



Elämän peruskysymykset – Anssi Peräkylän 60-vuotisjuhlakirja  
Toimittaneet Melisa Stevanovic, Liisa Voutilainen ja Elina Weiste

Kannen kuva: Pirjo Pesonen

Intersubjektiivisuus vuorovaikutuksessa -huippututkimusyksikkö  
Helsingin yliopisto  
Helsinki 2017

## USKO, TODELLISUUS JA PSYKOANALYYSI

*Henrik Enckell*

/

Kun Sigmund Freud 1936 sai pyynnön osallistua ihailemansa kirjailijan Romain Rollandin juhlakirjaan, hän empi. Freud oli jo ehtinyt täyttää 80 vuotta, ja koki olevansa sekä voimaton että tyhjä. Lopulta hän kuitenkin laati pienen esseen, kirjeen muodossa. Esseen nimeksi tuli *Muistihäiriö Akropoliilla*. Kyseessä on omaelämäkirjallinen teksti; aiheena on kokemus vuosien takaa, ja erityisesti kirjoituksen lopun voi nähdä yrityksenä tarkastella itseen vaikuttaneita perinteitä, mutta myös omaa ristiriitaista suhtautumista niihin.

Lähtökohtana on 1904 tehty matka. Freudilla oli tapana lähteä nuoremman veljensä kanssa lomamatkoille, yleensä Välimeren maihin, ja sinä vuonna oli tarkoitus suunnata Korfulle. Triestessä he tapasivat veljen liikekumppanin, joka kuitenkin vahvasti kyseenalaisti suunnitelman. Korfussa olisi tähän vuodenaikaan aivan liian kuuma. Miksi ette lähde Ateenaan, hän kysyi? Pääsisitte Lloydin laivalle vielä myöhemmin tänään, ja paluu voisi olla kolmen päivän päästä samalla laivalla. Veljekset kuuntelivat epäuskoisina. Heidät valtasi eriskummallinen synkkyys ja pessimismi: tällainen matka olisi kovin hankala ja pääsisivätkö he edes maihin ilman viisumia? Kuin lausumattomasta yhteispäätöksestä he kuitenkin varasivat liput heti laivavarustamon avatessa ovensa ja samana iltapäivänä he olivat jo Akropoliin kukkuloilla. Kääntyessään katsomaan alla avautuvaa Ateenaa, Freud sai seuraavan ajatuksen: ”Tämä on siis kaikki

todella olemassa, niin kuin meille koulussa opetettiin”. Mieleenjohtuma oli siinä mielessä muistihäiriö, ettei Freud todellisuudessa koskaan ollut kyseenalaistanut Ateenan olemassaoloa, eikä koulussa ollut opetettu kaupungin olevan ”todella olemassa”.

Miten ymmärtää tätä muistihäiriötä? Freud jakaa tapahtuman kahteen osaan: veljesten synkkyteen Triestessä ja varsinaiseen muistihäiriöön Akropolilla. Hän arvelee ensimmäisen osan voivan selittää toisenkin. Ateena, länsimaisen kulttuurin ja tieteen kehto, oli kouluvuosista lähtien ollut Freudin ihailun kohde, mutta hän ei ollut kuvitellut koskaan pääsevänsä sinne. Ehkä on parasta epäillä tätä mahdollisuutta nytkin? Voiko tämä olla minun todellisuuttani?

Esseen lopussa Freud viittaa omaan isäänsä. Tämä ei (Freudin mukaan) ollut länsimaisen kulttuurin sivistämä mies, eikä Ateena ollut hänelle erityisen merkityksellinen paikka. Jos isälle olisi suotu mahdollisuus lähteä pitemmälle matkalle, hän ei arvelujen mukaan olisi suunnannut Ateenaan. Hän olisi lähtenyt Jerusalemiin. Uskon kehto olisi ollut hänelle tärkeämpi paikka kuin tieteen synnyinsija.

Ateenan matka oli ymmärrettävästi Freudille merkityksellinen sekä sen tapahtuessa että siitä kirjoittaessaan. Vuonna 1904 Freud oli lunastamassa paikkaansa tieteessä. Hän oli juuri kirjoittanut kirjansa *Unien tulkinta* ja *Seksuaaliteoria* oli kohta ilmestymässä. Samalla hänen isänsä oli kuollut muutamaa vuotta aikaisemmin. Vuonna 1936 taas Freud oli vanha ja sairas mies, joka ei enää pystynyt matkustamaan, ja joka uudelleen oli kiinnostunut Mooseksesta. Molempina ajankohtina voi kuvitella Freudin painiskelleen valintojensa kanssa. Vanhojen perinteiden vaaliminen vai uusien näkymien etsintä? Juutalainen lähtökohta vai kreikkalais-kristillinen assimilaatio? Viime kädessä: usko vai tiede?

//

Freud oli uskonnollisen perheen kasvatti, mutta hänen töissään vallitsee valistunut tieteellinen katsantokanta. Uskon käytäntöjä ja sisältöjä oli tarkasteltava tieteellisin periaattein; usko on illuusio, jota kyseenalaistaa, naamio, jota epäillä. Tieteellä ei voi olla uskon suhteen muita tehtäviä, ja tieteisiin Freud luki psykoanalyysinsa.

Tämä oli Freudin julkilausuttu kanta. Myöhemmät kirjoittajat ovat kuitenkin todenneet, että äänekäs irtautuminen voi peittää jotakin alleen. He ovat miettineet, näkykö uskonnollinen, juutalainen tausta kuitenkin Freudin työssä. Ja kysymyksen voi laajentaa: mitä yhtymäkohtia on uskon ja psykoanalyysin välillä?

Uskossa ja teologiassa on monenlaisia painotuksia, mutta Pyhän tavoittamisen yrityksissä voinee nähdä kaksi keskeistä mallia. Kun Jumala ensimmäistä kertaa puhuu, hän kysyy Aatamilta: missä olet? Kuvaannollisesti ymmärrettynä tämä tarkoittanee: missä olet suhteessa minuun? Miten asennoidut liittoomme? Mistä löydän sinut

suhteessa itseeni? Kysymys on molemminpuolinen: miten toinen asettautuu suhteessa nimenomaan itseen, missä toinen *tässä* suhteessa on? Tämä on siis lähtökohta, tai: lähtökohta näkyy tässä molemminpuolisessa kysymyksessä. Tilanteen haltuun saamiseksi tarvitaan menetelmä. Menetelmä on keskustelu tai dialogi. Kysymysten, vastausten, ja vastakysymysten kautta Pyhä nousee esiin.

Toinen keskeinen malli, joka elää enemmän tai vähemmän sovussa ensimmäisen kanssa, liittyy Jumalan tapaan puhua. Kysymys Aatamille on suora, mutta yleensä Jumala näyttäytyy tai puhuu epäsuorasti, symbolein: luomiskunnan kautta yleisesti, luonnon ilmiöissä ja erityisesti Pyhässä tekstissä. Kun Jumalan kasvot tai Raamatun sanoma ei ole ilmeinen, teksti pitää tulkita. Tulkinnan kautta tavoittaa alla olevan, piilossa pysyvän, alatekstin.

Näitä malleja löytää helposti myös psykoanalyysista. Jälkimmäinen vastaa läheisesti Freudin klassista hahmotusta sielunelämän rakenteesta ja tulkinnasta. Tämä malli elää tänäkin päivänä erityisesti niin sanotussa minä-psykologisessa perinteessä: tiedostamaton näyttäytyy vain puolustuksen peittämänä, johdannaisissaan, mutta sen sanomaa on tärkeä ymmärtää. Tällöin terapeutin tehtävä on piilomerkitykseen pyrkiminen tulkinnan avulla. Edellinen malli taas vastaa tämän päivän niin sanottua intersubjektiiivista ja relationaalista psykoanalyysia. Niissä lähdetään kahden toimijan systeemistä ja ollaan erityisen kiinnostuneita molempien asennoitumisesta toiseen, kohtaamisen tapahtumasta ja edellytyksistä sekä dialogissa esiin nousevista ilmiöistä. Kuten psykoanalytikko Thomas Ogden muotoilee asian, kohtaamisesta syntyvä *kolmas* on psykoanalyysin tulos ja kohde.

Kaikissa näissä uskon ja psykoanalyysin malleissa lähdetään itsessään tavoittamattomasta todellisuudesta ja sen tavoittamisen yrityksestä. Edellisessä mallissa painotetaan dialogin ja kohtaamisen merkitystä: kuinka tavoittamaton tässä nousee esiin. Jälkimmäisessä mallissa lähestytään toista tulkinnallisin yrityksin. Niiden kautta yritetään tavoittaa muuten tavoittamatonta. Menetelmälliset periaatteet tai painotukset eroavat, mutta kohde on sama. Uskossa sitä sanotaan Pyhäksi, psykoanalyysissa tiedostamattomaksi.

Keskeisintä sekä uskossa että psykoanalyysissa lienevät niiden kohteet. Mikä on – tarkemmin ottaen – uskon ja psykoanalyysin objekti?

Uskon ja Freudin psykoanalyysin välillä voi nähdä yhtäläisyyksiä sekä kohteen että menetelmällisten periaatteiden suhteen. Uskon kohde on Pyhä tai Jumala; sitä tai Häntä lähestytään ja tutkitaan. Psykoanalyysin kohde on, kuten sanottu, tiedostamaton. Kohteet ovat nämä, mutta ovatko ne *todellisia*? Ovatko Jumala ja tiedostamaton *todellisuudessa* olemassa?

Uskossa on ilman muuta näin ja tämä voinee olla jopa uskon määritelmä. Uskossa Jumala on osa todellisuutta; Hän vaikuttaa jatkuvasti tavanomaisessa ja jokapäiväisessä elämässämme. Teologiassa asia on toisin. Teologia on – ainakin tänä päivänä – akateeminen tieteenhaara, jossa tutkitaan muun muassa uskon järjestelmiä, kirkollisia rituaaleja ja Pyhän tekstin tulkinnallisia perinteitä. Uskon kohteen todellisuuteen ei teologiassa oteta kantaa. Askel siihen on askel teologiasta uskoon.

Miten on psykoanalyysin kohdalla? Onko psykoanalyysi *uskoa* vai *teologiaa*?

Freud oli tässä mielessä epäilemättä *uskovainen*. Monessa yhteydessä hän totesi tiedostamattoman olevan todellisuutta, aivan kuten ulkoinenkin realiteetti. Molemmissa todellisuuksissa (ulkoisessa ja sisäisessä) on omat lainalaisuutensa: molemmat ovat olemassa tahdostamme riippumatta, antavat vastusta ja ovat itsessään tavoittamattomia. Useimmissa tieteissä suuntaudutaan ulkoiseen tai aineelliseen todellisuuteen, psykoanalyysissa käännytään sisäänpäin, psyykkiseen realiteettiin. Molemmat realiteetit ovat *vaikuttavuudessaan* todellisia.

Tässä merkityksessä psyykinen todellisuus on ikään kuin *paikka*, jossa on omia yleisiä ja yksilöllisiä lainalaisuuksia, ja psykoanalyysin tehtävä on selvittää niitä. Mutta kuten tunnettua, psykoanalyttiset käsitteet ovat usein monimerkityksellisiä, ja näin on myös tämän käsitteen kohdalla. Muutamassa kohdassa Freud saattoi todeta esimerkiksi, että animistinen käsitys on psyykkisesti todellinen; neurootikoiden, lasten ja niin sanottujen alkukantaisten kansojen kokemukset ovat psyykkistä todellisuutta. Tässä yhteydessä psyykinen realiteetti ei ole *sisäinen paikka*, vaan kokemusten niin sanottua todellisuusarvoa kuvaava käsite. Se viittaa kokemusten ontologiseen statukseen, ajatusten ja tunteiden koettuun todellisuusdimensioon. Sanalla on siis kaksi merkitystä. Se viittaa joko tiettyyn todellisuuden *alueeseen* tai kokemusten subjektiiviseen todellisuusarvoon.

Toisessa yhteydessä, luonnehtiessaan *tiedostamattoman* käsitettään, Freud tekee eron sanan topografisen ja deskriptiivisen merkityksen välillä. Topografinen tiedostamaton on mielen *paikka* tietoisien ja esitietoisien alueen ”takana” tai ”alla”. Deskriptiivinen tiedostamaton lähtee tavasta kategorisoida mielellistä sisältöä tietoisien havaitsemisen ulottumattomissa tai ulottuvissa olemisen pohjalta ja se sisällyttää sekä piilotajunnan että esitietoisuuden. Tätä jakoa voinee käyttää myös psyykkisen todellisuuden käsitteen kohdalla. Topografisesti sana viittaa *paikkaan*, deskriptiivisesti taas subjektiivisen kokemuksen ontologiseen statukseen.

Kuten todettu, Freud käyttää käsitettä molemmilla tavoilla, mutta topografinen merkitys on hänelle selvästi deskriptiivistä käyttöä keskeisempi. Tänä päivänä suhde on päinvastainen. Peter Fonagy ja Mary Target ovat ottaneet käsitteen käyttöön niin sanotussa mentalisaation teoriassaan. He kuvaavat lasten implisiittisen mielen teorian (*theory of mind*) kehitystä – sitä, kuinka lapsi ensin kokee kokemustensa vastaavan ulkoisessa todellisuudessa olevaa asiantilaa (*equivalent mode*) päätyäkseen lopulta kokemistapaan (*reflective mode*), jossa ymmärtää tunteiden ja ajatusten olevan perspektiivi ulkoiseen todellisuuteen. Fonagylle ja Targetille *psyykkinen todellisuus* on nimenomaan subjektiivisten kokemusten todellisuusarvoa kuvaava termi. Tämä heijastanee yleisemminkin nykypsykoanalyysin tapaa käyttää käsitettä.

Miten topografisessa ja deskriptiivisessä mallissa suhtaudutaan tiedostamattomaan todellisuuteen – siis kysymykseen siitä, onko piilotajunta *todella* olemassa vai ei? Otetaanko tähän kantaa? Topografisessa mallissa lähdettäen tämän *paikan* todellisesta olemassaolosta; lähtökohdaksi lienee tämän *alueen* kyseenalaistamaton olemassaolo. Jos käyttää käsitettä näin, on siis *uskovainen*. Toisin on käsitteen deskriptiivisen käytön kohdalla. Kun *psyykkinen todellisuus* viittaa subjektiivisen kokemuksen vastaavuuteen ulkoisen todellisuuden kanssa, ei oteta kantaa tiedostamattoman mahdolliseen olemassaoloon. Tämän käytön yhteydessä ollaan kiinnostuneita siitä, mistä lähtökohdasta joku kokee tai uskoo, mutta ei oteta kantaa koetun todellisuuden olemassaoloon. Tämän käytön edustaja on siten *teologi* eikä *uskovainen*. Tästä näkökulmasta katsottuna psykoanalyysi olisi siirtynyt uskosta teologiaan. Mutta tämä ei välttämättä ole koko totuus.

#### IV

*Muistihäiriö Akropoliilla*-esseessään Freud toteaa, että häiriö itsessään ei ollut pelkästään muistamiseen kytkeytyvä erehdys, vaan erityisesti todellisuuskokemukseen liittyvä epävarmuus tai epäselvyys. Freud selittää häiriötä kahdella, toisiinsa kytkeytyvällä tavalla. Triestessä mahdollisuus päästä ihailtuun Ateenaan tuntui liian suurelta; se oli ”liian hyvää ollakseen totta”. Tämän seurauksena veljekset suhtautuivat matkan ajatukseen pessimistisen synkästi, kuin mahdottomuuteen. Parasta oli varautua koko suunnitelman epäonnistumiseen. Matkan jo toteuduttua, seisossaan Akropoliin kukkuloilla, Freud ei voinut uskoa tätä todellisuutta omakseen. Tämän seurauksena syntyi niin sanottu muistihäiriö. Matkan mahdollisuuteen ei uskaltanut uskoa. Toteutuneeseen perille pääsyyn ei tohtinut suhtautua kuin todellisuuteen.

Ensimmäinen selitys tälle suhtautumiselle lähtee matkakohteen luonteesta. Freud kertoo lapsuus- ja nuoruusvuosiensa aikana kokemastaan ahtaudesta – aina samat ympäristöt, aina samat kävelyreitit. Meren äärelle pääseminen tuntui suurelta ja

vapauttavalta mahdollisuudelta. Tämä ahtaus ei luonnollisesti koskenut pelkästään konkreettista elinympäristöä, vaan myös oman kasvuhistorian henkilösuhteita ja kulttuuria. Ateena edusti jotakin muuta, kaukana olevaa, mutta kiihkeästi arvostettua maailmaa. Voiko tällaiseen kohteeseen todellisuudessa päästä? Uskaltaako sitä toivoa?

Toinen selitys liittyy matkan herättämään syllisytyteen. Isällä ei ollut tätä mahdollisuutta ja hän pysyi uskollisesti esi-isänsä uskossa. Jos itse lähen, petätkö silloin isääni? Voinko kulkea nimenomaan *tätä* tietä?

Tämän voi nähdä esimerkkinä yleisestä kehitysmahdollisuuden herättämästä ristiriidasta. Sillä on vastineensa psykoanalyyseissa, sillä tämä hoitomenetelmä nähdään nimenomaan ristiriitaa sisältävänä kehitysprosessina. Kysymys on: mikä auttaa selvittämään tämän ristiriidan? Asiassa voi nähdä tiettyjä kytköksiä uskon ja psykoanalyysin välillä.

## V

*Mitä tai mihin* uskovainen uskoo? Välitön vastaus lienee: hän uskoo Jumalan tai Pyhän olemassaoloon – Jumala on hänelle todellisuutta. Tämä vaatinee kuitenkin tarkennusta, sillä uskovainen ei koe Jumalan *yleistä* olemassaoloa tai todellisuutta, vaan Jumalan *tietyyntyyppistä läsnäoloa* tai *suhtautumista*. Jumala on tarkemmin sanottuna olemassa *tiettyinä suhtautumisena minuun*. Tässä suhtautumisessa on sekä kulttuurisia että henkilökohtaisia eroja, mutta keskeistä ja yleistä lienee kokemus Toisesta minuun vakaasti ja luotettavasti suuntautuneena, huomioivana, ajattelevana ja heikkouksistani huolimatta hyväksyvänä läsnäolona. Tämä kokemus tulee lähelle niin sanottua armon tuntua.

Kuten tunnettua, psykoanalyyseissa ajatellaan sielullisten vaikeuksien johtuvan kehityksellisistä fiksaatioista. Kehitys on uusien toimintojen omaksumista. Kärsivä ihminen ei ole (jollakin kehityslinjallaan) päässyt tiettyä kohtaa pitemmälle, ja näin ollen omavaraisuuteen tarvittavia funktioita (muun muassa itsensä rauhoittamiseen) on jäänyt ottamatta haltuun. Hoidon tehtävä on edesauttaa uusien toimintojen omaksumisen mahdollisuutta. Tätä potilas kuitenkin enemmän tai vähemmän varoo. Jos otan funktion käyttöön, onnistunko uusissa tehtävissäni? Olisiko kuitenkin turvallisinta jäädä siihen mitä jo tunnen?

Ehkä keskeisin kysymys psykoanalyttisessä menetelmässä on se, millä ehdoilla potilas voi jättää turvallisena koetun position (ja yrittää ottaa omakseen jotakin uutta). Riitta ja Veikko Tähkä ovat kuvanneet, kuinka kehityksen, ja näin ollen parantavan prosessin, ehtona on kokemus uudesta ymmärretyksi tulemisesta. Jos uuden kynnyksellä koen Toisen ymmärtävän muun muassa asiaan kuuluvaa ahdistusta, tilanne tuntuu

jaetulta, eli voin kokea analyytikkoni olevan kanssani. Toinen on silloin käsillä, mukana. Tässä tapauksessa saatan uskaltaa edetä.

Sekä uskossa että psykoanalyysissa ydinkysymys on siis siitä, seuraako Toinen, kulkeeko hän kanssani. Ja siitä, seuraako hän *todellisuudessa* minua.

Tämä on psykoanalyysissa aina läsnä oleva kysymys. Kuunteleeko psykoanalytikko *todella* minua? Hän vaikuttaa suhtautuvan myötämielisesti, mutta voiko tähän *todellisuudessa* luottaa – miten hän *todellisuudessa* on minuun nähden asettautunut? Jos hän tällä hetkellä ajatteleekin jotakin aivan muuta, jos hän todellisuudessa onkin minuun tympääntynyt, jos hän ymmärrykseen pyrkivänä suhtautumisena onkin hävinnyt, tai ehkei hän sellaisena koskaan ole ollut olemassakaan? Tähän lausuttuun tai lausumattomaan kysymykseen psykoanalytikko ei pysty vastaamaan. Potilas tekee luonnollisesti havaintoja ulkoisesta todellisuudesta, toisin sanoen analyytikon tekemisistä ja olemuksesta, ja näiden pohjalta hän tekee päätelmiä muun muassa analyytikon käsillä olosta. Ulkoinen todellisuus vaikuttaa siten tietysti kokemukseen analyytikon käsillä olosta, mutta tämän todellisuuden tarkkailu ei voi antaa asiasta aukotonta varmuutta. On aina riski, että Toinen jossakin kohtaa suhtautuu varauksellisesti – että hän on muualle kääntynyt tai poissaoleva. Analyytikon käsillä olon todellisuutta ei näin ollen voi *todistaa*; potilas ei voi sitä tehdä, eikä analytikko. Luonnontieteestä tutut todellisuuskriteerit eivät tässä riitä tai täsmää. Viime kädessä kyse on uskosta: voinko kokea tämän läsnäolon vai en? Se löytyy, tai sitten ei.

Tilanne on rinnastettavissa kysymykseen Jumalan olemassaolosta. Jos Jumala on olemassa tietynä Toisen asettautumisena, tämän asian todellisuutta ei voi todistaa luonnontieteellisin kriteerein. Usko ja kokemus löytyvät, tai sitten eivät. Luonnontieteiden sopimattomuus asian varmistamiseksi ei tietenkään kerro Jumalan mahdollisesta olemassaolosta ulkoisessa todellisuudessa; Hän on siellä olemassa, tai ei, tästä riippumatta.

## VI

Uskooko uskovainen *todella*? Ja uskooko potilas analyytikon *todelliseen* käsillä oloon? Näin voisi olettaa, jos kokemus Jumalan todellisuudesta on uskon määritelmä ja jos onnistuneen psykoanalyysin edellytys on kokemus analyytikon todellisesta käsillä olosta. Mutta sekä uskossa että psykoanalyysissa *epäilyksellä* lienee vakaumusta suurempi rooli. Uskovainen pohtii, eri variaatioin, voiko kaikki asiat huomioiden uskoa hyvään Jumalaan. Sama pätee psykoanalyysiin. Yllä todettiin, että psykoanalyysin kohteena on sisäinen, viime kädessä tavoittamaton, todellisuus. Teoriassa näin on, muttei käytännössä. Pyrkimyksenä on toki sisäisen realiteetin tavoittaminen ja uusien mahdollisuuksien elävöityminen, mutta nämä molemmat edellyttävät potilaan riittävää



uskoa analyytikon käsillä oloon. Prosessin edellytyksenä on siis uskon varassa oleminen. Potilas on enemmän tai vähemmän varovainen ja epäileväinen: kuinka voisin luottaa analyytikon käsillä oloon? Kliinisen psykoanalyysin tehtävä on lähinnä tarkastella tätä epäilyä. Tavoite ei ole uskon vahvistaminen (tässä suhteessa psykoanalyttikko ei tee lähetystyötä), vaan epäilyn ymmärtäminen. Potilas tekee sitten tällä ymmärtämisellä mitä tekee. Vaikka sekä uskonnossa että psykoanalyysissa vannotaan tietyn todellisuuden nimeen, epäusko on niiden keskiössä.

## VII

*Muistihäiriö Akropoliilla* on, kuten alussa todettiin, omaelämäkerrallinen essee ja kirje. Kirjoittaessaan ikääntyvälle ystävälleen – ja itse päästyään jo korkeaan ikään – Freud katsoo taaksepäin, arvioiden omia asennoitumisiaan ja valintojaan. Pohdinta matkoista, mahdollisuuksista ja todellisuudesta on luonnollisesti yleispätevä, ja sen voi nähdä heijastavan myös psykoanalyttisen hoidon ydintä. Kuinka kauas voi – ja haluaa – lähteä omista lähtökohdistaan, voiko luopua turvasta, jota tutut maisemat tarjoavat? Ja jos lähtee, miten suhtautua edessä oleviin mahdollisuuksiin: onko parasta olla varmuuden vuoksi epäuskoinen vai pitääkö niitä todellisina? Kun uusi maisema sitten on silmien alla, pitääkö sitä omanaan? Ja jos pitää, onko silloin lähtökohdilleen uskonon?

Esseen voi tämän ohella nähdä pohdintana uskon ja tieteen suhteesta: kumpaan nojautua, kääntyäkö Jerusalemin vai Ateenan suuntaan? Freud ei tähän ota kantaa, vaan itselleen ominaisella tavalla hän pitää molemmat vaihtoehdot avoimina. Kirjeensä alussa hän kuvaa Romain Rollandia kohtaan tuntemaansa ihailua. Hän arvostaa tämän rakkautta totuuteen. Samalla hän ihailee Rollandin uskonrohkeutta, *Bekennermut*. Freudin mukaan nämä eivät siis sulje toisiaan pois: voi pyrkiä ehdottomaan totuuteen ja samalla uskoon uskaltautumiseen. Mutta voi tietysti pohtia kumpi tulee ensin: kumpi muodostaa perustan?

Kysymys on luonnollisesti monimutkainen ja riippuu käsitteiden määritelmästä, mutta *Muistihäiriö*-esseessä voi nähdä yhden mahdollisuuden katsoa asiaa. Kun Ateena on silmien alla, voiko sen todellisuuteen antautua? Tämä kysymys koskee suhdetta itsen ja ulkoisen todellisuuden välillä, mutta näin lopuksi voi vielä – vähän toisesta näkökulmasta – lähestyä aikaisemmin avattua pohdintaa *sisäisen* maailman realiteetista: onko se *todellisuudessa* olemassa?

Kokemus itsestä jonakin todellisena on tämän päivän käsitysten mukaan ehdollinen. Lapsella, ja joillakin aikuisilla, voi olla selkeää tietoa omasta olemassaolostaan konkreettisenä oliona, mutta ovatko omat tunteet todellisia, voiko niiden olemassaoloon luottaa? Tämä ei ole itsestäänselvyys. Kokemus itsestä olemassa olevana toimijana, omine todellisine kokemuksineen, on kehityksellinen saavutus. Jotta lapsi voisi kokea

itsensä todelliseksi, hänen on koettava toisen jakavan hänen tunteitaan. Hänen on siis koettava toisen olevan käsillä. Mikäli tämä sisäinen realiteetti tulee riittävästi ylläpidetyksi, se voi vähitellen muodostua omassa hallussa olevaksi kokemukseksi. Kaikki riippuu kuitenkin tunteesta toisen käsillä olosta; tietynä hetkenä sisäisen todellisuuden kokemus voi edellyttää sitä, ja kehitys omavaraisuuteen vaatii sitä. Ja kuten edellä todettiin: toisen käsillä olo riippuu tietysti hänen olemuksestaan, mutta viime kädessä tämä on uskon asia. Sisäinen todellisuus ei näin ollen ole itsessään annettu, se lepää uskon varassa. *Bekennermut*, uskonrohkeus, tulee ensin, todellisuus seuraa perässä. Uskon myötä syntyy siis tutkittava realiteetti. Tässä näkynee ihmisyyden haavoittuvuus: sisällämme oleva todellisuus ei ole pelkästään muitten, vaan myös oman antautumisen varassa. Sitä ei ole annettu. Ja tähän saa usein kosketusta, kun ikää tulee.