

VAPAUDEN, TIETÄMISEN JA MORAALIN SNELLMANILAINEN SIDOS

Reijo Siipola
Laudaturtutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän Yliopisto
30.11.2009

TIIVISTELMÄ

VAPAUDEN, TIETÄMISEN JA MORAALIN SNELLMANILAINEN SIDOS

Reijo Siipola
Laudaturtutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän Yliopisto
30.11.2009

Suomen kansallisfilosofina tunnettu J. V. Snellman yhdistää vapauden ja sivistyksen monilla tasoilla. Kasvatusfilosofiaan liittyy hänen vaatimuksensa vapauden antamisesta sille, jota halutaan johdattaa todelliseen tietämiseen ja todelliseen siveellisyyteen. Tässä tutkimuksessa selvitetään, miten vapaus liittyy yhtä olennaisena noihin molempiin. Samalla määrittyvät tieto ja siveellisyys epävapaassa, ei-todellisessa muodossaan.

Tässä oletetaan Snellmanin kuvaaman vapautumisen luonnonvälttämättömyyden välittömästä noudattamisesta olevan ihmisyyden ensimmäinen, kumouksellinen ilmaus. Vapaus sivistysprosessin luoman 'toisen luonnon' tapojen ja normien sokeasta noudattamisesta päätellään saman kumouksellisen prosessin jatkumoksi.

Vapauden kytkentä todelliseen tietämiseen ja todelliseen siveellisyyteen on tiedostettu jo ennen Snellmania ja myös hänestä riippumatta hänen jälkeensä. Suomalaistenkin tietoisuuteen se on kummunnut paljolti muista lähteistä. Tätä käsitystä tukee julkaistun kirjallisuuden tarkastelu.

Vapaus, tietäminen ja moraalit paljastuvat alkuperäisinä ja todellisina toisistaan käsin tarkasteltuina. Osoittautuu, että kyseinen vapaus ja tietoisuus siitä ovat alituisesti joko tukahtumassa 'toista luontoa' edustavan rakenteen puitteisiin, tai vääristymässä halujen ja viettien luonnonvälttämättömyyden sokean seuraamisen suuntaan. Snellmanilainen vapaus sivistymisenä on kumouksellista noiden molempien suhteen.

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	6
1.1. Tutkimuksen aihe	6
1.2. Tutkimuksen tehtävä	7
1.3. Tutkimuksen menetelmästä	8
1.4. Tutkimuksen kulku	8
2. VAPAUS, HENGEN OLEMISTAPA	12
2.1. Sivistys luonnonvälttämättömyyden kumoamisena	12
2.2. Sivistyksen kolme ilmaantumatasoa	14
2.2.1. Vapaaksi syntynyt	14
2.2.2. Valtio vapauden todellisuutena	15
2.2.3. Maailman henki	16
3. TODELLINEN TIETÄMINEN JA VAPAUS	18
3.1. Antiikin tietomääritelmiä	18
3.1.1. Tiedon ja vapauden vuorovaikutus	18
3.1.2. Todellinen tietäminen on tiedon perusteet ymmärtävää	20
3.1.3. Näennäisviisaus ja tietämisen vastuu	21
3.2. Uuden ajan vapauttava henki	22
3.2.1. Yksilön vapaus tiedonmuodostukseen viriää	22
3.2.2. Filosofian tulkinnalla on eri lähestymissuuntia	24
3.2.3. Snellmanilaisuutta Snellmanin jälkeen	25
3.3. Tiedon vieraantumisen tiedostamisen loputon projekti	27
3.3.1. Itsenäisyyspedagogiikkaa	27
3.3.2. Kaikenkattava, yhdenmukaistava vieraannuttaminen	29

3.3.3. Peruskoulu-uudistus ja vieraantuminen	31
3.4. Tiedon kuolleet, kantavat rakenteet	35
3.4.1. Tiedon elämän ja kuoleman suhde	35
3.4.2. Tieteellisen tiedon ja todellisen tietämisen suhteita	40
3.4.3. Tiede tiedon sertifioijana	44
3.4.3.1. Tieteen ja tiedon suhteesta	44
3.4.3.2. Yksittäisen kokemuksen oikeuden julistus	47
3.4.4. Opetus todelliseen tietämiseen ja tieteen puheoikeus	50
3.4.4.1. Filosofisuus	50
3.4.4.2. Kriittisyys	52
3.4.4.3. Luovuus	52
3.4.4.4. Tieteen puheoikeus	54
3.4.5. Todellisen tietämisen syntyä	55
4. TODELLINEN SIVEELLISYYS JA VAPAAUS	56
4.1. Autonomisen moraalipersoonan tiedostamisen virikkeitä	56
4.1.1. Keinottelun pyhityksestä järjelliseen toimintaan	56
4.1.2. Sokrateen syyntakeettomuus – lyhytsulku tiedosta moraalisiin	58
4.1.3. Aristoteleen ja Kantin toimintakäsitys	60
4.2. Moraali ja yhteisöt	64
4.2.1. Moraalinkierron yhteisölliset ilmiöt	65
4.2.2. Valtio moraalisenä yhteisönä	66
4.2.3. Moraalin estetisoituminen	69
4.3. Yleisyyden harha	71
4.3.2. Laki ja moraalien peruste	71
4.3.2. Järjen yleisyys	75
4.3.3. Poliittikka, vapaus, kausaliteetti ja moraali	76
4.4. Järjen alkuperäisyys	79
4.4.1. Siveellisyydelle järkenä ei ole selitystä	79
4.4.2. Alkuperä, joka ei tule mistään	80
4.5. Yhteensovittaminen	85
4.5.1. Laki välinearvoisena	85
4.5.2. Koulutus välinearvoisena	87

5. PÄÄTTELEVÄ YHTEENVETO	89
5.1. Yksi virke, kaksi hämärää	89
5.2. Todellinen tietäminen	90
5.3. Todellinen siveellisyys	93
5.4. Vapaus itsetarkoituksena ilmiöissään	95
KIITOKSET	97
LÄHTEET	98

1. JOHDANTO

Tutkielman aiheenvalinta ajoittui J. V. Snellmanin juhlavuoteen 2006. Kansallisfilosofin ajattelusta löysin vahvan tuen uskaltautuakseni aikomaani monitahoiseen aiheeseen. Pääsin aloittelemaan kirjoitustyötä Mikael Agricolan juhlavuonna 2007 saadakseni sen päätökseen Suomen kansakuntien joukkoon julistamisen juhlavuonna 2009. Päätin yrittää pitäytyä työssä suomenkieleen ja suomalaiseen näkökulmaan.

1.1. Tutkimuksen aihe

Tutkimuskohteena on Suomen kansallisfilosofi J. V. Snellmanin yksi virke. Se sisältyy hänen 1837 laatimaansa luentosarjaan, jota hänet estettiin Suomessa pitämästä, mutta jonka aineiston hän 1840 julkaisi kirjasena Tukholmassa. Suomennettuna kirjoitus esiintyy nimillä ”Akateemisesta opiskelusta” ja ”Yliopistollisesta opiskelusta”. Jälkimmäisellä nimellä se julkaistiin v. 1932, J. E. Salomaan suomentamana, Snellmanin Koottujen teosten I osassa. Siinä kyseinen virke on seuraava:

”Ja niin kuin todellista tietämistä voidaan edistää vain antamalla ylioppilaan oman ratkaisun halulle vapaa toimintamahdollisuus, voidaan myöskin nuorukaista johtaa todelliseen siveellisyyteen vain siten, että hänelle annetaan suurin mahdollinen vapaus itse ratkaista toimintojensa oikeuden ja vääryyden suhteen”(1840/1932: I, 334).

Uusimmassa suomennoksessa, jota tässä pääasiallisesti lähteenä käytetään, sanat ”todellista tietämistä” on korvattu sanoilla ”tosi tietoa”, ja ”todelliseen siveellisyyteen” korvattu: ”tosi siveellisyyteen”. Olennaiset käsitteet eli tämän tarkastelun varsinaiset kohteet ovat: suurin mahdollinen vapaus, todellinen tietäminen ja todellinen siveellisyys. Snellmanin virke koskee järjestettyä opiskelua, sivuaa koko kasvatusta ja liittyy sivistyksen tavoitteeseen.

Se, mitä yhteiskunnan järjestämä kasvatus, koulutus ja opiskelu kansalaisille tarjoavat, voidaan tavallaan jakaa teoreettisen ja käytännöllisen filosofian näkökulmista tarkasteltaviin sisältöihin – tarkemminkin kuin ainejakoisesti. Suuri osa siitä on tietoa, jonka perustelun ja perusteltavuuden arviointi kuuluu tieteenfilosofian alueeseen. Se, että tieteen tuloksia, teorioita, väitelauseita on varastoitunut muistiin, ei kuitenkaan vielä ole Snellmanin tarkoittamaa todellista tietämistä. Varsin yleisestikin ajatellaan, että on olennainen ero tiedon muistamisella ja tiedon ymmärtämisellä. Jälkimmäinen näyttää liittyvän ”todelliseen tietämiseen”. Siveellisyyden ala puolestaan kuuluu moraalifilosofian kannalta arvioitavaksi. Se, että etiikan teorioita on velvoittavan opetuksen kautta kertynyt kasvatettavan muistiin, ei ole todellista siveellisyyttä Snellmanin tarkoittamassa mielessä. Todellinen moraalinen valinta määrittyy toimijan vapaudesta käsin.

Erotus todellisen tietämisen ja ulkoluvun sekä todellisen siveellisyyden ja pelkän tottelemisen välillä on epäilemättä kasvatusalalla Suomessa jo perinteistä ja yleistä tietoa, mutta niiltä osin, kuin tuo tieto ehkä ei enää tai vielääkään sisältyisi todelliseen tietämiseen, se ei olisi toimivaa. Kun vapautta, tietämistä ja moraalialia tarkastellaan yhdessä, ne avautuvat toisistaan käsin tavalla, joka paljastaa sen välttämättömyyden, mikä sitoo ne toisiinsa, jotta ne voivat täyttää omat tehtävänsä eli olla todellisia.

1. 2. Tutkimuksen tehtävä

Kun Snellman puhuu vapauden antamisesta, otetaan tässä vapaus tulkita sen tarkoittavan tilan antamista vapaalle toimijalle. Tarkoituksena on selvittää millaisia esteitä ihmisyksilön – itsessään jo vapaan toimijan – sivistysprosessin etenemiselle yleensä ja kasvatuksen nimellä eritoten tullaan asettaneeksi.

Tutkimuksen edetessä tulee esille asioita, joita ei voi jäädä tutkimaan, mutta joita ei voi kokonaan sivuuttaakaan. Sellaisina avautuu myös käsitteitä, joiden kaikkien aikaisempaa esiintymistä ei ole ryhdytty tai pystytty lainkaan tai riittävästi selvittämään.

Varsinaisesti tutkimus pyrkii osoittamaan, että jos ihminen saa tulla todella tietämään, että ja miten kumouksellinen vapaus eroaa niin vaistojen ja halujen välittömän tyydyttämisen luonnontilasta, kuin tottumuksien, tapojen, normien ja ideologioiden sokeasta noudattamisestakin, tuossa todellisessa tietämisessä vapaus tulee tietoiseksi itsestään ja elämästä kumoavana.

1.3. Tutkimuksen menetelmästä

Tutkimus etenee epäsuorasti, käyttäen muodollisena etenemistienä kirjallisuuden kronologista portaikkoa, monin poikkeuksin. Noin sadan vuoden aikana julkaistuista teoksista poimitaan joitakin antiikin, uuden ajan ja viimeaikaisia ajatuksia, jotka näyttävät olevan Snellmanin virkettä tukevia ja perustelevia sekä sen merkitystä avaavia ja tarkentavia. Näin hahmottuvaa ajatusmallia tarkastellaan tiedon, tieteen ja kasvatuksen konteksteissa tukeutuen edelleen kirjallisuuteen. Tekstien aihehakuinen poiminta ei aina tee oikeutta niiden kirjoittajille.

Tarjolla olevan materiaalin suuri määrä pakottaa rajaamaan pois paljon keskeisiäkin aiheen tulkintoja, jotka olisivat ansainneet tai vaatineet tilaa vievää kommentointia. Mielivaltaisoin rajaus on pitäytyminen Suomessa julkaistuun materiaaliin. Tutkimusaiheen rajaamista rasittaa kaksi ongelmaa. Ensimmäisen niistä muodostaa vapauden, tietämisen ja siveellisyyden kolmessa ulottuvuudessa etenevä keskinäinen tarkastelu. Se avaa nopeasti hallitsemattoman suuren tilan, jossa rajaus on jäänyt toisarvoistenkin seikkojen, kuten käytettävissä olevan ajan määrättäväksi. Toinen on tiedon ja tietämisen keskinäisen suhteen käsittely. Sen kulku voi muodollisesti loukata tiedon ja siten tieteen rajaa. Myös tottelemisen osoittamisessa moraalittomuuden olemukseksi saattaa ilmetä rajaongelmaa.

Todellinen tietäminen, todellinen siveellisyys ja todellinen vapaus vaatisivat jokainen oman tutkimuksensa, mutta yritys saada ne avautumaan toisistaan käsin edellyttää niiden jokaisen ottamista mukaan. Tutkielman epätyypillisyydet ovat osin tuosta johtuvia. Sitä johtuu myös, että sen tulos ei tyhjenny johdannossa.

1.4. Tutkimuksen kulku

Toinen luku esittää tiivistelmän tapaan vapauden Snellmanin kuvaamana hengen kumouksellisena ominaisuutena, joiinkin hegeliläisine ja kantilaisine juonteineen. Kumousta sivistysprosessina tarkastellaan sen perustasolla, yksilössä autonomiana; yhteisötasolla, valtiossa itsetarkoituksena ja ajallisella tasolla, historiassa ilmenevänä ”meidän vapaiden toimiemme välityksellä”. Osoittautuu, että valtio ei voi olla valtioidenyhteisön epävapaa jäsen, eikä yksilö epävapaa jäsen valtiossa. Yksilön yläpuolelle ei voi nousta mikään, jolle hän voisi luovuttaa vapautensa ja vastuunsa. Mikään

katsomus tai laitos ei löydä turvapaikkaa vapaan hengen kriittisyydeltä ja luovuudelta. Snellmanista on johdettavissa kasvatustieteellinen vapauden ajatus joka koulutusvastaisena voi johtaa näkemykseen, että koulutustaan ihannoiva on huonosti kasvatettu

Kolmannen luvun aihe on todellinen tietäminen. Todellinen ei tuossa käsitteessä kuvaa tiedon ja sen väittämän asiain tilan korrespondenssia, vaan tietävän ymmärryksen ja tiedon yhteyttä. Tietämisen ja vapauden yhteisyyttä yksilössä, sivistyksen suhdetta valtiolliseen vapauteen, filosofihallinnon ja demokratian yhtymäkohtaa sekä tieteellistä tietoa ja näennäistietoa lähestytään aluksi antiikin ajattelun valossa, unohtamatta seitsemää viisasta ja heidän edustamansa viisauden myöhempää ystävyyttä filosofian alkuna.

Toiseksi tarkastelukohteeksi kolmas luku tuo Snellmaniinkin vaikuttaneita, kasvatukseen liittyviä valistuksen ajan painotuksia todellisen tietämisen puolesta. Edelleen pohditaan filosofian sidosta aikaansa ja sen ilmiöihin sekä sen jälkikäteistä selitysulottuvuutta, löytämättä Snellmanin suoranaisia seuraajia montakaan.

Tiedon vieraantuminen on luvun kolmantena aiheena. Sitä käsitellään ensiksi käänöskirjallisuuden valossa, jota alkoi runsaammin ilmestyä heti Suomen itsenäistyttyä. Kaikenkattavasti yhdenmukaistavana vieraannuttajana nähdään koulu. Ristiriitaisen vastaanoton saneen, 1970-luvulla syntyneen peruskoulunkaan ei nähdä tosiasiaa edes pyrkineen uudistamaan muuta kuin vieraannuttamisen suuntaa.

Kolmannen luvun neljäs aihe on kuolleen tiedon ja elävän tietämisen sovittamaton vastakohtaisuus ja ehdoton keskinäinen kytkös. ”Destruktion”, ”dekonstruktion” ja ”piilotajunnan” teorioiden epäsuoralla tuella määritellään tiedon syntymätodistus sen kuolintodistukseksi. Huomioidaan Snellmanin käsitys järjellisyydestä vapauden ja välttämättömyyden ykseydessä ja sivistyksen olemassaolosta välittömän kumoamisena. Siitä edetään tieteellisen tiedon ja todellisen tietämisen suhteisiin. Falsifikaatiosta kosketuksena todelliseen päätellään kokemuksen ja teorian ristiriita kosketuksena tieteeseen ja tarkastellaan aletheiaa uskomusten ja tiedon kerroksittaisuuden paljastajana. Rakkauden viisauteen todetaan tieteissä viilentyneen ja Marxin lainanneen Dantea valikoiden. Yhdytään gadamerilaiseen yksittäisen kokemuksen oikeuden julistukseen, asettaen tässä yksilön ennako-odotukset tieteellisten ennakkoluulojen vertaisiksi. Jaksossa 3.4.4 tuodaan aluksi esiin filosofinen asenne muut asenteet kumoavana. Kriittisyyden opetus todetaan mahdolliseksi vain muodollisena, ei sisällöllisenä. Luovuudessa nähdään tyhmyyden rakastaminen välineenä ja täydellinen vapaus vastakohtasta, kriittisyydestä.

Tieteellä päätellään olevan puheoikeus itsellään, omin teorioin, väitelausein ja tutkimuksin, tieteellisen totuuden julistajien loukatessa sekä tieteen puheoikeutta että sen kunniaa.

Kolmannen luvun lopuksi todetaan tiedon syntysojen puhuttelevan kasvatettavan ymmärrystä. Ne tulevat todellisen tietämisen alueelta, ja synnyttävät Snellmanin tarkoittaman vapauden ja tiedon sivistävän sidoksen.

Neljäs luku etsii todellisen siveellisyyden käsitteen sisältöä ja sen suhdetta vapauteen. Aluksi tutkitaan mistä lähteestä laki välittää vapauden yhteiskuntaan. Laki ei voi perustua itseensä eikä sovelluksiinsa, ja sen määräytymisestä on monia yleisiä käsityksiä. Se, että tarkoitus ei pyhitä keinoja samastuu Kantin kategorisen imperatiivin täydelliseen erillisyyteen hypoteettiseen imperatiiviin nähden. Sokratelaiseksi mielletty lyhytsulku ”tiedosta moraaliin” näyttää sivuuttavan niin todellisen tietämisen kuin todellisen siveellisyydenkin. Se ei oikeastaan tosiasiallisesti käsittelekään moraalia vaan tarkoitushakuisuutta. Aristoteleella sen sijaan esiintyy tarkoituksellisen väärin teon mahdollisuus. Häneltä näyttää periytyvän Kantin toimintakäsite. Tekemisen ja toiminnan vastakohta on sama kuin hinnan ja arvon. Siveettömyys on arvon hinnoittamista, markkinoille alistamista, prostituutiota. Yksilö istuu viimekädessä oman elämänsä valtaistuimella, joka on samalla sen oikeusistuin, tuomioistuin ilman valitustietä.

Toiseksi tutkitaan neljännessä luvussa moraalin ja yhteisön suhdetta. Luonnontila kantilaisena vääryyden tilana ja muurahaisyhteisön harmoniana rajaa inhimillisen moraalin käsitettä. Ideologioilla johdettujen ihmislaumojen väistämättömässä alennustilassa spinozalainen privaatio toteutuu. Kasvatus on sen tehokas väline. Vieraantumisen moraalista tapahtuu myös vapauden ja vastuun siirtämisenä yhteisölle, fiktiiviselle moraalipersonalle. Ihmisyhteisön näyttää erottavan moraalisesti eläimistä moraalinkierto. Valtio kuitenkin on Snellmanin omaksumassa teoriassa moraalin ilmaus, itsetarkoitus, jossa kansakunnan tavat muuttuvat normeiksi. Kun henki kumoo halunsa välittöminä, se voi alentua vieraan välineeksi, mutta snellmanilaisessa valtiossa moraalit ei vieraannu ominaisuudesta päämääräksi. Päämääriä on kansalaisyhteiskunnalla.

Vieraantumisen ilmiö on myös moraalin estetisoituminen. Kuvakielto on silloin moralismista päässyt unohtumaan. Kopiot ilmaantuvat kasvatuksen välineistön lisäksi sen päämääräksi. Moraali on ohentunut Platonin luolan seinälle ja moraalipersonat keventyneet Odysseuksen manalan varjoiksi. Pako yleiseen on yritys vaihtaa vapaus vastuuttomuuteen. Mikään ei ole enää minun asiani, vaan meidän asiamme, *cosa nostra*, tai heidän asiansa.

Neljannen luvun kolmas aihe onkin yleisyys. Hegel keräilee taivaasta ja maasta moraalin perusteet. Kant oli nimennyt juuri nuo kaksi kohteiksi joista niitä ei löydy. Hammurabin lain 282 pykälää voivat olla vain moraalin yleistys. Juridinen laki ja tieteen empiirinen laki ovat samanlaisia yleistyksiä, joita päivitetään uusien perusteiden ilmaantuessa. Enemmän, kuin lain yhdenmukaistavaa vaikutusta joku voi pelätä sitä yhdenmukaisuutta, jonka järki yksilöiden toiminnan määrittäjänä aiheuttaisi. Järjen yleisyys ei kuitenkaan uhkaa yksilön vapautta, jos järki on vapaus. Moraali ja politiikka on usein ympätty yhteen. Negatiivisen vapauden määrittelyssään Isaiiah Berlin jättää luonnon huomioimatta, vaikka ihmisen yhteisö- tai laumaluonto saattaa olla politiikan varsinainen sisältö. On idealistista olettaa sellaista moraalin ja politiikan siamilaista liitosta jota Humen leikkuri ei voisi katkaista.

Alkuperän problematiikka on neljäntenä aiheena luvussa 4. Ihmisellä näyttää olevan pakkomielle olettaa kaikelle alku ja torjua ajatus, että mikään tietty olisi alkuperäinen. Torjunta ilmenee poisselittämisen imperatiivina. Koska mihinkään tiettyyn alkuun ei voi aukottomasti johtaa, riittää, että johdetaan syy horisontin taakse. Pois silmistä on pois mielestä. Mutta jos uskotaan alkuun, alkuperäinen oletetaan mahdolliseksi. Tämä poistaa syyn sulkea apriorisesti alkuperäisyyden mahdollisuus miltä tahansa alkuperäiseksi väitetyiltä. Kun sanotaan, että suvereenin päätös tulee ei-mistään, tarkoitetaan vain, ettei se tule mistään. Muutoinhan se olisikin vain seuraus. Käänteinen umpikuja on näin esitetty. Sen suvereniteetin, joka yksilölle autonomisena moraalipersoonana oletetaan, on siis oltava jotain alkuperäistä, jota ei voi selittää pois kausaalisesti. Järki näyttää ilmaantuvan tuollaisesta umpikujasta, annettuna. Vapaus ilmenee otettuna.

Neljannen luvun lopuksi sovittamattomat vastakohtat nähdään ajattelun ja toiminnan maailman ylläpitäjinä. Totteleminen moraalittomuuden olemuksena on kieroutunut moraalista juontuvan normituksen tottelemiseksi, ja alkanut esiintymään itse moraalisuutena. Koulutus kuolleisiin muotoihin ammentaa tietämisen pelkkiä tuotteita oppilaan muistiin varastoksi, jota aletaan pitää tietämisenä itsenään. Todellisen sivistymisen prosessi on myös välinearvojen itseisarvoiksi muuntumisen rappion tiedostava ja sitä autonomisessa yksilössä kumoava.

Viidennessä luvussa todetaan aluksi, että vaikka tutkimuskohteena olleen Snellmanin virkkeen suomennoksen valinta näyttää osoittautuneen onnistuneeksi, virkkeen merkitys on sen kieliastusta riippumatta ollut varsinaisesti avattava laajemman aineiston avulla. Muilta osin luku on lyhyt päättelevä loppuyhteenveto.

2. VAPAAUS, HENGEN OLEMISTAPA

Snellmanin mukaan jopa suurimman mahdollisen vapauden antaminen opiskelijalle on tarpeen häntä todelliseen tietämiseen ja todelliseen siveellisyyteen johdatettaessa. Käsitys vaikuttaa nurinkuriselta, jos vapaus mielletään välittömien mielitekojen noudattamisena. Mikäli kuitenkin katsotaan mielitekojensa välittömästä noudattamisesta vapautuneen nauttivan suurempaa vapautta kuin niiden vallassa olevan, sivistyminen voidaan nähdä vapautumisena ja sivistyneisyys sivistymättömyyttä vapaampana tilana. Vapaus järkenä tai henkenä voi tulla itsestään tietoiseksi ihmisyyksilössä – silloinkin kun sitä tarkastellaan valtiollisena tai maailmanhenkenä.

2.1. Sivistys luonnonvälttämättömyyden kumoamisena

Arkikäytössä hämärtyneet sivistyksen käsitteet saa erään syventävän selitysmallin Snellmanin kuvauksessa vapauden ja sivistyksen alkuperäisestä ilmenemisestä hengessä. Tübingenissa, Saksassa 1841 julkaisemassaan teoksessa ”Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys,” Snellman kuvaa sitä prosessia, missä ihminen henkenä kumoaa oman luonnonmukaisuutensa, määrittää itsensä, eli antaa itselleen määrätyn henkisen sisällön, jossa hän tietää oman vapaan henkisyytensä. Henki itse on sen luonnonvälttämättömyyden alkuperä, jonka se kumoaa vapautumisen prosessissa. Tämä prosessi on sivistysprosessi (1841/2001:3,168). Tuossa kumouksessa vapaus ja sivistys siis ilmaantuvat yhdessä. Snellmanin mukaan ”persoonallinen henki on ylipäätään tavoitteellista toimintaa, itsensä tavoitteeksi asettavaa toimintaa.” ”Vapaan tahdon teko on samalla hengen itsekumoamista välittömänä, toisin sanoen sitä, että henki asettaa itsensä vapaaksi.” Se vapaus, jota ihminen koki ennen tätä, paljastuu nyt sokeaksi vapaudeksi luontona eli luonnonvälttämättömyydeksi. (170.) Hengen itsensä tavoitteeksi asettamisen ajatus ilmenee jo Immanuel Kantin määritelmässä järjellisestä olennoista tarkoituksena sinänsä.

Teoksessaan ”Tapojen metafysiikan perustus” hän toteaa järjellisen olennon olevan ”tarkoituksien valtakunnassa lakiasäättävä, kaikkien luonnonlakien suhteen vapaa.” (1785/1931,127–128.). Henkisen, tavoitteellisen toiminnan sisältönä aistillisia viettejäkin välittää sivistys. Ne eivät vaikuta itsetajuisessa hengessä välittömästi luonnollisina, vaan toisena luontona. (Snellman 1841/2001:3,166.) Toinen luonto käsitteenä esiintyy jo Hegelin Oikeusfilosofiassa, sen 151§:ssä: ”Tottumus siveelliseen järjestykseen näyttäytyy toisena luontona, joka on asetettu ensimmäisen, pelkästään luontaisen tahdon sijaan” (Hegel 1821/1994,159).

Ensimmäistä luontoa halujen välittömänä noudattamisena Snellman kuvaa havainnollisesti eläimen luontona. Hänen mukaansa ”tietoisuus on vain ihmisellä, ei eläimellä” (1841/2001:3,168). Hegelin ”luontainen tahto” ja Kantin pelkkä aistimaailma (1785/1931,149) kuvaavat omista näkökulmistaan suunnilleen samaa. Toinen luonto on Snellmanilla hengen tavoitteellista toimintaa. Kantilla tätä vastaa järjellinen toiminta intelligibiliseen, ajatuksin käsitettävissä olevaan maailmaan kuuluvana (147), olematta kuitenkaan tarkasti ottaen sama kuin hegeliläinen tai snellmanilainen toinen luonto. Hegelin toinen luonto, ”tottumus siveelliseen järjestykseen” näyttää poikkeavan myös Snellmanin käsityksestä. Viimemainittu nimittäin myöntää, todettuaan Valtio-opissaan kansan lainkuuliaisuuden ja sen tavoissa näyttäytyvän siveellisen mahdin, että nuo tavat ovat monessa tapauksessa vain ajatuksetonta tottumusta. ”Tällä tavoin enemmistöltä puuttuu myös todellinen vapaus ja siveellisyys.” (1842/2001:5,85.) Ajatukseton tottumus ei siis ole Snellmanin mukaan suurinta vapautta. Mainitessaan vapauden todellisen siveellisyyden ehtona, Snellman näyttää olevan lähempänä Kantia kuin Hegeliä.

Sivistys sivistymänä on siis siirtymä ensimmäisestä luonnosta, sen sokeasta toteuttamisesta toiseen luontoon sokeana tottumuksena, mutta sivistymisenä se ei pysähdy siihen. Toinen luonto pysäytyskuvana on sivistyksen tulos, olematta tuo sivistys. Kirjoituksessaan ”Sivistys ja yleishenki” 31.12.1846 Saima-lehdessä n:o 51. Snellman toteaa, että ”sivistykselle on toinenkin, kuvaava nimi: humanisuus”, ja luonnehtii sitä seuraavasti: ”Oikeastaan tosi ihmisyyden voitaisiin näin ollen käsittää vain pyrkimykseksi tosi ihmisyyteen. Tätä kehämäisyyttä ei humanisuutta määriteltäessä näköjään voi välttää”. Saima-lehdessä n:o 1. 4.1.1844 Snellman kirjoittaa ”Mutta tällä sivistyksellä ei ole mitään annettua, muuttumatonta muotoa, vaan se on itsessään elävää ja liikkuvaa”. (1846/2001:9,437; 1844/2001:6,30.)

Edellä olevan perusteella näyttää oikeutetulta johtopäätös, että snellmanilainen sivistyskäsite on käsite prosessista. Tuo prosessi on jatkuvaa kumousta.

2.2. Sivistyksen kolme ilmaantumatasoa

Sivistystä hengen vapaana toimintana voidaan tarkastella eri ilmenemistasoillaan. Tuollaisen tarkastelun kohteina Snellmanin maailmankuvassa erottuvat selkeimmin yksilöihminen, valtio ja historia. Ylempänä esitetty soveltuu kaikkiin kolmeen, kuten tavallaan sekin, mitä niistä erikseen voidaan sanoa. Olennaisin vapauden taso on yksilö.

2.2.1. Vapaaksi syntynyt

Snellmanin mukaan ihminen ei vain synny jo olemassa olevaan siveelliseen maailmaan saadakseen siitä sivistyksensä kasvatuksen kautta, vaan kasvatus edellyttää jo kasvatettavan sivistystä. Snellman kirjoittaa: ”Itse vastasyntyneen on jo kuuluttava siveelliseen maailmaan päästäkseen vuorovaikutukseen sen kanssa.” Vuorovaikutus sivistymismielessä edellyttää vapautta, päinvastoin kuin yksisuuntainen vaikutus edellyttäisi. Ihmisyksilö syntyy siis vapaaksi. Kun ihmisen synnynnäiset taipumukset tulevat esiin määrättyinä kykyinä, ne eivät Snellmanin mukaan enää ole taipumuksia vaan ”hengen asettamia hengen määreisyksiä”. Hän toteaa: ”Yleensäkin on selvää, että luonnonmukaisten taipumusten olettaminen kieltää hengen vapauden, sillä kuten sanottu, henkisyys luontona on ei-henkisyyttä, epävapautta.” (1841/2001:3,169.)

Luonnonvälttämättömyyden kumoaminen ei siis näytä olevan minkään ulkoisen luonnon kumoamista. Se mikä on luontoa, ei ole henkeä tässä mielessä. Sitä ei tarvitse pitää hengen välittömän kumoamisen kohteena, vaikka ajateltaisiin kuten Kant Prolegomenassaan esittää, että emme ”tunne luontoa muulla tavoin kuin ilmiöiden kokonaisuutena, toisin sanoen meissä olevien mielteiden kokonaisuutena” (1783/2001,133). Henki yksilössä havaitsee luonnonvälttämättömyyden yksisuuntaisena suhteena luontoon. Vapaus/välttämättömyys-akselilla kuvattuna tuo suhde on kokonaan epävapaa. Kaikki vuorovaikutus mikä siinä nähdään, on vapausmielessä näennäistä. Tätä näennäisyyttä voisi havainnollistaa olettamalla luonnon sisäiset vaikutussuhteet kausaalisuuden vaihtoehdottoman ketjun jatkumoa. Henki ei ole tuollaisen ketjun kahlehtima vaan Snellmanin mukaan asettaa luonnonvälttämättömyyden ”kumotuksi edellytyksekseen itseään vastaan.” ”Emme siis tee empiiristä olettamusta, että henki on suhteessa ulkoiseen

maailmaan, vaan olemme päätyneet tähän itsetarkoitukseksi ymmärretyn hengen käsitteestä.” (1841/2001:3,168.)

Snellmanin persoonallisuuden ideasta kuvastuu yksilö hengeltään vapaana ja itsetarkoituksena. Tuo vapaus on yksilössä jo tämän syntyessä. Hengen vapautena se ei ole luonnollinen ominaisuus. Kyseistä vapautta ei siis voi ottaa yksilöltä pois. Tahdon ja olosuhteiden sekoittamista toisiinsa kuitenkin tapahtuu ”Voittamattomien esteiden sattuessa lujimmankin tahdon päätös kilpistyy” Jopa tahtoa itseään saatetaan epäillä vapautensa riistäjäksi, ”kun ihminen tahdollaan pakottaa oman tahtonsa tahtomaan”. (Lehmusto 1933,28.) Niin sanottu vapauden riisto ei kuitenkaan näytä voivan kohdistua vapauteen vaan vapaaseen. Eihän vapaata voisi rajoittaa toimimasta vapautensa mukaan, ellei hänellä sellaista olisi. Käsitteenä paradoksaalinen vapauteen pakottaminen kohdistuu epävapaaseen rajoittavasti. Samoin, kuin vapautta ei voi ottaa yksilöltä pois, sitä ei voi myöskään antaa hänelle. Eri yksilöt näyttävät erilaisissa määrin toteuttavan vapauttaan sen luonnonvälttämättömyyden kumoamiseksi, jota he luonnostaan noudattavat. Tuota eroavaisuutta voisi yrittää selittää monellakin tavalla. Ehkä kasvatuksen tärkein tehtävä joka tapauksessa on syventää ja avartaa yksilön tietoisuutta hengen ja luonnonvälttämättömyyden suhteesta. Kun hengen kumouksellisuuden ylivertainen tarkoitus – itsetarkoitus – yksilölle teoriassa todellisena tietämisenä ja toiminnassa tosisiveellisyytenä avautuu, kumoo se välineellistämisenä ilmenevää luonnonvälttämättömyyttä myös hänen suhteessaan toisiin yksilöihin.

2.2.2. Valtio vapauden todellisuutena

Toisten ihmisten kohtelevinen myös itsetarkoituksina – Kantin sanoin ”tarkoituseränä, eikä koskaan pelkästään välineenä” (1785/1931,120) – näyttää tuovan kansalaisyhteiskuntaan sellaista harmoniaa, jota luonnonvälttämättömyyden yksinomaisen seuraaminen ei siihen toisi. Kyseessä on moraalinen ilmiö. Snellmanin mukaan valtion ”lait ovat syntyneet kansakunnan oikeustajusta ja ilmaisseet kansakunnan tapoja” (1842/2001:5,245). Moraali ei siis ole kirjoitetun lain seuraus, eikä valtio ole väline moraalin tuottamiseksi. ”Jos valtion lait ja kansakunnan tavat on oletettava oikean normiksi, on helppo havaita, että se siveellisyys, joka pitäisi toteuttaa valtiolaitoksen ollessa välineenä, oletetaan siis jo todeksi valtiossa” (205).

Valtiovallan asiana on kuitenkin ”huolehtia olemassa olevan moraalisen hengen säilymisestä ja edistymisestä aivan yhtä hyvin kuin kansallisomaisuuden ja älyllisen sivistyksenkin” (161). Valtion tarkoitus näyttää siis olevan kansakunnan saavutusten säilyttäminen ja myös niiden edellytyksien varjeleminen ja edistäminen, jotka mahdollistavat kansakunnan saavutusten jatkumon. Valtio pitää huolen siitä, että koulutusta löytyy riittävästi, jotta sivistys säilyisi ja saisi vapaasti edistyä sukupolvien saatossa. Niin ikään se huolehtii turvallisuusjärjestelyistä kansakunnan ulkoisten uhkien varalta. Kansalainen voi vaatia omaisuuden ja hengen suojaa kansalaisyhteiskunnassa, ”mutta valtioon kuuluvana hänen on puolestaan uhrattava sekä henki että omaisuus valtion hyväksi”(199) tarkoituksenaan näin torjua kaikkia uhkaava vastaava vahinko. Mitä vapauten yleensä tulee, valtio on sen eräs ilmiö.

Valtio on toimija, jolla ei ole tavoitetta ulkopuolellaan. Snellmanin mukaan järjellinen valtio on itsessään oikeutettu totuus (81). Se on oma päämääränsä ja oma tarkoituksensa (203–205). Se on oikean todellisuutta, oikeuden ja vapauden todellisuus (45 ja 183).

Näin valtio on saman vapauden periaatteen tai hengen ilmentymä, kuin yksilö. Mutta koska yksilö edustaa itseään, mutta valtio myös jäseniään, valtio ei voi samassa määrin kuin vapaa yksilö kumota luonnonvälttämättömyyden ylivaltaa ulkosuhteissaan.

2.2.3. Maailman henki

Jos ajatellaan valtiota vain hegeliläisen ”toisen luonnon” edustajana tai toteutumana, se on rajannut ensimmäisen luonnon ulkopuolelleen, vallitsemaan valtioiden välisessä ja niiden ylä- tai ulkopuolisten yhteisöjen keskinäisessä todellisuudessa. Kant esitti välttämättömäksi luopua myös kansojen kesken vallitsevasta luonnontilasta, joka hänen mielestään oli vain väliaikainen. Siitä piti päästä lainalaiseen tilaan valtioiden yhtymässä. (Kant 1795/2000,92.) Jos yksilöstä valtioon johtaa kansalaisyhteiskunta, valtiosta globaaliin siveelliseen itsetarkoitukseen siirtyminen näyttää edellyttävän vastaavaa valtioiden välistä tapojen vakiintunutta järjestelmää. Kansalaisyhteiskuntaa ja kansallishenkeä vastaamaan asettuu tässä kansainvälisen kaupallisen toiminnan tapojen järjestelmä. Maailmanhengeksi ei ehkä asetu Kantin havaitsema ”kauppahenki” (43), ainakaan käsitettynä hänen toisaalla määrittelemänsä hypoteettisen imperatiivin ilmiönä. Maailmantalouden ja muun vuorovaikutuksen sopimus- ja tapakulttuurin siveellistä

muotoa määrittävä ja kehittävä kategorinen imperatiivi järjen äänenä pikemminkin olisi tuollainen hengen ilmiö.

Jokaisen kansakunnan kutsumuksena on kuitenkin Snellmanin mukaan: työskennellä maailmanhengen ikuisen vaikutuksen puolesta, sortuakseen sitten ja tullakseen sysätyksi syrjään. (1842/2001:5,50.) Kuvatessaan substantiaalisen hengen itsemääräämistä persoonalliseksi hengeksi (1841/2001:3,217), Snellman päätyy kansanhenkeen, joka käsitetään itsensä määrääväksi maailmanhengen määreeksi (218). Näin hänen mukaansa kansallishenki järkenä, autonomisen moraalisen toiminnan määrittäjänä onkin maailmanhenki ja myös maailmanhistoriallinen tarkastelu esittää maailmanhengen vain eri valtioiden historiassa (219). Tämä maailmanhenki kansallishenkenä näyttää siis löytyvän sitä kantavan ja luovan yksilön sisimmästä. Myös suuret valtiolliset muutokset, kuten siirtyminen hallitusmuodosta toiseen, jotka näyttäisivät olevan osa luonnollista historiallista kehitystä (1842/2001,272), sisältävät yksilön moraalista valintaa. Snellman toteaaakin:

”Meitä ei auta jos sanomme: maailman ja sen tapahtumat on järjestänyt ihmisjärjen yläpuolella oleva järki. Maailmanhenki näet tekee tekonsa maailmanhistoriassa meidän päätöstemme, meidän vapaiden toimiemme välityksellä” (1842/2001:5,48).

Valtio ei siis voi olla globaalin yhteisön epävapaa jäsen (kuten ei kuntienkaan kuulu olla valtion muodostamia (179)), eikä yksilö ole vain valtiokoneiston osanen. Yksilö ei pelkästään heijasta lainavaloa enempiä tiedon, kuin moraalinkaan perustavana yksikkönä. Jos yksilö on Snellmanin kuvaama kumouksellinen henki, hänen yläpuolelleen ei voi nousta mikään, mille hän voisi luovuttaa vapautensa ja vastuunsa. Mikään organisaatio, uskonto, poliittinen aate tai tieteellinen oppi ei liioin löydä turvapaikkaa vapaan hengen kriittisyyden ja luovuuden invaasioilta. Tällainen kasvatustilofosofinen näkemys on välttämättä koulutusvastainen. Koulutettavuuttaan ihannoiva on huonosti kasvatettu. Hyvä kasvatustava avaa kasvatettavalle tietä vapauttavana sivistysprosessina todelliseen tietämiseen ja todelliseen siveellisyyteen.

3. TODELLINEN TIETÄMINEN JA VAPAUS

Snellmanin ”todelliseen tietämiseen” ja ”todelliseen siveellisyyteen” pyrkivälle suosittelleman vapauden merkitystä tiedolle yritetään hahmottaa tässä luvussa. Todellinen tietäminen käsitteenä ei korosta kyseisen tiedon totuusarvoa, vaan tiedon omaksumisen toteutumista. Juuri se asettaa todellisen tietämisen ehdottoman suhteen tiedon omaksujan vapauteen. Kirjallisuudesta löytyy paljon ajatuksia, jotka pääosin kansallisfilosofimme ajattelusta riippumattomina näyttävät edustavan kyseessä olevaa käsitettä, ja joiden voi olettaa vaikuttaneen suomalaiseen kasvatustieteeseen ajatteluun. Niitä on esitetty ennen Snellmania ja hänen jälkeensä, mutta julkaistu suomeksi pääasiassa viimeisten sadan vuoden aikana. Ne paljastavat todellisen tietämisen käsitteen universaalien luonteen ja osoittavat sen aseman filosofian ydinkysymysten joukossa.

3.1. Antiikin tietomääritelmiä

Filosofia näyttää erottaneen tiedon käytännöstä, uskonnoista ja taruista omaksi päämääräkseen itseisarvojen jaloon joukkoon. Niinpä myös Platon ja Aristoteles pohtivat tiedon käsitteen määrittelemistä sekä tiedon opettamista ja soveltamistakin yhteiskunnassa.

3.1.1. Tiedon ja vapauden vuorovaikutus

Tiedon luotettavuus riippuu sen perustelun avoimuudesta joka antaa vapauden yrittää kumota tieto. Tuollaista yrittämistä tuottaa kriittisyys. Jo Thaleen koulussa lähes 600 v eKr näyttää ainakin Karl Popperin arvelun mukaan jopa rohkaistun kriittiseen suhtautumiseen opetuksen sisältöön (1963/1995,150–155). Thaleen kanssa samalla vuosisadalla eKr vaikuttanut Ksenofanes kritisoi Hesiodosta ja Homerosta siitä, mitä he olivat sanoneet

jumalista. Niin ikään ”hänen sanotaan olleen eri mieltä Thaleen ja Pythagoraan kanssa ja arvostelleen myös Epimenidesta”. (Laertios 2003,334.) Vaikka toisten arvostelu ei ole filosofien keksintö eikä sivistyneisyyden osoitus, se epäluottamuksen osoituksena tarjottua tietoa kohtaan kohottaa tiedon laatua yleensä. Vapaus liittyy opetukseen toisellakin tavoin: Platon kirjoittaa Valtiossa: ”Opetus ei saa olla muodoltaan pakollista [---] mikään väkisin tyrkytetty oppi ei pysy sielussa” (2001:IV,275/536,d–e). Sokrates edellyttää filosofihallintoa kaavaillessaan, että ”poliittinen valta ja filosofia sulautuvat yhteen” (199/473d). Filosofiksi hän katsoo voitavan täydellä syyllä nimittää ”sitä joka suoraa päätä on halukas maistamaan kaikkia tiedonaloja, joka ryhtyy ilomielin oppimaan, eikä koskaan saa kylläkseen” (201/475c).

Platonin tunnettu kuvaus ihannevaltiosta filosofihallintoineen ei täysin vastaa Snellmanin ihannetta. Tämä näkee Valtio-opissaan ”parhaaksi hallitusmuodoksi sen, jossa kaikki valtion jäsenet saavat laajimmat valtiolliset oikeudet”, mutta hänen mukaansa ”sitien muodostettu hallitusmuoto edellyttää myös kansakunnalta vastaavaa sivistystä”. (1842/2001:5,230.) Kuitenkin, jos kansalaisten sivistystaso filosofisen tiedonjanon ja tiedon omaksumisen vapauden vallitessa nousee, voivat kansalaiset kehittyä filosofeina ja demokratiakin muovautua eräänlaiseksi filosofihallinnoksi. Näin Sokrateen toivomus poliittisen vallan ja filosofian yhteensulautumisesta tavallaan toteutuisi. Puoluejako saattaisi silloin kansalaisryhmien omien etujensa taakse järjestyntymisen sijasta olla kokonaisuuteen tähtäävien toimintamallien järjestöllinen jakautuma. Puolueiden olemassaolo voitaisiin näin nähdä Snellmanin edellyttämänä ”keskusteluna siitä mitä kansallishenki kulloinkin vaatii” (1842/2001:5,223). Tällainen visio on, kuten Platonin valtiomallikin, ihanteellinen. Kansalaisten vapaus sivistyä on joka tapauksessa tie suurempiin kansalaisvapauksiin kulloisestakin hallintomallista riippumatta.

Vapauden ja tietämisen sidos näyttää lujalta. Suomenkielen sana tie, sanan tieto sanarunkona tuodaan usein esille, mutta myös kreikan kielessä näyttää olevan samanlaista yhteyttä (*hodos*, tie, matka, vaellus; *hodegeo*, opastaa; *oida*, tietää, tuntee, käsittää, ymmärtää). Määrätessään kulkijan reitin, tie tietonakaan ei edusta tienraivaajan vapautta. Mutta jälkimmäisessä mielessä käsitteiden ”tietäminen” ja ”vapaus” erottamattomuus voisi ehkä parhaimmin avautua ymmärrykselle kyseisten sanojen synonymiteettina.

3.1.2. Todellinen tietäminen on tiedon perusteet ymmärtävää

Platonin uskotaan esittäneen, että tieto on hyvin perusteltu tosi uskomus (esim. <http://fi.wikipedia.org/wiki/tieto>). Hänen kirjoituksistaan ei kuitenkaan näytä löytyvän tuollaista sanamuotoa. Seitsemännessä kirjeessä Platon esitti pitävänsä uhkarohkeana uskoa ajatuksiaan kirjoitetun kielen varaan, koska se pysyy muuttumattomana (1990 VII, 143/343a). Tiedon määritelmän sanamuoto näyttää kuitenkin lainausketjussa muuntuneen. Kyseistä määritelmää koskevan ajatuksen lähteeksi mainitaan usein Theaitetos. Tuon niminen nuorukainen sanookin Sokrateelle uskovansa, että ”tieto on samaa kuin oikea käsitys yhdessä selityksen kanssa” (1999 III,342/202c). Mutta Sokrates toteaa Theaitetoksen esittämistä päätelmistä: ”Kaikki tämä on elinkelvotonta, eikä sitä kannata ryhtyä kasvattamaan” (353/210b). Sokrateen oppipojan ajatus näyttää kuitenkin elävän. Mitä muista Platonin kirjoituksista voi tiedon määritelmään johtaa, jää tämän tarkastelun ulkopuolelle. (Tiedon määrittämistä käsitellään myös kohdassa 3.4.2.)

Ilman selitystä, eli perustelua, ja sen ymmärtämistä opittu ei ole varsinaista tietoa myöskään Aristoteleen mielestä. Aristoteles toteaa Toisessa analytiikassa (1994 I, 174/72a35–40): ”Sen, joka tavoittelee todistukseen perustuvaa tietoa, pitää tuntea lähtökohdat todistettavaa paremmin, ja olla niistä vakuuttuneempi.” Nikomakhoksen etiikassa hän kirjoittaa periaatteiden tuntemisen välttämättömyydestä tieteellisen tiedon omaksujalle: ”Jos ne eivät ole hänelle paremmin tunnettuja, kuin johtopäätös, hänellä on tieteellistä tietoa vain aksidentaalisesti” (2005 VII,108/1139b30–35).

Riippumatta tietona pidetyn väitelauseen perusteiden pätevyydestä, niitä tuntematon joutuu perustamaan väitelauseen jollekin sekundaariuskomukselle – esim. uskolle lähteen luotettavuuteen. Kritisoidessaan Valtio-opissa spartalaisten kasvatusta; pitäessään sitä pikemminkin opetuksena, Snellman toteaa: ”Opetus puolestaan voi välittää käsitteitä ja tietoja, jopa vakaumuksen niiden totuudesta” (1842/2001:5,75). Jos oletetaan, että on olemassa pätevästi perusteltua tietoa, uskomisen tuohon tietoon aivan muilla perusteilla ei ole tietämistä samassa mielessä, kuin varsinaiset perusteet ymmärtävä ja niihin tukeutuva tietäminen. Vieraisiin perusteisiin nojaavan uskomisen kohdalla voitaisiin puhua sellaisesta hyväuskoisuudesta, josta Snellman kirjoituksessaan ”Akateemisesta opiskelusta” toteaa:

”Siksi vaaditaankin, ettei tieto saa koskaan olla pelkkää perinteistä tietoa, ainoastaan hyvässä uskossa oletettua [---] Sillä pelkästään hyvässä uskossa oletettuna tieto olisi satunnaista” (1840/2000:2,456).

Luentosarjassaan 1856 Snellman kuvaa hyvässä uskossa tietämistä rapsodiseksi tietämiseksi (1856/2003:13,344). Hänen käsitteensä ”todellinen tietämien” näyttääkin sisältävän sellaisen tieteellisen tiedon, jota Aristoteles ei pitäisi aksidentaalisena.

Snellmanin ajatus: ”Meillä ei yleisen käsityksenkään mukaan voi olla objektiivisesti totta tietoa, jos se ei ole olemassa subjektiivisena oivalluksena” (1856/2003:13,431) ei kuitenkaan tyhjennä todellisen tietämisen käsitettä, vaikka valaisee sitä. Todellinen tietäminen merkitsee tietämisen todellisuutta, ei tiedon. Tiedon todellisuus, oletamus korrespondenssista, on tästä erillinen ongelma.

3.1.3. Näennäisviisaus ja tietämisen vastuu

Platonin *Faidrosissa* Sokrates kertoo, kuinka yksi muinaisista jumalista, Theuth oli keksinyt mm. kirjoitustaidon. Theuth esitteli sen Egyptin kuninkaalle, Thamukselle, joka jumalana oli Ammon. Theuth sanoi keksintönsä tekevän egyptiläisistä viisaita ja hyvämuistisia. Kuningas Thamus näki kuitenkin asian toisin. Mahdollisuus tehdä muistiinpanoja heikentäisi ihmisen sisäistä kykyä muistaa. Kirjoituksen suhdetta viisauteen hän kuvasi lausuen:

”Näennäisviisautta sinä oppilaillesi opetat etkä totuutta; he lukevat paljon ilman ohjausta ja luulevat tietävänsä kaiken, kun he itse asiassa ovat tietämättömiä ja sietämättömiä, näköjään viisaita mutta eivät todella” (Platon 1999 III,200–201/274c–275b).

Giorgio Colli, kirjassaan ”*Filosofian synty*”, pitää Platonin eri tekstien perusteella olennaisena sitä, että nuokin kirjoitukset olivat enää vain filosofiaa, aiemman viisauden ystävyyttä, kun taas Sokrates vielä oli viisas, jättämättä jälkeensä ainoatakaan kirjoitustaan. Filosofiaa edeltänyt runko, josta perinne käyttää nimeä ”viisaus” on elävämpää, kuin itse filosofia. (Colli 2005,102,106,109.) Laertios nimeää toistakymmentä entisajan viisasta (2003, 16), mutta mainitsee toisaalla vain seitsemän viisasta (25), joiden lukumäärästä toteaakin olevan erimielisyyttä. Sokrateen luettelema 7:n viisaan ryhmä on Thales, Pittakos, Bias, Solon, Kleobulos, Myson ja Khilon (Platon 1999,254/434a). Viisauden ystävyuden kohteet näyttävät nykyisinkin löytyvän etupäässä siitä, mitä aikaisemmin on esitetty. Hegelin toisessa tarkoituksessa esittämän vertauksen sanamuotoa väljästi

mukailten voisi sanoa: Ajattelijan kuoltua hämärä laskeutuu tekstien ylle, ja tulkit lehahtavat paikalle: Tilanne jota Platonkin kammoksui (3.1.2).

Jo antiikissa todellisen tietämisen edellytyksiksi näyttivät siis määräytyneen tiedon perustelun avoimuus, kritiikin vapaus, oppimisen vapaus ja mielipiteen vapaus. Yhteiskunnallisen vapauden jakautumisen muoto antiikin Kreikassa ei liittynyt olennaisesti tähän aiheeseen.

3.2. Uuden ajan vapauttava henki

Tässä rajataan Snellmania edeltäneiden ajatusten tarkastelua, hyppäämällä Aristoteleen ajasta parin tuhannen vuoden yli. Valistuksen aikana esiintyi eräitä kasvatusta koskevia ajatuksia, jotka ovat samansuuntaisia Snellmanin vapautta korostavan kasvatusihanteen kanssa. Snellmanin seuraajien ketju peittyy paljolti tuohon yleiseen perintöön.

3.2.1. Yksilön vapaus tiedonmuodostukseen viriää

Snellman sai myös kasvatusfilosofialleen aineksia Hegeliltä. Hän suosittelikin oppilailleen J. Karl F. Rosenkranzin 1848 julkaisemaa kirjaa, jossa lienee kaikki kasvatusoppiin liittyvä, mitä Hegel on esittänyt. (Lehmusto 1926,12). Snellmanin korostama vapaus tiedon omaksumisessa on kuitenkin ajatuksena esitetty eräässä muodossa jopa Hegelin vastustajana itseään pitäneen Arthur Schopenhauerin (1788–1860) taholta. Hän kirjoitti 1851 ilmestyneessä kirjassaan ”Parerga und Paralipomena” mm: ”Sen sijaan, että kasvattajat kehittäisivät pojassa kykyä itse tiedoita, arvostella ja ajatella, he vain ponnistelevat sulloakseen hänen päänsä täyteen vieraita, valmiita ajatuksia” (1945, 264). Snellman kirjoitti Saima-lehtensä ensimmäisessä numerossa:

”Yksilön tiedot ovat täysin tyhjän päällä eivätkä ansaitse tietämisen tai sivistyksen nimeä, jos ne eivät ole itsenäisesti hankittua, ajateltua ja yksilölliseksi kokonaisuudeksi muokattua tietoa” (Snellman1844/2002:6,29).

Schopenhauer ei kaikesti lukenut Saima-lehteä, mutta kymmenen vuotta ennen hänen kasvatusta koskevaa julkaisuaan Snellman oli julkaissut Saksassa persoonallisuuden kehitystä käsittelevän teoksensa. Snellmanin esittämät ajatukset, kuten: ”Sivistys ei ole

hengelle annettu ulkoinen eikä sisäinen seikka, vaan hengen omaa tekoa” (1841/2001:3, 169), olisivat siis periaatteessa voineet antaa virikkeitä Schopenhauerin ajatuksiin, mutta pikemminkin hän näyttäisi johtuneen niihin ennen kaikkea Pestalozzilta (1746–1827) tulleista vaikutteista. Olihan tämä jo edellisellä vuosisadalla esittänyt samanlaisia ajatuksia. Paul Natorp tarkastelee erästä Pestalozzin 1781 ilmestynyttä romaanimuotoista kirjaa ja huomaa siinäkin tulevan esille, että ”oikea oppiminen on pikemminkin oppivan mielen itsetoimivaa tuottamista kuin ulkoapäin tarjotun vastaanottamista” (Natorp 1926,132).

Pestalozzi taas näyttää saaneen vaikutteita erityisesti Rousseaulta (1712–1778), jonka kasvatusta koskeva teos *Emile* oli ilmestynyt 1762. Harald Höföding kiteyttää Rousseauin kasvatusteorian tarkoituksena ”ensisijassa hankkia tilaa välittömälle ja ehdottomalle itsensäkehittämiselle”. Näin lapsi tulee ”kykeneväksi kaikkeen, mikä saattaa ohjata sitä totuuteen, kun se kykenee käsittämään totuutta” (Höföding 1911b,153–154). Rousseauin mukaan lasta on myös käsiteltävä lapsena, eli: ”Toukka on käsiteltävä toukkana, kunnes siitä tulee perhonen” (Höföding 1911a,47). ”Intomielisesti ja vieläkin rohkeammin, kuin edeltäjänsä Montaigne hän [Rousseau] ylisteli luonnollisuutta ja vapautta kasvatuksessa sekä puolusti yksilöllisyyden suojaamista” (Lehmusto 1926,9). Michel de Montaigne (1533–1592) korosti lapsen luonnollisten taipumusten merkitystä. Hänen mielestään ”kulutetaan paljon aikaa [harjaannutettaessa heitä] sellaiseen, missä he eivät voi menestyä” (Montaigne 1990,49). Montaignen, ”skeptikon ja maailmanmiehen” (Nordin 1999,208) esittämällä ajatuksilla tuskin oli suurta osuutta siihen luonnollisuuden korostamiseen, mikä esiintyy hänen kuolinvuotenaan syntyneellä Johan Amos Comeniuksella (1592–1670). Tämä näyttää Suuren opetusoppinsa tekstien valossa hurskaalta teologilta. Opetustavalta hän kuitenkin vaatii luonnollisuutta: ”Sillä kaikki luonnollinen sujuu itsestään. Ei tarvitse pakottaa vettä juoksemaan jyrkännettä alas, on vain poistettava toe tai muu sen juoksun sulkija” (Comenius 1928,188). Taimo Iisalo toteaa kirjassaan ”Kouluopetuksen vaihteita”, että tuohon aikaan uuden luonnontutkimuksen edustajat huomasivat monet auktoriteetteihin perustuvat ajatukset virheellisiksi. Kokemuksen ja havainnon perusteella tehtävät järjen päätelmät tulivat etualalle. ”Comeniuksen ohjelma on tulkittavissa ensimmäiseksi merkittäväksi uuden ajan pedagogiseksi aikaansaannokseksi.” (Iisalo 1991, 68–69.) Rousseauin luonnontutkimusta ei tarvinnut johtaa Comeniuksesta. Rousseauin ajatukset kohtasivat myös vastustusta aivan eri tavalla. Hänen katsottiin jopa hyökänneen uskonnon kimppuun. Hän itse kuvaa *Emile*-teoksen julkaisun jälkeistä reaktiota: ”Kumeaa jylinää, niin kuin lähestyvän ukonilman edellä, alkoi kulua” (1782/1999,295). Hänet aiottiin vangita, ja hän joutui pakenemaan.

3.2.2. Filosofian tulkinnalla on eri lähestymissuuntia

Tiettyä filosofiaa voi tulkita tai selittää aikaisemmalla filosofialla, ajankohtaisilla filosofian ulkopuolisilla ilmiöillä tai ongelmilla ja myös sillä myöhemmällä ajattelulla, mihin siirtymää sen katsotaan edustavan.

Snellmaninkin ajatuksiin voidaan soveltaa hänen omaa ajatustaan: ”Nämä aatteet ovat olleet seurausta ihmiskunnan koko edeltäneestä kehityksestä, aikakauden yleisen tietoisuuden ilmausta” (1842/2001:5,212). Kuten tässä eräänä esimerkkinä käytetyn Comeniuksen ajatuksille löytyy lähtökohtia tieteellisen aikakauden luomasta uudesta tilanteesta, hänen jälkeensä esitetyiltä vastaavilta ajatuksilta, enempiä kuin filosofialta yleensä, ei tietenkään voida kieltää filosofian ulkopuolista hedelmöitystä. Karl Popper väittää: ”Filosofian juuret ovat syvällä ei-filosofisissa ongelmissa” (1963/1995,73). Hänen mielestään Platonin ideaopin syntyyn vaikutti 2:n neliöjuuren irrationaalisuuden keksiminen, ja Kantin puhtaan järjen kritiikki syntyi Newtonin, ja tämän edeltäjien tekemien, taivaankappaleita koskevien huomioiden ja niiden herättämien kysymysten vaikuttamana. (75,84,93.) Filosofiaa näyttävät ruokkivan poikittaisvirtaukset sen rinnakkaisista, ulkopuolisista elementeistä, kuten tieteestä, politiikasta ja luonnosta, jolloin sen ilmiöitä ei voi selittää vain sen omasta historiasta käsin. Filosofian riippumattomuuden voikin sanoa rajoittuvan vain sen omalakisuuteen – jos näin hämäräksi rajattu ilmaus sallitaan.

Comeniuksen tapauksessa nähdään, että ulkopuolinen kehitys ei muuttanut vain opetuksen asiasisältöä, vaan vaikutti myös didaktiikkaan ja kasvatuskäsityksiin yleensä. Tässä ei tutkita suomenkielestä kiinnostuneen (Wikipedia: ”Comenius”) Comeniuksen vaikutusta Snellmaniin. Elämäkerran kirjoittaja tietää, että Snellman jo opiskellessaan Turussa tuli yhä itsenäisemmäksi, ottaen henkisen kehityksensä ja mielipiteidensä muodostumisen omiin hoteisiinsa. (Th. Rein 1895/1981,43.) Niinpä myös tässä tutkailtava erityinen vapauden käsite saattaa olla paljolti hänen oman kokemuksensa ja ajantulkintansa inspiroimaa, jolloin sen ymmärtämiseksi on yritettävä saada kuvaa ’ajan hengen’ kehityksestä laajemmin, kuin vain hänen edeltäjiensä esittämien ajatusten tutkistelun keinoin. Kun sitä tarkastellaan jälkikäteen, avautuu sen luonne myös siirtymänä siihen mitä ei ollut vielä tullut.

3.2.3. Snellmanilaisuutta Snellmanin jälkeen

Ensimmäisen sadan vuoden aikana Snellmanin kuolemasta lukien monet keskeiset alueet hänen ajattelijan työstään on sivuutettu, toteaa Reijo Wilenius (1978,9). J. E. Salomaa (1891–1960) näyttää kuitenkin olleen monessa asiassa Snellmanin seuraaja. Vaikka vapauden välttämättömyys todelliselle tietämiselle ei hänellä tule eksplisiittisesti esille yhtä ehdottomana, se näyttäytyy kuitenkin samana kuin Snellmanilla. Tämän näkemystä sivistyksestä hengen omana tekona vastaa Salomaan kirjassaan ”Tie ihmisyyteen” esittämä toteamus: ”Todellista sivistystä ei synnytä se, mikä ulkopuolelta tyrkytetään lapselle, vaan se, minkä hän itse sisäisesti elävässä toiminnallisuudessa omaksuu ja omalla tavallaan muokkaa” (1950,21). Kun Snellman Saima-lehdessä n:o 51/1946 nimittää sivistystä humaniteetiksi (1846/2002:9,437–438), Salomaa Yleisessä kasvatusopissaan näkee kasvattamisen humanisoimisena (1943,41). Z. Yrjö-Koskinen (1830–1903), hegeliläis-snellmanilainen suomenkielen esitaistelija näki ihmiskunnan historiallisena toimena selvittää oma tarkoituksensa. ”Ihmisyden aate on tuo suuri arvoitus”. (1900,10.) Hänen mukaansa kysymykset yhteiskunnallisista ja valtiollisista oikeuksista ”vasta Ranskan vallankumouksesta alkaen [---] ovat saaneet yleisen humaniteetti-merkityksen, tulleet yleis-inhimillisiksi aatteiksi” (349). Salomaa on koulumies. Hän toivoo koulun suuntautuvan enemmän ajatuskyvyn kehittämiseen kuin tietojen pänttämiseen (1943,220). Salomaa tähdentää tieteellisen ajattelutavan viljelyä kasvatuksessa:

”Älyllisessä kasvatuksessa on lisäksi kiinnitettävä huomio kahteen olennaiseen seikkaan: 1. tapaan, miten tietoa voidaan saavuttaa ja perustella ja 2. siihen, että kaikki inhimillinen tieto todellisuudessa on rajoittunutta ja enemmän tai vähemmän epävarmaa. Molemmat ovat tieteellisen ajattelutavan tuntomerkkejä” (Salomaa 1943,224).

Varsinkin demokratialle välttämättömän, yksilön omakohtaisen tietämisen, tiedollisen sivistyksen yhteiskunnallinen merkitys näyttäytyy niin Snellmanin, kuin Salomaankin ajattelussa. Snellmanin Valtio-opin mukaan maailmaa mullistaneet aatteetkin, aikakauden yleisen tietoisuuden ilmauksina, ovat muodostuneet ne ilmaisseiden ajattelijoiden mielessä (1842/2001:5,211–212). Vaikka Salomaa kirjassaan ”Totuus ja arvo” näkee yksilön ja jonkin yhteisön arvostuksien voivan poiketa toisistaan, ja tässä piilevän syvän ongelman (1926,335), hän kirjassaan ”Tie ihmisyyteen” kuitenkin esittää kantanaan, että demokratia ”edellyttää yksilön vapautta, ajatuksen, sanan ja toiminnan vapautta” (1950,15). Mutta kansalaisen kasvattamisessa on hänen mielestään synnyttävä kansallista ajatustapaa.

Tässä hän on perinteisillä linjoilla. Jo Rousseau suositteli Émilien kasvatuksessa lasta perehdytettäväksi oman maan asioihin, omassa maassa tehtyihin kauniisiin tekoihin ja sen kuuluisiin ihmisiin – ei kansainväliseen historiaan. ”Tulevan isänmaanystävän kasvatusta ei voida aloittaa paremmin”, toteaa tästä kirjoittanut Compayré (1901/1953,63). Salomaan mukaan: ”Lopullisena päämääränä tässä on se, mitä on sanottu kansallishengeksi” Hän katsoo, että kasvatus lapsuudesta vanhuuteen on vapautteen kasvattamista, pakon asteittaista höllentymistä. (1950,13,12,21.)

Snellmanin vapauden vaatimus koski yliopisto-opiskelua. Salomaa halusi aikansa oppikouluopetuksen lähentyvän sitä. Hänen mielestään oppikoulussa tarjotaan liaksi valmiita käsityksiä, ja hän toteaa:

”Oppilaat joutuvat huomaamaan, että monet käsitykset, joita koulussa pidettiin varmoina ja kiistattomina, todellisuudessa ovat kaikkea muuta kuin varmoja ja että etevimmät tiedemiehet usein ovat varovaisimpia esittämään varmoja käsityksiä asioista” (1943,225).

Snellmanin käsitys, että valtiollinen vapaus on niin laajaa, kuin kansakunnan kulloinenkin sivistys tekee mahdolliseksi (1842/2001:5,222,223,230,233) on yhteensopiva sen Salomaan toteamuksen kanssa, että demokraattinen valtioaate on antanut uutta pohjaa kansansivistystyölle, koska kansalaisen on kyettävä itse harkitsemaan valtiollisia kysymyksiä (1950,37). Yhteiskunnallinen vapaus ja tiedon omaksumisen vapaus näyttävät siis kehittyvän vuorovaikutussuhteessa. Snellman mainitsee Valtio-opissaan tästä myönteisenä esimerkkinä oman aikansa Amerikan, jossa myös siveellisyys ja lainkuuliaisuus ovat vahvoja (1842/2001:5,232–233). Vuosisataa myöhemmin Salomaa vapauden käsitteen yhteydessä kirjoittaa: ”Missään kehitys ei ole ollut niin valtava, kuin Yhdysvalloissa sen itsenäistymisen jälkeen” (1950,17). Talousihmeiksi nimettyjä kehityskulkuja on sittemmin esiintynyt muuallakin, mutta ne näyttävät voivan aina jotenkin liittyä vapautumisen ilmiöön. Sivistyksellä sellaisia ei yleensä nykyisin ole tapana selittää.

Hegelin ”jaloilleen kääntäneen” Marxin opin nimissä tapahtuneet ajatustavan muutokset tukahduttivat epäilemättä snellmanilaisen kasvatustieteenkin viljelyä sotien jälkeisessä Suomessa, 1900 luvun jälkipuoliskolla. Reijo Wilenius näkee steineriläisen hengentieteen useassa suhteessa elimellisenä jatkona Snellmanin hengenfilosofialle (1978,154). Muitakin reittejä pitkin voitaisiin seurata Snellmanin ajatuksien perimysjärjestystä, mutta tämä riittää tähän esitykseen.

3.3. Tiedon vieraantumisen tiedostamisen loputon projekti

Vapauden näkemistä todellisen tietämisen edellytyksenä tapahtui ennen Snellmania ja hänen jälkeensä, myös hänestä riippumatta. Kun tässä tarkastellaan noita käsitteitä, pyrkimyksenä on pelkistää ne niin, ettei niissä ole enää ainoastaan snellmanilaisuutta, vaan jotain yleistä ja järjellistä. Tämä pyrkimys ei määrity siitä, että se näyttää olleen myös Snellmanin ajattelutyön tavoite. Mutta vapautumista tietämiseen seuraa ajallaan myös siitä vieraantuminen.

3.3.1. Itsenäisyyspedagogiikkaa

Suomen itsenäistyttyä täällä alkoi ilmestyä enemmän käännöskirjallisuutta, kuten kansallistakin, joista lukeva kansa saattoi löytää samanlaisia kasvatuksen vapauttamisen vaatimuksia, joita Snellmanin ajatus edusti. Niihin on jo edellä tutustuttu mahdollisina Snellmaniin vaikuttajina. Tässä kirjallisuutta tarkastellaan vieraantumisen ilmiön kontekstissa.

Suomenkin varhaisimpiin kouluoloihin pätevä ja osuva oli Herbert Spencerin (1820–1903) toteamus: ”Kun ’usko, älä kysy!’ oli kirkon ohjelauseena, oli se ymmärrettävästi koulunkin ohjelauseena” Hän siteeraa Montaignea: ”Minkä ulkoa osaa sitä ei osaakaan”. (Spencer 1924,67,72.) Kirjassaan ”Johdatus filosofiseen ajatteluun” Gunnar Landtman (1878–1940) kirjoitti: ”Ei ole olemassa mitään postulaattia, olettamusta, kuinka pakottavana se näennäisesti esitetäneenkin, johon ei voi vastata kysymällä: ’Kuinka se tiedetään?’” (1921,9.) Uuden tiedon opettamisen ongelmaa havainnollisti William James (1842–1910) kirjassaan ”Sielutiede ja kasvatustiede” mm. seuraavasti: ”Kaikki mitä tajunnassa ilmenee, on täytynyt sinne johtaa, ja tuo johtaminen tapahtuu siten, että se assosioidaan johonkin jo siellä olevaan” (1926,91). Suuressa opetusopissaan Comenius valittaa, että opettajat kouluissa yleensä tyrkyttävät oppilaille alkuperusteiden sijasta loputtoman sarjan johtopäätöksiä, eli ”istuttavat valmiita ruohoja siementen sijasta ja puita vesain sijasta”. Niinpä hänen mukaansa ”ainoastaan harvat vievät mukanaan koulusta perin pohjaisen sivistyksen, useimmat hyvinkin pintapuolisen tai vain varjon siitä” Comenius vertaa tilannetta veden ammentamiseen seulalla. (1677/1928,189 ja 199–200.) Kirjassaan

”Kasvatuksesta” Jan Lighthart (1859–1916) kuvaa tiedon pönttäämisperinnettä mm. luvussa ”Siunauksesta on tullut kirous”:

”Kun lasten on osattava vastata kysymyksiin kreivinajan vallanperimyksestä ja usein uudistettava näitä asioita muistissaan, kun heidän on taottava päähänsä vuosilukuja – ja kerrattava niitä yhä uudelleen ja uudelleen niiden uhatessa häipyä mielestä, silloin täyttää heidät varmaan lämmin ja todellinen isänmaanrakkaus. Silloin unohtavat he nukkensakin kääntääkseen kaiken harrastuksensa Burgundin piispaan, joka varmaan haudassaan tuntee mielihyvää tuosta kunnioituksesta” (Lighthart 1919,32).

Jules Payot (1859–1939), kirjassaan ”Henkinen työ ja tahto” mm. katsoo kansan menestymisen edellyttävän kyvykkäimpien ihmisten hyödyntämistä, mutta valittaa: ”Johtajilla ei ole mitään varmaa keinoa keksiä herääviä kykyjä ja lyseoittemme leipomien näennäisälyjen paljous on heille kiusana”. Payotin näkemyksen mukaan virkatutkinto vaatii pintapuolista ja hedelmätöntä oppimista, estäen alkuperäisten henkien hitaan kypsymisen. Se myös tukahduttaa arvostelukyvyn ja ajatuksen luovan voiman, suosien keskinkertaisia. (Payot 1920,86,268.)

Payotin hitaan kypsymisen ajatus on myös mm. Pestalozzin lasten kasvatukseen soveltama: ”Edetköön inhimillinen opetus vain hitaasti [---] olkoon se kauan sydämen asia, ennen kuin se alkaa tulla järjen asiaksi” (1801/1933,245). Rousseau korostaa samaa: ”Älkäämme hypätkö aistittavista olioista suoraa päätä älyn kohteisiin” (Compayré 1953, 57). Ihmisikä on kulunut noiden ajatusten suomeksi ilmestymisestä, joten niiden kylvö on varmaankin jo tuottanut monet siemenviljat.

Verrattaessa yllä olevia lainauksia vaikkapa Snellmanin kirjoituksesta Kansakouluista ja kansanopetuksesta löytyviin ajatuksiin voidaan yhdenmukaisuus osoittaa. Oppia ei Snellmanin mukaan tulisi antaa ”joiden kuiden kuivettuneiden käskyjen eli neuvojen ulkomuistiksi lukemisella”. Katekismuksen ulkoa opetellut ”tuskin tietää enemmän autuuden opista kuin sika tähdistä. Tähän ei-tietämiseen on kuitenkin hänen paras oppi-ikänsä menetetty”. Snellman näkee opetuslaadun nurjuutena, ”että opetetaan lapsia ulkomuistilta kymmeniä asioita matkimaan, ei yhtään oikein ymmärtämään”. Näin heitä varustetaan ”tyhjällä huuliopilla, joka ei ole päässyt päähän, mieleen ja sydämeen tunkeutumaan.” (1847/1982:3,197–199.) Muistitiedosta järkeilyyn siirtymisessä kiiruhtamisesta hän varoitti kahdessakin yhteydessä - ikään kuin Pestalozzin, Rousseau ja Payotin hengessä, korostaen että siirtymisen pitää tapahtua vähitellen. (1837/2000:1,355 ja 1840/2000:2,462.)

Tietysti 1900-luvun alun kasvatusalan kirjallisuus sisälsi myös perinteisempiä näkemyksiä. Lapsipsykologian suomalaisen tutkijan Albert Liliuksen (1873–1947) lukuisissa julkaisuissa painopiste on lasten koulutuksessa. Kirjassaan *Kasvatusopin pääkysymyksiä* hän tuo esille vapaaksi kasvatukseksi luonnehtimansa työkoulun ja jo Rousseau'n edustaman vapaudenpedagogiikan, mutta muistuttaa lapsessa olevan synnynnäisen alistumistaipumuksen ja tarpeen olla johdettavana, tarpeen totella. (Lilius 1929,27–29.) Mistään edellä esiin tulleista lähteistä ei olekaan johdettavissa sellainen vapaan kasvatuksen muoto, jossa alaikäinen lapsi saa vapaasti päättää kaikesta. Snellmanilaisesti ajatellen vapaata kasvatusta kaiketi voidaan pitää vapauden ilmiönä vain jos siinä vallitsee myös se vapaus välittömästä halujen ja viettien toteuttamisesta, mikä edellä, luvussa 2 tuli esille. Tuon periaatteen (joskus ehkä ulkolukuna opitusta tietämisestä johtuviin) tulkintaongelmiin käytännön toimissa ei tässä paneuduta.

3.3.2. Kaikenkattava, yhdenmukaistava vieraannuttaminen

Kirjoituksessaan ”Akateemisesta opiskelusta” Snellman toteaa opiskelijoista: ”Vain harvat ovat [---] ehtineet ulkoluvusta ja läksyistä todelliseen opiskeluun” (1840/2000:2,455). Samansuuntainen huoli hänellä oli kansakouluista, kuten ylempänä on osoitettu. Niistä hän myös varoitti, että oppilaitten paljoutta ei ole tavoiteltava opin alentamisella (1847/1982:3, 200). Nykyaikana kaikki kansalaiset pyritään kouluttamaan. Opetettavan aineiston määrä näyttää silti kasvaneen. Käytettävissä olevan ajan rajallisuus edellyttää valtaosan siitä omaksuttavaksi ilman, että tiedon perusteet olisivat tulleet ymmärretyiksi. Tästä näyttää seuraavan lisääntyneitä vieraantuneisuutta myös tiedon perusteltavuuden välttämättömyyden tiedostamisesta ja tarpeesta kyseenalaistaa annettu tieto. Pidemmälle erikoistuttaessa vieraannutaan oman erikoisalan ulkopuolisen käytännön elämän merkityksen ja sisällön ymmärtämisestä, jopa arkikäytännöistä selviytymisestä.

Kirjoituksessaan ”Kansakouluista” Freja-lehdessä n:o 63 Snellman kirjoitti aikansa tiedontarpeesta, että talonpojan ”on tiedettävä juuri yhtä paljon kuin papin ja vähän enemmänkin” (1840/2000:2,283). Hän ei kuitenkaan samastanut sivistystä opitun tiedon määrään, vaan esitti kirjoituksessaan ”Sivistys ja yleishenki” Saimassa n:o 51/1846: ”Talonpoika näet voi olla sivistynyt kun taas seppelein laakeroitu oppineisuudenharjoittaja ja ylhäisyys voi olla vailla sivistystä” (1846/2002:9,439). Puoli vuosikymmentä

myöhemmin Saksassa Schopenhauer julisti: ”Harvat oppineet omaavat terveen inhimillisen ymmärryksen, jollainen on tavallinen aivan oppimattomilla” (1851/1945,265). Sata vuotta myöhemmin Salomaa kirjoitti: ”Kouluja käymätön voi olla hyvin sivistynyt ihminen” (1950,36). 1700-luvulla Pestalozzi totesi, että mitä oppineempi henkilö oli, sitä kykenemättömämpi tämä näytti olevan edes tietopuolisesti käsittämään niitä alkukohtia joihin hän tahtoi päästä (Natorp 1926,223). Nietzsche kirjoitti 1886: ”On mahdollista, että nykyisin löytyy kansasta, rahvaasta, varsinkin talonpoikaisväestöstä, yhä vielä enemmän suhteellista maun ylhäisyyttä ja kunnioituksen aistia, kuin sanomalehtiä lukevista puolivillaisista, hengen sivistyneistä” (2000,177). Comenius arvostaa itseoppineisuutta ja toteaa joidenkin omin päin edistyneen pitemmälle, kuin toiset opettajien vaivalloisen opetuksen johdolla, mutta arvostaa myös käytännön työhön omistautuneen järkevyyttä: ”Onhan toisinaan pelkkä kaalinviljelijäkin kyennyt sanomaan järkevän sanan” (1928,88, 386).

Aikoinaan Uno Cygnaeus (1810–1880), suomalaisen kansakoulun isäksikin mainittu, painotti ja toteuttikin Snellmanista poiketen pestalozzilaista päämäärää kansakoulun opetuksessa (Iisalo 1991,123). Pestalozzi oli tuonut voimakkaasti esille käsitystään, että ”koulun päämääränä on kasvatus eikä mikään muu” (Natorp 1926,130). Snellman katsoo Valtio-opissaan varsinaisen kasvatuksen kuuluvan perheelle. Kansakoulua ei tullut pitää sen korvikkeena, vaan sellaisen perustaminen on suuri edistysaskel sivistyksen uralla (1842/2001:5,65,71). Kirjoituksessa ”Kansakouluista” Snellman näkee kansakoulut järkevänä edistysaskeleena kansan valistuksessa. Hänen mukaansa niiden ”on yllettävä perhekasvatuksen edelle tietojen laajuudessakin” (1840/2000:2,283–284). Snellman toteaa koulun kyllä johtavan muistitietämiseen, tietämiseen pelkkänä traditiona, mutta uskoo oppilaan kohtaamiensa ristiriitaisuuksien kautta vähitellen vapauttavan itsensä riippuvuudestaan sisällöstä, ja pelkästään analysoiva käsittäminen muuttuu luovaksi tietämiseksi. (1840/2000:2,463.)

Snellmanin mukaan ”tietäminen on subjektin sen oivaltamista, mikä perinnäistiedossa on järjellistä.” ja ”koska tietämiseen kuuluu subjektin vapaa toiminta, on tosi tietäminen aina luovaa”. (1840/1932:1,318,320.) Tässä tullaan jälleen vapauden ja todellisen tietämisen yhteisyyteen. Kaikkina aikoina ja kaikissa opin asteissa näyttää ammennetun seulalla; ei ehkä pelkkää vettä, kuten Comenius asiaa kuvasi, vaan ainesta, josta kukin voi omaksua vain osan pysyvämmin todellisena tietämisenä, suuren osan jäädessä sellaiseksi sivistykseksi josta sanotaan, että se on kaikki mitä on opiskeltu ja sitten unohdettu. Näyttääkin siltä, että yllä lainatut Comeniuksen 1600-luvulla, Pestalozzin 1700-luvulla,

Schopenhauerin 1800-luvulla ja Salomaan 1900-luvulla lausumat toteamukset oppineiston tietystä vieraantuneisuudesta

a) tukevat Snellmanin esittämää huolta opiskelijoiden läksysuoritusten ja todellisen tietämisen epäsuhdasta

b) eivät ole menettäneet ajankohtaisuuttaan.

Jonkinlaista koulunkäynnistä riippumatonta järjellisten olentojen tasa-arvoakin monet edellä lainatut lausunnot näyttävät korostavan. Koulutuksellinen tasa-arvo taas oli eräs tavoitteista 1970-luvun peruskoulu-uudistuksessa Suomessa.

3.3.3. Peruskoulu-uudistus ja vieraantuminen

Jos Hegelin mielestä erään vieraantumisen ongelman ratkaisu saattoi liittyä Ranskan vallankumouksen tapaiseen ilmiöön, ja Marx näki määrittelemiensä vieraantumisen muotojen ratkaisumallin niin ikään yhteiskunnallisessa kumouksessa, niin jälkimmäisen alkuun saattaman kumouksellisen ajattelumallin soveltamisen koulutukseen voisi toivoa tuovan ratkaisun myös edellä esiin tulleeseen tiedon vieraantumisen ongelmaan. Suomessa 1900-luvun jälkipuoliskolla monestakin syystä vahvistui tuollainen ajattelu. Se realisoitui koulu-uudistuksena siirryttäessä peruskoulujärjestelmään 1970–78. Uudistus epäilemättä korjasi alienaatiota, sosiaalista vieraantumista, tasaamalla koulumenestystä, mutta sitä epäsuhtaa, joka vallitsi tiedon pelkkänä traditiona ja todellisen tietämisen välillä sen ei ehkä ollut tarkoituskaan yrittää tasoittaa.

Marxilainen ajattelija Louis Althusser (1918–1990) määritteli ideologiset valtiokoneistot. Koulutuksellisen ideologisen valtiokoneiston hän näki niistä hallitsevimpana valtiossa (1976/1984,108,110,113). Ideologisen valtiokoneistona koulu oli luokkataistelun kohde, mutta myös sen kenttä (104). ”Työvoiman ammattitaidon uusintaminen varmistetaan nimenomaan ideologisen riippuvuuden muodoissa ja näitten muotojen kautta,” arvosteli Althusser kapitalistista järjestelmää. (91) Leninin mukaan kommunistisessa kasvatuksessa koulun tehtävänä on mm. ”kiinteän yhteyden aikaansaaminen opetuksen ja lasten yhteiskunnallisen tuottavan työn välille” (Lenin 1970,72). Kapitalististen maiden opetustyötä Lenin moittii luonteeltaan elottomaksi, skolastiseksi ja muodolliseksi, todeten myös: ”Yhteyttä kansan työn järjestämisen todellisten tehtävien ja opetuksen välillä ei kapitalistisessa yhteiskunnassa ollut”(80).

Näyttää siltä, että koulun tehottomuuden arvostelemisella saatettiin myös peittää varsinaista intressiä, pyrkimystä tärkeimmän ideologisen valtiokoneiston valjastamiseksi uuden ideologisen aatteen vetäjäksi. Elottomuus, skolastisuus ja muodollisuus tiedon suhteen tuskin kuitenkaan korjaantuvat vain vaihtamalla vakaumus, ulkoluku ja dogmit uuden opin mukaisiksi.

Vaikka Suomessa peruskoulu-uudistus ajallisesti seurasi DDR:ssä 1965 tehtyä koulu-uudistusta, ja arvostelijat puhuivat kopioinnista, Lenininkään luettelemista heikkouksista ei siinä sentään kokonaan päästy eroon. Kopiointi ja ulkomaiset vaikutukset koulutukseen ovat tietenkin joka-aikaisia. Mikko Lahtinen, teoksessaan ”Snellmanin Suomi” näkee myös 1800-luvun puolivälin uudistukset, kuten koulu- ja yliopistoreformit vastineena maailmanmarkkinoiden asettamiin haasteisiin sekä ylipäätään muun maailman muutoksiin (2006,71).

Yrjö Engeström julkaisi 1970, toimiessaan Suomen Teiniliiton koulutusasiainsihteerinä, kirjan ”Koulutus luokkayhteiskunnassa”. Siinä hän painotti koulun olevan yhteiskunnallisen vallankäytön väline, näytti arvostelevan silloista koulujärjestelmää jonkinlaisesta assosioitumisesta yksityiseen talouselämään ja odotti jo näköpiirissä ollutta uudistusta. Hän kirjoitti mm:

”Olennaista koulun sisäisessä vallankäytössä on opetuksen suunnitteluun liittyvä valta. Koulujen vähäisen itsenäisyyden vuoksi tällaista suunnittelua tapahtuu ensinnäkin sängen vähän, toiseksi nimenomaan tältä osin valta on kouluissa erittäin harvojen käsiin keskittynyttä” (Engeström 1970,222).

Peruskoulu-uudistuksen jo käynnistettyä professori Reijo Wilenius kirjassaan ”Tietoisuus ja yhteiskunta” kirjoitti: ”Koululaitos on saatettu yhä tarkempaan valtion (näennäisesti kunnan) korkeimpien päättävien elinten valvontaan.” Eräänä seurauksena tästä oli hänen mukaansa hallitsevien valitseman kulttuuri- ja sosiaalisen perinnön passiivinen omaksuminen ja ”passiivinen tietojen omaksuminen” sinänsäkin. (1972,57.)

Wilenius tarkasteli koulu-uudistusta 1972 ja 1978 julkaistuissa kirjoissaan. Ensimmäisessä niistä hän esittää kasvatustilafilosofista kritiikkiä varsin yleisenä, mutta jälkimmäisessä sellainen suuntautuu suuremmin eräitä peruskoulu-uudistukseen liittyneitä ilmiöitä kohtaan. Näyttää siltä, kuin kokemus uudistuksen edistyessä olisi vahvistanut joidenkin ennakkoepäilyjen aiheellisuuden. Jos koulu-uudistusta oli ajettu vapautta korostavien teemojen, se ei toteuduttuaan näyttänyt edustavan ainakaan sellaista vapautta, jota Snellman oli aikoinaan opiskelijalle vaatinut. Wilenius, hyvin perehtyneenä sekä

Snellmanin ajatteluun, että oman aikansa kasvatusalaan, kirjoitti peruskoulu-uudistuksen toteutumista seurattuaan:

”Työni taustalla on paljolti kasvatuskäytännössä saavutettu karvas kokemus, että tällä hetkellä kasvu musertuu manipulatiivisen kasvatuksen alle ja kasvatus manipulatiivisen hallinnon alle” (1978b,9).

Wileniuksen käsitys oli, että vielä 1960-luvun loppupuolella Suomessa muotivirtauksena vallinnut Summerhill-pedagogiikka oli 70-luvulla vaihtunut vastakkaiseen näkemykseen, jonka mukaan lapsi on tyhjä taulu, johon ympäristö kirjoittaa (1978b,17). Tuolta vuosikymmeneltä löytyykin koulutettavuuden kysymykseen paneutumista. Vuonna 1973 ilmestyi. Y.-P. Häyrysen ja J. Hautamäen julkaisu ”Koulutettavuus ja koulutuspolitiikka” Sinä todettiin Wolfgang Ratken 1600-luvulla, jo ennen John Lockeä esittäneen ajatuksen, että ihminen on kasvatuksen alkutilanteessa tyhjä taulu, tabula rasa (1973,40). Kirja esittelee lyhyesti koko aiheen historian. Koulutusta Neuvostoliitossa ja Galperin näkemystä kyvyistä käsiteltäessä kirjassa todetaan: ”Yleensäkin pidetään tärkeänä, että oppiva tietää opittavien asiain yhteiskunnalliset, tieteelliset ja loogiset perustelut, ymmärtää niiden tarpeellisuuden”(154). Näyttää, että tässä ollaan lähellä platonista ja aristoteelista tiedon käsitettä. Jos tähdennettäisiin perusteiden ymmärtämistä ja niiden tarpeellisuuden tietämistä eikä päinvastoin, tie sekä tosiuskomuksiin että todelliseen tietämiseen näyttäisi vieläkin ilmeisemmältä.

Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö II 1970 esittää sivulla 412: ”Edelleen on kaikissa aineissa korostettava sitä, että koulun tiedonvälitys on objektiivista.” Virke osoittaa, että tiedonvälityksen uskotaan voivan olla objektiivista. Toiseksi se joko vaatii uskomaan tai ainakin väittämään sen peruskoulussa olevan objektiivista, ellei se sitten vain edellytä tiedonvälityksen koulussa olevan objektiivista. Kun samalla sivulla, edellisessä kappaleessa esitetään peruskoulun opetusaineiston vaativan ”tiettyjä tunteenomaisia asennoitumisia ja eettisiä ratkaisuja”, objektiivisuuden käsitteelle jää väljyyttä. Tunteiden yhdenmukaistaminen voi liittyä pikemminkin jonkinlaiseen objektivaatioon tunne-elämyksen tuottamisena todellisuuskuvan tueksi. Tietoon liittyviä uskomuksia voidaan yhdenmukaistaa tehokkaiden perusteluelämyksien saattamisella yhteisiksi kokemuksiksi koulussa. Tunnerikkaus sinänsä lienee päinvastainen ilmiö, ja ainakin Wileniuksen mukaan koulun ”uudet kirjat ovat tunnevaikutuksiltaan huomattavasti köyhempiä ja kylmempiä kuin vanhat” (1984,64).

Suomalaisen peruskoulun arviointi nykyhetkellä perustuisi laajempaan tietoon kuin Wileniuksen vuonna 1978 esittämät huomiot. Nykyarvioijan arvioinnin arvopohja saattaisi kuitenkin olla peruskoulun itsensä välittämä. Sellainen kehäpäättely ei vaikuta esim. kansainväliseen Pisa-tutkimukseen, jossa suomalaiset lapset v. 2002 menestyivät erinomaisesti. Tuo tutkimus, jonka kysymykset näyttävät älykkyystestin tehtäviltä, ei kuitenkaan mitannut – ainakaan pelkästään – koulujärjestelmiä. Ruotsalainen peruskoulu on ehkä erilainen kuin suomalainen, mutta selittäneekö pelkästään se ruotsalais- ja suomalaislasten mitatun eron. Olivathan myös Suomessa ruotsinkielisten oppilaiden tulokset Pisa-tutkimuksessa 2002 ”kauttaaltaan huonompia kuin samanikäisten suomenkielisten nuorten” (Lampi/Kanava nro 4-5/2008,459). Koulujärjestelmiin tai perinnöllisyystekijöihin rajoittumisen sijasta olisi ehkä pitänyt selvittää myös muita vaikuttajia. Yksi sellainen on äidinkielen ominaisuuksien ja aivojen ominaisuuksien korrelaatio. Kielen rikkaus on olennainen osa ajattelun rikkaudessa, eikä sellaista tekijää voi jättää huomiotta lapsen aivojen kehitysprosessia selviteltäessä. Pisa-tutkimuksen tuloksen tieteellisen selvittelyn näyttää osin korvanneen jonkinlainen selittely.

Nykyisen peruskoulun arviointi poikkeaisi joka tapauksessa 1978 tehdystä. Kokemusta on jo vaikutuksien siirtymästä seuraavaan sukupolveenkin. Myös koulu on kehittynyt. 1990-luku lienee tuonut omat muutoksensa. Niihin ja peruskoulun tarkempiin ominaispiirteisiin ei tässä kompetenssin ja tilan puutteen vuoksi paneuduta. Mutta ristiriita, joka Wileniuksen esityksen perusteella voidaan nähdä peruskoulu-uudistuksen julkilausuttujen perusteluiden ja sen lopputuloksen välillä näyttää joka tapauksessa osoittavan, että vieraantumisen niin tiedon kuin tavoitteidenkin alueella on sellainen koulun ominaispiirre, jota mikään sen piirissä toteutettu uudistus ei tosiasiassa haluakaan poistaa. Voineeko koulu edes tulla sillä tavalla kriittisesti tietoiseksi tilastaan alistettuna ideologiseksi valtiokoneistoksi, että tuo tietoisuus olisi vapauttavaa ja purkaisi sitä sokeaa riippuvuutta tieteellisistä, uskonnollisista ja poliittisista totuuksista, joka tyypistää kasvatettaville avautuvaa maailmaa ja köyhdyttää ajattelua suoristamalla rivit vallitsevien paradigmien päivittäisissä sulkeisharjoituksissa?

3.4. Tiedon kuolleet, kantavat rakenteet

Olipa tajuntamme tieto elämää kuolleessa tai kuollutta elämässä, tiedon synnyn, kehittelyn ja uusintamisen alueilla ollaan tekemisissä niiden kahden asian kanssa. Niiden keskinäistä suhdetta on vaikea kuvata, koska niillä ei sellaista varsinaisesti voi ollakaan. Ne esiintyvät kuitenkin yhdessä eri toiminnoissa, joissa niiden painoarvojen suhdetta voidaan tarkastella ja jopa säädellä. Jotta se olisi mahdollista, niiden erillisuus ja erottamattomuus tulee tietenkin tiedostaa. Sovellustilanteita ovat esim. yksilön kehityspyrkimykset, tiede ja opetusala. Uusinkin filosofinen ajattelu sisältää osoituksia tämän vastakohtaisuuden tiedostamisen ajattomasta luonteesta.

3.4.1. Tiedon elämän ja kuoleman suhde

Tiedon alueella elämän ja kuolleen erillisuus ja yhteisyys näyttää vastakohtaisuutena huonosti vastaavan yleisiä määritelmiä, kuten Fichten teoksessaan ”Tiedeopin perusta” esittämää käsitystä, että jokainen vastakohta on yhtäläinen omalle vastakohtalleen (1794/2006,54). Siihen ei sovellu Hegelin kuvaus, jonka mukaan ”määre sisältää vastakohtansa ollakseen itsenäinen ja sulkee samalla vastakohtansa pois” (Hautamäki 1982,20). Sitä ei suoraan koske Marxin ristiriidan kuvaus: ”Pohjois- ja etelänapa ovat yhtäläillä napoja” tai Leninin käsitys: ”Dialektiikka on oppi siitä, miten vastakohtat voivat olla ja ovat identtisiä.” (A. Septulin 1977,262–263.) Kun Aristoteles Metafysiikassa kirjoittaa: ”Vain vastakohtat ovat sellaisia, etteivät ne voi kuulua jollekin samaan aikaan” (1990,177/1055b35), sekään ei näytä kuvaavan kyseistä vastakohtaisuutta, johtuen tämän asettumistavasta. Kyseessä ei siis ole enempää kontraarinen kuin negaatioon perustuva, kontradiktorinen vastakohtaisuus. Kuollut ja elämä eivät liioin salli väljäseniä, joita Fichte näkee tiedeopin vastakohtalle antavan (1794/2006,80). Vain se Minän ja Ei-minän vastakohta, minkä esittävää tietoa Fichten mielestä mikään filosofia ei ylitä, jätettäköön tässä mahdolliseksi (54). Siihen liittyy Schellingin ajatus, jonka mukaan Yksi olemus jakautuu tavallaan kahdeksi, joista toisessa on olemassaolon perusta ja toisessa olemassaolon olemus. Niistä jälkimmäinen on hänen mukaansa ideaalinen. (1809/2004,110.) Kuollutta tietoa sopiikin pitää elävän tietämisen perustana, jonka viimeainittu itselleen asettaa vaan ei sitä perusta.

Elämä on liikettä. Se taas näyttää olevan suhde, eikä liikkuvan ominaisuus, jona Aristoteles sitä Fysiikassa piti (1992,130/239b). Jos liike ilmenee kuolleen komponenttien etäisyyden toisistaan muutoksena ajassa, sen vastakohtaisuuden määrittelemisen niihin nähden ei näytä relevantilta. Tiedon syntyä ja luonnetta selvitetessä sama ongelma tulee esiin, koska elämän ja tiedostamisen mysteerit vastaavat jotenkin liikkeen mysteeriä. Viimemainitulla ei tarkoiteta Zenonin tunnettuja liikkeen paradokseja, vaan sitä, että suhde/ominaisuus-problematiikka näyttää edellyttävän joko liikkeen tai kappaleen olettamisen näennäiseksi. Fysiikkaa, siihen perehtymättömänä enempiä loukkaamatta tässä on palattava tietoon.

Perusteistaan vieraantuminen on koko tiedon alueelle ominaista. Aristoteleen aksidentaaliseksi määrittelemä tieto, jonka perusteita sen tietäjä ei tunne, voidaan ajatella kuolleeksi tiedoksi. Sellaista on se osa tietoon tulleesta, jonka uskotaan tulleen riittävästi koetelluksi, niin ettei sen perusteita enää tarvitse jokaisen käytön yhteydessä selvittää tai edes tiedostaa. Lienee ollut entisajan suutari, filosofi tai molempia, jonka lause: ”kuolleen nahkaa elävä polkee” kuvaa hyvin sitä, että elämme kuolleen varassa. Syntyneen tiedon luutuminen liikkumattomaksi ja kuolleeksi, mahdollistaa kyllin vakaiden elementtien syntymisen myöhempien tiedon konstruktoiden kantaviin rakenteisiin. Näiden rakenteiden piirissä ja parissa syntyy kuitenkin aikojen kuluessa perimmäisten perusteiden kysymättömyyden ja kaiken ulkoa luetun kyseenalaistamattomuuden kulttuuri. Sitä oikeuttaa sen välitön käytännöllisyys, mutta tukee ilmeisesti myös ihmisen luontainen torjunta – kollektiivinenkin repressio – uskomuksiinsa kohdistuvia epävarmuustekijöitä kohtaan.

Hans-Georg Gadamer tarkoittanee tuollaista kehitystä kysyessään:

”Tarkoittaako totuuden oivaltaminen välttämättä, että jokainen askel eteenpäin loitontaa meitä lähtökohdistamme ja ennakoedellytyksistämme antaen niiden vaipua itsestäänselvyyksien hämärään?” (2005,21).

Martin Heidegger esitti destruktion käsitteen välineeksi ontologian historian läpinäkyväksi saattamiseen. Hänen ajatustaan seuraten voi nähdä myös kyseenalaistamattomuutta nauttivan traditionaalisen eli kuolleen tiedon ruumiinavauksien tarpeellisuuden. Heideggerin mukaan peruskäsitteiden syntyperän tutkimus ”tuo esiin niiden syntymätodistuksen”. Tuollainen destruktio ei ole varsinaisesti tuhoava, eikä ”negatiivista siinä mielessä, että se vapauttaisi ontologisen tradition taakasta”. (Heidegger 1926/2000,44.)

Jos koulu vaatisi syntymätodistuksen koulutulokkailta, mutta ei opetusaineistoon ottamansa tiedon alkeilta, se kaiketi toimisi vastuuttomasti – paitsi, jos saattaisi kyseisen epäsuhdan läpinäkyväksi kasvatettaville, tunnustaen olevansa siirtämässä myös tiedon todistamisen taakkaa sukupolvelta toiselle. Jonkin tieteellisen tiedon syntymätodistus on tietenkin kyseisen kuolleen tiedon kuolintodistus. Hautaamisen mahdollisuutta ei tule pois sulkea.

Kun uutta rakennetaan vanhan päälle, muodostamalla tieteellistä tietoa uskomuksien ketjun varaan uusista materiaaleista, uusi koettelee vanhaa. Destruktio tavallaan kohdistuu niihin komponentteihin, joita vanhoissa rakenteissa on totuttu pitämään luotettavina. Se pyrkii paljastamaan niiden varsinaiset suhteet ja ominaisuudet.

Jacques Derrida hylkäsi omassa filosofiassaan Heideggerin destruktio-sanana – tuhoamiseen liiksi viittaavana – ja käytti sanaa dekonstruktio, vaikka ei pitänyt sitäkään tyydyttävänä ilman itse dekonstruktion käsitteen dekonstruoimista. Dekonstruktio on joka tapauksessa rakenteiden ja kerrostumien purkamisen ja hajottamisen merkitystä. Tuollaisia rakenteita ovat kulttuuriset, poliittiset, filosofiset jne. (1986/2003,22–23). Jos dekonstruktio destruktion tapaan kohdistuisikin varsinaisesti ontologian ja länsimaisen metafysiikan perustavien käsitteiden perinteeseen, se kaiketi on tarpeen ja tehokas myös tieteellisen tiedon alueella yleisesti. Näyttääkin ilmeiseltä, että Derridan luoma käsitteitä voi soveltaa myös kuvaamaan uskomukseksi tyypistyneen tiedon uusperustelua. Uusperustelun ei kuitenkaan tule olla vain vanhojen perustusten esiin kaivamista, vaikka siitä pääasiassa onkin kysymys, vaan sen tarkoitus on totena pidetyn riittävä varustaminen tiedolta vaadittavalla perustelulla. Mitä vapaampaa eli laajalaisempaa perusteiden etsintä on, sitä luotettavampi voi olla perinteisen käsityksen palauttaminen tiedoksi nykyisiin tarpeisiin. Mutta yhtä kaikki tiedon suuri syntyvyys johtaa sen suureen kuolleisuuteen. Joudumme rakentamaan sille tukevaksi kokemallemme perustalle, jonka muodostaa uskomuksiksi kuollut tietämys.

Derrida kuvaa havainnollisesti ja paljastavasti kuoleman ja elämän sidosta tiedon alueella. Lähtien Freudin hahmottelemasta muistin rakenteesta, hän käsittelee toiston ongelmaa. Se on ”puhtaan ja yksinkertaisen läsnäolon arvoitus toisintona, alkuperäisenä toistona, autoaffektiona, *différencena*”(1967/2003,58). Muisti on varasto, joka syntyy, kun elämä suojelee itseään lykkäämällä vaarallista varausta. ”Eikö tämä ole jo kuolema sellaisen elämän periaatteessa, joka pystyy suojautumaan kuolemalta vain kuoleman taloudella, *différencella*, toistolla, varastolla?” Kuoleman ja toiston periaate muistin ja psyyken olemuksessa saa Derridan toteamaan: ”Näin itse ajatus ensimmäisestä kerrasta

muuttuu arvoitukseksi.” (65.) Koska arvoituksia ei voi ratkaista arvoituksilla, sen kummemmin, kuin elämää on onnistuttu selittämään kuolleella, Derridan esittämän umpikujan äärellä herää kysymys, onko siihen johtanut pohjimmiltaan mekanistinen selitysmalli, joka sulkee elämän arvoituksen ratkaisun jo lähtökohtaisesti. Derrida kuvaa, kuinka Freud sai järjestelmänsä palaset jäsentymään koneeksi, ja kirjoitti: ”Palaset loksahdivat paikalleen, tuntui siltä kuin kyse todella olisi koneesta, joka sitä paitsi kohta toimisi vielä täysin itsekseen” (69).

Näyttää siltä, että koneellinen ja tiedostamaton luonnehtivat myös kuolleen, perusteluiltaan tiedostamattoman muistitiedon eräitä piilovaikutuksia. Näin on jos muistitieto voidaan rinnastaa muistoihin, joista Freud kirjoittaa Unien tulkinnassaan: ” Ne voivat tiedostua, mutta on aivan ilmeistä, että ne nimenomaan piilotajuisina vaikuttavat muihin ilmiöihin” (1900/2001,449–450). Muistojen suhteella uniin ja kirjoitusten suhteella tieteeseen voisi olla moniakin yhtymäkohtia, joita tässä ei yritetä eritellä. Derrida toteaa: ”Uni liikkuu kirjoituksen metsässä” (2003,71). Hän viittaa myös Wilhelm Warburdonin käsitykseen muinaisesta egyptiläisten tieteestä: ”Se oli täysin pappien hallitsemaa kirjoituksen tiedettä. Egyptiläiset uskoivat, että Jumala on lahjoittanut kirjoituksen yhtäläillä kuin hän innoittaa unet” (72). Unien selittäminen on kuin hieroglyfikirjoituksen tulkintaa (88). Derridan esittämän perusteella näyttää olevan lupa ajatella, että nykyisessä kulttuurissamme hieroglyfeiksi – joiden muodostuminen ei noudata mitään tiettyä yhtä kaavaa – hahmottuneet, vain osittain tiedostetut elementit voivat vaikuttaa meihin mm. tiedonmuodostuksen alueella silloinkin, kun uskomme olevamme täysin valveillamme. Derrida kuvaa kirjoituksen sosiaalisuutta draamana, osoittaen kirjoittajan lukevan mitä lukija sanelee. Kone edustaa mekaniikkaa ilman energiaa. Puhdas representaatio tai kone ei koskaan toimi itsekseen. Kone on kuollut. Representaatio on kuolema. Mutta kuolema yhdistyy elämään, jota se toistaa. (96.)

Representaation käsite sivuaa kasvatustilfilosofiaa. Kasvatuksen ja filosofian ero näyttää olevan sen alueella. Kirjoituksessaan ”Ajattelun oppiminen” Markku Koivusalo lainaa ensin Heideggeria: ”Mutta vaikka olisimme omistaneet useita vuosia suurten ajattelijoiden tutkielmien ja kirjoitusten perinpohjaiselle opiskelulle, ei tämä vielä takaa, että itse ajattelemme tai että olemme edes valmiita ajattelun oppimiseen” ja kuvaa sitten filosofisen ihmettelyn sijasta ilmenevää filosofien ihailua: ”Silloin filosofi asettuu eteemme mykistävänä representaationa ja filosofinen kysyminen rappeutuu tämän representaation tulkinnaksi.” (2006,238.)

Ennen Heideggeriakin kirjoitusten lukemisen asettamisesta ainoaksi sivistymisen lähteeksi oli varoiteltu ei aikoina; esim. Montaigne 1500-luvulla, Diogenes Laertios n. 200 luvulla ja Sokrateen kertomuksen Thamus muinaisessa Egyptissä. Pelkän kirjoitusten lukemisen sijasta myös omaa ajattelua tulisi harjoittaa, kuten ruumiinkaan ravinnoksi eivät riitä pelkät kuvat ruoasta. (Montaigne 1990,78; Laertios 2003,213.) Kirjoituksessaan ”Platonin apteekki” Derrida kuvaa Platonin Faidroksen valossa kirjoituksen rinnastamista farmakoniin. Mainitussa Sokrateen kertomuksessa, joka myös jo aiemmin tässä (3.1.3) on tullut esille, kirjoitustaidon keksijä esittää kirjoituksen lääkkeenä joka antaa viisautta. Derridan mukaan kertomuksessa esiintyvää kreikan sanaa farmakon ei pitäisi kääntää vain sanaksi lääke. Se on myös väriaine ja noitien rohto (1972/2003,178). Farmakon tarkoittaa lisäksi parfyymia (180), lemmejuomaa, myrkkyä ja okkultisia kykyjä sisältävää ainetta (108). Se ei koskaan voi tehdä pelkästään hyvää, vaan on perustavalla tavalla vahingollinen, koska se on keinotekoinen (136–137). Kirjoituksen ja puheen eroon liittyy farmakonin ohella myös ylempänä jo esiin tulleet, Derridan kirjoituksessa ”Vaarallinen täydennys” esittämä epäkäsitem, *différance*. (1967/2003,19,30.) Se saattaa tässä yhteydessä kuvata ajallista, paikallista ja asiaintilallista erotusta elävän puheen ja sen kuolleen kuvaajan välillä, vaikka Derridan mukaan esiintyykin varsinaisesti jo syvemmällä, kaiken läsnä olevan ajalliseksi ja tilalliseksi konstituivana arkkijälkenä (257) tajunnassamme.

Uusimmat, kirjoitusta käyttävät keskusteluvälineet ja foorumit ovat kaventaneet suullisen ja kirjallisen eroa. Kirjoituksen asema tiedon maailmassa näyttää korvaamattomalta. Kuitenkin kaikki se mitä jo Platon ja Aristoteles ovat esittäneet tiedon luonteesta, näyttää jättävän kirjoitukselle farmakonina edelleen myös huumeen, maalin ja myrkyn merkitykset.

Myös Snellman käyttää kuolleen kirjaimen käsitettä (1842/2001:5,205,279). Hänen mukaansa pelkkä opetettu muistitieto on tietoa perinteenä (1840/2000:2,463). Luentosarjassaan syksyllä 1837 Snellman esittää:

Tietäminen on itse se prosessi jossa muistitiedosta eli traditiosta tai annetusta sisällöstä siirrytään subjektin vapaaseen tuotteeseen (itsetietoisuuteen) ja joka taas sellaisenaan on samalla traditiota, sinänsä totta ja olemassa olevaa Oikeaa. Ainoastaan tässä itsetietoisuuden ja tradition, vapauden ja välttämättömyyden ykseydessä ihminen on järjellinen ja siveellinen” (1837/2000:1,350).

Tässä ilmenevä kuolleen ja elävän ykseys on sama hengen ilmiö, mistä Snellman kirjoittaa jo persoonallisuuden ideaa kehitellessään. Kuten hän siinä esittää halusta, että ”sen tyydytys on sen kuolema” samoin näyttää olevan laita tietoon pyrittäessä. Se on

hengen toimintaa, ja ”henki on välittömänä tavoitteellisena toimintana tosiasiaassa se prosessi, jolla sen välittömyys kumotaan” (1841/2001:3,167.) Samaa prosessia Snellman kuvaa Hengen olemusta käsittelevissä luennoissaan 1843. Hän sanoo, että ”sivistys asettaa tarpeensa luonnollista viettiä edellyttävän pyyteen tilalle” ja että tuo pyyde ”on Jokin, määrätty sen kautta, että se tyydytetään, ja vietin tyydyttäminen on sen kumoamista, sivistyksen olemassaoloa” (1843/2001:5,335.)

Elämän valta kuolleeseen liittyy olennaisesti Snellmanin tekemään vapauden ja todellisen tietämisen kytkentään, jossa sivistys mielletään kumouksellisena prosessina eikä kuolleena tilana.

3.4.2. Tieteellisen tiedon ja todellisen tietämisen suhteita

Uskomukset suhteessa tieteeseen voitaisiin karkeasti jakaa kolmeen joukkoon:

1. tieteen perustavat uskomukset, jotka ovat syntyneet tieteen ulkopuolella,
2. muut tieteen ulkopuoliset uskomukset, joita syntyy jatkuvasti ja
3. tieteen tuottamat uskomukset.

Tiede ei kuitenkaan vaadi perustaville oletuksilleen uskomusasemaa, ei liioin tuottamilleen tuloksille. Tieteellistä tietoa ei tarvitsekaan alistaa Platonin nimiin laitetulle uskonkappaleelle. Toimiva ja kestävämpi malli näyttää olevan nimetä tieteelliseksi tiedoksi tiedeyhteisön sellaiseksi – riittäväksi katsomansa perustelun nojalla – hyväksymä olettamus.

Jos tieteen perusteita ja tuloksia siis pidetäänkin olettamuksina, jäljelle jäävät vain ”muut tieteen ulkopuoliset uskomukset”. Sellainenkin uskomus voi kuitenkin kohdistua myös tieteen alueelle. Tieteen ulkopuolisia uskomuksia voivat omata myös tieteentekijät. Riippumatta siitä millä tavalla usko tieteeseen yksilössä on syntynyt, tuo usko usein riittää perusteluksi sille, että jokin tieteen nimissä esitetty väitelause vastaa todellisuutta.

Yhteiset uskomukset ovat hyödyllisiä järjestyneessä, toimivassa yhteisössä. Uskomuksien uskotaan ilmenevän hallitsevimpina alimmilla tiedon tasoilla. Tieteen tuloksiin kohdistuva usko näyttää kuitenkin olevan vahvin koulutetuilla. Ristiriita on näennäinen, sillä tiedon taso ei riipu vain tietojen määrästä, eikä määrä suoraan siitä, kuinka suuri osa uskomusjoukosta A syrjäytetään siitä johdetuilla uskomuksilla B. Koulu näyttääkin operoivan vielä paljolti uskomustalouden alueella. Todelliseen tietämiseen

siirryttäessä epäileminen vahvistuu. Vasta varsinaiset tieteen tekijät – monet heistä – puhuvat mielellään vain olettamuksista, hypoteeseista, teorioista. Kirjoituksessaan ”Akateemisesta opiskelusta” Snellman kytkee uskon ja totuuden:

”Kaiken tiedon sisin luonne on myös uskon ja tiedon välisen suhteen korkein selitys. Sillä tiedon luonteeseen kuuluu, että usko on aina tiedon edellytys, nimittäin usko totuuteen totuuden tietämisen välttämätön edellytys” (1940/2000:2, 458).

On huomioitava, että Snellman ei tässä puhunut varsinaisesti tieteestä – pikemminkin sen inhimillisestä edellytyksestä, käsitellessään teologiaa ja oikeustiedettä. Karl Popper väittää luonnontieteistä, että niiden teoriat ovat lähinnä arvauksia. Kirjassaan ”Arvauksia ja kumoamisia” hän mm. päätyy käsitykseen, että tutkija kyllä pyrkii todenmukaiseen kuvaukseen todellisuudesta, mutta ei voi koskaan tietää ovatko hänen keksintönsä tosia. Joskus tutkija voi kuitenkin saada melkoisen varmuuden siitä, että jokin teoria on virheellinen. (1963/1995,114.) Näin Popper korostaa falsifioinnin merkitystä tieteessä. Thomas S. Kuhn taas toteaa, ettei historia tunne teorian luontoon vertaamiseen perustuvan falsifioinnin metodologista stereotyyppiä. Paradigmaa kyllä verrataan luontoon, mutta sen hylkääminen perustuu vertailuun vaihtoehdoisen paradigman kanssa. Kuhn väittää, ettei tiedemies voi olla enää tiedemies, jos hän on hylännyt paradigman, kohdattuaan vastaesimerkin tai anomalian. (1969/1994,91.) Kuhn näyttää puhuvan tässä tiedeyhteisön käyttäytymisestä, kun taas Popperin voi katsoa puhuneen puhtaasta, ideaalisesta tieteestä. Ristiriita on tässä valossa näennäinen. Kuhnin ajattelun kanssa ei näytä olevan näennäisessäkään ristiriidassa Popperin käsitys, että ”tieteen rationaalisuus ei ole sen tavassa vedota empiirisiin todisteisiin sen puolustaessa oppejaan – myös astrologit tekevät niin” (1963/1995,229). Tieteen tulisikin nähtävästi huolehtia varsinaisesti metodiensa uskottavuudesta. Luonnontieteet eivät näytä sopivan Snellmanin mainitsemien uskon, tietämisen ja totuuden suhteiden selvittelyn varsinaiseksi kohdealueeksi, jos yhdytään Popperin sanoihin:

”Mielestämme tieteellä ei siis ole mitään tekemistä varmuuden tai todennäköisyyden tai luotettavuuden hakemisen kanssa. Emme ole kiinnostuneita tieteellisten teorioiden osoittamisesta varmoiksi ja todennäköisiksi. Tietoisina erehtyväsyydestämme olemme kiinnostuneita vain niiden kritisoimisesta ja testaamisesta” (1963/1995,229).

Tieteen tulosten varmuuden puolustaminen ei edellä esitetyn valossa ole lainkaan tieteellistä vaan juuri se näyttäisi olevan tieteen ulkopuolisen, tieteeseen kohdistuvan uskon

tuottamisen aluetta. Gadamer sivuaa samaa aihetta todetessaan, että kun ajatus metodista ja toistettavuudesta tuli tieteessä hallitsevaksi, ”tiedon arvottamisen mittapuu ei enää ole sen totuus vaan sen varmuus” (2005,17).

Tieteellisen pyrkimyksen teorioiden kumoamiseen täytyy kuulua tieteen sisäiseen luonteeseen. Asetelma on hieman vastaava, kuin Imre Lakatosin määrittelemä erotus tieteen sisäisen historian ja tieteen ulkoisen historian rekonstruktion metodologioiden suhteen. Hänen mukaansa ”tieteen ulkoista historiaa voidaan tarkastella empiirisestä sosiologis-psykologisesta näkökulmasta” (Niiniluoto 1980/2002,258). Mutta Kuhnin mukaan (joka on fyysikko, historioitsija ja tieteenfilosofi) myös tiedemies on vallassa olevan mahdin uudelleen kirjoittaman historian uhri. (1969/ 1995,177.) Jo oppikirjat, jotka on kirjoitettava uudelleen jokaisen tieteen vallankumouksen eli paradigman vaihtumisen jälkeen, salaavat vallankumouksen roolin ja olemassaolon, typistäen tiedemiehen alansa historiaa koskevan näkemyksen, luomalla kuvan tieteenalan perinteestä ja kumulatiivisuudesta. (147.)

Tieteen ja totuuden suhteen problematiikka on kuitenkin syvemmällä. Aristoteles pitää ”Nikomakhoksen etiikassa” tieteellistä tietoa vain yhtenä viidestä totuuden hallussa pitämisen muodosta. (2005,109/1139b15–20.) Totuus-sana on alkukielisessä tekstissä *aletheia*. (Aristotle Nicomachean Ethics 2003,330.) Aristoteles toteaa edelleen, että se mitä tiedämme, ei voi olla toisin. Tämä rajaa tiedon käsitteen kovin ahtaaksi. Heideggerin mukaan ”yhtäpitävyyden idea ei ole aletheian käsitteen kohdalla missään tapauksessa ensisijainen” (1953/2000,56). ”Aletheia [---] tarkoittaa ’asioita itseään’, sitä mikä näyttäytyy, olevaa paljastuneisuutensa ’miten’-suhteessa” (271).

Gadamer taas toteaa, Herakleitoksen sanoihin viitaten, että oliot ovat luonnostaan peitettyjä. Gadamerin mukaan ”oleva ilmaistaan peittämättömänä juuri salailemattomissa väitelauseissa”. (2005,15.) Tämä näyttää ymppäävän mukaan korrespondenssin, yhtäpitävyyden käsitteen, joka Heideggerin mielestä ei ollut riittävä eikä ensisijainen aletheian idea. Leena Kakkori kirjoittaa: ”Jos totuus ymmärretään kuitenkin vain vastaavuutena, oli vastaavuus sitten korrespondenssia tai koherenssia, on se Heideggerin mukaan totuuden rakenteen väheksymistä” (2003,102). Alfred Tarskin metalauseen ”Lause ’lumi on valkoista’ on tosi jos lumi on valkoista” (1997,106) perusteella voi päätellä, että lause on tosi, jos se esittää symbolien välisen suhteen (tai symbolille ominaisuuden), joka on yhtäpitävä symboloitujen kohteiden välisen suhteen (tai symboloidun kohteen ominaisuuden) kanssa. Tämä ei tyhjennä aletheian merkitystä.

Derridakaan ei näytä yhdistävän aletheian ideaa ensisijaisesti ainakaan kirjoitukseen.

Hän toteaa:

”Luottaessaan kirjainmerkkiensä (typoi) pysyvyyteen ja riippumattomuuteen muisti nukahtaa; se ei enää pysy pystyssä eikä tarkkaavaisena, läsnä olevana, mahdollisimman lähellä olevan totuutta. [---] Muistia ja totuutta ei pidä tässä erottaa toisistaan. Aletheian liike on kokonaan mnêmên [muistin] avautumista” (2003,143–144).

Johtopäätös edellä esitetyistä näyttää muodostuvan seuraavaksi: Peittyneen paljastuminen ei ole varsinaisessa merkityksessään vastauksen ilmaantumista kysymykseen minkälainen, koska jonkinlaisuus yleensä viittaa jonkin toisen muotoon tarkoittamatta tietenkään erilaisuutta, vaan samanlaisuutta, kun taas paljastunut on ensisijaisesti ja jäännöksettömästi omanlaisensa ja vasta toissijaisesti, osittaisesti ja epätäydellisesti yhtäläinen jonkin toisen kanssa. Tähän on heti lisättävä: Yhdenmukaisuuden toissijaisuus on luonteeltaan metafyyminen, sillä jos olemassaolo on havaituksi tulemista, ja havaitseminen jo muistissa olevan kanssa yhdenmukaiseksi osoittautumisen yhteyteen sidottua myös erilaisuuden mieltämisen osalta, niin kysymys ”minkälainen” esiintyy myös ennen omanlaisenaan olevan paljastumista ihmismielelle. Se miten havaittuun kohteeseen siitä vähennetyn samanlaisen yli jäävä erilainen mielessä käsitellään, saattaa sisältää luovuuden elementin ja lähes kaiken inhimillisen elämän kuvauksessa mielenkiintoisen aineksen. Sellainen rajataan tämän tarkastelun ulkopuolelle.

Jotain tuttua on kaikessa joka yleensä voi meille paljastua. Tällaisena totuus kytkeytyy Heideggerin Daseiniin, täällä oloon. Vastaavuus korrespondenssina näyttää alkumuodossaan, pelkkänä tunnistuksena koskevan ei-symboleita, mikäli sellaisia on lainkaan oletettava, ja olevan mielen tärkein yhtymä. Aletheian merkitys peitetyn avautumisena ei kuitenkaan näytä edellisen valossa koskevan ainoastaan tai lainkaan sen todellisuuden avautumista, jota edustavat Kantin ”oliot sinänsä”, joita emme suoraan havaitse (Kant 1783/2005,87). Tuohon todellisuuteen saamme Popperin mielestä kosketuksen ainoastaan ristiriidan kautta: ”Falsifikaatiomme siis osoittaa ne kohdat, joissa olemme ikään kuin koskettaneet todellisuutta.” (1995,116.) Kantin tosiolevainen näyttää olevan aletheian ja Daseinin kannalta toisiolevainen. Jos kuvauksen korrespondenssi todellisuuden kanssa osoitetaan verifikaation avulla mutta kosketus todellisuuteen kuvauksen falsifioitumisella, näyttää jouduttavan ongelmiin, joiden alkua saattaa olla yrityksessä tuolla olevan (tosiolevainen) avulla selittää pois meille avautunut täällä oleva – vyöryttämällä pois kieltää se, mikä heittyy vasten kasvojamme.

Snellmanin käsitteeseen ”todellinen tietäminen” voidaan aletheia peittyneen paljastumisena ehkä osuvimmin liittää kuolleen tiedon ruumiinavauksen mielessä. Se voi tieteiden alueella olla uskomuksia kantavan tiedon laadun, ja tiedon perimmäisinä perusteina olevien oletuksien luonteen paljastamista. Tieto uskomuksen alla ja oletus tiedon alla on kuin kolmikerroksinen täytekallo, jonka todellisuus paljastuu kermavaahdon alta vasta ylhäältä alas asti leikattua lohkoa tarkasteltaessa.

3.4.3. Tiede tiedon sertifioijana

Näyttää siltä, kuin tieteissä, jotka yksi toisensa jälkeen erkaantuivat äidistään, filosofiasta, olisi rakkaus viisauteen viilentynyt. Jos valta turmelee, jumalainen valta määrätä mikä on totta ja mikä epätotta saattaa käyttäjänsä erityiseen vaaravyöhykkeeseen. Äitinsä opetukset muistava tiede ei tuollaista valtaansa tunnusta, mutta ei siitä erityisemmin irtikään pyristele. Valta voi siis ylittää tiedon. Toisaalla taas on tietoa ilman valtaa.

3.4.3.1. Tieteen ja tiedon suhteesta

Jotta tieteellinen toiminta olisi mielekästä, siinä on jouduttava tilanteisiin, joissa katsotaan kulloinkin koeteltavana olleen teorian tulleen riittävästi koetelluksi. Tuolloin teoria on joko kumoutunut tai sen todennäköisyys on katsottu riittävän vahvaksi. Jälkimmäisessä tapauksessa teorian varaan voi sitten perustaa uuttakin tietoa. Tiedeyhteisön hyväksyntä tavallaan sertifioi sen omia teorioita siten, että niitä soveltavien ei tarvitse enää varmistua itse niiden todellisuuttavastaavuudesta. Tuollainen teoria yleensä on myös jo saavuttanut kiinteän, vakaan, liikkumattoman muotonsa, eli se ei enää elä. Ongelma syntyy nyt siinä, että teorian soveltajat eivät useinkaan miellä sitä enää vain tieteellisenä teoriana vaan totuutena. Kommunistisessa manifestissa Karl Marx moitti erään yhteiskuntanäkemyksen edustajia siitä, että heitä leimasi ”fanaattinen taikausko oman yhteiskuntatieteensä ihmeitä tekevään voimaan” (1890/1998,75). Vuosia myöhemmin hän kuitenkin esitti omaa teoriaansa tieteenä, jonka portilla vaaditaan: ”Epäily kaikki pitää tässä jättää.” (1979, 12). Nuo sanat hän lainasi Danten Jumalaisesta näytelmästä, ja nyt, yli vuosisata Marxin esittämää myöhemmin on aika lainata samaa runonsäkeistöä hieman lisää: ”Nyt saat sä nähdä surevaiset kansat jatk’ ymmärryksen lahjan hukkasivat” (Dante 1924,21).

Mutta – ”kuollut olkoon kaikki mielen pienuus” – yhteiskuntatieteet ovat liian helppo maali totuuksien kritiikille. Adolf Menzel kirjoitti 1912 – puoli vuosisataa Marxin esittämän epäilyskiellon jälkeen – sosiologisten järjestelmien antavan poliittisille pyrkimyksille näennäisen tieteellisyyden (Schmitt 1997,84). Ongelma ei todellakaan rajoitu niihin. Epäilyksen pois heittäminen on ymmärryksen lahjan hukkaamista tieteen kaikilla alueilla. Myös luonnontieteen liepeillä esiintyy epäilemisen kieltämistä. Pauli Pylkkö näyttää vyöryttävän siitä syyn itse tieteelle kirjoittaessaan:

”Tekniikka-luonnontiede on paljolti vallannut teologian asemat, ja määrittää nyt sen mitä saa ja mitä ei saa ajatella.” [---] ”Uuden luonnontieteen suvaitsemattomuus ja pudasoppisuus on luunkovaa.” (2004,177 ja 180.)

Olisi varmaan täsmällisempää puhua vain tieteen nimissä tapahtuvasta ilmiöstä silloin, kun kyseessä on jokin muu kuin puhtaan tieteen ilmaus. Tieteen esittämä empiirinen laki saa usein faktan aseman. Tuollainen harhainen ajattelu on jo pesiytynyt nykyisen kielen merkityksiin. Esimerkiksi käsitteessä ”tieteellinen totuus” sanan ”tieteellinen” mielletään vahvistavan sanan ”totuus” merkitystä, vaikka sen pitäisi kumota se. Sen sijaan tieteellinen uskomus näyttää olevan käsite, jossa tieteellisyyttä voidaan hyvin perustein ja tietyin varauksin pitää uskomuksen yleistä luotettavuutta lisäävänä. Myös yhdyssana tiedeyhteisö arvioidaan yleensä käsitteenä tiede-sanana mukaan. Kaikki ihmisyyhteisöt lienevät kuitenkin ensimmäisessä ja tärkeimmässä merkityksessään laumoja. Sellaisten käyttäytymisessä on havaittavissa tiettyjä yhdenmukaisuuksia, joita lauman synnyttäneet jalot tai järkevät päämäärät eivät kokonaan ylitä. Tätä käsitystä tukevia ilmiöitä tieteen harjoittamisen alueella on ehkä osuvimmin kuvannut Kuhn, jonka ajatuksia ylempänä on lainattu.

Tieteen tuottama tieto tuotetaan erilaisten käsityksien nojalla ja vallitessa. Popper nimittää essentialismiksi sellaista käsitystä, että tiedemies voi onnistua vahvistamaan epäilyksettä ja lopullisesti asioiden olemuksia ja varsinaisia laatuja koskevia teorioita, joiden kohteet ovat näkyvän takana – esittämään siis lopullisia selityksiä. (1963/1995,103–104.) Sellaista käsitystä Popper ei pidä oikeana, ei liioin instrumentalismia. Jälkimmäisen hän itse muotoilee teesiksi, jonka mukaan kaikki tiede on soveltavaa ja ”aito tiede” on huono nimitys (111). Popper esittää kolmantena käsityksenä omansa. Sen mukaan tieteelliset teoriat ovat aitoja arvauksia. Niitä ei pystytä osoittamaan tosiksi. Ne voidaan vain yrittää kumota. (114.) Teorioita joita ei ole pystytty kumoamaan joudutaan käyttämään tieteellisenä tietona.

Jos ajatellaan, että olettamuksen falsifioituminen on ainoa kosketus todelliseen, siinä kaiketi syntyy ainoa luotettava tieto. Tieto on siis negatiivista, koskien tieteen teorian paikkansapitämättömyyttä. Snellmanin lausumasta johdettu todellisen tietämisen käsite voidaankin tieteen kohdalla nähdä sekä kumouksellisena, että edistyksellisenä. Aito tieto voi vain kumota käsityksiämme, jolloin kumoamatta vielä olevat teoriamme sisältävät sitä vähemmän virheellistä ainesta, mitä vähemmän niitä on jäljellä. Oikotie edetä tässä suunnassa olisi hylätä loputkin tieteelliset oletuksemme ja teoriamme. Mutta näemme monia syitä olla toimimatta niin. Ja tiedon karttuminen tietämättömyydestäkin koetaan palkitsevana.

Normaalielämässä normaalitieteestä on muodostunut paitsi uskon-, myös epäilyksen kohde. Käytännön elämässä kosketus todellisuuteen on jokapäiväistä. Tieteellisen teorian ja havaintojen välinen ristiriita tulee sellaisessa ympäristössä helposti ilmi. Jos, kuten Kuhn näkee, paradigmaan sitoutuminen on normaalitieteessä ensisijaista, jää mahdollisuuksia ristiriitojen syntymiselle sen ja normaalielämän todellisuuden kokemisen välille. Jos ainoastaan ristiriita – korrespondenssin puuttumisen toteaminen – on varsinaista tietoa, johtopäätökseksi näyttää tulevan, että mainitunlaisen ristiriidan havaitseminen ja tiedostaminen on tietoa tieteestä eli siis tieteeseen kohdistuva tietoa.

George Berkeleyyn 1710 julkaisemien inhimillisen tiedon periaatteiden 3. pykälä sisältää lauseen: ”Esse on percipi”. Se tarkoittaa, että olemassaolo on havaituksi tulemistä (Berman 1997/2000,9). Hänen mukaansa kaikkien niiden kappaleiden olemassaolo, joista koko todellisuus koostuu, on yhtä kuin havaittuna tai tiedettynä olemista (31). On tietenkin selvää, ettei meillä ole mitään havaintoa ei-havaitun olemassaolosta. Näyttää kuitenkin mahdolliselta, että usko sellaiseen – usko joka syntyy samassa lähteessä, kuin usko aistien kertomaan – voi vastata ”tiedettynä olemista”. Näin Aristoteleen Metafysiikassaan, sen 4. kirjan 5. luvussa, kohdassa 1010b 30–35 esittämä käsitys: ”on mahdotonta, ettei niitä substraatteja, jotka aiheuttavat aistimukset, olisi olemassa aisteista riippumatta” (Aristoteles VI 1990,69) on puolustettavissa ja jossain mielessä ulotettavissa myös ei-aistittuihin olioihin. Aistien suoraan välittämien havaintojen lisäksi on siis oletettava jonkinlainen olemassaolo havainnoille, joita Husserl kuvaa saksan sanalla *anschauung*, esim. lauseessa: ”Havaittava luonto ja maailma muuttuvat näin matemaattiseksi maailmaksi [---]” (2006,166). Järjen valossa voisi siis havaita aistimattomiakin.

Tieteen käsitysten ristiriitauttajaa havaintojen maailmasta etsittäessä myös Husserlin fenomenologisen reduktion käsitteistö saattaa tarjota erinomaisen etenemistien.

Teoksessaan ”Fenomenologian idea” hän esittää fenomenologisen reduktion ehtoja mm. seuraavasti:

”Kaikki se, mikä ei ole aidossa mielessä ilmeistä, puhtaan näkemisen absoluuttista annettua, on suljettava pois. [---]. Poissuljettuina pysyvät tieteellisesti indusoidut tai dedusoidut, hypoteeseista, tosiasioista ja aksioomista johdetut pätevyudet, todellisuudet [---] tukeutuminen johonkin ’tietämiseen’, johonkin ’tietoon” (Husserl 1907/1995,104).

Voi päätellä, että kun tuollaista sulkeistamista tai sulkeistumista esiintyy, myös tieteen silmälasit lakkaavat kertomasta meille mitä näemme. Tuolloin yksittäisten havaintojen eksoottinen maailma avautuu alkuperäisemmässä ilmenemisessään. Kun havainnoija sitten päästää taas kaiken sulkeistetun sulkeistaan, ristiriitoja voi ilmetä. Ne tulevat jo siitä, että vaikka yleinen olisi absoluuttisesti annettu, kuten Husserl esittää, se ei ole hänenkään mielestään aktuaalisesti immanentti (104). Mutta yleisen ja yksittäisen välinen ristiriita ilmenee myös silloin, kun yleinen ei olekaan absoluuttisesti annettu, vaan yleisesti oletettu.

Sulkeistaminen toimii myös toisensuuntaisena. Tieteen teossa se voi ilmetä paitsi freudilaisena torjuntana ja kuhnilaisena anomalioiden ohittamisena, myös partikulaarisen, yksittäisen ja käytännöllisen yleisenä, tietoisena toisarvoistamisena. Tätä kuvaa tukee myös Husserlin eurooppalaisen ihmisyyden kriisiä käsittelevässä kirjoituksessa 1935 esittämä. Hän kuvaa teoreettista asennetta, joka on kutsumuksellinen, epäkäytännöllinen ja kaikkea luonnollista praksista tahdonalaisesti poissulkeva. Ilmenee teoreettisen ja käytännöllisen elämän välinen repeämä, joka ei Husserlin mielestä kuitenkaan ole lopullinen. Synteesi niiden välillä voi toteutua. (2006,150–151.)

3.4.3.2. Yksittäisen kokemuksen oikeuden julistus

Gadamer toteaa, että on suorituskykyä vaativia aloja, joissa käytännön kokemustieto rakentuu asteittain kokemuksessa kohdattujen ilmiöiden tyypittelyn varaan. Yleinen tieto, jota tieteessä hankitaan, ei hänen mukaansa tee sitä tarpeettomaksi. (Gadamer 2005,189.) Kuitenkin vasta tieteessä työstetty kokemus – niin väitetään – on metodisen menettelytavan perusteella ainoaa varmaa kokemusta ja ainoaa tietoa, jolla kaikki kokemus vasta voidaan oikeuttaa. (174–175.)

Se, että yksilön kokemus täytyisi oikeuttaa, näyttää kuitenkin huolestuttavalta käsitykseltä. Kant näkee, että kaikki tietomme alkaa kokemuksen myötä (Gadamer 2005, 173). Prolegomenassa Kant kyllä toteaa, että kokemus ei riitä tietoon olioista sinänsä (Kant 2005,97). ”Kokemus koostuu havainnoinneista, jotka kuuluvat aistimellisuuteen, sekä

arvostelmista, jotka ovat yksistään ymmärryksen asia” (110). Se, että kokemus ei riitä tietoon olioista sinänsä, ei kuitenkaan näytä tarkoittavan, että tiede voisi edetä niiden tuntemukseen, tai minnekään ilman kokemusta. Kokemuksen merkitys näyttää pikemminkin kasvavan tiedon myötä. René Descartes kirjoittaa: ”Panin myös merkille, että kokemukset ovat sitä välttämättömämpiä, mitä pidemmälle tiedoissa on edetty.” Mutta hän toteaa harvinaisten kokemusten pettävän usein silloin, kun emme vielä tiedä tavallisimpien kokemusten syitä. (1637/2003,159.) Gadamer toteaa kokemuksen nousseen jo 1600-luvulla ratkaisuperusteeksi tieteessä luonnosteltujen lainmukaisuuksien vahvistamiseksi tai kumoamiseksi (2005,177).

Näyttää välttämättömältä pitää kokemusta tiedon lähtökohtana; sille nousseiden rakenteiden ja tieteen kokonaisuuden perustuksena. Loogisella päättelyllä ja metodologialla on tietenkin rakentamisessa olennainen osuutensa. Tiedon rakenteille – kuten materiaalisillekin – on määriteltävä painopisteitä, lujuuskertoimia, voimaviivoja. Niissä on matemaattista kauneutta, arkkitehtuuria. Myös kokemusperustaa vailla olevat rakennelmat voivat olla näkyvältä osaltaan moitteettomia, tiukimmatkin kriteerit täyttävistä tiilistä kunnan laastilla taitavasti muurattuja, mutta sellaisten tilaa voidaan ottaa kuvaamaan Gadamerin toisessa yhteydessä käyttämä kreikan sana atopon; pilvilinnalle ei löydy perustusta, ei sijaa maanpäältä. Tiedekään ei voi perustua tieteelle. Tieteen kulkua tällaiseen konstruktivistiseen suuntaan näyttää sivuavan Gadamerin toteamus: ”Mitä enemmän soveltamisaluetta järkiperaistetaan, sitä enemmän arvostelukyvyn varsinainen käyttö ja käytännöllinen kokemus häviävät” (2005,190).

Kun tieteestä tuli tutkimusta ”se ei enää ole doktrina, jossa tiedetään, opitaan ja opetetaan totuuksia”(Gadamer 2005,159). Tieteen piirissä syntyvä erityisosaaminen näyttää kuitenkin voivan tuottaa doktriinin henkilöityneen muunnoksen: asiantuntijan. Gadamer toteaaakin, että asiantuntijan asemaan ei voi puuttua kukaan (190). Jos ainoastaan toinen saman alan asiantuntija voi arvostella asiantuntijaa, tilanne näyttää hieman samantyyppiseltä, kuin opinkappaleiden perustelu opinkappaleilla. Gadamer julistaa: ”Kansalaisella on oikeus siihen, ettei häntä aseteta asiantuntijan auktoriteetin nojalla holhoukseen” (191). Tuollainen oikeus jäänee julistuksen tasolle. Tieteen auktoriteettia vastaan yksilö voi esittää vain kokemuksensa, mutta tieteellä on valta mitätöidä yksilön kokemus. Tiede tapaa selittää välittömästi koettavan todellisuuden näennäiseksi tuntemattoman tosiolevaisen olettamalla, ja sen, mitä se ei voi selittää pois, se vain yksinkertaisesti mitätöi. Tuollainen mitätöinti näyttää valitettavasti kohdistuvan ensikädessä ihmisyksilöihin, niihin joka raportoivat tapahtumasta, jota tiede ei osakaan

selittää pois. Vaikka asiantuntijaa voi arvostella vain toinen saman alan asiantuntija, häntä asettuu puoltamaan koko tiedeyhteisö, jos vastassa on vain yksilön kokemus. Gadamerin oikeusjulistusta voisikin laajentaa vaatimukseksi kunnioittaa yksilön aitoa kokemusta tai havaintoa vapaana ammattikunta-, luokka- tai katsomussidonnaisuudesta – riippumatta siitä, tukeeko tuo kokemus vallitsevia käsityksiä.

Näyttää johdonmukaiselta päätellä, että kuten tilasto, myös empiirinen lainalaisuus koskee sitä yksittäistapauksien joukkoa, jolla se on testattu tai josta se on johdettu. Johtumista ei tapahdu sen enempää tilastosta, kuin jostain tieteen induktiivisesta päätelmästäkään joukon yksittäiseen tapaukseen edes samassa joukossa. Johtamista yksittäisistä yleiseen tilasto ja tiede sen sijaan tarvitsevat jatkuvasti, päivittääkseen todennäköisyyttään. Niiltä osin, kuin tiede ”puolustaakseen oppejaan” kieltää ilmiöitä niiden epätodennäköisyyden perusteella, kyseessä voikin olla Freudin kuvaama kieltäminen, joka jo sinänsä on edustamansa torjunnan horjuttamista:

”Potilaalta kysytään: Mitä pitäisitte kaikkein epätodennäköisimpänä tuossa tilanteessa? [---] Jos potilas nielaisee syötin ja mainitsee sen, mihin vähiten uskoo, niin hän on useimmiten tullut lausuneeksi todellisen asianlaidan” (1925/2005, 183).

Myös tieteessä, jossa ilmiöt tai kokemukset ymmärretään tilastoa tai lakia perustaviksi, lain vastainen ilmiö, joka kykenisi yksinään kumoamaan tuhansiin ilmiöihin perustuvan lain, torjutaan ja kielletään aluksi sitä kiivaammin, mitä uhkaavampana se koetaan.

Yksilön kokemuksen objektiivisuutta vastaan voidaan toki esittää päteviä, tunnettuja argumentteja. Kokemuksemme ovat ennakkokäsityksiemme vääristämiä. Tuollaisten vääristymien aiheuttaja lukeutuu niiden seikkojen joukkoon, jotka vaikuttavat kokemukseen, sisältymättä siihen, samoin kuin Gadamer katsoo väitelauseen ymmärtämiseen ratkaisevasti vaikuttavan seikkojen, jotka eivät esiinny lauseessa itsessään, vaan viittaavat siinä ilmaistun ylitse (2005,22,66,102,213). Nietzsche kirjoittaa: ”Silmällemme on mukavampaa uudistaa sattuvaan tilanteeseen soveltuva jo monesti syntynyt kuva, kuin pidättää näkyvissään se, mikä jossakin vaikutelmassa on muusta poikkeavaa ja uutta” (2000,91). Sitoutuminen vakiintuneisiin katsomuksiin näyttää kuitenkin olevan vahvempaa yhteisöissä, kuin on yksilön sitoutuminen omiin katsomuksiinsa. Tästä syystä myös tiedeyhteisö yhteisönä on välttämättä ensisijaisesti pysähtyneisyyden ilmiö.

Snellmanilaisen todellisen tietämisen käsitteeseen tulee nähtävästi lukea sen edellyttäminen, että tieteellisen ajattelutavan avaaminen kasvatettaville ei typisty vain

aikaisempien ennakkokäsityksien korvaamiseen uusilla, entisiä lujemmiksi piintyvillä. Roussean kehoitus: ”Estäkää erehdysten ja ennakkoluulojen pesiytyminen Émilien mieleen, niin olette riittävästi edistäneet hänen tiedollista kehitystänsä” (Compayré 1953,30) voidaan ulottaa koskemaan myös tieteen omaksumisen aluetta. Tiede voitaneen vahingotta mieltää vain hiekkalaatikon leikkien, niiden piirissä tehtyjen havainnointien ja kokeiden kehittyneempänä jatkumona. Ei tule yrittää tukahduttaa yksilöissä sitä inhimillistä ominaisuutta, joka epäilynä, kriittisyytenä ja luovuutena on omiaan johtamaan välttämättömiin kumouksiin. Sen ansiosta tiede kykenee uudistumaan.

Näyttää siltä, että yhteisöt voivat olla kumouksellisia vain näennäisesti tai sekundaarisesti. Aito kumous on aina yhteisön sisäinen häiriö, sen elämän ilmaus, kyky uudistua. Tieto – oikea tai väärä – on yksilön. Snellman tunnustaa perinteen välttämättömyyden, mutta toteaa, että inhimillinen tieto on ainoastaan yhden ihmisen omaa käsitystä (1840/2000:2,184). Hän tarkoittaa tietämistä. Luovuus syntyy yksilöistä, toteaa Esa Saarinen (2001,5). Kuvatessaan ensimmäisiä filosofejia, Nordin toteaa Filosofian historiassaan: ”Heistä kaikista huokuu vahva yksilöllisyys ja halu etsiä totuutta myös sellaisia teitä pitkin, joita kukaan ei aiemmin ole kulkenut” (1999,17). Vain yksilö näyttää olevan se, joka kykenee murtamaan perinteen. Perinteen ja utopian, kummankaan ei siis saa antaa kokonaan tukahduttaa nykyhetken ajattelua, riistää oikeutta siihen. Snellman korostaa nykyisyyden merkitystä: ”Totuus on vain nykyisyydessä [---]. Näin on käsitettävää, miten jokin vuosisatoja totuutena pidetty kaikesta huolimatta voidaan alentaa suhteelliseksi epätotuudeksi” (1841/2001:3,136). Jokaisella ajalla on oma totuutensa ja oikeansa. (1837/2000:1,350.)

3.4.4 Opetus todelliseen tietämiseen ja tieteen puheoikeus

John Deweyn käsitys että kaikki filosofia on kasvatustilfilosofiaa (Pikkarainen 2000,110.) ei tulle loukatuksi, jos väitetään: Kaikki kasvatustil on filosofisuuteen kasvattamista. Se on vapauttamista kriittisyyteen, luovuuteen ja tieteelliseen ajatteluun.

3.4.4.1. Filosofisuus

Montaigne kysyy: ”Koska juuri filosofia opettaa meitä elämään, ja koska lapset saavat siitä opetusta niinkuin muunikäisetkin ihmiset, niin miksi heitä ei päästetä siitä osallisiksi?”

(1580/1990,70). Kysymys näyttää olevan edelleen ajankohtainen ja vastauksen paljastaminen mahdollisessa raadollisuudessaan olisi ”aletheian” jalo toimi. Reijo Wilenius esitti 1980-luvulla virkamiesten aina Sokrateen päivistä syrjineen filosofiaa, joka saattoi jopa kyseenalaistaa valtion viisautta ja opetusministeriön järkevyyttä (1984,54.) Jos näin on, tilanne ei ole voinut eikä voi olennaisesti korjaantua.

Tieteen opettamisen alueella filosofisuuteen johtaminen kuitenkin on välttämätöntä tieteellisen ajattelutavan avaamista, ellei sitten tyydytä vain tieteen tuloksia luettelevan aineiston ulkolukuharjoituksiin. Kari Väyrynen toteaa: ”Filosofian laaja-alainen perspektiivi [---] vapauttaa oppilaat epäilemään” (Laine 1999,125). Filosofisuuden tartuttaminen kasvatettaviin voi olla yhtä helppoa, kuin asenteiden istuttaminen heihin. Asenteita siirtyy opettajista oppilaisiin. Ne edustavat opettajien arvomaailmaa, kuten Donald Broadyn kuvaama ”piilo-opetussuunnitelma” tai ”opettajain ammattitauti, jolla on juurensa ideologiassa.” (Broady 1989,9–10.) Myös opetussuunnitelma sisältää asennekasvatusta. Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö II vuodelta 1970 toteaa, että ”opetussuunnitelmassa on pyritty eräiden periaatteiden sisäistymiseen oppilaissa.” Se on kaikesti tapahtunut tehokkaimmin sijoittamalla niiden opetus ”läpäisevästi eri oppiaineiden joukkoon”, kuten sijoitettiin mm. kansainvälisyyskasvatus ja joukkotiedotuskasvatus. (1970,412.)

Asenteet näyttävät olevan eräänlaisia ajattelun päätepysäkkejä – paitsi filosofinen asenne. Asenteita on vaikea poistaa, mutta ”asenteen korvaaminen asenteella” (Popper 1995,132) on mahdollista. Nimenomaan filosofista asennetta – joka saa aikaan sen, että muut asenteet alkavat muodostua autonomisesti, omaperäisempinä ja aitoina – olisi heräteltävä kouluopetuksessa läpäisyperiaatteella. Läpäisyperiaatteen merkityksen esimerkkinä on äidinkieli. Jos eri aineiden opettajien oikeakielisyys on rappeutunut vierasperäistymisen, välinpitämättömyyden ja TV-sarjojen murremuotien omaksumisen seurauksena, kasvatus tuottaa kielivammaisia kansalaisia. Vielä suurempi ongelma syntyy, kun kasvatettavien ajattelu typistetään iskostamalla mieliin tieteellisen ajattelun sijasta tieteen totuuksia, filosofisuuden sijasta valmiita asenteita. Filosofiaan johtaa vapauden laajentamisen tie, josta Schelling kirjoittaa:

”Se, joka ei saavu filosofiaan tätä tietä, seuraa vain muita ja tekee perässä sitä, mitä muut edellä; vailla tuntumaa siihen, miksi muut tekevät sitä, mitä tekevät” (1809/2004,28).

Muiden myötäilyn sijasta tieteellinen ajattelu on pikemminkin kriittistä.

3.4.4.2. Kriittisyys

Filosofisuuteen sisältyy kriittisyys. Se on luonnonvara, jota kasvatettavissa on opettamattakin. Sitä ei tulisi nähdä pelkkänä ongelmana. Mutta kriittisyyden sisällöllinen opettaminen johtaa paradoksiin. Sen toteaa mm. Heini Hinkkanen: ”Kriittisen ajattelun sisällön määrittelemisen kääntyy itse asiassa koko kriittisen ajattelun perusajatusta vastaan.” Hänen käsityksensä: ”Kriittisyyden kaavaa tai paradigmaa ei ole mahdollista määrittää” (Siljander 2000,164) ei kuitenkaan tarkoita, ettei kriittisyyttä voi varjella ja jalostaakin. Tosin esim. R. Barrow, Tapio Puolimatkan mukaan ”pitää opetussuunnitelmallisesti ongelmallisena, jos kriittistä ajattelua opetetaan yleisenä valmiutena.” Puolimatka itse kuitenkin toteaa: ”Kriittisyys yleisenä valmiutena on jotain sellaista, mikä on olennaisesti samankaltaista riippumatta siitä millä ajattelun alueella liikutaan.” (1999,209.) Kriittisyys-kriittisyyttä näyttäisi edustavan Lipmania referoivan Pentti Moilasan teksti: ”kriittisyys ei ole mekaanista toimintaa, jonka avulla kyseenalaistetaan kaikki mahdollinen” ja ”kriittisen ajattelun taitoa ei voi oppia mekaanisesti soveltamalla joitain kriittisen ajattelun sääntöjä” (Laine 1999,92). Sääntö, ettei kaikkea mahdollista saa kyseenalaistaa näyttää ongelmalliselta. Se voi päteä johonkin soveltavaan, käytännölliseen toimintaan, tai viitata siihen, että joitain perusolettamuksia on joka tapauksessa ajattelun pohjalla oltava. Näyttäisi kuitenkin ongelmalliselta opettaa kriittisen ajattelun taitoa muutoin, kuin opettamalla sellaisen ajattelun muotoja kuvaavia sääntöjä. Muutoinhan olisi opetettava ajatussisältöjä. Kritiikin pelko voi olla heikkouden osoitus. Filosofisuuden tärkeänä ominaisuutena kriittisyys kyseenalaistaa ja testaa. Se johtaa myös vaihtoehtojen etsintään joka vaatii luovuutta.

3.4.4.3. Luovuus

Toinen filosofisuuden alaan niveltävä ominaisuus on luovuus. Sekin on kasvatettavien alkuperäinen ominaisuus, joka tarvitsee suojelua koulutusta vastaan.. Filosofisuus ei luovuuden osalta ole niinkään viisauden, kuin tyhmyyden rakastamista. Tyhmät kysymykset näyttävät olevan luovan kehityksen avaimia. Cicero on sanonut: ”Tyhmäksi heittäytyminen sopivalla hetkellä on viisauden huippu.” (Erasmus Rotterdamilainen 1509/1990,134.) Ehkäpä nerouteen sisältyykin yksilön kyky hyödyntää sisäistä idioottiaan. Sokrates kuvaa jonkinlaista luovaa hulluutta sanoessaan Faidrokselle: ”Hulluutta on kahta lajia, joista toinen johtuu inhimillisistä sairauksista, toinen jumalien väliintulosta joka suistaa ihmisen tutuilta uriltaan” (Platon III 1999,189/265a). Nietzsche kirjoittaa: ”Korkeimpien oivalluksiemme täytyy – ja pitää! – kuulostaa kuin mielettömyyksiltä [---]

kun ne luvottomasti tulevat niiden korviin, jotka eivät ole niitä varten luontuneita ja ennaltamäärättyjä” (1886/2000,34).

Edward de Bono esittää eräänä luovan ajattelun perusteina satunnaisten miellelyhtymien, lateraalisen ajattelun ja epätosien apujohtopäätösten hyväksikäytön (1973,155–159). Rohkeus ottaa askel sivusuuntaan päämäärään nähden saattaa avata tien eteenpäin. Wilhelm Jerusalem osoittaa tietä Bonoa pidemmällekin Hans Vaihingerin ”Als-ob”-filosofiaa esitellessään. Hän puhuu tietoisesta fiktiosta: ”Inhimillinen äly on kehityksensä varrella usein päässyt tietoisesti väärin otaksumien varassa, jotka useimmiten ovat vielä sinänsä ristiriitaisiakin, ratkaisemaan ongelmia, jotka näiden ajattelun salajuonien puuttuessa olisivat jääneet ratkaisematta” (Jerusalem 1926,124). Salomaan mukaan: ”Filosofisen ajattelun suuret saavutukset ovat usein onnellisten erehdysten tuloksia. Erehdykset taas johtuvat tavallisesti kysymysten liiallisesta yksinkertaistamisesta” (1941,11). Eikö tämä ominaisuus löydy kasvatettavista opettamattakin? Filosofisuuteen kasvatettaessa edes järjettömyyttä ei tule pelätä. Eihän filosofiakaan näytä sitä pelänneen. Jo Cicero sanoi: ”Ei ole mitään niin järjetöntä, ettei sitä löytyisi filosofien kirjoista” (Durant 1956,12) ja Descartes totesi: ”Ei ole mitään niin absurdia tai uskomatonta, ettei joku filosofi olisi sitä joskus esittänyt” (Popper 1995,312). Schelling toteaa: ”Mikään ei näköjään ole niin tyhmää, ettei sitä ainakin kerran olisi tuotu esille, ja jopa tositarkoituksessa, ja vakavasti todeksi väitetty” (1809/2004,94).

Lapsi vastaa valitettavan osuvasti myös Sokrateen kuvaa tyyppillisestä filosofista joka ”kokemattomuuttaan putoilee kaivoihin ja joutuu kaikenlaisiin noloihin tilanteisiin” (Platon III,1999,304/174c). Luovuus rikkoo rajojamme. Pentti Moilasan lause: ”Luovassa ajattelussa ei ole kyse minkä tahansa uusien asioiden keksimisestä” (Laine 1999,99) näyttäisi edustavan luovuuskieltoa enemmän, kuin kuvaavan luovuutta. Eri asia on edustaako lausuja tässä käytännön kasvatusoppia vai filosofiaa. Luovuus on nimenomaan mitä-tahansa-menetelmän soveltamista. Se turvautuu satunnaisuuteen – ei valintaan. Valinnan suorittaa vuorollaan kriittinen ajattelu.

Kriittisyys voidaan tiedostaa luovuuden vastakohtana niin, että nuo molemmat ovat tulleet ymmärretyiksi. Tähän voi lainata Snellmanin aivan toisessa yhteydessä esittämää sääntöä: ”–a:lla on merkityksensä ainoastaan vastakohtana a:lle” (1843/2001:5,316). Nämä kaksi vastakkaista ominaisuutta, kriittisyys ja luovuus näyttävät olevan filosofisen kuten tieteellisenkin ajattelutavan varsinaisen jännitteen ylläpitäjät. Ellei tällaisen käsiteparin apriorista vastakohtaisuutta olisi tiedostettu, todellinen tietäminen siitä ei olisi virinnyt.

3.4.4.4. Tieteen puheoikeus

Gadamer kirjoittaa: ”Opettaminen oli se puheenmuoto [---] jota kreikkalaiset filosofit ajattelivat ensimmäisenä ja joka synnytti tieteen ja sen moninaiset mahdollisuudet” (2005, 15). Koska opettaminen ei voi syntyä ennen tietoa, tiede näyttää voivan syntyä opetuspuheesta puhujien alkaessa johtaa opettamastaan kokemus- ja perimätiedosta kysymyksiä, keksiä niihin vastauksia, sekä kyseenalaistaa. Periaatteessa opetuspuhe voi toimia edelleen samoin. Pitkälle erikoistuneen tieteen aikakaudella näyttää kuitenkin olevan niin, että todellinen tietäminen rajoittuu tiedekuntiin, ja koulun penkillä opitaan tieteen teorioita, väitelauseita ja määritelmiä pääasiassa ikään kuin uskonkappaleina. Moritz Schlick kirjoittaa väitteiden merkityksestä: ”Määrittelemisen ei voi jatkaa loputtomiin, joten päädymme lopulta sanoihin joiden merkitys [---] täytyy osoittaa välittömästi” (1933/1997,74). Koulussa opetettavien määritelmien perustelu on kuitenkin usein jätettävä auki. Sen korvaa implisiittinen viittaus ”itsestäänselvyyksien hämärään” (3.4.1). Pudottamalla kasvatettava jonkin tiedon alueelle, opastamatta häntä tuntemaan tai itse suunnistamaan sinne johtavaa perustelun tietä, koulu voi taluttaa oppilaan huppu silmillä metsään. Tämän eksymyksen luonnetta, laajuutta ja seurauksia ikäluokissa, niiden ajattelun, maailmankuvan ja uskomuksien alueella voisivat objektiivisimmin tutkia ulkopuoliset, ne jotka ovat onnistuneet karkaamaan koulusta.

Opetuspuhe saattaa jopa sisältää tulkintaa tieteestä samoin motivaatioin, jotka saivat kreikkalaisen mytologian mukaan Hermeksen välittämään ihmisille jumalten tahdon ilmauksia. Ainakin Gadamerin mukaan hermeneutiikassa ”on kysymys julistamisen, tulkkauksen, selittämisen ja tulkinnan taidosta” Hänen mukaansa ”taito välittää jumalten tahtoa on rinnastettavissa taitoon ounastella sitä tai tulevaisuutta merkeistä” (2005,40–41). Jos kasvattajalla on taipumusta ennusteluun, pelotteluun, tieteen tulkintaan vallitsevin uskomuksellisin motiivein, niin tieteellä sinänsä ei ole voimaa muuttaa opetuspuheen luonnetta. Nouskoonkin tieteen auktoriteetti siinä ylitse muiden, se silti voidaan valjastaa vaikkapa kirkkoreen eteen.

Kirjoituksessaan: ”Kuinka kouluopetus tukahduttaa lukuhalun” Snellman näkee koulun jopa tekevän ”hävitystyötä” ja toteaa: ”Työn tuloksena se vähäinen sisälukutaito, minkä lapset ovat aiemmin hankkineet, katoaa ulkoa luettaessa ilman että vahinkoa voitaisiin milloinkaan korvata” (1855/2003:12,349). Tuollainen työ voi olla ilmausta niiden, jotka tietävät, haluttomuudesta päästää oppilaitaan tiedossa vertaisikseen – ainakaan kovin helpolla. Näyttää siltä, että jonkinlainen ”mopottaminen” kuuluu opettamisen traditioon. Jopa Opetusministeriö näyttää sotkeneen salausohjelmalla Snellmanin Koottujen teosten

hakukoneen, jotta ei vain opiskelija tai kansalainen saa liian vaivattomasti tietoa siitä, mitä Snellman on jostain asiasta sanonut. Nuoren kasvattaminen ulos pulpetista, oman elämänsä valtaistuimelle on se kasvattajan moraalinen tehtävä jolla hän menettää valta-asemansa kasvatettavaan. Tiedon panttaaminen voi olla pohjimmiltaan pelkoa oppilaassa syntyvää todellisen tietämisen kiusallisena pidettyä kykyä kohtaan.

Gadamer sanoo ymmärryksen alkavan, kun jokin puhuttelee meitä (2005,38). Hänen mielestään ”väitelauseessa voi olla totuutta vain, jos se puhuttelee (24). Tämä näyttääkin olevan yksi todellisen tietämisen syntymisen ehto. Tieto puhuttelee siinä ymmärrystä. Tieteeseen sisälle johtaminen ei siis ole sen totuuksien vakuuttelua epäuskoisille. Vaikka tiede on fundamentaalista, perusteensa tunnustavaa, sen tuloksien opetus ei ole tunnustuksellista. Tieteen väitelauseet huolehtivat itse sen julistustyöstä. Tänä uskonnollisuuden taantuvana aikakautena tiedekin tarvitsisi puheoikeutensa yleismaailmallisen julistuksen. Tieteen oman perustelun on tuotettava sen vakuuttavuus. Tiede ei tuputa vaan se puhuttelee. Todelliseen tietämiseen johtava opetus on tuon puheen lähteille johtamista.

3.4.5. Todellisen tietämisen syntysanat

Kasvatusala on epäilemättä tässä snellmanilaisena tarkastellun todellisen tietämisen syntymisen ehdoista tietoinen. Se on täytynyt olla sitä Suomessakin jo kauan, kuten edellä lainattu kirjallisuus osoittaa. Tuo tietoisuus on mahdollistanut sen, että opettajan sanat ovat voineet palvella todellisen tietämisen syntysanoina. Opetuksen kouluissa muututtua yhä enemmän tiede- ja teoriapainotteiseksi, kuolleen tiedon määrä opetuksessa on väistämättä kasvanut. Jotta kasvatettavan ymmärrys edelleen tulisi puhutelluksi, todellisen tietämisen syntysanat itse eivät saa kuolla kasvatuksen kuolleeksi teoriaksi. Niiden sisäistyessä edelleen todelliseksi tietämiseksi kasvattajassa, tuosta tietoisuudesta kumpuaa spontaanisti toiminta, jota leimaa vapauden ja tiedon sivistävä sidos.

4. TODELLINEN SIVEELLISYYS JA VAPAUS

Kun siirrytään tiedosta moraaliin, tarkasteltaessa niiden suhdetta vapauteen, silmälaseja ei tarvitse eikä saakaan vaihtaa. Tietoa, moraalialia ja vapautta ei voi käsitellä toisistaan täysin eristettyinä. Aiemmin, luvussa 2, käsiteltiin lyhyesti vapautta, ja siinä jouduttiin väistämättä jo moraalin ydinalueelle. Snellmanin käsite ”todellinen siveellisyys” kuvaa moraalista tilaa. Sitä käsittelevänä tämä luku yrittää tarkastella asiaa kantilaisessa valokeilassa, jossa autonominen moraalipersoona hahmottuu. Lähtöajatuksena on, että siveellisyyden tosi määrittää jatkuvasti itseään.

4. 1. Autonomisen moraalipersoonan tiedostamisen virikkeitä

Snellmanin todellisen siveellisyyden käsitteen merkitystä moraalin ilmiönä tutkittaessa, sen alkulähteitä voidaan etsiä antiikista asti.

4. 1. 1. Keinottelun pyhityksestä järjelliseen toimintaan

Sekä tieto, että moraalii pyritään saattamaan myös sanalliseen muotoon. Tuon muodonmuutoksen ei uskota turmelevan niitä. Jotkut näkevät sen niille jopa välttämättömäksi. Samastetaanhan sanat ajatteluun. ”Schleiermacherille ja Davidsonille kieli ei ole ajattelun kahle vaan sen mahdollisuuden ehto”, kirjoittaa Martin Kusch (1986,20). Samoin laki – kirjoitettunakaan – ei ole vapauden kahle vaan sen ehto yhteiskunnassa, jossa ”näin hankittu vapaus on ainoa todellinen” (Snellman 1842/2001:5, 48). Mutta kuten aivoissamme näyttää pitävän olla primitiivisiä merkki- ja merkitysjärjestelmiä, jotka ovat yhteistä puhekieltä varhaisempia, samoin myös vapaus ennen yhteisöllisenä lakina ilmaantumistaan on oletettava. Aivoissa, puhekielen alla oleva

merkitys ei siis ole puheen kumoama, vaan ilmaisema, kuten myöskään vapaus ennen yhteisöllistä lakia ei ole lain kumoama vaan ilmaisema. Moritz Schilck on todennut: Se, mikä edeltää kaikkea teorianmuodostusta ei voi itse olla teoria (1932/1997,75), Aristoteles kirjoittaa: ”Tieteellisesti tiedettävän periaatteet eivät voi olla tieteellisen tiedon [---] kohteita” (2005:VII,110/1140b 30–35) ja Heidegger on samaa mieltä: ”Tieteellinen todistus ei saa jo edellyttää sitä, mitä sen tehtävänä on perustaa” (1953/2000,196). ”Kehää ei pidä vetää alas vitiosumiin [kehäpäätelmään], ei edes sallittuun sellaiseen” (197). Se mille tiede perustuu, on siis tieteen ulkopuolelta peräisin. Samoin se mille yhteisöllinen laki perustuu, on sen ulkopuolinen määrittäjä, jonka ehdoilla se vain voi olla sitova. Turvallisuutta lisäämään tarkoitettua liikennesääntöä rikkoo vastuuntuntoinen liikkuja epäröimättä tilanteessa, jossa sen noudattaminen vaarantaisi turvallisuutta.

Joku voi ajatella, että laki perustuu oikeudenmukaisuudelle, toinen että se perustuu enemmistön päätöksille, kolmas ties mitä. Suuri hajonta lähtökohdissa ajattelun johdonmukaisille kehittelyille on omiaan häiritsemään tuotettavien teorioiden keskinäistä koherenssia. Olennaisen tärkeää näyttää olevan sen tiedostaminen, mikä kussakin tapauksessa on toiminnan määrääjä. Erään perustavan jaon tässä tekee Kant: ”Kaikki imperatiivit sisältävät joko hypoteettisen tai kategorisen käskyn” (Kant 1785/1931,104).

Snellmanin mielestä ”toiminta, jossa laki elää, ei voi olla mitään muuta kuin ihmisen toimintaa henkisten ja ruumiillisten tarpeidensa täyttämiseksi” (1842/2001:5,170). Toimintakuvaus vastaa Kantin lausetta: ”Hypoteettiset imperatiivit esittävät mahdollisen toiminnan käytännöllisen välttämättömyyden välineenä jonkin toisen [---] saavuttamiseen”. (1785/1931,104). Miten laki siinä elää? Kaiketikin se kategorisena imperatiivina määrittää keinotoiminnan muodon, sen päämäärästä riippumattoman järjellisyden, järjellisyden kussakin toimessa itsessään – tai yhteisöllisenä lakina pyrkii samaan määrittämiseen.

Ei siis riitä, että päämäärä on järjellinen; myös siihen tähtävän toimen on oltava itsessään järjellinen. Helposti väärinkäsittävän lauseensa: ”Pelkkä keino ei voi moraalisessa maailmassa olla järjellinen” Snellman tulkitsee itse sanoilla: ”tarkoitus ei pyhitä keinoja”. Toiminnan on oltava järjellistä ”itsessään, eikä sen nojalla, että joku yksilö yhdistää sen yhteen tarkoitukseen ja joku toinen toiseen.” (1842/2001:5,203.) Tämä vastaa Kantin määritelmää kategorisesta imperatiivista ”joka esittää toiminnan objektiivisesti välttämättömäksi itsessään, mihinkään muuhun tarkoitukseen katsomatta” (1785/1931,104). Vapauden yhdistymistä tässä siveellisyyteen kuvaa hyvin Schellingin ajatus: ”Todellinen vapaus sointuu yhteen pyhän välttämättömyyden kanssa, sellaisen, jonka tunnistamme olemukseen tukeutuvassa tiedossa, missä henki ja sydän, joita vain

niiden oma laki sitoo, vapaaehtoisesti vahvistavat sen, mikä on välttämätöntä”(1809/2004,85).

4. 1. 2. Sokrateen syynäkeettomuus – lyhytsulku tiedosta moraalisiin

Jos moraalikysymykseen usein liitettyä Sokrateen keskustelua Protagoraan kanssa tulkitaan Kantin hypoteettisen ja kategorisen imperatiivin valossa, siinä esitettyä tiedon ja moraalisiin samastavaa kytkeä voidaan yrittää väljentää. Sokrates sanoo:

”Minä näet olen melko varma siitä, ettei kukaan viisas mies arvele kenenkään ihmisen hairahtuvan tahallaan tai tekevän omasta tahdostaan pahoja ja häpeällisiä tekoja”. ”Uskon ettei ole edes inhimillisen luonnon mukaista etsiä sellaiseen mitä pitää pahana”. ”Kun ihmiset valitsevat väärin nautintojen ja tuskien, toisin sanoen hyvän ja pahan välillä, heidän erehdyksensä johtuu tiedon puutteesta.” (Platon 1999: I,257,271,270/345d–e,358d,357d.)

Tähän Sokrateen esittämään, yleiseltä syynäkeettomuusjulistukselta näyttävään uskomukseen on usein viitattu kritiikittä kasvatuksen piirissä. Gorkias-keskustelussa tulevat esille samat kysymykset. Platonin etiikkaa koskevassa kirjassaan Juhani Pietarinen etsii selitystä Sokrateen tuossa keskustelussa esittämään näkemukseen tiedon ja hyvän suhteesta. Pietarinen löytää sellaisen kreikan sanojen *episteme* ja *tekhne* läheisestä yhteydestä. Kokin *episteme* on keittotaitoa. (1997,39.) Pietarinen on epäilemättä oikeassa. Kokki joka tietää, miten ruokaa on valmistettava, määrittää normaalitoimintansa ammatissaan tietonsa mukaan. Mutta vaikka tiedon soveltaminen toimintaan käsityötaidon piirissä näyttää mekanismiltaan samalta kuin järjen soveltaminen toimintaan moraalisiin mielessä, toinen on kuitenkin hypoteettisen, toinen kategorisen imperatiivin määrittämä. Nämä kaksi eivät muutu toisikseen sanatulkinnolla. Asiaa valaisee Kantin tekemä tarkempi jako, erottelu kolmeen alkuperusteeseen: taitavuuden sääntöihin, ymmärtäväisyyden ohjeisiin ja siveellisyyden käskyihin, joista ensimmäisiä voitaisiin hänen mukaansa ”sanoa teknillisiksi (taitoon kuuluviksi). toisia pragmaattisiksi (menestykseen kuuluviksi), kolmansia moraalisiin (vapaaseen toimintaan yleensä, so. siveellisyyteen kuuluviksi).” (1785/1931,105.) Vain kolmas näistä on lainomainen, välttämätön.

Sokrates menee käsityötaitoa syvemmälle väittäessään keskustelussa Gorkiaan, Poloksen ym. kanssa, että kärsisi mieluummin vääryyttä, kuin tekisi sellaista (Platon 1978:

II,34/469c). Polos kiistää Sokrateen väitteen (40/474b). Pietarinen kommentoi: ”Polos on tietenkin oikeassa, kyllä ihmiset mieluummin tekevät, kuin kärsivät vääryyttä” (1997,44). Näin se, onko Polos oikeassa (eli Sokrates valehtelija), asettuu riippumaan siitä, onko Pietarinen oikeassa. Hänen vääryyden valintaa koskeva tunnustuksensa niidenkin ”ihmisten” puolesta, jotka itse eivät olisi sellaista tunnustaneet, näyttää joka tapauksessa olevan epäkorrekti yleistys. Polos sentään antaa myöhemmin asiassa hieman periksi Sokrateelle (Platon 1978:II,43/475e). Jos Sokrates olisi, vastoin väittämänsä, tehnyt vääryyttä mieluummin kuin kärsinyt sitä, myös hänen käsityksensä siitä, että ihminen tekee sitä, minkä tietää oikeaksi, joutuisi outoon valoon. Olipa Pietarinen ”ihmisten” suhteen oikeassa tai väärässä, mahdollisuus johtaa moraalisia arvoja tai niihin pyrkimistä suoraan tiedosta jäi näyttämättä. Varsin yleinen oletus, että valintaa vääryyden kärsimisen ja tekemisen välillä tapahtuu myös hyvän ja pahan tietämisestä riippumatta, ei tullut kumottua.

Sokrateen esittämä käsitys kärsimisen valitsemisen suhteen näyttää viittaavan hypoteettisen imperatiivin alaiseen toimintaan, koskapa hänen ja Protagoraan mielestä pahoja ovat asiat, jotka päättyvät kärsimykseen (1999:I,266/353e). Sokrates rinnastaa kärsimisen valintansa sairauden hoitoon: ”Kannattaa kärsiä tuskaa, tullakseen terveeksi” (1978:II,47/478c). Onkin katsottava kiistattomasti osoitetun, että tarkoitus voi pyhittää keinon. Edellä esitetyissä puheenvuoroissa Sokrateen keskusteluista ei kuitenkaan määritelty yksiselitteisesti olisiko, kenen ja miten vedettävä rajalinja osoittamaan millaiset tarkoituksenmukaiset keinot minkäkinlaisen tarkoituksen on katsottava riittävän pyhittämään, ja minkälaisien pyhittämiseksi moraaliksi asettaa esteen, joten moraalikysymystä ei sittenkään varsinaisesti, edes normatiivisessa mielessä käsitelty.

Sanoessaan: ”kukaan ei vapaasta tahdostaan etsiydy pahaan” (1999:I,271/358d), Sokrates joko ei todellakaan tarkoita moraalisesti pahaan, tai sitten ajattelee kuten myöhemmin Kant, että ”vapaa tahto ja siveellisten lakien alainen tahto on sama asia” (1785/1931,141). Kantin mukaan tahdon vapaus on sen ominaisuutta olla itselleen lakina, ja hyvä tahto on rajoituksetta hyvä. (1931,76,140–141.) Kant erottaa tahdon ja halun: ”Haluamisen subjektiivinen peruste on kiihotin, tahtomisen objektiivinen peruste on vaikutin” (118). Wilhelm Jerusalem katsoo Sokrateen vaikuttaneen jopa perustavasti myös Kantiin, julistaessaan ”kaikille ihmisille ja ajoille toisaalta siveellisen tietoisuuden autonomiaa ja toisaalta sen autarkiaa” (1926,272,273,293). Jos Jerusalem ymmärsi autonomisen moraalipersoonan idean, tuntuu oudolta että hän kuitenkin jää kaipaamaan Sokrateelta vielä jotain: ”siveellisten normien sisällön lähempää määrittelemistä” (273). Autarkia

kykynä tulla toimeen omillaan ja autonomia päätösvaltansa pidättämisenä itsellään näyttävät kuitenkin olevan täyden vastuun ottamista teoistaan, perustuivatpa ne sitten tietoon tai erheeseen. Tässä mielessä todellinen siveellisyys on mahdollista myös ilman tietoa.

Kun Pietarinen johtaa kirjassaan hyvän tahdosta ”joka liittyy tietoon välttämättä ja johtaa erehtymättä hyvään” (60), tuo tietotahto on vaikea yhdistää järkitahtoon, vaikka kyseinen tieto olisi tietoa ideoista, eli muodoista (65). Mutta kun Pietarinen, lainaten Platonia toteaa, että ”muodot, täydelliset mallit pystytään tavoittamaan vain järjen näkökyvyllä”, saadaan järjellekin jokin rooli. Nyt ”muoto on täydellinen malli, joka on aineeton”. (66.) Pietarisen mukaan muodoista loistaa kirkkaana hyvän puhdas olemus, joka pakottaa jokaisen sen kanssa tekemisiin joutuneen muuttamaan maailmaa kauniin ja hyvän järjestyksen suuntaan. (83.) Puhuttaessa mallista, hyvyys ja moraalit eivät selkeästi erotu jäljittelystä. Puhumista pakottamisesta ei ehkä pitäisi lainkaan esiintyä moraalista puhumisen alueella. Maailman muuttaminen johonkin suuntaan näyttäytyy tässä ikään kuin moraalilla olisi päämäärä. Kuvaus ei näytä selkeästi sanoutuvan irti maailmanparantajien esittämien perusteluiden joukosta. On siis edetty kauas tiedon ja hyveen suhteen ongelmasta. Kuva ihmisestä sekundaarisena, jäljitelmänä palaa kuin huomaamatta voimaan. Moraalia määriteltäessä olisi kaiketi pidettävä yksiselitteisesti näkyvillä ero kahden johtamistavan välillä. Toinen johtaa moraalisesti arvokkaan toiminnan välineellisenä sovelluksistaan – niistä muodoista, joita sen sovelluksien uskotaan tuottavan, toinen itseisarvoisesta välttämättömyydestä.

Sokrateen suhdetta moraalisiin näyttäviin paremmin ilmentävän hänen mielipiteensä hyveestä. Sokrateen sanat Gorgiaalle: ”Ei riitä, että matkit ateenalaisia, sinun täytyy olla heidän kaltaisensa luonnoltasi” (Platon 1978:II,89/513b) osoittavat, että hänen mielestään ihminen on luonnon pelkän jäljittelijän sijasta jotain luonnoltaan. Aivan vastaava suhde on määriteltävissä hengen alueella. Pietarisen tarkastelemasta Menon-keskustelusta olisi löytynyt Sokrateen toteamus hyveestä Menonille: ”Sittenhän olemme sopineet myös, että se ei ole opittavissa ja että se ei ole tietoa.” (1978:II,146/98e), käsitys: ”Hyve ei synny itsestään, eikä sitä liioin voi opettaa” (99e) ja loppupäätelmä: ”Hyve siis näyttää olevan jumalan lahja niissä, joissa se on” (100b). Hyveestä löytyy Platonilta myös oma lukunsa. Sen Sokrates päättää sanoihin: ”Näyttää siltä, ettei hyve ole opetettavissa eikä liioin luonnon aikaansaama, vaan jumalten lahja niille, jotka sen omistavat”(1990:VII,270/379d). Miksi yrittääkään johtaa Sokrateen näkemyksestä erilaista kuvaa, kuin miltä Sokrateesta itsestään näyttää?

4. 1. 3. Aristoteleen ja Kantin toimintakäsitys

Teoksessaan ”Nikomakhoksen etiikka” Aristoteles kirjoittaa: ”Hyveiden omistamiseen pelkkä tieto vaikuttaa vähän tai ei ehkä ollenkaan” (2005:VII,31/1105b). Hänen mukaansa huonot, kuten heikkoluonteisetkin ”valitsevat nautinnollisen, vaikka se olisi vastoin sitä, mitä he pitävät hyvänä” (173/1166b).

Ratkaisevaksi tekijäksi Aristoteles nostaa valinnan: ”Se, joka tekee vahinkoa valinnan perusteella, toimii epäoikeudenmukaisesti” ja ”valintansa perusteella oikeudenmukaisesti toimiva on oikeudenmukainen” (99/136a). Jos hyväksytään tämä Aristoteleen oletama valinnan mahdollisuus, johdutaan seuraavaan päättelyyn: Voidakseen valita epäoikeudenmukaisuuden, on omattava tieto siitä, mikä on kyseisessä tilanteessa epäoikeudenmukaista. Jotta voidaan tietää mikä on epäoikeudenmukaista, on tiedettävä mikä on oikeudenmukaista, koskapa todellinen tietäminen näyttää edellyttävän vastakohtien tiedostamisen. Voidakseen tehdä tahallaan vääryyttä, ihmisen on siis tiedettävä miten voi toimia oikeudenmukaisesti. Näin ollen tahallinen väärin toimiminen osoittaa, että tieto oikeasta ei riitä tuottamaan oikeaa toimintaa.

Mutta onko Aristoteleen oletama valinnan mahdollisuus oikea lähtöoletus? Ilman sitä mitätöityisivät moraaliarvostelmat ja tahallinen väärin toimiminen eli vääryys. Snellmanin mukaan luonto ei ole vapaa, mutta henki on (1842/2005:5,292). Kyseenalaistetun lähtöoletuksen konkreettisempi puolustus on kuitenkin se, että sana ”vääryys” on muodostunut tarpeeseen ilmaista jotain, mitä inhimillisessä toiminnassa on ilmennyt. Vääryyttä on siis ilmennyt. Jotta sitä olisi ilmennyt, sitä ylempänä esitetyn päättelyn mukaan on tahallaan tehty. Vastaavalla päättelyllä voidaan osoittaa oikeudenmukaisia tekojakin ilmenneen. Koska tieto on tarpeellista niiden tahalliseksi toteuttamiseksi – niin toisen kuin toisenkin, voidaan edelleen päätellä, että tieto ei ole tällaisessa yhteydessä hyvä tai paha. Taas tullaan johtopäätökseen, että tieto ei riitä tuottamaan siveellisyyttä.

Aristoteleen mukaan tiedon sijasta käytännöllinen järki, *fronesis*, on sielun rationaalisen ominaisuuden mielipiteitä muodostavan osan hyve. Se on totuudenmukaiseen päättelyyn kykenevä toimintavalmius ihmiselle hyvien ja pahojen asioiden suhteen. Päinvastoin kuin tekemisen päämäärä tekemisestä, toiminnan päämäärä ei ole toiminnasta erillinen, sillä sen päämäärä on hyvä toiminta. (Aristoteles 2005:VII,111/1140b5–30.) ”Käytännöllinen järki on toimintavalmius, joka koskee oikeudenmukaisia, jaloja ja ihmisille hyviä asioita” (1143b20–25).

Tässä Aristoteleen tekemisen ja toiminnan erottelussa näyttää olevan Kantin hypoteettisen ja kategorisen imperatiivin jaon perusta. Kun W. Jerusalem katsoi Kantin moraalifilosofian paljolti Sokrateen inspiroimaksi, ja kristinuskoon perehtynyt saattaa nähdä siinä Uuden testamentin vaikutuksen, Aristoteleen lukijakin siis voi löytää kantilaisuuden siemenen.

Mutta Jerusalem tiesi senkin, että myös pari vuosisataa ennen Kantia englantilaisen deismin perustajana pidetty Herbert Cherburyläinen (1581–1648) piti teoksessaan ”Totuudesta” hyvän ja pahan erottamista luonnonlahjana. Herbertin mielestä moraalisia kysymyksiä koskevissa arvostelmissamme on sisäistä varmuutta, joka muuten ilmenee ainoastaan matemaattisissa arvostelmissa (Jerusalem 1926,305). Prolegomenassa Kant sanoo matematiikasta, että ”se on järjen puhdas tuote ja päälle päätteeksi läpikotaisin synteettistä” (1783/2005,74) ja toisaalla kategorisesta imperatiivista: ”tämä kategorinen pitäminen sisältää synteettisen lauseen a priori” (1875/1931,149). Kuvattuaan sen ylivertaisuutta, hän toteaa: ”Niin olemme saavuttaneet terveen ihmisjärjen siveellisen tiedoitsemisen alkuperusteen” (88). Tuo tiedoitseminen, järjen puhdas tuote, ei ole sopuosoinnussa ihmisen tahdon kanssa (100). Kantin mukaan sellainen tahto olisi ”pyhä, kauttaaltaan hyvä tahto.” Ihminen kokee siis kyseisen järjen äänen vain velvoittavana, imperatiivina, johon hänen tahtonsa pitäisi taipua. Näin ”riippuvaisuus autonomian alkuperusteesta on velvoittavuutta.” (113.)

Kun Kant toisaalla yhdisti vapaan tahdon ja siveellisten lakien alaisen tahdon (ks.4.1.2), mutta tässä toteaa, ettei ihmisen tahto ole kauttaaltaan hyvä, tarvitaan selitys. Sellainen näyttää olevan siinä, että halu voi alistaa tahdon epävapaaaseen tilaan. Kant erottaakin aistillisten halujen vaikutuksen alaisen tahdon ja järjelliseen maailmaan kuuluvan, puhtaan käytännöllisen tahdon aatteen (1875/1931,149).

Tiedon sijasta moraalisesti arvokkaan toiminnan ehdoiksi näyttää tässä asettuvan sellaisia asioita, kuin järjen puhdas tuote, terve järki, sisäinen varmuus ja tahto. Kuten jo todettiin Aristoteleen suomennoksen käsite ”käytännöllinen järki” tulee kreikan sanasta *fronesis*. Sen sanakirjasuomennos on: ajatustapa, mielenlaatu. Sanakirjan mukaan merkitsee *fren*: mieli, ymmärrys, ajatus; *froneo*: ajatella, miettiä, harkita, olla jotain mieltä. Tämä kaikki näyttää tukevan yksilön moraalisen sidosta hänen omaan mielipiteeseensä siitä. Joka päättää toimia tavalla joka hänen omasta mielestään on moraalisesti väärin, on tuominnut tekonsa väärinteoksi ja itsensä väärintekijäksi, vaikka teko muiden mielestä olisi ollut jopa pyhä velvollisuus.

Tästä voidaan päätellä edelleen seuraavaa: Jos yksilö päättää toimia tavalla joka hänen omasta mielestään on moraalisesti oikea, vaikka tietää yhteisönsä lain määräävän tuosta teosta tietyn rangaistuksen, teon tekeminen ja rangaistuksen kärsiminen toteuttavat sekä moraalin, että lain (vrt. 4.3.1).

Teon rangaistavuus korostaa moraalisesti arvokkaan teon valitsemisen arvokkuutta. Jos jokin tuomarinohje muistuttaa, että mikä ei ole oikeus ja kohtuus, ei voi olla lakikaan, ohje on tarkoitettu helpottamaan tuomaria oman toimintaongelmansa ratkaisemisessa, ei rohkaisemaan kansalaista rikkomaan lakia.

Useimmiten arvokkaista teoista on odotettavissa kiitosta, mikä seikka eliminoi mahdollisuuden päätellä tekijän moraalista motiivia teon perusteella. Jo vanha intialainen filosofia tuntee palkintoa tavoittelemattoman toiminnan. Mimamsa-koulukunta pitää dharman, velvollisuuden tekoja palkintoa tavoittelemattomina, kun taas jotain palkintoa tässä maailmassa tai tulevassa tavoitteleva toiminta ei ole velvollisuus. (Raju 1971/1974, 80.) Näyttääkin selvältä, että hyvää tarkoittavat sanat: ”kiitos rehellisyydestä” voidaan hyvällä syyllä kokea moraaliarvoa loukkaavina. Teon moraalinen arvo ei siis määräydy sen palkittavuuden tai rangaistavuuden perusteella, jotka arvon sijasta määrittävät teolle hinnan. Kant kirjoittaa:

”Tarkoituserien valtakunnassa kaikella on joko hinta tai arvokkuus. Sen tilalle, jolla on hinta, voidaan myöskin asettaa joku muu vastaava; mutta yläpuolella kaiken hinnan olevalla ja siis korvaamattomalla on arvokkuus” (1785/1931,127).

Yksilön toimintojen ohjautuessa niiden seurauksena odotettavissa olevan kiitoksen, hyväksynnän, paheksunnan, rangaistuksen mukaan, kyseessä eivät ole arvokkaat vaan hinnoitellut toimet. Jos vapaaksi syntyneen toiminta on saanut tuollaisen markkinaehtoisen luonteen, voidaan sanoa, että hän on myynyt sielunsa. (Toiminnan ja tekemisen aristotelinen eli kantilainen jako on tietenkin huomioitava.) Sielun myyminen tarkoittaa tässä persoonallisuuden prostituutiota. Prostituutio ammatillisena käsitteenä ei kuitenkaan ole kyllin voimakas kuvaus niistä hallaöistä, jotka johtavat katoon persoonallisuuden alueella. Snellmanin Valtio-opin mukaan, tahdon vapaudesta johtuen ”korkeimmaksi oikeuskäskyksi tulee se, että ihmisen on toiminnassaan toteutettava persoonallisuuttaan” ja ”voidakseen tietää mikä on hyvää, subjekti voi turvautua vain omantuntonsa ääneen.”(1842/2001:5,44,45.)

Valtiossa, kuten muissakin sopimusyhteisöissä on kuitenkin velvoittavia sopimuksia, joiden tehtävä on taata kullekin mahdollisimman suuri vapaus sovittamalla yhteen

vapaudet ja niitä turvaavat velvollisuudet. Ensimmäinen yhteisymmärryksen tila sopimusyhteisön synnyssä koskee yhteisen sopimuksen velvoittavuutta niiltä osin, kuin sen perusteet ja seuraukset on sopimusta tehtäessä riittävästi voitu tietää. Sopimus velvoittaa vain sopijapuolia. Kasvatus ei ole pelkkä kasvattajan ja kasvatettavan sopimussuhde kohdistuessaan lapsiin. Persoonallisuutensa pitäneet kasvattavat kuitenkin tukahduttamatta kasvatettavan persoonallisuutta.

Tässä luvussa tuli esille Aristoteleelta vain muutama Kantin ajattelua sivuava ajatus. Jotta ei Aristoteleesta tässä jäisi täysin yksipuolinen kuva, on todettava, että hänen moraaliopetukseensa sisältyy myös vahva hyveeseen totuttamista korostava puoli, joka ei johda niinkään autonomisen moraali-personaan ideaan, kuin Hegelin siveyskäsitteeseen, tottumukseen toisena luontona. Moraalikasvatuksen kannalta ehkä tärkein Aristoteleen virke kuitenkin on: ”Emme nyt tutki hyvettä pelkästään tietääksemme mitä hyve on, vaan tullaksemme hyväksi – muutenhan tästä ei olisi mitään hyötyä” (2005:VII,28/1103b25–30).

Moraalikasvatus ei siis näytä olevan vain tietoa-aineksen lisäämistä. Normien noudattamiseen ja tottelemiseen kouluttaminen on tarpeellista opetusta, mutta ei moraalikasvatusta. Moraalikasvatus ei keskity edes erilaisten moraali- ja yhteiskuntateorioiden, uskontojen tai arvojen esittelemiseen. Kyseessä ei ole myöskään lähtölaukauksen ampuminen kilpailuun kohti voittopalkintoa. Moraalikasvatuksen tärkein tehtävä on yksilön saattaminen tietoiseksi moraalista autonomiastaan. Siinä hänelle osoitetaan se istuin, johon hän voi asettua hallitsemaan elämänsä, päättämään toimiakotavalla, jota hän pitää moraalisesti oikeana, vai tavalla jota hän pitää moraalisesti vääränä. Se on sama istuin jolta hän tulee tuomitsemaan itsensä omasta mielestään hyväksi tai omasta mielestään pahaksi. Tuo istuin ei ole pulpetti.

4.2. Moraali ja yhteisöt

Moraalinen arvo ei näytä voivan olla yhteisön aito päämäärä enempää, kuin sitä on moraalin kiertäminen. Muihin päämääriin pyrittäessä moraalin syrjäyttäminen toiminnasta saattaa kuitenkin saada järjestäytyneitä muotoja. Moraalinkiertoa sisältyy kaikkiin päämäärällisiin yhteisöihin. Valtio voidaan ajatella moraaliseksi yhteisöksi, jolla ei ole päämäärää. Yhteiskunnassa tai missä tahansa yhteisössä moraalinen alue pyrkii estetisoitumaan moraalisen muotokuvagalleriaksi.

4.2.1. Moraalinkierron yhteisölliset ilmiöt

Se valta, joka ihmisyksilöllä on moraalivalintojensa alueella, näyttää olevan olennainen valta maailmassa. Kantin hypoteettisen imperatiivin käsitteen alla oleva, keinoista koostuva todellisuus on keinotodellisuus kahdessa merkityksessä: Ihmisen elinehtojen täyttämisen keinoina se on välttämätön ja moraalin tulevaisuudentavoitteeseen esittävä moraalinkierron keinotteluna pettävää harhaa. Moraalinkierto yksilötasolla kuvattaneen psykoanalyttisessa teoriassa. Yhteisöllisen tason ilmiönä se on jokseenkin yleistä tietoa.

Jos moraaali oletetaan vain ihmisen toimintaa luonnehtivaksi ominaisuudeksi, jota ei ilmene muualla luonnossa, muurahaisyhteisö asettuu esimerkiksi siitä, että hyvin järjestynyt toiminta ei tarvitse moraalialia. Orgaaninen toiminta luonnossa ylipäänsä näyttää varsin järjelliseltä vaikka siinä ei nähtäisi tapahtuvan mitään moraalivalintaa. Samoin perustein myös ihmisorganisaatio voisi toimia ilman, että kukaan tekee päätöksiä moraalisiin perustein. Jos siis moraaali on järjestöille tarpeeton, se ei voine olla niille tyypillinen.

Yksilön suhde järjestöön voi kuitenkin perustua vaihtoehtoisiiin motiiveihin, joiden lukumäärä on aivan liian suuri lueteltavaksi, ja joiden suuntautumisten skaala on n. 360 astetta monessakin tasossa. Tässä suppeassa esityksessä ei lähdetä määrittelemään mitä kaikkea maan ja taivaan välillä järjestön ja moraalin suhteeseen voitaisiin kiinnittää. Miljoonat järjestyneet ihmisryhmät lukemattomin näennäisin, summittaisin, selkiintymättömin ja selkein, ulkoisin ja sisäisin tavoittein ovat luonnonmuoto, joka tarjoaa ehtymättömästi materiaalia rakentaa erilaisia sosiaalitieteen teorioita ja mahdollisuuksien taiteen hahmotelmia. Sieltä löytyy monenkirjava empiria josta voi yrittää johtaa perustelua vaikkapa päätelmille siitä, miten asioiden tulisi olla. Jos tuo luonnonmuotoinen tila on aidosti luonnontila, siihen kuitenkin näyttää soveltuvan Kantin määritelmä: ”luonnontila on itsessään vääryyden tila” (Kant 1795/2000,92).

Ihmisorganisaatiossa vallitsee mielikuva, että yhteisön toiminta ja sen jäsenten toiminta siinä määräytyy teleologisesti, organisaation julkilausutusta tavoitteesta. Tuo tavoite voi olla moraalisesti arvokkaaksi yleisesti koettu. Tavoitteen olettamisen tarkoitus saattaa kuitenkin olla vain minkä tahansa toiminnan oikeuttaminen, johon ihmisellä on vahva taipumus, mutta jonka hän ilman arvokasta tavoitetta itse moraalisesti tuomitsisi. Näin jalolla tavoitteella pyhitetty toiminta edustaa raadollisempaa luonnontilaa, kuin mihin ihminen ilman tavoitetta voisi vajota. Siinä moraalisesti arvokas toiminta syrjäytetään

projisoimalla hyvä vain suureksi tulevaisuudenkuvaksi, sitä suuremmaksi mitä etäämmälle valkokangas on asetettu. Ilmiö on lähtöisin yksilötasolta, mutta saavuttanut yleisyyden yhteisöllisenä nähtävästi koska yksilö kokee voivansa sysätä yhteisön vieraantuneen toiminnan vastuulle omat tekonsa, jolloin niistä ei tarvitse vastata kenenkään. Itsepetos vaikuttaa nerokkaalta. Joka tapauksessa ihmisyksilöitä ja ihmismassoja voidaan näin johtaa mihin tahansa vetoamalla yksin teoin eksplisiittisesti heidän moraaliseen ja implisiittisesti heidän epämoraaliseen ominaisuuteensa.

Tässä tulee esille suuri ero siihen, mitä Snellman esittää hengen itsensä kumoamisesta, joka on vapautuminen halujen välittömästä noudattamisesta tavoitteelliseen toimintaan. Päämäärän ja keinojen moraalista epäsuhtaa kuvaa Spinozan käsitys, johon Snellman viittaa hengen olemusta käsittelevässä luennossaan:

”Spinoza on uuden ajan ajattelijoina se, joka täsmällisimmin ymmärsi pahan luonnon, sillä hän tekee lopullisesta päämäärästä yleensä sen periaatteen. Oikeaan verrattuna käsittää hän pahan ’privaationa.’ Tämä [---] epää subjektilla [---] predikaatin, joka subjektilla pitäisi käsitteensä mukaisesti olla” (1843/2001:5, 339).

Yhteisö voi olla erehdyttämisen tai erehtymisen muoto, joka saa yksilön toimimaan epävapaammin, kuvatus tavoitteen syrjäyttäessä välittömän velvollisuuden toteuttamisen. Aristoteleen Poliitikka on julkaistu eri niteessä kuin Etiikka. Näyttää siltä, että näitä kahta ei pitäisi yrittääkään nittoa yhteen.

Kasvatus voi edistää yksilön autonomisuutta ja opettaa hänet tunnistamaan ne ominaisuutensa, joihin vetoamalla sitä voidaan horjuttaa – ellei kasvatusjärjestelmä itsekin ole osa tuota massoja muovaavaa järjestelmää, sellaisen luonnontilan ylläpitäjää yksilöissä, joka on hyödynnettävissä luonnontilaisessa yhteisöjen olemassaolon taistelussa.

4.2.2. Valtio moraalisenä yhteisönä

Valtiota tarkasteltiin jo lyhyesti ylempänä (2.2.2) sen suhteessa vapauteen, ja todettiin se yhteiseksi, jolla ei ole tavoitetta ulkopuolellaan. Snellmanin siveellisyyskäsitteen valaisemisen pyrkimys pakottaa tässä yhteydessä palaamaan vielä hänen ja edeltäjiensä tulkintoihin sekä vapauden teemaan.

Hegelin Oikeusfilosofian 151§:ssä esiintynyt ”toinen luonto” mainittiin jo edellä, luvussa 2. Siinä se nähtiin ikään kuin Snellmanin sivistysprosessin pysäytyskuvana, joka näyttää

sivilisaation yleiset tavat, mutta ei itse prosessia. Tuollaiseenkin kuvaan mahtuu kuitenkin vapaus siinä muodossa, kuin se esiintyy Hegelin Oikeusfilosofiassa, esimerkiksi sen pykälissä 4, 29 ja 149: ”Oikeuden järjestelmä on todellistuneen vapauden valtakunta, hengen maailma sen itsensä tuottamana toisena luontona”, ”Oikeus on siis yleisesti ottaen vapaus, ideana” ja ”Velvollisuudessa yksilö saavuttaa substantiaalisen vapautensa” (Hegel 1822/1994,72,84,158.) Tuo vapaus ilmenee valtiossa, sillä ”valtio on henkeä maailmassa” (214). Snellman esittää samanlaisia ajatuksia: ”Valtiollisen vapauden olemassaolo valtiossa riippuu valtiollisten lakien olemassaolosta” (1842/2001:5,238) ja ”Käy selväksi, että se objektiivisuus, johon subjekti suhtautuu sinänsäolevana hyvänä, vapauden käsillä olevana todellisuutena, on valtio pysyvänä instituutiona, olemassa olevana yleisenä tahtona” (1841/2001:3,214).

Snellman ei eksplisiittisesti liitä ’yleistä tahtoa’ Rousseau’n ’yleistahtoon’, joka ihannetapauksessa ilmenee täydellisenä yksimielisyytenä valtiossa, mutta valtion heiketessä ei ole enää kaikkien tahto siinä, kuten Rousseau esittää teoksessaan ”Yhteiskuntasopimuksesta” (1762/1988,164–165). Snellmanin Valtio-opissa tällaisessa asemassa on pikemminkin kansallishenki, jonka on hänen mukaansa oltava olemassa ennen valtiosääntöä. Hän ei näe kansallishengen yläpuolella olevan mitään oikeutta. Kansakunnan rappiokin pohjautuu kansallishengen rappioon. Snellman toteaa, ettei tyrannioista, orjuuteen alistuneine kansoineen löydy kansallishenkeä. (1842/2001:5, 222,208,213.) Valtio ei siis itsessään olekaan oikeuden ja vapauden ehdoton määrittäjä. Valtio yleisenä tahtonakin näyttää reaalimaailmassa olevan osin vain lanseerattu uskomus, olettama tai tavoite, jonka toteutumisen ehdoista on johdettavissa valtion heikkous vapauden ja moraalilähteenä.

Valtio ei siveellisessä mielessä ole myöskään pelkästään normatiivisen moraalilähteenä. Snellmanin mukaan: ”Valtio ei voi pysyä pystyssä pelkällä lainkuuliaisuudella” (1842/2001:5,198). Kantin tekstin suomennoksessa siveellisten lakien alaisuus (4.1.3) ei viittaa valtiollisiin lakeihin. Kun valtio Snellmanin mukaan on jäsentensä siveellisyyttä (1842/2001:5,44), siinä päinvastoin kuin kansalaisyhteiskunnassa ”oikea kullakin hetkellä on jatkuva prosessi” (198). Hänen mielestään ”On kiistatonta että sitä mukaa kuin ihminen saa sivistystä, hän toimii vapaammin ja hänen vakaumuksensa oikeasta ja väärästä selkenee”. Mutta ”laista ja tavasta tulee vieläkin usein yksilöä hallitsevaa pakkoa”. (115,116,208.) Kirjoituksessaan ”Akateemisesta opiskelusta” hän toteaa, ettei ”toiminta ole lainkaan siveellistä, jos se on ainoastaan lain pakottamaa, eikä subjektin vapaan tahdon, vapaan päätöksen tuote” (1840/2000:2,473). Kant katsoo vastaavasti siveellisesti

arvottomaksi teon, joka tapahtuu velvollisuuden mukaisesti mutta ei velvollisuudesta. (1788/1931,81.)

Snellmanin Valtio-opin mukaan kansallishenki yksilössä antaa tahdon ja kyvyn toimia omana päämääränään olevan valtion hyväksi (1842/2001:5,207). Valtiollinen laki on ilmaus kansakunnan valtiota koskevasta tietoisuudesta, mutta yksilön on valtion hyväksi toimiessaan löydettävä omasta itsestään laki toimiansa varten (237,236). ”Ihmisen onkin uhrattava [kaikki muut päämäärät] valtiolle, mutta ei koskaan siveellistä vapauttaan” (208).

Kaikki muut päämäärät paitsi valtio ja siveellinen vapaus ovat tietenkin hypoteettiseen imperatiiviin liittyviä. Valtio itsetarkoituksena näyttää edellä esitettyjen Snellmanin ajatuksien mukaan olevan oletettava yksilöiden siveellisen vapauden toteutumaksi. Varoitus siveellisen vapauden uhraamisesta valtiolle on siis absurdi, ellei oleteta valtion käytännössä voivan liukua pois itsetarkoituksestaan, ajautuvan toteuttamaan muutakin kuin kansalaisten siveellisen vapauden. Snellmanin mukaan valtio helposti käsitetäänkin hyötyä tuottavaksi laitokseksi, eli sekoitetaan kansalaisyhteiskuntaan (184). Sellaisenakin se siis näyttäisi Snellmanilla asettuvan kaikkia muita päämääriä paitsi yksilön siveellistä vapautta tärkeämmäksi – tai ehkä ei kuitenkaan sellaisena. Ryhtymättä selvittämään tätä käsiin hajoavaa, epätarkasti asetettua ja laajaa kysymystä, tässä tyydytään yksinkertaistavaan, jo aiemmin luvussa 2.1 tehtyyn luonnontilan, sivistysprosessin ja toisen luonnon kolmijakoiseen asetelmaan.

Sivistysprosessi kumoo ensimmäisen luonnon. Myös yhteiskunnallisessa kontekstissa sivistysprosessin tuote, toinen luonto, joka itse ei ole tuo sivistys, vaikka sen kumulatiivisena kertymänä yleensä mielletäänkin, on nimensä mukaan luonto eräässä samassa mielessä kuin ensimmäinen luonto on. Se on sitä siinä mielessä, että se Hegelin sille asettaman synonyymien ”tottumus” merkityksessä ohjaa yksilön käyttäytymistä samalla totaliteetilla kuin halu ohjaa sitä ensimmäisen luonnon alueella. Tästä seuraa, että sivistysprosessi suhtautuu kumpaankin luontoon samalla kumouksellisella tavalla. Ensimmäisen luonnon kumoamisessa Snellmanin mukaan ”henki kumoo halun, kumoo toisin sanoen itsensä välittömänä tavoitteellisena toimintana ja alentaa välineeksi” (1841/2001:3,171). Sovitettaessa tämä toisen luonnon kumoamiseen, henki kumoo itsensä tottumuksen kuolleen toistona, alistaen sen sijaan itsensä toimintana välineeksi.

Hypoteettisen imperatiivin välineenä toiminta on tehokkaampaa alistettuna kulloinkin suoraan tavoitteelle, kuin vanhana tottumuksena toistettuna. Kategorisen imperatiivin kulloinkin määräämä toiminta käytännöllisen järjen moraalisen ulottuvuutena on eri tilanteissa erilainen, mitä tottumus kaavamaisena ei toteuta. Vaikka myönnetään lähes

kaikki Hegelin esittämä toisen luonnon puolustus aiheelliseksi, jää sivistysprosessin ja siveellisyyden aktuaalisen moraalisen toiminnan kumouksellinen luonne silti sen ohella perustellusti puolustettavaksi todellisen sivistyksen ja todellisen siveellisyyden ilmiöissä. Muutoin moraalit siirtyisi valtiossa sen olemuksesta sen päämääräksi.

4.2.3. Moraalin estetisoituminen

Edellä mainittu ihmisen elinehtojen tyydyttämisen keinojen talous ei rajoitu vain elämän välttämättömien edellytysten alueelle, vaan on osoittautunut ekspansiiviseksi ylittäen välttämättömän ja laajentuen halujen ja pyyteiden palvelijaksi yleensä. Hypoteettisen imperatiivin ja kategorisen imperatiivin valtiopiirit eivät enää vain leikkaa toisiaan vaan leikkaus koetaan loukkauksena. Tälle alueelle kasvanut moraalinkierron eli näennäismoraalin ilmiö on osa sitä ympäristöä ja kulttuuria, johon kasvatuksen odotetaan sopeuttavan kasvatettavia. Kuten Comenius katsoi koulun tarjoavan useimmille sivistyksestä vain varjon (3.3.1), samoin näyttää voivan tapahtua siveellisyyden opetuksessa. Platonin luolavertausta (2001:IV,247–255/514a–521a) näennäismoraalin käsitteeseen soveltaen voi kuvata kasvatuksen näiltä osin integroivan yksilöt varjokuvien pinnalliseen maailmaan.

Pestalozzi kuvasi omassa luolavertauksessaan aikansa kouluopetusta kerrostalolla, jonka alimpaan kerrokseen lukematon ihmislauma oli jätetty ”ikkunattomien luoliensa tunkkaiseen synkeyteen.” Sitomalla ja häikäisemällä heidät oli tehty kykenemättömiksi edes tirkistämään ylimmän kerroksen loistoon. Tämän ilmiön tärkeä osatekijä oli opettajien ”kunnottomuus, taitamattomuus ja tietämättömyys”. (Kuosmanen 1939,684–685 ja Pestalozzi 1881/1933,99.) Esim. Suomessa Pestalozzin uudistava vaikutus jo Cygnaeuksen kautta kohdistui syntyvään kansakouluun (Iisalo1991,120–124), ja kerroseroja lienee saatu madallettua. Moraalikasvatuksen alueella madaltamista saattaa kautta aikojen olla yritetty toteuttaa ylintä kerrosta purkamalla – jos moraalin ylimmällä kerroksella tarkoitetaan yksilöä moraalipersonana, johon viitanee Pestalozzin käsite: ”Oman siveellisen tietoisuuden sisäisesti velvoittava laki” (Natorp 1926,204). Jos vertauskuvain esiintuotua sallitaan edelleen kehittää vertauskuvain, voidaan sanoa, että alin kerros saattaa kuitenkin edelleen osin muistuttaa Odysseuksen kuvaamaa manalaa, jossa ihmiset häilyvät pelkkinä varjoina (Platon, 1978:II,148/100a).

Pitkinä pimeinä aikoina yksilöiden mielipiteet ovat olleet muinaisten Daidaloksen patsaiden tavoin sidottuina paikoilleen, etteivät ne juoksisi omille teilleen kuin karkailevat orjat. Sokrates vertasi noita siteitä lähinnä yksilön hankkimaan tietoon (98a.), mutta yhteisökin voi yrittää sitoa yksilöiden mielet – myös fronesiksen ilmiöinä – tiedolla. Koulutus on ollut tuollaisen sitomisen eräs muoto. Ja sikäli kuin moraalilla on johdettu vakiintuneesta tiedosta, se on ollut sidottuna kuolleeseen alunpitäen.

Ulkopuolisen lain alaisuuden puolustus samastaa yhdenmukaisuuden ja hyvän. Kun lapset tekevät hiekkakakkuja, he täyttävät muotin kostealla hiekalla, kumoavat sen suulleen maahan, sanovat: ”Älä tule paha kakku, tule hyvä kakku!”, nostavat muotin ylös ja hiekkakakku – hyvin tai huonommin onnistunut – paljastuu. Vanha muotti ja vanha loitsu eivät kuitenkaan näytä riittävän Kantille moraalilähteiksi. Hänen mielestään laille ei löydy perustetta, jos ihminen on vain lain alainen. (1785/1931,124). Täydellisesti muotin mukaisen hiekkakakun tuottajalle ei synny ns. tekijän oikeutta vaikka omistusoikeus tuotteeseen syntyisikin. Orjallisesti, kirjaimellisesti toisen laatimaa lakia noudattava toimi ei ole määrämuodoltaan toimijan ansiota, mutta tekona silti hänen. Tällainen toimija on kuitenkin voinut kokonaan vieraantua itsestään, ottamatta enää vastuuta teoista, joita hän tekee.

Varjo Platonin luolan seinällä on jonkin varjo. Se voi olla varjo elävästä ja vapaasta omaamatta itse noita ominaisuuksia vähäisimminkään määrin. Snellman arvosteli pelkkänä matkimisena ilmenevää tietämistä (3.3.1). Sama ilmiö esiintyy siveellisyyden alueella. Tehdään jäljennöksiä. Kantin mukaan siveellisyyttä ei voitaisi pahemmin vahingoittaa, kuin tahtomalla lainata se esimerkeistä (1785/1931,95). Rajaamalla tarkastelun ulkopuolelle ihmisen kehityksen ja kasvatuksen välttämättömän suhteen esikuviin, malleihin, jäljittelyyn, toistoon, normeihin jne., tässä pysytellään vain moraalilähtöisyyden kysymyksessä. Mooseksen laissa, joka yleensä liitetään länsimaisen moraalilähtöisyyden perinteisiin, on ensimmäisessä pykälässä kuvakielto (Exodus, luku 20.) Lain vapauttava luonne näyttää vaativan sellaisen kiellon ennen kaikkia muita vapauden loukkaamista koskevia kieltoja. Sellaisena se on myös avain koko lain ymmärtämiseen. Myös Kierkegaard puhui estetisoitumisesta. Hän esitti ulkonaisen toiminnan kyllä muuttavan ihmisen eksistenssiä, mutta ei yksilön sisäistä eksistenssiä. ”Siksi kaikki tuollainen toiminta on vain esteettistä paatosta, ja sitä säätelevä laki on esteettisen suhteen laki [---] yksilö muuttuu ulkonaisesti, mutta jää sisäisesti muuttumattomaksi”. (1846(1998,437.) Estetisoituminen on moraalille kuuluvan alueen täyttämistä sen kuvilla ja niiden monisteilla. Se on moraalilähtöisyyden jäljittelyä, muodollistamista, kuolemaa.

Kun Nietzsche kuvaa hengen valmiutta teeskentelemiseen: ”Juuri Proteuksen tempuillaanhan se parhaiten itsensä varjelee ja kätkee” (1886/2000,136), kyseessä ei ole määrämuotoisuus. Proteus muutteli muotoaan voidakseen paeta kysymyksen esittäjiä, mutta jos häntä ei siitä huolimatta päästetty karkuun, hän muuttui ”omaan hahmoonsa” ja antoi vastauksen (Homeros 2002,57). Moraalin esteettinen korvike yhteisön piirissä sen sijaan on sulautumista yleiseen muotoon. Pako yleiseen on sama reaktio, joka tiedon alueella esiintyy kun yksittäinen ilmiö halutaan selittää pois.

4.3. Yleisyyden harha

Yleisen ja yksittäisen suhteen ongelmallinen puoli korostuu, kun sitä tarkastellaan todellisen siveellisyyden tai toden yleensä näkökulmasta. Lain ja moraalin suhteen tuota ongelmaa voi yrittää tuoda esiin Hegelin ja Kantin eräiden ajatusten vertailulla. Juridisia ja luonnontieteiden empiirisiä lakeja koskee sama ongelmakuvaus. Poliitiikan ja moraalin suhteessa ristiriitaa syventää eturyhmänäkökohta. Järjen yleisyys ei kumoa persoonallisia ilmiöitään.

4.3.1. Laki ja moraalin peruste

Ei ole korrektia käyttää Hegelin tekstistä poimittuja yksittäisiä lauseita häntä vastaan. Tuollaisia poimintoja onkin tässä käytetty vain normatiivisen moraalin ja autonomisen moraalipersonan periaatteen vastakohtan havainnollistamisen tarkoituksessa.

Kun Kant tähdentää siveellisen velvollisuuden vapautta ulkopuolisista vaikutteista, hän kirjoittaa sen perustuksesta: ”Tämän perustuksen tulee olla luja, huolimatta siitä, ettei sillä ole taivaassa eikä maanpäällä mitään tukikohtaa” (1785/1931,116). Hegel arvostelee pitäytymistä pelkkään moraaliseen näkökantaan, velvollisuuteen velvollisuuden vuoksi. Siltä kannalta mikään immanentti siveysoppi ei hänen mielestään ole mahdollinen. (1822/1994,140.) Hän puolustaa sen sijaan lakia:

”Sinänsä ja itselleen oleva laki nojautuu Jumalan auktoriteettiin, valtion vaikutusvaltaan ja myös niiden vuosituhansien arvovaltaan, joihin se oli ihmisiä, kaikkia heidän toimiaan ja kohtaloitaan yhdistävä ja ylläpitävä side –

auktoriteetteihin, joihin sisältyy lukematon joukko yksilöiden vakaumuksia” (Hegel 1822/1994,150).

Luettelo on vakuuttava ja perustelu vaikuttava. Voidaan kuitenkin kysyä kuinka perusteltua on väittää, että laki nojautuu Jumalan auktoriteettiin muualla kun teokratiassa, onko valtion vaikutusvalta yhteismitallinen moraaliarvon kanssa, edustaako vuosituhansien arvovalta oikeita arvoja ja tiivistyykö moraaliksi joukossa, joka koostuu yksilöiden vakaumuksista – vakaumuksista, joita Hegel edellisellä sivulla oli pilkannut. Eivätkö auktoriteetti, arvovalta, vaikutusvalta ja joukkovoima ole juuri niitä vääristäviä tukirakenteita, jotka Kant moraalilta kieltää. Hegel keräilikin tässä laille tuet taivaasta ja maanpäältä, jotka Kant oli määritellyt juuri niiksi kohteiksi, josta perustusta moralille ei voi löytää. Hegelin esittämät perusteet eivät siis näytä riittäviltä moraalin ja lain samastamiseksi.

Valitessaan näin autonomisen moraalin sijasta normatiivisen, Hegelinkin on ollut suoritettava tämä valintansa joko autonomisesti, tai harjoittaen vain jonkin normatiivisen perinteen kuollutta toistoa. Emme voi todistaa olevamme vapaita, emmekä voi ratkaista asiaa Gallupilla, mutta jos oletamme vapauden, syntyy moraalin ja vapauden yhteys, ja siveellisyyden käsite saa sisällön.

Kun Hegel on ensin todennut oikeuden käsitteen annettuna kuuluvan oikeustieteen ulkopuolelle (1822/1994,66), hän – kantilaiseen moraalikäsitteeseen kritiikkensä kohdistaan – moittii lakia vastaan asetettavia tunteita, taipumusta ja mielivaltaa. (68.) Kysymys, tuleeko lain yläpuolinen, lakiasäätävä riittävästi määritellyksi käsitteellä ”lakia vastaan asetettu”, saa vastauksen toisaalla. Mielivalta käsitteenä vaatii tarkastelua. Jos moraalinen autonomia esitetään mielivaltana, on esitettävä kysymys minkä vallassa mieli silloin on. Snellman, puhuessaan mielivallasta, paljolti Kantin vastaisesti hänkin, määrittelee sen niin, että yksilö, moraalin varaan jätettynä ”tehdään riippuvaiseksi aistillisesta halusta ja vietiä” (1842/2001:5,48). Tuolla ilmaisullaan Snellman näyttää asettavan ristiriidan filosofiaansa. Snellmanin kokonaisesityksen valossa, ja niiden hänen tekstiensä valossa, joihin tässä on toisaalla viitattu, näyttää olevan mielivallan sijasta pikemminkin määriteltävä mieleen kohdistuvat vallat, jotka ovat luonnonvälttämättömyyden eli halujen ja vaistojen ensimmäisen luonnon valta, kuolleiden tottumusten ja normien toisen luonnon valta sekä kolmanneksi järjen valta. Snellmanin mukaan vapaus on ihmisen hengen olemus, jota hänen on toteutettava (48). ”Hengen konkreettisesti itsetietoisuudessa [---] itse järjellinen ajattelu asetetaan kaiken objektiivisuuden sisältäväksi” (1841/2001:3,175). Mielivalta käsitteenä näyttää tarkoittavan sitä satunnaisuuden tunteita, mikä syntyy kun

huomataan, ettei toisesta ihmisestä voi suoralta kädeltä päätellä toimiiko hän järkensä, pyyteittensä vai jonkin ulkopuolisen herruuden vallassa.

Laki voitaisiin yrittää asettaa korvaamaan moraali käyttämällä perusteena Hegelin käsitystä, että jos ”hyvä sydän, hyvä tarkoitus ja subjektiivinen vakaumus julistetaan tekojen arvon lähteeksi [---] ei ole enää olemassa rikosta eikä pahetta sinänsä ja itselleen” (1821/1994,149–150). Rikos sinänsä näyttää kyseenalaiselta käsitteeltä. Rikos edellyttää sen, mitä rikotaan. Vaikka hyvä tarkoitus onkin teon arvostusperuste, jäävät paheeksi edelleen pahat teot, jotka tehdään tahallaan vastoin omaa oikeustajua, ja rikoksiksi lakia vastaan edelleen teot, joista laki määrää rangaistuksen. Enemmistö saa edelleen määrittellä rikokseksi minkä teon tahtoo ja ripustaa tekijän lähimpään lyhtypylvääseen, tai toimia tunnustamansa kirjoitetun lain mukaan. Hyvä sydän, hyvä tahto ja moraaliperusteella tehty teko eivät kumoa lakia (vrt. 4.1.3), olipa sen sisältö mikä tahansa, sen kummemmin, kuin sitä voi kumota pahan sydämen pahan tahdon määräämä, tekijän omasta mielestä paha tekokaan. Juuri siinä on lain varsinainen idea ja lain säätämisen tarkoitus. Muutoin ei Hammurab olisi hakkauttanut lakia kiveen.

Hammurabin laissa lähes kaikki pykälät alkavat sanalla ”jos”, ”jollei” tai ”mutta jos”, ja määräävät rangaistuksen, muun sanktion tai korvauksen. (1951,45–104.) Jos moraali olisi tullut tyhjentävästi ilmaistuksi kirjoittamalla nuo 282 lakipykälää, se koskisi vain osaa yhteiselostamme. Laki näyttääkin pääasiallisesti rajoittuvan koskemaan yleisimpiä sellaisia tekoja joita ei saisi tehdä. Mooseksen lain ”kymmenestä käskystä” 8 alkaa sanalla ”älä”. Lopuista kahdestakin on helpompi johtaa kielto kuin käsky. Suomen Laki ei yleensä kiellä tekemästä, mutta määrää sanktioita sekalaisesta määrästä tekoja. Säädöskokoelmassa, ainakin ennen Suomen liittymistä EU:iin julkaistuista asetuksista silmiinpistävän suuri määrä näytti koskevan kananmunan tuotantotukia tai hintaa.

Ehkä selkeimmän kannanoton autonomisen moraalipersonan käsitteen puolesta legalismia vastaan Snellman esittää lehdessään Litteraturblad nro 1. 1960:

”Mutta jokaisen ihmisen tulee tietää, mitä hänen kunakin hetkenä on tehtävä, jotta hän toimisi moraalisesti. Vaatimus siitä voidaan ilmaista siten, että tällä hetkellä ja tässä paikassa vain yksi toimintatapa on oikea, ja että ihminen on elämänsä joka hetki sellaisessa tilanteessa, että hänen täytyy ratkaista oikeuskysymys, jota hän tai kukaan muu ei milloinkaan ole ratkaissut tai koskaan enää tule ratkaisemaan” (1860/2004:16, 235).

Tämä vastaa Aristoteleen määrittelemää oikeudenmukaisuutta, joka ei perustu lakiin vaan on sitä oikaisevaa, koska laki on yleinen, eikä voi määrätä, mikä on oikein kussakin

yksittäistapauksessa. (2005:VII,104/1137b10–15.) Käsitteeltä, että laki voisi korvata moraalin, näyttävät puuttuvan kaikki vakavasti otettavat perustelut. Sana ”laki” voidaan tietenkin kieliopin alueella yrittää ulottaa moraalin lähteenkin käsittäväksi. Samaan voidaan pyrkiä teorian piirissä, puhumalla moraalilaista, rakkauden laista tms. Käytäntö on kuitenkin alue, jossa oikeamielisinkin kirjoitettu laki erottuu moraalista niin kuin varjo erottuu sen heittäjästä tai kuollut elävästä.

Verrattaessa lakia moraalin varjoon Platonin kuvaaman luolan seinällä, ei riitä todeta vain, että se on elävän kuollut kuva. Luolan seinä nimittäin ei luonnossakaan ole sileä, ja hypoteettisen imperatiivin motivoimassa mielikuvatuotannossa näennäismoralistisine mahdollisuuksien taiteineen sitä lisäksi muunnellaan vääristämään kuvaa milloin mihinkin suuntaan.

Snellmanin mukaan myös lakia noudattava toiminta, ollakseen siveellistä, perustuu vakaumukselle (1842/2001:5,41–42). Järkevästi johdetussa valtiossa lait ovat kansakunnan tapojen ilmaus (245). Jos näin on, lakia kaiketi on pidettävä kansakunnan siveellisyyden pääkohtaisena, karkeana yleistyksenä. Siveellisyyttä ei silloin voi pitää lain noudattamisen yleistyksenä, eikä moraalilaista johtaa laista. Lain pykälä voidaankin mieltää yleistykseksi samoin perustein kuin mielletään empiirinen laki tieteessä. Samoin kuin valtiossa lait ovat kansakunnan tapojen ilmaus eikä päinvastoin, myös luonnontieteessä empiiriset lait pyrkivät ilmaisemaan luonnon tapoja. Tieteessä havaintoja yksittäistapauksista kootaan kuitenkin yleensä jo tehdyn oletuksen koettelemiseksi, eikä päinvastoin (Popper 1995, 40). Snellmanin mukaan myös lainsäädännön on todistettava pätevyytensä sillä, että lakeja noudatetaan (1842/2001:5,246). Kuten tieteellinen tieto kansalaisten omaamana aksidentaalisena tietona on uskomuksen asemassa, myös lain on toimiakseen oltava jonkinlaisen uskon kohde. Hugo Preuss mainitsee uskonnollisen fiktion sijalle asetetun juridisen fiktion (Schmitt 1997,86). Snellmanin mielestä mikään yhteiskunta ei säily, ellei tärkeimpiä sen laeista noudateta vapaasta tahdosta (1842/2001:5,85). Kuten empiiristen lakien vartijat kieltävät sellaisen yksittäisen tapahtuman todenperäisyyden, jota heidän lakinsa ei selitä, samoin juridisen lain edustajat kieltävät tekemästä sellaista, mitä laki ei salli. Kummankin kokoelman lakeja kuitenkin rikotaan. Molempien kohdalla rikkominen voidaan demonisoida. Mutta silloin kun rikkominen yleistyy, lakia muutetaan.

Käyttäytymisen, lainkohdan, lainsäädännön ja siveellisyyden kaikkien keskinäisten suhteiden tarkastelu yleinen/yksittäinen suhteena on ehkä tehty tai ainakin pitäisi tehdä, mutta jätetään tässä tämän pidemmälle tekemättä.

4.3.2. Järjen yleisyys

Snellmaninkin edustamaan käsitykseen lain tuomasta vapaudesta voidaan kohdistaa huomautuksia lain yleisyyden, joustamattomuuden ja yhdenmukaistavuuden tuottamista vapauden rajoituksista. Snellman on toki esittänyt niitä itsekin. Järki voidaan perustellustikin asettaa niin lain laadinnan kuin sen noudattamisenkin ylimmäksi säätelijäksi. Mutta myös järjen yleisyys on nähty pelottavan yhdenmukaistavana.

Eräiden Platonin ja Aristoteleen käsityksien johdosta Taneli Kukkonen kirjoituksessaan ”Islamilainen filosofia ja ihmisen kahdet kasvot” toteaa olevan paradoksaalista, että vapaimmaksi osoittautuu se, joka näkee toimissaan vähiten valinnanvaraa. Viitattuaan olettamukseen enkeleistä, jotka omaavat ainoastaan järjellisen sielunosan, ja ajatukseen, että järkevän ihmisen tulisi pyrkiä samaan, Kukkonen jatkaa:

”Mikäli inhimillisen elämän korkeimpana muotona pidetään täysin järjenmukaista elämää, kuinka paljon enää jää tilaa millekään, mitä voitaisiin kutsua persoonalliseksi otteeksi? Henkilö, joka tekee aina taivaiden tahdon mukaan, uhkaa liueta tyystin osaksi yleistä maailmanjärkeä – muuttua kasvottomaksi” (Kukkonen 2004,52).

”Taivaiden tahto” ei ole kovin eksakti ilmaus järjestä, eikä ”järjen mukaisuus” järjellisestä. Jonkin ”osaksi” liennut ei ole vielä täysin luopunut erillisyydestä. Ongelmaksi näyttää nousseen sivistysprosessin päätepysäkki, järjestyksessä viimeinen luonto, lopullinen, muuttumaton tila. Jos tuo tila hahmotetaan normatiivisen tottelemismoraalin näkökulmasta, se tietenkin edustaa vapauden lopullista menetystä. Mikäli sitä sen sijaan katsotaan autonomisen moraalin suunnasta, tilana jossa tahto on saavuttanut absoluuttisen järjellisyyden, sen voi nähdä vapautena. Jos yksilön vapaa, järjellinen tahto osoittautuu samaksi, kuin toisten vapaiden yksilöiden tahto, yleistä ja jopa Jumalan tahto, niin ei tuosta yhdenmukaisuudesta johdu suoraan, eikä takautuvasti mitään rajoitusta yksilön vapaudelle. Yksilöiden keskinäinen erilaisuus koetaan epäilemättä yleensä arvona sinänsä, mutta moraalin alue on poikkeus. Siinä arvokokemus koskee nimenomaan järjellisyyttä.

Yhdenmukaisuus on kuitenkin joukkokäsitys, joka yksilön autenttisuuden sisällä on käsitteenä tyhjä. Irrottautamalla joukon abstraktiosta (vrt. 4.4.2), teologinen selitysmallikin voidaan viedä enkelikuvia ja taivaankansia syvemmälle. Vasta samastamalla absoluuttiseen järjellisyyteen kohonneen yksilön vapaa tahto ja Jumalan tahto, näyttäytyvät laki ja vapaus samana. Tahtojen samastaminen ei tarkoita, että nähdään niiden yhdenmukaisuus vaan että havaitaan tai oletetaan palatun yhteen järkeen, yhteen tahtoon ja

yhteen tahtovaan, jotka nekin ovat yksi. Kyseessä ei ole yhdenmukaisuus vaan yksi. Yksilöllisyys on silloin absoluuttinen. Pelko liukenemisesta kasvottomaksi ja persoonattomaksi saattaisi tältä kannalta katsottuna lähteä essentiaalisen joukon fiktiosta, joka näyttää olevan ajallemme tyypillinen abstraktioon pakenemisen portti. Lähestyttäessä arvojen ja käsitteiden perimmäistä lähdeä, jota ei voi rekonstruoida arvoille ja käsitteille, eikä tiedollisesti hallita, arvioinnit kuten niiden kritiikkikin lienevät kuitenkin vain aprikointina otettavia.

Moraalin ja yleisyyden varsinaisen ongelman havainnollistavana yhteenvedona voinee mitenkään karrikoimatta esittää seuraavaa: Yleisimmin esiintyvä kasvojen menetyksen pelko koskee yleisyydestä ja yhtäläisyydestä poikkeamista. Perimältään apinointiin taipuvainen, yksilöllisyyttään peittelevä, vastuutaan pakeneva ja massaan piiloutuva ihminen on luonnontilassaan mallikäyttäytymisen esteettisen virtuaalimoraalin keinoin elävältä haudattavissa. Pyrkinessään säilyttämään kasvonsa yhteisössä kadottamalla ne, kaikki hänen persoonallistumisen tavoittelunsa rajoittuu pääasiassa valmiiden roolimallien valintaan ja soveltamiseen. Aitous sen sijaan olisi pikemminkin liukenemattomuutta itsessään. Aito olisi enkeli jo syntyessään. Lain ja vapauden samuuden valossa sokea totteleminen näyttääkin paljastuvan siveettömyyden varsinaiseksi olemukseksi. Se vallitsee ensimmäisen luonnon ja toisen luonnon ”välttämättömyyksien” piirissä kumousta torjuen.

4.3.3. Poliitiikka, vapaus, kausaliteetti ja moraal

Näyttää siltä, että myös yksilön moraal

Kun nyt luontoa leimaa muuttumattomuus, ja henki kumoo oman ”luonnonmukaisuutensa” (1843/2001:3,168); kumoo välittömyytensä, asettaen itsensä vapaaksi (170), kyseessä on ilmiö, joka käsitetään myös luonnon yläpuolelle asettumisena. Tämän ilmiön mahdollisuuden teoreettiset ongelmat on tässä ohitettava. Luonnon – niin

ensimmäisen kuin hegeliläisen toisen luonnonkin – itseään toistavan ilmiön yläpuolella oleva ylittää yksilönä myös kirjoitetun lain yläpuolelle. Jos joku ei yllä lain yläpuolelle, hän ei tavoita lain henkeä eikä lain perustetta. Näin hän jää epävapaaaksi, ollen aina joko lainkuuliaisuuden vankilassa tai sitä rikkovien asuttamassa. Joka ylittää lain henkeen ja tarkoitukseen, kokee lain järjelliseksi ja vapautta lisääväksi – jos se on sitä. Snellmanin mukaan ”ihminen voi vapautua lain siteestä noudattamalla lain käskyä, käsitettyään sen järjellisyden” (1841/2001:5,47).

Isaiah Berlin, kuvatessaan tunnetussa virkaanastujaisluennossaan negatiivisen vapauden käsitettä, määrittelee poliittiseksi vapaudeksi tilan, jossa yksilö voi, toisten ihmisten asiaan puuttumatta, toimia tahtonsa mukaan. Luonnon asettamat toimintaesteet jäävät poliittisen vapauden rajoituksien – pakottamisen ja orjuuttamisen – tarkastelun ulkopuolelle. (Berlin 1957/2001,47–48.)

Politiikan ja vapauden suhteessa näyttää kuitenkin olevan samoja ongelmia kuin politiikan ja moraalin (4.2.1). Erottaessaan poliittisen vapauden rajoituksineen luonnon asettamien toimintamahdollisuuksien ja rajoituksien kontekstista Berlin jättää tuon rajankäynnin tarkemmin määrittelemättä, vaikka sivuaa sitä positiivisen vapauden kuvaamisen yhteydessä (1957/2001,56–57). Se ei ehkä ollutkaan hänen esityksessään välttämätöntä, mutta liittyy tässä tarkasteltavaan aiheeseen. Ylempänä esitettiin oletamus muurahaisyhteisön sijoittumisesta luonnon alueelle, moraalisen tarkastelun ulottumattomiin, ja johdettiin siitä mahdollisuus olettaa ihmisyyhteisöissä piilevän samaa luontoa.

Toisaalta mm. evoluutio-opin ja tunnetusti kristinopin piirissä luonto saa teleologista leimaa. Darwin teoksen ”Lajien synty” suomentaja käyttää luonnonvalintaa kuvattaessa ilmaisuja, jotka olettavat siinä pyrkimyksen: ”Luonnonvalinnan ainoana pyrkimyksenä on [jne]” (1859/2001,266) ja ”Koska luonnollinen valinta vaikuttaa ainoastaan kunkin eliön hyväksi, pyrkivät kaikki ruumiilliset ja sielulliset kyvyt kehittymään täydellisyyttä kohti” (666). Tieteelle luonteenomaista olisi sanoa ”näyttävät ikään kuin pyrkivän”, ja selittää pyrkiminen pois.

Kausaaliollettamus johtaa luonnon nykyiset muodot sen alkutilasta. Tuon alkutilan on silloin pääteltävä sisältäneen jo tulevan muotonsa ikään kuin jonkinlaiseen ohjelmaan pakattuna. Siihen olisi sisältynyt evoluutioprosessi, ellei sitten oleteta kausaaliketjun häirintää sen ulkopuolelta, hengen, vapauden tai niitäkin mystisemmän sattuman muodossa. Aristoteles totesi joidenkin pitävän sattumaa syynä, mutta sen olevan epäselvä ihmisen ajattelulle, jotain jumalallista ja daimonin kaltaista (1992:III,34/196b5–10). Hume

totesi, ettei sattumaa ole olemassa (1748/1938, 90). Schelling kirjoitti: ”Mutta sattuma on mahdotonta; ja sotii niin järkeä kuin kaikkeuden välttämätöntä ykseyttäkin vastaan”(1809/2004,72). Sattuma näyttääkin olevan sellaisten vaikuttajien yleisnimi, joita ei tunneta. Tietämättömyyden tiedoksi muuntaminen mystisyyttä edustavalla sanalla tuo selittäjien arvovaltaa lisäävän irrationaalisen aspektin muutoin aukottomaan kausaaliseen ketjuun. Darwin näyttää kuitenkin olettaneen elämän ja sen voimien tulleen mukaan prosessiin alussa. Hän näki suurenmoisena ajatuksen että Luoja on aluksi puhaltanut elämän ja sen voimat muutamaa tai yhteen ainoaan muotoon (1859/2001,667). Darwin ei tuolla alun eräällä kuvaustavalla loukkaa tiedettä. Tiede loukkaantuisi vain jos tieteen väitettäisiin perustuvan tieteelle.

Vaikka snellmanilaisittain oletettaisiin henki ja vapaus, ei voida kiistää muurahaisluonnon ulottumista ihmisyhteisöihin. Niinpä näiden jäsenten vapauden rajoituksia on tarkasteltava sen mukaisesti. Jos mukaan näin tulee ensimmäisen luonnon yhteisöllisyys luonnonvälttämättömyytenä, hämärtyy ensimmäisen ja toisen luonnon raja. Toinen luonto laajenee ja tottumuksena täsmentyy Humen määritelmän valossa: ”Aina kun näet jonkin teon tai toiminnan toistuminen synnyttää taipumuksen uudistaa sama teko tai toiminto, ilman että mikään järjen tai ymmärryksen perusta siihen pakottaa, nimitämme tätä taipumusta tottumuksen vaikutukseksi” (Hume 1748/1938,76–77). Jo Parmenides varoittaa tottumuksen tavasta ja kehottaa turvautumaan järkeen (Laertios 2003,336). Jos yhteisöllistä rakennetta ja dynamiikkaa selitetään ihmisten tietoisten poliittisten tai moraalisten valintojen tuotteena niiltäkin osin, kuin se on tapahtunut yhteisöllisenä luonnonvälttämättömyytenä ja tottumuksena ilman ”järjen ja ymmärryksen pakotusta”, kyseessä saattaa olla jokin freudilainen rationalisaatio.

Näyttäisi myös aiheelliselta suorittaa määrittely siitä, mistä kohden tarkalleen Humen tunnettu giljotiini suorittaisi leikkauksen politiikan ja moraalien siamilaisten kaksosten käsitteelliseksi erottamiseksi. Tässä suunnassa ei tämän esityksen puitteissa edetä pidemmälle, vaan päätetään politiikan aihe kysymykseen: Onko politiikka ilmiönä pääasiassa ensimmäisen luonnon yhteisöllisten välttämättömyyksien sokeaa toteuttamista, jonka jättämä liikkumavara valtaosaltaan jää saman sokeuden vallitessa toteutuvaan toisen luonnon tapojen toistamiseen, varsinaisen näkökentän rajoituksessa hypoteettisen imperatiivin alueeseen, ja tämän kaiken varustamista moraalisen toiminnan nimilapulla?

4.4. Järjen alkuperäisyys

Edellä on eri yhteyksissä tuotu esille poisselittäminen eräänlaisena selittämisen perusintressinä. Ilmiön kausaalinen selittäminen voi siirtää syytä taaksepäin, kunnes se on palautettu fysiikkaan ja siinä edelleen ajan alkuhämärään, jossa se ripustetaan tukevasti kysymysmerkin koukkuun. Järki sen sijaan paljastuu erään ketjun alkupääksi edettäessä valoon päin.

4.4.1. Siveellisyydelle järkenä ei ole selitystä

Moraalin alueella poisselittäminen on omiaan johtamaan vieraantumisen ilmiöön, jota valaisee esim. David Hume'n virke:

”Kun filosofi puolestaan tarkastelee luonteita ja käyttäytymistä kammiossaan, yleinen abstrakti näkemys kohteista jättää hänen mielensä niin kylmäksi ja jähmeäksi, ettei luonnollisille tunteille jää liikkumatilaa, ja hän tuskin edes tuntee hyveen ja paheen välistä eroa” (1741/2006,38).

Käyttäytymisen tarkastelu tuo mieleen behaviorismin 1900-luvun alkupuoliskon psykologiassa. Moraalin tutkimuksessa näyttäisi olevan samantyyppisiä ongelmia. Jos moraali käsitetään tunnemääritteisenä, kuten Hume, kysyessään: ”Missä olisi etiikan perusta, ellei [---] tunteilla olisi pysyvä vaikutus tekoihin?” (1748/1938,123), tai suomalainen Edvard Westermarck: ”Että siveyskäsitteet viimekädessä perustuvat joko paheksumisen tai hyväksymisen tunteisiin, on tosiasia” (1933,10), moraaliteoriaa voitaisiin tietenkin yrittää johtaa käyttäytymisestä tunteenilmauksina. Kant ei kuitenkaan pitänyt moraalisesti arvokkaan teon määrittäjänä maun tai tunteen ”tunnehintana” käsitettävää markkina-arvoa. (1785/1931,127.) Sellaista yhteisöllisenä vaihdon välineenä edustaisi Westermarckin käsitys, että ”ensimmäiset siveelliset tunteet olivat yleisiä tunteita [---] ei [---] yksityisen ihmisen omatunto” (1933,140). Hume taas korostaa yksilöiden tunteita, ”jotka olioiden luontainen ja välitön näkemys herättää”(1748/1938,136). Kun Kant mainitsee alaikäisten lastenkin tuntevan oikeudenmukaisuuden (1931,89), hän näyttäisi olevan lähellä tunneteoriaa mutta aivan siitä ei ole kysymys. Moraalitunteen erillisyyss tunne-elämään yleensä nähden vaatisi selvennystä. Yksilön tunne-elämää voidaan muokata ja muokataan. Tunne seurauksena ei näytä perusteltavuutensa tähden voivan kelvata perimmäiseksi syyksi moraalille. Kant mainitseekin toisaalla järjen kyvyn herättää

velvollisuuden täyttämässä mielihyvän tunnetta (156). Mutta tuo järjen ja mielihyvän suhde on hänen mukaansa mahdotonta selittää (157). Tunne ei kuitenkaan ole merkityksetön siveellisyyden ja sivistyksen ilmenemiselle. Kuosmanen kuvaa Pestalozzin isällisen sydämen lämmön hämmästyttävällä tavalla herättäneen oppilaiden omantunnon, ymmärryksen ja älynkin toimimaan. (1939,654.) Kategorisen imperatiivin tekee Kantin mukaan mahdolliseksi vapauden aate, mutta ihmisjärki ei koskaan tajua, miten tämä edellytys on mahdollinen. Ihmisjärki on kokonaan kykenemätön selittämään, miten puhdas järki voi ilman muualta saatuja vaikuttimia itsessään olla käytännöllinen. (1785/1931,157,158.)

Snellmanin mielestä järki muodostaa sen, mikä on pysyvää, muuttumatonta ja ikuista, ja minkä yläpuolelle ei voi ajatella mitään sitä korkeampaa hengellisyyttä. (1841/2001:3,80.) Myös Hegel kirjoittaa, että henki on järkeä sinänsä ja itselleen. Hänen mukaansa henki tulee esiin myös ”tahtona, joka on käytännöllisenä henkenä yleisesti älyä seuraava totuus”. (1822/1994,264 ja 73.)

Järki näyttää olevan siis alkuperä, jota ei voi selittää vain jonkin muun johdokseksi, joksikin sekundaariseksi, joka olisi vain näennäinen, väliaikainen tai manipuloitavissa. Prolegomenassa Kant toteaa, että on olemassa kiistämätöntä tietoa a priori, tietoa puhtaan järjen pohjalta (1783/2005,66) ja ”tiettyjä järjen periaatteita” jotka ”näyttävät olevan kokemukseen nähden konstitutiivisia ja lakiasäätäviä” (203.) ”Ymmärrys ei ammenna lakejaan (a priori) luonnosta, vaan säätää ne sille” (135). Järjen tällaiseen asemaan näyttää kuuluvan, että se on myös siveellisessä mielessä lakia säätävä ihmisluonnolle. (1785/1931,92.)

Näin moraalin perustelussa päädytään ilmiöön joka oikeuttaa snellmanilaisen todellisen siveellisyyden käsitteessä määritteen ”todellinen” – ilmiöön jota ei voi selittää pois.

4.4.2. Alkuperä, joka ei tule mistään

Moraalin alkua on vaikea löytää jos alkuperä käsitteenä yleisesti torjutaan, ketjuttamalla se horisontin taakse ”ei-mihinkään”. Alkuperän puolustus onkin etsittävä kyllin kaukaa, jotta voidaan tehdä rajankäynti selitettävän ja ei selitettävän välillä. On sivuttava niitä hämärän rajamaita, joihin poisselittämisen ketjun pää yleensä kätketään. Ajatusleikin avulla voidaan yrittää luodata tuota aluetta:

Näyttää olevan niin, että aika-avaruudellisella objektilla on rajat. Tuollaiset rajat voivat olla leveyden vasen- ja oikea-, ajan alku- ja loppu-, korkeuden ala- ja ylä- sekä pituuden taka- ja eturaja. (Kaareutuva ulottuvuus on rajaton, mikäli kehä sulkeutuu.) Jos ajassa voi matkustella, matkalainen saattaa ehkä huomata, etteivät alku ja loppuraja ole vasenta ja oikeaa rajaa tai muita rajoja mystisempiä. Rajaton ei ole.

Jos mustalla läiskällä on erivärinen tausta, läiskä havaitaan ja on. Havaintoon tarvitaan siis vähintään kaksi kohdetta. Havaitseminen on niiden eron havaitsemista. Jossain vaiheessa herää ajattelevalle ihmiselle kysymys, millainen olisi ainoan kohteen havainto, olevan jota jouduttaisiin vertaamaan vain siihen, ettei olisi mitään. Tuota vaihtoehtoa ei voi kuvitella, koska ei-mitään on vain sanallinen symboli ilman vastinetta todellisuudessa. Parmenides runoili: ”Koskaan ei todisteta sitä, että ei-oleva on olemassa” (Aristoteles 1990:IV,256/1089a). ”[Olevan] synty ja kuolema ovat kulkeutuneet kauas pois, totuus ja varmuus ovat ne karkottaneet”, jatkuu hänen runonsa (Nordin 1999,30). Paitsi kuvitella, ei-olevaa ei voi myöskään olettaa, tai varata sille tilaa olioiden ulkopuolelle. Raja on nimittäin kahden. Se rajaa kaksi toisistaan.

Maailmankaikkeus ei rajoitu mihinkään, jos se on ainoa oleva. Siinä tapauksessa se ei sinänsä ole jokin, koska sillä ei ole ulkopuolista havainnoijaa ja nimeäjää, ja sisäpuolisien olioiden kesken jo jakautuu jäännöksettä kaikki se oleminen joka sillä tulisi olla. Silloin se sopii selittämisen perimmäiseksi ei-miksikään. Selitämme sen osiksi nuo kohteet joita havaitsemme toisiaan vasten. Tässä selittämisen imperatiivi siis pakottaa kehään: Abstrahoi kohteista joukko ja johda joukosta sen osat! Myös rajallinen joukko on tässä mielessä abstraktio, ja selittämisen peruste-fiktiona yhtä käyttökelpoinen kuin esim. lukumäärän käsite. Ulkopuolisella on yleistämisen mahdollisuus, koska oma mukana oleminen ei ole paljastamassa joukon ja sen jäsenen sovittamattomuutta siinä mielessä, kuin tässä on ajatusleikin nimellä esitetty.

Kant, joka mm. Prolegomenassa esittää ajan ja avaruuden jäävän mieleemme jäljelle vaikka kaikki havaintoaines poistetaan (12783/2005,79), ei näytä tarkoittavan avaruudella ja ajalla ulkopuolista ei-mitään, vaan aistimellisuuden formaaleja edellytyksiä a priori, ennen kuin oliot ovat meille annettuja. Empiirinen puolestaan koostuu aistimuksista.(80.) Kaikesta mitä Kant avaruudesta esittää (mm. 140,160,169,219) ei näytä voivan johtaa ajatusta, että ihmismielessä, matematiikassa, geometriassa jne. olevat aprioriset formaalit edellytykset, kuten puhdas tilavuus samastuisivat mitenkään mihinkään tosiolevaan. Olion ei näin ollen tarvitse edellyttää voivan rajoittua ei-mihinkään, ja kappaleiden kohdallakin sellainen rajoitus on aistimellisuuden.

Mitä tulee järkeen sinänsä, sen rajojen määrittely edellyttää ei-järjen. Schelling näytti olettavan tuollaisen todellisuuden ja kokemuksen alueen: ”Vain tämän alueen valossa voimme lähestyä järjen rajoja” (Pylkkö 2004,192).

Ei olisi mielekäästä väittää, että oli aika, jolloin ei ollut mitään. Edelleen olisi mieleetöntä esittää, että ei-mikään räjähti tai jakautui antimateriaksi ja materiaksi. Myös Aristoteleen mukaan, ”kun jokin syntyy, täytyy olla jotakin mistä se syntyy” (1990:VI,67/1010a20). Mieli ei voi yltää mielettömyyteen, kuten kieli voi. Tiede ei esitäkään kielen ulkopuolista näennäisesti koskevia väitelauseita, jotka perustuvat vain kielellisesti mahdolliseen. Filosofista ei voi sanoa samaa. Siinä voi eksyä kielen puolen hehtaarin metsään.

Schelling näkee eksymisen vaaran lisäksi jopa tarkoituksellisen eksyttämisen mahdollisuuden, kirjoittaessaan:

”Juuri Saksassa, jossa filosofisen systeemin rakentamisesta tulee näköjään kirjallisen tehtailun laji, ja jossa niin monet, joilta luonto on evännyt järjen jopa jokapäiväisten asioiden hoitamiseen, tuntevat kutsumusta osallistua filosofointiin, on erittäin helppoa huiputtaa ja synnyttää vääriä mielipiteitä” (1809/2004,111, alaviite).

Meidän ei tarvitse kuitenkaan pitää filosofiana tahallista eksyttämistä. Tahaton eksymys sen sijaan on itseänsä korjaavan filosofian kohtaama sisäinen ominaisuus – kuten ei-olemisen tässä ajatellaan olevan.

Jos Heidegger on kirjoittanut täälläolon heitetynä luonnoksena olevan ”itse olemuksellisesti ei-mitään” (1927/2005,346), on mahdollista yrittää ymmärtää mitä hän tarkoittaa, vaikka ei hyväksyisi tekstin muotoa. Kun ”Hegel sanoo, että refleksio on siirtymää ei-mistään ei-mihinkään ja taas takaisin ei-mihinkään” (Snellman 1843/2001:5,326), pätee sama. Wittgenstein Tractatuksen kohta 7 kuuluu: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava” (1961/1971,88). Mutta hän oikeuttaa kohdassa 6.54 mielettömät lauseet tikkaina jotka hylätään vasta, kun niitä pitkin on noustu uudelle tasolle. Näyttää siltä, että myös Carl Schmitt, sanoessaan että suvereenin päätös tulee ei-mistään, ”aus einem Nichts” (1922/1997,29,50), sijoittaa tautologiaan absurdin käsitteen vain havainnollistaakseen suvereeni-käsitettä.

Kirjassaan ”Poliittinen teologia” Schmitt kuvasi suvereenisen päätöksen erityisluonnetta. Mutta hän tarkasteli vain valtion suvereenia hallitsijaa. Kantilainen autonomisen moraalipersoonan käsite näyttää kuitenkin mahdollistavan suvereniteetin universalistamisen inhimilliseksi yksilön moraaliseksi autonomiaksi. Schmitt lainaa De

Maistrea kirjoittaen: ”Suvereenisuus on päätöksentekoa” (102). Kun suvereenin päätöksestä sanotaan Schmittin tavoin että se tulee ei-mistään, suljetaan tehokkaasti pois mahdollisuus yrittää etsiä sen moraalille tukia, joista Kant sanoi, ettei sellaisia voi löytää taivaasta eikä maanpäältä. Schmitt toteaaakin: ”Päätöksen teko vapautuu kaikesta normatiivisesta sidonnaisuudesta ja siitä tulee absoluuttista sanan varsinaisessa merkityksessä” (1922/1997,57). Päätöksen teko on siis jotain, mihin moraalista maailmaa ei tarvitse yrittää ulottaa, sillä viimemainitun ulkopuolella ei tapahdu päätöksiä. Suvereenin päätös on kaikelle kritiikille altis, mutta vasta kun se on tehty, sillä vain vapaus tuo vastuun. Jostain johdettu ei ole päätös, vaan johtopäätös, eli pelkkä seuraus. Suvereenin päätös eroaa pelkästä seurauksesta samalla tavalla, kuin vapaus eroaa luonnonvälttämättömyyden tai tottumuksen seuraamisesta. Vapaa päätös on jonkin olleen ja tulleen raja. Yritys selittää päätös voi olla rajaloukkaukseen verrattava. Käytännön ”päätös vai seuraus” -problematiikkaa ei tässä käsitellä.

Autonomisen moraalipersonan suvereeninen päätös ei kuitenkaan ole moraalisisessa mielessä huonosti tai paremmin onnistunut intentionaalinen arvaus, vaan alkuperä eli vapaus konkretisoituneena. Vapaa persoona ei voi osua sen täsmällisemmin moraalisisessa valinnassaan, kuin että hänen päätöksensä on hänen järkensä moraalisesti oikeaksi ymmärtämä, sillä jos hän ei luottaisi järkeensä, milläpä hän arvioisi ulkopuolelta tarjotun norminkaan moraalisuuden.

Utilitaristisen käsityksen mukaan ”hyöty on moraalin mittapuu” (Mill 1861/2004,17). Onnistuminen hyödyn tavoittelussa näyttää olevan G. E. Mooren mielestä oikean teon tunnusmerkki, mutta moraalisesti arvokas hänelle on hyötyä tavoitteleva teko sinänsä. (1912/1965,243.) ”Omalla kohdallaan” hän näkee itsestään selvänä – ilman mitään todisteita – että yhteishyvä tavoittelu on oman hyvän tavoittelua arvokkaampaa. (271.) Mooren päätyminen tuossa palauttamaan moraalin itsestään selvyyteen näyttää viittaavan moraalilain aprioisuuteen.

Alkuperäistä ei siis voi selittää syillä, koska sellaisia ei ole, vaan tuon käänteisen umpikujan tutkija voi luotailla sitä vain sen seurauksista käsin. Heidegger kuitenkin kirjoittaa teoksessaan ”Oleminen ja aika”, että täälläolo ei koskaan hallitse ominta olemustaan perustaansa myöten, ja ollessaan perustana täälläolo on itse itsensä tyhjiys. (1927/2005,376.) Näyttää siltä, että tuo päätelty tyhjiys on vain aistimuksellisuuden formaatti, tilanteessa, jossa olevainen on sulkeistettu.

Vapaudella ei ole syytä. Niinpä vapaa on itse syyllinen. Heideggerin mukaan täälläolo on sen pohjalta, mistä se huolehtii (183) eli täälläolo on huolta (242). Etiikan kannalta

olennaista on, jos alkuperäinen huoli ja vastuullisuus eivät synny moraalin seurauksena, vaan ovat sitä:

”Oleva, jonka olemista huoli on, [---] on olemisensa perustassa syyllinen. [---] tämä olemuksellinen oleminen syyllisenä on eksistentiaalinen ehto ’moraalisen’ hyvän ja pahan mahdollisuudelle – siis ylipäättään moraalisuudelle ja sen faktisesti mahdollisille muodoille. Alkuperäistä syyllisenä-olemista ei voi määrittää moraalisuudesta, koska moraalisuus edellyttää sen jo itsessään.” (348.)

Tuo olemisen jakomääritelmä erittelee ne, mitkä se kuitenkin yhdistää. Puhe on alkuperästä. Sitä on yritetty määritellä paitsi huolena, myös tahtona (Schopenhauer), epätoivona (Giergegaard), ikuisena paluuna (Nietzsche), henkenä (Snellman) jne. Näistä henki voidaan käsittää sellaisena, joka olisi lähimpänä oletusta jostain tosiolevasta.

Ei-mitään on Jean-Paul Sartrelle kaikki, kun hän puhuu kaikista egologisista rakenteista puhdistetusta transsendentaalisesta kentästä, joka tietyssä mielessä ei ole mitään, koska enää ei ole mitään mikä olisi objekti. (1937/2004,113.) Kuitenkin Sartrelta löytyy tukea tässä esitettyyn poisselittämisen kritiikkiin, kun hän puhuu psykologeista, ”jotka eivät ole voineet hyväksyä ajatusta itsensä tuottavasta aloitekyvystä” ja ovat ”siksi naiivisti kuvitelleet, että spontaanit tietoisuudet lähtevät liikkeelle tiedostamattomasta, jossa ne jo ovat olleet olemassa [---]” (117). Sartren tarkoittamiin psykologeihin voitaneen lukea myös Sigmund Freud. Vaikka Freud teoksessaan ”Arkielämämme psykopatologiaa” toteaa, että ”ei tarvitse kieltää vapaasta tahdosta vakuuttavan tunteen oikeutusta”, hän kuitenkin katsoo, että ”se, mikä näin jätetään vapaaksi, saa motivointinsa toisaalta, tiedottomasta, ja niin on psyykkisen elämän determinointi kuitenkin aukottomasti toteutunut.” (1904/1961, 224.) Freudin jos kohta oikeutetussakin tavassa johtaa syiden ketju tiedottoman hämärään, näyttää toteutuvan tyypillinen poisselittämisen kaava. Sartre taas esittää, että on tietoisuuden asettava tietoisuus (85), johon mikään ei voi vaikuttaa koska se on itsensä syy (103). Kosti Joensuu tuo Heideggeriä tulkittessaan hyvin esille käsitteen: valittu kuuliaisuus omalletunnolle. (2003,142.) Kuuliaisuus tottelemisena näyttää kuitenkin, osoittauduttuaan moraalittomuuden synonyymiksi, saavuttaneen moraalisanastossa tiensä pään paradoksissa: kuuliaisuus ei-millekään. Se merkitsee vain, että moraalien alueella ei ole kuuliaisuutta. Kuinkapa moraalisiin muuten sopisivat sellaiset tunnetut määritelmät kuin ennalta kirjoittamaton, universaali, riippumaton, ylivertainen ja mukautumaton. Tässä ilmenee alkuperä. Sen selittäminen syistä käsin, eli poisselittäminen on epäkorrektia. Selittämätöntä voi kuitenkin lähestyä. Kirjoituksessaan ”Silleen jättäminen” Heidegger viittaa ”vanhaan sanontaan” olioiden silleen jättämisestä ja toteaa, että ihmettely voi ehkä

avata suljetun, odottamisen taidolla, ”siinä tapauksessa että se on jätetty silleen”. Hän puhuu myös ihmisen olemuksesta ”tienoon silleen jättämisenä” (1953/2005,23,45,53,59.) Snellman käyttää silleen jättämisen sanontaa materian selitysyhteyden suhteen (1843/2001,326). Omaperäisyyden käsite alkuperäisyyden käsitteen tilalla tässä yhteydessä näyttäisi paremmin kuvaavan silleen jättämisen asettamista poisselittämisen tilalle.

Tunnettu Platonin ideamaailma voitaisiin nähdä arkkityyppisenä poisselittämisen imperatiivin toteuttajana, itsessään selittämättömänä kaikenselittäjänä. Sieltä myös Kantin kuvaaman kategorisen imperatiivin järjen voisi selittää ammentavan jälleenmuistamisessa (*anamnesis*) perusteensa. Ansaitisi vakavan yrityksen tutkia, miksi ihminen omaa kaksi keskenään ristiriitaista pakkomieltä, sen, että kaikella on oltava alku ja toisen, että mikään tietty ei saa olla alkuperäinen. Voineeko ajattelu, joka edes implisiittisesti hyväksyy nuo kaksi vastakkaista lähtöolettaa, johtaa lainkaan todelliseen siveellisyyteen tai todelliseen tietämiseen?

4.5. Yhteensovittaminen

Eroa alkuperäisen ja väärennetyn välillä havainnollistaa Heideggerin tekemä jako varsinaiseen ja epävarsinaiseen täällä oloon. Siitä voidaan edelleen johtaa niiden välittäjä, joka moraalin alueella on laki ja kasvatuksen alueella koulutus. Laki ja koulutus eivät ole tämän esityksen kontekstissa erillisiä, mutta käytäntö vaatii niille omat otsikkonsa.

4.5.1. Laki välinearvoisena

Edellä monin tavoin ja esimerkein kuvattu siveellisyyden yleisestikin tunnettu jako

- (a) autonomiseen moraalisiin, joka merkitsee yksilön itse itselleen ottamaa vapautta toimia kussakin tilanteessa omantuntonsa, järkensä ja ymmärryksensä mukaan siten, ettei tee vääryyttä oman etunsa tai toisen edun vuoksi kenellekään, ja
- (b) normatiiviseen moraalisiin, joka voi olla yksilöiden moraalisten ratkaisujen karkea yleistys, mutta sitä noudattavan yksilön kannalta pahimmillaan vain sokeaa tottelemista, minkä pääteltiin olevan epämoraalisuuden varsinainen olemus.

Mitä lyhyemmin nuo jaokset esitetään, sitä enemmän jää kysymyksiä. Mutta jos ihminen tietää mikä on oikein, koska on koulutettu, hän kuuluu jo b-luokkaan, eikä ehkä etsikään käsitteellistä selkeyttä tällä alueella. Pyrkimys varsinaisiin hyveisiin voidaan kumouksellisena ominaisuutena karsia yksilöistä pois koulutuksella, joka tukahduttaa vapauden ja luo tahdottomia massoja, nostamalla ainoaksi hyveeksi sokean tottelemisen. Koulutuksen sovittamaton ristiriita ihmisoikeuksien kanssa on sama, kuin lainsäädännön ja moraalin ristiriita.

Mutta pohjimmiltaan ristiriita ei juonnu välineistä, jos välineet ovat syntyneet välinearvoisina, ristiriidassa olevien väliin, ja mikäli ne eivät ole päässeet myöhemmin nousemaan itseisarvoiseen asemaan. Ristiriita näyttää Snellmanin kuvaaman kumouksellisen hengen toimintatavan valossa johtuvan tuon kumouksen erilaisesta vaiheesta eri yksilöissä, tilanteissa, aikoina, ikäkausina jne. Siinä on eriarvoisuuden alkuperuste, liittyen vastakkaisiin käsityksiin vapaudesta. Tämän kaikkien elämää, sen turvallisuutta ja rauhaa uhkaavan ristiriidan hallitsemiseksi lainsäädäntö on varmaankin koettu jossakin muodossa välttämättömänä lähes yksimielisesti, vaikka ei se olisi syntynyt yhteisenä sopimuksena.

Jo Aristoteleen mielestä on ihmisiä, joilla ei ole hyvettä, ja tällaisten kohdalla ”ei ole väliä, onko heillä käytännöllistä järkeä itsellään vai tottelevatko he vain muita, joilla sitä on” (2005:VII,118–119/1143b30). Heidegger kuvaa epävarsinaisen täälläolon, jossa tilassa oleva ihminen huolehtii vain itsestään ja siitä, että hän täyttää ”kenenä tahansa” olemisen kriteerit. Hänen mukaansa tuollainen ihminen on joutunut toisten huomaamattomaan herruuteen. ”Kuka tahansa kehittää varsinaisen diktatuurinsa tässä huomaamattomuudessa”. (1927/2005,165.)

Kenenä tahansa olemisellä näyttää olevan tarjolla korvikkeet varsinaisuuden mukana menetetyille hyveille. Heidegger kuvaa miten ymmärtäminen tukahtuu, täälläolo pakenee korvikkeisiin ja häikäilemätön kanssaoleminen laskelmoi toisilla ilman että vakavasti ottaa heidät lukuun (164). Kun huoli on täysin kääntynyt, se myös syyllisyytenä eli vastuullisuutena on vääristynyt. Jopa omastatunnosta on silloin Heideggerin mukaan tullut ”tekopyhyyden renki” (354).

Siitä, mitä Heidegger esittää, voi edelleen päätellä, että laki tulee väliin asettaakseen paremman korvikkeen moraalille ja hyveille, kuin kuka tahansa asettaa. Se on mahdollista, jos laki on lähtöisin varsinaisen täälläolon alueelta. Laki kuvastaa sitä huolta, joka varsinaiseen täälläoloon sisältyy, huolta joka kohdistuu myös epävarsinaisen alueelle. Pelkästään varsinaisen alueella laki näyttäisikin voivan olla paradoksi, jos se vaatisi

tietynlaisia ihmisiä olemaan sellaisia kuin he ovat. Snellmanin mukaan sivistymättömässä kansassa enemmistö on siveetöntä ja laki kasvattavaa, eikä lain säätäminen ole enemmistön vaan parhaimmiston tehtävä. (1842/2001,82.)

Näin jako varsinaiseen ja epävarsinaiseen täälläoloon on määritellyt paikan ja oikeutuksen moraalien ohella myös laille. Käytännössä laki saattaa olla kuitenkin myös eturyhmien pyyteitä kuvastava ja paljolti vahvimman oikeutta enemmistön sanelemana.

4.5.2. Koulutus välinearvoisena

Epävarsinaisuus on määrätietoinen tukahduttaja. Se on sitä esim. kasvatettavassa ilmenevälle pyrkimykselle avautua varsinaisena täälläolona. Tuota määrätietoisuutta kuvaa hyvin Juha Varton Heidegger-tulkinta:

”Tässä pyrkimyksessä kuka tahansa tahtoo, että kaikki on yksitasoista; tasapäistäminen on pyrkimys jolla huolestuminen ilmenee. Nämä kolme piirrettä: etäisyys itsestä, keskinkertaisuus ja tasapäistäminen antavat lähtökohdat sellaiselle etiikalle, jonka kuka tahansa voi luoda” (2003,192).

Varsinaiseen täälläoloon noustaankin. Snellman (joka tässä käyttää ei-olemisen käsitettä hänkin, jopa – ainakin suomennoksen mukaan – hyvin absurdissa muodossa: ”ei-olemisestaan”), käyttää läsnäolon käsitettä moraalien määrittelyn kannalta vastaavassa asemassa, kuin Heidegger varsinaista täälläoloa. Snellman kirjoittaa::

”Itse henki on prosessi, jolla se kohottaa itsensä ei-olemisestaan määrätiksi henkiseksi olemiseksi, toisin sanoen läsnäoloksi, ja juuri tämä kohoaminen muodostaa moraalisen maailmanjärjestyksen asettamisen” (1841/2001:3,179).

Koska kyseessä silloin näyttää Heideggerin mukaan olevan paluu, varsinaisuus on jossain mielessä alkuperäistä: ”Itsensä tuominen takaisin kenestä tahansa on kenen tahansa-itsen eksistentinen modifikaatio kohti varsinaista olemista itsenä” (1842/2001,327). Paluu ei tapahdu toisesta luonnosta ensimmäiseen luontoon vaan siihen kumoukselliseen tilaan, joka kumoo luonnonvälttämättömyyden riippumatta luonnon järjestysluvusta. Moraalisessa mielessä se näyttää merkitsevän samaa, kuin autonomisen moraalipersoonan nouseminen esiin oman itsensä suvereenilla päätöksellä. Heidegger jatkaa: ”Täälläolo mahdollistaa varsinaisen olemiskykynsä vasta valitessaan valinnan” (327). Näyttää kuitenkin siltä, että valinnan valitsematta jättäneelle tuo jättäminen ei välttämättä ollut

suoritus, jolloin siitä puuttui intentio, eikä se ollut valinta lainkaan. Valinnan valitseminenkin näyttää tässä valossa sanaleikiltä, sillä edellyttäisihän se vuorostaan valintaa jne. Jos ajattelemme moraalisen valinnan suvereenin päätökseksi joka on alkuperäinen, sen selittämisen tarve ja mahdollisuus lakkaavat. Valinta on silloin nousemista ylös kuolleesta luonnosta, ei yli-ihmisyyteen vaan ihmisyyteen, autonomiseen tilaan joka itse on valintaa.

Luvussa 3 pääteltiin, että todellinen tietäminen on vasta sitä, minkä kasvatettavan järki on perustellen vahvistanut. Muu kopioitu ja varastoitu tietoaimes on jäänyt ymmärtämättä, vaikka se osin on välineellisenä hyödynnettävissä. Samoin moraalikasvatuksessa todellista siveellisyyttä edistetään kasvatettavan järjen autonomiaa vahvistamalla; muu osa siveellisyydestä on vain jäljittelyä, näyttelemistä, tottelemista. Tottelevaisuuskoulutukseen normien suhteen tulisi joutua vain niiltä osin, kuin järjen valta yksilössä voidaan perustellusti katsoa riittämättömäksi esim. iän perusteella.

Näin on koulutukselle normeihin tullut oikeutus samalla, kun sille täysin vastakkainen kasvatus moraalipersonaksi säilyy kasvatuksen varsinaisena tavoitteena. Vasta moraalin varsinaiselta alueelta, autonomisen moraalipersonan järjestä voidaan tarvittaessa yrittää johtaa hyvää lainsäädäntöä ja koulutusta jotka kuitenkin aina säilyvät vain järjen välineenä kykenemättä sitä koskaan alistamaan. Laista tai tottelevaisuuskoulutuksesta ei siis ole johdettavissa todellista siveellisyyttä.

5. PÄÄTTELEVÄ YHTEENVETO

Ensimmäiseksi uusperustellaan ja vahvistetaan tutkimuksen tuloksilla alussa suoritettu kohdetekstin suomennoksen valinta. Sen jälkeen tehdään lyhyet karkeahkot yhteenvedot todellisesta tietämisestä sekä todellisesta siveellisyydestä ja lopuksi sovitetaan ne vapauden ilmiöiksi.

5.1. Yksi virke; kaksi hämärää

Snellmanin tekstien pääasiallisena lähteenä on edellä käytetty uusinta, 2000-luvulla julkaistua suomenkielistä koottujen teosten laitosta. Huomattavin poikkeama siitä on tutkimuksen varsinaisena kohteena ollut virke. Sen osalta lähdetekstinä on käytetty J. E. Salomaan suomennosta vuodelta 1932. Reijo Wileniuksen 1982 toimittamassa ”J. V. Snellman: Teokset” kokoelmassa ollut Salomaan, kieliasultaan hieman uudistettu käännös olisi käynyt yhtä hyvin. Jo tutkimuksen sisältö osoittaa, että kyseiseen avainvirkkeen suomennoksen valintaan ei ole välttämättä tarvittu suomennoksen kohteena olleen tekstin (esim. julkaisussa ”Johan Vilhelm Snellmans samlade arbeten” 1894, ensimmäinen osa, sivu 422) vertailemista eri suomennoksiin. Tutkimuksen kuluessa suomennoksen valinnan perusteet ovat vahvistuneet ja voidaan tiivistää seuraavasti: Suomennoksien

”Ja niin kuin todellista tietämistä voidaan edistää vain antamalla ylioppilaan oman ratkaisun halulle vapaa toimintamahdollisuus, *voidaan myöskin nuorukaista johtaa todelliseen siveellisyyteen vain siten, että hänelle annetaan suurin mahdollinen vapaus itse ratkaista toimintojensa oikeuden ja vääryyden suhteen*”(1840/1932: I,334)

ja

”Ja samoin kuin tosi tietoa voidaan edistää ainoastaan antamalla vapaata tilaa nuorukaisen halulle itse päättää, voidaan nuorukainen johdattaa tosi

siveellisyyteen ainoastaan siten, että hänelle annetaan suurin mahdollinen vapaus päättää oikeasta ja väärästä toiminnassaan” (2001: 2,472)

tärkein eroavaisuus on sanaparin ”todellista tietämistä” korvautuminen sanoilla ”tosi tietoa” Erilleen jostain syystä kirjoitettunakin yhdyssana ”tositieto” sanaparin ”totta tietoa” tavoin viittaa yleensä korrespondenssiin, siihen että jokin tieto on tosi, kun taas ”todellinen tietäminen” voidaan käsittää tietäjän sudetta tietoon kuvaavana. Snellmanin muu edellä esitetty ajattelu näyttää vahvistavan ettei hän tässä tarkoittanut sen tiedon laatua, jota hankitaan tai tarjotaan, vaan tietämisen todellisuutta sen näennäisyyden sijasta. Vanhemman käännöksen ”vapaa toimintamahdollisuus” kuvaa rajoittamatonta toimintamahdollisuutta, kun taas uudemman käännöksen ”vapaata tilaa” voisi tarkoittaa tietystä tilasta lohkaistua määräälaa. Sanaparin ”todelliseen siveellisyyteen” sijasta on uudemmassa käännöksessä käytetty sanaparia ”tosi siveellisyyteen”. Ilmeisen yhdyssanan jakaminen kahdeksi erilliseksi sanaksi ei kaikei pyri ilmaisemaan jotain Snellmanin esittämän siveellisyyden erityistä merkityssisältöä, vaan näyttää pikemminkin hämärtävän sellaista. Mutta kun yhteen virkkeeseen sisältyy melkein koko kasvatustilafilosofia, ei tietenkään voida vaatia kääntäjän kadottavan hämäryyttä joka sellaisesta tekstistä aina voidaan löytää.

Tässä ei esitetä olettamusta, että Snellmanin virkkeen alkuperäinen, omakätinen teksti onnistuisi ilmaisemaan hänen siinä käsitellyjä aiheita koskevan tosiasiallisen mielipiteensä paremmin tai huonommin kuin suomennokset sitä ilmaisevat. Sen sijaan on nähty välttämättömäksi perehtyä hänen kirjoituksiinsa laajemmin, jotta kyseisen virkkeen edustama ajatus täsmentyisi. Se näytti osoittautuvan sen universaalisen vapauden julistuksen edustajaksi, joka on niin kasvatuksen, filosofian kuin ihmisyyden avainajatus, ja esitetty eri muodoissaan varmasti kaikilla kielillä. Tämän loppupäätelmäänsä ehtineen tarkasteluyritelmän painopiste ei kuitenkaan ole ollut asioiden kielessä vaan niiden mielessä.

5.2. Todellinen tietäminen

Todellisen tietämisen käsitettä edellä määriteltäessä on tarkasteltu tietämistä johonkin tietoon kohdistuvana. Todellinen tietäminen käsitteenä asettaa ei-todellisen tietämisen. Jälkimmäinen voi olla luuloteltua, väitettyä tai muuten näennäistä tietämistä. Tähän ei

vaikuta se, onko tietämisen kohteena oleva tieto tosi vai epätosi, eikä se, mitä kaikkea pitäisi ajatella tiedon ja maailman välille vaaditun korrespondenssin mahdollisuudesta ylipäänsä.

Todellinen tietäminen sisältää kohteenaan olevan tiedon perusteineen ja metodin, jolla edellinen on jälkimmäisistä johdettu, sekä saman evidenssin eli ilmeisyyden kokemuksen, joka esiintyy, kun vastaava tieto keksitään itse. Perustelujen ketju ei tietenkään kokonaan voi olla todellisen tietämisen alueella, mistä johtuen todellinen tietäminen sisältää epäilystä ja on itseään korjaavaa. Tieto sen sijaan, vaikka syntyy todellisen tietämisen alueella, ei sisällä epäilyä vaan on sen mahdollinen kohde.

Kun kasvatettavalle siirretään tietoa, ei siirretä epäilystä. Opetettaessa ihmistä uskomaan väitelauseisiin, ilman että hänelle suodaan mahdollisuutta arvioida niiden perusteluja, hänen ihmisoikeuttaan loukataan. Jotta kasvatettavan epäily voisi suuntautua myös hänelle opetettuun tietoihokseen, tiedon ja todellisen tietämisen periaatteellinen ero voidaan hänelle käsitteellisesti selvittää ja havainnollisesti osoittaa. Näin tiedon omaksujan suhde tietoon muuttuu tieteelliseksi asenteeksi.

Koska Snellmanin virke on muodoltaan ikään kuin kehotus opettajille, todellisen tietämisen ja tiedon ero elämän ja kuolleen eroa vastaavana sovittamattomuutena on tietenkin opettajan tiedostettava todellisena tietämisenään, jotta tuo ymmärrys jo spontaanistikin heijastuu opetukseen Snellmanin toivomalla tavalla.

Tietämisen laatua parantaa monien sellaisten seikkojen tiedostaminen, joiden perusteella kohteena oleva tieto paikantuu niissä konteksteissa, joissa sillä on merkitystä. Niin kuin tieteen voi määrittellä olevan mahdollista vain täydellisen tietämättömyyden ja täydellisen tietämyksen välisellä alueella (eli mahdottoman ja tarpeettoman väillä), muitakin ilmiöitä voi paikantaa tiedostamalla erilaisia toisensa poissulkevia vastakohtaisuuksia, joiden välisessä jännitteessä ne esiintyvät. Sellaisina todelliseen tietämiseen liittyvät myös luovuus ja kriittisyys vuorovaikutussuhteessa, jossa vuorottaisuuden tarkoitus on taata, etteivät kriittisyys ja luovuus pääse eliminoimaan toisiaan, vaan vaikuttamaan ainoastaan kohteeseensa.

Epäileminen tietämisen ominaisuutena parantaa tiedon laatua. Vakiintuneen tiedon varaan voidaan perustaa uutta tietoa. Uuden tieteellisen tiedon perustamisen olemassa olevalle tieteelliselle tiedolle oikeuttaa olettamus alkuperäisistä, tieteen ulkopuolisista perusteista, joiden varassa tieteen rakennelma kokonaisuutena edelleen on. Sellaisen toiminnan piirissä, jossa tiedon mieltäminen perusteeksi, välineeksi ja päämääräksi on normaalia, tapahtuu kuitenkin vieraantumista, jossa tiedon suhde todelliseen tietämiseen

sekä todellisuuteen, jota sen pitäisi kuvata, jää sivummalle. Näin tulee tarve uusperustelulle perustelun uusintamisena, joka tarve on ottanut käyttöönsä destruktion ja dekonstruktion käsitteetkin. Jos ei tieteellinen tieto pysyisi alisteisena sekä todellisuudelle että todelliselle tietämiselle, ihmisen tiedollinen kosketus maailmaan typistyy taas käytännöllisen toiminnan alueelle. Tieteessä onkin ilmennyt itsekorjaavuutta myös vieraantumisen ilmiöiden suhteen.

Koulukasvatuksen piirissä on niin ikään viime vuosisatojen kuluessa esiintynyt monia arvosteluja koulun vieraannuttavasta vaikutuksesta. On yritetty palauttaa ulkolukuun ajautunutta opetusta todellisen tietämisen edistämiseen. Tottelevaisuuskoulutus on kuitenkin itsessään vieraannuttamista, eikä sitä voi koulusta kokonaan sulkea pois. Kaiken opetettavan tiedon palauttamista perusteisiinsa ja sisällyttämistä todelliseen tietämiseen ei voi vaatia. Myös tasapäistyminen ja ajattelun yhdenmukaistuminen ovat kouluopetuksen väistämätön seuraus. Näihin kasvatustoiminnan ominaispiirteisiin sitä vastaan nostetut uudistusvaatimukset kilpistyvät. Koulu-uudistukset muuttavat useimmiten vain vieraannuttamisen suuntaa. Kasvatusjärjestelmä toteuttaa luojiensa, ylläpitäjiensä ja henkilöstönsä julkilausuttuja ja julkilausumattomia tavoitteita. Ideologisena valtiokoneistona koulu on myös vallankäytön tärkein väline. Mitä suurempi osa ihmisistä koulutetaan ja tyytyy kriitikittömästi uskomaan annettuun tietoon, sitä helpompi kansaa on hallita. Koulutetut voidaan opituilla komentosanoilla johtaa myös harhaan. He ovat tottuneet esiintymään joukkoina, koululuokkien tapaan, seuraten opettajaa.

Jos kasvatus tukee yksilön kasvutapahtumaa, tietoa tarjotaan tuon kasvun ravinnoksi. Tiedolla ei silloin alisteta, vaan tiedon omaksuja säilyttää valta-asemansa tiedon yli, luovana ja epäilevänä tiedon alueella. Todellista tietämistä edellyttää sivistysprosessi yksilössä. Se on luonteeltaan kumouksellinen prosessi, jota jokin koulurauhan julistus ei estä nousemasta kummittelemaan. Kumous on yksilön sisäinen valtaannousu omassa elämässään. Todellinen tietäminen ei loukkaa tiedettä, politiikkaa tai uskontoa. Sen puuttuminen loukkaa ja madaltaa niitä jokaista sekä kasvatettavaa. Tieteellistä tietoa kohtaan osoitettu periaatteellinen kriitikittömyys on röyhkein tiedettä kohtaava loukkaus; vahvimman, kuten enemmistön vallan kriitikistä pidättäytyminen on politiikan loukkaus ja hyväuskoisuus loukkaa kantajaansa, tosiuskomuksen periaatteita sekä totuutta.

5.3. Todellinen siveellisyys

Snellmanin käsite todellinen siveellisyys näyttää kuvaavan sitä välitöntä moraalista ominaisuutta, jonka ihminen löytää itsestään; jota kirjallisuus antiikista nykypäivään on eri tavoin pyrkinyt kuvaamaan ja jonka lähdeä Kant nimittää kategoriseksi imperatiiviksi. Se samastuu siihen kumoukselliseen alkutekijään, josta Snellman käyttää mm. nimiä järki, henki ja vapaus; joka toimii yksilössä ja ilmenee hänen kauttaan yhteisöissä ja niiden historiassa.

Tuota järkeä ei voida valistustyöllä tuottaa eikä poistaa mutta sitä voidaan syrjäyttää. Se näyttää olevan alkuperäinen, välitön, ehdoton ja kumouksellinen, eli käyttökelvoton. Siveellisyys ei voi todellisesti olla väline eikä päämäärä, sillä se on oma, välitön tavoitteensa. Toisin sanoen, moraalit ei voi olla päämäärä, koska se on käytännöllinen, eikä väline, koska se on oma tavoitteensa. Tämän vuoksi sen syrjäytymistä tyypillisesti tapahtuu siinä luonnonvalintaan eli -välttämättömyyteen orientoituvassa taloudessa, jossa ihmislaji ylläpitää elämäänsä. Kuitenkin siveellisyys määritellään ihmisyyden varsinaiseksi olemukseksi sillä perusteella, että siinä henki voittaa luonnonvälttämättömyyden välittömänä.

Luonnonvälttämättömyyden kumoamisen välittömänä katsotaan nostavan ihminen tilaan, jota Hegel kuvasi toiseksi luonnoksi tottumuksena. Tästä saa muotonsa normisto yhteisössä. Koska totumus on yhtä sokea kuin välitön halu, toinen luonto näyttää kuitenkin olevan samassa suhteessa henkeen kuin ensimmäinenkin. Sivistysprosessin pysäytyskuvina ”luonnot” voitaisiin nimetä juoksevalla järjestysluvulla. Nuo kaksi toisiaan välittöminä kumoavaa, luonto ja henki, ovat eräänlaiset vastakohtat.

Hämartyminen on vastakohtien hämartymistä. Kun toinen luonto alkaa näyttää ensimmäisen luonnon vastakohtalta, hämärä on laskeutunut. Snellmanin valossa luontoa vastaan moraalin alueella asettuu järki. Jos järki kategorisena imperatiivina on moraalin alkuperä, laki toisen luonnon ilmiönä on vain eräs sen kuvausyrityksistä, ja kuuluu näin ollen myös moraalidiskurssin sekundaaristen kohteiden joukkoon. Jos järkeä ei voi selittää, moraalit sen toimintana on tarkasteltava vain jo olevana. Vaikka ihmisillä näyttää yleisesti olevan pakkomielle olettaa kaiken alku, jota ennen ei ollut mitään, ilmenee samalla myös poisselittämisen imperatiivi joka pakottaa kiistämään alkuperäisyyden eli alkuperällisyydettömyyden miltä tahansa alkuperäiseksi esitetyltä. Alkuperän ulkoistamiseksi myös moraalit, järki, vapaus, henki, tahto halutaan nähdä näytöttäkin jonkin

olennaisemman seurauksina tai kuvajaisina. Kuitenkaan se logiikka – tai mystiikka – joka oikeuttaa oletamaan alkuperättömän yleensä, ei apriorisesti sulje alkuperättömyyden oletuksen mahdollisuutta erityistapauksessa, vaan sen sulkemiseen tarvitaan muu peruste. Ellei tuollaista perustetta näytetä, ei ole estettä pitää järkeä ja sen myötä moraalia selittämismielessä käänteisenä umpikujana eli silleen jätettävänä alkuperänä, jossa vapaus ilmaantuu.

Moraalin kannalta tuolle oletukselle ei näytä löytyvän estettä. Vapauden oletaminenhan nimenomaan asettaa moraalin. Vapauden poisselittämisellä selitetään pois vastuu. Vastuu yksilön teosta vyörytetään usein yhteiskunnalle tai järjestölle eli fiktiiviselle moraalipersonalle, joskus jalolle päämäärälle, toisinaan kenraalille tai keisarille. Näyttää kuitenkin siltä, että riistämällä yksilöltä omistusoikeus omaan tekoonsa, kielletään hänen vapautensa, vastuunsa, järkensä, ihmisyytensä. Näin vastuun sosialisointi edustaa pakottamisen ohella etiikan alueella samaa ihmisoikeuksien loukkaamisen perinnettä mitä perusteluita tarjoamaton opetus tietoon edustaa.

Se epävapaus, joka luonnossa vallitsee, koskee jossain määrin sivistyneintäkin ihmistä. Ihmisyhteiskuntaa on pidettävä ensimmäisen luonnon moraalittomana ilmiönä niiltä osin, kuin yhteisöelämän muodot tosiasiasa tuottaa eläimillä, kuten esim. muurahaisyhteiskunnissa ilmenevä yhteisöllisyys vaistotoimintana. Muurahaisluonto ja ihmisen järjellisyys yhteisön toiminnassa erottuvat toisistaan ainakin siinä, että kun luonnossa yhdyskunnan jäsen näyttää olevan yhteisönsä väline, niin inhimillisessä toiminnassa yhteiskunta nähdään yksilöiden vapautta takaavana sopimusyhteisönä.

Puoluejärjestelmänä toimiva politiikka ei edusta edellä mainituista vaikutuksista varsinaisesti kumpaakaan, vaan hajottaa yhteiskunnan eturyhmiin, joista vahvimmat sitten haalivat eniten etuoikeuksia. Eturyhmä-demokratian tuottama yhteiskunnan normijärjestelmäkään ei siis suoraan ilmennä siveellisyyden olemusta. Jos lisäksi siitä miten asiat ovat, ei voi päätellä sitä miten asioiden tulisi olla, sivistysprosessin tämänhetkistä huippuakaan edustavasta yhteiskunnasta ei voi missään mielessä johtaa todellisen siveellisyyden sisältöä. Yhteiskunta näyttää olevan yksityis- ja luokkaetujen tavoittelutapojen sekä moraalinkierron kehittyneiden muotojen verkosto, jota ehkä lopultakin pitävät koossa vain laumavaisto ja markkinavoima.

Yhteiskuntateoria, joka yrittää johtaa moraalin muurahaisyhteisön dynaamisesta rakenteesta siirtääkseen sen ihmisyhteisön moraalisuudeksi, edustaa revisionistista luontoon palaamisen pyrkimystä. Yhteisön määrittelemä yksilö on luontokappale, jolta ihmisyyks on ulkoistettu pois. Ellei henki olisi kumouksen olemus, suurelta osaltaan jo

tarhattu ihmislaji olisi ehkä peräti kesytetty. Kaikista päinvastaisista selittämisyrittämisistä huolimatta moraalinen valinta näyttää aina pysyneen jäännöksittä yksilön varassa. Jos kasvatusta onnistuisi totaalisesti salaamaan yksilöiltä heidän ehdottoman vapautensa, vastuu ei painaisi enää kenenkään harteita. Moraalin etsiminen ihmisten halujen ja mielitekojen tyydyttämisen tasapainottamisesta, harmonisoimisesta tai symmetrisoinnista ei kohtaa moraalista mielitekojen ja halujen kumoamisena. Mielihalujen välittömän toteuttamisen kuvaaminen kasvatettaville vapautena ja kiellettyinä näyttää olevan kasvatuksen perinne. Snellmanilaisen perinteen muodostuminen merkitsisi yksilön vapauden osoittamista, ikään kuin annettuna mutta kuitenkin itse otettuna, ei tavoitteena vaan välittömänä luonnon ja sen halujen vallan kumouksena ja niiden alistamisena tahtonsa alle. Vain silloin voi moraalinen toiminta ilmetä.

Turvallisuuden tavoittelu moralismina on moraalista väärinkäsitystä. Yksilön vapauden ehdoilla ei ole mitään turvallisuutta, vaan kaikki lepää hänen valintansa varassa. Siitä sen vastuu. Kaikesta sivistyksestä, kulttuurista, etiikan rakennelmien ja utopioiden tuottamisesta huolimatta, ja loputtoman niiden tiimoilta tapahtuvan akateemisen rupattelun muodostaman taustahälyn mitenkään häiritsemättä, maailman tuhoavan aseiden laukaisukoodia voi kantaa taskussaan yksi mies, mies jota ei ole valittu eettisillä kriteereillä, vaan enemmistön äänillä. Jokainen pystyy tekemään korvaamatonta vahinkoa halutessaan. Juhlallisesti voitaisiin todeta, että ihmisyyttä näyttäytyy siinä luonnon ylittävässä röyhkeässä sankarillisuudessa, että olemme päättäneet luottaa toisiimme. Arkisempi selitys on, että kaikki panokset on vain sijoitettava yksilöön, koska muuta ei-fiktiivistä ehdokasta ei ole ilmaantunut.

5.4. Vapaus itsetarkoituksena ilmiöissään

Jos todellinen vapaus oletetaan, se saattaa selittämisen kannalta olla käänteinen umpikuja, ikään kuin alkuperätön, jota voidaan lähestyä vain sen vaikuttamista seurausilmiöistä käsin. Tällaisia ilmiöitä ovat Snellmanin esittämät ja muidenkin ajattelijoiden monin tavoin kuvaamat todellinen tietäminen ja todellinen siveellisyys. Ilman vapauden oletusta ihmisyytenä, tietämiseksi nimitettäisiin tietojen muistissa pitämistä, ja moraalinen

velvoittavuus olisi jäänyt käsitteenä asettamatta. Näyttää siis siltä, että vapaus täytyy olettaa, vaikka sitä ei voi selittää.

Kuten yksilön todellinen tietäminen epäilyksen sisältävänä ja itseään korjaavana toteutuu sellaisenaan yhteisömuodossa tieteenä, samoin todellinen siveellisyys luontoa kumoavana toteutuu yhteisömuodossa valtiona. Niin kuin yksilön moraalivalinnat eivät pyri mihinkään päämäärään ja valtio samoin on itse oma päämääränsä, niin myös todellinen tietäminen on vapaata ja todellinen tiedekään ei tavoittele mitään tietämisen ja tiedon ulkopuolista. Näin ne molemmat ovat itsetarkoituksia itsetarkoituksen eli vapauden ilmentyminä.

Kasvatusjärjestelmä on se vapauttava tekijä, joka auttaa kasvuiässä olevia yksilöitä kasvamaan ulos halujen ja tottumusten, tietojen ja uskomusten, auktoriteettien ja opettajien vallan alta siihen vapauteen joka todellisena tietämisenä ja todellisena siveellisyytenä ilmenee. Tämä on kasvatuksen ensisijainen tehtävä. Tuon tehtävän osalta kasvattajan muut, omat ja annetut päämäärät ja pyrkimykset sulkeutuvat pois ja hänen toimintansa on vähittäistä valta-asemastaan luopumista. Näin, kasvatustoiminnan onnistuessa, kasvattaja ja hänen edustamansa järjestelmä luopuvat kasvatettavasta alistaisena, vapaan yksilön ja kansalaisen ottaessa vallan omassa elämässään ja vastuunsa yhteisössä.

Demokratiassa kansalaisen on kyettävä hallitsemaan. Se edellyttää, että yksilö hallitsee tiedon ja moraalien alueet, erottaa sen, mitä hengeksi, järjeksi, tahdoksi, vapaudeksi ja elämäksi kutsutaan siitä mitä tahdottomana luontona, kuolleena kirjaimena, sokeana tapana ja pelkkänä kopiona on pidettävä. Filosofia sopii hallitsijoiden kasvattamiseen. Se herättää kumouksen, ja kumous antaa valtaistuimen.

KIITOKSET

Sokrates näyttää ajatelleen, että hyveen lisäksi myös viisaus ja hulluus voivat olla jumalien lahjoja ihmiselle. Jumalaa saa siis kiittää joka tilassa. Kiitollisuus ihmisiäkin kohtaan sopii kuitenkin ilmaista.

Erityisesti kiitän tämän tutkielman ohjaajaa, professori Jussi Kotkavirtaa, joka rohkaisten mutta vapaat kädet antaen mahdollisti työn ilon ja sen myötä koko työn. Olen kiitollisuuden velassa myös filosofian perus- ja aineopintojeni opettajalle FL Markku Mäelle Oulun yliopistosta, jolta saamani palaute myös ratkaisi päätökseni pyrkiä filosofian syventäviin opintoihin. Läheisimmät kiitosteni kohteet ovat vaimoni, Liisa, joka on kestänyt suhteeni sofiaan ja pysynyt rinnallani tukien ja motivoiden, sekä poikamme, FM Teemu Siipola, joka alun perin sai minut yllytetyksi filosofian opintoihin ja on ollut paras kannustajani.

LÄHTEET

Althusser Louis: ”Ideologiset valtiokoneistot”. Suom. Leevi Lehto ja Hannu Sivenius. Knsankulttuuri Oy / Osuuskunta Vastapaino Jyväskylä 1984. Alkuteos julkaistu Pariisissa 1976.

Aristoteles: Teokset I ”Toinen analytiikka”. Suom. Juha Sihvola. Gaudeamus, Jyväskylä 1994.

Aristoteles: Teokset III ”Fysiikka” Suom. Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari. Gaudeamus, Jyväskylä 1992.

Aristoteles: Teokset VI ”Metafysiikka” Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanpelto. Selitykset laatinut Simo Knuutila. Gaudeamus Oy, Helsinki 1990.

Aristoteles: Teokset VII ”Nikomakhoksen etiikka”. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus Kirja, Helsinki 2005. Toinen, tarkistettu painos.

Aristotle: ”The Nichomachean Ethics” Harvard University Press, London 2003. First published 1926. (Kreikan- ja englanninkieliset tekstit rinnakkain julkaistuina)

Backman Jussi & Luoto Miika (toim): ”Heidegger Ajattelun aiheita”. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Tampere 2006.

Berlin Isaiah: ”Kaksi vapauden käsitettä”. Suom. Timo Soukola. Alkuteos virkaanastujaisesityksen ”Two Concepts of Liberty” 1958 laajennettu versio kokoelmasta ”Four Essayson Liberty”, Oxford 1969. Soukolan suomennos julkaistu teoksessa: ”Vapaus, ihmisyy ja historia”. Toim. Juha Sihvola ja Juha Soukola. Gaudeamus, Helsinki 2001.

Berman David: ”Berkeley”. Suom. Anssi Korhonen. Otava, Keuruu 2000. Alkuteos ilmestynyt englanniksi 1997.

de Bono Edward: ”Uusi tapa ajatella”. Suom. Leena Lehto, WSOY:n Laakapaino, Porvoo 1973. Alkuteos: Practical Thinking 1971.

Broady Donald: ”Piilo-opetussuunnitelma”. Toimituskunta: Pekka Kämäräinen, Mauri Neste ja Ilmari Rostila, ym. käännöstyöhön osallistuneita. Vastapaino Tampere, Gummerus Kirjapaino Oy Jyväskylä 1989. Alkuteos: ”Den dolda läroplanen.”

Colli Giorgio: ”Filosofian synty” Suom. Jussi Vähämäki, Tutkijaliitto, Helsinki 2005, alkuperäisteos: ”La nascita della filosofia” Adelphi edizioni s. p. a. Milano 1975.

Comenius Johan Amos: ”Suuri opetusoppi”. Latinankielestä kääntänyt E. J. Tammio. Werner Söderström Osakeyhtiö Porvoo, Raumalla 1928. Alkuteos ”Didactica Magna” julkaistu 1894 Amsterdamissa erikoispainoksena 1677 julkaistuista Comeniuksen Kootuista teoksista.

Compayré Gabriel: ”J.-J. Rousseau ja hänen kasvatusaatteensa” Suom. J. A. Hillo. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo Helsinki 1953. Alkuteos ”J.-J. ROUSSEAU ET L'ÉDUCATION DE LA NATURE” julkaistu 1901.

Dante: ”Jumalainen näytelmä” Suom. Eino Leino. WSOY Porvoo 1924.

Darwin Charles: ”Lajien synty” Suom. A. R. Koskimies. Karisto Oy, Hämeenlinna 2002. Englantilainen alkuteos, ”On the Origin of Species” ilmestynyt vuonna 1859.

Derrida Jacques: ”Platonin apteekki ja muita kirjoituksia”. Toim. Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Suom. (lainattujen kirjoitusten osalta): Tiina Arppe, Merja Hintsa ja Hannu Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 2003.

Descartes René: Teokset I ”Metodin esitys” Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2001. Alkuteos ilmestynyt ranskankielellä 1637.

Durant Will: ”Suuria ajattelijoita”. Suom. J. A. Hollo WSOY Porvoo 1956. Alkuteos: ”The Story of Philosophy, The Lives and Opinions of the Greater Philosophers” (Simon & Schuster, New York, 1926 – 1953, 26 painosta.)

Engeström Yrjö: ”Koulutus luokkayhteiskunnassa” Gummerus Osakeyhtiö, Jyväskylä 1970.

Exodus, eli 2. Mooseksen kirja, 1933 käyttöön otettu suomennos.

Fichte Johan Gottlieb: ”Tiedeopin perusta” Suom. Ilmari Jauhiainen. Gaudeamus Helsinki 2006. Alkuteos ilmestynyt saksankielisenä 1794/1795.

Freud Sigmund: ”Arkielämämme psykopatologiaa”. Suom. Martti Takala ja Marjatta Santala. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1961. Saksankielinen alkuteos ”Zur Psychopathologie des Alltagslebens” 1904.

Freud Sigmund: ”Unien tulkinta”. Suom. Erkki Puranen. Gummerus kustannus Oy 2001. Saksankielinen alkuteos ”Die Traumdeutung” 1900.

Freud Sigmund: ”Kieltäminen” suom. Markus Lång. Alkuteos ”Die Verneinung” 1925. Suomennos julkaistu kokoelmassa ”Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia” Vastapaino Tampere 2005.

Gadamer Hans-Georg: ”Hermeneutiikka, ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa”. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2005. Saksankieliset alkuperäisartikkelit sisältyvät teoksiin: Hans-Georg Gadamer, ”Gesammelte Werke”, osat 2 ja 4, Tübingen 1986, 1987.

Hautamäki Antti: ”Ristiriidan käsitteet Marxilla” Tutkijaliiton julkaisusarja nro 12. Helsinki 1982.

Hegel G. W. F: ”Oikeusfilosofia” Suom. Markus Wahlberg, Pohjoinen 1994. Alkuteos ”Philosophie des Rechts” julkaistu 1822.

Heidegger Martin: Olemisen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Osuuskunta Vastapaino, Tampere 2000. Alkuteos: "Sein Und Zeit" tekijän 1953 korjaamassa muodossa.

Heidegger Martin: "Silleen jättäminen". Suomentanut Reijo Kupiainen. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005. Alkuteos: "Sein Und Zeit" tekijän 1953 korjaamassa muodossa.

Hinkkanen Heidi: "Kriittinen ajattelu angloamerikkalaisen kasvatustieteellisen sivistyspäämääränä" Kirjoitus teoksessa "Kasvatus ja sivistys" toimittanut Pauli Siljander. Gaudeamus, Yliopistopaino, Helsinki 2000.

Homeros: "Odysseia". Suom. Otto Manninen. WSOY, Helsinki 2002 (7:s painos). Ennen v. 600 eKr. koottua vanhaa runoperinnettä antiikin Kreikassa.

Hume David: "Historiaan tutustumisesta". Suom. Erkki Salo. Alkuteos: "Of the Study of History" 1741. Suomentanut ja julkaistu kokoelmassa "David Hume Esseitä". Toim. Hakkarainen Jani ym. Vastapaino 2006.

Hume David: "Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä". Suom. Eino Kaila, WSOY, Porvoo 1938. Alkuperäisteos: "An Enquiry Concerning Human Understanding" julkaistu 1748.

Husserl Edmund: "Fenomenologian idea" Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Esipuheen ja johdannon kirjoittanut Juha Himanka. Loki-Kirjat, Helsinki 1995. Saksankielinen alkuteos. "Die Idee der Phänomenologie" 1907.

Husserl Edmund: "Uudistuminen ja ihmisyyden." Toim. Sara Heinämaa. Suom. Joonas Taipale, Simo Pulkkinen ja Timo Miettinen. Tutkijaliitto Helsinki 2006.

Häyrynen Y.-P. Hautamäki J.: "Ihmisen koulutettavuus ja koulutuspolitiikka" Weilin+Göös, Helsinki 1973.

Höfding Harald: "Persoonallisuusperiaate filosofiassa. Luentoja Helsingin Yliopistossa keuhäällä 1911". Suom. Zach. Castrén.. Otava, Helsinki 1911(a).

Höfding Harald: "Jean Jacques Rousseau ja hänen filosofiansa" Otava Oy, Helsinki 1911(b).

Iisalo Taimo: "Kouluopetuksen vaihteita – keskiajan katedraalikoulusta nykyisiin kouluihin" Otava, Keuruu 1991.

James William: "Sielutiede ja kasvatus" Suom. J. Hollo WSOY, Porvoo 1926.

Jerusalem Wilhelm: "Filosofian alkeet". Suom. J. Hollo WSOY, Porvoo 1926.

Joensuu Kosti: "Eksistenssin riisto. Heideggerin muodollisen 'etiikan' periaatteista". Kirjoitus teoksessa: Kakkori Leena (toim): "Katseen tarkentaminen Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta". Jyväskylän Yliopisto 2003.

Kakkori Leena: ”Totuuden ongelma. Totuus avautumisena ja paljastumisena Martin Heideggerin filosofiassa” Julkaistu Kakkorin toimittamassa kirjassa: ”Katseen tarkentaminen Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta”. Jyväskylän Yliopisto 2003.

Kant Immanuel: ”Ikuisen rauhaan, Valtio-opillinen tutkielma” Suom. Jaakko Tuomikoski. Karisto Oy, Hämeenlinna 2000. Alkuteos: ”Zum Ewigen Frieden” 1795.

Kant Immanuel: ”Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä”. Suomentanut Vesa Oittinen. Gaudeamus, Yliopistopaino, Helsinki 2005. Alkuteos on ilmestynyt saksankielisenä 1783.

Kant Immanuel: ”Siveysopilliset pääteokset”. Suom. J. E. Salomaa WSOY Porvoo 1931 Sisältää teokset: ”Tapojen metafysiikan perustus”, alkuteos ”Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, ilm.1785 ja ”Käytännöllisen järjen kritiikki”,alkuteos: ”Kritik der praktischen Vernunft” julk. 1788.

Kierkegaard Søren: ”Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus”. Suom. Torsti Lehtinen. WSOY Porvoo – Helsinki – Juva. Tanskankielinen alkuteos julkaistu 1846.

Koivusalo Markku: ”Ajattelun oppiminen”. Kirjoitus Jussi Backmanin ja Miika Luodon toimittamassa teoksessa ”Heidegger Ajattelun aiheita”. Eurooppalaisen filosofian seura Ry. Tampere 2006.

Kuhn Thomas S.: ”Tieteellisten vallankumousten rakenne” Suom. Kimmo Pietikäinen. Art House Oy 1994. Alkuteos: ”The Structure of Scientific Revolutions” Chicago 1962.

Kukkonen Taneli: ”Islamilainen filosofia ja ihmisen kahdet kasvot”. Esitelmä vuodelta 2003. Julkaistu kokoelmassa: ”Persoonaa”, jonka ovat toimittaneet Kotkavirta Jussi & Niemi Petteri. Jyväskylän yliopisto, Minerva Kustannus Oy, Jyväskylä 2004.

Kuosmanen Risto: ”Johann Heinrich Pestalozzi. Suuren kasvattajan elämä ja teokset pääpiirteissään esitettynä” II – III. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 1939.

Kusch Martin: ”Ymmärtämisen haaste”. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen 1986.

Laertios Diogenes: ”Merkittävien filosofien elämät ja opit”. Suom. Marke Ahonen. Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki 2003.

Lahtinen Mikko: ”Snellmanin Suomi”. Vastapaino, Tampere 2006.

Lampi Raine: ”Suomenruotsilla ei tee mitään” Kanava nro: 4–5/2008.

Landtman Gunnar: ”Johdatus filosofiseen ajatteluun” Suom. A. A. Koskenjaakko, WSOY, Porvoo 1921.

Lehmusto Heikki: ”Snellman kasvatusopillisena ajattelijana” K- J. Gummerus Osakeyhtiö, Jyväskylä 1926.

Lehmusto Heikki ”Onko tahtomme vapaa?” K- J. Gummerus Osakeyhtiö, Helsinki 1933.

Lehmusto Heikki: ”Kansallisfilosofimme aatemaailma” Arvi A. Karisto Oy, Hämeenlinna 1953.

Lenin V. I. ”Ideologinen työ”. Suomentajaa ei ole mainittu. Kansankulttuuri Oy, Helsinki 1970. Venäjänkielinen alkuteos julkaistu Moskovassa 1968.

Lighard Jan: ”Kasvatuksesta – kasvatustieteellisiä kirjoituksia” Hollannin kielestä suomentanut Hulda Kalliala. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1919.

Lilius Albert: ”Koulukasvatustieteen pääkäsityksiä” Suom. Aina Lähteenoja. WSOY, Porvoo 1929.

Marx Karl ja Engels Friedrich: ”Kommunistinen Manifesti”. Suomentaneet Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa, Vastapaino 1998.

Marx Karl ja Engels Friedrich: Neljännen osan alkusanat teoksesta Valitut Teokset 6 osaa, alkusanojen suomentaja Antero Tiusanen, Moskova, Kustannusliike Edistys 1979.

Mill John Stuart: ”Utilitarismi”. Suom. Kari Saastamoinen, Seppo Sajama ja Marko Järvenpää. Gaudeamus Kirja Oy, Helsinki, 2004. Englanninkielinen alkuteos ”Utilitarianism” ilmestynyt 1861.

Moilanen Pentti: ”Miksi filosofiaa ala-asteella?” Kirjoitus kokoelmassa: ”Kasvatustieteeseen”. Toimittanut Laine Timo. Jyväskylän Yliopisto 1999.

Montaigne Michel de: ”Tutkielmia”. Ranskankielisistä alkuteksteistä *Essais* valikoinut ja suomentanut Edwin Hagfors. Karisto Oy Hämeenlinna 1990. Alkuteokset 1580.

Moore G. E: ”Johdatus etiikkaan”. Suom. Jaakko Hintikka. Julkaistu Mooren kirjoitusten kokoelmassa: ”Etiikan peruskäsityksistä.” Otava, Keuruu 1965. Englanninkielinen alkuteos: ”Ethics” ilmestynyt 1912.

Natorp Paul: ”Johann Heinrich Pestalozzi – hänen elämänsä ja elämäntyönsä” Suom. J. Hollo, WSOY 1926.

Nietzsche Friedrich: ”Hyvän ja pahan tuolla puolen”. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 2000. Saksankielinen alkuteos ilmestyi 1886.

Niiniluoto Ilkka: ”Johdatus tieteen filosofiaan Käsitteen- ja teorianmuodostus”. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 2002. Kirja ilmestyi ensimmäisen kerran 1980.

Nordin Svante: ”Filosofian historia” Suom. Jukka Heiskanen, Pohjonen, Oulu, Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 1999.

Payot Jules ”Henkinen työ ja tahto” Ranskankielestä suomentanut Aarne Anttila. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 1920.

Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö II, Valtion Painatuskeskus, Hki 1970.

Pestalozzi J. H.: ”Kuinka Kertrud opettaa lapsiansa”. Suom. J. Hollo. K. J. Gummerus Osakeyhtiö Jyväskylä – Helsinki 1933. Alkuteos on julkaistu 1801. Suomennos on tehty tekijän tarkistamasta, 1820 julkaistusta painoksesta.

Pietarinen Juhani: ”Platonin harmonisen mielen etiikka”. Yliopistopaino Helsinki 1997.

Pikkarainen Esa: ”Kokemus ja kasvu: John Deweyn kasvatusteorian sivistysteorian” Kirjoitus teoksessa ”Kasvatus ja sivistys”. Toimittanut Pauli Siljander. Gaudeamus, Yliopistopaino, Helsinki 2000.

Platon: ”Protagoras”. Suom. Kaarle Hirvonen, Teokset I, Otava, Helsinki 1999.

Platon: ”Gorgias”. Suom. Pentti Saarikoski, ”Menon”. Suom. Marianna Tyni. Teokset II, Otava, Helsinki 1978.

Platon: ”Faidros”, suom. Pentti Saarikoski, ”Theaitetos”, suom. Marja Itkonen-Kaila. Teokset III, Otava Keuruu 1999.

Platon: ”Valtio”. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Teokset IV, Otava, Helsinki 2001.

Platon: ”Kirje VII” ja ”Hyveestä” Suom. A. M. Anttila ja Marja Itkonen-Kaila. Teokset VII, Otava, Helsinki 1990.

Popper Karl R: ”Arvauksia ja kumoamisia” Suom. Eero Eerola Gaudeamus, Helsinki, Tammer-Paino Oy, Tampere 1995. Alkuteos: Conjectures and Refutations 1963.

Puolimatka Tapio: ”Kasvatus ja Filosofia”. Kirjayhtymä, Rauma 1999.

Pylkkö Pauli: ”Schelling ja panteismikiista”. Julkaistu F. W. J. Schellingin teoksen ”Ihmisen vapaudesta” suomennoksen yhteydessä. Julkaisija Uuni Verlag GbR, Kiel, 2004.

Raju P. T.: ”Intian filosofia”. Suom. Juhani Pietikäinen. Werner Söderström Osakeyhtiö Porvoo 1974. Englanninkielinen alkuteos: ”The Philosophical Traditions of India” 1971.

Rein Th. ”Juhana Vilhelm Snellman” Kustannusosakeyhtiö Otava, Keuruu 1981. Ensimmäinen julkaisuvuosi 1895.

Rotterdamilainen Erasmus: ”Tyhmyyden ylistys”. Suom. Kauko Kare, Karisto Oy, Hämeenlinna 1990. Alkuperäisteos ”Moriae Encomium” 1509.

Rousseau Jean-Jacques: ”Yhteiskuntasopimuksesta”. Ranskankielinen alkuteos ”Du contrat social ou principes du droit politique” 1762. Suomentanut J. V. Lehtonen. Karisto Oy Hämeenlinna 1988.

Rousseau Jean-Jacques: ”Tunnustuksia”. Ranskankielinen alkuteos ”Les Confessions” julkaistu 1782. Lyhennellen suomentanut Edvin Hagfors. Gummerus, Jyväskylä 1999.

Saarinen Esa: ”Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin”. WSOY, Juva 2001.

Salomaa J. E. ”Totuus ja Arvo” WSOY Porvoo 1926.

Salomaa J. E. ”Filosofian probleemeja”. WSOY, Porvoo 1941.

Salomaa J. E. ”Yleinen kasvatusoppi” WSOY Prvoo Helsinki 1943.

Salomaa J. E. ”Tie ihmisyyteen” WSOY Porvoo Helsinki 1950.

Sartre Jean-Paul: ”Minän ulkoisuus Fenomenologisen kuvauksen hahmotelma”. Suom. Antti Kupiainen. Tutkijaliitto, Helsinki 2004. Alkuteos: La transcendance de l’Ego” ilmestynyt Recherches philosophiques -lehdessä 1937.

Schelling F. W. J. ”Ihmisen vapaudesta”. Suomentanut Saul Boman. Uuni Verlag GbR, Kiel 2004. Alkuteos: ”Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit” 1809. Suomentoksen lähdeteksti teoksesta ”Schellings Werke” 1927 München.

Schilck Moritz: ”Positivismi ja realismi”. Suom. Risto Vilkkö. Suomentos julkaistu Panu Raatikaisen toimittamassa kokoelmassa: ”Ajattelu, kieli ja merkitys, analyyttisen filosofian avainkirjoituksia”. Gaudeamus Kirja / Oy Yliopistokustannus University Press Finland Ltd, Tammer Paino Oy, Tampere 1997. Schilchin alkuperäiskirjoitus julkaistu nimellä ”Positivismus und Realismus” 1932.

Schmitt Carl: ”Poliittinen teologia Neljä lukua suvereenisuusopista”. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997.

Schopenhauer Arhur: ”Pessimistin elämänviisaus, valittuja lukuja Schopenhauerin teoksista”. Suom. Sirkka Salomaa . Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1945. Luku: ”Ihmisen metafysisestä tarpeesta” teoksesta Die Welt als Wille und Vorstellung II, luku 1, julk. 1844. Luku: ”Kasvatuksesta” teoksesta Parerga und Paralipomena II, luku 28, julk. 1851.

Septulin Aleksandr: ”Dialektiikan kategoriat ja lait” Suom. Kerttu Kyhälä-Juntunen. Kustannusliike Edistys, Moskova 1977.

Snellman J. V. ”Akateemisen vapauden todellinen luonne ja olemus.” Luentokäsikirjoitus syksyllä 1837. Suom. Eero Ojanen. ”J. V. Snellman Kootut teokset” osa 1. Kustantaja Opetusministeriö, Oy Edita Ab Helsinki 2000.

Snellman J. V: ”Kansakouluista”. Suom. Antero Tiusanen. ”J. V. Snellman Kootut teokset” osa 2. Kustantaja Opetusministeriö, Oy Edita Ab, Helsinki 2000. Kirjoitus ilmestynyt alun perin nimellä ”Om folkskolor” Freja-lehdessä n:o 63. 11.8.1840.

Snellman J. V: ”Yliopistollisesta opiskelusta”. ”J. V. Snellmanin kootut teokset, osa I. Suom. J. E. Salomaa. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1932. Alkuteos: ”Om det akademiska studium”, Tukholma 1840.

Snellman J. V. ”Akateemisesta opiskelusta”. Suom. Veli-Matti Saarinen ”J. V. Snellman Kootut teokset” osa 2. sivut 452–475 . Kustantaja Opetusministeriö, Oy Edita Ab Helsinki 2001. Alkuteos: ”Om det akademiska studium”, Tukholma 1840.

Snellman J. V. ”Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys” Tübingen 1841. Suom. Vesa Oittinen ja Antero Tiusanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 3. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA Helsinki 2001. Alkuperäisteoksen nimi: ”Versuch einer speculativen Entwicklung der idee der Persönlichkeit.”

Snellman J. V. ”Valtio-oppi” Tukholma 1842. Suom. Antero Tiusanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 5. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA Helsinki 2001.

Snellman J. V. Hengen olemusta käsittelevien luentojen rekonstruktio keväällä 1843. Suom. Vesa Oittinen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 5. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA, Helsinki 2001.

Snellman J. V. ”Suomi ja isänmaallinen kirjallisuus” Alunperin Saima-lehdessä n:o 1/4.1.1844 julkaistu kirjoitus ”’Suomi’ och Forsterländska litteraturen”. Suom. Eero Ojanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 6. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA, Helsinki 2001.

Snellman J. V. ”Sivistys ja yleishenki” Alkup. Saima-lehdessä n:o 51/31.12.1846 julkaistu kirjoitus: ”Bildning och allmän anda”. Suom. Eero Ojanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 9. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA, Helsinki 2001.

Snellman J. V. ”Kansakouluista ja kansanopetuksesta” Suomenkielinen kirjoitus Littera turbland-lehdessä N:o 1. toukokuu 1847. J. V. Snellman Teokset osa 3. Toim. Reijo Wilenius ym. Gummerus, Jyväskylä 1982.

Snellman J. V. ”Akateeminen opiskelu II” ja ”Akateeminen opiskelu XXIV” molemmat osana kirjoitusta: ”Akateeminen opiskelu, luentosarjan käsikirjoitus syyslukukaudelta 1856” Suom. Eero Ojanen. Kootut teokset 13. Kustantaja Opetusministeriö. Edita Helsinki 2003.

Snellman J. V. ”Yleisinhimillinen ja kansallinen sivistys” Litteraturblad nro 1, tammikuu 1860. Suom. Matti Kinnunen. Kootut teokset 16. Kustantaja Opetusministeriö. Edita Helsinki 2004.

Spencer Herbert: ”Kasvatus tiedollisessa, siveellisessä ja ruumiillisessa suhteessa” Suom. O Hannikainen, WSOY, Porvoo 1924.

Tarski Alfred: ”The Semantic Conception of Truth” 1943. Suom. Janne Hiipakka. Julkaistu Panu Raatikaisen toimittamassa kirjassa ”Ajattelu, kieli ja merkitys Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia”. Gaudeamus Kirja / Oy Yliopistokustannus University Press Finland Ltd, Tammer Paino Oy, Tampere 1997.

Varto Juha: ”Heideggerin alkuperäinen etiikka. Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä Oleminen ja aika on” Julkaistu teoksessa: Kakkori Leena (toim): ”Katseen tarkentaminen Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta”. Jyväskylän Yliopisto 2003.

Westermarck Edvard: ”Moraalin synty ja kehitys” Suom. Emerik Olsoni. W.S.O.Y. Porvoo 1933. Alkuteos: ”The Origin and Development of the Moral Ideas” ilmestynyt 1908.

Wittgenstein Ludwig, "Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma". Suom. Heikki Nyman. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1971. Alkuteos: "Logisch-philosophische Abhandlung" 1933. Varhaisin julkaisuvuosi 1921.

Wilenius Reijo: "Tietoisuus ja yhteiskunta". Gummerus, Jyväskylä 1972.

Wilenius Reijo "Snellmanin linja – henkisen kasvun filosofia" Gummerus, Jyväskylä 1978.

Wilenius Reijo: "Kasvatuksen ehdot, Kasvatusfilosofian luonnos". Gummerus, Jyväskylä 1978.

Wilenius Reijo: "Tunkio ja taivas, Pohdintoja Suomesta". Perusta Ry, Vaasa 1984.

Yrjö-Koskinen Z: "Johtavat aatteet ihmiskunnan historiassa". Werner Söderström, Porvoo 1900.
