

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Backman, Jussi

Title: Situationaalinen säätöpiiri: Rauhalan filosofinen kädenjälki

Year: 2015

Version:

Please cite the original version:

Backman, J. (2015). Situationaalinen säätöpiiri: Rauhalan filosofinen kädenjälki. In Kokemuksen tutkimus V : Lauri Rauhala 100 vuotta (pp. 73-102). Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus. Retrieved from <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-310-969-8>

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Situationaalinen säätöpiiri:

Rauhalan filosofinen kädenjälki¹

Jussi Backman

Rauhala käsitteiden luojana

Filosofia on käsitteellistä toimintaa. Se on käsitteellistä ajattelua ja ymmärtämistä, mutta myös käsitteellistä tekemistä ja rakentamista. Antiikin filosofit korostivat ajattelun reseptiivistä luonnetta: heille käsitteiden välisien yhteyksien ja erojen kartoittaminen oli pohjimmiltaan todellisuuden oman, käsitettävän rakenteen hahmottamista. Uudella ajalla, alkaen myöhäiskeskiajan nominalismista ja etenkin Kantin ”kopernikaanisen kumouksen” jälkeen, käsitteet on nähty pikemminkin ajattelun ja todellisuuden väliin sijoittuvana rakenteena, verkostona tai kehikkona, jonka lävitse todellisuus jäsentyy ajattelulle käsitettävään muotoon tai jonka ajattelu peräti aktiivisesti tuottaa. Tällöin korostuu filosofian tekevä ja luova ulottuvuus: uusimmista ajattelijoina Gilles Deleuze ja Félix Guattari (1991; 1993) ovat jopa määritelleet filosofian käsitteiden *luomiseksi*. Filosofia on heille jatkuvaa *uudelleenkäsitteellistämistä*, uusien ajattelutapojen ja käsitteellisten mallien tuottamista; filosofit eivät vain omaksu käsitteitään valmiina edeltäjiltään vaan tuottavat aiempien jäsenysten pohjalta uusia, ja kunkin filosofin tuot-

1 Tämän kirjoituksen aiheita olen käsitellyt laajemmin ja seikkaperäisemmin kirjoituksessa Backman, 2009, jossa käyn laajalti läpi myös Rauhalan elämäkertaa. Kiitän Lauri ja Esteri Rauhala, Leila Haaparanta, Riitta Koikkalaista, Tuomas Seppää ja Suomen tiedetoimittajain liittoa kyseisen tekstin ja sen taustatyön mahdollistamisesta. Käsilläolevan tekstin lähtökohtana on esitelmä, jonka pidin Rauhalan 100-vuotisjuhalle omistetussa Kokemuksen tutkimuksen konferenssissa Lapin yliopistossa 11.9.2014. Kiitän lämpimästi Juha Perttula mahdollisuudesta osallistua kyseiseen tapahtumaan; tämä kirjoitus on omistettu hänen muistolleen.

tamat uudet käsitteellistykset ovat hänen varsinainen kädenjälkensä maailmaan. Monen ajattelijan tärkeimmät ajatukset voidaan koota yhden tai muutaman ydinkäsitteen ympärille: tällaisia ovat Platonin *idea*, Descartesin *cogito*, Hegelin absoluuttinen idea, Nietzschen ikuinen paluu, Wittgensteinin kielipeli, Heideggerin *Ereignis*...

Tarkasteltaessa Lauri Rauhala filosofina on näin ollen hedelmällistä kysyä, mikä on hänen ydinkäsitteensä, hänen tärkein käsitteellinen tuotosensa. Esitän tässä, että kyseessä on *situationaalisen säätöpiirin* malli – ja uskon monen Rauhalan ajatteluun perehtyneen jakavan tämän näkemyksen. Situationaalisen säätöpiirin käsite kiteyttää hänen koko uransa johtototeeman: näkemyksen ihmisestä kolmitahoisena mutta yhtenäisenä olentona, johon länsimaisessa filosofisessa perinteessä korostuneiden ulottuvuuksien, *ruumiillisen* ja *tajunnallisen* olemisen lisäksi kuuluu *situationaalisuus*, tilanteellisuus, kietoutuminen ja sijoittuminen konkreettisiin olosuhteisiin, aikaan, paikkaan, kulttuuriin, kieleen, historiaan, yhteisöön, yhteiskuntaan ja ihmissuhteisiin. Mallin olennainen merkitys ei kuitenkaan ole vain siinä, että se nostaa kahden olemispuolen rinnalle kolmannen, vaan pikemminkin sen *dynaamisessa* luonteessa. *Säätöpiirin* käsite kytkeytyy läheisesti 1960- ja 1970-luvuilla pinnalle nousseeseen uuteen kybernetiikkaan ja systeemiteoriaan, joiden taustalla vaikutti mm. biologi Jakob Johann von Uexküllin (1864–1944) ”toimintapiiri” (*Funktionskreis*)² mallina eliön ja sen ympäristön välisestä vuorovaikutuksesta. Säätöpiiri viittaa vastavuoroiseen, kaksisuuntaiseen prosessiin, jossa dynaamisen järjestelmän osatekijät alin omaa säätelevät ja muokkaavat toisiaan. Tällaiseen piiriin kuuluvina ruumiillisuus, tajunnallisuus ja situationaalisuus eivät ole substantiaalisen oli-

2 von Uexküllin toimintapiiristä ks. Uexküll, 1920, 116–117. von Uexküllin ympäristömallin huomattavasta vaikutuksesta 1900-luvun filosofiaan ks. Buchanan, 2008; vrt. Lagerspetz, 2001. On kiinnostavaa huomata, että 1980-luvulla von Uexküllin poika Thure von Uexküll (1908–2004) kehitti isänsä mallin pohjalta – Rauhalan työtä ilmeisesti tuntematta – oman ”situaatiopiirin” (*Situationskreis*) käsitteensä kuvaamaan ihmisen merkityksellisen ympäristökokemuksen tasoa; ks. Uexküll & Wesiack, 2003, 33–34.

on erillisiä, itsenäisiä osia, joiden välillä vallitsisi yksisuuntaisia kausaalisia syy-seuraus-suhteita, vaan toisistaan riippuvaisia osatekijöitä elävässä vuorovaikutustapahtumassa. Tästä prosessiluonteesta taas seuraa, että kyseessä ei ole staattinen, itseidenttinen totaliteetti vaan alati muokkautuva järjestelmä, kullakin hetkellä ainutkertaisesti erilainen kokoonpano. Situationaalisen säätöpiirin suurin filosofinen painoarvo on väitteeni mukaan juuri siinä, että se mallintaa ihmisenä olemisen *ainutkertaisen* tapahtumaluonteen.

Ajatus ihmisestä dynaamisena ja ainutkertaisena tilanteen olentona – tilannesidonnaisena, tilapäisenä, tapauskohtaisena – versoo Hegelin jälkeisen filosofian perinteestä ja kasvaa täysiin mittoihinsa 1900-luvun fenomenologiassa, eksistentiaalifilosofiassa ja filosofisessa hermeneutiikassa. Kuten kaikki filosofian käsitteelliset innovaatiot kautta aikojen, situationaalisen säätöpiirin malli ei synny tyhjästä vaan poimii erilleen, tiivistää ja saamaa yhteen joukon ajatuksia, jotka olivat jo nousseet pinnalle filosofian perinteessä mutta jääneet pitkälti hajalleen, vaille kokoavaa käsitteellistä jäsennyttä. Kuten Rauhala itse asian ilmaisee: ”Periaatteessa – – lähes kaikki eksistenssin filosofit ajattelevat situationaalisen säätöpiirin käsitteen edellyttämällä tavalla, vaikka he eivät ole eksplikoineet tuota käsitettä riittävän yksityiskohtaisesti.” (Rauhala, 2005a, 206 viite 10.) Rauhalan tärkeimmän käsitteen esittelyä on siksi syytä taustoittaa ja kontekstualisoida lyhyellä katsauksella sen sisältämien keskeisten ajatuksellisten komponenttien historiaan. Tässä tapauksessa on tarpeen aloittaa kaukaa nähdäkseen kunnolla lähelle.

Situationaalisuuden lyhyt historia

Inhimillisen elämän tilannesidonnaisuus on aina ollut filosofian tiedossa, mutta syntyhetkistään saakka filosofia oli taipuvainen pyrkimään siitä pois. Vuoden 500 eaa. vaiheilla eläneet esisokraatikot, efesoslainen Herakleitos ja elealainen Parmenides, esittävät molemmat filosofisen ajattelun tienä pois ”kuolevaisten” tai ”enemmistön” arkisista, aikaan ja paikkaan sidotuista, ti-

lapäisistä ja muuttuvista näkökulmista kohti mielekkään todellisuuden yhdistävää, kokoavaa ja muuttumatonta perimmäistä olemusta – sen puhdasta ajateltavuutta ja käsitettävyyttä (Parmenides) tai sen käsitteellis-diskursiivista rakentumista ja järjestystä järjestyttä, *logosta* (Herakleitos). ”Vaikka *logos* on yhteinen ja yleinen”, kirjoittaa Herakleitos, ”elää ihmisten enemmistö ikään kuin heillä olisi oma erityinen ymmärryksensä.” (Herakleitos 22 B 2, teoksessa Diels & Kranz, 1951; suom. 7, muutettu.) Ateenalaisen filosofian kultakaudella tämä pyrkimys yksittäisestä ja tilapäisestä yleiseen, yhteiseen ja pysyvään sai poliittisia ja eettisiä sävyjä. 400-luvulla eaa. poliittinen osallistuminen lisääntyi Kreikan kaupunkivaltioiden kehittyessä ja syntyi uutta kysyntää sofistien, uuden matkustavien asiantuntijoiden ammattikunnan opetukselle, joka painotti kansankokouksissa ja oikeusistuuksissa tarpeellista puhetaitoa ja argumentointia ja levitti samalla uudenlaisia kulttuuri- ja moraalirelativistisia käsityksiä tapojen ja normien konventionaalisuudesta ja muuttuvuudesta sekä arvokysymysten näkökulma- sekä tilannesidonaisuudesta. Sokrateen (n. 470–399 eaa.) filosofinen toiminta muodostui vastareaktioksi tälle uudelle suuntaukselle: historiallisen Sokrateen kiinnostus yleisiin käsitelmärittelyihin liittyi kaikesta päätellen intellektualistiseen lähtökohtaan, jonka mukaan hyvää elämää yhteisössä ei palvele keskenään retorisesti kilpailevien näkökulmien moneus vaan asiantuntemukseen perustuva rationaalinen konsensus eettis-poliittisten käsitteiden yleisestä merkityksestä (ks. Platon, *Protagoras* 352c2–7; Aristoteles, *Metafyysikka* I, 7, 987b1–4).

Sokratesta seuranneisiin nuoriin kuulunut Platon (n. 427 – n. 347 eaa.) johti näistä määrittelypyrkimyksistä kaikelle myöhemmälle länsimaiselle filosofialle suuntaa-antavan metafyyssisen mallin, jossa todellisuuden perimmäinen olemus rakentuu niistä ideaalisista olemuksista ja viimekätisistä käsitteellisistä merkityksistä, *ideoista*, jotka antavat mielekkyyden ja viitepisteen aikaan ja paikkaan sidotulle muuttuvalle todellisuudelle ja tarjoavat ajattelulle mahdollisuuden kohota inhimillisen tilanne- ja näkö-

kulmasidonnaisuuden yläpuolelle. Platonin oppilaan Aristoteleen (384–322 eaa.) etiikka huipentuu esitykseen teoreettisesta mietiskelystä ihmiselämän korkeimpana toteutumana, jossa ihminen kohoaa arkisten ”ihmisten asioiden” yläpuolelle ja tulee mahdollisimman lähelle täydellisen itseriittoiseksi ajatteluksi ymmärrettyä metafyyisistä jumaluutta (*Nikomakhoksen etiikka* X, 7, 1177a13–1178a4; 8, 1178b8–23). Valtiollisessa, toiminnallisessa elämässä ihmisen korkein intellektuaalinen hyve on *fronēsis*, käytännöllinen järki eli tilannetaju, joka on valmius tavoittaa ainutkertaiset toiminnan tilanteet ja niiden konkreettiset olosuhteet ja mahdollisuudet suhteessa hyvään elämään kokonaisuutena. Muuttuvaan ja yksittäiseen kiinnittyvänä näkökulmana *fronēsis* on kuitenkin alisteinen teoreettiselle viisaudelle, *sofialle*, valmiudelle ymmärtää todellisuuden ideaalista ja pysyvää perusrakennetta sen perimmäisten periaatteiden valossa (VI, 5, 1140b4–11; 7, 1141a9–b16; 13, 1145a6–11). Ihmiselämän korkein tavoite on vapautua inhimillisestä tilannesidonnaisuudesta ja saavuttaa suora suhde siihen, mikä on ainaista ja joka hetkellä läsnä.

Platonis-aristoteelinen malli hallitsi länsimaisen hengenhistorian valtavirtaa läpi myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan uusplatonismin ja täyskeskiajan aristoteelisen skolastiikan, jossa maallinen elämä näyttytyy vaelluksena kohti ”teoreettista” huipentumaansa Jumalan täydellisen olemuksen mietiskelevässä näkemisessä (Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* Ia IIae 3, 8). Vaikka myöhäiskeskiajan nominalismi ja luterilainen uskonpuhdistus horjuttivat aristoteelisen tiedekäsityksen ja teologian asemaa, hallitsi ajatus tilannesidonnaisuuden ylittämistä ajattelun sisäisenä päämääränä filosofiaa vielä pitkään uudella ajalla ja saavutti tietynlaisen huipentuman G. W. F. Hegelin (1770–1831) *Hengen fenomenologiassa*, joka seuraa hengen dialektista kehitystä tietoisuuden kaikkein yksittäisimmistä muodosta, välittömästä aistihavainnosta, absoluuttiseen tietoon, hengen (*Geist*) tietoisuuteen todellisuuden järjellisestä, käsitteellisestä ja käsitettävästä, perusrakenteesta.

Situationaalisuus, tilannesidonaisuus ajattelun olennaisena piirteenä, nouseekin filosofiseksi teemaksi vasta Hegelin vastaisen reaktion myötä. Tässä avainasemassa on Søren Kierkegaardin (1813–1855) ajattelu, jonka lähtökohdat ovat luterilaisessa uskonkäsityksessä. Uskonnollinen usko on yksittäisen yksilön ainutkertaisessa tilanteessa tai tilaisuudessa, ”silmänräpäyksessä” (*Øieblikket*; Kierkegaard, 1902, 350–363; 1964, 108–119), toteutuva välitön ja ei-diskursiivinen suhde absoluuttiin, jumaluuteen, ja jää tällaisena rationaalisen perustelun ja evidenssin ja yleisten, yhteisöllisten eettisten normien ulkopuolelle, kuten Abrahamin ja Iisakin tarina Vanhassa testamentissa (Kierkegaard, 1901, 53–168; 2001). Tällaisesta suhteesta Hegelin dialektiikka, jossa yksittäinen ja välitön pyritään aina sisällyttämään laajempaan, yleisempään ja käsitteellisesti välittyneempään kokonaisuuteen, ei saa otetta. Kierkegaardin vaikutuksesta ajatus inhimillisen mielekkyyskokemuksen ainutkertaisuudesta muodostui suuntaa-antavaksi 1900-luvun eksistenssifilosofialle ja eksistentialismille, erityisesti Karl Jaspersin (1883–1969) ja Jean-Paul Sartren (1905–1980) välityksellä. Eksistenssifilosofisesta näkökulmasta yksilön suhde oman elämänsä ja olemassaolonsa mielekkyyden viimekätiseen lähteeseen tai suuntaan ei perustu yleisiin yhteisöllisiin normeihin tai aristoteeliseen tai hegeliläiseen universaaliin teleologiseen rationaalisuuteen, vaan se muodostuu viime kädessä perustelemattomasta ja omakohtaisesta eksistentiaalisesta heittäytymisestä ja sitoutumisesta. Ainutkertainen olemassaolon tilanne ei tule mielekkääksi siten, että se suhuteutetaan yleiseen ja universaaliin, vaan sen mielekkyys perustuu juuri sen *ainutkertaisuuteen*, sen konkreettisten olosuhteiden tarjoamiin toistumattomiin mahdollisuuksiin.

Luterilaisesta raamatuntulkinnasta polveutui myös Friedrich Schleiermacherin (1768–1834) ja Wilhelm Diltheyn (1833–1911) perustama moderni hermeneutiikka, joka lähti liikkeelle inhimillisen merkityksen historiallis-kulttuurisesta konteksti- ja tilannesidonaisuudesta ja painotti tulkinnan välttämättömyyttä vieraiden tilanteiden ymmärtämisessä. Hermeneuttinen

suuntaus otti lähtökohdakseen Giambattista Vicon (1668–1744), Johann Gottfried Herderin (1744–1803) ja Hegelin ajattelusta kasvavan modernin historiatietoisuuden, mutta hylkäsi hegeliläisen teleologian, jossa henki löytää dialektisen tiensä ”ulos” historiasta ja sen epätäydellisistä näkökulmista ja käsitteellistyksistä. Hermeneutiikalle inhimillinen kieli, merkitys ja ajattelu ovat olennaiselta luonteeltaan historiallisesti eläviä ja muuttuvia, eikä historiatiede voi pyrkiä luonnontieteiden mallin mukaiseen ”nomoteettiin” yleisten lakien hahmotteluun ja yksittäisen selittämiseen niiden valossa vaan on uuskantilaisen Wilhelm Windelbandin (1848–1915) ilmausta käyttäen luonteeltaan peruuttamattomasti ”idiografista”, tapauskohtaisia ja yksittäisiä (kr. *idion*) tilanteita kuvailevaa, tulkitsevaa ja ymmärtävää tutkimusta (ks. Windelband, 1924, 136–160).

Eksistenssifilosofiset ja hermeneuttiset suuntaukset kohtaavat Martin Heideggerin (1889–1976) ajattelussa, joka Heideggerin opettajan Edmund Husserlin (1859–1938) perustaman fenomenologisen lähestymistavan ohella antoi suunnan 1900-luvun ”mannermaisille” filosofisille suuntauksille. Juuri Husserl ja Heidegger voidaan nähdä Rauhalan työn tärkeimpinä filosofisina viitekohtina. Husserlin fenomenologia irrottautui toisaalta uuskantilaisesta filosofiasta, jossa kokemuksen perustavat mielekkyysrakenteet nähdään tietoisuuden kuuluvana kehikkona, jonka avulla tietoisuus aktiivisesti jäsentää ulkoapäin annetun aistimellisen sisällön mielekkääseen muotoon, ja toisaalta empirismistä ja naturalismista, joille mielekkyyden ideaaliset rakenteet näyttäytyvät puhtaasti empiirisinä, psykologisina tosiasioina. Fenomenologian lähestymistapa keskittyy siihen, miten todellisuus lähtökohtaisesti ja ennen selittäviä olettamia ilmenee itsessään mielekkäänä ja rakentuu todelliseksi intentionaaliselle, merkityksiin suuntautuneelle ja maailmaan kietoutuneelle tietoisuudelle. Husserlista poiketen Heidegger painottaa varhaisessa pääteoksessaan *Oleminen ja aika* (1927) mielekkyyttä kokevan inhimillisen täälläolon (*Dasein*) luonnetta konkreettisiin historiallisiin ja kulttuurisiin suhteisiin sijoittuneena tilannesidonnaisena olentona,

jonka perimmäisenä ontologisena rakenteena on dynaaminen ajallistuminen (*Zeitigung*) – ajallinen kontekstualisoituminen, jossa kokemuksellinen tilanne rakentuu ainutkertaisella tavalla mielekkääksi ajan kolmen ulottuvuuden (avoimet eksistentiaaliset mahdollisuudet, tosiasialliset olosuhteet ja nykyisyydessä kohdatut tehtävät tai hankkeet) välisessä yhteispelissä. Ihminen kokee mielekkyyttä kontekstuaalisesti ainutkertaisella tavalla, ja vastaavasti hänelle mielekkäänä avautuva todellisuus on itse kontekstisidonnainen, muuttuvien ja dynaamisten mielekkyytulottuvuuksien yhteispelissä kulloinkin ainutkertaisella tavalla jäsentyvää.

Ajatus kaiken mielekkyyden tulkinallisesta ja historiallisesti muuttuvaan kieleen sidotusta luonteesta on Heideggerin ja hänen oppilaansa Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) perustaman 1900-luvun filosofisen hermeneutiikan lähtökohtana. Heideggerin myöhäisajattelun avainsanaksi nouseekin *Ereignis*, ”tapahtuma”, joka nimeää mielekkyyden dynaamisen prosessiluonteen, sen tavan ”kohdata” ihminen ainutkertaisena, tilannesidonnaisena ”tapauksena”, ja ilmaisee myös mielekkään todellisuuden ja ihmisen rakenteellista yhteenkuuluvuutta, niiden ”omiaan olemista” toisilleen. Klassinen platonis-aristoteelinen metafysiikka, joka etsi muuttuvalle ja tilapäiselle todellisuudelle absoluuttisen pysyvää ja muuttumatonta viitepistettä tai ankkuria, tulee Heideggerin mukaan Hegelin myötä ”valmiiksi” ja tiensä päähän. Kierkegaardista, erityisesti hänen ”silmänräpäyksen” käsitteestään, saa alkunsa kokonaan uusi filosofinen aikakausi, jonka ytimessä on todellisuuden ja ihmisen äärellisyys ja tilannesidonnaisuus (Heidegger, 2004, 225–226).

Nikkilän herätyksestä situationaaliseen säätöpiiriin

Rauhalan filosofinen työ on joskus nähty psykologian filosofiana, yrityksenä jäsentää psykologiatieteen ontologisia ja tietoteoreettisia lähtökohtia ja peruskäsitteitä. Luonnehdinta on liian kapea: vaikka hän suorittikin ensimmä-

mäisen yliopistotutkintonsa psykologiasta vuonna 1949, oli filosofia hänen akateeminen ”suuri rakkautensa”, joka syttyi Eino Kailan (1890–1958) vaikutusvaltaisilla sodanjälkeisillä luennoilla ja pysyi yllä Suomen Filosofisen Yhdistyksen kokouksien, fysiologian professori Yrjö Reenpään (1894–1976) 1950-luvulla pitämien Heidegger-luentojen, Helsingin kaupunginkirjaston johtajan Uuno Saarnion (1896–1977) perustaman filosofisen kerhon sekä arkkitehti Keijo Petäjän (1919–1988) filosofisen piirin tarjoamissa puitteissa. Suomessa psykologia ja filosofia myös eriytyivät akateemisesti vasta 1940-luvulla. Kuten Rauhala (1974, 30–34; 1978, 2–3) itse tuo toistuvasti ilmi, hänen kypsän kautensa filosofinen työ sijoittuu ennen kaikkea Kantista alkavaan filosofisen antropologian perinteeseen, joka näkee ihmistä ja ihmisen olemista aineellisena, orgaanisena ja tajunnallisena olentona koskevan kokonaisvaltaisen kysymyksen polttopisteinä filosofian metafysisille, tietoteoreettisille ja eettisille pohdinnoille. Tätä perinnettä edustivat myös hänen tärkeimmät filosofiset opettajansa, Erik Ahlman (1892–1952) ja Sven Krohn (1903–1999).

On kuitenkin totta, että Rauhalan filosofisen työn suuntaa-antavat kimmokkeet kumpusivat hänen sodanjälkeisestä työstään sairaalapsykologina. Käänteentekeviä kokemuksiaan Sipoon Nikkilässä toimineessa Helsingin kaupungin mielisairaalassa vuosina 1949–1955 hän on myöhemmin kutsunut ”Nikkilän herätykseksi”. Ennen 1950-luvulla tapahtunutta psykoanalyysin ja psykoterapian rantautumista Suomeen potilaiden henkisiä häiriöitä lähestyttiin lääketieteellisen psykiatrian ja sen diagnostisten luokitteluperiaatteiden näkökulmasta, ja vallitsevina hoitomuotoina olivat sähköshokit, lääkitykset, jopa nykyään pahamaineiset psykokirurgiset lobotomiat. Sairaalapsykologin toimenkuva ymmärrettiin vallitsevan positivistisen lähestymistavan valossa etupäässä potilaiden persoonallisuuden ja kognitiivisten kykyjen diagnostisena testaamisena, jonka hyödyllisyys oli selkeästi häiriintyneiden potilaiden kohdalla vahvasti kyseenalainen. Rauhalan ensimmäinen varsinainen tieteellinen tutkimustyö vuodelta 1953 kyseenalais-

ti tuolloin käytössä olleen Szondi-persoonallisuustestauksen diagnostisen soveltuvuuden: valokuvien herättämiin mielikuviin perustunut testi osoittautui kyvyttömäksi erottamaan skitsofreenisistä oireista kärsineitä potilaita muista vertailuryhmistä (ks. Rauhala, 1958).

”Nikkilän herätys” liittyi juuri diagnostisen luokittelun ongelmiin. Sen ytimessä oli vakaumus, jonka mukaan mielen häiriöistä kärsivien potilaiden kvantitatiivinen ja tilastollinen sullominen edeltä määritelyihin tautiluokituksiin ja standardoitujen hoitotoimien soveltaminen tämän luokituksen nojalla on riittämätön lähestymistapa mielen häiriöihin. Siinä missä lääketieteellinen tautiluokitus painottaa etiologiaa, diagnostisten luokitusten kytkemistä tiettyihin kiinteisiin syihin, joihin hoitotoimenpiteiden tulee ensisijaisesti kohdistua, ei psykiatria ainakaan nykyisellään kykene monenkaan psykkisen häiriön kohdalla osoittamaan tällaisia yksiselitteisiä aiheuttavia tekijöitä, ja esimerkiksi depression kaltaisen hyvin moniselitteisen ilmiön kohdalla on kyseenalaista, onko tämä edes periaatteessa mahdollista. Joka tapauksessa henkiset häiriöt eivät ilmiönä palaudu mahdollisiin kausaaliisiin syihinsä eikä niistä kärsivien auttaminen voi rajoittua syiden hoitamiseen, sillä nämä häiriöt ilmenevät kokonaisvaltaisesti yksilön todellisuuskokemuksen ja henkilöhistorian eri tasoilla. Vaikka esimerkiksi psykoottiset oireet tai akuutti masennus saataisiin taltutettua, jäävät psykoottiset ja masentuneet kokemukset osaksi potilaan henkilöhistoriaa ja hän joutuu antamaan niille jonkinlaisen merkityksen osana elämänsä kokonaisuutta. Siksi puhe henkisistä häiriöistä mielen ”sairauksina” on ongelmallista: ne on ymmärrettävä ensisijaisesti kuvailevina tyypittelyinä tietynlaisille mielekkään kokemisen ja käyttäytymisen muodoille. Jokainen mielen häiriöstä kärsivä – kuten kaikki muutkin ihmiset – on omassa ainutkertaisessa tilanteessaan, ja jokaisen kokemuksella on oma ainutlaatuinen merkityksensä häiriintyneenäkin, eli yksilön ja/tai hänen ympäristönsä hyvinvoinnin kannalta epäsuotuisana.

Rauhalan kriittistä suhtautumista positivistiseen tieteenihanteeseen vahvisti hänen vuonna 1954 tekemänsä opintomatka Lontoon yliopiston psykiatriseen Maudsley-instituuttiin, jossa hän seurasi erityisesti persoonallisuusteoreetikkona maailmanmainetta saavuttaneen Hans Jürgen Eysenckin (1916–1997) tutkimusryhmän työskentelyä. Instituutin tutkimustyön metodologisena lähtökohtana oli behaviorismi, jonka mukaan psykologian tulee rajoittua havaittavissa olevan käyttäytymisen tutkimiseen kvantitatiivisin, tilastollisin menetelmin; keskeisenä tutkimusmenetelmänä oli näin ollen tutkimushenkilöiden psykologinen testaaminen, eikä laadulliselle tutkimukselle kuten tutkittavien haastattelemiselle annettu painoarvoa. Vastapainona instituutin psykologiakäsitykselle Rauhala sai Lontoossa ollessaan tilaisuuden tutustua C. G. Jungin (1875–1961) psykoanalyyttiseen teoriaan ja osallistui myös itse jungilaisiin analyysi-istuntoihin. Jungin syvyyspsykologiasta tulikin hänen ensimmäinen teoreettinen viitepisteensä antipositivistisen psykologiakäsityksen hahmottelussa ja myös hänen kirjallisen tuotantonsa lähtökohta.

Lontoosta palattuaan Rauhala luopui Nikkilän virasta ja toimi seuraavat vuodet tutkimus- ja opetustehtävissä Työterveyslaitoksella ja Yhteiskunnallisessa korkeakoulussa. Samalla alkoi muotoutua hänen vuonna 1961 ilmestynyt esikoiskirjansa *Mitä psykoterapia on ja kuka sitä tekee*, jossa ”Nikkilän herätyksen” ja Lontoon kokemusten pohjalta muodostunut teoreettinen vakaumus sai ensimmäisen ilmaisunsa. Teos esittelee yleisen näkemyksen psykoterapian tulkitsevasta ja tapauskohtaisesta luonteesta ja erottaa sen psykiatrian lääketieteellisestä näkökulmasta. Psykoterapia ei ole sairauden hoitamista vaan kärsivän ihmisen auttamista, tukemista ja elämäntaidon opettamista, joka ottaa huomioon autettavan oman tavan käsitteellistä merkityksellinen kokemuksensa omassa ainutkertaisessa tilanteessaan. Rauhalan tietämättä teoksen ilmestymisvuosi osoittautui sen aihepiirin kannalta käänteentekeväksi ja kytki sen osaksi laajempaa kansainvälistä suuntausta. Samana vuonna ilmestyi ranskalaisen filosofi Michel Foucault’n

(1926–1984) läpimurtoteos *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (Hulluus ja vähäjärkisyyks: hulluuden historia klassisella kaudella), joka kävi läpi ”hullujen” asemaa yhteiskunnallis-oikeudellisissa diskursseissa ja käytännöissä keskiajan lopulta alkaen ja hahmotteli tapaa, jolla lepran harvinaistuttua Euroopassa ”hulluista” tuli vähitellen ”uusia spitaalisia”, jotka eristettiin yhteiskunnasta yhtä visusti kuin lepratautiset aiemmin, usein entisten leprasiirtoloiden tiloihin ja 1700-luvun lopulta alkaen mielenhäiriöiden hoidon medikalisoitumisen myötä varsinaisiin mielisairaaloihin. Niin ikään vuonna 1961 ilmestyi psykiatri Thomas Szaszin (1920–2012) *The Myth of Mental Illness*, joka kyseenalaisti ”mielisairauden” käsitteen ja mielenhäiriöiden lääketieteellisen tautiluokituksen. Molemmilla teoksilla, jotka esittävät psykiatrian yhteiskunnallisen vallankäytön ja kontrollin muotona, oli suuri vaikutus 1960-luvulla voimistuneeseen antipsykiatriseen liikkeeseen, joka kiinnitti huomiota myös psykiatrian poliittiseen väärinkäyttöön Neuvostoliitossa. Samaisena vuonna perustettiin myös Amerikan humanistisen psykologian yhdistys, joka Carl Rogersin (1902–1987) ja Abraham Maslow’n (1908–1970) kaltaisten teoreetikkojen johdolla nosti ”humanistisen psykologian” kolmanneksi voimaksi hallitsevien behaviorismin ja psykoanalyysin rinnalle: niistä poiketen suuntaus korosti holistista näkökulmaa ihmiseen kokonaisuutena persoonana, jonka olennaisimpia ominaisuuksia ovat vapaa tahto, luovuus ja kyky omatoimiseen kehittymiseen. Humanistinen psykologia oli keskeisessä asemassa amerikkalaisen populaaripsykologisen *self-help*- ja itsensäkehittämiskulttuurin kehittämisessä ja leviämisessä myös työelämään. Rauhalan ajattelu näyttäytyy näin kiinteänä osana 1960-luvun kriittisiä virtauksia, vaikka hän itse tuli tietoiseksi näistä yhteyksistä vasta myöhemmin.

Esikoisteos tarjosi lopulta Rauhalalle myös sillan filosofisen teoriapohjan valamiseen siinä esitetyille ajatuksille, sillä kirjan ilmestymisen jälkeen Turun yliopiston teoreettisen filosofian professorina toiminut Sven Krohn rohkaisi Rauhalaa aloittamaan filosofian väitöskirjatutkimuksen huomaut-

taen, miten lähelle hänen eräät näkemyksensä tulivat Husserlin ja Heideggerin fenomenologiaa. Krohnin ympärillä 1960-luvulla toimineen ”Turun fenomenologian” puitteissa – piiriin kuului Lauri Routilan (s. 1934), Matti Juntusen (1943–1979) ja Lauri Mehtosen (s. 1946) kaltaisia nuoria filosofeja – valmistui vuonna 1969 pitkällisen ja perusteellisen vaivannäön tuloksena väitöskirja *Intentionality and the Problem of the Unconscious*. Yrittäen osoittaa psykoanalyttisen tiedostamattoman käsitteen yhteensopivaksi Husserlin konstituutioanalyysin ja Heideggerin hermeneuttisen täälläolon analytiikan lähtökohtien kanssa kirja esittää, että juuri fenomenologia tarjoaa psykoanalyysin teorialle ja praktiikalle kohdallisen filosofisen perustan. Tämä tieteenfilosofinen teesi poiki lukuisia kansainvälisiä artikkeleita sekä mm. suomenkielisen teoksen *Psykoanalyysin hermeneuttinen tieteenfilosofia* (1972), jonka huomiot psykoterapeuttisen prosessin hermeneuttisesta kehämäisyydestä ennakoivat jo suoraan situationaalisen säätöpiirin ajatusta.

Situationaalista säätöpiiriä pohjustaa myös vuonna 1970 ilmestynyt saksankielinen kirjoitus *Die Seinsfrage in der sog. neueren Psychosomatik* (Olemiskysymys nk. uudemmassa psykosomaattisessa). Tässä Rauhala tarttuu nimenomaisesti Heideggerin ymmärrykseen täälläolon eksistentiaalisesta situationaalisuudesta ja kytkee sen saksalaisen Viktor von Weizsäckerin (1886–1957) perustamaan uudempaan psykosomaattiseen lääketieteeseen, joka ei enää lähde liikkeelle uudella ajalla vakiintuneesta kartesiolaisesta mieli–ruumis-dualismista vaan tarkastelee ihmistä holistisesti yhtenäisenä kokonaisuutena. Tällaisessa kokonaisuudessa hyvin- ja pahoinvoinnilla on erilaisia psyykkisiä ja ruumiillisia ilmenemismuotoja ja myös orgaaniset ja biologiset reaktiot näyttäytyvät mielellisten kokemusten tavoin konteksti- ja tilannesidonnaisina ja aiempien kokemusten suuntaamia. Ruumis ja mieli ovat ihmisen yhtenäisen kokonaistilanteen aspekteja, eivät toisilleen vastakkaisia tai radikaalisti erilaisia periaatteita noudattavia erillisiä substansseja. Rauhala näkee psykosomaattisen lähestymistavan täydentävän heidegge-

rilaista situationaalisuusajatusta, jossa ruumiillisuus ei saa kovin keskeistä sijaa.

Situaatio ja sen kolmikantainen säätöpiiri

Kirjoitus *Situationaalinen säätöpiiri psyykkisissä häiriöissä ja psykoterapiassa* ilmestyi vuonna 1973 Helsingin yliopistollisen keskussairaalan Psykiatrian klinikan julkaisusarjassa; englanninkielinen tiivistelmä julkaistiin samana vuonna Sven Krohnin 70-vuotisjuhlaulkaisussa (Rauhala, 1973a). Teksti lähtee liikkeelle kysymällä, millä ihmistutkimuksen osa-alueilla heiddeggerilainen eksistentiaalinen fenomenologia on vallitsevaa positivismia hedelmällisempi teoreettinen lähtökohta. Eksistentiaalisen fenomenologian Rauhala ymmärtää dynaamisena versiona Kantin transsendentaalifilosofiasta: toisin kuin Kant, fenomenologia ei enää näe kokemuksen rakenteellisia ehtoja staattisina vaan prosessuaalisina, tapahtumaluonteisina, muuttuvina ja kehkeytyvinä, ja tähän juuri perustuu sen hedelmällisyys. Heidegger ei myöskään rajaa kysymyksenasettelua tietoteoreettiseksi – *Olemista ja aikaa* hallitseva ”fundamentaaliontologinen” projekti kysyy olemisymmärryksen, mielekkään todellisuuskokemuksen, mahdollistavaa mielekkään kokemuksellisen todellisuuden omaa rakennetta, olemisen mieltä tai mielekkyyttä (*Sinn von Sein*). (Rauhala, 1973b, 1–5.)

Psyykkisen häiriön kohdalla voidaan näin erottaa kolme tarkastelun tasoa: 1) fundamentaaliontologinen taso, joka kysyy psyykkisen häiriön kaltaisen ilmiön mahdollistavia perustavia olemisrakenteita; 2) ”reaaliontologinen” taso, joka kysyy psyykkisen häiriön omaa ilmiöllistä rakennetta ja olemistapaa; ja 3) empiirinen tutkimus, joka havainnoi yksittäisiä psyykkisiä häiriöitä. Koska tätä peruserottelua ei ole aiemmin riittävän selkeästi tehty, on psyykkisiä häiriöitä usein päädytty tulkitsemaan riittämättömän ontologisen viitekehyyksen puitteissa. (Emt., s. 3–5.) Rauhalan hahmotuksen mukaan on edettävä siten, että lähdetään liikkeelle ihmisen olemisen eli

heideggerilaisittain eksistenssin tarkastelusta ja edetään kysymään, millaiset eksistentiaaliset rakenteet tekevät psyykkisesti häiriytyneen kokemustilanteen mahdolliseksi ja millainen tilanne se on. Tällöin siis edetään yleisistä ehdoista yksittäiseen ilmiöön. Tarkastelussa on kuitenkin otettava huomioon Heideggerin (2000a, 196–197; 2001, 152–153) kuvailema mielekkyyskokemuksen kaksisuuntaisuus, ”hermeneuttinen kehä” tilanteessa tapahtuvan tulkitsevan ymmärtämisen lähtökohtien ja sen lopputulemien välillä. Tarkasteltaessa psyykkisen häiriön eksistentiaalisia ehtoja inhimillisen eksistenssin yhtenä toteutumismuotona on katsottava myös, millä tavoin tämä ilmiö vaikuttaa takaisin kokemuksen eksistentiaalsiin ehtoihin ja vuorostaan muokkaa niitä. Tässä kohtaa astuu mukaan situationaalinen säätöpiiri, dynaaminen kehämalli, jonka avulla on mahdollista havainnollistaa, miten situationaaliset ehdot muokkaavat tilanteessa koettua mielekkyyttä ja miten koettu mielekkyys puolestaan muokkaa situaatiota. (Rauhala, 1973b, 5–7.)

Husserlilaista konstituutioanalyysia eli erilaisten ja eritasoisten merkitysten rakentumista koskevaa tarkastelua soveltamalla Rauhala lähestyy ensin kysymystä siitä, mitä fenomenologisesti tarkoittaa koetun mielekkyuden rakentuminen ”epäsuotuisaksi” – normaalista poikkeavaksi, rajoittavaksi, ahdistavaksi. Kyseessä on tällöin ennen kaikkea aiemman kokemuksen pohjalta rakentuneiden ja uutta kokemusta ohjailevien mielekkyyskontekstien eli horisonttien epäsuotuisa vaikutus, joka voi johtaa suhteellisuuden tajuun vääristymiseen, väärin tai puutteellisiin yleistyksiin, puuttuvaan tasapainoon järjen, tunteen ja intuition välillä ja muihin vastaaviin elämää häiritseviin kokemistapoihin. Kokemiskontekstin ja koetun mielekkyuden välille muodostuu kaksisuuntainen kehä: esimerkiksi masentunut ihminen voi kokea oman masentuneen horisonttinsa puitteissa yksittäiset asiat johdonmukaisesti pettymyksinä ja elämänsä tarkoituksettomuutta tai omaa huonommuuttaan alleviivaavina, ja nämä kasaantuneet pettymykset taas entisestään vahvistavat epäsuotuisaa kokemishorisonttia. Onnistuneessa psykoterapeuttisessa tilanteessa terapeutin esittämät kysymykset, ehdotuk-

set ja tulkinnat voivat kuitenkin ohjata henkilön reflektoimaan taustaansa tavalla, joka paljastaa hänelle hänen omien kielteisten lähtökohtiensa suhteellisuuden ja niiden henkilöhistoriallisen muodostumisen tavan. Tästä voi seurata kokemushorisontin kyseenalaistuminen, tarkistuminen ja lopulta sen uudistuminen. Vastaavasti terapeutti itse lähtee terapiatilanteessa tulkitsemaan autettavan tilannetta omasta horisontistaan – henkilökohtaisesta elämäkokemuksestaan, kulttuurin ja yhteisön jakamista yleisistä käsityksistä ja arvostuksista, koulutuksestaan ja taustateorioistaan sekä aiemmista ammatillisista kokemuksistaan – mutta hänen kohtaamisensa autettavan kanssa väistämättä muokkaa jälleen kehämäisesti näitä taustaoletuksia. Kolmas psykoterapeuttinen hermeneuttinen kehä muodostuu terapeutin ja autettavan välisestä dynamiikasta, ja juuri tätä kehää kuvaavat Freudin transferenssin eli tunteensiirron ja vastatransferenssin käsitteet. Terapeuttisessa tilanteessa autettavan tunnepitoiset taustakokemukset, esimerkiksi varhaiset suhteet omiin vanhempiin, saattavat terapeutin kysymysten ansiosta aktualisoitua uudelleen muuntuneessa valossa ja muokata autettavan emotionaalista suhtautumista terapeuttiin, ja vastaava ilmiö voi toteutua käänteisesti myös terapeutin kohdalla. (Emt., 8–13; vrt. kaavio, Rauhala, 1974, 111.)

Kaikki kolme kehää kuvaavat tietyn tilanteen, tilanteen – autettavan elämäntilanteen, terapeutin ammatillisen tilanteen, heidät yhteen saattavan terapeuttisen tilanteen – dynaamista muokkautumista ja kehkeytymistä. Heideggerilaisen eksistentiaalisen analytiikan puitteissa tilaatio tarkoittaa inhimillisen olemassaolon kosketuspintaa maailmaan ja itseensä, sitä yhtymäkohtaa, jonka puitteissa minkäänlaiset mielekkäät suhteet todellisuuteen ovat ylipäättään mahdollisia. Situaatio muodostuu konkreettisista ”olo-suhteista”³ kirjaimellisessa mielessä niinä suhteina, joihin yksilön olemassaolo tilanteessa asettuu. Käytännössä kyse on loputtomasta määrästä

3 Rauhala (1974, 129) tosin itse erottaa tilaation jyrkästi ”olosuhteista” ymmärtäen jälkimmäisillä niitä reaalisia, empiirisiä asiaintiloja, joiden alaisuudessa ihmiset elävät.

edeltäviä valintoja tai pikemminkin valikoitumia (ajankohta, sijainti, kulttuurinen tausta, yhteiskunnallinen tausta, uskonnollinen tausta, kieli, perhesuhteet, sukupuoli, ikä, terveys, koulutus, varallisuus, ammatti jne.), jotka eivät milloinkaan toistu kahdessa eri tilanteessa identtisenä yhdistelmänä ja joista ihmisen kokemuksellisen tilanteen ainutkertainen yksilöllisyys näin ollen muodostuu. Heideggerilaisittain puhuen situationaaliset olosuhteet muodostavat ”esiymmärtäneisyyden” (*Vorverständnis*), aina jo edeltä olemassa olevan mielekkyydestään, jota vasten voimme ”ymmärtää” ylipäättään mitään, so. kokea mitään mielekkyyttä konkreettisesti tilanteessa. (Rauhala, 1973b, 13–18.)

Olosuhteistamme osa on peruuttamattomasti lukkoon lyötyjä – emme voi vaihtaa vanhempiamme, geeniperimäämme tai syntymämme ajankoh-
taa – ja osa taas on muutettavissa. Henkilöhistoriaamme emme kuitenkaan voi muuttaa, vaan aiemmat olosuhteet ja niiden valossa saavutetut kokemukset jäävät aina osaksi tosiasiallista taustaamme. Tämä tausta on Heideggerin (2000a, 82, 175; 2001, 55–56, 135) käsittein olemisemme *faktinen* ulottuvuus, ”jo tehty ja tapahtunut” (lat. *factum*) tosiasiallisuus, josta emme voi luopua ja jota emme voi karistaa harteiltamme, vaan jonka kanssa meidän on tavalla tai toisella elettävä. Faktisuutemme ei kuitenkaan ole staattinen monoliitti, pelkkä rykelmä yksiselitteisiä ”faktoja” tai sarja menneitä nykyhetkiä, vaan konkreettisiin tilanteisiin kuuluva lähtökohtainen ”aina jo” -ulottuvuus, jonka ilmenemistapa ja merkitys muokkautuvat situaatiosta toiseen uusien elämäntilanteiden ja -kokemusten sulautuessa siihen. Dynaamisena olemisaspektina faktisuus palautuu olemassaolomme ”heitteisyteen” (*Geworfenheit*) eli siihen, ettei ihmisenä olemisemme milloinkaan ala ”puhtaalta pöydältä” vaan on aina jo käynnissä, ”heitettynä” tai ”heitteille jätettynä” konkreettiseen tilanteeseen taustoineen, mutta samalla aina vielä liikkeessä ja matkalla, kesken. ”Heitettynä luonnoksena” (*geworfener Entwurf*), aina jo alkaneena ja aina vielä keskeneräisenä projektina, inhimillinen täälläolo aina myös elää eteenpäin, suunnittelee tai luonnostaa

olemistaan kohti tulevaisuudellisia mahdollisuuksiaan, jotka yhtäältä avautuvat aina konkreettisesta tilanteesta ja toisaalta myös suuntaavat tuossa tilanteessa käynnissä olevaa olemassaolon liikettä. (Heidegger 2000a, 175, 186–187, 190–191, 222–228, 249, 336–337, 345–346; 2001, 135, 144–145, 148, 175–180, 199, 276–277, 284–285.) Yhdenkään kohtaamamme tilanteen ja siinä saavutettujen kokemusten jälkeen ei kokemushorisonttimme ole *täsmälleen* samanlainen kuin ennen. Olemassaolomme on toki käytännössä pitkälti rutiinia, arkisia hetkiä, joiden läpi kuljemme totunnaisesti ja kaavamaisesti antamatta niille tilaisuutta olennaisesti muuttaa itseämme. Silti jokaiseen tilanteeseen, erityisesti psykoterapeuttiseen tilanteeseen, sisältyy syvemmän muuttumisen ja murroksen mahdollisuus. Tilanne voi puhutella meitä tavalla, joka johtaa meidät ajattelemaan omat lähtökohtamme, olettuksemme, käsityksemme, tottumuksemme, käsitteemme, puhetapamme ja käytäntömme uudelleen, jolloin suhteemme omaan taustaamme voi muuttua ja olemassaolomme sujuva ja uriinsa lukkiutunut automaatio purkautua.

Tämän mahdollisuuden tarjoaa juuri situationaalinen säätöpiiri, jonka Rauhala (1973b, 19–25) tässä vaiheessa esittää lähinnä hermeneuttisen kehän yhtenä muotona: se on mekanismi, jonka avulla konkreettinen tilanne voi ”säädellä” niitä lähtökohtia ja sitä esiymmärtäneisyyttä, jonka valossa tuon tilanteen alun perin kohtaamme, jolloin taas palaamme tilanteeseen muuttuneesta taustasta käsin ja kohtaamme sen uudistuneessa valossa. Tästä kehämäisyydestään huolimatta situationaalinen säätöpiiri ei aktivoituessaan ole ”noidankehä”, *circulus vitiosus*. Sellaiseksi se voi toki luuttua jäädessään paikoillaan pyöriäksi ympyräksi, jossa ennakkoluulomme ja tottumuksemme tekevät kokemuksestamme köyhää ja monotonista siten, että avaudumme vain sellaisille kokemuksen puolille, jotka entisestään lujittavat olemassa olevia lähtökohtiamme. Tällainen lukkiutuminen voi saada patologisiksi katsottavia muotoja vaikkapa siten, että tulkitsemme tilannetta itsepintaisesti sille vieraasta horisontista käsin (esimerkiksi aikuiselämäm-

me tilanteita oman uudelleen aktivoituneen lapsuuden minämme näkökulmasta), herkistämme huomiokykymme neuroottisesti tai ahdistuneesti vain tietyille, pelkoihimme tai pakkomielteisiimme liittyville ärsykkeille tai juutumme vihameliseen, katkeroituneeseen tai vainoharhaiseen kokemiseen. Näille kokemistavoille ja niitä ilmentävälle käyttäytymiselle psykiatrialla on monia erilaisia luokituksia, mutta niille yhteistä on säätöpiirin dynamiikan kaventuminen siten, että ”takaisinsyöttömekanismi” käsillä olevasta todellisuudesta takaisin esiyymmärtäneisyyden horisonttiin heikkenee, mistä seurauksena on todellisuudesta vieraantunut, harhainen tai köyhtynyt kokeminen. Juuri näihin situationaalisen säätöpiirin tapaus- tai eksistenssikohtaisiin ”häiriintyneisiin”, so. jonkintyyppistä kärsimystä tai puutteellisuutta aiheuttaviin muunnelmiin tulee psykoterapeuttisen auttamisen kohdistua (emt., 25–36). Psykoterapiassa tavoiteltava hedelmällinen, elämän ja todellisuusmyönteinen säätöpiiri voidaan ympyrän sijasta ajatella spiraalina, jossa piirin palautejärjestelmä elpyy siten, että taustan ja tilanteen välisen hermeneuttisen dynamiikan vastavuoroistuminen voi johtaa lähtökohtien uudelleentulkittumiseen ja mielekkyykokemuksen uudistumiseen ja syvenemiseen (vrt. Rauhala, 2005a, 59). Juuri tätä Heidegger (2000a, 197; 2001, 153) tarkoittaa sanoessaan, ettei hermeneuttisen kehän kannalta olennaista ole ulospääsy kehästä vaan ”oikea tapa tulla kehään”.

Rauhala päättää tutkielmansa vastaamalla alustavasti lähtökysymykseensä. Hän vertailee kausaalisen etiologisen selittämisen ja hermeneuttisen johtamisen ansioita mallinnettaessa kokemuksellisten merkityssuhteiden muutoksia ja katsoo olevansa oikeutettu väitteeseen, jonka mukaan situationaalinen säätöpiiri ainakin aivotutkimuksen nykytilanteessa tarjoaa kausaalisia selityksiä toimivamman mallin sen ymmärtämiseksi, millaisia prosesseja psyykinen häiriö ja psykoterapeuttinen auttaminen mielekkään kokemuksen tasolla ovat ja miten niiden dynamiikka etenee (Rauhala, 1973b, 36–37). On kuitenkin selvää, etteivät nämä lähestymistavat ole toisensa poissulkevia tai viime kädessä edes aidosti keskenään kilpailevia:

orgaanisen tai geneettisen perustan löytäminen skitsofrenialle tai masennukselle ei muuttaisi niiden kokemuksellista tilannesidonnaisuutta tai tulokinnallista roolia eikä poistaisi tarvetta niistä kärsivän tilannesidonnaiseen auttamiseen. Lisäksi avoimeksi jää nykypäivänä yhä varteenotettavammalta tuntuva mahdollisuus, jota Rauhala ei tässä huomioi: kausaalis-etiloginen ja hermeneuttinen malli voisivat tulevaisuudessa lähentyä ja tajunnan neuropsykologinen selittäminenkin voisi omaksua yhä enemmän situationaaliselle säätöpiirille ominaisia dynaamisia ja holistisia piirteitä, joissa esim. lähdetäisiin liikkeelle hermoverkkojen tapahtumien omasta kontekstisidonnaisesta ja relationaalisesta luonteesta. Silti luonnontieteellisen selittämisen ja hermeneuttisen situationaalisen ymmärtämisen välille näyttää väistämättä jäävän ”nomoteettisen” ja ”idiografisen” tarkastelutavan välinen ero. Ihmisen ainutkertaisuutta tulkitseva psykoterapeuttinen auttaminen on ”käytännössä aina yksilöivää ja privatisoivaa, so. asioita, suhteita, tapahtumia jne. nimeävää, ajoittavaa, paikallistavaa – –” (emt., 30).

Seuraavina vuosina ilmestyneet teokset *Psykykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa* (1974) ja *Filosofinen orientoituminen psykosomaattikan ongelmaan* (1976) sekä lyhyempi kirjoitus *Ihmistutkimuksesta eksistentiaalisen fenomenologian valossa* (1978) tarkentavat ja syventävät situationaalisen säätöpiirin käsitettä ja tekevät siitä aidosti psykosomaattisen mallin eriyttämällä tajunnan ja kehon erillisiksi situaatioissa olemisen ja situationaalisen ymmärtämisen ulottuvuuksiksi. Tilanteessa tarjoutuvan mielekkyyden tajunnallisen, intentionaalisen ymmärtämisen lisäksi myös kehon orgaanisten prosessien tasolla tapahtuu tilannesidonnaista ”ymmärtämistä” – elimistömme reagoi tilanteessa kohtaamiimme ärsykkeisiin tavoilla, jotka ovat itse sidoksissa situationaalisten tekijöiden ainutkertaiseen konfiguraatioon (Rauhala, 1974, 78). Tämän erottelun pohjalta Rauhala päätyy jakamaan situationaalisen säätöpiirin neljään osakehään, jotka muodostuvat 1) situaation ja tajunnan, 2) tajunnan ja kehon, 3) situaation ja kehon ja 4) kehon sisäisten orgaanisten järjestelmien välisestä kaksisuuntaisesta vuorovai-

kutuksesta. Kehä 1) on edellä käsitelty esiyymmärtäneisyyden, ymmärtämisen, lähtökohtien refleктоimisen ja testaamisen ja uudelleenymmärtämisen hermeneuttinen kehä, johon heideggerilainen filosofinen hermeneutiikka etupäässä keskittyy. Kehä 2) edustaa psykosomaatiikkaa perinteisemmässä mielessä, mielen ja ruumiin välistä dynamiikkaa, jossa kehollis-organainen tila toimii tajunnan ja ajattelun ehtona ja jossa tajunnallinen tila vastaavasti heijastuu kehon vointiin; emootioiden ja stressin kaltaisissa tiloissa näiden välinen vuorovaikutus on erityisen kiinteää. Kehä 3) kuvastaa kehollisuuden omaa tilannesidonnaisuutta, olosuhteiden vaikutusta keholliseen tilanteessa olemiseen ja vastaavasti tapaa, jolla keholliset ilmiöt – terveydentilan muutokset, nälkä, väsymys, erilaiset riippuvuudet – muodostavat uusia tilannesidonnaisia ehtoja. Kehä 4) kuvastaa eriytyneen ja elimellisen kehon sisäisten järjestelmien keskinäistä dynamiikkaa, esimerkiksi keskushermoston ja suoliston välisiä monimutkaisia vaikutus- ja takaisinsyöttömekanismia. Kaikki neljä kehää, Rauhala tähdentää, ovat saman kokonaisdynamiikan puolia ja läpäisevät toinen toisensa. (Emt., 147–155; Rauhala, 1976, 86–92, 96–105.) Kyseessä on vastavuoroisen mahdollistamisen verkosto: situaatio on tilannesidonnaista mielekkyyttä kokevan tajunnan ehto, tajunta taas situaation tuntemisen ja reflektionin ehto; kehollisuus on ruumiillistuneen ja orgaaniseen aistinelimistöön sidotun tajunnan ehto, tajunta taas mielekkään eletyn kehollisuuden ehto; situaatio mahdollistaa olosuhteisiin reagoivan orgaanisen olemisen ja keho taas konkreettisen sijoittumisen situaatioon; ja vastaavasti orgaaniset järjestelmät kuten ruoansulatus ja verenkierto mahdollistavat vastavuoroisesti toinen toisensa (Rauhala, 1978, 10–15).

Situationaalinen säätöpiiri on näin saavuttanut täyden jäsenyksensä ja kypsän muotoilunsa. Tässä päämuodossaan se kertaantuu miltei kaikissa Rauhalan myöhemmissä töissä, erilaisissa yhteyksissä ja eri painotuksissa. Erityisesti *Merkityksen ongelma psykologiassa ja psykiatriassa* (1981) ja *Ihmiskäsitys ihmistyössä* (1983) tuovat esille situationaalisen säätöpiirin ja situationaalisuus–kehollisuus–tajunnallisuus–kolmiyhteyden konkreettisia

sovellusmahdollisuuksia niinkin moninaisilla alueilla kuin ympäristösuunnittelu ja arkkitehtuuri, sosiaalityö, somaattinen lääketiede ja sairaanhoito, psykoterapia, sielunhoito, kasvatustieteet ja taidekasvatustieteet – kaikki nämä ovat ymmärrettävissä auttamisen muotoina, jotka kohdistuvat joko yksilön tilanteeseen, kehoon, tajuun tai näiden erilaisiin yhdistelmiin. Näillä aloilla Rauhalan vaikutus onkin Suomessa ollut suurin ja näkyvin, ja niiden piirissä hänen ajattelustaan on tuotettu huomattava määrä opinnäytteitä. Meidän tehtäväksemme jää tässä kuitenkin kiteyttää lyhyesti Rauhalan tärkeimmän käsitteellisen mallin *filosofinen* merkitys ja kaukupohja.

Situationaalinen säätöpiiri radikaalifenomenologisena käsitteenä

Rauhala itse näkee situationaalisen säätöpiirin tärkeimmän filosofisen merkityksen kahtalaisena. Yhtäältä se on tieto-opillinen mallinnus psykoterapian ja ihmistutkimuksen hermeneuttisesta, kehämäisestä tai spiraalimaisesta etenemistavasta. Toisaalta se on ontologinen mallinnus, jonka avulla voidaan ymmärtää ihmisen olemistavalle ominainen yhtenäisyys ja moninaisuus: situationaalinen säätöpiiri havainnollistaa ”miten on mahdollista, että ihmisen kokonaisuudessa vallitsee monius ja kääntäen, miten monius on kokonaisuus kieltämättä kumpaakaan” (Rauhala, 1976, 92). Rauhalan omassa tuotannossa jälkimmäinen, ontologinen merkitys nousee päällimmäiseksi. Hän sijoittaa toistuvasti situationaalisen säätöpiirin jäsentämän holistisen lähestymistavan, joka hahmottaa ihmisen olemistavan erilaisten toisistaan riippuvaisten aspektien vastavuoroisena dynamiikkana, perinteisten yhtenäisyyttä (monismia), kahtalaisuutta (dualismia) tai moninaisuutta (pluralismia) korostavien filosofisten ihmiskäsitysten yhteyteen (emt., 31–50; Rauhala, 1978, 6; 2005a, 24–30).

On huomattava, että koko kysymys ihmisen erityisestä ontologisesta kahtalaisuudesta tai yhtenäisyydestä, samoin kuin filosofinen antropologia

ylipäättään, rajautuu uuden ajan filosofian piiriin. Aristoteelisessa filosofiasa ihminen ei saa ontologista erityisasemaa eikä hänen olemistapaansa liity ontologista ongelmaa, joka ei koskisi kaikkea muutakin olevaa. Kaikkien materiaalistien ja substantiaalisten olioiden tavoin yksittäinen ihminen on muodon ja aineen synteesi, tietyn lajityypillisen olemuksen konkreettinen materiaallinen toteutuma. Lajina ihminen kuuluu laajempaan elävien olentojen sukuun, ja eläviä olentoja määrittää sielullisuus. Sielu (*psykhē*) ei kuitenkaan Aristoteelelle ole mikään erillinen substanssi vaan elävyyden prinssiippi, se muoto, joka tekee tietystä materian elämiseen kykenevän ruumiin (*Sielusta* II, 1, 412a20–21). Ihmisen sieluun, ihmisen elävyyteen, kuuluu muilta eläviltä olennoilta puuttuva rationaalis-diskursiivisen ajattelun taso, *logos* eli ”järki”, mutta sielun ja ruumiin yhteenkuuluvuus ei muodosta suurempaa ontologista ongelmaa kuin muodon ja aineen yleinen liitto: ne ovat vain yhtenäisen, konkreettisen olevan eri aspektoja, jotka eivät voi todellistua erillisinä. Vaikka ihmisellä onkin erityinen asemansa elävien olentojen hierarkiassa, Aristoteles tähdentää, ettei ihminen ole missään mielessä ontologisesti korkein tai perustavin olento vaan osa muuttuvaa, katoavaista ja ajallista todellisuutta (*Nikomakhoksen etiikka* VI, 7, 1141a20–22). Ihmiselle kuuluva intuitiivinen taju (*nūs*), kyky todellisuuden perimmäisten periaatteiden välittömään käsittämiseen, antaa hänelle kuitenkin mahdollisuuden lähestyä täydellistä, jumalallista olemista (X, 7, 1177b26–31).

Vasta René Descartesin (1596–1650) käännteentekevä lähtökohta, *cogito* (”ajattelen, tajuan”), joka asettaa ajattelevan minän välittömän ja epäilyksettömän suhteen omaan ajattelevaan olemassaoloonsa kaikkein perustavimmaksi tiedolliseksi varmuudeksi ja korostaa kaiken muun tietämisen välillisyyttä, johtaa moderniin substanssidualismiin. Ajattelevan minän aineeton ja tilaton olemassaolo näyttäytyy nyt kaikista muista, aineellisista ja ulotteisista substansseista (*res extensa*) erillisenä ajattelevana, tajuisena substanssina (*res cogitans*). Kun tajunta on tällä tavoin irrotettu aineellisesta todellisuudesta omaksi substanssiksi, on tajunnan ja ruumiin välinen yh-

teys ajateltava kahden olemistavaltaan radikaalisti erilaisen olion väliseksi kausaaliseksi vaikutukseksi, jonka ymmärrettäväksi saattaminen muodostaa Descartesille ylitsepääsemättömän ongelman. Uuden ajan monismit – Baruch Spinozan (1632–1677) ajatus tajunnallisesta ja aineellisesta yhden absoluuttisen substanssin puolina, George Berkeleyyn (1685–1753) idealistinen empirismi, joka kiistää tajunnasta riippumattoman materian mielekkyyden, valistusajan mekaaninen materialismi, loogisten positivistien fysikalismi, joka palauttaa todellisuuden jäännöksettä fysiikan mahdolliseksi kohdealueeksi, uudempi eliminatiivinen materialismi ja erilaiset identiteetteorioiden, joiden mukaan mentaalitilat ovat identtisiä fysikaalisten tilojen kanssa – ovat kaikki pohjimmiltaan reaktioita kartesiolaiseen dualismiin, Descartesin myötä syntyneeseen mieli–ruumis-ongelmaan, ja liikkuvat viime kädessä kartesiolaisen viitekehyksen sisällä.

Rauhala (2005a, 28) luonnehtii omaa holistista malliaan ”monopluralistiseksi”: se ymmärtää ihmisen kokonaisvaltaisena ykseytenä, joka on kuitenkin luonteeltaan dynaaminen, elävä prosessi eikä siksi voi olla sisäisesti tasalaatuinen, homogeeninen, vaan useasta eri momentista rakentuva heterogeeninen yhteispeli, yhtenäisyys erilaisuudessa. Ihminen on Rauhalalle situationaalisuuden, kehollisuuden ja tajunnallisuuden ”kolmiyhteys”. On kuitenkin huomattava, ettei monopluralistinen malli enää asetu ensinkään samalle tasolle uuden ajan dualismien ja monismien kanssa, sillä se luopuu Descartesin peruslähtökohdasta: ihmisen olemiskomponentteja ei enää ymmärretä substantiaalisina ja itsenäisinä vaan prosessuaalisen systeemin toisistaan riippuvaisina osatekijöinä. Tältä osin Rauhala seuraa Husserlin fenomenologian antikartesiolaista murrosta, joka perustuu ymmärrykseen tajunnasta intentionaalisena, merkityksiin suuntautuneena ja niitä tarkoittavana, merkitykselliseen maailmaan erottamattomasti kietoutuvana aktien jatkumona vailla omaa, ”ulkomaailmasta” irrallista substantiaalista olemusta. Heideggeria seuraten Rauhala menee kuitenkin vielä pidemmälle ihmisen tajunnallisen kokemistavan hermeneuttisen situationaalisuuden, tilan-

nekohtaisuuden, tapahtumallisuuden ja ainutkertaisuuden, korostamisessa. Jäsentämällä kokonaisuuden systeemiteoreettisesti säätöpiirinä, jonka vastavuoroiseen dynamiikkaan kehollisuus ja situationaaliset olosuhteet osallistuvat tajuntaa modifioiden ja siitä modifioituen, Rauhala tulee luoneeksi täysin uuden ja omaperäisen, Heideggerin ajallisuusmallista poikkeavan hahmotuksen mielekkyykokemuksen tapahtumisesta.

Kolmikantaista situationaalista säätöpiiriä ei siksi pidä omimmillaan ymmärtää uudenlaisena ”vastauksena” kausaalista vaikutussuhdetta koskevaan mieli-ruumis-ongelmaan, sillä se asettaa koko ongelman perustavasti uudella tavalla. Tässäkin suhteessa Rauhalan käsitteellinen innovaatio noudattaa Deleuzen ja Guattarin (1991, 22; 1993, 27) lähtökohtaa, joka korostaa, etteivät filosofien luomat käsitteet ole erilaisia vastauksia samoihin kysymyksiin, vaan luovia ratkaisuja *muuttuviin* käsitteellisiin haasteisiin, uudella tavalla hahmotettuihin ongelmiin. On kuitenkin huomattava, että tästä murroksesta huolimatta Rauhala sitoutuu tiettyssä suhteessa vahvasti saksalaiseen Kantin jälkeisen idealismin perinteeseen. Vaikka hän väsymättä korostaa säätöpiirin komponenttien keskinäistä riippuvuutta ja vastavuoroisuutta, hän yhtä johdonmukaisesti alleviivaa tajunnallisuuden kokonaisvaltaista ensisijaisuutta. ”Situationaalisen säätöpiirin tapahtumisessa – – tajunnallisuus muodostuu ratkaisevan tärkeäksi. Tajunnallinen ymmärtäminen on kokonaisuuden kannalta koordinoiva ja johtava.” (Rauhala, 1976, 90, vrt. 54–58.) Tajunnallisuus tarjoaa tiettyyn rajaan saakka mahdollisuuden ohjailla säätöpiirin kaikkien neljän osakehän dynamiikkaa; vaikka sillä ei olekaan ”täydellistä herruutta” situationaalisessa säätöpiirissä, siihen kuitenkin sisältyy ”ihmisen omaan eksistenssiinsä vaikuttamisen olennaisin mahdollisuus” (emt., 91). Rauhalan myöhemmässä tuotannossa, erityisesti *Tajunnan itsepuolustuksessa* (1995) painottuukin tarve suojata nimenomaan tajunnan autonomiaa reduktiivisten materialismien hyökkäyksiltä (Rauhala, 2005b, 31–39). Toisaalta Rauhala (1976, 47–50; 2009, 160) suhtautuu kriittisesti myös Maurice Merleau-Pontyn (1908–1961) ruumiinfenomenologias-

ta ponnistaviin ”kehofilosofioihin”, jotka tähdentävät tietoisuuden läpeensä kehollistunutta ja aistihavaintoon sidottua luonnetta.

Rauhala paljastaa velkansa opettajilleen Ahlmanille ja Krohnille, ”henkisyiden analyysin suurmestareille” (Rauhala, 2009, 9), tarttuessaan hengen ja henkisyiden tematiikkaan teoksessaan *Henkinen ihmisessä* (1992). ”Henkisellä” Rauhala ymmärtää Max Scheleriä (1874–1928) ja Nicolai Hartmannia (1882–1950) seuraten sitä pelkän psyykkisen kokemuksellisuuden yläpuolelle kohoavaa tajunnallisuuden tasoa, joka erottaa ihmisen eläimestä. Yhtäältä se on diskursiivis-rationaalis-kielellistä jäsentymistä, kreikkalaisten *logosta*, joka mahdollistaa pelkän tajunnallisen kokemisen lisäksi *jonakin* kokemisen, järjellisyden, joka kytkee välittömästi läsnä olevan ideaalisiin ja pysyviin merkityksiin ja tulkitsee sen niiden valossa. Toisaalta ”henkinen” on platonis-aristoteelinen *nūs*, intuitiivinen ja välitön perimmäisten periaatteiden tajuaminen, jonka Aristoteles ymmärtää ihmisen korkeimmaksi ja ”jumalallisimmaksi” kyvyksi ja jonka Plotinoksen (204–270 jaa.) uusplatonismi hahmottaa alkuperäisen transsendentin ykseyden ensimmäisenä emanaationa, ylyksilöllisenä tajuntana, joka vasta aineeseen ”langetessaan” yksilöityy erillisiksi tajunnoiksi. Kolmanneksi kyseessä on stoalaisesta filosofiasta varhaiskristilliseen ajatteluun periytyvä *pneuma*, ihmisolennon ruumiista ja ruumiillistuneesta sielusta erillinen ylipersonallinen ”elämän henkäys” tai elämänvoima, joka ymmärretään lopulta ihmisenä olemisen korkeimman mahdollisuuden muodostavana ”hengellisyytenä”, joka pyhän hengen ominaisuudessa toimii jumalallisen ja inhimillisen välittäjänä. (Emt., 11–56.) Rauhala suhtautuu vakavasti mutta varauksella Ahlmanin ja Krohnin ajatuksiin henkisyudesta ihmisenä olemisen ylipersonallisena ja universaalina ”ytimenä” (emt., 67–87). Lopulta hän palaa tarkastelemaan henkisyyttä persoonallisena ja yksilöityneenä, eksistenssikohtaisena ilmiönä (emt., 87–93).

Rauhalan myöhäisajattelussa muodostuu näin kiinnostava jännite yhtäältä ylyksilöllisen ja universaalien henkisyiden ja toisaalta situationaalisen

säätöpiirin sisäisesti heterogeenisestä ja dynaamisesta tapahtumaluonteesta seuraavan mielekkyyden tilannesidonnaisuuden välillä. Tahdonkin esittää, että tähän jännitteeseen paikantuu Rauhalan ihmiskäsityksen ratkaiseva ja osin ratkeamaton sisäinen ristiriita, joka kytkee sen yhtäältä länsimaisen hengenfilosofian klassiseen perinteeseen ja toisaalta tuossa perinteessä 1900-luvulla tapahtuneeseen syvään murrokseen. Tämän ristiriidan voidaan nähdä ilmentävän fenomenologisen filosofian sisällä vallitsevaa ”modernin” ja ”myöhäismodernin” tendenssin välistä ristiriitaa, joka kiteytyy Husserlin ja Heideggerin perustavissa näkemyseroissa fenomenologian omimmasta suunnasta ja potentiaalista.⁴ Husserlille fenomenologia tarjoaa mahdollisuuden elvyttää filosofian moderni, kartesiolainen ja kantilainen kutsumus ja tehtävä: olla ensimmäistä, transsendentaalista filosofiaa, mielekkyyden kokemuksen viimekätisten rakenteellisten ehtojen tutkimusta, ja siten universaalialia tiedettä, jonka perustukset ovat luonteeltaan absoluuttiset. Tästä tehtävästä luopuminen merkitsisi luopumista filosofian vakavasta, klassisesta hankkeesta ylipäätään. (Husserl, 1954, 15; 2011, 19.) Heideggerille fenomenologia taas päinvastoin avasi tien kohti ajattelutapaa, jonka hän näkee omimmillaan ”post-metafyysisenä” tai jopa ”post-filosofisena”, filosofian klassisesta hankkeesta erkanevana.⁵ Siinä missä länsimaisen ajattelun Platonista alkavaa metafyyssistä perinnettä yhdisti absoluuttisen viitepisteen etsiminen ajattelulle – aristoteelis-skolastisessa filosofiassa Jumalasta täydellisimpänä substanssina ja uudella ajalla ajattelevasta subjektiivisuudesta itsestään – merkitsee Kierkegaardista alkava eksistentiaalis-hermeneuttinen aikakausi mahdollisuutta länsimaisen ajattelun ”toiseen alkuun” (*der andere Anfang*), jossa ajattelu vapautuu perinteisen filosofian absoluuttisista pyrkimyksistä ja antautuu omalle perustavalle tilanne- ja kontekstisidonnaisuudelleen. Tällaisen ajattelun lähtökohtana olisi ihmisen ja hänelle avautuvan

4 Husserlin ja Heideggerin välisestä jännitteestä ks. Backman, 2010.

5 Filosofian lopusta ja postfilosofisesta ajattelusta ks. erityisesti Heideggerin myöhäinen kirjoitus ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä, 1964), Heidegger, 2000b, 61–80.

mielekkään todellisuuden ainutkertainen tapahtumaluonne. Heideggerin filosofiset perilliset hermeneutiikassa (Gadamerin lisäksi voidaan mainita ranskalainen Paul Ricœur, 1913–2005, ja italialainen Gianni Vattimo, s. 1936) sekä dekonstruktiona tunnetussa ranskalaisessa suuntauksessa (termin isän Jacques Derridan, 1930–2004, lisäksi mainittakoon Jean-Luc Nancy, s. 1940) ovat hyvin eri tavoin kehittäneet edelleen hänen luonnostelemaansa ainutkertaisuuden ja radikaalin kontekstisidonnaisuuden ajattelua.

Näemme näin, että ne ajankohtaiset filosofiset haasteet, joihin Rauhalan situationaalinen säätöpiiri käsitteellisesti reagoi, liittyvät länsimaisen ajattelun yhä meneillään olevaan murrosvaiheeseen, jossa elävät rinnakkain positivistis-naturalistiset pyrkimykset integroida filosofia empiirisiin luonnontieteisiin, Husserlin klassisen fenomenologian pyrkimykset palauttaa filosofialle sen transsendentaalifilosofinen ensimmäisyys ja Heideggerin ja hänen seuraajiensa radikaalisoidun hermeneuttisen fenomenologian pyrkimykset luopua filosofian perinteisistä pyrkimyksistä absoluuttisuuteen ja universaalisuuteen ja etsiä niiden sijaan ajattelulle uutta muotoa ja tehtävää situationaalisuuden ajatteluna. Rauhalan myöhempi tuotanto lähestyy klassista orientaatiota, mutta alkuperäisessä muodossaan Rauhalan situationaalinen säätöpiiri voidaan nähdä yhtenä tähän mennessä jäsenyeymistä, johdonmukaisimmista ja pisimmälle kypsytellyistä käsitteellisistä kontribuutioista nimenomaan jälkimmäiseen, radikaalifenomenologiseen vaihtoehtoon: säätöpiiri mallintaa ihmisen mielekkyyskokemuksen dynaamisena systeeminä, jossa mikään inhimillisesti koettu mielekkyys ei edes periaatteessa voi säilyä tai toistua puhtaasti identtisenä. Tämä Rauhalan ajattelussa havaittava sisäinen jännitteisyys ei kuitenkaan kerro filosofisesta epävarmuudesta tai ristiriitaisuudesta, vaan on ominainen piirre monille viime vuosisadan filosofisille suunnannäyttäjille, jotka etsivät filosofian paikkaa sen modernissa ja myöhäismodernissa murroksessa. Se alleviivaa Rauhalan asemaa yhtenä maamme innovatiivisimmista ajatteliijoista 20. ja 21. vuosisadan taitteessa.

Lähteet

- ARISTOTELES (1894). *Ethica Nicomachea*. I. Bywater (toim.). Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES (1924). *Aristotle's Metaphysics, I*. W. D. Ross (toim.). Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES (1956). *De anima*. W. D. Ross (toim.). Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES (1989). *Teokset, 7: Nikomakhoksen etiikka*. (Käännös S. Knuutila). Helsinki: Gaudeamus.
- ARISTOTELES (1990). *Teokset, 6: Metafysiikka*. (Käännös T. Jatakari, K. Näätäsaari & P. Pohjanlehto). Helsinki: Gaudeamus.
- ARISTOTELES (2006). *Teokset, 5: Sielusta, Pieniä tutkielmia, Eläinten liikkeestä*. (Käännös T. Jatakari, K. Näätäsaari ja M. Ahonen). Helsinki: Gaudeamus.
- BACKMAN, J. (2009). Lauri Rauhala ihmisen ainutkertaisuuden ajattelijana. Teoksessa L. Rauhala (kirj.), *Henkinen ihminen* (s. 299–367). Helsinki: Gaudeamus.
- BACKMAN, J. (2010). Heidegger ja fenomenologian asia. Teoksessa T. Miettinen, S. Pulkkinen & J. Taipale (toim.), *Fenomenologian ydinkysymyksiä* (s. 60–78). Helsinki: Gaudeamus.
- BUCHANAN, B. (2008). *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. SUNY Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1993). *Mitä filosofia on?* (Käännös L. Lehto). Helsinki: Gaudeamus.
- DIELS, H. & KRANZ, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker, I: Griechisch und deutsch* [1903] (6. painos). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- HEIDEGGER, M. (2000a). *Oleminen ja aika* [1927]. (Käännös R. Kupiainen). Tampere: Vastapaino.
- HEIDEGGER, M. (2000b). *Zur Sache des Denkens* [1969] (4. painos). Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Sein und Zeit* [1927] (18. painos). Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Gesamtausgabe, 29/30* [1929–30] (3. painos). F.-W. von Herrmann (toim.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- HERAKLEITOS (1971). *Yksi ja sama: aforismeja*. (Käännös P. Saarikoski). Helsinki: Otava.
- HUSSERL, E. (1954). *Husserliana, 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Forschung* [1936]. W. Biemel (toim.). Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, E. (2011). *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. (Suom. M. Lehtinen). Helsinki: Gaudeamus.
- KIERKEGAARD, S. (1901). *Samlede værker, 3*. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange (toim.). Kjøbenhavn: Gyldendal.
- KIERKEGAARD, S. (1902) *Samlede værker, 4*. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange (toim.). Kjøbenhavn: Gyldendal.
- KIERKEGAARD, S. (1964). *Ahdistus*. (Suom. E. Weckroth & J. Weckroth). Jyväskylä: Gummerus.
- KIERKEGAARD, S. (2001). *Pelko ja vavistus: dialektista lyriikkaa*. (Suom. T. Lehtinen). Helsinki: WSOY.

- LAGERSPETZ, K. Y. H. (2001). Jakob von Uexküll and the Origins of Cybernetics. *Semiotica* 134, 643–651.
- PLATON (1903). *Platonis opera, 3: Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias maior, Hippias minor, Io, Menexenus*. J. Burnet (toim.). Oxford: Clarendon Press.
- PLATON (1999). *Teokset, 1: Apologia, Kriton, Lakhes, Hippias (lyhyempi dialogi), Ion, Euthyfron, Kharmides, Lysis, Protagoras* (2. painos). (Käännös M. Itkonen-Kaila, M. Tyni & K. Hirvonen). Helsinki: Otava.
- RAUHALA, L. (1958). Über die Validität von Szondis Syndromatik der Schizophrenie. *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie* 17, 174–197.
- RAUHALA, L. (1973a). The Regulative Situational Circuit in Psychic Disturbance and Psychotherapy. Teoksessa T. Airaksinen ym. (toim.), *Studia philosophica in honorem Sven Krohn septuagesimum annum complentis 9.V.1973* (s. 157–176). Annales Universitatis Turkuensis, Series B: Humaniora, 126. Turku: Turun yliopisto.
- RAUHALA, L. (1973b). *Situationaalinen säätöpiiri psyykkisissä häiriöissä ja psykoterapiassa*. Helsingin yliopistollisen keskussairaalan psykiatrian klinikan julkaisusarja, 23. Helsinki: Psychiatria Fennica.
- RAUHALA, L. (1974). *Psyykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*. Helsinki: Weilin+Göös.
- RAUHALA, L. (1976). *Filosofinen orientoituminen psykosomatiikan ongelmaan*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- RAUHALA, L. (1978). *Ihmistutkimuksesta eksistentiaalisen fenomenologian valossa*. Helsingin yliopiston Psykologian laitoksen Soveltavan psykologian osaston tutkimuksia, 3/1978. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- RAUHALA, L. (2005a). *Ihmiskäsitys ihmistyössä* [1983] (3. painos). Helsinki: Yliopistopaino.
- RAUHALA, L. (2005b). *Tajunnan itsepuolustus* [1995] (3. painos). Helsinki: Yliopistopaino.
- RAUHALA, L. (2009). *Henkinen ihminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- TUOMAS AKVINOLAINEN (1891). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M., 6: Prima secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX*. Roma: Polyglotta.
- TUOMAS AKVINOLAINEN (2002). *Summa theologiae*. (Valikoiden suom. J. P. Rentto). Helsinki: Gaudeamus.
- UEXKÜLL, J. VON (1920). *Theoretische Biologie*. Berlin: Paetel.
- UEXKÜLL, T. VON & WESIACK, W. (2003). Integrierte Medizin als Gesamtkonzept der Heilkunde: Ein bio-psycho-soziales Modell. Teoksessa T. von Uexküll & R. H. Adler (toim.), *Psychosomatische Medizin: Modelle ärztlichen Handelns und Denkens* (6. painos) (s. 3–42). München: Urban & Fischer.
- WINDELBAND, W. (1924). *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 (9. painos). Tübingen: Mohr.