

# HALUN KULTIVOINTI EKOLOGISEN SIVISTYKSEN MAHDOLLISUUTENA

Veli-Matti Värri

## Virmajoki on kuollut

Synnyinkotini pellot rajoittuvat pienen savisen Virmajoen rantaan. Lapsuudessani saimme keväthaukia ja kesän lopulla rapuja, mutta nyt joki on kuollut ja melkein umpeen kasvanut. Sen tuhatvuotinen elämä tapettiin muutamassa vuosikymmenessä. Monet ovat kokeneet lähiympäristössään samanlaisia peruuttamattomia menetyksiä. Mittakaava voi olla pieni tai iso, mutta johtopäätös on sama: elämäntapamme on tuhoisa, ja se on johtamassa katastrofiin. Napajäätiköt sulavat, lajeja katoaa, uudislajit valtaavat lämpenevää pohjoista. On jo matemaattinen mahdottomuus, että maapallo kestäisi nykyisen elämäntavan. Väestö kasvaa jatkuvasti, mutta maapallon köyhimmillä seuduilla viljelykelpoinen maatalousmaa vähenee vuosi vuodelta etenevän eroosion vuoksi. Samaan aikaan maapallon hyvinvoivissa tai hyvinvointiin kurkottavissa osissa kulutetaan ehtyviä luonnonvaroja kiihtyvällä tahdilla. Tarvittaisiin toinen maapallo, jotta luonnonvarojen uusiutuminen ja ihmiskunnan kulutus olisivat tasapainossa. Mutta mihin voin vaikuttaa, jos en kykene estämään edes kotijokeni kuolemista? Voimattomuuden ja lamaannuksen tunne ei ole hyvästä, mutta ei katteeton toivokaan. Postmodernin historiattomuuden aikana

olemme menettäneet uskomme ihmiskunnan suuriin kertomuksiin, mutta luonto ei kyselä uskoamme, vaan se asettaa meille vääjäämättömän yhteisen kertomuksen, jossa on kysymys elämänehtojen pelastamisesta. Maailmanlaajuinen kollektiivinen käänne ihmisen ja luonnon suhteessa on välttämätön.

Perustelen artikkelissani ”toisenlaisen” olemisen lähtökohtia maailmassa, jossa elämäntavan suunnanmuutos on välttämätön. Pelkistetyksi sanottuna pyrin avaamaan teoreettisia ja pedagogisia näköaloja ekologiselle sivistykselle tai peräti ”uskonpuhdistukselle”. Tutkimukseni ei ole ekofilosofiaa eikä ympäristöfilosofiaa (ks. esim. Väyrynen 2006) tai ympäristöetiikkaa (ks. esim. Oksanen 2012) sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan se on ekofilosofian meta-filosofiaa, jonka polttopisteessä on kysymys ihmisen maailmasuhteesta. Lähtökohtanani on materialistisen ja kulutuskeskeisen elämäntapamme kritiikki. En tyydy pelkästään kritiikkiin, vaan asetan kysymyksen alaiseksi vallitsevan subjektikäsityksemme ja sen ”viitekehiksenä” olevan metafysiikan. Tutkimukseni tarkoituksena on perustella moraalisubjektin uudelleentulkinnan välttämättömyyttä ekologisilla perusteilla.

Tehtäväni edellyttää arvioivan katseen suuntaamista liberaalin subjektin ideaan, joka on valistuksen projektin saavutus, mutta samalla mitä ilmeisimmin aikamme ongelmien ydin. Liberaali käsitys subjektista on pitkällisen poliittisen sosialisoinnin tulos ja sellaisenaan tärkeä luomus, mutta sen nimissä on syntynyt hybridiseen perustuva ihmiskuva. Teknologisessa puitteessamme koemme, että meillä on rajattomasti hypoteettisia oikeuksia ja sen lisäksi – vaikka ilmastonmuutos etenee ja toisaalla kuollaan aliravitsemukseen ja tauteihin - määrittelemätön määrä toteutumattomia mahdollisuuksia. Osaamme tulkita oikeuksiamme, muttemme ota täyttä vastuuta elämäntavastamme, vaikka tiedämme, että se on johtamassa ekokatastrofiin. Lockelainen liberalismi nosti mielihyvän tyydyttämisen onnellisuuden kriteeriksi, kuitenkin syvästi intersubjektiiivisessa ja eettisessä merkityksessä: toisten oikeuksia ei saanut loukata eikä onnea saanut tavoitella toisten kustannuksella. Kulutuskeskeisen arvosubjektivismiin aikana mielihyväkeskeisyys on irronnut moraaliselta perustaltaan, ja siitä on tullut itseriittoinen,

hedonistinen halu, jonka tyydyttämisestä on tullut ekonomisoituneen todellisuuden liikevoima. Kärjistäen sanottuna elämme järkevyydeksi naamioidun halun, emme järjen mukaan. Järki käskee meitä muuttamaan elämisen suuntaa, ja meillä on riittävästi tietoa vahingollisesta elämäntavastamme, mutta pidämme itsepintaisesti kiinni nykyisestä elämänmenosta. Jatkuvaa talouskasvua ja lisääntyvää kulutuskysyntää pidetään edistyksen ja kehityksen välttämättömyyksinä, joihin vallitseva ihmiskuvamme, liberaali ”halusubjekti”, perustuu. Tässä merkityksessä halu on talouden, politiikan ja teknologian tuottama ja alati uusintama konstruktio talouskasvun ja kulutuskysynnän lähteeksi.

Vallitseva käsityksemme liberaalista kuluttajakansalaisuudesta on ekologisten realiteettien valossa kestämaton. Kun ekologiset kriisit uhkaavat koko sivilisaatiomme olemassaoloa, ei ole liioittelua sanoa, että maailmasuhteemme on perin juurin vinossa. Tarvitaan sivistysprojekti uuden luontosuhteen luomiseksi. (Tarvitaan samalla maailmanlaajuinen täyskäännös taloudessa ja politiikassa. Kyyneikot sanovat välittömästi, että turhaa ja hyödytöntä, koska Kiina ei välitä eivätkä kilpailijamaamme suostu.) Maailman pelastaminen on sekä poliittinen että pedagoginen tehtävä. Kasvatuksen on luotava mahdollisuuksia vallitsevan elämänmuodon ylittämiseen ja toisin näkemiseen. On alettava tietoisesti luoda uutta, ekologiseen tietoisuuteen perustuvaa ”yleistahtoa”, jonka piirissä yksilöt saavat tunnustuksen (*Anerkennung*)<sup>1</sup> persoonalleen elämällä kohtuuden etiikan mukaisesti. On pyrittävä löytämään elämän rikkautta, syvyyttä ja toivoa mahdollisuuksista, jotka avautuvat ihmisen ja ei-inhimillisen luonnon suhteen radikaalista uudelleenymmärtämisestä. Etsin luontosuhteen uudelleenmäärittelyn ja kasvatusajattelun uutta suuntaa kahdesta valtavirrasta poikkeavasta lähtökohdasta, Maurice Merleau-Pontyn myöhäisestä ”lihan” ontologiasta ja Jacques Lacanin psykodynaamisesta subjektikäsitteestä.

---

1. Tunnustuksen teema on keskeinen Hegelin Hengen fenomenologiassa. Susan Lindbergin toimittama teos *Johdatus Hegelin hengen fenomenologiaan* (2012) ja erityisesti Heikki Ikäheimon ja Ilmari Jauhaisen artikkelit antavat erittäin hyvän ja oppineen yleiskatsauksen Hegelin tunnustuksen teemasta.

## Mitä vikaa metafysiikassa?

Joka ikisenä vuonna kulutuksemme ylittää entistä aikaisemmin maapallon tuotannon. Tänä vuonna ylitimme sen elokuussa. Edesmennyt filosofi Georg Henrik von Wright näyttää valitettavasti olevan täysin oikeassa pessimismissään sanoessaan, että vain katastrofit opettavat ihmistä (von Wright 1987). Meillä on riittävästi tietoa tuhoavasta suhteestamme luontoon, mutta sillä ei ole ollut ratkaisevaa vaikutusta käyttäytymiseemme. Tilanteemme on juuri se, mihin Martin Heidegger (1995) viittaa puhuessaan länsimaisesta metafysiikasta tekniikan läpäisemänä. Heidegger ei tarkoita tekniikkaa sanan tavanomaisessa merkityksessä. Hänen ajattelussaan koko länsimainen elämä on tekniikan ”kehikon” määräämää. Heidegger viittaa tähän kehikkoon saksankielisellä termillä *Gestell*. Teknologisessa ajattelussa maailma redusoidaan hallittaviksi, hyödyllisiksi resursseiksi. Suhteemme olemiseen on laskeva, kalkyloiva. Huolimatta esimerkiksi ydinvoiman käytön riskeistä teknologiselle ajattelulle on tyypillistä pitää kiinni optimistisesta uskostaan uuteen ja parempaan tulevaisuuden teknologiaan, joka ratkaisee ongelmamme. Olemme tekniikan kehikossa ja turvautuessamme tekniikkauskoon aiheutamme aina uusia ennakkoimattomia ongelmia. Ongelmien ilmaantuessa keinoiksi esitetään vallitsevan ”logiikan” jatkamista jatkuvan talouskasvun ja teknologian kehittämisen keinoin. Nämä ehdotukset olisivat järkeviä ja ”luonnollisia”, elleivät ne olisi paraatiesimerkkejä Heideggerin pessimismistä, jonka mukaan kulttuurimme on umpikujassa pyrkiessään löytämään teknisin välinein ulospääsyä ongelmien kehästä, joka on tekniikan itsensä ja sen perustana olevan teknologisen metafysiikan tulosta.

Ulrich Beckin (1990) kuvaama riskiyhteiskunta on jo pitkään ollut keskuudessamme. Haukattuamme ”hyvän ja pahan tiedon puusta” (ks. von Wright 1989) olemme pääsemättömissä teknologisen maailmasuhteemme aiheuttamasta ”huolesta”. Ydinvoima jäteongelmineen on kiertämätön esimerkki ihmisen ”vapauttamasta” luonnonvoimasta, jota emme voi hallita loppuun saakka. Hautaamme ongelmamme,

ydinjätteemme, syvälle, onkaloon<sup>2</sup>, jossa ne ovat poissa silmistämme ja siten myös poissa päivätietoisuudestamme. Onkalo on eräänlainen elämänmuotomme torjuttu alitajunta, joka vapauttaa meidät akuutista vastuusta muuttaa elämäntapaamme ja suhdettamme luontoon, olemiseen ja aikaan. Metaforisesti ajatellen maailmankuvamme perustuu ”onkalometafysiikkaan”. Sen varassa elämänmuodossamme edelleen uskotellaan luottamusta teknologiseen järkeen, joka sallii ihmiskeskeisen omistusoikeuden jatkamisen luontosuhteessa ja Mustan Pekan jättämisen tulevien sukupolvien kouraan.

Pidämme asiantuntijoita ja viranomaisia järkevinä ja poliitikko- ja vastuullisina. Mutta mitä järki ja vastuullisuus tarkoittavat, kun asiantuntijoiden lobbaamat poliitikot ovat säätäneet lakeja, jotka sallivat ydinjätteiden hautaamisen mittaamattoman pitkäksi ajaksi kallioperään luottaen, että ehkä sadantuhannen vuoden päästä tulevat sukupolvet ratkaisevat meidän jälkeemme jättämät ongelmat? Taloudellisen ja poliittisen järjestelmän sokea luottamus tulevaisuuden teknologiaan on valaiseva esimerkki metafyyisistä (painajais) unestamme. Herbert Marcusen psykodynaamista sivilisaatiokritiikkiä tulkiten on oikeutettua kysyä, elämmekö elämänvietin, *Eroksen*, vai kuolemanvietin, *Thanatoksen*, vallassa? (ks. Marcuse 1989.)<sup>3</sup>

2. Ks. tanskalaisen Madsenin dokumenttielokuva Into Eternity, suom. Onkalo, jossa kuvataan kilometrien syvyyteen rakennettavan ydinjätehaudan rakentamista. Dokumentissa on asiantuntijahaastatteluja, jotka paljastavat asiantuntijoiden teknologiaoptimismin ja uskon teknologiadeterminismiin. Eräs haastateltavista empii pitkään toimittajan kysytyä, luottaako hän tuleviin sukupolviin.
3. Herbert Marcusen ajattelu on hyvä opas tutkimukselleni. Marcuse yhdistää psykoanalyttisen tulkinnan yhteiskuntateoriaansa. Hänen freudilainen avainkäsitteensä on *libido*. Libidoenergia on kaksijakoinen elämänvoima. Se voi olla produktiivinen (*Eros*) tai destruktiivinen (*Thanatos*). Marcuse väittää, että moderni valtio on sortojärjestelmä, joka manipuloi meidät sublimoimaan libidoenergiaamme tuhoavasti työssä ja kulutuksessa. Marcusen pessimistisen näkemyksen mukaan moderni kapitalismi on estänyt meitä saavuttamasta sorrosta vapaata yhteiskuntaa. Tulkitsemme kulutusorientoituneen markkinaliberalismin vapaudeksi, ja manipuloidun libidoenergiaamme vuoksi emme osaa edes kuvitella fundamentaalista muutosta vääristyneeseen maailmasuhteeseemme. Marcusen mukaan sivilisaatiomme on umpikujassa, emmekä voi ylittää sitä vapauttamatta libidoenergiaamme *Eroksen* konstruktiviseen ja luovaan käyttöön. (Marcuse 1989.) Tulkiten Marcusen vastarintapuheen viittaavan halun kultivointiin eikä se ole pelkästään yksilökeskeinen projekti. Marcuse haaveilee koko kapitalistisen järjestelmän kumoamisesta. Mutta mitä kumoaminen auttaa, jos metafysiikka

Kirjoitin joitakin vuosia sitten: ”Maailman muuttamiseksi ei pelkkä ymmärtäminen riitä, vaan sen lisäksi on pyrittävä tietoisesti vaikuttamaan kasvatuksen yhteiskunnallisen arvonäkökulman muotoutumiseen. Kyseessä on sekä pedagoginen että poliittinen projekti. Tässä tehtävässä on välttämättä kyse ns. vastahegemonisesta toiminnasta, jolla olemassa olevia ”välttämättömyyksiä” ja ”luonnollisuuksia” kyseenalaistaen pyritään herättämään kollektiivista tietoisuutta kasvatuksen kohtalonyhteydestä elämisen ekologisiin perusehtoihin. Siten kriittinen arvotajunta, jossa on sijansa kohtuullisuudelle, lempeydelle ja vastuulliselle luontosuhteelle, on tärkein kasvatuspäämäärämme.” (Värri 2007, 73.) Mielestäni kirjoitin oikein, mutta hyväuskoisesti ja riittämättömästi. Pelkkä kriittisen arvotajunnan kehittäminen ei riitä, jos ongelmien perusta on syvemmällä, moraalidentiteettimme rakentumisen ”metafyysisessä syvärakenteessa”. Voimme puhua loputtomasti kestävästä kehityksestä, kierrättää ja kehittää luontoa säästäviä innovaatioita ja muita hyviä ja maailman tilaa parantavia asioita, mutta jos maailmaa koskevat perususkomuksemme säilyvät samoina, hyvät tekemme jäävät kosmetiikaksi tai hyväuskoisessa optimismissaan ne jopa ylläpitävät tuhoavaa (talous)politiikkaa.<sup>4</sup>

Jos maailmankuvamme perustuu väärään metafysiikkaan, valistususkko ja kestävä kehityksen tavoittelu eivät riitä. Ihmisen ja ei-inhiimillisen luonnon suhde on uudelleentulkittava, ja samalla on yritettävä löytää mahdollisuuksia tämän suhteen ”esiymmärryksen” muuttamiseksi. On välttämätön tarve pedagogis-poliittiselle sivistysprojektille, jossa luodaan kohtuuden etiikkaan perustuvaa merkitysnäkökenttää, globaalin ajan ”Sittlichkeitä”<sup>5</sup>, moraalikasvatuksen ja arvotajunnan

---

jää? Sosialististen maiden ekologinen tietoisuus ei ollut vähääkään parempaa kuin kapitalismissa.

4. Sekä oikeistolainen Heidegger että vasemmistolainen Zizek ajattelevat järjestelmän sisällä tapahtuvan pehmentävän ja lieventävän politiikan vain voimistavan järjestelmän haitallista toimintaa. Heitä tulkinut Tere Vadén kirjoittaa: ”Selkein esimerkki on ekologinen. Heideggerilaisesti sanottuna esimerkiksi ilmastonmuutoksen onnistunut estäminen jollakin teknologisella konstilla vain pahentaa todellista katastrofia, joka on luonnon (myös ihmisluonnon) pitäminen teknologisen manipulaation kohteena.” (Vadén 2012, 13–14.)
5. Hegelin filosofiassa *Sittlichkeit* tarkoittaa eettisyyden sfääriä, joka on mahdollinen vain valtion, kansalaisyhteiskunnan ja perheen dialektisena ykseytenä. Yksilöstä

kehittymisen ”viitekehykseksi”. Ihmiskeskeisyys (antropsentrismi) on ylitettävä. Teknologinen järki on sosiaalisen todellisuuden vallitsevana ”viitekehyksenä”, ja siten se on myös kasvatuksen ja sosialisointin viitekehyksenä – kasvatusta ymmärretään tuotannon tekijänä ja koulutusteknologiana (ks. esim. Kiilakoski 2012; Värrö 2002). Siksi muutoksen ehtona on, että on pyrittävä ymmärtämään kasvatusta itseään erityisenä elämäntapana ja samanaikaisesti maailmaan ja muihin yhteiskunnallisiin käytäntöihin kietoutuneena elämäntapana (ks. Benner 2005). Perusongelmana ovat annettuina omaksutut ja latentit metafysiset sitoumukset, joita vahvistetaan kasvatuksella ja koulutuksella jokapäiväisen elämämme itsestään selvytyksiksi. Kuten Olli-Jukka Jokisaari tässä teoksessa osoittaa Günther Andersin filosofiaa tulkitessaan, koko koulutusjärjestelmä on valjastettu uusintamaan ja ylläpitämään ”tuotemaailmaa”, jossa suhteemme itseemme, toisiimme ja luontoon on välineellinen, hyötykeskeinen ja konsumeristinen (ks. myös Jokisaari 2007).

## Kasvatuksen ontologisista sitoumuksista

Moderni käsitys moraalisen subjektin ideasta on kansallisvaltioprojektin ja valistusfilosofiaan perustuvan kansalaiskasvatuksen tulosta (ks. Delanty & O’Mahony 2002). Siten valtion julkinen kasvatusta ja yhteiskunnassa kulloinkin vallitsevat kasvatuskäsitykset nojaavat valistuksen metafysiikan logosentriseen subjektikäsitelmään, jota uusinnetaan, ylläpidetään ja vahvistetaan totuutena kasvatuksella ja sosialisoinnilla itsellään. Olenko siis naiivi luottaessani kasvatuksen voimaan ekologisen sivistysprojektin vaatimuksessani? Ilman muuta kehäpäätelmän riski on suuri, jos uskon, että kasvatuksella voidaan oikaista ja korjata ongelmia, jotka ovat kasvatuksen ja sosialisointin itsensä juurruttamia. Meillä ei kuitenkaan ole muita vaihtoehtoja kuin kasvatusta tai pakko. Elämäntavan muutos kohti ekologisesti

---

voi kehittyä moraalisen subjektiksi vain, mikäli hänen omatuntonsa kehittyy ja hän saa tunnustusta omalle persoonalleen perherakkauden, aktiivisen kansalaisyhteiskunnan ja moraalivaikuttavuutena toimivan valtion piirissä (Neuhouser 2000).

kestävää maailmaa on mahdollinen vain, jos ymmärrämme maailmassa olemisemme perusteet lähtökohtaisesti toisin kuin vallitsevassa talouskasvu- ja kilpailuideologiassa. Toisin ymmärtäminen edellyttää, että suostumme maailmasuhteen analyysissamme asettamaan syrjään vallitsevat uskomuksemme ja siirrymme analyysissamme ontologiselle tasolle. Vain siten on mahdollista arvioida, mitä moraalisubjektuuden uudelleenmäärittäminen tarkoittaa ja ymmärtää, että itseriittoista autonomisuutta ja subjektiivisia (omistus) oikeuksien ensisijaisuutta korostava subjektikäsite on vahingollinen harha, jonka varaan ei voi rakentaa ”kestävää kehitystä”. Samalla on myönnettävä, että kasvatusta on lähtökohtaisesti sidoksissa sekä omaan aikakauteensa että joihinkin pysyviin eksistentiaalisiin lähtökohtiin, jotka ovat samalla kasvattajan vastuun perusteita.

Kasvatus on aina sitoutunut johonkin ihmiskäsitykseen, jonka ontologiset sitoumukset kantavat mukanaan metafysisistä perintöämme (esimerkiksi kehitys- tai edistysuskona). Kasvatuksen perustava ajatus on, että lapsi on kehittyvä olento, jonka kasvupotentiaaleja täytyy auttaa esille kasvatuksella. Antiikin Paideia-ajattelusta olemme saaneet perinneksemme näkemyksen, jonka mukaan yksilö kehittyy kohti täydentyvää ihmisyyttä. (von Wright 1989; von Wright 2007) Tällainen kasvatustieteellinen näkemys edellyttää, että kasvatukselle on asetettuna ideaalinen päämäärä, joka on antiikista alkaen ollut hyvä ihmisyyden.

Jotta kasvatus voisi toimia maailman muuttajana ja eettisesti oikeutettuna elämänmuotona, sen oma erityisyys (ks. Hollo 1952; Hollo 1959; Benner 2005) täytyy ymmärtää paradoksinä, joka on annettuna kasvatuksen kaksoistehtävässä sekä sosialisointina että individualisoinnina. Kasvatusteoreettisesti tulkittuna kasvatuksella on eräänlainen kaksoisluonne ideaalisen ja reaalisen, ajattoman ja ajallisen ”risteyksenä”. Kasvatus on kietoutunut oman aikansa sosio-kulttuuriseen tilanteeseen ja sen vallitseviin käsityksiin, ideologioihin, aatteisiin ja valtasuhteisiin, ja siksi se on kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti määrätynyt. Tästä syystä kasvatuksen arvonäkökulma kehkeytyy eri aikakausien ja erilaisten yhteiskuntien erityispiirteiden ja vallitsevan ideologisen hegemonian piirissä – hyvän elämän ja moraalisubjektiksi



kasvamisen edellytykset muotoutuvat intressiristiriitojen pyörteissä ja kasvatuksessa väijäämättä läsnä olevassa sosialisoinnin (yhteiskunnallistumisen) ja individualisaation (yksilöitymisen) jännitteessä. (Siljander 2002; Värrö 2007.) Siksi myös ihmisyyden kasvatuksen ideaalisena päämääränä on sisällöllisesti joustava: kukin aikakausi joutuu pohtimaan kasvatustilanteidensa sisällön uudelleen.

Kasvatuksen perustava merkitys moraalisen subjektin kehittymiselle toteutuu vain, mikäli kasvatusta ymmärretään ja hyväksytään erityislaatuisena käytännönä, ja sellaisena *suhteellisen* autonomisena yhteiskunnan muihin osajärjestelmiin ja instituutioihin, esimerkiksi uskuntoon, politiikkaan, ja talouteen sekä muihin tiedonaloihin, kuten filosofiaan, etiikkaan, sosiologiaan ja psykologiaan, nähden (Hollo 1952; 1959; ks. myös Benner 2005).<sup>6</sup> Kasvatusta erityisyyden ymmärtämiseksi tarvitaan sekä ihmisen maailmassa olemisen että kasvatusta erityisluonteen ontologian analyysiä. Läpeensä teknologisoituneessa ja instrumentalistisessa yhteiskunnassa ei ole tahtoa eikä kykyä olemisen ontologiseen ymmärtämiseen eikä kasvatusta erityisyyden tunnistamiseen. Sosialisoinnin välineenä kasvatusta on pyritty kaikkina aikoina käyttämään funktionaalisenä keinona kulloisenkin ideologian hegemonian piirissä, milloin uskonnon, poliittisen ideologian tai talouden nimissä. Kasvatusta ”olemuksellisenä” perusprinsiippinä on kuitenkin mahdollisuus vallitsevan elämänmuodon ylittämiseen. (ks. Bowen & Hobson 1974, 2; Siljander 2000, 36, 38; Värrö 2004, 142-143). Vain näin demokratia voi säilyä ja kehittyä.

6. Suomalaisen kasvatustieteen klassikon, J. A. Hollon (1952; 1959) mukaan kasvatusta on oma todellisuutensa, jota ei voi pyrkiä redusoi-  
maan sen paremmin etiikkaan kuin mihinkään erityistieteelliseen kehukseen. Hollon näkemyksen mukaan mikään ideologia tai oppirakennelma ei voi sanella kasvatusta päämäärinä ja sisältöinä, eikä kasvatustietoa pidä sitoa myöskään ennalta asetettuihin eettisiin teorioihin. Päinvastoin – kasvatustieteen etiikkaa ja filosofiaa tulisi arvioida kasvatusta näkökulmasta. Hollon kasvatusta maailma on suhteellisen itsenäinen elämänmuoto. Hollon ei hyväksynyt Herbartin näkemystä, jonka mukaan kasvatusta perustuu käytännölliseen filosofiaan, ennen muuta etiikkaan ja toisaalta psykologiaan. Kasvatusta perustava filosofia merkitsee samalla kasvatustieteen erityisluonteen häviämistä; kasvatusta muuttuu pelkäksi filosofiaksi, joka tarkastelee kasvatustieteen vain sattumanvaraisina kohteina. Kasvatusta ei myöskään ole redusoitavissa empiiriseen psykologiaan, koska psykologia ei tavoita kasvatusta sen omalla luonnolla. Ks. Hollon kasvatustieteen laadukas kokonaistulkinta (Taneli 2012).

Ontologisesti ajatellen määräyty ”totuudet” tai inhimilliset vakiot pätevät kasvatuksessa yhteiskunnallisesta tilanteesta ja historiallisesta aikakaudesta riippumatta. Velvoittavin on kasvattajalle lankeava vastuu, joka alkaa jo odotusvaiheessa ja kehkeytyy välittömänä ja konkreettisenä auttamisvastuuna lapsen synnyttyä maailmaan (ks. Värri 2004). Auttamissuhteena kasvatussuhde on alun perin asymmetrinen: kasvattaja on auttaja, lapsi on avuntarvitsija. Kasvattajalla ja kasvatusyhteisöllä on siten lähtökohtaisesti valtaa kasvatettavaansa nähden. Lapsi on sekä fysiologisesti että tajunnallisesti riippuvainen toisista. Minuudella on lapsuudessa esireflektiivinen (ei-kielellinen) alkuperä lapsen ruumiillisessa situaatiossa. Subjektiiisuuden synty edellyttää sosiaalisen todellisuuden, toisen subjektin ensisijaisuuden intersubjektiivisine merkityksineen.<sup>7</sup> Demokratian ideaaleja noudattavassa kasvatuksessa on pyrkimyksenä kasvatettavan maailmasuhteen avartaminen ja itsenäistymisen tukeminen; tavoitteena on, että kasvatettava kehittyy vastuulliseksi moraalisubjektiksi (yksilönä, kansalaisena) ja ottaa elämänsä ohjat omiin käsiinsä. Suhteen vastavuoroisuus ja kasvatettavan kokema tunnustus omalle persoonalleen ovat avainasemassa subjektiivisen itsetietoisuuden ja vastuuntunnon kehittymisessä (ks. Honneth 2007; Purjo 2010; Huttunen 2012).

Kasvatus on eettisesti perusteltua vain, jos siinä hyvän elämän ideaalia noudattaen toimitaan kasvatettavan parhaaksi. Mistä tie-

7. Ari Kivelä (2004) kritisoi terävästi intersubjektiivisuuteen perustuvien kasvatusteorioiden loogista ristiriitaisuutta: subjektin alkuperä oletetaan olevan intersubjektiivisuudessa, joka puolestaan jo olettaa subjektin olemassaolon. Maurice Merleau-Pontyn ontologiassa interkorporaalisuus, ruumiillisten olentojen aistimellinen suhde on intersubjektiivisuuden edellytys. Ruumiillisuudessamme on primaaria elämänvoimaa, joka ei voi olla tietoisuuden synnyttämää, koska maailmasuhteemme alkuperä on ei-tietoinen, asubjektiivinen ja esiojektiivinen. Ei-tietoisessa, esiojektiivisessä maailmasuhteessaan ruumis on ensisijaisesti aistimellinen haluelento, mutta se on vapaa kaikista pyyteistä ja laskelmoinneista: ruumiin maailmassa oleminen on myötäsentyistä haluamista toisten yhteyteen. Ruumiillisena maailmasuhteemme lähtökohta on esiojektiivisen ja tiedostamattoman (unconscious) olemisen alueella, joka on jo haluna ilmenevää aktiivisuutta. (ks. esim. Merleau-Ponty 1986, 165, 167–173.) Siten puhumiskykyinen ruumis voisi ilmaista itseään myös sanomalla: minä haluan. Merleau-Pontyn myöhäisvaiheen lihan ontologiassa luontosuhde on primäärisesti konstituivissa subjektin syntyä (ks. Merleau-Ponty 1968; Merleau-Ponty 2003). Meneillään olevassa tutkimuksessani pohdin lihan ontologian kasvatusteoreettisia implikaatioita.

dämme, mitä kasvatuksellinen hyvä on perustattomaksi sanotussa jälkimodernissa maailmassa? Mistä ylipäänsä tiedämme, mitä hyvä on? Platon kiteytti kasvatussuhdetta ja opetusta luonnehtivan perustilanteen tietämisen ja tietämättömyyden jännitteenä, jonka hän ilmaisee Menonin paradoksissaan: *”Miten sinä muka aiot opettaa sellaista, mistä et edes tiedä mitä se on? Millaista tavoittelet, kun etsit sellaista, mitä et tunne? Jos löydät sen, mistä tunnistat sen siksi, mistä et mitään tiedä?”* (Platon 1978, 122.) Menonin paradoksi on pysyvästi kasvatuksen tärkein ongelma. Tietämisen ja tietämättömyyden paradoksi kuuluu kasvatuksen olemukseen. Se on sekä teoreettinen että käytännöllinen ongelma, joka koskee yhtä hyvin hyveiden opettamista kuin kasvatuksen päämääriäkin. Se koskee niitä siksi, että emme ole Sokratesta tai Menonia viisaampia määrittämään, mitä hyve on tai millainen on kasvatuksen päämääränä oleva hyvä elämä. Kuitenkin – jotta kasvatusta olisi mahdollista ja eettisesti perusteltua – kasvattajalla on oltava näkemys hyvästä elämästä, vaikka hän ei lopulta tiedäkään, mitä se varsinaisesti on. (Värri 2004, 27.)

On ontologinen tosiasia, että kasvatuksellinen hyvä on meille yksinomaan heuristinen ideaali. Kasvattajan kasvatustoimintaa nimittäin rajoittaa se tosiasia, että kasvattaja ja kasvatettava ovat toisilleen toisia persoonia, jotka samassakin maailmassa elävät omissa elämäntilanteissaan ja niistä avautuvissa erillisissä merkitys- ja aikahorisonteissa. Nykyisyys on kasvatustekojen lähtökohtana, mutta tulevaisuuteen on mahdollista suuntautua ainoastaan menneen kautta, koska kasvattajalla on tietoa vain siitä. Päämäärän mielikuva ja sen käsitteellistäminen ovat siis paradoksaalisesti luotavissa vain menneisyydestä – kasvattajan kokemuksen pohjalta. Silloinkin kun kasvatettavan oikeudet ovat keskeisesti lähtökohtinamme ja pyrimme tulkitsemaan hänen omia tarpeitaan, kykyjään ja potentiaalejaan, luomme kasvatuspäämäärämme yleisen, intersubjektiivisen ja jo koetun perusteella, koska emme kykene ennalta näkemään emmekä voi määrätä, miten kasvatettavan yksilölliset potentiaalit toteutuvat. Vaikka voimmekin eläytyä kasvatettavan asemaan, emme elä hänen elämäntilanteessaan, emmekä voi siksi elää hänen tulevaisuuttaan ja hänessä mahdollisesti toteutuvia ide-

aalejakaan. Maailma on viime kädessä mysteeri niin kasvattajalle kuin kasvatettavallekin. Tästä syystä kasvatuskäsitykset eivät ideaalisinakaan voi olla kiinnilyötyyn todellisuuteen perustuvaa objektiivista tietoa. Maailman mysteerisyys ei eliminoi kasvatustavasta. Päinvastoin – se on velvoittava lähtökohta, joka perustelee, miksi kasvattajalla ei ole eettistä eikä metafyyssistä oikeutta alistaa kasvatettavan kokemuksia oman maailmankuvansa mukaisiksi. (Värrä 2004, 27–28, 29, 131.)

Kasvatustavojen on olemuksellisesti ihanteisiin ja päämääriin sitoutunutta. Päämääräajattelu viittaa tulevaisuuteen; siten ajallisuuden problematiikka on olennainen arvioitaessa kasvatustavojen metafyyssisiä sitoumuksia. Martin Heideggerin jälkeen olemme ylipäänsä oppineet tulkitsemaan ihmisen maailmassa olemista ajallisuuden ongelmana (Heidegger 2000). Kasvatustavojen on alun alkaen kyse tietämättömyyden ja tietämisen paradoksista (ks. Menonin paradoksi), mutta vallitsevassa kasvatustavojen käytössä kaikenlainen hämäryys ja keskeneräisyys ovat sitä, mikä haluttaisiin korjata kasvatustavojen ja opetuksella. Mutta ehkä maailmankuvamme metafyyssinen ongelma onkin juuri olemisen perustavan hämäryyden kieltämisessä. Ehkä ongelma on juuri siinä, että asetamme täydelliseksi ajattelun tulevaisuuden aina jo ennakolta epätäydelliseksi tulkitsemamme nykyisyyden päälle.

## Kasvatustavojen maailman aikatasoista

Käytän seuraavaksi ajallisuuden problematiikkaa heuristisesti avatakseksi esille näkymiä kasvatusteorialle, johon sisältyy ”uuden” ontologian mukainen ymmärtäminen inhimillisen ja ei-inhimillisen luonnon suhteesta. Olen tulkinut esille kasvatustavojen kolme eri aikatasoa, joiden eritasoisuuden ymmärtäminen toivon mukaan tuo esille sen, mitä tarkoitan kasvatustavojen metafyyssisillä sitoumuksilla. Samalla avaan näköalan ”toisenlaisen” kasvatustavojen ymmärtämiselle.

Kasvatustavojen, kasvun ja päämäärän ideat liittyvät toisiinsa. Kasvatustavojen mieli määrittyy sen päämäärän ideasta – siitä, mitä kasvussa tulisi saavuttaa. Kasvatustavojen ideat edellyttävät idean kasvutapahtuman

tarkoituksesta (ks. esim. Wilenius 1987, 14–15), jota puolestaan ei voi mieltää ilman ideaaleja, ihanteita, joiden mukaan kasvatuspäämäärät on asetettu. Vaalitut ideaalit ja tavoitellut päämäärät yhdistävät nykyhetken tulevaisuuteen. Näin kasvatus on samanaikaisesti sekä projektiivista että teleologista. Viitataan näillä termeillä kasvun ajallisuuteen. Kasvu ymmärretään jonakin suotuisana muutoksena (kehityksenä) kasvatettavan nykyhetkisessä elämässä havaittavaan lähtötasoon nähden. Tarkoitan projektiivisuudella nykyisyyden merkitystä tulevaisuudelle. Kasvatuksen ideaalit eivät ole pelkästään tulevaisuuteen kurkottavia utopioita. Kasvatettavan parhaaksi toimiminen velvoittaa hänen hyvää kohteluaan ja parhaiden kykyjen ja ominaisuuksien vaalimista tässä ja nyt. Siksi kasvatuksen projektiivisuus merkitsee, että kasvatuspäämäärät ovat eettisiä suhteessa vain tämänhetkisessä kasvatussuhteessa vallitsevaan eettisyyteen. Jos tulevaisuuden nimissä laiminlyödään tai tukahdutetaan kasvatettavan nykyhetkisiä tarpeita ja oikeuksia, kasvatuksellisen hyvän tulevaisuuteen heijastuva merkitys kuihtuu tyhjäksi ja epäeettiseksi abstraktioksi. Kasvatuksen teleologisuus perustuu kasvun tarkoituksen ja kasvatuspäämäärien ideoihin. Teleologinen päämäärä on idea, jota tavoittelemme, vaikka olemme epävarmoja sen tulevasta toteutumisesta ja toteutumistavasta. Silti päämäärällä on merkitystä tämänhetkisessä kasvatussuhteessa, koska sen mielikuva säätelee nykyisiä toimiamme. Teleologiselle kasvatusajattelulle on ominaista, että ohjaamme ja arvioimme kasvua sekä asetamme eri kasvuvaiheille lähitavoitteita päämäärä mielessämme. (Värri 2004, 23.)

Kasvatuksen maailman aikatasot ovat kootusti sanottuna:

Ruumiillisen maailmassa olemisen aika  
Sosialisatian ajallisuudet julkisena ajallisuutena  
Kulttuurisen merkitysnäkökentän ajallisuus

Se, miten kasvatuksen ihanteet ja päämäärät tulkitaan, omaksutaan ja asetetaan toimintaa suuntaaviksi ohjenuoriksi näiden aikatasojen piirissä, on avainasemassa pyrittäessä ymmärtämään kasvatuksen maa-

ilmaa ja kasvatettavan moraalidentiteetin rakentumisen lähtökoh-  
tia. *Ruumiillisen maailmassa olemisen ajalla* tarkoitan kasvatettavan  
oman elämämaailman piiriä, mm. lapsen kasvun biologis-fysiologiaa  
ja psyykkis-henkisiä edellytyksiä sekä yksilöllisten potentiaalien ja  
henkilökohtaisen elämänrytmin (mm. temperamentin) mukaista  
omaehtoista kasvua. Kysymys on kasvavan ihmisen ainutlaatuisesta  
kokemusmaailmasta ja subjektiivisen maailmankuvan kehittymisestä  
hänen ruumiillis-tajunnallisessa tilanteessaan (ks. Rauhala 1983;  
Lehtovaara 1992). Tämä jokaisen oma ”reviiri” on henkilökohtaisen  
identiteetin kehkeytymisen subjektiivinen aikahorisontti. Ensi sijassa  
on kysymys sekä kasvatettavan aistimellis-ruumiillisesta, esitietoisesta  
maailmassa olemisesta että koetusta ja tiedostetusta maailmasuhteesta  
kasvun ja persoonallisen integriteetin kehittymisen mahdollisuutena.  
Heideggerilaisesti sanottuna ruumiillisuudessa annettu ajallisuus on  
”täälläolon” eksistentiaalis-ontologista ajallisuutta, jonka keskeisenä  
kokemusulottuvuutena on ihmisen tietoisuus kuolevaisuudestaan  
(Heidegger 2000). Kasvatuksen ihanteet toteutuvat kasvatettavan  
omassa elämämaailmassa aina omalla tavallaan, eivät pedagogisen  
kausaliteetin mukaisesti. Perusolemuksestaan kasvatettavan kasvun  
oma aika on kasvattajalle *mysteeri* (ks. Hollo 1952; Hollo 1959; Värri  
2004), joka pitää sellaisena myös hyväksyä, mikäli kasvatettavan itse-  
näistymistä ja vastuuseen kasvua pidetään kasvatuksen päämäärinä.

Lapsen ja vanhempien suhde on kasvatuksessa primaareinta,  
mutta maailmaan syntyessään lapsi syntyy samalla määrättyyn yhtei-  
söön ja yhteiskuntaan, sen traditioihin, historialliseen ajankohtaan  
ja sen vallitsevaan merkityshorisonttiin. Kaikki aikatasot ovat siis  
alusta pitäen läsnä lapsen maailmassa. Nämä aikatasot tulevat lap-  
sen maailmaan socialisaation ja sitä toteuttavien kasvatusyhteisöjen  
välityksellä. Siksi kutsun kasvatuksen maailman toista aikatasoa *so-  
sialisaation ajallisuudeksi julkisena ajallisuutena*. Puhun socialisaation  
ajallisuudesta monikossa, koska kasvatusyhteisöillä ja socialisaatio- ja  
koulutusinstituutioilla, kuten päiväkodilla, kouluilla, yliopistoilla ja  
puolustusvoimilla, on niiden perustehtävien erojen vuoksi samankin  
aikakautena erilaisia päämääriä. Socialisaation ajallisuuksien luonne on

projektiivinen. Tässä yhteydessä tarkoitan projektiivisuudella kasvattajan ja kasvatettavan suhdetta tulevaan suuntautuvana ja tavoitelluista ideaaleista tai päämääristä merkityksensä saavana. *Projektiivisuuden* kasvatuseettisiä peruskysymyksiä ovat, miten ja millä ehdoilla nykyhetken kasvatusratkaisut heijastuvat kasvatettavan tulevaisuuteen; esimerkiksi millaisiin arvo- ja tietoperusteisiin ja ideologisiin valintoihin koulun opetussuunnitelma perustuu, ja millaisin opetusmenetelmin koulu ja opettajat toteuttavat opetussuunnitelmaansa tai millä perusteilla vanhemmat ohjaavat lastaan kouluvalintoihin tai harrastusten pariin? Tämä on se taso, jolla koetellaan, onko kasvatusta *eettistä*, siis kasvatettavaa kunnioittavaa ja arvostavaa kohtelua tässä ja nyt. Etiikan koetinkivi on se, millä tavoin kasvattaja ottaa huomioon jokapäiväisessä toiminnassaan, menetelmissään ja päämäärissään kasvatettavan kasvun oman ajan (1. taso).

Kolmas tulkitsemani aikataso, *kulttuurisen merkityshorisonin ajallisuus*<sup>8</sup>, on metafysiikan kritiikin kannalta olennaisin. Kulttuurisessa merkityshorisonissa tiivistyvät yhteisön, yhteiskunnan ja sivilisaation hegemoniset moraaliperiaatteet, aatteet, toiveet, ideaalit ja päämäärät, jotka omaksutaan tavallisesti kyseenalaistamatta sekä sosialisointia että individuaation regulatiivisiksi tulkintaperiaatteiksi. Se on kasvatuksen maailman teleologinen aikahorisontti, ja sellaisena se on olennainen ihmishanteen ja kasvatuspäämäärien asettamisessa. Teleologisuus itsessään on todellisuuskäsityksemme transsendentti, metafyyssinen ulottuvuus<sup>9</sup>. Erityisesti sivistysteoreettisessa kasvatustutkimuksessa kasvatettava on sivistyskykyinen (Kant 1923; ks. myös. Siljander 2000; Kivelä 2004), mutta keskeneräinen potentiaaleihinsa ja tulevaisuudesta asetettuihin päämääriin nähden. Moraalisubjektiksi kasvamisen lähtökohdan kannalta on ratkaisevinta, millä tavoin kasvun oma aika ja

8. Sovellan tulkitsemassani *kulttuurisen merkityshorisonin ajallisuudessa* Charles Taylorin merkityshorisontti-käsitettä (ks. Taylor 1996). Kunakin aikakautena sen ”sosialisaatiokontekstissa” vallitseva moraalikäsitysten ja suotavan toiminnan ”viitekehys”, Charles Taylorin termien *merkityshorisontti* (horizon of significance), on moraalissubjektiksi kasvamisen ja minuuden rakentumisen lähtökohdista (ks. Taylor 1996). Tässä merkityksessä kasvatuksen historia on myös minuuden historiaa.
9. Ks. teleologisuuden periaatteen filosofianhistoriallisista lähtökohdista (Aristoteles 1990).

nykyhetkessä toteutuva kasvatussuhde (projektiivisuus) määritetään ja tulkitaan tulevaisuuteen asetettujen päämäärien suhteen. Jo hyvin pelkistävän historiallisen katsauksen kautta on osoitettavissa, että kasvatuksen historiassa nykyhetki (kasvun oma, eksistentiaalinen aika) on ymmärretty keskeneräisyytenä ja puutteena, jopa synnillisyytenä (ks. Launonen 2000; Saari 2011), joka on kasvatuksen avulla ylitettävä, korjattava ja täydellistettävä tulevassa ajassa, joka on nykyisyyttä parempi.

Kunakin historiallisena aikakautena vallitsee sille erityinen merkitysnäkökenttä (horizon of significance, ks. Taylor 1996), jossa tiivistyvät aikakauden keskeiset ihanteet ja periaatteet lähtökohdaksi kollektiiviselle yleistahdolle. Sekä kansalaiskasvatuksen päämäärät että yksilöiden identiteetin rakentuminen perustuvat tähän yleistahdoton (ks. Taylor 1996, 25–32). Aikakauden merkitysnäkökentässä tiivistyy tulevaisuuteen asetettu ideaalinen ihmiskuva (ihminen yksilönä, kansalaisena ja ylipäänsä moraalisenä toimijana), joka antaa sisällön ja suunnan nykyhetkessä tulkituille kasvatuspäämäärille. Tähän ideaalikuvaan nähden nykyisyys on vajavuutta ja epätäydellisyyttä. Antiikista perimämme ihmisyyden ideaali on tällainen apriorinen, suuntaa antava, mutta ikuisesti saavuttamaton ideaalikuva. Länsimaisen metafysiikan juuret ovat antiikin lisäksi vahvasti kristillisessä ajatteluperinteessä. Kristillisen ontologian mukaan Jumalan transsendentti oleminen on autenttista ja täydellistä olemista, jonka vajavaisia kuvia (Imago Dei) ihmiset ovat. Ihminen on syllinen ja syntinen, koska ei voi koskaan saavuttaa sitä apriorista tai teleologista kuilua, joka erottaa hänet ”hyvästä” ja ”olemuksesta”; siksi tuleva on autenttisempaa kuin elämä tässä. Olemme saaneet antiikin ja kristinuskon essentialistisen perinnön rinnalle valistusajattelusta kehitys- ja edistysuskon. Edistysusko on läpäisevänä ideana vallitsevassa teknologiametafysiikassa (ks. Heidegger 1995), ja samalla psykologisten kehitysteorioiden ja elinikäisen oppimisen ideologioiden kantavana periaatteena, ja siten malliesimerkkeinä kasvatuksen ja sosialisointin sisältämästä metafysisestä perinteestä (ks. Biesta 2006). Teleologis-teologisen ajattelutavan mukaan olemme pysyvästi häilyviä kuvia jostakin paremmasta, joka häämöttää tulevaisuudessa.



Suomen kansallisvaltiohistorian aikana on tapahtunut dramaattinen ihmiskuvan muutos yliyksilöllisestä kansalaiskäsituksesta liberaaliksi kuluttajasubjektiksi. Pelkistävästi voidaan todeta, että yhteiskunnalliset muutokset ovat muuttaneet sekä käsitystämme yksilön ja yhteiskunnan välisestä suhteesta että tässä suhteesta vallitsevasta moraalisubjektin ideasta. Hegeliläis-snellmanilainen kansallisvaltioeetos on muotoutunut historiallisten mullistusten (sisällissota 1918, talvi- ja jatkosodat, jälleenrakentaminen) kautta toisen maailmansodan jälkeiseksi hyvinvointivaltioprojektiksi ja sittemmin globalisoituneeksi kilpailukykyvaltioksi. Matkan varrella uskonnollis-kansallisten arvojen ensisijaisuus (aikakausi itsenäistymisestä sota-aikaan) on vaihtunut ”tämänpuolisiin” arvoihin. Hyve-etiikka on korvautunut suorituskykyisyydellä ja muilla kilpailukykyominaisuuksilla. Sosio-kulttuuristen muutosten myötä myös identiteetin rakentumisen sosialisatioperusta on muuttunut. Samalla pidentynyt nuoruus, koulun ja työelämän yhteyden katkeaminen ja lisääntynyt vapaa-aika ovat luoneet edellytykset nuorten omille elämäntyyloille ja identiteettikokeiluille, jotka saavat kaikupohjansa populaarikulttuureista ja kulutuksesta. Toisen maailmansodan jälkeinen kehityskulku on ollut samansuuntaista kaikissa länsimaisissa yhteiskunnissa. (Värrä 2012, 342–343.) Dietrich Baethge (1989) luonnehtii sosialisatiion perusteissa tapahtunutta murrosta produktiivisesta, työorientoituneesta sosialisatiosta konsumeristiseen sosialisatioon siirtymiseksi. Baethgen (1989) kuvaamassa sosialisatiomurroksessa on tiivistetysti kyse siitä, että hyvinvointivaltion rakenteet (talouskasvu, vapaa-ajan lisääntyminen, medialähtöisten nuoriso- ja populaarikulttuurien merkitys) ovat mahdollistaneet hyve- ja velvollisuuseettisestä koodista irtautumisen, ja siten oikeuksistaan tietoisien, identiteettikokeilujen ja nautinnon kautta itseään etsivän ”sosialisatiotyyppin” syntymisen. (Värrä 2012, 342–343.) Kyse on ennen kaikkea mentaalisen murroksesta yhteiskuntien sosialisatioympäristössä: kun lapset syntyvät maailmaan, he syntyvät samalla konsumeristiseen todellisuuteen, joka on heidän moraali-identiteettinsä rakentumisen kiertämätön viitekehys.

Toivo ja tulevaisuususkko ovat välttämättömiä mielekkäälle elämälle. Elämäntapamme on ekologisessa kriisissä, ja tiedämme sen, mutta jatkamme entiseen tapaan uskoen teknologiaperiaatteeseen ja siitä kumpuavaan muutoksen mahdollisuuteen. Entä jos toivo kumpuaakin väärästä metafysiikasta perustuen modernin maailmankuvan instrumentaaliseen teknologiauskoon, jolla on sekularisoituneessa maailmassa yksinomaan ekonominen perustelunsa? Liberaalin demokratian nykyvaiheessa ihmisen peruskuvana on itseriittoinen, vapaita valintoja tekevä hedonistinen subjekti. Liberalistis-konsumeristinen ihmiskuva on välttämätön konstruktio kulutuskeskeiselle, kilpailua korostavalle ja jatkuvaa talouskasvua vaativalle elämänmuodolle, mutta sen varassa eläminen on osoittautunut elämän ekologisia perusteita tuhoavaksi.

## Toisenlaisen metafysiikan mahdollisuus

Miten purkaa vahingollisen elämänmuodon ja kasvatuksen yhteyttä niin, että kasvatusta ja sosialisointia eivät olisi ”itsetiedottomasti” ylläpitämässä ja vahvistamassa tuhoavaa luontosuhdettamme? On mentävä kriittisesti juuriin asti. On uudelleentulkittava kasvatuksen ontologisia lähtökohtia ja niiden taustalla oleviin metafysisiin sitoumuksiin. Muutoksen avaimena on moraalijärjestyksen ja sen ontologisten ja poliittisten lähtökohtien kriittinen uudelleendarvointi. Erityisesti ranskalaiset poststrukturalistiset ajattelijat Jacques Lacan, Michel Foucault ja Jacques Derrida ovat kyseenalaistaneet ”läsnäolon metafysiikaksi” kutsutun subjektiäsitteen, jonka mukaan subjekti on itselleen kirkas ja läpinäkyvä minä, joka hallitsee suvereenisti maailmasuhdettaan ja kykenee esittämään siitä täsmällisiä kielellisiä kuvauksia (ks. Usher & Edwards 1996, 124). Jo ennen heitä erityisesti Maurice Merleau-Ponty eksistentiaalisessa fenomenologiassaan ja sittemmin postuumiksi jääneessä ”lihan” ontologiassaan kyseenalaisti itse itselleen läpinäkyvän, maailmasuhdettaan suvereenisti hallitsevan kartesiolaisen logosentrisen subjektin. Käytän hyväkseni erityisesti

Merleau-Pontyn myöhäisontologiaa ja Lacanin psykodynaamista subjektiteoriaa perustellakseni ”toisenlaisen” metafysiikan mahdollisuuksia kasvatuksen esiyymmärryksenä.

Merleau-Pontya ja Lacania yhdistää kartesiolaisen subjektikäsitteksen kritiikki: ihminen ei synny maailmaan tietoisuutena ja järkenä. Maailmasuhteen alkuperä on ruumiillisessa, esikäsitteellisessä olemisessä, joka on pysyvästi maailmasuhteemme horisonttina. Läpimurtoteoksessaan *Phénoménologie de la perception* (1945; 1986) Merleau-Ponty esittää eksistentiaalis-fenomenologisen maailmantulkinnan, jonka lähtökohtana on maailmassa oleva ruumiillinen subjekti aistivana, havaitsevana ja liikuntakykyisenä olentona. Ruumiillisena olentona subjekti on eräänlainen esisubjekti tai anonyymi subjekti, joka ei vielä tee tietoteoreettisia ja verbaalisia erotteluja subjektiksi ja objektiksi, minäksi ja ei-minäksi. Alkutilassa maailmasuhteemme on esiobjektiivinen, esitietoinen ja esikielellinen. Käsitteemme itsestämme ja toisista kehkeytyy vasta tietoisuuden synnyttyä, mutta ruumiillisuutemme vuoksi emme koskaan yllä kirkkaaseen, läpinäkyvään ja epäilemättömään maailmasuhteeseen. Ruumiillisina olentoina havaitsemme maailmaa aina jossakin tilanteessa, jostakin näkökulmasta. (Merleau-Ponty 1986, ix.) Kartesiolainen logosentrinen subjekti on illuusio. Ruumis on Merleau-Pontyille kaksipuolinen olento, sekä objektiruumis, olio olioiden joukossa, että eletty ruumis, joka liikkumiskykynsä ja fyysisten potentiaaliensa ansiosta mahdollistaa maailmasuhteemme. Siten ruumiillisuudellamme on ehdottoman positiivinen tietoteoreettinen arvo: ruumis on tae sille, että havaitsemme maailman olioita ja alamme ymmärtää maailmaa, koska olemme läsnä samassa maailmassa kuin havaintojemme kohteet, oliot. (Merleau-Ponty 1986, x, 12, 136; Dillon 1988, 150.)

Postuumisti julkaistussa teoksessaan *The Visible and the Invisible* Merleau-Ponty pyrkii ylittämään traditionaalisen filosofian dikotomisat käsitteet (subjekti-objekti, tietoisuus-ruumis) dualistisine merkityksineen. Hänen uusi ”fundamentaaliontologinen” luomuksensa on *lihan* (chair) käsite, joka on samanaikaisesti sekä koko olemisen metafora että näkyvän ja kosketettavan maailman konkreettinen il-

mentäjä (Dillon 1988, 150). Merleau-Ponty kuvaa ruumista ”lihan” elementtinä. Ruumis on liha, joka havaitsee maailman ja itsensä. Ontologisessa merkityksessä ruumiin liha on myös maailman lihaa, koska liha olemisen yleisenä ”elementtinä”, eräänlaisen alkuaineena (ks. maa, ilma, vesi) kietoo ruumiin ja maailman yhteiseen ”lihallsuuteen”. Ruumis on samanaikaisesti lihan differentaatio ja maailman yhteisen havaittavuuden osana samaa lihaa muun maailman kanssa. (Merleau-Ponty 1968, 137; Coles 1992, 112–113.) Maailman ja ruumiin samankaltaisuus ei tarkoita niiden sulautumista toisiinsa. Sen sijaan se antaa mahdollisuuden kommunikaatioon. Koska ruumiillisessa situaatiossani en voi koskaan objektivoida maailmaa olioina sinänsä, minun on oltava dialogisessa suhteessa maailmaan. Maailma ei ole edessämme oleva tiedon kohde. Minun sisäisyyteni ja maailman ulkoisuuden välillä ei ole tarkkaa raja, koska olemme samaa ”ainetta” maailman kanssa; maailma on meissä.

Merleau-Pontyn myöhäisontologian ”totuus” kiteytyy hänen *käännettävyysteesissään*, jolla hän viittaa ”lihan” perimmäiseen olemiseen, joka on villiä ja tavoittamatonta, muttei ontologisesti ”tyhjää” (Merleau-Ponty 1968, 155, 204). Käännettävyyden ja ”villin olemisen” paljastava perusmalli on koskettavan ja kosketetun käden käänteinen suhde. Kun kosketan vasemmalla kädellä oikeaa kättäni, oikea käteni tuntee olevansa kosketettu ja vasen koskettaja. Koskettavan ja kosketun kokemukset ovat osittain päällekkäisiä, mutta eivät samanaikaisia. Vaihtaessani koskettavan ja kosketetun suhdetta niiden välillä on risteys (chiasm), joka ei palaudu kumpaankaan, koskettavaan ja koskettuun. Koskettavan ja kosketetun käden välillä oleva hämäryys on maailman hämäryyttä. Juuri tähän hämäryyteen Merleau-Ponty viittaa *käännettävyysteesillään* (Merleau-Ponty 1968, 123; Dillon 1988, 159.), jonka perusteella hän hylkää subjekti-objekti-dualismin sekä sen empiristisessä että intellektualistisessa muodossa. Oliot eivät ole empirismin mukaisia subjektin ulkoisia objekteja eivätkä apriorisesti jäsentyneitä kantilaisen intellektualismin ilmiöitä, siis tietoisuuden abstrahoimia ja sellaisina aina olemuksellisesti tavoittamattomia. Lihana maailma on ruumiillisessa subjektissa jo aina ennen kuin

subjekti herää maailmaan. Yhteisenä näkyvyytenä ja koskettavuutena, siis aistittavuutena, maailman oliollisuus on meissä, mutta ulottuvaisuutensa ja perspektiivisyytensä vuoksi se on aina ”olemuksellisesti” myös aistittavan näkymättömyyttä, jonka ansiosta oliot eivät koskaan taivu määritelmiemme ja objektivointipyrkimystemme mukaisiksi. Yhteisen lihallisuuden ansiosta ruumiimme ja olioiden välillä on jatkuvuutta, mutta samalla tavalla kuin transsendentti syvyys ”avautuu” oman ruumiissani koskettajan ja kosketettavan välillä, myös näkyvä oliollisuus tavoittamattomuudessaan manifestoi olemisen ”tyhjentymätöntä syvyyttä” (Merleau-Ponty 1968, 143), joka on samalla ehtona sille, että oliot eivät ole avoimia vain minulle, vaan myös toisten aisteille (ks. Ibid.)

Merleau-Ponty ottaa maailman hämäryyden ontologisena tosiasiana, jolla tulisi olla merkitystä kaikilla olemisen tasoilla. Millään erityistieteellä ei ole oikeutta redusoida olemista omiin teorioihinsa ja käsitejärjestelmiinsä. Oleminen ei ole redusoitavissa biologiaan, psykologiaan tai teologiaan eikä myöskään mihinkään humanistiseen tieteeseen (Merleau-Ponty 1968, 274). Ruumis maailman lihana on ensisijaisessa suhteessa maailmaan, ja olioita havaitessaan ruumis on eräänlainen anonymi subjekti, jonka maailmasuhde on aina kietoutunut olemisen viimekätiseen hämäryyteen. Hämärälle olemiselle ei ole mitään Arkhimedeeseen pistettä. Ei ole olemassa itselleen kirkasta ja läpinäkyvää egoa, jonka edessä maailma avautuisi vakaana ja objektiivisena. Siksi maailmasuhteessamme on aina tietämättömyyttä.

## Halusubjektin ikuisesti hämärä maailmasuhde

Tutkimusteemani kannalta on olennaisinta ymmärtää maailmasuhteen perimmäinen aistimellisuus, johon myös intersubjektiiviset suhteet perustuvat. Merleau-Ponty viittaa ruumiin alkuperäiseen maailmasuhteeseen esioperatiivisella intentionaalisuudella. Tällä termillä hän tarkoittaa ruumiin liikkumiskykyä eräänlaisena sanattomana cogitona, tietoisuuden perustana, joka puhumiskykyisenä ilmaisisi itseään sano-

malla: minä kykenen (Merleau-Ponty 1986, 137). Merleau-Pontyille ruumiillisuutemme elämänvoima on *Eros*, joka ilmenee maailmaan suuntautuvana haluna. Ruumis on haluava olento; sillä on myötäsyttyinen halu toisten yhteyteen. Halu on eri asia kuin vietti eikä se ole vietin tavoin naturalistinen ja biologiaan palautettavissa oleva käsite (ks. Toadvine 2004, 277; Toadvine 2010, 262, 263), vaan ruumiille ominainen ”eksistentiaalinen” maailmasuhteen määre. Ruumiillisena maailmasuhteemme lähtökohta on esiobjektiivisen ja tiedostamattoman (unconscious) olemisen alueella, joka on jo haluna ilmenevää aktiivisuutta (ks. esim. Merleau-Ponty 1986, 165, 167–173). Mikä Merleau-Pontyn myöhäisontologian ja Lacanin subjektin ”metafysiikan” merkitys on aiheeni kannalta? Nämä ajattelijat kyseenalaistavat tietoisuusfilosofian ja länsimaisen päämäärämetafysiikan. Tietoisuusfilosofia on erhe, joka on johtanut umpikujaan teknologisessa maailmasuhteessamme. Halun ontologian kautta on mahdollisuus avata toisenlainen näköala maailmasuhteeseemme, sen ajalliseen ”olemuksen” ja kasvatuksen mahdollisuuksiin.

Tämänhetkiseen tarpeeseeni riittää Lacanin ajattelun heuristinen käyttö. Siksi teen seuraavaksi pelkistävän ekskursion Lacanin kompleksisiin perusajatuksiin. Lacan välttää subjektin teoretisoinnissaan sekä biologista reduktionismia että individualismia (ks. Lacan 1977, 301, 302, 311). Subjekti ei palaudu biologiaan eikä fysiologiaan, muttei ole tietoisuudenkaan luomus. Halun ensisijaisuus eräänlaisena inhimillisen toiminnan primaarina liikevoimana on yhteistä Merleau-Pontyn myöhäisontologialle ja Lacanin subjektiteorialle. Psykoanalytikkona Lacan tähdentää tiedostamattoman merkitystä halun lähteenä (Ibid. 267, 312). Se mitä haluamme eroaa siitä, mitä naturalistisessa mielessä tarvitsemme sekä siitä, mitä ”intentionaalisesti” vaadimme tai saatamme ajatella haluavamme (Lacan 1977, 312; Usher & Edwards 1996, 62.). Halu on ei-naturalistinen ja inhimillinen, koska se etsii sitä, mikä on inhimillistä toisessa – heidän haluaan. Halu toimii siten intersubjektiivisuuden eikä biologian alueella. Halun intersubjektiivisen luonteen vuoksi subjekti ei ole vapaasti itsensä asettava, esisosaalinen tai asosaalinen olento, vaan relationaalinen subjekti. Subjektin halu

on aina toisen haluamista ja toisen yhteyteen haluamista. Ilman toisen halun haluamista tietoisuus ei voi olla itsetietoisuus. Halu eroaa myös siitä, mitä ilmenee fenomenologisesti paljastuvana tietoisuutena. Se ei ole tietoisuuden akti tai sisältö, koska se ”toimii” tiedostamattoman alueella. Toimintaa motivoivana energiana halu on aina sosiaalinen ja itsen ulkopuolelle suuntautunut, koska se mitä haluamme itsellemme ja se mikä asettaa itseymme, on toisten antama tunnustus. (Usher & Edwards 1996, 61, 62.)

Tiedostamattomaan perustuvana halusubjektina subjekti ei ole ennalta annettu, yhtenäinen, rationaalinen ja itselleen läpinäkyvä ajatusten ja tunteiden koostuma. Päinvastoin se on hajautunut, jakautunut ja ikuisesti itselleen hämärä, koska se rakentuu hajautuneista lähteistä, imaginaarisesta ja symbolisesta järjestyksestä. Lacanin subjekti on kaksijakoinen, *egon (moi, an ego)* ja puhuvan subjektin, *minän (je, I)* hajaannus. Egolla Lacan tarkoittaa konventionaalisesti ymmärrettyä, psykologiatieteen kohteena olevaa empiiristä subjektiä. Ego ”sijaitsee” imaginaarisessa järjestyksessä, joka koostuu kuvista, projektioista ja visuaalisista identifikaatioista, siis siitä, että subjekti samaistuu kuviin ja alkaa uskoa niihin ”tosiasioina”. Imaginaarisella tasolla subjekti muotoutuu itsekseen tuntien itsensä yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Ilman egoa subjekti olisi pelkästään puhuva subjekti tai oikeammin puhuttu subjekti, koska subjekti ei ole intentionaalisen tietoisuuden subjekti, vaan väline, jonka kautta kieli puhuu. (Usher & Edwards 1996, 62.)

Synnymme kieleen, ja muodostamme käsityksen itsestämme kielen avulla. Kielen järjestyksessä minä (je) on lingvistisesti ja kulttuurisesti määrätynyt, mutta ego säätelee tätä määrätynäisyyttä, ja tämän säätelyn ansiosta subjektista ei tule pelkkä väline, jonka kielen ja kulttuurin symbolinen järjestys olisi ohjelmoinut. Mutta juuri se, että minä (je) rakentuu symbolisessa järjestyksessä, antaa subjektille rakenteen ja vakauden, joita sillä ei olisi pelkkänä imaginaarisen maailman luomuksena. Minä viittaa subjektiin, joka ei vain puhu, vaan joka on nimetty erisnimellä, joka yhdistää sen sosiaalisiin suhteisiin. Subjekti artikuloituu persoonana, jolla on identiteetti ja jatkuvuus

kielen käyttäjänä, puhuvana subjektina, koska kielen osoittavan ja merkitsevän roolin ansiosta subjekti tulee merkityksi tiettyinä minänä (Lacan 1977, 90). Siten ego saa symbolisessa järjestyksessä siltä puuttuvan vakauden, ja samalla ego kieltä käyttävänä ja puhuvana subjektina konstituoitua objektina identifioituen ja sulautuen toisiin. (Lacan 1977, 86; Usher & Edwards 1996, 62.) Se näkee itsensä toisten kautta, ja siten se on aina toisten näkemistapojen luomus. Siksi se ei voi olla autonominen (itsensä alkuperä, itseohjautuva) ja koherentti (omistaen kiinteän identiteetin). Kuitenkin ego ymmärtää itsensä yhtenäisenä, koherenttina ja autonomisena, mutta Lacan väittää, että tämä on pelkästään narsistinen ja epävakaa kuva itsestä, joka lankeaa aina itsepetokseen. Se ymmärtää itsensä ulkopuoleltaan, toiseuden näkökulmasta. (Usher & Edwards 1996, 63.) Narsistisena objektina itselleen itseys on koko ajan muuttuva. Se ei voi olla koskaan täysin varma siitä, kuka se on, koska sillä ei ole kiinteää identiteettiä. Egossa on aina jotain varmuutta sen ”kokonaisuudesta”, joka on peräisin sen kuvittelusta yhtenäisyydestä, mutta samalla silti epävarmuutta, koska se on konstituoitunut toiseudessa (Ibid.).

Lacanille subjektin tietoisuudessa ilmenevä ykseyden ja vakauden tunne on seuraus fundamentaalisesta väärintunnistamisesta, jonka alkuperä on pikkulapsen varhaisen kehityksen peilivaiheessa (Lacan 1977, 2; Usher & Edwards 1996, 63). Kun lapsi näkee itsensä peilissä, hän käsittää itsensä muista erilliseksi olennoksi. Juuri peilikuvansa avulla lapsi oivaltaa, että hän ei ole vain se, mitä hän uskoi olevansa sisäisen kokemuksensa perusteella, vaan hän on lisäksi tuo peilistä näkemänsä kuva. Tämä oivallus opettaa lapselle, että hän on näkyvä myös toisen ihmisen katseelle, ja hän ymmärtää, että toisilla ihmisillä on hänestä vain ulkoinen kuva, joka on analoginen hänen peilikuvansa kanssa. (Merleau-Ponty 1964, 135–136, 139, 152.) Tämä kokemus, joka on ensiarvoisen tärkeä lapsen itsetietoisuuden kehitykselle, on Lacanin mukaan myös *imaginaarisen* minäkäsityksen alkuperä. Peilikuva etäännyttää lapsen välittömästi kokemastaan itsestä kohti sitä, mitä hän näkee ja kuvittelee olevansa – ideaaliseksi minäksi, jonka hän toivoo esittävänsä toisille. Psykoanalyysissa tätä imaginaarista



ja konstruoitua minää kutsutaan myös superegoksi (Merleau-Ponty 1964, 137–138).

Peilikuvansa perusteella lapsi uskoo olevansa vakaa ja pysyvä kokonaisuus, ja hän alkaa pitää ideaalikuvaansa varsinaisena kuvana minuudestaan. Tämä kokonaisuuden, vakauden ja pysyvyyden tunne luo lapselle turvaa ja mielihyvää, koska sen ansiosta hän alkaa hallita sisäistä avuttomuuden ja hajanaisuuden tunnettaan. (Lacan 1977, 2; Edwards & Usher 1996, 62, 63). Subjektin imaginaariseen identifiikaatioon perustuva ykseyden ja vakauden tunne jatkuu läpi elämän. Itse asiassa kyse on samaistumisesta fiktion, joka luo perustan kaikelle myöhemmälle sosialisatiolle (Lacan 1977, 2, 306–307). Siitä lähtien, kun lapsi on tulkinut peilikuvansa ihannekuvakseen, hän tunnistaa itsensä toisissa ideaalisena egona. Samalla egosta (moi) tulee riippuvainen siitä, että se on ”epäonnistunut” tekemään eron itsen ja toisen kanssa: se kuvittelee olevansa kokonaisuus, mutta tosiasiasa se on tullut itsetietoiseksi subjektiksi itsestään vieraantuneisuuden eli toisen kautta. Lacanin mukaan egolla ei ole aitoa identiteetin tunnetta, koska subjekti toteutuu egon ja alter egon, toisen, intersubjektiivisessä vaihdossa: sillä hetkellä, kun ego tunnistaa itsensä, se samalla kadottaa itsensä toisena ja toisessa. Näin ollen subjektin yhtenäisyys ja itsetietoisuus perustuvat autonomian illuusioon ja siten tosiasiasa tietoteoreettiseen ja ontologiseen epävarmuuteen, jonka subjekti omaksuu todellisuutena. Subjekti siis ottaa fiktiivisen todellisuuden lähtökohdakseen, mikä Lacanin mukaan johtaa siihen, että maailmasuhteemme on illusorisella perustalla. (Lacan 1977, 2–3, Edwards & Usher 1996, 63, 64.)

## Lihan ontologian näköaloja kasvatustajattelulle

Kasvatus on aina ihanteisiin, päämääriin ja toivon periaatteeseen sidottua. Lacanilaisen illusorisen maailmasuhteen ottaminen sellaisenaan kasvatuksen lähtökohdaksi nihiloisi kasvatuksesta kaikkein tärkeimmän, toivon. Sen sijaan Merleau-Pontyn ja Lacanin yhteinen

”opetus” on, että meidän on syytä suhtautua kriittisesti ”ihmiskeskeiseen” tapaamme asettaa antropologinen metafysiikka aikakäsityksineen ja päämäärineen koko todellisuuden kuvaksi. Merleau-Pontyn lihan ontologia ja Lacanin teoria hajautuneesta ”halusubjektista” haastavat ihmiskeskeisen päämäärämetafysiikan ja sen dualistien todellisuuskäsityksen: halun ontologiasta avautuu näköaloja, jotka ylittävät ihmiskeskeisen olemisen ja ajankäsityksen. Mitä seurauksia Merleau-Pontyn ”hämäryyden” filosofialla ja Lacanin halun ontologialla on aiheelleni, moraalisubjektin uudelleenmäärittelylle ekologisiin perustein? Millä tavoin nämä ajattelijat haastavat vallitsevan kasvatustajattelon ”viitekehystenä” olevan metafysiikan? Millä tavoin Merleau-Pontyn ja Lacanin ontologiset olemisen tulkinnat auttavat ajattelemaan toisin ajallisuuden idean ja siihen sisältyvän päämääräajattelun?

Sekä Merleau-Pontyn lihan ontologia että Lacanin hajautunut subjekti asettavat kyseenalaiseksi teleologisen ajattelun itsestäänselvyiden pakottaen ajattelemaan uudelleen kasvatuksen ja sosialisoinnin ehtoja. Lacanin heuristisesti tulkittujen subjektin käsitys itsestään perustuu erheeseen, imaginaariseen ideaalikuvaan itsestä, joka tosiasiallisesti on aina heijastuma toisesta, ja sama pätee koko kulttuurin itsekuvaan, vallitsevaan merkitysnäkökenttään, jolla ei ole viimekätistä perustaa. Sosialisoinnissa yksilö samaistuu oman aikakautensa merkitysnäkökenttään, jonka ”yleistahdon” piirissä hän muodostaa käsityksensä itsestä. Samalla yksilö sisäistää yhteiskuntansa ja sosiaalisen viiteryhmänsä maailmankuvan pääpiirteet tullen siten osalliseksi yhteisistä traditioista, tavoista, uskomuksista, toiveista ja uhkakuvista. Yksilö sisäistää tiedostamattaan myös objektiivisiksi uskotut ajallisuuden sosiaaliset ”rakenteet” ja siten tapansa suuntautua tulevaan. Näin sisäistynyt usko kehitykseen ja edistykseen saa teknologisen maailman näyttämään luonnolliselta. Mutta lacanilaisesta ”viitekehyksestä” edistysusko ja apriorisesti asetetut päämäärät perustuvat imaginaariseen, kuviteltuun todellisuuskuvaan. Siksi tulevaan suuntaavat ajatukset ja teot ovat uskon asioita, koska lacanilaisen ajattelun mukaan niillä ei ole viimekätistä takaajaa. Sen sijaan, että keskeneräisyys, rikkonaisuus

ja haavoittuvaisuus hyväksyttäisiin ihmisen ”varsinaiseen olemiseen” kuuluvana, ”kulttuurillemme” on ominaista, että tulevaisuuteen asetetaan yhä suurempia ja suurempia täydellisyysodotuksia. Markkinoiden logiikka seuraava elinikäisen oppimisen ideologia on tästä hyvä esimerkki. Lacanilaisessa perspektiivissä täydellisyysodotukset ovat lähtökohtaisesti fiktiivisiä. Maailmamme rakentuu pirstoutuneista kuvista. Kun teoilla ei ole Isoa Toista takaajana eikä yhteiskunta ole harmoninen kokonaisuus, jäljelle jää vain erilaisia ristiriitaisia näkökulmia ja tavoitteita, joiden yhteensovittamiseen tarvitaan demokraattista järjestelmää (ks. Vadén 2012, 199–200) ja kehittyntä moraalista kuvittelukykyä (ks. esim. Jokisaari 2010). Tässä katsannossa ekologiseen muutokseen pyrkiminen on kollektiivinen, kurin- ja tahdonalainen hanke ihmiselämän muuttamiseksi vailla takuita (Vadén 2012, 201).

Elämme välinearvojen umpikujassa keskellä ekologista kriisiä, jota emme kykene ratkaisemaan vallitsevien metafysisisten sitoumusten piirissä. Mistä kumpuaa muutoksen mahdollisuus? Ydinkysymys on, millä tavoin konkretisoida ontologisen tason ymmärtämys vastuulliseksi elämäksi maailmassa; miten luoda edellytyksiä ekologiselle vastuuntunnolle? Voimme päästä umpikujasta ainoastaan ajatteleamalla uudelleen suhteemme olemiseen ja aikaan - ja sitä kautta itseemme. Pelkkä ajatteleminen ja yksilöiden muuttaminen eivät riitä, vaan tarvitaan myös täyskäännös, ekologinen vallankumous poliittis-taloudellisessa järjestelmässä. Ihmisen minuuden rakenne on ”sosio-konstruktionistinen”. Siksi on vaikutettava pedagogisesti sekä subjektin ”psykodynamiikkaan” että muutettava sosialisointi yhteiskunnallisia rakenteita, luotava uutta, ekologiatietoista merkitysnäkökenttää. On muutettava sekä ihmisen suhdetta maailmaan että globaalia taloudellis-poliittista järjestelmää. Halun kultivointi on välttämätöntä sekä yksilöllisellä että koko sivilisaation tasolla. Halun ymmärtäminen ontologisena tarkoittaa, ettei elämänmuodon muutosvaatimuksessa ole kysymys pelkästään yksittäisten yksilöiden syyllistämisestä ja muuttamisesta. Halun kultivointi on pedagoginen ja samalla myös sosio-kulttuurinen ja poliittinen tehtävä. Tarvitaan

psykodynaaminen käsitys pedagogiikan tehtävästä, joka perustuu yksilön sisäisen rakenteen ja yhteiskunnan ideologisten rakenteiden keskinäisen kietoutuneisuuden ymmärtämiseen.

Globaalin ekologisen vastuun painavin kysymys on, miten suunnata libidoenergiaa konstruktivisesti, toisia ja luontoa kunnioittaen? Subjektiiiset oikeudet ja velvollisuudet on tulkittava uudelleen ontologisella, eettisellä ja poliittisella tasolla. On hylättävä sekä tiukka kommunitaarinen arvoperspektiivi ennalta asetettuine koheesiovaatimuksineen että liberaali käsitys itseriittoisesta ja omistusoikeuksin varustetusta subjektista.<sup>10</sup> Samalla on tunnustettava, että pirstoutuneessa sosiaalisessa maailmassa tarvitsemme edelleen muita ihmisiä ja yhteistä moraalista näkökenttää moraalisen identiteettimme lähteeksi. Ekologiseen muutokseen pyrkiminen edellyttää ihmiskunnan yhteistä vastuuta elämisen ehtojen pelastamisesta. Omantunnon ja empatiakyvyn kehittyminen ovat moraalisubjektiksi kasvamisen edellytyksiä. Siten moraalisubjektiksi kasvamisen ydinkysymys on, miten luoda ekologinen elämänpiiri, jossa varttuva yksilö saa vahvistusta omantunnon kehittymiselleen luonnon kunnioittamisesta. On alettava tietoisesti luoda uudenlaista ekologiseen tietoisuuteen perustuvaa “yleistahtoa”, hegeliläisesti sanottuna *Sittlichkeitia*<sup>11</sup>, moraalien sfääriä, jossa saamme tunnustuksen persoonallemme elämällä kohtuuden etiikan mukaisesti, elämän ekologisia ehtoja kunnioittaen.

Halun kultivointiin pyrittäessä on hyvä ymmärtää, että halulla on kaksoismerkitys, hedonistinen ja ontologinen. Konsumeristisessa elämämuodossamme halu ilmenee ennen kaikkea hedonistisena ja omistavana suhteena todellisuuteen. Sekä länsimaisessa markkinaliberalismissa että kiinalaisessa valtionkapitalismissa konsumeristinen halu on korotettu taloudelliseksi ja poliittiseksi totuudeksi. Luonto on pelkkä talouskasvun resurssi, joka uhrataan kulutushyödykkeiden

---

10. Ks. liberalistista omistusoikeuskeskeistä subjektikäsitystä possessiivisen individualismin muotona, Macpherson 1962.

11. Käytän *Sittlichkeit*-termiä heuristisesti. Hegelin maailmankuvassa *Sittlichkeit* on valtion, kansalaisyhteiskunnan ja perheen muodostama kolmiyhteys, joka on ihmisen moraalisubjektiksi kehittymiselle välttämätön. Valtio on *Sittlichkeit*-kehityksen korkein moraalinen järjestys, mutta kansalaisyhteiskunta ja moderni perhe ovat päärooleissa moraalisubjektin kehittymiseksi (Neuhouser 2000, 226).

lähteeksi. Merleau-Pontyn ja Lacanin filosofiat johdattavat meidät ymmärtämään halun ontologisen merkityksen ja haluun sisältyvän muutoksen mahdollisuuden. Ontologisena elämänvoimana halu on primaariaa pyrkimystä toisen yhteyteen, ja samalla se on intersubjektiivisuuden ja persoonan kokeman tunnustuksen lähde. Siten halu on olennainen moraalisubjektiksi kasvamisen lähtökohta, ja siihen on myös mahdollista vaikuttaa. Halua on sekä mahdollista että välttämätöntä jalostaa pedagogisesti. Itse asiassa halu on jo “sisäisesti eettinen” sen alkuperäisessä pyrkimyksessä kohti toisia ja halussa saada tunnustusta heiltä: esikielellinen halu viittaa jo hyveisiin, koska tunnustuksen saaminen edellyttää luottamusta ja on yhteydessä hyväntahtoisuuteen ja vilpittömyyteen.

Mitä halun kultivointi käytännössä tarkoittaa? Miten luoda kasvatuksen avulla edellytyksiä ekologisesta maailmasuhteesta kumpuavalle omantunnon, empatian ja vastuun kehittymiselle? Ted Toadvine (2004, 276–277) tulkitsee, ettei Merleau-Pontyn halun ontologia rajaudu vain ihmiseen, vaan elämässä itsessään on produktiivisuutta ja runsautta, jotka ovat elämässä vallitsevan *Eroksen* ilmausta.<sup>12</sup> Elämän ”produktiivisuus” tarkoittaa, että ihminen ei ole ainoa ilmaiseva ja kommunikoiva olento, vaan ilmaisevuus ja kommunikoivuus kuuluvat kaikille ruumiillistuneille olennoille. Eleet ovat ruumiin ilmausta, johon myös eläimet kykenevät. Ne paljastavat meille olemista omasta situaatiostaan, joka jää meille perimmäisesti mysteeriksi kuten meidän situaatiomme niille. Yhteisen lihallisuuden ansiosta ihmisten ja eläinten välillä on kuitenkin ykseyttä erilaisuudessa, jota Merleau-Ponty kutsuu ”oudoksi kaltaisuudeksi” (Merleau-Ponty 2003, 211, 271–273; ks. myös Toadvine 2010, 254, 256,). Eläimet ovat ”oudosti kaltaisiamme”, ja tämä kaltaisuus vierautena on perustelu myös erilaisuudellemme. Luonnossa vallitseva *Eros* ja sen ihmisestä riippumaton produktiivisuus osoittavat, että sillä on oma historiansa ja aikansa. Kun ymmärrämme tämän ontologisena perustilanteena, voimme kuvittelukykyämme kehittämällä (kasvatustehtävä) oivaltaa, että puilla, linnuilla, kaloilla, vedellä, öljyllä ja esimerkiksi uraanilla on

12. Toadvinen (2010, 264) mukaan Merleau-Pontyn Eros-prinsiipissä on yhtäläisyyksiä mm. Henry Bergsonin elämänfilosofian kanssa.

oma aikansa, jonka pakottaminen ihmisen lineaaris-progressiiviseen aikakäsitykseen voi olla tuhoisaa. Vain ihminen on vastuussa olemisesta. Koska olemme samaa lihaa, maailmasta, siis myös eläimistä ja kasveista huolehtiminen, on itsestä huolehtimista (Kalmanson 2010).

Viime kädessä halun kultivoinnissa on kyse luonteenkasvatuksesta ja hyveiden sisäistymisestä. Emme voi elää arvokasta elämää ihanteiden emmekä hyveiden ulkopuolella. Halun kultivointi tarkoittaa, että on palattava erityisesti kohtuuden hyveeseen, mutta samalla myönnettävä, että hyveet eivät perustu essentialismiin eivätkä ennalta asetettuun yhteisölliseen koheesioon. Jos maailmasuhteemme on perimmäisessä metafysisessä mielessä aina hämärä (Merleau-Ponty), ja jos ei ole olemassa Isoa Toista takaamassa tulevaisuusprojektioitamme (Lacan), halun kultivoinnin ja ylipäänsä kasvatuksen merkityksen lähde on nykyisyys, elämä tässä ja nyt. Siten halun kultivointi on kokemuksen herkistämistä läsnäololle nykyisyydessä ja kasvun mahdollisuuksien avaamista siitä maailmasta, jossa elämme. Kasvatus on ihanteisiin ja päämäärien tavoittelemiseen sitoutunutta, mutta tiettyssä metaforisessa mielessä halun kultivointi on päämäärätöntä kasvatusta, koska siinä ei aseteta kasvatuksen suuntaa tulevaisuuden apiorisista päämääristä, vaan elämästä itsestään. Meillä ei ole toista maapalloa, jonka varaan voisimme rakentaa illuusion ikuisesti jatkuvista kulutusjuhlista. Ilman toivoa ei ole arvokasta elämää eikä perustaa kasvatukselle. Tässä eksistentiaalisessa merkityksessä toivo on perimmäinen, elämää ylläpitävä periaate. Halun kultivoinnin päämääränä on elämänehtojen turvaaminen tuleville sukupolville, eläimille, kasveille. Siinä mielessä se on päämäärätietoista kasvatusta, joka pyrkii löytämään elämän rikkautta, syvyyttä ja toivoa mahdollisuuksista, jotka avautuvat olemisesta itsestään. Tässä merkityksessä kasvatus on myös filosofista toimintaa.

Immanentti toivo on mahdollinen, jos opimme luopumaan abstrakteista tulevaisuusutopioista ja omistavasta ja kalkyloivasta suhteesta todellisuuteen. Zizekille, Lacanin tulkitsijalle, ihmisen aikuistuminen on ideologisten selkänöjien hylkäämistä ja omaehtoisen itsekurin asettamista yhteisöllisessä projektissa (Vadén 2012, 19). Aikuistuminen on sitä, että hyväksymme, ettei ihminen ei ole mitään ennakoita

valmista (Biesta 2006), vaan ainaisesti hajaantunut ja itselleen hämää. Länsimainen metafysiikka perustuu toivomiseen ja odottamiseen: odotetaan Kristuksen paluuta, kommunistista yhteiskuntaa, parempaa PISA-menestystä, avaruuden valloitusta jne. Millainen länsimainen metafysiikka olisi, jos olisimme täydellisyysodotusten sijasta omaksuneet peruskuvaksemme ristillä ihmisyyttään julistavan Kristuksen: ”Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?”

## Moraalisen mielikuvituksen kehittäminen kasvatustehtävänä

Koska maailmassa ei ole selkeitä moraalikriteerejä eikä yksiselitteisiä vastauksia ristiriitaisiin kysymyksiin, tarvitaan kehittynyttä *moraalista mielikuvitusta* olemisen mahdollisuuksien löytämiseksi. Tilanteessa, jossa kasvatuksen moraalinen näkökenttä ja kasvatustietoisuutemme ovat hämääviä, vaaditaan paradoksaalisesti kasvatustietoisuuden selkeyttämistä ja syventämistä. Suunnan muuttamiseksi tarvitaan sekä tietoa että kehittynyttä arvointutitua. Suhde arvoihin voi kehkeytyä vain hyveiden kautta. Arvot ovat läsnä olevia ja todellisia ainoastaan silloin, kun ne sisäistyvät yksilöiden *arvotajuntaan* heidän valintojaan ja toimintaansa ohjaaviksi hyveiksi ja periaatteiksi. Arvojen mukainen toiminta on hyveiden mukaista toimintaa. Arvotajunta ei kehity vain itseksensä ja luonnostaan, vaan tarvitaan myös kasvatusta, monenlaisia kasvattavia kokemuksia, tietoa ja tiedonkriittikkä sekä erilaisuuden kohtaamista. Eettisistä arvoista puhuttaessa arvotajunta on ns. päällysrakenne, jonka perustana ovat kehittynyt *omatunto* ja *empatiakyky*. Moraalisen mielikuvituksen kehittyminen on samalla empatiakyvyn kehittymistä ja omantunnon herkistymistä. Se on myös arvostelukyvyn kehittymistä, kykyä arvoerotelluihin ja kauneuden kokemiseen. Moraalinen mielikuvitus kehittyy aidoissa kohtaamisissa. Lasten ja nuorten oikeudenmukaisuuden tahtoa ja kauneudentajua tulisi ruokkia ja rohkaista tietoisin pedagogisin keinoin. Kasvatuksessa on kunnioitettava lasten ja nuorten omia maailmoja ja samanaikaisesti luotava intellektuaalis-moraalisia resursseja *toisin näkemiselle* ja *toisin*

*kokemiselle* heidän identiteettiinsä kohdistuvien (mm. kaupallisten) paineiden puristuksessa; on luotava vaihtoehtoja kulutuslähtöiselle elämäntyyliille ja yksilöiden keskinäistä kilpailua korostavalle maailmankuvalle. Empatia ja kauneuden kokeminen kumpuavat alun perin lapsen aistimellis-kehollisesta suhteesta maailmaan (toisiin ihmisiin, eläimiin, kasveihin, esineisiin). Hyveiden vähittäinen sisäistyminen on samalla vähittäistä vastuuseen kasvua, siis ulkomaailman ja toisten huomioon ottamista omissa haluissa, toiveissa ja pyrkimyksissä. Psykodynaamisella kielellä tätä voidaan kuvata niin, että vastuuseen kasvanut kykenee suuntaamaan viettienergiansa (libidoenergian) konstruktiivisella tavalla, toisia ihmisiä, eläimiä, kasveja ja koko luontoa kunnioittaen.

### *Lähteet*

- Aristoteles.** 1990. Metafysiikka, *Aristoteles VI*. Helsinki: Gaudeamus.
- Beck, U.** 1990. *Riskiyhteiskunnan vastamyrryt: Organisoitu vastuuttomuus.* (Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit, 1988.) Suom. Heikki Lempa. Tampere: Vastapaino, 1990.
- Benner, D.** 2005. *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns.* Weinheim/München. 5. korjioitu Auflage.
- Baethge, M.** (1989). Individualization as Hope and as Disaster: A Socio-economic Perspective. Teoksessa Hurrelman, K. & Engel, U. (eds.) *The Social World of Adolescents. International Perspectives.* Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Biesta, G. J. J.** 2006. *Beyond Learning. Democratic Education for A Human Future.* Boulder, Co.: Paradigm Publishers.
- Bowen, J & Hobson, P. R.** 1974. *Theories of Education. Studies of Significant Innovation in Western Educational Thought.* Sydney, New York, London, Toronto: John Wiley and Sons Australasia Pty Ltd.
- Coles, R.** 1992. *Self/Power/Other. Political Theory and Dialogical Ethics.* Ithaca and London: Cornell University Press.
- Delanty, G. & O'Mahony, P.** (2002). *Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation.* London: Sage Publications.
- Dillon, M. C.** 1988. *Merleau-Ponty's Ontology.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.



- Hautakangas, S. & Kiilakoski, T. 2004.** The Information Society: towards an iron cage of e-learning? *European Educational Research Journal*. Volume 3, Number 1, 2004. 1–13.
- Heidegger, M. 1995.** Martin Heideggerin Spiegel -haastattelu: ”Vain Jumala voi meidät pelastaa.” Suom. Tere Vadén. (Alkuteksti Teoksessa *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Günther Neske, 1988.). niin & näin. Filosofinen aikakauslehti 4/95. Suomen Fenomenologinen Instituutti ry. 6–16.
- Heidegger, M. 2000.** *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino (*Zein und Zeit* 1927).
- Hollo, J. A. 1959.** *Kasvatuksen teoria. Johdantoa yleiseen kasvatukseen*. 5. painos. Porvoo: WSOY.
- Hollo, J. A. 1952.** *Kasvatuksen maailma*. Porvoo: WSOY.
- Honneth, A. 2007.** *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Huttunen. R. (2012).** Hegelians Axel Honneth and Robert Williams on the Development of Human Morality”, *Studies in Philosophy and Education*, 2012, Volume 31, Number 4, 339–355.
- Ikäheimo, H. 2012.** Tunnustus eettis-ontologisena käsitteenä. Teoksessa Lindberg, S. (toim.) 2012. *Johdatus Hegelin hengen fenomenologiaan*. Helsinki: Gaudeamus. 97–121.
- Jauhiainen, I. 2012.** Tunnustus subjektiivisuuden ylittämisenä. Teoksessa Lindberg, S. (toim.) 2012. *Johdatus Hegelin hengen fenomenologiaan*. Helsinki: Gaudeamus. 78–96.
- Jokisaari, O-J. 2007.** Välinekasvatus. *Niin & Näin*. Filosofinen aikakauslehti. Nro 52. 1/2007. Eurooppalaisen filosofian seura ry. 58–59.
- Jokisaari, O-J. 2010.** Tapaufilosofinen analyysi myöhäismodernin kasvatuksen metafysiikasta. *Kasvatus & Aika* 1 (4). 2010. 27–40.
- Kalmanson, L. 2010** Levinas in Japan: the ethics of alterity and the philosophy of no-self. *Continental Philosophy Review* 43. 193–206.
- Kant, I. 1923.** Über Pädagogik. Teoksessa: *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IX. Erste Abteilung: Werke. Nachgedruckt 1972. Walter de Gunter & Co, Berlin und Leipzig, 437–499.
- Kiilakoski, T. 2012.** *Kasvatus teknologisessa maailmassa. Tutkimus teknologisoituvasta kasvatuksesta*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 132, sarja: Tiede.
- Kivelä, A. 2004.** *Subjektifilosofiasta pedagogisen toiminnan teoriaan*. Acta Universitatis Ouluensis. Scientiae rerum socialium. Oulu: Oulun yliopisto.
- Lacan, J. 1977.** *Ecrits. A Selection*. (Translated from the French by Alan Sheridan.) London: Tavistock/Routledge.
- Launonen, L. 2000.** *Eettinen kasvatustajattelu suomalaisen koulun pedagogisissa teksteissä 1860-luvulta 1990-luvulle*. Jyväskylä Studies in Education; Psychology and Social Research. 168. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä 2000.

- Lehtovaara, M. 1992.** *Subjektiiivinen maailmankuva kasvatustieteellisen tutkimuksen kohteena. Kasvatuksen filosofian pohdintaa ja kasvatustieteen filosofian kehittelyä Lauri Raubalan eksistentiaalisen fenomenologian pohjalta erityisesti silmälläpitäen minäkäsitystutkimuksia.* Acta Universitatis Tamperensis ser A vol 338. Tampereen yliopisto.
- Lindberg, S. (toim.) 2012.** *Johdatus Hegelin hengen fenomenologiaan.* Helsinki: Gaudeamus.
- Macpherson, C. B. 1962.** *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Oxford University Press.
- Marcuse, H. 1989.** *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud.* Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. 1964.** The Child's Relations With Others. Teoksessa: Merleau-Ponty, M. *The Primacy of Perception and Other Essays.* Ed. J. M. Edie. Trans. W. Copp. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. (Alkuperäisessä: Les Relations avec autrui chez l'enfant: Introduction. Pariisi: Centre de documentation universitaire, 1958).
- Merleau-Ponty, M. 1968.** *The Visible and the Invisible. (Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface, 1964).* Claude Lefort (ed.). Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2003.** *Nature: Course Notes from the Collège de France (La Nature, notes cours du Collège de France, 1995.* Translated by Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1986.** *Phenomenology of Perception. (Phénoménologie de la perception, 1945).* London: Routledge & Kegan Paul.
- Neuhouser, F. 2000.** *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom.* Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Oksanen, M. 2012.** *Ympäristöetiikan perusteet. Luonne, historia ja käsitteet.* Tallinna. Gaudeamus.
- Platon, 1978.** Menon, *Teokset 3.* Helsinki: Otava.
- Purjo, T. 2010.** *Väkivaltaisesta nuoruudesta vastuulliseen ihmisyyteen. Eksistentiaalinen ihmiskäsitys elämäntaidollis-eettisen nuorisokasvatuksen perustana.* Acta Universitatis Tamperensis 1565. Tampere University Press. Tampere 2010.
- Rauhala, L. 1983.** *Ihmiskäsitys ihmistyössä.* Jyväskylä: Gummerus.
- Saari, A. 2011.** *Kasvatustieteen tiedontabto. Kriittisen historian näkökulmia suomalaiseen kasvatukseen tutkimukseen.* FERA. Suomen kasvatustieteellinen seura. Kasvatusalan tutkimuksia 55. Jyväskylä 2011.
- Siljander, P. 2000.** Kasvatus, sivistys ja sivistyksellisyys J. F. Herbartin kasvatusteoriassa. Teoksessa Siljander, P. (toim.), *Kasvatus ja sivistys.* Helsinki: Yliopistopaino, 25–44.

- Taneli, M.** 2012. *Kasvatus on kasvamaan saattamista. Kasvatusfilosofinen tutkimus J.A. Hollon sivistyskasvatusajattelusta*. Turun yliopiston julkaisuja. Annales Universitatis Turkuensis. Sarja – Ser. C Osa – Tom. 351. Scripta Lingua Fennica Edit. Turun yliopisto. University of Turku. Turku 2012.
- Taylor, C.** 1996. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Toadvine, T.** 2004. Singing the World in a New Key: Merleau-Ponty and the Ontology of Sense. *Janus Head* 7 (2) 273–283.
- Toadvine, T.** 2010. Life Beyond Biologism. *Research in Phenomenology* 40. 243–266.
- Usher, R. & Edwards, R.** 1996. *Postmodernism and Education*. London and New York: Routledge.
- Vadén, T.** 2012. *Heidegger, Zizek ja vallankumous*. Tallinna: Gaudeamus.
- Värri, V-M.** 2004. *Hyvä kasvatus – kasvatus hyvään (Good Education – Education for Good)*. Fifth Edition. Tampere: Tampere University Press.
- Värri, V-M.** 2007. Kasvatusfilosofian tärkein tehtävä. *Niin & Näin*. Filosofinen aikakauslehti. Nro 52. 1/2007. Eurooppalaisen filosofian seura ry. 70–73.
- Värri, V-M.** 2012. Mielihyvän kultivointi – ekologisen sivistysprojektin filosofista hahmottelua. Teoksessa Päivi Atjonen (toim.). *Oppiminen ajassa – kasvatus tulevaisuuteen. Joensuun vuoden 2011 kasvatustieteen päivien parhaat esitelmät artikkeleina*. Suomen kasvatustieteellinen seura. Kasvatusalan tutkimuksia 61. FERA. Suomen kasvatustieteellinen seura ry. Jyväskylä, 2012. 337–352.
- Väyrynen, K.** 2006. *Ympäristöfilosofian historia. Maaäitimyytistä Marxiin*. niin & näin -lehden kirjasarja. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.
- Wilenius, R.** 1987. *Kasvatuksen ehdot. Kasvatusfilosofian luonnos*. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.
- von Wright, G. H.** 1987. *Tiede ja ihmisjärki*. Helsinki: Otava.
- von Wright, G. H.** 1989. *Ajatus ja julistus*. Juva: WSOY.
- von Wright, G. H.** 2007. *Humanismi elämänsenteena*, Helsinki: Otava.

## Viitteet

1. ”Tekniikan olemus on mielestäni siinä, mitä kutsun ”kehikoksi”. Tämä sana ymmärretään ensikuulemalla helposti väärin. Oikein ajatellamme huomaamme, että se viittaa takaisin metafysiikan sisimmän olemuksen historiaan, joka yhä tänäänkin määrää olemassaoloamme. Kehikon hallitsevuus merkitsee seuraavaa: Ihminen on asetettu, häntä vaatii ja vetää mahti, joka paljastuu tekniikan olemuksessa. Jo siinä, että ihminen kokee olemisessaan olevansa kehikon asettama — kehikon, jota hän itse ei ole ja jota hän itse ei hallitse — hänelle avautuu mahdollisuus oivaltaa, että oleminen käyttää ja tarvitsee ihmistä. Siihen, mikä

määrittää modernin tekniikan ominta luontoa, kätkeytyy jo mahdollisuus käytetyksi tulemisen kokemukseen ja kokemukseen siitä, että on valmiina näille uusille mahdollisuuksille. Ajattelu pystyy auttamaan tähän oivallukseen, muttei enempään. Filosofia on lopussa.” (Heidegger 1995, 12–13.)