

DIALOGI JA IHMISEKSI KASVUN AJATUS TRANSMODERNIN MAAILMANKUVAN ILMENTÄJINÄ¹

Raija Humarniemi

Käsitteen transmoderni otti käyttöön 1990-luvun puolivälissä amerikkalainen sosiologi Paul H. Ray, joka tutki usean vuoden ajan amerikkalaisten arvoja, maailmankuvaa ja elämäntyyliä. Hänen tutkimuksensa osoittivat, että viimeisen sukupolven aikana on syntynyt uusi arvokulttuuri. Neljännes tutkituista edusti arvoja, uskomuksia ja elämäntyyliä, jotka eivät olleet traditionaalisia eivätkä moderneja. Tätä uutta osakulttuuria hän alkoi nimittää transmoderniksi, modernin tuolla puolen olevaksi ja transmoderneja arvoja painottavia ihmisiä kulttuuria luoviksi (cultural creatives). (Ray 1996, ix, x, 7, 18, 22.)

Artikkelissani yhdistyvät menneisyyden traditio ja nykyaika. Tarkastelen aluksi transmodernin maailmankuvan piirteitä ja uuden integraalikulttuurin mahdollisuutta lähinnä Rayn ajattelun pohjalta. Transmoderni ajattelu muodostaa samalla artikkelini teoreettisen perustan, jonka valossa lähestyn kahta tämän ajan tärkeää teemaa, dialogia ja ihmiseksi kasvun ajatusta. Nämä teemat sisältyvät transmodernin maailmankuvan kahteen keskeiseen aihealueeseen – ihmissuhteisiin ja ihmisen henkiseen kasvuun. Sekä dialogi että ihmiseksi kasvun idea ovat hyvin ajankohtaisia, mutta samalla myös klassisia aiheita.

Postmoderni vai transmoderni?

1900-luvun loppupuolen tutkimuksissa on korostettu voimakkaasti modernin maailmankuvan murenemista. Modernin murros on yhteinen lähtökohta sekä postmodernille että transmodernille tulkinnalle. Postmodernismi painottaa, että ei ole enää olemassa mitään suurta ja yhtenäistä ihmistä tai maailmaa koskevaa totuutta. Tieteelliset tai uskonnolliset totuudet ovat puutteellisia tai virheellisiä. Seurauksena on relativismi. Postmoderni ihminen on individualisti, joka etsii itseään ja identiteettiään, uskaltaa olla erilainen ja hyväksyy myös toisen erilaisuuden. Hyveitä ovat kriittisyys, itsereflektio ja yksilön eettinen vastuu. Auktoriteettien kieltämisen myötä ihminen vapauttaa itsensä sääntömoraalin vankeudesta ja päättää itse arvoistaan ja moraalistaan. Yhteisöt määrittelevät moraalinsa alhaaltapäin, eivät yleispätevistä eettisistä periaatteista. Tämän seurauksena on muotoiltu eri ammattikuntien ja elämäntilanteiden erilaiset etiikat. Postmodernismia onkin kritisoitu yleisten eettisten periaatteiden ja arvojen puutteesta. (Beyer & Liston 1992, 393; Dunderfelt & Mäkisalo & Mäkisalo 1999, 204–205; Hautamäki 1996, 35–37; Manninen 1993, 217–220; Niemi 1996, 19.)

Postmodernissa ajattelussa korostetaan yksilöllisyyttä, vaikka mitään olemuksellista minää ei katsotakaan olevan olemassa. Filosofin Rosi Braidotti (1996, 65) toteaa, että ihmisen itseys on kuin tapa, ei muuta. Ihmisen persoonallisuus on keskuseton uskomusten ja toiveiden verkko, joka kutoo itseään jatkuvasti uudelleen. Minuus on jatkuvassa prosessissa ja muuttuu aina sen mukaan,

¹ Artikkelini on aiemmin julkaistu teoksessa Raija Huhmarniemi, Simo Skinnari & Juhani Tähtinen (toim.) 2001. Platonista transmodernismiin. Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, oppimiseen, kasvatukseen ja opetukseen. Suomen kasvatustieteellisen seuran Kasvatusalan tutkimuksia – Research in Educational Sciences 2, 498–500.

mihin se on suhteessa. Rortyn mukaan ihminen tuottaa itseään uusien kuvausten avulla, ja nämä kuvaukset rakentuvat diskursseissa (Toiskallio 1993, 25, 82, 94).

Transmodernistit kritisoivat postmodernismia kulttuurirelativismista, jossa mikään uskomusjärjestelmä ei ole toinen toistaan parempi. Toinen transmodernismin ja postmodernismin ero on minuuden käsite. Transmodernismin taustalla on ikuinen humanismi, humanitas perennis, jossa ihmisen olemuksellisella ytimellä on keskeinen merkitys. Platon (1981, 252–253) toteaa, että ihmisessä voidaan kasvattaa vain sellaista, mikä on hänessä jo synnynnäisenä aiheena olemassa. Siten minuus ei voi olla täysin keskukseton verkko, vaikka transmodernistit myöntävätkin, että minuus kehittyi kohtaamisten ja elämäkokemusten myötä.

TRANSMODERNISTA MAAILMANKUVASTA UUTEEN INTEGRAALIKULTTUURIIN

Toisin kuin postmodernistit Ray (1996, 105–110) on päätenyt peräänkuuluttamaan uutta, yhdessä luotua tarinaa aikansa eläneen modernin tarinan tilalle, vaikka hänen tutkimuksensa osoittavatkin, että eri osakulttuureilla on erilaiset arvot ja maailmankatsomus. Hän painottaa erityisesti sitä, että emme voi suoraan korvata vanhaa tarinaa uudella; sen sijaan voimme luoda uuden yhtenäisen integraalikulttuurin, jonka lähtökohtana ovat transmodernit arvot, kuten ihanteellisuus, uudet näkökulmat inhimillisyydestä ja ihmiskunnasta sekä uudenlaiset tulevaisuudenkuvat.

Traditionaalinen, moderni ja transmoderni osakulttuuri

Rayn tutkimus osoittaa, että amerikkalaisessa yhteiskunnassa on olemassa kolme erilaista maailmankuvaa, elämäntapaa tai osakulttuuria:

- 1) traditionalistit, joita oli tutkituista runsas neljännes
- 2) modernistit, joita oli tutkituista vajaa puolet
- 3) transmodernistit/kulttuuria luovat, joita oli tutkituista neljännes. Postmodernistit Ray näkee osana modernisteja. (Ray 1996, 13-14, 18-25.)

Traditionalistit korostavat perinteisiä arvoja ja uskomuksia. He ovat uskonnollisia konservatiiveja ja absolutisteja, joilla on omasta mielestään ainoa oikea totuus. He vastustavat muutosta ja moderni relativismi on heille uhka. Heidän kulttuurinsa on muistojen kulttuuria – menneen kulta-ajan, yksinkertaisen elämän ja korkean moraalin nostalgista kaipuuta, johon sisältyy perheen aseman korostaminen ja feminismiin vastustaminen. Fundamentalistisille ääriliikkeille suvaitsemattomuudesta ja muukalaisvihasta on muodostunut jopa hyve. Eri leireihin kuuluvat fundamentalistit näkevät toisissaan "paholaisen", jota vastaan on oikeutettua aloittaa uskonsota. (Ray 1996, 13–14, 22, 25–27.)

Modernismi on edelleenkin hallitseva osakulttuuri, jonka arvot ja todellisuuskäsitys ovat yhteiskunnassamme virallisia ja institutionalisoituja, vaikka niiden murenemista on jo tapahtunut. Moderni maailmankuva on maallistunut ja materialistinen. Siihen sisältyviä arvoja ovat rationaalisuus, järkevyys, menestyminen, ahneus, itsekkyyys ja hedonismi. Toisaalta joillakin modernin elämäntilanteilla tiettyjen arvojen merkitys tai jopa niiden olemassaolo on voitu kieltää. Moderni tiede on korostanut arvovapautta ja moderni talouselämä on nähnyt esimerkiksi altruistiset arvot harhaanjohtavina. Subjektiivisten arvojen ja objektiivisten tosiasioiden erottaminen tieteessä on

edesauttanut teknisten sovellusten syntymistä, mutta vaikeuttanut kiinteän perustan löytämistä tavoitteille ja perustavanlaatuisille arvoille. Olemme tekniikan jättiläisiä, mutta samanaikaisesti keskinäinen kunnioitus, luottamus, yhteenkuuluvuus, naapuruus, yhteisöllisyys, rakkaus ja huolenpito ovat alikehittynyt hyveiden alue. Monet modernit intellektuaalit ovat vaatineet, että maailma tulee nähdä sellaisena kuin se on, mutta samalla he ovat hyväksyneet vain omien "silmälasiensa" käytön. Modernin syviin arvostiritoihin suhtaudutaan kahdella tavalla, joko niin, että kohdellaan toista osapuolta väheksyen tai halveksien, esimerkiksi luokitellaan hänet älyllisesti alempiarvoiseksi tai päädytään kulttuurirelativismiin, jossa mikään uskomusjärjestelmä ei ole toinen toistaan parempi. (Ray 1996, 13–15, 23; Ray & Anderson 2000, 70–73; Yankelovitch 1999, 25–26, 191.)

Kolmas osakulttuuri, transmoderni, on kasvanut vähitellen 1970-luvulta alkaen ja Ray uskoo tämän osakulttuurin kasvavan edelleen. Transmodernistit arvostavat persoonallista kasvua ja henkistä elämää. He painottavat ihmissuhteita ja niissä humanisuutta, altruistisuutta, toisista huolehtimista ja palvelunhalua. Persoonallisen tietoisuuden ohella heillä on hyvin kehittynyt sosiaalinen tietoisuus sekä uudenlainen pyhyiden aisti. He ovat muita osakulttuureita ihanteellisempia ja avoimempia luomaan myönteistä tulevaisuutta. Heitä kiinnostaa vähemmän menestys tai rahan ansaitseminen kuin moderneja, vaikka monet heistä ovatkin melko suurituloisia. Hedonismi, materialismi, kyynisyys, suvaitsemattomuus ja ahdasmielisyys ovat transmodernin maailmankuvan vastaisia suuntauksia ja ominaisuuksia. (Ray 1996, 29–38.)

Transmodernit ajattelijat ovat holistisia. He korostavat ihmisen, terveydenhoidon, tieteen ja elämänilmiöiden kokonaisvaltaisuutta. Tällaisia holistisia ajattelijoina ovat Ken Wilber ja Frederic Turner. Wilber (1996, 123–133) näkee ihmisen monitasoisena kokonaisvaltaisena olentona, jolla mielen ja loogisen ajattelun lisäksi on tietoisuuden intuitiivinen ja transsendentaalinen taso. Ihmisen tiedonmaailma on hänen mukaansa kolmitasoinen – on tieteen empiirinen, mielen rationaalinen ja hengen kontemplatiivinen mietiskelyn maailma. Turner (1995, 119, 229–275) puolestaan pyrkii elvyttämään klassisen humanismin perinnön ja kytkemään sen uudelleen filosofiaan, kasvatusajatteluun ja taiteeseen. Hän haluaa hylätä selvät rajat luonnon ja kulttuurin, luonnontieteiden ja humanististen tieteiden sekä teknologian ja taiteen väliltä.

Transmodernisteille on lisäksi ominaista globaali ekologinen ajattelu, planetaarinen tietoisuus ja rakkaus vieraita kulttuureja kohtaan. He arvostavat ympäristökeskeisyyttä, ovat halukkaita rakentamaan ekologisesti kestäviä yhteisöjä, maksamaan ympäristön puhdistamisesta ja pysäyttämään saastuttamisen ja kasvihuoneilmion. He kokevat luonnon pyhäksi ja heitä kiinnostaa vapaaehtoinen aineellinen yksinkertaisuus. Samalla he ovat myös halukkaita rajoittamaan aineellista kasvua ja pysäyttämään epäilyttävän liiketoiminnan. He arvostavat aitoutta ja välttävät kaikkea pinnallisuutta, jäljennöksiä ja kertakäyttöistä. Kuluttajina he ovat tarkkoja ja asioista perillä olevia. Vihreä liike on ollut tässä edelläkävijä. (Ray 1996, 30–31; Ray & Anderson 2000, 139–167.)

Transmodernin integraalikulttuurin tulevaisuudenkuva

Transmodernin kulttuuritulkinnaan mukaan olemme nyt ihmiskunnan kulminaatiopisteessä, jossa vanhat periaatteet ja tavat eivät enää toimi. Ray painottaa, että meidän on valittava, haluammeko luoda kulttuurin renessanssin vai hyväksymmekö sen tuhon. Rayn ajattelun taustalla on Piritim Sorokinin (1970) kulttuurin dynamiikkaa koskeva tutkimus, jossa tämä tarkastelee kolmen valtakulttuurin vuorottelua ihmiskunnan historiassa. Kaksi näistä, ensisijaisesti henkisyttä painottava

aattellis-uskonnollinen (ideational) ja aistihavaintoja painottava materialistis-maallistunut (sensitive) kulttuuri ovat suoraan toistensa kilpailijoita niin, että toinen niistä on aina enemmän esillä ja toinen taustalla. Ray näkee nämä kaksi kulttuuria teesinä ja antiteesinä, joiden luovana synteesinä syntyy parhaassa tapauksessa idealistinen integraalikulttuuri (idealistic), mikä merkitsee kulttuurin renessanssia. Toinen vaihtoehto on murenevan valtakulttuurin päätyminen tuhoon. Ray aloittaa kulttuurien vuorottelua koskevan tarkastelunsa 1500 eKr. kreetalais-mykeneläisen kulttuurin tuhosta, jota seuraa esiklassinen aatteellis-uskonnollinen ajanjakso ja sitä idealistinen antiikin kreikkalainen kulttuuri. Antiikin humanismin valtakauden jälkeen vuorossa on materialistis-maallistunut Rooman suuraika, joka päättyy Rooman tuhoon. Keskiäika on jälleen uskonnollis-traditionaalinen ja sitä seuraa loistava renessanssi 1300-luvulla. 1500-luvulta alkaa uusi aika, moderniksi kutsumamme materialistis-maallistunut vaihe. Ray korostaa, että olemme tällä hetkellä jälleen vedenjakajalla. Hän yhtyy postmoderniin käsitykseen siitä, että modernismi kulttuurina ja maailmankuvana on tullut päätepisteeseensä. Postmodernismista poiketen hän painottaa uuden yhteisen tulevaisuudenkuvan välttämättömyyttä tässä ihmiskunnan kulminaatiopisteessä. Jos valitsemme renessanssin, merkitsee se luovuuden "räjähdystä" maailmankuvassa, tieteessä, taiteessa ja teknologiassa, mikä voi muuntaa kulttuurimme samalla tavoin kuin 1300–1400-luvun renessanssi muunsi keskiaikaista Eurooppaa. Pessimistinen tulevaisuus ja sen myötä uusi Rooman tuho merkitsisi raptiota, hajautumista ja kyvyttömyyttä selviytyä haasteista sekä sen myötä syvää pettymystä. (Ray 1996, 2, 16–17; Sorokin 1970, 24–39, 284–301, 493–497.)

Transmodernistien korostaman myönteisen tulevaisuudenkuvan taustalla on ajatus mielikuvasta itseään toteuttavana ennusteena. (Ray 1996, 76.) Kyseessä on lähtökohta, jota Juha Suoranta (1997, 87, 124) luonnehtii optimistiseksi eli harmoniseksi tulevaisuuden tulkinnaksi. Se eroaa pessimistisestä eli apokalyptisesta tulkinnasta siten, että siihen liittyy toivon periaate, joka merkitsee pyrkimystä muuttaa asioita parempaan suuntaan. Sosiologi Fred Polak (1973) on osoittanut Euroopan historiaa koskevassa tutkimuksessaan, että kulttuurin rappeutumista on aina edeltänyt negatiivinen tulevaisuudenkuva. Positiivinen tulevaisuudenkuva auttaa meitä näkemään edessämme olevat mahdollisuudet, se kannustaa uusiin mahdollisuuksiin ja lisää halua rakentaa hyvää yhteiskuntaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita silmien ummistamista ekologisilta, poliittisilta ja taloudellisilta ongelmilta, joista mm. World Watch Instituutti on raportoinut, vaan positiivinen tulevaisuudenkuva antaa voimaa tarttua niihin. Modernin kyvyttömyys ratkaista ongelmia on Rayn mukaan ilmennyt siten, että ne on tulkittu joko epätodellisiksi tai liian isoiksi ja mahdottomiksi ratkaista. (Ray 1996, 2–4, 76; Ray & Anderson 2000, 340–341.)

Ray uskoo, että kulttuuria luovien transmodernit arvot ja maailmankuva muodostavat pohjan seuraavalle kulttuurille, joka parhaimmillaan on integraali- eli yhtenäiskulttuuri. Integraalikulttuurijatuksen juuret ovat idealismissa, 1800-luvun transsendentalismissa ja perenniaalisessa filosofiassa. Varsinaiset merkit transmodernin kulttuurin noususta ovat 1970-luvulta, vaikka sen aineksia on muun muassa jo 1930–1940-luvulla ilmestyneissä Piritim Sorokinin teoksissa. Transmodernin kulttuurin tulevaisuudenkuvassa korostuu ihmisten ykseys – yksi ihmiskunta, yksi planeetta, yhtenäiskulttuuri. Tavoitteena on niin ihmisen itsensä kuin luonnon ja yhteiskunnan parantaminen. Yhteiskunnallisessa elämässä painotetaan yhteistoiminnallisuutta ja demokratiaa. Transmodernia kulttuuria kuvaa ihanteellisuus, sosiaalinen optimismi, jalous ja pyhyden kokeminen. Avainasemassa ovat ihmisen henkinen kasvu, ihmissuhteet ja luova altruismi. Viisauteen opastaminen ja siihen kasvaminen on tarkoitettu koko elämänkaaren pituiseksi prosessiksi. Feminiiniset arvot

tulevat maskuliinisten arvojen rinnalle. Tieteessä transmodernismi uskoo perenniaalisen filosofian ja klassisen humanismin uuteen nousuun. Ekologinen etiikka ja henkisyys ovat arvossa ja tämän takana on ihmisen laajentunut tietoisuus ja transmoderni herkkyyys. (Ray 1996; Ray & Anderson 2000, 92–95, 315–341.)

Transmodernia tulevaisuuden kulttuuria voidaan luonnehtia myös toivonkulttuuriksi. Turnerin (1995) mukaan toivo eroaa halusta siten, että halu ajaa meitä tekoihin, mutta toivo kohottaa meitä. Se kietoutuu kuvitteelliseen arvioomme siitä, mikä on mahdollista. Hän uskoo, että toivo voidaan juurruttaa uudelleen 2000-luvun tieteeseen ja taiteeseen elvyttämällä klassisen humanismin henki ja kytkemällä erityisesti totuuden, kauneuden ja hyvyyden arvot kasvatustajatteluun ja filosofiaan. Samoin hän peräänkuuluttaa klassisen taiteen paluuta, jossa taiteen tehtävänä on kauneuden luominen. Teknologian tulee palvella ihmistä ja luontoa ja olla "häivytettynä taustalle". Hänen mielestään henkisten arvojen puute näivettää kulttuurin, tuhoaa talouselämän ja surkastuttaa yksilöt. (Turner 1995, 28, 44, 229–274.) Toivon merkitystä on korostanut myös Rosemarie Rizzo Parse (1999), joka on inspiroinut hoitotieteellistä tutkimusta ja käytäntöä, myös Suomessa.

Uusi kulttuuri voidaan nähdä myös kumppanuuskulttuurina. Riane Eisler (1988, 18, 240–241) erottaa kaksi hallitsemisen mallia. Toinen on herruusmalli, joko patriarkaatti tai matriarkaatti, Siinä toista sukupuolta pidetään toista parempana. Toista mallia hän nimittää kumppanuusmalliksi, joka perustuu enemmän yhteenkuuluvuuteen kuin arvojärjestykseen. Eislerin tulevaisuudenkuva on gylania eli kumppanuusyhteiskunta, jota symboloi elämää kuvaava malja eikä tappava miekka. Samaa teemaan liittyy läheisesti Marilyn Frenchin (1986) tutkimus naisen ja miehen asemasta ja vallankäytöstä historiallisena prosessina. Hänen tulevaisuuden teesinsä on, että meidän tulisi hylätä "valta jonkin yli" ja sen sijaan asennoitua valtaan "valtana johonkin".

Integraalikulttuurin luominen edellyttää sitä, että transmoderneja arvoja kannattavat tiedostavat toisensa ja sitoutuvat keskinäiseen toimintaan. Uuden yhtenäiskulttuurin tehtävänä on modernin henkistäminen ja samalla modernin erottamien eri elämänalueiden yhdistäminen. Lisäksi sen on kyettävä vastaamaan moniin rajuihin muutoksiin, joita modernin päättymisen aiheuttaa tieteessä, taiteessa, politiikassa ja talouselämässä. Ray ennustaa, että esimerkiksi tieteellisyys, positivismi ja filosofinen materialismi sekä modernilla mielenlaadulla luotu taide joutuvat muutoksen kouriin tai ne hylätään kokonaan. (Ray 1996, 2–5; Ray & Anderson 2000, 317–320.)

Transmodernin integraalikulttuurin luominen käytännössä

Integraalikulttuurin perusajatuksena on luoda synteesi, jossa on elementtejä traditionalismista ja modernismista. Traditionalistisen ja modernin osakulttuurin heikkouksista ja rajoituksista huolimatta on hyvä tiedostaa, että kaikki kolme osakulttuuria jakavat joitakin yhteisiä arvoja. Lisäksi kulttuurin elvyttämisen liikkeen on tärkeä nähdä traditionalismi ja modernismi osana yhteistä menneisyyttämme, poimia niistä parhaat elementit ja luoda uusi kulttuurin synteesi, yhtenäiskulttuuri. On vältettävä modernismin tekemiä virheitä. Se hylkäsi traditionalismin perinteiset maailmankuvat ja monet keskeiset ideat, mutta samalla se on hautasi sille ominaisen värin ja relativisoi kaikki traditionaaliset suuntaukset ja herätti niiden kannattajissa modernin vastarintaa. Kulttuurin synteesin etuna on lisäksi sen kulttuurikonfliktien syntymistä ehkäisevä vaikutus. (Ray 1996, 70, 109.)

Kulttuurin synteesin luominen ei ole kuitenkaan kivuton prosessi. Daniel Yankelovitch (1999, 64–65) näkee osakulttuureiden kohtaamisen vaikeuden; hän on havainnut, että väärinkäsitys on

melkein väistämätöntä, kun kaksi osakulttuuria kohtaa toisensa. Eri kulttuureissa elävät puhuvat eri kieltä, ajattelevat, toimivat ja painottavat asioita eri tavoin. Jokaisella osakulttuurilla on jaetut arvot, uskomukset, tavat ja tyylit, ja harvoin on tarpeeksi aikaa tai mahdollisuuksia oppia tuntemaan ja ymmärtämään toisen osakulttuurin tapoja. Ray (1996, 106, 108) painottaa, että kulttuurin elvyttäjien on tarpeen ymmärtää, miten sosiaaliset konfliktit toimivat ja heikentää vahingollisia prosesseja. Ensisijaisen tärkeää on toimia hyvin avoimesti ja tietoisesti kieltäytyä tekemästä toisesta osapuolesta Vihollista. Se edellyttää altruistisuutta ja kykyä muuntaa syntymässä olevat konfliktit neuvotteluiksi. William Isaacs (1999, 11) peräänkuuluttaa todellista dialogia, joka auttaa ymmärtämään osakulttuurien välisiä eroja ja rakentamaan siltoja niiden välille.

Kulttuurin synteessin luomisessa ei ole kyse keinotekoisesta vanhojen elementtien siirtämisestä uuteen asuun vaan kulttuurin juurien tiedostamisesta. Kulttuurin uudistaminen ei onnistu, jos leikkaamme itsemme irti ihmiskunnan menneisyydestä. Ray toteaa, että lännen täytyy palata sellaisiin filosofioihin, symboleihin ja myytteihin, jotka resonoivat ihmisten sydämen tahtiin. Uuden kulttuurin luojien tehtävä on valikoida historian ja kulttuurimme elementtejä ja käyttää niitä niin nykyisyyden kuin tulevaisuudenkin tulkintaan uudella tavalla. Tämä uudelleentulkinta tarkoittaa synteessin luomista tradition teeseistä ja modernin antiteeseistä hegeliläisessä hengessä. (Ray 1996, 109–110.)

TOISEUDEN KOHTAAMINEN - VÄITTELYSTÄ DIALOGIIN

Käsittelen seuraavaksi erilaisia kommunikointitapoja, joista dialogia pidän yhtenä transmodernin ajattelun keskeisimpänä teemana. Integraalikulttuurin luominen edellyttää kykyä ylittää raja-aidat ja eri osakulttuureiden vihamielisyydet. Kyky kohdata toinen ihminen dialogissa on klassinen ajatus, mutta samalla hyvin ajankohtainen tänä päivänä. Yankelovitch (1999) näkee dialogin tarpeen nykyään suurempana kuin aikaisemmin. Tämän hetken maailma on pluralistinen. Meillä on nykyään monia osakulttuureita ja etnisiä ryhmiä, joihin kuuluvilla on yksilöllisiä vaatimuksia. Aikaisemmin ei ollut nykyisen kaltaista tietoa tarvetta luoda keskinäistä ymmärrystä, koska useimmat jakoivat yhteisen merkityspersustan. (Yankelovitch 1999, 17–18.)

Väittelykulttuuri

Deborah Tannen osoittaa teoksessaan *The Argument Culture*, että länsimaiseen traditioon on syvälle juurtunut argumenttikulttuuri, jolle on ominaista lähestyä keskustelunaihetta vastakohtia korostavan väittelyn ja kritiikin avulla. Argumenttikulttuurin juuret ovat antiikin Kreikassa. Keskiaikana, jolloin väittelytaito kukoisti, keskustelun tarkoitus ei ollut niinkään totuuden löytäminen kuin tietyn näkökannan puolustaminen eli väittelytaito. Tannenin mukaan kyseessä on miehinen taistelukulttuuri symbolisine vihollisineen, ja hän tulkitsee myös keskiaikaista yliopiston opettaja-opiskelija -suhdetta tästä näkökulmasta. Opettajat, jotka saattoivat antaa opiskelijoille hyvinkin raakoja ruumiillisia rangaistuksia, edustivat opposition muodostaneille opiskelijoille symbolista vihollista. (Tannen 1998, 257–258.)

Yankelovitchin (1999) mukaan väittelylle ovat ominaisia seuraavat piirteet: 1) oletus, että on olemassa yksi oikea vastaus, joka on itsellä, 2) taistelunhaluisuus: halu osoittaa, että toinen on väärässä, 3) halu voittaa, 4) kuunteleminen tähtää heikkojen kohtien löytämiseen ja vasta-

argumenttien tekemiseen, 5) oletusten puolustaminen totuutena, 6) toisen osapuolen kritisoiminen, 7) omien näkemysten puolustaminen toisten näkemyksiä vastaan, 8) heikkouksien ja puutteiden etsiminen toisen näkökannoista, 9) omaa asemaa vahvistavien johtopäätösten hakeminen. (Yankelovitch 1999, 39–40.)

Tannen näkee argumenttikulttuurin taustalla aristoteelisen luottamuksen logiikkaan ja epäluottamuksen tunteita kohtaan. Tälle vastakohtaista lähestymistapaa edustaa klassinen aasialainen, kiinalainen ja intialainen, intuitiivinen näkemys, joka korostaa totuuden tajuamista. Klassisessa aasialaisessa retoriikassa ei keksitä loogisia argumentteja vaan kehitellään laajalti hyväksytyjä päätelmiä. Sen tavoitteena on harmonia. Se ei pyri voittamaan vastustajaa vaan valaisemaan asiaa sitä kysyvälle. Läntisen filosofian traditio eroaa klassisesta aasialaisesta myös siten, että sen tavoitteena on ollut abstraktin totuuden löytäminen, kun taas itäisessä perinteessä filosofian kiinnostuksen kohteina ovat olleet havainnot ja kokemukset. (Tannen 1998, 258.)

Formaali logiikka rohkaisee ajattelijaa pitämään totuuden etsintää askel askeleelta etenevänä väitteiden ja vastaväitteiden vuorotteluna. Totuus on siten lauseyhteydestä pääteltävissä oleva abstraktio. Tannen osoittaa, miten kouluissa opettajat arvostavat formaalia logiikkaa älyllisten pyrkimysten todellisimpana muotona. Formaalia tietoa täydentävä tiedon muoto on suhteita ja yhteyttä koskeva tieto (relational knowledge). Esimerkiksi kerättäessä tietoa kivistä opettaja kysyykin, miten oppilas sai kiven tai mikä on oppilaan suhde kyseiseen kiveen. Tannen päätyy johtopäätökseen, että formaalin, objektiivisen tiedon korostaminen suhteita ja yhteyttä korostavan intuitiivisen tiedon kustannuksella johtuu siitä, että kasvatusta nähdään harjaannuttamisena väittelyyn koulutuksen alkuvaiheista korkeimpiin yliopistollisiin opintoihin saakka. Hyvänä esimerkkinä tästä on tohtorinväitöstilaisuus, jossa väittelijä puolustaa väitöskirjaansa julkisesti. Väittelijän asema on olla oppositiossa toisiin nähden. Lähtökohta-ajatuksena on, että tieto saavutetaan parhaiten väittelyn kautta siten, että väittelijä esittää ajatuksensa suullisesti kuulijakunnalle, joka tekee parhaansa löytääkseen tutkimuksen aukkoja ja heikkouksia. (Tannen 1998, 260–261.)

Väittelystä keskusteluun - keskustelusta dialogiin

Heikkilä ja Heikkilä erottavat Rossin (1998) mallin mukaan neljä tyypillistä kommunikointitapaa. Raaka debatti eli väittely on niistä voimakkaimmin yksilöä korostava. Tavanomainen keskustelu keskittyy usein jonkin näkökannan puolustamiseen ja vastustamiseen. Tavanomainen keskustelu ja väittelykulttuuri on kulttuurillemme ominaisin suullisen kommunikaation muoto. Taitava keskustelu on edellisiä yhteistoiminnallisempaa. Siinä pyritään pois tavanomaisen keskustelun katkelmallisuudesta ja sen myötä löytämään yhteistä merkitystä. Taitavalle keskustelulle on ominaista kyselevä ja tutkiva ote sekä valintojen tekeminen. Dialogissa aktiivinen, osallistuva kuunteleminen on avainsana. Se tarkoittaa sekä toisen kuuntelemista toiseutena että itsensä sisäistä kuuntelua. Kuunteluun liitetään ymmärrystä selventävät ja tarkentavat avoimet, ei-johdattelevat kysymykset. Lähtökohtana on sekä itsensä että toisen kunnioittaminen. (Heikkilä & Heikkilä 2001, 56–59, 105, 112–118.)

Yankelovitchilla on edellistä yksinkertaisempi kolmitasoinen malli. Debatin eli väittelyn vastakohtana hän näkee dialogin. Näiden väliin sijoittuu keskustelu. Dialogi merkitsee aina suhdetta johonkin – ihmiseen, toiseen tai itseensä, eläimeen, esineeseen tai asiaan. "Dia" tarkoittaa "kautta" ja "logos" merkitsee "sanaa". Dialogille on ominaista oletus, että monilla ihmisillä on vastauksen

osasia ja että yhdessä voidaan löytää ratkaisu. Dialogi korostaa yhteistyötä yhteisen ymmärryksen ja perustan saavuttamiseksi. Dialogin piirteitä ovat osapuolten yhdenvertaisuus ja empaattinen kuuntelu, jonka tarkoitus on ymmärtää ja löytää merkityksiä. Dialogissa osanottajia rohkaistaan tuomaan avoimesti esille omia syvimpiä oletuksiaan, kuuntelemaan niitä tuomitsematta ja tutki-
maan niin omia kuin toistenkin käsityksiä. Dialogin ainutlaatuinen luonne edellyttää, että kukaan ei estä tämänkaltaista avoimuutta eikä tuomitse. Dialogissa etsitään uusia vaihtoehtoja, joita ei suljeta tai joista ei tehdä päätöksiä. Pyrkimyksenä on paljastaa oletuksia, tutkia kaikkien näkökan-
toja ja etsiä toisten näkökantojen vahvuuksia ja arvoa. (Isaacs 1999, 19; Yankelovitch 1999, 39–40, 44–46.)

Keskustelu eroaa Yankelovitchin (1999, 41) mukaan dialogista siten, että yhdenvertaisuuden periaate ei siinä toimi; keskustelussa voi esiintyä suuriakin statuseroja. Bohm (1996, 6–7) toteaa, että keskustelu, discussion, viittaa verbinä hajottamiseen. Keskustelussa esitetään erilaisia näkö-
kulmia, hajotetaan asiaa palasiin ja analysoidaan. Keskustelu on kuin peli, jossa ihmiset lyövät ideoita kuin palloa. Jonkun ajatus saatetaan hyväksyä, toisen hylätä.

Pelkkä rationaalinen keskustelu ei useinkaan toimi ongelmatilanteissa. Epäonnistumisen syynä Ollila (1993, 36) näkee keskustelun ilmapiirin laiminlyömisestä ja keskittymisen lähinnä vain keskustelun osapuoliin. Keskustelussa saatetaan syyttää toista osapuolta ja aiheuttaa hänessä syyllisyyttä, joka voi muuntua alitajuisesti vihamielisyydeksi ja jähmettää kohtaamisprosessin. Jos osapuolet sen sijaan pyrkivät luopumaan ärsyttävistä käyttäytymismalleistaan toisen osapuolen haluamalla tavalla, voi tämä johtaa turhaumiin ja mahdollisesti pysyvään alistumiseen.

Isaacs puhuu dialogin kolmesta kielestä: dialogin merkityksestä eli sen ideasta, dialogin kau-
neudesta ja estetiikasta sekä dialogin antamasta voimasta toimia käytännössä. Dialogin hän mää-
rittelee tavaksi ajatella ja reflektoida yhdessä. Se ei ole tekemistä toiselle vaan tekemistä toisten kanssa. Se on elävää tutkimista ihmisissä ja ihmisten välillä. Dialogi antaa voimaa oppia toisilta ja toisten kanssa. (Isaacs 1999, 9, 12–13.)

Dialogi vetää puoleensa tunteet ja arvot. Se ei toimi, jos sen jäsenet alkavat puolustaa reaktii-
visesti mielipiteitään. Kohtaaminen onnistuu parhaiten, kun lähtökohtana on erilaisuuden arvosta-
minen ja kun ymmärrämme, että maailma on jakamaton kokonaisuus, joka koostuu keskenään
yhteydessä olevista erilaisista osasista kuten ihmisistä. Dialogi tulee mahdolliseksi vasta sitten,
kun keskinäinen luottamus on rakennettu. Keskinäisen ymmärryksen myötä pitkäaikaiset stereotyy-
piat häviävät. Todellisessa dialogissa ei ilmene kädenvääntöjä, arvoaseman korostamista tai vih-
jauksia sanktioista vääränlaisten asenteiden takia, ei edes epäsuorasti. Se on vapauttavaa, koska
siinä toisen ei oleteta olevan samaa mieltä kanssamme eikä kukaan yritä voittaa toista. Dialogi voi
stimuloida uusia luovuuden tasoja, jolloin ryhmä saavuttaa aikaisempaa laajempia näkemyksiä ja
luo yhteisiä visioita, joiden perustana on jaettu tarkoitus. Dialogissa luovuus ja viisaus yhdistyvät,
ja viisaus puolestaan syntyy siitä, kun arvot liitetään tietoon. Dialogi ei tee ihmisestä massaihmistä,
vaan parhaimmillaan se kirkastaa hänessä olevan ainutlaatuisuuden. (Bohm 1996, Heikkilä &
Heikkilä 2001, 40, 66; Yankelovitch 1999, 16–42, 191.)

Dialogiryhmässä ei päätetä mistään, mitä tehdään. Tällä tavalla luodaan tyhjä tila, jossa jäsen-
ten ei ole pakko sanoa tai olla sanomatta jotakin tai päätyä joihinkin johtopäätöksiin. Dialogin
tarkoitus ei ole saada aikaan jotakin hyödyllistä, sillä hyödyllisyyden tai sanomisen vaatimus ra-
joittaisi heti jäseniä. Toisaalta sen tarkoitus ei ole olla pelkkää huviakaan. Tyhjä tila on avoin ja
vapaa, ja vapaus on dialogin elinehto. (Bohm 1996, 7–19.)

Kasvatuksen kannalta kiinnostava on järjestäytynyt dialogi. Voiko dialogia oppia, ja jos oppii, onko se dialogia? Järjestäytynyt dialogi saattaa vaikuttaa paradoksilta, koska dialoginen hetki on kohtaamisen silmänräpäys ja se syntyy suunnittelematta. Järjestäytynyttä dialogia voidaan puolustaa sillä, että sen tarkoituksena on oppia tiedostamaan, miten dialogiin päästään. Parhaimmillaan näitä ikuisuuden silmänräpäyksiä syntyy myös ohjatun tai järjestäytyneen dialogin aikana. Järjestäytyneen dialogin vaiheet muistuttavat tiimin vaiheita. Ensimmäiselle kohtaamisvaiheelle on ominaista kohtelias ja sivistynyt käytös ja kiltteys. Toisessa vaiheessa dialogiin osallistuvat kohtaavat erilaisuuden, sen myötä epävarmuuden ja sitä seuraavan myrskyn. Tämän jälkeen saatetaan palata ensimmäiseen vaiheeseen. Eteenpäin pääsemiseksi ryhmän jäsenten on tiedostettava itse-reflektion välttämättömyys ja alettava myös käyttää sitä. Näin edetään muiden syyttelystä kolmannen vaiheeseen, jolle on ominaista tutkiva kyseleminen ja siihen yhdistyvä reflektointi. Tässä vaiheessa jäsenet tulevat ulos omista puolustusasemistaan ja siirtyvät puhumaan minä-muodossa aikaisemman kolmannen persoonan sijaan. Sen myötä he kykenevät menemään myös toisen ihmisen asemaan. Ryhmässä alkaa nousta esiin erilaisia näkökulmia ja ideoita, jotka virtaavat vapaasti. Neljäs vaihe on uutta tuottava generatiivisen dialogin vaihe. Siinä siirrytään uudelle tiedostamisen tasolle, jolle on ominaista kokonaisuuden oivaltaminen ja ryhmän yhteisen merkityksen luominen. Ilmaisuuksien muuttuu sydäimestä puhumiseksi – omalla äänellä ja omin sanoin. Syntyy kokemus, että sanat ovat usein liian karkeita ilmaisemaan herkkää ilmiötä. (Heikkilä & Heikkilä 2001, 151–165; ks. Isaacs 1999 sieltä tämä malli.)

Autenttinen dialogi

Autenttisen dialogin isähahmona tai mestarina voidaan pitää Martin Buberia, jonka filosofiaan dialogiajattelijoiden jälkipolvi yleensä aina viittaa. Buberin ajattelussa on keskeistä suhdekäsite: ihminen ei ole vain suhteessa, vaan hän on itse suhde, joka tarvitsee Sinän tullakseen Minäksi. Buber erottaa kahdenlaisia suhteita: Minä-Sinä -suhde ja Minä-Se -suhde. Minä-Sinä -suhde on aito dialoginen yhteys, joka on kohtaamista koko olemuksella. Välitön yhteys Minän ja Sinän välillä merkitsee sitä, ettei Minän ja Sinän välillä ole mitään käsitteellistä, ei pyrkimystä eikä pyydettyä. Sinää ei koeta eikä kuvailla. Minä-Sinä -suhde edellyttää keskittymistä, aistimusten jättämistä ja sulautumista kokonaiseksi olemukseksi. Aidossa dialogisessa kohtaamisessa yhteys on läsnäolevaa, aktuaalista ja aktuaalistavaa – se on läsnäolon maailma, josta voi aavistaa ikuisuuden. Dialogiseen kohtaamiseen ei ole mitään keinoa ja Buber toteaaakin, että kohtaamista tapahtuu silloin, kun "kaikki keinot ovat sortuneet". Minä ei löydä Sinää etsimällä, eikä mikään ohje voi johdattaa ihmistä kohtaamiseen. Siihen vaaditaan vain läsnäolon hyväksyminen ja Sinä kohdataan armosta. Minä-Sinä -suhde on uskaltautumista ja antautumista. Dialoginen tila on sitä, että ihminen lepää kokonaisuudessa. Se on lähinnä toimettomuutta, jossa ihmisen aistimukset ja toiminnot ovat passiivisessa tilassa. Toisaalta se on aktiivista astumista yhteyteen. Kasvattajan ja kasvatin, opettajan ja oppilaan suhde voi olla Minä-Sinä -suhde, mutta täydellinen molemminpuolisuus siihen ei kuulu. (Buber 1993, 30–35, 48–49, 105, 163–164.)

Aito ja välitön Minä-Sinä -kohtaaminen voi kestää vain hetken. Heti kun kiinnitän huomiota toisen ihmisen puheeseen, fyysisiin ominaisuuksiin, alan kuvailla ja luokitella häntä, läsnäolon ja yhteyden hetki on ohi ja dialogi esineellistyy Minä-Se -suhteeksi. Minä-Se -suhteessa toinen ihminen on minulle kohde, jonka koen. Kokemusten ympäröimä Minä-Se -maailma on arkimaailma

ja samalla menneisyyden maailma ilman nykyhetkeä. Se, minkä koen ja mitä reflektoin, on jo tapahtunut ja siten se on menneisyyttä. (Buber 1993, 35, 39–40.)

Sinän kohtalona on tulla Se:ksi ja näin täytyykin tapahtua, koska ihminen ei kestä jatkuvaa Sinän läsnäoloa. Hän tarvitsee elämäänsä Minä-Se -maailman tukea, koska Se-maailma on ajan, tilan ja vertaamisen suhteellisen luotettava maailma. Pohjimmiltaan se kuitenkin pysyy ihmiselle vieraana. Buberin mukaan se, joka pelkästään elää Minä-Se -maailmassa, ei ole ihminen. Ihmisen elämään ja ihmissuhteisiin kuuluu Minä-Sinä -maailman ja Minä-Se -maailman vuorottelu ja aaltoilu. (Buber 1993, 54–58, 128–129.)

Dethlefsen (1994) esittää, että kohtaamista ja dialogia korostavan ajattelun taustalla on käsitys kaiken ykseydestä, joka on ominaista erityisesti itämaisille filosofioille. Myös Platon korostaa, että on olemassa vain ideoiden maailma ja tämä polariteetti eli aistimaailma on harhaa so. tietoisuutemme rakenteesta johtuvaa mayaa. Koemme maailmamme moninaisuutena, vastakohtapareiksi jakautuneena rajallisena muotojen maailmana, mutta todellisuudessa on olemassa vain ykseys – kaikki on yhtä. Ykseyden tilaan pääsemiseksi ihmisen on yhdistettävä polariteetit ja tätä polaarisuudesta vapautumista kutsutaan heräämiseksi. (Dethlefsen 1994, 131–134; Platon.)

Buber tähdentää vastakohtien Sinä-Se merkitystä ja sitä, ettei vastakohtista tulisi yrittää luoda käsitteellistä synteisiä, jolloin lankeaisi vastakohtien relativisointiin. Paradoksi kuuluu elämään ja vastakohtat voi hänen mukaansa sovittaa vain elämällä ne läpi ja siten osoittamalla niille omat pätevyysalueensa – elettyinä niistä tulee yhtä. (Buber 1993, 126.)

Dethlefsen ajattelee polariteeteista, että ihmisen on ihmiseksi kasvun tiellä opittava maltillisesti kohtaamaan erilaiset tapahtumat ja ihmiset tuntematta heti vastenmielisyyttä tai mieltymystä. Maltillinen kohtaaminen ei ole välinpitämättömyyttä, vaan se on kykyä pysytellä kahden polariteetin välillä eli niiden keskuksessa ja tarkastella siitä käsin molempien poolien sykettä. Tämän elämäntavan avulla ihminen sovittaa vastakohtien välisen ristiriidan eli yhdistää polariteetit elämällä ja toimimalla. (Dethlefsen 1994, 62–63.)

Useimmat dialogia toteuttaneet ja siitä kirjoittavat korostavat reflektoinnin merkitystä dialogissa, jopa sen ehtona. Ihminen ei opi kokemuksesta, ellei hän kykene refleктоimaan. Reflektoidulla hän tunnistaa myös mentaaliset mallinsa. (Isaacs 1999, 34; Heikkilä & Heikkilä 2001, 132.) Tämä käsitys ei kuitenkaan istu Buberin malliin. Varsinkin tapahtumahetkellä tapahtuva reflektio – "reflection in action" – muuntaa Minä-Sinä -yhteyden välittömästi Minä-Se -suhteeksi. Buber painottaa reflektion sijasta rakkautta, jolla hän tulkintani mukaan tarkoittaa reflektion yläpuolella tapahtuvaa kokonaisvaltaista tiedostamista. Sen avulla ihminen saavuttaa todellisen yhteyden toiseen ihmiseen.

Yankelovitch on havainnut, että usein dialogissa päästään parempaan ymmärrykseen, mutta ei välttämättä suurempaan harmoniaan. Hän viittaa Buberin käsitykseen autenttisesta dialogista, joka on hänen mielestään hyvin paljon syvempää kuin mihin tavallisella keskustelulla päästään. Yankelovitchin mukaan autenttiselle dialogille on ominaista todellinen avoimuus Minä-Sinä -suhteessa. Ihminen ei ole "epävireessä" niiden näkemysten kanssa, joista hän on eri mieltä eikä hän kiirehdi muotoilemaan argumentteja, joilla voisi todistaa toisen olevan väärässä ja samalla hän kiinnittäisi toiseen vain puolittaista huomiota. Autenttisessa dialogissa ihminen sen sijaan ottaa toisen ihmisen näkemyksen täysin sisäänsä ja antautuu sille termin syvimmissä merkityksessä. Myös toinen eli Sinä tekee samoin. Tästä syntyy keskinäinen ymmärrys. (Yankelovich 1999, 14–15.)

Yankelovich tulkitsee edelleen, että Buberille dialogi on olemisen tapa. Elämä itsessään on tapaamisen muoto ja dialogi on kuin harjanne, jolla tapaamme. Dialogissa pääsemme kohteliaitten pintapuolisuuden ja puolustusmekanismien taakse, joilla me tavallisesti varustamme itsemme. Kuuntelemme ja vastaamme toiselle todenperäisesti, mikä edellyttää sitoumusta välillemme, Tässä mielessä dialogi on menestyksekkään suhteen muodostuksen prosessi. Sen sijaan, että sanomme "minä tai sinä", sanommekin "minä ja sinä". Minän suhde Sinään dialogissa on ihmisen syvä kaipaus. Se on hänen minuutensa peili. (Yankelovitch 1999, 15.)

Kolmas ja kohtaamisen etiikka

Ihmisen suhdeluonteeseen sisältyy aina eettisyys. Ollilan mukaan länsimaissa on vallalla liioittelun kantilainen käsitys ihmisestä autonomisena moraalisen agenttina, joka tekee päätöksensä yksilöllisin perustein. Tämä näkemys ei ota huomioon sitä, että ihmisen persoonallisuus muuttuu sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Hän korostaa, että eettinen kohtaaminen on kaikkia osapuolia kehittävä prosessi. Kohtaamisesta Ollila käyttää käsitettä rendezvous. Kohtaaminen merkitsee aina suhdetta johonkin. (Ollila 1993, 19–24.)

Kohtaamisen osapuolet ovat Ensimmäinen eli subjekti ja Toinen, jonka subjekti kohtaa. Kohtaamisen avainkäsite on Kolmas, joka muodostuu vuorovaikutuksen osapuolten eli Ensimmäisen ja Toisen kätkeytyistä ja alitajuisista ominaisuuksista, tilannetekijöistä ja kohtaamisessa syntyneistä uusista elementeistä. Rendezvous-etiikka edellyttää tietoista sitoutumista eettiseen suhteeseen. (Ollila 1993, 21–29.)

Myös Isaacs viittaa Kolmannen tärkeyteen toteamalla, että yhdessä ajattelemisen edellyttää kykyä tulla tietoiseksi näkymättömän ilmapiirin "arkkitehtuurista", koska se vaikuttaa suuresti siihen, miten ajattelemme ja toimimme. Tiedostaessamme ilmapiirin arkkitehtuurin opimme intuitiivisesti näkemään ne voimat, jotka tosiasiallisesti vaikuttavat keskustelun pintatason alapuolella ja kehittämään tapoja niiden käsittelemiseen ja hallitsemiseen. Ilmapiirin tiedostamisen myötä voimme luoda terveellisen tilan dialogille. Isaacsin mukaan on lisäksi tärkeää, että opimme olemaan tietoisia puheemme ja tekojemme välisistä ristiriitaisuuksista. (Isaacs 1999, 29–30.)

Voimme kysyä, onko Ensimmäisen Kolmas sama kuin Toisen Kolmas. Ollila on vakuuttunut, että osapuolet jakavat yhteisen Kolmannen, ja sen löytäminen on myös välttämätöntä, jotta sen vaatimukset voitaisiin tiedostaa. Yhteisen Kolmannen kokemusta ei saavuteta, jos osapuolet ovat vakuuttuneet olevansa oikeassa objektiivisessa merkityksessä. Onnistunut kohtaaminen edellyttää, että kaikki osapuolet pyrkivät yhdessä parantamaan Kolmannen laatua. Kolmannen laatua voidaan parantaa esimerkiksi kohtaamisen ajankohdan ja paikan valinnalla. Esteettisillä toimenpiteillä ja laaduilla vaikutetaan vahvasti Kolmanteen. (Ollila 1993, 33-35, 109-110, 247-267.)

Kolmannen parantamiseen sisältyy oman varjon kohtaaminen. Jos ihminen pyrkii kaikin keinoin tavoittelemaan hyvää ja välttämään paha, hän torjuu pahan alitajuntaansa. Siitä muodostuu ns. varjo, joka hänen on ennen pitkää kohdettava. Varjo on se alue ihmisessä, jota tietoisuuden "valo" ei läpäise eli josta ihminen ei ole tietoinen. Varjon kohtaaminen onkin yksi transmodernin maailmankatsomuksen perusajatus, jolla on vahva kytkentä ihmisen itsekasvatukseen. Kaikki, mistä ihminen ei pidä tai mitä hän ei halua, kumpuaakin hänen omasta varjostaan; hän vain projisoi sen ulkomaailmaan. Dethlefsen toteaa, että varjo on ihmisen polariteetti, joka toteutuu yleensä odottamatta niin, että se yllättää "jalot sielut". Tosin monet ihmiset eivät halua tai kykene

kohtaamaan varjoaan suoraan, vaan he projisoivat sen ulkomaailmaan ja muihin ihmisiin ja kohtaavat sen sitä kautta. (Dethlefsen 1994, 55, 61, 180–181.)

Rakkaus dialogin kantovoimana

Ollila (1993, 148, 151) näkee dialogin ja siihen sisältyvän kohtaamisen etiikan kantovoimana rakkauden, joka on enemmän kuin tunne. Hän kutsuu sitä henkiseksi rakkaudeksi. Buberin (1993, 37) mukaan "rakkaus on kosminen voima", jota tunteet välittävät, mutta eivät muodosta sitä. Tillich, joka on saanut vaikutteita Buberin ajattelusta, korostaa, että konkreettisen sisällön persoonien kohtaamiselle antaa agape-rakkaus, joka on myös moraalisen toiminnan korkein periaate (Annala 1983, 61–62). Itse agape-käsite on peräisin Platonilta, joka erottaa rakkauden kolme laatua – eros, filia ja agape. Rakkaus on avautumista kaikelle, myös erilaiselle ja minän ulkopuolella olevalle. Rakkaus pyrkii sovittamaan erot ja tulemaan yhdeksi. Se on myöntymistä ehdoitta ja rajoituksitta. (Dethlefsen 1994, 64.) Platonin filosofiassa tulee esiin ajatus ihmisen alkuperäisestä olemisen yhteydestä, josta ihminen on irtaantunut. Rakkaus voidaan tulkita sielun kaipuuksi tähän menetettyyn alkuperäiseen yhteyteen (Varto & Veenkivi 1996, 2–3.)

Spinoza (1994, VP35) toteaa, että "Jumala rakastaa itseään äärettömällä intellektuaalisella rakkaudella". Spinozan ajattelussa Substanssi eli Jumala on jakamaton ja kaiken ensimmäinen ja sisäinen syy. Kaikki mikä on, on Jumalassa eli Substanssissa eikä mitään voida käsittää ilman Jumalaa. Ihminen puolestaan on Substanssin yksi moodi eli osa universumin jumalallista pyrkimystä, conatus-voimaa. Rakkaus on siten pohjimmiltaan jumalallista rakkautta ja samalla myös ihmisen rakkautta itseään kohtaan. Itsensä rakastaminen on siten hyve eikä se vähennä rakkautta toista ihmistä kohtaan. (Spinoza 1994, ID5, IP13–18 IIP3, IIIP 7–9.)

Dialogissa rakkaus ilmenee tietoisena intentionaalisenä valintana ja vastuullisena tahdon aktina. Rakkaus on myös Kolmannen vaatimus – sen avulla Kolmas edistää dialogin osapuolten ihmiseksi kasvamista, johon sisältyy myös moraalinen täysikasvuisuus. (Ollila 1993, 109-110, 124-125.)

Miksi dialogi ei onnistu?

Bohm (1996) painottaa, että dialogin esteenä olevat erimielisyydet ovat syvälle juurtuneiden ajatusmalliemme tulosta. Ajattelussa luomme mielipiteitä, joita alamme puolustaa totuuksina. Ajattelu tapahtuu hiljaisen tiedon tasolla ja sitä voi muuttaa vain, jos kykenee kommunikoimaan tacit-tasolla. Syvin tacit-prosessi on Bohmin mukaan kuitenkin kaikilla ihmisillä yhteinen ja jaettu. Ihmiskunta on kadottanut tämän tietoisuuden, mutta nyt on aika palata yhteiseen tacit-tietoon, koska ihmisten on välttämätöntä oppia kommunikoimaan keskenään ja jakamaan yhteistä tietoisuutta. (Bohm 1996, 9–11, 14–15.)

Argyris (1990) käyttää vastaavasti käsitettä mentaaliset mallit eli mielen kuvat. Tämän ajatuksen mukaan muodostamme kohtaamistamme ihmisistä ja asioista mielikuvia, olettamuksia ja tarinoita. Myös Buber esittää, että maailma ihmisessä on todellisuudessa ihmisessä oleva mielikuva maailmasta. Mielikuvan tai mentaalisen mallin luominen on merkityksen antamista kohtamallemme ilmiölle. Seurustelemme näiden kuvien ja tarinoiden kanssa. Mielen kuvat ohjaavat havaintojamme ja aistimuksiamme kohtaamastamme todellisuudesta sekä määräävät

käyttäytymistämme. Monet niistä ovat kapeita yksinkertaisuuksia, koska ne ovat syntyneet hyvin spesifissä tilanteessa. Kun taistelemme mielessämme jotakin ihmistä vastaan, taistelemme itse asiassa hänestä luomaamme kuvaa tai tarinaa vastaan. (Buber 1993, 118; Heikkilä & Heikkilä 2001, 70–74.)

Kun ihminen on vakuuttunut oman näkemyksensä paremmuudesta muiden vastaaviin verrattuna ja torjuu vastenmielisen ja oudon, hän jää kiinni tähän omaan varmuuteensa ja menettää samalla mahdollisuuden saavuttaa laajemman näkökulman. Samalla hän luo puolustusilmapiiriä, jolle on ominaista erillisyys ja kriittisyys. Tämän kaltaisessa ilmapiirissä todellinen reflektio ja rehellinen tutkimus estyvät. (Isaacs 1999, 34.)

Dialogin onnistumisen esteenä ovat edellisten lisäksi tavalliselle keskustelulle ominaiset piirteet, jotka usein ovat tiedostamattomia tai tarkoituksella verhottuja niin, että keskustelu vaikuttaa kultivoituneelta. Näitä piirteitä ovat Heikkilän ja Heikkilän (2001, 61) mukaan muiden keskusteluosapuolten vähättely, heidän mielipiteittensä kyseenalaistaminen tai neutraloiminen, halu osoittaa muiden osapuolten tietämättömyys tai tietojen puutteellisuus sekä puheenaiheen vaihtaminen.

Yankelovich näkee dialogin epäonnistumisen syinä henkilökohtaisten pyrkimysten erot, epäluottamuksen, vihan ja jopa väkivaltaisuudet. Nämä tunteet voivat osoittautua voimakkaammiksi kuin yhteisen perustan löytäminen. Tästä ovat osoituksena arabien ja israelilaisten sekä serbien ja albaanien väliset yhteenotot. Yleisimpänä syynä dialogin epäonnistumiseen Yankelovich pitää kuitenkin sitä, että dialogia ei ole "tehty" hyvin. (Yankelovitch 1999, 17–18.) Buber puolestaan on sitä mieltä, että dialogia ei voi muodostaa.

Dialogi voi epäonnistua myös siksi, että panemme liikaa painoa verbaaliselle kommunikaatiolle. Yankelovitch muistuttaa, että ongelmien ratkaiseminen puhekyvyllä on hyvin länsimainen ominaisuus ja samalla joillekin kyynikoille merkki kulttuurimme naiiviudesta. On helppo tehdä pilaa ihmisistä, jotka vakavissaan ja hyvää tarkoittaen pyrkivät dialogiin, joka kuitenkin epäonnistuu. (Yankelovitch 1999, 16.)

ITSENSÄ KOHTAAMINEN JA IHMISEKSI KASVAMINEN

Kun ihminen antautuu dialogiin, hän päätyy aina kohtaamaan itsensä, mikä on itsetuntemuksen ja ihmiseksi kasvun lähtökohta. Dialogissa oleminen kohottaa tietoisuuden tasoa ja itsen ymmärtämistä sekä aktivoi itsekasvatusta. Asia voidaan ilmaista myös toisin päin. Dialogin onnistuminen edellyttää itsensä kohtaamista ja tietoisuuden kasvua. Voidaan puhua dialogin menetelmistä, mutta todellisuudessa dialogi jää tekniikaksi, elleivät dialogin osapuolet tiedosta persoonallisuuttaan ja alitajuisia tekijöitä, jotka vaikuttavat dialogin ilmapiiriin eli ns. Kolmannen muotoutumiseen. Jos ihminen ei kykene kohtaamaan itseään ja sen myötä kasvamaan ihmisenä, hän projisoi tiedostamattomat puolensa itsensä ulkopuolelle ja löytää toisista syylliset ja syntipukit. Tämä osoittaa, miten syvällinen ja toisiinsa kietoutunut suhde dialogilla ja ihmiseksi kasvamisella on. Ihminen kohtaa itsensä toisessa ihmisessä; hänen olemuksensa heijastuu toisesta peilikuvan tavoin. Mitä avoimempi ja todellisempi toinen on ihmisenä, sitä paremmin hän näkee kuvansa. Nämä kaksi puolta, itsen kohtaaminen ja toisen kohtaaminen ovat ihmiseksi kasvun tie, ja kasvuprosessin mahdittaisanoja ovat rakkaus, kauneus, vapaus ja tietoisuus. (Dethlefsen 1994, 56, 61, 180–181; Heikkilä & Heikkilä 2001, 62–63; Ollila 1993, 126–127.)

Perenniaalinen humanismi – Platon ja Aristoteles

Perenniaaliseen humanismiin sisältyy keskeisesti ajatus ihmisen kasvamisesta varsinaiseksi ihmiseksi. Se on myös yksi transmodernin maailmankatsomuksen perusajatuksista. Urpo Harvan (1981, 57) mukaan humanitas perennis eli ikuinen humanismi koostuu sellaisista ihmisistä koskevasta käsityksistä, jotka ovat säilyneet elinvoimaisina läpi vuosituhansien. Ikuinen humanismi sisältää ensiksikin ajatuksen siitä, minkälainen ihminen on ja toiseksi, minkälainen hänen tulisi olla ollakseen olemuksensa mukainen. Toisaalta on muistettava, että ihminen on aina myös salaisuus, jota emme kykene täysin paljastamaan.

Perenniaalisen humanismin perusta on Platonin ja Aristoteleen filosofiassa. Timaios-dialogin mukaan maailmanluoja sijoitti "ymmärryksen ihmisen sieluun ja sielun ruumiiseen, jotta hänen luomistyönsä tulos olisi kaikkein parasta ja kaikkein kauneinta." (Platon 1982, 173.)

Platonin mukaan sielu on kolmitasoinen. Sielun korkein osa on sen harkitseva puoli eli järkisielu, joka on samalla ihmisen ideaali, jota kohti hänen tulisi kohota. Järkiselullään ihminen voi tavoittaa aisteille näkymättömän ideamaailman tosiolevuuden, sen järjellisyyden ja merkityksellisyyden, toisin sanoen totuuden. Sielun alempi puoli jakautuu kahteen osaan, joista toisen laatu on kiivastuva ja rohkea, toisen himokas. Sielun kolmea tasoa vastaavat hyveet viisaus, rohkeus ja kohtuullisuus. (Platon 1882, 36–37; 1920, 62–64; 1981, 157–159, 330–333; 1982, 172, 177.)

Aristoteles erottaa ihmisessä muodon eli sielun ja aineksen eli ruumiin. Sielu jakaantuu rationaaliseen ja irratoriaaliseen osaan. Irratoriaalinen puoli koostuu vegetatiivisesta eli kasvinomaisesta osasta ja haluavasta osasta. Myös rationaalinen puoli on kaksiosainen. Alempaa niistä Aristoteles nimittää käytännölliseksi järjeksi ja ylempää intuitiiviseksi järjeksi. Käytännöllinen järki on mielipiteitä muodostava, pääättelevä ja harkitseva sielunkyky, joka kohdistuu aistihavaintoihin. Intuitiivisen järjen kohteena ovat ikuiset ja muuttumattomat asiat eli tieteellinen tieto. Irratoriaalisen sielunosan hyveitä ovat luonteenhyveet kuten anteliaisuus ja kohtuus, mikäli sielun haluava osa toimii järjen ohjauksessa. Käytännöllisen järjen hyve on järkevyys ja intuitiivisen järjen hyve viisaus. Totuuden saavuttaminen on sielun järkevien osien tehtävä. (Aristoteles 1989, 25–38, 107–119.)

Perenniaalisen humanismin mukaan ihmisen päämäärä on näin ollen järjellinen ihminen. Tällä ei tarkoiteta ihmisen muiden olemuspuolien kieltämistä vaan järjen ohjausta. Georg Henrik v. Wright (1974, 35) toteaa, että kreikkalaisten ihanteena oli "luonnollinen" ihminen eli ihminen, jolla on ihanteelliset sielun ja ruumiin ominaisuudet. Tämä on paideian eli kasvatuksen ja sivistyksen tavoite ja sitä tulee myös ihmisen itsensä tavoitella. Paideiaan sisältyvät totuuden, kauneuden ja hyvyyden ihanteet. (Platon 1981, 254; v. Wright 1974, 35.)

Perenniaalisen humanismin jalanjäljillä

Ihmiseksi kasvun ajatus esiintyy monilla filosofeilla ja kasvatustieteilijöillä antiikin jälkeisessä aatehistoriassa, myös monissa tämän teoksen aikaisemmissa artikkeleissa. Pindaros on kiteyttänyt ikuisen humanismin ytimen sanoihin "tule siksi mikä olet". Itseksi tulemisen lähtökohtana on toinenkin klassinen kehotus, Delfoin oraakkelin "tunne itsesi", jota Sokrates sovelsi onnistuneesti käytäntöön. Todellinen itsetuntemus merkitsee arkiminuuden eli egon lisäksi korkeamman varsinaisen minuuden eli itsen tuntemista. Kyseessä ei ole korulauseiden kokoelma vaan ihmisen

todellinen tehtävä ihmisenä. Ihmiseksi kasvu ja siihen sisältyvä tietoisuuden tason kohoaminen ovat harmonisen yhteiselämän ja uuden kulttuurin kukoistamisen ehto.

Hegelillä ja hänen seuraajillaan on loistava kuvaus ihmisen tietoisuuden asteittaisesta kehitymisestä hengen tiedostamattomasta ja epävapasta olemisesta tietoiseksi ja itsetajuiseksi olenoksi. Itsetajuisuuden ensimmäisessä, subjektiivisen itsetajunnan vaiheessa, ihminen tiedostaa itsensä tietämisen kohteesta erilliseksi olenoksi. Toinen olento ilmenee ihmiselle vastakkaisena ja hänestä riippumattomana toiseutena. Toisessa vaiheessa objektin ja subjektin vastakkaisuusasetelma häviää ja saavutetaan sovinto näiden välille. Murray nimittää tätä vaihetta Hegel-tulkinnassaan universaaliksi tietoisuudeksi. Viimeisessä järjellisen itsetajunnan vaiheessa subjekti ja Objekti yhtyvät ja absoluuttinen henki tulee ihmisessä itsestään tietoiseksi ja toimivaksi. (Murray 1991, 39–42.)

Tietoisuuden kehitykseen kietoutuu tahdon kehitysprosessi. Tietoisuutta voidaan nimittää teoreettiseksi mieleksi ja tahtoa käytännölliseksi mieleksi. Käytännöllinen mieli poikkeaa teoreettisesta mielestä kuten ajattelusta siten, että se ei hyväksy aistimussisältöä annettuna, vaan pyrkii objektiivisesti uudelleen muotoilemaan sen. Tahdon ensimmäinen vaihe, käytännöllinen tunne, on luonteeltaan passiivista ja sen avulla minä ottaa selvää, vastaako kohteen sisältö minän yleistä, universaalialia muotoa vai onko sisältö muodoltaan erityistä, partikulaarista. Seuraavassa vaiheessa tahto on halua, johon liittyy mielikuva halutusta kohteesta. Halu tahdon impulssina on moraalisen toiminnan välttämätön edellytys, ja onnen tavoittelu käytännöllisenä tahtona järjestelee ja systematisoi tahdon impulssien moninaista joukkoa. Vapaa eli järjellinen tahto merkitsee itsetajunnan heräämistä tiedostamaan omaa universaalisuuttaan objektiivisena henkenä. (Murray 1991, 53–59.)

Spinozalla on vastaavasti kolme tietoisuuden tasoa. Hän puhuu ensimmäisen, toisen ja kolmannen lajin tiedosta. Ensimmäisen lajin tieto on mielipiteitä ja kuvittelua. Muodostamme ensimmäisen lajin tietoa havainnoimalla olioita tai lukemalla ja kuulemalla jotain, minkä jälkeen luomme niistä mielikuvia ja mielipiteitä. Toisen lajin tieto muodostuu yleisistä käsitteistä ja adekvaateista ideoista ja siinä tarkastelutapa on järjellinen. Kolmas tiedon laji on intuitiivinen tieto. Spinozan mukaan tajunnan korkein pyrkimys ja hyve on ymmärtää olioita kolmannen lajin tiedon ja tiedostuksen avulla. Spinozan ajatus on, että ihminen siirtyy tällä tavoin vähäisemmästä suurempaan täydellisyyteen. (Spinoza 1994, IIP40, schol.2, IV preface, VP25.)

Ihmiseksi kasvu edellyttää aina muita ihmisiä ja ihmissuhteita. Buber korostaa, että ihminen ei voi tulla ihmiseksi yksin, vaan hän tarvitsee Sinän tullakseen Minäksi – hän tulee Minäksi Sinän kautta. Minäksi tullut ihminen voi asettua erilleen toisista ihmisistä, esineistä ja ilmiöistä ja tarkastella näkemäänsä tila-aika-syysuhde -kontekstissa. Kun ihminen asettuu erilleen muista ihmisistä, hän tulee tietoiseksi itsestään kokevana subjektina. Ihminen on silloin Minä-Se suhteessa maailmaan ja tämänkaltaisessa kokevassa ja esineellisessä suhteessa ihmisen Minä ilmenee itsekeskeisyytenä ja oman erikoislaatunsa korostamisena. Minä-Sinä -yhteydessä ihmisestä tulee persoona, joka tuntee itsensä jonakin, joka on ja joka koskettaa "ikuisen elämän henkäystä". Kyseessä ei kuitenkaan ole kaksi erilaista ihmistyyppiä vaan ihmisminuuden kaksitahoisuus. (Buber 1993, 52–92.)

Ollila toteaa Spinozan rakkauden määritelmän hengessä, että ihmisen on aloitettava eettisen kasvun projektinsa itsensä rakastamisesta. Klassinen myytti Narkissoksesta on kuvaus egoonsa rakastuvasta ihmisestä, mutta todellinen itsensä rakastaminen ei ole egoistista. Itsensä rakastamisella hän tarkoittaa itsejden rakastamista, missä itseys nähdään ihmisen identiteetin kantajana ja

toteuttajana. Ollila painottaa, että ihmisen on opittava rakastamaan itseään, ennen kuin hän voi todentaa rakkautta toisten ihmisten ja ihmisryhmien kohtaamisessa. Rendezvous-etiikan lähtökohdaksi on, että moraalinen teko tulisi aina tehdä rakkaudesta itseään kohtaan, koska tällainen lähtökohda tyydyttää syvästi persoonan tarpeita. Teko itsessään on silloin palkkio eikä ihminen koe uhrautuvansa. Samalla hän välttää uhrautumisesta syntyvät katkeruuden ja ylpeyden tunteet. Kun ihminen dialogissa pyrkii parantamaan Kolmannen laatua, hän näkee sen oman onnellisuutensa esiehtona eikä siksi koe uhrautuvansa, vaikka se vaatisi suuriakin ponnisteluja. Täydellisessä itsensä rakastamisessa ei Ollilan mukaan enää voi olla uhrautumista, koska ihminen tekee silloin kaiken rakkaudesta itseään kohtaan. Tosin kukaan meistä ei ole saavuttanut täydellistä rakkautta itseään kohtaan. (Ollila 1993, 114–125.) Myös Robert Louden tähdentää, että moraalisuudessa pitäisi painottaa enemmän ihmisen oman luonteen kehitystä kuin asioita toisten ihmisten hyväksi. Voimme muuttaa vain itseämme ja siksi moraalisuus alkaa itsestämme. Puhetta luonteen kehityksestä ja moraalisesta itsensä täydellistämisestä ei pitäisi samaistaa narsistiseen individualismiin tai eettiseen egoismiin. Louden on vakuuttunut siitä, että altruististen tekojen määrä yhteisössä nousee, jos ihmiset ottavat oman moraalisen luonteensa kehittämisen nykyistä vakavammin. (Louden 1988, 376–377.)

Antiikin jälkeiset klassikot tuntuvat tarkastelevan klassisista perusarvoista lähinnä totuutta ja hyvyyttä eli he paneutuvat tietoisuuden ja tahdon kehitysprosessiin. Platon (1919, 86–88) itse painottaa kauneuden merkitystä ja kuvaa kauneuden eri tasoja. Ensin ihminen huomaa ruumiin kauneuden, sen jälkeen hän pitää arvokkaampana sielun kauneutta ja myöhemmin havaitsee tietojen kauneuden. Lopulta ihminen oppii tuntemaan itse kauneuden eli kauneuden olemuksen. Kauneus kietoutuu hyvyyteen ja totuuteen. Hyvä on myös kaunista – hyvä "saa aikaan tiedon ja totuuden ja on itse vielä niitäkin kauniimpi" (Platon 1981, 243).

Turner, joka on tutkinut klassisista perusarvoista erityisesti kauneutta, toteaa, että todellinen kauneus on sivistyneen yhteiskunnan ehto. Hänen mukaansa totuuden kokeminen on kaunista ja kauneus on epätäydellistä ilman moraalista kauneutta. Korkein episteeminen kauneus on totuus ja korkein eettinen kauneus on hyvyys. Turner painottaa, että kauneuden aistia täytyy kasvattaa, mikä tarkoittaa totuuden ja hyvyyden intuition ja esteettisen maun kehittämistä. Myös taiteen tehtävä on luoda kauneutta. (Turner 1995, 226–233.)

Jungin jälkeisessä kirjallisuudessa on korostettu oman varjon kohtaamista itsetuntemuksen ehtona. Yksi itsetuntemuksen kompastuskivi on Turnerin mukaan häpeän tunne, joka on tuskallisia tunteitamme. Häpeämme itseämme tai jotain itsessämme, tekojamme, ajatuksiamme ja yhteiskuntaa. Emme kuitenkaan halua myöntää häpeäämme, koska häpeämme häpeän tunnetta. Kaunistelemme, kiellämme ja tukahdutamme sen. Emme voi koskaan eliminoida häpeäämme, sillä se on universaali itsekritiikki. Koska emme voi poistaa häpeää, ilmenee se verhotussa muodossa. Monet inhimilliset ominaisuudet kuten solidaarisuus, viha ja kateus voivat nousta häpeän tunteesta. Turner väittää, että arvomme tai arvokkuutemme ihmisinä riippuu siitä, hyväksymmekö häpeämme. (Turner 1995, 44–57.)

Aikakautemme yksi häpeän aihe on ihmisen perusarvo kauneus. Syynä tähän häpeään Turner näkee sen, että aikamme arvostaa enemmän vasemman aivopuoliskon laatuja ja siksi häpeää kauneutta. Tämä häpeä on verhottu muuntamalla kauneus esteettisyydeksi – vakavaksi ja älylliseksi esteettiseksi pyrkimykseksi. Muuntamisen myötä siitä on tullut salonkikelpoinen jopa politiikkaan. (Turner 1995, 44–45.)

Vapaus ja ihmiseksi kasvu

Hegelin mukaan ihmisen tahdon vapaus on suoraan yhteydessä hänen tietoisuutensa tasoon. Ihminen on varsinaisesti vapaa vasta järjellisen eli korkeimman itsetajunnan vaiheessa. Siinä ihminen on yhtynyt absoluuttiin ja hänen tietämisensä on absoluutin tiedostamista ja hänen toimintansa absoluutin tahdon mukaista. Ennen sitä ihmisen vapaus on subjektiivista ja mielivaltaista valinnan vapautta. (Murray 1991, 53–59.) Samoin toteaa Spinoza, jolta Hegel on saanut vaikutteita, että ihminen on vapaa, kun hän elää järjen ohjaamana. Ihminen toimii silloin oman jumalallisen luontonsa välttämättömyydestä. (Spinoza 1994, ID7, IVP63–73.) Ihmisen vapaus on näiden käsitysten mukaan sitä, että hän toteuttaa varsinaisen ihmisyytensä projektin eli kehittyy järjelliseksi itsetajuiseksi olennoiksi.

Buberin mukaan vapaan ihmisen tahto ei ole mielivaltaista, vaan hän toteuttaa tahtoaan Minä-Sinä -yhteyden aktuaalisuudessa koko olemuksellaan. Hän uhraa esineiden säätelemän pienen tahdonsa suurelle tahdolle, joka johtaa hänet kohti kutsumusta. Kietoutuminen arkisen ja esineellisen Se-maailman kuumeiseen hyörinään ja siitä johdetut päämäärät, keinot ja välineet eivät tee ihmistä vapaaksi. Vapaan ihmisen suhde tapahtumiin on tietoista – hän ei sekaannu asioihin, mutta toisaalta ei anna niiden vain tapahtua. Buberin mukaan ihmisen, joka tavoittelee varsinaista ihmisyyttä, on tärkeää astua välillä pois kausaalisuuden Minä-Se -maailmasta Minä-Sinä -maailmaan, jota kausaalisuus ei edes kosketa. Kun Minä kokee Sinän läsnäolon, hän varmistuu niin omasta kuin toisenkin vapaudesta. (Buber 1993, 76–87.) Dethlefsen on kiteyttänyt vapauden periaatteet. Todellinen vapaus on hänen mukaansa lainalaisuutta. Mielivaltainen vapaus sen sijaan johtaa epävapauteen. Ehdottoman vapauden kultainen sääntö sisältää seuraavat kehotukset: 1) tunne itsesi, 2) tunne maailmankaikkeudessa vaikuttava lainmukaisuus, 3) ymmärrä, että lainmukaisuus on hyväksi (tämä merkitsee sovussa elämistä), 4) alistu vapaaehtoisesti ja täydellisesti noudattamaan hyväksi havaitsemaasi lakia Ajatuksena on, että kun ihminen vapaaehtoisesti suostuu noudattamaan lakia, hänestä itsestään tulee laki, eikä hänen yläpuolellaan ole enää ketään tai mitään, joka voisi estää häntä. Hän on kuin tähti, joka kiertäessään omaa rataansa on vapaa niin kauan kuin hän pysyy radallaan. (Dethlefsen 1994, 121–122.)

Jos todellinen vapaus on lainalaisuutta ja sitä, että toteuttaa tehtävänsä kasvaa ihmiseksi, on vapaus määritelty arkikäsitteestä poikkeavalla tavalla. Elämme arjessa voimakkaasti valinnanvapautta, jota suuret ajattelijat ovat pitäneet vasta vapauden ensimmäisenä vaiheena. Turnerilla on tähän luova ratkaisu: Hänen mukaansa todellinen vapaus ei ole valinnan vaan luomisen vapautta. Vapaus ei muodostu siitä, että kulkee omaa tietään; vapaus toteutuu silloin, kun saamme valita A:n ja B:n välillä ja keksimme C:n. (Turner 1995, 118.) Uskon, että ihmisinä keksimme luovasti oman kasvun tiemme, joka lopulta kuitenkin on klassikoiden hahmottelema tie. Sen voi kulkea niin monella tavalla kuin on kulkijoitakin.

MENNEISYYDESTÄ TULEVAISUUTEEN

Miksi yhdistää menneisyyttä, nykyisyyttä ja tulevaisuutta? On koulukuntia, jotka hyväksyvät historiallisten ilmiöiden tarkastelun vain siinä kontekstissa, jossa ajatukset ovat syntyneet. He vaativat ajan kuvausta ja ilmiön istuttamista siihen. Tämän lähtökohdan etuna on, että osaamme tulkita aatteita ja ilmiöitä paremmin, kun ymmärrämme, miten käsitteet ja aatteet on ymmärretty omana aikanaan ja mitkä tekijät ovat innostaneet kirjoittajaa. Uskon kuitenkin, että on olemassa ilmiöitä

ja aatteita, jotka toistuvat eri aikakausina ja saavat hieman uutta oman aikakautensa väriä, mutta ydinajatus pysyy samana. Ihmiseksi kasvamisen idea on yksi tällainen perenniaalinen ajatus, joka pulpahtaa pintaan yhteisestä aatevirrasta eri vuosisatoina ja -kymmeninä. Välillä on pitkiäkin hiljaisia kausia, jolloin on epämuodikasta puhua siitä. Suomalaisessa kasvatustieteessä tällainen hiljainen kausi alkoi 1950-luvulla ja jatkui 1980-luvulle.

Menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden saumatonta yhteenliittymistä ilmaisee hyvin Rayn (1996, 110) vertauskuva jousella ampumisesta. Kun ihmisellä on jokin tavoite, hän haluaa ampua aikomuksensa nuolen tulevaisuuteen. Samalla hänellä täytyy olla varma ote nykyisyydestä, joten hän pitää jouta vakaasti vasemmassa kädessään. Oikealla kädellään hän asettaa nuolen jousen jänteeseen ja vetää sen kireäksi taakse päin tuntien samalla jännityksen oikean käsivartensa lihaksissa. Ennen kuin hän voi ampua nuolen tulevaisuuteen, hänen on tehtävä liike taakse päin, menneisyyteen ja saatava sieltä voimaa. Jousen taivuttaminen ei yksin riitä sen energian saamiseksi, jonka hän tarvitsee laukaistakseen nuolen. Jännite menneisyyden ja nykyisyyden välillä kuljettaa aikomuksemme nuolen tulevaisuuteen. Ja hyvin tärkeää on, että tekemisessämme on mukana tunne eli sydämen halu toteuttaa aikomus.

Lähteet

- Annala, P. 1983. Uuden olemisen etiikka. Tillichin etiikan perusteemoja. Helsinki: Missiologian ja ekumeeniikan seura.
- Aristoteles 1989. Nikomakhoksen etiikka. Helsinki: Gaudeamus.
- Bayer, L. & Liston, D. 1992. Discourse or Moral Action? A Critique of Postmodernism. *Educational Theory* 42 (4). University of Illinois.
- Bohm, D. 1996. *On Dialogue*. London and New York: Routledge.
- Braidotti, R. 1996. Nomadisen subjektin jäljillä. Braidotin haastattelu. *Niin & näin. Filosofinen aikakauslehti* 3 (3), 62–65.
- Buber, M. 1993. *Minä ja Sinä*. Suomentanut Jukka Pietilä. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Dethlefsen, T. 1994. *Hyvä ja paha*. Suomentanut Leena Katila. Hämeenlinna: Karisto Oy.
- Dunderfelt, T. 1999. Apokalypsi ja nykyaika. Teoksessa Dunderfelt, T. & Mäkisalo, M. *Apokalyptis. Maailmanlopun pelot ja uuden maailman unelmat*. Söderkulla: Dialogia.
- Eisler, R. 1988. *Malja ja miekka. Historiamme, tulevaisuutemme*. Suomentanut Satu Hassi. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- French, M. 1986. *Vallan tuolla puolen. Nainen, mies ja moraali*. Suomentaneet Anja Haglund, Maija Sarvala ja Kyllikki Villa. Espoo: Weilin & Göös.
- Harva, U. 1983. *Inhimillinen ihminen. Homo humanus*. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Hautamäki, A. 1996. Individualismi on humanismia. Teoksessa Hautamäki, A., Lagerspetz, E., Siltala, J. & Tarkki, J. *Yksilö modernin murroksessa*. Helsinki: Gaudeamus, 13–14.
- Heikkilä, J. & Heikkilä, K. 2001. *Dialogi – avain innovatiivisuuteen*. Painossa. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Isaacs, W. 1999. *Dialogue and the art of thinking together*. New York: Random House.
- Louden, R. B. 1988. can we Be Too Moral? *Ethics*, vol. 98, No. 2, 361–378.
- Manninen, J. 1993. Postmoderni etiikka. *Tiede ja edistys* (3), 216–224.
- Murray, P. T. 1991. *Hegel's Philosophy of Mind and Will*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Niemi, H. 1996. Effectiveness of teacher education – A theoretical framework of communicative evaluation and the design of a Finnish research project. In Niemi, H. & Tirri, K. (eds.) *Effectiveness of Teacher Education. Reports from the Department of Teacher Education in Tampere University A6*, 11–32.
- Ollila, M-R. 1993. *The Ethics of Rendezvous. Morality, Virtues and Love*. Helsinki: Acta Philosophica Fennica. Vol. 54.
- Parse, R. R. 1999. *Hope. An International Human Becoming Perspective*. Boston-Toronto-London-Singapore: Jones and Bartlett Publishers.
- Platon 1882. *Faidoni*. Jyväskylä: Weilin ja Göös.
- Platon 1919. *Pidot*. Porvoo: WSOY.
- Platon 1920. *Phaidros*. Porvoo: WSOY.

- Platon 1981. Valtio. Helsinki: Otava.
- Platon 1982. Timaios. Helsinki: Otava.
- Ray, P. H. 1996. The Integral Culture Survey. A Study of the Emergence of Transformational Values in America. Research Report 96-A. California-Michigan: Institute of Noetic Sciences in Partnership with Fetzer Institute.
- Ray, P. H. & Anderson, S. R. 2000. The Cultural Creatives. How 50 Million People are Changing the World. New York: Harmony Books.
- Sorokin, P. 1970. Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships. Boston: Porter Sargent Publisher.
- Spinoza, B. 1994. The Ethics. Trans. Edwin Curley. UK: Princeton University Press.
- Suoranta, J. 1997. Kasvatuksellisesti näkeväksi. Sivistyksellinen kasvatustutkimus tässä ajassa. Tampereen yliopisto.
- Tannen, D. 1998. The argument culture. Moving from Debate to Dialogue. New York: Random House.
- Toiskallio, J. 1993. Tieto, sivistys ja käytännöllinen viisaus. Opettajan sisältötiedosta keskusteleminen post-metafyysisessä kulttuurissa. Turun yliopiston julkaisuja C, osa 99.
- Turner, F. 1995. The Culture of Hope. A New Birth of the Classical Spirit. New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore: The Free Press.
- Varto, J. & Veenkivi, L. 1996. Ihmisen tie. Tampereen yliopisto.
- Wilber, K. 1996. Eye to Eye. The Quest for the New Paradigm. Boston & London: Shambhala.
- von Wright, G. H. 1974. Ajatus ja julistus. Porvoo: WSOY.
- Yankelovitch, D. 1999. The Magic of Dialogue. Transforming Conflict into Cooperation. London: Nicholas Brealey Publishing.

Artikkeli on julkaistu 12.9.2024

Teksti viittaus:

Huhmarniemi, Raija 2024. Dialogi ja ihmiseksi kasvun ajatus transmodernin maailmankuvan ilmentäjinä. *Kasvatuksen historian ENSYklopedia*. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historian seura. <https://www.kasvhistseura.fi/sites/kasvhistseura.fi/files/transmoderni.pdf> (luettu xx.xx.xxxx)