kärlekslösheten. Vi får gång på gång nya uttryck för hur kärlekslösheten dödar och förintar människan.” (s. 94)

¹³ ”Att inte orka, att ge upp inför en till synes hopplös situation är något som vi ofta möter i vården. Känslan av att ge upp kan förorsakas av att patienten inte orkar kämpa. Han eller hon kan uppleva sig sakna ett värde eller en uppgift i livet.” (s. 94)

9. 2. 2 Sairauksärsimys¹

Sairauksärsimys on Erikssonin sanoin: ”Det lidande som upplevs i relation till sjukdom och behandling” (s. 82)², ja tämän Eriksson jakaa kahteen kategoriaan seuraavasti:

(i) ”Kroppslig smärta förorsakad av sjukdomen och behandlingen”; Sairauden ja toimenpiteiden aiheuttama ruumiillinen kipu (s. 83).

(ii) ”Själsligt och andligt lidande”; Sielullinen ja henkinen/ hengellinen kärsimys (s. 84)³.

(i) Ruumiillinen sairauskärsimys

Kaikkina aikoina olemme Erikssonin mukaan tiedneet, että sairaus ja käsittely voivat aiheuttaa potilaalle kärsimystä ennen kaikkea siten, että potilaalle aiheutetaan kipua (s. 83)⁴, ja vaikka sairauteen ei välttämättä liity kipua⁵, on kipu – ja usein puhtaasti ruumiillinen kipu – kuitenkin hänen mukaansa tavallisin kärsimyksen syy sairauden yhteydessä (s. 83)⁶. Myös kivun ja kärsimyksen suhdetta Eriksson pitää keskeisenä, hän sanoo, että ”sietämätöntä kärsimystä voimme lievittää siten, että yritämme poistaa kivun” (s. 83)⁷.

”Ruumiillinen kärsimys ja kova tuska vaikuttavat lamauttavasti koko ihmiseen” (s. 94)⁸, sanoo Eriksson. Lisäksi kipu hänen mukaansa ”vaikeuttaa ihmisen mahdollisuuksia käyttää kaikkia voimavarojaan kärsimyksen hallitsemiseen” (s. 83)⁹, koska ”siltoin kun ihminen kokee voimakasta ruumiillista kärsimystä, suuri osa hänen tarkkaavaisuudestaan kohdistuu siihen” (s. 84)¹⁰.

¹ Ks. myös Lindholm & Eriksson (1993a s. 100–102).

² Kärsimys, jota koetaan suhteessa sairauteen ja käsittelyyn/ hoitoon/ kohteluun/ toimenpiteisiin. (s. 82)

³ Erikssonin käyttämä ilmaisu ”själsligt och andligt lidande” on hiukan hankala sikäli, että se toisaalta voi olla tautologia, sielullinen ja henkinenhan voivat tarkoittaa samaa, ja ne voidaan ilmaista myös sanalla ’psykykinen’. Toisaalta ’andlig’ voidaan suomentaa myös ’hengelliseksi’, jolloin käsitepari ei ole tautologia, vaan perustuu Raamatun trikotomiseen ihmiskuvaan, jossa ihminen on ruumiin, sielun ja hengen muodostama kokonaisuus. Koska Eriksson käyttää juuri tätä jakotapaa, suomennan jatkossa sanan ’andlig’ hengelliseksi.

⁴ ”Att sjukdom och behandling kan åstadkomma lidande för patienten, framför allt genom att patienten tillfogas smärta, har vi vetat under alla tider.” (s. 83)

⁵ ”Sjukdom medför inte nödvändigtvis smärta, och smärta är, som vi redan tidigare koncentrerat, inte identiskt med lidande.” (s. 83)

⁶ ”Smärta, ofta rent kroppslig smärta, är en vanlig orsak till lidande i samband med sjukdom.” (s. 83)

⁷ ”Relationen smärta – lidande är dock central, och ett outhärdligt lidande kan lindras genom att vi försöka reducera smärtan.” (s. 83)

⁸ ”Ett fysiskt lidande och en svår smärta inverkar förlamande på hela människan.” (s. 94)

⁹ ”[Den kroppsliga smärtan] [...] försvårar hennes möjligheter att använda hela sin potential för att bemästra lidandet.” (s. 83)

¹⁰ ”Då människan erfår ett starkt kroppsligt lidande koncentreras en stor del av hennes uppmärksamhet till detta.” (s. 84); ”Den kroppsliga smärtan fokuseras oftast till en bestämd del av kroppen och den fångar människans hela uppmärksamhet [...]” (s. 83) Ruumiillinen kipu keskittyy useimmiten tiettyyn osaan ruumista ja kiinnittää ihmisen koko huomion. (s. 83)

Mielenkiintoista on, että Eriksson ottaa ruumiillisen sairauskärsimyksen yhteydessä esille vain kivun, vaikka sairauden aiheuttama ruumiillinen kärsimys voi toki olla paljon muutakin kuin kipua. Tietenkin on mahdollista, että kipu tässä tapauksessa on jonkinlainen yleisnimitys kaikinlaisille ruumiillisille vaikeuksille ja hankaluuksille. Toisaalta tämä voi myös liittyä siihen hoitotieteelliseen traditioon, joka vallitsi ennen 1990-lukua, ja jossa ruumiillisella kivulla oli keskeinen sija sairauteen liittyvää kärsimystä käsiteltäessä¹¹.

(ii) Sielullinen ja hengellinen sairauskärsimys

Sielullisen ja hengellisen sairauskärsimyksen otsikon alla käsittelemiinsä asioihin Eriksson on saanut runsaasti vaikutteita pääosin Aaron Lazaren artikkelista *The Suffering of Shame and Humiliation in Illness* (1992). Erikssonin mukaan sairaus ja käsittely aiheuttavat siis myös sielullista ja hengellistä kärsimystä, siitä vain puhutaan vähemmän (s. 83)¹² ja keskustelun herättämä kiinnostus on lisäksi vähäistä (s. 84)¹³. Sielullisesta ja hengellisestä kärsimyksestä Eriksson kirjoittaa: ”Detta lidande förorsakas av de upplevelser av förnedring, skam/ eller skuld som människan erfar i relation till sin sjukdom eller behandling” (s. 84)¹⁴. Tällaiset kokemukset voivat Erikssonin mukaan olla ”osittain potilaasta itsestään johtuvia”, mutta osittain ne kuitenkin ”aiheutuvat sosiaalisesta tilanteesta tai hoitohenkilökunnan tuomitsevasta asenteesta” (s. 84)¹⁵. Lazaren artikkeliin tukeutuen Eriksson myös toteaa, että ”hoidossa ihminen saatetaan usein häpeän, syyllisyyden ja nöyryytyksen kohteeksi” (s. 84)¹⁶. Tämän lisäksi hän sanoo:

Koko sairaanhoitojärjestelmä voi herättää häpeän ja nöyryytetyksi tulemisen tunnetta. Potilaan on pakko hakea informaatiota, jonottaa, odottaa, kysyä ja käyttää yleisiä tiloja intiimeimpiin toimiinsa. (s. 85)¹⁷

Nöyryytyksen, häpeän ja syyllisyyden valinta sielullisen ja hengellisen sairauskärsimyksen aiheuttajiksi nousee sekin ilmeisesti Lazaren artikkelista, tosin Lazare käsittelee etupäässä häpeää ja nöyryytetyk-

¹¹ Kahn & Steeves (1986). Ks. luku 2.

¹² ”Mindre omskrivet är det själsliga och andliga lidande som sjukdom och behandling kan åstadkomma.” (s. 83)

¹³ ”Lazare (1992) framhåller att man visat föga intresse för att diskutera de frågor som berör människans upplevelse av skam och förnedring i samband med sjukdom och behandling.” (s. 84); Ks. Lazare (1992 s. 227–228).

¹⁴ Tämän kärsimyksen aiheuttavat nöyryytys, häpeä ja/ tai syyllisyys, jota ihminen kokee suhteessa sairauteensa tai käsittelyyn/toimenpiteisiin/ hoitoon. (s. 84)

¹⁵ ”Dessa kan dels erfaras av patienten själv, dels uppstå på grund av fördömande attityd från vårdpersonalen eller förorsakas av det sociala sammanhanget.” (s. 84)

¹⁶ Lazare (1992 s. 230–236): ”Lazare menar att människan ofta utsätts för skam, skuld och förnedring inom vården.” (s. 84)

¹⁷ ”Hela sjukvårdssystemet kan inge en känsla av skam och förnedring”, ja jatkaa, ”[m]an tvingas söka sig fram till information, köa, vänta, fråga och använda gemensamma utrymmen för de mest intima åtgärderna.” (s. 85)

si tulemisen tunnetta, mutta mainitsee kyllä myös syyllisyyden¹⁸. Nimittäin sairauden yhteydessä monet muutkin tunteet aiheuttavat kärsimystä. Hakematta tulevat mieleen esimerkiksi pelko, turvattomuus, epävarmuus, epätietoisuus, jotka nähdäkseni ilman muuta kuuluisivat joukkoon yhtä suurella oikeutuksella.

Syyllisyys on Erikssonin mukaan tiettyjen rajojen ylittämisestä johtuva pahan olon tunne, jonka hän katsoo sairauden yhteydessä syntyvän silloin, kun ihminen kokee, että sairaus ja kärsimys on mahdollisesti itse aiheutettu (s. 84)¹⁹. Ihmisen sairauden ja käsittelyn yhteydessä kokeman häpeän ja nöyryytyksen välille Eriksson tekee eron, häpeää hän pitää enemmän ihmisen sisäsyntyisenä tunteena, kun nöyryytys taas useimmiten liittyy toisten kanssa koettuihin tilanteisiin (s. 84)²⁰. Toisaalta Eriksson liittää nöyryytyksen ja häpeän yhteen sanoessaan: ”Bägge har att göra med att människan gestaltas som något mindre och sämre än hon själv tänkt och hoppats på, man uppnår inte de egna idealen” (s. 84)²¹.²²

Syyllisyys, häpeä ja nöyryytys²³ kuuluvat eri kategorioihin ensiksikin siinä mielessä, että syyllisyys ja häpeä ovat tässä yhteydessä tunteita, nöyryytys sitä vastoin ei varsinaisesti ole tunne. Tämän huomaa jo kielen käyttötavoista, voidaan nimittäin sanoa, tunnen häpeää, tunnen syyllisyyttä, mutta sitä vastoin ei voida sanoa, tunnen nöyryytystä, vaan sanotaan: tunnen itseni nöyryytetyksi. Ero toisaalta syyllisyyden ja häpeän, toisaalta nöyryytyksen välillä on siinä, että nöyryytys varsinaiselta merkitykseltään on tapahtuma/ teko, kun syyllisyys ja häpeä siis ovat ensisijaisesti tunteita. Tunteena syyllisyys on sitä, että ihminen kokee tehneensä jotain pahaa tai väärää. Häpeä puolestaan voidaan pohjimmiltaan käsitellä tunteeksi siitä, että ihminen kokee olevansa vääränlainen, toisten yhteyteen kelpaamaton.

Nöyryytyksellä on häpeään ja syyllisyyteen nähden lisäksi se ero, että häpeää kokiessaan ihminen voi myös itse olla se, joka tuomitsee itsensä ulkopuoliseksi, vääränlaiseksi, kelpaamattomaksi, samoin syyllisyyttä kokiessaan ihminen itse voi tuomita itsensä syylliseksi johonkin vääryyteen. Nöyryytyksen aiheuttaja sitä vastoin on pääsääntöisesti jokin ihmisen itsensä ulkopuolella oleva asia. Tämähän myös Eriksson ilmaisee sanoessaan, että nöyryytys useimmiten liittyy toisten kanssa koettuihin tilanteisiin (s. 84). Nöyryytetyksi tullessaan ihminen kokeekin, että joku muu asettaa hänet alapuolelle, huonommaksi, kelpaamattomaksi. Jos ihminen itse yhtyy toisen arvioon itsestään, hän kaikei reagoi

¹⁸ Lazare (1992 s. 229).

¹⁹ ”Skuld är en händelse som uppkommer av känslan av att man överträtt vissa gränser och man upplever då ett illabefinnande. Denna känsla uppstår då man känner att man kanske själv förorsakat sjukdom och lidande genom att inte leva rätt.” (s. 84)

²⁰ ”Lazare gör en åtskillnad mellan skam och förnedring och menar att skam är mera en känsla hos människan själv medan förnedring oftast är relaterad till en upplevelse i förhållande till andra.” (s. 84)

²¹ Molemmissa ihmistä pidetään pienempänä ja huonompana, kuin mitä hän itse ajattelee ja toivoo olevansa, omaa ihannetta ei saavuteta. (s. 84)

²² Ks. Lazare (1992 s. 228–229).

²³ Erikssonin tässä käyttämä sana on ’föredring’, jonka suomennokset ovat ’nöyryytys’ ja ’alennus(tila)’. Käytän suomennosta ’nöyryytys’; ’alennus(tila)’ vaatisi kokonaan oman käsittelynsä.

tuntemalla häpeää. Mikäli ihminen ei pidä toisen asennetta oikeutettuna, hänessä todennäköisesti syntyy nöyryytetyksi tulemisen (ja häpeän) tunteen lisäksi jokin muukin tunne, esimerkiksi viha. Itsensä nöyryytetyksi tunteminen voi kuitenkin olla myös opittu kokemistapa, ja se voi aktivoitua jostakin syystä – teosta, sanasta – ikään kuin ”väärin”, ilman että kukaan nöyryyttää. Nähdäkseni esimerkiksi tätä Eriksson tarkoittaa sanoessaan, että sielullinen sairauskärsimys voi olla myös potilaasta itsestään johtuvaa (s. 84)^{24, 25}.

Kolmas merkittävä käsitteiden välinen ero näkyy selvimmin syyllisyyden kohdalla, syyllisyyshän on nimittäin myös oikeustermi – ihminen on syyllinen, kun hän on syyllistynyt johonkin rikokseen. Sanan ’syyllisyys’ käyttö tässä mielessä ei kuitenkaan rajoitu vain rikosten kontekstiin, ihminen voi olla syyllinen myös pienempiin rikkeisiin tai pahoihin ja vääränlaisiin tekoihin tai laiminlyönteihin. Juuri tähän yhteyteen kuuluu edellä oleva Erikssonin ajatus itse aiheutettujen sairauksien syyllisyyttä tuottavasta vaikutuksesta (s. 84): ihminen itse tuomitsee itsensä syylliseksi vääränlaisiin elämäntapoihin tms. ja kokee tällöin myös syyllisyyden tunnetta. Myös häpeällä on tunnetta ilmaisevan käyttötavan lisäksi toinen – edellisen kaltainen – käyttötapa, samalla tavalla kuin kaikissa kulttuureissa joitakin asioita pidetään rikoksina tai ”synteinä”, pidetään kaikissa kulttuureissa joitakin asioita myös ”häpeänä”. Ihminen oppii oman kulttuurinsa arvot ja asenteet, ja niistä muodostuu sisäinen malli, jonka mukaan tunteet koordinoituvat. Myös tätä Eriksson nähdäkseni tarkoittaa sanoessaan, että nämä kokemukset voivat olla potilaasta itsestään johtuvia (s. 84). Tämä voi tarkoittaa myös sitä, että sekä syyllisyys että häpeä voivat olla joko todellisia siinä mielessä, että ihminen todella on rikkonut yhteisön normeja, ja syyllisyyden tai häpeän tunne on siten aiheellista, jolloin se voi olla myös tervettä ja parantavaa. Näinhän voi esimerkiksi itse aiheutettujen sairauksien kohdalla toisinaan olla asianlaita. Toinen mahdollisuus kuitenkin on, että ihminen ei ole todellisuudessa rikkonut yhteisön normeja, ja tässä tapauksessa syyllisyys tai häpeä ei ole todellista muutoin kuin tunteena. Tällöin syyllisyyden ja häpeän tunne on aiheetonta ja sellaisena epätervettä ja tuhoavaa.

Syyllisyys-termillä on lisäksi hengellinen käyttö, joka eroaa profaanista käytöstä siinä suhteessa, että rikkomus ajatellaan tehdyksi Jumalan lakia vastaan ja syyllisyyttä koetaan Jumalan edessä (tai yleensä jonkin ihmisen itsensä ulkopuolella olevan ja itseä suuremman asian, voiman edessä). Tähän puolestaan liittyy se, että ihminen usein sairastuessaan kokee syyllisyyttä muistakin asioista kuin itse aiheutuiksi koetuista sairauksista, ja tästä myös Eriksson puhuu (s. 42–43). Näin syyllisyys on nimenomaan se asia, jonka vuoksi sairauskärsimys voi olla myös hengellistä.

²⁴ Ks. myös Eriksson, Herberts & Lindholm (1993 s. 67).

²⁵ Ks. myös Lazare (1992 s. 228–237).

Tietenkin syyllisyyden ja häpeän tunteita voidaan aiheuttaa ihmiselle myös syyttämällä ja nöyryyttämällä häntä, niin kuin Eriksson sanoo, ja tähän liittyy Erikssonin ajatus, jonka mukaan syyllisyys ja häpeä voivat johtua hoitohenkilökunnan tuomitsevasta asenteesta tai sosiaalisesta tilanteesta (s. 84). Syyllisyyden ja häpeän kokeminen ei kuitenkaan ole välttämätöntä syytöksen tai nöyryytyksen kohteeksi jouduttaessakaan, ihminenhän voi näiden tunteiden sijasta kokea monia muitakin tunteita.

Esimerkkinä häpeästä hoidossa Eriksson esittää erilaisen häpeän kokemuksen lääketieteen erikoisaloilla. Hän sanoo:

Esimerkiksi lasten sairaanhoidossa nimenomaan vanhemmat usein kokevat häpeää ja syyllisyyttä siitä, että ovat aiheuttaneet lapsen sairauden ja kärsimyksen ja kyvyttömydestään hoitaa lasta hyvin. Kun on kyse ihosairauksista, on ihmisen kärsimys yleisesti nähtävissä, ja gynekologiassa kajotaan ihmisen intiimeimpiin alueisiin. Mahataudeissa sairaus usein liitetään psykosomatiikkaan ja potilas tuntee häpeää ja syyllisyyttä siitä, että osoittaa psyykkistä heikkoutta. (s. 84)

Mielenkiintoista tässä on se, että Eriksson, joka vastustaa lääketieteen diagnoosien ylivaltaa ihmisen hoitamisen kontekstissa ja puolustaa ihmisen jakamatonta kokonaisuutta, tässä kuitenkin tarkastelee ihmisen kokemaa häpeääkin lääketieteellisten erityisalojen pohjalta. Joka tapauksessa tämä osoittaa sen, että meidän on aina välttämättä jaoteltava kokonaisuuksia – myös ihmistä – tavalla tai toisella, että asioita ylipäänsä voitaisiin teoriassa käsitellä.

Esimerkiksi nöyryytyksestä Eriksson nostaa monet sairauksien nimet ja niitä koskevat ilmaukset ja käsitteet. Tällaisiksi hän mainitsee esimerkiksi ilmaukset 'ofruktsam' (hedelmätön), 'steriili', 'narsistinen', 'borderline'(rajatila), 'maligni' (pahanlaatuinen) ja 'invalid/ handikappad' (vammainen). (s. 85.)²⁶ Tämä on tietenkin totta, ilmaukset ovat kuitenkin muuttuneet nöyryyttäväksi siksi, että kulttuurissamme näitä asioita pidetään "huonoina, alentavina, leimaavina"; voidaan tietenkin aina keksiä uusia ilmaisuja, jotka hetken pysyvät neutraaleina ja sitten muuttuvat alentaviksi. Kieli ei kuitenkaan voi tätä ongelmaa ratkaista, koska kyseessä on asenneongelma. Parasta kaikesta on pyrkiä käyttämään niitä ilmaisuja, jotka vähiten itsekussakin kulttuurissa ja ajassa leimaavat. Hyvä keino kai olisi kysyä kyseessä olevilta ihmisryhmiltä ja ihmisiltä itseltään, mitä sanoja, nimiä, käsitteitä he toivovat itsestään käytettävän.

²⁶ Ihmisten stigmatisointia, leimaamista esiintyy myös esimerkiksi niin aseman kuin poikkeavan käyttäytymisenkin perusteella, sanoo Eriksson (s. 85).

Kaikki nämä esimerkit: lääketieteellisten erikoisalojen, sairauksien nimitysten ja stigmatisoinnin aiheuttaman häpeän on Eriksson lainannut Lazarelta (1992 s. 232–233).

9. 2. 3 Hoitokärsimys

Hoitokärsimys on Erikssonin mukaan: ”Det lidande som upplevs i relation till själva vårdsituationen” (s. 82)¹. Vaikka hoitokärsimys ei Erikssonin mukaan ole kovin tunnettu ilmiö hoitokirjallisuudessa, monet asiat viittaavat hänen mielestään kuitenkin siihen, että ilmiöön käytännössä kiinnitetään huomiota. Tällaisiksi seikoiksi Eriksson näkee erityisesti lisääntyneen hoitoetiikkaa koskevan tutkimuksen ja keskustelun hoitoon liittyvistä eettisistä kysymyksistä, hyvän hoitamisen määrittelemisen ja lisäksi hoidon laadun varmistamiseen tähtäävän työn. (s. 86.)² Eriksson kysyykin: ”Onko kenties niin, että hoitokärsimys on tyypillinen ilmiö 1990-luvun hoidossa” (s. 86)^{3,4}.

Tämän kanssa ristiriidassa on kuitenkin Erikssonin näkemys, jonka mukaan jo Florence Nightingale kirjoitti hoitokärsimyksestä ja protestoi sitä vastaan (s. 86)⁵. Erikssonin mukaan Nightingale ajattelee, että ”kärsimys ei ole sairauden oire, vaan osoitus riittämättömästä hoidosta” (s. 86–87)⁶. Nightingale (1964 s.11) itse sanookin: ”Jos potilaan on kylmä tai jos hän on kuumeinen, jos potilasta uuvuttaa tai jos hän syötyään on sairas, jos hänessä on makuuhaavoja, ei syy tavallisesti ole taudin vaan hoidon.” Lisäksi Eriksson sanoo: ”Nightingale toteaa edelleen, kuinka yksinäisyys, huolet, epävarmuus, odottaminen ja yllätysten pelko aiheuttavat kärsimystä” (s. 87)⁷. Esimerkkinä hoitokärsimyksestä Eriksson lainaa myös seuraavaa Nightingalen ajatusta:

Ainoastaan vanhat sairaanhoitajat tai vanhat potilaat voivat käsittää, missä määrin sairaan hermot kärsivät siitä, että hän aina näkee samat seinät, saman katon, saman ympäristön pitkän sairautensa aikana yhdessä tai kahdessa huoneessa. (Nightingale 1964 s. 73)

Aivan ilmeisesti Nightingale todella puhuu hoitokärsimyksestä ilmiönä. Toisaalta hän ei kuitenkaan rajaa ilmiötä aivan Erikssonin käsitteistön mukaisesti, koska hän näkee kärsimyksen aiheuttajiksi myös

¹ Kärsimys, jota koetaan suhteessa itse hoitotilanteeseen. (s. 82)

² ”Vårdlidande är [...] inte så känt fenomen i vårdlitteraturen.” (s. 86)

”Det finns mycket som tyder på det, speciellt den ökade forskningen och diskussionen kring vårdetiska frågor och definitionen av vad god vård är samt kvalitetssäkringen inom vården.” (s. 86)

³ ”Är det kanske så att vårdlidandet är ett typiskt fenomen inom 1990-talets vård?” (s. 86)

⁴ Vrt. Cassell (1992 s. 2–3).

⁵ ”Det är intressant att konstatera, men dock inte överraskade, att Florence Nightingale egentligen beskriver vårdlidande och att hon protesterar mot det.” (s. 86)

⁶ ”Hon vänder sig framför allt emot den hållning som råder bland sjukskötare rörande lidande och sjukdom. Sjukskötaren frågar sig om någon vård kan skydda patienten från onödigt lidande och om någon sjukdom kan vara smärtfri? Hon menar själv att ett svar inte finns men framhåller att lidande inte är ett symtom på sjukdom utan ett svar på otillräckligt vård.” (s. 86–87)

⁷ ”Nightingale konstaterar vidare hur ensamhet, bekymmer, osäkerhet, väntan samt rädsla för överraskningar ger upphov till lidande.” (s. 86)

”Huoli, epävarmuus, odotus, toiveet, ja yllätyksen pelko tuottavat potilaille paljon enemmän vahinkoa kuin mitkään rasitukset.” (Nightingale 1964 s. 54)

ympäristön olosuhteet. Erikssonhan katsoo hoitokärsimyksiä vain itse hoitotilanteeseen liittyvän kärsimyksen.

Lisäksi on huomattava, ettei se, että jotain ilmiötä aletaan tutkia ja siitä aletaan puhua, mitenkään todista, ettei kyseistä ilmiötä aikaisemmin ole ollut. Uskoakseni hoitokärsimystä – myös Erikssonin tarkoitamassa merkityksessä – on ollut niin kauan kuin on ollut erilaisia hoito-organisaatioita. Myös Nightingalen ajatukset tukevat sitä näkemystä, että ilmiö on vanha ja että siitä on myös puhuttu ainakin aika ajoin. Sitä vastoin Erikssonin käsite 'hoitokärsimys' on uusi. Hoitokärsimyksen lisääntymisestä taas ei oikeastaan voi esittää arviota, koska asiaa ei ole tutkittu, eikä se ilmeisesti ole tutkittavissakaan, koska historiasta on mahdollista saada vain fragmentaarista tietoa. Mahdollisesti hoitokärsimystä voisi kutsua 1990-luvun ilmiöksi siinä tapauksessa, että se tällä vuosikymmenellä olisi noussut tärkeäksi puheenaiheeksi, mutta toisaalta Eriksson itsekin toteaa, ettei ilmiöstä puhuta hoitokirjallisuudessa.⁸

Eriksson sanoo: ”Hoitokärsimystä on monenlaista ja jokainen ihminen, jolle hoito tai hoidon puute aiheuttaa kärsimystä kokee sen omalla tavallaan”(s. 87)⁹. Hoitokärsimys voidaan kuitenkin hänen mukaansa yhdistää seuraaviksi yleisiksi kategorioiksi:

- (i) Kränkning av patientens värdighet – Potilaan arvon/ arvokkuuden loukkaaminen
- (ii) Fördömelse och straff – Tuomitseminen ja rankaiseminen
- (iii) Maktutövning – Vallankäyttö
- (iv) Utebliven vård eller icke-vård – Hoitamatta jättäminen (s. 87)¹⁰.

(i) Potilaan arvon/ arvokkuuden loukkaaminen

Erikssonin mukaan: ”[S]e, että ihmisen arvokkuutta loukataan, aiheuttaa kärsimystä” (s. 42)¹¹. Näkemysensä hän yhdistää myös hoitamisen kontekstiin ja sanoo: ”Potilaan arvokkuuden ja hänen ihmisarvonsa loukkaaminen on tavallisimmin esiintyvä hoitokärsimyksen muoto” (s. 87)¹², ja ”[k]aikki potilaan arvon loukkaamisen muodot sisältävät kärsimyksen” (s. 88)¹³. Eriksson katsoo, että ”potilaan arvoa loukataan, kun luonnollinen hoito laiminlyödään. (s. 88–89)¹⁴. Hänen mukaansa: ”Se, että on pakotettu pyytämään apua perustavaa laatua olevissa tarpeissaan, että kokee ettei kukaan näe ja ym-

⁸ Vaikuttaa siltä, että Erikssonin pitäisi tässä erottaa käsite ja ilmiö toisistaan, käsite on uusi, mutta ilmiöstä puhuu jo Nightingalen esimerkki.

⁹ ”Det finns många olika former av vårdlidande, och varje människa som utsätts för ett lidande förorsakat av vård eller utebliven vård upplever det på sitt sätt. Man kan dock sammanfatta vårdlidandet i följande övergripande kategorier:” (s. 87)

¹⁰ ”Hoitokärsimystä aiheutta[vat] ihmisen arvokkuuden loukkaaminen, vallan väärinkäyttö, tuomitseminen ja hoidotta jättäminen.” (KI Lukijalle.) Vrt. Lindholm & Eriksson (1993a s. 103–106).

¹¹ ”[A]tt kränka människans värdighet är att åstadkomma lidande.” (s. 42)

¹² ”Kränkning av patientens värdighet och hennes värde som människa utgör den vanligast förekommande formen av vårdlidande, och alla övriga former kan egentligen föras tillbaka denna.” (s. 87)

¹³ ”Alla former av kränkning av patientens värdighet innebär ett lidande.” (s. 88)

¹⁴ ”Kränkning av patientens värdighet sker när den naturliga vården uteblir [...]” (s. 88–89)

määrä sitä, mitä tarvitsee, että ei koe täyttä arvoaan ihmisenä, on kärsimys” (s. 43)¹⁵. Eriksson kirjoittaa:

Ihmisen arvon loukkaus voi tapahtua suorilla ja konkreettisilla tavoilla, esimerkiksi yliolkaisuutena puhuteltaessa tai huolimattomuutena potilaan suojaamisessa silloin, kun kyseessä on intiimejä alueita tai persoonallisia kysymyksiä koskeva hoitotapahtuma. Loukkaus voi myös tapahtua abstraktimmin siten, että asennoidutaan eettisesti väärin tai että ei nähdä ihmistä eikä hänelle anneta ”paikkaa”. (s. 87)¹⁶

Erikssonin edellä esittämät konkreettiset ja abstraktit asiat ovat pikemminkin sisäkkäisiä kuin rinnakkaisia. Eettinen asennoituminenhan on kaiken konkreettisen toiminnan taustalla oleva tekijä, oikeasta eettisestä asenteesta seuraa eettisesti oikeita tekoja, väärästä eettisestä asenteesta seuraa eettisesti väärä tekoja. Teoiksi voidaan tässä yhteydessä lukea myös laiminlyönnit, samoin kuin puheet. Koko hoitokärsimyksen taustatekijäksi voidaankin ajatella juuri se eettisen asenteen vääristymä, että ihmisarvoa ei kunnioiteta.

Lisäksi Eriksson sanoo: ”Att kränka patientens värdighet innebär att frånta honom/ henne möjligheten att helt och fullt vara människa” (s. 87)¹⁷. Myös kärsiminen itsessään merkitsee Erikssonin mukaan sitä, että ”ei voi olla täysin ja kokonaan ihminen” (s. 43)¹⁸. Käsittääkseni tämä ajatus on ristiriidassa sen Erikssonin näkemyksen kanssa, jonka mukaan kärsimys kuuluu osana ihmiselämään (esim. s. 11, 14, 38). Voidaan myös kysyä, miten tämän ajatuksen kanssa on sovittavissa Erikssonin terveystieteys: terveys on siedettyä kärsimystä (s. 64; KI s. 2).

(ii) Tuomitseminen ja rankaiseminen

Tuomitseminen ja rankaiseminen kuuluvat Erikssonin mukaan usein yhteen (s. 91)¹⁹. Lisäksi hän sanoo, että ”[t]uomitseminen ja rankaiseminen liittyvät läheisesti yhteen ihmisen arvokkuuden loukkamisen kanssa”, ja että ”hoidossa usein tavataan tuomitsemista” (s. 91)²⁰. Toisaalta tuomitseminen perustuu Erikssonin mukaan ”käsitykseen, jonka mukaan hoitajan tehtävä on ratkaista, mikä on oikein ja

¹⁵ ”Att vara tvungen att be om hjälp för de mest fundamentala behoven, att uppleva att ingen ser och förstår vad man behöver, att inte uppleva full värdighet som människa, är ett lidande.” (s. 43)

¹⁶ ”Kränkning av människans värdighet kan ske genom direkta och konkreta åtgärder, t.ex. nonchalans vid tilltal eller slarv då det gäller att skydda patienten vid vårdåtgärder som berör intima zoner eller personliga frågor. Kränkning kan också ske mera abstrakt genom en bristande etisk hållning eller genom att inte ”se” människan eller ge henne en plats.” (s. 87)

¹⁷ Arvokkuuden loukkaus sisältää sen, että ihmiseltä vietään hänen mahdollisuutensa olla kokonaan ja ”täysillä” ihminen. (s. 87); Ks. myös: Kärsimys on kamppailu ihmisen arvokkuuden puolesta ja sen puolesta, että ihminen voi vapaasti olla ihminen. (s.11–12)

¹⁸ ”Att lida innebär att inte vara helt och fullt människa.” (s. 43)

¹⁹ ”Fördömelse och straff hör ofta samman.” (s. 91)

²⁰ ”Fördömelse och straff hänger nära samman med kränkning av människans värdighet, [...] man så ofta möter fördömelse i vården.” (s. 91)

mikä väärin potilasta ajatellen” (s. 91)²¹. Toisaalta hänen mukaansa tuomitsemisen taustalla on myös ”käsitys siitä, millainen ’ihannepotilaan’ tulisi olla, ja se, joka ei pysyttele näissä raameissa, tuomi-taan” (s. 91)²². Vaikka Eriksson ajattelee, että ”asiantuntijuuden tuoman auktoriteetin nojalla hoitaja voi osittain päättää, mikä tietyissä olosuhteissa olisi potilaalle parasta”, niin hänen mielestään potilaan kuitenkin tulisi olla ”aina vapaa valitsemaan itse”(s. 91)²³.

”Yksi tapa rankaista on olla antamatta karitatiivista²⁴ hoitoa tai olla välinpitämätön potilasta kohtaan – jättää potilas huomiotta, sivuuttaa potilas”, sanoo Eriksson (s. 91)²⁵. Tästä esimerkkinä hän sanoo: ”Huomiotta jättäminen voi ilmetä siten, että hoitaja ei kuivaa potilaan suunympärystä syönnin jälkeen, silloin kun potilas itse ei siihen kykene” (s. 91)²⁶. Erikssonin mukaan ”tämä on samalla potilaan syvää väheksymistä” (s. 91)²⁷. Toiseksi esimerkiksi hän sanoo: ”Olen monta kertaa kokenut rangaistuksi ja tuomituksi tulemisen tunteen, jota vanhuspotilas kokee myös tilanteissa, joissa henkilökunta ei enää ”jaksaa” keskustella tämän vaikeaksi tai hankalaksi kokemansa potilaan kanssa” (s. 91)²⁸.

(iii) Vallankäyttö

Vallan käyttäminen on Erikssonin mukaan yksi tapa aiheuttaa toiselle kärsimystä. Hänen mukaansa vallankäyttöä ”ilmenee monenlaisissa tilanteissa ja sitä on monen asteista” (s. 92)²⁹. ”Usein sitä esiin-tyy silloin, kun hoitajat haluavat pitäytyä rutiineissa ja heillä on vaikeuksia samastua potilaan ajatus-maailmaan” (s. 92)³⁰, sanoo Eriksson. Yksi yleinen vallankäytön muoto on se, että potilasta ei oteta vakavasti (s. 91–92)³¹. Se, ettei oteta vakavasti ei lasketa mukaan, aiheuttaa voimattomuuden tunteen, ja tällaisesta vallankäytöstä Eriksson sanoo olevan paljon kuvauksia (s. 92)³². ”Vallan käyttäminen on vapauden ryöstämistä toiselta pakottamalla hänet toimimaan tavalla, jolla tämä ei toimisi, jos saisi

²¹ ”Fördömseln har sin grund i uppfattningen om att det är vårdarens uppgift att avgöra vad som är rätt eller fel med tanke på patienten.” (s. 91)

²² ”Det finns också en uppfattning om hur ”idealpatienten” borde vara, och den som inte håller sig inom dessa ramar kan känna av fördömelse.” (s. 91)

²³ ”I auktoritet av sitt faktakunnande kan vårdaren givetvis bedöma vad som under vissa förutsättningar vore bäst för patienten, men patienten har alltid frihet att själv välja.” (s. 91)

²⁴ Karitatiivinen hoito, jonka nimi on peräisin latinankielisestä sanasta ’caritas’(= rakkaus), on Erikssonin idea siitä, millaista hyvän hoidon tulisi olla. Karitatiivisen hoidon idean hän on esittänyt kirjassaan *Caritas-idea* (1989a).

²⁵ ”Ett sätt att straffa är att inte ge karitativ vård eller att nonchalera patienten.” (s. 91)

²⁶ ”Straff genom att nonchalera kan uttryckas genom att vårdaren låter att torka en patient kring munnen efter maten när patienten inte själv förmår det.” (s. 91)

²⁷ ”Samtidigt är det en djup förnedring för patienten.” (s. 91)

²⁸ ”Jag har många gånger erfarit den känsla av förnedring och straff som än äldre patient upplever då personalen inte längre ”orkar” samtala med en patient som de upplever svår eller besvärlig.” (s. 91)

²⁹ ”Maktutövning framkommer i många olika situationer och i varierande grad.” (s. 92)

³⁰ ”Rätt ofta kommer detta till uttryck då vårdarna vill hålla fast vid rådande rutiner och har svårt att gå med patientens tanke-värld.” (s. 92)

³¹ ”Att inte ta den andre, d.v.s. patienten, på allvar är ett sätt att utöva makt.” (s. 91–92)

³² ”Den som inte blir tagen på allvar, räknar inte med, och det ger den andre en känsla av maktlöshet. Det finns många beskrivningar av denna form av maktutövning.” (s. 92)

vapaasti valita”, sanoo Eriksson (s. 91)³³. Lisäksi hän sanoo: ”Tiedämme, että hoidossa esiintyy negatiivista vallankäyttöä, mutta toistaiseksi siitä on suhteellisen vähän tutkittua tietoa” (s. 91)³⁴. Eriksson siis käyttää tässä ilmaisua ”negatiivinen vallankäyttö” ja tästä voi päätellä, että hänen mielestään on olemassa myös positiivista vallankäyttöä; tällaista voi olla esimerkiksi Erikssonin mainitsema asiantuntijuuden tuomaan auktoriteettiin perustuva, potilaan hyvään tähtäävä vallankäyttö (s. 91). Tarkemmin ei Eriksson negatiivisen ja positiivisen vallankäytön rajaa erittele. Tässä yhteydessä – hoitokärsimyksestä puhuttaessa – ”vallankäyttöä” osuvampi termi olisikin ”vallan väärinkäyttö”³⁵.

Vallankäytön ongelmallisuuden ydin on kahtaalla: toisaalta siinä, kuka positiivisuuden ja negatiivisuuden saa määritellä ja toisaalta taas siinä, millä tavalla positiivinen vallankäyttö erotetaan negatiivisesta vallankäytöstä. Käytännössä ongelmana on varmaan myös se, että vallankäyttöä ei tiedosteta, eikä tällöin myöskään pohdita siihen liittyviä ongelmia.

Vallankäytön negatiivisuuden ja positiivisuuden arvioimisen perusteet ovat samat kuin kärsimyksen hyvyyden ja pahuuden arviointiperusteet, toisin sanoen vallankäytön tarkoitus, sen syy, seuraukset ja päämäärä. Jos vallankäytön päämäärä on potilaan hyvä, voidaan vallankäyttöä pitää periaatteessa positiivisena. Ongelmaksi tietenkin jää edelleen se, kuka missäkin tilanteessa saa ratkaista potilaan hyvän ja pahan. Periaatteessa lopullinen ratkaisija on potilas – näinhän Erikssonkin asian ilmaisee potilaan vapaudesta puhuessaan (s. 91). Käytännössä rajan vetäminen on kuitenkin monen asian vuoksi vaikeaa. Ensiksikin hoitavan henkilön asiantuntijuus ja siihen liittyvä auktoriteettiasema on sellaisenaankin omiaan ehkäisemään potilaan kykyä ajatella ja päättää itsenäisesti. Kun tilanne usein lisäksi on se, että potilas sairautensa vuoksi on enemmän tai vähemmän regressoitunut, ei hänen suhtautumisensa auktoriteetteihin välttämättä ole sellainen aikuisen ihmisen asenne, jollainen se normaalitilanteessa on. Tähän potilaalla tulee myös olla oikeus, ja tällaisesta regression kieltämisestä Eriksson nähdäkseni puhuikin sanoessaan, että potilaalta riistetään oikeus olla potilas, kun hänet pakotetaan tekemään sellaista, mitä hän ei oikeastaan jaksaisi tehdä (s. 92)³⁶.

Toinen vallankäyttöön liittyvä ongelma on se, minkä Eriksson ilmaisee sanomalla: ”Vallankäyttö voi olla suoraa tai epäsuoraa” (s. 91)³⁷. Hänen mukaansa: ”Suora vallankäyttö näkyy erilaisiin hoitotoimenpiteisiin pakottamisena. Epäsuora vallankäyttö ilmenee hoitajan asenteissa, kun tämä pakottaa

³³ ”Att utöva makt är att beröva den andre hans frihet eftersom man tvingar honom att göra handlingar som man inte skulle vilja av fri vilja.” (s. 91)

³⁴ ”Att utöva makt är ett sätt att åstadkomma lidande för den andre. [...] Vi vet att det förekommer en negativ maktutövning inom vården, men för närvarande har vi relativt lite systematisk kunskap om detta.” (s. 91)

³⁵ Tätä termiä Eriksson itsekin käyttää kirjansa suomennoksen esipuheessa.

³⁶ ”Att utöva makt i vården kan innebära att man tvingar patienter att utföra handlingar som de egentligen inte orkar med. Man fräntar samtidigt patienten rätten att vara patient.” (s. 92)

³⁷ ”Maktutövningen kan vara direkt eller indirekt.” (s. 91)

potilaan toimimaan toisin kuin potilas haluaisi” (s. 92)³⁸. Tämä jako vaikuttaa epäselvältä. Sekä suora että epäsuora vallankäyttö näkyvät hoitajan teoissa ja pohjautuvat hoitajan asenteisiin: suora vallankäyttö on kääntämistä ja pakottamista, epäsuora pikemminkin manipuloimista ja taivuttelemista. Jälkimmäinen on pahempaa siinä mielessä, että sitä on vaikeampi tunnistaa puolin ja toisin.

(iv) Hoitamatta jättäminen

Hoitamatta jättämistä on Erikssonin mukaan monenlaista vähäisestä huolimattomuudesta ja pienistä rikkeistä aina suoriin tietoisiin laiminlyönteihin saakka (s. 92)³⁹. Hoitamatta jättämisen Eriksson jakaa vielä kolmeen muotoon – joista kaksi mainitaan jo otsikossa – seuraavasti: utebliven vård on hoidon laiminlyömistä, icke-vård on hoitamista, josta hoitava dimensio puuttuu ja brister i god vård merkitsee puutteita hyvässä hoidossa (s. 92–93). Toisaalta Eriksson sanoo kuitenkin, että myös icke-vård on ”en vård där man kanske inte utför vård” (s. 92)⁴⁰.

Kaikenlaisella hoitamatta jättämisellä on Erikssonin mukaan usein ”juurensa hoitamisen motiivia koskevissa perusasenteissa ja kokemuksessa” (s. 92)⁴¹. Hän katsoo myös, että ”[h]oitamatta jättäminen voi perustua puutteelliseen kykyyn nähdä ja arvioida sitä, mitä potilas tarvitsee” (s. 92)⁴². Tämä voi liittyä edellä vallankäytössä mainittuun rutiineissa pitäytymiseen, koska rutiineissa pitäytytään, ellei potilasta nähdä yksilönä, ja tietenkin myös päinvastoin, rutiineissa pitäytyminen estää näkemästä potilaan yksilöllisyyttä. Edellisistä on Erikssonin mukaan monia tutkimuksia. Näistä hän nostaa esille Halldorsdottirin (1993) tutkimuksen, jossa tämä luonnehtii viisi perustapaa olla potilaan kanssa. Nämä yltävät hoitamisesta hoitamatta jättämiseen ja muodostavat jatkumon elämää antavan ja elämää tuhoavan hoidon välillä. (s.93)⁴³ ”Elämää tuhoava ja rajoittava hoito sisältää monia niitä tekijöitä, joiden olemme havainneet kuuluvan hoitokärsimyksen eri muotojen yhteyteen”, sanoo Eriksson (s. 92–93)⁴⁴. Lopuksi Eriksson toteaa: ”Hoitamatta jättäminen sisältää aina ihmisarvon/ ihmisen arvokkuuden loukkauksen ja on myös yksi tapa käyttää valtaa voimatonta/ avutonta kohtaan” (s.93)⁴⁵.

³⁸ ”Att direkt utöva makt kommer till synes i olika former av tvingade vårdhandlingar. En mera indirekt makt avspeglas i attityder hos vårdaren som tvingar patienten att handla mot sin vilja.” (s. 92)

³⁹ ”Det finns många olika former av utebliven vård, allt från små mindre förseelser och slarv till direkt medveten vanvård.” (s. 92)

⁴⁰ hoito, jossa hoitoa ei kenties suoriteta (s. 92)

⁴¹ ”Icke-vård [...] har ofta sitt ursprung i grundhållningen och i upplevelsen av motivet till att vårda.” (s. 92)

⁴² ”Utebliven vård kan bero på bristande förmåga att se och bedöma vad patienten behöver.” (s. 92)

⁴³ ”Halldorsdottir [1993] skisserar fem grundläggande sätt att vara tillsammans med patienten som sträcker sig från vårdande till icke-vårdande. Hon skildrar det som ett kontinuum från livsförstörande till livgivande vård.” (s. 93); Ks. muista tutkimuksista myös nootit 11–13 (s. 99).

Vrt. Liukkonen (1991), joka myös on tutkinut hoitajien tapaa hoitaa ja kohdata potilaitaan.

⁴⁴ ”Den livsförstörande och den livsinskränkande vården innehåller många av de faktorer som vi funnit hör samman med de olika formerna av vårdlidande.” (s. 92–93)

⁴⁵ ”Utebliven vård innebär alltid en kränkning av människans värdighet och är även ett sätt att utöva makt över en maktlös.” (s. 93)

9.3 Mitä tehdä?

9.3.1 Käytännön toiminta: Kärsivän kohtaaminen

”Inhimillinen kärsimyksemme on redusoitu ulkopuolisen maailman hyväksyttävissä ja käsiteltävissä olevaksi ilmiöksi” (s. 39)¹, sanoo Eriksson. Lisäksi hän sanoo, että ”kaikelle kärsimykselle ei anneta oikeutusta, vaan vain vakiintuneisiin sosiaalisiin tai tieteellisiin raameihin mahtuva kärsimys hyväksytään todelliseksi kärsimykseksi” (s.54)². Tämä näkyy hänen mukaansa esimerkiksi siinä, että nykytilanteessa ”[k]ärsimys on usein pelkistetty sairauskieleen tai fyysiseen kärsimykseen” (s. 53)³. Tämän seuraukseksi voi kaikesti nähdä myös sen, että Erikssonin mukaan ”potilaat eivät koe, että jäisivät ilman sairautta ja toimenpiteitä koskevaa lievitystä, esimerkiksi kivunlievitystä”, sen sijaan Eriksson sanoo, että potilaat ”enemmänkin pelkäävät jäävänsä vaille huomiota, yksin, halveksituksi ja vaille vastakaikua” (s. 96)^{4,5}.

Eriksson toteaa: ”Kun kuulee monenlaisia kuvauksia hoitokärsimyksestä, tulee helposti toivottomaksi ja häpeää sitä, että on ammatiltaan hoitaja” (s. 98)⁶. Hän sanoo myös: ”Samaten kokee suuttumusta sen voimattomuuden ja niiden rajoitusten edessä, jotka hoitotyössä vallitsevat, mutta myös kiitollisuutta kaikkia niitä hoitajia kohtaan, jotka taistelevat kärsimystä vastaan” (s. 97)⁷. Osa kärsimyksestä on Erikssonin mukaan hoitajille ilmeistä, ja tästä kärsimyksestä hän käyttää Strattonin termiä ”kliininen kärsimys” (s. 83)^{8,9}. Potilaan kärsimyksen lievittämisen Eriksson sanoo olevan ”ennen kaikkea sitä, että hänen arvokkuuttaan ei loukata, häntä ei tuomita, eikä valtaa käytetä väärin, vaan päinvastoin annetaan sitä hoitoa, jota potilas tarvitsee” (s. 95)¹⁰. Tutkimusprojektissaan saadut kokemukset siitä, miten kärsimystä voidaan lievittää, Eriksson kiteyttää seuraaviin kohtiin: Kärsimystä voidaan vähentää sillä, että

¹ ”Vårt mänskliga lidande har reducerats till ett, för den omgivande världen, godtagbart och hanterbart fenomen.” (s. 39)

² ”[Johannisson (1992) menar,] att allt lidande inte har legitimitet, utan det är bara det som ryms inom etablerade sociala eller vetenskapliga ramar som godkänns som ett verkligt lidande.” (s.54)

³ ”Lidandet har ofta reducerats till ett sjukdomsspråk eller till ett fysiskt lidande”. (s. 53)

⁴ ”Patienterna upplever inte att de skulle bli utan lindring avseende sjukdom och behandling, t.ex. i form av smärtlindring, utan de är mera rädda för att bli föraktade, ensamma, övergivna och utan gensvar.” (s. 96)

⁵ Vrt. Lazare (1992 s. 237); Ks. myös Fagerström, Eriksson & Engberg (1998 s. 979–981).

⁶ ”Då man tar del av de olika beskrivningarna av vårdlidande fylls man lätt av en känsla av hopplöshet och man känner skam över att vara professionell vårdare.” (s. 98)

⁷ ”Man upplever också en vrede inför den maktlöshet och de begränsningar som finns inom vården men också en tacksamhet för alla vårdare som kämpar mot lidandet.” (s.97)

⁸ ”Stratton använder begreppet ”clinical suffering”, ett kliniskt lidande, som är uppenbart för vårdarna [...]” (s. 83); Ks. Stratton (1992 s. 70–71).

⁹ Hoitajien erilaisista tavoista kohdata potilaan kärsimys ks. Fagerström, Eriksson & Engberg (1998 s. 982–985).

¹⁰ ”Att lindra patientens lidande innebär framför allt att inte kränka hans/ hennes värdighet, inte fördöma och missbruka makt utan i stället ge den vård som patienten behöver.” (s. 95)

- potilas tuntee itsensä tervetulleeksi, ja että hän tuntee, että hänellä on paikka.
- potilas saa osallistua hoitoonsa ja saa tietoa ja vastauksia omiin kysymyksiinsä.
- potilas tuntee olevansa rakastettu ja ymmärretty,
- potilas kohdataan ”ihmisen arvon mukaisesti”
- potilas kokee oikeudekseen olla potilas, että hän saa aikaa ja tilaa kärsiä samalla kun hän on myös vastuullinen ihminen
- potilas saa sitä hoitoa ja niitä hoitotoimenpiteitä, joita hänen sairautensa ja hän itse ihmisenä tarvitsevat. (s. 97.)¹¹

Kärsimyksen poistamisesta ja lievittämisestä Eriksson sanoo: ”Turhaa kärsimystä vastaan meidän tulee taistella eliminoidaksemme sen, mutta on myös kärsimystä, jota ei voi poistaa ja jonka lievittämiseksi meidän tulee tehdä kaikkemme” (s. 95)¹². Hoitokärsimyksen Eriksson nimenomaan näkee ”tarpeettomana kärsimyksenä, jota kaikin keinoin tulee poistaa” (s. 98)¹³. Hänen mukaansa kärsimystä voidaan lievittää myös ihmisen omasta asennoitumisesta – nöyryydestä tai katkeruudesta – riippumatta, ja luonnollisesti potilaan kärsimystä pyrkivät hoitohenkilökunnan lisäksi monin tavoin poistamaan ja lievittämään myös sekä potilas itse että hänen läheisensä. (s. 77–78, 97.)

”Kaikki ihmiset tarvitsevat lohdutusta ja toivoa” (s. 78)¹⁴, sanoo Eriksson, ja joka tapauksessa me hänen mielestään aina voimme ”yrittää lievittää kärsimystä ja lohduttaa kärsivää ihmistä” (s. 77)¹⁵. Jo se, että toinen ihminen näkee kärsimyksen, sisältää Erikssonin mukaan lohdutuksen (s. 54)¹⁶. Lohdutuksen merkityksestä Eriksson sanoo myös: ”Lohdutus antaa lievitystä ihmisen tuskaan ja vaivaan sietämättömäksi koetussa kärsimyksessä. Todellinen lohtu herättää kärsivässä ihmisessä luottamuksen hyvään ja antaa rohkeutta ja toivoa” (s. 77–78)¹⁷. Lohdutuksen täytyy kuitenkin olla sellaista, että siinä toivon lisäksi on tilaa myös elämään väsymiselle (s. 78)¹⁸.

¹¹ ”Våra erfarenheter av hur lidande kan lindras kan sammanfattas i följande punkter: (1) Genom att utveckla vårdkulturen och sjukhusmiljön. Lidande kan lindras genom att patienten känner sig välkommen, inbjuden och att han eller hon har en plats. Genom att vara informerad, delaktig och få svar på de egna frågorna kan patientens oro och ångslan minskas. (2) Genom att patienten känner sig älskad, bekräftad och förstådd. Att han eller hon möts med värdighet och upplever rätten att få vara patient, att få tid och rum att lida [...] samtidigt som han eller hon även är medansvarig som människa. (3) Genom att få den vård och behandling som sjukdomen och människan som unik enskild person behöver.” (s. 97)

¹² ”Det onödiga lidandet bör vi sträva efter att eliminera, men det finns ett lidande som inte kan elimineras och som vi bör göra allt för att lindra.” (s. 95)

¹³ ”Vårdlidandet kan ses som ett onödigt lidande som med alla medel bör elimineras.” (s. 98)

¹⁴ ”Alla människor behöver tröst och hopp.” (s. 78)

¹⁵ ”Att försöka lindra och trösta är något vi alltid kan göra.” (s. 77)

¹⁶ ”Att en annan människa ser mitt lidande innebär en tröst [...]” (s. 54)

¹⁷ ”Tröst ger lindring i människans plåga och kval i ett lidande som upplevs som outhärdligt. Verklig tröst väcker hos den lidande människans tillit och förtröstan på det goda och ger mod och hopp.” (s. 77–78)

¹⁸ ”I trösten måste finnas rum för både livsleda och livshopp.” (s. 78); Ks. myös s. 37.

Kärsimyksen lievittämisen keinot Eriksson jakaa periaatteessa kahteen ryhmään, joita voisi nimittää esimerkiksi konkreettisiksi ja asenteellisiksi keinoiksi, vaikka jako on hiukan ontuva, toisaalta koska konkreettisten tekojen taustalla ovat aina asenteet ja toisaalta asenteiden täytyy tulla ilmi jollakin tavalla tekoina, siis konkreettisesti, että niillä olisi vaikutusta. Painopiste voi kuitenkin olla jommassakummassa, joten tämä jako voi palvella asian ymmärtämistä. Eriksson sanoo: ”Tutkimuksemme osoittavat, että kärsimyksen vähentämiseksi on monta tietä. Hoitajat pyrkivät vähentämään kärsimystä osaksi konkreettisilla teoilla, osaksi olemalla käytettävissä ja suostumalla vuorovaikutukseen” (s. 96)¹⁹.

Konkreettisista keinoista Eriksson sanoo, että tutkimukset ovat osoittaneet, että kärsivän kohtaamisessa ”kaikilla tavallisilla arkipäiväisillä asioilla on suunnaton merkitys” (s.89)²⁰ ja että ”kärsimystä voidaan hoidossa usein lievittää yksinkertaisilla arkipäivän toimilla” (s. 95)²¹. Eriksson toteaa: ”On niin helppoa sivuuttaa näennäisesti pieniä yksityiskohtia, jotka kuitenkin hoitajasta riippuvaiselle potilaalle ovat kovin tärkeitä” (s. 95)²². ”Vaikeintakin kärsimystä voi hetkeksi lievittää ystävällisellä katseella, sanalla, kosketuksella tai jollakin muulla aitoa myötäelämistä ilmaisevalla tavalla”, sanoo Eriksson (s. 95–96)²³. Toisaalta hän sanoo myös: ”Samalla tavalla kuin nopea sipaisu [...] poskelle voi antaa päivälle kultareunuksen, voi yksi laiminlyöty katse sammuttaa viimeisen ilon ja elämänhalun kipinän” (s. 91)²⁴.

Kuten sanottu sekä kohtelun että konkreettisten keinojen taustalla ovat asenteet. Eriksson katsoo, että jo Nightingale piti tärkeänä ennen kaikkea asennetta, jolla sairaanhoitajat suhtautuvat kärsimykseen ja sairauteen (s. 86). Eriksson lainaa Nightingalen (1964 s. 121) ajatusta: ”Miten vähän todellisia kärsimyksiä tai sairautta tunnetaan ja ymmärretään. Miten huonosti [terveet] osaavatkaan eläytyä sairaan kohtaloon.” Erikssonin ajattelutavan mukaan meidän tulee olla valmiita kantamaan vastuuta toisistamme (s. 40) ja perusasenteemme tulee olla pyrkimys kärsimyksen lievittämiseen (s. 96). ”Keino kärsimyksen kohtaamiseksi on siinä, että samanaikaisesti säilyttää hyvän ja kieltää ja hylkää pahan”,

¹⁹ ”Våra studier visar att det finns många vägar för att lindra lidande. Vårdarna försöker lindra det dels genom att konkret göra någonting för patienten, dels genom att finnas till hands och gå in i en relation.” (s. 96)

Eriksson listaa myös esimerkkejä siitä, miten hoitajat ovat kokeneet voivansa lievittää kärsimystä:

”1) Grundinställningen bör vara att man önskar lindra lidande. 2) Kroppens renhet är A och O, en människa som känner sig oren lider och upplever sig ovärdig som människa och vill inte vara i kontakt med andra. 3) Att vara där, att förmedla ”här är jag om du behöver mig”. Det betyder inte att fråga eller be om förklaringar. 4) Att samtala och få dela med sig. 5) Att uppmuntra, stöda, trösta. 6) Att förmedla hopp men också dela hopplösheten. 7) Att vara ärlig. 8) Att uppfylla önskingar. 9) Att stöda patienten i hans eller hennes tro – trons kraft.” (s. 96)

²⁰ ”Att alla de vanliga vardagshändelserna har en oerhört stor betydelse”. (s. 89)

²¹ ”Våra studier har visat att lidande kan lindras och att det många ganger handlar om enkla vardagsaktiviteter inom vården.” (s. 95)

²² ”Det är så lätt att förbise till synes små detaljer men som är så viktiga för den patient som är beroende av en vårdare.” (s. 95); Myös: ”Den kroppsliga smärtan bör lindras med alla till buds stående medel.” (s. 83)

”Lek i lidande kan, om det utövas konstnärligt, bli ett uttryck för kärlek och lindra lidandet.” (s. 96)

²³ ”Det svåraste lidandet kan för en stund lindras genom en vänlig blick, ett ord, en smekning eller något annat som uttryck för en ärlig känsla av medlidande.” (s.95–96)

²⁴ ”På samma sätt som en snabb smekning av en åldrig kind kan ge dagen guldkant, kan en utebliven blick släcka den sista gnistan av livslust och glädje.” (s. 91)

sanoo Eriksson (s. 50)²⁵. Tämän lisäksi hän katsoo, että ”[k]ykymme kohdata ja lievittää inhimillistä kärsimystä riippuu omasta kypsyydestämme suhteessa omaan kärsimyksellemme” (s. 73)²⁶. Eriksson kirjoittaa:

Se, että on vastuussa toisesta merkitsee, että ei aiheuta hänelle kärsimystä. Ihmisen, joka itse on kärsinyt ja joka tuntee kärsimyksen ja joka on sovinnossa kärsimyksensä kanssa, on vaikea tietoisesti aiheuttaa kärsimystä toiselle ihmiselle. (s. 39)²⁷

Erikssonin mukaan se, että voi antaa tilaa toisen kärsimykselle, vaatii ihmiseltä myös nöyryyttä ja vailla vaatimuksia olevaa rakkautta. Hänen näkemyksensä on, että monesti meidän on vaikeaa antaa tätä tilaa siksi, että itse emme ole saaneet kokea tällaista hyväksyntää ja meillä on syvä kaipaus sen kokemiseen. Erikssonin mukaan ihmisen on vaikeaa nähdä toisen saavan jotain sellaista, jota itse syvästi kaipaa. Oma kärsimys tulee tällaisella hetkellä liian suureksi, ja tämän seurauksena voi ”vailla jäämisen tunne” synnyttää vihaa. (s. 78.)²⁸

Muita Erikssonin esiin nostamia kärsimyksen kohtaamiseen tarvittavia asenteita ovat rohkeus, ennakkoluulottomuus ja hienotunteisuus. Näistä ensimmäisestä hän sanoo, että ”[t]ärkeintä on uskallus kohdata kärsimys, mennä suoraan sitä vastaan tai sen läpi” (s. 96)²⁹. Toisesta Eriksson sanoo: ”[M]eidän pitää kohdata yksilön kärsimys yksilönä. Meidän pitää nähdä toisen kärsimys ennakkoluulottomasti, ”ilman ehtoja”. Meidän ei pidä verrata sitä jonkun muun kärsimyksen, ei yrittää selittää tai ylitulkita sitä” (s. 73)³⁰. Kolmannesta hän muistuttaa, että ”[k]ärsivän ihmisen kohtaaminen ja se, että yrittää jakaa hänen kärsimyksensä, vaatii mitä suurinta hienotunteisuutta” (s. 43)³¹.

Kärsivän kohtaamisessa Eriksson pitää ennen kaikkea tärkeänä ihmisen arvon huomioon ottamista, hän sanoo: ”Olkoon kärsimys kuinka armoton tahansa pitäisi ihmisellä aina olla mahdollisuus säilyttää

²⁵ ”Konsten att möta lidandet ligger i att på samma gång bejaka det goda och förneka och förkasta det onda.” (s. 50)

²⁶ ”Vår förmåga att möta och lindra det mänskliga lidandet är beroende av vår egen mognad i förhållande till vårt eget lidande.” (s. 73); Vrt. Lazare (1992 s. 237, 242–243); Ks. myös Eriksson (1994b s. 151–152).

²⁷ ”Att vara ansvarig för en annan innebär att inte åsamka henne lidande. En människa som själv lidit och känner lidande och har försonats med sitt lidande har svårt att medvetet förorsaka en annan människa lidande.” (s. 39)

²⁸ ”Det krävs ödmjukhet och kravlös kärlek från en medmänniska för att kunna ge rum för detta. Jag tror att det många gånger är svårt för oss att ge detta rum därför att vi själva inte fått uppleva det och ännu en djup längtan efter det. Något som man själv djupt längtar efter är svårt att se att en annan får, och ännu svårare är det att kunna dela glädjen med den andre. Det egna lidandet blir i denna stund för stort, och om det inte finns någon som i denna situation förstår detta lidande kan känslan av otillräcklighet föda hat.” (s. 78); Ks. myös s. 94.

²⁹ ”Det viktigaste är att våga möta lidandet, gå rakt emot det eller tvärs igenom det.” (s. 96); Ks. myös s. 54.

³⁰ ”För att låna Kierkegaards ord (1963), skall vi möta den enskildes lidande som en enskild. Vi skall förutsättningslöst se den andres lidande. Vi skall inte jämföra det med något annat, inte försöka förklara eller övertolka det.” (s. 73); (Kierkegaard 1964 s. 24)

³¹ ”Att möta en lidande människa och att försöka dela hennes lidande förutsätter största finkänslighet.” (s. 43)

arvokkuutensa” (s. 78)³², koska ”ihmisarvonsa vahvistamisen puutteessa ihminen voi joutua maailmaan, joka on erillään kaikesta, jopa kärsimyksestä” (s. 17)³³. Erikssonin mukaan ”[t]odellinen kunnioituksen osoittaminen ja potilaan arvokkuuden vahvistaminen näkyvät ennen kaikkea tilanteissa, joissa potilaan tarvitessa apua hänen intimitteittensä rajat on pakko ylittää” (s. 95)³⁴. Ihminen itsekin voi yrittää vahvistaa arvoaan, ja Erikssonin mukaan esimerkiksi ”[s]e, että yrittää nähdä tarkoituksen kärsimyksessään [...], on ihmiselle yksi tapa vahvistaa omaa arvokkuuttaan omilla silmissään” (s. 43)³⁵.

On kuitenkin mahdollista, että ”[...] kärsimyksessä ihminen on kokonaan luovuttanut ja kyvytön puolustamaan arvokkuuttaan”, sanoo Eriksson (s. 98)³⁶. Tämän vuoksi ”[h]oitajan tehtävä on antaa potilaalle mahdollisuus kokea itsensä arvokkaaksi ja ehkäistä kaikenlaisia arvon loukkauksia” (s. 88)³⁷. Potilas voi luovuttaa juuri siksi, että hän kokee menettäneensä arvonsa (s. 94), ja Erikssonin mukaan on myös mahdollista, että hoitaja on nimenomaan se, joka saa potilaan luovuttamaan (s. 99)³⁸. Ihmisen arvon vahvistamisesta hoidossa Eriksson kirjoittaa:

Ihmisen arvon vahvistaminen hoidossa merkitsee sitä, että jokaiselle potilaalle annetaan yksilöllistä hoitoa. Se ei merkitse sitä, että hoidetaan epäoikeudenmukaisesti. Käsitys, jonka mukaan kaikki ihmiset konkreettisesti mielessä tarvitsevat samanlaista hoitoa, on harhaanjohtava. Se, että todella vahvistaa ihmisen arvoa vaatii uskallusta olla erilainen potilaiden erilaisuuden edessä, mutta kuitenkin kaikissa tilanteissa vahvistaa itse kunkin sisintä arvoa. (s. 90)³⁹

Tässä Eriksson nostaa implisiittisesti esille perustavaa laatua olevan ongelman, nimittäin kysymyksen siitä kuka määrittelee ja miten määrittellään viimekädessä potilaan hyvä. Periaatteessakin hyvän tietämisessä on von Wrightin mukaan kaksi ongelmaa. Ensimmäinen näistä on siinä, että on eri asia, mikä todella on hyvää tai paha ihmiselle ja mikä vain näyttää siltä. Toinen ongelma taas on siinä, että hyvän ja pahan tietäminen etukäteen on vaikeaa, von Wrightin mukaan todellisen hyvän ja pahan tietämiseksi tulisi nimittäin hahmottaa sekä syyt että seuraukset ja menneisyyden lisäksi tietää tulevai-

³² ”Hur grymt lidandet än är borde människans alltid ha möjlighet att bevara sin värdighet.” (s. 78)

³³ ”I avsaknad av bekräftelse på sitt värde som människa går hon i en värld som är bortom alla relationer och därmed även bortom allt lidande.” (s. 17)

³⁴ ”Att verkligen visa respekt och bekräfta en patients värdighet kommer framför allt till synes i situationer där patienten tvingas att utföra sina mest intima behov inför och med hjälp av andra.” (s. 95)

³⁵ ”Att försöka se meningen i sitt lidande [...] är ett sätt för människan att inför sig själv bekräfta sin egen värdighet”. (s. 43)

³⁶ ”I det nakna lidandet är människan totalt utlämnad och oförmögen att försvara sin värdighet. (s. 98; nootti 1.)

³⁷ ”Vårdarens uppgift är att ge patienten möjlighet att uppleva sin fulla värdighet och att förhindra alla former av kränkning.” (s. 88); Myös: ”En lidande människa måste få bekräftelse på sin värdighet som människa.” (s. 43)

³⁸ ”En vårdare kan få patienten att ge upp.” (s. 99)

³⁹ ”Att bekräfta människans värdighet i vården innebär att ge varje patient individuell vård. Det innebär inte att man ger en orättvis vård. Uppfattningen att alla människor i konkret mening behöver likadan vård är missvisande. Att verkligen bekräfta människans värdighet förutsätter att man vågar vara olika inför patienternas olikheter men ändå i alla situationer bekräftar vars och ens allra innersta värdighet.” (s. 90)

suus.⁴⁰ Hoitamisen kontekstissa lisäongelmia tuottavat myös aikaisemmin mainitut hoitamiseen liittyvä valta ja asiantuntijuuden antama auktoriteettiasema.

Ongelmaksi tämä asia on muodostunut paljolti siksi, että ilman muuta oletetaan tiedettävän potilaan hyvä. Asia voidaan tietenkin pyrkiä ratkaisemaan sanomalla, että potilas saa viimekädessä päättää ja että potilas on oman elämänsä asiantuntija, vaikka joku muu olisikin sairauden tai hoidon asiantuntija. Kultaisen säännön mukaan asian ratkaisu olisi: ”Mitä toivotte toisten tekevän teille, tehkää te samoin heille.” Tähän Bertrand Russell tosin on huomauttanut, että toisella voi olla tyystin erilainen maku⁴¹. Kultaisen säännön intentio täytyykin nähdä syvemmillä, ikään kuin metatasolla, nimittäin jokainenhan luonnollisesti toivoo itselleen tehtävän sitä, mikä on hänelle hyvää hänen omasta mielestään. Siksi hoitamisessa onkin tärkeää pyrkiä saamaan selville se, mitä hoidettava pitää itselleen hyvänä, ja toimia sitten sen mukaan. Tämäkään ei välttämättä ratkaise kysymystä, aina ei ole mahdollista toimia potilaan toiveiden mukaan. Ongelmatapauksia ovat esimerkiksi ne, joissa hoitaja asiantuntijana katsoo potilaan toiveen mukaan toimimisen olevan haitaksi potilaalle.

Joka tapauksessa potilaan tahdon ja toiveiden kuuleminen on tärkeää ja kuunnellahan kaikei aina voi. Eriksson sanookin, että vaikka potilaat arvioivat, ettei heidän kärsimyksiään aina ole voitu hoidossa lievittää, potilailla on kuitenkin ajatuksia siitä, kuinka tämä voitaisiin tehdä; ”[p]otilaiden ajatukset ja toivomukset ovat jo aiemmin mainittuja ihmisarvoa, kunnioitusta ja hoidetuksi tulemisen kokemista koskevia toivomuksia” (s. 96)⁴². Erikssonin mukaan potilaalle ei kuitenkaan välttämättä anneta riittävästi aikaa kärsimyksen läpikäymiseen, vaan esimerkiksi ”[m]onesti kärsivän ihmisen ympärillä olevat esittävät miksi -kysymyksen ja pakottavat kärsivän kenties aivan liian pikaiseen vastaukseen” (s. 37)⁴³. Yleisemmällä tasolla Eriksson toteaa: ”Sillä, että monin tavoin, liian teknisesti, yritämme löytää selityksen, oletamme voivamme tehdä jotain kärsivän hyväksi, mutta itse asiassa tämä toimii päinvastoin” (s. 37)⁴⁴.

Varsinaisen perustan kärsimyksen kohtaamiseen Eriksson näkee olevan rakkaudessa. Hän sanoo: ”Kärsimyksen ilmenemismuodoista riippumatta on rakkaus se perusvoima, jota kärsimyksen lievittämiseen tarvitaan. Hoitamisen kantava perusta – usko, toivo ja rakkaus – on osoittautunut perustaksi

⁴⁰ von Wright (1963 s. 109).

⁴¹ Flew (1971 s. 114–115).

⁴² ”Patienterna upplever inte alltid att deras lidande har kunnat lindras, men de har tankar om hur det skulle kunna göras. Patienternas tankar och önskningsar sammanfaller med de tidigare nämnda önskningarna om att bevara människovärdet och att få uppleva och känna sig respekterad och vårdad.” (s. 96)

⁴³ ”Många gånger är det människor i den lidandes omgivning som ställer frågan [varför] och tvingar kanske den lidande till ett alltför snabbt svar.” (s. 37)

⁴⁴ ”Genom att i många fall, alltför tekniskt, försöka finna en förklaring uppfattar vi att vi kan göra något för den lidande, men i själva verket blir det tvärtom.” (s. 37)

kamppailussa kärsimyksen lievittämiseksi” (s. 77)⁴⁵. Hänen mukaansa ”[k]ärsivä ihminen tarvitsee yhä uudelleen ja uudelleen rakkauden osoittamista” (s. 96)⁴⁶, ja nimenomaan ”siellä, missä rakkaus ja kärsimys kohtaavat syntyy todellista myötätuntoa ja todellista hoitamista” (s. 8)⁴⁷. Eriksson sanoo:

Uskon, että kun tietoisesti pyrimme hyvään hoitoon, hoitoon, joka syvimmässä mielessä on eettistä, ts. joka perustuu rakkauteen ja vastuuseen toisesta ihmisestä, voimme pitkälti eliminoida hoidosta tarpeettoman kärsimyksen. (s. 98)⁴⁸

⁴⁵ ”Grunden ligger i kärleken. Oberoende av lidandets uttrycksform är kärlek den grundkraft som behövs för att lindra lidande. Vårdandets bärande grund – tron, hoppet och kärleken – har visat sig utgöra grunden i kampen för att lindra lidande.” (s. 77)

⁴⁶ ”En människa som lider behöver kärlekshandlingar om och on igen.” (s. 96)

⁴⁷ ”Där kärlek och lidande möts uppstår ett sant medlidande och en verklig vård.” (s. 8)

⁴⁸ ”Jag tror att när vi medvetet strävar till god vård, en vård som i djupaste mening är etisk, d.v.s. har sin grund i kärlek till och ansvar för den andre, kan vi rätt långt eliminera de onödiga lidandena i vården.” (s.98)

9. 3. 2 Tieteellinen toiminta: Uusi paradigma

Eriksson esittää kysymyksen: ”Miksi hoitokärsimystä on olemassa” (s. 98)¹? Vastaukseksi hän käsittelee hoitokärsimyksen syytä ja päämäärää. Jälkimmäisestä hän sanoo: ”Ehkä hoitokärsimys on olemassa siksi, että me voisimme tulla yhä tietoisemmiksi kaikesta siitä hyvästä, jota kuitenkin on olemassa” (s. 98)². Hoitokärsimyksen syystä Eriksson taas sanoo: ”Emme toki tiedä hoitokärsimyksen syvintä syytä” (s. 98)³, ja katsoo, että ”[m]eidän tulee jatkaa tutkimusta ymmärtääksemme hoitokärsimystä ja voidaksemme tunkeutua syvemmälle sen syihin” (s. 98)⁴. Tutkimusta tarvitaan siksin, että Erikssonin mukaan osa hoitokärsimyksestä johtuu tietämättömyydestä. Hän sanoo:

Osaksi uskon meidän kaikkien eri hoitoammattiryhmiin kuuluvien monesti aiheuttavan hoitokärsimystä täysin tietämättämme. Tämä johtuu reflektoinnin puutteesta ja kärsimystä koskevien tietojen puutteellisuudesta. Kuvaamme hoitotodellisuudesta leimaa jatkuvasti reduktionistinen ja sairauskeskeinen näkökulma. Jatkuvasti suuntaudumme teknologiaan ja unohtamme ihmisen. (s. 98)⁵

Erikssonin mukaan: ”Historiallisesta näkökulmasta katsoen ovat hoitaminen ja erilaiset hoitoorganisaatiot syntyneet siinä tarkoituksessa, että ne vähentäisivät inhimillistä kärsimystä.⁶ Paradoksaalisesti kyllä, on kehitys johtanut siihen, että monesti nykyään hoito sen sijaan aiheuttaa kärsimystä ihmiselle, potilaalle” (s. 82)⁷. ”Olemme kieltämättä tilanteessa, jossa meidän uudelleen tulee määritellä kantamme hoitamisen perustavaa laatua oleviin lähtökohtiin”, sanoo Eriksson (s. 82)⁸.

Turhan kärsimyksen poistamisen ja väistämättömän kärsimyksen lievittämisen edellytyksenä on Erikssonin mukaan se, että luomme hoitokulttuurin, jossa potilas tuntee itsensä tervetulleeksi, kunnioitetuksi

¹ ”Varför finns vårdlidande?” (s. 98)

² ”Kanske vårdlidandet finns för att vi skall bli ännu mera medvetna om allt det goda som trots allt existerar?” (s. 98)

³ ”Vi vet dock inte den innersta orsaken till vårdlidandet.” (s. 98)

⁴ ”Vi måste fortsätta att studera detta för att förstå det och kunna tränga in i det.” (s. 98)

⁵ ”Till en del tror jag att vi, alla olika kategorier av professionella vårdare, många gånger åstadkommer vårdlidande helt omedvetet. Det beror på avsaknad av reflektion och bristande kunskap om mänskligt lidande. Vår verklighetsbild i vården är fortvarande präglad av ett reduktionistiskt och sjukdomscentrerat synsätt. Fortfarande är vi alltför inriktade på högteknologin och glömmar människan.” (s. 98)

⁶ Tämä on varmaan periaatteessa totta, mutta pelkästään näin jaloja eivät ihmisten vaikuttimet hoitamiseen ja hoitoorganisaatioiden luomiseen ilmeisesti todellisuudessa kuitenkaan ole olleet. Hoitoorganisaatioiden luomiseen on vaikuttanut myös se, että saadaan hankalat tapaukset ”pois jaloista kuleksimasta”. Tällaisesta kertoo esimerkiksi Minna Canthin kuvaus Harjulan sairaalasta novellissa *Köyhää kansaa* (alun perin ilmestynyt 1886).

⁷ ”I ett historiskt perspektiv har vårdandet och olika slag av vårdorganisationer uppkommit i syfte att lindra det mänskliga lidandet. Paradoxalt nog har utvecklingen lett till att vården idag många gånger i stället skapar lidande för människan patienten.” (s. 82)

⁸ ”Vi står onekligen inför en situation där vi på nytt måste ta ställning till de grundläggande utgångspunkterna för vården.” (s. 82); Myös: ”Uskoakseni meidän täytyy tänään selvemmin kuin koskaan tarkentaa hoitamisen perustaa: kärsimystä, myötäelämistä, laupeutta, rakkautta” (KI Lukijalle).

ja hoidetuksi (s. 95)⁹. Tällaista hoitokulttuuria Eriksson luonnehtii sanomalla, että ”se on hoitokulttuuri, jossa ihminen kokee oikeudekseen ja saa tilaa olla potilas (s. 95)¹⁰. Yhdeksi tällaisen hoitokulttuurin luomisen tärkeimmäksi keinoksi Eriksson katsoo tutkimuksen. Hän sanoo: ”Meidän tulee tarkastella lähemmin erilaisia hoidossa esiintyviä kärsimyksen muotoja”, koska ”[s]iten, että kuvaamme ne jokaisen erikseen, voimme ymmärtää eri muotoja paremmin ja saada lisää mahdollisuuksia niiden tunnistamiseen ja kärsimyksen vähentämiseen konkreettisissa hoitotilanteissa” (s. 83)¹¹. Lisäksi Erikssonin mukaan: ”Se, että löydettäisiin teitä poistaa tai ainakin kouriintuntuvasti vähentää hoidossa ilmenevää kärsimystä, voidaan nähdä hoidon tutkimisen ja hoitotieteen suurimpana haasteena lähivuosina” (s. 82)¹². Eriksson ehdottaakin hoitamisen tutkimisen lähtökohdaksi ”hoidon uutta paradigmaa, ihmistieteen paradigmaa, jossa teorian ydin vaihdetaan sairaudesta kärsimykseen” (s. 82)¹³. Toisaalta Eriksson sanoo myös: ”Näyttää siltä, että terveystutkimus tarvitsee uusia käsitteitä voidakseen esittää uusia näkökulmia” ja että lisäksi myös ”[t]arvitsemme uutta terveystutkimusta”¹⁴.

Hoitotieteen paradigmakestutusta käsittelee William K. Cody artikkelissaan *About All Those Paradigms: Many in the Universe, Two in Nursing* (1995). Myöhemmin – vuonna 2000 julkaistussa artikkelissa (s. 93) – hän sanoo, että keskustelua paradigmasta on hoitotieteessä käyty jo 30 vuotta ja että keskustelua on myös käyty paljon. Codyn mukaan monet (yhtenä tärkeimmistä Fawcett 1993) ovat katsoneet, että hoitotieteessä vallitsee paradigmojen runsaus (”plethora of paradigms”). Itse Cody kuitenkin yhtyy esittelemäänsä Parsen (1985, 1987) näkemykseen, jonka mukaa varsinaisesti paradigmoja on vain kaksi, vanha ja uusi¹⁵, tosin uuden hän katsoo sisältävän monia erilaisia näkökantoja.¹⁶ Paradigmasta Cody käyttää myös nimitystä ”worldview”, maailmankuva, ja sanoo eri paradigmojen edustavan erilaista näkemystä todellisuudesta¹⁷. Vaikka Codyn mukaan valtaosa hoitotieteellisestä tutkimuksesta tehdään edelleen muilta tieteenaloilta lainattujen teorioiden perustalta, niin paradigmaa koskevien uusien ajattelumallien hän katsoo kuitenkin rikastuttaneen hoitotiedettä. Tämä näkyy myös viimeaikaista kärsimystä koskevaa tutkimusta tarkasteltaessa, ilmeisesti ”uusi

⁹ ”Förutsättningarna för att vi skall kunna lindra är att vi skapar en vårdkultur där patienten känner sig välkommen respekterad och vårdad.” (s. 95)

¹⁰ ”Det är en vårdkultur där människan upplever rätten och utrymmet att få vara patient.” (s. 95)

¹¹ ”Vi skall närmare granska de olika formerna av lidande i vården. [...] Genom att beskriva dem var och en för sig kan vi få en djupare förståelse för de olika formerna och därmed ökade möjligheter att känna igen dem och att eventuellt kunna lindra lidandet i de konkreta vårdsituationerna.” (s. 83)

¹² ”Att finna vägar för att eliminera, eller åtminstone påtagligt minska lidandet i vården, kan ses som den största utmaningen för vårdforskningen och vårdvetenskapen under de närmaste åren.” (s. 82)

¹³ ”[...]det nya paradigmat inom vården, ett humanvetenskapligt paradigmat där teorikärnan bytts från sjukdom till lidande.” (s. 82); Ks. esim. Eriksson (2002; 1997a ja b; 1995); Eriksson & Barbosa da Silva (1994.); Myös Eriksson (1997b) ja Eriksson, Nordman & Myllymäki (2000) ja Eriksson ym. (2007).

¹⁴ Eriksson ym. (1995 s. 8, 27); Ks. myös Eriksson ym. (1995 s. 27–28, 40–41). Myös muut hoitotieteen edustajat ovat osallistuneet paradigma-keskusteluun, ks. esim. Duffy 1(1992 s. 292, 300–301).

¹⁵ Parsen käyttämät termit näistä ovat ”the totality paradigm” ja ”the simultaneity paradigm”.

¹⁶ Cody (1995 s. 144, 146).

¹⁷ Cody (1995 s. 144; 2000 s. 94).

paradigma” antaa mahdollisuuden myös Erikssonin kaipaamaan ihmistä kokonaisvaltaisesti tutkivaan hoitotieteeseen. Vallitsevaa tilannetta Cody ei kuitenkaan pidä tyydyttävänä, hänen mukaansa hoitotiedettä uudistamaan pyrkivät ryhmät kärsivät ”fokuksen, koherenssin, koordinaation, kommunikaation ja selvän yhteisen pohjan puutteesta”.¹⁸

Erikssonin lähtökohta paradigman muuttamistarpeeseen näyttää nousevan hoitotieteessä alkujaan vallalla olleen luonnontieteellisen paradigman¹⁹ sopimattomuudesta ihmisen koko todellisuuden tutkimiseen. Eriksson sanoo esimerkiksi: ”Koska ainutkertaisen ja yksilöllisen ymmärtäminen on keskeistä, tutkimukselta vaaditaan enemmän kuin se, mitä luonnontieteellinen paradigma tarjoaa”²⁰. Hän katsoo, että uudella paradigmalla tulee olla myös sellainen arvoperusta, joka ulottuu humanismin ihmis- ja hyvinvointihanteiden taakse²¹. Lisäksi hän sanoo, että ”[p]otilaan kokemukset omasta kärsimyksistään, huonosta terveydestään tai sairaudestaan ovat ’kliinisen paradigman’ lähtökohta”²². Toisaalta myös Eriksson näkee, että ”[h]oitotieteessä on viime vuosina tietoisesti pyritty siirtymään puhtaan luonnontieteellisen ja yksiulotteisen ihmiskäsityksen paradigmasta kokonaisvaltaista ja ihmiskeskeisesti suuntautunutta paradigmaa kohti”²³ ja että ”suuntaus hoitotieteen kehittämiseksi humanitieteelliseksi tieteenalaksi” on nähtävissä monien teoreetikkojen kirjoituksissa²⁴. Erikssonin mukaan myös sekä hoitajat että potilaat kokevat, että jotain on muuttumassa; juuri tämän muutoksen ilmaisi hänen mielestään eräs potilas sanoessaan: On kuin ruvettaisiin näkemään ihminen, eikä vain sairaus.²⁵

Uudessa paradigmassa Eriksson katsoo tärkeiksi seuraavat näkökohdat:

1. Lähtökohta on kärsivä ihminen suhteessa terveyteen. Tämä asettaa suurempia vaatimuksia kokonaisuhoitotieteelle.
2. Uusi paradigma antaa myös hoitotieteelle pohjan, jossa ihmisarvon vahvistaminen muodostaa lähtökohdan, samoin kuin syvä vastuu toisesta ihmisestä.

¹⁸ Cody (2000 s. 95).

¹⁹ Eriksson sanoo: ”Paradigmaa käytetään tässä Törnebohm (1985) merkityksessä, ja se käsittää ne kiinnostuksen kohteet, pätevyysvaatimukset, todellisuuskäsityksen ja tiedenäkemysten, jotka tiede sisältää” (Eriksson 1994a. s. 20; nootti 8).

²⁰ Eriksson (1997b. s. 12): ”Because understanding the unique and the individual is central, it imposes greater demands on research than those in a natural science paradigm.”

²¹ Eriksson ym. (1995 s. 40–41).

²² Eriksson (1997b. s. 12): ”The patient’s experiences of his or her own suffering, poor health, or illness is the starting point of the clinical paradigm.”

²³ Eriksson (1994a. s. 11); Erikssonin ihmiskäsitystä olen analysoinut Pro gradu -tutkielmassani *Hoitotyön ja hoitotieteen ihmiskäsityksistä* (2000).

²⁴ Tässä Eriksson mainitsee: Parse 1987, Smith 1988, Watson 1988, Leininger ja Watson 1990; Ks. Eriksson (1994a. s. 20; nootti 3); ja myös Eriksson (1997a. s. 9).

²⁵ Eriksson ym. (1995 s. 40–41).

3. Teknologia saa syvemmän merkitysyhteyden, ja siten sitä voidaan soveltaa yksittäisen ihmisen toivomuksiin ja vaatimuksiin ja siihen voidaan sisällyttää myös arvoja. (s. 104)²⁶

Eksplisiittisesti hoitotieteen paradigmassa tosin ei ole sairautta, vaan paradigmakäsitteet ovat ihminen, terveys, hoitotyö ja ympäristö. Kenties ajattelumme edelleen kuitenkin on – ja ilmeisesti ainakin Eriks-sonin näkemyksen mukaan onkin – liian sairauskeskeistä. Ongelma ei tietenkään välttämättä ole hoito-tieteen tai tutkimuksen ongelma, vaan kyse voi olla myös siitä, miten tutkimus ja käytäntö saadaan toistensa yhteyteen.

Paradigmakeskustelu vaatisi oman tutkimuksensa, joten en paneudu tässä yhteydessä tarkemmin Eriks-sonin näkemykseen uuden paradigman tarpeesta, enkä hänen ehdotukseensa kokonaisuutena. Eriksso-nin ajatukseen ’kärsimys’ -käsitteen nostamisesta hoitotieteen paradigmakäsitteiden joukkoon suhtau-dun jokseenkin skeptisesti. Sairaus ei yleiskäsitteenä nähdäkseni ole sen huonompi kuin kärsimyскään. Jos nimittäin ajatellaan sairautta ilman diagnoosia, niin se välttämättä liittyy yksittäiseen ihmiseen ja hänen oireisiinsa. Ikään kuin pakosti joudutaan ajattelemaan sairasta ihmistä, ”juuri tätä sairasta ihmis-tä” ihan samalla tavalla kuin kärsimyksen kohdalla joudumme ajattelemaan yksittäistä ihmistä ja hänen kärsimystään. Ongelmat nousevat pikemminkin siitä, että lääketieteelliset diagnoosit ovat alkaneet hallita siellä, missä niiden ei tulisi hallita.

Kysymykset hoitamisen laadusta ja sen käsitteellisistä lähtökohdista on erotettava toisistaan. Hoitami-sen parantamiseen sopiva keino ei tässä tapauksessa varsinaisesti ole käsitteiden muuttaminen. Mikäli taustalla olevat asenteet pysyvät muuttumattomina, muuttuu uusi käsite todennäköisemmin vastaamaan asenteita kuin päinvastoin. Voimme ennen pitkää olla uudelleen saman ongelman edessä; vähitellen unohdamme, että kyse on kärsivän ihmisen hoitamisesta, ihminen jää syrjään ja askaroimme kärsimyksen kimpussa.²⁷ Toinen ongelma – tavallaan sitä ongelmaa vastaava, joka nykytilanteessa vallitsee suhteessa lääketieteeseen ja ’sairaus’ -käsitteeseen – on siinä, että myöskään käsite ’kärsimys’ ei ole edes hoitamisen kontekstissa hoitotieteen yksityisessä omistuksessa, vaan sen lisäksi, että myös se kuuluu lääketieteen käsitteistöön, se kuuluu yhtä hyvin myös sosiaalialan ja siihen liittyvän hoitamisen käsitteistöön.

²⁶ ”Det nya paradigmet kan sammanfattas i följande punkter: (1) Utgångspunkten är den lidande människan i relation till hälsa. Detta ger större förutsättningar för en helhetsvård. (2) Det nya paradigmet ger också grund för en värdeetik, där bekräftandet av människans värdighet utgör utgångspunkten, samt ett djupt liggande ansvar för den andre. (3) Teknologin träder fram i ett djupa-re meningssammanhang och därmed anpassas till den enskilda människans önsknin-gar och krav och även omfatta värden.” (s. 104)

²⁷ Eihän esimerkiksi ammattinimikkeemme, sairaanhoitaja – siis sairaan ihmisen, ei sairauden, hoitaja – ole kyennyt estämään meitä joutumasta ongelmalliseksi osoittautuneen sairauksien hallitseman käytännön ”uhriksi”.

10 ERIKSSONIN KÄRSIMYSTÄ KOSKEVAN MALLIN ARVIOINTI

10. 1 Erikssonin mallin ongelmia

10. 1. 1 Kategorisoinnin ongelmat

Erikssonin hoidossa ilmenevän kärsimyksen jaottelussa erityisesti kaksi asiaryhmää näyttää sisältävän monia ongelmia. Molemmat liittyvät kategorisointiin: ensimmäinen ongelma on elämis-, sairaus- ja hoitokärsimyksen sisältöjen päällekkäisyys, toinen ongelma koskee puolestaan hoitokärsimyksen jaottelua eri luokkiin. Käsittelen arvioinnissani aluksi näitä kysymyksiä, ja sen jälkeen otan esille vielä joitakin muita kysymyksiä herättäviä asioita.

Hoidossa ilmenevän kärsimyksen jaottelua Eriksson ei itsekään pidä helppona ja selvänä. Kärsimyksen lajeista hän toteaa: ”Monesti [hoidossa ilmenevät kärsimyksen muodot] menevät toistensa kanssa sisäkkäin, ja niitä voi olla vaikea erottaa toisistaan todellisessa tilanteessa” (s. 83)¹. Ilmeisen tärkeänä hän jaottelua sen sijaan pitää, sen tarkoituksesta hän nimittäin sanoo: ”Kuvaamalla jokaista erikseen ymmärrämme syvällisemmin eri muotoja, siten mahdollisuutemme tunnistaa nämä lisääntyvät ja voimme todennäköisesti lievittää kärsimystä konkreettisissa hoitotilanteissa” (s. 83)².

Jo itse hoitokärsimyksen määrittely sisältää ongelmia. Kirjansa suomennoksen esipuheessa Eriksson sanoo: ”Tutkimukset³ osoittavat, että hoitaminen ei aina lievitä potilaan kärsimystä, vaan päinvastoin lisää sitä. Kutsumme tätä hoitamisesta aiheutuvaa kärsimystä hoitokärsimykseksi”⁴. Tässä hän siis määrittelee kaiken hoitamisesta johtuvan kärsimyksen hoitokärsimykseksi. Tätä määritelmää Eriksson ei kuitenkaan esitä kirjassaan *Den lidande människan*, siinä hän luonnehtii hoitokärsimystä – kuten jo aikaisemmin oli esillä – sanomalla, että se on kärsimystä, jota koetaan suhteessa itse hoitotilanteeseen (s.82)⁵, ja jota aiheuttavat hoito tai hoidon puute (s. 87)⁶. Jälkimmäinen kuvaus hoitokärsimyksestä on siis toisaalta kapeampi, koska siinä rajataan hoitokärsimys itse hoitotilanteeseen kuuluvaksi, toisaalta se vaikuttaa laajemmalla, koska siinä mainitaan hoitokärsimyksen aiheuttajaksi myös hoidon puute.

¹ ”Många gånger går de in i varandra, och det kan vara svårt att skilja dem åt i en verklig situation.” (s. 83)

Myös: “[Patienternas] utsagor om sjukdomslidande kan dock även tolkas som ett livslidande.” (Lindholm & Eriksson 1993a s. 102.)

² ”Genom att beskriva dem var och en för sig kan vi få en djupare förståelse för de olika formerna och därmed ökade möjligheter att känna igen dem och att eventuellt kunna lindra lidandet i de konkreta vård situationerna.” (s. 83)

³ Eriksson viittaa: mm. Eriksson et al (1994), Starck (1991), Andersson (1994).

⁴ KI Lukijalle.

⁵ ”Det lidande som upplevs i relation till själva vård situationen.” (s. 82)

⁶ “[...] varje människa som utsätts för ett lidande förorsakat av vård eller utebliven vård [...]” (s. 87)

Ongelmallista on lisäksi se, että Eriksson käyttää ilmausta ”själva vårdsituationen”, ”itse hoitotilanne”, eikä määrittele sitä mitenkään. Kuitenkin nähdäkseni myös ’behandling’, ’käsittely’, jonka hän lukee sairauskärsimykseen kuuluvaksi, on ”itse hoitotilanne”. Erikssonin tekstistä saakin sen vaikutelman, että ”itse hoitotilanteella” hän varsinaisesti tarkoittaa hoitotilanteen vuorovaikutusta.

Eriksson sanoo myös, että hoidossa koettava sielullinen ja hengellinen kärsimys ”on lähellä sitä kärsimystä, jota nimitämme hoitokärsimykseksi” (s. 84)⁷. Koska hän ei kuitenkaan laske käsittelystä johtuvaa ruumiillista kärsimystä hoitokärsimyksen piiriin kuuluvaksi, voi päätellä, että hän nimittää hoitokärsimykseksi ainoastaan hoidon yhteydessä koettavaa henkistä kärsimystä. Myös se Erikssonin ajatus, jonka mukaan hoitokärsimystä aiheuttavat hoito tai hoidon puute sisältää jossakin mielessä ristiriidan edellä esitetyn näkemyksen kanssa, jos hoitokärsimys nimittäin on kärsimystä, jota koetaan itse hoitotilanteessa, sitä on mahdotonta kokea hoidon puuttuessa, koska hoitotilannetta ei tällöin lainkaan ole.

(1) Elämis-, sairaus- ja hoitokärsimyksen erotteluun liittyvät ongelmat⁸

Erikssonin jaottelussa on monia päällekkäisyyksiä, monet hänen jonkin kärsimyksen lajin yhteydessä esittelemänsä asiat voivat kuulua myös toiseen lajiin. Perustavaa laatua oleva sairaus- ja hoitokärsimyksen erottamisen ongelma tulee esiin jo Erikssonin sairauskärsimyksen määrittelyssä, hänhän sanoo – kuten on jo todettu – että sairauskärsimys on ”det lidande, som upplevs i relation till sjukdom och behandling” (s. 82)⁹. Tässä hän siis sisällyttää toimenpiteisiin liittyvää ja niistä johtuvaa kärsimystä sairauskärsimykseen eikä hoitokärsimykseen, johon se ilman muuta kuuluisi. Myös ruumiilliseen sairauskärsimykseen kuuluu Erikssonin jaottelun mukaan ”ruumiillinen kipu, jonka sairaus ja käsittely aiheuttavat” (s. 83)¹⁰. Myös tämä määritelmä on ongelmallinen, koska vaikka käsittely johtuukin sairaudesta, se on kuitenkin selvästi hoitoon kuuluva asia. Samoin sielullisen ja hengellisen sairauskärsimyksen aiheuttajiksi Eriksson nimeää nöyryytyksen, häpeän ja syyllisyyden, jota ihminen kokee suh-

⁷ ”Denna form av lidande ligger nära det vi benämner vårdlidande.” (s. 84)

⁸ Monia elämäskärsimykseen, sairauskärsimykseen ja hoitokärsimykseen sisällyttämäänsä asioita Eriksson on käsitellyt jo kärsimystä yleisesti pohtiessaan. Näitä ovat arvokkuus ja syyllisyys, rakkaudettomuus, tuomitseminen, yksinäisyys ja se, että ei tule nähdäkseni.

⁹ Osittain tämä sekaannus voi olla seurausta siitä, että ruotsin sanalle ’behandling’, jota Eriksson näissä yhteyksissä käyttää, annetaan suomeksi merkitykset ’käsittely’, ’hoito’, ’kohtelu’, ’toimenpide’. Ehkä se ei kuitenkaan kytkeydy ruotsissa samalla tavalla ’hoito’ -sanaan kuin suomessa.

¹⁰ ”Kroppslig smärta förorsakad av sjukdomen och behandlingen.” (s. 83)

teessa sairauteensa tai toimenpiteisiin (s. 84)¹¹. Myös tässä on sama ongelma kuin edellisissä, toimenpiteiden aiheuttama kärsimys kuuluu hoitokärsimyksen, eikä sairauskärsimyksen piiriin.¹²

Sairauskärsimys -otsikon alla Eriksson esittelee esimerkkinä myös amerikkalaisen vanhojen ihmisten laitoshoidon käsittelevän tutkimuksen, jossa kärsimys tulkitaan erilaisiksi menetyksiksi. Menetetään omia kykyjä, läheisiä ystäviä ja omaisia, osallistuminen sosiaalisiin yhteyksiin, koti ja täysi arvo ihmisenä. Tutkimuksen mukaan kaikki laitokseen joutuvat vanhukset kärsivät jossakin suhteessa.¹³

Tässä mainittu kärsimys voi tietenkin olla sairauskärsimystä, mikäli vanhus joutuu laitokseen sairauden vuoksi, ja useinhan juuri niin on asianlaita. Sinänsä laitokseen joutuminen ei ole sairauskärsimystä. Myös kykyjen menettäminen voi johtua sairaudesta ja olla niin muodoin sairauskärsimystä. Ainakin osittain kyseessä voi olla kuitenkin yleensä muutokseen liittyvä kärsimys, jonka voi katsoa olevan elämiskärsimystä, menetyksethän kuuluvat elämään. Myös kykyjen menettäminen voi olla elämiskärsimystä, mikäli kyseessä on ikään liittyvä kykyjen menettäminen. Omaisten, ystävien ja sosiaalisten suhteiden menettäminen voi niin ikään olla sairauskärsimystä, usein se kuitenkin on elämiskärsimystä, ja mikäli menetys johtuu hoito-organisaation puutteista tai hoitohenkilökunnan laiminlyönneistä, se voi olla hoitokärsimystäkin.

Sekaannusta sisältäviä elämiskärsimyksen yhteydessä esiteltyjä asioita ovat lisäksi:

(i) ”Tuhoutumisen uhka”, jonka Eriksson siis sisällyttää elämiskärsimykseen (s. 93–94), voisi kuulua myös sielullisen sairauskärsimyksen piiriin, koska ”tuhoutumisen uhka” usein aktivoituu sairastumisen yhteydessä, joten sen voisi ajatella myös johtuvan sairaudesta. Elämiskärsimykseen se sitä vastoin ilman muuta voi kuulua siksi, että moni muukin asia kuin sairastuminen voi sitä aiheuttaa.

(ii) Elämiskärsimyksen ja hoitokärsimyksen erottamisen vaikeudesta kertoo esimerkiksi se, että Eriksson puhuu samasta asiasta – siitä, ettei tule nähdä – myös hoitokärsimyksenä sanoessaan, että potilaan arvokkuuden loukkaus voi ”tapahtua myös siten, että ihmistä ei ”nähdä”, hänelle ei anneta tilaa/paikkaa” (s. 87)¹⁴.

¹¹ ”Själsligt och andligt lidande. Detta lidande förorsakas av de upplevelser av förnedring, skam/ eller skuld som människan erfar i relation till sin sjukdom eller behandling.” (s. 84)

¹² Vrt. Lindholm & Eriksson (1993a s. 102): ”Vårdarna nämner inte behandlingslidandet i sina svar och inte heller den kroppsliga aspekten av lidandet.” (Vastauksena kysymykseen: ”Hur beskriver vårdaren patientens lidande?” s. 83)

¹³ Ilmeisesti Eriksson viittaa tässä Patricia L. Starckin artikkeliin *The Management of Suffering in a Nursing Home: An Ethnographic Study* (1992).

¹⁴ ”Kränkning kan också ske [...] genom att inte ”se” människan eller ge henne en plats.” (s. 87)

(iii) Eriksson kuvaa hoidossa usein kohdattavia tilanteita, joissa ilmeisen toivottoman tilanteen edessä potilas ei enää jaksa, vaan antaa periksi. Eriksson sanoo luovuttamisen voivan johtua siitä, että potilas kokee menettäneensä arvonsa tai tehtävänsä elämässä. (s. 94.) Tässä yhteydessä Eriksson lisäksi sanoo, että ”yksi hoitaja voi saada potilaan antamaan periksi” (s. 99)¹⁵. Arvon tai elämäntehtävän menettäminen voi olla elämiskärsimystä, se voi olla myös sairauskärsimystä jos se on sairauden aiheuttamaa. Hoitokärsimystä se kuitenkin on aivan ilmeisesti siinä Erikssonin mainitsemissa tapauksessa, jossa hoitaja on tavalla tai toisella aiheuttanut potilaalle mainitut kokemukset.

Syällisyyttä, häpeää ja nöyryytystä Eriksson käsittelee sielullisena tai hengellisenä sairauskärsimykse-
nä. Mahdollisuuksia on kuitenkin muitakin:

(i) Erikssonin mukaan syällisyys on siis tiettyjen rajojen ylittämisestä johtuva pahan olon tunne, jonka hän katsoo syntyvän silloin, kun ihminen kokee, että sairaus ja kärsimys on mahdollisesti itse aiheutettu (s. 84)¹⁶. Sairastuessaan ihminen usein joutuu juuri tällaisen pahan olon valtaan, joten kyseessä voi olla sairauskärsimys. Toisaalta syällisyys voi olla elämiskärsimystä, mikäli sairaus ei varsinaisesti aiheuta sitä, vaan toimii kenties vain ikään kuin katalysaattorina. Näinhän on usein laita hengellisen kärsimyksen kohdalla. Kolmanneksi syällisyys voi tietenkin olla myös hoitokärsimystä, jos se aiheutuu esimerkiksi hoitohenkilökunnan syyttävästä asenteesta. Tästä Eriksson puhuu sanoessaan, että ”usein ihminen saatetaan hoidossa alttiiksi häpeälle, syällisyydelle, ja nöyryytykselle” (84)¹⁷.

(ii) Häpeä voi liittyä sairauteen, jolloin se on sielullista sairauskärsimystä. Se voi liittyä myös erilaisiin hoitotilanteisiin, jolloin se on hoitokärsimystä. Elämiskärsimystä häpeä on siinä tapauksessa, että ihminen – vaikkapa hoidossa ollessaan – kokee häpeää jostakin muusta syystä.

(iii) Koska nöyryytetyksi tuleminen sisältää sen, että on olemassa joku, joka nöyryyttää/ kohtelee nöyryyttävästi, voi nöyryytetyksi tuleminen tunne liittyä käsittelyyn ja hoitoon, ja olla siis hoitokärsimystä. Elämiskärsimystä se on taas siinä tapauksessa, että nöyryyttäjäksi on joku muu kuin hoitava henkilö. Sairauksikärsimystä nöyryytetyksi tuleminen kokemus voi käsittääkseni olla esimerkiksi silloin, kun ihminen pitää sairauttaan tai sairastumistaan/ sairastamistaan jotenkin nöyryyttävänä tai silloin, kun ihminen ajattelee sairauden olevan ”ylhäältä annettua”, toisin sanoen jonkin korkeamman olennon tai voiman nöyryytykseksi tarkoittamaa.

¹⁵ ”En vårdare kan få patienten att ge upp.” (s. 99)

¹⁶ ”Skuld är en händelse som uppkommer av känslan av att man överträtt vissa gränser och man upplever då ett illabefinnande. Denna känsla uppstår då man känner att man kanske själv förorsakat sjukdom och lidande genom att inte leva rätt.” (s. 84)

¹⁷ “[...] människans ofta utsätts för skam, skuld och förnedring inom vården.” (s. 84); Myös: ”Det finns många situationer inom vården där människans utsätts för skam och förnedring”. Hoidossa on monia tilanteita, joissa ihminen saatetaan alttiiksi häpeälle ja nöyryytykselle. (s. 85)

Hoitokärsimys-otsikon alla kuvatuista asioista on merkillepantavaa:

(i) Tuomitseminen, jonka Eriksson siis varsinaisesti nimeää hoitokärsimykseksi, voi hänen jaottelunsa mukaan olla myös sielullisen sairauskärsimyksen aiheuttaja; hänhän sanoo, että sielullista ja hengellistä sairauskärsimystä aiheuttavat nöyryytys, häpeä ja syyllisyys johtuvat osittain hoitohenkilökunnan tuomitsevasta asenteesta (s. 84)¹⁸.

(ii) Vallankäyttö on Erikssonin mukaan hoitokärsimystä, ja yksi yleinen vallankäytön muoto on se, että potilasta ei oteta vakavasti. Se, ettei oteta vakavasti ei lasketa mukaan, aiheuttaa voimattomuuden tunteen, ja tällaisesta vallankäytöstä Eriksson sanoo olevan paljon kuvauksia. (s. 91–92.)¹⁹ Kuten aikaisemmin jo todettiin, se, että ei lasketa mukaan, voidaan katsoa myös elämiskärsimyksen piiriin kuuluvaksi.

(iii) Erikssonin hoitokärsimyksenä esittelemä potilaan rankaiseminen jättämällä hänet vaille huomiota voi olla myös elämiskärsimystä, koska Erikssonin mukaan ”se, ettei tule nähdä, on myös tavallaan tuhoutumista” ja tuhoutumisen uhan hän nimeää elämiskärsimykseksi (s. 93–94)²⁰.

(iv) Hoitokärsimykseen kuuluvasta huomiotta jättämisestä Eriksson mainitsee esimerkkinä sen, että ”hoitaja ei kuivaa potilaan suun ympärystä syönnin jälkeen, silloin kun potilas itse ei siihen kykene” (s. 91). Tämä kuuluu myös sielulliseen sairauskärsimykseen, koska Eriksson sanoo, että ”tämä on potilaan syvää väheksymistä” (s. 91)²¹, ja käyttää tässä nimenomaan samaa sanaa ’föredring’ kuin sielullisen sairauskärsimyksen yhteydessä.

(v) Esimerkkinä hoitokärsimyksestä Eriksson kertoo potilaasta, jonka suurin kärsimys on se, että hän ei voi puhua, ja jolle ylilääkäri sanoo joka kierroksella ”ja tässä meillä on mies, joka kieltäytyy puhumasta” (s. 89). Tämän potilas kokee tuomitsemisena, ja kyseessä onkin väärä asenne ja potilaan kohteleminen väärin, siis hoitokärsimys. Esimerkki on Erikssonin mukaan myös kuvaus kärsivän ihmisen kamppailusta, ihmisen, joka ei koe omaa täydellistä arvoaan (s. 89) ja jota hoitajat eivät näe eivätkä tue (s. 89). Tämäkin on hoitokärsimystä. ”Se, että ei tule nähdä ja että pidetään jonakin, mitä ei ole eikä halua olla, on [potilaalle] loukkaavaa ja synnyttää [hänessä] häpeän, syyllisyyden ja epätoivon tuntei-

¹⁸ ”[...] på grund av en fördömande attityd från vårdpersonalen [...]” (s. 84)

¹⁹ ”Att inte ta den andre, d.v.s. patienten, på allvar är ett sätt att utöva makt. Den som inte blir tagen på allvar, räknar inte med, och det ger den andre en känsla av maktlöshet. Det finns många beskrivningar av denna form av maktutövning.” (s. 91–92)

²⁰ ”Att inte bli sedd är också ett sätt att förintas.” (s. 93–94)

²¹ ”[Straff genom] att nonchalera kan uttryckas genom att vårdaren låter att torka en patient kring munnen efter maten när patienten inte själv förmår det. Samtidigt är det en djup föredring för patienten.” (s. 91)

ta”, sanoo Eriksson (s. 89)²². Koska nämä tunteet johtuvat siitä, että hoitohenkilökunta kohtelee potilasta väärin, ovat myös ne hoitokärsimystä.

(2) Hoitokärsimyksen kategorisointia koskevat ongelmat

Hoitokärsimyksen Eriksson jakaa siis neljään kategoriaan, jotka ovat:

- (i) kränkning av patientens värdighet – potilaan arvokkuuden/ arvon loukkaaminen
- (ii) fördömelse och straff – tuomitseminen ja rankaiseminen
- (iii) maktutövning – vallankäyttö
- (iv) utebliven vård – hoitamatta jättäminen

Tämä luettelon äärellä herää ensiksikin kysymys, miten Eriksson on näihin kategorioihin päätenyt²³. Miten hän on juuri nämä asiat valinnut? Toiseksi herää myös kysymys, mikä on hänen kategorisointinsa intentio, onko luettelo tarkoitettu jossakin mielessä kattavaksi, vai ovatko esille nostetut asiat esimerkkejä tai kenties hänen tärkeimmiksi katsomiaan tapauksia.

(i) Arvon loukkaaminen on yläkategoria; tämän sanoo myös Eriksson: ”Potilaan arvokkuuden ja hänen ihmisarvonsa loukkaaminen on tavallisimmin esiintyvä hoitokärsimyksen muoto, ja kaikki muut muodot voidaan oikeastaan palauttaa siihen” (s. 87)²⁴. Jos arvokysymys on yläkategoria, johon kaikki muut hoitokärsimyksen muodot voidaan palauttaa, on se tietenkin tavallisimmin esiintyvä hoitokärsimyksen muoto.

(ii) Tuomitsemisesta ja rankaisemisesta Eriksson sanoo: ”Tuomitseminen ja rankaiseminen liittyvät läheisesti yhteen ihmisen arvokkuuden loukkaamisen kanssa, mutta haluan tässä nostaa ne esille erillisiksi kategoriakseen, koska hoidossa niin usein tavataan tuomitsemista” (s. 91)²⁵. Käsittäakseni tämä ei ole pätevä peruste oman kategorian tekemiseen.

²² “[...] man inte känner sig fullt värdig [...]” (s. 89)

“[...] som inte blir sedd och bekräftad av vårdarna [...]” (s. 89)

“Att inte bli sedd eller att betraktas som något man inte är eller vill vara är kränkande och föder känslor av skam, skuld och förtvivlan.” (s.89)

²³ Vrt. Lindholm & Eriksson (1993a s. 103–106), jossa kategorioilla on eri nimet.

²⁴ ”Kränkning av patientens värdighet och hennes värde som människa utgör den vanligast förekommande formen av vårdlidande, och alla övriga former kan egentligen föras tillbaka denna.” (s. 87)

²⁵ ”Fördömelse och straff hänger nära samman med kränkning av människans värdighet, men jag vill här lyfta fram dem som en särskild kategori eftersom man så ofta möter fördömelse i vården.” (s. 91)

Sielullisen sairauskärsimyksen yhteydessä Eriksson mainitsee kärsimyksen mahdolliseksi aiheuttajaksi hoitohenkilökunnan tuomitsevan asenteen (s. 84)²⁶. Tämä on nähdäkseni väärän otsikon alla, Erikssonin mallin mukaan hoitohenkilökunnan asenne on juuri hoitokärsimyksen määrittävä tekijä. Hoitohenkilökunnan asenteet aiheuttavat nimenomaan hoitokärsimystä sellaisena, jollaiseksi Eriksson hoitokärsimyksen määrittelee. (s. 84.) Lisäksi voi kysyä, miksi vain tuomitseva asenne on mainittu, vaikka potilaaseen voi kohdistua toki muitakin negatiivisia – ja sellaisina kärsimystä aiheuttavia – asenteita.

On myös huomattava, että tuomitseminen ja rankaiseminen ovat sillä tavalla eri asioita, että tuomitseminen on asenne – tämän lisäksi se voi olla myös teko ainakin tuomioistuimessa, ehkä ei kuitenkaan sairaalassa – rankaiseminen taas on tuomitsemisesta seuraava teko. Tuomitseva asenne on ainoa negatiivinen asenne, jonka Eriksson mainitsee sielullisen ja hengellisen sairauskärsimyksen yhteydessä (s. 84). Tällä perusteella kaikei voisi sanoa, että myös hän näkee tuomitsevan asenteen jollakin tavalla hoidossa kärsimystä aiheuttavien asioiden ylätasoa käsitteeksi.

(iii) Vallankäytön Eriksson jakaa implisiittisesti positiiviseen ja negatiiviseen vallankäyttöön. Hänen mukaansa hoidossa esiintyy negatiivista vallankäyttöä (s. 91)²⁷. Myös negatiivinen vallankäyttö perustuu tuomitsemiseen, se voi myös olla rankaisemista – mutta ei tietenkään välttämättä ole sitä. Vallan väärinkäyttö voisi olla kaikkien Erikssonin mainitsemien hoitokärsimystä aiheuttavien asioiden yläkategoria, kaikki ne perustuvat tavalla tai toisella vallan väärinkäyttämiseen.

(iv) Hoitamatta jättäminen on oikeastaan näistä neljästä ainut, joka ei sovi yläkategoriaksi. Samalla se on ainut, joka tapahtuu pelkästään tekojen tasolla, toisin sanoen hoitamatta jättäminen ei ole asenne²⁸. Kolme edellä mainittuahan ovat asenteita, joista seuraa tekoja. Kaikei tästä johtuu myös se, että hoitamatta jättäminen on kaikkein sekavin Erikssonin mainitsemista kategorioista.

Hoitamatta jättäminen on vallan väärinkäyttöä ja potilaan ihmisarvon loukkaamista. Tämän Eriksson toteaa sanomalla: ”Hoitamatta jättäminen sisältää aina ihmisarvon/ ihmisen arvokkuuden loukkauksen ja on myös yksi tapa käyttää valtaa voimatonta/ avutonta kohtaan” (s.93)²⁹. Hoitamatta jättäminen voi perustua tuomitsemiseen ja se voi olla myös rankaisemista – tosin se voi perustua moneen muuhunkin

²⁶ ”Dessa kan dels erfaras av patienten själv, dels uppstå på grund av fördömande attityd från vårdpersonalen eller förorsakas av det sociala sammanhanget.” (s. 84)

²⁷ ”Vi vet att att det förekommer en negativ maktutövning inom vården, men för närvarande har vi relativt lite systematisk kunskap om detta.” (s. 91)

²⁸ Tosin yksi Erikssonin kolmesta hoitamatta jättämisen muodosta. nimittäin ”icke-vård, hoitaminen, josta hoitava dimensio puuttuu”, voi koskea nimenomaan asenteita (s. 92). Myös karitatiivisen hoidon puuttumisessa on kyse ilmeisesti oikean asenteen puuttumisesta (s. 91).

²⁹ ”Utebliven vård innebär alltid en kränkning av människans värdighet och är även ett sätt att utöva makt över en maktlös.” (s. 93)

asenteeseen, eikä se silloin välttämättä ole rankaisemista. Potilaan rankaiseminen siten, että hänelle ”ei anneta karitatiivista hoitoa” on vallan väärinkäyttöä, sitä on myös potilaan rankaiseminen ”jättämällä hänet huomiotta”. Erikssonin vanhuspotilaiden laiminlyöntiä koskeva esimerkki (s. 91) on myös esimerkki vallankäytöstä. Kaikki hoidon kontekstissa esiintyvä rankaiseminen voidaankin lukea vallan väärinkäytön piiriin kuuluvaksi. Näyttääkin ilmeiseltä, että Erikssonin kategorioiden sisällöt ovat päällekkäisiä ja monella tavalla kietoutuvat toisiinsa. Tällaisenaan jaottelu ei siis voi kovinkaan hyvin palvella kärsimyksen tutkimusta sen enempää käytännössä kuin tieteessäkään.

10. 1. 2 Muita ongelmallisia näkökantoja

(i) Jo aikaisemmin mainitusta Erikssonin *Sairauskärsimys* -otsikon alla esittelemästä amerikkalaisesta vanhojen ihmisten laitoshoidon käsittelevästä tutkimuksesta (s. 85) nousee myös muita ongelmia. Vanhusten kärsimystä koskevan kappaleen nootissa Eriksson nimittäin mainitsee Starckin ajatuksen, jonka mukaan vanhuspotilaiden joukossa on kaksi kategoriata: ne, jotka eivät oikeastaan kärsi, vaan etsivät huomiota, ja ne, jotka todella kärsivät (s. 99)¹.

Mielestäni tässä jaottelussa näkyvät nimenomaan ne asenteet, joita Eriksson käsittelee tuomitsemisen ja rankaisemisen yhteydessä (s. 91). Starck asettuu vanhusten yläpuolelle ja autoritaarisesti lajittelee ”jyvät akanoista”, ne, joiden kärsimys ansaitsee kärsimyksen statuksen niistä, ”jotka eivät oikeastaan kärsi” – etsivätpähän vain huomiota. Pohjimmiltaanhan juuri tästä asenteesta nousevat monet hoitokärsimystä aiheuttavat teot.

Koska esimerkki kuuluu sairauskärsimyksen otsikon alle, voi tietenkin olla kyse siitä, että toisilla on sairauskärsimystä, toisilla ei sitä ole. Aivan ilmeisesti toisen ryhmän potilaatkin kuitenkin kärsivät jostakin – ainakin huomion puutteesta, koskapa he huomiota etsivät – todennäköisesti taustalla on jokin muukin kärsimystä aiheuttava asia. Kyse voi olla elämiskärsimyksestä, mutta kun puhutaan vanhuspotilaista, voi kyseessä olla myös hoitokärsimys. Itse asiassa esimerkki tuntuisi sisältävän ajatuksen ja/ tai asenteen, jonka mukaan toiset kärsimykset ovat arvokkaampia kuin toiset. Tietysti toiset voivat – ja niiden kuuluukin – olla ensisijaisia hoitamisen/ puuttumisen/ interventioiden näkökulmasta, mutta muuten tällainen joidenkin kärsimysten väheksyminen on väärin (vallan väärinkäyttöä, väärää asennoitumista, yläpuolelle asettumista, tuomitsemista) ja aiheuttaa mahdollisesti hoitokärsimystä.

Toinen asennoitumisen ongelmallisuutta kuvaava esimerkki on Erikssonin tulkinta tilanteesta, jossa potilas joutuu pyytämään apua. Eriksson nimittäin sanoo: ”Se, että on pakotettu pyytämään apua perustavaa laatua olevissa tarpeissaan, että kokee ettei kukaan näe ja ymmärrä sitä, mitä tarvitsee, että ei koe täyttä arvoaan ihmisenä, on kärsimys” (s. 43)². Tämä on tietenkin totta, mutta toisaalta potilaan arvoa loukataan myös silloin, kun hoitaja asettuu ikään kuin yläpuolelle ja ”tietää”, mitä potilas tarvitsee. ”Se, että on pakotettu pyytämään apua perustavaa laatua olevissa tarpeissaan” ei välttämättä loukkaa ihmisen arvoa, toisaaltahan perimmäiset tarpeet ovat sellaisia, jotka vain ihminen itse tietää – tottahan tie-

¹ ”Starck iakttog att bland de äldre patienterna fanns två kategorier: de som egentligen inte lider utan söker uppmärksamhet och de som verkligen lider.” (s. 99; nootti 3)

² ”Att vara tvungen att be om hjälp för de mest fundamentala behoven, att uppleva att ingen ser och förstår vad man behöver, att inte uppleva full värdighet som människa, är ett lidande.” (s. 43)

detään, että ihmisen on esimerkiksi käytävä vessassa, mutta ihmisen on kuitenkin itsensä sanottava milloin, ja mikäli hän tarvitsee apua, tämän voi katsoa avunpyynnöksi. Tästä voi nähdä, kuinka hienovaraisista asioista on kyse.

(ii) Sielullisen sairauskärsimyksen otsikon alla on esimerkkinä myös seuraava Erikssonin kuvaus:

Absurdi kuvaus omalta ajaltamme on nuoren koulutyön kertomus, kuinka hän häpesi ensimmäisiä kuukautisiaan. Hän ei ollut voinut puhua tästä vanhempiensa tai sisarusensa kanssa. Hän makasi mahakipuineen onnettomanä sängyssä ja yritti salaa selvittää siteiden vaihdosta. Hän koki itsensä epäpuhtaaksi ja oli täynnä häpeää. (s. 85)

Tämä ei ole sairauskärsimystä, koska kyseessä ei ole sairaus, ei edes kuukautisiin liittyvää mahakipua voi varsinaisesti lukea sairaudeksi. Tämä ei ole hoitokärsimystäkään, koska lähinnä hoitava henkilö olisi äiti tai joku muu läheinen, eikä hoitamisen ammattilaisiin kuuluva. Myöskään siinä mielessä ei ole kyseessä hoitokärsimys, että asia ei kuulu hoito-organisaation piiriin. Tämä esimerkki on esimerkki elämiskärsimyksestä. Lisäksi tässä on se ongelma, että tämä tuntuu vivahtavan medikalisointiin, siihen, että kaikki ihmisen elämisen asiat halutaan saattaa terveydenhuollon valistuksen ja tarkkailun ja seurannan piiriin, ikään kuin terveydenhuollon vallan alle.

(iii) Sängen mielenkiintoinen ja myös ongelmallinen on Erikssonin sairauskärsimykseen liittävä ajatus läheisten kärsimyksestä (s. 85–86). Hän sanoo:

Monet hoitotilanteet aiheuttavat kärsimystä läheisille. Joskus voi läheisten kärsimys olla vaikeampaa kuin potilaan. Tähän kärsimykseen ei ole kiinnitetty riittävästi huomiota. Oikeastaan myös omaiset ovat potilaita ja avun ja hoidon tarpeessa. Läheinen, joka kärsii, ei voi kärsiä potilaan kanssa. (s. 85)³

Hoitokärsimyksestä puhuessaan Eriksson taas viittaa von Postin (1992) tutkimukseen, jossa tämä on todennut, ”että niin potilaan kuin hoitajankin arvoa loukataan hoidossa” (s. 88)⁴. Eriksson kirjoittaa: ”Potilaan arvoa loukataan, kun luonnollinen hoito laiminlyödään, ja tämä merkitsee samanaikaisesti,

³ ”Många situationer inom vården åstadkommer lidande för anhöriga. Ibland kan de anhörigas lidande vara svårare än patientens. Man har inte i tillräckligt stor utsträckning beaktat detta lidande. I egentlig mening är de anhöriga också patienter och behov av vård och hjälp. En anhörig som lider kan inte lida med patienten.” (s. 85)

⁴ “[...] att såväl patientens som vårdarens värdighet kränks i vården.” (s. 88)

että ne hoitajat, jotka kokevat tämän, tuntevat itsensä loukatuiksi” (s. 88–89)⁵. Koska arvon loukkaaminen on Erikssonin mukaan hoitokärsimystä, herää kysymys, kuinka suuressa määrin hän rinnastaa hoitajan kärsimyksen potilaan kärsimykseen. Vaikka hoitajien kärsimyksen tutkimisella on tärkeä osa hoidon kontekstissa ilmenevän kärsimyksen tutkimisessa⁶, ei hoitajien kärsimystä kuitenkaan missään tapauksessa tule nimittää hoitokärsimykseksi. Omaisten ja hoitajien kärsimyksen ei voi katsoa kuuluvan hoitokärsimykseen sen enempää kuin sairauskärsimykseenkään, vaan se kuuluu elämiskärsimykseen. Kysehän ei ole omasta sairaudesta eikä omasta hoidosta, vaan toisen kanssa tai toisen vuoksi tai toisen puolesta kärsimisestä.

(iv) Eriksson toteaa: ”Hoitokärsimyksen voi nähdä tarpeettomana kärsimyksenä, jota kaikin keinoin tulee poistaa” (s. 98)⁷. Tämä herättää kysymyksen, ajatteleeko Eriksson, että vain tarpeeton kärsimys voi kuulua hoitokärsimyksen kategoriaan. Tämä merkitsisi sitä, että hänen näkemyksensä mukaan hoitokärsimys on kokonaan poistettavissa. Nähdäkseni tilanne on kuitenkin se, että kaikkea hoidon kontekstissa esiintyvää kärsimystä pitää pyrkiä kaikin keinoin poistamaan, osa osoittautuu väistämättömäksi juuri siinä prosessissa, ettei sen poistamiseen löydy keinoja. Erikssonin näkökanta tuntuu sisältävän päinvastaisen toimintatavan, ensiksi päätellään jostakin, että jokin kärsimys on tarpeetonta, ja sitten ryhdytään tätä kärsimystä kaikin keinoin poistamaan. Selkeämpi tapa ajatella olisi, että kaikki hoitamiseen liittyvä kärsimys on hoitokärsimystä, osa väistämätöntä, sellaista, joka ei ole poistettavissa, osa tarpeetonta siinä mielessä, että se olisi mahdollista välttää tai poistaa toimimalla tai asennoitumalla toisin.

Edelliseen liittyy kysymys potilaan omasta merkityksestä hoitokärsimyksen suhteen. Koska Eriksson puhuu potilaan osuudesta varsinaisesti sielullisen ja hengellisen sairauskärsimyksen yhteydessä, herää kysymys, missä määrin hoitokärsimys Erikssonin mielestä voi johtua potilaasta. Potilas kuitenkin kokee ja tulkitsee asiat omalla tavallaan omien kokemustensa ja käsitystensä perusteella, tämän toteaa myös Eriksson sanoessaan: ”Voi olla kyse [...] myös potilaan omista kokemuksista, esimerkiksi siitä, että hän kokee epäonnistuneensa potilaana [...]” (s. 85)⁸. Sen, että ihminen kokee epäonnistuneensa potilaana, voi hyvällä syyllä tulkita hoitokärsimykseksi, ja tästä puolestaan voi tehdä sen johtopäätöksen, että tämä ei ole ainoa hoitokärsimyksen muoto, jonka syntymiseen myös potilas itse vaikuttaa. Jos hoitokärsimys voi johtua potilaasta, se ei myöskään tästä syystä välttämättä aina ole poistettavissa.

⁵ ”Kränkning av patientens värdighet sker när den naturliga vården uteblir, och det innebär samtidigt att de vårdare som upplever detta känner sig kränkta.” (s. 88–89)

⁶ Esimerkki tällaisesta tutkimuksesta on Steeves, Kahn & Benoliel (1990).

⁷ ”Vårdlidandet kan ses som ett onödigt lidande som med alla medel bör elimineras.” (s. 98)

⁸ ”Det kan handla om [...] patientens egen upplevelse att t. ex. känna sig misslyckad som patient [...]” (s. 85)

(v) Hoitokärsimyksen syitä ja seurauksia pohtiessaan Eriksson sanoo hoitokärsimyksen päämäärästä: ”Ehkä hoitokärsimys on olemassa siksi, että me voisimme tulla yhä tietoisemmiksi kaikesta siitä hyvästä, jota kuitenkin on olemassa” (s. 98)⁹. Toisaalta tämä tietysti on kaiken kärsimyksen yksi aspekti, kuten edellä toivottavasti on käynyt selväksi. Toisaalta kuitenkin herää kysymys, mitä Eriksson tarkoittaa sanoessaan ”me”, kuka tulee tietoiseksi – potilas vai hoitaja potilaan kustannuksella. Mikäli Eriksson tarkoittaa potilaita, ts. niitä, jotka itse kärsivät, ei asiassa ole suuria ongelmia niin kauan kuin on kysymys sellaisesta hoitoon liittyvästä kärsimyksestä, jota ei voida mitenkään poistaa. Mikäli Eriksson taas tarkoittaa muita – hoitavia henkilöitä tai kaikkia meitä yleensä – vaikuttaa ajatus kärsivän hyväksikäyttämislä.

⁹ ”Kanske vårdlidandet finns för att vi skall bli ännu mera medvetna om allt det goda som trots allt existerar?” (s. 98)

10. 2 Muutosehdotuksia

10. 2. 1 Hoitokärsimyksen rajaavat kysymykset

Tutkittaessa hoidon kontekstissa ilmenevää kärsimystä, ovat esitettävät kysymykset periaatteessa samat kuin muuta kärsimystä käsiteltäessä. Hoitokärsimyksen yhteydessä ei kaikkien kärsimystä koskevien kysymysten esittäminen kuitenkaan ole tarpeellista, koska vaikka kysymykset sinänsä ovat tärkeitä, on niiden vastaus sama kuin kärsimyksestä yleensä puhuttaessa. Tällainen on esimerkiksi kysymys kärsimyksen merkityksestä. Myös tarkoitukseen liittyvät kysymykset kärsimyksen alkuperästä ja päämäärästä kuuluvat tähän ryhmään. Osa hoitokärsimyksen tarkoitukseen liittyvistä kysymyksistä puolestaan on sellaisia, joiden vastaukset ovat osittain samoja kuin muuta kärsimystä koskevien kysymysten vastaukset. Tällaisia ovat kysymykset hoitokärsimyksen syistä ja seurauksista. Osittain syyt ja seuraukset tietenkin ovat erilaisia siinä mielessä, että ne liittyvät nimenomaan hoitamiseen – ilmeisiä esimerkkejä tästä ovat potilaalle kärsimystä aiheuttavat hoitovirheet.

Kun edellä on kuvattu hoitokärsimystä – ja muita hoidossa ilmeneviä kärsimyksen muotoja – on vastattu siis kysymykseen, mitä hoitokärsimys on. Samalla on myös jossakin määrin vastattu kysymykseen, miten hoitokärsimys ilmenee, miten hoitokärsimys vaikuttaa, ja miten hoitokärsimys koetaan. Hoitokärsimystä ei edellä esitettyjen seikkojen valossa kuitenkaan voida erottaa riittävässä määrin muusta kärsimyksestä, ja koska koko hoitokärsimyskäsitteen tarkoitus on tehdä hoitokärsimys näkyväksi ja havaittavaksi ja siten mahdolliseksi käsitellä ja poistaa, täytyy jaottelun olla selkeämpi. Toisin sanoen hoitokärsimys täytyy rajata paljon tarkemmin, muuten ei saada lujaa pohjaa jalkojen alle, vaan jäähdään hyllyvälle suolle. Tästä syystä jotkut kysymykset, joita yleisesti kärsimyksestä puhuttaessa ei käsitelty, osoittautuvat hoitokärsimyksen yhteydessä tärkeiksi.

Kuten aikaisemmin oli esillä, on kärsimys niitä käsitteitä, joiden määrittelemisessä ei ole mieltä. Sitä vastoin hoitokärsimys on käsite, jonka määrittelemine on paikallaan, koska hoitokärsimys on yksi laji kärsimystä, ja se täytyy pystyä erottamaan kaikista muista kärsimyksen lajeista. Hoitokärsimyksen riittävän tarkka määrittelemine on myös mahdollista. Hoitokärsimyksen määrittelemiseksi joudutaankin vastaamaan kysymyksiin: (i) ”Missä hoitokärsimys on?” (ii) ”Milloin hoitokärsimys on?” (iii) ”Mikä tai kuka hoitokärsimyksen aiheuttaa?” ja tärkeimpänä kaikista (iv) ”Kuka kärsii?”

(i) Missä?

Jotta hoitokärsimyskäsitteestä siis olisi hyötyä, täytyy se meidän suomalaisessa kulttuurissamme nimenomaan rajata terveydenhuolto-organisaatiossa tapahtuvan hoidon piiriin kuuluvaksi. Tämä rajaus on hoitokärsimyskäsitteen operationalisoinnin vuoksi välttämätön, koska hoitoa, myös terveyden- ja sairaanhoitoa kaikesta muusta hoidosta puhumattakaan, on paljon muuallakin ja muuallakin hoito aiheuttaa kärsimystä. Hoitokärsimystä koskevia ajatuksia voi tietenkin soveltaa muihinkin kuin hoito-organisaatiota koskeviin tapauksiin ja tilanteisiin – ja se voi olla hedelmällistäkin – mutta tässä tapauksessa ja juuri tästä syystä rajaus on kuitenkin nähdäkseni tarpeen.

(ii) Milloin?

Tämä kysymys liittyy edelliseen ja on tärkeä samasta syystä, rajaus liittyy käsitteen operationalisointiin. Tämän kysymyksen vastaus vaatii kuitenkin hiukan laajennusta. Hoitokärsimystä voi nimittäin olla hoito-organisaation ulkopuolellakin siinä tapauksessa, että ihminen tarvitsee hoito-organisaation tuottamaa palvelua, eikä sitä saa, ja myös siinä tapauksessa, että ihminen hoidossa oltuaan kärsii jostakin hoidosta tai hoito-organisaatiosta aiheutuneesta asiasta.

Näissä molemmissa kysymyksissä on huomattava se seikka, että hoitokärsimys on kulttuurisidonnaista. Itse kussakin kulttuurissa on omat systeeminsä, joiden mukaan ihmisten sairautta ja terveyttä hoidetaan, ja jokaisessa kulttuurissa hoitokärsimys määritellään sen omista lähtökohdista käsin. Muinoin vaikkapa Lapissa hoitokärsimystä olisi kenties aiheuttanut se, että sairas ei olisi päässyt shamaanin parannettavaksi, nykyisin sitä vastoin hoitokärsimystä voi aiheuttaa se, että syrjäseutujen terveyskeskukset kärsivät lääkäripulasta.

(iii) Mikä tai kuka kärsimyksen aiheuttaa?

Tähän kysymykseen on periaatteessa kaksi vastausta: hoitokärsimys voi olla joko rakenteista tai ihmisistä johtuvaa. Koska hoitaminen on ihmisten toimintaa, on aiheuttaja tässä mielessä aina ihminen. Myös rakenteista johtuva kärsimys on tietenkin pohjimmiltaan ihmisten aiheuttamaa, koska rakenteet ovat inhimillisen kulttuurin tuotteita, ihmisten luomia. Rakenteisiin kuuluviksi hoitokärsimyksen aiheuttajiksi voidaan kuitenkin katsoa esimerkiksi hoito-organisaatioiden puutteet ja huonot rakenteet, riittämättömät resurssit, huonosti järjestetyt tilanteet, odottamiset... Tosin raja varsinaiseen ihmisten

aiheuttamaan hoitokärsimyksen on liukuva, esimerkiksi odottaminen ei aina ole organisaation heikkoutta, se voi olla myös hoitavista ihmisistä johtuvaa jne.

Toinen hoitokärsimystä aiheuttava asia ovat hoitavat ihmiset, siis hoitohenkilökunta. Tässä on tarpeen rajata omaiset ja läheiset ulkopuolelle, tosin he voivat aiheuttaa hoidossa olevalle ihmiselle paljonkin kärsimystä, mutta tätä ei kuitenkaan voi laskea hoitokärsimykseksi. Toisten potilaiden aiheuttamaa kärsimystä en myöskään katsoisi hoitokärsimykseksi, koska kyse on ”vertaisryhmästä”, jonka voi ajatella aiheuttavan elämiskärsimystä, mutta ei hoitokärsimystä. Sen sijaan kaikkien hoitoorganisaatiossa työskentelevien aiheuttama kärsimys – esimerkiksi epäystävällinen tai välinpitämätön suhtautuminen – on katsottava hoitokärsimyksen piiriin kuuluvaksi.

(iv) Kuka kärsii?

Rajauksen vaatii myös se, kenen kärsimys on kyseessä: Hoitokärsimys on ehdottomasti aina potilaan kärsimystä. Erikssonin ajatus siitä, että myös omaiset ovat oikeastaan potilaita, on kestävämpi. Näin ajatellen joudutaan päättymättömään kehään ja myös täydelliseen käsitteiden kaaokseen. Tietenkin on totta, että omaiset voivat tarvita apua ja hoitoa, mutta jos heistä aletaan hoitaa – ja toisinaanhan tämä on välttämätöntä – heistä tuleekin uusia potilaita, joilla taas on uusia omaisia, jotka voivat tarvita apua ja hoitoa jne.

Vaikka ajatus, jonka mukaan omaiset ovat myös hoidettavia, saattaa tuntua positiiviselta, se pohjimmaltaan kuitenkin osoittautuu negatiiviseksi. Itse asiassahan ajatus pienentää potilaan merkitystä, ja kuitenkin meidän kuuluu ensisijaisesti hoitaa sitä ihmistä, joka varsinaisesti potilaaksemme on tullut ja muistaa, että hän on meidän potilaamme. Omaisten ja muiden läheisten kärsimys kuuluu elämiskärsimykseen. Kysehän ei ole omasta sairaudesta eikä omasta hoidosta, vaan toisen kanssa tai toisen vuoksi tai toisen puolesta kärsimisestä. Samoin myös hoitajan kärsimys – vaikka hän kärsisi siksi, että hänen arvoaan loukataan hoidossa tai siksi, että hänen potilaansa arvoa loukataan hoidossa – on elämiskärsimystä, se ei missään tapauksessa ole hoitokärsimystä.

10. 2. 2 Hoitokärsimyksen näkökulmat

Hoitokärsimyksen ymmärtämiseksi ilmiötä voidaan tarkastella vielä kahden jaottelun avulla:

(1) Hoitokärsimystä voi pyrkiä hahmottamaan seuraavien kolmen näkökulman kautta, nimittäin (i) vallankäytön, (ii) asenteiden ja (iii) tekojen kautta.

(2) Ei-vältettävissä/ poistettavissa oleva kärsimys ja vältettävissä/ poistettavissa oleva kärsimys

(1)

(i) Vallankäyttö

Hoitamiseen liittyy aina valtaa, ja kaikki hoitokärsimys perustuu hoitavien ihmisten valta-asemaan. Tämä valta-asema on kaksinainen, hoitohenkilökunnalla on asiantuntijuutensa ja siihen liittyvä auktoriteettiasema. Lisäksi kaikissa organisaatioissa on valtaa, joka on jakaantunut tämän organisaation rakenteen määräämällä tavalla, ja hoitohenkilökunnalla on siis myös organisaatioon perustuva auktoriteettiasema. Nämä molemmat vallan muodot ovat välttämättömiä ja periaatteessa neutraaleja. Valtaan liittyvä ongelma on itse vallan käyttäminen. Kuten tiedämme valtaa voidaan käyttää oikein ja hyvin, mutta valitettavasti sitä voidaan käyttää myös väärin ja huonosti.

Hoitamisen yhteydessä valtaan liittyy suoranaisten vallan väärinkäytön lisäksi myös toinen ongelma: omaa valtaa ei tunnusteta tai halutaan uskoa/ uskotella, että tätä valta-asemaa ei ole olemassa. Tämä johtuu usein siitä, että kaikki valta käsitetään negatiiviseksi. Tällaisissa tapauksissa vallankäyttö ”kätkeytyy”, ja koska valta kuitenkin on olemassa, sitä käyttää joku tapauksessa joku. Negatiivista on tietenkin se, että valtaa käyttää joku, jolle se ei kuulu. Hoitokärsimyksen välttämisen ensimmäinen ehto on siis se, että hoitava henkilö tiedostaa sekä asiantuntijuutensa tuoman auktoriteettiaseman, että organisaation hänelle antaman vallan, ja käyttää näitä hyvin ja oikein.

(ii) Asenteet

Hoitamisen yhteydessä tärkeät asenteet voidaan jakaa kahteen ryhmään. Ensimmäiseen ryhmään kuuluu vain yksi asenne ja sitä voidaan nimittää meta-tason asenteeksi. Tämä asenne on asennoituminen ihmisarvoon. Tämä on meta-asenne siksi, että kaikki muut asenteet ovat tälle alisteisia. Ihmisarvoon voi suhtautua kahdella tavalla, ihmisarvoa voi kunnioittaa tai ihmisarvon voi kieltää. Ihmisarvon kieltäminen on asenne, joka voi olla tiedostettukin, mutta usein se kuitenkin on tiedostamatonta ja juuri tiedostamattomana sillä on suuri voima kaikkien muiden negatiivisten hoitokärsimystä aiheuttavien asenteiden taustana.

Toisen tason asenteita ovat kaikki muut hoitamiseen liittyvät asenteet. Näistä rakkaudella – asenteena, ei tunteena – on paikkansa hiukan muiden yläpuolella, koska rakkaudettomuus voidaan myös katsoa monien muiden hoitokärsimystä aiheuttavien asenteiden taustatekijäksi. Se ei kuitenkaan ole ihmisarvoon verrattava, koska rakkauskin nousee ihmisarvon kunnioittamisesta.

Muita toisen tason hoitokärsimystä aiheuttavia asenteita ovat esimerkiksi Erikssonin mainitsemat tuomitseminen (tuomitseva asenne) ja rankaiseminen (rankaiseva asenne), jotka perustuvat toisen ihmisen ihmisarvon kieltävään yläpuolelle asettumiseen. Tuomitseminen ei aina näytä perustuvan ihmisarvon kieltämiseen, usein se näyttää perustuvan muuten erilaiseen arvooperustaan – esim. elämäntapojen suhteen. Nähdäkseni pohjimmiltaan ihmisarvon kieltämistä kuitenkin on myös se, että ei hyväksy ihmisen omia valintoja siinäkin tapauksessa, että ne näyttävät johtavan vaikkapa pikaiseen hautaan.

Usein hoitokärsimystä aiheuttava asenne on myös välinpitämättömyys. Välinpitämättömyyden taustalla voi puolestaan olla suuri kirjo erilaisia asenteita, itsekkyyys, itsekeskeisyys, epäitsenäisyys, epävarmuus, toisten hoitajien pelko, laiskuus... Kaikkea välinpitämättömyyden taustalla olevaa on vaikea, ehkä suorastaan mahdoton kartoittaa, mutta joka tapauksessa aina taustalta löytyy myös potilaan ihmisarvon kieltäminen siinä mielessä, että ihmisarvoa ei pidetä tärkeänä eikä nähdä. Hoitokärsimyksen välttämiseksi hoitavan henkilön pitäisi siis reflektoida omia asenteitaan, jotta mahdolliset negatiiviset asiat tulisivat tietoisiksi ja tiedostamisen myötä niitä voitaisiin käsitellä. Lisäksi jokaisen tulisi tutkia myös omaa ihmiskäsitystään ja arvomaailmaansa.

(iii) Teot

Hoitamisen yhteydessä teot voidaan Erikssonin tapaan jakaa kahteen ryhmään, varsinaisiin tekoihin ja kohteluun (näihin molempiin sisältyvät myös laiminlyönnit ja puheteot), vaikka nämä eivät olekaan tarkasti toisistaan erotettavissa. Ihmiseen kohdistuva teko sisältää aina myös kohtelun ja kohtelu muodostuu erilaisista teoista.

Teot ja kohtelu ovat se alue, jossa kaksi edellä mainittua ryhmää, vallankäyttö ja asenteet tulevat näkyviksi. Asenteethan nimittäin tulevat ilmi vain epäsuorasti tekojen ja sanojen välityksellä, niissä valinnoissa, joita teemme; mitä milloinkin valitsemme tehtäväksi ja tekemättä jätettäväksi, sanottavaksi ja sanomatta jätettäväksi.

Teot ja kohtelu siis nousevat asenteista ja teoissa ja kohtelussa asenteet näkyvät, mutta asenteet ja teot on kuitenkin erotettava toisistaan. Hoitokärsimyksen suhteen on nimittäin mahdollista että asenteet ovat kohdallaan, mutta teko kuitenkin aiheuttaa kärsimystä, koska hoitokärsimykseen kuuluu myös hoitotoimenpiteiden aiheuttama kärsimys. Näissä tilanteissa nimenomaan kohtelun asema korostuu. Vaikka hoidettaessa jouduttaisiinkin aiheuttamaan kärsimystä, pitäisi potilaan kohtelussa kuitenkin näkyä hänen ihmisarvonsa kunnioittaminen. Hoitokärsimyksen välttämiseksi jokaisen hoitavan ihmisen pitäisi pyrkiä aina vain syvemmälle itsensä tuntemisessa. Ei virheettömyys ja täydellisyys vaan itsensä tunteminen on kaikessa ihmissuhteisiin perustuvassa työssä se pohja ja perustus, jolle voidaan rakentaa niin, että ”vaikka rankkasateet tulevat ja virrat tulvivat”, rakennus ei sorru vaan se pysyy pystyssä.

(2)

Hoitokärsimyksen – ja kaiken hoidossa kohdattavan kärsimyksen – poistamisen ja lievittämisen apuvälineeksi voidaan kärsimykselle laatia vielä yksi jako. Voidaan nimittäin ajatella hoitokärsimys jaettavaksi ei-vältettävissä/ poistettavissa olevaan kärsimykseen ja vältettävissä/ poistettavissa olevaan kärsimykseen. Usein esimerkiksi hoitotoimenpiteisiin liittyy kärsimystä, jota ei voida välttää eikä poistaa, eikä kaiken poistettavissa olevankaan kärsimyksen poistaminen ole helppoa, esimerkiksi organisaatiosta johtuvan hoitokärsimyksen poistaminen vaatii useimmiten monien ihmisten pitkäaikaista työpanosta, rakenteiden muuttamista, lisäresursseja jne. Kuitenkin se hoitokärsimys, josta Eriksson sanoo potilaiden useimmin valittavan – huono kohtelu – on poistettavissa, eikä sen poistamisen pitäisi, eikä se saisi olla vaikeaa.

Hoitokärsimyksen poistamisen ja lievittämisen kannalta hedelmällistä on ajatella hoitokärsimystä vielä uudelleen vallan näkökulmasta. Koska vallan kääntöpuoli on vastuu, tulisi jokaisen terveydenhuoltohenkilöstöön kuuluvan tietää ja pohtia oma vastuunsa ja sen piiriin kuuluvat asiat. Esimerkiksi organisaatio, resurssit, koulutus ovat lainsäätäjien, hallinnon yms. vastuulla; lääketieteellinen hoito on lääkärin vastuulla; sairaan hoitaminen on sairaanhoitajan vastuulla. Mutta joka tapauksessa se, miten itse kukin potilasta kohtelee, on jokaisen omalla vastuulla.

10. 2. 3 Hoidon kontekstissa ilmenevän kärsimyksen analyysi

(1) Hoitokärsimyksen tunnistaminen

Jotta hoitokärsimystä – ja myös muuta hoidon kontekstissa ilmenevää kärsimystä – voitaisiin poistaa ja lievittää, tulisi kärsimys tunnistaa. Potilasta hoidossa kohtaava kärsimys voi kuitenkin olla juuri niin monimuotoista kuin kärsimys yleensäkin voi olla. Tämä tarkoittaa sitä, että hoidossa ilmenevää kärsimystä on mahdotonta luokitella kattavasti – ihminen voi kärsiä miltei mistä tahansa – yleisimpien esimerkkien esittelyn voi siis tältä kannalta nähdä hyödylliseksi ja tarpeelliseksi. Kysymykseksi kuitenkin jää: Miten hoitokärsimys ja muu kärsimys hoidossa tunnistetaan ja erotellaan?

Lähestymistapoja voi olla useita. Erikssonin menetelmä on ilmeisesti se, että karsitaan kärsimyksestä kaikki sairaudesta johtuva ja hoidon aiheuttama kärsimys pois, ja se, mitä ei näihin kategorioihin voi mahduttaa, on elämiskärsimystä. Koska elämiskärsimyksen kuitenkin voi myös Erikssonin jaottelussa ajatella kattavan kaiken kärsimyksen, ei hänen menetelmällään ole riittävää erottelukykä, ja sen vuoksi hänen kärsimysjaottelustaan on tullut päällekkäinen ja epäselvä.

Toinen mahdollisuus avautuu siitä ajatuksesta, että elämiskärsimys katsotaan yksiselitteisesti kaiken kärsimyksen yläkategoriaksi. Tällöin voidaan käyttää menetelmää, jota Florence Nightingale (1964 s.12) käytti sairauskärsimyksen tunnistamiseen. Hän kirjoittaa: ”Jos minulta kysytään, merkitseekö jokin tauti ruumiille elpymistä, voidaanko jostakin sairaudesta selviytyä ilman kipuja, voiko minkäänlainen hoito suojata potilasta tarpeettomilta kärsimyksiltä – sanon nöyrästi, etten tiedä. Mutta kun on saatu eliminoiduksi se kipu ja kärsimys, joka potilaalla ei ole sairauden oireena, vaan merkinä jonkin tai kaikkien edellä mainittujen tervehtymiselle välttämättömien seikkojen puutteesta, silloin vasta tiedämme, mitkä ovat taudin oireet ja siihen ehdottomasti liittyvät kärsimykset.” Ehkä tätä menetelmää voisi käyttää myös toisin päin, ensin katsottaisiin, mikä kaikki kärsimys johtuu sairaudesta ja se, mikä ei kuuluisi tähän ryhmään, olisi hoitokärsimystä. Lisäksi on tietenkin muistettava, että hoidossa ollessaankin ihminen voi kärsiä kaikenlaisesta muustakin kuin näistä kahdesta kärsimyksen lajista, ja myös tämä kärsimys tulee erottaa.

(2) Kärsimyksen syy määrittävänä tekijänä

Kuten käsiteanalyysissä todettiin, voidaan kärsimys jakaa (1) ’itse kärsimiseen’, (2) ’kärsimisen sisältöön’ ja (3) ’kärsimisen syyhyn’. Ruumiillista kärsimystä tutkittaessa tuli esille, että sen määrittävä

tekijä on (2) 'kärsimisen sisältö'. Myös hoidon kontekstissa ilmenevää kärsimystä analysoitaessa jako ruumiilliseen ja henkiseen/ hengelliseen kärsimykseen voidaan tehdä sisältöä tutkimalla. Elämiskärsimyksen, sairauskärsimyksen ja hoitokärsimyksen toisistaan erottaminen tapahtuu kuitenkin syyn avulla, hoitokärsimyksen määrittävä tekijä on siis nimenomaan (3) 'kärsimisen syy'.

Esimerkkitapauksena hoitokärsimyksen – ja muiden kärsimyksen muotojen – tunnistamiseksi analyysin avulla voidaan tarkastella Erikssonin kertomusta potilaasta, jonka suurin kärsimys on se, että hän ei sairautensa vuoksi voi puhua. Siinä vaiheessa, jolloin sairautta ei vielä ole kyetty diagnosoimaan, yllä lääkäri sanoo potilaalle jokaisella kierrollaan: ”Ja tässä meillä on mies, joka kieltäytyy puhumasta”. Potilas kokee tämän tuomitsemisena ja ilmeisesti tämän vuoksi hän kokee itsensä myös arvottomaksi. Lisäksi potilas kokee, etteivät hoitajatkaan näe eivätkä tue häntä. (s. 89) Tapauksen analyysi voisi olla 'kärsimys' -käsitteen analyysia apuna käyttäen seuraavanlainen:

1) Potilas kärsii

2) Kärsimisen sisältö on

- (i) että potilas ei voi puhua
- (ii) potilaan kokemus, että hänet tuomitaan
- (iii) että potilas kokee itsensä arvottomaksi

3) Kärsimisen syy on

- (i) itse sairaus. Tällöin on siis kyseessä sairauskärsimys.
- (ii) että lääkäri kohtelee potilasta väärin. Tässä syynä on hoitamisen kategoriaan kuuluva asia, johon kyse on hoitokärsimyksestä.
- (iii) että kun lääkäri kohtelee potilasta väärin, hoitajat eivät näe potilasta eivätkä tue häntä. Tämä on hoitokärsimystä, koska hoitajat laiminlyövät tehtävänsä potilaan asianajajana.

Potilaan ihmisarvon loukkaus on hoitokärsimyksen muoto, josta Eriksson paljon puhuu. ”Hoitamatta jättäminen sisältää aina ihmisarvon/ ihmisen arvokkuuden loukkauksen”, sanoo Eriksson (s.93). Lisäksi hän sanoo, että potilaan arvokkuuden loukkaus voi tapahtua siten, että potilasta ei ”nähdä”, hänelle ei anneta tilaa/ paikkaa (s. 87), että potilasta ei oteta vakavasti, ei lasketa mukaan (s. 92) tai että potilas jätetään vaille huomiota (s. 91). Samansisältöisellä kärsimyksellä voi siis olla monia erilaisia syitä. Tässä tapauksessa (2) 'kärsimyksen sisältö' on potilaan kokemus ihmisarvonsa loukkaamisesta ja (3) kärsimyksen syitä ovat: potilas jätetään hoitamatta, potilasta ei ”nähdä”, potilaalle ei anneta paikkaa/ tilaa, potilasta ei oteta vakavasti, potilas jätetään vaille huomiota.

Kärsimyksen sisällön ja syyn näkökulmasta erilaisia tapauksia tarkasteltaessa huomataan, että osa niistä on jokseenkin selviä. Esimerkiksi potilaan rankaiseminen siten, että hänelle ”ei anneta karitatiivista hoitoa” (s. 91) aiheuttaa potilaalle kärsimystä, kärsimyksen sisältö voi olla monenlainen, mutta syy on joka tapauksessa hoitamisen kategoriaan kuuluva, joten kyseessä on hoitokärsimys. Eriksson mainitsee myös hoidossa usein kohdattavan tilanteen, jossa potilas ei enää jaksa, vaan antaa periksi, koska kokee, että häneltä puuttuu arvo tai tehtävä elämässä (s. 94). Tämä voi tietenkin johtua monesta syystä, mutta yhdeksi syyksi Eriksson sanoo sen, että ”hoitaja voi saada potilaan antamaan periksi” (s. 99), ja tällöin kyseessä on selvästikin hoitokärsimys. Tässä tapauksessa (2) ’kärsimisen sisältö’ on kokemus arvon ja tehtävän puuttumisesta ja (3) ’kärsimisen syy’ on hoitajan toiminta.

Kaikista asioista ei ole kuitenkaan helppo ilman muuta oivaltaa, mikä kärsimyksen laji on kysymyksessä. Esimerkiksi syyllisyyden, häpeän ja nöyryytetyksi tulemisen kokemusten luokittelu eri kärsimysryhmiin voi olla hankalaa. Analyysi voisi olla seuraavanlainen:

1) Potilas kärsii. 2) Kärsimisen sisältö on syyllisyyden kokeminen.

3) Kärsimisen syy:

- (i) Itse sairastuminen aiheuttaa syyllisyyttä esimerkiksi siksi, että potilas kokee olevansa vaivaksi. Tässä tapauksessa on kyseessä sairauskärsimys.
- (ii) Potilas kokee syyllisyyttä, koska pitää sairautta itse aiheutettuna. Tässä tapauksessa kyseessä on ilmeisesti elämiskärsimys.
- (iii) Potilas kokee syyllisyyttä, koska hoitaja ”ilmaisee” pitävänsä sairautta itse aiheutettuna. Tässä tapauksessa on kyseessä hoitokärsimys.

1) Potilas kärsii. 2) Kärsimisen sisältö on häpeän kokeminen.

3) Kärsimisen syy:

- (i) Potilas kokee hoidossa ollessaan itsensä jollakin tavalla ihmisenä huonoksi tai kelvottomaksi. Tämä voi olla elämiskärsimystä.
- (ii) Potilaan mielestä itse sairaus on ”häpeällinen”. Tällöin kyseessä on sairauskärsimys.
- (iii) Esimerkiksi intiimi hoitotilanne aiheuttaa potilaalle häpeää. Tämä on hoitokärsimystä.

1) Potilas kärsii. 2) Kärsimisen sisältö on nöyryytetyksi tulemisen kokemus.

3) Kärsimisen syy:

- (i) Hoidossa ollessaan potilas kokee, että joku läheinen nöyryyttää häntä. Tämä on elämiskärsimystä.
- (ii) Potilas kokee esimerkiksi sairastumisen nöyryyttäväksi. Tämä aiheuttaa sairauskärsimystä.
- (iii) Potilas kokee hoitajan kohtelevan häntä nöyryyttävästi. Tämä puolestaan on hoitokärsimystä.

(3) Hoidossa ilmenevän kärsimyksen jako

(i) Elämiskärsimys

Elämiskärsimys on kärsimystä, joka tulee itse elämän myötä ja jota kaikki ihmiset joutuvat kokemaan, ja tällaisena kaikki kärsimys on elämiskärsimystä. Toisaalta elämiskärsimyksen voi myös ajatella olevan sellaista kärsimystä, jonka avulla ihminen käy lävitse jokaisen ihmisen elämään kuuluvia jonkinlaista ratkaisua vaativia asioita, esimerkiksi häpeää, syyllisyyttä, kuolemanpelkoa... Tällainen kärsimys syntyy usein erilaisten kriisien seurauksena, ja kriisit voivat siis johtaa ”syvempään, laajempaan, kokonaisvaltaisempaan” kärsimykseen, jota voisi kutsua myös eksistentiaalisiksi kärsimyksiksi tai eksistentiaalisiksi ahdistukseksi.

Sairaus – ja tietenkin myös siihen liittyvä hoito – voi olla yksi tällainen kriisi, mutta se ei kuitenkaan välttämättä ole kriisi eikä johda kriisiin. Sairaus ja elämiskärsimys liittyvät siis yhteen samalla tavalla kuin monet muutkin elämään kuuluvat asiat – erilaiset menetykset esimerkiksi. Näin ajatellen elämiskärsimys on yläkategoria, johon kaikki kärsimys niin terveenä kuin sairaana, niin hoidossa ollessa kuin muuallakin kuuluu.

Elämiskärsimys jakaantuu ruumiilliseen ja henkiseen kärsimykseen. Jako ruumiilliseen, sielulliseen ja hengelliseen – mikäli halutaan seurata Erikssonin näkemystä – on yhtä hyvin mahdollinen. Elämiskärsimyksen alakategorioita voi olla monenlaisia, tässä yhteydessä tärkeitä ovat kuitenkin sairauskärsimys ja hoitokärsimys.

(ii) Sairauskärsimys

Sairauskärsimys on sairaudesta johtuva kärsimys; se kärsimys, joka sairaalla ihmisellä on siitä riippumatta hoidetaanko häntä vai ei. Sairauskärsimystä voi ihmisellä olla missä tahansa, missä ikinä hän sattuu sairastumaan ja sairastamaan. Sairauskärsimyksen näyttämö ei siis välttämättä ole sairaala, vaikka meidän länsimaisessa hyvinvointikulttuurissamme näin usein onkin. Kuten edellä jo todettiin, sairaus ei välttämättä aiheuta kärsimystä, mutta sairauskärsimystä ei voi ole olemassa ilman sairautta.

Myös sairauskärsimystä voi olla kahden-/ kolmenlaista: ruumiilliseen sairauskärsimykseen kuuluvat kaikki sairauden aiheuttamat ruumiilliset kivut, vaivat, hankaluudet, sielulliseen sairauskärsimykseen ovat luettavissa kaikki ne negatiiviset psyykkiset seuraukset, jotka sairaus aiheuttaa, ja hengelliseen sairauskärsimykseen puolestaan voidaan tietenkin lukea kaikki ne hengelliset vaikeudet, jotka ovat sairauden seurausta.

(iii) Hoitokärsimys

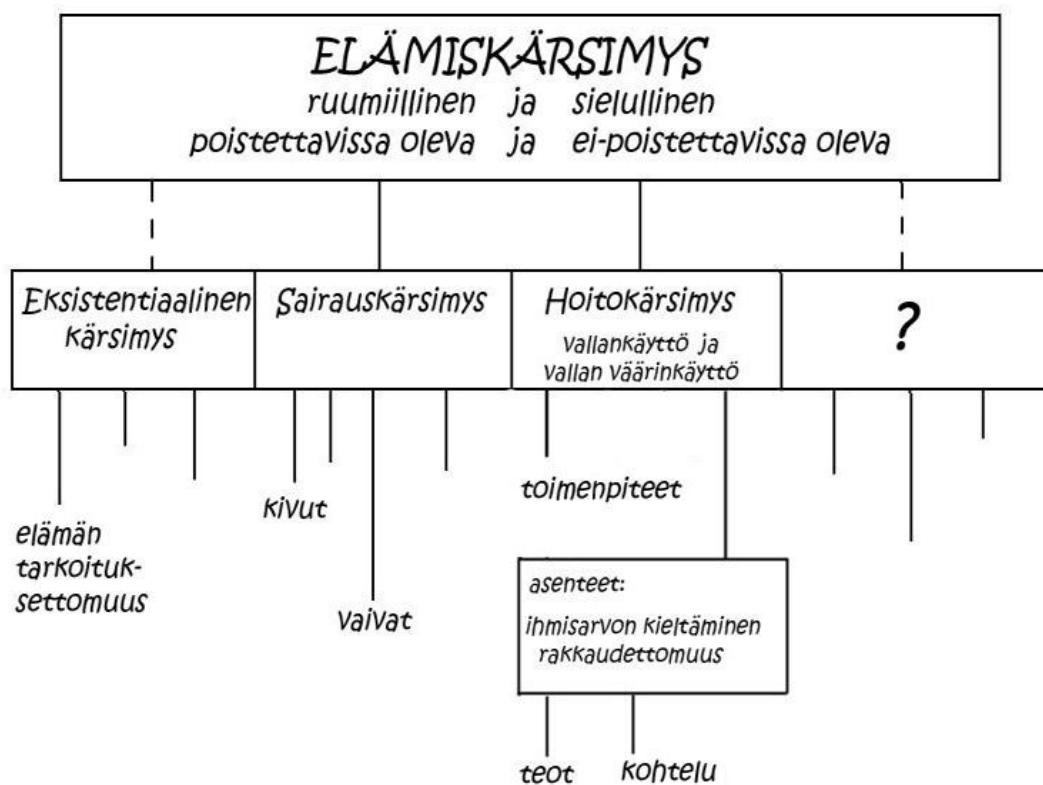
Hoitokärsimyksen puolestaan kuuluu se kärsimys, jonka hoito aiheuttaa. Tämä vaatii kuitenkin hiukan lisämääreitä. Nimittäin – kuten edellä jo todettiin – mitä tahansa hoitoa ei voida katsoa hoitokärsimyksen piiriin kuuluvaksi. Hoitokärsimyksen kriteerit täyttää vain itse kussakin kulttuurissa ”virallisesti” asiaankuuluvaksi hoidoksi hyväksytystä hoidosta aiheutuva, tätä hoitoa varten luotujen organisaatioiden piirissä tapahtuva ja näissä organisaatioissa työskentelevien potilaille hoidolla ja kohtelulla aiheuttama kärsimys.

Hoitokärsimys eroaa sairauskärsimyksestä sikäli, että sairauskärsimystä ei voi olla ilman sairautta, mutta hoitokärsimystä voi olla ilman hoitoa. Niin kuin Erikssonkin sanoo, hoitokärsimystä voi aiheuttaa myös hoidon puute. Tätä hoidon puutetta voi olla kahdenlaista, ensiksikin potilaan hoito hoitotoksessa ei vastaa hyvän hoidon vaatimuksia, ja toiseksi potilas ei pääse hoitoon, jota hän tarvitsisi. Hoitokärsimystä voi olla myös ilman sairautta ennaltaehkäisevän terveydenhuollon piirissä, tosin sairaus kuuluu potentiaalisena asiana kuvaan ja sillä tavalla on tietenkin taustatekijänä myös tällaisessa hoitokärsimyksessä. Yksi mahdollisuus on lisäksi se, että sairaus itsessään ei aiheuta kärsimystä, mutta hoito kuitenkin saattaa sitä aiheuttaa.

Myös hoitokärsimystä voi olla kolmenlaista: ruumiillista (potilasta voidaan kohdella kovakouraisesti tai esimerkiksi jättää märkiin vaippoihin), sielullista (josta Erikssonin esimerkit pääasiassa kertovat) ja hengellistä (potilaalle ei anneta/ hankita tämän kaipaamaa hengellistä apua tai potilaan hengellisyyteen suhtaudutaan vähätellen). Siis ruumiillista hoitokärsimystä ovat kaikki ne kivut, vaivat, hankaluudet, joita hoitaminen, hoidon puute tai huono kohtelu aiheuttavat, sielullista hoitokärsimystä on kaikki se psyykinen paha, jota hoitaminen, hoidon puute tai huono kohtelu aiheuttavat ja hengellistä hoitokärsimystä kaikki ne hengelliset vaikeudet, joita hoitaminen, hoidon puute tai huono kohtelu aiheuttavat.

Hoitokärsimyksen operationaaliseksi määritelmäksi ehdotan siis seuraavaa:

Hoitokärsimyksen kuuluu kaikki se kärsimys, jonka itse kussakin kulttuurissa sairauden- ja terveydenhoitoa varten luotujen organisaatioiden piirissä tapahtuva ja näissä organisaatioissa työskentelevien ihmisten suorittama hoito ja huono kohtelu tai potilaalle kuuluvan hoidon puuttuminen potilaalle aiheuttavat.



Kuvio 15: Hoitokärsimyksen konteksti

Kuviossa esitän ehdotukseni hoidon kontekstissa esiintyvän kärsimyksen jaottelun. Elämiskärsimys on siis yläkategoria; se voi olla joko ruumiillista tai sielullista, poistettavissa olevaa tai ei-poistettavissa olevaa, mistä seuraa, että kaikki alakategorioissa esitetyt kärsimyksen muodot voivat myös olla kaikkea tätä. Eksistentiaalisen kärsimyksen olen tässä jaottelussa katsonut elämiskärsimyksen alakategoriaksi ja sellaisena sekä sairaus- että hoitokärsimyksen rinnakkaiskategoriaksi.

Kysymysmerkillä varustettu 'laatikko' kertoo, että jaotteluni ei välttämättä vielä kata kaikkea hoitamisen kontekstiin liittyvää kärsimystä. 'Laatikoiden' alle olen laittanut vain esimerkinomaisesti joitakin kärsimyksen muotoja. Jaottelussani hoitokärsimys liittyy vallankäyttöön ja vallan väärinkäyttöön: toimenpiteiden aiheuttama kärsimys ei välttämättä kuulu vallan väärinkäyttämisen eikä väärin asenteiden piiriin. Väärät asenteet – ihmisarvon kieltäminen ja siitä seuraava rakkaudettomuus – aiheuttavat kärsimystä, joka ilmenee teoissa ja kohtelussa (joka sekin tietenkin kuuluu tekoihin, mikäli teot käsitetään laajasti).

EPILOGI

(1) Tutkimuksesta ja tutkimusprosessista

Tällaiseksi siis muodostui tutkimusmatkani Katie Erikssonin näkemykseen kärsivästä ihmisestä ja hänen ihmisen kärsimyksen liittyvästä teoriastaan. Aristoteleen termejä käyttäkseni työn tekeminen on ollut 'theoriaa', ajattelun harjoittamista ja tiedon etsimistä. Tämän lisäksi on työn tekeminen ollut myös sekä 'poiesista' että 'praksista'. Edellistä siinä mielessä, että tarkoituksena on ollut saada lopputulokseksi uutta "tietoa": uusia ajatuksia ja uutta järjestystä ajatuksiin. Jälkimmäistä työni on taas ollut siinä mielessä, että tekeminen on itsessään ollut tärkeää ja mielenkiintoista. Myös Aristoteleen praksiksesta esittämä esimerkki, tanssiminen, kuvaa osuvasti työskentelyäni, välillä olen noudattanut valssin askelkuviota – askel eteen, taakse, sivulle, viereen – välillä taas koko työ on tuntunut pelkältä huimalta pyöriykseltä, jossa ei askelia ole ehtinyt tarkkaamaan.

Työssäni olen yrittänyt taiteilla selkeyden puolesta – että lukijalle tulisi kattava kuva – liiallista pikkutarkkuutta vastaan – että lukija jaksaisi kulkea mukana. Toisaalta pikkutarkkuus on oleellinen osa tutkimusraporttia, muutenhan lukija ei vakuutu. Ehkä olen välillä kuitenkin liiaksi takertunut johonkin mielenkiintoiseen pikkuseikkaan, pedanti ja kielifriikki kun olen. Minulle kaikki tässä työssä esittämäni asiat ovat kuitenkin olleet kokonaisuuden selvittämisen kannalta tärkeitä, ja koska olen halunnut kuvata matkani sillä tavalla, että lukija voi nähdä ne metsät ja niityt, joilla olen vaeltanut, ne suot ja ryteiköt, joita olen tarponut, puolustaa kuvaustapani mielestäni paikkaansa. Kieleen liittyvien asioiden runsaat esiintymät matkani varrella kertovat myös siitä, että yleisen globaalin hoitotieteen tutkimuksen lisäksi myös kansallista, omaan kulttuuriin ja kieleen sidottua hoitotiedettä tarvitaan.

(2) Näkökantoja tutkimukseni tuloksista

Blaise Pascalin (2002) ajatuksiin nojautuen kärsimys voidaan nähdä käsitteeksi, jota ei voida määritellä, vaan jota voidaan ainoastaan kuvata. Eriksson kuvaakin kärsimystä luonteeltaan dynaamiseksi asiaksi ja nimittää sitä tämän vuoksi draamaksi. Asian sisällön kannalta yhdyin ajatukseen, mutta en kuitenkaan kannata draama-nimitystä, koska se suomennettuna luo asiaan sopimattomia mielleyhtymiä, vaan haluan kutsua kärsimystä prosessiksi. Kärsimysprosessin voi Erikssonin mukaan jakaa kolmeen osaan, joille olen antanut suomenkieliset nimitykset: kärsimyksen tunnustaminen, kärsiminen ja sopeutuminen/ sovinto. Kärsimyksen "olemuksen" Eriksson katsoo niin ikään sisältävän kolme elementtiä: kärsimys on hänen mukaansa elämistä, kuolemista ja kamppailua. Elämistä kärsimys on siinä mielessä, että se kuuluu elämään, että se on kaikkien ihmisten osa. Kuolemista kärsimys on puolestaan

siinä mielessä, että siihen liittyy aina menetystä, ja jokainen menetys on jossakin mielessä ”pieni kuolema”. Kamppailua Eriksson pitää merkittävimpänä kärsimyksen kuvaustapana, ja vaikka tätä kamppailua käydään monien asioiden välillä ja myös monien asioiden puolesta toisia asioita vastaan, niin merkittävintä kärsimyksessä kuitenkin on hyvän ja pahan välinen kamppailu ja ihmisen kamppailu hyvän puolesta pahaa vastaan.

Yksi kärsimykseen liittyvä keskeinen kysymys on Erikssonin mukaan kysymys kärsimyksen tarkoituksesta. Eriksson liittää Viktor Franklin (1983) näkemystä seuraten kärsimyksen tarkoituksen itse elämän tarkoitukseen. Hän on sitä mieltä, että kärsimyksellä itsessään ei ole tarkoitusta. Tähän näkemykseen voin myös yhtyä, mutta kärsimyksen tarkoitus voidaan kuitenkin löytää sen syiden ja varsinkin seurausten avulla. Aristoteleen jakoa seuraten kärsiminen ei siis ole praksista – toimintaa, joka itsessään sisältää päämäärän – vaan se on poiesista – toimintaa, jonka päämäärä on toiminnan ulkopuolella. Kärsimyksen tarkoitusta kärsimisen ulkopuolella olevana asiana voidaan selittää Aristoteleen ”neljän syyn” avulla; kärsimyksen tarkoitus voidaan löytää käyttämällä apuna funktionaalista (olion hyvän avulla) selittämistä.

Kärsimyksen tarkoituksen etsiminen liittyy toiseen Erikssonin näkemyksessä tärkeäksi hahmottuvaan teemaan, nimittäin käsitykseen merkityksestä. Vaikka Eriksson ei eksplisiittisesti käsittele kysymystä merkityksestä, niin implisiittisenä käsitteen voi kuitenkin nähdä olevan varsin merkittävällä sijalla hänen ajattelussaan. Työssäni asiaa valottaa Martin Heideggerin (2000) näkemys maailmasta merkitysten verkkona ja hänen siihen liittyvä ajatuksensa merkityksen antamisesta, ”jonkin ’näkemisestä’ aina jonakin”, sekä hänen ajatuksensa asioiden ”käsillä- ja esilläolemisesta”. Kuten sanottu, merkityksen antamisella on tärkeä sija kärsimyksen tarkoituksen löytämisessä, mutta kenties vielä tärkeämpi on se merkitys, jonka merkitys saa Erikssonin kärsimyksen arvoa ja kärsimykseen liittyvää ihmisen arvoa koskevassa ajattelussa.

Yksi Erikssonin intentio on selvittää hoidon kontekstissa ilmenevää kärsimystä. Tämän hän jakaa kolmeen osaan, joiden nimitykset olen suomentanut Erikssonin ’vårdlidande’ -termin mukaisesti elämis-, sairaus- ja hoitokärsimykseksi. Eriksson katsoo nämä kaikki kolme rinnakkaisiksi kategorioiksi. Ajattelun kuitenkin toimivammaksi sellaisen jaon, jossa elämiskärsimys asetetaan yläkategoriaksi ja sekä sairaus- että hoitokärsimys katsotaan sen alakategorioiksi. Kaikki nämä kärsimyksen lajit voivat olla sekä ruumiillista että henkistä (ja myös hengellistä) kärsimystä. Erikssonin mukaan hoitokärsimys on turhaa kärsimystä sikäli, että se olisi aina vältettävissä. Tässä asiassa olen päätenyt erilaiseen näkemykseen: nähdäkseni kaikki kolme kärsimyksen lajia sisältävät sekä poistettavissa olevaa, että ei-poistettavissa olevaa kärsimystä. Eri kärsimyksen lajit voidaan erottaa toisistaan kärsimyksen syyn

perusteella, ja tämän erotteleminen merkitys on siinä, että vain sen avulla kärsimyksen lievittämiseen ja poistamiseen voidaan löytää kussakin tapauksessa oikeat keinot.

(3) Tutkimustulosten ja työn merkityksestä

Tärkeimpinä tutkimusmatkallani löytäminäni asioina pidän ensiksikin *kärsimys* -käsitteen analyysiä. Sitä voi jokainen käyttää apuvälineenä pyrkiessään hahmottamaan, mistä hänen kohtaamassaan kärsimyksessä – omassa tai toisten – on kyse. Toinen tärkeäksi katsomani teema on tarkoituksen ja merkityksen erottelu, näiden käsitteiden lisätutkimuksella voisi olla filosofiassakin sijansa. Filosofiselta kannalta katsoen työni keskeisin teema on kuitenkin mielestäni ’merkityksen’ merkityksen, merkityksen antamisen ja näihin liittyvän arvon, arvon antamisen ja myös ihmisen arvon tutkiminen. Tämä teema olisikin perusteellisemmän tutkimuksen arvoinen. Työssäni se paljastui kuitenkin vasta matkan varrella, joten en voinut tämän enempää siihen keskittyä – minunhan piti jatkaa matkaani varsinaiseen päämäärään, hoitokärsimyksen, ja päästä myös matkani loppuun.

Hoitotiedettä ajatellen tutkimukseni merkitys on siinä, että se antaa yhden esimerkin teorian ”testaamisesta” ja samalla teorian eteenpäin viemisestä; teorian heikot kohdat paljastuvat ja vahvat kohdat kristallisoituvat. Tutkimukseni on valottanut Erikssonin teoriaa kärsimyksestä hoidossa ja erityisesti sen tärkein käsite, ’hoitokärsimys’, on selkiytynyt. Siitä on muodostunut entistä helppokäyttöisempi työkalu Erikssonin teorian pohjalta työskenteleville, lisäksi sitä voi käyttää hyväkseen kuka tahansa hoidossa ilmenevää kärsimystä tutkiva. Toivonkin esittämäni hoitokärsimyksen operationaalisen määritelmän palvelevan ja johtavan laajempaan hoitokärsimyksen empiiriseen tutkimukseen. Hoitotieteen saralla toivon lisäksi, että työni innostaa teoreettiseen tutkimukseen ja myös hoitamisen filosofisten perusteiden tutkimiseen.

Hoitamisen kontekstia ajatellen tekemäni analyysin merkityksen uskon olevan siinä, että se auttaa käytännön hoitotyötä tekeviä tunnistamaan ja erittelemään työssään kohtaamaansa kärsimystä entistä paremmin, ja että tämän seurauksena hoitotyössä toimivat pystyvät myös paremmin poistamaan ja lievittämään potilaiden kärsimystä. Myös hoitamisen koulutuksessa työni voi antaa tuleville hoitajille lisäymmärrystä kärsimyksen problematiikkaan. Lisäksi työni voi auttaa selkiyttämään vastuualueita niin, että jokainen eri terveydenhuolto-organisaatioissa työskentelevä kykenee hahmottamaan paremmin oman asemansa kärsimyksen aiheuttajana ja sen lievittäjänä.

Yksi työni merkittävä aspekti on myös se, että tätä kautta Erikssonin varteenotettava kärsimystä koskeva teoria tulee entistä laajemmin tunnetuksi suomenkielisen hoitotieteen samoin kuin hoitamisen

käytännön ja koulutuksen piirissä. Kirjallisuuskatsaus hoitotieteelliseen kärsimystä koskevaan tutkimukseen osoittaa, että skandinaavisella kielialueella Erikssonin työllä on oma ilmeisen vankka asemansa hoitotieteen kentässä. Suomenkielisessä hoitotieteessä hänen teoriansa ei ole kuitenkaan saavuttanut ansaitsemaansa paikkaa. Hoitotieteellisen kärsimystä koskevan tutkimuksen kartoittaminen toi myös esille kärsimystä koskevan suomenkielisen keskustelun sanoisinko suorastaan katastrofaalisen puutteen. Tilannetta voi pitää katastrofaalisena siksi, että keskustelu on juuri se keino, jolla asioiden muuttaminen aloitetaan; tässä tapauksessa keskustelu on siis keino, jolla hoitokärsimyksen tunnistaminen ja poistaminen tai lievittäminen aloitetaan. Kansainvälinen keskustelu on eittämättä tärkeää, mutta se ei kuitenkaan missään tapauksessa korvaa omaan kulttuuriin ja kieleen sidottua tutkimusta ja keskustelua. Toivonkin työni herättävän keskustelua kärsimyksestä myös suomenkielisessä hoitamisen kontekstissa. Sen vuoksi olen yrittänyt esittää asiani niin perusteellisesti, kansantajuisesti ja arkikielellä kuin se tällaisessa työssä on mahdollista.

(4) Tästä eteenpäin

Matkani varrelle osuneita minua suuresti houkuttelevia – ja käsittääkseni myös tärkeitä – sivupolkuja ovat yleisesti filosofian kannalta jo edellä mainitsemani merkityksen ja arvon tutkiminen, ja erityisesti hoitotieteeseen liittyvän filosofian kannalta esimerkiksi Viktor Franklin vaikutus Erikssonin, ja ilmeisesti myös laajemmin hoitotieteelliseen kärsimystä koskevaan ajatteluun. Varsinaisesti hoitotieteeseen kuuluvia tärkeitä tutkimuskohteita olisivat Erikssonin kärsimystä koskevan näkemyksen suhde muiden hoitotieteessä kärsimystä tutkineiden – esimerkiksi Janice M. Morsen – ajatuksiin. Myös hoitotieteen kontekstissa kärsimyksen merkityksen tutkiminen – jota toki on jonkin verran tehtykin (ks. liitteet 1 ja 2) – olisi seuraava askel kokemuksen tutkimisesta – jota on jo tehty kohtalaisesti (ks. liitteet 1 ja 2) – eteenpäin. Nähdäkseni vasta sitten, kun saadaan selville, mitä asiat merkitsevät ihmiselle, voidaan sanoa tiedettävän, mitä kyseiset asiat tälle ihmiselle ovat. Suoranaisesti hoitotyölle hyödyksi olisi hoitamisen ja kohtelun välistä rajanvetoa ja keskinäistä suhdetta kartoittava analyysi.

(5) Lopuksi

Lainaan vielä Erikssonin ajatusta, hän sanoo: ”Nimenomaan kärsivän ihmisen tapaamme hoidossa ja syvimmässä merkityksessä juuri kärsivä ihminen motivoi meidät hoitamaan” (s. 8)¹. Tämä sama asia – kärsivä ihminen – on myös syvimmässä merkityksessä motivoinut minua kärsimystä tutkimaan.

¹ ”Det är [...] den lidande människan som vi möter i vården och i djupaste mening motiverat att vi vårdar.” (s. 8)

LÄHTEET

Varsinaiset lähteet:

Eriksson K. 1994. Den lidande människan. Liber. Stockholm. (Tekstissä pelkät sivunumerot viittaavat tähän teokseen.)

Eriksson K. 1996. Kärsivä ihminen. (Suom. Eeva Nabb) Åbo Akademi. Samhälls- och vårdvetenskapliga fakulteten. Institutionen för vårdvetenskap. (Lyhenne KI.)

Eriksson K. 2006. The suffering human being. Nordic Studies Press. Chicago.

Muut Eriksson -lähteet:

Eriksson K. 1976. Hälsa - en teoretisk och begreppsanalytisk studie om hälsa och dess natur som mål för hälsovårdsedukation. Lic. avhandling. Institutionen för pedagogik. Helsingfors universitetet.

Eriksson K. 1987. Hoitamisen idea. (suom. B. Sumelius) SHKS. Helsinki

Eriksson K. 1989a. Caritas-idea. (suom. B. Sumelius) SHKS. Helsinki

Eriksson K. 1989b. Hälsans idé (2:a uppl.). Almqvist & Wiksell. Stockholm.

Eriksson K. 1992. The alleviation of suffering: the idea of caring. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 6(2):119-123.

Eriksson K. & Herberts S. 1992. Den mångdimensionella hälsan. En studie av hälsobilden hos sjukvårdare oiv sjukvårdspersonal. Projektrapport 2. Vasa sjukvårdsdistrikt kf och Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi.

Eriksson K. 1993. Lidandets idé. Ingår i Eriksson, K. (red.) Möten med lidanden. *Vårdforskning* 4/1993:1-27. Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi.

Eriksson K. & Herberts S. 1993. Lidande - en begreppanalytisk studie. Ingår i Eriksson, K. (red.) Möten med lidanden. *Vårdforskning* 4/1993:29-54. Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi. (Lyhenne B.)

Eriksson K, Herberts S. & Lindholm L. 1993. Bilder av lidande - lidande i belysning av aktuell vårdvetenskaplig forskning. Ingår i Eriksson, K. (red.) Möten med lidanden. *Vårdforskning* 4/1993:55-78. Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi.

Eriksson K. (toim.) 1993. Möten med lidanden. *Vårdforskning* 4/1993. Samhälls- och vårdvetenskapliga fakulteten. Institutionen för vårdvetenskap. Åbo Akademi.

Eriksson K. & Barbosa da Silva A. (toim.) 1994. Usko ja terveys. Johdatus hoitoteologiaan. (Suom. Terttu Viinikkala) SHKS. Helsinki.

- Eriksson K. 1994a. Hoitoteologian kehitys. (Teoksessa Usko ja terveys. Johdatus hoitoteologiaan. Toim. Eriksson K. & Barbosa da Silva A.; Suom. Terttu Viinikkala) SHKS. Helsinki. 10-25.
- Eriksson K. 1994b. Kärsimyksen lievittäminen. (Teoksessa Usko ja terveys. Johdatus hoitoteologiaan. Toim. Eriksson K. & Barbosa da Silva A. ; Suom. Terttu Viinikkala) SHKS. Helsinki. 144-155.
- Eriksson K. & Herberts, S. 1994. Usko terveyden palveluksessa. (Teoksessa Usko ja terveys. Johdatus hoitoteologiaan. Toim. Eriksson K. & Barbosa da Silva A.; Suom. Terttu Viinikkala) SHKS. Helsinki. 156-183.
- Eriksson K., Lindholm L. & Herberts S. 1994. Bilder av lidande - lidande i belysning av aktuell vårdvetenskaplig forskning. *Hoitotiede*, 6(4):155-162.
- Eriksson K. (toim.), Bondas-Salonen T., Fagerström L., Herberts S. & Lindholm L. 1995. Moniulotteinen terveys - todellisuus ja visiot. Loppuraportti. (suom. M. Blomfeldt ja R. Mustonen) Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi. Vaasa.
- Eriksson K. 1997a. Mot en vårdetisk teori. Hoitotyön vuosikirja: Hoitotyö ja etiikka. Kirjayhtymä. Helsinki. 9-23.
- Eriksson K. 1997b. Understanding the World of the Patient, the Suffering Human Being: The New Clinical Paradigm from Nursing to Caring. *Advanced Practice Nursing Quarterly*, 3(1):8-13.
- Eriksson K., Nordman T. & Myllymäki I. 2000. Troijan hevonen. Evidenssiin perustuva hoitaminen ja hoitotyö hoitotieteellisestä näkökulmasta. (suom. Tiina Lindholm) Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi Publikationer 1:1999. Helsinki.
- Eriksson K. 2002. Caring Science in a New Key. *Nursing Science Quarterly*, 15(1):61-65.
- Eriksson K., Matilainen D., Lindström UÅ., Kasén A. & Lindholm L. 2004. Det vårdvetenskapliga forskningsprogrammet vid Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi. *Hoitotiede*, 16(6):282-286.
- Eriksson K., Isola A., Kyngäs H., Leino-Kilpi H., Lindström UÅ., Paavilainen E., Pietilä A-M., Salanterä S., Vehviläinen-Julkunen K. & Åstedt-Kurki P. 2007. *Hoitotiede*. WSOY Oppimateriaalit Oy. Helsinki.
- Arman M., Rehnsfeldt A., Lindholm L., Hamrin E. & Eriksson K. 2004. Suffering related to health care: a study of breast cancer patients' experiences. *International Journal of Nursing Practice*, 10(6):248-256.
- Fagerström L., Eriksson K. & Engberg IB. 1998. The patient's perceived caring needs as a message of suffering. *Journal of Advanced Nursing*, 28(5):978-987.
- Kärkkäinen O. & Eriksson K. 2004a. A theoretical approach to documentation of care. *Nursing Science Quarterly*, 17(3):268-272.
- Kärkkäinen O. & Eriksson K. 2004b. Structuring the documentation of nursing care on the basis of a theoretical process model. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 18(2):229-236.
- Lindholm L. & Eriksson K. 1998. The dialectic of health and suffering: an ontological perspective on young people's health. *Qualitative Health Research*, 8(4):513-525.

- Lindholm L. & Eriksson K. 1993a. Lidande och kärlek ett psykiatriskt perspektiv - en case studie av mötet mellan mänskligt lidande och kärlek. Ingår i Eriksson, K. (red.) *Möten med lidanden*. *Vårdforskning* 4/1993:79-137. Institutionen för vårdvetenskap, Åbo Akademi.
- Lindholm L. & Eriksson K. 1993b. To understand and alleviate suffering in a caring culture. *Journal of Advanced Nursing*, 18:1354-1361.
- Rehnsfeldt A. & Eriksson K. 2004. The progression of suffering implies alleviated suffering. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 18(3):264-72.
- Råholm M. & Eriksson K. 2001. Call to life: exploring the spiritual dimension as a dialectic between suffering and desire experienced by coronary bypass patients. *International Journal for Human Caring*, 5(1):14-20.
- Von Post I. & Eriksson K. 1998. A hermeneutic textual analysis of suffering and caring in the post operative context. *Journal of Advanced Nursing*, 30(4):983-989.
- Wikberg A., Eriksson K. 2003. *Vårdande ur ett transkulturellt perspektiv*. Åbo Akademi, Institutionen för vårdvetenskap. Rapporter nr 4, 2003. Vasa.

Muut lähteet:

- Alho O. 1988. *Hulluuden puolustus ja muita kirjoituksia naurun historiasta*. WSOY. Helsinki.
- Aminoff BZ. & Adunsky A. 2005. Dying dementia patients: too much suffering, too little palliation. *American Journal of Hospice & Palliative Medicine*, 22(5):344-8.
- Anderson JM. 2004. Lessons from a postcolonial-feminist perspective: suffering and a path to healing. *Nursing Inquiry*, 11(4):238-46.
- Aristoteles. 1990. *Metafyysiikka*. Gaudeamus. Helsinki. (Lyhenne M.)
- Aristoteles. 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Gaudeamus. Helsinki. (Lyhenne NE.)
- Arman M. 2003. *Lidande och existens i patientens värld – kvinnors upplevelser av att leva med bröstcancer*. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Arman M. & Rehnsfeldt A. 2003. The hidden suffering among breast cancer patients: a qualitative metasynthesis. *Qualitative Health Research*, 13(4):510-527.
- Arman M. & Rehnsfeldt A. 2007. The 'little extra' that alleviates suffering. *Nursing Ethics*, 14(3):372-386.
- Augustinus. 2003. *Tunnustukset. Confessiones*. (Latinasta suomennanut Otto Lakka, Suomentajien tarkistanut Yrjö-Otto Lakka) SLEY. Helsinki.
- Battenfield BL. 1984. Suffering - A conceptual description and content analysis of an operational schema. *Image: The Journal of Nursing Scholarship* XVI, 36-41.

Blackburn S. 2005. The Oxford Dictionary of Philosophy (Second edition) Oxford University Press. Oxford.

Bentham J. 1781. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.
<http://utilitarianism.com/jeremy-bentham/index.html>. 10.8.2008

Bondas TE. 2003. Caritative leadership. Ministering to the patients. Nursing Administration Quarterly, 27(3):249-253.

Cantell I. & Hietala H. & Hurri J. & Månsus J. & Sarantola A. 2007. Ruotsi-suomi suursanakirja. Svensk-finsk storordbok. WSOY. Helsinki.

Canth M. 1957. Köyhää kansaa. (Alun perin ilmestynyt 1886.) Minna Canth Valitut teokset. WSOY. Helsinki. 145-198.

Cassell EJ. 1992. The Nature of Suffering: Physical, Psychological, Social, and Spiritual Aspects. In Starck LP. & McGovern JP. (eds). The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering. National League for Nursing Press. New York. 1-10.

Cassirer E. 1951. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. (6th printing; First published 1944) Yale University Press. New Haven.

Cody WK. 1995. About All Those Paradigms: Many in the Universe, Two in Nursing. Nursing Science Quarterly, 8(4):144-147.

Cody WK. 2000. Paradigm Shift or Paradigm Drift? A Meditation on Commitment and Transcendence. Nursing Science Quarterly, 13(2): 93-102.

Cohen M. 2002. 'The Four Causes' Copyright © 2002, S. Marc Cohen
<http://faculty.washington.edu/smcohen/320/4causes.htm> 15.11.2007

Daly J. 1997a. Kärsimisen näkökulma ihmisenä kehittymisen teoriassa. (Teoksessa 'Elämyksiä. Ihmisenä kehittymisen teoria käytännössä ja tutkimuksessa.' Toim. Rosemarie Rizzo Parse) Kirjayhtymä Oy. Helsinki. 61-74.

Daly J. 1997b. Kärsimisen eletty kokemus. (Teoksessa 'Elämyksiä. Ihmisenä kehittymisen teoria käytännössä ja tutkimuksessa.' Toim. Rosemarie Rizzo Parse) Kirjayhtymä Oy. Helsinki. 252-275.

Dahlberg K. 2002. The unnecessary suffering from care. Vård I Norden. Nursing Science and Research in the Nordic Countries, 22(1):4-8.

Dewar AL. & Morse JN. 1995. Unbearable incidents: failure to endure the experience of illness. Journal of Advanced Nursing, 22(5):957-64.

Duffy ME. 1992. A Theoretical and Empirical Review of the Concept of Suffering. In Starck LP. & McGovern JP. (eds). The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering. National League for Nursing Press. New York. 291-303.

Edlund M. 2002. Människans värdighet: Ett grundbegrepp inom vårdvetenskapen. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.

- Fagerström L. 1999. The patient's caring needs. To understand and measure the unmeasurable. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Flaming D. 1995. Patient suffering: a taxonomy from the nurse's perspective. *Journal of Advanced Nursing*, 22:1120-1127.
- Flew A. 1971. *An Introduction to Western Philosophy - Ideas and Argument from Plato to Sartre*. Thames and Hudson. London.
- Flew A. 1984. *A Dictionary of Philosophy. (Revised Second Edition)* St Martin's Press. New York.
- Frankl V. 1983. *Olemisen tarkoitus. (Suom. Eila Sandborg ja Osmo Jokinen)* Otava. Keuruu.
- Fredriksson L. & Lindström UÅ. 2002. Caring conversations - psychiatric patients' narratives about suffering. *Journal of Advanced Nursing*, 40(4):396-404.
- Georges JM. 2004. The politics of suffering: implications for nursing science. *Advances in Nursing Science*, 27(4):250-6.
- Goodpaster KE. 1997. Moraalisesti merkityksellisenä olemisesta. Teoksessa Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes (toim.) *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Gaudeamus. Tampere. 179-196.
- Gylling H. et al. (toim.) 2007. *Syy*. Gaudeamus, Helsinki.
- Haaparanta L. & Niiniluoto I. 1995. *Johdatus tieteelliseen ajatteluun*. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja.
- Hamlyn DW. 1961. *Sensation and Perception*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Hatthakit U. & Thaniwathananon P. 2007. The suffering experiences of Buddhist tsunami survivors. *International Journal for Human Caring*, 11(2):59-66.
- Heidegger M. 1993. *Sein und Zeit. (17. painos, alun perin ilm. 1927)*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. (Lyhenne SZ.)
- Heidegger M. 2000. *Oleminen ja aika. (Suom. Kupiainen R.) Vastapaino*. Tampere. (Lyhenne OA.)
- Heinämaa S. (toim.) 1994. *Merkitys. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta*, 45. Tampere.
- Hintikka J. 2001. Logiikan rooli päättelyssä. Teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. (toim. Janne Hiipakka ja Risto Vilkkö) Art House Oy. Helsinki. 148-178.
- Hintikka J. 2001. *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. (toim. Janne Hiipakka ja Risto Vilkkö) Art House Oy. Helsinki.
- Hsiao F., Klimidis S., Minas H. & Tan E. 2006. Cultural attribution of mental health suffering in Chinese societies: the views of Chinese patients with mental illness and their caregivers. *Journal of Clinical Nursing*, 15(8):998-1006.
- Häkkinen K. (toim.) 1987. *Nykysuomen sanakirja. Etymologinen sanakirja*. WSOY. Helsinki.

- Häkkinen K. 2004. Nykysuomen etymologinen sanakirja. WSOY. Helsinki.
- Iso ruotsalais-suomalainen sanakirja. 1982. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki.
- Jäppinen H. (toim.) 1989. Nykysuomen sanakirja. Synonyymisanakirja. WSOY. Helsinki.
- Kahn DL. & Steeves RH. 1986. The experience of suffering: Conceptual clarification and theoretical definition. *Journal of Advanced Nursing*, 11:623-631.
- Kakkuri-Knuuttila M-L. (toim.) 2004. Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vaikuttamisen taidot. Gaudeamus. Helsinki.
- Kakkuri-Knuuttila M-L. & Heinlahti K. 2006. Mitä on tutkimus? Argumentaatio ja tieteenfilosofia. Gaudeamus. Helsinki.
- Kane JR., Hellsten MB. & Coldsmith A. 2004. Human suffering: the need for relationship-based research in pediatric end-of-life care. *Journal of Pediatric Oncological Nursing*, 21(3):180-5.
- Kant I. 1980 (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. (Toisen painoksen esipuhe.) Reclam. Stuttgart.
- Kasén A. 2002. Den vårdande relationen. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Kettunen L. & Vaula M. 1956. Suomen kielioppi sekä tyyli- ja runo-opin alkeet oppikoululle ja seminaareille. WSOY. Helsinki.
- Kierkegaard S. 1964. Ahdistus. (Tanskankielinen alkuteos 'Begybet angst' ilmestynyt 1844. suom. Eila ja Johan Weckroth) Gummerus. Jyväskylä.
- Kielitoimiston sanakirja. 2006. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. Helsinki.
- Kiiskinen T. & Pihlström S. (toim.) 2002. Kuoleman filosofia. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta No 1.
- Kusch M. & Hintikka J. 1988. *Kieli ja maailma*. Pohjoinen. Oulu.
- Kusch M. 1988. Merkki vai kuva - Husserl, Heidegger ja Gadamer kielen ja maailman suhteesta. Kirjassa Kusch M. & Hintikka J. *Kieli ja maailma*. Pohjoinen. Oulu.
- Kusch M. 1989. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium - A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.
- Kylmä J. 2000. Dynamics of hope in adult persons living with HIV/ AIDS and their significant others - a substantive theory. *Kuopion yliopiston julkaisuja E. Yhteiskuntatieteet* 85.
- Kärkkäinen O. 2005. Dokumentation av vård som evidens av vårdandets substans. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Lacey AR. 1996. *A Dictionary of Philosophy*. (Third edition) Routledge. London.
- Lampén L. 1991. *Ruotsi-suomi suursanakirja*. WSOY. Helsinki.

- Lassenius E. 2005. Rummet i vårdandets värld. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Lazare A. 1992. The Suffering of Shame and Humiliation in Illness. In Starck LP. & McGovern JP. (eds). *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*. National League for Nursing Press. New York. 227-244.
- Leino A. & Leino P. 1990. *Synonymisanasto*. Otava. Helsinki.
- Lewis CS. 1979. Kärsimyksen ongelma. (Toinen painos)(Englanninkielinen alkuteos 'The Problem of Pain' 1940) (Suom. Maritta Pesonen) Kirjaneliö. Helsinki.
- Lindholm L. 1998. Den unga människans hälsa och lidande. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Lindholm L., Granstöm E. & Lindström UÅ. 2001. Den unga människans ensamhet - en upplevelse av lust och lidande. *Hoitotiede*, 13(5):242-248.
- Lindwall L. 2004. Kroppen som bärare av hälsa och lidande. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Liukkonen A. 1991. Dementoituneen potilaan perushoito laitoksessa. *Hoitotieteen laitos*, Turun yliopisto. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C, Scripta lingua Fennica edita, osa 81.
- Luther M. 1964. (1529) Iso katekismus. (Suom. A. E. Koskenniemi) Suomen luterilainen Evankeliumiyhdistys. Helsinki.
- Matilainen D. 1997. Idémönster i Karin Neuman-Rahns livsgärning och författarskap – en idéhistorisk-biografisk studie i psykiatrisk vård i Finland under 1900-talets första hälft. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Matilainen D. 2000. Själslivets och det själsliga lidandets väsen: ett biografiskt och idéhistoriskt ströv-tåg i 1920- och 1930-talets psykiatriska vård. *Hoitotiede*, 6(12):291-299.
- Mattsson-Lidsle B. & Lindström UÅ. 2001. Consolation - a conceptual analysis. *Vård I Norden. Nursing Science and Research in the Nordic Countries*, 21(3):47-50.
- McClain M. & Roth JD. 1999. *Writing Great Essays*. McGraw-Hill. New York.
- Meri V. 1991. Sanojen synty. Suomen kielen etymologinen sanakirja. Gummerus. Helsinki.
- Morse JM. 2001. Toward a Praxis Theory of Suffering. *Advances in Nursing Science*, 24(1): 47-59.
- Morse JM. & Carter BJ. 1995. Strategies of enduring and suffering of loss: modes of comfort used by a resilient survivor. *Holistic Nursing Practice*, 9(3):33-58.
- Morse JM. & Carter B. 1996. The Essence of Enduring and Expressions of Suffering: The reformulation of Self. *Scholarly Inquiry for Nursing Practice: An International Journal*, 10(1): 43-60.
- Morse JM. & Penrod J. 1999. Linking Concepts of Enduring, Uncertainty, Suffering, and Hope. *Image: Journal of Nursing Scholarship*, 31(2):145-150.

- Nightingale F. 1964. Sairaanhoidosta (englanninkielinen alkuteos 'Notes on Nursing' suom. Aune Brotherus) WSOY. Porvoo.
- Niiniluoto I. 1983. Tieteellinen päättely ja selittäminen. Otava. Helsinki.
- Nilsson B. 2004. Savnets tone i ensomhetens melodi. Ensomhet hos aleneboende personer med alvorlig psykisk lidelse. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Nilsson B., Lindström UÅ. & Nåden D. 2006. Is loneliness a psychological dysfunction? A literary study of the phenomenon of loneliness. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 20(1):93-101.
- Norberg A., Bergsten M. & Lundman B. 2001. A model of consolation. *Nursing Ethics*, 8(6):544-553.
- Nordman T. 2006. Människan som patient i en vårdande kultur. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Norstedts svenska ordbok. Studentutgåva. 1999. Norstedts Ordbok. Stockholm.
- Nurmi T. 2004. Nykysuomen keskeinen sanasto. Gummerus. Jyväskylä.
- Nyback M-H. 2008. Generic and professional caring in a Chinese setting. An ethnographic study. Doctoral thesis in Caring science. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Nykysuomen sanakirja. 1980. WSOY. Porvoo.
- Nåden D. 1998. Når sykepleie er kunstutøvelse. En undersøkelse av noen nødvendige forutsetninger for sykepleie som kunst. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Ohlen J. 2004. Violation of dignity in care-related situations. *Research and Theory for Nursing Practice*, 18(4):371-85.
- Oksanen M. & Rauhala-Hayes M. 1997. (toim.) Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista. Gaudeamus. Tampere.
- Pascal B. 2002. Geometrisesta mielestä ja muita pohdiskeluja. (De l'esprit géométrique). WSOY. Helsinki. (Lyhenne GM.)
- Platon 1978. Teokset. Toinen osa. Menon. (Suom. Marianna Tyni) Otava. Helsinki.
- Popper KR. 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford University Press. Oxford.
- Puolimatka T. & Airaksinen T. 1994. Elämän tarkoitus. Teoksessa *Merkitys* (toim. Sara Heinämaa) *Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta*. 45. Tampere. 211-229.
- Quine WVO. 1997. Käännös ja merkitys. (Suom. Tiina Seppälä) (W.V.O. Quine 'Word and Object' (1960) toinen luku 'Translation and Meaning'), Teoksessa Raatikainen P. (toim.) 1997. *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Gaudeamus. Tampere. 154-200.

- Raatikainen P. (toim.) 1997. Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia. Gaudemus. Tampere.
- Rehnsfeldt A. 1999. Mötet med patienten i ett livsavgörande skeende. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Rodgers BL. & Cowles KV. 1997. A conceptual foundation for human suffering in nursing care and research. *Journal of Advanced Nursing*, 25(5):1048-53.
- Roxberg Å. 2005. Vårdande och icke-vårdande tröst. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Rudolfsson G. 2007. Den perinoperativa dialogen: en gemensam värld. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Rundqvist E. 2004. Makt som fullmakt. Ett vårdvetenskapligt perspektiv. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Råholm M. & Lindholm L. 1999. Being in the world of the suffering patient: a challenge to nursing ethics. *Nursing Ethics*, 6(6):528-539.
- Råholm M-B. 2002. I kampens och modets dialektik. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Parse RR. (toim.) 1997. Elämyksiä. Ihmisenä kehittymisen teoria käytännössä ja tutkimuksessa. (suom. Saana Ala-Antti, Henrik Hausen, Katja Ranta-aho, Päivi Reinikka, Liisa Ritanen) Kirjayhtymä Oy. Helsinki.
- Perseus K., Ekdahl S., Asberg M. & Samuelsson M. 2005. To tame a volcano: patients with borderline personality disorder and their perceptions of suffering. *Archives of Psychiatric Nursing*, 19(4):160-8.
- Sajama S. 2004. Luentomoniste 'Kielifilosofia ja hermeneutiikka'
http://www.joensuu.fi/oikeustieteet/valikko/index_3.html : Luentorungot - Filosofia 15.11.2007
- Salmela M. 1998. Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata. Georg Henrik von Wright. Otava. Helsinki. 435-525.
- Schopenhauer A. 1965. Pessimistin elämänviisaus. Valittuja lukuja Schopenhauerin teoksista. (suom. Sirkka Salomaa) WSOY. Helsinki.
- Segesten K. 2004. Using a theory in suffering to understand the life of stroke victims. *Theoria Journal of Nursing Theory*, 13(2):5-11.
- Singer P. 1991. Oikeutta eläimille. (suom. Helena Tengvall) WSOY. Helsinki.
- Starck LP. 1992. The Management of Suffering in a Nursing Home: An Ethnographic Study. In Starck LP. & McGovern JP. (eds). *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*. National League for Nursing Press. New York. 127-149.
- Starck LP. & McGovern JP. (eds) 1992. *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*. National League for Nursing Press. New York.

- Steeves RH., Kahn DL. & Benoliel JQ. 1990. Nurses' Interpretation of Suffering of Their Patients. *Western Journal of Nursing Research*, 12(6):715-731.
- Sundin K., Axelsson K. & Jansson L. Norberg A. 2000. Suffering from care as expressed in the narratives of former patients in somatic wards. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 14(1):16-22.
- Stratton Hill C. Jr. 1992. Suffering as Contrasted to Pain, Loss, Grief, Despair, and Loneliness. In Starck LP. & McGovern JP. (eds). *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*. National League for Nursing Press. New York. 69-80.
- Suomi-ruotsi-suursanakirja. *Stora finsk-svensk ordboken*. 2004. WSOY. Helsinki.
- Söderlund M. 2004. Som drabbad av en orkan. Anhörigas tillvaro när en närstående drabbas av demens. *Doktorsavhandling i Vårdvetenskap*. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Uehara ES. Morelli PT. & Abe-Kim J. 2001. Somatic complaint and social suffering among survivors of the Cambodian killing fields. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 3(3/4):243-62.
- Vaajoki A., Vehviläinen-Julkunen K. & Pietilä A. 2004. Aikuisten nivelreumakipu – kärsimyksen vai hyvinvoinnin tunteita? *Hoitotiede*, 16(2):81-91.
- Van DeVeer D. 1997. Lajien välinen oikeudenmukaisuus. Teoksessa Markku Oksanen & Marjo Rauhalahayes (toim.) *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Gaudeamus. Tampere. 298-320.
- Warriner JE. 1988. *English Composition and Grammar*. Harcourt Brace Javanovich. Orlando. FL.
- Wiklund L. 2000. Lidandet som kamp och drama. *Doktorsavhandling i Vårdvetenskap*. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Wiklund L., Lindström UÅ. & Lindholm L. 2006. Suffering in addiction - a struggle with life. *Theoria Journal of Nursing Theory*, 15(2):7-16.
- Wittgenstein L. 1981. *Filosofisia tutkimuksia*. WSOY. Helsinki.
- von Post I. 1999. Professionell naturlig vård ur anesthesi- och operationssjuksköterskors perspektiv. *Doktorsavhandling i Vårdvetenskap*. Åbo Akademis förlag. Turku.
- von Wright GH. 1963. *The Varieties of Goodness*. Routledge & Kegan Paul. London. (Lyhenne VG.)
- von Wright GH. 1981. Humanismi elämänasenteena. (alkuteos 'Humanismen som livshållning och andra essayer', (1978) suom. Kai Kaila.) Otava. Helsinki.
- von Wright GH. 2001. *Hyvän muunnelmat*. (Suom. Vesa Oittinen) Otava. Helsinki.
- Wärnå C. 2002. *Dygd och hälsa*. *Doktorsavhandling i Vårdvetenskap*. Åbo Akademis förlag. Turku.
- Öhman M., Söderberg S. & Lundman B. 2003. Hovering between suffering and enduring: the meaning of living with serious chronic illness. *Qualitative Health Research*, 13(4):528-42.



Liite 1.

Taulukko 1: Katsausmateriaali kärsimystä koskevasta kansainvälisestä hoitotieteellisestä tutkimuksesta vuosilta 1990-2007.

Nro	V.	Maa	Tekijä(t) ja julkaisu	Nimi	Keskeinen sisältö
1	2007	Thaimaa	Hatthakit U, Thaniwathananon P. International Journal for Human Caring. 2007; 11(2): 59-66.	The suffering experiences of Buddhist tsunami survivors.	kärsimyksen merkitys budhalaisesta näkökulmasta
2	2007	USA	Gordon SC International Journal for Human Caring. 2007; 11(2): 40-6.	Suffering in silence: managing the fear trajectory of genital herpes.	hoitajien kärsimyksen vahvistaminen
3	2007	USA	Lopez RP. Journal of Hospice and Palliative Nursing. 2007 May-Jun; 9(3): 141-9.	Suffering and dying nursing home residents: nurses perceptions of the role of family members.	hoitajien havainnot hoitokodissa asuvien kärsimyksistä elämän päättyessä
4	2007	Kanada	Duhamel F, Dupuis F, Reidy M, Nadon N. Clinical Nurse Specialist. 2007 Jan-Feb; 21(1):43-9.	A qualitative evaluation of a family nursing intervention.	kärsimyksen lievittäminen
5	2007	Taiwan	Chuahorm U, Sripichyakarn K, Tungpunkom P, Klunklin A, Kennedy P. Thai Journal of Nursing Research. 2007 Jan-Mar; 11(1): 49-61.	Fear and suffering during childbirth among Thai women.	thailaisten naisten synnytyksen aikaisen pelon ja kärsimyksen kuvaaminen
6	2007	Suomi	Blomqvist L, Pitkää K, Routasalo P. Journal of Continuing Education in Nursing. 2007 Mar-Apr; 38(2): 89-93.	Images of loneliness: using art as an educational method in professional training.	hoitajien empatian kehittyminen yksinäisiä ja kärsiviä kohtaan
7	2007	Norja	Talseth A, Gilje F. Nursing Ethics. 2007 Sep; 14(5): 620-36.	Unburdening suffering: responses of psychiatrists to patients' suicide deaths.	kärsimyksen merkitys
8	2007	Ruotsi	Nyström MES, Nyström M. Issues in Mental Health Nursing. 2007 Jul; 28(7): 673-90.	Patients' experiences of recurrent depression.	hoitajien masennuksesta kärsivien kärsimyksen vahvistaminen
9	2006		Neimeyer RA, Currier JM, Coleman R, Tomer A. Journal of Palliative Care. 2006 Autumn; 22(3): 197-8.	Self-esteem, spirituality, and suffering at the end of life: toward a comprehensive model of death anxiety	kärsimys elämän päättyessä; mallin kehittäminen
10	2006		Wilson K, Chochinov HM, McPherson C, Leman K, Allard P, Chary S, Gagnon P, MacMillan K, De Luca M, O'Shea F, Fainsinger R. Journal of Palliative Care. 2006 Autumn; 22(3): 191.	Suffering with advanced cancer.	pitkälle kehittynyt syöpä ja kärsimys
11	2006	Kanada	Shreffler-Grant J, Running A. Communicating Nursing Research. 2006 Spring;	Easing chronic suffering: a survey of hospices' use of complementary therapy.	kroonisen kärsimyksen lievittäminen

12	2006	USA	39 406. Lesho EP, Udvari-Nagy S, Lazlo R, Saullo L, Rink T. <i>Military Medicine</i> . 2006 Aug; 171(8): 774-7.	How accurate are health care workers' perceptions of patient suffering? A pilot study.	hoitajien fyysisten kivuttomien maksimaa- lista kärsimystä aiheuttavien oireiden altarvoinninen
13	2006	USA	Forbes-Thompson S. Gessert CE. <i>Journal of Applied Gerontology</i> . 2006 Jun; 25(3): 234-51.	Nursing homes and suffering: part of the problem or part of the solution?	hoitokodissa asuvien psykososiaalinen ja eksisentiaalinen kärsimys"
14	2006	Taiwan	Hsiao F, Klimidis S, Minas H, Tan E. <i>Journal of Clinical Nursing</i> . 2006 Aug; 15(8): 998-1006.	Cultural attribution of mental health suffering in Chinese societies: the views of Chinese patients with mental illness and their caregivers.	kokemukset mentaalisesta sairaudesta kärsimisestä ja konfutselaisuuden vaikutuksesta
15	2006	UK	Hallowell N. <i>Health, Risk & Society</i> . 2006 Mar; 8(1): 9-26.	Varieties of suffering: living with the risk of ovarian cancer.	munasarjasyövän uhasta kärsimisen eletty kokemus
16	2006	USA	Morse JM, Bottorff J, Anderson G, O'Brien B, Solberg S. <i>Journal of Advanced Nursing</i> . 2006 Jan; 53(1): 75-87.	Beyond empathy: expanding expressions of caring.	malli hoitajien vastakalusta kärsiviä potilaita kohtaan
17	2005	Kanada	Chochinov HM, Cann B. <i>Journal of Palliative Medicine</i> . 2005; 8 Supplement 1:103-115.	Interventions to enhance the spiritual aspects of dying.	hengellinen kipu ja kärsimys
18	2005	USA	Hinds PS, Schum L, Baker JN, Wolfe J. <i>Journal of Palliative Medicine</i> . 2005; 8 Supplement 1:70-78.	Key factors affecting dying children and their families.	kärsimystä koskevat fyysiset, psyykkiset ja hengelliset avaintekijät
19	2005	USA	Wayman LM, Gaydos HLB. <i>Journal of Hospice and Palliative Nursing</i> . 2005 Sep-Oct; 7(5): 263-70.	Self-transcending through suffering.	itse-transsendenssin mallit kärsimyksessä
20	2005	Kanada	Perreault A, Bourbonnais FF. <i>International Journal of Palliative Nursing</i> . 2005 Oct; 11(10): 510, 512-9.	The experience of suffering as lived by women with breast cancer.	kärsimisen eletty kokemus
21	2005	UK	Graham IW, Andrewes T, Clark L. <i>International Journal of Nursing Practice</i> . 2005 Dec; 11(6): 277-85.	Mutual suffering: a nurse's story of caring for the living as they are dying.	eletyn kärsimiskokemuksen merkitys
22	2005	USA	Esposito N. <i>Qualitative Health Research</i> . 2005 Sep; 15(7): 912-27.	Manifestations of enduring during interviews with sexual assault victims.	emotionaalisesta kärsimyksestä selviytymisen kärsimystä koskevan käytännön teorian avulla
23	2005	Kanada	Duffy L. <i>Journal of the Association of Nurses in AIDS Care</i> . 2005 Jan-Feb; 16(1):13-20	Suffering, shame, and silence: the stigma of HIV/AIDS.	Zimbabwen maaseutuuskaiden HIV/ AIDS-infektion aiheuttamasta stigmasta kärsiminen
24	2005	Tanska	Rydahl-Hansen S. <i>Scandinavian Journal of Caring Sciences</i> . 2005 Sep; 19(3): 213-22.	Hospitalized patients experienced suffering in life with incurable cancer.	parantumatonta syöpää sairastavien kärsimyskokemukset

25	2005	Norja	Lohne V, Severinsson E. Journal of Clinical Nursing. 2005 Mar; 14(3): 285-93.	Patients' experiences of hope and suffering during the first year following acute spinal cord injury.	potilaiden kokemukset toivosta ja kärsimyksestä
26	2004	Kanada	Anderson JM Nurs Inq. 2004 Dec; 11(4):238-46.	Lessons from a postcolonial-feminist perspective: suffering and a path to healing.	kärsimys ja tie parantumiseen feminististen teorioiden näkökulmasta
27	2004	USA	Kane JR, Hellsten MB, Coldsmith A. J Pediatr Oncol Nurs. 2004 May-Jun; 21(3):180-5.	Human suffering: the need for relationship-based research in pediatric end-of-life care.	ihmissuhteet ja kärsimyksen lievittäminen
28	2004	USA	Gessert CE, Baines BK, Kuross SA, Clark C, Haller IV. Journal of Palliative Medicine. 2004 Aug; 7(4): 517-26.	Ethical wills and suffering in patients with cancer: a pilot study.	kärsimyksen lievittäminen
29	2004	Kanada	Clarke JN, Fletcher P. Social Work in Health Care. 2004; 39(1/2): 107-27.	Parents as advocates: stories of surplus suffering when a child is diagnosed and treated for cancer.	vanhempien turha kärsimys syöpää sairastavien lapsen huoltajana
30	2004	Israel	Aminoff BZ, Purits E, Noy S, Adunsky A. Archives of Gerontology and Geriatrics. 2004 Mar-Apr; 38(2): 123-30.	Measuring the suffering of end-stage dementia: reliability and validity of the Mini-Suffering State Examination.	Mini Suffering State Examination (MSSE)-mittarin reliabiliteetti ja validiteetti
31	2004	USA	Williams BR. Journal of Palliative Medicine. 2004 Feb; 7(1): 27-37.	Dying young, dying poor: a sociological examination of existential suffering among low-socioeconomic status patients.	eksistentiaalinen kärsimys
32	2004	Australia	White K, Wilkes L, Cooper K, Barbato M. International Journal of Palliative Nursing. 2004 Sep; 10(9): 438-44.	The impact of unrelieved patient suffering on palliative care nurses.	lievittämättömäksi luokiteltu kärsimys ja kuolema
33	2004	Israel	Aminoff BZ, Adunsky A. American Journal of Alzheimer's Disease and Other Dementias. 2004 Jul-Aug; 19(4): 243-7.	Dying dementia patients: too much suffering, too little palliation.	kuolevien dementiapotilaiden kärsimys ja kärsimyksen lievittäminen; Mini Suffering State Examination (MSSE)-mittari
34	2003	Japani	Hirai K, Morita T, Kashiwagi T. Palliative Medicine. 2003 Dec; 17(8): 688-94.	Professionally perceived effectiveness of psychosocial interventions for existential suffering of terminally ill cancer patients.	eksistentiaalinen kärsimys
35	2004	USA	Moore RJ, Chamberlain RM, Khuri FR. European Journal of Cancer Care. 2004 Mar; 13(1): 53-64.	Communicating suffering in primary stage head and neck cancer.	potilaiden kärsimyskokemukset
36	2004	USA	Hickman SE, Tilden VP, Tolle SW. Journal of Palliative Care. 2004 Spring; 20(1): 20-7.	Family perceptions of worry, symptoms, and suffering in the dying.	perheen havainnot kuolevan kärsimyksestä
37	2004		Daneault S, Lussier V, Mongeau S, Paille P, Hudon E, Dion D, Yelle L. Journal of Palliative Care. 2004 Spring; 20(1): 7-11.	The nature of suffering and its relief in the terminally ill: a qualitative study.	kärsimyksen olemus ja lievittäminen

38	2004	USA	Georges JM. ANS Adv Nurs Sci. 2004 Oct-Dec; 27(4):250-6.	The politics of suffering: implications for nursing science.	'kärsimys' -käsitteen uudelleen määrittely hoitotieteessä kriittisen feminismin näkökulmasta
39	2004	USA	Black HK, Rubinstein RL. Journals of Gerontology. Series B: Psychological Sciences and Social Sciences. 2004 Jan; 59B(1): S17-24.	Themes of suffering in later life.	kärsimyksen persoonallinen merkitys
40	2004	Suomi	Vaajoki A, Vehviläinen-Julkunen K, Pietilä A. Hoitotiede. 2004; 16(2): 81-91.	Pain in adults with rheumatoid arthritis - suffering or well-being?	kärsimys ja hyvä olo: Multidimensional Affect and Pain Survey (MAPS)-kysely
41	2004	Ruotsi	Strang P, Strang S, Hultborn R, Amer S. Journal of Pain and Symptom Management. 2004 Mar; 27(3): 241-50	Existential pain - an entity, a provocation, or a challenge?	eksistentiaalinen kärsimys
42	2004		Snelvedt T. Vård i Norden. Nursing Science and Research in the Nordic Countries. 2004; 24(4): 36-40.	How do nurses experience and cope with the depressed patients in agony?	kärsimyksen merkitys
43	2004	Ruotsi	Ohlen J. Research and Theory for Nursing Practice. 2004 Winter; 18(4): 371-85.	Violation of dignity in care-related situations.	hoitamiseen liittyvä kärsimys
44	2004	Ruotsi	Strandmark M. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 2004 Jun; 18(2): 135-44.	Ill health is powerless: a phenomenological study about worthlessness, limitations and suffering.	kärsimyksen kokeminen
45	2003	Kanada	Morse JM, Beres MA, Spiers JA, Mayan M, Olson K. Qualitative Health Research. 2003 Oct; 13(8):1063-77.	Identifying signals of suffering by linking verbal and facial cues.	kärsimyksen tunnistaminen
46	2003	USA	Hall VP. Journal of the Association of Nurses in AIDS Care. 2003 Jul-Aug; 14(4): 25-36.	Bearing witness to suffering in AIDS: the testing of a substantive theory.	kärsimystä koskevan teorian testaaminen
47	2003	USA	Eifried S. Journal of Nursing Education. 2003 Feb; 42(2): 59-67.	Bearing witness to suffering: the lived experience of nursing students.	kärsivien potilaiden hoitamisen eletyn kokemuksen merkitys opiskelijoille
48	2003	Ruotsi	Öhman M, Soderberg S, Lundman B. Qualitative Health Research. 2003 Apr; 13(4): 528-42.	Hovering between suffering and enduring: the meaning of living with serious chronic illness.	kärsimyksen ja selviytymisen välillä häilyminen; vakavasta kroonisesta sairaudesta kärsivien elämän tarkoituksellisuus
49	2002	USA	Georges JM ANS Adv Nurs Sci. 2002 Sep; 25(1):79-86.	Comment on: Suffering: toward a contextual praxis.	kriittinen feministinen teoria ja kärsimys
50	2002	Australia	Pegg B, Tan L. Contemporary Nurse. 2002 Feb; 12(1): 22-30.	Reducing suffering to improve quality of life through health promotion.	terveyden edistäminen, kärsimys, elämän laatu ja palliatiivinen hoito
51	2002	Ruotsi	Ohlen J, Bengtsson J, Skott C, Segesten K. Cancer Nursing. 2002 Aug; 25(4): 318-25	Being in a lived retreat - embodied meaning of alleviated suffering.	kärsimyksen lievittämiskokemusten merkitys

52	2001	USA	Uehara ES, Morelli PT, Abe-Kim J. Journal of Human Behavior in the Social Environment. 2001; 3(3/4): 243-62.	Somatic complaint and social suffering among survivors of the Cambodian killing fields.	terveydenhuoltojärjestelmän ja ammattilaisten aiheuttama kärsimys
53	2001	USA	Eifried S, Riley-Giomatiso O, Voigt G. International Journal for Human Caring. 2001 Summer; 5(2): 42-51.	Aesthetic expression. Learning to care amid suffering: how art and narrative give voice to the student experience.	opiskelijoiden kohtaaman kärsimyksen ilmaiseminen taiteen ja narraation keinoin
54	2001	Kanada	Morse JM ANS Adv Nurs Sci. 2001 Sep; 24(1):47-59.	Toward a praxis theory of suffering.	kärsimyksen olemus
55	2001	Kanada	Tapp DM. Nursing Inquiry. 2001 Dec; 8(4): 254-63.	Conserving the vitality of suffering; addressing family constraints to illness conversations.	kärsimyksen lievittäminen keskustelun avulla
56	2001	USA	Mellors MP, Erlen JA, Coontz PD, Lucke KT. Journal of Community Health Nursing. 2001 Winter. 18(4): 235-46.	Transcending the suffering of AIDS.	kärsimyksen ylittäminen yhteyden, itsensä hoitamisen ja merkityksellisen elämäntavan luomisen avulla
57	2001	USA	Hall VP. Journal of the Association of Nurses in AIDS Care. 2001 Mar-Apr; 12(2): 44-55.	Bearing witness to suffering in AIDS: constructing meaning from loss.	merkityksen antaminen kärsimyksen käsittelemisen avulla
58	2001	Ruotsi	Norberg A, Bergsten M, Lundman B. Nursing Ethics. 2001 Nov; 8(6): 544-53.	A model of consolation.	malli lohdutuksesta
59	2001	Ruotsi	Billhult A, Dahlberg K. Cancer Nursing. 2001 Jun; 24(3):180-4.	A meaningful relief from suffering: experiences of massage in cancer care.	kärsimyksen lievittäminen
60	2000	USA	Baines BK, Norlander L. American Journal of Hospice and Palliative Care. 2000 Sep-Oct; 17(5): 319-26.	The relationship of pain and suffering in a hospice population.	kivun ja kärsimyksen suhde
61	2000	USA	Jezuit DL. MEDSURG Nursing. 2000 Jun; 9(3): 145-52.	Advanced practice. Suffering of critical care nurses with end-of-life decisions.	hoitajien kokemukset lievittämättömästä kärsimyksestä ja hoidosta pidättäytymisestä
62	2000	USA	Duggleby W. Oncology Nursing Forum. 2000 Jun; 27(5): 825-31.	Enduring suffering: a grounded theory analysis of the pain experience of elderly hospice patients with cancer.	sosiaalinen kärsimyksestä selviytymisprosessi
63	2000	Japani	Morita T, Tsunoda J, Inoue S, Chihara S. Psycho-Oncology. 2000 Mar-Apr; 9(2): 164-8.	An exploratory factor analysis of existential suffering in Japanese terminally ill cancer patients.	eksistentiaalinen kärsimys
64	2000	USA	Wolfe J, Grier HE, Klar N, Levin SB, Ellenbogen JM, Salem-Schatz S, Emanuel EJ, Weeks JC. New England Journal of Medicine. 2000 Feb 3; 342(5): 326-33.	Symptoms and suffering at the end of life in children with cancer.	syöppää sairastavien lasten kärsimys elämän päättyessä
65	1999	USA	Ganzini L, Johnston WS, Hoffman WF. Neurology. 1999 Apr 22; 52(7): 1434-40.	Correlates of suffering in amyotrophic lateral sclerosis.	ALS:ia sairastavien kipu, kärsimys, huono elämäntila, masennus ja toivotomuus
66	1999	Kanada	Morse JM, Penrod J. Image: Journal of Nursing Scholarship. 1999; 31(2): 145-50.	Clinical scholarship. Linking concepts of enduring, uncertainty, suffering, and hope.	'kärsimys' ja 'toivo' väliset suhteet

67	1999	Suomi	Kuuppelomäki M. European Journal of Oncology Nursing. 1999 Mar; 3(1): 48-50.	Research in brief. Cancer patients' experiences of suffering and factors supporting their coping.	syöpää sairastavien potilaiden kärsimykokemukset
68	1999	UK	Allcock N, Standen PJ. International Journal of Nursing Studies. 1999 Feb; 36(1): 65-72.	The effect of student nurses' experiences over the Common Foundation Programme on their inferences of suffering.	opiskelijoiden kokemukset; Standard Measure of Inferences of Suffering (SMIS)-kysely
69	1999	UK	Freshwater D. Complement Ther Nurs Midwifery. 1999 Oct; 5(5):136-9.	Polarity and unity in caring: the healing power of symptoms.	kärsimys ja hoitaminen Margaret Newmannin, Rosemary Parsen, Thomas Mooren and James Hillmanin teorioiden valossa
70	1999	UK	Smith BA. Image J Nurs Sch. 1999; 31(4):359-63.	Ethical and methodologic benefits of using a reflexive journal in hermeneutic-phenomenologic research.	kärsimisen eletty kokemus
71	1998	Australia	Wallis MC. International Journal for Human Caring. 1998 Summer; 2(2): 35-44.	Responding to suffering - the experience of professional nurse caring in the coronary care unit.	hoitajien kokemukset kärsimykseen vastaamisesta
72	1998	USA	Eifried S. International Journal for Human Caring. 1998 Spring; 2(1): 33-9.	Helping patients find meaning: a caring response to suffering.	kärsimyksen merkitys
73	1998		Fredriksson L. International Journal for Human Caring. 1998 Spring; 2(1): 24-32.	The caring conversation - talking about suffering. A hermeneutic phenomenological study in psychiatric nursing.	hoitava keskustelu, kärsimyksestä puhuminen
74	1998	USA	Maeve MK. Journal of Advanced Nursing. 1998 Jun; 27(6):1136-42.	Weaving a fabric of moral meaning: how nurses live with suffering and death.	kärsimyksen ja kuoleman merkitys hoitajille
75	1998	USA	Warden S, Carpenter JS, Brockopp DY. International Journal of Palliative Nursing. 1998 Jan-Feb; 4(1): 21-5.	Nurses' beliefs about suffering and their management of pain.	hoitajien käsitykset kärsimyksen ja kivun kanssa selviytymisestä
76	1998	UK	Smith BA. Journal of Advanced Nursing. 1998 Jan; 27(1): 213-22.	The problem drinker's lived experience of suffering: an exploration using hermeneutic phenomenology	ongelmajuojien kokemukset kärsimyksestä
77*	1998		Roy DJ. J Palliative Care. 1998, 14(2): 3-5.	The relief of pain and suffering: ethical principles and imperatives.	kärsimyksen lievittämisen eettiset periaatteet
78	1998	Suomi	Kuuppelomäki M, Lauri S. Cancer Nursing. 1998 Oct; 21(5): 364-9.	Cancer patients' reported experiences of suffering.	fyysinen, psyykinen ja sosiaalinen kärsimys, potilaiden kokemukset
79	1997	Ruotsi	Robinson P, Ekman S, Meleis AI, Winblad B, Wahlund L. Health Care in Later Life. 1997 May; 2(2): 107-20.	Suffering in silence: the experience of early memory loss.	varhain muistinsa menettäneiden kärsimyskokemukset
80	1997	Ruotsi	Graneheim UH, Lindahl E, Kihlgren M. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 1997; 11(3): 145-50.	Descriptions of suffering in connection with life values: healthy individuals' reflections in interviews.	terveiden käsitykset kärsimyksestä ja elämän arvoista aktiivisen eutanasian yhteydessä

81	1997	USA	Asch DA, Shea JA, Jedrziewski MK, Bosk CL. <i>Social Science & Medicine</i> . 1997 Dec; 45(11):1661-8.	The limits of suffering: critical care nurses' views of hospital care at the end of life.	hoitajien käsitykset kärsimyksestä ja hoidosta elämän päätyessä
82	1997	USA	Leners D, Beardslee NQ. <i>Nursing Ethics</i> . 1997 Sep; 4(5): 361-9.	Suffering and ethical caring: incompatible entities.	kärsimys ja eettinen hoito
83	1997	Espanja	Bayes R, Limonero JT, Barreto P, Comas MD. <i>Journal of Palliative Care</i> . 1997 Summer; 13(2):22-6.	A way to screen for suffering in palliative care.	kärsimykseltä suojaaminen palliativisessa hoidossa
84	1997	USA	Rodgers BL, Cowles KV. <i>Journal of Advanced Nursing</i> . 1997 May; 25(5):1048-53.	A conceptual foundation for human suffering in nursing care and research.	'kärsimys'-käsitteen analyysi ja kärsimyksen määrittäminen
85	1997	USA	Perkin RM, Young T, Freier MC, Allen J, Orr RD. <i>American Journal of Critical Care</i> . 1997 May; 6(3): 225-32.	Stress and distress in pediatric nurses: lessons from Baby K.	hoitajien kärsimys
86	1997	USA	Pollock SE, Sands D. <i>Clinical Nursing Research</i> . 1997 May; 6(2): 171-85.	Adaptation to suffering... meaning and implications for nursing.	kärsimyskokemusten merkityksen löytäminen
87	1996	USA	Gunby SS. <i>Holistic Nursing Practice</i> . 1996 Apr; 10(3): 63-73.	The lived experience of nursing students in caring for suffering individuals.	opiskelijoiden eletty kokemus kärsivien hoitamisesta
88	1996	USA	Dildy SP. <i>Applied Nursing Research</i> . 1996 Nov; 9(4): 177-83.	Suffering in people with rheumatoid arthritis.	kärsimyskokemusten merkitys, kärsimyksen merkitys positiiviselle elämäntilanteelle
89	1996	USA	Morse JM, Carter B. <i>Scholarly Inquiry for Nursing Practice</i> . 1996 Spring; 10(1): 43-74.	The essence of enduring and expressions of suffering: the reformulation of self	kärsimys ja selviytyminen
90	1996	Suomi	Kuuppelomäki M. <i>Turun yliopiston julkaisuja</i> . Sarja C. <i>Scripta lingua Fennica</i> edita 124	Parantumattomia syöpää sairastavien potilaiden kärsimyskokemukset ja selviytymistä tukevat toiminnot	kärsimyskokemukset
91*	1995		Morse JM, Carter BJ. <i>Holistic Nurs Pract</i> . 1995, 9(3):33-58.	Strategies of enduring and suffering of loss: modes of comfort used by a resilient survivor.	kärsimys ja selviytyminen
92	1995	Kanada	Flaming D. <i>Journal of Advanced Nursing</i> . 1995 Dec; 22(6):1120-7.	Patient suffering: a taxonomy from the nurse's perspective.	taxonomia potilaiden kärsimyskokemusten tyypeistä
93	1995	Australia	Dewar AL, Morse JM. <i>Journal of Advanced Nursing</i> . 1995 Nov; 22(5):957-64.	Unbearable incidents: failure to endure the experience of illness.	yksilön vastaus sietämättömään tilanteeseen
94*	1995		Younger JB. <i>Advances in Nursing Science</i> . 1995, 17(4):53-72.	The alienation of the sufferer.	kärsimyksen lievittäminen

95*	1994		Kahn DL, Steeves RH. Nurs Outlook 1994, 42: 260-264.	Witnesses to suffering: nursing knowledge, voice, and vision.	hoitajien näkemykset kärsimyksestä
96	1994	Australia	Daly J NLN Publ. 1994 Dec; (15-2670):45-59.	The view of suffering within the human becoming theory.	kärsimys Parsen teorian näkökulmasta
97	1994	Australia	Daly J NLN Publ. 1994 Dec; (15-2670):243-68.	The lived experience of suffering.	kärsimisen eletty kokemus
98*	1993		Ferrell BR. Oncology Nurses Forum. 1993, 20(10):1471-1477	To know suffering.	kärsimyksen tuntemus
99	1992	Kanada	Hinds C. Journal of Advanced Nursing. 1992 Aug; 17(8): 918-25.	Suffering: a relatively unexplored phenomenon among family caregivers of non-institutionalized patients with cancer.	'kärsimys'-ilmiön kuvaaminen syöpää sairastavien potilaiden perheenjäsenten näkökulmasta
100	1992		Gregory D, Longman A. Qualitative Health Research. 1992 Aug; 2(3): 334-57.	Mothers' suffering: sons who died of AIDS.	kärsimyksen kokeminen
101*	1992		Kleinman A Qualitative Health Research. 1992, 2(2):127-134.	Local worlds of suffering: An interpersonal focus for ethnographies of illness experience.	kärsimyksen kokeminen
102*	1991		Cassell EJ. Hastings Center Report. 21: 24-31.	Recognizing suffering.	kärsimyksen tunnistaminen
103*	1991		Cassell EJ. Journal of Clinical Ethics. 1991, 2(2):81-82.	The importance of understanding suffering for clinical ethics.	kärsimyksen ymmärtäminen ja kliininen etiikka
104*	1991		Loewy EH. Journal of Clinical Ethics. 1991, 2(2):83-89.	The role of suffering and community in clinical ethics.	kärsimyksen ja yhteisön rooli hoitamisen etiikassa
105*	1991		McHenry C. Nursing Times 1991, 87(46): 21.	Silent suffering.	hiljainen kärsimys
106*	1991		Williams JR. Journal of Palliative Care. 1991, 7(2): 47-49.	When suffering is unbearable: Physicians, assisted suicide and euthanasia.	sietämätön kärsimys, avustettu itsemurha ja eutanasia
107*	1991		Gadow G. J Clin Ethics. 1991, 2(2): 103-112.	Suffering and interpersonal meaning.	kärsimyksen merkitys
108	1990		Steeves RH, Kahn DL, Benoliel JQ. Western Journal of Nursing Research. 1990 Dec; 12(6): 715-29.	Nurses' interpretation of the suffering of their patients.	hoitajien tulkinta potilaidensa kärsimyksestä
109*	1990		Copp LA. Journal of Professional Nursing. 1990, 6(1):1-2.	Treatment, torture, suffering, and compassion.	hoito, piina, kärsimys ja myötätunto
110*	1990		Copp LA. Journal of Professional Nursing. 1990, 6:247-249	The nature and prevention of suffering.	kärsimyksen ehkäiseminen

Lähteet: CINAHL-haku 4.1.2008; PubMed/MEDLINE -haku 4.1.2008; Medic © Terveystieteiden keskuskirjasto 4.1.2008; artikkeleiden lähdeluettelot (merkitty *.illa)

Liite 2.

Taulukko 2: Katsausmateriaali kärsimystä koskevasta Katie Erikssonin teoriaan liittyvästä tutkimuksesta vuosilta 1990-2007(8).

No	v.	Maa/ kieli	Tekijä(t) ja julkaisu	Nimi	Keskeinen sisältö
1	2008	Suomi engl	Nyback M-H. Doctoral thesis in Caring science, Åbo Akademi	Generic and Professional Caring in a Chinese Setting. An Ethnographic Study.	soσιαalinen, fyysinen ja mentaalinen kärsimys
2	2007	Ruotsi engl	Arman M, Rehnfeldt A. Nursing Ethics. 2007 May; 14(3): 372-86.	The 'little extra' that alleviates suffering.	kärsimyksen lievittäminen; tutkimuksen taustana karitatiivinen hoitoteoria
3	2007	Suomi ruotsi	Rudolfsson G. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Den perinoperativa dialogen: en gemensam värld.	kärsimyksen lievittäminen lähtökohdista potilaan oma kulttuuri, traditio ja maailmankatsomus
4	2006	Suomi ruotsi	Nordman T. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Människan som patient i en vårdande kultur.	ymmärtämisen syventäminen potilaasta kärsivä- nä ihmisenä hoitokulttuurissa
5	2006	Ruotsi engl	Wiklund L, Lindström UÅ, Lindholm L. Theoria Journal of Nursing Theory. 2006; 15(2): 7-16.	Suffering in addiction - a struggle with life.	kärsimys kamppailuna
6	2006	Ruotsi engl	Isovaara S, Arman M, Rehnfeldt A. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 2006 Sep; 20(3): 241-50.	Family suffering related to war experiences: an interpretative synopsis review of the literature from a caring science perspective.	kirjallisuuskatsaus sotakokemuksista kärsivistä perheistä; tutkimuksen taustana hoitotieteen kärsimystä koskevat teoriat
7	2006	Norja engl	Nilsson B, Lindström UÅ, Nåden D. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 2006 Mar; 20(1):93-101.	Is loneliness a psychological dysfunction? A literary study of the phenomenon of loneliness.	yksinäisyys ja kärsimys
8	2006	Suomi norja	Sæteren B. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Kampen for livet i verdens slør : å leve i spenningsfeltet mellom livets mulighet og dødens nødvendighet.	kärsimys kamppailuna
9	2005	Suomi engl	Kärkkäinen O. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Dokumentation av vård som evidens av vår- dandets substans.	hoitamisen dokumentointi
10	2005	engl	Perseus K, Ekdahl S, Asberg M, Samuelsson M. Archives of Psychiatric Nursing. 2005 Aug; 19(4): 160-8.	To tame a volcano: patients with borderline personality disorder and their perceptions of suffering.	kärsimyksen draama, kamppailu terveyden, arvon ja elämisenarvoisen elämän puolesta
11	2005	Suomi ruotsi	Lassenius E. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Rummet i vårdandets värld.	sielullinen terveys ja kärsimys
12	2005	Suomi ruotsi	Roxberg Å. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Vårdande och icke-vårdande tröst.	lohdutus, kärsimys ja hoitaminen
13	2004	Suomi	Söderlund M.	Som drabbad av en orkan - anhörigas tillvaro	kärsimys ja terveys

				när en närstående drabbas av demens.		
14	2004	ruotsi Ruotsi engl	Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi Arman M. Rehnfeldt A. Lindholm L. Hamrin E. Eriksson K. International Journal of Nursing Practice. 2004 Dec; 10(6): 248-56.	Suffering related to health care: a study of breast cancer patients' experiences.	potilaan terveydenhoidossa kokeman kärsimyksen merkityksen ymmärtäminen; eettinen, eksistentiaalinen ja ontologinen lähtökohta	
15	2004	Ruotsi engl	Segesten K. Theoria Journal of Nursing Theory. 2004; 13(2): 5-11.	Using a theory in suffering to understand the life of stroke victims.	kärsimyksen tunnistaminen; tutkimuksen taustana Erikssonin kärsimystä koskeva malli	
16	2004	Ruotsi engl	Rehnfeldt A. Eriksson K. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 2004 Sep; 18(3): 264-72.	The progression of suffering implies alleviated suffering.	sietämätön ja siedettävissä oleva kärsimys; merkityksen antaminen lievitystä tuovana mahdollisuutena	
17	2004	Suomi engl	Kärkkäinen O. Eriksson K. Nursing Science Quarterly. 2004 Jul; 17(3):268- 72.	A theoretical approach to documentation of care.	hoitamisen dokumentointi	
18	2004	Suomi engl	Kärkkäinen O. Eriksson K. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 2004 Jun; 18(2): 229-36.	Structuring the documentation of nursing care on the basis of a theoretical process model.	hoitamisen dokumentointi	
19	2004	Suomi ruotsi	Lindwall L. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Kroppen som bärare av hälsa och lidande	ihmisen suhde terveyteen ja kärsimykseen; arvo, arvokkuus	
20	2004	Suomi ruotsi	Rundqvist E. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Makt som fullmakt. Ett vårdvetenskapligt perspektiv.	valta ja valtuutus; tutkimuksen taustana Erikssonin malli	
21	2004	Suomi norja	Nilsson B. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Savnets tone i ensomhetens melodi. Ensomhet hos aleneboende personer med alvorlig psykisk lidelse.	yksinäisyys ja psyykinen kärsimys	
22	2003	Suomi ruotsi	Arman M. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Lidande och existens i patientens värld – kvinnors upplevelser av att leva med bröstcancer.	kärsimyksen muoto ja hoitokärsimys	
23	2003	Suomi ruotsi	Fredriksson L. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Det vårdande samtalet.	potilaan ja hoitajan keskustelu kärsimyksen lievit- täjänä; tutkimuksen taustana Erikssonin karitatiivinen hoitoteoria	
24	2003	Suomi engl	Bondas T. Nurs Adm Q. 2003 Jul-Sep;27(3):249-53.	Caritative leadership. Ministering to the pa- tients.	hoitaminen, johtajuus ja kärsivä potilas	
25	2003	engl	Arman M. Rehnfeldt A. Qualitative Health Research. 2003 Apr; 13(4): 510-27.	The hidden suffering among breast cancer patients: a qualitative metasynthesis.	kärsimyksen eletty kokemus; tutkimuksen taustana Erikssonin ontologinen terveysmalli	
26	2002	Suomi ruotsi	Kasén A. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Åbo Akademi	Den vårdande relationen.	kärsimys hoitamisen perustavaa laatua olevana kategoriana; tutkimuksen taustana Erikssonin malli	

27	2002	Suomi ruotsi	Wärnå C. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Dygd och hälsa.	avoimuus ja suoruus ihmisen kärsimyksen edessä menetetyr yipeyden palauttajana
28	2002	Suomi ruotsi	Råholm M-B. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	I kampens och modets dialektik.	kärsimyksen olemus, henkinen/ hengellinen dimensio
29	2002	ruotsi	Dahlberg K. Vård i Norden. Nursing Science and Research in the Nordic Countries. 2002; 22(1): 4-8.	The unnecessary suffering from care. [Swe- dish]	hoitokärsimyksen olemuksen kuvaaminen
30	2002	Suomi engl	Arman M, Rehnsfeldt A, Lindholm L, Hamrin E. Cancer Nursing. 2002 Apr; 25(2): 96-103.	The face of suffering among women with breast cancer - being in a field of forces.	kärsimisen kokemus, kärsimys suhteessa tervey- denhoitoon
31	2002	Ruotsi engl	Fredriksson L, Lindström UÅ. Journal of Advanced Nursing. 2002 Nov; 40(4): 396-404.	Caring conversations - psychiatric patients' narratives about suffering.	psykiatristien potilaiden kuvaukset kärsimyskoke- muksistaan
32	2002	Ruotsi engl	Wiklund L, Lindholm L, Lindström UÅ. Nursing Inquiry. 2002 Jun; 9(2): 114-25.	Hermeneutics and narration: a way to deal with qualitative data.	kärsimyksen tulkintaprosessi; tapaustutkimus
33	2002	Suomi ruotsi	Edlund M. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Människans värdighet: Ett grundbegrepp inom vårdvetenskapen.	ihmisen arvo; absoluuttinen arvo, suhteellinen arvokkuus
34	2001	Suomi ruotsi	Lindholm L, Granström E, Lindström UÅ. Hoitotiede. 2001; 13(5): 242-8.	The young person's loneliness - an experience of pleasure and suffering. [Swedish]	yksinäisyys: mielihyvän tai kärsimyksen kokemus
35	2001	Suomi engl	Råholm M, Eriksson K. International Journal for Human Caring. 2001 Spring; 5(1): 14-20.	Call to life: exploring the spiritual dimension as a dialectic between suffering and desire expe- rienced by coronary bypass patients.	kärsimyksen ja mielihyvän kokemukset, henkinen dimensio
36	2001	ruotsi	Mattsson-Lidsle B, Lindström UÅ. Vård i Norden. Nursing Science and Research in the Nordic Countries. 2001; 21(3): 47-50.	Consolation - a conceptual analysis. [Swedish]	käsiteanalyysi 'lohdutuksen' -käsitteestä; tutki- muksen taustana Erikssonin karitatiivinen hoito- teoria
37	2000	Ruotsi engl	Sundin K, Axelsson K, Jansson L, Norberg A. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 2000; 14(1): 16-22.	Suffering from care as expressed in the narra- tives of former patients in somatic wards.	potilaiden hoitokärsimyskokemusten kuvaaminen; tutkimuksen taustana Erikssonin kärsimystä kos- keva malli
38	2000	Suomi ruotsi	Wiklund L. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Lidandet som kamp och drama.	kärsimyksen kokeminen, kärsimys draamana ja kamppailuna
39	2000	Suomi ruotsi	Matilainen D. Hoitotiede 2000; 6 vol. 12 s. 291-299.	Själslivets och det själsliga lidandets väsen: ett biografiskt och idéhistoriskt strövtag i 1920- och 1930-talets psykiatriska vård	sielullisen kärsimyksen olemus
40	1999	Suomi engl	Råholm M, Lindholm L. Nursing Ethics. 1999 Nov; 6(6): 528-39.	Being in the world of the suffering patient: a challenge to nursing ethics.	kärsivän potilaan maailma; teoreettinen tutkimus, taustana Erikssonin karitatiivinen hoitoteoria
41	1999	Suomi	von Post I.	Professionell naturlig vård - ur anestesi- och	käsitelmä: 'ammatillinen luonnollinen hoito'

				operationssjukvårdsköterskor perspektiv.	'myötiäkärsimys'
42	1999	ruotsi Suomi engl	Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi Fagerström L. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	The patient's caring needs. To understand and measure the unmeasurable.	potilaan hoitamisen tarpeiden ja hänen kärsimyksen välisen suhteen ymmärtäminen; hoidon tarpeiden mittaamismahdollisuuksien arviointi
43	1999	Suomi ruotsi	Rehnsfeldt A. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Mötet med patienten i ett livsavgörande skede.	kärsimys ja 'merkityksellinen toinen'
44	1998	Suomi engl	Fagerstrom L, Eriksson K, Engberg IB. Journal of Advanced Nursing. 1998 Nov; 28(5): 978-87.	The patient's perceived caring needs as a message of suffering.	potilaiden havaitut hoidon tarpeet kärsimyksen viesteinä
45	1998	Suomi engl	Lindholm L, Eriksson K. Qualitative Health Research. 1998 Jul; 8(4): 513-25.	The dialectic of health and suffering: an ontological perspective on young people's health.	terveys ja kärsimys hyvän ja pahan, elämän ja kuoleman välisenä keskusteluna
46	1998	Suomi engl	von Post I, Eriksson K. Journal of Advanced Nursing. 1998, 30(4): 983-989.	A hermeneutic textual analysis of suffering and caring in the post operative context.	kärsimys ja hoitaminen
47	1998	Suomi ruotsi	Lindholm L. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Den unga människans hälsa och lidande.	teoriamaali nuorten terveyttä ja kärsimystä koskevista käsitteistä
48	1998	Suomi norja	Nåden D. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Når sykepleie er kunstutøvelse. En undersøkelse av noen nødvendige forutsetninger for sykepleie som kunst.	potilaan kärsimyksen lievittäminen
49	1997	Suomi ruotsi	Matilainen D. Doktorsavhandling i Vårdvetenskap, Abo Akademi	Idémönster i Karin Neuman-Rahns livsgärning och författarskap - en idéhistorisk-biografisk studie i psykiatrisk vård i Finland under 1900-talets första hälft.	sielullinen kärsimys
50	1996	Suomi engl	Eriksson K. Advanced Practice Nursing Quarterly 1997 Summer; 3(1):8-13.	Understanding the world of the patient, the suffering human being: the new clinical paradigm from nursing to caring.	kärsimys uuden kliinisen paradigman käsitteenä
51	1994	Suomi ruotsi	Eriksson K, Lindholm L, Herberts S. Hoitotiede 1994; 4 voi. 6 s. 155-162.	Bilder av lidande - lidande i belysning av aktuell vårdvetenskaplig forskning.	kärsimyksen ajankohtaisen hoitotieteellisen tutkimuksen valossa
52	1993	Suomi engl	Lindholm L, Eriksson K. Journal of Advanced Nursing. 1993 Sep; 18(9): 1354-61.	To understand and alleviate suffering in a caring culture.	kärsimyksen kuvaaminen, kärsimyksen lievittäminen
53	1992	Suomi engl	Eriksson K. Scandinavian Journal of Caring Sciences. 1992; 6(2): 119-123.	The alleviation of suffering: the idea of caring.	kärsimyksen lievittäminen

Lähteet: CINAHL-haku 4.1.2008; PubMed/MEDLINE -haku 4.1.2008; Medic © Terveystieteiden keskuskirjasto 4.1.2008; Abo Akademin hoitotieteen laitoksen julkaisu 22.7.2008





Kuopio University Publications E. Social Sciences

- E 146. Kemppainen, Ulla.** Ninth-grade adolescents' health behavior in the Pitkäranta district (Russian Karelia) and in Eastern Finland.
2007. 149 s. Acad. Diss.
- E 147. Pusa, Anna-Kaisa.** The right nurse in the right place: nursing productivity and utilisation of the RAFAELA patient classification system in nursing management.
2007. 111 s. Acad. Diss.
- E 148. Antikainen, Mari.** Sosiaalityöntekijän asiantuntijuus lapsen huolto- ja tapaamissopimuspalvelussa.
2007. 199 s. Acad. Diss.
- E 149. Hujala, Anneli.** Johtamisen moniäänisyys: johtaminen vuorovaikutuksena ja puhuntana hoivayrityksissä.
2008. 146 s. Acad. Diss.
- E 150. Kiviniemi, Liisa.** Psykiatrisessa hoidossa olleen nuoren aikuisen kokemuksia elämästään ja elämää eteenpäin vievistä asioista.
2008. 119 s. Acad. Diss.
- E 151. Mattila, Heleena.** Voimaantumisen ydin. Sosiaali- ja terveysalalla toimivien ihmisten mahdollisuuksia voimaantua työssään.
2008. 119 s. Acad. Diss.
- E 152. Martikainen, Janne.** Application of decision-analytic modelling in health economic evaluations.
2008. 119 s. Acad. Diss.
- E 153. Kaarakainen, Minna.** Hajauttaminen valtion ja kuntien välisissä suhteissa 1945-2015: valtiollisesta järjestelmästä kohti kuntaverkostojen perusterveydenhuoltoa.
2008. 196 s. Acad. Diss.
- E 154. Jäntti, Satu.** Kansalainen terveystalvija valitsemassa: kolmivaiheinen valintamalli julkisissa ja yksityisissä lääkäripalveluissa.
2008. 199 s. Acad. Diss.
- E 155. Ylinen, Satu.** Gerontologinen sosiaalityö: tiedonmuodostus ja asiantuntijuus.
2008. 115 s. Acad. Diss.
- E 156. Tuomi, Sirpa.** Sairaanhoidajan ammatillinen osaaminen lasten hoitotyössä.
2008. 152 s. Acad. Diss.
- E 157. Naukkarinen, Eeva-Liisa.** Potilaan itsemääräämisen ja sen edellytysten toteutuminen terveydenhuollossa: kyselytutkimus potilaille ja henkilöstölle.
2008. 148 s. Acad. Diss.
- E 158. Kivinen, Tuula.** Tiedon ja osaamisen johtaminen terveydenhuollon organisaatioissa: Knowledge management in health care organizations.
2008. 234 s. Acad. Diss.
- E 159. Rauhala, Auvo.** The validity and feasibility of measurement tools for human resources management in nursing: case of the RAFAELA system.
2008. 126 s. Acad. Diss.
- E 160. Honkanen, Hilkkka.** Perheen riskiolot neuvolatyon kontekstissa: näkökulmana mielenterveyden edistäminen.
2008. 285 s. Acad. Diss.