

# HENKILÖN PSYKIATRIA



Psykiatrian  
dialektinen filosofia



Hannu Heinänen

Psikiatrio de spiritulo  
Dialektika filosofio de psikiatrio

Hannu Heinänen

Henkilön psykiatria

Psykiatrian dialektinen filosofia

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistis-yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa S212  
lokakuun 25. päivänä 2017 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of  
the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä,  
in building Seminarium, auditorium S212, on October 25, 2017 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2017

# Henkilön psykiatria

Psykiatrian dialektinen filosofia

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN EDUCATION, PSYCHOLOGY AND SOCIAL RESEARCH 590

Hannu Heinänen

Henkilön psykiatria

Psykiatrian dialektinen filosofia



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2017

Editors

Olli-Pekka Moisio

Department of Social Sciences and Philosophy, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Ville Korhonen

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Original cover idea by Hannu Heinänen.

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7174-8>

URN:ISBN:978-951-39-7174-8

ISBN 978-951-39-7174-8 (PDF)

ISBN 978-951-39-7173-1 (nid.)

ISSN 0075-4625

Copyright © 2017, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2017

## ABSTRACT

Heinänen, Hannu

Psychiatry of spiritulo (or 'Person'). Dialectical philosophy of psychiatry

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2017, 191 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research

ISSN 0075-4625; 590)

ISBN 978-951-39-7173-1 (nid.)

ISBN 978-951-39-7174-8 (PDF)

The Finnish word 'henkilö' is difficult to translate in English as a 'Person', but in international plan-language, Esperanto, we can quite exactly translate it as 'spiritulo'. The word henkilö, spiritulo, is developed in the 19th century from the ancient Finnish word 'henki' by the medical doctor in Jyväskylä region Wolmar Schildt-Kilpinen. He was not satisfied with the simple translation from Latin word 'persona' to Finnish 'persoona', and so via the ancient word he conceptually combined the spiritulo to the dialectical process of negation of negation of the ethnic culture – elite culture – national culture. So the spiritulo could express the community (Gemeinschaft) and common (gemein) at the individual level and so it was connected to the Snellmanian philosophy of spirit. The conceptual content the spiritulo got from the Snellmanian idea of personality.

Although the spiritulo and person are often used as synonyms, conceptually the dimension of depth of spiritulo in relation to the dimension of extent of person becomes actual in the ethical need of psychiatry to encounter the human individual. The encountering of human being means an ontological perspective in the philosophy of psychiatry and not the prevailing perspective of the philosophy of science of psychopathology, which deals with pathological symptoms and also the human being as its gnoseological object. Karl Jaspers dealt with the philosophy of psychiatry ontologically when he developed phenomenological psychiatry in his classical work *Allgemeine Psychopathologie*. Although Snellman and Jaspers did not know the word spiritulo, with Snellmanian philosophy we can use also Jaspersian philosophy, when we deal with the concept of spiritulo and its impact in the philosophy of psychiatry. (To be continued in Summary.)

**Keywords:** boundary situation, communal (gemeinschaftlich), communal ethics, developmental psychiatry, dialectical philosophy, equality, helper role, person, philosophy of psychiatry, philosophy of spirit, psychiatric acute treatment, psychiatric long term treatment, psychiatric rehabilitation, psychiatry of spiritulo, social (gesellschaftlich), social psychiatry, sociopsychiatry, spiritulo, subjective, 'subjectness' (Fi: subjektius), 'subjektillinen' (Fi), world view, view of the lost world (Fi: mieronkuva).

|                         |   |
|-------------------------|---|
| <b>Author's address</b> | Hannu Heinänen, Lic. of Soc.Sc., MD,<br>specialist in psychiatry and adolescent psychiatry<br>Vuoritie 3 B 20<br>FI-04400 Järvenpää<br>Suomi - Finland  |
| <b>Supervisors</b>      | Mikko Yrjönsuuri, professor<br>Department of Social Sciences and Philosophy<br>University of Jyväskylä<br><br>Jussi Kotkavirta, professor emeritus (philosophy)<br>Helsinki<br><br>Matti O. Huttunen, professor hc, docent (psychiatry)<br>Helsinki |
| <b>Reviewers</b>        | Nora Hämäläinen, docent<br>University of Helsinki<br><br>Hannes Nykänen, docent<br>Åbo Akademi University, Turku  |
| <b>Opponent</b>         | Heikki Ikäheimo, professor<br>UNSW Sydney, Australia  |



## TIIVISTELMÄ

Heinänen, Hannu

Henkilön psykiatria. Psykiatrian dialektinen filosofia

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2017, 191 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research

ISSN 0075-4625; 590)

ISBN 978-951-39-7173-1 (nid.)

ISBN 978-951-39-7174-8 (PDF)

Sanana *henkilön* kehitti 1800-luvulla ikivanhasta suomen sanasta *henki* Jyväskylän piirilääkäri Wolmar Schildt-Kilpinen. Hän ei tyytynyt latinan *persona*-sanan suomennokseen *persoona*, vaan liitti sen *henki*-sanan kautta käsitteellisesti dialektiseen kieltämisen kieltämisen prosessiin kansankulttuuri – korkeakulttuuri – kansalliskulttuuri. Siten henkilö pystyi ilmaisemaan yhteisöllisyyttä ja yhteisyyttä yksilötasolla ja liittyi snellmanilaiseen hengenfilosofiaan. Käsitteellisen sisällön *henkilö* sai snellmanilaisesta persoonallisuuden ideasta. (Kansainvälisellä suunnitelmakielellä, esperantoksi, melko suora käännös *henkilölle on spiritulo*.)

Vaikka sanoina henkilöä ja persoonaa käytetään usein synonyymeina, käsitteellisesti henkilön syvyys-ulottuvuus suhteessa persoonan laajuus-ulottuvuuteen havainnollistuu psykiatrian eettisessä tarpeessa ihmisen kohtaamiseen. Ihmisen kohtaaminen merkitsee ontologista ihmisenä olon näkökulmaa psykiatrian filosofiassa eikä nykyisin vallitsevaa tieto-opillista psykopatologian tieteenfilosofian näkökulmaa, joka pohtii sairausoireita ja ihmistäkin tiedollisena kohteenaan. Karl Jaspers pohti psykiatrian filosofiaa ontologisesti kehittäessään fenomenologista psykiatria klassikkoteoksessaan *Allgemeine Psychopathologie*. Vaikka Jaspers ja Snellmankaan eivät tunteneet henkilö-sanaa, snellmanilaisen filosofian ohella jaspersilainen filosofia tulee avuksi pohdittaessa henkilön käsitettä ja vaikutusta psykiatrian filosofiassa. (Jatkuu Yhteenvetössa.)

**Asiasanat:** auttajarooli, dialektinen filosofia, hengenfilosofia, henkilö, henkilön psykiatria, kehityspsykiatria, maailmankuva, mieronkuva, persoona, psykiatrian filosofia, psykiatrinen akuuttihoito, psykiatrinen kuntoutus, psykiatrinen pitkäaikaishoito, rajatilanne, sosiaalipsykiatria, sosiopsykiatria, spiritulo, subjektiivinen, subjektiivinen, subjektiivisuus, tasa-arvo, yhteiskunnallinen, yhteisyyden etiikka, yhteisöllinen.



## ALKUSANAT

Henkilön käsite ja sen suhde psykiatriaan osoittautui kiinnostavaksi tutkimusmatkaksi filosofian ja psykiatrian rajamaille. Se varmasti vielä jatkuu, mutta nyt on aika esittää tähänastisesta kokoava katsaus. Väitöskirjatyöstä kehittyi kiinnostava projekti siksikin, koska sain ohjaajikseni professori Jussi Kotkavirran (filosofian puolelta) ja professori Matti Huttusen (psykiatrian puolelta). He ymmärsivät tutkimukseni idean. Kiitän heitä ajatuksia herättävistä keskusteluista, kannustavasta ohjauksesta ja tekstini kommentteista, jotka edistivät sen kehittämistä. Tekstistäni tietysti vastaan itse. Näin monografia-väitöskirjan kiinnostava kehittäminen ei jäänyt 'ikuisuusprojektiksi', vaikka tämän työn juuret ulottuvat ainakin 1980-luvun puoliväliin.

Samoin kiitän tämän väitöskirjatyöni virallista ohjaajaa Jyväskylän yliopistosta, professori Mikko Yrjönsuurta, joka sai käsikirjoitukseni aiemman professorin siirryttyä toisiin tehtäviin, perehtyi käsikirjoitukseen, tarkasti sen mm. plagioinnin estämisen kannalta ja arvioi sen siirtämisen esitarkastukseen. Kiitän myös käsikirjoituksen esitarkastajia dosentti Nora Hämäläistä Helsingin yliopistosta ja dosentti Hannes Nykästä Åbo Akademiasta, jotka väitöslupaa puoltavissa arvioissaan esittivät samalla rakentavaa kritiikkiä. Tämän saamani palautteen pohjalta olen painottanut enemmän joitakin kohtia ja muuttanut jossain alakohtienjärjestystä viimeistellessäni käsikirjoitusta painokuntoon. Työn alaotsikosta poistin sanan 'kuvaus', koska selostan itse tekstissä nyt painokkaammin tämän työn kuvausluonnetta.

Välittömästi tämä työ pohjautuu joulukuussa 2012 tekemääni filosofisen praktiikan kurssin lopputyöhön 'Nuoren kuntoutuksen dialektiikka'. Väitöskirjan ohjaajat pitivät mahdollisena sen pohjalta aloittaa filosofian ja psykiatrian poikkitieteellinen monografia-väitöskirjatyö. Väitöskirjan aiheen kehittymiseen liittyy myös monia muistoja ja keskusteluja kollegojen kanssa. Muistan heitä kaikkia, filosofisen praktiikan kurssikavereiden ja opettajien lisäksi myös aiempia kurssikavereitani ja opettajiani sekä yhteiskuntatieteiden ja filosofian että lääketieteen opinnoissani, mutta tässä on tilaisuus mainita vain muutamia tämän työn aiheeseen liittyviä keskusteluja ja henkilöitä.

Jo vuonna 1986 pohtiessani filosofian lisensiaattityötä 'Kansallisuus - yhteisöllinen itseys' alkoi sekä ongelmaksi että kiinnostavaksi aiheeksi muodostua yhteisöllisyyden (tuossa työssä kansalliskulttuurin, tai snellmanilaisittain kansallishengen) yksilötaso. Löysin sieltä kyllä henkilön käsitteen, samoin mahdollisuuden ilmaista se kansainvälisellä suunnitelmakielellä (esperantoksi) suorana käännöksenä *spiritulo*, sanan persono sijasta, mutta keskityin yhteisöllisen ja yhteiskunnallisen suhteen jännitteeseen. Muistan lisensiaattityön tarkastustilaisuudessa professori Reijo Wileniuksen ja lehtori Lauri Mehtosen kiinnittäneen huomiota tähän kansallisuuden tai yhteisöllisyyden yksilötasoon.

Kuitenkin henkilön käsitteen tutkiminen yhteiskunnallisen tai yhteisöllisenkin teorian näkökulmasta antoi tuosta yksilötason ilmiöstä vain osittaista käsitystä. Nuoruudessa sitä ennen oli minua kiinnostanut enemmän yhteisön ja yhteiskunnan dialektiikka, jota inspiroivat mm. Marxin, Snellmanin ja Tönnie-

sin teorialat. Muistan ensimmäisen tutkimusaiheeni eli proseminaarityön 'Kant ja vallankumous', jonka sain lehtori Lauri Mehtoselta. Muutenkin muistelen mielelläni opiskeluaikaani Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksella, professori Wileniuksen, lehtori Mehtosen, assistentti Matti Juntusen, dosentti Kari E. Turusen ja lukuisten muiden opetusta ja keskusteluja heidän kanssaan. Toimiesani myöhemmin tutkijana Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksella minulla oli ilo keskustella ja pohtia monien kollegojen kanssa muitakin tärkeitä aiheita.

Yksilötason yhteisöllisyyttä, henkistä, sain mahdollisuuden tutkia filosofian pohjalta Tampereen yliopiston silloisella kansanterveystieteen laitokselle lääketieteen etiikan muodossa. Siinä kiehtoivat etiikan hyvän elämän käsite ja biologian luonnontieteellisempi oppi elämästä ja niiden suhde. Sain myös tilaisuuden seurata dosentti Martti Lindqvistin lääketieteen etiikan kurssia. Paljon kiinnostavia keskusteluja kävimme professori Jeddi Hasanin ja professori Marja Jylhän kanssa. Filosofian lisäksi lääketieteen etiikankin kannalta tuli yhä tärkeämmäksi tietää enemmän tuosta medisiinasta, varsinkin kliinisestä käytännöstä, jossa eettiset ongelmat ilmenevät. Lähtiessäni Tampereelta Oulun yliopistoon lääketieteen opintoihin professori Hasan kiteytti tilanteen osuvasti sanoen, että lähdän kuin antropologi kenttätööhön vieraan heimon keskuuteen. Tosiaan monissa suhteissa pitikin 'eläytyä outouteen' kliinisen kokemuksen ohella.

Lääketieteen prekliinisissä opinnoissa muistan keskusteluista fysiologian professorin Leo Hirvosen kanssa, miten hän lääketieteen tutkimuskohteeseen suhtautumisessa ymmärsi fysikalistisen objektivistisen ärsyke-reaktio -mallin eron ihmistieteellisestä vuorovaikutuksellisesta ja kommunikatiivisesta lähestymistavasta. Niissä molemmissa hän arvosti totuudellisuutta. Hän myös viittasi kuuluisaan opettajaansa, fysiologian professori Yrjö Reenpähän. Minua ihmistieteilijänä tämä auttoi orientoitumaan lääketieteelliseen tarkastelutapaan, myös kriittisesti.

Kuitenkin vasta kliinisessä vaiheessa psykiatrian kursseilla alkoi myös henkilön käsitteeseen tulla enemmän yksilöllisyyttä. Muistan kiinnostavat keskustelut professori Erkki Väisäsen kanssa, jonka ohjauksessa tein syventävien opintojen työn 'Arat kysymykset suhteessamme maahanmuuttajiin'. Oulussa kävimme kiinnostavia keskusteluja myös dosentti Sari Lindemanin kanssa, ja minulla oli ilo ja mahdollisuus osallistua myös erään hänen väitöskirjaansa tulleen artikkelin työstämiseen. Lääketieteen perusopinnotni vaiheessa psykiatriassa elettiin vielä psykodynaamisen teorian ja 'persoonapsykiatrian' valta-aikaa. Lääketieteen lisensiaatin tutkinnon jälkeen, psykiatriaan erikoistuessani alkoi psykiatria jo vallitsevasti suuntautua tilastolliseen evidence based -ajatteluun ja 'oirepsykiatriaan'. Se herätti entistä vaikuttavammin kiinnostukseni psykiatrian filosofisiin perusteisiin.

Psykiatriaan erikoistumisen ajoilla käsitykseeni psykiatriasta vaikuttivat monet hyvin perustellut ja käytännössä toimivat tarkastelutavat. Muistan dosentti Klaus Lehtisen perhe- ja yhteisöpsykoterapeuttista tarkastelutapaa ja psykiatrian monimuotoisuutta valaisseen opetuksen. Myöhemmin sama psykiatrian laaja-alaisuus avautui myös professori Matti Huttusen organisoimissa ja

toteuttamissa psykoterapioiden seminaareissa ja harjoituksissa, joissa käytiin läpi alan nykyiset valtasuuntaukset.

Aikuispsykiatriaan erikoistuttuani aloitin sujuvasti toisen spesialiteetin, nuorisopsykiatrian opinnot. Muistan, kun psykiatrian erikoistumisen lopulla sattumalta eräänä aurinkoisena kevätpäivänä Lapinlahden sairaalan pihalla tapasin professori Veikko Aalbergin, joka kertoi mahdollisuudesta erikoistua nuorisopsykiatriaan. Tartuin tilaisuuteen ja mahdollisuuteen osallistua hänen keskiviikkoihin aamupäivän koulutuksiinsa. Ne olivat ajatuksia herättäviä ja niistä keskustelimme kollegoiden kanssa vielä tilaisuuksien jälkeenkin. Kehityksellisyys tuli selvästi esiin nuorisopsykiatriassa, kun sen teoriaa ja käytäntöä vertasi yhä enemmän 'oirepsykiatriaksi' muuntuvaan aikuispsykiatriaan (psykiatriaan). Itselleni on varsinkin nuorisopsykiatrian praktiikassa kehittynyt käsitys henkilön käsitteen ja henkilön kohtaamisen tarpeellisuudesta psykiatriassa ja toisaalta tässä väitöskirjatyössä aikuispsykiatrian lisäksi tarvittavaa kliinistä kokemusta.

Toivon, ettei väitöskirjani jäisi pelkäksi opinnäyte-suoritteeksi pölyttymään väitöskirjojen hyllylle, vaan herättäisi keskustelua psykiatrian filosofiasta ja pieneltä osaltaan edistäisi tuon laajan ja tärkeän, mutta meillä liian suppeaksi jääneen filosofian alueen tutkimusta, ehkä toisaalta myös edistäisi psykiatrisen kuntoutuksen kehittämistä. Tässä iässä ei enää tarvitse meritoitua uraa edistävillä, mutta usein miltei vain tutkimustekniikan viimeisimmän muodin mukaisilla suoritteilla. Voi paremminkin keskittyä itse asiasisältöön ja hyödyntää myös käytännön kokemustaan.

Tätä kirjoittaessani työni näyttää valmistuvan niin, että väitöstilaisuus osuu samalla Suomen itsenäisyyden 100-vuotisjuhlavuoteen 2017. Vaikka olen ottanut lähdeluetteloon myös englanninkielisiä aiheeseen liittyviä esityksiäni kansainvälisistä kongresseista, toivottavasti tässä työssä ei kuitenkaan jää epäselväksi, mitä kansainvälisyys tarkoittaa oman olemisen (ontologian) ja kulttuurien tasa-arvoisuuden kannalta (siis tietämisen ohella) ja keiden kansainvälinen velvollisuus on huolehtia suomesta tieteen ja filosofian kielenä. Tämä eettinen ja yleisinhimillinen velvollisuus ei ollut epäselvä henkilön käsitteen syntyaikoina eikä varsinkaan käsitteen löytäjälle, kollega Wolmar Schildt-Kilpiselle. Myös filosofisen ajattelun ja tutkimuksen edistymiselle on oleellista oikeus ja mahdollisuus tutkia aiheita omalla kielellä, kuten näemme tekevän esim. saksalaisten tai englantilaisten filosofien. Vaikka vierasta kieltä voi käyttää pelkkänä viestintävälineenä ja vaikka oma kieli taas merkitsee oman olemisenkin velvoitteita, on oman kielen henkinen ilmaisuvoima ylivertainen. Toki tarvitaan myös asiansa osaavia kääntäjiä ja tulkkeja, ja heidän ei kuulekaan aliarvioivan oman kielen merkitystä tutkimukselle, päinvastoin.

Henkilökohtaisesti nyt itse väitöskirjaa tehdessäni ajatukseni vie myös iso-isääni Aarne Mikkoseen, jolta jäi väitöskirja perimätiedon mukaan luonnoksena pöytälaatikkoon, koska hän kuoli nuorena. Hän toimi paljon yleislääkärinä, mutta oli myös hermo- ja mielitautien erikoislääkäri. Hän kuoli noin vuotta ennen syntymääni. Tietoni hänestä perustuvat edesmenneen äitini sekä isäni ja muiden hänet tunteneiden kertomaan, valokuviin, hänen reunamerkinöin

kommentoimiinsa kirjoihin ja muihin esineisiin. Jälkeenpäin ajatellen – niin kuin elämässä monet asiat tulevat ymmärrettäviksi vasta jälkeenpäin – ehkä hänkin on ollut tämän väitöskirjan teossa 'hengessä mukana'.

Vielä sananen kirjaseeni taiteellisesti vaatimattomasta kansikuvasta. Siinä oleva nuoren J.V. Snellmanin kuva on seurannut väitöskirjatyön vaiheissa alkaneen filosofisen praktiikan lopputyön kannesta. Sen tarkoitus on ilmaista Snellmanin filosofiasta saatuja virikkeitä, luoda heti vaikutelma 'tämähän taitaa sivuta Snellmania'. Työn pääotsikon fonttia (kirjasimia) on muotoiltu kuvaa vastaavaksi. Opillista matkaa akateemiseen väitöskirjaan ilmaistaan kahdella nostalgisella logolla tai 'kunniamerkillä'. Jyväskylän yliopiston logo on niiltä ajoilta, jolloin aloitin siellä yliopistolliset opintoni ja tutkimukseni (1972). Sen alapuolella on Inhan aseman silloista kansakoulua kuvaava leima, Etserin Postimerkkeilijöiden oheisleima, jota käytettiin mm. Inhan koululla postimerkin päivän leimauksissa 8.10.1993. Inhan koulun ensimmäiseltä luokalta 1.9.1960 alkanut opin ja tutkimisen vaiheikas tie saavuttaa siis erään tavoitteensa tässä väitöskirjassa. Inhassa sain keväällä 1980 tilaisuuden myös ensimmäisen kerran toimia opettajan sijaisena, rehtori Osmo Talasmon pyynnöstä. Juuri Inhan aseman koulusta teimme luokkaretken Mäkelän linja-autolla Keski-Suomeen (muistaakseni keväällä 1963 tai 1964), jolloin ensi kerran kävin Jyväskylässä ja Jyväskylän yliopistossa.

Järvenpäässä ja Etserissa elokuussa ja joulukuussa 2016

Viimeistely Järvenpäässä ja Etserissa elokuussa 2017

Hannu Heinänen

## SISÄLLYS

ABSTRACT  
TIIVISTELMÄ  
ALKUSANAT  
SISÄLLYS

|   |     |
|---|-----|
| JOHDANTO .....  | 13  |
| 1 HENKILÖN KÄSITE .....   | 26  |
| 1.1 Persoona - persoonallisuus - henkilö.....                         | 41  |
| 1.2 Henkilönä oleminen - tietäminen - ajattelu .....                  | 44  |
| 1.3 Henkinen ja sielullinen / Henkilö ja maailma .....                | 48  |
| 2 TERAPEUTTISUUS HENKILÖN TAI PERSONALLISUUDEN<br>DIALEKTIKASSA.....  | 50  |
| 3 HENKILÖ JA PSYKOPATOLOGIA.....                                      | 54  |
| 3.1 Akuuttihoito - pitkäaikaishoito - kuntoutus .....                 | 57  |
| 3.1.1 Henkilö akuuttihoidossa.....                                    | 60  |
| 3.1.2 Henkilö pitkäaikaishoidossa .....                               | 65  |
| 3.1.3 Henkilö kuntoutuksessa .....                                    | 74  |
| 4 HENKILÖN AUTONOMIAN REHABILITAATIO<br>KUNTOUTUKSESSA .....          | 79  |
| 5 HENKILÖN PSYKIATRIAN DIALEKTIikka.....                              | 84  |
| 5.1 Alun käsite.....  | 85  |
| 5.2 Vastakohtat ja kieltämisen kieltäminen.....                       | 90  |
| 5.3 Konkreettinen totaliteetti ja rajatilanne .....                   | 96  |
| 5.4 Henkilön kontekstuaalisuus - prosessuaalisuus - autonomisuus .... | 101 |
| 6 HENKILÖN AUTONOMIAN PSYKIATRIA .....                                | 107 |
| 6.1 Mieli - persoona - henkilö?.....                                  | 110 |
| 6.2 Henkisyyden mahdollisuus psykiatriassa: autonomia .....           | 111 |
| 6.3 Henkilön sosiopsykiatria .....                                    | 113 |
| 6.4 Henkilön kehitypsykiatria .....                                   | 123 |
| 6.5 Henkilön autonomian psykiatria mahdollisuutena .....              | 133 |
| 6.5.1 Nuorisopsykiatrinen kuntoutus ja filosofinen praktiikka ....    | 136 |
| 7 HENKILÖN AUTONOMIAN DIALEKTIikka .....                              | 139 |
| 7.1 Maailmankuva ja mieronkuva.....                                   | 140 |
| 7.1.1 Maailman objektivistinen mieroneminen: rajatilanne .....        | 144 |
| 7.1.2 Objektiiivinen ja intersubjektiiivinen rajatilanteessa .....    | 147 |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 7.2 | Vieraus ja mierous maailmassa ja itsessä ..... | 157 |
| 7.3 | Itse - maailma - henkilö .....                 | 163 |
| 8   | HENGENFILOSOFIA JA HENKILÖN PSYKIATRIA .....   | 167 |
|     | YHTEENVETO.....                                | 180 |
|     | SUMMARY .....                                  | 182 |
|     | LÄHTEET .....                                  | 184 |

## JOHDANTO

*Psykiatrisia ennakko-oletuksia filosofiasta 14, Ihmisen ja psykopatologian kliininen kohtaaminen 15, Ihmisen kohtaamisen epistemologia ja ontologia 16, Filosofian praktiset ja teoreettiset näkökulmat 18, Praktinen näkökulma ja virikkeet klassikoilta 18, Psykiatrian dialektisen filosofian kuvaus 20, Tehtävän välttämättömyys ja yleiskuomaisuus 24.*

Suomen kielen henkilö-sana on niin tavallinen, että lukaistessamme otsikon *Henkilön psykiatria* huomio ohittaa henkilön ja kohdistuu psykiatriaan. Henkilö jää huomiotta 'itsestään selvänä'. Tarkkaavainen lukija tuskin ohittaa henkilöä, mutta kenties monen muun lailla kysyy, kannattaako selvittää erikseen henkilön käsitettä, koska henkilö tarkoittaa paljolti samaa kuin persoona? Missä suhteessa ne ovat synonyymeja ja missä taas eivät?

Huomattaessa henkilön käsitteen 'itsestään selvyiden' muistuttavan maailman käsitteen 'itsestään selvyttä' voi herätä ajatus fenomenologisesta psykiatriasta. Siinähen itsen ja maailman suhde on keskeinen. Henkilön käsite kuvaa juuri itsen ja maailman suhdetta ja myös maailmaa yksilötasolla, henkisenä.

Henkilön käsite ilmaisee itsen ja maailman suhteessaan osuvasti henkilösanan syntyajan snellmanilaista hengenfilosofiaa, itseyden olemisen ja kehityksen dialektista filosofiaa. Sille ei riittänyt latinan persona-sana tai siitä suoraan suomennettu persoona. Hengenfilosofisesta henkilöstä tulee tämänkin työn peruskäsite tutkiessamme psykiatrian dialektista filosofiaa. *Sanana* henkilö kuuluu Wolmar Schildt-Kilpisen (alias Wolmar Schildtin tai Volmari Kilpisen) löytöihin (johdoksena suomen ikivanhasta henki-sanasta). Toisaalta *käsitteenä* henkilö kuvaa hyvin snellmanilaista persoonallisuuden ideaa.

Kun nuo henkilön ja maailman käsitteet näyttävät niin itsestään selviltä, olemmeko sitten 'nähtävät' ne, ja miten? Joitain puolia tai osia niistä varmasti olemme havainneet. 'Itsestäänselvytenä' ohittuu usein tuo niiden kokonaisuus ja välttämättömyys. Ohittuuko tuossa näkymättömässä välttämättömyydessä juuri inhimillisen olemisen filosofia, usein erityistieteellisen tietämisen objektiivismin tieltä? Tunnetusti filosofia jää ihmettelemään arjessa itsestään selviltä näyttäviä asioita ja etsii niiden perusteita.

Onhan tosiaan psykiatrian kliinisestä käytännöstä - vaikkei kaikista sen teorioista - apua henkilönä olemisen ymmärtämiselle, vaikkei psykiatria kuvaa



henkilönä olemisen kokonaisuutta. Henkilö ei olekaan vain psykiatrisen tiedon kohde tai aihe, vaan jopa avain psykiatrian itsensä filosofiaan. Verrattuna psyykkisten häiriöiden tai sairauksien diagnooseihin, joista psykiatrian opetus ja sen filosofiakin usein aloitetaan, psykiatrian filosofian todelliseksi aluksi näyttää osoittautuvan henkilö. Sitä tosin ei ole psykiatrisen tietämisen perustaksi aksiomaattisesti annettuna, vaan dialektisena alkuna se täytyy löytää psykiatrian prosessista.

Käsitteenä henkilö siis koskettaa psykiatrian itseymmärrystä eli 'metapsykiatria' ja samalla kuitenkin ulottuu koko psykiatrian tuolle puolen. Siten työn otsikkoa pohtiessamme esim. vaihtoehto *Henkilön käsite psykiatrian filosofiassa* toistaisi turhaan 'filosofiaa' henkilönä ja filosofiana, kuin puheena psykiatrian 'filosofian filosofiasta'. Vaikka kuvaisihan toisaalta henkilön 'filosofian filosofia' tavallaan henkilön käsitteen transsendenssia, itsetietoisien lopullista tavoittamattomuutta kehittyvänä kokonaisuutena.

**Psykiatrisia ennakko-oletuksia filosofiasta.** Filosofian eri suuntausten edustajista filosofiset praktikot pitävät vastaanottojaan usein yksityisissä lääkärikeskuksissa, eri lääketieteen alojen rinnalla. Miksi kuitenkin psykiatriassa filosofiaa on usein vierastettu ja pidetty kliinisesti hyödyttömänä abstraktina pohdintana, ehkä lukuun ottamatta etiikkaa? Tuskin moni psykiatri odottaakaan filosofialta mitään uutta kliiniselle psykopatologialle, mutta etiikan tarpeellisuudessa jokin voisi viitata filosofian ja psykiatrian yleisempään suhteeseen. Lisäksi Karl Jaspersin 'Yleisen psykopatologian' (*Algemeine Psychopathologie*, 1913) ensipainoksen ilmestymisen 100-vuotisjuhla on kansainvälisesti herättänyt pohdintaa mm. fenomenologisesta psykiatriasta. Tässä sarastavassa ajan hengessä voisi kysyä, miltä psykiatria näyttäisi henkilön filosofian näkökulmasta?

Hengenfilosofisessa henkilön käsitteessä – tai snellmanilaisessa persoonallisuuden ideassa – pitäisi olla psykiatrillemkin jotain tuttua, jos ei muusta, niin ainakin potilaiden luonnollisesta kielestä anamneesissa ja statuksessa. Henkilön 'henkisyys' ei viittaa aineettomuuteen, materian vastakohtaan (kuten tietopillisissa tarkasteluissa), vaan yksilön tietynlaiseen kokonaisuuteen ja yleisyyteen, kulttuurisuuteen, 'subjektiivisuuden objektiivisuuteen' (vrt. mm. Snellman ja Jaspers). Henkisyuden eräällä oleellisella ilmentymällä, kielellä, on selkeästi aineellisia ulottuvuuksia, kuten puheena, kuunteluna, kirjoituksena, ajatuksina, viesteinä jne., ja ihmisellä itsellään henkinen liittyy ruumiillisuuteenkin ulottuvuuksiin.

Yleisyys on filosofialle ominainen näkökulma. Voisiko psykiatria kliinisellä otteellaan puolestaan auttaa syventämään henkilön käsitettä, sen yhteisyyttä tai yleisinhimillisyyttä, esim. kontekstuaalisesti tai prosessuaalisesti? Jos psykiatria ymmärtäisi filosofisia perusteitaan, siitä voisi olla apua henkisyuden käsitteellistämässä, ehkä myös vapauttamisessa mystiikasta (demystifioinnissa), vaikka henkisyys kuuluu myös transsendenssiin. Henkilön käsitteessä filosofia ja psykiatria eivät näytä voivan välttääkään vuorovaikutusta.

Tämän työn tarkoitus on kuvata käsittein (käsittää) henkilön dialektiikkaa suhteessa kliiniseen psykiatriaan ('vastaanotolle tulee henkilö ...'). Käsitteet

eivät kuvauksessa voi jäädä alussa annettujen tasolle, valmiiksi operationalisoineiksi, koska tarkoituksena filosofisessa tarkastelussa on ilmiöiden käsitteellinen haltuunotto. Päinvastoin käsitteiden täytyy tutkimuksessa kehittyä sekä suhteissaan ja muuttumisessaan kuvata todellisuutta. Käsitteet ovat välityksensä kautta filosofisen tarkastelun eräs keskeinen tulos, saavutus. Keskeisinkin käsite, henkilö, toimii alussa persoonan synonyymina, mutta persoonan suhde henkilöön jäsentyy kehittelyn kulussa toisenlaiseksi (alkaen sosiaali- ja sosiopsykiatrian erossa ja tarkentuen henkilön rajatilanteessa, mieronkuvassa), mikä puolestaan valaisee henkilön käsitettä. Dialektiikka eli subjektiivien kehityksen filosofia toimii myös henkilön käsitteellisen kuvauksen menetelmänä.

Psykykkisen terveyden ja sairauden suhteessa on kiinnitetty huomiota ihmisen kokonaisuuden merkitykseen: Kaikki jonkin psykykkisen tapahtuman löydöt suhteessa morbidisuuteen riippuvat esitieteellisestä kokemuksesta ihmisestä kokonaisuutena, siitä riippumatta, sisältävätkö ne spesifejä teorioita häiriöistä tai puutteista tietyissä mekanismeissa vai eivät. Fenomenologisessa psykiatriassa tätä kokonaisuutta on korostettu lähtökohtana, koska tämä helposti ohitetaan itsestään selvyytensä objektivistisessä tutkimuksessa. (Wolfgang Blankenburg / Broome et al. 2014: 166-167.)

**Ihmisen ja psykopatologian kliininen kohtaaminen.** Psykiatrille psykopatologian kohtaaminen luontuu hyvin ammatillisesti. Eri keinot helpottaa ja parantaa psykopatologiaa ovat välttämättömiä. Joihinkin tieteenfilosofian suuntauksiin sopiikin rajoittuminen psykopatologian kohtaamiseen ja diagnoosin totuuden ongelmaan suhteessa sen kuvaamaan patologiseen tilaan (vrt. Thornton 2007).

Somaattisessa lääketieteessä patologia puhtaana tietämisenä on ehkä helpompaa erottaa ihmisenä olosta, koska voidaan osoittaa patologian aiheuttaja – kuten mikrobi, kasvain tai tapaturma – ja patologia sen aikaansaannoksena, keskittyä puhtaan patologisen tiedon varassa patologian kohtaamiseen. Joissain tilanteissa psykiatrillekin voi näyttäytyä aivan kuin vastaanotolle tulisi depressio, dissosiaatio, psykoosi, skitsofrenia. Uudenlaisissa hoito-organisaatioissa hän toimiikin esim. mieliala- tai psykoosilinjalla, tai niiden alaisessa työryhmässä (kuten bipolaariryhmässä tai kaksoisdiagnoosiryhmässä), joissa potilaat on lajiteltu diagnoosien mukaisesti ja heitä hoidetaan tehokkaasti linjan mukaisin hoitoskeemoin. Tuollaistenkin tilanteiden ymmärtäminen liittyy ihmisenä oloon, tässä vain ihmisen yhteiskunnallisuuden kautta.

Psykopatologian kannalta ihmisen kohtaaminen on ristiriitaista, koska ihmisen kohtaaminen (pelkän patologian kohtaamisen sijasta) filosofoi psykiatrian kliinistä käytäntöä, mihin psykiatria, varsinkaan luonnontieteellisen (esim. anglosaksisen skientistisen) psykopatologia-tieteen pohjalta, ei ole voinut varautua (vrt. Brendel 2009: 46, 47-48). Kliinisessä käytännössä pitäisi soveltaa eksaktia tiedettä eikä joutua filosofisten kysymysten 'loputtomaan suohon'. Ihmisenä olon kohtaamisessa, henkilön käsitteessä, psykiatria kohtaa muunkin

filosofian kuin pelkän tieteestä erillisen etiikan (usein sääntökokoelmana, julistuksina ja sopimuksina ymmärretyn) tai positivistisen tieteenfilosofian.

Muistan psykiatriaan erikoistumiseni ajoilta luennon, jossa eräs psykiatri kertoi pyytäneensä potilastaan täyttämään depressio-oireista BDI-kyselyn ja laskeneensa siitä diagnoosin tekoa varten potilaan depressiopisteet. Kun potilas oli 'heitäytynyt hankalaksi' alkaen kertoa eri kysymysten merkityksistä itselleen, eli miten hän oli ne kohdallaan ymmärtänyt, psykiatri oli objektivistisesti, evidence based -hengessä, lopettanut 'turhan spekuloinnin' todeten potilaalle, että tämä on tiedettä.

Ajan hengessä psykiatri perusti kliinisen käytäntönsä asianmukaisesti tietämisen objektivismiin ja tieteelliseen näyttöön. Siinä toteutui ajan hengen mukainen käsitys perusteen periaatteesta. BDI-kysely ymmärrettiin objektiivisena depressiomittarina, joka tuottaa eksaktia numeerista tietoa potilaan depressios-ta pelkän 'mutu eli musta tuntuu' -arvailun sijasta. Objektivistisen metodin tarkoitus ei olekaan intersubjektiivinen kommunikaatio eikä molemminpuolisen olemisen ymmärtäminen tai käsittäminen, vaan objektiin kohdistettu tietäminen.

Mutta samalla uskomuksellinen tukeutuminen tieteen arvovaltaan vieraannutti kliinistä kommunikaatiota, koska jäi pohtimatta, mitä on näyttö, samoin itse tieteestä eri tieteen muotojen (mm. ihmistieteiden) soveltuvuus kliiniseen käytäntöön. Perusteita etsittiin opitun 'yhden ja ainoan' tiedemuodon vaatiman mittauspakon soveltamiselle kliiniseen käytäntöön: onhan positivistisen tieteenfilosofian (tai von Wrightin mukaan galileisen tieteenperinteen) mukaisesti 'todellista' vain matemaattisesti mitattava (ks. Wilenius 1975). Tieteen sovelluksen pohtimattomuus kiepsautti soveltamisen nurin-kurin eli kliinistä tilannetta sovellettiin kyseisen tieteenfilosofian vaatimuksiin. Lisäksi uskomuksellinen tieteeseen vetoaminen osoitti, miten tyhjän päälle psykiatria jää kysyttäessä, millaista psyykkistä terveyttä tai kuntoisuutta psykiatrinen praktiikka potilaalle kaavailee – tai sitten yhdessä henkilön kanssa. Traagisen epäselväksi 'mittauspakossa ainoana tieteellisyytenä' jää, mitä psykiatria on – ja mitä onkaan tuo tiede.

Kliinisen tilanteen ja tieteellisyyden ristiriitojen vuoksi monille psykiatrian patologeille ja klinikoille tuntuu luonnolliselta pitää tiukasti erillisinä psykopatologian tiede (sciencena) ja psykiatrian etiikka (humanismina). Silloin itse filosofia muuntuu mystisismiksi tai 'luonnontieteistyy' eli muuttuu vain tietoppiin ja sen mukaiseen tieteenfilosofiaan rajoittuvaksi positivismiksi tai fysikalismiksi. David Brendel (2009) arvioi ja kritisoi tätä ristiriitaa, amerikkalaisen pragmatismien dialektiikkaa soveltaen ja kehittäen sitä psykiatrian kliinisessä käytännössä.

**Ihmisen kohtaamisen epistemologia ja ontologia.** Mutta riittääkö henkilön kohtaavalle psykiatrilta vain reagointi psykopatologiaan? Miten potilaan voi kohdata henkilönä ja miten psykiatri voi itse ns. *ammattihenkilönä* (auttajaroolissa) olla kohtaamisessa myös *henkilö*? Mihin psykiatria pyrkii, mikä on psykiatrian tarkoitus? Ihmisen kohtaamisessa herää kysymys psykiatrian suhteesta pi-

kemmin *olemisen filosofiaan* tai *filosofiseen antropologiaan* kuin psykiatrian *tieteenfilosofiaan*, siis psykiatrian suhteesta ihmisenä oloon eli henkilöön. Tämä tutkimus pohtii psykiatrin kliinisessä työssä kohtaamien – tai kohtaaman – patologian ja henkilön suhdetta. Psykiatrian tieteenfilosofian voisimme rajoittaa vain psykiatria koskeväksi, mutta henkilöä olemisen filosofian näköalan tiedämme jo ennakolta ylittävän koko psykiatrian alueen. Ylitys tapahtuu monissa kohdin, varsinkin tutkimuksemme lopulla.

Siten keskitymme henkilön perspektiivistä olemisen filosofiaan psykiatriassa ja vain tarvittaessa puutemme psykiatrian tieteenfilosofiaan. Henkilön käsitteessä tullaan hengenfilosofiaan, jona dialektinen filosofia on mm. Fichtella, Hegelilla ja Snellmanilla kehittynyt ( - tässä tarkkaavainen lukija samalla huomaa Fichten ja Hegelin nimien taivutuksesta, miten neutraalien vokaalien e ja i soinnuttamisessa sanoissa suosimme kokeeksi neutraalimpia takavokaalisia päätteitä, Schildt-Kilpisen sanojen kauneus-periaatteen hengessä). Filosofinen pohdinta selkiyttää myös psykiatrian tieteenfilosofisia puolia, vaikka tässä tutkimuksessa varsinainen tieteenfilosofia rajautuu henkilön näkökulman ulkopuolelle.

Psykiatrian ontologisena kysymyksenä usein esitetty mieli-ruumis -ongelma (mind/body problem, vrt Brendel 2009: 78-79) tai mielen ja ruumiin (kehon) suhde, jonka ontologisuutta kuitenkin paljolti leimaa psykologian, neurotieteiden ja psykiatrian tieteenfilosofia ja sitä kautta objektisuuntautunut tieto-opillisuus, antaa tässä tilaa fenomenologisemmin ontologiselle ihmisenä olole, henkilölle. Henkilön ontologia ei rajoitu ruumiin ontologiaan, mielen ontologiaan tai jonkin erityistieteen tutkimuskohteen ontologiaan, vaan koskee koko ihmisenä oloa. Ontologia, jonka psykiatri kliinisesti kohtaa ja kokee, ei ole aivojen tai mielen ontologia (paitsi ehkä akuuttitilanteissa), vaan juuri henkilön ontologia. Lauri Rauhalan erottelu eri tieteiden ihmiskuvien ja filosofisen ihmiskäsityksen välillä havainnollistuu henkilön ontologiassa. Erityistieteiden ontologioita rajoittavat niiden tiedonintressien mukaiset metodologiat ja ihmiskuvat.

Tässä tutkimuksessa pohdimme psykiatrian teorioiden sijasta erityisesti psykiatrian kliiniselle käytännölle tarpeellisia filosofisia (kuten ontologisia) näkökulmia itse psykiatrian kliinisessä (eli kliinisessä) käytännössä, siten nimenomaan henkilön psykiatria. Psykiatrian kliinisessä tilanteessa, jossa erityistieteen luulisi hallitsevan, tullaankin henkilössä filosofian välttämättömyyteen...

Ihmisen kohtaamista on perustellusti painotettu kliinisen psykiatrian keskeisenä näkökulmana (Huttunen 2014). Ihmisen kohtaaminen on osa ihmisenä oloa, johon osallistuvat sekä psykiatri ja psykiatrinen instituutio että potilas ja hänen lähiverkostonsa sekä yleisemmin kulttuuriyhteisö ja yhteiskunta, kuten Jaspers osoittaa psykopatologian ja ihmisenä olon (das Menschsein) – tai psykopatologian ja filosofian – suhdetta pohtiessaan (esim. Jaspers 1948).

Psykiatrisen potilaan kohtaamisessa ihmisen kohtaaminen, pelkän patologian kohtaamisen ohella tai lisäksi, on siis helpommin sanottu kuin tehty. Vain psykopatologian kohtaavaa psykiatria ei voi moittaa tieto-opillisesti, psykopatologian kannalta. Potilaan ihmisyyden kohtaamisesta voi olla eettisiä ohjeita tai hyvää tarkoitavia hallinnollisia ohjeistuksia, mutta luonnontieteellisesti toimivalle psykopatologialle tai psykiatrilta ne jäävät ulkoisiksi. Asiaa ei auta, vaik-

ka evidence based -psykiatria pidettäisiin eettisenkin psykiatrian tiedollisesti oikeana mallina, koska tuo pitäminen olisi juuri eettisesti perusteltava. Sen sijaan ihmisenä olon ontologia voisi vaikuttaa myös psykiatrian itsensä olemukseen: tieto-opillisesta, psykopatologiaan rajoittuvasta 'psykopatiatriasta' psykiatria voisi tulla siksi mitä se on. Näin psykiatrisella vastaanotolla myös ihmisen olemisen välittyisi persoonan kautta henkilöllisyydeksi.

**Filosofian praktiset ja teoreettiset näkökulmat.** Karkeasti filosofian universaalisuutta tyypitellen voimme ymmärtää teoreettisen filosofian suuntautuvan *yleisyyteen* ja käytännöllisen filosofian *yhteisyyteen* (yhteisyyden esimerkkeinä erityisesti etiikka ja yhteiskuntafilosofia). *Ikuisuutta* taas on pohdittu enemmän teologiassa. Tosin Snellman ja Jaspers ymmärtävät filosofian eräissä transsendenssin ulottuvuuksissa pohtivan myös ikuisuutta läsnä olevassa. Psykiatrian puolella Viktor Frankl persoonan transsendenssia ja elämän tarkoituksellisuutta pohtiessaan on tullut myös ikuisuuden kysymyksiin (vrt. Purjo 2012). Filosofian transsendentista ulottuvuudesta ei siis voi rajata pois ikuisuuttakaan. Henkilön filosofiassa partikulaarisessa muodossa ilmenevän universaalisuuden voi sanoa olemukseltaan olevan yhteisyyttä (vrt. Jaspers 1948 ja 1951a (1941)).

Psykiatrian filosofian näkökulmat voimme jakaa toisaalta filosofisten teorioiden ymmärtämiseksi ('teoreettinen' filosofia) ja toisaalta ihmiselämän tai ihmisenä olon filosofiseksi ymmärtämiseksi (erityisesti filosofinen praktiikka). Filosofisia teorioita voisi tutkia muutenkin kuin filosofisesti, kuten tieteenfilosofisia teorioita tieteestä tiedon sosiologiassa. Mutta ihmiselämän filosofisessa ymmärtämisessä itse ymmärtämiseen tulee oman (saman yhteisen) ihmisenä olon myötä filosofoinnin refleksiivinen, fenomenologinen, henkilöllinen mukanaolon näkökulma (intressi, 'inter esse' eli 'olla mukana'). Voisi arvella filosofisen praktiikan saavan terapeutista merkitystään – vaikka se ei sellaisenaan ole terapiaa – juuri yhteisyydestä yleisyytensä tapana.

Psykiatrian filosofiasta löytyy suhde molempiin filosofisiin näkökulmiin, mutta ihmiselämän ymmärtämisen eli filosofisen praktiikan näkökulma on lähellä psykiatrian kliinistä käytäntöä, erityisesti psykiatrista kuntoutusta. Näin ollen tässäkin tutkimuksessa filosofia siis toimii luontevammin praktisena filosofiana tai filosofisena praktiikkana kuin 'esoteerisena kontemplaationa'.

Itse – maailma -suhdetta välittävänä momenttina on korostettu praksiksen merkitystä, erityisesti tapana selviytyä maailmassa ja siten maailman avaamisena ja tulkintana (Blankenburg / Broome et al. 2014: 159). Tämän työn loppuosassa, jossa henkilön käsite ylittää psykiatrian, henkilön käsitettä pohditaan juuri näin ymmärretyn praktisen filosofian kannalta, itseytensä tunnustussuhteiden ja sivistyksen prosessissa.

**Praktinen näkökulma ja virikkeet klassikoilta.** Virikkeitä sekä filosofian että psykiatrian klassikoilta lukija voi tässä työssä todeta useita. Tavallaan tässä työssä kohtaavat psykologiaa ja persoonallisuuden ideaa (näkökulmastamme henkilön käsitettä) pohtinut filosofi-valtiomies J.V. Snellman ja psykiatri-filosofi Karl Jaspers (erityisesti Jaspersin kuvaama sielunelämän dialektiikka), vaikka

tämä työ ei ole kummankaan ajattelun esittely tai tulkinta. Muitakin virikkeitä voisi mainita, kuten hegelilais-snellmanilainen hengenfilosofia, Lauri Rauhalan ihmistutkimuksen fenomenologia (erityisesti henkinen ihminen ja siihen liittyvä situationaalisuus – tosin henkilöä vastaavasti Rauhala puhuu 'persoonallisesta henkisestä'), Martti Siiralan antropologinen psykiatria (erityisesti psyykkisen häiriön yhteisöllinen ulottuvuus). Suomen kielen sanojen sisältämien kertomusten kuuntelussa tämä kuvaus kenties muistuttaa joidenkin mielestä Heideggerin tapaa filosofoida kuunnellen saksan kielen sanoja – mutta toisten mielestä varmasti ei lainkaan: eihän pohdita edes noiden saksan sanojen sanomaa.

Lauri Rauhala kiteyttää oman suhteensa Heideggerin filosofiaan ja suuriin filosofiin yleensä (kehitellessään ihmistieteiden tieteenfilosofiaa). Kiteytys sopii tämänkin työn praktiseen intressiin:

”Virikkeiden saaminen omalle ajattelulle ja sitä kautta myös reaalitieteellisen tutkimuksen kehittämiseksi lienee yleensäkin paras tapa hyödyntää ns. suurten filosofien tieteenfilosofialle relevanttia ajattelua. Auktoriteettien jäljittelyt ja kiistelyt heidän ajattelunsa puhdasoppisimman tulkinnan osaamisesta eivät johda edistymiseen.” (Rauhala 2006: 43.)

Suhteessa klassikoihin Rauhalan erityisenä intressinä on ”Husserlin ja Heideggerin filosofioitten yhteen analysointi”, niiden täydentäessä toisiaan kulttuurin käsittämiseksi ihmistieteiden tieteenfilosofian tarpeita varten (mt. 187). Myös Reijo Wilenius on korostanut suurten filosofien ajatusten, erityisesti niiden klarifikaation, virikkeellistä merkitystä ajattelulle. Samoin Matti Juntunen ja Lauri Mehtonen ovat soveltaneet ja kehittäneet virike-suhdetta suuriin filosofiin ihmistieteiden filosofisia perusteita tutkiessaan (Juntunen & Mehtonen 1977).

Henkilön käsitteestä johtuen – sekä sen ja psykiatrian suhteesta – tässä työssä suurista filosofiista tulevat enemmän esiin Snellmanin ja Jaspersin ajatukset, vaikka tässä ei tutkita Snellmanin ja Jaspersin filosofioita sellaisinaan tai noiden filosofioiden keskinäistä suhdetta. Henkilön perspektiivista (fokuksetamme) snellmanilaista ja jaspersilaista filosofiaa yhdistää muukin kuin dialektinen filosofia. Nuo yhteydet ilmenevät henkilön käsitteen kautta, eivät välttämättä noiden filosofioiden suhteissa sellaisinaan. Ts. snellmanilaisen ja jaspersilaisen filosofian suhde henkilön käsitteen tutkimisessa on toisiaan täydentävä, tosin ei yhtä tiivis kuin Rauhalan mainittu Husserlin ja Heideggerin filosofioiden yhteen analysointi, vaan muistuttaen enemmän Schreiberin jaspersilaisen rajatilanteen käsitteen täydennystä Heideggerin filosofialla soveltuvien osin (Schreiber 2013 / 200). Henkilön käsitteen kautta myös ehkä niiden suhteessa psykiatriaan löytyy vastaavuuksia (vaikka snellmanilaisen hengenfilosofian kiinnostavaa suhdetta psykiatriaan on tutkittu paljon vähemmän kuin jaspersilaisen fenomenologian ja eksistentialifilosofian), mutta noiden filosofioiden suhde psykiatriaan, muuten kuin henkilön kautta, jää tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Tutkimme siis henkilön käsitettä ja sen suhdetta psykiatriaan.

Jonkun filosofin tuotannon esittely ja kommentointi sellaisenaan rajautuu siis tämän työn ulkopuolelle. Emme tutki esim. Snellmanin, Hegelin, Jaspersin, Husserlin tai Rauhalan filosofiaa, vaikka viittaamme heidän tärkeisiin ideoihin-



sa psykiatrian kliiniselle käytännölle. Jokaisen klassikon ajatusten esittely vaatisi oman seikkaperäisemmän ja tyhjentävämmän esityksensä, mihin toisaalta psykiatrian kliiniset ongelmat tuskin mahtuisivat. Klassikoiden tekstien sinänsä tärkeä tutkimus rajautuu tässä aiheeseen liittyviksi viitteiksi, koska aiheenamme, on psykiatrian (erään erityistieteen tai lääketieteen erityisalan) sisältä kliinisestä käytännöstä löytyvä dialektinen filosofia, joka näyttää kiteytyvän henkilön ideassa.

**Psykiatrian dialektisen filosofian kuvaus.** Henkilön käsitteen filosofinen kuvaus ei voi olla vain jotain sanomista filosofiasta, filosofiaan kohdistuvaa, vaan sen täytyy olla omaa aktiivista filosofointia, kuten Jaspers rajatilanteen merkitystä (systemiksi jäykistynyttä filosofiaa filosofointiin vapauttavana) pohtiesaan painottaa (Schreiber 2013 / 217). Jaspers perustelee filosofiaansa filosofointina jäsentäen sitä ihmisenä olemiseen, transsendenssiin ja ajantasaistukseen (Vergegenwärtigung) (1951a: 352-362). Snellman piti spekulointia tai teoretisoinnin koettimena, ja siten välityksenä, todellisuutta; teorit, "joita ei koskaan ole toteutettu, ovat vain haaveita, vaikka kaikki maailman oppineet niitä kannattaisivat" (Wilenius 1982 / 14). Suhde suuriin filosofiin on tässä työssä siis eklektinen tai integratiivinen, fokuksena henkilön käsite. Emme siis tutki, miten eri auktoriteetit ovat käsittäneet esim. näkökulmaamme liittyvän Husserlin kuuluisan, ns. fenomenologista reduktiota kuvaavan, lauseen "Zu den Sachen selbst" (itse asioihin) ja vertaile sen tulkintoja mm. tulkintojen perusteiden ja yhteyksien kautta filosofian historian eri suuntauksiin. "Amicus Plato, sed magis amica veritas" kuvaa filosofisen praktiikan näkökulmaa.

Lähdemme tosiaan ihmisen kohtaamisesta kliinisessä psykiatrisessa praktiikassa henkilönä, siis asiasta itsestään, todellisuuden ilmiöstä, johon sekä potilaana että psykiatrina olo liittyy. Ihmisenä olon kohtaamisen sijasta filosofisten teorioiden kohtaaminen rinnastuisi kliinisesti patologioiden kohtaamiseen. Ihmisenä oloa on vaikeaa kohdata pelkkänä objektivoituna, kohteellisena tietona, ilman omaa subjektiivuutta. Oman subjektiivuuden refleksiivinen tiedostaminen tekee kohtaamisesta vuorovaikutuksellista ja antaa tiedostamiselle fenomenologisen luonteen. Filosofian klassikoiden tekstien tutkimus ja vertailu on sinänsä antoisa ja tärkeä alue, mutta se on tässä katsannossa vieraantunut kliinisestä käytännöstä ja myös filosofisesta praktiikasta. Filosofisen praktiikan lähestymistapa sopii vieraantumisen voittamisen henkeen, jonka tuleamme kohtaamaan myös psykiatrisessa kuntoutuksessa.

Tämä tutkimus pyrkii kuvaamaan käsittein psykiatrista potilaslääkärisuhdetta dialektisena henkilöllisenä prosessina. Se etenee lääkärin kohtaamasta potilaasta henkilöiden tunnustussuhteeseen psykiatrisessa kuntoutuksessa. Dialektinen prosessi etenee välitysten kautta eikä suoraan alusta tulokseen. Välittymisessä *samat asiat* kertautuvat *eri näkökulmista*, eri suhteissa. Tarkkaavainen lukija kiinnittänee silloin huomiota samojen asioiden eri konteksteihin.

Vaikka aluksi henkilön ja persoonan käsitteet samaistuvat, tarkastelumme lopulla ne suhteutuvat toisiinsa erilaisina. Dialektiikkaa on pidetty kehityksen



filosofiana, joka koskee juuri subjektiivisuuden eli subjektina olon ja subjektina olon yleisen itsetietoisuuden kehitystä (mm. Oittinen 2014). Menemme siis ”asioihin itseensä”, paitsi praktisesta näkökulmasta, myös itseyyden (toimijoiden subjektiivisuuden) näkökulmasta. Dialektinen filosofia sisältyy tutkimukseemme siten myös oman filosofoinnin menetelmänä.

Oma filosofointi, jota Snellman ja Jaspers korostavat filosofian käsittämisessä ja jota hengenfilosofia ja sivistyksen käsite edellyttävät, on luonteeltaan prosessimaista ja konstruktivistista. Vertailu muihin teorioihin jää konstruktiovaiheessa vähemmälle, varsinkin kun tässä työssä kuvausta ei konstruoida toisista teorioista tai niiden vertailusta, vaan henkilönä olemisesta ja tuon olemisen suhteesta psykiatrian kliiniseen käytäntöön. Henkilön kuvaus vaatii pikemminkin omaa filosofointia kuin ’henkilön käsitteen’ (jota ei ole vielä filosofisesti kuvattu) vertailua eri teorioihin persoonasta, koska kuvaus pohjautuu henkilönä olemiseen ja henkilön itse-maailma -suhteeseen. Pyrimme saamaan esiin tuon kuvauksen henkilön maailmassa olon ja subjektiivisuuden - myöhemmin tarkemmin käsitettynä subjektiivisuuden - prosesseista. Henkilön kuvauksen vertailu eri teorioihin persoonasta jää tämän työn ulkopuolelle, lukuun ottamatta rajatilannetta (jossa tarvittava vertailu palvelee henkilön kuvausta). Henkilön subjektiivisuuden (subjektiivisuuden) kuvauksessa päädyimme pikemminkin dialektisiin prosesseihin kuin dialektiseen järjestelmään.

Rajatilanteen tuntomerkinä on ennakoimattomuus, odottamattomuus. Rajatilanne muistuttaa paradigman murtumista, tieteen kriisitilannetta, luonnontieteiden tieteenfilosofiassa, mistä tunnetuimpia kuvauksia on Thomas Kuhnin tieteellisen vallankumouksen teoria. Kun on jo totuttu filosofoimaan tietyn ’paradigman’ tai Gehäusen (vakaumuksen tai maailmankuvan) puitteissa ja hallitsemaan sen sääntöjen seuraaminen, rajatilanteen outoudessa niiden toiminta alkaa ongelmallistua. Erona luonnontieteen paradigma-kriisistä jaspersilainen kokonaiskäsityksen (tai totaliteetin tai ’teorian’) ja sen kehityksessään kohtaaman rajatilanteen suhde on ontologinen. Se liittyy kokonaisvaltaisemmin ihmisenä olemiseen maailmassa ja ajallisuudessa. Toisin kuin paradigman puitteissa normaalitieteen sääntöä seuranneille luonnontieteille murrosvaiheessa tuleva filosofoinnin pakko, rajatilanteen provosoima filosofointi ei ole ihmistieteissä kokonaiskäsityksen vallitessaan poikkeuksellista, vaan omaa filosofointia (ja tiedonkin sivistyksellistä uudesti luontia) vaatii jo kokonaisuuden sisäisesti jännitteinen, ristiriitainen prosessi. Henkilön käsittämisessä rajatilanne avaa mahdollisuuden ymmärtää henkilö ihmistieteellisenä (saksalaisessa terminologiassa hengentieteellisenä) subjektiivutena, erityisesti nyt ajankohdaisen tehtävämme mukaisesti hengenfilosofisena subjektiivisuutena. Henkilön kuvaus luonnontieteellisenä ’paradigmaattisena teoriana’ helposti ohittaa henkilön määrittellen henkilön yksilöksi tai yhteiskunnallisemmin ja psykologisemmin persoonaksi, joita molempia henkilö osittain onkin.

Valmiiden annettujen teorioiden tarkastelussa ja vertailussa ei välttämättä tarvita rajatilannetta, mutta oman filosofoinnin kokonaisuuden kehitykselle se on tarpeellinen. Rajatilanne edistää omaa filosofointia, testaa ja kehittää maailmankuvaa. Henkilön käsite siis sisältää itsen ja maailman jännitteen. Rajatilan-

teena henkilön omalle filosofoinnille näyttäytyy mieronkuva maailmasta. Tarkastelemme oman filosofoinnin mahdollisuuksia mieronkuvan, siis rajatilanteen, vallitessa tiedollisen objektivismiin (järkeily 1), yhteiskunnallisen osittaisuuden ontologian (järkeily 2) ja kansainvälisen tai universaalien 'itsekkään itsetömyyden' (järkeily 3) näkökulmista. Tarkastelemme henkilön oman filosofoinnin mahdollisuuksia rajatilanteessa mieluummin ajatuskokeiden, tässä järkeilyjen 1-3, avulla kuin suoraan käytännöstä poimituin esimerkein, koska rajatilanteen esimerkit ovat usein konfliktogeenisiä. Filosofoinnin mahdollisuuksien tarkastelu rajatilanteessa selkiyttää henkilön käsitteen suhdetta erityisesti persoonan käsitteeseen.

Kun henkilön käsitteen rajatilanteessa tulemme maailmankuvan ja mieronkuvan suhteisiin, tarkkaavainen lukija kysynee, tarvitaanko mieron ja mieronkuvan ymmärtämistä psykiatrian filosofiassa. Tarvitseeko psykiatria itsen ja maailman suhteen pohdintaa? Tarkkaavainen lukija kysyy, onko tämä enää psykiatriaa, koska ei pohdita tietoa psykiatrisista ongelmista, vaan henkilönä olemista ja sen prosessien kuvausta. Kysymys kuvaa alun ja ylityksen ongelmia.

Tarkkaavainen lukija havahtunee kuitenkin käytännön psykiatriassa mm. kysymykseen realiteettitestauksesta, kuten arvioitaessa henkilön psykoottisuuden tai dissosiativisuuden mahdollisuutta, edellyttävän käsitystä nimenomaan yhteisestä jaetusta maailmasta, todellisuudesta, johon potilaan oireilua suhteutetaan. Hän huomaa psykiatrian filosofiaan kuuluvan potilaan psyykkisen ongelman lisäksi myös psykiatrina olemista yhteiskunnallisessa auttajaroolissa ja potilaan olemista puolestaan persoonana ja yksilönäkin (luonnonolion lisäksi) yhteiskunnassa sekä heidän molempien olemista yhteisöllisesti henkilöinä maailmassa. Rajatilanne tuo esille itse rajatilanteen ylittävätkin prosessit henkilön mahdollisuuksina.

Psykiatrilta henkilön kuvaus avaa transsendentteja ulottuvuuksia, koska ei rajoituta vain psyykkisiin ongelmiin ja niiden ilmenemiseen lähiverkostossa (usein 'yhteisöksi' nimitetyssä) ja yhteiskunnassa, vaan tullaan itse psykiatrian ilmenemiseen ihmisen maailmassa olemisessa, yhteisöllisyydessä. Tätä kautta tullaan henkilön rajatilanteeseen suhteessa yhteiskunnalliseen persoonan käsitteeseen. Henkilö välttämättä ylittää tieto-opillisen psykiatriakäsityksen. Henkilö kuvaa siis subjektillisuutta maailmassa eikä siten rajoitu objektivistisiin tietopillisiin kuvauksiin psyyken mekanismeista tai psyykkisestä 'apparaatista'.

Puhun filosofisesta teoriasta mieluummin kuvauksena kuin teoriana, vaikka mm. Lauri Rauhala käyttää noita käsitteitä synonyymeina. Filosofisen kuvauksen ja erityistieteellisen teorian erolla painotan filosofian tietoista pyrkimystä pitää varsinkin eettisiä kysymyksiä avoimina, kulloinkin ajantasaistuvina (vergegenwärtigt) kuvauksina. Tätä on mm. Jussi Kotkavirta filosofisessa etiikassa korostanut. Myös filosofisen kuvauksen tai 'teorian' yleisyys ja varsinkin sen käytännöllis-filosofinen yhteisyys edellyttää kuvaukselta avoimuutta, mm. yhteisöllisyyden vuoksi. Taas erityistieteellisissä teorioissa pyritään lyömään lukkoon ja vakiinnuttamaan yksiselitteisiksi käsityksiä ja käsitteitä, jotta niitä voisi testata mm. tilastollisin mittauksin ja 'soveltaa käytäntöön'. Tilastollisten mittausten vaatimus operationalisoineista (jotka ovat filosofisen kuva-

uksen kannalta usein dogmaattisia, perustelemattomia) jopa yliyksinkertaistaa psykiatrian teorioita ja käsitteitä, samalla pinnallistaen psykiatriaa pelkäksi 'oirepsykiatriaksi'. Filosofinen kuvaus tai 'teoria' puolestaan sisältää myös käsitteellisiä mahdollisuuksia ja potentiaaleja, kuten ideaalityyppi. Filosofinen kuvaus ei sisällä vain teoriaa, johon prosessissa päädyttiin, vaan myös sen ristiriitaisen kehitysprosessin mahdollisuuksineen. Filosofinen kuvaus on siten luonteeltaan dialektinen.

Psykiatrian dialektisen filosofian kuvauksesta voi vielä yhteenvetona lyhyesti kiteyttää seuraavia menetelmällisiä kohtia:

- Kuvaus merkitsee konstruktiota, rakentamista kokonaisuudeksi, totaalisuudeksi. Kuvausta kehitetään suhteessa henkilönä olemiseen ja psykiatrian kliiniseen käytäntöön eikä tässä rakentamisvaiheessa systemaattisesti suhteessa muihin teorioihin (paitsi viittauksin, virikkeellisesti). Tuota kuvauksen muotoutunutta kokonaisuutta voi sitten pluralistisesti vertailla muihin 'teorioihin', tosin nyt ajankohtaisen tehtävämme ulkopuolella. Vertailu kuvausta konstruoidaessa (kokonaisuuden ollessa vielä muotoutumassa) voi viedä toisaalta kokonaisuuden jäsentämisen ja toisaalta pluralistiset vertailut kaaokseen.
- Kuvaus on jäsenyvä prosessi. Jäsennys 'teesi – antiteesi – synteesi' ei ole ulkoapäin annettu kaava tai teoria, vaan jäsentymistä alun itse-maailma-suhteen kokonaisuudesta itsestään ja sen sisäisistä kehityksellisistä jännitteistä. Dialektinen jäsenyminen on jo itsessään teesi – antiteesi – jännitteessään ja synteessissään pluralistinen (molemmissa eri tavoin), mutta jäsenyneesti pluralistinen. Edes teesin ja antiteesin suhdetta ei voi pelkistää muodollisen logiikan mahdottomuudeksi ' $p = -p$ ', koska teesi tai vastakohta ilmaistaan käsitteen ei-oleminen ohella usein kehityksellisellä käsitteellä tosinoleminen (Hegelilla, Snellmanilla, marxilaisessa dialektiikassa ym.). Antiteesi tuo suhteeseen välittymistä ja sitä kautta jäsentymistä kokonaisuuteen. Kokonaisuuteen eli totaalisuuteen taas kehityksellisen jännitteen tuo rajatilanne. Dialektista ajattelua ja maailmankuvaa ei ilmeisesti voi automatisoida tai koneistaa, vaan se vaatii omaa filosofointia. Subjektiivinen sisältävä maailmankuva on samalla fenomenologinen suhteessaan todellisuuteen.
- Dialektisessa ajattelussa ei siis ulkopuolista kuvausta tai teoriaa sovelleta todellisuuteen tai käytäntöön, vaan teoriaa tai kuvausta etsitään ja kehitetään todellisuuden tai käytännön sisäisistä vuorovaikutuksista ja jännitteistä. Dialektisen maailmankuvan konteksti eivät ensisijaisesti ole toiset teoriat, kuten teorioiden pluralismissa, vaan todellisuus ja käytäntö. Teoriatkin kuuluvat todellisuuteen, mutta dialektisesti suhteessa niihin muodostuu mm. käytännön ja yhteisöllisyyden välittämä subjektiivisuus. Käytännössä ja todellisuudessa dialektinen kokonaisuus kohtaa myös rajatilanteensa, minkä erityisesti Jaspers oivalsi (ks. enemmän kohdasta 5.2.).

Psykiatrian dialektisen filosofian kuvauksessa tutkimusintressinä on myös oman käsityksen selkiyttäminen ja jonkin uuden löytäminen. Siinä auttaa kliinisen kokemuksen lähtökohta. Toisaalta omaan praktiseen filosofiseen kokemukseen ja tulkintaan perustuvalta uudelta kuvaukselta ei voi odottaa niin vaikuttavia tuloksia kuin klassikoiden tekstien tulkintojen tai valmiiden teorioiden vertailulta. Vaatimattomammalta kuvaukseltamme puuttuu sellainen hohto, joka tekee vaikutuksen klassikoiden ja suurten teorioiden referoinnissa ja vertailussa. Omassa näkökulmien filosofisessa selkiytyksessä kannattaa aloittaa omaan olemassaoloon kuukuvasta omasta kielestä ja suomalaisen filosofian perinteestä. Filosofian ohella näin myös ihmisen kohtaavaa psykiatriaa näyttää koskettavan 'henkilö' sanana ja käsitteenä.

**Tehtävän välttämättömyys ja yleiskuvamaisuus.** Kohdatessaan ihmisen psykiatrian täytyy tuntea pätevyysalueensa. Esim. Käypä hoito -suosituksissa ja niiden mukaisessa praktiikassa on kysymys sairaus-ilmion kohtaamisesta, sen oireiden, epidemiologian ja mahdollisesti etiologian tunnistamisesta ja hoidosta, eikä ihmisen kohtaamisesta. Tieto psykopatologiasta sekä sairauksien ja häiriöiden hoidoista on tietysti psykiatriassa välttämätöntä, mutta ei riittävää ihmisen kohtaamiselle. Patologian ja ihmisen kohtaamisen dialektinen jännite psykiatriassa on tärkeää tiedostaa. Vain psykopatologiaan rajoittuvassa psykiatriassa tämä välttämättömyyden ja riittämättömyyden jännite 'ratkaistaan' unohdamalla riittävyuden ehdot. Psykiatriassa yksipuolinen psykopatologinen tietämys on siten vaarassa laajeta myös ihmisen kohtaamiseen ja ideologisoitua yleiseksi ihmiskuvaksi, tiedoksi ihmisen olemuksesta.

Tuollaisena suoraan patologiaan reagoivana 'psykopatiatricana' psykiatria voi toimia akuuttitilanteissa, mutta on vaarassa samalla esineellistää ihmisen taudin ilmentymäksi. 'Psykopatiatrican' totuus on psykopatologian välttämättömyys psykiatriassa, mutta se ei käsitä psykopatologian riittämättömyyttä psykiatriassa. Varsinkin ns. kehityksellisissä psykiatrioissa, lastenpsykiatriassa ja nuorisopsykiatriassa, huomaa psykopatologian riittämättömyyden kliinisessä käytännössä. Sitä paitsi elämänkaaripsykologia on tuomassa kehityspsykiatrista näkökulmaa ja siten normaalipsykologiaa, jopa vahvuuksien psykologiaa, yleiseen psykiatriaankin. Psykiatria itse voi kehittyä välttämättömyyden ja riittävyuden – riittämättömyyden dialektiikassa.

Itse psykiatria edellyttää 'psykopatiatrican' lisäksi myös epämääräisesti 'etiikan huoleksi' jätettyä käsitystä ihmisestä. Ihmisen kohtaamisessa, pelkän tautitilan ohella, herää kysymys kohdattavasta ja kohtaajasta. Mitä on ihminen: luonnon eräs eläinlaji ja sen yksilö vai yhteiskuntaluokan, -ryhmän tai roolin edustaja ja persoona (vrt. luonnon ihmisyksilön ja persoonan eroa, Kotkavirta 2007) vai kulttuurinen (henkinen) ja sivistynyt henkilö? Ihmisen kohtaaminen on siis patologian lisäksi samalla vahvuuksien, lahjojen, kokemushistorioiden, olosuhteiden, tulevaisuuden näkymien, aikakausien kokemusten jne. kohtaamista.

Henkilön kohtaaminen vie psykiatrian itsensä psykiatrian rajoille. Henkilö näyttää psykiatriasta sen oman sisäisen jännitteen ja vastakohtan, henkilön autonomian rehabilitaation. Rajatilanteissa tietäminen kohtaa arvoituksen ja pel-

kän kohde-tietämisen ohella ongelmallistuu kyseisen kokonaisuuden olemisen ymmärtäminen (Jaspers 1948: 628-630; vrt. Kierkegaard 2004). Se on tarpeellinen psykiatrian itseymmärrykselle, metapsykiatrialle, ja siten myös psykiatrian kliiniselle tavalle kohdata potilas henkilönä. Siten psykiatria – kuten monet muutkin erityistieteet – tarvitsee henkilön käsittämiseen filosofiaa.

Henkilön käsite on henkisyudessaan niin moniulotteinen, että psykiatrian ihmiskuvan ja pätevyysalueen se ylittää. Filosofiankin eri aspekteista mahdollisimman 'täydellisesti' kuvatuista henkilön käsitteistä näyttää aina joiltain osin puuttuvan jotain. Henkilön käsitteen 'epätäydellisyydet' liittyvät osaltaan sen hengenfilosofiseen, dialektiseen prosessiluonteeseen ja transsendenttisuuteen. Psykiatrian kliiniseen käytäntöön perustaessamme emme voi ylittää omaa aikaamme, vaikka henkilön käsitteessä niin voisikin tehdä. Aiheen luonteen vuoksi kuvauksestamme tuskin tulee täydellistä; sitä ei voi verrata esim. psykiatrian filosofian klassikkoon, Karl Jaspersin 'Yleiseen psykopatologiaan', jonka eri painoksia hän kehittäi ainakin 33 vuoden ajan (1913–1946). Tässä tutkimuksessa on keskeistä etsiä henkilön käsitteestä psykiatrian itseymmärrykselle nykyisin riittävää filosofista yleiskuvaa, jotta psykiatria voisi puolestaan jotenkin (kliinisesti tai teoreettisesti) kohdata henkilön. Psykiatrian tuolta puolen voimme katsoa henkilön käsitettä selkeämmin lopussa kuin alussa, kun psykiatrian vaihe on sitä osaltaan (välityksenä) rikastanut.

# 1 HENKILÖN KÄSITE

*Sanat 'henki, henkinen ja henkilö' 26, Henkilö: sanasta käsitteeksi 28, Henkinen henkilössä ja henkilönä 32, Yksilö ja henkilö 35, Biologinen – psyykkinen – henkinen henkilössä 39, Henkilö ja maailma hengenfilosofiassa 40.*

**Sanat 'henki, henkinen ja henkilö'.** Sanaa 'henki' pidetään kielessämme iki-vanhana ja omaperäisenä sanana, koska sille löytyy vastineet myös sukulaiskielissä. "Sanalla on varmoja etymologisia vastineita kaikissa lähisukukielissä, esim. karjalan *henki*, ..., vatjan *entsi*, viron *hing*, ... Suomen kirjakielessä *henki* on esiintynyt Uppsalan evankeliumikirjoista ja Agricolasta alkaen. Sanan alkupe-  
räinen merkitys lienee 'henki, henkäys' fyysisessä mielessä, kristinuskon myötä sana on saanut aivan uusia ulottuvuuksia. Johdos *henkinen* on Volmari Kilpisen muodostama uudissana vuodelta 1843." (Häkkinen 2007: 186).

Henkilö viittaa *sanankin* siis monella tavalla henkeen ja henkiseen – henkilöön *käsitteeseen* palaamme tuonnempana. Nykysuomen sanakirjassa (1978: 424) henki-sanalle esitetään useita merkityksiä, tässä lyhentäen ja tiivistäen: 1) ilma, tuuli, hengitys, hengitysilma yms. -merkitys, 2) elossa olon, elämän jne. merkitys, 3) henkiset ominaisuudet, ihmisen henkinen elämä, sielunelämä, vars. sen älyllinen puoli; hengellisesti ihmisolemuksen korkein puoli, uskonelämän kannattaja; rajakäsitteenä "H:gen läpitunkema aine", filosofiassa aineeton substanssi tai useilla filosofeilla aine ja henki saman olevaisen eri ilmenemismuotoja; persoonallisuus eli jonkin laitoksen, puolueen tms. keskeisin henkilö, "sielu", 4) mieliala, tunnelma, mielenlaatu, yhteinen ajatustapa, luonne, sisin olemus, kuten kodin tai koulun henki, vapaamielisyyden, kumouksellisuuden tai koston henki; innostus, innoitus, esim. valaa reipasta henkeä tovereihinsa, 5) yliluonnollinen persoonallinen olento, henkiolento, kuolleen sielu, aave, haamu, kummitus; Pyhä Henki, Jumala, 6) lukumäärästä (ihmisistä) puhuttaessa, esim. työtä tehtiin monen hengen voimalla. Vastaavia merkityksiä löytyy sanoina henkiseltä ja henkisyydeltä, kuten henkinen ihmisen sieluun, henkeen, hengenelämään kuuluvana, "psyykillinen".

Henkilö-sanalle löytyy samasta kirjasta (s.425) mm. seuraavia merkityksiä, tiivistäen: 1) "Ihminen yksilönä, yksityinen ihminen, persoona", huomattava tai

tuntematon henkilö; juridinen tai oikeushenkilö, 2) ihmistä kuvaava taideluoma, kuten romaanihenkilö, 3) ihmisen yksilöllinen olemus tai laatu, ”henkilöllisyys, persoona, persoonallisuus”, kuningas yhdisti henkilöönsä ylimmän tuomarin ja ylimmän hallintomiehen.

Nämä henkilö-sanauksen ulottuvuudet voivat jäsentyä henkilön käsitteen dialektiseen prosessiin, mutta irrallisina sanoina (varsinkin merkeiksi ymmärrettävinä) ne voivat poiketa paljonkin henkilön hengenfilosofisesta käsitteestä. Eri-tyisesti romaanihenkilö sisäisine sekä sisältyvine maailmoineen ja historioineen kattaa hyvin henkilön käsitettä, vaikkei ole ihmis-henkilö. Henki ja henkisyys henkilössä eivät viittaa niinkään aineisuuden vastakohtaan, vaan inhimilliseen yleisyyteen tai yhteyteen.

Henkilö-sanauksen johtumisessa hengen käsitteestä voisi tietysti nähdä yhteyksiä muinaiseen ihmisten kokemaan henkiseen yhteyteen luonnonhenkiin tai ylisukupolvisen yhteyteen esivanhempien henkiin tai shamanistiseen henkimaailmaan ja yliluonnollisiin henkiolentoihin tai toisaalta uskonnolliseen hengellisyys. Jopa hengen merkitys hengityksenä, samoin hengissä eli elossa olona, sopii henkilö-sanauksen lisäksi myös henkilön käsitteeseen: Hengitys ilmaisee henkilön käsitteeseen kuuluvaa maailma-suhdetta ainakin niin, että hengityksellä ja hengissä ololla on ilman kautta yhteys kotiplaneettaamme avaruudessa eli ihmisen maailmaan, siis ihmiselle sopivan ’maan ja ilman yhteyteen’. Näin hengityksenkin kautta maailma vaikuttaa metabolisesti henkilössä. Lisäksi hengityksessä on ymmärretty yhteyttä tuonpuoleiseen, kun kuolevan ”viimeisessä huokauksessa sielu hylkää ruumiin ja ryhtyy sitten jatkamaan ... itsenäistä olemassaoloaan ... näkymättömässä muodossa”, mikä on yhteinen käsitys sekä kristinuskolle että useille primitiivisille kulttuureille (Karsten 1932: 98-99).

Hengityksessään kuvautuu itsen ja maailman suhde. Jopa tässä huomaa Wolmar Schildt-Kilpisen luoman henkilö-sanauksen käsitteellisen onnistuneisuuden. Mutta todennäköisemmin itsen ja maailman suhde Schildt-Kilpisen henkilö-sanauksessa ilmaisee hänen aikansa kansallisherätyksen henkeä, välittävänä momenttina itse - maailma -suhteessa snellmanilainen kansallishengen käsite.

Kulttuuritaustasta katsoen voisi kysyä, ilmaisivatko kielemme ikivanha henki-sana ja siitä kehittyneet käsitteet jo itsessään otollista pohjaa juuri snellmanilaiselle hengenfilosofialle kansallisherätyksemme filosofiana, siis jo ennen Schildt-Kilpisen henkilö-sanauksia? Osuiko hegeliläisen hengenfilosofian piirissä (joka painotti enemmän ns. objektiivisen hengen filosofiaa) juuri Snellmanin kehittämä ns. *subjektiivisen hengen* filosofia sytyttävällä tai ’tunnustussuhteisella’ tavalla kansankieliseen hengen käsitteeseen - *kansankulttuurisen* käsitteen (henki) ja *korkeakulttuurisen* käsitteen (persoona) vastakkaisuuden ylittävänä *kansalliskulttuurisena* synteesinä (henkilö)?

”Ikivanhaan ... *henki*-sanaan perustuva johdos *henkilö* on Volmari Kilpisen sepittämä uudissana vuodelta 1857. ... Myös kantasanaa *henki* on vanhastaan käytetty ja käytetään edelleenkin merkityksessä ’henkilö’. Vanhassa kirjakielissä sekä kielioppiterminologiassa on turvaututtu yleiseurooppalaiseen persoona-sanaan.” (Häkkinen 2007: 187.)



Vaikka suomen kielessä hengen käsite siis jo ennen hengenfilosofiaa ilmaisi myös henkisyiden yksilötasoa, Schildt-Kilpisen henkilö-sana toimi onnistuneesti kieleemme ja snellmanilaisen hengenfilosofian välittäjänä, voisi sanoa: kiteytti käsitteellisesti henkisyiden yksilötason. Eikö hänen henkilö-sanansa ylittänyt kansankulttuurin ja korkeakulttuurin ristiriidan yleisinhimilliseen sivistykseen osallistuvana kansalliskulttuurisena käsitteenä, pienenä subjektillisena (kansallisena) yleisinhimillisyyttä?

**Henkilö: sanasta käsitteeksi.** Miksei kansallisherätyksen ajan Suomessa tyydytty latinan *persona*-sanana suomen mukaiseen muotoon *persoona*, monien muiden kielten vastaavien muotojen tapaan?

Henkilö-sana jäsentyy luontevasti suomen kielen merkitysjärjestelmään ja -prosesseihin, mikä on vakiinnuttanut sen yleiskieleen. Schildt-Kilpisen suuri oivallus onkin, että hän otti juuri ikivanhan kansankielisen henki-sanana, yhdisti sen korkeakulttuurin persoona-sanana ja loi johdoksen henkilö, joka käsitteellisesti liittyi kansallisherätyksen hengenfilosofiseen prosessiin. Näin henkilö-sana resonoi käsitteellisesti myös suomen kielen merkitysjärjestelmään ja prosesseihin, osaltaan samalla vakiinnuttaen suomea, pelkän äidinkielen lisäksi, yleisinhimilliseen sivistykseen osallistuvana kansalliskielenä.

Arkikielen henkilö-sanassa on valitettavasti henkilön suhde hengen käsitteeseen usein unohdettu. Arkikäytössä henkilö käsitteenä on esineellistynyt ja pinnallistunut niin, että sen sisältämä kertomus ja käsite on paljolti unohtunut. Sitä käytetään pelkkänä *persoonan* suomennoksena. Persoona-sana kyllä ilmaisee henkilöä monissa suhteissa (varsinkin yhteiskunnallisissa suhteissa), mutta samalla rajoittaa henkilön käsitettä, mm. sulkee pois sen yhteisöllisen maailmasuhteen ja transsendenttisuuden.

Samoin henkisyudesta on arkipuheessa paljolti kadonnut yleisyyden merkitys, joka on oleellista henkilön käsitteen hengenfilosofisessa merkityksessä. Yleisyyden tapana (tarkemmin yhteisyytenä) henkisyys liittyy ihmisen ja maailman suhteeseen. Mutta nykyisin henkisyys rajoitetaan usein vain aineellisen vastakohtaksi, mikä ei ole yhtä oleellista henkilön hengenfilosofiselle ymmärtämiselle.

Lisäksi henkilön henkisyys viittaa olemiseen, jota ei tavoiteta pelkällä kohteeseen objektivistis-metodologisesti suunnatulla tietämisellä, vaan hermeneuttisesti ja fenomenologisesti omaa olemista ja kohteen olemista yhdistävällä tiedostuksella.

Sanana henkilön muotoili siis jyväs kyläläinen piirilääkäri Wolmar Schildt-Kilpinen, siis johdoksena suomen kielen ikivanhasta henki-sanasta. Hänen löytönsä osuvuus ei kuitenkaan ole henkilön sanassa, vaan sen käsitteessä. Schildt-Kilpisen oivallus kuvastuu hengen ja persoonan käsitteiden dialektisessa synteessä. Henkilön käsite välittyy prosessissaan (teesi – antiteesi – synteesi) persoonan käsitteen kautta, eikä siis tule suoraan kansanomaisesta hengen käsitteestä, niin kuin taas sanana henkilö suoraan johdetaan henki-sanasta. Käsitteellisesti siis persoona on yhtä tärkeä henkilön käsitteen ymmärtämiselle kuin kansanomainen hengen käsite.

Kansallisherätys oli aikakausi, jolloin yhteisöllisyyden saattoi kokea ja tuntea yksilötasolla. Yhteiskunnallisesti sitä voi pitää vallankumouksellisena aikakautena: ei vain valtion, vaan koko kansan liittymisenä kansainvälisyyteen ja maailmanhistoriaan. Myös kansansivistyksen idea ilmensi tätä aikakauden henkeä. Wolmar Schildt-Kilpinen eli henkilön käsitteessään ajan hermolla. Hän ei voinut suhtautua välinpitämättömästi yhteisöllisyyden oleelliseen kommunikaatioon, kieleen. Hän suhtautui vastuullisesti jopa suomen kielen esteettisiin arvoihin.

Erik Ahlman luonnehtii todellista vallankumouksellista tilannetta vielä snellmanilaisen hengenfilosofian hengessä 'yksilöpersoonallisuuden ja kollektiivipersoonallisuuden' eettisen yhteenkuuluvuuden vaiheeksi ((1920) 1967: 180-181). Tosin hänkin toteaa, ettei valtio voi täysin adekvaatisti ilmaista kollektiivipersoonallisuutta, vaan sitä ilmaisee 'kansakunnan henki' (mt. 182-183). Siten Ahlman myös esim. valtiovallan olemusta tarkastellessaan erottaa siinä eettisen ja teknisen vallankäytön (mt. 179). Näin ilmaisten Schildt-Kilpisen vastuullisuudessa suomen kielestä yhdistyivät eettisesti, kulttuurisesti ja hengenfilosofisesti 'yksilö- ja kollektiivipersoonallisuus'.

Hengenfilosofisesti henkilön käsite ilmaiseekin kollektiivista olemista eli yhteisöllisyyttä ja yleisinhimillisyyttä yksilötasolla, toisin kuin yksilöllinen ja yhteiskunnallinen persoonan käsite. Henkilössä myös ajallisuus hengenfilosofisena on persoonan ajallisuutta syvällisempää. Henkilö merkitsee persoonan lisäksi siis persoonan transsendenssia. Henkilön käsite liittyy yksilöt ajallisuuteen, yhteisöllisyyteen ja kulttuuriin. Henkilön käsite jäsentyy dialektisesti (kieltämisen kieltämisen prosessina) snellmanilaiseen hengenfilosofiaan: kansankulttuurinen *hengen* käsite – korkeakulttuurinen *persoonan* käsite – kansalliskulttuurinen *henkilön* käsite. Kansalliskulttuurisena henkilön käsitteessä on universaali ulottuvuus jäsentymisessään sitä kautta (snellmanilaisittain sanoen) yleisinhimilliseen sivistykseen. Schildt-Kilpisen käsitteellinen ansio on tien löytämisessä hengen ja persoonan välityksellä henkilön käsitteessä snellmanilaiseen hengenfilosofiaan.

Käsitteenä henkilö siis ilmaisee tai 'olennoi' Schildt-Kilpisen aikakauden, kansallisherätyksen ajan, snellmanilaista hengenfilosofiaa. Emme tietenkään löydä Snellmanilta suoraan sanaa 'henkilö', emme saksaksi kirjoitetusta 'Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn kokeesta' (*Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*, Tübingen 1841). Snellmanin filosofisen psykologian teosten suomentajatkään eivät ymmärrettävästi alkuperäisyyttä ja tekijäuskollisuutta käännoistyössään noudattaen suomenna persoonallisuuden ideaa henkilön käsitteeksi. Asia jää suomeksi filosofoivien tehtäväksi, missä puolestaan korostuu suomesta filosofian kielenä (tässä työssä myös psykiatrian kielenä) huolehtimisen eettinen velvollisuus. Emme nykyisinkään voi toimia filosofeina ja psykiatreina ja samalla odottaa jostain ulkoapäin meille valmiiksi tulevia suomenkielisiä alan käsitteitä. Niiden puuttuessa emme voi ongelmattomasti turvautua suoraan muissa kielissä eri tavoin meillemme tieteellisinä termeinä tai sivistyssanoina annettuihin ilmaisuihin, kuten Schildt-Kilpisen esimerkki ja psykiatrian osalta myös Duodecim-seuran toiminta osoit-

taa. Vierassanoista on avattava ainakin niiden käsitteellinen merkitys, jotteivät ne jää jonkinlaisiksi fetisseiksi, muka tieteenä tai sivistyksenä palvotuiksi sanonnoiksi.

Toki kansalliskulttuurin prosessissa aikanaan suomen kielen asemaa pohdittaessa Schildt-Kilpisen henkilö-sanana vahvuus näkyi myös sanana. Sanana hän löysi henkilön suomen kielen merkitysjärjestelmästä 'sisältäpäin'. Schildt-Kilpinen ei keksinyt irrallista sanaa henkilö, vaan tuossa sanassa omaksui, käytti ja avarsi suomen kielen mahdollisuuksia. Henkilö-sana alkoi siksikin kielen merkitysjärjestelmässä jäsentyessään elää myös käsitteenä, voisi sanoa: kertomuksensa itse-maailma -suhteesta sisältävänä konkreettisenä totaliteettina.

Käsitteen kuvauksena henkilö-sana toi hengen käsitteen yksilötasolle - maailmanhengen ja kansallishengen, jopa absoluuttisen hengen, viimemainitun Jumalaksikin käsitettynä - aina mielen (psykyen) sisälle asti. Henkilössä Schildt-Kilpinen tavoittaa käsitteellisesti syvyys-ulottuvuuden yksilötason laajuudessa ja rajallisuudessa, aivan kuin kansallisuuden käsite ilmaisee syvyyttä yhteiskunnallisessa laajuudessa (kansallisuuden käsitteestä tarkemmin lisensiaattityössäni 1986). Henkilön käsite näyttää hyvin tavoittavan Snellmanin persoonallisuuden idean maailmana yksilötasolla, siis yleisyyden tai yhteisyyden henkisenä olemisena yksilötasolla. Esimerkiksi seuraavassa näytteessä Snellmanin intensiivisestä tekstistä (jossa muuten samalla huomaa hänen kirjoituksensa klarifikaatioiden arvon) ilmenee yksilötasolla henkisyiden oleminen ja tiedostaminen, mihin sopii henkilön käsite:

"... *absoluuttinen henki on persoonallinen henki*. Sillä persoonallinen henki totuudessaan, persoonallisuuden ideana, on hengen ehdoton totuus ja siis *kaikki totuus*. Persoonallinen henki on *yksi*; sillä ero on kumottu, ero, joka ei ole mikään ero, - henki persoonallisena itsetajuntana on *erityinen*, mutta vain sen vuoksi, että se on yleinen henki määrätynä, s.o. kumottuna erikoisuutena. ... *inhimillinen henki* totuudessaan ei ole äärellinen, vaan ääretön henki, *omistaa absoluuttisessa hengessä totuutensa ja absoluuttisen hengen tiedostavana on tämä totuus ...*" (Snellman 1982 (1841): 475.)

Schildt-Kilpinen oli enemmän käytännöllinen suomen kielen kehittäjä ja vaalija ja osallistui siten suomalais-kansalliseen eli ns. fennomaaniseen liikkeeseen. Eikö hänen henkilö-sanana löydössään kuvastu kielen tietämisen lisäksi myös tällainen oleminen? Hänen parasta luomiskauttaan oli 1840-luku (Leskinen 1993 / 58), mihin sattui myös Snellmanin 'Persoonallisuuden idean' ilmestyminen. Schildt-Kilpisen kummeja synnyinpitäjässään Laukaalla oli itse Adolf Ivar Arwidsson, kansallisherätyksen ja Turun romantiikan keskeinen henkilö, jolta hän sai mm. suomen kielen merkitystä koskevia vaikutteita, tosin kirjallisesti (Jokipii 1993 / 11). Helsingin yliopistossa Schildt-Kilpisen filosofian maisterin opintojen, jotka kuuluivat lääketieteen opintojen prekliiniseen vaiheeseen, ohjaajina filosofian osalta toimivat Suomen hegeliläiset filosofit J.J. Tengström ja J.V. Snellman (mt. 12). Hänen historianfilosofiansa oli lähellä Yrjö-Koskisen teoksessaan 'Johtavat aatteet ihmiskunnan historiassa' kuvaamaa historianfilosofiaa (mt. 29).

Sitä paitsi Schildt-Kilpisella oli myös suunnitelmana suomentaa Hegelin teos Hengen fenomenologia nimellä ”Hengen ilmaumatiede” (Manninen 2012). Huomaamme tuossa otsikossa ”ilmaumatiede” esimerkin heikommin kielen merkitysjärjestelmään käsitteeksi jäsenyvistä sanasta: ’ilmautuminen’ näyttää viittaavan pikemmin aineelliseen ’ilman ottoon tai ilmalla täyttymiseen’ kuin ’ilmoille tuloon’ eli ilmestykseen ja ilmentymiseen. Kuitenkin hänen luomiaan muita keskeisiä suomen kielen sanoja ovat *tiede*, *taide* ym. Henkilösanaa voi pitää Schildt-Kilpisen käsitteellisenä täysosumana, koska se kiteytti hengenfilosofian yksilötason ja yksilötasoon kuuluvan itsen egosentrisyyden ylityksen, transsendenssin. Henkilön käsitteeseen sisältyy sellaista hegelilais-snellmanilaista hengenfilosofiaa yksilötasolla, jota paradoksaalisesti persoona ei sanana ilmaisekaan, vaikka Snellman puhuu toisessa pääteoksessaan ’persoonallisuuden ideasta’. Tosin persoona-sanasta muoto *persoonallisuus* voi ’sisältävänä -llinen -päätteisenä’ jonkin verran auttaa henkilön käsitteen itsen ylittävän transsendenssin ymmärtämisessä.

Kansainvälisissä yhteyksissä henkilön käsitettä tosin on vaikeaa englannintaa, koska englannin kielen sana ’person’ usein rajoittuu egosentrisesti ja solipsistisesti yksilön identiteettiin. Omissa kansainvälisissä kongressiesityksissäni (2013 ja 2014) olen koettanut ilmaista suomen ’henkilöä’ joko kirjoittamalla isolla alkukirjaimella Person-sanan tai muodostamalla kansainvälisellä suunnitelmakielellä käännöksen ’spiritulo’ (en internacia lingvo ni povas parli pri ’spiritulo’). Suunnitelmakielenä esperanto ei ole kenenkään äidinkieli, joten sillä voi ilmaista suomen henkilön käsitteen suuremmin, aivan kuin toisin sanoin: spiritulo.

Nykyisin erityistieteissä, kuten psykiatriassa, ja niitä seuraten usein myös filosofiassa usein ajatellaan kansainvälisyyden vaativan jonkinlaista riippuvuutta englanninkielisestä terminologiasta. Persoonan käsitettä näkyy fenomenologista psykiatria kuvattaessa englanniksi käytettävän esim. muodossa ”’whole person’ approaches” (Broome et al. 2014: 270). Tämä viittaa pelkän persoonan käsitteen egosentrisyyteen tai yksilökeskeisyyteen englanninkielisessä kulttuurissa ja puhuu tarpeesta konkreettisempaan tai holistisempaan henkilön (tai spiritulon) käsitteeseen.

Sivumennen sanoen, vaikka Schildt-Kilpisen ehdottama henkilö-sana yleisty ja jäsenyi hyvin suomen kielen käsitejärjestelmään, hän huomasi siinä esteettisen särön. Hänen periaatteitaan sanojen sepittämisessä olivat suomen kielen mukaisuus, johdettavuus kielen malleista ja käyttötavoista (tuttuus) sekä sanojen kauneus ja lyhyys. Sanan henkilö loppu, jossa ”äänile pudota lopsahtaa ö:ksi”, ei vastannut hänestä kauneuden eli ’sulo-sujuvuuden’ ajatusta, joten henkilö-muoto kuulosti hänestä pilkkasanalta. Hän ehdotti myöhemmin henkilö-sanalle muotoa *henkile*, mutta se ei yleistynyt. (Leskinen 1993 / 58-62; Häkkinen 2007: 187.) – Nykyajan näkökulmasta voi ymmärtää, miten henkilö-sanalla ääkkös-loppu soinnuttaa sanaa kielteisen mielikuvan suuntaan (vrt. rettelö, pöhlö, törppö, häirikkö). Toisaalta sana *henkile* näyttää sanana ja käsitteenäkin esineellistävän henkilöä (vrt. kappale, sirpale, raakile, tekele). Ehkä Schildt-Kilpisen oikeutettua kauneuden – tai ainakin neutraalimman päätteen – tavoi-

tetta vastaisi yksinkertaisesti muoto henkilö (ilman 'löpsähtävää ääkköstelyä'). Sallivathan henkilö-sanana vokaalisoinnussa neutraalit vokaalit e ja i myös päätteen o. Siis meillä olisi suomen henkilö ja kansainvälisen kielen spiritulo.

Rajoitumme kuitenkin jatkossa käyttämään sanasta totuttua muotoa 'henkilö' (tosin olemme kokeilleet muualla vokaalisoinnutuksessa Schildt-Kilpisen hengessä 'kauniimpia' päätteitä). Tehtävämme on jatkaa Schildt-Kilpisen aloittamaa henkilö-sanana kehittelyä filosofisena ja erityisesti psykiatrian filosofisena käsitteenä (vaikka siten psykiatrian ylittävänä), sitä kautta jopa kliinisen psykiatrian käsitteenä toimivana.

**Henkinen henkilössä ja henkilönä.** Henkilön käsitteessä henki on olemassa, jäsenyyttä, kehittyä elävässä ihmisyyksilössä. Henki yhdistyy henkilössä siten myös ei-henkiseen, kuten biologiseen elämään. Voikin kysyä, onko henkilö jopa monipuolisempi, jäsenyteenempi ja dialektisesti konkreettisempi käsite kuin henki? Vai onko ei-henkinen henkilössä ymmärrettävä hegeliläisesti hengen toisinolemisenä?

Salomaa kritisoi luonnonfilosofian osuutta Hegelin hengenfilosofiassa, kuten monet muutkin filosofit (mm. Grotenfelt 1932). Luonnonfilosofia on Hegelillä dialektisesti hengen toisinolemista. Dialektinen menetelmäkin ei pelasta Hegelin luonnonfilosofiaa, vaan päinvastoin dialektinen menetelmä joutuu Salomaaan kritiikissä luonnonfilosofian vuoksi Hegelin aikansa eläneiden ideoiden joukkoon. Niin sanotusti näyttää 'lapsi menevän pesuveden mukana'. Sen sijaan esitelmässään, jonka Salomaa piti Hegelin kuoleman 100-vuotispäivänä 14. XI 1931, Salomaa kiteyttää loistavasti Hegelin hengen käsitteen ja sen merkityksen filosofiassa. Lainaamme siitä tähän katkelmia:

"Se, mikä Hegelissä on kuolematonta ja missä hän edelleen voi vaikuttaa nykyaikaiseen ajatteluun, sisältyy siihen, mitä hän on suorittanut h e n g e n filosofina. Hegel on antanut hengen käsitteelle entistä rikkaamman, tyhjentyttömän merkityksen. ..." (Salomaa 1932 /144-145.)

"Hengellä hän ei käsitä vain jotakin tuonpuoleista tai pelkästään inhimillistä, vaan se on todellisuudessa, ihmisissäkin vaikuttava voima. ... Yksilön, kansan, jonkin aikakauden henki on vain osa siitä hengen liikkeestä, joka tapahtuu niissä. Tästä yleisestä ja yhteisestä hengestä erillään olevina nämä eivät ole mitään, niin kuin yleishenki on vain ilmenemysissään. Sillä henki ei ole mikään ennakoita valmis ja lepäävä, vaan se on tuleva, toimiva ja pyrkivä. ... Valmis työ ei ole hengen tarkoitusperä, vaan 'toimintansa ilo'." (Mt. 145-146.)

"Hengen varsinainen toiminta-ala on historia, ja kehitysaate on sen olennainen muoto. Historiassa kehitys merkitsee hengen kirkastumista, alemmista asteista korkeampiin kohoamista. ... Ilman historiallista menneisyyttään kaikkien aikojen nykyinen henki olisi alussaan, se ei koskaan olisi historiallisesti määrättyssä aikakaudessa - se ei koskaan olisi oma itsensä." (Mt. 146-147.)

Vielä selkeämmin henkinen kiteytyy Snellmanin käsityksessä nykyisyydestä historian täydellisimpänä vaiheena, joka yhdistää menneisyyden ja tulevaisuuden. Näin mikään sukupolvi tai yksilö ei jää vain välineeksi historian korkeamman päämäärän toteutumisessa, mikä olisi vastoin Snellmanin persoo-

nallisuuden aatetta. Historian jatkuvassa kulussa ja pyrkimyksessä täydellisyyteen toteutuu näin joka hetki hengen elämä. Tämä henkinen pyrkimyksellisyys edellyttää samalla myös kriittistä suhtautumista vallitseviin oloihin (Salomaa 1948: 150-153.)

Tässä henkisyyden käsittämisessä Salomaa samalla kiteyttää subjektiivisen ja intersubjektiivisen ajallisuuden sekä itseyden (identiteetin) muodostumisen ajallisessa jännitteessä. Ajallisuudessa näyttää yhdistyvän kulttuurinen henki ja biologinen elämä. Tästä ajallisuuden synteestistä – henki ja elämä – näyttää löytyvän myös henkilöllinen itseys tai itseyden jatkuva prosessi. Henkilön voi ymmärtää ajallisena henkeä ja elämää.

Ajallisuus on oleellinen käsite myös fenomenologisessa psykiatriassa. Ajallisuus ilmenee siinä subjektiivisesti ja intersubjektiivisesti. Fenomenologisessa psykiatriassa ajallisuuden kautta voi ymmärtää mm. melankolisen depression ja skitsofrenian patologian ja suhteen terveyteen (vrt. Fuchs 2014). Ihme, ettei Salomaa käytä henkisyyden yksilötasolla henkilön käsitettä, vaikka hän kuvaa henkilöä ajassa ja maailmassa. Fuchs puhuu saksan kielen pohjalta persoonallisesta identiteetistä tai ipseiteetista. Hänelläkään ei ole henkilön (tai spiritulon) käsitettä.

Perusteellisessa tutkimuksessaan henkisestä ihmisessä Rauhalakaan ei käytä – kuten odottaisi – henkilön käsitettä, vaan henkisen yksilötasoa kuvaten *persoonallisen henkisen* käsitettä. Hän siis pohtii henkistä henkilössä. Henkinen kuuluu yhdessä psyykkisen kanssa ihmisen tajunnallisuuteen. Tajunnallisuus, kehollisuus ja situationaalisuus ovat ihmisenä olon kolme olemuspuolta. Hän kuvaa henkisen ja psyykkisen dialektiikkaa ihmisyyksilön tajunnassa. Näin Rauhala määrittelee henkisen ihmisyyksilön katoavuuden vuoksi aivosidonnaisena ja kuolemanalaisena. Henkisellä on näin suhteensa ihmisolennon muihin olemuspuoliin eli ruumiilliseen ja situationaaliseen. Henkinen on muiden olemuspuolten lailla samalla kaikille ihmisille yhteistä. (Rauhala 2009, erityisesti 92-93.)

”Henkisellä – realistisen persoonallisen henkisen mielessä – on syvärakenteenaan muu ihmisen olemassaolo. ... henkinen tulee olemassaolevaksi ja toimii merkityksinä ... Henkinen on ihmispersoonassa ylärakenne, jossa merkityksinä ilmenee oman olemassaolon hierarkkisuus ja sen suhde muuhun todellisuuteen. Henkisellä tasolla muiden olemuspuolten strukturoiva ’esityö’ maailmanjäsenyyksessä kuvautuu siinä uudella tasolla tietoisuuden valaistuksessa.” (Mt. 117.)

”Henkisen olemassaolon omalaatuisuus ilmenee erityisesti siten, että se ei kuitenkaan ole toiminnassaan sidottu syvärakenteittensa asettamiin rajoitteisiin. Henkinen voi pitkälle itsenäistyä ja toimia jopa toisten olemassaolon muotojen etujen ja hyvän vastaisesti. Tämä henkisen itselleen ottama autonomisuus, jota ei voi johtaa sen yllä mainituista syvärakenteista, tekee siitä ihmispersoonan tärkeimmän olemistason.” (Mt. 117-118.)

Rauhala selvästi voisi käyttää myös henkilön käsitettä. Ehkä hän ja Salomaa ymmärtävät suomen kielen pohjalta henkilön käsitteellisen merkityksen, vaikka mieluummin käyttävät persoona-sanaa. Henkinen on vaikeaa sijoittaa vain ihmisen yksilötasolle, koska henkinen on yksilötasolla sekä henkilössä että henkilönä. Henkinen on sekä henkilössä sisällä Rauhalan kuvaamana tajunnal-



lisen korkeampana puolena että henkilönä kokonaisuudessaan, viitaten myös yliyksilölliseen (historiaan, yhteisöllisyyteen, intersubjektiivisuuteen) ihmisessä. Henkinen liittyy siis myös siihen, mitä ymmärrämme sosiaalisella.

Situationaalisuuden käsite yksilön elämäntilanteena, johon tietty tajunnallisuus ja kehollisuus ovat suhteessa (vrt. mt. 106, 121), on Rauhallalla samalla kritiikkiä ihmisen kollektivisointia ja massoittamista kohtaan. Hän kiinnittää oikeutetusti huomiota ihmisten samanlaisuuden ja ihmisistä saatavan yleisen tiedon yliarvostukseen ihmistieteissä, mm. psykiatriassa (mt. 207-209). Tieteenfilosofiassa näin toimitaan mm. loogisen empirismin pohjalta (mt. 203). Epämääräinen sosiaalisuuden käsite tosiaan unohtaa ihmisen yksilöllisen erikoisuuden ja ainutlaatuisuuden ja painottaa yksipuolista yleisyyttä.

Kuitenkin henkilön käsitteessä tulemme hegelilais-snellmanilaiseen käsitykseen järjellisydestä, joka on sekä ihmisyksilön ulkopuolella että henkilöllistyneen yksilön sisälläkin. Järjellisyys on tässä ymmärrettävissä juuri henkisytenä. Samalla hengen ja henkilön käsitteet ilmaisevat itse - maailma -suhteen kasvun ja kehityksen ulottuvuutta: ihmisyksilö syntyy maailmaan, jossa henkisyys on jo ennen häntä olemassa hänen ulkopuolellaan ja jossa hän henkilöllistyy aktiiviseksi henkiseksi subjektiksi. Rauhalan korostama persoonallisen henkisen yksilöllisyys ja ainutkertaisuus tuo aiheellisesti esiin lapsellekin jo syntymästään kuuluvaa arvoa henkilönä, vaikkei lapsen henkilöllisyys ole vielä kehittänyt kulttuurissaan riittävän subjektilliseksi, aikuisen näkökulmasta ei vielä henkilöstä käyväksi.

Situationaalisuus on hyvää epämääräisen yleisen ja sosiaalisen kritiikkiä, mutta se ei kata kokonaan henkilön yhteisöllisyyttä, mm. lasten ja nuorten kehitysyhteisöjä. Rauhalan tilanteen käsitettä käyttävä kehityksellisen psykiatrian alalla, kuten lasten tai nuorisopsykiatrina, toimiva psykiatri voisi huomata siinä adultomorfisuutta (aikuisnäkökulmaa). Täydentäisikö Martti Siiralan yhteisöllinen antropologia tältä osin Rauhalan henkisyuden analyysia henkilön käsitämisessä?

Henkilön käsite ei näytä kuitenkaan olevan ristiriidassa Rauhalan persoonallisen henkisen käsitteen kanssa. Kuitenkin henkisyuden käsitettä monipuolisesti kehittämällä Rauhala on ihmiskäsityksen ja ihmistieteiden (hengentieteiden) filosofiassaan edistänyt myös henkilön käsitteen ymmärtämistä. Silti ihmetyttää, miksei Rauhala käytä henkilön käsitettä, vaan pohtii henkistä yksilön tai persoonan sisällä. Miksei Rauhala huomioi henkisyttä tilanteen käsitteessään, vaikka hänen teoriassaan se olisi mahdollista, vaan rajoittaa henkisen vain tajunnan puoleksi?

Itsen ja maailman suhteena henkilö - ja henkinen henkilön merkityksessä - liittyy holistiseen ihmiskäsitykseen, jonka voi ymmärtää konkreettisen totaliteetin avulla. Pohdimme konkreettista totaliteettia tuonnempana. Meidän täytyy siis vielä malittaa henkilön käsitteen (kehityksellisen) alan kuvauksessa, jota on lopulta tämä koko tutkimus. Mutta henkilön käsitteellä on myös tärkeitä suhteita ja yhteyksiä muihin käsitteisiin, jotka auttavat sen käsittämistä myöhemmin konkreettisenä totaliteettina.

Schildt-Kilpisen henkilö-sana ja hengenfilosofinen henkilön käsite kuvasi aikakautensa uudenlaista maailma-suhdetta. Samoin näyttää Rauhalan yksilö-keskeinen persoonallisen henkisen käsite liittyvän oman aikakautemme teknis-taloudellisen ajanhengen kritiikkiin, siinä luonnontieteistä ja tekniikasta ihmis-tieteisiin levinneen, yleisiä tilastollisia keskiarvolakeja yksilötasolle soveltavan tutkimuksen kritiikkiin (vrt. Rauhala 2009: 196). Rauhalan painotus persoonalli-sen henkisen käsitteessään henkisen yksilöllisyyteen, henkisyysyteen yksilössä, on hyvin perusteltua ja oikeutettua, mutta se ei kumoa (tuskin pyrkiikään ku-moamaan) hengenfilosofista henkilön käsitettä. Päinvastoin Rauhalan tutkimus henkisestä ihmisessä selkiyttää myös henkilön käsitettä, mihin palaamme tuon-nempana.

**Yksilö ja henkilö.** Henkilön käsitteen erinomaisen kieleemme soveltumisen ja arkistumisen varjopuolena on seurannut henkilön pinnallistuminen ja muodol-listuminen pelkäksi sanaksi niin, että sitä käytetään pelkkänä vaihdettavana merkinä puhuttaessa persoonasta, yksilöstä subjektista jne. Toisaalta henkilö-sanavan tavallisuus ei ehkä anna filosofialle riittävää etäisyyden ottoa (distanssia) arkiajattelusta, mikä ymmärtämisen hermeneuttisessa kehässä onkin toinen tärkeä puoli – mutta toinen puoli siinä on juuri arkiajattelun (ja sen luonnollisen kielen) pinnallisten 'itsestään selvyyksien' syvällisempi ja todellisempi selkiytys, klarifikaatio.

Muistamme tässä yhteydessä henkilön käsitteen liittymisen prosessiin kansankulttuuri – korkeakulttuuri – kansalliskulttuuri ja kansalliskulttuurin myötä henkilön universaalien ulottuvuuden. Yksilön käsite taas liittyy yksilö-valtio -dikotomiaan erityisesti yhteiskuntafilosofian yhteiskuntasopimusteori-oissa. Niissä yksilö edustaa yksittäistä ihmistä tai kansalaista ja valtio yhteisöllisyyttä (esim. Hobbes). Vieläkin liberalistisissa ja usein anglofonisissa yhteiskunta- ja valtioteorioissa näemme samanlaisen yksilö-valtio -vastakkaisuuden. Yksilö ja henkilö kuuluvat yhteiskuntafilosofisesti siis eri konteksteihin, ja nykyisin paljon sekaannusta snellmanilaisen kansalliskulttuurin ymmärtämiselle aiheuttaakin henkilön käsitteen (tai persoonallisuuden idean) samastaminen nykyiseen egosentriseen yksilön tai persoonan käsitteeseen ja kansallishengen eli kansalliskulttuurin samastaminen nykyiseen valtioon, varsinkin valtion sisäpolitiikkaan rajoittuen.

Hengenfilosofisena henkilön käsite puolestaan sisältää sekä yksittäisyyden että yhteisyyden. Hegelin yhteiskuntateorian jäsenyys perhe – kansalaisyhteiskunta – valtio oli ensimmäisiä teorioita modernista yhteiskunnasta ja valtiosta (mm. Avineri, Juntunen & Mehtonen 1977). Snellman toi kansallishengen eli kansalliskulttuurin ja yleisinhimillisen sivistyksen suhteessaan henkilön käsitteeseen universaalien jäsentymisen.

Tässä työssä on fokuksena henkilön käsite. Siis nykyisin käytännössä joudumme usein etsimään henkilön käsitettä merkityksistä, jotka löytyvät nimitysten 'persoona, yksilö, ihminen, subjekti, minä, itse jne.' takaa. Tuonnempana yhteiskunnallisuutta ja yhteisöllisyyttä käsiteltäessä varsinkin yksilön ja henki-



lön käsitteiden ristiriitainen suhde havainnollistuu, vaikka ne tässä vaiheessa voivat vielä samaistuaakin.

Yksilön käsitteellä viitataan tavallisesti erillisenä yksikkönä tai osana oloon. Yksilöllä on siten individualistinen, atomistinen merkitys. Henkilön käsite puolestaan sisältää maailman sekä 'toisinolemisena' että itse siihen jäsentymisenä. Henkilö ja maailma ovat kuin toistensa vastinparit. J.E. Salomaa kuvaa henkilön maailmassa ja maailmaan kasvamisen ja jäsentymisen henkisyiden käsitteessä, mutta hänkään ei, ihme kyllä, sen kautta puhu henkilön (tai henkilöllisyyden), vaan persoonallisuuden käsitteestä:

"... ettei ihmishenki periydy, vaan kehittyy ihmisen henkisen ympäristön vaikutuksesta ja hänen omasta toimestaan. Syntymässä ihminen saa mukaansa ainoastaan luonnon eli ruumiin ja sielun, mutta ei henkeä tai henkisiä ominaisuuksia. *Henkiset ominaisuudet* ovat ainoastaan sikäli perinnöllisiä, kuin niiden kehitys on riippuvainen perityistä ruumiillisista ja sielullisista ominaisuuksista." (J.E. Salomaa 1950: 78.)

"Persoonallisuus ei rajoitu luontopohjaiseen *yksilöllisyyteen*, joka merkitsee jakamatonta, ainoalaatuista sekä ajallisesti ja paikallisesti yhdenkertaista olemtoa, vaan siihen sisältyy suhde yliyksilöllisiin tekijöihin, ennen kaikkea *yhteisöihin*, joihin yksilö kuuluu, ja *arvojen maailmaan*. Persoonallisuus ei ole arvotyhjää yksilöllisyyttä, vaan on arvopitoinen. Ihmisen päämääränä ei ole kehittyä pelkäksi yksilöksi, vaan persoonallisuudeksi. Yksilöön verrattuna persoonallisuus on *tehtävä, päämäärä*, jota ihminen elämässään pyrkii toteuttamaan." (mt. 180.)

Salomaa käyttämä snellmanilaisen hengenfilosofian mukainen persoonallisuuden käsite on mitä ilmeisin henkilön käsite. Snellmanin persoonallisuuden idean erottelua persoonallisuuden käsitteeseen ja toisaalta persoonallisuuden aatteeseen Salomaa selkiyttää:

"Lyhyesti käsitteen ja aatteen välinen ero voidaan määritellä niin, persoonallisuuden käsite tarkoittaa persoonallisuutta sen yleisyydessä, siis käsitettä siitä, kun taas persoonallisuuden aatteeseen sisältyy lisäksi sen *t o t e u t u m i n e n*, s.o. subjektin tietämisen ja tahtomisen yhtäpitävyys persoonallisuuden käsitteen kanssa." (Salomaa 1948: 220.)

Samoin henkilön käsitteen puuttumista suomenkielisestäkin tekstistä voisi selittää, että persoonallisuuden ideassa sekä käsitteenä että aatteena keskitytään tietämiseen ja toimintaan (tieto-oppiin ja etiikkaan). Persoonallisuuden aatteessa Snellman näkee tietämisen toteutuneen kehityksen itsetietoisuudeksi (Salomaa 1948: 222, 228). Henkilön käsite ilmaisisi persoonallisuutta osuvammin henkisenä itseyytenä olemista (ontologiaa), olemassa oloa maailmassa ja maailmana. Samoin henkilön aate voisi ilmaista henkisen subjektiivisuuden itsetietoisuuden kehitystä.

Persoonallisuuttakin osuvammin ihmisen kokonaisuus-luonnetta olemassa olevana kuvaa henkilön käsite: ihminen on yksilönä osa maailmaa (ihminen - maailma -jako), mutta henkilönä ihminen sisältää koko maailman, ei aineellisesti tai kappaleisesti, vaan henkisesti ja kehityksellisesti. Vielä selvemmin tämä henkilön 'itsensä ja maailman tai ulkoisuutensa sisältäminen' tulee ilmi henkilöllisyyden käsitteessä: henkilöllinen on ihmisellinen maailmaa. Näin ihmiseen

henkilöllisyyteenä tulee välttämättömäksi momentiksi subjektina olo maailmassa, subjektiivis.

Snellman kuvaa ”yksilön” käsitteellä yksilöön sisältyvää henkisyiden ja yksilön jännitettä, yksilön yliyksilöllisiä ulottuvuuksia historiassa ja kulttuurisissa elävänä, mutta myös biologisena lajina. Hän kuvaa selkeästi henkilön käsitettä sanalla yksilö. Yksilö-sana näyttää korostavan henkilön minä-ulottuvuutta:

”... Henki on *Vapautta*, absoluuttista: Minä olen minä, jossa henki voi abstrahoida (sulkea ulkopuolelleen) kaiken ulkopuolisen ja tuntee oman itsensä. Tämä Hengen käsite johtuu sukukäsitteestä ... Suku on välittömästi Yksilö, ja se ei ole suku olemalla yksilöiden kokonaisuus (sellaisena se ei voisi koskaan olla olemassa sukuna, vaan olisi ainoastaan yksilöiden suurempi tai pienempi ryhmä), vaan Suvun *muodostaa* se, että se on *jokainen* yksilö, ja yksilön, että se on itsessään kokonainen suku. Yksilö häviää ja suku säilyy; mutta suku taas on vain yksilöissä. Tämä suvun immanenssi muodostaa yksilön subjektiviteetin.” (Snellman 1837 / 1982: 87.)

Henkilöllisyyden ontologista käsitettä vastaavasti voimme taivuttaa tietopillista subjektin käsitettä ontologisemmin *subjektillisuudeksi*, joka ilmaisee henkilön käsitteen henkistä maailma-suhdetta (osallisuutta maailmaan ja maailman sisältämistä: siis henkisyttä). Henkilö sisältää subjektillisen intersubjektiviteettiä, itsenään koko intersubjektiviteettinsä (ainakin kehityksellisesti).

Vaikka suomen kielen henkilöllisyys on paljolti samamerkityksinen persoonan käsitteen kanssa, kuitenkin henkilössä henkilöllisenä ilmenee selkeämmin henkilön maailma-ulottuvuus. Persoonan käsite ilmaisee kyllä hyvin henkilön sisäistä koherenssia (yksilötasoa), kuten Rauhala perusteellisesti kuvaa (mm. 2009). Henkilön käsite ilmaisee sen lisäksi myös henkilön ulkoista koherenssia eli jäsentymistä maailmaan ja maailmassa. Henkilön jäsentyminen yleisinhimilliseen sivistykseen tai kulttuuriin on oleellista henkilön käsitteessä. Henkilön käsitteessä on mukana maailma-suhde.

Tämä jäsentyminen muuttaa henkilön elämäntilannetta eli situaatiota toisenlaiseksi kuin yksilön tai persoonan situaatio. Situaatio ja situaatio ns. kontekstin välinen raja tulee osalliseksi maailmaan ja maailmassa jäsentymistä. Situaatio ei rajoitu yksilön tai persoonan olemuspuoleksi, vaan niin sanoaksemme ’subjektivistuu ja intersubjektivistuu osallisuudeksi’ koko maailmassa.

Yksilön käsitteellä puolestaan on joskus viitattu ihmisen sisäiseen kokonaisuuteen, eheyteen eli integriteettiin, kuten Martti Lindqvist lääketieteen etiikkaa pohtiessaan. Tällainen yksilö ihminen voi kulttuuriolennon lisäksi olla myös luonnonlajin yksilönä. Silloin yksilöllä on sekä sitä biologiseen lajiin yhdistäviä että erikoisia biologisia, sitä pienempään lajin alaryhmään liittäviä ja muista lajin yksilöistä erottaviakin piirteitä.

Henkilön kokonaisuus näkyy Snellmanilla siis persoonallisuuden ideassa, joka ei rajoitu vain sisäiseen eheyteen. Tieto-opillisesta yksilö-subjektista persoonallisuuden aatteeksi (tai ontologisemmin henkilöksi) kehittymisessä Snellman näyttää tavoittavan henkilön käsitteen transsendenssi-ulottuvuuden. Tietämisen objektiivisuuden laajuudessa ilmenee henkinen syvyys-ulottuvuus. Henkisyiden ja maailman suhde rakentuu tuossa laajuuden syvyudessa henki-

löksi. Samanlainen syvyys-ulottuvuus laajuudessa näkyy Snellmanin filosofiasa mm. käsityksenä persoonallisuuden aatteessa toteutuvana absoluuttisena henkenä (lainaus yllä Snellmanin 'Persoonallisuuden ideasta'). Sama rakenne kuin henkilöllä on myös ajalla Snellmanin käsityksessä nykyisyydestä aina historian täydellisimpänä vaiheena, historiasta joka hetki päämäärässään (vrt. Salomaa 1948: 250). Tässä on kiinnostava yhteys nykyisen fenomenologisen psykiatrian subjektiivisen ja intersubjektiivisen ajallisuuden käsitteeseen (vrt. Fuchs 2014). Me ehkä puhuisimme subjektiivisesta ajasta tai ajasta subjektiivisena henkilössä, ja henkilöstä näin konkreettisesti totaliteettina, mihin palaamme myöhemmin.

Samantyyppisen syvyyden ulottuvuuden laajuudessa näyttää puolestaan Jaspers löytävän yksilön tai individuumin käsitteessä, mutta hänellä individuum käsitteellä sisäisen eheyden ohella myös transsendenssin. Jaspersilla ei ole käytössään henkilön käsitettä, ja hän näyttää käyttävän henkilöä tarkoittavasti latinaan pohjaavaa sanaa "das Individuum". Individuum esittää sellaisenaan rajaa, joka on arvoitus (Jaspers 1948: 630). Jaspers jatkaa:

"Individuum on selitettävissä itsestään, ei toisesta. Se ei ole itse kokonaisuutena tavoitettavissa: individuum est ineffabile [jakamaton on sanomaton]. Huolimatta jäsenyysydestään biologisena olentona perinnöllisesti (in Erbzusammenhänge), psykologisena yhteisöön ja henkiseen perinteeseen, siten yhdessä kahden linjan leikkauspisteeseen, perityn ja ympäristön, se ei kuitenkaan ole vain niiden risteys, ei ole ratkaistavissa, vaan jossain itsessään, ainutkertaisessa, itselleen olevassa, historiallisessa konkretiassa nykyisyyden sisältönä (Fülle), ainoana vertaamattomana aaltona aaltomeren loputtomuudessa samalla kokonaisuuden kuvastin." (Mt. 630 -käännös HH.)

Jaspersin individuumin kuvauksessa henkisyyttä edustaa aallossa kuvastuva aaltomeren loputtomuus. Siinä henkilön loputtomuus kuvaa henkilön elämän ja ihmiskunnan elämän suhdetta (eron ja ykseyden dialektiikkaa). Tämä kuvaa henkilöä yksilötasoisena ilmiönä. Samalla se kuvaa henkilön ja maailman tavanmukaisesta osa - kokonaisuus -suhteesta poikkeavaa momentin ja totaliteetin suhdetta, jota pohdimme tarkemmin tuonnempana selvitellessämme konkreettisen totaliteetin käsitettä. Jaspersin aallossa kuvastuvan koko meren vertauksen voisi tässä vain todeta kuvaavan henkilön henkisyyttä konkreettisesti totaliteettina.

Psykiatriassakin on tuttu Edmund Husserlin pohtima fenomenologisen subjektiivisuuden kaksoismerkitys sekä ontologisesti ulkomaailmaa tarkastelevana subjektina - Descartesin *cogito ergo sum* - eli muiden tiedon objektina ja samanaikaisesti subjektiivisena (tai subjektiivisena) tarkkailijana. Refleksiivisessä ajattelussa nämä subjektiivisuuden ominaisuudet yhdistyvät. Tätä on psykiatriassa hyödynnetty terapeutisessa allianssissa ja vuorovaikutuksessa, jopa ns. biopalautteessa.

Ihmisen käsittäminen henkilönä siis ylittää ihmisen yksilötason kulttuurisesti, joten henkilön käsitteeseen, sen ilmaisemaan ihmiskäsitykseen, tullaan myös yhteisö-näkökulmasta. Tässä voisi viitata dialektisen filosofian esimerkkinä Marxin tunnettuun Feuerbach-teesiin ihmisyydestä yhteiskunnallisten

suhteidensa totaliteettina. Kiinnostavasti sama asia ymmärretään kehityksellisissä psykiatrioissa, lastenpsykiatriassa ja nuorisopsykiatriassa, nykyisin usein käsitteellä kehitysyhteisö (koti ja perhe, päiväkotiki, koulu, kaveripiiri tai jengi jne.), vaikkei tuolloin viitata hengenfilosofiaan tai materialistiseen dialektiikkaan. – Tässä paljolti tieto-opillisessa tarkastelussa yksilö, persoona ja henkilö ovat vielä yhdessä. Myöhemmin huomaamme tarkemmin henkilön maailmasuhteessa yhteiskunnallisuuden ja yhteisöllisyyden ontologisen eron (kärjistyen rajatilanteena), mikä myös näkyy persoonan ja henkilön käsitteiden suhteessa.

**Biologinen – psyykkinen – henkinen henkilössä.** Ihminen on jotain enemmän kuin biologisesti katoava ihmisyksilö. Jo tietämisessä, muistamisessa ja kulttuurissa ihminen ulottuu yksilöä laajemmalle ajassa ja tilassa. Toiminnallisuus konkretisoi ihmisen ulottuvuutta yksilön ulkopuolelle. Biologia laajentaa geneettisesti ihmisyksilöä lajikehitykseen ja ekologiaan.

Tiedollisuus, tunteellisuus ja toiminnallisuus korostavat ihmisen psyykkistä yksilöllisyyttä. Ihminen on tietoinen biologiastaan ja ympäristöstään, hallitsee niitä tiedollisesti ja ottaa niihin tunnesuhteen sekä toimii niissä.

Ylisukupolvisuus ja historiallisuus, samoin kieli, tuo psyykkiseen jotain sitä itseään suurempaa. Henkisyys viittaa tuohon ylyksilölliseen inhimilliseen tai intersubjektiseen, kuten historiaan, yhteisölliseen, kulttuuriseen. Henkisyys ylittää biologisen yleisyyden ja psyykkisen partikulaarisuuden (egosentrisyyden), mutta säilyttää psyykkisen subjektiivisuuden yhdistäen sen yleiseen yhteisyyden muodossa.

Henkisyys asuu psyykessä, mielessä. Psyyyke yksilölliseen rajautuvana toimii maailmanlaajuisten ympäristöjensä, biologisen ja sosiologisen tai kulttuurisen, puristuksessa, mutta yksilö jäsentää ja käsittää ne kaikki henkisyysdessään. Yksilön autonomia luonnon ja kulttuurin ympäristössä ja historiassa tarvitsee toteutuakseen yksilöä itseään henkilönä. Kulttuurisena henkisyys viittaa henkisen kulttuurin samalla myös aineelliseen kulttuuriin, kuten eri aatevirtausten ja ajan hengen ilmenemiseen rakennus- ja ympäristötaiteessa tai vaatemuodissa jne. Henkisyiden ydintä kuitenkin on henkilön kulttuurillinen itsetietoisuus, sivistys.

Virolainen Jakob von Uexküll kehitti fenomenologista biologiaa ja löysi maailman merkityksen eläinten kokemuksessa, jopa hyvin alkeellisten eliöiden ympäristö-suhteessa. Hän kehitti käsitteen Umwelt kuvaamaan tätä maailmasuhdetta. Jaspers siteeraa hänen ajatustaan sisäisen maailman ja ympäröivän maailman vastavuoroisesta määrittymisestä: ”Alles Leben vollzieht sich als Wechselbestimmung einer Inwelt und Umwelt”, kuvatessaan olemassaoloa (Dasein) maailmassa olona (1948: 10; myös 1919: 134). von Uexküllin teoriaa olisi kiinnostavaa tutkia henkilön käsitteen valossa. Millaisia yksilöllisyyden ylittäviä tajuisia ulottuvuuksia eläinyksilöillä on ja voisiko niissä olla jo henkisyiden esiasteita? Kulttuurisesti ja kielellisesti kiinnostaisi mahdollinen viron hengen käsitteen yhteys suomen hengen käsitteeseen, hengen yksilötaso, ehkä sen vaikutus virikkeenä von Uexküllin fenomenologiassa. Rajoitumme kuitenkin fokuksemme mukaisesti tässäkin henkilöön ihmisenä olossa.

**Henkilö ja maailma hengenfilosofiassa.** Käsitteenä henkilö kiteyttää kansallisherätyksen ajan yhteisöllisen subjektiivisuuden idean yksilötasolle: osallistumisen omana kulttuurina suvereenisti ja aktiivisesti yleisinhimilliseen sivistykseen ja maailmanhistoriaan. Henkilönä suomalainen ei jäänyt enää mierolaiseksi muiden kulttuurikansojen jäsenten joukossa, vaan oman kulttuurinsa kautta oli tasavertainen henkilö, yleisinhimillisen sivistyksen olennoituma ja luoja. Maailma ei enää ollut hänelle mikro, kuten irralliselle yksilölle. Maailma-suhde ja maailmaan jäsentyminen on oleellista henkilön käsitteessä jo hengenfilosofisesta perustasta alkaen. Siksi suomessa sanana merkityksetön persoona ei riittänyt, vaan suomen sanan piti ilmaista persoonan täysivaltaista osallisuutta (Snellmanin hengenfilosofian käsittein) kansallishengessä ja maailmanhengessä, persoonan maailma-suhdetta. Schildt-Kilpisen henkilö-sana osuu yhteen henkilön käsitteen kanssa eli kykenee kertomaan snellmanilaisesta persoonallisuuden ideasta.

Thiodolf Reinin mukaan Snellmanin talvella 1840 – 41 Tübingenissa kirjoittama teos *Persoonallisuuden aate* ”liittyi silloiseen taisteluun Jumalan persoonallisuudesta ja sen suhteesta ihmisen persoonallisuuteen. Siinä Snellman asettui Hegelin oppikunnan n. s. vasemmiston kannalle, s. o. sen, joka panteistisesti katsoo että absoluuttinen tieto omasta itsestään on sama kuin äärellisen hengen tieto absoluuttisesta”. (Rein 2014 (1898) / 265.) Siis persoonallisuuden ideassa absoluuttinen henki ilmenee juuri äärellisessä hengessä. Tätä olennoi osuvasti henkilön käsite.

Arvi Grotenfelt, muiden muassa, näyttää käyttävän henkilön käsitettä juuri ihmisyksilön ja yhteiskunnallisen yksilön maailma-suhteen olennoitumana. Hän kuvaa henkilöllä snellmanilaisen kansallishengen ja sitä kautta hegeliläisen maailmanhengen yksilötason olennoitumaa, kun hän selostaa Suomen Kulttuurihistoria -teoksessa korkeakoulujen ja tieteellisen tutkimuksen kehitystä.

”...Snellman opetti, että valtion ytimenä ja sieluna on omalaatuinen kansallishenki, elävä yhteishenki, joka historiallisen kulttuurikehityksen tuotteena syntyy kussakin kansakunnassa ja joka sisäisenä voimana ohjaa yksilöiden henkistä elämää ja toimintaa. Historiallisesti toimivan *henkilön* yleisin tehtävä maailmassa on olla kansallishengen palvelijana, edistää sen kehitystä korkeimpaan mahdolliseen kukoistukseen; sillä kansallishenki on korkeampi maailman kehitystä johtavan yleisjärjen ilmaus kuin ihmisyksilö. (Grotenfelt 1936 / osa IV, 558 – 559; kursivointi HH.)

Kiinnostavasti henkilön käsite näyttää subjektiivutena ottavan osan, jonka Hegel antaa historianfilosofiassaan historian suurmiehille tai maailmanhistoriallisille yksilöille. Salomaa osoittaa Snellmanin painottavan historiallisen kehityksen kulkuun vaikuttavina enemmän joukkoja ja Hegelin taas maailmanhistoriallisia henkilöitä (1948: 239). Henkilö kansallishengen palvelijana ja olennoitumana on demokraattisempi kuin Hegelin kuvaus historian suurmiehistä maailmanhengen olennoitumina. Ilman kansallishenkeä historian suurmiehet näyttävät yhteisöllisesti irrallisilta, vaikka ”järjen viekkaus” saa heidän häikäilemättömän ja itsekkään toimintansa koitumaan erilaisten yhteiskunnallisten suhteiden tai instituutioiden parhaaksi. Hegelilaiset historian suurmiehet näyttävät

enemmän yhteiskunnallisilta tai valtiollisilta yksilöiltä kuin snellmanilaisilta henkilöiltä, jotka olennoivat yhteisöllistä kansallishenkeä. Jäsentyminen maailman kehityksessä toteutuu historian suurmiehillä vallan ja egoismin kautta, henkilöillä taas tasavertaisen yhteisen hyvän ja altruismin kautta. Käytännössä sivistyneistö suomenkielistyen tunnusti ns. tavallisenkin kansan olemassaolon, osallisuuden kansallishenkeen ja siten yleisinhimilliseen sivistykseen. Samalla se tunnisti oman olemassaolonsa, myös sen eetoksen, kansallishengessä ja yleisinhimillisessä sivistyksessä. Snellmanilaisen henkilön maailmassa osallistuminen sisältää tunnustussuhteen ja merkitsee sivistystä.

## 1.1 Persoona - persoonallisuus - henkilö

*Henkilön käsitteen suhde subjektillisuuteen (subjektina oloon) ja yleiseen subjektuuteen 43.*

Ihmisen erottaminen biologisena oliona ihmisestä psyykkisenä ja henkisenä olentona, persoonana, valaisee henkilön henkistä olemusta, kun tarkastellaan ja verrataan henkilöä toisaalta luonnontieteellisen ja toisaalta ihmistieteellisen tutkimuksen kohteena tai aiheena, näiden tieteen pääsuuntausten ihmiskäsityksiä. Karl Jaspers erottaa (Max Weberin ajatuksia soveltaen) sielullisten ilmiöiden "geneettisen ymmärtämisen" eli sielullisen selittämisen sielullisesta itseltään ja luonnontieteellisen kausaalisen, kvantifioivan ja lainomaisen selityksen (1948: 251). Samoin Jussi Kotkavirta erottaa fysikalistisen biologisesti käsitetyn ihmisen ihmistieteellisestä persoonan käsitteestä (2007).

Alkujaan Rooman valtakunnassa persoona tarkoitti teatteriesityksissä näyttelijän roolia ilmentävää naamiota, jonka läpi näyttelijä puhui (per sonare). Tämä persoonan ilmaisema sisäisen ja ulkoisen ero näkyy vielä persoonan merkityksessä ulkoisesti yhteiskunnallisena roolina ja sisäisesti yksilön ominaispiirteinä. (Kotkavirta 2007: 12-13.)

Persoonana oloon yleiskäsitteenä viittaa paremmin käsite persoonuus kuin pelkkänä henkilön kaltaista ilmaisevana, adjektiivisena käytetty persoonallisuus-muoto. Samoin sana henkilöys viittaa hyvin henkilöä olon ontologiaan, pelkän henkilön kaltaisuuden sijasta. Persoona-sanasta käytetään adjektiivista muotoa 'persoonallinen', joka näyttää hieman vanhahtavalta ja joka olisi lyhemmin sanoen 'persoonainen'. Persoonuudesta kuitenkin puuttuu eräs ulottuvuus, joka sisältyi vanhahtavammalta näyttävään muotoon 'persoonallisuus'.

Adjektiivi-käytössä jää usein huomiotta persoonallisen substantiivinen merkitys persoonallinen ja persoonallisuus. Sehän viittaa jonkin suuremman sisällyttämiseen persoonaan ja persoonan itsensä kuulumiseen ja osallistumiseen johonkin suurempaan yhteyteen. Substantiivinen persoonallinen havainnollistuu vaihtoehtoisissa käsitteissä osa vai osallinen. Osallisuus eroaa pelkästään jonkin osasta: osallinen ottaa suhteen siihen kokonaisuuteen mihin kuuluu ja sisältääkin (henkisesti) sen mihin kuuluu, kun taas osa on vain osa jostakin, usein vaihdettava osanen. Pelkkiä osia, varsinkin osasina, voi käsitellä määrällisesti, mm. tilastollisina yksiköinä 'joukoissa' tai massoissa. Esim. sanonta "ei sota yh-



tä miestä kaipaa” ja puhe sotilaista ”tykinruokana” kuvaavat osan määrällistä asemaa kokonaisuudessa ryhmänä tai massana (‘massa’ lisäksi esineellistää toisin kuin ‘joukko’).

Osallisuus mahdollistaa osalle laadullisen olemassaolon kokonaisuutta muodostavana, siten dialektisen momentti – totaliteetti -suhteen. Osallisella on vastavuoroinen suhde kokonaisuuteensa, viiteyhteisönsä tai asiakokonaisuuteensa. Sama substantiivinen sanamuoto toimii myös muualla, kuten ‘hyppysellinen suolaa, kupillinen kahvia’ tai ihmisistä ‘kolmas kentällinen’ pelaajia jälle tai kansallisuudesta ‘kansallisena’ kansainvälisyyttä (missä huomaa radikaalin eron valtion sisäiseen kansaan, sen mukaiseen kansalaisuuteen tai kansanomaiseen tai ‘kansaiseen’; tätä pohdin tarkemmin liseniaattityössäni 1986).

Persoonasta poiketen persoonallinen siis viittaa johonkin persoonan ylittävään, jota persoona samalla sisältää ja johon se kuuluu. Siten persoonan ulkoja sisäpuolen rajaon (alkujaan *per sonare* -naamion ilmaisemaan) tulee persoonallisuus-muodossa henkilöllinen transsendenssi. Persoonallisuuteen sisältyy siis persoonan transsendenssi, persoonaa enemmän olevia ulottuvuuksia ja mahdollisuuksia persoonassa.

Persoonallisuuden transsendenssin olemus tulee persoonallisuuttakin paremmin esille henkilön käsitteessä. Olemme todenneet suomen kielen henkilösanan Wolmar Schildt-Kilpisen löytönä ja sen juontuvan kieleemme ikivanhasta henki -sanasta (Häkkinen 2007). *Sanana* sitä käytetään paljolti persoona-sanana synonyymina. Henkilö on sanana arkikäytössä pinnallistunut ja esineellistynyt, muuttunut pelkäksi vaihdettavaksi merkiksi. *Käsitteenä* taas sen kertova sisältö on vastaavasti unohtunut.

Käsitteellisesti henkilö kuitenkin liittyy kansallisherätyksen hengenfilosofiseen perinteeseen (kuten myös jo totesimme). Todennäköisesti Schildt-Kilpisen henkilön käsitteessä kiteytyy yksilötasolla kansallisherätyksen yhteisöllisen subjektiuden idea. Henkilön rinnakkaiskäsite yhteisötasolla olisi siten kansallishenki. Kansallishenki tai kansallisuus on osallistumista omana kulttuurina aktiivisesti yleisinhimilliseen sivistykseen ja maailmanhistoriaan. Siksi suomessa sanana merkityksetön persoona ei kansallisherätyksen ajan Suomessa riittänyt, vaan suomen sanan piti ilmaista persoonan täysivaltaista osallisuutta (Snellmanin hengenfilosofian käsittein) kansallishengessä ja maailmanhengessä, persoonan maailma-suhdetta. Schildt-Kilpisen suomennos-suunnitelmiin kuului lisäksi myös mm. Hegelin teos Hengen fenomenologia (Manninen 2012), joten hengenfilosofinen hengen käsite oli hänelle siitakin tuttu. Henkilön käsitteeseen sisältyy sellaista hegelilais-snellmanilaista hengenfilosofiaa yksilötasolla, jota persoona-sana ei ilmaise: henkilöllinen maailmaa eli ihmiskuntaa (yksilötasoisesti) ja kansallinen maailmaa tai ihmiskuntaa (yhteisöllisesti).

Persoonan käsitteen englanninkielisessä käytössä näkyy persoonan sisältämä solipsistinen identiteetti, persoonan samaistuminen yksilön rajoihin. Persoonien suhteessa esim. empatia ymmärretään kahden persoonan yhteytenä tai suhteena. Persoonan käsitteestä näyttää puuttuvan yksilötason transsendenssi, jollainen kuuluu taas henkilöön juuri henkisyutenä. Siksi suomenkielinen hen-



kilön käsite on parempi kansainvälisissä esityksissä tms. ilmaista kansainvälisen suunnitelmakielen, esperanton, sanalla 'spiritulo'.

Henkilön käsitteen ilmaisemaa intersubjektivuutta (subjektien kesken tai subjektien suhteissa olemista) tai intersubjektivisuutta (subjektien suhteen tietämistä tai tiedostamista) on käsitteellistetty fenomenologisessa filosofiassa. Tätä henkilön käsitteen yhteisöllis-kulttuurista ulottuvuutta, olemista, on persoonan käsitteen yhteydessä selvennetty heideggerilaisittain Dasein-käsitteellä (Slaby 2014/251-252).

**Henkilön käsitteen suhde subjektivisuuteen (subjektina oloon) ja yleiseen subjektivuuteen.** Sanana henkilö on lähellä henkiolentoa. Henkiolennolla ymmärretään kuitenkin epäaineellista ja yliluonnollista olentoa, henkilöillä taas ymmärretään ihmistä aineellisena, historiallisena ja kulttuurisena olentona. Transsendenssissaankaan henkilö ei samaistu henkiolentoon, paitsi ehkä uskonnollisen ajattelun kuolemanjälkeisessä elämässä tai shamanistisen ajattelun mukaisessa transsitilassa. Henkilön käsite kertoo juuri ihmisen henkisestä olemassaolosta maailmassa.

Psykiatriassa tietämisen lisäksi ihmisenä olemisella on tärkeä merkitys. Psykologiassa tosin korostuu enemmän tieto sairaudesta tai häiriöstä, mutta jo potilaan kohtaamisessa tunnustetaan hänet patologian lisäksi kokonaisena henkilönä. Psykiatriassa on aiemmin korostettu enemmänkin yleisen ihmistuntemuksen merkitystä (ks. esim. Adler 1923, Müller-Freienfels 1953). Mutta miten tietämisen lisäksi tavoitetaan toisen ihmisen olemisen? Mikä on yhteisen maailman merkitys omassa ja toisten henkilöinä olossa?

Platonin (tai Delfoin oraakkelin) tunnetussa lauseessa "Tunne itsesi" se 'tunteminen' ei voi viitata vain tietoon itsestä (epistemologiseen puoleen), vaan tuntemiseen liittyy myös itsen olemisen (ontologinen puoli). Itsenä olemiseen liittyy tuon olemisen tunteminen, tunnistaminen ja tunnustamisen kautta. Olemisena itsen tunteminen merkitsee siis kehityskulkua, Nietzschen tunnetuin sanoin tulemista siksi mitä on. Jo Hegel määritteli Logiikka-teoksensa alussa olemisen tulemisen prosessiksi ei-olemisen välityksen kautta. Samoin Heideggerilla tunnetusti olemassa olo (Dasein) viittaa ihmisenä oloon maailmassa (in der Welt-sein) (esim. Rauhala 2009: 171, 178).

Lauseen "Tunne itsesi" yhteys Nietzschen kiteytykseen "Tule siksi mitä olet" voidaan tulkita niin, että itsetuntemuksen kautta toteutuu myös ihmistuntemus. Sillä itsetuntemus edellyttää tieto-opillisen *subjektivisuuden* lisäksi myös ontologisen *subjektivuuden* (yleisen subjektivuuden) tuntemusta. Itsetuntemukseen liittyy näin ymmärrettynä kehitys solipsistisesta yksilöstä (atomistisesta, individuaalisesta yksiköstä) - kuin kohteeksi objektivoidusta kappaleesta - johonkin henkisempään ykseyteen.

Psykiatriassa ja neurologiassa puhutaan mielen teorian kehittymisestä jo lapsuudessa. Se muodostuu olemassaolon tunnon tai tunteen jälkeen lapsen mielen eriytymisen prosessissa symbioosistaan äitiin. Perusteellisemmin tietoisuuskehitystä pohtii Johannes Lehtonen teoksessaan 'Tietoisuuden ruumiilli-

suus' (ks. Lehtonen 2011). Dialektisesti prosessia voisi ehkä kuvata kehityskulku: tunto – tunne – tuntemus.

Suomen kielessä yksilön ja henkilön käsitteissä näkyy tuo kehityksellisyys solipsistisesta subjektiudesta (eli tieto-opillisen objektiivisuuden vastapuolena esiintyvistä subjektiivisuudesta) henkiseen intersubjektiuteen. Se on ilmeistä kansallisherätyksen dialektisen filosofian vaikutusta. Varsinkin henkilön käsite kiteyttää yksilötasolla hegelilais-snellmanilaisen hengenfilosofian.

## 1.2 Henkilönä oleminen – tietäminen – ajattelu

*Ajallisuus ja ajattelu 45, Mieli – todellisuus sekä henkilö – maailma -suhteista 45.*

Kuten Habermas on osoittanut, objektivistinen tieto helposti ideologisoituu yhteiskunnallisissa suhteissa, koska se ei tunnista objektiivisuudessaan subjektilista olemassaoloaan. Yhteiskunnallisessa olemisessaan tieto saa Habermasin mukaan siis pääpiirtein kolmenlaisia näkökulmia eli tiedon intresseja: tekninen, praktinen ja emansipatorinen (Habermas 1976 / 130). Henkilön käsitteeseen sisältyvä itsetietoinen yleisyys tai yhteisyys näyttää liittyvän noista tiedonintresseista parhaiten emansipatoriseen intressiin. Asian tarkempi selvitys edellyttäisi henkilön yhteisöllisyyden ja kulttuurisuuden tarkastelua yhteiskunnallisesti. Se on mahdollista vasta tuonnempana.

Tietämisen lisäksi ihmisen ja ihmisen maailman eli elämismaailman olemassaolon tiedostaminen vaatii myös ymmärtämistä. Ymmärtämisellä on intersubjektiivinen, vastavuoroinen, kaikkia osapuolia 'ympäröivä' eli piiriinsä ottava (inklusiivinen) luonne.

Varsinkin luonnontieteellisen tietämisen objekti-suuntautuneisuus aiheuttaa sekä henkilön käsittämiseksi että psykiatriassa ongelmia rajoittuessaan objektivismiin. Vaikka tietäminen voi suuntautua objektiin, sen täytyy selvittää suhteensa myös tietämisen subjektiin. Muuten objektiivinen tietäminen, usein luonnontieteiden perusarvo, merkitsee subjektin ja subjektiuden kieltämistä. Puhdasoppisen objektivistisessä tietämisessä piilee käsitys tietämisen yksilötason subjektista eli itse tietäjän ontologiasta: 'minua ei ole'. On vain puhdas tiedon kohde. Kollektiivisesta tai intersubjektiivisesta tietäjäyydestä tai subjektiudesta puhdas objektivismi antaa maailman ulkopuolisen tarkkailijan, eräänlaisen jumalan, kuvan ja sen mukaiseksi oletetun tiedon näkökulman.

Yksipuolinen kohde-tietäminen ei tavoita ihmisenä olemista. Ihmisenä olemisen eli henkilön kohtaaminen, myös psykiatriassa, edellyttää kohteen lisäksi myös oman olemassaolon tiedostamista ja tunnustamista 'välittävänä momenttina'. Sekä tietämisen subjektin että objektin tiedostavassa tietämisessä tulemme refleksiiviseen tietämiseen. Pentti Alanen osoittaa tällaisen refleksiivisen tietämisen tavan olevan tunnusomaista juuri ihmistieteille.

Tietämisen prosessia objektivistisessä kohdesuuntautuneessa ja toisaalta refleksiivisessä ajattelussa voisi kuvata seuraavasti:

*Objektivoistinen tietäminen:* Subjektiivisuudesta vapautuminen -> objektiivinen tietäminen -> kohde (vieraantumisen mahdollisuus).

*Refleksiivinen tietäminen eli tiedostaminen:* Subjektius <-> tietäminen samalla itsetietoisuuden kehityksenä <-> vuorovaikutus kohteen (vastineen, Gegenstand) kanssa <-> maailma-suhteessa jäsentyminen, maailmaan kuuluminen, subjektiivinen maailmaa. Itserefleksiona tietäminen merkitsee hermeneuttisen kehän prosessia (Jaspers, Rauhala).

**Ajallisuus ja ajattelu.** Thomas Fuchsin mukaan ”persoonallinen identiteetti” – me sanoisimme: henkilön itseys – tulee esiin desynkroniassa historian ja yhteisön kanssa eli siis intersubjektiivisesti, ’minä-tässä-nyt’ –hetkenä. Nyt-hetkenä on usein yllätys tai järkytys, ei-enää -hetkenä pahastuminen, murhe tai katumus, ei-vielä -hetkenä haluaminen, malttamattomuus, kaipaus tai toivomus. Siinä implisiittinen intersubjektiivinen aika menettää puhtaan tulevuutensa. Ajallisuudessa tuon ristiriidan synteesinä implisiittinen (piilevä) intersubjektiivinen historiallinen aika tulee eskplittiseksi (ilmeiseksi) eli koetuksi ajaksi (Fuchs 2014 / 132-134).

Fuchs kiinnittää huomiota siihen, että eksplisiittinen aikakokemus sisältää usein komponentteja epämukavuudesta (Unlust) tai kärsimyksestä (Fuchs 2014 / 133). Tässä voisi olla jotain normalisoivaa rohkaisevaa tai kuntoutuksellista psyykkisten ongelmienkin kannalta. Toisaalta Fuchs viittaa tähän yhdistyvään tietoisuuteen elämän rajallisuudesta, mikä voi muuttaa kuvitelman ajasta itenäiseksi, pyytämättä tulevaksi, meitä hallitsevaksi mahdiksi (mt. 133).

Ajan kokeminen ja ajassa olo eivät siis selity ärsyke-reaktio -mallilla, pelkällä reaktiolla ajan ja historian kulkuun, vaan aikaan suhtautumisessa ja osallistumisessa sekä omassa elämäntarinassa tulee välttämättä esiin ajattelu. Henki on hegeliläisessä ajattelussa tunnetusti olemukseltaan ajattelua. Hengen oleminen on siten ajattelua.

Etymologisesti suomen ajattelu-sanana on selitetty juontuvan (mielen) ajattamisesta. Siten se liittyy pikemminkin ajamiseen kuin ajatteluun. Ehkä välillisesti sen on tätä kautta katsottu liittyvän myös tietämiseen, tiedon liittyessä etymologisesti tie-sanaan, tien löytämiseen. Asioiden tiedollisessa ’ajattamisessa’ ei voi välttää kartesiolaista olemisen ja ajattelun ykseyttä. Myös Jaspersille tieto ja totuus eivät olleet totuuden omistamista, vaan hänen eksistentiaalisen ajattelunsa mukaisesti – ja samalla suomen kielen ’tietämiseenkin’ sopien – tiellä oloa tai kulkua totuuskien kehittyessä (Stanghellini 2013 / 171). Samoin tämä sopii jo sokraattiseen ajatteluun totuuden etsimisestä sen omistamisen sijasta. Ajattelu ja aika ihmiselle edellyttävät subjektiivista olemista ajattelijana ja ajallisenä. Toisaalta kielellisesti suomessa myös aika-sanana taivutusmuodot ’ajan, ajallinen’ jne. muistuttavat ajatus-sanana ja voisivat sitä kautta – tosin ulkokohteisesti – liittää ajattelua henkiseen olemiseen ajassa, ajallisuuteen. Ajatuksen ja ajallisuuden suhde olisi oleellista fenomenologisessa psykiatriassa.

**Mieli – todellisuus sekä henkilö – maailma -suhteista.** Rauhalan käyttämä tajunnan käsite ihmisen mielestä puhuttaessa on osuva ja tarkoittaa myös

psykkisen ja henkisen suhteen tajunnan sisällä, mutta psykiatriassa ja psykologiassa mielen käsitteen synonyymina käytetään vielä yleisesti nimitystä psyyke. Joudumme psykiatrian filosofian uusiakin mahdollisuuksia etsivässä kuvauksessamme tyytymään perinteen painolastin takia mielen synonyymina psyykeen (vrt. mielitaudit – psykiatria, samoin aiempi nimike 'hermo- ja mielitautien erikoislääkäri' psykiatrian erikoislääkäristä tai sekä neurologista että psykiatrasta alojen historialliseen yhteyteen liittyen).

Mieli (psyyke) – todellisuus -suhde on tunnetusti psykologian keskeinen ulottuvuus. Tässä suhteessa mieltä on tutkittu mm. behaviorismin, genetiikan ja psykoanalyysin pohjalta. Mieli on tässä suhteessa yksilökeskeinen, tietopillisen subjektiivinen käsite. Sosiologinen mielen käsite tuo jo intersubjektiivisuuden mielen käsitteeseen, mutta mieli on siinä vielä tietopillisesti yksilöllinen.

Olemassaolon kannalta mieltä luonnehtii paremmin henkisyys. Henkisyudessa ja henkilön käsitteessä todellisuudesta muodostuu maailma, jossa on myös mielekkyyttä. Toisaalta mieli eli psyyke ymmärretään usein elimistön ja ympäristön suhteen 'kolmantena' itsenäisenä komponenttina (esim. Vuorinen 1999: 12-17). Palaamme tarkemmin henkilön psyykkisen ja henkisen suhteeseen tuonnempana.

Mieli (psyyke) – todellisuus -suhteen epistemologisuudesta eroaa henkilö – maailma -suhde ontologisena. Henkilö ei vain ole maailmassa osana sitä, yksilönä tai yksikkönä, vaan henkilö on henkilöllinen maailma: sisältää maailman henkisesti. Henkisyys on maailman olemassaoloa henkilölle, itsen ja maailman olemassaolon ykseyttä. Tämä ykseys on vuorovaikutuksellista.

Yksilön mielen ja todellisuuden suhde eroaa tässä henkilön henkisyiden ja maailman suhteesta. Yksilöllisesti ja tietämisessä alakäsite ei voi loogisesti sisältää myös itseään ja yläkäsitettään (vrt. Rauhala 2009: 251). Kuitenkin hengen käsitteeseen juuri kuuluu tämä olemisen tapa, että se sisältää yläkäsitteensä, kuten henkenä henkilöön sisältyvä kulttuuri, kansalliskulttuuri, yleisinhimillinen sivistys ja henkilön osallisuus näissä juuri henkisesti. Aineellisena yksikkönä yksilö ei voisi aineellisesti sisältää maailmaa: suurempi kappale ei mahtuisi pienempään kappaleeseen.

Yläkäsitteensä sisältävän henkilön ymmärtämisessä auttaa analogia hengen ja aineen eroon, mutta henkilön itsensä sisältämisessä tullaan itsetiedostuksen kehitykseen, käytäntöön ja sivistyksen käsitteeseen kulttuurissa. Henkilön käsite alkaa sisältää yläkäsitteensä ajallisesti; ajallisuus ja itseyden kehitys maailmassa siis ilmenee henkilön henkisyudessa. Henkilön käsite näyttää sopivan fenomenologisen psykiatrian ajallisuuden käsitteeseen. Toisaalta persoonan käsite ei voi ymmärrettävästi ihmistieteiden tieteenfilosofian intressin mukaisesti sisältää yläkäsitteitään (mt. 251).

Tiedettynä maailma on sinänsä, mutta henkilöllisenä maailma on sekä tiedettynä (sinänsä) että olevana henkilölle ja henkilössä. Tämä henkilöllisyys maailmaa antaa henkilön olemiselle yksilönä transsendenttisen ulottuvuuden: koska henkilö sisältää henkisyudessaan maailman, henkilö on 'vain' henkilöllisenä sitä aina myös samalla itseään enemmän ja ulottuvampi. Hegelilaisittain

voimme sanoa henkilön olemisen ja ei-olemisen merkitsevän tulemista, tai paremmin sanoen henkilön tulevuutta. Tämä merkitsee henkilön käsitteeseen sisältyvää kehityspotentiaalia. Henkilö on olemisessaan, paitsi todellinen, myös samalla mahdollinen. Näin henkilön todellistumisen voi ajatella merkitsevän jatkuvaa "tulemista siksi mitä on".

Kiinnostavasti fenomenologisessa psykiatriassa maailmassa olon eksistenssin kannalta, tutkittaessa esim. pakko-oireiden ilmiötä, ei rajoituta vain yksilön *mielen* ilmiöihin, vaan selvitetään henkilön (persoonan) *maailmaa* (von Gebattel 2014 (1938): 238-240). Henkisyiden tutkiminen näyttää edellyttävän henkilön maailman tutkimista. Siihen ei näytä riittävän yksilön mielen, psyyken tutkiminen, vaikka henkisyys ilmenee psyykessä - ja vaikka sinänsä toisen mielen ymmärtäminen on fenomenologisen psykopatologian toinen oleellinen puoli.

Voimme jo aavistella mieli - todellisuus -suhteen tieto-opillisen subjekti - objekti -asetelman ja toisaalta henkilö - maailma -suhteen ontologisen jäsentymisen ja välittymisen erilaisia terapeuttisia merkityksiä. Jos esim. epäiltäessä psykoosia tai dissosiaatiota henkilön realiteettitestausta arvioidaan tieto-opillisena mieli - todellisuus suhteena, varsinkin kuntoutus on erilaista kuin arvioitaessa sitä ontologisenä henkilön jäsentymisenä maailmaan ja maailmassa.

Toisen henkilön fenomenologisessa kohtaamisessa, hänen maailmansa ymmärtämisen tai rekonstruoinnin osalta (erona hänen kokemuksensa ymmärtämisestä), maailma toisen subjektiivisena sisäisenä maailmanakaan ei voi rajoittua vain yksilön sisälle, vaan ollakseen maailmaa sisäisen maailman täytyy olla suhteessa ja vuorovaikutuksessa ulkoiseen maailmaan. Tosin tietämiseen rajoituttaessa ulkoisen maailman voi ottaa tietämisen kohteeksi ja tarkastella sitä objektina, subjektiivisesta maailmasta irrallaan. Kun Jaspers tarkastelee potilaan psykopatologiaa kaksoismetodologiansa, luonnontieteellisen selittämisen ja hengentieteellisen ymmärtämisen, kautta, ymmärtääkseen potilaan kokemuksta ja maailmaa (vrt. Wiggins & Schwartz 2013 / 20; Mundt 2013 / 42-43), tässä subjektiivinen maailma näyttää tavoitettavan sekä tietämisen kohteena että yhteisenä olemisena. Näin maailman käsitteessä voi löytää jaspersilaisen fenomenologian ja snellmanilaisen hengenfilosofian yhteyden. Molempien maailman käsitteet yksilötasolla näyttää kiteyttävän henkilön käsite, vaikka Jaspers ja Snellman ilmeisesti eivät sanaa henkilö (spiritulo) tunteneetkaan.

Vuorovaikutuksellinen henkilö - maailma -suhde sisältää välttämättömänä momenttinaan myös henkilön autonomian. Henkilön autonomiaa kulttuuri-kehityksessä ilmaisee erityisesti sivistyksen käsite. Palaamme näihin asioihin eri yhteyksissä ja tarkentaen tuonnempana.

Itse asiassa henkilö - maailma -suhde on vuorovaikutuksellisuudessaan analoginen kansallisuus -kansainvälisyys -suhteen kanssa. Henkilössä on kaikkien yksilöiden samanlainen osallisuus kulttuuriin kuin kaikilla kansallishengillä on vaikutuksensa yleisinhimillisessä sivistyksessä. Tämän taustalla on henkilö-sanana muotoutuminen Wolmar Schildt-Kilpisen ajan kansallisherätyksen innoittamana, sen jäsentymisen hengenfilosofiseen prosessiin: henkilö - kansallishenki (eli kansalliskulttuuri) - yleisinhimillinen sivistys.

### 1.3 Henkinen ja sielullinen / Henkilö ja maailma

Henkisellä on totuttu tieto-opillisessa, objektiin suuntautuvassa ajattelussa tarkoittamaan aineellisen objektin vastakohtaa. Taas tietäminen itsessään on käsitetty henkisenä, missä tiedon pelkkään kohdetietoon samaistumisen kautta henkinen puolestaan on samaistunut psyykkiseen. Karl Jaspers näyttää liittävän henkisyuden samaan hengenfilosofiseen perinteeseen kuin Snellman: henkisyys liittyy inhimilliseen yleisyyteen ja siten subjektiuteen.

”Hengen perusilmiö (Grundphänomen) on, että se tosin kasvaa psykologisella pohjalla, muttei itsessään ole sielullista, vaan objektiivinen mieli, yhteisöllinen maailma. Yksittäinen ihminen tulee henkiseksi ainoastaan osallistumisessaan yleiseen henkeen, joka ympäröi häntä historiallisen perinteen kulloinkin täsmentyneessä hahmossa. Yleinen tai objektiivinen henki on kulloinkin nykyisenä julkisen elämän tavoissa, ajatuksissa, normeissa, kielenä ja tieteen, taiteen ja runouden teoksissa, instituutioissa.” (Jaspers 1948: 241 – käännös HH.)

”Henki on tosin historiallinen, sidoksissa kulttuurikausiin ja kansoihin ja perinteeseen eikä sellaisenaan ole psykopatologian tutkimusaihe (Gegenstand), vaan ymmärrettävyyden itsessään (an sich) aihe, ikuista ajassa. Mutta sen todellisuus olemassaolona (Dasein) ajassa on sidoksissa ihmisen empiirisesti tutkittavaan todellisuuteen. Henkisen tuottamisen (Hervorbringens) edellytykset ja sen todellisuus ovat tutkittavissa.” (mts. 247 – käännös HH.)

Henkilön mielen, psyyken prosessiin kuuluu siten sielun ja hengen dialektiikka. Samalla kun sielu todellistuu hengen hahmottuneiden muotojen (kuten kielen) kautta, se samalla rajautuu. Myös henki on todellinen [*wirklich*, *wirken* eli myös ’vaikuttava’] vain sielun vastaanottaessa (*aufnehmen*) ja tuottaessa (*hervorbringen*) sen. ”Todellisen (*wirklich*) hengen aitous on erottamattomasti sidoksissa sitä kantavan sielullisen tapahtumisen alkuperäisyyteen.” (mt. 241.)

”Objektiivinen henki ei voi vaikuttavassa substanssissaan (*in seiner gültigen Substanz*) sairastua. Mutta yksityinen ihminen voi sairastua tavalla, jolla hän osallistuu henkiseen ja miten hän ilmentää (*hervorbringt*) henkistä.” Melkein kaikilla normaaleilla ja epänormaaleilla sielullisilla ilmiöillä on myös heikkoutensa (*Niederschlag*) henkisen objektiivisuuden ilmenemistavassa yksityiselle. Miten sitten näkyy sairaan ihmisen itsessään sairastumaton henki? ”*Puutteina*, häiriöinä, väärityminä ja nurinkurisuuksina, kaikenlaisina normienvastaisuuksina henkiseen (*Geist*) osallistumisen toteutumisessa.” Sitten *erityisen taiteen tuottavuudessa*, joka ei ole sairaasta tuloksissaan vaan syissänsä (Jaspers mainitsee esimerkkeinä van Goghin maalaukset tai Hölderlinin myöhemmät hymnit). Lopulta *vajavaisessa* olevan *positiivisen merkityksen*, sairaalle norminvastaisen, kautta. ”Henkisen muodostuman (*Gebilde*) omaksumisen ja muutoksen tavassa näyttäytyy Ihmisenä oleminen ja ihmisen sairastuminen.” (mt. 241.) Sielun sairastuessa korostuvat Jaspersin mukaan äärimmäisyydet: toisena äärimmäisyytenä automatisoituneet muodollisuudet hengen sielullisessa omaksumisessa, toisena taas yksilön ”koko sielua koskettavan elämyksen järkyttävä eloisuus” (mts 242).



Usein skitsofreniaan sairastumisen esioireisiin (prodromaalioireisiin), ennen psykoottisuuden puhkeamista, on luettu henkilön 'kiinnostus filosofiaan', millä on tarkoitettu mystiseltä kuulostavaa puhetta ja pohdiskelua (ks. esim. *Therapia Fennica* 1980-luvulla). Jaspersin ymmärtävän psykologian ote näyttää tavoittavan skitsofreenisen maailman oudon "filosofisten mahdollisuuksien karikatyyrin", jonka ymmärrys jää objektiivissa tarkastelussa luonnollisesti kummastelun tasolle. Filosofiakin pohtii yleisyyttä, mitä skitsofreniaa sairastavakin henkilö päällisin puolin näyttää 'objektiivisesti' tekevän. Toisaalta Jaspers myös ymmärtää skitsofreenisessä minän hajoamisessa yksilön ja ulkomaailman väliltä vaurioituvan välittävän jäsennyksen merkityksen. Sairaana henkilön kokemana tulee sairaan skitsofreenisessä maailmassa suoraan jopa 'koko maailman' kokemaksi ja maailmassa tapahtuva koskee suoraan häntä henkilökohtaisesti. (Vrt. mt. 247 - 249.)

Voisiko psykiatria filosofian avulla estää henkilön itseyttä (minää) ja maailmaa välittävien rakenteiden ja prosessien hajoamista, jopa auttaa noiden välitysten uudelleen jäsentymistä? Tähän tehtävään ei näytä riittävän vain psykiatrian omien tieteenfilosofisten perusteiden tuntemus (vaikka tärkeää onkin), vaan se näyttäisi edellyttävän ihmisenä olemista ymmärtävää jotenkin maailmankatsomuksellista filosofiaa. Voisiko kohdetietoa monipuolisempi refleksiivinen tiedostaminen liittyä noiden välittävien prosessien ja rakenteiden ymmärtämiseen ja uudesti luomiseen?



## 2 TERAPEUTTISUUS HENKILÖN TAI PERSOONALLISUUDEN DIALEKTIKASSA

Persoonallisuuden käsite viittaa mentaalisen toiminnan subjettiin, itseyyteen omassa itsessä ja muissa ihmisissä, identtisyteen ja autonomiaan. Persoonallisuus viittaa myös refleksiivisen ja praktisen toiminnan järjellisyteen, jossa itseys toteuttaa ja oikeuttaa elämänsuunnitelmaansa. Refleksiivisessä ja praktisessä toiminnassa henkilö tunnistaa itsensä ja toiset itset persooniksi. Järki toteutuu persoonallisuuden prosessissa refleksiivisesti, käytännöllisesti ja 'sosiaalisesti'. (Kotkavirta 2007, Sturma 2007.) Tällainen persoonallisuuden määrittely sopii myös henkilön käsitteeseen eli näissä suhteissa käsitteiden sanallisia ilmaisuja voi käyttää synonyymeina.

Suomenkielisen henkilön käsitteen osalta voi viitata refleksiivisen (itsetietoisuuden) ja praktisen (itseä toteuttavan) toiminnan ohella 'sosiaalisuutena' tarkemmin henkisyteen, kulttuuriseen yhteisöllisyyteen ja ajallisuuteen. Henkilöllisyyshän eroaa pelkästä yksilöllisyydestä, sosiaalisena tai itseriittoisena yksikkönä olosta, sisältämällä ulkoisuutensa ja ajallisuutensa juuri henkisytenä. Näin henkilön henkisyys eroaa myös pelkästä yksilöllisestä psyykkisyydestä, kuten olemme todenneet.

Henkilöä koskevan tietoisuuden ymmärtämisessä voimme paremmin viitata totuuden koherenssiteoriaan kuin korrespondenssiteoriaan. Totuus henkilöstä ei voi olla vain jotain ulkoista asiantilaa vastaavuus. Henkilön käsitteessä ei ole kysymys totuudellisuudesta vain objektin koherenssina, vaan myös henkilön sisäisestä koherenssista ja näiden suhteesta. Järjen toteutuminen persoonallisuuden prosessissa - refleksiivisesti, käytännöllisesti ja kulttuurisesti - tulee ymmärrettäväksi henkilön käsitteessä, sen sisältämässä henkisytydessä. Henkilön henkisytydessä yhdistyvät siten järjellisyden sisäisyys ja ulkoisuus.

Henkilön itsetietoisuuden kehitystä kuvaa myös hegeliläis-snellmanilainen hengenfilosofia tai dialektinen filosofia. Dialektinen filosofia koskee subjektin itsetoteutusta inhimillisessä todellisuudessa (ajattelussa, yksilötason elämässä, kulttuurissa, maailmanhistoriassa). (Vrt. Ikäheimo 2003; Oittinen 2004.)

Snellmanin dialektinen filosofia persoonallisuudesta tai henkilöllisyydestä kuvaa juuri yksilön henkisen kehityksen refleksiivisyyttä ja praksista ja osoittaa henkilökehityksen ja kulttuurikehityksen suhteen. Kehityksen suuri linja on: Alkuperäinen itsetunto (das Selbstgefühl) – yksilöllinen itsetietoisuus (das individuelle Selbstbewusstsein) ; subjektiivinen itsetietoisuus (subjektive Selbstbewusstsein) – objektiivinen itsetietoisuus (objektive Selbstbewusstsein) – persoonallinen itsetietoisuus (persönliche Selbstbewusstsein) eli persoonallisuuden idea (die Idee der Persönlichkeit). Käytän tässä Reijo Wileniuksen erinomaista klarifikaatiota Snellmanin persoonallisuuden ideasta teoksessa Snellmanin linja – henkisen kasvun filosofia (1978).

Yksilöllinen itsetietoisuus rajoittuu ruumis – mieli -dikotomiaan ja objektiin suuntautuneeseen ajatteluun ilman refleksiivisyyttä. Tässä itsetietoisuuden muodossa itse on vielä tietoisuuden potentiaalina. Subjektiivisen itsetietoisuuden tasolla ruumis – mieli -dikotomian ylittää alkava henkisyys. Ruumis – mieli -dikotomiassa vallitsee vielä tieto-opillinen objektivismi eli objektivistisessä tietämisessä piilevä edellytys minän, subjektin olemassaolon (ontologian) tiedollisesta kieltämisestä tai vaihtoehtona sille tietämisen subjektiivinen mielivaltaisuus. Refleksiivisyydessä tietoisuus saa tieto-opillisuuden (subjekti-objekti -jaon) ylittävää ontologista merkitystä. Yksilö-subjektin olemassaoloon alkaa kehittyä transsendentaalinen henkilöllinen ulottuvuus. Objektisuuntautuneen ajattelun rajoituksista vapauttaa siis refleksiivinen eli varsinaisesti itsetietoinen ajattelu. Voimme puhua ajattelun 'fenomenologisesta käännteestä'.

Vasta refleksiivisessä, tiedostavassa oman ajattelunsa ajattelussa myös ajattelun eettinen ulottuvuus näyttää mahdollistuvan. Tietoisuuden metakognitiivisella tasolla (refleksiassa ja itserefleksiassa) myös persoonallisuuden käsite sisältää normatiivisia ulottuvuuksia (Kotkavirta 2007, 37; Laitinen 2009).

Erillisen yksilötason ulkopuolella sama henkisyys näkyy objektiivisena itsetietoisuutena. Objektiivisen itsetietoisuuden tarkoitus on voittaa vieraantuminen toisista ihmisistä. Persoonallisen itsetietoisuuden tasolla ajattelu ja toiminta (refleksiivisyys ja praktisuus) yhdistyvät järjellisyiden ja vapaan tahdon käsitteissä. Tunnustussuhde, itsen ja muiden itseyksien tunnistaminen ja tunnustaminen subjekteina, on persoonallisuuden prosessissa olennaisesti ns. intersubjektiivinen ja sosiaalinen taso (Ikäheimo 2003; Kotkavirta 2007).

Wilenius kiinnittää Snellmanin itsetietoisuuden dialektiikan kehittämissä osuvasti huomion siirtymiseen yksilöllisestä itsetietoisuudesta subjektiiviseen itsetietoisuuteen – tai paremmin 'subjektilliseen' (vrt. henkilölliseen) itsetietoisuuteen. Hän korostaa siirtymisen *terapeuttista* merkitystä, koska Snellman osoittaa siinä etäisyyden oton päivittäiseen empiiriseen tietoisuuteen (kohdetietoon) eli yksilölliseen itsetietoisuuteen. Yksilöllisen itsetietoisuuden tasolla tietoisuus on *vieraantunutta*, koska itse on sidoksissa ruumiin vaihteleviin tuntemuksiin ja haluihin. Siis itse ajattelun ja ajattelevan itsen ajattelu on vaikeaa yksilöllisen itsetietoisuuden tasolla. Vieraantuneen yksilöllisen itsetietoisuuden ylittäminen näyttää olevan juuri *itsevieraantumisen* voittamisen alku. Tässä siirtymisessä tai ylityksessä näyttää olevan itseyden ja henkilön käsitteen (ulkoisen maailman sisältymisen) perusta.

Snellmanin hengenfilosofiassa minä subjektiivisena (subjektillisena) itsetietoisuutena voi myös erottautua itsenään hengeksi mielensä tai psyykensä tuntemuksista, tunteista, haluista ja toiveista, kuten näimme myös Lauri Rauhalan henkisen ja psyykkisen suhteen määrittelyssä. Minän metakognitiivinen taso itsenä tulee itsetietoisuuden tavaksi. Wilenius korostaa terapeuttisenakin mahdollisuutena, miten ihmisen kehityksellinen kyky perustuu tähän refleksiiviseen ajatteluun omasta sisäisestä maailmastaan ('psyykestä') ja omasta toiminnastaan: henkisenä ihminen voi vaikuttaa itsensä kehitykseen.

Tässä on siirrytty pelkästä tieto-opillisesta mieli - todellisuus -suhteesta ontologiseen henkilö - maailma -suhteeseen. Henkilöllisyys kuvaa ihmisenä olemista maailmassa. Tieto-opilliselle, objektisuuntautuneelle tietoisuudelle maailma helposti jää ulkopuoliseksi ja vieraantuneeksi mieroksi. Tietoisuus snellmanilaisessa persoonallisen itsetietoisuuden merkityksessä on myös ontologista.

Snellmanin kehittämä persoonallisuuden dialektinen filosofia on tämän työn kantavia rakenteita. Erityisesti Wileniuksen korostama refleksiivisen ajattelun ja itsetietoisuuden terapeutin merkitys yhdistää Snellmanin hengenfilosofiaa psykiatriaan. Jo klarifikaatiolla sellaisenaankin on terapeutista merkitystä. Refleksiivinen tieto olemassaoloa tavoittavana ja itsetietoisuus liittyy erityisesti psykoterapioiden metakognitiivisiin ulottuvuuksiin, kuten Linehanin dialektisessa käyttäytymisterapiassaan korostamaan dialektiseen maailmankuvaan. Jasperin näkökulmasta 'dialektinen maailmankuva', tai Jaspersilla maailmankatsomus, ylittää psykoterapian, vaikka on sille välttämätön. Psykiatrian suhteessa todellisuuteen tai maailmaan kohdataan usein muutenkin sama välttämättömyyden ja riittämättömyyden dialektiikka.

Nykyiset kognitiiviset terapiat ja yleisemminkin psykoterapiat pyrkivät suuntaamaan ihmisen ajattelua, toimintaa ja käyttäytymistä reaktiivisuudesta refleksiivisyyteen. Myös psyykkisen ja henkisen suhdetta pohditaan joissain kognitiivisissa terapioidissa.

Itserefleksio antaa oman olemassaolon kautta kohteisen tietämisen ylittävän suhteen ihmisenä oloon. Itserefleksion kautta suhteessa toiseen mahdollistuu toisen olemisen ymmärtämisen lisäksi myös empaattisuus. Karl Jaspers näkee ihmisen itserefleksion (Selbstreflexion) dialektiikassa toteutuvan ymmärtävän psykologian (verstehende Psychologie):

"Mitä ihminen tekee, tietää, tahtoo, saa aikaan, on tapa, miten hän ymmärtää itsensä maailmassa. Mitä me nimitämme ymmärtäväksi psykologiaksi, on sitten tämän ymmärtämisen ymmärtämistä. Kuitenkin on ihmisenä olon perusluonne, että ihminen ihmisenä itse jo toteuttaa ymmärtämisensä ymmärrystä, omaksuu tiedon itsestään: itserefleksio on erottamatonta ymmärrettävästä ihmissielusta. ... Itserefleksio voi juuttua alkuunsa; tekeminen maailmassa ja tietoisuus esineistä voidaan suorittaa pitkälle tiedostamatta, s.o. ilman itserefleksiota. Mutta vasta itserefleksion alku ja mahdollisuus inhimillistää kaikki sieluntoiminnat.

Ymmärtävän psykologian täytyy ymmärtää itserefleksio, jota se itse toteuttaa. Siksi me ymmärtävinä psykologeina toteutamme toisen kohtaamisessa

(dem anderen gegenüber) joko sitä, mitä hän ei itserefleksiossaan vielä ole toteuttanut, tai ymmärrämme hänen itserefleksiotaan, osallistumme siihen tai edistämme sitä.” (Jaspers 1948: 289 – käännös HH.)

Jaspers viittaa itserefleksion kuvauksessaan samalla perinteiseen tieteenfilosofisen evidenssin (näytön) jakoon ymmärtävään ja selittävään, joista ymmärtäminen on liittynyt ihmistieteisiin tai hengentieteisiin, niiden geneettiseen (sitä kautta ideaalityyppiseen) selitystapaan, ja selittäminen luonnontieteisiin, niiden kausaaliseen selitystapaan (1948: 250-251). Henkilön näkökulmasta ymmärtävässä näytössä (tulkinnaassa, selkeytyksessä) on sellaisenaan suuremmin psyykkelle terapeuttista merkitystä kuin selittävässä näytössä, joka usein on kvantifioitua.

Vastakohtana olemista ymmärtävälle refleksiiviselle tiedolle henkilöön suunnattu, tavallaan projektiivinen, objektivistinen tietäminen suhtautuu eri tavoin henkilön sisäiseen ja ulkoiseen maailmaan. Ulkoinen maailma on sille reaalisena objektiivista ja sisäinen maailma subjektiivista. Siihen ei sisälly reaalista subjektiivisuutta tai yhteistä subjektiivista maailmassa.

Jos esimerkiksi psykoottisuus määritellään yksinkertaistetusti henkilön ajattelussa ja tuntemisessa realiteettien peittämisellä, objektivistiselle tietämiselle henkilön sisäinen maailma näyttääytyy ’automaattisesti’ psykoottisena niiltä osin, joissa se ei suoraan toista tai jäljennä ulkomaailmassa vallitsevaa. Ulkomaailman eli jaetun yhteisen maailman (vrt. esim. Ratcliffe 2013) ymmärtämisessä korostuu objektiivisena vallitseva tai hyväksyty ’sensus communis’ realiteettitulkinta ’realiteeteissa olona’. Luovuutta, kuten runoutta, on tällaisessa tietämisessä vaikeaa erottaa psykoottisuudesta. Realiteettitetauksen peittäminen henkilölle itselleen tuottaman kärsimyksen ymmärrys edellyttäisi jo toisenlaista, itserefleksiivista ja vuorovaikutuksellista, kommunikatiivista, henkilön olemassaoloa tavoittavaa tietämisen tapaa, mitä psykiatrian klinikot usein todellisuudessa toteuttavatkin ’tieteen ulkopuolella’. Objektivoiva ’kärsimysmittari’ sitä tuskin tavoittaisi. Suhteessa henkilön sisäiseen ja ulkoiseen maailmaan objektivistiseen tietämisen tapaan perustuva psykiatria mukautuu helposti ulkoisen vallankäytön palvelukseen.

Psykiatrian ja filosofian suhde psykopatologian ja ihmisenä olon (das Menschsein) suhteena Jaspersin eksistenssin filosofiassa sopii psykiatrian filosofiassa yhteen Snellmanin persoonallisuuden idean kanssa: sekä ihmisenä olossa että persoonallisuuden ideassa näyttää olevan kysymys henkilön käsitteestä. Meille Snellmanin ja Jaspersin ajatusten ’toisiaan täydentävyydestä’ on apua henkilön käsitteen selvittämisessä, vaikka emme tutki toisaalta Snellmanin filosofiaa ja toisaalta Jaspersin filosofiaa erillisinä teorioina, ja siten molemmista teorioista voi jäädä huomiotta jotain juuri niille ominaista. Tullaan siis psykiatrian filosofialle tärkeään henkilön käsitteeseen, joka yhdistää filosofiaa ja psykiatria.

### 3 HENKILÖ JA PSYKOPATOLOGIA

*Patologia ja psykopatologia 55.*

Psykiatria käsitetään yleensä sellaisena psykopatologiana, jota jäsennetään tautiluokitusten tarjoamien diagnoosien pohjalta. Tämä käsitys tietenkin eroaa Jaspersin ja yleisemmin fenomenologisen psykiatrian psykopatologia-käsitteestä, josta enemmän tuonnempana. Suomessa psykiatrian ala on paljolti kanonisoitu alan johtavien tutkijoiden ja opettajien Psykiatria-kirjojen muutos- tai kehitysprosessissa, missä tätä kirjoitettaessa viimeisin on Lönnqvist & Henriksson & Marttunen & Partonen (toim.) 2014. Diagnoosipohjainen psykiatria on kliinisesti välttämätöntä. Myös noviisien sosialisatio profession käytäntöihin kuuluu osaltaan psykiatrian oppikirjaan. Mutta voisiko ja miten psykiatriaa ja psykopatologiaa vallitsevasta diagnoosikeskeisyydestä poiketen kuvata henkilön näkökulmasta, jopa kliinisesti? Millaista psykiatria olisi, jos siinä käsitettäisiin potilas – ja lääkärikin – henkilönä?

Kliinistä kohtaamista pidetään fenomenologisessa psykiatriassa parhaana psykiatrisena evidenssina. Tällainen evidenssi poikkeaa ns. näyttöön perustuvan psykiatrian (evidence based psychiatry) evidenssistä, jonka tiedollisena ja kliinisenä kohteena (objektina) on patologinen tila (häiriö, sairaus, tauti) ja josta 'kohtaamisesta' evidenssi muodostetaan viime kädessä tilastollisesti, tilastoyksiköiden tilastollisena suhteena. Evidenssi psykiatrin ja potilaan kohtaamisessa merkitsee tiedostusta potilaan kokemuksesta ja hänen maailmastaan. Henkilön kohtaamisessa ei siis tarkastella vain toisen yksilön mieltä tiedon kohteena (subjekti-objekti -jaon pohjalta), vaan pyritään ymmärtämään toisen kokemus hänen maailmassaan. Ymmärrys ja empatia ovat siis evidenssin prosessia kohtaamisessa. Toisen olemista maailmassaan on tarkasteltava myös oman olemisen kautta, eikä tarkastelu useinkaan anna suoraa ja jo valmista eksaktia vastausta, vaan suunnan, jossa evidenssin prosessi etenee ns. hermeneuttisena kehänä tai kierteenä (spiraalina). (vrt. Wiggins & Schwartz 2013 / 19-21.)

Toisen henkilön kokemuksen ja hänen maailmansa ymmärtämisessä, siis fenomenologisen psykiatrian kliinisessä evidenssissa, on ainakin kolme huomioon arvoista ulottuvuutta: 1) Pelkän kohteeseen suuntautuvan tiedon lisäksi tie-

dostuksessa on kysymys 'olemisen logiikasta' eli subjektin ja objektin dialektiikasta, henkilön subjektillisuudesta. 2) Toisen henkilön maailman ymmärtäminen merkitsee myös hänen ymmärtämistään subjektillisena yhteistä maailmaa. Maailma on siis esim. tutkittavaa ja psykopatologiaa yhdistävä tekijä, eikä vain tiedollisesti subjektia vastassa oleva objektiivisuus. 3) Herääkin kysymys: Eikö toisen henkilön kokemuksen ja maailman tiedostuksessa, myös oman maailmassa olon kautta, ole alku tunnustussuhteelle? Eikö jo henkilön käsitteessä kahden yksilön välinen empatia laajene yleisinhimilliseksi tunnustussuhteeksi? Kuvaako henkilön käsite näin olennaisesti tunnustussuhteiden perustaa?

Henkilön käsite auttaa ymmärtämään, miten toistakin voi ymmärtää yhteisessä maailmassa, ajan hengessä, eikä vain 'dyadisesti' toisena samanlaisena tai objektina. Henkilöiden kohtaamisessa toisen voi käsittää toisen omassa maailmassa subjektillisena eli ajattelevana ajassa ja toimivana käytännössä. Varsinkin nuoruusiän henkilöllisyys ilmentää paljolti yhteistä nuorisokulttuuria, joka ottaa etäisyyttä aikuisista ja lapsista. Nuorisokulttuurissa nuori henkilö suhteutuu vertaisiinsa, vanhempiinsa, maailmaan ja itseensä.

Nykyisin kiireen ja kuormituksen painamassa psykiatrian, erityisesti akuuttipsykiatrian kliinisessä kohtaamisessa korostuu häiriön tai sairauden kohtaaminen, tarkemmin usein sairausoireiden kohtaaminen, jotta aikaa ja kustannuksia säästetään päästäisiin oireenmukaiseen diagnoosiin ja sen mukaiseen käypään hoitoon. Psykiatri kohtaa patologiset oireet. Myös Jaspers pohtii psykopatologiassaan luonnollisesti potilaan kohtaamista kliinisena kohtamisena, mutta hän laajentaa näkökulmansa myös psykiatrian itsensä kohtaamiseen kliinisessä tilanteessa.

Kliinisessä kohtaamisessa meidän näkökulmastamme, psykiatrian dialektisen filosofian etsimisessä, korostuu itse psykiatrian kohtaaminen. Mutta riittävätkö kliinisessä psykiatriassa henkilön kohtaamiseen yhdistettyinäkin psykologia ja patologia (psykopatologian suppeassa merkityksessä), biologia tai sosiologia? Onko henkilön kohtaaminen psykiatriassa mahdollista todellakin vasta kuntoutuksellisesta näkökulmasta?

**Patologia ja psykopatologia.** Psykiatrian tietopohja ja osa-alueet kiteytetään Psykiatria-kirjassa (Lönnqvist ym. 2014.) hyvin käytännön kliinistä psykiatriasta työtä kuvaavasti:

"Psykiatria voidaan määritellä opiksi mielenterveyden häiriöistä, niiden oireista ja ilmiästä eli psykopatologiasta, syistä eli etiologiasta, kehityksestä eli patogeneesista, hoidosta eli terapiasta sekä ehkäisystä eli preventiosta."

Jarpersin psykopatologian käsite ylittää pelkän 'patologian' eli nä 'psykykkinen' on yhtä tärkeä puoli. Jarpersin psykopatologia ei rajoitu vain tauti-orientoituneeseen symptomatologiaan (oiretutkimukseen), vaan se on myös persoona-orientoitunutta, koska se pyrkii kuvaamaan potilaan kokemusta ja käyttäytymistä sekä suhdetta itseen ja maailmaan (Kraus 1994: 156; lainaus Stanghellini & Fuchs 2013 / xvi). Stanghellini kuvaa Jarpersin psykopatologian käsitettä: "...psyko-pato-logia on diskursia (*logos*), joka pyrkii artikuloimaan kärsimystä (*pathos*), joka huolestuttaa ihmisen mieltä (*psyche*).



Psykopatologia on *logos pathokselle* – se on diskurssia siitä mikä huolestuttaa inhimillistä persoonaa. Psykopatologia antaa kielen puhua ja ymmärtää ilmiöitä, jotka ilmaisevat inhimillisen persoonan haavoittuvuutta” (Stanghellini 2013 / 167).

Kuitenkin vallitsevassa psykiatriassa, tautiluokitukseen perustuvassa ‘oi-repsykiatriassa’, psykopatologialla viitataan psykiatriaan sovellettuun patologiaan eli sairausmalleihin. Somaattisen lääketieteen esikuvan mukaisesti myös psykiatriassa psyykkiset häiriöt käsitetään silloin sairausmalleina. Sairausmalleja voidaan tutkia myös eläinkokein. Sairausmalliin ei siis olennaisesti liity henkilön käsite eikä toisen henkilön kohtaamisen näkökulma.

Häiriön tai sairauden tutkiminen henkilöstä irrallisena mallina antaa monia etuja, kuten sairauspiirteistä tai oireista koottavat tilastolliset väestötason epidemiologiset mittaukset ja niiden avulla sairauksien käsittelyyn laadittavat käypä hoito -ohjeet. Tosin niiden kliinisessä soveltamisessa ei pidä unohtaa niiden abstraktista (lat. *abstractum* = irti reväisty, yhteyksistään irrotettu) lähtökohdasta. Tilastotieteen peruskursseillakin opetetaan, että tilastollisia säännönmukaisuuksia ei sellaisinaan suoraan voi soveltaa yksittäistapauksiin. Tilastolliset yleistyksiset eivät siten ole ideaalityyppejä, joita voisi edustaa muutama tai jopa yksikin tapaus, kuten laadullisessa tutkimuksessa.

Todennettaessa (verifioitaessa) sairausmallin totuutta ei riitä mallin korrespondenssi empiiristen tosiasioiden tai asiantilojen kanssa, vaan abstrakti (irrallinen) malli on myös palautettava yhteyksiinsä ja suhteisiinsa (lat. *concretum* = yhteen kasvanut, palautettu yhteyksiinsä). Psykiatrian tautiluokitusta on psykiatrian filosofiassa tutkittu korrespondenssin näkökulmasta (vrt. Thornton 2007). Jotta psykopatologisen sairausmalli toimisi henkilön tai persoonan kokonaisuuden (konkreettisen totaliteetin) kannalta, totuuden *koherenssi* on yhtä olennainen kuin totuuden *korrespondenssi* (vrt. tieto-opilliset ja tieteenfilosofiset totuusteoriat).

Siis psykopatologisen sairausmallin totuuden tutkiminen vaatii empiirisen testauksen lisäksi myös suhteutusta ja jäsentymistä persoonan koherenssiin. Sairauspiirteet täytyy koherenssissa suhteuttaa henkilön terveisiin puoliin, valmiuksiin, vahvuuksiin. Tässä koherenssissa esim. jokin irrallisena piirteenä sairaudeksi luokiteltava ei välttämättä olekaan patologian piirre, vaan muuhun kokonaisuuteen kuuluva. Esim. uudissanojen keksiminen voi henkilön kokonaisuudessa ilmaista normaalisti kielellisestä lahjakkuutta tai luovuutta tai patologistesti skitsofrenian hajanaisuudessa ns. neologismia. Henkilön kokonaisuuteen jäsentyminen fenomenologisoi tutkimusta.

Persoonan koherenssilla on myös prosessuaalinen ulottuvuutensa. Kasvavien ja kehittyvien henkilöiden suhteen hoito ja parantaminen liittyy myös sosiaalistumisen kontekstiin: kasvavat saavat vaikutteita ja oppivat käyttäytymismalleja myös sairastaessaan ja ollessaan paranemisprosessissa. Sosiaalistaako tai kasvattaako psykiatria nuorista sairausmallien mukaisia anksiootikkoja, depressikkoja, bipolaarikkoja, rajatilaisia, psykoottisia, skitsofrenikkoja jne.? Tuleeko nuoresta sairausmallin mukaisesti esim. skitsofrenian tyyppillinen tai epätyypillinen edustaja, jolloin hänen ajatteluaan ja käyttäytymistään tulkitaan



vain skitsofrenian näkökulmasta ja vain skitsofreniaan liittyvää pidetään hänen ajattelussaan ja käyttäytymisessään olennaisena?

Psykoedukaatio on psykiatriassa usein käsitetty sairauden selkiyttämiseksi potilaalle ja hänen lähiverkostolleen, tiedon jakamiseksi sairaudesta ja valmistamiseksi havaitsemaan ajoissa sairauden pahenemisen varoimerkkejä (esim. psykoottista vaihetta ennakoivia), jotta hän tietäisi, miten toimia. Tällaista psykoedukaatiota tarvitaan, mutta persoonan koherenssista irrotettuna se jää yksipuoliseksi. Jos psykoedukaatiossa sairauspiirteet nähdään ainoana olennaisena tietona sairauden korrespondenssia vastaavasti, on psykoedukaation kasvatuksellinen, sosiaalistava puoli vaarassa muuttua indoktrinaatioksi. Persoonan koherenssissa psykoedukaatio saa pelkän sairauksista informoimisen lisäksi kasvatuksellista, kuntouttavaa merkitystä.

### 3.1 Akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus

*Kliinisen psykiatrian dialektinen tarkastelutapa 58.*

Jos lukkiudumme terveys – sairaus -dikotomiaan, hoidosta ja kuntoutuksesta on vaarassa kadota henkilön tai persoonan kehityksen näkökulma. Jos puolestaan terveys käsitetään staattisena, valmiina ideaalina, tällainen terveys sisältää vaaran epäinhimillisestä ehdottomuudesta, jossa terveysideaalista poikkeava musta-valkoisesti leimataan sairaaksi. Varsinkin nuorisopsykiatriassa huomaamme, miten henkilön toipumisprosessissa psyykkisestä häiriöstä tarvitaan dikotomioiden ja halkomisten (splitting) voittamista ja persoonallisuuden kehitysprosessin tavoittamista, siihen kuntoutusta (kuntoutumista ja kuntouttamista).

Nuorisopsykiatriassa on ehkä helpompaa kuin aikuispsykiatriassa nähdä mielenterveys kehittyvänä prosessina, jopa patologisilta näyttävien vaiheiden kautta, esim. ehdottomuuden, musta-valkoajattelun. Nuoren kohtaaminen hoidossa vain sairauden tai häiriön edustajana, esim. skitsofrenikkona tai bipolaarikkona, voi haitata identiteetin ja muun persoonallisuuden kehitystä. Nuoruusiän kehitykseen sinänsäkin, oman ihanneminän kehittymisenä (lapsen vanhempien auktoriteettia edustavan yliminän sijaan) ja toisaalta elämäkokemuksen niukkuutena, kuuluu eräänlainen musta-valkoajattelu ja ehdottomuus. Nuoren persoonan aitous ei vielä taivu sairaan rooliin yhtä sujuvasti kuin aikuisen persoonan. Sekä lasten- että nuorisopsykiatriasta eli 'kehityspsykiatrioista' eroten aikuispsykiatria on nykyisin muotoutumassa aiemmasta 'persoonapsykiatriasta' nyt enemmän 'oirepsykiatriaksi', joten persoona saa sairaan roolin huomaamattomammin aikuispsykiatrian rutiineissa. Ehkä henkilö toimii persoonan rooleissa paremmin aikuispsykiatriassa.

Itse psykiatrista kuntoutusta voi luonnehtia persoonan rehabilitaatioksi, henkilön tunnustamiseksi, koska siinä ylitetään terveys – sairaus -dikotomia, joka yksipuolistaa ja vääristää ihmiskuvaa. Dialektisessa käyttäytymisterapiassa

(DKT:ssa) näemmekin jo ihmisen kohtaamisessa henkilön ja psyykkisen häiriön suhteen, mikä ilmenee lähtökohtana validointi – muutospyrkimys.

Terve – sairaa -dikotomian ylittävänä vuorovaikutuksellisenä lähtökohtana kuvaamme kehityskulun akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus. Se ei sitoudu jaotteluun laitoshoidon – avohoidon tai muihin dikotomioihin. Vuorovaikutteisen lähtökohdan taustalla kuvautuu tietysti tuttu dialektinen prosessi teesi – antiteesi – synteesi (Fichte) tai affirmaatio – negaatio – negaation negaatio (Hegel).

Käsitteet akuuttihoito, pitkäaikaishoito ja kuntoutus kuvaavat psykiatrisen toiminnan ideaalityyppejä, ne siis esittävät käytäntöjen (praktiikoiden) oleellisuuksia ja toisaalta niiden sisältämiä mahdollisuuksia (jännitteinä, vastakohtaisuuksina ja ristiriitoina). Esim. jo akuuttihoitossa voidaan kohdata 'taudin' ohella myös ihminen ja useimmiten toimitaankin häntä kohtaan eettisesti, mutta se ei ole akuuttihoitossa oleellista, ei tee akuuttihoitosta juuri akuuttihoitoa, vaan jää tavallaan ulkoiseksi oheistoiminnaksi. Akuuttihoiton tyyppinen psykiatrisen hoidon tarvitsee täydennykseksi irrallista, ulkopuolista etiikkaa; etiikka ei sisälly sen olemukseen, kuten sisältyy psykiatrisen kuntoutuksen olemukseen.

**Kliinisen psykiatrian dialektinen tarkastelutapa.** Jaspersin sanotaan ensimmäisenä soveltaneen dialektista ajattelua psykiatrisiin, mutta varsinaisesti vasta Wolfgang Blankenburgin tuoneen psykiatrisiin dialektisen ajattelun: negatiiviseen, kuten epänormaalius tai sairaus voi sisältyä tietynlaista positiivisuutta (Doerr-Zegers & Pelegrina-Cetrán 2013 / 69-70). Jaspersin psykopatologian käsitteen jo näimme sisältävän mielen terveyden ja psykopatologian suhteen. Ensimmäisestä dialektiikan psykiatrisiin soveltajasta voi olla toistakin mieltä, mm. Wilhelm Griesingerin suhteen (ks. esim. Arens 2015 / 60-61). Griesingerin psykiatrian filosofiasta esitetään nykyisin standardikäsitteeksi tai mottona, että hän piti henkilön psykiatrisia ongelmia eli 'mielen sairauksia' aivosairauksina (mm. Sass ja Volpe tarkastelevat käsitystä kriittisesti; 2013 / 186). Kuitenkin Arensin tutkimuksen pohjalta näyttää, että standardikäsitteeseen on päädytty epädialektisesti irrottaen aivosairauksia koskeva puoli jäsentymisestään muuhun psykiatrian dialektiikkaan.

Alkujaan henkilön käsitteen dialektiikkaa nuorisopsykiatrisen kuntoutuksen soveltaen muodostamani prosessimalli akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus (esim. Heinänen 2004) näyttää vastaavan Blankenburgin positiivisen terveyden ja psykopatologian dialektiikkaa, vaikka vasta myöhemmin tutustuin Blankenburgin 'dialektische Betrachtungsweise' (Blankenburg 2007). Taustafilosofiani psykiatrian prosessin jäsenyyksessä on siis ollut Snellmanin hengenfilosofia, jonka 'kiteytymää' henkilön käsitteessä olemme jo alustavasti tarkastelleet. Blankenburgin kysymykseen, miten laajalle dialektinen tarkastelutapa psykiatriassa ulottuu ("Wie weit reicht die dialektische Betrachtungsweise in der Psychiatrie?") voi henkilön käsitteen pohjalta jo vastata: psykiatrian tuolle puolen. Tuota henkilön käsitteen transsendenssia psykiatria tarvitsee juuri 'positiivisen tunnistamiseen negatiivisuudessa' eli psyykkisen tai henkisen

terveyden tunnistamiseen psyykkisessä sairaudessa tai häiriössä. Aluksi myös persoonan ja henkilön käsitteet näyttävät ajavan saman asian psykiatrian dialektisessa tarkastelussa, mutta lopulta niiden avaamat transsendenssin suunnat eroavat. Nyt siis jatkamme juuri henkilön psykiatrian tutkimusta.

Viktor von Gebattel korostaa lääketieteen käytännön perustana potilaan ja lääkärin kohtaamista, kuten mekin tässä henkilön psykiatrian tarkastelussa. Siinä hän jäsentää psykiatrian ja laajemmin koko medisiinan dialektisen prosessin tuttuun kolmeen vaiheeseen (teesi – antiteesi – synteesi):

1. Empaattis-sympaattinen vaihe, kohdatun ihmisen tarpeen vetoamana olo. Tämä on potilas – lääkäri -suhteen välitön vaihe.
2. Varsinainen medisiinisen pohdinnan, suunnittelun ja toiminnan eli diagnostis-terapeuttinen vaihe. Tämä on suhteen vieraantumisen vaihe.
3. Kaksi edellistä kohtaamisen tapaa yhdistävä vaihe, potilaan ja lääkärin kumppanuuden vaihe. Tämä on suhteen persoonallinen vaihe. (Gebattel 2014 / 254.)

Kliinisessä käytännössä Gebattelien kuvaus vastaa hyvin aiempaa 'persoonapsykiatrian' valta-aikaa, jolloin tärkeää oli potilaan kohtaaminen persoonana pelkän patologian edustajuuden sijasta. Gebattelien kuvaama dialektisen prosessin alku (ensimmäinen vaihe), toisilleen ihmisinä tuntemattomien psykiatrin ja potilaan kohtaaminen potilaan avun tarpeessa varmasti vetoaa eettisenä ihanteena, mutta jäänee tuntemattomien ihmisten kohtaamisena vielä abstraktin yleiselle tasolle. Konkreettisempaa tuossa kliinisen tilanteen välittömyydessä on potilaan vaiva tai tarve ja toisaalta psykiatrin auttajarooli. Kliinisen tilanteen alkuna potilaan ongelma (patologia) ja psykiatrin auttajarooli kuvautuvat konkreettisesti akuuttihoitoon käsitteessä. (Tärkeään alun käsitteeseen palaamme kohdassa 5.1.) Gebattelien jäsennyksen toinen ja kolmas vaihe sisältyvät pääosin akuuttihoitoon ja kuntoutuksen vaiheisiin. Pitkäaikaishoidossa näkyy ensimmäisen ja toisen vaiheen jännite ja ristiriita nykyisessä kliinisessä psykiatriassa.

Nykyisin ihmisen kohtaamisen mahdollisuudet varsinkin akuuttihoitossa ovat byrokratisoitumisen, organisaatiomuutosten, säästötoimien, lääkäriin kohdistuvan kiireen ja pakkotahtisuuden lisääntymisen myötä jatkuvasti kutistuneet. Aikuispsykiatriassa 'persoonapsykiatria' on varmaan vielä jäljellä motivaationa lääketieteen perusopintojen ja psykiatria erikoistumisen vaiheessa, psykoterapeuttina toimimisessa ja ehkä vielä yksityispraktiikassakin. Kuitenkin 'oirepsykiatria' on osoittautunut monissa suhteissa tehokkaaksi kliinisessä akuuttivaiheessa ja se on leviämässä oirediagnostiikan ja oireiden tilastollisiin mittauksiin perustuvan tutkimuksen kautta muuhunkin psykiatriseen praktiikkaan (vrt. Sass & Volpe 2013 / 192-193). Yleisen psykiatrian oiresuuntautuneisuus soveltuu myös neurotieteitä ja aivotutkimusta hyödyntävään neuropsykiatriaan.

Vaiheessa 2 eli kohtaamisen vieraantumisen vaiheessa toimitaan sairausmallin mukaisesti, mikä toimii laajalti somaattisessa medisiinassa. Psykiatris-

sa kohtaamisessa vieraantunut sairausmalli toimii ehkä tehokkaastikin päivystyslounteisessa akuuttihoitossa. Parhaiten se akuuttihoitossakin näyttää toimivan vain aikuisten 'oirepsykiatriassa'. Taas 'kehitypsykiatrioissa' lasten ja nuorten kohdalla vieraannuttava sairausmalli epäilyttää akuuttihoitovaiheessakin. Paradoksaalisesti psykiatria näyttää tarvitsevan psykiatrian pätevyysalueen ylittävää henkilön käsitettä, jotta siinä toteutuisi ihmisen kohtaaminen ja jotta se etenisi akuuttihoitosta kuntoutukseen.

'Kehitypsykiatrioissa', kuten nuorisopsykiatriassa, on persoonallisuuden ja henkilöllisyyden kehityksen vuoksi vielä välttämätöntä suhteuttaa psyykkiset oireet potilaan psyykkiseen ja myös, varsinkin nuorilla, henkiseen kehitykseen. Siten nuorisopsykiatrian pohjalta muodostettu, kliiniseen käytäntöön pohjautuva, henkilön psykiatrian dialektinen prosessi 'akuuttihoito - pitkäaikaishoito - kuntoutus' pyrkii sekä realistisesti huomioimaan 'oirepsykiatrian' tehokkuuden akuuttivaiheessa että pelastamaan henkilön kehityksen mahdollisuudet psykiatriassa. Gebstallin kuvaamalle kohtaamisen vieraantumisen hoidon vaiheessa pyrimme tuomaan vastakohtaksi vieraantumisen voittamisen (tiedonintressinä ilmaistuna emansipatorisen intressin) hoitoprosessin sisälle. Pyrimme tuossa henkilön psykiatrian prosessissa samalla yhdistämään em. Blankenburgin ja Gebstallin dialektisia tarkastelutapoja, fokuksemme ollessa edelleen henkilön käsite.

### 3.1.1 Henkilö akuuttihoitossa

*Akuuttihoitoinen emansipatorinen idea 61, Kriisitila psykopatologian ja psyyken itsensä 'olemuksena' 62, Psyykkisiin oireisiin reagoiva akuuttihoitomalli 63, Akuuttihoitomalli kliinisenä esikuvana 64.*

Akuutissa psykiatrisessa hoidossa on pystyttävä auttamaan psyykkiseen kriisitilaan joutunutta henkilöä. Se on vastaus kriisistä johtuvaan avun tarpeeseen. Siinä on usein välttämätöntä keskittyä ajankohtaiseen häiriöön, joka on usein kriisiytynyt. Silloin hoito ja lääkäri kohtaa ahdistuksen, depression, manian, psykoosin, skitsofrenian jne. Lääkärin tai psykiatrin asiantuntijuuden suhteessa potilaan kärsimyksen, avuttomuuteen ja tietämättömyyteen on akuuttihoitomallin oikeutus (legitimiteetti), joka tekee siitä myös käytännössä toimivan.

Eettiset näkökohdat esiintyvät akuuttimallille ulkoisina ohjeina, sääntöinä ja määräyksinä, joita on tärkeääkin noudattaa, mutta jotka itse hätään reagoivalle hoidolle ovat epäoleellisia. Eettisyys on tavallaan jo valmiiksi annettuna siinä, että hätään reagoidaan akuuttihoitoinen mukaisella parantamisen tarkoituksella. Henkilökohtainen eettinen harkinta ja päätösten perustelu edellyttäisi henkilöiden tunnustussuhdetta. Nyt kohdataan psykopatologinen hätä.

Tutkiminen joudutaan päivystystilanteessa rajaamaan usein diagnoosiin pääsyksi ja välttämättömäksi ensiavuksi siihen. Diagnoosin teko on tärkeää hoidon jatkonkin kannalta.

Persoonallisuutta koskevassa diagnoosissa, edes persoonallisuushäiriön tapauksessa, ei potilaan persoonallisuus tai henkilöllisyys ole akuuttihoitossa oleellista, vaan persoonallisuushäiriö häiriönä. Jos persoonallisuushäiriö (siis

diagnoosi) samaistetaan potilaan koko persoonan kuvaukseksi (olettaen ettei muuta kuin tuo patologia sisälly persoonallisuuteen), silloin akuuttihoitokin voi omalla tavallaan 'kohdata persoonan'.

Akuutti-mallista psykiatrasta hoitoa toteutetaan luontevimmin päivystyksessä, mutta sitä toteutetaan ajoittain myös muissa avohoidon ja osastohoidon tilanteissa. Kuntoutuksessakin joudutaan joskus akuuttihoiton tilanteisiin.

**Akuuttihoiton emansipatorinen idea.** Akuuttihoiton ideana on vapauttaa potilas häiriöstä mahdollisimman nopeasti, jotta hän pystyisi jatkamaan aiempaa normaalia elämäänsä persoonana, henkilönä. Suhteessa ajankohtaiseen häiriöön akuuttihoitossa on emansipatorinen idea. Siinä on eettisesti hyvä tarkoitus ja sitä tarvitaan potilaan selviämiseksi häiriöstään tai kriisistään. Akuuttihoito on välttämätöntä psyykkistä ensiapua kriisissä, usein myös pidemmän hoidon aloitusvaihe.

Akuuttihoiton toimintamalli näyttää nopeimmin ja parhaimmin auttavan psykiatrisessa ongelmassa. Se näyttää kliinisesti suoraan psykiatrian tehtävään menevältä, välittömän empiiriseltä, 'todellisimmalta' psykiatrialta. Tuossa empiirisyydessä ja toimenpide-keskeisyydessä on jotain somaattista medisiinaa muistuttavaa. Vapautuksen idean toteutukselta näyttävä pyrkimys akuuttihoitossa näyttää oikeuttavan akuuttihoiton myös psykiatrisen hoidon perusmuodoksi. Se näyttää eettisesti perustellulta sekä sopivalta patologian kohtaamisen ja jopa patologian osuvan diagnosoinnin ongelmiin rajoittuviin tieteenfilosofian suuntauksiin.

Tautiluokituksista varsinkin amerikkalainen DSM-luokitus ymmärretään pyrkimyksenä psyykkisen häiriön tai sairauden oikeanlaiseen, näyttöön perustuvaan, säännönmukaiseen kohtaamiseen. Sedler kiteyttää DSM 5:n medikaalisen tarkastelutavan kattavimpana tapana (1) lajitella psykiatriset häiriöt, (2) tunnistaa ja kohdistaa sopiva medikaalinen hoito (treatment) sekä (3) organisoida kliininen tutkimus (Sedler 2016 / 250). Sedler myös kritisoi medikaalista tarkastelutapaa psykiatriassa mm. psykiatrien ihmistuntemuksen, itsetuntemuksen ja myös defenssimekanismien tuntemuksen vähentymisestä verrattuna aiempaan psykoanalyttisen teorian valta-aikaan, vaikka tuollakin teoriolla oli omat puutteensa. Samoin hän kritisoi medikaalista psykiatria psykiatrian filosofian tuntemuksen laiminlyönnin seurauksista, kuten antautumisesta naiviin pyrkimykseen esineellistää DSM:n tarjoamat kategoriat ymmärtämättä niiden väliaikaista (provisional) ja hypoteettista asemaa (mt 251). Käsitteiden ymmärtämisen yliyksinkertaistumiseen ja esineellistymiseen sekä yleensä perinteiden ehdottomien katkaisujen haittoihin psykiatriassa täytyy palata tuonnempana. Mutta psyykkisen häiriön kohtaaminen siis toimii psykiatrian medikaalisessa tarkastelutavassa ja sillä on etujakin.

Kuitenkin akuuttihoiton emansipatorisuus suhteessa häiriön senhetkiseen tilaan edellyttää persoonan näkökulmasta normaalitilan palautuvuutta. Normaalitilaksi oletetaan jotain aiempaa, johon voi palata. Terveys on aivan kuin jo valmis tila ja häiriö poikkeama siitä. Entä jos aiempi oireeton psyykkinen tila ei olekaan sellainen, johon persoona voi kehityksessään palata? Jos häiriö onkin

syntynyt aiemman normaalitilan omista sisäisistä jännitteistä, suhteista muihin persooniin, yhteisöllisesti ja/ tai suhteessa muuhun ns. ympäristöön?

Välitön reaktio psykopatologisiin oireisiin kuitenkin lukkiuttaa hoidon helposti terveys - patologisuus -dikotomiaan. Jo siinä kadotetaan häiriön suhde persoonaan ja ihmisenä oloon eli henkilöön. Patologian lähtökohta karsii henkiloistä pois yksilötason ylittäviä ulottuvuuksia. Akuuttihoiton näkökulmasta myös yleinen ihmistuntemus tai 'psykoantropologia' näyttää jo sellaisenaan tarpeettomalta, ehkä vanhanaikaiseltakin.

**Kriisitila psykopatologian ja psyyken itsensä 'olemuksena'.** Akuuttihoiton ideasta katsoen ymmärrettävästi joidenkin näkemysten mukaan psyykkisen sairauden tai häiriön diagnoosi pitää tehdä juuri kriisitilan mukaisesti, jotta se kuvaisi psyykkistä sairautta totuudellisesti. Siten havainnot potilaan kriisitilasta ovat todellisempaa tietoa potilaan sairaudesta kuin havainnot lievemmistä sairauksioireista ja -tiloista.

Kriisitila totuutena potilaan sairaudesta voi yleistyä totuudeksi potilaan koko psyykkisestä voinnista, joka juuri kriisissä pääsee esiin ja muulloin piilekseen tai verhoutuu normaaleihin psyykkisiin piirteisiin tai muuhun selviytymiseen. Normaalitilat näyttävät potilaan "skarppaukselta", eräänlaiselta äärimmäiseltä ponnistukselta, joka ei ole yhtä todellista kuin sairauksioireet. Sairastuneen henkilön terveet puolet näyttäytyvät tästä yleiseksi ihmiskuvaksi ideologisoituneen psykopatologian näkökulmasta sairauden naamioitumisilta. Sairausoireita varten on kehitetty erilaisia kyselyjä tai 'mittareita', mutta terveet puolet jäävät usein 'mutu-arvailuksi'. Tosin Seligman on kehittänyt kyselyjä henkilön vahvuuksien tai hyveiden kartoittamiseen (ks. esim. Seligman 2008). Yleistä ihmistuntemusta tai ihmistieteitäkään ei pidetä nykyisin kovin tarpeellisina opintoina psykiatriaan erikoistumisessa.

Jaspersia soveltaen voisimme sanoa, että psykopatologia on tässä 'kriisitilan totuudessa' ottanut ihmisenä oloa ymmärtävän maailmankatsomuksen tai filosofian paikan, jota se kyllä tarvitsee mutta joka ylittää sen pätevyysalueen. Psykopatologian ideologisoituminen ihmiskuvaksi osoittaa kuitenkin aitoa tarvetta kohdata potilaassa sairaustiedon ohella myös hänen olemisensa ihmisenä, hänen henkilöillisyytensä.

Siis kriisitila voidaan ymmärtää (1) totuudeksi sairaudesta ja toisaalta sairautta yleistäen (2) totuudeksi kyseisen henkilön psyykkisestä tilasta.

Käsityksessä kriisivaiheesta sairauden 'totuutena' korostuu objektivistinen tietäminen sairaudesta. Tieto psyykkisestä patologiasta olisi siten psykiatrialle todellisempaa kuin tieto psyykkisestä terveydestä tai kuntoisuudesta. Sairauden suhde ihmisenä oloon ja siten, paitsi muuhun psyykkiseen, myös henkiseen katoaa näköpiiristä sairautteen suunnattuun kohde-tietämiseen. Kuten olemme nähneet, Jaspers korosti psykopatologisen tiedon rinnalla ihmisen olemassaolon käsittämistä ja sen puhuttelua, vaikka samalla olemassaolon tiedostus filosofoi psykiatria.

Kun tiedostamisesta poistetaan oman ja toisen olemassaolon käsittäminen ja keskitytään psyykkiseen sairautteen objektivistisesti kohde-tietona, sairaudes-



ta tietäminen ja henkilön oleminen sekoittuvat niin, että itse kohde-tieto voi luoda käsitteistä itsenäisiä olioita, hypostaaseja. Psykkisestä sairaudesta tai häiriöstä tulee itsenäinen kokonaisuus, jonkinlainen olio. Tämä näyttää kuitenkin toimivalta eksaktin tiedon keruussa tilastollista psykiatrista epidemiologiaa varten. Numeerisin tiedoin voidaan sen jälkeen periaatteessa 'osoittaa evidenssi' esim. depression tai psykoosisairauksien olemassaolosta väestön keskuudessa, insidenssi ja prevalenssi. Näin häiriö tai sairaus on 'todella olemassa'.

Toisaalta hallinto (vrt. mielialalinjat ja psykoosilinjat hoito-organisaatiossa) ja markkinointi hyötyvät sairauksien mittaamisesta 'itsenäisinä oliona' (hypostaaseina) ja niiden suhteutuksista eri tarkoituksiin. Psykiatrisen hoidon suunnittelu akuuttihoitoon mallin mukaan ja vain kriisivaiheita palvelevaksi tuovat taas omat ongelmansa.

Kriisivaihe totuutena henkilön psyykkisestä voinnista voi joskus osua henkilön käsittelemättömään psyykkiseen ongelmaan, hänen psyykensä 'heikkoon kohtaan', mutta kriisin ei välttämättä tarvitse ilmentää psykopatologiaa. Esim. henkilön olemassaololle ja arkielämälle arvokkaan asian tai toisen henkilön menetystä seuraavassa surureaktiossa henkilö voi olla huomattavasti 'poissa tolaltaan' kriisivaiheessa, mutta tämän ei tarvitse viitata psykopatologiaan. Mutta pelkkä kriisivaihe totuutena henkilön sairaudesta ja yleisemmin psyykkisestä voinnista esineellistää häiriön ja sairauden helposti pysyväksi tilaksi, jolloin sairautta on enää vaikeaa ajatella prosessina sekä suhteena terveyteen tai kuntoisuuteen ja kuntoisuudessa.

Sairautta kohde-tietämisen valossa kuvaa *kategorinen* diagnostiikka. Siihen sopii sairautena tyypillisimmillään juuri sairauden kriisivaihe. Kriisivaihe totuutena sairaudesta ilmaisee kategorisessa diagnostiikassa myös pyrkimystä luoda muuttumattomia, pysyviä, elämänikäisiä diagnooseja. Sairaana olemista, tuon olemisen käsittämistä ja sairauden suhteutusta henkilön psyykkiseen ulottuvuuteen ja sen terveisiin puoliin tavoittaa paremmin *dimensionaalinen* diagnostiikka, jossa sairaus nähdään suhteena terveys - sairaus -jatkumolla.

Kriisivaiheen käsittäminen psyykkisen sairauden totuuden lisäksi totuudeksi myös ihmisen psyykestä muokkaa *psykiatriaa itseään* eräänlaiseksi 'psykopatiatriaksi'.

**Psyykkisiin oireisiin reagoiva akuuttihoitomalli.** Jos toipuminen ei tapahdu nopeasti, akuuttihoitoon aikana, tai jos häiriö mutkistuu (komplisoituu), paljastuu, ettei potilaan olekaan mahdollista palautua aiempaan psyykkiseen tilaansa. Jos lisäksi potilas ei olekaan tyypillinen diagnosoidun sairauden tai häiriön edustaja, vaan jotain muuta, paljastuu akuuttihoitoon heikkous kohdata potilas persoonana.

*Negatiivisena reaktiona* pidemmän tähtäimen toimimattomuuteensa akuuttihoito voi rajoittua erikoisosaamiseensa psykopatologiassa. Kun psykiatrisen hoidon suhteutus persoonan kokonaisuuteen puuttuu, voi kaikki persoonaa ja ihmistä yleensä koskeva olennainen tieto näyttää sisältyvän tautiluokituksiin ICD-10 ja DSM-IV tai -5 (tai tulevaan versioon ICD-11). Käypä hoito -suositusta soveltamalla, tilastolliseen näyttöön perustuvasti, taudin kohtaamisessa voisi

potilaan persoonan kohtaamisen sivuuttaa epätieteellisenä, koska tuon suosituksen oletetaan takaavan 'parhaan mahdollisen', todella lääketieteellisen hoidon. Silloin akuuttihoiton arvokas ja eettinen emansipatorinen idea voi muuntaa vastakohdakseen eli dogmatisoitua jonkinlaiseksi tosi medisiiniseltä näyttäväksi paradigmaksi ja kliinisesti toistuvien akuuttihoitojen kierteeksi.

*Positiivisena reaktiona* akuuttihoiton riittämättömyyteen on lisätä kuntoutuksen elementtejä jo akuuttihoiton vaiheeseen. Tämän täytyy perustua 'taudin' käsittelyn lisäksi myös henkilön kohtaamiseen jo akuuttihoitossa. Lastenpsykiatriassa on korostettu kuntoutuksen aloittamista jo akuuttihoitossa varhaiskuntoutuksena.

Jos hoito käsitetään akuuttihoiton viitekehyksessä (paradigmassa), positiivisena reaktiona sen riittämättömyyteen voi pitää myös jaksottaista ns. intensiivihoidoa. Sen avulla on pyritty estämään akuuttihoitomallin regressiovaikutus nuoriin osastohoidon osalta. Jos osastohoito kestää yli kaksi viikkoa on hoidon huomattu regressioivan heitä, vaikka usein ei kiinnitetä huomiota hoidon 'itsestään selvältä' näyttävään käsittämiseen akuuttihoitoksi. Siksi nuoret ovat osastolla intensiivihoidossa neljä päivää viikossa, yhteensä kaksi viikkoa. Mutta hoidon samaistuessa käsitteellisesti akuuttihoitoon (eli hoidolla tarkoitetaan vain akuuttihoitoa), nuori voi kliinisen kokemuksen mukaan regressoitua eli 'laitostua' avohoidossakin.

Keskittyminen pelkkään lääkehoitoon suosii akuuttihoiton hoitomallia. Akuuttihoitomallin mukaisessa kliinisessä käytännössä kriisivaiheen lääkityksen annostus jää helposti päälle jatkohoidossa tai osastojakson jälkeisessä avohoidossa, eikä annosta lasketa pienimpään vaikuttavaan annokseen (usein potilaalle annetuin annosvaihteluohjein, mahdollisuuksin voinnin mukaiseen hienosäätöön). Kun uusi kriisivaihe tulee (mm. elämäntilanteen muuttuessa) ja lääke on jatkunut edellisestä kriisivaiheesta maksimiannoksella, täytyy edellisen lääkkeen rinnalle aloittaa uusi lääke, joka sekin kriisissä voidaan joutua nostamaan maksimiannokseen. Jos näitä lääkkeitä avohoidossa taas jatketaan maksimiannoksin, seuraavan kriisin tullessa joudutaan aloittamaan edellisten rinnalle taas uusi lääke. Näin polyfarmasia vaikeuttaa psyykenlääkityksen seurannassa sivuvaikutusten jäljittämistä ja lisäksi voi aiheuttaa varsinkin iäkkäälle potilaalle somaattisia terveyshaittoja. Lisäksi akuuttihoitomallissa lääkitys pyrkii helposti muuttumaan loppuelämän jatkuvaksi (ääriesimerkkinä nuoruudessa aloitetun ahdistus- ja depressiolääkkeen elinikäistyminen).

**Akuuttihoitomalli kliinisenä esikuvana.** Psykiatrisen hoidon ns. tehostamisessa erityisesti poliklinikoilla, ajan puute ja terveyskeskusmainen pakkotahtinen 'liukuhihnatyö' painottavat koko hoitoa akuuttihoiton hoitomallin suuntaan. Kliinistä psykiatria ohjaava hallinto näyttää sekä hoitona että kuntoutuksena tuntevan vain akuuttihoitomallin, jonka ideaalityyppinä on terveyskeskuslääkärin 15 - 20 minuutin (usein 10 minuutinkin) vastaanottoaika ja työpäivään ahdettuna noin 20 potilasta. Akuuttihoito käsitetään eräänlaiseksi lajittelutoiminnaksi, jossa karsitaan turhia lääkärissä käyntejä, hoidetaan yksinkertaiset tapaukset (joita enemmistön oletetaan olevan) ja mutkikkaammat tapaukset

ohjataan jatkohoitoon. Miten 'lajittelutoiminta' soveltuu hoidoksi tai jopa kuntoutukseksi psykiatriassa?

Hoidon tehostamisessa byrokraattinen hallinto tunnistaa vastaavasti lääkärin työksi ainoastaan vastaanoton, jonka se käsittää juuri akuuttihoitomallin mukaisena reaktiona sairauden oireisiin ja piirteisiin. Vastaanoton terapeutista luonnetta se ei yleensä huomioi. Lisäksi se ei huomioi vastaanoton sairauserotomukseen kirjaamiseen kuuluvaa pohdintaa ja kokonaisuajennystä, ei läheteitä ja lausuntoja, ei edes teknisempiä reseptien uusintoja. Psykiatrin työssä se ei myöskään 'tiedä' potilaan tilanteen moniammatillisesta pohdinnasta hoitotilmissa, jota lääkäri johtaa. Se pyrkii säätämään 'tehokkaaksi' vastaanoton sekä vastaanottojen päivittäisen lukumäärän. Myös ensikäyntien ja uusintakäyntien erilainen luonne usein ignoroidaan käyntien määrää ohjeistettaessa. Käynnit ja pois jäännit psykiatrin pitää tietysti yksityiskohtaisesti tilastoida tietokoneelle.

Hoidon pitkittyessä ja mutkistuessa akuuttihoidon emansipatorisesta ideasta jää jäljelle vain tarve hoidon nopeuteen, joka käytännössä merkitsee kiirettä. Kiire tuo potilaiden kohtaamiseen välinpitämättömyyttä henkilöstä, kuin operaatioita tilastoyksiköillä, hallinnoinnin logiikkaa. Kiireen vuoksi taas kaikissa vastaanotoissa jää silloin ainoaksi käytännöksi akuuttihoitomallin toimintatapa. Nykyisin hallintobyrokraatia levittää hallinnoinnillaan akuuttihoitomallia psykiatriseen hoitoon ja kuntoutukseen ehkä tehokkaimmin. Uutuuksina psykiatrian poliklinikoille ovat tulleet ns. kiirevastaanotot, joissa psykiatrilta on jäänyt entistä niukempi vastaanottoaika kaikkine kirjaamisineen, tilastointeineen jne.

Määrällisesti tehokkainta lääkärin työtä kiire-psykiatriassa on keskittyä statukseen (voimien nykytilaan), kuten terveyskeskuslääkärikin joutuu tekemään. Silloin psykiatriassa henkilön ja persoonallisuuden kohtaamiselle keskeinen anamneesi (esitiedot) eli potilaan kertomus elämästään sekä siinä ongelmaan johtaneista asioista ja ongelman kehityksestä jää vähälle huomiolle tai ohitetaan. Onhan itse henkilön luonne tavoitettavissa hänen elämäkerrassaan (biografiassaan), joka käsittää elämänkulun mahdollisuuksineen ja ratkaisuihin (Jaspers 1948: 358). Se veisi kiire-psykiatriassa liikaa aikaa ja vähentäisi suoritteiden määrää.

Sinänsä psykiatrian kliinisen työn keskittyminen statukseen sopii akuuttihoiton reaktiiviseen luonteeseen. Psykiatrian akuuttihoitomallia voidaankin kliinisesti luonnehtia statuksen psykiatriaksi.

### 3.1.2 Henkilö pitkäaikaishoidossa

*Patologia-tiedon välttämättömyys ja riittämättömyys 66, Mitä tarkoittavat psykopatologiset oireet? 67, Psykoedukaation merkitys 69, Hoidon lopullistumisen ongelma: pysyvät diagnoosit korvaus- tai ylläpitohoitoineen 71, Akuuttihoidon malliin juuttumisen vaara 73.*

Valitettavasti henkilö ei aina toivu psyykkisestä häiriöstä niin nopeasti, että akuuttihoito riittäisi ja sen vapauttava idea toteutuisi. Jo psyykkisen kriisin taustalla on usein ollut pitkäaikainen psyykkisen häiriön kehitys ja ennakkooireilu, usein vaikeissa henkilöä invalidoivissa olosuhteissa.

Psykiatrisessa pitkäaikaishoidossa on mahdollisuus perusteellisemmin tutkia häiriön taustoja ja komplikaatioita. Akuuttihoiton kiireen ja kliinisen status-keskeisyyden usein pinnalliseksi jättämään tai ohittamaan anamneesiin voidaan nyt tarkemmin keskittyä. Tarkempi tieto henkilön häiriön tai sairauden luonteesta on välttämätöntä asianmukaiselle hoidolle. Myös toipumiselle selkiytyy uusia tavoitteita.

Nuoren kliinisessä kohtaamisessa anamneesi on ajallisestikin lähellä statusta, mikä osaltaan helpottaa anamneesin tarkennuksia. Muistan professori Veikko Aalbergin korostaneen nuorelta ja hänen vanhemmiltaan (joskus saatamassa olevalta kaveriltaankin) saadun anamneesin sekä terapeuttista merkitystä että merkitystä psykoterapialle. Lisäksi kuntoutukselle avautuu mahdollisuuksia henkilön kehityksen ja elämänhistorian tuntemuksesta.

Pitkäaikaisessa osastohoidossa henkilö voi ottaa etäisyyttä arkielämän ylivomaisilta näyttäviin ongelmiin, koota voimia ja löytää ratkaisuja arkielämään paluuseen. Laitostumisen vaara on kuitenkin olemassa. 'Laitostuminen' tai leimautuvuus ja riippuvuus ovat vaarana myös pitkäaikaisessa avohoidossa.

**Patologia-tiedon välttämättömyys ja riittämättömyys.** Tutkittaessa perusteellisemmin psyykkistä patologiaa keskitytään helposti vain henkilön psyyken patologiaan puoliin. Vain patologiset oireet ja piirteet ovat tutkimuksessa 'oleellisia', koska niiden selvittäminen juuri on hoidon välttämätön ehto. Silloin psykopatologiset piirteet voivat alkaa näyttäytyä 'totuutena' potilaasta, hänen koko psyykestaan ja myös henkilöstään.

Sinänsä välttämätön tieto psykopatologiasta sisältää vain patologian perspektiivin, mikä on sellaisenaan usein riittämätöntä henkilön paranemiselle (kuntoutumisesta puhumattakaan). Tällaiseen hoitamiskäsitykseen perustuva hoito menettää jatkuessaan akuuttivaihetta pidemmälle emansipatorisen merkityksensä suhteessaan patologiaan ja on vaarassa muuntua vastakohtakseen, osaksi patologista prosessia. Tällaisen vaaran vuoksi Juntunen ja Mehtonen korostivat (somaattisenkin) lääketieteen normatiivista, ihmisen paranemiseen suuntautuvaa luonnetta (Ihmistieteiden filosofiset perusteet, 1977).

Psykiatriassa pitkäaikaishoidon muuntuminen osaksi patologiaprosessia muistuttaa valistuksen dialektiikkaa, järjen muuntumista objektivistisen välineellisyytensä viemänä irrationalismiksi (vrt. Horkheimer & Adorno: Valistuksen dialektiikka). Välineellisessä järjessä totuus näyttää tavoitettavan pelkkänä korrespondenssina, objektiivisia asiantiloja vastaten. Se toimii usein somaattisessa patologiassa ja akuutissa psykopatologiassa. Mutta henkilön järjellisyteen suhteutettu psykopatologia ja hoito näyttää edellyttävän totuuden koherenssia, jossa psykopatologia suhteutuu henkilön psyykkisiin vahvuuksiin, kykyihin, taipumuksiin, kehitysvaiheeseen ja muuhun persoonallisuuteen.

Pelkän patologian, häiriön, sairauden perspektiivin ja henkilön kokonaisuuden tunnistamisen perspektiivin jännite kärjistyy – mutta toisaalta selkiytyy – psykiatrisessa pitkäaikaishoidossa.

**Mitä tarkoittavat psykopatologiset oireet?** Viimeistään pitkäaikaishoidossa tulee hoidolle oleelliseksi ymmärtää, mitä psyykkiset oireet merkitsevät ja myös kertovat. Arkiajattelussa ja valitettavasti usein kliinisessä psykiatriassakin oireiden oletetaan itsestään selvästi ilmaisevan vain psyykkistä häiriötä tai sairautta. Psykiatriassa noudatetaan tässä kritiikittömästi somatiikan käsitystä sairauden ja oireiden suhteesta. Lisäksi nykyiset psykiatriset tautiluokitukset ICD-10 ja DSM-5 perustuvatkin juuri oireiden kuvaukseen, DSM-luokitus jopa oireiden operationalisointiin. Henkilön itseys häiriön ilmenemisessä oireina jää huomiotta.

Christian Scharfetter korostaa, ettei psykopatologian tehtävä ole vain tunnistaa oireita ja merkkejä interpersonallisessa kontekstissa, vaan tulkita niitä osoituksena potilaan terapeuttisista tarpeista ja valmiuksista. Hänen mukaansa psykopatologia palvelee tarpeenmukaisen hoitosuunnitelman (need-adapted treatment plan) rakentamista, sen farmako-, psyko- ja sosioterapeuttisia strategioita (Scharfetter 2003 / 273). Psykopatologiset oireet siis osoittavat:

1. mitkä toiminnot, varmuudet, kyvyt potilas on menettänyt,
2. mitä hän eniten tarvitsee (mitä pitäisi palauttaa, saavuttaa, rekonstruoida),
3. mitä autoterapeuttisia strategioita potilaalta löytyy ja miten ne vaikuttavat,
4. millaisia hoitovaihtoehtoja potilas voi hyväksyä, mille hän on vastaanottavainen (mt. 273).

Käsitys psykopatologian merkityksestä, joka Scharfetterilla näyttää viittaavan fenomenologiseen psykiatriaan, kuten Jaspersilla, näkyy myös oireiden merkityksessä. Toisaalta oirepsykiatrinen psykopatologia-käsitys merkitsee oireiden kautta saavutettavaa oppia vain ja ainoastaan häiriöstä tai taudista. Oireet on ymmärretty objektiivisena perustana tautiluokituksille, joissa oireiden ymmärretään yksiselitteisesti ilmaisevan ne aiheuttavaa häiriötä tai tautia.

Varsinkin DSM-tautiluokituksen pohjalta oireet on operationalisoitu jopa strukturoiduiksi tai puolistrukturoiduiksi haastatteluiksi. Niissä oireita usein oletetaan voitavan tulkita yksiselitteisesti. Tulkinnan haastateltavan oireille antaa siksi kyselyä suorittava, siihen valmennettu, haastattelija, yleensä numeerisessa muodossa. Siksi haastatteluja nimitetäänkin usein mittareiksi. Kadottamalla haastattelussa haastateltavan itseys, henkilöllisyys, joka ymmärretään joksikin subjektiivisuudeksi verrattuna objektiivisuuteen valmennettuun haastattelijaan, arvellaan tavoitettavan objektiivisesti häiriö tai tauti sinänsä. Oireiden mittauksissa oletetaan saatavan eksakti näyttö (evidenssi) objektiivisesta häiriöstä tai taudista. Myös häiriön vaikeusaste määritetään oireiden mittauksesta (esim. sovitun pisterajan pohjalta), eikä suhteessa henkilöön itseensä, terapeuttisiin mahdollisuuksiin, interpersonallisiin (seurallisiin) suhteisiin jne. Mittauksen ja tieteellisyyden samaistuessa ei huomata kysyä, onko eksaktilta näyttävällä näytöllä (evidenssillä) mielekkyyttä: mittaus kyllä osoittaa, *paljonko* häiriö tai tauti on, mutta tuskin *mitä* se on eikä aina *millainenkaan*.

Psyykkiset oireet edellyttävät puolestaan fenomenologisessa psykopatologiassa tulkintaa ja ymmärtämistä eivätkä ole suoraan katsottavissa diagnosoiluettelosta. Ts. diagnosoijan diagnosoiluettelon pohjalta oireille antama tulkinta ei kerro kaikkea oireista. Oireissa on siis myös potilaan omaa aktiivista autoterapeuttisten strategioiden ilmaisua, ei pelkkää häiriön tai taudin ilmaisua. Vaikka autoterapeuttiset strategiat sellaisinaan lienevät usein tehottomia häiriön estossa tai toipumisessa siitä, varsinkin akuuttivaiheessa, niiden huomioidessa huomioidaan samalla potilas aktiivisena subjektina, millä on merkitystä toipumisessa, terapiassa ja kuntoutuksessa. Oireiden fenomenologisella tunnistamisella on tärkeä merkitys tarpeen mukaiselle hoidolle ja sen eri terapiamuodoille (vrt. Y.O. Alanen 1993). Oireissa ilmenevän henkilön itseyden ja osallisuuden huomiointi jaetussa maailmassa, samoin sen häiriytymisen asteen huomiointi, antavat mahdollisuuksia kuntoutuksen näkökulmalle jopa akuutti-hoidosta alkaen.

Henkilön kokonaisuudessa, myös jo persoonan tasolla, oireet ilmaisevat sairauden lisäksi myös ihmisen maailmassa oloon välttämättä liittyvää haavoittuvuutta. Tätä haavoittuvuus-puolta toi lääketieteen etiikan kannalta esiin Martti Lindqvist ja toisaalta fenomenologisessa psykiatriassa mm. Jaspers ja Fuchs osana ihmisen ja maailman jännitteistä, ristiriitaista suhdetta. Henkilön oireissa kiinnostaa erityisesti haavoittuvuuden ja autoterapeuttisten puolten dialektiikka. Henkilön kokonaisuudessa kaikki oireet eivät silloin välttämättä viittaa sairauteen, vaan saavat merkityksen henkilön kokonaisuudessa. Tarpeenmukaista hoitoa voi psykiatrian oiretasolla ajatella juuri haavoittuvuuden ja autoterapeuttisten puolten synteisinä.

Vallitsevassa oirepsykiatriassakin olisi periaatteessa mahdollista havaita potilaan oireissa tai oireistossa hänen autoterapeuttista strategiaansa ja hyödyn-tää oireistoa tarpeenmukaisen hoidon suunnittelussa, yhteistyössä potilaan kanssa, jos oireet ymmärrettäisiin potilaan persoonallisuuden (piirteiden ja roolien) yhteydessä tai henkilön itseyden ja maailman dialektiikassa, eikä vain häiriön tai taudin objektivistisina ilmauksina. Mutta koottaessa oireita varsinkin tilastollisiin tutkimuksiin, niihin perustuviin hoidon vaikuttavuusmittauksiin jne., oireet yli-yksinkertaistetaan sairauden ja vain sairauden mittayksiköiksi tai 'mittareiksi'. Mittayksiköiden yksiselitteisyyden vaatimus edellyttää oireiden merkitysten latistusta ja vieraannuttamista oireita potevasta persoonasta ja henkilöstä. Yksiselitteisyyden takia potilaan kyselyssä valitsemien oireiden merkityksen tulkitsee tutkija: tutkija antaa kullekin oireelle yhden merkityksen, joka sopii tautiluokitukseen, tutkimusongelmaan, yleensä sairauteen. Näin oireista karsiutuvat persoonan piirre- ja roolimerkitykset tai henkilön itseyteen ja maailmaan (maailmankuvaan, maailmankatsomukseen) liittyvät merkitykset (henkilön ja persoonan ero selkiytyy tuonnempana.)

Tietysti oireiden merkitysten tyypistäminen yhteen voidaan selittää operationalisointina tieteellistä, mittaavaa tutkimusta varten. Usein kuitenkin operationalisoinnin ja mittausten jälkeen unohtuu, että mitattiin operationalisointeja oireista eikä itse oireita, puhumattakaan oireista yhteyksissään. Kun on mitattu noita 'operationaalisteita' eli oletettavia ilmiöstä, aletaan mittausten jälkeen usein



väittää, että onkin mitattu itse ilmiöitä, vieläpä eksaktin tarkasti (numeerisesti) tutkittu noita ilmiöitä. Mittaustulosten oletetaan kuvaavan itse ilmiöitä eksaktisti, ehdottoman objektiivisesti ja rationaalisesti. Kuin huomaamatta operationalismi vaihtuukin ymmärryksessä rationalismiksi. Vain matemaattisesti mitattu näyttää totuudelta ilmiöistä, 'todellisuudelta'. Samalla mitattu oireisto alkaa näyttää totuudelta psykiatrisesta potilaasta (potilas = oireisto).

Oirepsykiatriassa tarjoutuu muutenkin vaara tulkita potilaan defenssit oireiksi, sairauden tai häiriön oirekriteereiksi. Tätä vaaraa provosoi psykiatrian filosofian laiminlyönti ja minän puolustuskeinojen tuntemattomuus psykiatrian nykyisessä, Sedlerin edellä kritisoidussa 'medikaalisessa suuntauksessa'. Samalla oireiden autoterapeuttisetkin ulottuvuudet, jotka ehkä olisivat samalla minän puolustuskeinoja, näyttäytyisivät siis pelkkinä sairautta merkitsevinä kriteereinä.

Aiempi persoonapsykiatria pystyi tunnistamaan psyykkisissä oireissa ja oireilun prosessissa minän puolustuskeinoja. Tällainen ymmärrys on tarpeenmukaisessa hoidossa 'edistyksempää' kuin oireiden ymmärtäminen vain sairauden ilmauksiksi, piirteiksi tai kriteereiksi (diagnoosia varten oirepsykiatriassa). Kuitenkin oireiden tai oireiluprosessin ymmärtäminen myös pelkkinä defensseinä korostaa oireissa patologisuutta ja häivyttää oireiden autoterapeuttista ulottuvuutta. Pelkkiin defensseihin rajoittuva käsitys oireista kutistaa psykiatriaa patologian ruminaatioksi, 'psykopatriaksi', aivan kuten helposti tapahtuu oirepsykiatriankin piirissä.

Oireiden autoterapeuttisen ulottuvuuden tutkiminen avaa psykiatialle, jopa oirepsykiatriassa, mahdollisuuksia vapautua patologian ruminaatiosta. Erinomaisena esimerkkinä oireilun autoterapeuttisten ulottuvuuksien tutkimisesta on psykiatri Antti S. Mattilan kehittämä tunnettu kuvaus depressiosta etsintänä ja tienhaarassa olemisena, mitä voi soveltaa sekä ratkaisukeskeisessä psykoterapiassa että filosofisessa praktiikassa (vaikka filosofinen praktiikka ei ole psykoterapiaa, sillä voi olla terapeuttista merkitystä).

**Psykoedukaation merkitys.** Somaattisen lääkinnän tapaan psykiatrisessakin lääkityksessä korostetaan lääkärin tehtävää selvittää potilaalle lääkkeiden käyttötarkoitus, vaikutus ja mahdolliset sivuvaikutukset sekä tietenkin seurata niitä. Psykoedukaatiossa tämä informointi on laajentunut potilaan psyykkisestä häiriöstä tai sairaudesta, sen kulusta sekä kriisivaiheista ja niiden varhaisesta tunnistamisesta (mm. varomerkkien huomioinnin avulla) ja ehkäisystä valistamiseen. Lääkityksen seuranta, säätely ja tarpeellinen muuttaminen oireilua vastaavaksi korostuvat psykiatriassa, koska psykiatriassa ei ole täsmälääkitystä kuin oikeastaan vain oireiluun. Oirepsykiatria on siten lääkityksen kannalta hyvin ymmärrettävää psykiatriaa, mutta koko psykiatrian rajoittaminen pelkäksi oirepsykiatriaksi on jo kiistanalaisempaa.

Psykiatriassa psykoedukaation tarve ulottuu myös diagnoosiin, koska psykiatriset diagnoosit sisältävät usein kulttuurista tulkintaa henkilön 'oudosta' käyttäytymisestä, ajattelusta tai ajatusmaailmasta. Toisena valistusta vaativana ongelmana on psykiatrisiin diagnooseihin ja hoitoihin liittyvä 'hulluuden'

stigma. Lopulta itse psykoedukaatiokin voi joutua stigmatisaation vaaraan, jos se psyykkisiä ilmiöitä selvittäessään rajoittuu pelkkään patologiaan, unohtaen henkilön normaalit ja terveet puolet, vahvuudet ja lahjakkuudet. Oireet ymmärretään käytännössä yleensä pelkästään häiriön tai sairauden ilmauksina.

Varsinkin nuoruusiän identiteettikehityksessä nuorisopsykiatrin on yleensä selvitettävä nuorelle, mikä diagnoosi on: että diagnoosi ei ole 'totuus hänestä' henkilönä, vaan pelkkä ongelmien kuvaus, ongelmien, joihin psykiatriassa etsitään apukeinoja. Diagnoosointi ei voi jäädä pelkän terminologisen nimeämisen tasolle, jonka potilas helposti käsittää itseensä kohdistuvana nimittelynä. Arkipuheessa psykiatrisilla diagnooseilla usein epäeettisesti pilkataan ja mitätöidään toisia. Psykoedukaatioon kuuluu myös psyykkisten ongelmien normalisointi. Siihen sisältyy psyykkisten ongelmien kaikille arkielämässä tuttujen lievien muotojen kuvaus, jota vasten potilaan on helpompaa itse ymmärtää tuollaisen normaalin ilmiön 'ylikorostuminen ja yksipuolistuminen' itsellään, mikä puolestaan vähentää epänormaaliuden ja muiden joukkoon kuulumattomuuden tunnetta ja voi auttaa kuntoutuksellisesti löytämään selviytymisen tai toimimisen teitä.

Psykoedukaatiossa psyykkisen häiriön tai sairauden selitykseksi ei riitä pelkkä aivoprosessin kuvaus, kuten depressiossa oletus välittäjäaineiden epätasapainosta (esim. serotoniinin tai noradrenaliinin niukkuudesta hermosolusynapseissa), vaan potilaalle oleellista on häiriön tai sairauden merkitys ja vaikutus elämässä. Mitä psyykinen häiriö tai sairaus vaikuttaa mm. opiskeluun ja ammatinvalintaan? Tässä on onneksi psykiatrin apuna moniammatillinen hoitotiimi psykologeineen, sosiaalityöntekijöineen ja sairaalakoulun erityisopettajineen.

Ihmiselämän merkitys ulottuu psykiatriseen diagnoosiin tätäkin syvemälle, koska mm. skitsofrenian diagnostisiin esioireiden kriteereihin (siis vallitsevassa diagnostiikassa oireina tunnistettaviin) kuuluu "outoja uskomuksia tai maagisia ajatuksia", "outoja ajatuksia tai puhetta" ja usein helpommin määriteltäviä "paranoidisia ajatuksia" (vrt. Oksanen ym. 2016: 2792). Kysymys 'outoudesta' on suhteutettava kulttuuriin ja henkilöön kulttuurissaan. Jaspers ymmärsi tämän persoonan ja kulttuurin suhteen dialektisesti maailmankuvan konkreettisenä totaalisuutena (totaliteettina) ja sen rajatilanteena, Snellman taas persoonallisuuden ideassaan. Tässäkin tulemme siis henkilön käsitteen merkitykseen psykiatriassa.

Mitä 'outous' tarkoittaa, voimme kysyä kuullessamme esim. runoilijoita tai joitakin vaikeatulkintaisia filosofejä. Outous skitsofrenian kriteerinä auttaisi myös ymmärtämään, miten 'oudoilta' kuulostivat toisinajattelijoiden puheet entiselle neuvostopsykiatrilta ja miksi tarvittiin ns. hiipivän skitsofrenian diagnoosia heidän 'hoitamiseensa'. Toisaalta outouden kriittinen tarkastelu ja outouden käsitteellinen haltuun otto (jäsentäminen ristiriidoissaan ihmiselämän kokonaisuuteen) näyttää lähentävän psykiatria filosofiseen praktiikkaan. Eikö psykiatrian psykoedukaatio tarvitse juuri filosofista praktiikkaa selkiyttäessään diagnoosien merkitystä potilaan elämässä, kun potilas ei olekaan psykiatrin 'oireisto' vaan henkilö?

**Hoidon lopullistumisen ongelma: pysyvät diagnoosit korvaus- tai ylläpito-hoitoinen.** Psykiatriassa ei juurikaan ole käytössä korvaushoitoja, kuten somatiikassa esim. diabeteksen insuliinikorvaushoito. Kilpirauhasen vajaatoiminnan (hypotyreoosin), jonka oireet voivat sekoittaa depressioon, tyroksiini-korvaushoito toteutetaan yleensä nykyisin somatiikan puolella. Skitsofreniassa, kaksisuuntaisessa mielialahäiriössä ja depressiossa tärkeässä lääkeshoidossa on alkanut olla ainakin ylläpito-hoidon piirteitä, kun lääkeshoidot näyttävät pitkittävän henkilön elinikäisiksi. Vastaavasti myös diagnoosit ovat saaneet ikuistumisen piirteitä.

Vielä psykoanalyttisen teorian valta-aikana psykiatriassa pyrittiin tukemaan henkilön psyykkistä kehitystä, persoonallisuuskehitystä, eikä tyydytty pitämään yllä sairauden remissiota elinikäisellä lääkkeellisellä ylläpito-hoidolla. Tästä näkökulmasta kehitettiin mm. skitsofreniaan tarpeenmukaista hoitoa (vrt. Y.O. Alanen 1993). Tosin psyykkiseen kehitykseen perustuvassa hoidossakin joskus psykoterapia elinikäistyi. Johtuuko lääkityksen ja diagnoosien elinikäistyminen yksipuolisesta keskittymisestä sairauksien biologiaan (sinänsä tärkeään psykiatrian puoleen)? Ilmaiseeko psykiatriassa jonkin puolen (biologisen, psykologisen, sosiologisen) ylikorostuminen ja hoidon ikuistuminen samalla hoidon umpikujaa? Filosofinen henkilön käsite jo sellaisenaan toisi pitkäaikais-hoitoon kuntoutuksellista ulottuvuutta.

Erityisesti lasten- ja nuorisopsykiatrian diagnostiikassa pitäisi huomioida psyykkisen kehityksen vaikutus diagnostiikkaan. Persoonallisuuden kehityksen ja yleisen psykopatologian suhde muuntuu siinä jännitteiseksi. Pitkäaikaishoidossa diagnoosi alkaa helposti muodostua, akuuttihoitomallin jäljiltä, totuudeksi henkilön koko psyykkisestä tilasta ja sitä kautta ihmiskuvaksi, 'totuudeksi henkilöstä'. Näin vain diagnoosiin kuuluva ja sen mukaisesti tulkittavissa oleva näyttää hoidossa oleelliselta. Nuoren representaatio hoidossa ja hoitavien henkilöiden mielisissä alkaa muodostua diagnoosin mukaiseksi.

Diagnoosi alkaa tunkeutua persoonien väliseen tunnustussuhteeseen ja korvata sitä. Nuoren identiteetin ja muun persoonallisuuden kehitykseen alkaa vaikuttaa diagnoosin vuorovaikutukseen tuoma invalidaatio.

Erityisesti skitsofrenia-diagnoosin ja sen mukana skitsofreenikon position hoidossa ja vuorovaikutuksessa saava nuori voi menettää ystävänsä, ammatilliset suunnitelmansa, monet hoidollisetkin etunsa (kuten Kela-korvauksen kuntouttavaan psykoterapiaan). Jos nuoruusiän kehityksen myötä skitsofrenia-diagnoosi osoittautuu *virhelliseksi*, pitäisi pitkäaikaishoidossa osastoilla ja klinikoilla nousta esiin *eettisiäkin* kysymyksiä.

Nuoruusiän persoonallisuuden ja identiteetin kehityksen huomioiden suhtaudutaan jo varovasti persoonallisuushäiriö-diagnoosien antamiseen alaikäisille (alle 18-vuotiaille). Monet nuoruusiän psyykkiseen kehitykseen kuuluvat piirteet (mm. ehdottomuus ja musta-valkoajattelu) muistuttavat aikuispsykiatriassa persoonallisuushäiriön diagnostisia oireita. Siksi nuorisopsykiatri ei yleensä anna nuorelle persoonallisuushäiriö-diagnoosia. Samaa varovaisuutta pitäisi noudattaa skitsofrenia-diagnoosienkin annossa. Myöhemmin mahdollisesti oikaistavasta lapsuus- ja nuoruusajan väärästä skitsofrenia-diagnoosista

nuorelle on ilmeisesti jo tullut ongelmia mm. opintoihin hakeutumisessa, ystävyssuhteissa, identiteettikehityksessä, sosiaalisessa ja psyykkisessä stigmatisoitumisessa.

Hoitoahan on lääkeshoidon suhteen skitsofreniassa pääpiirteissään samaa kuin muitakin psykooseja hoidettaessa. Taas psykoterapeuttiseen hoitoon nuori voi saada jopa helpommin korvausta psykoosi- kuin skitsofrenia-diagnoosilla. Lapsuus- ja nuoruusikäisten oirediagnoosiksi riittää usein pelkkä psykoottistasoinen häiriö (esim. ICD-10 -tautiluokituksessa F29 Määrittämätön ei-elimellinen psykoottinen häiriö). Lapsilla ja nuorilla esiintyy lisäksi harhaaistimuksia aiheuttavina ahdistus- ja traumapohjaisia dissosiaatiohäiriöitä, jotka voivat sekoittaa psykoottisiin häiriöihin (ja molempia voi esiintyä samanaikaisesti) ja vaikeuttaa reaktiivisen psykoosin ja skitsofrenian erotusdiagnoosia.

Kuitenkin aikuispsykiatriassa joutuu toteamaan joidenkin potilaiden psykoosisairauden kroonistuneen, vaikka sairaudesta muistuttavat vain kriisivaiheet. Varsinkin skitsofrenian ja kaksisuuntaisen mielialahäiriön sairauden kullussa on normaalia psyykkistä tilaa muistuttavia rauhallisia jaksoja. Onko näissä sairauksissa siis akuuttihoito-mallin mukainen kriisivaihe totuutena sairaudesta ja jopa koko psyykestä sittenkin koko totuus? Näiden diagnoosien yhteydessä näkee sairauskertomuksissa usein mainintoja ”pysyvä diagnoosi” ja ”pysyvä lääkitys”.

Seuraus diagnoosin ja lääkityksen pysyvyydestä on kysymys, voiko kyseisen diagnoosin saanut potilas koskaan toipua? Löytyy esim. sinänsä ymmärrettävä diagnoosi jäännesskitsofrenia (F20.5), jossa on jäännessoireita, kuten tunne-elämän latistuminen, puheen niukkuus tai sisällön köyhyys, passiivisuus ja aloitteellisuuden puute, heikko sosiaalinen selviytyminen tai itsestä huolehtiminen. Samoin skitsofrenian eri muodoista löytyy kullekin diagnoosi ”täydellinen toipuminen” (esim. F20.05 Paranoidinen skitsofrenia; täydellinen toipuminen), missä tulee kysyneeksi diagnoosista kiinni pitämisen tarvetta potilaan jo toivuttuakin. Joskus ajatellaan potilaan toipuneena olevan remissiossa ja pysyvän toipuneena vain lääkittynä. Toipuminen on usein korvattukin remission käsitteellä, jossa sairauden ajatellaan muuntuneen ilmimuodosta eräänlaiseen piilevään muotoon.

Minkäänlaista toipumisen alaluokkaa tautiluokitus ei anna diagnoosille F20.9 Määrittämätön skitsofrenia, jota näkee joskus käytettävän nuorilla kuvaamaan skitsofrenian ennako-oireiksi epäiltyä oireiden yhdistelmää, varhaisen puuttumisen hyvässä tarkoituksessa.

Toisaalta varsinkin skitsofreniassa ’seesteisen’ kauden aikanakin taustalla yleensä vaikuttaa psykoosiherkkyys ja esim. joitakin harhaluuloja on voinut jäädä suhteellisen pysyviksi ajatusrakenteiksi. Eikö toipumiseen voi luottaa? Vai ovatko sairausoireet psykiatriassa jotenkin ’todellisempia’ kuin psyykkisen terveyden ilmiöt (akuuttihoitomallin reaktiivisessa hengessä)?

Auttamista voi vielä vaikeuttaa skitsofreniaa sairastavan henkilön sairautuntunnottomuus. ’Realistisessa’ suhtautumisessa jäännessoireisiin ja sairautuntunnon puutteeseen on kuitenkin vaarana niiden vakiinnuttaminen remissiossa

ja sairaudentunnon tukemisessa, jolloin puolestaan henkilön itsetunnon kehitys voi pysähtyä. Sairaudentuntoa olisi ehkä kehityksellisesti edullista tarkastella itsetunnon näkökulmasta. Itsetuntemus on tärkeää myös oman psykoosiherkkyyden hallinnassa ja siitä mahdollisesti toipumisessa, siis osana henkilön autonomian tai minä – maailma -suhteiden ja -prosessien uudelleen jäsentymistä. Se merkitsisi henkilön psyyken ja henkisyiden kehitystä.

Jos realismilla ymmärretään vallitsevuuteen rajoittuvaa todellisuuden tarkastelua, kehityksellisten mahdollisuuksien jättämistä todellisuuden ulkopuolelle, tuollaisella realismilla on oikeutuksensakin suhteessa paranoidisuuden tai tietynlaisten persoonallisuushäiriöiden toisinaan aiheuttamiin agitoitumistilanteisiin ja vaarallisuuteen toisille henkilöille. Nuo ongelmat, samoin päihteiden ongelmakäyttö ja joidenkin lääkkeiden väärinkäyttö, vaativat usein psykiatrian ulkopuolistenkin asiantuntijoiden mukaan tuloa.

Skitsofrenia-diagnoosin ikuistumis-ongelman lisäksi erityisesti ns. piilevä skitsofrenia on osoittautunut väärinkäytölle alttiiksi diagnoosiksi, kuten entisessä Neuvostoliitossa ns. toisinajattelijoiden kummallisilta näyttäneiden ajatusten leimaaminen 'hiipiväksi skitsofreniaksi' ja mielisairaalaan sulkemista vaativiksi. Saman suuntaisia vaaroja on skitsofrenian ennakko-oireiden (prodromaalioireiden) kartoituksessa, vaikka siinä on hyvä tarkoitus ehkäistä tai siirtää mahdollisen psykoosin tai skitsofrenian puhkeamista ja aloittaa hoito mahdollisimman aikaisin.

Vaarana näissä kroonisissa sairauksissa on oireisiin keskittyminen, normaalitilan näkeminen vain lääkityksen vaikutuksena. Pitkäaikaissairauden ikuistumisessa vaikuttaa akuuttihoiton malli, joka näyttää muuntaneen alussa annetun diagnoosin (työdiagnoosin) paradigmatkaksi. Tuollaiseen akuuttivaiheessa paradigmatisoituneeseen diagnoosiin ei periaatteessa sovi toipumisen mahdollisuus.

Laajemminkin on arvosteltu akuuttihoitomallia noudattavaa nykysuuntausta "tehdä mahdollisimman nopeasti 'luotettava' diagnoosi ja aloittaa sen mukainen 'näyttöön perustuva' hoito" (Huttunen 2014: 24). Diagnoosin pysyvyyden ongelmaa Huttunen arvioi:

*"Jokainen diagnoosi ja hoitopäätös on väliaikainen hypoteesi, joiden oikeellisuutta tulee seurata ja usein toistuvastikin korjata. Moniongelmaiset potilaat on suljettu pois hoitosuosituksen taustalla olevista 'kontrolloiduista' ja useimmiten varsin lyhytaikaisista tutkimuksista. Jokainen potilas on kuitenkin yksilö, joka voi reagoida keskiarvoista poiketen. Potilaan osallistuminen hoidon suunnitteluun ja seurantaan lisää hoitomyöntyvyyttä."* (Huttunen 2014: 18 – kursivointi HH.)

**Akuuttihoiton malliin juuttumisen vaara.** Varsinkin psyykkinen sairastuminen viittaa siihen, että myös terveyttä täytyy rakentaa; pelkkä sairaudesta toipuminen ei riitä. Vain sairauden hoito oireettomaksi, ilman terveyden rakentamista, voi helposti johtaa sairauden uusiutumiseen. Esim. pelkkien masennusoireiden hoito oireettomiksi ilman normaalia mielialavaihtelua edistävää kuntoutusta johtaa helposti toistuvien masennusten ruminaatioon, jopa loppuelämän kestävään lääkintään jne. Kuntoutuksella on tässä tehtävä ja siihen

liittyvällä arvotietoisuudella (vrt. Purjo 2012) on ruminaation ehkäisyssä tärkeä tehtävä.

Akuutti-mallisen hoidon pidempään jatkumisen tuomat ongelmat potilaan persoonalle eivät helposti näy, jos diagnoosin perusta on pelkästään fyysikalistinen. Psykiatrinen diagnostiikka poikkeaa somaattisesta diagnostiikasta suhteessaan persoonaan. Fysikalistisessa, somaattisen tautikäsityksen mukaisessa diagnostiikassa persoonan sosiaaliset ja kulttuuriset suhteet ovat vain yksilön ulkopuolisia, ns. ympäristöön kuuluvia, eivät sisälly persoonaan, kuten henkisyys sisältyy henkilöllisyyteen.

Tosin fysikalistisessakin tautimallissa uusin epigeneettinen tutkimus ja sekä havainnot aivojen plastisuudesta ja aivojen neuraalisen kehityksen vuorovaikutuksesta ns. ympäristön kanssa ovat psykiatriassakin tuoneet tuota ympäristöä yksilön psyyken sisäpuolelle. Tämä ei ole vielä juurikaan vaikuttanut kliiniseen käytäntöön tai sairauskäsitykseen akuutti-mallisessa pitkäaikaishoidossa. Tässä olisi mahdollista suuntautua myös mieli – maailma – henkilö -suhteen jäsentymiseen.

### 3.1.3 Henkilö kuntoutuksessa

*Kuntoutus jostain 75, Kohtaloon tyytyminen ja sairaudentunto kroonisessa psykiatrisessa sairaudessa 75, Kuntoutus johonkin 77.*

Vapaus liittyy henkisyysyteen sekä Snellmanilla persoonallisuuden ideassa että Jaspersilla ihmisenä olon käsitteessä ja sen filosofisessa valaisussa (Erhellung). Vapaudessa voi sanoa näkyvän henkilöllisyyden olemuksen. Vapauden käsite myös ylittää psykiatrian pätevyysalueen, mutta miten kuitenkin voimme ymmärtää akuuttihoiton ideaalityypin perusidean vapauttavana, emansipatorisena?

Kuntoutusta psyykkisestä häiriöstä tai sairaudesta voimme pitää negatiivisena kuntoutuskäsityksenä, *kuntoutuksena jostain*. Nimitys vertaa akuuttihoiton emansipatorista ideaa vapauden käsitteeseen. Tunnetusti vapaus jostain ilmaisee negatiivisen vapauden ja vapaus johonkin positiivisen vapauden käsitteen.

*Kuntoutus johonkin*, joka ei enää voi olla sairaus tai häiriö, suhteuttaa sairauden ja toipumisen persoonan kokonaisuuteen. Psykiatrisessa kuntoutuksessa psykopatologian tuntemus on välttämätöntä, mutta sellaisenaan riittämätöntä. Kuntoutukseen tarvitaan lisäksi tietoja henkilön vahvuuksista, kyvyistä ja muista terveistä psyykkisistä puolista. Lisäksi kuntoutus edellyttää kuntoutujan omaa aktiivisuutta ja kuntoutujan tunnistamista ja tunnustamista (validointia) persoonana.

Akuuttihoiton emansipatorisessa ideassa oli jo alku kuntoutukselle jostain, mutta idea haihtui juutuessaan toistuvaan 'vapautukseen' jostain. Vasta pitkäaikaishoidossa tuli esiin patologia-tiedon välttämättömyyden (vapautus jostain) ja riittämättömyyden (vapautus johonkin) ristiriita. Kuntoutuksessa pyritään synteisiin vapautuksena jostain (patologia-tiedolla ja muulla tiedolla) ja vapautena johonkin (kuntoisuuteen olemisena mahdollisuuksineen).



**Kuntoutus jostain.** Kuntoutuksessakin vaikuttaa usein pitkäaikaishoidon mukainen, alkujaan akuuttihoidon hoitomallista laajennettu, käsitys kuntoutuksesta häiriöiden tai sairauksien kuntoutuksena (esim. skitsofrenian kuntoutuksena tai kaksisuuntaisen mielialahäiriön kuntoutuksena).

Sairaudesta, taudista tai vammasta kuntoutuminen fokuoituu helpommin somaattisissa ongelmissa. Somatiikassa ongelmasta kuntoutuminen on paljolti sairaudesta toipumista, esim. neurologisesti aivohalvauksen oireista toipumista. Psykiatrisissa ongelmissa ongelma ei yleensä ole niin tarkasti fokuoitunut ja ulkoa siihen kohdistuvien toimenpiteiden autettavissa. Psykiatrisissa häiriöissä ja sairauksissa henkilön kuntoutus on vuorovaikutuksellisempaa sisäisesti (sairaat ja terveet puolet sekä vahvuudet) ja ulkoisesti (seurallisuus, yhteisöllisyys, yhteiskunnallisuus).

**Kohtaloon tyytyminen ja sairaudentunto kroonisessa psykiatrisessa sairauudessa.** Psykiatrisessa kuntoutuksessakin tietysti ilmenee kuntoutujan psyykkisessä voinnissa kriisijaksoja, joissa tarvitaan akuuttihoidon mukaisia toimia. Sille vastakohtana ilmenee 'vakaita' kausia, jolloin psyykkisessä voinnissa ei näitä kriisioireita ilmene tai sairausoireet eivät ainakaan häiritse arkielämää. Silloin usein kuntoutuksessa tyydytäänkin tuohon vakaaseen tilanteeseen. Näin kuntoutuksesta ollaan palaamassa pitkäaikaishoitoon, hoito on 'lopullistumassa'.

Voidaan todeta potilaan kognitiivisen tason ja sosiaalisen kognition tason lasku ja siten 'realistisesti' rajoittaa kuntoutustoimet ja tavoitteet alentuneen tason mukaisiksi. Kognitiivisen remediaation ja sosiaalisten taitojen valmenuksen mahdollisuudet voidaan 'unohtaa' myös resurssien puutteessa (esim. psykologisten testausten järjestyttömyyden takia). Samaa aiheuttaa kuntoutuksen kannalta ylimitoitettujen potilasmäärien ja niitä koskevien määräysten lääkäreille, hoitajille ja erityistyöntekijöille pakottama kiire ja työn pakkotahtisuus. Vakaa tila kroonisessa psyykkisessä sairauudessa, kuten kaksisuuntaisessa mielialahäiriössä tai skitsofreniassa, voi näin merkitä toivon menetystä ja fatalismia suhteessa tulevaisuuteen.

Tapauksilla on tietysti ainutlaatuiset ulottuvuutensa, joista ei voi päättää yleisellä tasolla. Epärealistisesta toivosta luopumisen voi ymmärtää minän suojautumiskeinona, pyrkimyksenä säilyttää henkilön autonomia. Autonomian turvaamista luopumalla toivon joistakin reaalisista ulottuvuuksista vaatii joskus henkilöltä menetystilanne. Autonomian merkitys on silloin selviytyminen ja ehkä myös itsearvostuksen säilyminen, ei enää länsimaisen kulttuuripiirin mukainen henkilön vapaa itsensä toteutus ja oma täysivaltaisuus. Realismissa pitäisi kuitenkin huomioida piilevä pyrkimys kutistaa käsitys todellisuudesta pelkäksi valitsevuudeksi ja oma suhde siihen ns. naiviksi realismiksi: oleva on sitä, miltä se näyttää ja niin tulee olla, koska niin on. Realismissa on myös tieteellisen objektivismin houkutus, mahdollisuuksien poistaminen todellisuuskäsityksestä subjektiivisina 'jossitteluiluina', samoin oman tiedostuksen refleksiivisyyden pois sulkeminen.

Toivon uusissa mahdollisuuksissa tullaan maailmankatsomuksellisiin ja eri henkilöillä hengellisiin kysymyksiin. Vaikka filosofia pohtii *yleistä* ja *yhteistä* (teoreettinen filosofia painottaen enemmän yleistä, käytännöllinen filosofia, erityisesti etiikka, taas enemmän yhteisyyteen suuntautuen), henkilö voi suuntautua myös *ikuisuuteen*, joka on pikemmin teologian aiheena, hengellisyytenä. Menetysten ohella erityisesti kuolemaa koskee henkilön autonomian jatkuminen tavallaan 'hengellisenä ikuisuutta' tuonpuoleisessa. Martti Lindqvist huomauttikin sairauden muistuttavan henkilöä ihmisen haavoittuvuudesta, heikkous-puolista ja kuolevuudesta. Jos filosofia suuntautuu psykiatrian filosofisia perusteita pohtiessaan vain tieteenfilosofiaan, henkilön olemassa olo, ja myös 'hengellinen ikuisuutta henkilössä', jää huomiotta. Henkilön hengellisyys vie tosin filosofiankin ääri rajoille ja näkökulmasta riippuen siis kuuluu teologiaan.

Toipumisen toivon turhuudesta pitäisi lääkärin ja kuntoutujan ainakin saavuttaa yhteisymmärrys. Psykiatria ei näytä antavan lääkärille riittävää tietoa, saati eettistä oikeutusta päättää yksin 'asiantuntijana' kuntoutujan puolesta toivosta luopumisesta. Toivosta luopuminen muutenkin poikkeaa yleisestä lääketieteen etiikasta. Toivosta luopumisessa lääketieteen etiikan laajalti hyväksytyistä periaatteista - autonomiasta, toivosta ja vahingoittamattomuudesta - autonomian ja toivon periaatteet joutuvat vastakkain. Potilaan tai kuntoutujan vahingoittamattomuuskin voi kyseenalaistua, ainakin hänen henkilöllisten mahdollisuuksiensa osalta.

Seurausvaikutuksia 'realistisella' toivosta luopumisella on myös psykoedukaation luoteeseen: mihin kuntoutujaa silloin valmennetaan? Kuntoutuksen lopullistuminen pysyväksi pitkäaikaishoidoksi antaa vastauksen: kuntoutujaa valmennetaan sairautensa kroonikoksi. Vaikka esim. skitsofrenian eri muotoihin sairastuneista vain pieni prosentti toipuu täysin sairaudestaan, emme ennakolta voi tietää, kuka sairastunut tulee toipumaan. Mikä tämän tiedon pohjalla oikeuttaa 'turhasta toivosta' luopumisen 'realismin'? Voiko toivo yleensä perustuakaan tuollaiseen 'realismiin', jossa todellisuuskäsityksestä on objektivistisesti suljettu pois oma olemassaolo ja tärkeä osa mahdollisen ulottuvuuksia? Tuollainen 'realistinen' asenne kuitenkin kutistaa psykoedukaation erinomaisia kuntoutuksellisia mahdollisuuksia, rajoittaa sen miltei vain sairauden kriisivaihetta ennakoivien varomerkkien tunnistukseen, oireiden hallintaan ja lääkityksen käytön motivointiin ja muistuttamiseen.

Joskus psykoedukaatiolla pyritään edistämään potilaan sairaudentuntoa, minkä ajatellaan vaikuttavan positiivisesti hänen hoitoonsa ja kuntoutukseensa. Myös epärealistisesta toivosta luopumisen positiivisena puolena esitetään usein sairaudentunnon kehittyminen potilaassa. Tällöin ei huomioida toivon itsepuolustusellista merkitystä henkilölle. Henkilön psyyken puolustuskeinoja (defensseja) ei yleensäkään pitäisi koettaa murtaa, ellei henkilö ole jo löytänyt muita selviytymiskeinoja. Toisin sanoen sairaudentuntoa ei voi eristää itsetunnosta. Soveltaen 'sairaudentunnottomuuden' ongelmaan Martti Siiralan ajatusta sairauden vetoisuusluonteesta voi sairaudentunnon puutteessa ilmetä myös hen-

kilön vetoamus tunnustussuhteesta, esim. itselle henkilönä kuuluvasta arvostuksesta.

Elämän mielekkyyteen liittyvät tulevaisuuden näkymät, joita toivo pitää yllä. Sairaudentunnon korostus psykoedukaatiossa voi joutua ristiriitaa henkilön mahdollisen suisidaalisuuden estämisen kanssa.

Lääkärin eettisenä velvollisuutena tässäkin on huomioida toisenlaisen *psykykkisen* kasvun mahdollisuudet, siis toisenlaisen kuin akuuttihoidon mukainen entisenlaiseen terveyteen paluu. Lisäksi lääkäriin olisi tunnettava *henkisen* kasvun mahdollisuuksia, henkistä kasvua mahdollisesti psykykkisen kasvun tukena ja uusien mahdollisuuksien avaajana.

Henkisen kasvun ajatuksessa tosin tullaan psykiatrian pätevyysalueen rajoille ja jo filosofiaan. Tässä tullaan henkilön mahdollisuuksien loputtomuuteen (vrt. Jaspers 1948: 360). Onko kuntoutuksessa ilman filosofista ulottuvuutta vaara jäädä pitkäaikaishoidon tasolle ja lopullistua siihen? Kuntoutuksen yhteydessä ymmärtää Martti Siiralan painotuksen filosofisen antropologian ja ontologian merkityksestä psykiatriassa (vrt. Siirala 1986).

**Kuntoutus johonkin.** Osaltaan positiivisen psykologian nimellä tunnettu suuntaus antaa uusia mahdollisuuksia psykiatriselle kuntoutukselle. Henkilön, persoonan, vahvuudet ja muut terveet puolet auttavat selviytymään sairauden tai häiriön kanssa, edistävät toipumista siitä ja voivat estää sen uusiutumista, taas terveellä henkilöllä jopa estää ennakoita itse sairautta tai häiriötä (vrt. Seligman & Peterson 2006).

Häiriön ja sairauden kuntoutuksesta, kuntoutuksesta jostakin, juontuu sinänsä tärkeä kuntoutuksen ymmärrys toimintojen ja toimintakyvyn parantamisena ja kehittämisenä. Tämän mukaisesti on kehitetty mm. remediaatio-terapia skitsofrenian heikentämien kognitiivisten taitojen palauttamiseen tai parantamiseen sekä sosiaalisten taitojen valmennus (social skills training). Nämä parantavat skitsofreniaa sairastavien selviytymistä arjessa ja elämän laatua.

Kuntoutus *jostakin* voi näin valmentaa kuntoutujaa myös toimijuuteen, aktiiviseksi subjektiksi yhteiskunnassa. Kuntoutus jostain jäsentyy silloin samalla osaksi kuntoutusta *johonkin*. Henkilö voi esim. työllistyä työmarkkinoilla tai jossain tuetussa työssä tai aloittaa opiskelun. Kuntoutus jostain on usein psykiatrisen kuntoutuksen välttämätön alku, mutta on vaarassa lopullistua pitkäaikaishoidoksi, ellei se jäsenny osaksi kuntoutusta johonkin.

Erillisten taitojen kuntoutus sisältää kuitenkin sisäisenä ristiriitanaan sairauden stereotypian, kuntoutettavan samaistumisen häiriön tai sairauden edustajan rooliin. Kuntoutetaan juuri skitsofreniasta, bipolaarihäiriöstä, masennuksesta jne. johtuvista taitovajeista. Varsinkin nuoruusiän kehitystehtävien, identiteettikehityksen ja itsenäistymisen kannalta on tärkeää tunnistaa ja tunnustaa nuori persoonana. Nuoren kohtelu esim. skitsofrenian, bipolaarihäiriön tai masennuksen tyypillisenä edustajana, vaikka vain epäsuorasti, voi haitata hänen nuoruuden kehitystään persoonana. Myöhemmin sairaus tai häiriö roolina voi haitata myös oman henkilöllisyyden tiedostusta.

Nuorisopsykiatrisessa kuntoutuksessa on siis ratkaistava taitoina ja kykyinä käsitetyn toimintakyvyn tai toimijuuden ja persoonan autonomian ristiriita. Ristiriita paljastuu selkeästi henkilön nuoruuskehitystä vasten. Kuntoutusprosessin täytyy voittaa sisällään piilevä patologinen stereotypia, ulkoisesti stigmana näkyvä. Akuuttihoitomallia oikeuttava kaiken oleellisen asiantuntijan ja toisaalta hänen kohtaamansa kärsivän, avuttoman ja tietämättömän potilaan vastakkaisuus ei enää toimi kuntoutuksessa. Akuuttihoitomalli sellaisenaan voisi kuntoutuksessa toteutettuna päinvastoin tukea 'sosialisaatiota' esim. riippuvaisuuden persoonallisuushäiriöön.

Silti ideaalityypisen akuuttihoidon emansipatorinen idea toimii myös kuntoutuksen tarkoituksena; välityksenä ennen tarkoituksen, normaalin elämän, saavuttamista (vaikkei ehkä entisenlaisena) tarvitaan 'vain' henkilön autonomian rehabilitaatio. Alkujaan jopa tarkkailulähetteellä (M1) sairaalaan toimitetun, jopa tarkkailulausunnossa (M2) välittömään sairaalahoitoon suositellun ja hoitoonmäärittämispäätöksellä (M3) hoitoon määrätyn, useimmiten psykoottisen tai suisidaalisen henkilön kuntoutukseen ei riitä pelkkä mielisairauden riittävä toipumisaste, jotta hoitoa pystytään jatkamaan avohoidon palveluissa - mutta vain akuuttihoidon tai pitkäaikaishoidon mallin mukaisena - vaan kuntoutuksen on suuntauduttava henkilön autonomian rehabilitaatioon.

Kuntoutuksen, kuntoutuksen johonkin, täytyy siten olla tai kehittyä tarkoituksena jo akuuttihoidosta alkaen, koko hoitoprosessia jäsentävänä tavoitteena. Kuntoutusprosessi etenee siten henkilön psykopatologiasta akuutti- ja tarvittavan pitkäaikaishoidon kautta kuntoutuksena henkilön autonomian rehabilitaatioon.

Henkilön autonomian rehabilitaatiossa psykiatria tulee oman pätevyysalueensa rajoille, mutta samalla prosessi sinne avaa psykiatialle mahdollisuuden itsetietoisuuteen, tulla siksi mitä se on, kehittyä 'psykopatiatriasta' psykiatriaksi.

## 4 HENKILÖN AUTONOMIAN REHABILITAATIO KUNTOUTUKSESSA

*Kunto, kuntoutus, kuntoisuus 79, Kunnollisuus kuntoutuksen hyveenä 80, Kuntoutus henkilön kehityksessä 81, 'Psykopatiatriasta' psykiatriaan 82.*

**Kunto, kuntoutus, kuntoisuus.** Monissa kielissä kuntoutusta tarkoittava sana, kuten englannissa *rehabilitation*, tulee latinan sanasta *habilis*, taitava. Tämä sitoo kuntoutuksen taitojen kehittämiseen, toimintakykyyn. Tältä pohjalta kuntoutus *rehabilitaationa* ymmärretään menetetyt taidon palauttamisena (re-habilitatio, 'uustaitoisuus') nuorilla ja aikuisilla. Kuntoutuksella *habilitaationa* puolestaan viitataan yksilöllä vielä kehittymättömien, mutta yleisesti ikätasoisten taitojen saavuttamiseen erityisesti kehityshäiriöisillä lapsilla. (Moilanen 2008.)

Niinpä kuntoutus onkin aiemmin yleensä käsitetty vajaakuntoisen henkilön toiminta- ja työkyvyn säilyttämisenä, palauttamisena ja parantamisena (Norro 1974, Pylkkänen 2008, Lähteenlahti 2008). Tällaisella rehabilitaatiolla ja habilitaatiolla on tärkeä merkitys henkilön yhteiskunnalliselle selviytymiselle, kuten koulutukselle ja työllistymiselle.

Mutta sinänsä positiivinen taitojen ja toimintakyvyn kuntoutus ei vielä merkitse henkilön autonomian tunnustusta eikä henkilön itsetoteutusta. Tällaisen toimintakyvyn ehdot määräytyvät patologiasta ja toisaalta yhteiskunnasta. Toimintakyvyn näkökulmassa on vielä toimijuuden ja autonomian ristiriita. Se liittyy Snellmanin käsittein vielä yksilöllisen itsetietoisuuden tasolle, ei vielä subjektiivisen itsetietoisuuden tasolle. Taitojen ja toiminnan näkökulmasta puuttuu vielä yhteisöllinen ja kulttuurinen osallisuus, henkisyys, vaikka siinä on yhteiskunnallista osana oloa.

Suomen kielen sanaa *kuntoutus* ei tule vain pitää ajatuksettomasti rehabilitaatio-sanana käännöksenä ja samamerkityksisenä. Käsitteenä *kuntoutus* kertoo kunnosta, kuntoisuudesta sekä kehityksestä vajaakuntoisuudesta tai kunnottomuudesta kuntoisuuteen, kuntoon. Eettisiäkin ulottuvuuksia sisältävää kunnollisuuden käsitettä pohdimme tuonnempana. Kuntoutuksessa ei puhuta irrallisista taidoista ja kyvyistä, vaan niiden suhteesta henkilön kokonaisuuteen.

Kuntoutus sopii paremmin henkilön käsitteeseen kuin habilitaatio. Rehabilitaatio taas kuntoutukseksi käsitettynä ei viittaa pelkkään taitojen palautukseen, vaan henkilöön itseensä kunnossa olevana, ja näin tunnustaa henkilön täysivaltaisena.

Kuntoutuksen käsite onkin nykyisin laajentunut, monien vaiheiden kautta, toimintakyvyn näkökulmasta tukemaan kuntoutujan elämänprojektien ja elämänsuunnitelmien toteutusta (Järvikoski & Härkäpää 1995). Tämä vastaa paremmin suomen kuntoutuksen ja henkilön käsitteitä. Näin voimme puhua psykiatrisesta kuntoutuksesta henkilön autonomian rehabilitaationa, jossa psykiatrisesta kriisitilanteesta ja akuuttihoidosta juontuva patologinen stereotypia on ylitetty.

Kuntoutukseen sopii kroonisen psyykkisen sairauden (kuten skitsofrenian tai bipolaaritaudin) saaminen kuntoutujan omaan hallintaan ns. haavoittuvuus – stressi -mallin mukaisesti: vähentämällä stressitekijöitä, tutustumalla kriisivaihetta ennakoiviin varomerkkeihin, opettelemalla itsehoitokeinoja (psykoedukaatio). Tämä on aktiivista kuntoutumista vastakohtana ulkoa tulevalle kuntouttamiselle. *Kuntoutus* sisältää sekä passiivisen että aktiivisen eli *kuntoutamisen* ja *kuntoutumisen* näkökulman.

Toimijuus toimintakyynä ei välttämättä kuitenkaan merkitse henkilön autonomiaa. Kuntoisuudessa onkin pyrkimys kuntoutujan itsetunnon, itsetunteuksen ja elämänlaadun parantamiseen. Yhteiskunnan syrjäyttävää vaikutusta pyritään voittamaan parantamalla osallistumisen ehtoja. (Vrt. Lähteenlahti 2008.)

**Kunnollisuus kuntoutuksen hyveenä.** Vielä eräs kiinnostava ulottuvuus liittyy suomen kielen kuntoutuksen ja kuntoisuuden käsitteisiin, nimittäin *kunnollisuus*. Kunnollisuus liittyy ihmisenä olon eettiseen (yksilöiden suhteiden) ja moraaliseen (yhteiskunnalliseen) ulottuvuuteen. Kunnollisuus-sanan refleksiivinen ja itseään suurempaa sisältävä transsendenttinen muoto sopii henkilön käsitteeseen.

Kunnollisuus eettisenä edellyttää henkilön autonomiaa. Ilman autonomiaa ei voi toimia eettisesti, kunnollisesti. Moraalisuus edellyttää myös kunnollisuuden vastavuoroisuutta. Kunnollisuus näyttää siinä liittyvän henkilön tunnustussuhteisiin. Kunnollisuus liittyy tunnustussuhteiden aitouteen ja yhteisöllisyyteen. Usein psyykkisen sairastumisen aiheuttaman järkytyksen ja toivottomuuden voi nähdä vievän henkilöä, juuri toivon menetyksen kautta, itselle haitalliseen kunnottomaan käyttäytymiseen, kuten päihteiden käyttöön.

Kuitenkin kunnollisuus sisältää dikotomian, halkomisen vaaran kunnollisiin ja kunnottomiin yksilöihin, kun kunnollisuus käsitetään tunnustussuhteista riippumattomana yksilöllisenä ominaisuutena. Sananakin kunnollisuutta käytetään vain adjektiivisena, ominaisuuksia kuvaavana, eikä substantiivisena 'kunnollisena jotakin'. Siksi kuntoisuuteen sisältyvää kunnollisuuden hyvettä ei aina ole tarpeen erikseen korostaa kuntoutuksen kokonaisuudessa.

Pelkästään erillisen yksilön psykopatologisiin sairauspiirteisiin tai oireisiin reagoiva akuuttihoitomalli tosin usein tarvitsee täydennykseen sille ulkoista



eettistä näkökulmaa, vaikka eettinen näkökulma on akuuttihoito-mallissa epäoleellista. Kuntoutuksessa patologiaan keskittymisen sijasta laajenee näkökulma henkilön kokonaisuuteen, johon eettinen ulottuvuus jäsentyy luontevasti.

Psykiatrisen kuntoutuksen tunnustus- tai rehabilitaatiomerkitys on tärkeää huomioida myös psyykkisen sairastumisen tuoman yhteiskunnallisen stigma-roolin ylittämisenä, vaikka yhteiskunnallisen roolin ylittäminen edellyttää osittain myös psykiatrian pätevyysalueen ylitystä. Henkilöiden kohtaaminen potilaan ja lääkärin kesken merkitsee molemminpuolista tunnustussuhdetta ja siten ylittää auttaja- ja stigmaroolin dikotomian. Se voisi olla jaspersilaisittain ilmaisten kärsimyksen (psyykkisen sairauden tai häiriön) eksistentiaalisen rajatilanteen myönteinen ratkaisu. Mutta onko se klinisen psykiatrian piirissä mahdollinen?

**Kuntoutus henkilön kehityksessä.** Nuoruusiän kehityksessä kuntoutus suhteutuu persoonaan. Persoonallisuuden kehittymisessä on tärkeää minimoida patologian haitallinen vaikutus sekä tukea vahvuuksien, valmiuksien, voimavarojen ja muiden terveiden puolten kehitystä. Nämä vaativat nuoren oman toimijuuden tukemista. Tämän täytyy olla osana nuoren oman autonomian kehittymistä.

”Lapsen ja nuoren kuntoutuksen tavoitteena on luoda hänelle mahdollisuus elää sellaisena kuin on ja tulla sellaiseksi kuin voi omien mahdollisuuksiensa ja lahjojensa mukaisesti. Päämääränä on auttaa lasta ja nuorta löytämään oma paikkansa yhteisössään sekä ehkäistä ja vähentää ongelman tai häiriön aiheuttamia haittoja tai rajoituksia.” (Irma Moilanen 2008, 182.)

Ongelman tai häiriön aiheuttamien haittojen minimoinnin lisäksi tässä tulee selvästi esiin lapsen ja nuoren terveiden puolten, kuten lahjojen, tärkeys kuntoutuksessa. Professori Moilasan määritelmässä huomiota kiinnittää myös kehityksen autonomia, lapsen ja nuoren tunnustaminen henkilönä yhteisössä, ’tuleminen siksi mitä on’.

Voiko persoonaan liittyvä tunnustussuhde toteutua henkilön yksilötasolla? Voiko henkilön autonomiakaan rajoittaa vain henkilön yksilötasolle? Ylittääkö kuntoutus itsensä intersubjektiivisellä (tai intersubjektisellä) tasolla sulautuen muuhun elämään?

Autonomiaa tukeva kuntoutus edellyttää lääketieteellisen (psykiatrisen) kuntoutuksen lisäksi koulutuksellista (erityisopetus, normaaliopetus) ja sosiaalista (yhteiskunnallisia mahdollisuuksia turvaavaa) kuntoutusta. Kuntoutus on enemmän kuin näiden osiensa summa. Yhteisölliset ja yhteiskunnalliset tavoitteet alkavat tässä ilmeisesti erota toisistaan.

Tässä tullaan snellmanilaisessa persoonallisuuden ideassa objektiivisen itsetietoisuuden vaiheeseen, jossa tehtävänä on voittaa vieraantuminen toisista ihmisistä (mikä viittaa yhteiskunnallisen sosiaalisuuden ja yhteisöllisen intersubjektivien ristiriitaan). Vasta seuraava itsetietoisuuden kehitysvaihe on persoonallinen itsetietoisuus eli persoonallisuuden idea (henkilön käsite). Siinä toteutuu ajattelun ja toiminnan ykseys järjellisytenä ja vapaana tahtona. (Wilenius 1978.)

**'Psykopatiatriasta' psykiatriaan.** Käytännön psykiatriassa pyritään tunnistamaan psykopatologiaa, psyykkisiä häiriöitä tai sairauksia ihmisyksilöillä, diagnosoimaan niitä ja vaikuttamaan niihin parantumista edistävasti (käypä hoito - suositukset). Silloin psyykkisen terveyden edistäminen ja häiriöiden tai sairauksien ennalta ehkäisy jää melko vähälle. – Olemme aiemmin todenneet tämän vallitsevan patologian tai psykopatologian käsitteen eroavan radikaalisti Jaspersin dialektisesta psykopatologian käsitteestä, joka sisältää sekä psyykkisen normaaliuden tai terveyden että psyykkisen patologisuuden suhteen. Psykiatria tällaisena dialektisena ja fenomenologisena psykiatriaana suhtautuu kriittisesti vallitsevaan epädialektiseen psykiatriaan tai 'psykopatiatriaan'.

Psykiatrin ammattitaitona korostuu usein kyky havaita jossakin henkilössä potilaana patologisia piirteitä, vaikka maallikko pitäisi samaa henkilöä normaalina (vrt. esim. GAS-toimintakykyarvio). Tuollainen arvio voi osoittautua ammattitaidoksi, mutta arvion muut ulottuvuudet ja vaaratkin on huomioitava. Kyky nähdä psykopatologiaa henkilössä, jota maallikot pitävät normaalina, voi merkitä psykopatologian ulottamista pätevyysalueensa ulkopuolelle, siis psykopatologian ideologisoitumista yleiseksi ihmiskuvaksi. Eikö vastakkainen kyky nähdä inhimillisinä joitakin maallikoiden sairaina näkemiä piirteitä kuulu samoin psykiatrin ammattitaitoon? Edellyttääkö patologian ideologisoitumisen eli 'psykopatiatrian' välttäminen lopulta metapsykiatrista psykiatrian filosofian näkökulmaa tai metapsykiatriaakin yleisempää filosofista katsantoa henkilön ja psykiatrian suhteeseen?

Dialektisen prosessin kannalta herää heti kysymys, eikö psykiatrian pitäisi myös edistää henkilön psyykkisiä ja henkisiä vahvuuksia, eikä rajoittua vain psyykkisiin sairauksiin, sairauksien kehään sairauksien 'vastapeluriksi'? Eikö psykiatria voisi jopa 'pelastaa' tervettä psyykkistä ja henkistä elämää ja kehitystä sairauksilta tai erilaisilta 'sairastuttavuuksilta'? Vai kuuluvatko psyyken eri ulottuvuuksina tai toimintoina terveys ja sairaus tiiviimmin yhteen, varsinkin psyyken itsensä kehityksessä?

Vaikeuksia psykiatrian samastuksesta pelkkään psykopatologiaan aiheutuu psyyken ja persoonallisuuden kehitykseen liittyvissä psykiatrioissa, erityisesti lasten ja nuorten psykiatrioissa sekä psykoterapioissa. Nyttemmin myös elämänkaaripsykologiaan (mm. Dunderfelt 1992) ja muotoutuvaan kehityspsykiatriaan kuuluva psyykkisen kehityksen elinikäisyyden periaate tuottaa vaikeutta pelkälle psykopatologialle. Yksipuolinen patologismi vaikeuttaa nykyisin voimakkaasti kehittyvän psykiatrisen kuntoutuksen ymmärrystä. Patologiaan rajoittuminen vaikeuttaa jopa niinkin perusluonteista psykiatrista toimintaa kuin dimensionaalista diagnostiikkaa.

Myös Jaspers lähtee perinteisen psykiatrian samastuksesta psykopatologiaan (psyyken patologian merkityksessä) ja psykologian puolestaan terveeseen psyykeen. Mutta psykopatologia liittyy hänen eksistentiaalisessa filosofiassaan myös ihmisenä oloon, jonka voi tavoittaa ja käsittää filosofisesti. Siis filosofia on tätä kautta psykiatriassa mukana. Psykopatologia saa tässä suhteessa holistisemmän (konkreettisemmän) merkityksen, kuten olemme nähneet. Samoin

psykiatrian terapeuttisessa ulottuvuudessa ihmisenä olon merkitys korostuu ihmisen aitona kohtaamisena (vrt. Huttunen 2014).

Kun psykiatri voi akuutti-vastaanotolla (esim. päivystyksessä) kohdata potilaan patologian edustajana (esim. skitsofreenikkona, maanikkona tai depressikkona), kuntoutuksen vaiheessa pelkkä patologian kohtaaminen ei enää riitä. Kuntoutuksessa patologian kehään juuttuminen merkitsisi patologian ruminatiota, myös lääkärin osallistumista patologian ylläpitoon (iatrogeenisesti). Kuntoutuksessa edistyäkseen psykiatrin on pakko nähdä myös potilaan psyyken terveitä puolia ja vahvuuksia.

Psykiatrisessa kuntoutuksessa psykiatria rehabilitoi samalla itsensäkin psykiatrina. Psykiatria alkaa avartaa patologian näkökulmaa psyyken kokonaisuudeksi, kohtaa taudin sijasta taudista kärsivän ihmisen, persoonan ja henkilön. Samalla psykiatria itse kulkee tien 'psykopatiatriasta' psykiatriaan, siis tulee siksi mitä se on. Henkilön kokonaisuudesta vieraantuneesta, yksipuolisesta 'psykopatiatriasta' tulee taas koko henkilön psykiatria. Tämä prosessi merkitsee psykiatrilta itselleen vapautumista psykopatologiaan rajoittumisen stigmasta. Psykiatria alkaa taas kiinnostaa mm. psyykkisten häiriöiden ennaltaehkäisy, jopa mielenterveystaitojen opetus ja valmennus.

Herää samalla kysymyksiä: Onko psykiatrian rajoittuminen psyykeen ja soomaankin (aivoihin ja ehkä endokrinologiaan) suosinut rajoittumista psykopatiatriaksi? Olisiko psyyken (mielen tai sielun) ohella henkinen ulottuvuus auttanut psykiatria hahmottamaan henkilön kokonaisuuden? Auttaako vai vaikeuttaako psykiatria henkilön kokonaisuuden hahmottamisessa se, että henkilö on koko psykiatria moniulotteisempi käsite – ettei psykiatria hahmota henkilöä turvautumatta filosofiaan?

Kuntoutuksen käytännössä yhteiskunnassa psykiatria vastaavasti joutuu suhteeseen muihin henkilöä kuntouttaviin instituutioihin, kuten sosiaalitoimeen, opetustoimeen ja ns. kolmanteen sektoriin. Ne kysyvät psykiatralta arvioita henkilöstä, jota ne itsekin näkökulmiltaan kuntouttavat. Psykiatria tulee kuntoutuksessa psyykkisen ohella näinkin suhteeseen henkisyiden kanssa.

Tunnustussuhteiden ymmärtäminen henkilön käsitteen kannalta sinänsä vaatii vielä pohdintaa, mm. henkilön käsitteen yhteisöllisyyden ja yhteiskunnallisuuden sekä henkilön ei-olemisen tai mieroitumisen suhteen (kohdat 6.2.1. ja 7.1.). Kuitenkin jo tässä vaiheessa kuntoutuksen tunnustussuhteinen (rehabilitatorinen) luonne herättää kysymyksen, toimiiko henkilön psykiatria, paitsi henkifilosofisena näkökulmana psykiatrian filosofisiin perusteisiin, lisäksi myös psykiatrian kuntoutuksellisenä (ja sivistyksellisenä) otteena kliinisessä toiminnassa? Voisiko siis kliinisessä psykiatriassa olla nykyisten 'oirepsykiatrian' ja 'kehityspsykiatrian' synteeseinä tai ratkaisuna myös kliininen henkilön psykiatria? Vai kuuluuko henkilön psykiatria pelkästään psykiatrian filosofian tasolle?

## 5 HENKILÖN PSYKIATRIAN DIALEKTIikka

Kuntoutus pelkkänä patologiana käsitetyistä psykopatologiasta henkilön autonomian rehabilitaatioon osoitti kliinisessä psykiatrisessa käytännössä mahdollisuutta jäsentää dialektisesti henkilön psykiatria yksilön oireistosta yleisyyteen ja yhteisyyteen. Miten tämä jäsentymisen prosessi kuvautuisi psykiatrian dialektisena filosofiana?

Henkilön käsite ja sen dialektiikka tosin ylittää psykiatrian pätevyysalueen eli henkilön käsitteessä psykiatria itse joutuu rajatilanteeseen. Tuo psykiatrian rajatilanne koskettaa, psykiatrian pelkän kohteellisen patologian tai oireiden tietämisen ohella, myös ihmisen kohtaamista psykiatriassa sekä yleisemmin ihmisenä olemista ja sen tiedostamista (vrt. Jaspers 1948). Nykyisin rajatilanteen kohdalla puhuttaisiin kai epistemologisesti tiedon paradigmaattisesta luonteesta tai anomaliasta paradigmaa noudattavan normaalitieteen sisällä. Dialektiikkaa on luonnehdittu ontologisemmin ajattelun ja olemisen ykseydeksi, mikä tietämisessä merkitsee refleksiivista tietoa. Dialektiikalla näyttäisi olevan metodologista merkitystä henkilönä olemisenkin ymmärtämiselle ja kuvaamiselle.

Koetamme seuraavassa kuvata henkilön käsitteen avulla psykiatrian dialektista filosofiaa. Henkilön dialektisen jäsentymisen kuvauksessa näemme teoreettisen tason prosessin *alku – kieltämisen kieltäminen – konkreettinen totaliteetti*. Mutta tiedämme jo, että psykiatrian filosofian kuvauksessa se olisi konkretisoitava hengenfilosofisempaan kehityskulkuun *henkilön kontekstuaalisuus – henkilön prosessuaalisuus – henkilön autonomisuus* tai kliinisemmin ilmaisten henkilön yhteisöllisyys – henkilön käytännöllisyys – henkilön itsenäisyys. Henkilö siis jäsentyy yleisyyteen, sen kautta yhteisyyteen ja lopulta niissä molemmissa. Kliiniseen psykiatria sovellettuna dialektinen kehityskulku näyttäisi käytännössä seuraavalta: *henkilön sosiopsykiatria – henkilön kehityspsykiatria – henkilön autonomian psykiatria*, mutta palaamme siihen tarkemmin kohdassa 6.

Tässä meidän prosessimaisempi, menetelmällisempi kuvauksemme henkilön psykiatrian dialektiikasta on huomattavasti yksinkertaisempi kuin Snellmanin kuvaama menetelmän ja järjestelmän systemaattinen kokonaisuus persoonallisuuden idean jäsentymisessä. Henkilön käsitteen kohdalla kuvauksen jär-

jestelmällistä yksinkertaistumista selittää osaltaan jaspersilaisen rajatilanteen merkitys ja myös sen avaamat mahdollisuudet.

## 5.1 Alun käsite

*Alku kulttuuriin kasvoamisessa ja sivistymisessä 86, Alku tietämisessä ja tiedostuksessa 87, Suhde analyttisen ajattelun aksiomaattiseen tai apodiktiseen alkuun 88, Idea vai paradigma tieteellisyyden esikuvaana? 89.*

Pitäisikö myös henkilön dialektiikka eli ihmisenä olemisen ja kehittymisen dialektiikka aloittaa *olemisen* käsitteestä, kuten Hegel aloittaa hengen itsetietoisuuden kehitystä kuvaavan dialektisen logiikkansa? Vai kuvaisiko ihmisenä oloa ja kehitystä paremmin itse *alun* käsite?

Hegel aloittaa tunnetusti hengenfilosofiansa olemisen logiikan kavauksella: oleminen – ei-oleminen – tuleminen. Sopiiko oleminen henkilön maailmassa olon ja olemisessa myös snellmanilaisen nykyisyyden käsitteen kuvaukseen? Oleminen tulemisen prosessissa kuvaa kyllä myös henkilön henkisyiden objektiivista ulottuvuutta. Henkilön olemisen kuvauksessa kuitenkin olemisen pitäisi kertoa mahdollisena ns. eksistenssista eli siitä 'mitä on olla olemassa'.

Jaspers korostaa, että Hegelin logiikan tulemisen maailmankuva on vain käsitteiden itseliikuntaa, muttei olemassaoloa yksilölle, ja että Hegelin logiikka on käsitteiden maailmankuva eikä olemassaolon maailmankuva (1919: 338–339). Samalla olemisessa alkuna piilee pelkän objektisuuntautuneen tietämisen vaara ja olemisen paradigmatoksi jähmettymisen vaara. Huomaamatta saatetaan menettää tietämisen refleksiivisyys, vaikka Hegel itse ei menettänyt sitä eikä korvannut idean käsitettä nykyisenlaisella paradigmatilla.

Karel Kosik, humanistisen marxilaisen filosofian edustajia, korostaa alun käsitettä dialektisen ajattelun lähtökohtana, konkreettisen totaliteetin alkuna. Dialektisessa ajattelussa inhimillisen tiedostuksen ymmärretään kehittyvän "spiraalinmuotoisena liikkeenä, jossa jokainen alku on abstraktia ja relatiivista" eli irrallista ja suhteellista (Kosik / 1976: 289).

Vaikka olemisen käsitteestä aloittaminen näyttää menevän suoraan olemassaolon käsittämiseen, siinä on vaarana olemisen irtautuminen refleksiivisestä tietämisestä eli tiedostamisesta ja suuntautuminen objektivistiseen kohdetietämiseen, vaikkei siis niin käynyt Hegelille itselleen. Vaikka oleminen näyttää ontologiselta alulta, dialektisen alun käsite kuvaa kehityksellisesti ontologisemmin ihmisen kasvua kulttuuriin ja henkilöksi. Toisin sanoen alun käsite kuvaa ihmisen itsensä maailmassa olon lähtökohtaa. Siten se tuo paremmin esiin olemisen ja tietämisen ykseyden, refleksiivisen tiedostamisen. Liittykö olemisesta aloittaminen kuvaan Hegelin dialektiikasta tieto-opillisesti objektiivisena idealismina ja dialektinen alun käsite taas myöhempään ontologisemmin tai eksistentiaalisemmin painottuneeseen fenomenologiseen dialektiikkaan?

Psykiatriselle ihmisen kohtaamiselle, pelkän patologiasta tietämisen lisäksi, refleksiivinen tietämisen tapa on välttämätön. Välittömien oireiden kohtaa-

minen akuuttihoitossa ei aina ilmaise psykiatrilta ja potilaalle psyykkisten ongelmien todellista alkua, vaikka aluksi siltä voi näyttää. Todellinen ongelmien alku usein ilmenee vasta pitkäaikaishoidossa tai kuntoutuksessa (jos niissä pelkän oireiden hallinnan sijasta tavoitellaan psyykkistä ja henkistä kasvua). Jos kuntoutuksessa hyödynnetään ihmisen kasvamista kulttuuriin (kasvatusta, opetusta, joitain psykoedukaation puolia), alun käsite toimii dialektisessa käsitämisessä ja kuvauksessa pelkkää olemisen käsitettä paremmin. Alun käsite ilmaisee pelkässä olemisessä kehityksen välttämättömyyttä. Alun käsitteessä tavoitetaan abstraktin objektivoidun asiantilan sijasta ihmisen olemisen alku itsenä ja kulttuurisena, henkilönä.

**Alku kulttuuriin kasvamisessa ja sivistymisessä.** Relatiivinen ja abstrakti alku vastaa analogisesti ihmisyksilön kasvua kulttuuriin. Ihmisyksilö ei saa kulttuuria valmiina käyttäytymiskaavoina geneettisesti, kuten biologiset ominaisuutensa, vaan hän saa ne kasvatuksen kautta. Kulttuuriarvot yksilön taas on 'uudesti luotava' itselleen, jotta ne eivät hallitsisi häntä ulkoisina mahteina (vieraantuneina), vaan hän hallitsisi niitä luovasti ja ne eläisivät hänessä. Tämä merkitsee sekä yksilön henkilölistymistä (kulttuurin tuloa hänen tajuntaansa henkenä) että kulttuurin kehittymisen mahdollisuutta. Tätä perittyjen kulttuuriarvojen uudesti luomista (vieraantumisen voittamista niissä) on ymmärretty sivistyksen käsitteellä. Näin näimme sivistyksen käsitettävän varsinkin kansallisherätyksen ajan, henkilön käsitteen syntyajan, kansansivistyksen ideassa (Zachris Castren). Tavassaan käsittää alku dialektinen ajattelu on selvästi kulttuurista.

Kasvatus (kasvaminen ja kasvattaminen) tulee sivistyksessä siis rajatilanteeseen, jolloin henkilön itseys ottaa ulkoa tulevan kasvatuksen haltuunsa autonomisena 'itsekasvatuksena', elävöittävänsä tulkintana ja kulttuurin luomisena. Dialektisessa prosessissa alku on mukana synteessissä luovuutena. Luovuus ilmentää kehityksessä vieraantumisen voittamista, subjektillisuutta (subjektin mukanaoloa), itsetietoisuutta. Annetun ylittämisenä dialektinen alku on samalla uudenlaatuinen alku. Siihen sisältyy transsendentaalinen puoli.

Sivistyksessä kulttuuriarvojen ja maailmankatsomuksen elävyytenä siis toistuu alun abstraktius ja relatiivisuus. Maailmankatsomuksen ja arvojen kokonaisuus itsenäisesti rakennettuna (konstruoituna), 'haltuun otettuna', jaspersilaisittain Gehäusena, vie samassa sivistyksen rakentavassa elävyydessään kokonaisuutensa myös rajatilanteeseen. Maailmankatsomus osoittautuukin rajatilanteessa 'vain maailmankuvaksi' eikä enää toimi totutusti. Rajatilanne vaatii uutta alkua omalta filosofoinnilta. Jaspers kuvaa dialektiikkaa maailmankuvan rajatilanteessa prosessina 'hengen elävyys ja Gehäuse - nihilismi - uusi maailmankuva / Gehäuse'. Alun käsite Gehäusen kriisissä ilmaisee siten hengen ikuista dialektiikkaa (Jaspers 1919: 297-298). Lauri Rauhalan maailmankuvan ja maailmankatsomuksen erottelussa pikemminkin maailmankatsomus ilmaisisi tuota hengen dialektiikkaa, joka sisältää myös rajatilanteet uudenlaisina alkuina.

Aluksi yksilöllisyytenä ilmenevä ihmisen ainutkertaisuus on myös ymmärrettävissä alun abstraktisuuden ja relatiivisuuden kautta. Siten ainutker-



nen yksilöllisyys jäsentyy henkilölistymisen prosessiin, jopa välttämättömänä (sine qua non) momenttina. Yksilöllisyydessä abstraktina alkuna on siten jo henkilöllisyys mahdollisuutena.

Myös henkilön olemassaolon ja elämän käsittäminen vaatii alun käsitettä, yksilöllisen lopun käsittämisen ohella. Kiinnostava kysymys on, häviääkö ihminen henkilönäkin yksilöllisen kuolemansa jälkeen. Muinaissuomalaisten esisien henkien kokeminen ja huomiointi kansanuskonossa ilmeisesti ilmensi käsitystä esivanhempien henkilöllisen elämän jatkumisesta. Jatkuvassa ihmisten henkilölistymisessä, yhteisöön kasvamisen ja katoavien yksilöiden muistoissa säilymisen kautta, näyttää jo sellaisenaan muodostuvan kulttuurikehitystä. Ymmärrämme, miksi suomen kielessä on kautta aikojen ihmisyksilöitä kutsuttu hengiksi (vrt. Häkkinen 2007). Henkilöllisyydessä esivanhemmista näyttää säilyvän tietojen, taitojen ja muun perinteen ohella jonkinlainen ihmisenä olon malli. Henkilön käsitteeseen näyttää siis ihmisen elämänsä näkökulmasta sisältyvän kulttuuria välittävä ja luova ulottuvuus. (Schildt-Kilpisen hengessä tuota henkilön ulottuvuutta kai voisi ilmaista uudissanalla 'kulttuurilo'; en internacia lingvo: 'kulturulo'.)

Voihan itse dialektiikan, subjektiivisuuden itsetietoisuuden käsittämisenä, ymmärtää ihmisen kulttuurikehityksen filosofiana. Tiedostusprosessissa alun käsitteessä ilmentyy olemisen näkökulmasta maailmaan tulo ja jäsentyminen maailmassa olon kautta henkilön subjektiivisuudeksi maailmaa. Siten alun käsitteessä on jo subjekti, henkilön autonomian kehityksen alku.

Dialektisen filosofian alun käsitteeseen kuuluu siis irrallisuus, abstraktisuus (jo tuttu latinan 'abstractum, irti reväisty') ja suhteellisuus. Dialektinen teesi – antiteesi – synteesi -prosessi (ts. kieltämisen kieltäminen) voidaan ymmärtää alun takautuvaksi perusteluksi. Siis prosessin todellinen alku tulee ymmärrettäväksi vasta synteessissä, ja alkuvaiheesta alusta on voinut olla toisenlainen käsitys (koska alku on irrallinen ja suhteellinen). Dialektinen kehitys suuntautuu abstraktista alusta konkreettiseen (siis latinan 'concretum, yhteen kasvanut') kokonaisuuteen (Kosik 1976).

**Alku tietämisessä ja tiedostuksessa.** Tietämisen kannalta voisimme ymmärtää alun dialektisena prosessina 'oletus – arvostelu – perustelu'. Toisin kuin objektivistisessä tietokäsityksessä tietämisessä ei siis ole kysymys vain tiedon kohteesta (objektista), vaan myös tietäjästä (subjektista), heidän vuorovaikutuksestaan. Tässä prosessissa tulee ymmärretyksi myös tarkastelijan, subjektiivisuuden mukanaolo teesin ja antiteesin näkökulmien vaihteluna sekä synteessin käsittämisen prosessina. Teesin voi ymmärtää edustavan tietämisessä objektia annettuna ulkoisena kohteena. Antiteesi merkitsee näkökulman muutosta, jossa subjekti itse (tietäjä) joutuu suhteuttamaan objektina olevaa ilmiötä muihin ilmiöihin ja myös itseensä (sama- tai erilaatuisena ilmiönä). Synteessissä tietäminen merkitsee kohteen tietämisen lisäksi tiedon lisääntymistä itsestä ja omasta näkökulmasta tietämisessä, siis tietämisen ja olemisen ykseyttä. Synteessin käsittämisen vaiheesta siis dialektisessa tietämisessä toteutuu tieto-opin, metodologian (sisällöllisen logiikan) ja ontologian ykseys. Dialektinen tietäminen on siis samalla

tiedostamista, itsetietoisuuden kehitystä. Alun irrallisuus ja suhteellisuus merkitsee tarvetta suhtautua kriittisesti välittömään alkuun, katsoa sitä eri näkökulmista ja suhteissa kokonaisuuteen. Dialektinen alun käsite on ontologinen eikä vain tietoteoreettinen.

Eikö tämä tietoisuuden ja myös tietämisen liittäminen olemiseen ole myös materialismin järkevä ydin dialektiikassa? Siinähan ihminen on konstruktiiivisesti ja kulttuurisesti mukana tiedossaan ja todellisuudessaan. Dialektisen alun käsitteen ilmaisema kulttuuriin kasvaminen sisältää tietämisen lisäksi myös olemisen ja tekemisen, käytännön. Näin dialektisesti tulkittu materialismi ei poista henkistä (kulttuurista) todellisuudesta vain yksilön sisäiseksi tajunnaksi, vaan selittää henkisen olemassaoloa (vrt. Juntusen ja Mehtosen klarifikaatiota historiallisesta materialismista, 1977).

Alun käsite selventää myös hengen käsitettä Snellmanin ja Hegelin hengenfilosofiassa, poistaa siltä nykyisen materialistisen ajattelun näkökulmasta helposti tarjoutuvan mystisen tulkinnan. Henki voidaan yksinkertaisesti ymmärtää kulttuurina tai kulttuuriyhteisönä (esim. Snellmanin puhe perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa ilmenevästä 'kansallishengestä' yksinkertaisesti 'kansalliskulttuurina'). Juuri ihmisyyksilön elämän alussa hänet kohtaa kulttuuri ulkoa tulevana 'henkenä', koska hänellä ei ole sitä valmiina geneesisään. Kulttuuriin kasvamisessa ihmisyyksilö perii, kritisoi, ymmärtää ja ottaa luovaan toimintaansa tuon 'hengen'. Kulttuuri ilmenee 'henkenä' myös yhteiskunnan luonnonvoimaisten (vieraantuneiden, eriarvoistavien, konfliktisten) prosessien joukossa.

**Suhde analyttisen ajattelun aksiomaattiseen tai apodiktiseen alkuun.** Dialektinen käsitys alusta poikkeaa analyttisen ajattelun aksiomaattisesta alusta. Tätä dialektiselle alulle vaihtoehtoista alkua on Aristoteleen Topiikka -teoksen mukaan nimitetty myös päättelyn apodiktiseksi lähtökohdaksi (vrt. Haaparanta & Niiniluoto 1986: 55). Apodiktinen lähtökohta perustuu varmoina pidettyihin aksiomiin, joista loogisten sääntöjen mukaan johdetaan teoreemoja. Apodiktisessa alussa näyttää siis olevan tieto-opillinen näkökulma maailmaan, joka ymmärretään eräänlaisena vallitsevien asiantilojen koostumana.

Dialektinen alku taas on objektivistisesta näkökulmasta epävarmempi ja muodollis-loogisesti epävarma tai epätosi, mutta juuri subjektille kulttuurinen ja ontologinen. Dialektinen alun käsite sisältää saman oletuksellisuuden kuin itse asiassa aksiomaattinenkin alku 'varmuudessaan', mutta dialektiikassa alku ei jää tähän tilaan, vaan ilmiöiden johtamisen (sisällöllis-loogisessa) prosessissa alun perusteetkin joutuvat tarkasteluun, erityisesti kriittisessä antiteesin momentissa. Aksiomaattinen alku taas jää annettuun hypoteettiseen tilaansa, josta muodollis-loogisten sääntöjen avulla johdetaan suoralinjaisesti seurauksia (teoreemoja).

Abstraktista ja relatiivisesta alusta poikkeava aksiomaattinen, ehdoton, eksakti alku sopii kuvaamaan ihmisen geneettistä alkua, valmiina saatua ihmisyyksilössä. Se sopii myös fysikaalisten, kemiallisten ja usein biologistenkin ilmiöiden käsittämiseen. Vaikka näitä ihmisen olemisen tasoja voidaan tutkia

kohteina lähtien valmiista aksiomaattisesta alusta, itse tietoa fysiikasta, kemiasta tai biologiasta ei jo lapsena saada geneeissä valmiina, vaan kulttuurista kasvatuksen (opetuksen ja koulutuksen) kautta. Tämäkin tieto myös säilyy katoavien yksilöiden jälkeen kulttuurissa perinteenä. Kulttuuristen ja yhteiskunnallisten ilmiöiden käsittämisessä eksakti aksiomaattinen alku poistaa tiedon kehityksestä tietäjän, subjektin olemassaolon. Siitä poistuu silloin tiedon kehityksen dialektinen ulottuvuus itsetietoisuuden kehityksenä. Yhteiskunnallisissa ilmiöissä kyllä on oma luonnonvoimaisuuden ja vieraantumisen momenttinsa, minkä käsittämiseen sopii myös aksiomaattinen alku.

Dialektisessa filosofiassa on kritisoitu epädialektista ('metafyysistä'), eksaktista, suoralinjaista, määrällistä analyttistä ajattelua lähtemisestä valmiin, aksiomaattisen alun käsitteestä. Aksiomaattinen alku on siis varmana pidetty väittämä, josta johdetaan päättelysääntöjen avulla seurausväittämiä, teoreemoja. Silloin itse lähtökohta jää prosessissa kritisoimatta ja kehittymättä. Prosessin ulkopuolelta annettuna eksaktina lähtökohtana alku voi olla esim. ulkopuolisen auktoriteetin sanelema tai muuten mielivaltainen. Prosessi asettuu helposti tutkijasta ja tutkimuskohteesta riippumattoman ulkopuolisen intressin palvelukseen ja teknistyy välineelliseksi (tätä on arvosteltu mm. Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian piirissä). Näin prosessista tulee dialektiselta kannalta dogmaattinen, vain alkua mekanistisesti uusintava. Itse prosessin orgaanisuus korvautuu mekanistisuudella. Dialektisessa filosofiassa on tällaisen mekanistisen prosessin nähty vain toistavan alun aksiooman sisältöä: tuloksetkin on tavallaan annettu jo aksiomaattisessa alussa. (Kosik 1976.)

Dialektinen alku jäsentyy paremmin olemiseen, ihmisenä oloon ja refleksiiviseen tietämiseen. Aksiomaattinen tai apodiktinen alku rajoittuu enemmän kohde-suuntautuneeseen objektivistiseen tietämiseen. Ihmisen kulttuuriin jäsentymisen alkuna alun dialektiikkaa voi kuvata ainakin alkuvaiheessa *dialogina*. Dialogina myös platonilainen dialektiikka sopii Kosikin kuvaamaan dialektisen alun käsitteeseen abstraktiudessaan ja relatiivisuudessaan. Snellmanilla tämä fenomenologinen lähtökohta persoonallisuuden idean kehitykselle ilmeni siirtymisenä yksilöllisestä itsetietoisuudesta subjektiiviseen itsetietoisuuteen (minkä terapeuttiseen merkitykseen edellä viittasimme). Dialogi voi kuvata alkua ja myöhemminkin teesi-antiteesi -jännitteitä, muttei henkilön dialektisen prosessin kokonaisuutta (totaliteettia ja sen rajatilannetta).

**Idea vai paradigma tieteellisyyden esikuvana?** Dialektisen alun perusteet eivät siis ole valmiina aksiomeissa annettuina, vaan ne kehittyvät itse alun prosessissa ja siten käytännössä. Ymmärrämme, miksi dialektinen menetelmä käytännön ilmiöitäkin tarkastellessaan on kaikissa vaiheissaan samalla filosofista, perusteita pohtivaa. Siten tietämisen perusteet ovat ideana mukana tietämisen kaikissa vaiheissa suhteessa todellisuuteen, eikä niitä vain sovelleta kuin annettua valmista paradigmaa.

Aksiomaattinen alku on varma, usein empiirisesti selvä, tosi uskomus. Siihen luotetaan varmuutena kuin jonkinlaisena evidenssina. Alun varmuus voi olla perusteltua ja siitä kyseenalaistamatta aloittaminen voi säästää turhilta sel-

vityksiltä. Toisaalta kvantitatiivisten tutkimusten tuloksetkin ovat usein ennalta pääteltävissä kontekstin avulla niiden lähtökohdista. Yhdessä lineaarisen johtamisen kanssa aksiomaattinen alku on muodostamassa ilmiöiden kehitysprosessia koneen esikuvan mukaiseksi. Se on varmaankin hyödyttänyt automaattista tietojenkäsittelyä ja muuta informaatioteknologiaa.

Jo aksiomaattisen alun käsitteessä näkyy teknisen rationaalisuuden tiedonintressi, kontrolli. Alun annettuus toistetaan prosessissa myöhemminkin. Näin absoluuttinen alku merkitsee myös prosessin tulosten ennakoivalvontaa. Teknisen rationaalisuuden sisältämä koneen idea, valvotun (kontrolloidun) toiminnan idea voidaan siis johtaa jo aksiomaattisesta alusta. Dialektinen rationaalisuus taas koettelee jatkuvasti lähtökohtiaan, perusteitaan. Sen perusteet kehittyvät suhteessa käytäntöön ja itseensä käytännössä. Siten se sekä on kriittistä että mahdollistaa luovaa toimintaa, laadullisesti uuteen pyrkivää. Subjektin itsetietoisuus on mukana ja kehittyy tässä luovassa prosessissa.

Tiedollisesti kvantitatiivisen tutkimuksen objektivismi poistaa objektiivisuudestaan laadullisen muutoksen ydintekijän, subjektin, vaikka se lähtee korkeellisesta tutkimusasetelmasta. Luonnollisten tilanteiden korvaaminen koejärjestelyillä pyrkii mm. tiedon ja toiminnan subjektin vaikutuksen hävittämiseen. Sellaisen objektiivisuuden käsitteen ymmärtäminen, jossa objektiivisuus sisältää myös subjektiivisuuden olemassaolon ja vaikutuksen, merkitsee jo dialektista ajattelua. Kalkyloivan ajattelun mekanistisuutta ja subjektin hävittämistä ('keneksi tahansa', 'das Man') ja koneen paradigmaa yhteisöllisen ja yhteiskunnallisen toiminnan käsittämistapana on arvosteltu mm. eksistentiaalifilosofiassa.

Toisaalta kvantitatiivinen kalkyloiva ajattelu, sen väline-päämäärä -rationaalisuus, soveltuu yhteiskunnallisen vallankäytön ja markkinoiden vaihdannan intresseihin palvellen mm. niiden ennustettavuuden tarvetta. Byrokraatia modernin vallankäytön muotona noudattaa juuri koneen ideaalia (Weber). Adorno ja Horkheimer löysivät ('Valistuksen dialektiikassaan', 2008) fasismin nousun taustalta länsimaisessa kulttuurissa valistuksen rationaalisuuden periaatteen instrumentalisoitumisen, keskittymisen keinoihin, välineisiin ja muotoihin sivuuttaen arvot ja tavoitekysymykset. He osoittivat, miten fasismi ja natsismi toimivat instrumentaalisessa mielessä rationaalisesti. Instrumentaalisessa ajattelussa rationaalisuus menettää alkuperäisen henkensä ja ajattelun yhteyden kokemukseen kääntyen vastakohtakseen. Rationalismi näyttää instrumentaalisessa ajattelussa korvautuvan operationalismilla, mihin kiinnitimme huomiota klinisen psykiatrian nykyisissä tautiluokituksissa.

## 5.2 Vastakohdat ja kieltämisen kieltäminen

*Dialektinen käsitys muutoksesta ja kehityksestä 91, Sielunelämän dialektiikka 92.*

Snellmanilaisen hengenfilosofian dialektiikka, varsinkin kieltämisen kieltämisen prosessi, on käynyt tutuksi mm. henkilön käsitteen jäsentymisestä kansankulttuurin ja korkeakulttuurin kautta kansalliskulttuuriin ja siitä yhteiskunnal-

listen ja valtiollisten välitysten (mistä enemmän tuonnempaan kohdissa 6. ja 7.) kautta yleisinhimilliseen sivistykseen. Muita dialektisen prosessin kuvauksia tai ns. lakeja on systematisoitu varsinkin marxilaisessa dialektiikassa, josta juontaa mm. Linehanin dialektisen käyttäytymisterapian dialektiikka-käsitys. Voimme tietysti löytää sielunelämän dialektiikkaan kuvauksen myös Jaspersin 'Yleisestä psykopatologiasta', mutta se vaatii tarkempaa keskittymistä tuonnempaan. Marxilaisessa traditiossa dialektiikka on määritelty 'tieteeksi luonnon, yhteiskunnan ja ajattelun yleisistä liike- ja kehityslaeista'. Nuo yleiset kehityslait auttavat ymmärtämään dialektiikkaa yleisemminkin (myös hegeliläistä dialektiikkaa, sokraattista dialogia jne.). Dialektiikan kategorioita olemme jo tarpeen mukaisesti ja eri asiayhteyksissä kuvanneetkin henkilön käsitettä ajatellen.

**Dialektinen käsitys muutoksesta ja kehityksestä.** Kehityksen ja tarkemmin itsetietoisuuden tai itseyden kehityksen filosofiana dialektiikassa on siis oleellista kehityksen luonne, jota kuvataan kehityslaeilla. Lyhyesti voimme kuvata dialektisesti käsitetyn kehityksen piirteitä marxilaisen eli materialistisen dialektiikan kehityslakien avulla.

- 1) *Vastakohtien ykseys ja jännitteisyys tai "taistelu"*: Kehitys ymmärretään sisäisten vastakohtien jännitteestä syntyväksi eikä ulkoisten tekijöiden aiheuttamaksi (kuten esim. ärsyke - reaktio -mallissa). Vastakohtien ykseys luonnehtii myös kehityksen relationaalista luonnetta. Vastakohtien ykseydellä on myös viitattu dialogisuuteen, joka johtaa korkeamman tasoiseen ymmärtämiseen, vaikkei vastakohtien keinulaitamainen (Linehanin sanoin "teeter totter") vaihtelu vielä merkitse kehitystä (Linehan 1993: 34-35). Itse kehitysprosessi jää tavoittamatta esim. mittaamalla sen staattiset tilat hetkinä To ... Tn, siis tilojen määrällinen vaihtelu tai alkutila ja lopputila, vaikka pisteet yhdistettäisiin koordinaatistoon suoraksi. Kehityksen olemassaolo (eksistenssi) jää siihen kohdistetussa objektivistisessa tietämisessä tavoittamatta.
- 2) *Määrällisen ja laadullisen toisikseen muuntuminen (Umschlagen)*: Olion laatu kestää määrällisiä muutoksia (lisääntyminen ja väheneminen, laajeneminen ja supistuminen jne.) paljonkin, mutta jossain vaiheessa olion mitta murtuu ja ne vievät laadulliseen kehitykseen tai taantumiseen. Laadullinen kehitys eroaa määrällisestä muutoksesta tai vaihtelusta, mutta on suhteessa siihen muutoksen tai kehityksen jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden kautta.
- 3) *Kieltämisen kieltäminen (negaation negaatio)*: Muutos kehittää vastakohtansa (ensimmäisen negaation), ja niiden ristiriita luo laadullista kehitystä, jossa molemmat nousevat uudelle tasolle synteessissä kumottuina ja säilytettyinä (toinen, pelkän kieltämisen kumoava negaatio). Tämä uusi synteesi (kieltämisen kieltäminen) luo uudenlaisen vastakohtansa (eli on teesi suhteessa antiteesiinsä) ja kehitys jatkuu. Tätä konstruktiivista prosessia on yleisesti luonnehdittu (alkujaan J. G. Fichten) ilmauksella 'teesi

- antiteesi - synteesi'. (Hetemäki & Ojanen 1999: 45; Honderich 1995: 198-199; Klaus & Buhr 107, 145.)

Kieltämisen kieltämistä on pidetty tärkeimpänä dialektisena periaatteena, koska se ilmaisee kehityksen refleksiivista luonnetta (itsetietoisuuteen ja itsetietoisuuden kehittymistä), kehityksen kulttuurista luonnetta. Mm. Linehan soveltaa dialektisessa terapiassaan teesi - antiteesi - synteesi -ajattelua. Toisaalta negaation negaation synteettisyyttä on myös kritisoitu yhteiskuntatutkimuksessa totalitaarisuuden mahdollisuudesta ja pidetty dialektiikan ytimenä vastakohtien jännitteistä ykseyttä (Adornon ns. negatiivinen dialektiikka, sokraattinen dialogi).

Dialektiikkaa on myös luonnehdittu epistemologian, sisällöllisen logiikan ja ontologian ykseydeksi. Ts. dialektiikka liittyy ajattelun ja olemisen suhteen ongelmaan. Tässä tulee esiin dialektiikan suhde ihmisen kulttuurikehitykseen. Tuota ajattelun ja olemisen ykseyttä ei kuitenkaan oteta annettuna, välittömänä ykseytenä, vaan sen käsittäminen on välittynyttä, prosessuaalista. Tämän välittymisen yleinen muoto on negaation negaatio.

Ajattelun ja olemisen ykseys viittaa ensinnäkin ihmisen kulttuurikehitykseen. Ihmisen olemisen (ontologinen taso) sisältää historian, vallitsevuuden (aktuaalisuuden) ja mahdollisuuden (potentiaalisuuden) momentit. Näimme Snellmanilla näiden kehityksen puolten ajallisen ykseyden nykyisyyden käsitteessä. Ihmisyksilön situaatiota kulttuurin prosessissa on luonnehdittu hermeneuttisen kehän käsitteellä (Rauhala 1976: 94). Historiallisen ja mahdollisen momentit ihmisen olemassaolossa antavat hermeneuttiselle kehälle kehittyvän spiraalimuodon.

Toiseksi tämä ykseys viittaa käsitykseen kehityksestä itsekehityksenä. Kehitys ei siis ole pelkkää reaktiota ulkoiisiin syihin, vaan aktiivinen itseään säätelevä prosessi, joka etenee sisäisten vastakohtien kautta (logiikka). Tässä vastakohtien ykseydessä näkyy myös dialektisen kehityskäsityksen relationaalisuus. Kehitys ei siten ole olemukseltaan eroa edeltävän tilan ja seuraavaksi tarkastellun (mitatun) tilan kesken eli niiden välillä tapahtuvaa selittämätöntä (tai hypoteettisesti joksikin oletettua) vaihtelua tai muutosta, jota tilastollisissa tutkimuksissa voidaan eksaktisti mitata.

**Sielunelämän dialektiikka.** Jaspers pohtii sielunelämän vastakohtaisia jännitteitä ja sen dialektista liikettä. Hän toteaa yleisesti sielunelämän ja sen sisältöjen olevan vastakohtiin jakautunutta, mutta vastakohtien kautta kaiken taas kuuluvan yhteen. Vastakohtaisuudet Jaspers jäsentää kategorisiin, biologisiin, psykologisiin ja henkisiin. Vastakohtaisuuksien yleisyys ilmenee *loogisesti* kategorioiden moninaisuutena (*Mannigfaltigkeit*), *reaalisuutena* biologisessa ja psykologisessa, *henkisesti* (*geistig*) spirituaalisena eli henkisenä (*spirituelle*) mahdollisuutena, joka voi toteutua (Jaspers 1948: 283). Kiinnostavasti vastakohtaisuuksien yleisyydessäkin näkyy loogisen ja reaalisen jännite. Henkisyyden taso näyttäytyy ne ylittävänä synteessinä tai ratkaisuna, itsetietoisuutena, kuten Snellmanilla persoonallisuuden ideana.



*Biologiset* vastakohtat ilmenevät vastakkaisuuksina, rytmeinä ja kierto-kulkuina, kuten sisään- ja uloshengitys, uni ja valve, elämän mies- ja naissukupuolisuus. *Psykologiset* vastakohtat ovat voimakkaampia ja sovittamattomampia ja vievät kehitystä 'tehokkaammin' eteenpäin, kuten sielun tilat ja vietit, siitä edelleen vallan tahto ja pyrkimys alistua, itsepäisyys (Eigenwille) ja yhteishenki (Gemeinschaftssinn) jne., toisaalta pyrkimys itsenäisyyteen, vastuullisuuteen, toimintaan, elämään ja toisaalta pyrkimys turvallisuuteen, vastuun välttämiseen tai vastuuvapauteen (Verantwortungslosigkeit), rauhaan, kuolemaan – järjestyksen murtumiseen ja järjestäytymiseen. Näin psyykkisessä kehityksessä välttämättä vastakohtia ja polariteetteja (kärjistymiä). Jaspersin käsite 'ymmärtävä psykologia' liikkuu vastakohtaisuuksien alueella. (Mt.284.)

*Henkinen* tarttuu kaikkiin vain tapahtuviin ja tiedostamattomiin vastakohtaisuuksiin, tunnistaa niiden merkityksen, tarkastelee niitä symboleina eri puoliltaan ja eri valaistuksissa aina biologisiin pooleihin (esim. miespuolinen-naispuolinen) ja psykologisiin antagonismeihin (esim. halu-haluttomuus, ilosuru, varttumisen-rappeutuminen) asti. Henkisyys siis liikkuu vapaasti biologisen ja psykologisen alueilla. Vastakohtaisuudet saavat arvomerkityksen, kuten tosi-väärä, kaunis-ruma, hyvä-paha. Olennaista hengelle on kuitenkin siitä itsestään itsessään itsensä kanssa (von ihm in sich mit sich) toteutuva liikkuminen: se kulkee poolilta toiselle, ei suosi (erträgt) vastakkaisuuksia ja tahtoo siksi ylittää kaikki ristiriidat, pitää (zusammenhalten) vastakkaisuudet yhdessä aina kattavammassa virittyneisyydessä (Spannung). (Mt. 284.)

Henkisessä (Im Geiste) vastakohtien yhteen kuuluvuus ja sen tapa tulee tietoiseksi ja toimivaksi mittamaattomassa työssä (mt. 284). Vastakohtat ovat toisiinsa sidoksissa jatkuvan liikkeen syntynä, ja tätä liikettä (tai oikeammin jatkuvaa liikuntaa, eikä yksittäistä liikettä) kutsutaan dialektiikaksi (mt. 284). Sielullisessa todellisuudessa Jaspersin mukaan vastakohtat suhtautuvat toisiinsa kolmenlaisella tavalla: 1) Aikaa myöten ilman tietoisuutta vaihtuva liike tai liikunta, kuten sisään- ja uloshengitys, apeus ja hilpeys, innostus ja tympeys, lempeys ja viha, ja päinvastoin. 2) Vastakohtien kamppailu: polaariset vastakkaisuudet ilmaantuvat (Entgegengesetzte wird gegenwärtig) samassa sielussa törmäten toisiinsa. 3) Minä itse ratkaisen vastakohtien kesken toista suosien ja toisen pois sulkien. Toisikseen vaihtumisessa on kysymyksessä tapahtuminen (1), kamppailussa sisäinen toiminta (2), päätöksessä (Entscheidung) puolestaan ratkaisu (Entschluss) (3). Kahdessa viimeksessä (2 ja 3) vastakohtien ykseydessä ja kamppailussa eli Jaspersin mukaan dialektiikan tavassa päädytään radikaalisti erilaisiin dialektisiin liikuntoihin tai muutoksiin: toisaalta *synteisiin* sekä-että ja toisaalta *valintaan* joko-tai. (Mt. 284.)

Synteisissä vastakohtat liittyvät rakentavaan jännitteeseen mahdollistaen hetkessä harmonisen ratkaisun kokonaisuudeksi, joka tosin pian muuntuu uudeksi liikunnoksi, mutta kulkee rakentavaa tietä toteuttaen jännitteisten vastakohtien rikkautta ja alaa ykseydessä. Kokonaisuus vastakohtien liikunnan kautta ilmenee täydellisesti eli vastakohtien kokonaisuus toimii (gilt) alkuperänä ja päämääränä. Synteisissä dialektiikka siis johtaa kokonaisuuteen. (Mt. 284-285.) Huomaamme synteisin liittyvän konkreettisen totaliteetin käsitteeseen.

Sen sijaan valinnassa ihminen kohtaa joko-tai -tilanteen. Hänen täytyy päättää, mitä hän on ja mitä hän tahtoo. Muut mahdollisuudet pois sulkevan ratkaisun ehdottomuudessa muodostuu pohja totuudellisuudelle (Ernst) ja luotettavuudelle (Verlässlichkeiten). Olemassaolon (Dasein) tai maailman mahdollisuuksien (Weltmöglichkeiten) ristiriidat ovat lopulliset; niiden edessä pako esim. totaaliin harmoniaan (Totalharminie) tai itseen käpertyminen on epärehellisyyttä. Se koskee hetkeä todellisuutena (Wirklichkeit), jolloin tarvitaan omia tekoja, hyviä tai pahoja, ja silloin tulee mahdolliseksi totalisoiva, yhteen liittävä, vastakohtat pois sulkeva katsomus (Anschauung). Tässä dialektiikka vie päätöksen rajalle. (Mt. 285.) Jaspersin kuvaus valinnasta tai ratkaisusta liittyy rajatilanteen käsitteeseen.

Vaarana kokonaisuuteen (synteisiin) suuntautuvalla sielulle on Jaspersin mukaan huomaamaton vajoaminen pohjattomuuteen, luisuminen esteettisesti lumoavaan totaliteettiin, ryhdittymyteen (charakterlos) epäluotettavasti ja sofistisesti sekä-että -dialektiikan keinoin. Puolestaan ratkaisua pohjaksi etsivä sielu voi laiminlyödessään vastakohtaparin toisen puolen muuntaa pakon omaiseksi (gewaltsam), kulkea köyhtymisen tietä, tulla yksipuolisuuden rauhassaan elottomaksi, jatkossa antautua huomaamattaan laiminlyödyn ja pois suljetun vaikutukselle, sortua torjuttuun. (Mt. 285.)

Etsittäessä kokonaisuuteen ja ratkaisuun pohjautumisen etuja on Jaspersin mukaan painotettava vastakkaisuuksissa juuri positiivisuutta: sekä-että -synteessissä keskittietä vastakohtien kokonaisuutta rakentavana yhteisjänniteenä (Zusammenspannung); joko-tai -päätöksessä totuudellisuuden (Ernst) ehdottomana perusteena, ryhdittömyyden tai ahtauden vastakkaisuuksien puolissa, ei voi nähdä vain toista puolta positiivisena ja toista negatiivisena, vaan on huomioitava positiivinen molemmissa vastakkaisuuksissa. (Mt. 285.) Jaspersilla ratkaisu tai päätös näyttää olevan positiivisena samassa asemassa kehityskulussa kuin synteesi, joka kyllä muodostuu alemman tason ristiriidoista, mutta synteessinä omalla tasollaan onkin teesi, joka asettuu jännitteeseen antiteesinsä kanssa. Ratkaisu tavallaan 'harppaa' suoraan synteessin tasolle, eikä siellä jää vaille omaa antiteesiaan. Ratkaisu oli siis valinta vain edellisellä tasolla.

Jaspersin mukaan ihmisen tilanteen perusluonne ajassa on, ettei synteessin ja antiteessin synteesi (Synthese von Synthese und Antithese) ole toteutettavissa. Se merkitsee, että elämämme täytyy historiallisesti valita ja toteuttaa kohtalonsa mahdollisuutena ja vaarana ja että oikea ratkaisu (Lösung) traagisten rajojen ja transsendentaalisten ratkaisumahdollisuuksien edessä katoaa. (Mt. 285.) Toisaalta synteessin ja toisaalta antiteesiksi ymmärretyn ratkaisun tai valinnan soveltamattomuus viittaisi näin kahdenlaiseen dialektiikan tapaan ja kaksinaisuuden ilmenemiseen ja tarpeeseen toisaalta konkreettisen totaliteetin ja toisaalta rajatilanteen suhteen.

Dialektiikan muunnelmiseen Jaspers korostaa olevan universaali ajatusmuoto, joka on vastakkainen rationaalisille ymmärrysmuodoille, mutta joita se käyttää samalla kun se ylittää ne. Dialektiikka on sielun ymmärtämiselle välttämätöntä ja antaa käsityksen inhimillisestä tilanteesta (Situation), asianteiloista ja muutoksista. (Mt. 285.) Jaspers näkyy tässä tekevän eron *ymmärryksen ja järjen*

välillä, kuten Hegel, jonka Hengen fenomenologia -teokseen Jaspers alaviitteessä viittaakin. Järki eli henki toimii ja vaikuttaa dialektisesti, kun taas sinänsä rationaalinen ymmärrys jää muodollisen logiikan puitteisiin. Hengenfilosofia on siis dialektista filosofiaa.

Jaspers kertoo myös esimerkkejä psykopatologian ymmärtämisestä vastakohtien dialektiikan avulla. Normaalisti terveessä sielussa sielun vastakohtat saavat aikaan täydellisen tai toimivan yhtenäisyyden tai ykseyden (volle Vereinheitlichungen) joko selkeän päättäväisen valinnan tai kattavan synteessin kautta. Epänormaaleissa tapauksissa joko jokin tendenssi itsenäistyy ilman vastaikutuksen esiin pääsyä tai ei lainkaan synny yhtenäisyyttä, tai juuri vastasuuntaus (Gegentendenz) valtaa erityisen itsenäisyyden. (Mt.286.)

Esimerkkeiksi vastakohtien dialektiikasta psykopatologiassa Jaspers ottaa psykoosien ja neuroosien (neuroosit: nykyisin ahdistuneisuushäiriöt ja lievät mielialahäiriöt) ymmärtävän analyysin. Psykoottisuudessa esimerkkinä yhden pyrkimyksen itsenäistymisestä ilman vastapyrkimystä (Gegentendenz) hän esittää käskyautomatian (Befehlsautomatie), ekolalian ja ekopraksian. Potilas jatkaa annetun käskyn noudattamista tietäessään sen tarkoituksen tulleen jo tehtyäkin, vain toistaa häneltä kysyttyä kysymystä, jatkaa merkityksetöntä liikumista. Vastakohtien puuttuvasta ykseydestä (Vereinheitlichung) hän ottaa, alkujaan Bleulerin ambivalenssiksi nimeämän, saman affektiivisen asian (Gegenstand, oikeastaan 'tunnevastineen') samanaikaisen positiivisen ja negatiivisen affektiivisen painotuksen. Vastakkaisen pyrkimyksen tai suuntauksen (Gegentendenz) itsenäistymisestä Jaspers kertoo esimerkkinä negativismin. Siinä potilas pyrkii kaikkea vastaan tai tekee päinvästaista. Potilas ei esimerkiksi itse syö, mutta ottaa kyllä vierustoveriltaan ruuan pois. Samoin Jaspers viittaa Kraepelinin tietyiksi stupor-tiloiksi tulkitsemiin potilaan aloituspyrkimyksiin, joissa vastapyrkimys johtaa sulkutilaan. Potilaan kuulemat ääniharhat puhuvat joskus päinvästaista kuin potilas itse aikoo. (Mt. 286.) Kiinnostavasti monet Jaspersin kuvaamat oireet näyttävät nykyisin olevan erittäin harvinaisia psykoottisessa käyttäytymisessä, myös kroonistuneesti skitsofreniaa sairastavilla, toisin kuin hänen kuvaamansa neuroottiset ristiriidat. Palaamme tuonnempana kehityksen kontekstuaalisuuteen tai situationaalisuuteen dialektisessä tarkastelussa.

Neurooseissa vastakohtien ykseyden ja valinnan puuttumisesta Jaspers kertoo esimerkkinä päättämättömyyden ja kyvyttömyyden viedä asioita loppuun. Tärkeämpänä vastakkaisuutena neurooseissa mm. psykoterapian kannalta Jaspers pohtii jännityksen ja rentoutuksen dialektiikkaa. Jännityksen ja rentoutuksen polaaraisuus ulottuu biologisesta sielulliseen ja henkiseen: lihaksista tahdon kautta maailmankatsomukselliseen perusasenteeseen (bis zur weltanschaulichen Grundhaltung). Fysiologisen rytmin tasapainoon voi päästä vain liikunnan kantajan onnistuneen vitaalinen tapahtumisen kautta, mutta myös vain kamppailevan, ylöspäin pyrkivän ihmisen panoksesta, joka vasta sisäisessä toiminnassa tulee siksi mitä se on. Fysiologisesti on kouristus tai kollapsi (tajuttomuus) ja terveys, joka ei ole niistä kumpikaan; sielussa on jäykistyminen (Verkrampfung) ja velttous, itsepäisyys ja tahdottomuus sekä näihin vastakohtiin suistumaton avoin kirkas halu (Wollen). Jännityksen ja laukeamisen (Lö-

sung) vastakkaisuuksista, jotka ovat väistämättömiä muiden vastakkaisuuksien hallinnalle, syntyy liikuntoja, joko jäykistymiseen tai veltostumiseen luisuvia tai jännityksestä laukeamisen kautta kulloinkin onnistuvassa synteisissä uusiin jännitteisiin kulkevia. (Mt. 286.)

Jaspers suhtautuu kriittisesti ymmärtävän psykologian ja karakterologian yleisluonteisten vastakohtaisuuksien, kuten Freudin objektivarauksen (Objektbesetzung) ja narsismin tai Jungin ekstroversioon ja introversion vastakäsitteiden, absolutisointiin. Yhden vastakohtaisuuden soveltamisessa kaiken sielunelämän kattaviksi siitä tulee yhä epämääräisempi ja monimerkityksisempi. Absolutisoiduista vastakohtaisuuksista tulee helposti näennäisen universaalisti valaisevia ja aina toimivia iskusanoja, jotka tuskin kertovat enempää kuin vastakohtaisuus yleensä. (Mt. 287.) Vaikka Jaspers käyttää dialektiikkaa menetelmänä ja prosesseina, hän ei selvästikään pyri luomaan dialektista järjestelmää, kuten Hegel ja Hegelin järjestelmää subjektiivisen hengen ja kansallishengen suhteen kehittävä Snellman. Jaspersin rajatilanteen käsite merkitsee järjestelmän, systeemin vastakohtaa ja myös vapauden mahdollisuutta, ja sen positiivinen ratkaisu kehittää henkilön tai yhteisön maailmankatsomusta.

Hegelilaisen järjen käsitteen sijasta Jaspers korostaa ymmärrystä ja ymmärrettävyyden sidonnaisuutta vastakohtaisuuteen. Kehityksen kokonaisuutena, kokonaisyhteytenä, hän puhuu synteettisen totaliteetin sijasta kehityksen kehistä (Kreis), joissa vastakohtat toimivat, ja kehien sisä- ja ulkomaailmasta viitaten von Weizseckerin Gestaltkreis-käsitteeseen:

”... ymmärrettävän elämän avartuminen onnistuu avoimuudessa dialektisten liikuntojen kehälle ja vaaroille. Jokainen suoralinjainen tarkoitus, kaikki rationaalinen fiksoituminen on vain momentti – välttämätön momentti – kehäliikuntojen kokonaisuudessa. Vasta tässä se saa mielensä, mittansa, toteutumisensa edellytyksen. Kehissä ilmestyvät ideat, ilmaantuu kaiken kattava (Umgreifende), oleminen (Dasein), henki, olemassaolo (Existenz). Kehien murtumisessa luodaan uusia kehiä.” (Mt. 288.)

### 5.3 Konkreettinen totaliteetti ja rajatilanne

*Järjestelmän ja menetelmän jännite konkreettisesti totaliteetissa 97, Holistisen ihmiskäsityksen konkreettinen totaliteetti 99, Rajatilanne maailmankatsomuksessa ja totaliteetti-järjestelmässä 100.*

Holistista eli kokonaisvaltaista ihmiskäsitystä on usein pidetty psykiatriassa ja psykologiassa eettisesti perustelluimpana. Mm. Rauhala kehittää ihmistieteiden tieteenfilosofiaa ontologisesti holistisena. Jaspersin näimme ihmisen psyyken eli sielun antinomiasissa ymmärtämisessä korostavan ristiriitojen jännitteen ohella samalla ristiriitojen kuulumista kokonaisuuteen. Jaspers ei kuitenkaan tavoitellut Hegelin totaliteettia muistuttavaa kokonaisuuden järjestelmää, vaan puhui kehityksen kehistä (Kreisen) kehityksen ristiriitojen 'parina', siis dialektisen kehityksen kierteen (spiraalin) muotoisina, uuteen avautuvina kehinä.

Dialektisessa kehityksessä käsitys holismista liittyy konkreettisen totaliteetin eli totaalisuuden käsitteeseen (parempaa suomea olisi 'totaalisuus' kuin totumuksesta tuleva sana 'totaliteetti'). Totesimme jo johdannossa Marxin kuuluisan Feuerbach-teesin, jossa hän luonnehti ihmistä yhteiskunnallisten suhteiden totaliteettina. Mutta toteutuuko konkreettinen totaliteetti yhteiskunnallisissa vai pikemminkin yhteisöllisissä suhteissa? Tässä tulemme jo sosiopsykiatrian alueelle, joten voimme kommentoida kysymystä vasta siinä vaiheessa. Usein totaliteetista puhuttaessa jääkin tarkemmin määrittelemättä tuon dialektisen kokonaisvaltaisuuden luonne.

**Järjestelmän ja menetelmän jännite konkreettisesti totaliteetissa.** Konkreettinen totaliteetti ilmaisee dialektisesti ymmärrettyä osa-kokonaisuus -suhdetta, siis momenttien ja totaliteetin suhdetta. Totaliteetti viittaa 'kokonaisuuteen ja suhteissa oloon', kokonaisuuden ja osien samanaikaiseen ja molemminpuoliseen vuorovaikutukseen. Kuvatessaan dialektista psykoterapiaansa Linehan ilmaisee asian termein "wholeness and interrelatedness". Osat eli momentit ovat itsessään myös kokonaisuuksia, totaliteetteja. Esimerkkinä dialektisesta ajattelusta Jaspers kuvaa (hegeliläiseen tapaan) elämää konkreettisenä totaalisuutena:

"Tuleminen ei ole olemista (Sein) eikä olemattomuutta (Nichtsein), vaan samalla molempia, sekä olemista että olemattomuutta, jotka yhdistyvät (zusammenschliessen) tulemisen konkreettisuuteen.

Elämä ei ole osien yhteen kietoutuva (zusammenhängende) summa kuten mekanismi eikä ykseys, vaan molempia: kokonaisuus, joka kokonaisena on osien edellytys, jonka osat puolestaan ovat kokonaisen edellytys. Elämä on sekä mekanismi että ykseys; ja se ei ole mekanismi eikä ykseys, vaan molempien päättymätön synteesi yhdessä kokonaisuudessa." (Jaspers 1919: 68 – suom. HH.)

Dialektinen kokonaisuus eli konkreettinen totaliteetti ei ole osistaan eli momenteistaan abstraktinen, vaan muodostuu niistä, kuten muistamme jo latinan sanoista *concretum* = 'yhteen kasvanut' ja *abstractum* = 'irti reväisty'. Totaliteettia ei siis ole olemassa ilman momentejaan eikä momentteja ilman totaliteettia, jonka momentit vuorovaikutuksessaan ja kehityksessään muodostavat. Konkreettisuus viittaa prosessiin, jossa totaliteetti kehittyy momenttien välityksen (Vermittlung, Mittelglieder) kautta (Manninen 1987: 124). Momenttien suhteeseen täytyy sisältyä myös vastakohtien jännitteen. Vai mitä muuta välittyminen merkitsisi kuin vastakohtien jännitettä ja ykseyttä...

Eikö teesi - antiteesi - synteesi -kulku olisi juuri dialektisesti käsitettävä pikemminkin ontologisena prosessina kuin rakenteena tai tieto-opillisena menetelmänä pikemmin kuin järjestelmänä? Kysymys näyttäisi sekä psykiatrisesti että filosofisesti perusluonteiselta siten, että tieto-opillinen materialistinen ajattelu lähtisi mieli-ruumis tai henki-aine -suhteissa perusyksiköiden, rakenteen, yhteyksien, funktion (toiminnan), järjestelmän näkökulmasta; puolestaan ontologinen tai tieto-opillisesti 'idealistinen' ajattelu taas lähtisi prosessin, suhteisuuden, käytännön (praksiksen), kommunikaation, menetelmän näkökulmasta.

Konkreettisen totaliteetin käsite viittaa ihmisen ajattelun ja olemassaolon ykseyteen käsitteellisellä tasolla. Seuratessaan ilmiöiden sisäisiä ristiriitoja ja

niiden muodostamia kehittyviä kokonaisuuksia, pyrkiessään kuvaamaan käsittein inhimillisen olemassaolon liikuntaa, ajattelu käsittää sen käsitteissään järjestelmän ja menetelmän dialektiikkana. Järjestelmä on käsitetty menetelmän oleelliseksi puoleksi ja päinvastoin. Niinpä dialektista metodia on luonnehdittu, paitsi negaation negaatioksi ('teesi - antiteesi - synteesi'), varsinkin marxilaisessa dialektisessa materialismissa myös 'abstraktisesta konkreettiseen kohoamisen' metodiksi. Viimemainittuun viittaa myös konkreettisen totaliteetin käsite.

Abstraktista konkreettiin kohoamisen metodi lähtee empiirisestä, koetusta välittömästä totaliteetista (kokonaisuudesta, suhteutumisesta). Sitä seuraa ilmiöiden analysointi erillisinä ilmiöinä ja käsitteellinen abstraktio. Tällä tasolla käsitteellinen merkitseekin abstraktista suhteessa alkuperäiseen havaittuun totaliteettiin, sen aistimellis-konkreettiseen kokonaisuuteen. Mutta abstraktit käsitteet eivät riitä dialektisessa käsittämässä, jossa todellisuuden prosessi pyritään tavoittamaan käsitteellisenä prosessina, konkreettisin käsittein. Siis alkuperäisen totaliteetin kokonaisuus ja suhteutuneisuus on kumottuna ja säilytettynä korkeammalla tasolla käsitteiden liikkeenä ja suhteutuneisuutena. Tätä tarkoitetaan kohoamisella abstraktilta käsitteelliseltä tasolta konkreettiselle käsitteelliselle (tai käsittävälle) tasolle (konkreettisen totaliteetin käsittämällä). (Manninen 1987.)

Kohoaminen alkukonkreettisesta ensin käsitteellis-abstraktiseen välitykseen ja sen kautta käsitteellis-konkreettiseen on siis abstraktista konkreettiin kohoaminen metodina. Pelkkä kohteellinen tietäminen kyllä toimisi alkukonkreettisen empirian tasolla ja muodollis-looginen päättely vastaavasti alkukäsitteellisen abstraktion tasolla, mutta kohoaminen käsitteelliseen konkreettiseen edellyttää myös olemisen käsittämistä (ontologiaa). Alun konkreettinen olemisen käsitetään silloin konkreettisesti olennaisena, siis kontekstuaalisesti 'sosiaalisena', prosessuaalisesti historiallisena ja autonomisesti kulttuurisena olemisenä ja tietämisenä. Olemisen autonomisesti olevana konkreettisena totaliteettina mahdollistaa henkilön käsittämisen.

Välittymisen kautta konkreettinen totaliteetti kyllä selittää yleisyyden muodostumisen yhteisyydeksi. Välittyminen on kuitenkin silloin käsitettävä fenomenologisesti olemisen (myös oman olemisen) eikä pelkästään kohteellisen tietämisen kautta, jotta siinä tulisi esiin vastakohtien jännitteinen ykseys. Tämä puoli välittymisen ja ristiriidan käsitteiden suhteessa jää helposti huomiotta.

J. V. Snellmanin 'Psykologian oppikirja' (1837 / 1982, b) on hyvä esimerkki konkreettisesta käsitteellisestä ajattelusta, joka lähtee alkuperäisestä aistimellis-konkreettisesta totaliteetista edeten käsitteellis-abstraktisen kautta käsitteellis-konkreettiseen totaliteettiin. Snellmanin esityksen systemaattisuus luonnollisesti eroaa Linehanin dialektisen terapian esityksestä, joka näyttää etenevän teesi - antiteesi - synteesi -prosessia dialogisemmin. Toinen näyttää saman prosessin teoreettisemmalta ja toinen käytännöllisemmältä muodolta.

Sama dialektisen filosofian emansipatorinen tiedonintressi eli vieraantumisen voittaminen ihmisen kulttuurikehityksessä ilmenee kuitenkin molemmassa dialektiikan sovelluksissa. Vieraantumisen voittamisessa on keskeistä juuri yleisyyden käsittäminen (dialektisesti) konkreettisena ja ristiriitojen kautta



välittyneenä prosessina. Ristiriitojen ykseys-ulottuvuus ja kieltämisen kieltämisessä muodostuva synteesi korostavat yleisyyden dialektista luonnetta yhteisyytenä. Vieraantumisen voittamisella on paradigmaattinen merkitys kehityksen ymmärtämiselle itsekehityksenä sekä terapian ymmärtämiselle potilaan autonomian edistämisenä.

**Holistisen ihmiskäsityksen konkreettinen totaliteetti.** WHO:n kuuluisaa terveyden määritelmää ihmisyksilön bio-psyko-sosiaaliseen hyvinvointiin perustuvana on pidetty holistisen ihmiskäsityksen mukaisena. Psykiatriassakin terveyden ja sairauden vastakkaisuudessa psyykkisen normaaliuden ja epänormaaliuden todettiin määräytyvän lopulta ihmisen kokonaisuudesta käsin (Blankenburg / 2014: 166-167), siis holistista ihmiskäsitystä vastaavasti.

Martti Siiralan tutkimaa yksilöpatologian ja yhteisöllisen patologian suhdetta voi helposti ymmärtää konkreettisen totaliteetin käsitteen avulla, lähtien yksilön konkreettisesta olemisesta kulttuurisessa ja ns. sosiaalisessa kontekstissaan. Samoin abstraktista konkreettiseen nousemisen metodi auttaa ymmärtämään myös Erich Frommin tutkimaa persoonan yhteiskuntaluonteen käsitettä (vrt. Funk 1999: 56). Toisaalta yksilöllisen ja yhteisöllisen patologian erottamisen voi ymmärtää juontuvan myös tieto-opillisesti objektivistisesta todellisuuden halkomisesta, joka – abstraktiutensa vuoksi – tuottaa 'todellisuuden väärää omistamista' (Siirala 1986: 23-24,31). Wolfgang Blankenburg (2007: 155) mainitsee Siiralan saksankielisen teoksen yksilöllisyyden ja yleisyyden suhteesta skitsofreniassa (1963) liittyvän juuri marxilaiseen perinteeseen, mikä viittanee keskieurooppalaiseen marxilaiseen dialektiikkaan, kuten Frankfurtin koulukunnan kriittiseen teoriaan.

Mitä holistisuus tarkoittaa henkilön käsitteen ymmärtämisessä? Määrällisessä tutkimuksessa holistinen käsitys ihmisestä helposti ymmärretään vaatimuksena kaiken tietämisestä ja selittämisestä. Silloin olisi ensin kerättävä kaikki empiirinen tieto ihmisestä, muutettava se määrällisesti mitattavaksi ja sitten esim. tilastollisin menetelmin löydettävä ko. menetelmien mahdollistamat korrelaatiot ja muut tilastolliset suhteet. Määrällisessä tutkimuksessa avuksi tulisi siis tilastollinen otanta eli osajoukko ja sen tilastollisen käsittelyn avulla saatujen tulosten yleistys perusjoukkoon. Näiden tulosten tulkinnan avulla muodostettuun eksaktiin teoriaan olisi sitten ilmeisesti uskottava 'holistisena käsityksenä ihmisestä', vaikka jo havaintojen objektivoinnissa ja matemaattisesti mitattaviksi muuntamisessa olisi pudonnut todellisuuden oleellisia puolia pois määrällisen mittaamisen piiristä.

Dialektisesti käsitetyssä yleisyydessä, yhteisyydessä, erityisen ja yleisen ristiriitainen ja välittynyt suhde on toisenlainen kuin esim. tilastollisesti käsitetyssä yleisyydessä, jossa erityinen katoaa alkaen ilmiön operationalisoinnista ja joka päättyy vieraantuneen yleisyyden kautta tulkittaviin ja esineellistettäviin inhimillisiin suhteisiin. Vieraantumisen tehtävä ja inhimillinen merkitys sellaisinaan voitaisiin kyllä dialektisesti ymmärtää 'toisin olemisena' ristiriitana ja välittymisenä, jos se ei vie rajatilanteeseen (ja rajatilanteen kautta myöhemmin selviävään mierooteen, kohdassa 7).

Yksilötasolla ihmisen kokonaisuuteen sisältyy biologisen yksilön laaja-alaisuuden ja yhteiskunnallisen yksilön osittaisuuden ristiriita. Henkilön käsitteen olemme nähneet kuvaavan itse – maailma -suhteen kokonaisuutta yksilötasolla. Siinä biologisen ja yhteiskunnallisen yksilön ristiriidan täytyy ylittyä niiden laajuuteen nähden syvyyssuunnassa, elämän ja historian ykseytenä. Henkilö 'syvyytenä laajuudessa' on suhteissa biologiseen ja yhteiskunnalliseen yksilöön siten niiden konkreettinen totaalisuus tai totaliteetti. Henkilön käsitteen holistisuuden voimme siis kuvata autonomiseksi syvyydeksi (tai syvyysskorkeus -ulottuvuudeksi) kontekstuaalisessa ja prosessuaalisessa laajuudessa.

**Rajatilanne maailmankatsomuksessa ja totaliteetti-järjestelmässä.** Ihmisen olemista maailmassa ja erityisesti siinä muodostuneita maailmankuvia ja myös maailmankatsomuksia ja vakaumuksia horjuttaa rajatilanne. Maailmassa olossa muodostuneita maailmankatsomuksellisia vakaumuksia Jaspers kutsuu nimellä Gehäuse ('asumus'). Vakaumus, Gehäuse, on muodostunut ristiriitojen synteessinä, mutta samalla siihen sisältyy vaara muuntua pakopaikaksi maailmasta, jolloin rajatilanteessa uudet vastakohtaisuudet muodostuvat sietämättömiksi (Kraus 2013 / 288). Maailmankatsomusten joutuessa rajatilanteeseen avautuu samalla mahdollisuus transsendenssiin, mikä antaa mahdollisuuksia mm. psykoterapialle, ja ennen kaikkea filosofointiin (Schreiber 2013 / 220, 223-224). Rajatilanteen käsite on olennainen myös henkilön maailma-suhteen kehittymiselle.

Järjestelmänä, systeeminä konkreettinen totaliteettikin joutuu rajatilanteessa kyseenalaiseksi, mikä vaatii perusteiden uudelleen arviointia ja ratkaisua. Se voi johtaa positiivisena ratkaisuna uudistumiseen ja kehittymiseen, negatiivisena juuttumisena yksipuolisuuteen, henkiseen köyhtymiseen ja jopa perikatoon. Voisi ajatella myös aiemman konkreettiseen kohoamisen menetelmän äärimmäisessä rajatilanteessa joutuvan kriisiin synteessin tavaltaan, vaikka olemassaolon antinominen, ristiriitainen luonne jatkuukin. Silloin joudutaan synteessin sijasta ratkaisuun. Näimme Jaspersilla viitteitä rajatilanteen käsitteeseen 'Yleisessä psykopatologiassa', mutta hän kehitti sitä erityisesti nuoruuden teoksessaan *Psychologie der Weltanschauungen* ('Maailmankatsomusten psykologiaa', 1919).

Jaspers käsittelee rajatilanteina kamppailua, syyllisyyttä, sattumaa, kuolemaa ja kärsimystä (Kampf, Schuld, Zufall, Tod, Leiden) (Jaspers 1919: 203-204; Mundt 2013 / 107-108) ihmisenä olemisessa ja maailmankatsomuksellisessa vakaumuksessa (Gehäuse). Mundt itse korostaa rajatilanteena myös rakkauden käsitettä, vastakohtana kuoleman käsitteelle rakkauden liittyessä monitasoisesti elämän tuottamiseen (mt. 129-130), tuon vastakohtan muistuttaessa freudilaista Eroksen ja Thanatoksen vastakohtaa. Rajatilannetta on myös Jaspersin jälkeä kehitetty inhimillisen olemassaolon perusehtojen tarkastelukulmana (mt. 128). Rajatilanne kuvaa ihmisenä olon kaksijakoisuutta eli ihmisen rakenteen antinomisuutta (mt. 107), vaikka ihminen henkisenä itsejensä muodostaa konkreettisen totaliteetin. Kiinnostavasti jaspersilainen rajatilanteen prosessi muistuttaa psykiatriassa persoonallisuushäiriöiden kehitystä varhaisista minän puolustus- ja selviytymiskeinoista myöhemmiksi persoonallisuuden vakiintuneiksi ongelmiksi.

Rajatilanteena vaikeaa psyykkistäkin sairastumista voi pitää muistutuksena kuolemasta, kuten lääketieteen eetikko Martti Lindqvist luonnehti osuvasti sairauden luonnetta yleensä, eli muistutuksena haavoittuvuudesta, ja siten liittää se Jaspersin rajatilanteiden luettelossa kuoleman kategoriaan. Kiinnostavasti rajatilanteen käsitteessä näyttää kiteytyvän Jaspersin välttämättömyys omissakin tutkimuksissaan siirtyä psykiatriasta (hänen psykopatologiastaan) filosofiaan. Meillä tämä sama 'rajan ylitys' psykiatriasta filosofiaan tapahtuu snellmanilaiseen persoonallisuuden ideaan perustuvassa henkilön käsitteessä, joka on onneksemme käytettävissämme, toisin kuin Jaspersilla.

Kuten arvata saattaa, rajatilannetta on tarkasteltu myös traumatisoitumisen ja dissosiaation kannalta. Traumatisoitumisen on rajatilanteessa nähty tapahtuvan prosessina, jonka vaiheina ovat konflikti, demoralisaatio ja trauma (Peter Fiedler; Mundt 2013 / 119–120). Tuolloin rajatilanteen ymmärtämisessä on hyödynnetty alkujaan Bowlbyn kehittämää kiintymyssuhdeteoriaa eli rajatilannetta on tarkasteltu turisteilla tai maastamuuttajilla kulttuurien kohtaamisen tilanteina yksilötasolla ja nähty rajatilanne aivan kuin tilanteena Ainsworthin vierastilanne-kokeissa pikkulapsilla (vrt. mt. 119–120).

Vaikka henkilön käsite itsen ja maailman suhteeseen liittyy enemmän ontologiaan ja psykiatriassa ihmisten kohtaamiseen, rajatilanteella holistisessa ihmiskäsityksessä on myös tieteenfilosofisia ulottuvuuksia. Kuten olemme huomanneet, rajatilanne (ihmistieteenkin ihmiskäsityksessä) muistuttaa paradigman kriisiytymistä tai tieteen kriisiä luonnontieteissä. Ihmistieteissä maailmankuvien ja maailmankatsomusten suhteet ovat tiedostetummin empiirisessä tutkimuksessa mukana, kuten näimme jo alun käsitettä pohtiessamme. Jaspersilainen maailmankuvan (Gehäusen) ja rajatilanteen dialektiikka näyttää sopivan psykiatrian kliiniseen käytäntöön 'tieteellisen paradigman' noudattamista paremmin. Paradigma-ajattelua ja sen suhdetta ihmistieteellisiin lähestymistapoihin koko lääketieteen alueella kuvaa perusteellisesti P. Alanen (2003). Toimisiko totaliteetti-rajatilanne -dialektiikka paremmin kuin luonnontieteellisen paradigman noudattaminen myös psykiatrian tutkimuksessa?

Henkilön käsitteen – joka näytti toimivan kliinisenkin psykiatrian ideana akuuttihoidossa, pitkäaikaishoidossa ja kuntoutuksessa – joudumme holistisena psykiatrian filosofian ihmiskäsityksenä (totaliteettina) siis testaamaan rajatilanteessa.

## 5.4 Henkilön kontekstuaalisuus – prosessuaalisuus – autonomisuus

*Kontekstuaalisuus – prosessuaalisuus – autonomisuus (itsekehitys) 102, Kehityksen kontekstuaalisuus 103, Kehityksen prosessuaalisuus 104, Kehityksen autonomisuus (itsetietoisuus) 105.*

Vielä olisi koottava henkilön kehityksen dialektinen käsittäminen yhteen ajattelun erityisesti psykiatrian filosofiaa. Ajattelemme tässä myös synteessin tai tar-

vittaessa ratkaisun mahdollisuuksia nykyisen kliinisen psykiatrian jakautuneisuudessa kehityspsykiatrioihin ja aikuisten sekä vanhusten oirepsykiatriaan.

**Kontekstuaalisuus - prosessuaalisuus - autonomisuus (itsekehitys).** Onko henkilön kehityksen tarkastelussa aloitettava kehityksen kontekstuaalisuudesta vai prosessuaalisuudesta, on ilmeisen mahdotonta määritellä yleispätevästi. Molemmat alut ovat relatiivisia, itsessään riittämättömiä, vaikkakin välttämättömiä ehtoja henkilön kehityksen luonteen käsittämiseksi. Prosessuaalisuus olisi yleensä muutoksen ymmärtämiseksi luontainen lähtökohta, mutta sen muutosluonne staassautuu helposti erilaisiksi tiloiksi, joiden välillä tapahtunut muuntuminen osoittautuukin vaikeaksi selittää, näin varsinkin analyttisessä ajattelussa.

Sekä biologiselta että sosiaaliselta ja kulttuuriselta kannalta on ymmärrettävämpää aloittaa kehityksen kontekstuaalisuudesta. Rauhalan käsittein voimme puhua myös situationaalisuudesta. Biologiselle ajattelulle kontekstuaalisuus edustaa ns. ympäristöä, jonka vaikutus tulee ihmisessä esiin perimän muodostumisen jälkeen sen rinnalla.

Myös henkilön kulttuurikehityksen tarkastelu voidaan aloittaa kontekstuaalisuudesta, koska ihmisyksilö ei peri kulttuuriarvoja perintötekijöissään, vaan hänen on aluksi saatava ne kasvatuksen kautta. Kulttuuriarvot saadaan aluksi sellaisinaan, ennen sivistyssuhteen kehittymistä niihin. Kulttuurikehitys ei jää yksilön ulkopuolelle, vaan mm. kielenä, tapoina ja arvoina tulee yksilön sisäisytyteen tajunnan oleellisiksi momenteiksi. Mutta kulttuurikehitys vaatii myöhemmin yksilöä ottamaan ne haltuunsa 'uudesti luovalla' tavalla, jotteivät kulttuuriarvot hallitsisi häntä vieraina ulkoisina mahteina, vaan hän hallitsisi niitä (myös luovasti, kulttuurin kehitystä edistäen). Viime mainittua kasvua ja kehitystä kutsutaan klassisessa saksalaisessa filosofiassa ja suomalaisessa kansallisherätyksen filosofiassa sivistykseksi. Näin sivistyksen käsite pohjautuu itse asiassa jo Sokrateen käsitykseen tietämisestä tiedon löytämisestä ja luomisena itse, perinteen ja luomisen ykseydestä, ajattelun ja olemisen ykseydestä tietämisessä (vrt. Jaspers 1985: 89-90). Sivistyksen käsitteessä tullaankin jo henkilön kehityksen autonomisuuden eli itsekehityksen tasolle. Sivistys siis ilmaisee henkilön kehityksen autonomisuutta.

Kulttuurikehitys osoittautuu tarkastelussamme myöhemmin ihmisen kehityksen autonomisuuden välttämättömäksi momentiksi. Myös luonnon (biologisuuden) käsittämisessä on kulttuurisidonnaisuutta, kuten Snellman Psykologian oppikirjassaan itsetietoisuuden kehityksen antropologisessa vaiheessa osoittaa, mm. yksilön ja lajin suhteessa.

Tämä jäsenys kehityksen kontekstuaalisuuteen, prosessuaalisuuteen ja autonomisuuteen muistuttaa Snellmanin Psykologian oppikirjan hegelilaista jäsenystä antropologian, fenomenologian ja psykologian momentteihin (Snellman 1982, b). Tässä työssä ei kuitenkaan ole tarkoitus arvioida ja kommentoida Snellmania, vaan pyrkiä löytämään Snellmanin dialektisesta filosofiasta henkilön näkökulmia psykiatialle henkisen kehityksen ja kasvun käsittämiseen. Psykiatria, ainakin kehityspsykiatria, voisi liittyä henkisen kehityk-

sen edistämiseen ja henkinen kasvu taas henkilön autonomiaa toteuttavaan sivistykseen. Tässä ei siis tutkita Snellmanin filosofiaa, vaan psykiatrista kehityksen ongelmaa Snellmanin dialektiikan avulla.

Myös Linehanin dialektisen käyttäytymisterapian kolmitasoisuudessa näkyy kehityksen kontekstuaalisuuden, prosessuaalisuuden ja autonomisuuden jäsenyys. Aluksi tutustutaan todellisuuden dialektisen tarkasteluun ja sen pohjalta sekä asiakkaan että terapeutin työskentelyä haittaaviin tai edistäviin tapoihin. Toisella tasolla tarkastellaan asiakkaan traumaattisia kokemuksia ja niiden kanssa selviämistä. Kolmannella tasolla on pyrkimyksenä asiakkaan itsenäisyys ja valmius jatkaa omin voimin dialektista tutkimusmatkaansa elämässä. (Siekinen 2001: 18-20.)

Kehityksen ymmärtäminen mahdollistaa psykiatriassa psyykkisten oireiden uudenlaisen käsittämisen: psyykkiseen oireeseen ei vastakohtien ykseytenä kuulu vain häiriö-puoli eli ihmisen elämän vaikeutuminen, vaan se on myös itse ongelman ratkaisuyritys. Kehityksen näkökulma paljastaa psyykkisestä ongelmasta paranemisyrittämyksen, jo oiretasolla ns. autoterapeuttisen pyrkimyksen (Scharfetter 2003, 273). Näin kehityksen ymmärtäminen on dialektista.

Voimme kiteyttää kehityksen dialektisen tarkastelun kehityksen ymmärtämisen (kehityspsykiatrian) näkökulmasta kontekstuaalisuuden, prosessuaalisuuden ja autonomisuuden momenteiksi. Kehityksen auttamisen (terapian) kannalta kehityksen dialektinen tarkastelu voidaan taas kiteyttää ymmärtämisen, auttamisen ja itsekehityksen momenteiksi. Huomaamme molempien prosessien synteessä kehityksen autonomian eli itsekehityksen. Siinä toteutuu yksilön ja kulttuurin suhteessa (olemisessa) dialektiikan emansipatorinen, vieraantumista voittava tiedonintressi.

**Kehityksen kontekstuaalisuus.** Kontekstuaalisuus yhdistää yksilöitä ja yhteisöjä ns. ympäristöönsä sekä erottaa ne toisistaan itsenään ja toisina. Tämä tuo esiin inhimillisessä subjektissa sisäisyys – ulkoisuus -ulottuvuuden. Sisäinen rakenne ja ulkoinen rakenne (konteksti). Kehitys kontekstuaalisena (struktuuriallisena) on rakenteiden muodostumista ja kehittymistä. Tätä ymmärretään kehityksellä yleensä lasten- ja nuorisopsykiatriassa. Myös Bowlbyn kiintymyssuhde-teoriaa voidaan pitää kehityksen kontekstuaalisena teoriana.

Subjektin ympäristönä kontekstuaalisuudessa tulee esiin biologisen ja sosiaalisen tai kulttuurisen ristiriita ja ykseys. Biologisen ja sosiaalisen suhde käsitetään reduktionistisesti aine – henki -suhteena. Mutta onko henki – aine -suhde yksilötasolla samaistettavissa mielen ja ruumiin suhteeseen? Tässä jaossa unohtuu yksilötason kulttuurinen ulottuvuus. Jo aineen (material) käsite sekä henki – aine -jako on kulttuurinen, siten henkinen. Eikö mieli – ruumis -jako liity pikemminkin ajattelu – oleminen -jakoon? Aivojen ja psyyken käsittäminen materia – henki -jakona irrottaa aivot ihmisestä, ihmisenä olosta. Kun somaattisessa lääketieteessä on oikeutuksensa fysikaalisten ja biologisten ilmiöiden tarkastelulla henkisestä irrallisina objekteina, mm. ruumiillisten tautien synnyssä ja somaattisessa parantamisessa, psykiatriassa suhteeseen fysikaalis-biologiseen luontoon tulee mukaan myös psyykkinen ja henkinen suhteemme luontoon.

Fenomenologisessa tarkastelussa Merleau-Ponty (2012) on tutkinut ruumiillisuutta eli kehollisuutta maailmassa olon muotona, mutta tämä fenomenologinen kontekstuaalisuus ei ole biologista kontekstuaalisuutta.

Psykkellä on ruumiillinen korrelaatio ihmisessä muuallakin kuin aivoissa, esim. ahdistuksen tunteella sydämessä, keuhkoissa, verenkierrossa, lisämunuaisten katekoliamiinierityksessä ja muuallakin metaboliassa. Pelkkä aivojen tutkiminen irrallaan ihmisruumiista 'psykken ruumiillisena puolena' irrottaa samalla mieli - ruumis -tarkastelun ihmisen itsensä tutkimuksesta ja tekee siitä fysikaalisen kappaleen ja sitä koskevan objektivistisen tieto-opin tutkimusta. Mielen ja ruumiin suhteen tutkimus ei tässä katsannossa ole tieto-opillinen subjekti - objekti -kysymys, vaan ontologinen ajattelun ja olemisen kysymys. Ja sekä ajatteluun että olemiseen kuuluu refleksiivisyys (inhimillisen tarkastelijan ja tarkastelun läsnäolo). Objektivistinen ruumis - mieli -tarkastelu tieto-opillisena aine - henki -tarkasteluna asettuu näkökulmassaan kuvitteelliselle yli-inhimilliselle 'Jumalan näkökulman' tasolle. Snellman ei aloita psykologian esitystään fysikaaliselta tasolta, vaan antropologiasta, ihmisen alkukokonaisuudesta. Mieli - biologinen evoluutio, mieli - historia, kulttuurievoluutio.

Refleksiivisyys näyttää olevan dialektisesti käsitetyn kontekstin välttämättömän momentti (vrt. Jaspers 1948: 288). Refleksiivisyys tuo kontekstissa näkyviin sen yksilötason. Samoin refleksiivisyys tuo aineellisessakin kontekstissa esiin henkisyuden. Esim. Bowlbyn kiintymyssuhdeteorian kiintymyspuolen refleksiivisyys (oman vaikutuksen kohtaaminen todellisuudessa) näkyy tutkivassa toiminnassa, jo tutkivan toiminnan mahdollistumisesta alkaen.

**Kehityksen prosessuaalisuus.** Prosessuaalisuuden tärkeä merkitys kehityksessä on kontekstuaalisuuden harmonisoivasta ja siten staassaavasta systeemisydestä vapautuminen, uusien yhteyksien ja suhteiden, itsen toisinolemisen puolten käsittäminen. Inhimillisen subjektiuden kehityksessä prosessuaalisuuteen kuuluvat ristiriidat, edistys, taantumisen. Henkilön kehityksen ymmärtämisen, tukemisen (terapian) ja itsekehityksen näkökulmista prosessuaalisuudessa korostuu kehityksen suunnan oikeuden tai virheellisyyden ristiriita. Vastakohtien ristiriidan ja ykseyden sekä synteetin myötä prosessuaalisuudessa voidaan alkaa puhua käsitteiden dialektiikoista, kuten erilaisuuden ja patologisuuden dialektiikasta. Konkreettisen totaliteetin kohdalla näimme rajatilanteen kehitystä ja filosofointia edistävänä, mutta rajatilanteen epäonnistuneissa ratkaisuissa myös taantumisen ja perikadon vaarat.

Psykiatriassa prosessuaalinen näkökulma korostaa kehityspsykiatriaa. Kehityksen prosessuaalisuudessa tulee esiin myös terapeuttinen puoli: psykoedukaatio - terapia - itsekehitys. Itsekehitys viittaakin jo omaan henkiseen kasvuun. Kehityksen kontekstuaalisuuteen verrattuna henkilön sisäinen kontekstuaalisuus (strukturi) tuleekin prosessuaalisuudessa sisäisen ja ulkoisen dialektiikkana kehityksen fokukseen refleksiivisesti eli toimivana ja itseään tulkitsevana subjektina. Prosessuaalisuuden ymmärtämisessä mahdollisuuden ja todellisuuden dialektiikasta on enemmän apua kuin lineaarisen kausaalisen syy-vaikutussuhteesta. Esim. henkilön kehitysvaiheiden ja kausien ymmärtämi-



sessä se on parempi selitysmalli. Tässä valossa tulee ymmärrettäväksi Jaspersin tekemä ero ymmärtävän psykologian ja luonnontieteiden kausaalisen selityksen kesken.

**Kehityksen autonomisuus (itsetietoisuus).** Henkilön kehityksen autonomisuuden dialektiikassa korostuu itsekehitys. Verrattuna kehityksen ymmärtämiseen (kehityspsykiatria) ja auttamiseen (terapia) itsekehityksessä korostuu autonomisuutena paljolti oma henkinen kasvu. Tässä näkökulmassa tulee tietoiseksi yksilön ja kulttuurin suhdetta (olemista) koskevana metodologiana dialektiikkaan kuuluva tiedonintressin emansipatorisuus. Ymmärrykseen ja terapiaan jäänyt reifikaation ja vieraantumisen mahdollisuus voitetaan.

Autonomian käsitteen sisäinen ristiriita terapian periaatteena on, miten ulkoapäin voi tukea ja edistää henkilön omaa autonomiaa. Autonomian käsitteessä psykiatria ilmentää syvällisesti olemuksen ja ilmiön dialektiikkaa: autonomian tukemisessa pyritään auttamaan potilasta sairausilmioistä (esim. vaino- tai suuruusharhasta) takaisin hänen autonomiseen olemukseensa. Autonomian tavoittamiseen ei siis riitä suora, välitön reagointi sairausoireisiin ilmiöinä, kuten oireiden outouden kummastelu, niiden pelottavuuteen tai koomisuuteen rajoittuminen. Sellaisessa jäätäisiin psykiatriassa ongelmallisen hulluuden stigman asteelle. Autonomia edellyttää menoa ilmiötason eli oireiden taakse, olemukseen. Autonomian käsittämiseen ulkoapäin tarvitaan apuna yleisyyttä, tavallisuutta, potilaan elämän kertomusta häneltä itseltään ja hänen läheisiltään, yleensä historiaa ja kontekstuaalisuutta.

Autonomian prosessuaaliseen puoleen liittyy vieraantumisen voittaminen. Vieraantumiseen kuuluvat niin potilaan sairauspiirteet kuin myös hoitavan tahon esineellistävä suhtautuminen potilaaseen, kuten näimme von Gebattelien kuvauksessa psykiatrisen auttamisprosessin dialektiikasta. Sekä sosiaalista että biologista tietoa voidaan käyttää potilaan autonomian tukemiseen, vieraantumisen voittamiseen. Valitettavasti biologista ja sosiaalista tietoa voidaan käyttää myös vieraannuttavasti, kun tietoon pohjaava käyttäminen irtoaa yhteydestään olemiseen. Toki vieraantumisella on positiivisena puolena myös etäisyyden oton (distanssin) subjektin oman transsendenssin merkitys, mikä liittyy inhimillisen subjektiuden autonomisuuteen. Tässä tullaan autonomian käsitteen dialektiikkaan, siinä yksilöllisen ja yhteisöllisen, tieto-opillisen ja kulttuurisen jännitteeseen ykseyteen. Samoin tullaan autonomian sivistys-merkitykseen.

Vieraantuminen ja vieraantumisen voittaminen ovat itsen kehityksen prosessin tärkeitä puolia. Kuuluuko erilaisuuden ja patologisuuden dialektiikka vieraantumisprosessiin (sen eräänä muotona)? Silloin psykoedukaatio vieraantumisen voittamisena sisältäisi terveystieteiden mukaan oton potilaan diagnoosiin. Terveystieteiden kontekstissa prosessissa voivat jotkut sairauspiirteet kompensoitua niin, että samoin sairauspiirtein toinen ihminen voi potea sairautta ja toinen olla terve. Tämä tuo ongelmia vain sairauden tai häiriön oireisiin keskittyvään psykiatriaan, verrattuna esim. aiempaan persoonapsykiatriaan. Psykoedukaatiossa henkilön psyykkistä sairautta tai häiriötä näyttäisi olevan aiheellista tarkastella myös vieraantumisen ilmiönä.

Kehitypsykiatrian eettiseksi perustaksi muodostuu juuri kehityksen autonomisuuden momentin käsittämisessä potilaan autonomisuuden edistäminen. Ulkokohtaisesta potilaan 'autonomian huomioinnista ja kunnioituksesta' päästään potilaan autonomian edistämiseen yhteistyössä hänen kanssaan. Tämä on vieraantumisen voittamista hoidossa, emansipatorinen tiedonintressi dialektisessa tietämisen ja olemisen ykseydessä.

## 6 HENKILÖN AUTONOMIAN PSYKIATRIA

*Henkilön luonne ja persoonallisuus 108, Ihmisyksilö luonnollisena – persoona yhteiskunnallisena – henkilö yhteisöllisenä 109, Psykiatrian itsetietoisuus: psykopatiriasta psykiatriaan 110.*

Henkilön kohtaaminen jäsenyyksi kliinisessä psykiatriassa muotoon *akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus*, jolloin kuntoutuksen olennaisena tarkoituksena kuvautui henkilön autonomian rehabilitaatio. Kun psykiatria ei kuntoutuksessa ja henkilön autonomiassa enää voi kohdata pelkkää psyykkistä patologiaa, eikä edes jäädä terveen psyyken tasolle, vaan sen pitää jotenkin tavoittaa myös henkisyys, itse psykiatria muuttuu. Henkilön psykiatria jäsenyyksi dialektisesti muotoon *sosiopsykiatria – kehityopsykiatria – autonomian psykiatria*. Henkilön autonomian psykiatrina henkilön psykiatria olisi samalla psykiatrian dialektista filosofiaa. Se ei välttämättä olisi ainoa mahdollinen psykiatrian dialektinen filosofia, mutta kuvaus henkilön psykiatrian filosofiasta. Samalla ongelmaksi alkaa muodostua, että henkilön dialektiikka – siis dialektiikka eli kehityksen filosofia – ylittää psykiatrian pätevyysalueen. Siis henkilön psykiatrian dialektiikka ei kata koko henkilön dialektiikkaa. Henkilön dialektiikka edellyttää psykiatrialta siten sivistystä.

Näimme psykiatrisen hoidon ideaaliprosessia (akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus) pohtiessamme, miten henkilön kohtaaminen, henkilön olemassaolon (ontologian) tiedostaminen, pakottaa psykiatriassa esiin ja näköpiiriin psyykkisesti sairaankin henkilön terveitä puolia ja vahvuuksia. Psykopatirinen perspektiivi alkaa välttämättömyyden pakosta muuntua psykiatriaksi. Muuten psykiatria ei kohtaa henkilöä.

Esimerkiksi elämänlaadun (miten sellainen onkaan mittaauksiin operationalisoitu ...) selvityksissä tulokseksi saadaan, että ahdistuneisuushäiriöistä ja mielialahäiriöistä kärsivät (ehkä akuuttia hypomaniaa tai maniaa lukuun ottamatta) ovat tyytymättömämpiä elämänlaatuunsa kuin skitsofreniaa sairastavat, joiden sairaus on psykiatrisesti paljonkin vakavampaa. Psykopatirisestä näkökulmasta skitsofreenikkojen (ei siis skitsofreniaa sairastavien henkilöiden) tyytyväisyys elämänlaatuunsa ilmaisee heidän sairauttaan, kognitiivisen tason laskua, tunteiden latistumista, tahdon heikkoutta jne. Psykiatrisesta näkökul-

masta taas skitsofreniaa sairastavien tyytyväisyydessä voisi tulla esiin psyykinen sopeutuminen yhteisyyteen, henkilönä oleminen sopeutuen toistaiseksi vallitsevaan asiantilaan, samalla säilyttäen vahvuuksia ja vaalien kehitysmahdollisuuksia. Tyytyväisyys voisi ilmaista myös psykiatrisesti potentiaalista vaihetta.

Psykiatrille henkilön kohtaaminen ei olekaan niin yksinkertaista kuin esim. lääkärin eettiset ohjeet lukemalla voisi olettaa. Ongelma kiteytyy kohdetietämisen ja refleksiivisen tietämisen ristiriitaan. Varsinkin luonnontieteellinen kohdetietäminen tuottaa objektiivista tietoa, jolla on oma tärkeä tehtävänsä. Kohdetiedosta poiketen refleksiivinen tieto 1) tavoittaa tietämisen subjektin ja objektin olemassa olon, 2) yhdistää olemista ja tietämistä oman olemisen kautta ja 3) jäsentää henkilöä maailmaan ja maailmassa. Henkilön tavoittamiseen tarvitaan ilmeisesti refleksiivista tietämistä tai tiedostamista. Samalla henkilö muodostaa rajatilanteen, joka ylittää psykiatrian pätevyysalueen, mutta rajatilanteena paljastaa psykiatrian oman olemisen tieteenä ja mahdollistaa psykiatrian filosofisen itsetietoisuuden, mitä myös Jaspers kuvaa.

Henkilön autonomian psykiatria on jo paljon enemmän kuin psykiatrian dialektiikkaa, niiden jännitteistä samuutta ja vastakohtaisuutta. Henkilön käsite siis kuitenkin ylittää psykiatrian enenevästi ja lopulta kokonaan. Selkeästi tämä näkyy nuorisopsykiatriassa (jo kehityspsykiatrina) kiintymyssuhteiden rinnalle ja niiden kanssa jännitteeseenkin kehittyvissä henkilön tunnustussuhteissa. Tunnustussuhteissa tulee myös esiin yhteisöllisyyden ja yhteiskunnallisuuden dialektiikka, jossa henkilön käsite ylittää myös tunnustussuhteet sivistyksellisesti.

**Henkilön luonne ja persoonallisuus.** Snellmanilaiseen henkilön käsitteeseen sopivasti Jaspers kiteyttää persoonallisuuden perinteeseen, historiaan ja ainutlaatuisuuteen kuuluvia ulottuvuuksia:

”Jokainen persoonallisuus on todellisuutenaan (Wirklichkeit) ja mahdollisuutenaan loputon. Se on kulloinkin historiallisen sisällyksensä toteutus (Gestaltung ihres geschichtlichen Gehaltes) kohtalon, ammatin, tehtävän kautta, omassa henkisessä toiminnassa (Wirksamkeit) henkiseen perinteeseen osallistumisen kautta. Siten konkreettisuudessaan ihminen on hengentieteiden (Geisteswissenschaften) aihe (Gegenstand) ja myös niiden kautta mil-lään lailla tyhjentyvätön. (Jaspers 1948: 360 - käänös HH.)

Henkilön käsitteen kannalta hengentieteiden nykyinen suomenkielinen käsite 'ihmistieteet' kätkee yhteyden henkisyyteen. Hengentieteiden käsite säilyttäisi myös yhteyden dialektiseen yleisyyteen, konkreettiseen totaliteettiin eli kokonaisuuteen, siis merkitysjärjestelmän käsitteeseen.

Huomaamme henkilön eli persoonallisuuden käsitteen ylittävän psykiatrian pätevyysalueen. Kuitenkin henkilön autonomian täytyy jo lääketieteen etiikan peruseriaatteena kuulua psykiatriaan. Laajasti yksimielisiä ollaan lääketieteen etiikassa potilaan autonomian, vahingoittamattomuuden (primum non nocere) ja toivon tukemisen periaatteista. Näimme edellä myös psykiatrian kuntoutuksen edellyttävän tunnustussuhteena henkilön autonomiaa ja ai-

tona kuntoutuksena osaltaan toteuttavan sitä vuorovaikutuksessaan sairastuneen henkilön kanssa.

**Ihmisyksilö luonnollisena - persoona yhteiskunnallisena - henkilö yhteisöllisenä.** Ihmisyksilön yhteiskunnallisista rooleista lähtien on perusteltua asettaa vastakkain ihminen luonnonoliona ja ihminen yhteiskunnallisena olentona (vrt. Kotkavirta 2007). Persoona sanana tulee alkujaan antiikin teatterin näyttelijöiden naamioista, jonka läpi näyttelijä puhui (per sonare) (mt. 12). Se ilmaisee yksilön olemisessa kaksipuolisuutta: ihmisenä oleminen eroaa yhteiskunnallisen roolin suorittamisesta. Persoonan sisäisyyden ja ulkoisuuden ristiriita sopii kuvaamaan ihmisen itsevierautumista omasta olemuksestaan yhteiskunnallisissa suhteissa, rajatummin myös yhdyskunnallisissa suhteissa. Siten persoona ei välttämättä ole ihminen itse, ei positiivisessa muttei negatiivisessakaan merkityksessä. Ihmisen ja persoonan erossa on sosiaalisuuden yhteiskunnallinen merkitys.

Persoonan käsitteen kaksijakoisuus sisä- ja ulkopuoleen kuvaa hyvin sisäistä psyykkistä piirteistöä (persoonallisuuden piirteitä), jota tutkivat psykologia ja yksilöpsykiatria (patologiselta puolelta), ja ulkoista roolista, jota tutkivat sosiologia ja sosiaalipsykiatria (lukuun ottamatta nykyistä epidemiologista sosiaalipsykiatriaa). Persoona erottaa selkeästi ihmisen yhteiskunnallisena ihmisestä luonnonolentona ja erottaa myös alkukantaisen yhteisön tai pienyhteisöjen jäsenistä.

Etäisyytenä pienyhteisön jäsenyydestä persoonan käsite on tärkeä myös henkilön käsitteen ymmärtämiselle. Ongelmaksi persoonan käsitteessä tulee kuitenkin henkilön henkisyys. Erityisesti psykiatriassa tärkeä kysymys on, onko psyykkisesti sairas tai häiriintynyt henkilö sitä myös henkisesti? Psykiatria pysyy kohtaamaan henkisen vain psyykkisenä ja siten vain samaistamaan psyykkisen henkiseen. Näimme Rauhalan ymmärrettävästi psykologian ja psykiatrian ihmistieteellistä tieteenfilosofiaa pohtiessaan sijoittavan henkisen tajunnallisuuden puoleksi, tajunnallisuuden sisällä psyykkisen kanssa jännitteeseen suhteeseen. Persoonan käsitteeseen tajunnan sisäinen henkisyys sopii ja selittää osittain henkilönkin käsitettä, mutta sulkee henkilöstä pois kansalliskulttuurisen ja sivistyksellisen universaalien jäsentymisen.

Kuitenkin eettisesti avautuisi mahdollisuus ymmärtää yksilöä, persoonaa ja henkilöä Juntusen ja Mehtosen (1977: 37) erinomaisesti kiteyttämän hegeliläisen yhteiskuntafilosofian kautta seuraavasti: luonnollisena yksilönä perheessä partikulaarisen altruismin, yhteiskunnassa persoonana universaalisen egoismin ja yhteisössä (Hegelillä valtiossa ja Snellmanilla kansallishengessä toteutuvan) universaalisen altruismin kautta. Tavoittaisiko psykiatria henkilön universaalien yhteisyyden, snellmanilaisittain yleisinhimillinen sivistyksen, psykiatrian etiikassa? Voisiko henkilön psykiatrian etiikka jäädä erilleen psykiatrisesta tutkimuksesta ja tietämisestä? Vai selkiytyisikö persoonan ja henkilön suhde maailmankuvan tai maailmankatsomuksen kysymyksenä, johon Jaspersilla on tarjolla maailmankatsomuksen koettelemukseksi tai 'paradigman testiksi' rajatilanne?

**Psykiatrian itsetietoisuus: psykopatiatriasta psykiatriaan.** Henkilössä kiteytyvä yksilötason hengenfilosofia auttaa psykiatria 'tulemaan siksi mitä se on', yksipuolisesta psykopatiatriasta (oirepsykiatriasta) konkreettiseksi henkilön psykiatriaksi – vaikka toisaalta henkilö ylittää psykiatrian (myös kehityspsykiatrian) pätevyysalueen eikä psykiatria voi tyhjentävästi käsittää henkilöä. Jotta psykiatria kohtaisi ihmisen henkilönä, psykiatria ei voi rajoittua vain välittömästi reagoimaan psyykkisiin oireisiin. Psykiatria ei voi rajoittua psyyken vaivoihin, kuten somatiikka ruumiin vaivoihin. Silloin psykiatria on vaarassa rajautua akuuttihoitomalliin, kuten näimme: psykiatrinen hoito taantuisi ja pelkistyisi lopulta pelkäksi lääkkeen (esim. klotsapiinin) annosteluksi potilaan psyykkisen oireilun vaikeutuessa ja ehkä tason laskiessa.

Kuntoutukseen jäsentyminen antaa psykiatialle mahdollisuuden psyyken kokonaisuuteen näkökulmaan jo akuuttihoiton vaiheessa. Kuten Jaspersia lainaten totesimme, henkisyys ilmenee psyykessä, mutta myös ylittää sen.

## 6.1 Mieli – persoona – henkilö?

Ihmisenä olemisessa itsen ja maailman suhde on jännitteinen ja ristiriitainen: ihminen on yhteiskunnallisesti osa – kokonaisuus -suhteessa vain osa maailmaa, biologisestikin rajallinen ja katoava. Kuitenkin henkisesti hänessä on sekä hänen sisäinen että ainakin potentiaalisesti nykyhetkessä koko ulkoinen maailmansa. Tämä tuli esiin konkreettisen totalitteetin ja sen momentin suhteessa. Henkilön maailma-suhde on näin dialektinen ja tämä dialektisuus on perustaltaan henkistä.

Jotta mielen ja persoonan jännitteessä toteutuisi henkilö, siinä pitäisi olla suhde maailman kanssa. Mieli tai tajunta kyllä on persoonan osa ja mieli voi henkisesti sisältää maailman sisäisenä maailmanaan. Heikkona lenkinä prosessissa näyttää olevan persoona, koska sen maailmasuhdetta leimaa osittaisuus. Persoonan heikkoutena näyttää olevan suhteellisen pysyvä piirteistö ja yhteiskunnallinen roolisto. Ne eivät ole erityisen suotuisia henkilön itsedistanssille, jossa henkisyys myös ilmenee. Vaarana on yhteiskunnallinen osittaisuus ja transsendenssin menetys suhteessa itseen.

Psykiatria tavoittaa kyllä somaattisen, psyykkisen ja joiltakin osin yhteiskunnallisen tai ns. sosiaalisen. Mutta voiko psykiatria käsittää henkilön henkisyttä? Esimerkiksi paranoidisessa skitsofreniassa persoona ei pysty ottamaan psyykkisesti itse-distanssia voittaakseen epäluuloisuutensa eikä depressiossa itse-distanssia voittaakseen toivottomuutensa (Sass 2013 / 103). Voidaan myös kysyä, löytääkö psykiatriakaan auttaakseen vastaavaa tsanssendenssia psyykkisen alueelta, vai tarvitaanko henkisyyden aluetta?

Kehitykselliset psykiatriat, lastenpsykiatria ja varsinkaan nuorisopsykiatria eivät rajoitu itsenäistymiskehityksen kohtaamisessa vain psyykkiseen kasvuun ja kehitykseen, vaan erityisesti nuorisopsykiatria kohtaa myös henkisesti kasvavan ja kehittyvän nuoren henkilön. Aikuispsykiatrian vakaantuneessa itse-maailma -suhteessa voidaan helpoimmin rajoittua vain psyykkisen alueelle



ja kytkeä psyyke vakaaseen suhteeseen soomaan ja yhteiskunnalliseen, rooliutuneeseen persoonaan. Psykiatria puhtaimmin rajautuneena ja yksiselitteisimpänä lieneekin aikuispsykiatriaa. Taas vanhuspsykiatriassa henkisyttä ei enää voi niin helposti ignoroida itse - maailma -suhteesta ja kehityksestä.

Henkilön autonomia ylittää psykiatrian pätevyysalueen, vaikka henkilön käsite on psykiatialle monessa suhteessa välttämätön. Autonomiassa ilmenevä henkilön henkisyys liittyy myös kunnollisuuteen, eettisyyteen. Kunnollisuuden käsite on tärkeää henkilön käsitteen tarkastelussa, koska siihen liittyy kuntoutukselta tuttu kuntoisuus. Psykiatria voi kuntoutuksessa edistää jossain määrin henkistäkin kunnollisuutta psyykkisen kuntoisuuden osalta. Toiseen suuntaan kuntoisuuden kautta kunnollisuudelle avautuu yhteys psyykkiseen kärsimykseen ja sairauteen, joiden suhteessa henkilön kokonaisuuteen psykiatriassa aktualisoituvat eettiset kysymykset.

Henkilön kontekstuaalisuudessa eettinen kunnollisuus ilmenee dialektikassa kiintymyssuhde - vieraantumisen - tunnustussuhde. Oikeudenmukaisuus on sen keskeisiä ulottuvuuksia. Byrokratian konemalli tunkeutuu vieraantumisen edustajana psykiatriaan nykyisin paljolti tietotekniikan avulla. Henkilön prosessuaalisuudessa puolestaan korostuu itseyden kehitys, kuin nuoruus (nuorisopsykiatrian alue) psykiatriassa.

## 6.2 Henkisyden mahdollisuus psykiatriassa: autonomia

Kehityksellisissä psykiatrioissa, kuten lasten- ja nuorisopsykiatrioissa, kehitys ei rajoitu vain psyykkiseen kehitykseen, vaan koskee myös henkistä kehitystä. Voidaan tietysti kysyä, eikö lastenpsykiatriassa lapsen suuri riippuvuus vanhemmistaan ja kotiympäristöstään vielä merkitse enemmän psyykkistä kuin henkistä kehitystä? Eikö varsinaisesti nuoruusiässä psyykkisestä kehityksestä ja sen rinnalla ala itseyden kehityksenä muodostua myös henkinen kehitys? Eikö alkava oman identiteetin kehitys, suhteen uudelleen määrittely vanhempiin, ikätovereihin, itseen ja maailmaan aloita myös varsinaisen henkisen kehityksen?

Lastenpsykiatrille ja nuorisopsykiatrille henkilön autonomian psykiatrian prosessissa alku olisi tavallisesti erilainen. Murrosikäähän pidetään lastenpsykiatrian ja nuorisopsykiatrian raja-alueena. Lastenpsykiatri jäsentäisi tuon dialektisen prosessin seuraavasti: *kehitypsykiatria - sosiopsykiatria - autonomian psykiatria*; nuorisopsykiatri taas jäsentäisi sen prosessiksi: *sosiopsykiatria - kehitypsykiatria - autonomian psykiatria*. Lastenpsykiatri lähtisi ehkä jo vauvan sikiövaiheen vuorovaikutuksesta äidin ja muun ympäristön kanssa ja korostaisi lapsen biologisen ja psyykkisen kehityksen suhdetta kasvuympäristöönsä, usein kahdenkeskisiä (dyadisia) suhteita. Nuorisopsykiatri taas painottaisi nuoren omaa suhdetta biologiseen kehitykseensä, vertaisten yhteisyyttä, etäisyyden ottoa auktoriteeteista ja maailmankatsomuksen etsintää. Kahdenkeskisetkin suhteet ovat siten nuorisopsykiatrille enemmän sosiopsykiatrisia.

Henkilön henkisyden mahdollisuuksia tutkiessamme aloitamme sosiopsykiatriasta, jolloin kehitypsykiatria sen kieltämisenä saa biologisen kehityk-

sen jatkumisen lisäksi laadullisesti uudenlaiseen, yhteisölliseen ja henkiseen, suuntautuvan merkityksen. Prosessi sosiopsykiatria – kehityspsykiatria – autonomian psykiatria vastaa paremmin nuoruusiässä ja sen jälkeen tapahtuvaa itsenäistymiskehitystä kuin lapsuusiän kasvua ja kehitystä.

Kysymys on siis psyykkisen kehityksen ja henkisen kehityksen suhteesta. Persoonallisuuden kehitys täydellistyy nuoruusiän lopulla ja nuorena aikuisuudessa. Voimakkaasta persoonallisuuden kehityksestä huolimatta subjekti ei nuoruusiästä alkaen kuitenkaan voi rajoitua vain psyykeen, vaan subjekti alkaa olla itse – maailma -suhteessa varsinaisesti henkilö. Nuoruusiässä alkaa psyykkisen kehityksen rinnalla vaikuttaa myös henkinen kehitys. Lapsuuden kiintymyssuhteiden rinnalle tärkeiksi nuorella tulevat myös tunnustussuhteet. Voiko tunnustussuhteissa henkilölistymisen näkökulmasta erottaa toisaalta persoonallisuuskehitystä tukevia yhteiskunnallisia tunnustussuhteita ja toisaalta yhteisöllisiä henkilölistymisessä todellistuvia tunnustussuhteita?

Lastenpsykiatria ja varsinkin nuorisopsykiatria itsenäistymiskehityksiin siis koskee henkistä kehitystä ja henkilöä. Aikuispsykiatriassa, varsinkin sen nykyisessä oirepsykiatrian muodossa, voidaan henkinen kehitys ja henkilöllisyys helpommin sivuuttaa ja keskittyä yksilön persoonaan. Aikuispsykiatrian oirekeskeisessä reaktiivisuudessa ja akuuttihoitomallissa aikuinen voi potilaana helpoimmin rooliutua hoidon mukaiseksi potilas-persoonaksi. Aikuispsykiatria voi näin toimia patologian ja akuuttihoiton näkökulmasta 'puhtaimpana' psykiatrina ja keskittyä ihmisessä psyykkiseen välittämättä henkisyydestä. Voisiko aikuispsykiatria olla kehityspsykiatria, vaikka persoonallisuuden kehitys on jo vakiintunut, koska ei edes oirepsykiatria laajempi persoonapsykiatrian näkökulmakaan enää aina välttämättä tarvitse kehityksellisyyttä kuin ehkä vain tapahtuneena kehityksenä nykyisen patologian synnyn ymmärtämisessä?

Kuntoutuksessa ja siihen sisältyvässä ihmisenä olon kuntoisuuden kehityksessä näimme mahdollisuuden aikuispsykiatriakin tulosta henkilöllisten tunnustussuhteiden piiriin. Henkilön psykiatrina eli henkisenä kehityspsykiatrina aikuispsykiatria siis voisi olla kehityspsykiatria, mutta itse psykiatrian rajat näyttävät silloin tulevan vastaan sekä snellmanilaisittain että jaspersilaisittain katsoen. Silloin tosin aikuispsykiatria ylittäisi psykiatrian pätevyysalueen, varsinkin jos psykiatria vallitsevaan tapaan rajoittuu vain psyykkiseen patologiaan. Lisäksi henkilön käsite väistämättä ylittää psykiatrian alueen, vaikka onkin psykiatrilta välttämätön. Siten psykiatria joutuu henkilön käsitteessä (jaspersilaisittain sanoen) rajatilanteisiin, joiden positiivisena vaikutuksena sekä psykiatriassa että henkilön käsitteessä virittyy perusteiden pohdinta, filosofointi.

Persoonaa piirteistönä ja roolistona voi psykiatrisesti auttaa ulkoapäin, mutta henkilöön itsen ja maailman konkreettisenä totaliteettina voi vain vedota. Jaspersin suuri oivallus on, ettei ihmisen eksistenssia (henkilöä) voi määrittää vain perimästä tai ympäristöstä tai niiden suhteena, vaan ihminen aina itse suhtautuu näihin olemisen ehtoihinsa subjektina. Ihmisen olemisessa on siis subjektilinen vapauden alue (subjektilinen vapautta omana itsenäisenä kokonaisuutenaan), johon voi vain vedota.

### 6.3 Henkilön sosiopsykiatria

*Sosiopsykiatria ja sosiaalipsykiatria 114, Mitä on sosiaalisuus? 115, Sosiaalisuus ja henkilön sisäisyys 117, Yhteiskunnallisten suhteiden näyttäytyminen yksilön ominaisuuksina 119, Kohtaaminen, kahdenkeskisyys ja yhteisyys filosofiassa ja psykiatriassa 120, Valtasuhde ja psykiatrian rajatilanne 122.*

Jo henkilön käsitteen sisältämän itse-maailma -suhteen tavoittamiseen tarvitaan yhteisen maailman eli ihmisen maailman ymmärtämistä. Henkilön, kuten kansallisuudenkin, käsitteen olemme nähneet yhdistävän ja jäsentävän ihmisyksilöä maailmaan ja maailmassa, snellmanilaisittain yleisinhimillisessä sivistyksessä.

Fenomenologisessa psykiatriassa maailmalla tarkoitetaan yleensä juuri yhteistä maailmaa (vrt, esim. Fuchs 2013). Psykiatri tulkitsee potilaan realiteettitestausta yhteisen maailman taustaa (viitekehystä) vasten, kun hän arvioi esim. psykoottisen, dissosioivan tai deliriöottisen potilaan aistiharhojen tai harhaluulojen laatua. Kliinisen kokemuksen perusteella harhaluulot eivät yleensä koske luonnonilmiöitä, vaan ihmissuhteita. Esim. henkilön pelätessä naapurin lähettävän ilmastointikanavista myrkyllisiä kaasuja hänen huoneistoonsa henkilö ei osaa sanoa tarkemmin kaasujen luonnontieteellisestä koostumuksesta tai mahdollisuudesta kulkeutua kyseistä kanavaa, vaan on vakuuttunut naapurin pahoista aikeista. Ongelmaa on siis yhteisen maailman suhteen. Harha-aistimussissakin ongelmina usein ovat merkitykset yhteisessä maailmassa. Selkeät avaruudelliset hahmotushäiriöt tai muistihäiriöt ovat usein neurologisia tai neuropsykiatrisia.

Yhteinen ihmisten maailma ottaa maailmankuvassa mukaan myös luonnonmaailman ja antaa sille merkityksiä ja arvoja. Tätä positiivista maailmankuvaa Jaspers (ks. 1919: 122) nimittää sanalla *Gehäuse* (vakaumus tai oikeastaan 'asumus' maailmassa). Näille *Gehäuse*ille on tyypillistä sisäinen rationaalisuus (mt. 270). Maailmankuvat kuitenkin muuttuvat eri aikakausina, joten *Gehäuser* joutuvat ristiriitaan ajan hengen ja yhteiskunnallisten suhteiden kanssa. Psykiatrian filosofiset perusteet ja diagnoosiluokitukset liittyvät myös näiden *Gehäuser*ien (tai luonnontieteellisemmin paradigmojen) muutoksiin ja kehitykseen. Sosiopsykiatria ja kehityspsykiatria katsovat tätä samaa asiaa eri näkökulmista ja niiden erottelu on joissain kohdin keinotekoista.

Maailmankuvan ja realiteettitestauksen lisäksi toinen tärkeä sosiopsykiatrian yksilötason ulottuvuus, varsinkin psykiatrisessa ihmisten kohtaamisessa, on empatia. Empatian kautta ymmärretään toisen henkilön maailmankuvaa ja *Gehäuse*a. Kuten aiemmin näimme, Jaspers piti empatiaa parhaana evidenssia tuovana menetelmänä psykiatriassa. Empatia liittyy ymmärtämiseen. Empaattinen ymmärtäminen on 'vaikea laji' ja vaatii aikaa, minkä vuoksi se ei aina toteudu psykiatrian akuuttivastaanoton kohtaamisissa, ei ainakaan kiireen ahdistamissa. Psykiatrian sairauskertomusmerkinnöissä ensimmäisiin kirjauksiin sisältyy toisinaan väärinymmärryksiä ja virhetulkintoja, jotka korjautuvat myöhemmissä merkinnöissä, jos asioihin on voitu perehtyä ilman kiirettä. Psykiatri-

sen hoidon ja kuntoutuksen onnistumista voisi näin arvioida ymmärryksen lisääntymisellä. Ymmärtämiseen kuuluvana empatiaan liittyy myös yhteisöllis-historiallinen henkinen ulottuvuus.

**Sosiopsykiatria ja sosiaalipsykiatria.** Yhteistä maailmaa tutkii laajemmin ja yleisemmällä tasolla sosiologia kuin sosiaalipolitiikan tutkimus. Sosiaalityö on välttämätöntä huono-osaisista huolehtimista yhteiskunnassa, ja psykiatriset potilaat kuuluvat useimmiten yhteiskunnallisesti huono-osaisiin. Sosiaalityö ja sosiaalipolitiikka saavat oikeutuksensa hyvinvointivaltion toimintana.

Henkilön kannalta kuitenkin tällaisessa sosiaalisessa ovat ongelmallisia epätasa-arvoiset auttajan ja autettavan yhteiskunnalliset roolit sekä julkishallinnon byrokratia. Varsinkin sosiaalityöhön rinnastuva sosiaalipsykiatria jää sokeaksi, itsetiedottomaksi omalle yhteiskunnalliselle auttajaroolilleen, vaikka suuntautuu eettisesti oikein heikko-osaisten auttamiseen. Objektivistiseen tieteseen yhdistettynä se 'maailman' tarkastelussaan kadottaa itseyden. Byrokratia vaatii suunnittelussaan ja varojen käytössään tilastollisia mittauksia, joissa henkilöt standardoidaan tilastoyksiköiksi ja heidän sosiaaliset suhteensa tilastollisiksi suhteiksi.

*Sosiaalipsykiatrian* voi liittää helpommin julkisen vallan harjoittamaan sosiaalipolitiikkaan ja sen tutkimukseen, *sosiopsykiatrian* taas paremmin sosiologiaan ja erityisesti terveyden sosiologiaan. Itse psykiatria on myös ymmärretty soveltavana tieteenä, jonka tieteellinen kolmijalkainen perusta muodostuu biologiasta, psykologiasta ja sosiologiasta (esim. Kaplan & Saddoc). Sosiaalipsykiatria on yhteiskunnallisesti hyödyllistä, mutta henkilön ymmärtämiseen tarvitsemme lisäksi yhteisöllisiä suhteita ja yhteisyyttä tavoitettavaa sosiopsykiatriaa.

On huomioitava, että sosiaalipsykiatria ja sosiopsykiatria eivät voi 'korvata' toisiaan, vaan molemmilla on omat näköalansa ja tehtävänsä. Sosiopsykiatriaa tarvitsemme henkilön maailman ja maailmassa jäsentymisen kuvaukseen. Henkilön ymmärtämisessä on ymmärrettävä 'sosiaalisen' sisältyminen myös tuon 'sosiaalisen' tai yleisen osana olevaan 'yksikköön' tai yksilöön, siis ymmärrettävä dialektisen yleisyyden ja sen momentin suhde. Sosiaalipsykiatriassa taas 'sosiaalinen' käsitetään yleensä persoonan ulkoisina suhteina (mikä on usein unohdettu mm. ns. ortodoksisen psykiatrian ja ns. antipsykiatrian keskinäisissä kiistoissa). Sosiaalipsykiatria on siis yhteiskunnallisen eriarvoisuuden psykiatriaa, jossa psykiatria on hädänalaisten auttajaroolissa. Tuo oleminen auttajaroolissa jää sosiaalipsykiatriselle tietämiselle itselleen yleensä sokeaksi pisteeksi, kun taas sosiopsykiatria henkilön yhteisöllisen olemisen käsittävänä pysyy näkemään yhteiskunnallisen auttajaroolinkin etuineen ja varjopuolineen.

Psykiatriassa sosiaalipsykiatrialla tarkoitetaan nykyisin enimmäkseen psykkisten häiriöiden epidemiologista, tilastollista (biostatistista) tutkimista ja kliinisenä käytäntönä sosiaaliseen syrjäytymiseen liittyvää psykiatrista kuntoutusta ja muita tukitoimia. Sosiaalipsykiatria vastaa yhteiskunnalliseen ja julkisen vallan tarpeeseen, mutta myös mukautuu siihen, kadottaa näköpiiristään yhteisen maailman ja siten henkilön. Tilastollinen epidemiologia ilmeisesti toi-

mii myös oirepsykiatriassa. Jottei henkilön itseyyttä ja yhteisöllisyyttä koskeva psykiatria sekoittuisi tuohon sosiaalipsykiatriaan, puhumme siis sosiopsykiatriasta.

Henkilön näkökulmasta voi ihmetellä sosiaalisten suhteiden kadottamista persoonan sisältä juuri psykiatriassa, kun ne siinä vielä psykodynaamisen teorian valta-aikana usein jopa rajoittuivatkin persoonan sisäisiksi edustuksiksi, representaatioiksi. Sosiaalipolitiikassa voi ymmärtää sosiaalisten suhteiden ulkoistamisen persoonien eriarvoisuuden hoitamisessa. Sosiologia puolestaan ei voi mm. persoonan roolien tarkastelussa sivuuttaa sosiaalisuutta persoonan sisällä, vaikka siinä taas persoonan egosentrisyys ja roolien yhteiskunnallisuus vaikeuttavat henkilön käsittämistä (kuten myöhemmin tarkemmin näemme). Tilastollinen epidemiologinen tutkimus näyttää mahdollistavan psykiatrilta sosiaalisuuden mittaukset pelkästään persoonan ulkopuolisina tekijöinä, faktoreina.

Sosiaalipsykiatrian abstrakti yleisyys on erotettava sosiopsykiatrian konkreettisesta yhteisyydestä. Toisin kuin epidemiologisessa tarkastelussa (tilastollisessa yleistämisessä), sosiopsykiatriassa sosiaalisuuden tarkasteluun sisältyy välttämättömänä momenttina yhteisöllisyyden tai yhteiskunnallisuuden ja yksilötason dialektiikka. Tässä tilastollisen ja sosiaalisen erossa näkyy kaksi erilaista käsitystä yleisyyden luonteesta: toisessa yksityinen ja erityinen häviää eräänlaisena sattumana yleiseen lainmukaisuuteen, toisessa taas yleinen muodostuu erityisen ja yksityisen ristiriitojen kautta tapahtuvassa prosessissa. Dialektisen yleisyyden luonne on yhteisyyttä. Yhteisyys ilmenee yksilötasolla henkisytenä, joka kiteytyy henkilön käsitteessä. Yksilötaso on välttämätön juuri ihmisen kulttuurikehityksessä, jonka logiikkaa dialektiikka on.

Käytämme tosiaan henkilön käsitteen kannalta olennaisesta yhteisyyden ja yhteisöllisyyden psykiatriasta selkeyden vuoksi nimitystä 'sosiopsykiatria' emmekä epämääräisempää termiä 'sosiaalipsykiatria'. Lisäksi henkilön psykiatrian tutkimisessa on olennaista erottaa käsitteinä henkilön yhteisöllisyyden sosiopsykiatria ja persoonan yhteiskunnallisuuden sosiaalipsykiatria. Siis sosiopsykiatria viittaa henkilöön ja yhteisöllisyyteen ja sosiaalipsykiatria viittaa puolestaan persoonaan ja yhteiskunnallisuuteen.

**Mitä on sosiaalisuus?** Psykiatriassa tapaa usein kuvauksia yhteiskunnasta ihmissuhteina, ihmisyksilöiden 'sosiaalisina suhteina'. Epämääräinen sosiaalisuuden käsite samaistetaan niissä sosiaalisuuden seurallisuus-merkitykseen. Yhteiskunnan tarkastelu tällaisena 'sosiaalisuutena' johtaa kuitenkin harhaan, koska tällainen sosiaalipsykiatria samaistaa ihmisten seurallisuuteen mm. vierantuneet ja esineelliset suhteet sekä valtasuhteet. Osaltaan tällaista kuvaa pitää yllä em. epidemiologinen tutkimus havaintoyksiköiden tilastomatemaattisista suhteista, missä tilastoyksiköt samaistetaan ihmisyksilöihin ja vastaavasti ihmisten 'sosiaaliset suhteet' näyttäytyvät helposti tilastollisina suhteina.

Yhteisö puolestaan rajoitetaan psykiatriassa usein vain lähiyhteisöön, kuten perheeseen, kaveripiiriin tai koululuokkaan. Lähiyhteisön ihmissuhteita tosin harvemmin tutkitaan tilastomatemaattisina suhteina. Perusjoukko ja siitä

saatava otanta eli n-luku taitaa jäädä liian pieneksi tilastolliseen selitykseen. Sen sijaan jollakin laadullisella tutkimusotteella tapa käsittää pienyhteisön ihmisuhteet ja tutkimuksen tuloksellisuus olisivat ilmeisesti toisenlaisia.

Yhteiskuntatieteissä sosiaalisen käsitettä on käytetty merkityksessä seuralinen, yhteisöllinen, yhdyskunnallinen, yhteiskunnallinen, valtion sosiaalipoliitiikan kohde (sosiaaliset ongelmat kansalaisyhteiskunnassa eli köyhyyden ja syrjäytymisen ongelmat) jne. Varsinkin sosiologiassa tunnetaan yhteisöllisen ja yhteiskunnallisen suhde mm. Ferdinand Tönniesin jaottelusta Gemeinschaft ja Gesellschaft. Samanlainen ero oli jo J. G. Herderilla ihmisten luonnollisiin suhteisiin, kuten sukulaisuus- ja ystävyysuhteisiin, perustuvan yhteisöllisyyden ja vieraantuneita suhteita sisältävän yhteiskunnallisuuden kesken. (Näitä suhteita olen pohtinut enemmän liseniaattityössäni (Jyväskylän yliopisto, filosofia, joulukuu 1986).)

Yhteisöllisyyden ja yhteiskunnallisuuden dialektiikan Hegelin oikeusfilosofiassa Juntunen ja Mehtonen kiteyttävät klassiseen teesi-antiteesi-synteesi-jäsennykseen: perhe partikulaarisen altruismin alueena, yhteiskunta universaalilin egoismin alueena ja valtio universaalilin altruismin alueena (1977: 37 – jäsenyys on ilmeisesti Mehtosen). Siinä siis lähiyhteisö on perhe ja laajempi yhteisö on valtio. Snellmanin hengenfilosofiassa taas valtion tilalla yhteisöllisyyden olemusta edusti kansallishenki, nykyisin sanoisimme: kansalliskulttuuri. Snellman oivalsi, mm. Valtio-oppi -teoksessaan, oman kansallisvaltion tarpeen kansallisuuden olemassa ololle ja selviytymiselle imperialistisessa kansainvälisyydessä, kun hän vertasi suomalaisten tilannetta Venäjällä asuviin muihin pienempiin suomensukuisiin kansallisuuksiin. Yhteisönä kansallisuus, toisin kuin valtio, viittaa myös koko ihmiskuntaan kattavimpana tunnettuna yhteisönä ja sen jäsentymiseen kansallishengiksi.

Voisimme tietysti kiirehtiä kysymään, eikö hegeliläinen synteesi valtiossa jäänyt dialektista systeemiä rakentavalle tasolle ja puolestaan snellmanilainen kansallishenki merkinnyt 'jaspersilaista' koko systeemin ylittävää dialektista ratkaisua – näin samalla tulkiten Snellmanin filosofiaa vain satelliitti-filosofiana filosofian suurten keskustusten näkökulmasta, siis irrallaan oman kansallisherätyksemme kontekstista. Molemmat ajattelijat lienevät tarkastelleet prosessia fenomenologisesti omissa konteksteissaan (tai situaatioissaan) olemisen kannalta.

Snellmanilla yhteisöllisyyden jäsentymisen kautta perheestä, kodista ja muusta lähipiiristä aina koko ihmiskunnan yhteisöön asti tulee esiin yhteisön suhde yhteiskuntaan: yhteisöllisen syvyyden suhde yhteiskunnalliseen laajuuteen. Valtio voidaan helpommin paikantaa osana yhteiskunnallista laajuutta, mutta kansallisuus esiintyy yhteiskunnassa samanaikaisesti 'monessa paikassa', kuten henkilössä, pienyhteisössä, yhteiskunnan ryhmässä (vähemmistökansallisuuden asemassa), kansallisvaltiossa (enemmistökansallisuuden välineenä), kansainvälisyydessä, maailmanhistoriassa ja koko ihmiskunnassa. Syvyysulottuvuuden yhteiskunnan laajuudessa voi nähdä henkisenä. Siten myös snellmanilaisen kansallisvaltionkin perustana kansallishenki on radikaalisti erilainen kuin hegeliläisen kansallisvaltion perustana oleva valtio, joka perustuu juuri yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin. Meitä tässä yhteydessä kiinnostaa eri-



tyisesti yhteisöllisyyteen ja kansallishenkeen jäsenyvän henkilön laadullinen erilaisuus verrattuna yhteiskuntaan ja valtioon jäsenyvään yksilöön tai persoonaan. Välillisesti henkilön käsitteen suhde yksilön tai persoonan käsitteisiin voidaan siis johtaa myös Snellmanin valtio-opista.

Marxilaisessakin dialektisessa filosofiassa on kritisoitu hegelilaista käsitystä valtiosta yhteiskunnallisten ristiriitojen sovitukseksi ja nähty valtion edustama yleisyys eräänä kansalaisyhteiskunnan partikulaarisuuden ilmiönä, osittaisuutena yhteiskunnan osittaisuudessa. Silti teoreettisesti ja metodologisesti konkreettisen totaliteetin idea on myös marxilaisessa filosofiassa.

Tärkeimpiä sosiaalisen käsitteen sisältämiä eroja ovat merkitys yhteiskunnallinen ja toisaalta yhteisöllinen eli kulttuurinen. Usein kulttuurinen samaistetaan ongelmitta yhteiskunnallisen alueeseen, vaikka kulttuurinen merkitsee juuri yksilötasolla sisäisyyttä, kulttuurin elämistä (olemassaoloa) ja kehitystä. Kulttuurin sisäisyyden yksilötasolla näimme sekä sivistyksen käsitteessä että henkisyysnä, jossa kielen merkitys on ollut keskeinen (Snellmanin ja Jaspersin filosofioissa). Yhteiskunnallisuudessa taas yksilöön kohdistuvat luonnonvoimaisesti vieraantuneet momentit, sen mukaisesti toiset yksilötkin vain ulkoisina. Yhteiskunnallisen ja yhteisöllisen (kulttuurisen) ero sosiaalisuudessa on tärkeä juuri yksilötasolla. Siinä heijastuu yksilön tai yhteiskunnallisen persoonan ja henkilön käsitteiden ero – ja myös ristiriitainen ykseys.

**Sosiaalisuus ja henkilön sisäisyys.** Yksilöstä lähteivissä psykiatrisissa tutkimuksissa sosiaalinen liittyy yleensä osaksi ympäristön käsitettä. Mittauksissa ympäristö ymmärretään yksilöön nähden stokastisesti ärsyke – reaktio -mallin pohjalta ympäristön joinakin (kokeessa vakioituina) vaikutuksina yksilöön. Ympäristö olisi yksilölle pelkästään ulkoista. Lisäksi ympäristö vaikuttaisi vain tiettyinä aikana, joskus tiettyinä kokeessa mitattavana ajanjaksona, esim. syntymän jälkeen, ja sitten ympäristön vaikutus lakkaisi ja yksilö jatkaisi olemistaan kuin itsestään käyvä kellokoneisto, jonka ympäristö kerran veti käyntiin. Myös kulttuuri ymmärretään mittaavissa tutkimuksissa irrallisen yksilön ympäristönä, useimmiten 'sosiaaliseen' samaistuvana.

Biologisessa tarkastelussa puhutaan perimä-ympäristö -vastakohdasta. Ympäristöön liitetään silloin myös sosiaalinen. Psykkinen taas selittyy paljolti organismin biologisesta toiminnasta. Psykologisen organismin ulkoisiin puoliin tai eri organismien suhteisiin viitattaessa puhutaan psykososiaalisesta. Tuo 'ympäristö' käsittää erilaisia ilmiöitä esim. haitallisista kemikaaleista yksilöiden suhteisiin, taloudellisiin eriarvoisuuksiin, instituutioihin, valtasuhteisiin. Ympäristö on siis käsitteenä liian ylimalkainen kuvaamaan sosiaalista yleensä ja sosiaalisen suhdetta biologiseen, kuten on myös sosiaalisuus sellaisenaan.

Että 'ympäristönä' sosiaalinen olisi samalla ihmisen sisällä yhtä paljon kuin hänen suhteissaan ulkoiseen ympäristöönsä, sisällä aivan kuin geneettinen perimä tai biologia, näyttää mittaavassa oirepsykiatriassa usein käsittämättömältä. Yllättäen kuitenkin biologian pohjalta on alettu ymmärtää sosiaalisuuden sisäisyyttä biologisessa yksilössä: epigenetiikan ja siihen liittyvän geeniekspression pohjalta on alettu myös biologisesti ymmärtää jossain mielessä

sosiaalisen olemassaoloa yksilössä. Itse sosiaalisuuden merkitys siinä kuitenkin säilyttää 'salaperäisyytensä'.

Sosiopsykiatrian haaste on henkilön henkisyys. Miten *psyykkinen* sairaus voi samalla olla *henkinen* sairaus (Geisteskrankheit, kuten mm. Jaspers asiaa luonnehti)? Sosiopsykiatrian tärkeä tehtävä on käsittää *psyykkisen* sairauden *henkinen* ulottuvuus. Voiko psyykkisesti terve olla kuitenkin henkisesti sairas? Onko psyykkisesti sairaan puolestaan aina välttämättä oltava henkisestikin sairas? Lauri Rauhalan mukaan psyykkinen häiriö voi ilmetä niin, ettei henkisellä tasolla kyetä yhdistämään psyykkisiä merkityksiä kokonaisuudeksi maailmankuvassa, joten Jaspersinkin käyttämä nimitys Geisteskrankheit (hengensairaus) olisi vielä alkuosaltaan oikea, mutta sairaus-osaltaan vanhentunut (2009: 103-104). Henkiset toiminnot eivät Rauhalan mukaan voi merkitysluonteensa vuoksi sairastua, vaikka ne voivat olla epäsuotuisia (mt. 105).

Sellaiset psyyyken käsittein vaikeasti selitettävät ilmiöt, kuten hyvin sosiaalisesti (seurallisesti ja yhteiskunnallisesti) menestyvät psykopaatit, voisivat selittyä henkisellä häiriöllä tai henkisellä epäsuotuisuudella. Martti Siiralan ajatukset yksilöllisen psyykkisen sairauden ilmentämästä yhteisöllisestä sairaustaakasta ja yhteisöllisen sairaus-taakan yksilöllisestä sijais-kantamisesta näyttävät valaisevan psyykkisen häiriön henkistä ulottuvuutta tai henkistä 'sairautta'. Psykopaattista persoonallisuushäiriötä sanotaankin joskus 'sosiopatiaksi', mikä sosiaalisuuden seurallisuus-merkityksessä voi olla harhaanjohtavaa: mm. psykopatian manipuloivuus ja 'lipevyys' voisi näyttäytyä seurallisena. Toisaalta nykyisin nimitetään usein myös henkistä arvotajuntaa henkisyyden sijasta 'sosiaalisuudeksi', ja siten ymmärretty henkisen arvotajunnan ja empatian häiriintyminen puolestaan voisi kuvatakin psykopaattisuutta. Henkilön käsitteen valossa Siiralan kuvaus psyykkisen häiriön yhteisöllisestä taakasta ja sen sijaiskantamisesta näyttäisi sosiopsykiatriassa sopivan Rauhalan käsitykseen psyykkisestä häiriöstä maailmankuvan epäsuotuisuutena, valaisevan sen maailmankuvallisuutta (jos tulkitsemme väljästi Rauhalan häiriö-käsitteen ja Siiralan sairaus-käsitteen merkitsevän käytännössä samaa yhteisöllistä eli situationaalishenkistä taakkaa).

Hengenfilosofiassa on ymmärretty 'ulkoinen' henkisyys myös henkilön 'sisäisenä' sekä henkisyyden että henkilön käsitteissä, kuten olemme nähneet: henkilö 'henkilöllisenä' henkisyyttä. Aiemmassa persoonapsykiatriassakin ymmärrettiin paremmin oireiden takana olevaa psyykkistä sisäisyyttä (mitä näimme mm. Sedlerin ja Scharfetterin korostavan). Myös persoonan käsitteessä voidaan ymmärtää sosiaalisuus persoonan kehittämänä roolistona suhteissaan ja vuorovaikutuksessaan ympäristön kanssa, samoin roolistoon vaikuttavat persoonan piirteet ja päinvastoin rooliston vaikutus niihin. Persoonan sosiaalisessa ei ole yhteiskunnallisuuden ja yhteisöllisyyden jännitettä, kuten henkilössä, vaan persoona voi rooleissaan sopeutua yhteiskunnallisiin ristiriitoihin. Henkilön käsite ylittää yhteisyydessään persoonan käsitteen, sen piirteistön ja rooliston, puitteisissa toimivan psykiatrian. Ymmärrettävästi henkilön ja persoonan ero merkitsee silloin psykiatrilalle rajatilannetta.

**Yhteiskunnallisten suhteiden näyttäytyminen yksilön ominaisuuksina.** Yhteiskunnallisten suhteiden ymmärtämistä yksilöiden ominaisuuksiksi on yhteiskuntatieteissä pidetty tyypillisenä arki ajattelun virheenä. Esimerkiksi köyhyys on nähty köyhän ihmisyksilön ominaisuutena ja sille on etsitty selityksiä yksilön ominaisuuksista, persoonallisuuden piirteistä tai toiminnasta, aiemmin sääty-yhteiskunnassa esim. syntisen elämän tuottamasta Jumalan rangaistuksesta. Samoin työttömyydelle etsitään selitystä työttömän yksilön ominaisuuksista, kuten laiskuus, saamattomuus ja monenlainen kelvottomuus.

Toisaalta suhteiden näkemisen yksilön ominaisuuksina ymmärtääkin, koska myös ominaisuudet ja sellaisiksi kehittyneet suhteissa olemiset tai toimintatavat näkyvät suhteissa. Ominaisuuksia on ulkoapäin vaikeaa muuten tavoittaakaan kuin suhteissa. Empaattisessa ymmärtämisessä on apuna introspektiivinen tarkastelu, yhteisyys ja yhteisöllisyys henkilöiden kesken, joten suhteiden ei tarvitse välttämättä olla yhteiskunnallisia.

Psykiatrian sisällä on vaikeaa huomata suhteiden muuntumista yksilön ominaisuuksiksi, ja tilastollinen epidemiologia suosikin mittauksissaan suhteiden ymmärtämistä havaintoyksikön ominaisuuksina tai tiloina. Ylittääkö henkilön sosiopsykiatria psykiatrian eli onko vallitseva psykiatria 'tuomittu pysymään' epidemiologisena sosiaalipsykiatrina?

Uusimpia yhteiskunnallisten suhteiden samaistuksia yksilön ominaisuuksiksi lienevät sosiaali- ja terveydenhuollossa "monikulttuuriset" asiakkaat. Monikulttuurisuus, joka on kulttuurien välinen suhde, siis nähdään meille vieraasta kulttuurista tulevan yksilön tai persoonan ominaisuutena. Sikäli tämä samaistus on jo tuttuakin, että ulkomaalaisista vieraista on käytetty nimitystä "kansainväliset vieraamme". Tämä suhteen samaistaminen toisen osapuolen ominaisuudeksi sisältää eriarvoistavan jännitteen, jossa suomalainen ei koskaan voi olla kansainvälinen omana itsenään, oman kulttuurinsa kautta, mutta ulkomaalainen taas on kansainvälinen juuri oman kulttuurinsa kautta. Syrjintä ei tässä kohdistu ominaisuuden haltijaan, kuten köyhän tai työttömän tapauksessa, vaan ominaisuutta vailla olevaan. Syrjintää on silloin vaikeampaa huomata syrjinnäksi. Päinvastoin tuollainen syrjintä näyttää (epädialektisesti) suosinnalta, positiiviselta diskriminaatiolta tai erityiskohtelulta. Puhdasoppisesti käsitettynä ominaisuudeksi 'feti-soitu' kansainvälisyys (jonka piti olla suhde) velvoittaa suomalaisen muuntumaan 'kansainvälisenä' tuon vieraan kulttuurin edustajaksi. Tämä liittyy henkilön itseyden ja maailman rajatilanteeseen, jota pohdimme tuonnempana mieronkuvan avulla.

Yhteisöllisistä ja yleisinhimillisistä kansalliskulttuurien sivistyssuhteista tulee yhteiskunnallisia suhteita, kun niitä käsitellään yhden valtion sisäisinä asioina. Monikulttuurisuus, joka toimii luontevasti kansainvälisissä suhteissa, rajoitetaan ns. monikulttuurisuuden ideologiassa yhden valtion sisälle. Valtion sisällä, yhteiskunnallisina ryhminä, kansallisuuksia kutsutaankin etnisiksi ryhmiksi. Nimitys 'etninen ryhmä' lainataan usein anglofonisista teksteistä suoraan, itse asiaa tarkemmin pohtimatta, tai sitä pitää käyttää kirjoitettaessa yhteiskuntatieteellisiä artikkeleita anglofonisiin julkaisuihin tai jopa meilläkin englanninkielisissä väitöskirjoissa. Yhteiskunnallisina etnisinä ryhminä kansallisuuksista

on irrotettu pois kansainvälinen ulottuvuus ja yhteisöllinen olemus ja ne näyttävät rinnastuvan toisiinsa samanlaisina ryhminä, kuten kartanonomistajat, postimerkkeilijät, vasenkätiset jne., vertautuvat muihin yhteiskuntaryhmiin. Suomen kielen 'kansallisen' kansalliskulttuurinen merkitys (kansallinen ihmiskuntaa tai yleisinhimillistä sivistystä) katoaa 'etnisessä' miltei kokonaan. Samalla 'etnisellä' poistetaan myös henkilön käsitteestä hengenfilosofinen sisältö ja henkilö samaistetaan yksilöön tai (englannin kielen mukaiseen) egosentriseen persoonaan.

Kiinnostava yksityiskohta siinä on *kansallisuuden* sekoittaminen *kansalaisuuteen*, siis yhteisöllis-kulttuurisen suomalaisuuden samaistus yhteiskunnallis-valtiolliseen Suomen tasavallan kansalaisuuteen. Sanotaan, että Suomessa kehtää 'ei saa syrjiä kansalaisuuden perusteella'. Valtion kansalaisille on Suomessa, kuten muissakin valtioissa, annettu kansalaisoikeutena mm. äänioikeus vaaleissa. Ulkomaiden kansalaiset voisivat vaatia äänioikeutta kaikissa Suomen vaaleissa, tai muuten heitä syrjittäisiin kansalaisuuden perusteella. Silloin enemmistö äänioikeutetuista Suomen vaaleissa jo olisi muita kuin nykyisiä Suomen tasavallan kansalaisia tai kansallisuudeltaan suomalaisia.

Yhteiskunnallista yksilöä kyllä kuvaavat paremmin ominaisuudet, kuten persoonan käsitteessä piirteet ja roolitkin, mutta yhteisöllistä henkilöä yhteiskunnassa taas paremmin suhteet. Eettisesti on tärkeää, että ihmisyksilö voidaan yhteiskunnallisissa ristiriidoissakin nähdä myös yhteisöllisenä henkilönä, joka henkilönä on tasa-arvoinen muiden henkilöiden rinnalla ja yhteiskunnallisten ristiriitojen määrittämättömissä. Eettisesti henkilön käsitteen mukainen sosio-psykiatria on siten perusta yhteiskunnallisen eriarvoisuuden puitteissa toimivalle sosiaalipsykiatrilalle.

Yksilöllinen tai egosentrisesti käsitetty persoonallinen etiikka, joka on yhteisöllisesti 'vastuuvapaa', eroaa henkilöllisestä yhteisyyden etiikasta. Kun psykiatria on (pelkän oirepsykiatrian ylitettyään) sitoutunut egosentriseen persoonan käsitteeseen (piirteistöön ja roolistoon), henkilön käsitteen merkitys psykiatrilalle ylittää tällaisenkin psykiatrian. On siten välttämätöntä tarkastella henkilön rajatilannetta, jotta nähdään syvällisemmin etiikan yksilöllinen ja henkilöllinen ulottuvuus.

Henkilön rajatilannetta tarvitaan myös osoittamaan, miten henkilön henkinen maailman sisältymissuhde eroaa persoonan rooli-ominaisuuksiksi muodostuneista yhteiskunnallisista suhteista. Henkilön yhteisöllinen itseys auttaa yhteiskunnallisissa suhteissa henkilön autonomian säilymistä ja itsellistä vaiuttamista noissa suhteissa. Henkilön rajatilanteen tarkastelu edellyttää puolestaan maailmankuvan ja mieronkuvan käsitteitä.

### **Kohtaaminen, kahdenkeskisyys ja yhteisyys filosofiassa ja psykiatriassa.**

Psykiatrian potilas-lääkäri -suhteessa ja erityisesti yksilöpsykoterapioissa sosiaalisuus ilmenee kahdenkeskisyysnä. Hoidollisena suhteena psykoterapiassa on katsottu olevan kiintymyssuhteen elementtejä, kuten turvallinen perusta. Terapiainkin kiintymyssuhteessa voidaan joiltain osin korjata kehityksellisiä lapsi-vanhempi -suhteesta juontuvia vaurioita. Kuitenkin kuntoutus ja siinä

eteen tuleva henkilöiden tunnustussuhde merkitsee tasa-arvoista yhteisyyttä, terapeutin ja asiakkaan roolit ylittävää vastavuoroisuutta. Lopulta henkilö tulee sekä potilaan että terapeutin roolista sivistykselliseen itse-maailma -suhteeseen.

Psykiatrialle on tunnusomaista somaattisiin erikoisaloihin verrattuna auttamisen tiiviimpi kahdenkeskisyys, mikä johtuu auttamisen psyykkisyydestä ja mielenteorian tai fenomenologisemmin sanoen empatian (Einfühlung, eläytymisen) mukana olostahoidossa. Toisaalta psykiatrian kahdenkeskinen ammatillinen suhde yhteiskunnallisena ammattiroolina (auttajaroolina) eroaa tavallisesta seurallisuudesta (sosiaalisuudesta) esim. ystävien kesken, samoin mm. ammattietiikan ja yleisen etiikan suhteena.

Filosofia on kliinisen psykiatrian kahdenkeskisyyteen verrattuna yksinäisempää ihmettelystä ja löytämistä. Siinä missä filosofi alkaa ihmetellä arkiajattelun 'itsestään selvyyksiä' ja tarvitsee niihin etäisyyttä, psykiatri joutuu akuuttivaiheessa potilaan kohdatessaan rajoittumaan noihin arjen 'itsestään selvyksiin' tienä yhteiseen todellisuuteen, jaettuun maailmaan, vaikka myöhemmin potilaan ongelmien taustalta voi paljastua hänen konfliktinsa noiden 'itsestään selvyksien' kanssa. Kommunikaatio ei tosin kahdenkeskisesti ole filosofiassa niin keskeistä kuin kliinisessä psykiatriassa, mutta kyllä kommunikaatio yhteisyyden ja yhteisöllisyyden merkityksessä ja myös 'yhteisyyden kanssa'. Filosofia tulee etäisyyden otossaan empiriaan lähemmäksi psykiatrian teorioita. Filosofinen praktiikka puolestaan tulee ihmisen kohtaamisessa lähemmäksi kliinistä psykiatria. Asiakkaan yhteiseen maailmaan osallistumiskyvyttömyyden lisääntyminen on myös filosofiselle praktiikalle varomerkki ja harkinnan aihe asiakkaan ohjaamisesta muun avun piiriin. Filosofisessa praktiikassa on molemmilla tarkastelussa yhteinen asia tai kysymys, kun taas kliinisessä psykiatriassa vielä akuuttivaiheessa henkilö hakee apua asiantuntijalta, mutta kuntoutuksessa jossain vaiheessa päästään keskustelussa ja suhteessa inhimilliseen yhteisyyteen.

Persoonan piirteistön ja rooliston näkökulmassa näyttää helpommalta rajoittaa yksilöiden kahdenkeskisyyteen molempien egosentrismin kannoilta kuin kulttuurillisten henkilöiden suhteessa, jossa tulee lisäksi mukaan yhteisöllisyyttä. Onko persoonan käsitteessä helpompaa hallita vastavuoroisuudessa riippuvuus-, valta- ja alistussuhteita kuin henkilön käsitteessä? Henkilöiden suhde, kahdenkeskinenkin, on yhteisyyteen perustuvana luonteeltaan tasa-arvoinen. Tasa-arvon dialektinen prosessi selkiytyy henkilön rajatilanteessa (tuonnempana mieronkuvan suhteen, erityisesti auttajaroolissa).

Yhteisöllisyyttä edustaa yksilötason sinä-näkökulman ohella myös yhteisöllinen me-näkökulma. Persoonan käsitteellä voidaan kyllä tavoittaa sinä-näkökulma, muttei me-näkökulmaa. Persoonien suhteessa me-suhde muuntuu minä-sinä -suhteeksi ja menettää yhteisöllistä yhteisyyttään. Henkilön käsitteen taas olemme nähneet jo Schildt-Kilpisen ajoista lähtien tavoittavan myös me-näkökulman. Ilmensikö jo kieleemme ikivanha henki-käsitekin animistista yhteisyyttä luonnonhenkiin ja kuolleiden omaisten ja heimolaisten henkeen? Henkilön käsitteen itse-maailma -suhteessa itseys ei sulje ulkopuolelleen muita persoonia. Henkilön käsite ilmaisee minä- ja me-näkökulmista henkisen yhteisyy-

den kokemusta. Myös toiminnassa ja yhteiseen käytäntöön osallistumisessa henkilöön sisältyy henkisesti dialektinen suhde toisiin: itse ja toiset yhteisössä ja yhteisönä. Henkilöllä yhteisyyden kokemus ilmenee tajunnassa ja toiminnassa, aivan kuin persoonalla yleisyyden kokemus (vrt. Fuchs 2013).

Persoonan käsite näyttää tavoittavan yhteisyyden siis vain sinä-näkökulmasta. Me-suhde dikotomisoituu persoonan käsitteessä helposti kahdenkeskiseksi minä-sinä -suhteeksi, koska persoonaan ei kuulu yhteisöllistä ulottuvuutta, kuten henkilöön. Siten persoonan käsitteessä yhteisyys atomisoituu helposti yksilöjoukon yleisyydeksi ja yleisyys puolestaan kolmannen persoonan hän- tai he-näkökulmaksi. Objektivistinen kolmannen persoonan näkökulmakin esiintyy usein yksilökeskeisenä asia-näkökulmana kohteellisessa tietämisessä.

**Valtasuhde ja psykiatrian rajatilanne.** Yhteiskunta ei ole yksilölle yhtenäinen yksikkö, vaan ristiriitaisten voimien ja rakenteiden kenttä, jossa yksilö on mukana persoonana. Yhteiskuntaa ei voi tutkia niin yhtenäisenä kuin yhteisöä. Myös henkilö on yhteiskunnallisesti paljolti yksilön tai persoonan asemassa, vaikka merkitsee myös transsendenssia ja yhteisöllisyyden mahdollisuuksia. Tutkittaessa yksilön sosiaalisuutta suhteessa vain yhteen yhteiskunnan puoleen tai suuntaukseen rajataan muita rakenteita ja voimia pois. Tämä toisten puolten (voimien ja rakenteiden) rajaaminen pois on samalla yksilötason mahdollisuuksien rajaamista pois. Mahdollisuuksien itselle ottaminen ja toisilta pois sulkeminen merkitsee valtasuhdetta. Kilpailu, taistelu toimeentulosta, eriarvoisuus ja siinä syntyvät valta- ja alistussuhteet ilmeisesti luovat yhteiskuntaelämään universaalisen egoismin. Vastapainona sille toimii yhteisöllisyys, joka yksilötasolla ilmenee henkilön käsitteessä. Valta siis sisältyy yksilön ja yhteiskunnan tarkasteluun. Näin valtasuhde sisältyisi yhteiskunta-suhteen välittämänä myös sosio-psykiatriseen tarkasteluun.

Eikö Alfred Adler osunut vallan ja persoonien vallan tahdon tarkasteluun sosiopsykiatrian prosessin oleelliseen puoleen? Adlerin individuaalipsykologiassa vallan tahto juontuu kompensaation pyrkimyksestä alkujaan ihmis-yksilön luonnonvoimien edessä kokeman voimattomuuden vuoksi. Myös ihmisten yhteistoiminnan tarve juontuu samasta voimattomuudesta. Samanlaista voimattomuutta yksilö tai persoona voi kokea myös yhteiskunnallisten suhteiden luonnonvoimaisuudessa, ja tarvitsee kompensaationa vallan tahtoa. Yksilön ja toiseuden suhteessa yhteiskunnassa näkyvä valtasuhde on yksilön mahdollisuuksien kannalta kysymys hänen autonomisuutensa mahdollisuuksista. Adlerilaisessa individuaalipsykologiassa vallan käsite valtasuhteen epäsymetriassa näyttää kompensaationa merkitsevän nykykielellä autonomisuutta, itseyyttä.

Yhteiskunnallisena ongelmana vallan ongelma korostuu psykiatriassa verrattuna muihin lääketieteen alueisiin. Psykiatria on siksi myös sosiaalisesti herkempi väärinkäytölle mm. välineenä valtasuhteissa. Erityisesti kysymyksessä tahdosta riippumattomasta hoidosta sekä psyykkisen terveyden ja sairauden määrittelyssä henkilön itsensä kautta ja toisaalta hänen ulkopuoleltaan joutu-



taan kysymykseen psykiatrian ja vallan suhteesta. Suhdetta valtaan voi siksi pitää psykiatrian itsetietoisuuden rajatilanteena. Rajatilanteessa tulee pakottavana vastaan kysymys, mitä itse psykiatria on?

Jo diagnoosin määrittelyssä joudutaan tietyissä tapauksissa kysymykseen valtasuhteesta. Valtasuhteen erityislaadun tiedostaminen suhteessa muihin sosiaalisiin suhteisiin on tärkeää, koska valtasuhteeseen liittyy vaaroja eettisen tietoisuuden kannalta. Valtasuhteita on yhteiskuntatieteissä tutkittu perinteisesti valtio-opissa tai politiologiassa, ja eräs sen alan klassikon, Robert Michelsin paljon siteerattu kiteytys on, että valta turmelee aina parhaimmankin ja ehdoton valta turmelee ehdottomasti. Jos psykiatrit eivät tiedosta työhönsä liittyviä valtasuhteita, ne voivat muuttua ehdottomiksi eikä niitä kyseenalaisteta. Pysyykö psykiatri silloin enää ymmärtämään, miksi esim. maanisella tai psykoottisella potilaalla on samat lailliset oikeudet kuin terveillä (diagnosittomilla) henkilöillä, ellei hän tiedosta diagnosointiin ja sitä kautta tahdosta riippumattomaan hoitoonkin kuuluvan valtasuhteen erityisluonnetta ja sen vaikutusta hänen suhtautumiseensa (näkökulmaansa) potilaaseen myös henkilönä? Eräs valtasuhteen turmeleva vaikutus, kun valtasuhteeseen kuuluva sosiaalisen suhteen epäsymmetrisyys jää huomaamatta, on vallan alkaminen näyttää psykiatriselta erityisasiantuntemukselta, koulutuksen tuomalta hallintakyvyiltä tai jopa psykiatrin persoonalliselta ominaisuudelta ('erinomaisilta kyvyiltä' toimia psykiatrina).

Rajatilanteen positiivisena ratkaisuna hoitoon määräämispäätösten osalta on ehdotettu niiden siirtoa juristien tehtäväksi, kuten joissain maissa on käytäntönä. Vallankäytön mahdollisuus 'perusteluna' tutkimuksen osalta operationalisoinnissa ja kliinisen käytännön osalta diagnosoinnissa liittyy paljolti henkilön käsitteeseen ja henkilön rajatilanteeseen. Siten voimme tarkastella psykiatrian rajatilannetta tuonnempana auttajaroolin yhteydessä, joka samalla liittyy henkilön käsitteenkin rajatilanteeseen, mierouteen.

## 6.4 Henkilön kehityspsykiatria

*Psykiatria ja henkilön kehitys 124, Henkilön kuvaus kehityspsykiatriassa 127, Ihmisen luonnonkehitys ja kulttuurikehitys yhteisö- ja yksilötasolla 128, Kulttuurikehityksen ja henkilön kehityksen dialektiikka 130, Dialektista psykoterapiaa – kehityksellistä näkökulmaa psykopatologiaan 131.*

Olemme jo alustavasti luonnehtineet lastenpsykiatria ja nuorisopsykiatria termillä kehityspsykiatria, koska niiden kliinisessä käytännössä (ainakin periaatteessa) huomioidaan persoonan tai henkilön ikätaso ja kehitysvaihe. Tosin henkilön autonomian psykiatrian alun käsittämässä lastenpsykiatria ja nuorisopsykiatria hieman poikkesivat teesin ja antiteesin eli sosiopsykiatrian ja kehityspsykiatrian suhteen. Näistä kliinisesti eroavaa, enemmän sairausoireisiin keskittyvää aikuispsykiatria olemme luonnehtineet oirepsykiatriaksi, jossain kohdin myös oireiden pelkkään sairauspuoleen keskittyvää käytäntöä 'psyko-

patiatraksi'. Oirepsykiatrialla on oikeutuksensa akuuttitoiminnassa, kunhan se ei epädialektisesti kutistu pelkäksi 'psykopatratraksi'. Näiden lisäksi kiinnostava kysymys henkilön psykiatriassa on: voiko, ja mahdollisesti miten, myös psykiatrisen kuntoutuksen käsittää kehitypsykiatrina? Kehitypsykiatria on psykiatrian dialektisessa kuvauksessa oleellinen.

Kehitypsykiatrian käsitettä on kehitetty varsinkin lastenpsykiatrian piirissä ja psykodynaamisen teorian valta-aikana myös nuorisopsykiatriassa.

"... psykoanalyttiselle ymmärtämiselle luonteenomaista on, että se hahmottaa kohdettaan dynaamisesti ja kehityksellisesti. Psykoanalyysin piirissä elää useita osin keskenään ristiriitaisia teorioita ja malleja lapsen varhaisesta psyykkisestä kehityksestä, ja jokainen analyttikko rakentaa niistä omaa työkenttelyään ja ymmärrystään ohjaavan käyttöteoriaansa. ... painotetaan voimakkaasti varhaisen psykoseksuaalisen ja emotionaalisen kehityksen merkitystä yksilöllisten kokemustapojen muodostumiselle ja niiden ymmärtämiselle. Psykoanalyttisessä prosessissa myös ajatellaan jossain mielessä käytävän uudelleen läpi varhaisiin kehitysvaiheisiin kuuluvia piilotajuisia tunnesuhteita." (Kotkavirta 2015: 213.)

Psykiatriassa psykoterapioilla on myös pyritty saamaan aikaan psyykkistä kasvua ja kehitystä. Siten varhaisten lapsuuden kehitysvaiheiden psykodynaamisessa työstämisessä aikuispsykiatriassa, varsinkin transferenssia työstettäessä, on joskus vaarana aikuisen ongelmien tai jopa persoonan infantilisointi. Psykoterapiat olisivat laaja ja sinänsä kehitypsykiatralle tärkeä alue. Jouddumme henkilön psykiatrian dialektisen filosofian kuvauksessamme rajaamaan tarkastelumme vain dialektiseen psykoterapiaan ja siihenkin vain soveltuvien osien.

Henkilön käsitteen taustalla oleva hengenfilosofia suhteuttaa yksilötason kehityksen eri 'välityksien' kautta koko ihmiskunnan kehitykseen. Jo kansanomaisen hengen käsite ilmeisesti suhteutti yksilötasoa ainakin elämään ja kuolemaan (maalliseen ja tuonpuoleiseen) ja mytologisesti ihmiskuntaan ja luontoon. Henkilön käsitteen sisäiseen itse-maailma -suhteeseen kuuluu sama jännite yksilötason ja yhteisötason kesken, tai biologisesti ilmaisten yksilön ja lajin kesken, kuin käsitteeseen ihminen. Henkilön kehityksessä yksilötaso yksilönä on siten aluksi abstraktinen ja relatiivinen, kuten huomasimme henkilön psykiatrian dialektiikkaa pohtiessamme alun käsitteestä.

**Psykiatria ja henkilön kehitys.** Kehityksellisiä ongelmia ihmisen kulttuurikehityksen kannalta on psykiatriassa pohdittu siis kahdella alueella: toisaalta *lasten- ja nuorisopsykiatriassa* ja toisaalta *psykoterapiassa*. Myös vanhuspsykiatria (geropsykiatria) voitaisiin elämänkaari-ajattelua soveltaen lukea kehitypsykiatraksi. Avoimena kysymyksenämme on edelleen kuntoutuksen kehityksellisyys. Muuten kehitys on ymmärretty yleensä biologisena evoluutiona yksilö- ja lajitasolla, sopien luonnontieteelliseen lähestymistapaan ihmisen tutkimisessa.

Käsitettä 'kehitypsykiatria' on lasten- ja nuorisopsykiatriassa käytetty viittaamaan kahden tutkimusperinteen yhdistymiseen: (1) lasten- ja nuorisopsykiatrian psykopatologian tutkimuksen sekä (2) kehitypsykologian normaali-

lin psyykkisen kehityksen tutkimuksen näkökulmien yhdistämiseen (Solantaus 1996). Kehityspsykiatria ei siten ensinnäkään rajoitu pelkkään kehityksen psykopatologiaan tai psykiatriin kehityshäiriöihin, vaan koskee *normaaliuden ja patologisuuden kehityksellistä suhdetta*. Se sopisi siten myös jaspersilaisesti käsitettyyn psykopatologiaan.

Kehityspsykologinen tutkimus keräsi kuvailevaa tietoa lapsista ja lasten kehityksestä ja pyrki luomaan normeja ns. normaalikehitykselle. Se ymmärsi itsensä luonnontieteisiin kuuluvaksi ja käytti kokeellisia tutkimusmenetelmiä. Kehitys ymmärrettiin määrällisinä muutoksina, lisääntyvinä taitoina ja kykyinä. Psykiatrian puolella Freud ja Piaget käsittivät kehityksen laadullisena muutoksena ja heidänkin tarkoituksenaan oli luoda normaalikehityksen malli, mutta laadullisesti erilaisin vaihein. Bowlbyn kiintymysteoria, samoin Erikssonin teoria lapsen ja myös aikuisen psykososiaalisista kehitysvaiheista (kehitystehtävistä normaalikehityksessä) kuuluvat samaan psykoanalyttiseen perinteeseen. (Solantaus 1996 / 56-57.)

Luonnontieteellisemmin kehityspsykiatrialla (developmental psychiatry) on viitattu kehitysvammaisten, autististen tai Aspergerin oireyhtymästä kärsivien henkilöiden oppimisvaikeuksien diagnosointiin, hoitoon ja tutkimiseen (Hollins 2000: 203-204). Vaikka sairauden tausta on biologinen, sen kuntoutuksessa on kysymys normaaliuden ja patologisuuden suhteesta ja siinä käytetään kulttuurisia metodeja (kuten opetus). Normaaliuden ja patologisuuden jänniteinen suhde näyttää vapauttavan sairausilmiötä biologisesta determinismistä ja kulttuuristavan sitä, toisin kuin pelkkään biologiseen patologiaan rajoittuminen.

Elämänkaaripsykologia 1970-luvulla toi kehityspsykiatriaankin koko elämänsä ajan käsittävän kehityksen näkökulman. Bronfenbrenner toi keskusteluun ekologisen näkökulman eritasoisine ympäristöineen, jotka muodostavat yksilön ympärille ikään kuin vaikutuskehä (koti, toveripiiri, päiväkotikoulu, yhteiskunta, kulttuuri) tai kehitysyhteisöjä. Perhesysteemin näkökulman tullessa 1960 - 70 -luvuilla lasten psyykkisten ongelmien ymmärtämiseen ja selittämiseen painottuivat kehityspsykiatriassa mm. lasten asema perheessä ja vanhempi-lapsi -suhde. (Solantaus 1996 / 56-57.)

Ajattelun ja yleensä kognitiivisen kehityksen tutkimuksessa neuvostoliittolaiset Luria ja Vygotski toivat kehityspsykiatriaankin lapsen kulttuurisen suhteen kulttuuriympäristöönsä, missä arkinen vuorovaikutus antaa toiminnolle merkityksen kulttuurin kautta. Se ymmärtää lapsen aktiiviseksi osapuoleksi kulttuuriin kasvamisen prosessissa, joka muovaa hänen kehitystään. Vuorovaikutuksessa toistuvat kulttuuriset tavat ja merkitykset, jotka lapsi sisäistää psyykkiseksi rakenteikseen ja toimintamalleikseen. Nykyisin kehityspsykiatrian haasteena onkin lapsen selkeämpi käsittäminen aktiivisena oman kehityksensä säätelijänä ja siihen vaikuttajana (Solantaus 1996 / 56.) Tällaisen dialektinen yksilön ja kulttuurin vuorovaikutuksellinen kehitysprosessin näimme myös omassa tieteenperinteestämme snellmanilaisesta psykologiassa (ns. subjektiivisen hengen filosofiassa).

Alkujaan kehityspsykiatria pyrki ottamaan etäisyyttä muihin vallitseviin kehitysteorioihin, mutta nykyisin se on käsitetty näkökulmaksi, joka tutkii ja hyödyntää kaikkia kehitysteorioita. Sitä luonnehtii lastenpsykiatrisessa katsannossakin poikkitieteellisyys ja integratiivisuus. Achenbach on nähnyt kehityspsykiatrian 'sateenvarjona', joka kokoaa alleen erilaiset kehitystä tutkivat ja selittävät opit ja teoreettiset mallit. Monitieteisyyden lisäksi tärkeää kehityspsykiatriassa on ymmärtää kehityksen luonne. Kehityspsykiatrialle ovat tärkeitä filosofiset kysymykset, kuten mikä periaate vie kehitystä eteenpäin, mihin kehitys johtaa eli onko kehityksellä tarkoitus tai päämäärä, miten suhtautuvat toisiinsa ihmisyksilön ja ihmissuvun sekä toisaalta sosiaalisen ja biologisen ympäristön kehitykset, mitä yleensä tarkoittaa kehitys? (Solantaus 1996 / 57; Tamminen 1996 / 88.)

Kehitykseen liitetään yleisesti kasvun, saavuttamisen ja siten edistymisen merkitys, erityisesti lapsilla ja nuorilla. Kehityksen vastakohtana pidetään rappeutumista, erityisesti vanhuudessa, ja taantumista. Mutta eikö kehitystä voisi tapahtua jossain mielessä – ja juuri psykiatriselle ominaisissa merkityksissä – koko elämänkulun ajan, siis myös 'kehittyneessä' aikuisuudessa ja vanhuudessa? Kysymys siitä, miten kehitys on ymmärrettävissä, muodostuu ongelman ytimeksi.

On huomattava kehityksen käsitteen sisäinen polaaraisuus: kehitys voi olla joko edistyvää tai taantuvaa, välittävänä tilana kangistuminen ja lopulta pysähtyminen, tai – kuten ihmiselämässä yleisimmin – sekä että. Kehitys voi tapahtua erilailla ja eritahtisesti ihmisen eri puolissa, kuten biologisesti, psyykkisesti ja henkisesti. Varsinkin murrosiässä (ks. Aalberg ja Siimes 2007) ja toisaalta vanhuudessa kehityksen eritahtisuus on huomattavaa.

Ihmisen koko elämää tarkasteltaessa, itse kehitykseen tulee myös joiltain osin taantuva, menetyksen ulottuvuus. Nuoruuskehityksen alkamiseen (murrosiästä alkaen) liittyy eräänlainen lapsuuden menetys, etäisyyden otto siihen, mutta sen paluu myöhemmin uudenlaisen ymmärryksen valossa: "nuori suree menetettyä lapsuutta ja iloitsee uusista mahdollisuuksista" (Aalberg 2016 / 36). Normatiivinen taantumakin kuuluu nuoruusikäen henkilökohtaisen autonomian kehityksen palveluksessa, kognitiivisten taitojen kehityksen sekä toisaalta psykososiaalisen ja -seksuaalisen taantumien ristiriitana varhaisnuoruudessa, verrattaessa sitä edeltävään lapsuuden ns. latenssivaiheeseen (Aalberg 2007 / 74-82; 2016 / 38-39). Eikö nuoruusikä merkitse kehityksen täysivaltaisuudessa, autonomisuudessa jaspersilaista rajatilannetta? Henkistä kasvua ja kehitystä taas tapahtuu eri tavoin koko elämässä, mm. vanhuudessa.

Vanhuuteen liittyvä tavallinen kangistuminen, 'rappeutuminen tai kuluminen' erotetaan usein taantumisesta, regressiosta. Taantumista ilmenee mm. eräissä kehitysvammaisuuden tai geneettisten sairauksien muodoissa jo lapsuudessa. Aikuispsykiatriassa taantumista kohdataan myös esim. skitsofrenian tai kaksisuuntaisen mielialahäiriön kuluksa, tilapäisesti joskus depressiossakin. Onneksi voi kuitenkin muistuttaa skitsofrenian kohdalla kognitiivisen remedi-aation tuloksista kognitiivisten kykyjen uudelleen palautumisessa ja mm. sosiaalisten taitojen harjoituksista. Mutta kehityksessä on siis edistymisen lisäksi

huomioitava myös taantuminen. Täydellinen kuva kehityksestä edistymisen, kangistumisen ja 'rappeutumisen, kulumisen' tai taantumisen ykseytenä edellyttää siis elämän merkitysyhteyttä, totaliteettia.

Yleisenä kehityspsykiatrian tapana tarkastella ihmisen psykiatrisia ongelmia ei ole niiden tarkastelu pelkkänä sairaustiloina, jossa sairaus olisi pysähtynyt tila tai ominaisuus (status olisi juuttunut staasiksi) tai kaikki edeltävä kehitys ymmärrettäisiin vain toteutuneeseen sairauteen tähtäävänä (siis absoluuttisen patologistisena mekanismina). Kehityspsykiatriassa sairaus tila ymmärretään patologisuuden ja normaaliuden dynaamisena suhteena. Mm. supportiivinen terapia edellyttää sairauden näkemistä normaaliuden ja patologian suhteen eikä absoluuttisena sairautena. Eikö psykoterapian eri muodoissa yleinen sairauden sisäisen logiikan ymmärtäminen edellytä sairauden tarkastelua terveyden ja sairauden jännitteenä tai ristiriitana?

**Henkilön kuvaus kehityspsykiatriassa.** Kehityksen näkökulmasta voi kysyä, ovatko normaalius ja patologisuus pelkkä jatkumo samalla janalla, jonka ääripäissä ne olisivat toisistaan erillisinä tiloina, kuten kehitystä koetetaan usein määrällisesti kuvata. Vaikka dimensionaalinen terveys-sairaus -jatkumo on laajempi diagnostinen näkökulma kuin kategorinen diagnostiikka, jossa voidaan rajoittaa potilaan kohtaamiseen pelkkänä patologiana, se ei vielä kuvaa terveyden ja sairauden suhteessaan kehitystä. Eikö kehityksen näkökulma johda terveys-sairaus -akselilla epäjatkuvuuteen ja laadullisesti johonkin muuhun? Autonomian kehitykseen?

Lapsuus, nuoruus, aikuisuus (ja vanhuus) eivät ole kohtia samalla janalla, jatkamalla, koska ne ovat kehityksen eri vaiheita (dialektisesti ilmaisten 'momentteja') ja niihin siirtymisessä on sekä jatkuvuutta että epäjatkuvuutta. Kehityksen kuvaaminen kvantitatiivisesti jatkumoksi on muutoksenkin kuvauksena eräänlaista pseudomuutosta. Jatkumon idea poistaa kehitykseen kuuluvan laadullisen muutoksen, johon liittyvät jatkuvuus ja epäjatkuvuus sekä vastakohtien ristiriita ja ykseys. Kehityksen epäjatkuvuutta näimme Jaspersin kuvaamassa sielunelämän dialektiikassa merkitsevän synteessissä syntyvän uudenlaisen kokonaisuuden tai toisaalta ratkaisun rajatilanteessa. Laadullista muutosta kuvaa dialektinen menetelmä. Dialektiikkaa on usein pidettykin laadullisen tutkimuksen perusmetodologiana. Nykyisin tosin puhutaan enemmän fenomenologisesta metodologiasta. Henkilön käsitteessä olemme voineet todeta niiden liittyvän yhteen.

Millaisia metodologisia vaatimuksia on henkilön kehityksellisyyden tavoittamisella? Ensiksi, onko kehityksen peruste kehitysprosessin ulkopuolella vai sisältyykö se itse kehitysprosessiin? Jos kehitys tapahtuu ulkoisen 'perusteen' vaikutuksesta, ei voitane puhua kehityksestä, vaan ulkoisen tekijän aiheuttamasta muutoksesta. Peruste-seuraus -suhde siis eroaa lineaarisesta syyvaikutus -suhteesta, kuten huomasimme alun käsitettä pohtiessamme. Peruste, kuten alku, kehittyy ja selkiytyy kehitysprosessin mukana eikä jää valmiina annetuksi muuttumattomaksi syyksi. Ulkoisen syyn on siis jo psyykkisesti muututtava sisäiseksi perusteeksi tarkentuakseen ja kehittyäkseen henkisesti.

Suppeassa merkityksessä kehityspsykiatrian voi siis rajoittaa psyykkisen kehityksen tutkimiseen, mutta silloin se ottaa annettuna jonkin kehityksellisen näkökulman psyykkisiin ilmiöihin. Laajemmin kehityspsykiatria merkitseekin tuota kehityksellistä näkökulmaa, sen itsensä tietoisuutta ja määrittelyä. Kehityspsykiatrian määrittelemisen kehitykselliseksi näkökulmaksi, perspektiiviksi (tai näköalaksi), erillisen tutkimussektoreiden sijasta, 'refleksoi' ja siten filosofoi (filosofistaa) kehityspsykiatriaa. Näin kehityspsykiatria tulee henkisen ulottuvuuden mahdollisuus.

Kehityspsykiatrian kautta mahdollistuu psykiatrinen tapa tarkastella psyykkisiä ilmiöitä. Psykiatriassa tieteenä on ollut ongelmallista, että se on koostunut muiden erityistieteiden näkökulmista psyykkisiin ilmiöihin (erityisesti terveyteen, normaaliuteen, sairauteen ja häiriöihin niissä), siis biologian (mukaan lukien biokemian), psykologian ja sosiologian näkökulmista psyykkisiin ilmiöihin. Muilla erityistieteillä on omat filosofiset perusteensa, mutta psykiatrialta sellaiset ovat näyttäneet puuttuvan. Vaarana on ollut, että psykiatriassa on oman kliinisen työn pohjalta tarkasteltu filosofisiakin kysymyksiä terveys-patologia -paradigmasta (vrt. käsitys skitsofrenian enneoireiden, kuten ajattelun hajanaisuuden ja 'mystisyyden', näkeminen 'filosofiana', *Therapia Fennica* 1990-luvulla). Kehityspsykiatrian oman tietoisuuden kehittyminen filosofisista perusteistaan voi mahdollistaa myös muiden tieteenalojen tutkimien ilmiöiden tarkastelun psykiatrisesta näkökulmasta. Ehkä tiedettä yleisemmin voisi silloin tarkastella psykiatrisesti, metatieteelliseltä psykiatriselta tasolta (mikä asettaa psykiatialle itselleen edellä kuvattuja kehityksellisiä ja itseymmärrykseen liittyviä vaatimuksia). Kehityspsykiatria näyttää siis olevan tie metodologian kautta itse psykiatrian filosofisiin perusteisiin.

Kehityksen idea tai 'paradigma' edellyttäisi periaatteessa kaikkien psykiatristen teorioiden tarkastelua tuosta näkökulmasta. Kaikki 'kehitysteoriat' eivät kuitenkaan ole kulttuurisesta tai dialektisesta näkökulmasta edes kehityksellisiä. Ja paradigmatasolle tyypillisen ristiriitaisesti kehitysteorioiden arviointi edellyttää ensin kehityksellisen näkökulman selkiyttämistä. Tässä yhteydessä turhia ovat sellaiset 'dialektiset' teoriat, jotka eivät valaise dialektista ajattelua itseään, vaikka niissä sovelletaan dialektiikkaa ja vaikka niitäkin voi ymmärtää dialektiikan avulla. Klassikoiden teorioista olisi tavoitettava heidän tutkimustapansa, filosofoitava itse, eikä vain toistettava heidän esitystapaansa. Teorian tarkastelu tulee näin melko vaatimaan oman ajattelun ja olemisen kulttuurikehitykselliseen suhteeseen, tarkastelijan sivistykselliseen suhteeseen ulkoa saamiinsa kulttuuriarvoihin.

**Ihmisen luonnonkehitys ja kulttuurikehitys yhteisö- ja yksilötasolla.** Sekä ihmiskunnan että ihmisyksilön kehityksessä vallitsee vastakohtien jännite ja ykseys ihmisen luonnonkehityksen ja kulttuurikehityksen kesken. Kulttuurikehitystä nykyisyydessä nimitetään usein sosiaalisesti kehitykseksi ja vain sen ylisukupolvista perinne- ja tulevaisuuspuolta sanotaan kulttuurikehitykseksi. Ymmärtääksemme henkilön käsitettä ja dialektisen filosofian luonnetta ja niiden suhdetta psykiatriaan meidän on otettava yleisluonteisesti esille joitakin



ihmisen luonnonkehityksen (tai biologisen kehityksen) ja kulttuurikehityksen piirteitä. Dialektisen ajattelun luonnetta havainnollistavat siinä yhteisö- ja yksilötason sekä olemisen ja tietämisen näkökulmien jännitteet.

Kehityksellisiä ongelmia ihmisen kulttuurikehityksen kannalta on psykiatriassa tavallisesti pohdittu kahdella alueella: toisaalta lasten- ja nuorisopsykiatriassa ja toisaalta psykoterapiassa. Muuten kehitys on ymmärretty yleensä biologisena evoluutiona yksilö- ja lajitasolla, sopien luonnontieteelliseen lähestymistapaan ihmisen tutkimisessa.

Jos vertaamme ihmistä nykyisin ihmiseen 2000 vuotta sitten, voimme päätellä nykyihmisen olevan luonnonolentona eli biologisena oliona lähes samanlainen kuin 2000 vuotta sitten, mutta kulttuurisena olentona hyvinkin erilainen. Erilaisuuden taustaa selittää, että ihmisen kulttuurikehitys on mahdollistanut hankittujen ominaisuuksien 'periytymisen' mm. puheen ja kirjoituksen, opetuksen (opettamisen ja oppimisen) ja informaatioteknologian avulla, mikä ei ole (ollut) mahdollista biologisten perinnöllisten ominaisuuksien suhteen (Portin 2001: 57). Ihmiskunnan kulttuurinen kehitys on ollut huomattavasti nopeampaa kuin biologinen evoluutio ja se on johtanut useisiin erilaisiin suuntiin (esim. eurooppalainen tai aasialainen kulttuurialue ja eri kansalliset kulttuurit niiden puitteissa).

Yksilötasolla puolestaan biologinen kehitys näyttää nopeammalta kuin yksilön kulttuurikehitys juuri perinnöllisten ominaisuuksien takia. Valmiit perinnölliset ominaisuudet muodostavat yksilöiden luonnonkehityksestä kehän, jossa toistuu elämän sykli syntymästä kypsymisen ja rappeutumisen kautta kuolemaan. Biologisen *olemisensa* yksilö saa geneettisesti, ja tämä oleminen ilmenee vaihtelevin tavoin eri ympäristöissä. Mutta *tietoisuus* myös biologisesta evoluutiosta periytyy kulttuurisen tradition kautta.

Yksilön kulttuurikehitys ei rakennu yhtä valmiiksi ja täydelliseksi sykliseksi, vaan jää avoimeksi kulttuurisessa kontekstissa. Kulttuuriperinnettä, kulttuurisia arvoja, yksilö ei voi saada yhtä täydellisessä muodossa kuin biologisen perimänsä.

Ensiksikin, kulttuuriarvot periytyvät sukupolvien ja biologisesti katoavien yksilöiden yli kasvatuksen tai muun sosialisoinnin avulla, vanhempien, vertaisryhmien ja sosiaalisten instituutioiden välityksellä kotona, kaveripiirissä, koulussa jne. Ihmislapsella on ehkä synnynnäinen taipumus kielenkäyttöön, mutta opitun kielen (äidinkielen) kautta kulttuuri tulee yksilön tajunnan sisäiseksi asiaksi. Mutta jo sitä ennen kulttuuri on osana lapsen ja hänen vanhempiansa (hoivaajiensa) vuorovaikutusta. Tätä ilmiötä kuvaa kiintymyssuhdeteoria.

Toiseksi, kulttuurikehitykselle ei riitä, että yksilö saa kulttuuriarvot ulkoapäin, objektivoituneessa (sukupolvet ylittävässä) muodossa, vieraantuneina. Kulttuuriarvojen 'eläminen' biologisesti katoavien yksilöiden jälkeenkin vaatii niiden objektivoitumista, vieraantunutta muotoa. Pystyäkseen kehittämään kulttuuria ihmisyksilön onkin 'uudesti luotava' itselleen nämä objektivoituneet kulttuuriarvot eläviksi, jotta hän hallitsi niitä eivätkä ne häntä vieraantuneina mahteina. Kulttuuriarvot täytyy omaksua luovasti, 'elävinä' sekä kulttuurin olemassaolon että edelleen kehittymisen vuoksi. Yksilön täytyy 'uudesti luoda' itselleen nuo kulttuuriarvot voittaakseen tradition vieraantuneen muodon. Kun

yksilö alkaa hallita kulttuuriarvoja eivätkä ne enää häntä vieraantuneina ulkoina mahteina, yksilö itse henkilölistyy. Tätä kulttuuriarvojen luovaa omaksumista ymmärretään sivistyksen käsitteellä. Sivistystä kansansivistystyön keskeisenä periaatteena kehitti mm. Z. Castren, osana snellmanilaista kansallisherätyksen filosofiaa (Wuorenrinne).

**Kulttuurikehityksen ja henkilön dialektiikka.** Henkilön käsitteen ymmärtämisessä sivistys on oleellinen dialektinen prosessi. Sivistyksessä siis yksilö voittaa kulttuuriarvojen vieraantuneisuuden ja voi suhtautua niihin luovasti. Samalla kulttuuri tulee yksilön sisälle henkisesti muodossa eli yksilö saavuttaa niiden suhteen vapauden eli henkilölistyy.

Myös kehityspsykiatrian klassikoista esim. Lev Vygotski osoitti kulttuurin tuotteiden muuntuvan yksilön (lapsen) kulttuurikehityksessä välineiksi kehityksen jatkumiselle. Kulttuuriin kasvava lapsi ei siis missään vaiheessa näyttäisi olevan passiivinen 'tyhjä taulu' (tabula rasa). Ehkä humelaisen tabula rasa -käsitteen järkevää ydintä ei pitäisikään etsiä kokemuksesta sinänsä ja tietämisen suhteesta kokemukseen, vaan yksilön suhteesta kulttuuriin, sisäisyyden ja ulkoisuuden dialektiikassa siinä. Kulttuuri on tietämisen ohella ja jopa sitä ennen olemista ja tekemistä, käytäntöä (vrt. Vygotski 1981).

Dialektisella filosofialla ja metodologialla on ontologisesti taustanaan tämä ihmisen kulttuurikehityksen käsitteellinen ymmärtäminen. Kulttuurisia vaikutteita, kuten luonnon vaikutteitakin, voidaan ymmärtää ulkoapäin tulevana ja erilisinä 'ärsyke - yksilö - reaktio' mallilla, kuten 'luonto - opetus' -suhteena. Mutta yksilön osallisuuden ymmärtäminen kulttuurikehityksessä näyttää edellyttävän dialektista vastavuoroisuuden, vuorovaikutuksen ja itsekehityksen näkökulmaa. Dialektisen alun abstraktius ja relatiivisuus kuvaa dialektisen logiikan muodossa tätä henkilön suhdetta perittyihin kulttuuriarvoihin ja niiden kieltämisen kieltämisen kautta kehittyvään omaksumiseen.

Myös tietämisen merkityksessä voi nähdä eron luonnontieteellisen lähestymistavan objektivismiin ja dialektisen ajattelun refleksiivisyyden välillä. Dialektinen käsitys tietämisestä ei sisällä vain objektia, ulkopuolisen tarkkailijan 'subjektitonta' asennetta, vaan subjektin ja objektin suhteen tietämisessä kehittyvänä. Näin dialektinen käsitys tietämisestä vastaa pikemmin ihmistieteellistä tieto-käsitystä kuin luonnontieteellistä. Pentti Alanen (1995) on tutkinut tätä subjekti - objekti -suhteen eroa ihmistieteellisen ja luonnontieteellisen lähestymistavan välillä lääketieteessä.

Refleksiivisyydessään dialektinen tiedon käsitys viittaa siis ihmisen tietämisen ja olemisen suhteeseen. Tämä suhde on oleellinen myös ihmisen kulttuurikehityksen ymmärtämiselle. Viime aikoina ihmisen biologisen kehityksen tutkimuksessa, mm. aivotutkimuksessa, on ilmennyt kiinnostusta ihmisen kulttuurikehitystä kohtaan. Aivojen plastisiteettia (mukautuvuutta) on tutkittu mm. ympäristön vaikutuksessa aivojen rakenteiden ja toimintojen muotoutumiseen lapsuuden ja nuoruuden kehityksessä sekä aikuisillakin esim. depressiosta toipumisessa.

### **Dialektista psykoterapiaa - kehityksellistä näkökulmaa psykopatologiaan.**

Psyykinen kehitys on oleellinen tavoite psykoterapioissa. Psykoterapiassa mahdollistuu, paitsi psyykinen hoito, myös psyykinen kuntoutus. Lasten- ja nuorisopsykiatrioiden kuntoutuksessa yhdistyy psyykkisen kasvun ja terapian kehityksellisyys. Professori Irma Moilasan edellä lainattu määritelmä (2008, 182) painottaa psyykkisessä kehityksessä, siten myös kuntouttavassa terapiassa, kehityksen autonomiaa, lapsen ja nuoren tunnustamista persoonana eli henkilönä yhteisössä, 'tulemista siksi mitä on'. Ymmärrämme jo henkilön käsitteen pohjalta, miksi tunnustussuhteen täytyy olla myös sisäisesti omaksuttu ja siten saatunakin vuorovaikutuksellinen, jotta se toimisi henkisesti, henkilön itsemaailma -jännitteessä.

Sama persoonan validointi ja persoonan 'sisäinen tunnustussuhde' eli tuleminen siksi mitä on, liittyy laajasti erilaisiin psykoterapioihin. Persoonan tunnustussuhdetta on pohdittu myös psykoanalyysin ja analyttisten terapioiden suhteen (vrt. Huttunen 2010; Kotkavirta 2010). Samoin tunnustussuhde on keskeinen kognitiivisissa terapioissa, joista dialektiseen filosofiaan perustuvat erityisesti kognitiivis-konstruktiiivinen terapia (Greenberg; Toskala & Hartikainen) sekä dialektinen käyttäytymisterapia, DKT (Linehan; Kåver & Nilsonne).

Psykoterapiat ja dialektinen filosofia niissä vaativat omat tarkastelunsa. Henkilön näkökulma voitaisiin liittää ehkä niistä useimpiin, mutta tätä esitystä on rajattava psykiatrian filosofiassa (terapiat mukaan lukien) vain henkilön käsitteen dialektiseen filosofiaan. Rajoitumme tässä esityksessä psykoterapioista siten vain dialektiseen terapiaan.

Koko dialektisen käyttäytymisterapian prosessia kuvataan validoinnin ja muutoksen dialektiikkana (Linehan 1993) tai hyväksynnän ja ongelmanratkaisun dialektiikkana (Kåver & Nilsonne 2004). Huomaamme terapian dialektisuuden jo validoinnin antiteesissa eli kieltämisessä 'muutos', joka poikkeaa muodollisen logiikan mukaisesta kieltämisestä tai vastakohtasta 'ei-validointi tai invalidointi'. Muodollisessa logiikassa validointi olisi identtisuuden ( $p=p$ ) periaatteen mukaisesti 'validointia' eikä sillä olisi samalla toisinolemisenaan muutosta eikä siten kehityksellistä teesi-antiteesi -jännitettä. Terapia rajoittuisi vallitsevan asianteen mukaiseksi. Dialektisen terapian oivallus on persoonallisuuden vakiintuneen piirteistön ja rooliston keskinäisen jännitteen löytäminen, selkiyttäminen ja siten persoonallisuuden edelleen kehittymisen mahdollisuus. Voimme pelkistää dialektisen terapian siis muotoon: validointi - muutos - DKT.

Validoinnin tarkoitus on tavoittaa terapian asiakkaan/potilaan oma dialektiikka, kehitysjännitteet. Ei siis lähdetä terapian operationaalisesta soveltamisesta potilaaseen, potilaan tilanteen muokkaamisesta terapiaa varten. Validointi tekee terapian soveltamisesta asiakkaalle ja terapeutille refleksiivisen prosessin: ymmärretään asiakkaan oireilun sisäinen logiikka ja kehitys invalidoivassa ympäristössä. Se suuntautuu vallitsevuuden (status quon) negaatioon, joka avaa samaan tilanteeseen uusia näkökulmia. Voimme nähdä validoinnin lähtökohdassa perustan myös persoonan tunnustussuhteelle DKT:ssa.

DKT:ssa psyykkistä sairastumista tai häiriintymistä selitetään kuntoutuksesta muutenkin tutulla perityn *herkkyyden* (mm. henkilön temperamentin) ja

*ympäristön* haitallisen vaikutuksen (kuten sosiaalisen stressin) jännitteellä (ns. biososiaalinen teoria, Linehan). Tämä on myös dialektisen terapian patologinen perusta hoitona. Se ei vielä riitä terapialle kuntoutuksena.

*Patologisesta* biososiaalisesta perustasta terapiassa erottuu selkeästi tarkoitus saada palautumaan henkilön normaali *antropologinen* kehitys. Siis patologisen perusteen lisäksi psykoterapialla pitää olla kuntoutusta varten antropologinen seuraus tai tarkoitus. Jo kognitiivisen psykoterapian pioneeri Alfred Adler korosti psyykkisten häiriöiden ymmärtämisessä pelkän kausaaliselityksen sijaan teleologista selitystä, mitä pidetään hänen individuaalipsykologiansa oleellisena erona freudilaisen perinteen suosimasta kausaaliselityksestä (Borneman 1972). Syyn ja tarkoituksen suhteen DKT siis liittyy kuntoutukseen.

DKT:n jännite patologian ja antropologian välillä liittyy dialektiseen maailmankuvaan. DKT:ssa asiakas käy sekä yksilöterapiassa että pienryhmässä taito- ja valmennuksessa, molemmissa kerran viikossa. Taito- ja valmennuksen tarkoitus ei näytä olevan vain häiriön hallintaa ja toipumista auttavien taitojen harjoittelu ja valmennus. DKT:ssa sekä terapeutti että asiakas soveltavat dialektista menetelmää ja maailmankuvaa. Näin taito- ja valmennukseen kuuluu edukaationa dialektiseen filosofiaan tutustuminen.

Laajempi filosofinen ulottuvuus näkyy myös DKT:n tavoitteiden asteissa: emotionaalisen ahdistuksen ja suisidaalisen käyttäytyminen saaminen asiakkaan omaan hallintaan – kärsimyksen vähentäminen – arvokkaan elämän luominen. Korkeimmilla asteilla asiakas tulee vähitellen itse terapiansa asiantuntijaksi, oman elämänsä asiantuntijana. Korkeimmilla asteilla terapia on selkeästi henkilön kuntoutusta. Näin terapian dialektisessa prosessissa näyttää kumoutuvan psykoterapioissa piilevä hoidollinen 'normopaattinen' ennako-oletus, että asiakas on psyykkisen häiriön tai sairauden edustaja ja terapeutti positiivisen terveyden edustaja. Tullaanko näin Rauhalan kuvaamalle henkisen säätelyn tasolle suhteessa psyyken häiriintyneeseen, epäsuotuisaan maailmankuvaan tai Jaspersin deluusioissa (harhaluuloissa) kuvaamaan todellisuuden kokemista-paan, henkisen tason parantaviin mahdollisuuksiin molemmissa?

Dialektiseen terapiaan ilmeisesti kuuluu jo alkuvaiheessa mahdollisuutena kuntoutuksellinen ote. Näin dialektinen terapia ja sen soveltaminen kuntoutuksena yhdistyy dialektiseen maailmankuvaan (DKT:ssa) ja dialektiikkaan itseensä: henkilön ja kulttuuriyhteisön suhteeseen ja kehitykseen. Snellmanin persoonallisuuden filosofia, henkilön käsite, näyttää hyvin sopivan Linehanin dialektisen terapian taustana korostamaan dialektiseen maailmankuvaan, jota terapiassa myös psykoedukaationa opetetaan. Ihmeen osuvasti dialektinen psykoterapia kuntoutuksena näyttää saattavan potilaan – ja terapeutinkin – Snellmanin kuvaamaan persoonallisuuden (henkilöllisyyden) kehitysyhteyteen:

Operationalisointi – invalidointi – validointi; *validointi* – *muutos* – *autonomia* / itsetietoisuuden kehitys: itsetunto – yksilöllinen itsetietoisuus; subjektiivinen itsetietoisuus – objektiivinen itsetietoisuus – persoonallinen itsetietoisuus.

Kuntoutus voi näin olla itsetietoista, autonomista kehitypsykiatria. Mutta loppuvatko psykiatrian mahdollisuudet kuntoutuksessa ja psykoterapiassa, esimerkiksi dialektisessa, saavutettuun itsekehityksen eli autonomian alkuun

vai voiko psykiatria tukea myös henkilön itsetietoisuuden kehitystä? Vai tulee-ko filosofia taustalta maailmankuvasta silloin ilmifilosofoinniksi?

## 6.5 Henkilön autonomian psykiatria mahdollisuutena

*Minäihanne ja maailmankuva 133, Maailmankatsomus 135, Henkilö ja persoona 135.*

Henkilön itse-maailma -suhteessa olemassaolo ei merkitse pelkkää tietämistä olemisesta, vaan maailman kohtaamista itsenä ja sen tiedostamista myös itsessä. Tietämisenä henkilön maailmassa oloa voisi kuva tietoisuutena, mitä on olla maailmassa ja henkisesti maailmana.

Tämän huomasimme jo aloittaessamme henkilön psykiatrian dialektiikan kuvauksen mieluummin alun käsitteestä kuin olemisen käsitteestä. Alun abstraktius ja relatiivisuus kuvasi lähtökohtana paremmin henkilön kasvua kulttuuriin ja jatkossa kulttuurissa. Alku ei näin jäänyt valmiina annetuksi ja pysyväksi, vaan määrittyy tarkemmin kehityksessä henkilön itsetietoisuuden mukana. Alun käsitteestä lähteminen dialektiikassa on lähtökohtana fenomenologisempi kuin perinteisempi hegeliläinen olemisen lähtökohta.

Kliinisen psykiatrian prosessissa (akuuttihoito - pitkäaikaishoito - kuntoutus) tavoitimme kuntoutuksessa henkilön autonomian tunnustuksen, rehabilitaation. Odotamme siten ymmärrettävästi henkilön autonomian psykiatrian prosessilta (sosiopsykiatria - kehitypsykiatria - autonomian psykiatria) henkilön autonomian käsittämistä. Toteutuuko henkilön autonomian psykiatriassa jopa koko psykiatrian dialektisen filosofian kuvaus?

**Minäihanne ja maailmankuva.** Henkilön tietoisuudessa on jännite kohteeseen suuntautuvan realistisen tietämisen ja itsetietoisien tiedostavan tietämisen kesken, kuten olemme nähneet mm. Snellmanin ja Jaspersin itsetietoisuuden dialektiikassa. Itsetietoisuuden ja kohdetietoisuuden jännitteestä tiedämme kehitypsykiatrisesti ns. mielen teorian, käsityksen toisista myös ajattelevina ja siten itsen kaltaisina, kehittyvän lapsella jo paljon ennen kouluikää. Lastenpsykiatriassa (lapsen omnipotenssi minän suojana, uhmaiät jne.) ei kuitenkaan vielä voi puhua minän tai itsen *henkisestä* kehityksestä *psykkisen* kehityksen rinnalla. Nuoruusiässä muodostuu uudenlainen suhde itsen, ikätovereihin, vanhempiin ja auktoriteetteihin sekä maailmaan. Henkilön itse-maailma -suhteen alun tavoittaa paremmin nuorisopsykiatria.

Nuoruusiässä kehittyä tietoisuudessa ja myös asioiden tiedostuksena (pelkän kohdetietämisen ylittävänä itsen tiedostavana suhteutumisenä asioihin) tärkeä minäihanne. Vaikka minäihanne on aluksi varhaisnuoruudessa egosentrisen tai narsistinen, se on tärkeä maailmankatsomuksen muodostumiselle. Voi sanoa minäihanteen puolestaan edellyttävän maailmankatsomusta. Henkilön dialektinen ykseys itse-maailma alkaa todellistua niin, että henkilön autonomian psykiatriasta odottaisi löytävänsä merkkejä nuorisopsykiatriassa, ainakin sen filosofisissa perusteissa.

Maailman kohtaaminen itsenä (fenomenologisesti), sijoittuminen ja suhteutuminen muun maailman kanssa, johtaa maailmankatsomuksen kehittymiseen. Maailmankatsomus luonnehtii henkilön käsitettä yleisinhimillisen sivistyksen momenttina. Henkilön autonomian psykiatriassa maailmankatsomukseen odottaisi kuuluvan kysymysten mm. oman toiminnan, maailman ja elämän mielekkyydestä. Tuollaiset kysymykset ulottuvat, ainakin osittain, psykiatrian ulkopuolelle, vaikka usein tulevatkin esiin psyykkisten ongelmien yhteisissä tai seurauksina (vrt. Kumpulainen ym. 2016; Lönnqvist ym. 2014). Pohtiessaan maailmankatsomuksia Jaspers korostaa niiden olevan psykologian rajoilla (1919: 6-8). Voi kysyä, ovatko henkilön maailmankatsomukset psykiatrilta vastaava rajatilanne pohtiessamme autonomian psykiatria kuin pohtiessamme sosiopsykiatria näimme olevan vallan käsitteen.

Nuoruusiän psyykkinen kehitys kyllä tavallisesti saa aikaan nuoren valmiuden rakentaa "oman henkilökohtaisen, autonomisen tulevaisuuden" (Aalberg 2016 / 42). Vaikka varhaisnuoruuteen liittyy itsekeskeisyys ja itserakkauskin, suuntana on henkilöllinen autonomia: yliminä "vanhempien sisäistyksenä menettää merkitystään ja alkaa korvautua minäideaalilla" (mt. 36). Kasvatusfilosofiassa on nuoruusikää kuvattu varhaisnuoruudessa heräävän arvotajunnan myötä oman maailmankatsomuksen tietoisemman muodostumisen alkuna (Wilenius 2002: 48-52). Kasvatus voi muuntua viimeistään myöhäisnuoruudessa ja nuorena aikuisuudessa itsekasvatukseksi, kuten mm. J.E. Salomaa osoittaa.

Henkistä kasvua vastaavaa elinikäisyyttä, esim. elämänkaaripsykologiaa vastaavaa 'elämänkaaripsykiatria', emme psykiatriassa nykyisin tapaa, vaikka näemme eri ikävaiheiden psykiatria. Vaikka psykoterapiassa tavoitteena, kuten näimme dialektisen terapian osalta, on henkilön itsenäinen oman elämänsä suunnittelu, emme voi puhua elinikäisestä psykiatriasta, kuten voimme puhua elämänikäisestä oppimisesta. Psykoedukaation osalta mielenterveystaitojen tutkimuksessa ja opetuksessa psykiatriaankin voisi pitää elinikäisenä oppimisena ja löytää yhteistä kasvatustieteen kanssa. Tällainen psykoedukaatio toimisi patologiakeskeisessä suuntautumisessa myös mielenterveyden häiriöiden ehkäisyssä, ainakin tertiaaripreventiona.

Aiemmassa persoonapsykiatriassa pyrittiin ymmärtämään mm. eri ikävaiheiden kehitystehtäviä koko elämänkaareissa, kuten kehitypsykiatria tarkastellessamme näimme. Psyykkisen kehityksen tavoitteessaan psykoanalyysi saattoi joskus venyä miltei elinikäiseksi. Nykyisin biologisessa psykiatriassa oireiden hoidon remission eli oireettomuuden tavoite merkitsee psykiatrisen lääkityksen kestoa usein lopun elämän ajan, mm. skitsofrenian kohdalla. Joissain yhteyksissä on kaavailtu myös depressiolääkityksestä elinikäistä.

Vielä lastenpsykiatriassa ja nuorisopsykiatriassa pohditaan psyykkistä kehitystä sisäisen ja ulkoisen maailman suhteessa, mutta aikuispsykiatria tultaessa puhutaan korkeintaan psyyken sisäisestä dynamiikasta ja yleisimmin keskitytään sairausoireisiin. Psykoterapiassa voidaan vielä tavoitella psyykkistä kasvua, ongelmien ratkaisun ja oireiden helpotuksen lisäksi. Henkisestä kasvusta ja maailmankatsomusten kehityksestä ei yleensä puhuta psykiatriassa, paitsi mahdollisesti kuntoutuksen piirissä. Silloin psykiatria kuuluisi mielen-



terveystaitojen kehittäminen ja mielenterveyskasvatus aina itsekasvatukseen asti.

**Maailmankatsomus.** Henkilön maailmankatsomuksen osalta psykiatria näyttää kuitenkin joutuvan nuoruusiän kehityksessä rajatilanteeseen, jossa positiivinen ratkaisu näyttäytyy enemmän filosofisena. Maailmankatsomuksesta ei käy vain maailmankuva saatuna kuvana maailmasta, usein objektivistisena, vaan siinä täytyy jäsentyä myös oman olemassaolon, suhtautumisen ja toiminnan maailmassa. Maailmankatsomuksen pitäisi sisältää ainakin ihmiskuva (filosofian osalta Rauhalan käsittein ilmaistuna tiedostetumpi ihmiskäsitys), maailmankuva ja elämäkuva. Psykiatriasta voi vain rajallisesti löytää pohdintaa mielekkyydestä ihmisen olemisen näistä näkökulmista.

Henkilön sosiopsykiatria ja kehityspsykiatria ymmärrämme siis joiltain osin suhteessa aiempaan persoonapsykiatriaan ja vallitsevaan oirepsykiatriaan, tosin monin kohdin kriittisessä suhteessa.

Kehityspsykiatrian pitäisi myös aikuispsykiatria koskevana, mukaan lukien vanhuspsykiatria, ilmeisesti käsittää henkinen kehitys. Se olisi siltä osin henkilön psykiatria. Mutta henkilön psykiatralle ei riittäisi vain kehityksellisyys, vaan kehityksessä pitäisi toteutua henkilön täysivaltainen olemassaolo eli snellmanilainen nykyhetken täydellisyys historiallisessa olemisessa sekä toisaalta jaspersilainen ajantasaistus (*Vergegenwärtigung*) ja oma filosofointi. Psykiatrian olisi silloin toteuduttava henkilön autonomian psykiatrina.

Henkilön autonomian psykiatria on käsitteenäkin vaikea, koska se selvästi ylittää psykiatrian, ainakin nykyisin tuntemassamme muodossa. Olisiko psykiatrian henkilön autonomian psykiatriassa, ainakin kuntoutuksen osalta, lähesyttävä kasvatustilafilosofiaa tai elämäntilafilosofiaa, kuten filosofista praktiikkaa?

**Henkilö ja persoona.** Henkilön kehityksen alussa siis henkilö ja persoona ovat yksi ja sama ihmislajin yksilö ja biologisesti lajiyksilö eroineen ja samanlaisuukseen muiden eläin- ja eliölajien yksilöiden kanssa. Yhteiskunnassa ne ovat samoja yhteiskunnan jäseniä tai yksilöitä. Kuitenkin henkilön yhteisöllisyyteen liittyvä syvyyssulottuvuus alkaa erottua persoonan edustaman yhteiskunnallisen laajuusulottuvuuden rinnalla.

Vasta henkilön välittyminen yhteiskunnassa, mm. kansallisuuden kautta yleisinhimilliseen sivistykseen, paljastaa henkilön henkisyiden: henkilö sisältää maailman ja itsensä sen suhteen ja siinä. Persoona taas mukautuu maailmaan yhteiskunnallisen ja osittain psyykkisen roolistonsa kautta ja toisaalta on jossain määrin yhteiskunnallisesti ristiriidassa maailman kanssa erikoisen, psyykkisen ja osittain biologis pohjaisen, piirteistönsä vuoksi.

Persoonan katsotaan yleensä rakentuvan kehittyväksi kokonaisuudeksi, totaliteetiksi, nuoruusiän lopulla tai nuorena aikuisiässä. Henkisyiden olemus taas kertoo, että henkilö saavuttaa totaliteettinsa vasta yksilön tai persoonan elämän lopulla. Henkilön rajatilanteena ilmeisesti on kuolema, kuten myös Jaspers kuoleman käsittää (Breyer 2013 / 191). Henkilö on siis olemassa persoonan laajuudessa syvyytenä ja ylityksenä, transsendenssina. Henkilö tarvitsee per-

soonan jännitteitä kehittyäkseen yhteisöllisyyden ja yhteiskunnallisuuden dialektiikassa, yksilötasolla piirteistön – rooliston – itseyden (autonomian) dialektiikassa.

Ymmärrettävästi henkilön käsitteen on ylitettävä persoonan käsitteen puitteissa vaikuttava, usein jopa egosentrisesti persoonan käsittävä psykiatria. Henkilön filosofia hengenfilosofiana ylittää siten myös henkilön psykiatrian. Mutta henkilön psykiatria tarvitsee hengenfilosofiaa löytääkseen itsetietoisuutensa ja ideansa.

Henkilön autonomian psykiatriassa olemme huomanneet henkilölistymisen varsinaisesti alkavan nuoruusiässä ja siten avaimena henkilön psykiatriaani voisi kliinisesti toimia nuorisopsykiatria.

### 6.5.1 Nuorisopsykiatrinen kuntoutus ja filosofinen praktiikka

*Tämä kohta 6.5.1. on otettu sellaisenaan, ilman muutoksia, filosofisen praktiikan kurssin loppuyöstäni Kriittisessä Korkeakoulussa 'Nuoren kuntoutuksen dialektiikka' joulukuulta 2012.*

Nuoruusikään kuuluu kuin luontaisena filosofisena praktiikkana itsen ja maailman suhteen pohtiminen. Nuori ottaa nuoruusiässä uuden suhteen itseensä (alkaen murrosiän somaattisista muutoksista ja suhteesta niihin), uuden suhteen vanhempiinsa, ikätovereihinsa ja ulkomaailmaan laajemmin. Nuoruusiässä näkee maailman ja maailmankuvan keskeisyyden persoonan itsetietoisuuden kehityksessä.

Erityisesti varhaisnuoruuden (n.12 - 14v.) jälkeen, varsinaisessa nuoruudessa (n.15 - 17v.) ja jälkinuoruudessa (n.18 - 22v.) kiinnostus maailman- ja elämäntutkimuksellisiin asioihin aktivoituu minäkuvan ja oman ihanneminän kehittyessä (eroten lapsuuden ankarasta, vanhempien sisäistykseen perustuvaista ylimitästä). Nuori ei ole lapsi eikä aikuinen. "Nuoruudessa on toinen mahdollisuus muuttaa persoonallisuutta ratkaisevalla ja lopullisella tavalla" (Aalberg 2007: 68). Myös jostain ongelmasta, fyysisestä tai psyykkisestä, kärsivä nuori tahtookin yleensä olla tavallinen nuori, kuten muutkin.

Filosofin vastaanotolla nuori asiakas voi ottaa esille kysymyksiä yleisellä tasolla, ei vain itseään koskevana ongelmina, kuten psykoterapiassa. Nuori henkilö voi kysyä, mitä on viisaus, mitä on hyvä elämä, mitä on maailma, ja muita peruskysymyksiä itse asioina. Niitä ei yksilöidä asiakkaan ongelmiksi eikä tarkastella esim. asiakkaan defensejä tai transferenssia terapiasuhteeseen, vaan dialogissa kehitellään yhteistä näkemystä ja vaihtoehtoja.

Antiikin sokraattisesta perinteestä, jossa filosofia oli elämäntapa, juontuu filosofisen praktiikan suuntautuminen arkielämään ja asioihin itseensä ilman asiantuntijavaltaa (vrt. Hadot). Praktinen filosofia liittyy näin sivistyksen ja kulttuurin suhteeseen. Kulttuuriarvoja ei ihmisyksilö peri geneettisesti, kuten biologiset ja jotkin psyykkiset ominaisuudet, vaan kasvaa niihin kasvatuksessa, opetuksessa ja muussa sosialisatiossa. Kuitenkin tullakseen eläväksi ja luoviksi voimavaroiksi ja voimiksi kulttuuriarvot on uudesti luotava itselleen eläväksi. Tätä kulttuuriarvojen uudesti luontia itselle, niille harrastumista, niiden sisäistämistä kutsutaan sivistykseksi (vrt. Z. Castren, T.I. Wuorenrinne). Sivistys on

näin kulttuurin elävyyden ja kehityksen ehto. Ulkoa tuleva asiantuntijuus voi sivistykseen vaikuttaa vain rajallisesti (vrt. Ojanen 2008).

Filosofinen praktiikka on näin samansuuntaista myös kansallisherätyksen kansansivistyksen idean kanssa. Kansansivistystä voisi luonnehtia aivan kuin yhteisötason kuntoutukseksi, jolla pyrittiin takaamaan yhteisön, kansalliskulttuurin tai kansallishengen olemassaolo ja subjektiivis yleisinhimillisessä sivistyksessä (maailmanhistoriassa ja kansainvälisyydessä).

Nuori tarvitsee itsenäistymiskehityksessään yhteyttä yleisyyteen, johon hän itse aktiivisena subjektina kuuluu ja osallistuu. Filosofisessa praktiikassa yleisyyttä tavoitellaan yksilötasolla tasavertaisessa keskustelussa aihetta kehittellen. Maailman ja yhteisyyden käsitteet luonnehtivat siinä yleisyyttä.

Nuorisopsykiatrisessa kuntoutuksessa psykiatrian dimensionaalinen diagnostiikka voisi avata hoidon rinnalle kuntoutuksellistakin näkökulmaa. Siinä sairaus tai häiriö ymmärretään jonakin kohtana terveys – sairaus – jatkumolla. Verrattuna aiempaan kategoriseen, sairautta tai häiriötä erillisenä ilmiönä kuvaavaan diagnostiikkaan, se ei yhtä helposti leimaa koko henkilöä sairauden edustajaksi.

Mutta dimensionaalista diagnostiikkaa määritellään tilastollisesti patologisten oireiden ja sairauspiirteiden epidemiologian pohjalta, niiden joukkoina ja koostumina. Siis dimensionaalisuutta pyritään toteuttamaan tilastollisesti kootujen entisenlaisten kategorioiden, mutta eksaktimpien, avulla. Psykkinen terveys tulee 'määriteltyä' vain psykkinen häiriön tai sairauden puutteena. Määrällisesti, tilastollisesti, käsitetty yleisyys jähmettää nuorisopsykiatrista kuntoutusta 'psykopatiaksi'.

Dimensionaalinen diagnostiikka edellyttäisi toimiakseen kuntoutuksessa tietoa myös jatkumon toisesta päästä eli psykkinen terveyden määrittelyä ja käsittämistä. Yleisyys tavoitettaisiin terveyden ja sairauden dialektisessa prosessissa, jonkinlaisena konkreettisena totaliteettina.

Jos psykkinen terveys määritellään psykopatologian puuttumisena, on vaarana patologian muuttuminen varmemmaksi ja eksaktimmaksi ihmistunte-mukseksi, koska ihmisen psykopatologiaa tunnetaan paremmin, kun taas psykkinen terveyttä sen kautta ymmärrettynä vain niukasti. Tyhjän psykkinen terveyskäsityksen täyttää tunnetumpi ja selkeämpi patologia. Psykpatologia voi eksaktimpana siten yleistyä yli pätevyysalueensa ja ideologisoitua yleiseksi ihmistunte-mukseksi. Silloin diagnoosi merkitsisi totuutta henkilöstä. 'Psykopatiatria' olisi näin mahdollista ihmistieteenä.

Nuorisopsykiatrisen kuntoutus joutuu nuorisopsykiatrian sisällä kriisiin, koska psykkinen terveyttä tai 'normaaliutta' ei voi määritellä pelkän psykopatologian pohjalta. Somatiikan puolella esim. aivojen vaurioista on saatu samalla tietoa aivojen normaalista toiminnasta. Psykiatria eroaa somatiikasta persoonan eli henkilön kokonaisuutta koskevana. Henkilö sisältää henkisesti 'ulkoiset' biologiset, psykologiset ja sosiaaliset suhteensa, eikä henkilöä voi täysin samaistaa mihinkään niistä. Normaalien, terveiden ja patologisten persoonallisuuden puoltien tuntemuksen lisäksi nuorisopsykiatrisen kuntoutus tarvitsee yleistä ihmistunte-musta.

Filosofisen praktiikan mahdollisuuksia kuntoutuksessa on supistanut hyveen käsitteen rajoittaminen vain eettisiin ja moraalisiin hyveisiin. Filosofinen praktiikka pyrkii edistämään hyveitä. Hyveen käsitteen laajentamista onkin pohdittu filosofisen praktiikan kehittämisessä (Tukiainen 2010). Kuntoutukselle olisi apua mm. positiivisen psyykkisen terveyden hyveistä ja henkisyuden hyveistä.

Toisaalta pahuuden ja paheiden käsitteet ovat tärkeä praktisen filosofian ulottuvuus nuoruuden itsenäistymiskehityksessä, mm. rajojen etsimisessä ja ulkoistamisessa. Nuorten oikeuspsykiatriassa pahuuden ongelmaa on tärkeää selvittää sekä asiakkaiden että kuntouttajien näkökulmista. Hyvyyden käsitteellikin pahuuden selvittäminen on tärkeää halkomisen (splitting) ja dikotomisen musta-valkoajattelun voittamisessa.

Filosofinen praktiikka ei käsittele psykopatologiaa eikä käy hoidosta. Mutta erilaisuutta ja yhteisyyttä sekä yksityistä, erikoista ja yleistä se voi pohtia. Psykopatologian ja ihmisten erilaisuuden suhdetta pohdittaessa voisi nuorisopsykiatrian ja filosofisen praktiikan yhteistyöstä olla etua nuorisopsykiatriselle kuntoutukselle.

Oman maailmankuvan ja elämän suunnan pohdinnassa on tunnetusti apua filosofisesta praktiikasta. Elämän mielekkyyttä ja merkitystä selviytymisessä pitkäaikaisten tai pysyvienkin puutteiden ja vaurioiden kanssa tukee filosofinen yleisyys yhteisyytenä tai yleisinhimillisyytenä, dialektisessa filosofiassa konkreettisenä totaliteettina. Filosofia auttaa jättämään hyvästi, hyvällä tavalla ilman katkeruutta, elämässä mahdottomia tavoitteita ja toisaalta pelastamaan epätoivolta omia vahvuuksia ja kehityspotentiaaleja. Tämä liittyy professori Moilasan määritelmään nuorisopsykiatrisesta kuntoutuksesta: tulla sellaiseksi kuin voi mahdollisuuksiltaan ja lahjoiltaan sekä löytää paikkansa yhteisössä.

Nuorisopsykiatrista kuntoutusta ja filosofista praktiikkaa yhdistävänä ideaalina voisi pitää henkilön oikeutta omaan, henkilölistymistä toteuttavaan nuoruusiän kehitykseen, riippumatta psyykkisestä häiriöstä tai sairaudesta.

## 7 HENKILÖN AUTONOMIAN DIALEKTIikka

*Henkilön käsite snellmanilaisena hengenfilosofiana 140.*

Ihmisenä olossa itsen ja maailman suhteeseen olemme todenneet kuuluvan perusluonteisena jännitteenä ja usein ristiriitanakin, että ihminen osa maailmaa, mutta henkisesti sisältää ainakin potentiaalisesti koko maailman. Tämän sisältämisen ja maailmassa toimimisen kehittyminen muodostaa ihmistä henkilönä. Henkilö - maailma -suhteessa osa siis suhtautuu kokonaisuuteen kuten momentti totaliteettiinsa. Yleisyys tarkentuu henkilön kehityksessä henkilön ja maailman yhteisyydeksi. Henkilön ja maailman suhteessa on siis dialektinen jännite. Dialektisen filosofian tai hengenfilosofian voi ajatella juuri kuvaavan henkilön ja maailman jännitettä.

Henkilön ymmärtämisessä psykiatria tavoittaa henkilössä siis psyykkisen puolen (tosin oirepsykiatriassa vallitsevasti psyyken patologisuutta) ja osittain somaattisenkin. Kuntoutuksessa kehityspsykiatriat voivat ainakin tavoitella henkisten ulottuvuuksien kehitystä. Voidaanko psyykkisen ja tavoittamattomalta näyttävän henkisen ristiriitaa ylittää psykiatriassa vai jääkö se psykiatriassa ratkaisematta tai ylittämättä? Jaspers näyttää kallistuvan jälkimmäiselle kannalle, ainakin arvioidessaan psykoterapioiden mahdollisuuksia persoonan mielenterveyden kehittämisessä (Schlimme 2013 / 152-153).

Broome ja muut (Broome et al. 2014: vii, viii) kommentoivat Jaspersin kuvaamaa psykopatologian ymmärtävää ja selittävää metodia, ymmärtämistä empatian avulla ja selittämistä tieteellisin syysuhtein (kausaalisuhtein) (scientific study of causation). He toteavat Jaspersilla ihmisen kokonaisvaltaisen ymmärtämisen vaativan ihmisen olemassaolon (Existenz) ymmärtämistä, mutta tuon eksistenssin jäävän psykiatrilta sisällöttömäksi ja jokseenkin epäsuoraksi termiksi. Me olemme nähneet juuri ihmisen henkilöllisen olemassaolon, jonka tavoittaa refleksiivisen tietäminen eli tiedostaminen, ylittävän psykiatrian pätevyysalueen ja olevan paremmin tavoitettavissa filosofisesti, vaikka psykiatria tarvitsee perustakseen henkilön käsitettä. Myös Broome ja muut toteavat filosofian välttämättömyyden psykiatrilta.

**Henkilön käsite snellmanilaisena hengenfilosofiana.** Tarkastelumme taustalla on koko ajan vaikuttanut snellmanilais-hegeliläisen dialektiikan tehokkuus historiassamme yhteisötasolla, kansallisherätyksessä. Taustakysymyksenä on ollut, eikö samanlainen subjektiuden itsetietoisuuden kehitys toimisi yhtä vaikuttavasti myös yksilötasolla, henkilön subjektillisuutena? Henkilön ymmärtäminen henkilön psykiatria ylittäviltäkin osin ja siten välillisesti sen mahdollisuuksien kannalta psykiatialle edellyttää myös sen snellmanilaisen hengenfilosofisen ja kansalliskulttuurisen taustan ymmärtämistä.

Henkilön käsitteen ylittäessä psykiatrian pätevyysalueen psykiatriassa tullaan myös jaspersilaiseen rajatilanteeseen (*Grenzsituation*), jollaisen näimme kuntoutuksen käsitteessä. Toisiko rajatilanne-asetelma, tai dialektisesti ilmaisten kieltäminen tai toisinoleminen, lisävalaisua myös itse henkilön käsitteeseen?

Itse henkilön käsite, sen henkisyys, ulottuu yksilötasoa laajemmalle yhteisöllisyyteen ja kulttuuriin (vrt. Husserl 2012 §29: maailman mielekkyys). Siksi henkilön käsitettä on vaikeaa ymmärtää rajoittumalla vain yksilötasolle, vaikka yksilöllisyys onkin henkilöllisyyden välttämätön perusta. Snellmanin persoonallisuuden idean prosessi näyttää vastaavan paremmin henkilön ymmärtämistä ja tulkintaa (kehittyneempää fenomenologiaa ja hermeneutiikkaa) kuin Jaspersin staattinen ja yksilökeskeinen sovellus fenomenologiasta (vrt. Sass 2013 / 101-102). Näin henkilön ymmärtäminen välittömän empaattisen yhteyden ohella edellyttää, ja todellisuudessa sisältääkin, myös yhteisöllis-kulttuurista tulkintaa (mt. 102). Henkilöllisyys ja yhteisöllisyys merkitsevät syvyys-ulottuvuutta yhteiskunnallisuuden laajuudessa (tätä olen pohtinut tarkemmin filosofian lissensiaattityössäni, Jyväskylän yliopisto 1986).

## 7.1 Maailmankuva ja mieronkuva

*Henkilön maailmankuva 143.*

Nykyisin ennakkokäsitys kansallisherätyksemme snellmanilaisesta dialektiikasta on sen historiallisuus 'olleena ja menneenä'. Näyttäisikö se vielä dialektisen tehonsa nykyisessä objektivistisessä kansainvälisyyskäsityksessä, globaalissa maailmankuvassa, jossa yhteisöllinen subjektiutemme jää objektiivisen globalisaation ulkopuolelle? Onko suomalaisuus tosiaan maailman ainoa kansallisuus, jääne kansallisherätyksemme ajoilta – muiden kansalliskulttuurien kuuluessa samassa katsannossa objektiivisesti nykyiseen globaaliin maailmaan? 'Kansainvälisydeksi' riittäisi silloin vain tutustuminen vieraisiin kansalliskulttuureihin...

Suomen kielessä on kaksi todella erilaista maailmaa kuvaavaa käsitettä, maailma ja miero. Niistä maailma on kaikille tuttua arkikieltä tai ainakin heti tuntuu ja näyttää siltä. Mieron käsite on perinteisesti kuulunut vastakohtaan kotiseutu – miero. Miero on siinä merkinnyt kotiseudun ulkopuolista, jotenkin 'vieraantunutta' ja vihamielistä maailmaa, jonka armoille on jouduttu.



”Kodin ulkopuolista, vierasta maailmaa varsinkin kerjäläisen näkökulmasta merkitsevä *miero* on lainaa venäjän murteellisesta sanasta *mer*, jota venäjän kirjakielessä vastaa *mir*, ’maailma’. Sama sana on lainautunut myös karjalaan ja lyydiin. Suomen kirjakielessä *miero* on ensi kertaa mainittu niiden lisäysten joukossa, joita Henrik Gabriel Porthan on tehnyt Daniel Jusleniuksen sanakirjaan 1770-luvulla.” (Häkkinen 2007: 709.)

”**miero** ... kodin ulkopuolella oleva maailma, vieraat; nyk. tav. maailmalla, erit. kerjuulla olemista ilmaisevissa sanoissa. ... Joutua m:n armoille, tielle ’kodittomaksi, us. kerjuulle’.” (Nykysuomen sanakirja. Kolmas osa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (WSOY) Porvoo 1961, s. 476.)

Toki *miero*-sanan ulkoinen ja näennäinen samanlaisuus venäjän kielen sanan *mir* kanssa on nykyisin aiheuttanut myös sekaannusta. Tuo sekaannus valaisee ajanmukaista henkistä maailmassa oloamme (eli ’asumustamme’ vrt. jaspersilainen ’Gehäuse’, Kraus 2013 / 288), maailmankuvaamme, joka on alkanut uudelleen mieroutua. Mestarillisena tuntojen tulkitsijana kirjailija Veijo Meri pystyy ehkä parhaimmin kiteyttämään nykyisen, satelliittina tieteen ’suuria keskuksia’ myötäilevän ’lukeneistomme’ tulkinnan mierosta:

”**miero**, pitäjä, kylä, seutu, johdannaisia mierolainen, venäjän sanasta *mir*, joka tarkoittaa maailmaa, rauhaa, ihmiskuntaa ja kyläyhteisöä. Alkumerkitys on ollut rauha. Vastaava sana on liettuassa *mieras*. Katso *mieluinen*.” (Meri, Veijo: Sanojen synty (Gummerus) Jyväskylä 2002, s. 2014.)

”**mieluinen**, liettuan *mielas*, *meilus* ja *mylus* ovat rakas, ystävällinen, muinaislaaveilla *milu*, rakas. Samaa juurta on oli muinaisskandinaavien erisnimi *Meili*. Samaan joukkoon kuuluu muinaislaavien *miru*, rauha, josta on polveutunut suomen *miero* ja mierolainen. Muinaisintian *mayas* oli rauha, ilo. Onko suomen mieli samaa juurta? *Mieluinen* ja hyvä mieli ovat merkitykseltään samanlaisia sanoja kuin nuo indoeurooppalaisten kielten.” (mts. 213-214.)

Meri on ehkä objektivistisessä tarkoituksessa häivyttänyt suomen *miero*-sanan merkityksen subjektiivisena ’musta tuntuu -merkityksenä’ täysin olemattomiin. Suomen kielellä ei ole objektivistisessä maailmassa samanlaista olemassaolon oikeutta kuin muilla kielillä. Merkitystenkin täytyy tulla ’objektiivisesti’ ja globaalisti tieteen ja kulttuurin suurista keskuksista satelliitteihin päin. Objektivistisessä eli ns. kolmannen persoonan näkökulmassa ontologisesti (maailmassa olon kannalta) ’minua ei ole’. Tuo *mir*-tulkinta mierosta on siten sellaisenaan toisen asteen mieroutuma suomen mieron merkityksestä. – Vaikka mieron käsitteen kohdalla suhtaudumme kriittisesti Meren ilmaisemaan, syvällisesti nykyisen lukeneistomme asennetta luonnehtivaan tulkintaan, emme toki unohda Meren ansioita muussa etymologiassa ja suomen kielen vaalijana.

Suomen mieron merkitys ei siis ole venäjän *mir*. Huomiota kiinnittää merkitysten jopa täydellinen vastakkaisuus suomen mieron ja venäjän *mirin* kesken. Mieron merkityksen samaistaminen venäjän *mirin* merkitykseen harhauttaisi suomen mieron merkityksestä. Venäjän *mirin* ’rauhaa’ tarkoittavasta merkityksestä voisi ehkä kiertotietä löytää vastineen suomen mieron eristäytymistä ja siten sisäistä rauhaa välillisesti suojaavalle merkitykselle, koska mieroön kuu-

luu sisäisen kotiseudun ja ulkoisen maailman dikotomia – päinvastoin kuin toisaalta mirin maailma-merkityksessä.

Käsityksellä kotiseudun ulkopuolisesta maailmasta vieraantuneena, lanvistavana, vihamielisenäkin mieron oli taustansa suomalaisten historiallisessa kokemuksessa. Maahan tunkeutuneet sotajoukot olivat, mm. isovihan aikana, vieneet naisia ja lapsia orjiksi Venäjälle ja myyneet heitä mm. Turkin sulttaanille. Topeliuksen satu Koivu ja tähti pohjaa tällaiseen historiaan. Toisaalta ruotsalaiset valloittajat olivat pystyttäneet vieraskielisen sääty-yhteiskunnan ja valtiolaitoksen, joten suomenkielinen kulttuuri saattoi elää vain kotien ja kotiseudun suojassa (tosin murteiden rikkaudessa). Mieronkuva maailmasta lieneekin ollut aluksi itsepuolustusellista, aivan kuin piilopirtteihin eristäytymistä vastaavaa henkistä suojautumista kansanmurhalta ja perikadolta.

Kansallisherätyksemme kulttuurisena ideana oli juuri mieronkuvan muuttaminen maailmankuvaksi. Kansallisherätyksessä sivistyneistö pyrki luomaan kulttuuriimme maailmankuvaa, joka erosi kansanomaisesta, Snellmaninkin kritisoimasta kotiseutu-isänmaallisuudesta. Kotiseutu – miero -vastakkaisuus oli ylitettävä. Kotiseudun ulkopuolisen maailman ei siten tarvinnut enää olla miero. Tämä merkitsi suomalaisille samaa oikeutta osallistua yleisinhimilliseen sivistykseen kuin muilla kansallisuuksilla oman kulttuurinsa, kansallishenkensä, kautta. Suomi oli nostettava muiden sivistyskielten rinnalle.

Y.S. Yrjö-Koskinen, jonka historianfilosofiasta Wolmar Schildt-Kilpinen sai vaikutteita, luonnehti kansallisherätystä puheessaan vuonna 1875 seuraavasti:

”Koko Suomen kansan historia on ollut pyrintöä asettumaan yleisen maailman-edistyksen yhteyteen ja nykyisessä kansallisuus-pyrinnössä on selvä tarkoitus liittää kansamme vieläkin täydellisemmin ihmiskunnan yleiseen sivistykseen. Koska siis joskus nytkin saapi kuulla, että kansallisuuden-pyrintö on muka sulkeva Suomen kansan ulos sivistyneen maailman yhteydestä, rajoittaen sitä omaan umpinaiseen itseensä, niin tämä on mieletöntä puhetta, joka todistaa lausujan ei tietävän, mitä historiallinen kansallisuus-aate merkitsee.” (Y.S. Yrjö-Koskinen 1875 / 88.)

Omassa kansalliskulttuurissamme aloimme siten itse osallistua maailmaan. Snellmanilaisen hengenfilosofian kielellä suomalainen kansallishenki oli muodostamassa muiden kansallishenkien rinnalla yleisinhimillistä sivistystä. Toisin sanoen suomalainenkin kansalliskulttuuri eli kansallishenki oli saatava osalliseksi yleisinhimillisestä sivistyksestä, omaksumaan se luovasti ja osallistumaan sen kehittämiseen. – Miten harhaan johtavasti kansallisuuden käsite nykyisin yhteiskuntatieteissä samaistuu etnisen yhteiskuntaryhmän käsitteeseen, joka vallitsevan sisä- ja ulkoryhmien teorian mukaisesti rajautuu sisäryhmäksi ja joka siten mitätöi itsenäisen sivistyksellisen osallisuuden, henkilön subjektillisuuden. Kansallisuuden ja henkilön itsenäisyydelle muka olisi oleellista erottaa ’oma vieraasta’ ja välttää vuorovaikutusta tuollaisen ’vieraan’ kanssa, eikä lainkaan kansallisuuden ja henkilön aktiivinen subjektillisuus, joka ilmenee juuri vuorovaikutuksessa (siinä jopa ’vieraiden’ vaikutteiden luovassa omaksumisessa).

'Ruotsalaisia emme ole, venäläisiksi emme voi tulla, olkaamme siis suomalaisia' (sanonnasta on eri muotoiluja). Tuota A.I. Arwidssonin kuuluisaa sanontaa mukaillen kansallisherätyksen maailmankuvassa suomalaiset eivät olleet kansainvälisiä enää ruotsalaisen tai venäläisen kulttuurin kautta (kuten aiemmassa mieronkuvassa), vaan omana itsenään, suomalaisen kulttuurin kautta ja sen edustajina. Sama maailmassa olon ja omana itsenä yleisinhimilliseen sivistykseen osallistumisen henki heijastuu Suomen itsenäisyysjulistuksessa vuodelta 1917:

"... Suomen kansa tuntee syvästi, ettei se voi täyttää kansallista ja yleisinhimillistä tehtäväänsä muuten kuin täysin vapaana. Vuosisatainen vapaudenkaipuamme on nyt toteutettava; Suomen kansan on astuttava muiden maailman kansojen rinnalle itsenäisenä kansakuntana."

Kansallisherätyksen, ns. fennomanian, perintönä suomalaisuutta on kantanut maailman ja maailmassa olon ajattelu ja kehittämisprosessi.

Traumaattinen kokemus omalle maailmassa olon oikeutukselle oli yksin jääminen itsenäisen olemassaolon puolustuksessa, kun Neuvostoliiton ja natsi-Saksan etupiirijaon mukaisesti Neuvostoliitto hyökkäsi Suomeen ja perusti valmiiksi ns. kansanhallituksen. Jo sukulaiskansan, virolaisten kohtalo oli ollut varoittava ja varottava esimerkki. Martti Siirala on valaissut tästä seurannutta, ilmeisesti jo talvisodan jälkeen alkanutta, mieronkuvan paluuta, aggressoriin samaistumisen psykologisella itseyden puolustuskeinolla teoksessa 'Syvässä raiteissa'. Aggressoriin samaistumisessa alettiin ymmärtää aluevaltauksia Suomelta Neuvostoliiton 'laillisina oikeuksina' (Siirala & Kulonen 1991). Ehkä tämä selittää yksilötasolla jonkinlaista henkilöllisyyden maailmassa olon kaventumista.

Paasikiven-Kekkonen realistisessa kansainvälispoliittisessa ajattelussa korostettiin kaikkien suurvaltojen toimivan imperialistisesti ja suomalaisten tarvetta toimia valtiollisesti näissä olosuhteissa. Vaikka snellmanilaisittain ajatellen kansallisuus ei samaistu valtioon, imperialistisessa maailmanpolitiikassa kansallisuuden olemassaolo on uhattuna ilman omaa kansallisvaltiota, joka muodostaa kansallisuuden kanssa kansakunnan. Oman kansallisvaltion itsenäisyyttä voi siis perustella snellmanilaisella kansallishengen mahdollisuudella vaikuttaa yleisinhimillisessä sivistyksessä.

Mieronkuvan paluu on kuitenkin ollut syvällisempi ja monipuolisempi muutos maailmassa ololle kuin mediajulkisuudessa myöhemmin paljon korostettu, vain Neuvostoliiton suhteisiin liittyvä ns. suomettuminen. Jo termi 'suomettuminen' sisältää suomalaiset maailman ulkopuolelle sulkevan mieronkuvan, jossa suomalaisuutta tarkastellaan ulkopuolisen objektivistisesti maailmaan sopimattomana kummallisuutena, eikä oman tasa-arvoisen maailmassa olemisen tapana.

**Henkilön maailmankuva.** Henkilön käsitteellä on taustansa siis kansallisherätyksen yleisinhimillisen sivistyksen ideassa. Suomalaisille tuli omana itsenään sama oikeus kansainvälisyyteen ja osallisuuteen maailmanhistoriassa kuin esim. ruotsalaisilla tai venäläisillä (A. I. Arwidssonin kuuluisaa kansallisherätyk-

sen 'aloituslausetta' mukaillen). Henkilöllisyys tuli ilmaisemaan siis itse - maailma -suhdetta, olemista maailmassa omana itsenä eikä jonkun toisen roolissa tai persoonassa.

Valtion sisäisesti, valtion kansalaisuuden tasolla henkilöitä eivät olleet vain ns. maailmanhistorialliset henkilöt tai suurmiehet, vaan periaatteessa kaikki kansalaiset. Henkilön käsite liittyi tässä kansansivistyksen pyrintöihin. Ohjelmassa oli mm. ns. maailmankirjallisuuden eli eri kansallisuuksien huip-pukirjallisuuden suomentaminen. Henkilön käsite liittyi näin kansallisuuden tasa-arvoiseen yhteisöllisyyteen, yhteiskunnallisesti katsoen demokraattisuu-teen. Samalla löysimme taas henkilön käsitteen kautta sekä Snellmanin että Jas-persin filosofoinnille yhteisen piirteen: kansansivistyksellisen pyrinnön (vrt. Jaspersin osalta esim. Lehtinen 2013: 139).

Nykyistä yhteiskuntatutkimusta estää ymmärtämästä henkilön käsitettä myös kansallisuuden käsitteen kritiikitön vaihtaminen etnisyyden käsitteeseen. Suurimpia mieroutumia etnisyyden käsitteessä on, että se kieltää kansallisuu-den ytimeen kuuluvan kansainvälisyys-ulottuvuuden. Etnisyys viittaa heimo-kuntaiseen rajoittuneisuuteen, mikä rajoittaa etnisyyden vain valtiorajojen sisäl-le. Tällainen rajoittunut etnisyys oletetaan siis nykyaikaisena, usein suoraan angloamerikkalaisista teksteistä lainattuna terminä, kansallisen synonyymiksi. Kansallisuus kuitenkin ilmaisee osallisuutta kansainvälisyyteen. Kansallisuu-dessa on sama itsen ja maailman dialektinen suhde kuin henkilössä. (Aiheesta enemmän: Heinänen 1986.)

### 7.1.1 Maailman objektivistinen mieroutuminen: rajatilanne

*Miltä maailma näyttää mieronä? 145.*

Olemisesta irrotetussa tietämisen objektivismissa olemisen subjektius ja subjek-tillisuus (osallisuus) maailmassa kiteytyy pelkistetysti: tiedän niin objektiivisesti, että tietäessäni 'minua ei ole'. Tämä on objektivistisessä tietämisessä itsessään-kin selkeä harha, vaikka objektivismissa se näyttää vain epäoleelliselta si-vuseikalta, pikkuiselta uhraukselta tieteellisen maailmankuvan eteen. Kulttuu-rillisesti objektivistinen tietäminen luopuu näin sivistyksestä. Keille, tai pikem-minkin mille, kulttuurissa tarvitaan tai osoitetaan objektivistisesti tunnustus-suhteita? Ehkä objektivismi tai objektiivinen voi pyrkiä saamaan tunnustusta (ehkä kunnostautumisestaan objektiivisuudessa) vieraantuneesti, objektivisti-sessa kilpailussa.

Toisin kuin kansallisen sivistyneistön hengenfilosofisessa osallisuudessa yleisinhimilliseen sivistykseen, nykyisen lukeneiston 'kaiken tietävässä' objek-tivistisessä maailma-käsityksessä avataan ikkunoita "Eurooppaan", avaudu-taan "maailmaan". Suomalaisuus näyttäytyy siinä eristäytymisenä "maailmas-ta", impivaaralaisuutena. Suomalaisuus edustaa lukeneistolle subjektivismia ja (sen ulkopuolinen) maailma objektivismia. Lisäksi oppineen moraaliseksi vel-vollisuudeksi koetaan jopa palvella "ihmiskuntaa eikä suomalaisia". Vanha tut-tu mieronkuva näyttää siis lukeneistolle alkaneen taas käydä maailmankuvasta. Tosin mieronkuva ei enää toimi itsepuolustuksena oman kulttuurisen perika-

don uhkaa vastaan, vaan nyt kansainvälistymisenä tai globalisoitumisena, ”impivaaralaisuudesta” vapautumisena.

**Miltä maailma näyttää mieronä?** Olisi epäoikeudenmukaista poimia esimerkkejä mieronkuvan mukaisesta maailma-, kansainvälisyys- ja ihmiskuntakäsityksistä sinänsä ansiokkaistakin teksteistä, koska mieroutuneita käsityksiä käytetään nykyisin paljon itsestään selvinä, tarkemmin ajattelematta. Parempi on havainnollistaa mieronkuvaa ajatuskokeella. Näin voimme myös soveltaa mieronkuvaa ideaalittyyppisesti pelkistettynä. Ajatuskokeessa korvaamme henkilön itse-maailma -suhteessa maailman mierolla, kuitenkin säilyttäen maailmankuvan kriittisen näkökulman mieronkuvaan maailmasta (mm. otsikkotasolla).

Pelkistämme kansallisen sivistyneistön maailmankuvan ja lukeneiston mieronkuvan eron kolmeen dikotomiseen, epädialektiseen järkeilyyn: järkeily 1 painottaa objektivistisesti tietävää itsen ja maailman suhdetta, järkeily 2 taas olemista yhteiskunnallisessa osittaisuudessa sekä järkeily 3 mieronkuvassa muodostuvaa itsetietoisuutta ja omaa olemassaoloa mieronkuvassa maailmassa ja ihmiskunnan yhteisössä. Ne kaikki luonnehtivat mieronkuvaa, siis maailmankuvaa ja henkilön maailmasuhdetta menetettynä, lopulta henkilöllisyydenkin katoa. Mieronkuvassa henkilöllisyys joutuu siis rajatilanteeseen. Tiedämme kokonaisuuden (totaliteetin) murtuvan rajatilanteessa. Maailmankuvan kokonaisuuden murtumista ja mieronkuvasta rajatilanteesta ilmaisevat eri puolilta siis nuo kolme järkeilyä. Siten näemme maailmankäsityksen merkityksen henkilön käsitteelle. Samalla näemme itseyden merkityksen henkilölle maailman käsittämisessä.

Mieronkuvan avulla saa lisäksi esiin persoonan ja henkilön käsitteiden eron suhteessa yleisyyteen ja yhteisyyteen. Henkilön käsite ei sovi mieronkuvaan eikä sen edustamaan yleisyyteen niin hyvin kuin persoonan käsite sopii siihen mm. auttajan yhteiskunnallisessa roolissa. Samalla kuitenkin lukijaa on ennakkoon varoitettava mieronkuvan oudosti ’vieraantuneen’ luonteen raskeudesta, erityisesti tarkasteltaessa mieronkuvan eettistä tragediaa auttaja- ja stigmarooleissa (järkeilyn 2 pohjalta). Lukija voi joutua kokemaan jopa tunnetasolla henkilöä mieronkuvassa kohtaavan jaspersilaisen rajatilanteen (Grenzsituation). Tällaisessa ’vieraantuneessa toisinolossa’ korostuu toisaalta negatiivisena rajatilanteen ratkeamattomuutena mieronkuvan vieraudenkin ylittävä ’mierous’ henkilön ei-olemisena, henkilön olemisen tuhoutumisena. Toisaalta rajatilanteen positiivisena ratkaisuna edistyy Fuchsin mukaan ”persoonallisuuden kasvu, sen henkisten voimien nousu” (Mundt 2013 / 115), jaspersilaisittain sanoen ihmisenä olemisen valaisu tai kirkastus (Seinserhellung) ja olemisen nousu (Sein-saufschwung) (mt. 123). Me sanoisimme, että rajatilanteessa korostuu henkilön käsitteen tarpeellisuus, sen positiivisessa ratkaisussa itsetietoisuus ja autonomian kehittyminen.

Rajatilanteiden on sanottu Jaspersilla merkitsevän filosofian alkuja, sillä jo ihmisenä olo esiintyy rajatilanteena, jossa ihminen itse asettuu vastakkain persoonallisen, irrationaalisen, olemattoman kumottavissa olevan (durch nichts aufhebbare) vastuullisuuden kanssa. Ihmetys, epäily ja kärsimys vievät filosofointiin. Välttämätön itsevarmistus (Selbstgewisserung) tai itseorientoituminen

(Selbstorientierung) ovat periaatteessa ratkaisemattomia eli ”minulla ei ole minua, vaan tulen minuksi” (Mundt / 2013 / 117). Tämä muistuttaa nietzschelaisista ’tulemistasi siksi mitä on’. Voimme ymmärtää tämän filosofoinnin alun ja sen suhteen ihmisenä oloon aiemmin pohtimastamme dialektisen alun käsitteestä (vrt. kohta 5.1.1.).

Rajatilanteen käsitteessä näyttää kiteytyvän Jaspersin välttämättömyys omissakin tutkimuksissaan siirtyä psykiatriasta (hänen psykopatologiastaan) filosofiaan. Meillä tämä sama ’rajan ylitys’ psykiatriasta filosofiaan tapahtuu snellmanilaiseen persoonallisuuden ideaan perustuvassa henkilön käsitteessä, joka on onneksemme käytettävissämme, toisin kuin Jaspersilla. Rajatilanteeseen pääsemme selvimmän järkeilyssä 2.

Rajatilannetta on tarkasteltu myös traumatisoitumisen ja dissosiaation kannalta. Traumatisoitumisen on rajatilanteessa nähty tapahtuvan prosessina, jonka vaiheina ovat konflikti, demoralisaatio ja trauma (Peter Fiedler; Mundt 2013 / 119-120). Tuolloin rajatilanteen ymmärtämisessä on hyödynnetty kiintymyssuhdeteoriaa eli rajatilannetta on tarkasteltu turisteilla tai maastamuuttajilla kulttuurien kohtaamisen tilanteina yksilötasolla ja nähty rajatilanne aivan kuin tilanteena Ainsworthin vierastilanne-kokeissa pikkulapsilla (vrt. mt. 119-120). Vaikka siis ajatuskokeemme mieronkuvan pohdinnassa muodostaa kolmen järkeilyn sarja kokonaisuutena, samalla varsinkin järkeilyä 2 voi tarkastella myös traumatisoitumisen mahdollisuutena. Palaamme tuonnempana mieronkuvaan liittyvään traumatisoitumisen mahdollisuuteen maailmassa olon rajatilanteena.

Vaikka henkilön käsite tässä jo ylittää psykiatrian, sen maailmasuhde kuitenkin vielä sivuaa psykiatriaa, varsinkin yhteiskunnallisessa auttajan roolissa. Tarkkaavainen lukija huomaa kolmen järkeilyn vastaavan von Gebattelien kolmea dialektista kohtaamisen vaihetta psykiatriassa ja muussa medisiinassa (kohta 3.1.): välitön empaattis-sympaattinen vaihe – vieraantumisen vaihe (jossa pohdimme mieronkuvan vaikutusta ihmiskuvaan ja auttajan rooliin) – persoonallinen kumppanuuden vaihe. Nyt vain nuo dialektiset vaiheet ilmaisevat maailmankuvan järjellisyysmenetystä mieronkuvassa. Ensin järkeilemme filosofian tiedollisesta yleisyydestä ja universaaliudesta mieronkuvan mukaisesti (järkeily 1):

*Ranskalaiset filosofoivat itsenäisesti ja luovasti.*

*He filosofoivat ranskaksi.*

*Mekin tahdomme filosofoida itsenäisesti ja luovasti.*

➔ *Filosofoikaamme siis ranskaksi.*

Ns. Humeen giljotiiniin mukaisesti siitä, ’mitä on’ eli tiedetään olevan, ei voi päätellä sitä, ’miten pitäisi olla’. Siis ranskalaisten itsenäinen ja luova filosofia on havaittu objektiivinen tosiasia, kun taas meidän oma tahtomme ja pyrki-myksemme on vain subjektiivinen pitäisi olla -kysymys. Oman maailmassa olon, henkilöllisyyden, (heideggerlaisittain ja jaspersilaisittain Daseinin) näkökulma on korvautunut objektivistisen tietämisen (subjektiivisuus – objektiivisuus -dikotomian mukaisella) näkökulmalla. Objektivismi voidaan ilmaista itsettömänä eli subjektista irtautuneena ja välineellistyneenä, kohteeseen suun-



tautuneena tietämisenä, jossa 'minua ei ole'. Objektivistisen tietämisen tarkoituksaan ei ole tavoittaa olemisessa omaa olemassaoloa, vaan olevaisena vain kohde.

Maailmankuvan mieroitumisessa saamme esiin objektisuuntautuneen tietämisen käsityksen *yleisyydestä* ja tuon yleisyyden eron dialektisesta, olemassaolossa muodostuvasta ja kehittyvästä *yhteisyydestä*. Objektivistinen, vain kohteelliset tosiasiat tunnustava tietäminen hävittää itseyyden, subjektillisuuden, maailmaa koskevasta tiedosta. Näin tietäminen sulkee pois myös eettisyyden ja on siten objektivistiselta kannalta arvovapaata. Habermas osoitti kuitenkin tällaisen objektivistisen tietämisen ideologisoitumisen, kun siihen sisältyvää intressiä ei tiedosteta (esim. Habermas 1976 / 130-131).

Siten kansallisherätyksen eetos, että suomalaisilla on sama oikeus yleisihimilliseen sivistykseen kuin on muillakin kansallisuuksilla, täysivaltaisesti omalla kielellään, näyttää nykyisin loogisesti (tai ideologisesti) mahdottomalta. Sivistyksen käsitteeseen tosin kuuluisi oma täysivaltaisuus kulttuurikehityksessä, mutta toisaalta koko sivistyksen käsite näyttää nykyisin vanhanaikaiselta ja korvautuu helposti objektivistisellä, ulkokohtaisella, vastuusta vapaalla tietämisellä. Arvoksi kohotetun objektivismin rinnalla jo 'oma ja itsenäinen' (vrt. nimitys 'originelli') sinänsä näyttää vähäarvoisemmalta ja kelvottomalta.

Järkeilyn 1 'lukeneistologiikassa' voisi tietysti olla ranskalaisuuden (frankofonian) tilalla mikä tahansa muu kulttuurinen maailmassa olon muoto (anglofonia, teutofonia, svekofonia, objektiivisesti jopa läheinen estofonia). Mutta oma fennofonia ei voi mahtua objektivoituun maailmaan. Lukeneisto hylkää fennofonisen näkökulman etnosentrisyytenä ja siten subjektiivisuutena. Päätteily näyttää toimivan objektiivisena tarkkailuna, ns. kolmannen persoonan näkökulmana. Pyrkimys ajattelun objektiivisuuteen vie siis painotuksen vanhaan tuttuun mieron.

Maailmankuvan korvaa mieronkuva, mutta mieronkuva ei enää globalisoituneessa maailmassa näytä voivan suojata omaa kulttuuria perikadolta: mieronolla ei tuossa globaaliuden mieronkuvassa enää ole vastinparinaan samanlaista kotiseutua (tai kotia), joka rajoissaan turvaisi oman kulttuuriseen olemassaolon ja vaikuttamisen. Jonkinlaisesta 'kodista' mierossa käy joskus yhteiskunnallinen rooli esim. tieteenalojen kansainvälisissä järjestöissä. Tuollainen rooli kotina muistuttaa kiinnostavasti jaspersilaisen vakaumuksen eli Gehäusen (oikeastaan henkisen 'asumuksen') joutumista rajatilanteeseen (Grenzsituation), näin mm. auttajan roolina yhteisöllisyyden ja yhteiskunnallisuuden ristiriidassa.

### 7.1.2 Objektiivinen ja intersubjektiivinen rajatilanteessa

*Tasa-arvo henkilön perustunnustussuhteena yhteiskunnassa 150, Mieronkuvan eettinen tragedia: auttajarooli ja stigmarooli 153, Auttajaroolin tarpeellisuus ja rajat 155.*

Voimme maailmankuvan mieroitumisen tarkastelussa saada esiin myös objektivistisen tietämisen omaa olemista ja siten yhteisyyttä syrjivän luonteen. Yhteisyyden kannalta oman olemisen syrjijäminen, vaikka se näyttäisi eettisesti epäitsekäältä, altruistiselta ja uhrautuvalla, muuntaa tavoitellun yleisyyden osittai-

suudeksi. Objektivistisen yleisyyden osittaisuus saa äärimmillään konflikto-geenisen tai jopa suisidaalisen (freudilaisittain sanoen Thanatoksen) luonteen. Henkilön yhteisyydessä ja maailmasuhteessa olemisen kannalta osittainen yleisyys merkitsee äärimmäistä rajatilannetta. Rajatilanteessa toivomme löytävämme filosofoinnin alun tai ainakin mahdollisuuden.

Valaiskaamme mieronkuvan objektivismiin osittaista yleisyyttä, seuraavalla (mediajulkisuudesta ja ns. positiivisesta erityiskohtelusta tutulla) konflikto-geenisella järkeilyllä (järkeily 2):

*Humaani ja eettinen velvollisuutemme on toteuttaa yleismaailmalliset ihmisoikeudet koskien jokaista ihmistä, ketään syrjimättä (mottomme: "ehdoton nollatoleranssi kaikelle syrjinnälle").*

*Siksi ihmisoikeuksia koskevat kansainväliset sopimukset ja sitoumukset on ehdottomasti toteutettava Suomessa.*

*Kansainväliset sopimukset, joihin olemme sitoutuneet, takaavat ihmisoikeudet maahanmuuttajille.*

➔ *Siten suomalaisten ja maahanmuuttajien suhteissa ihmisoikeudet koskevat maahanmuuttajia.*

Tuossa järkeilyssä ihmisoikeudet vain joko koskevat tai eivät koske maahanmuuttajia. Silloin ihmisoikeudet itsestään selvästi koskevat maahanmuuttajia, tai muuten ne heiltä kielletäisiin. Kysymys näyttäytyy tällaisena varsinkin auttajan yhteiskunnallisesta roolista katsoen, kuten 'virkaansa hoitavalle' psykiatrilille, sosiaalityöntekijälle, yhdenvertaisuus- ja vähemmistövaltuutetulle, usein myös vähemmistöjen tutkijoille (objektivistisesta katsannosta) jne. Määrittäähän jo byrokraattinen järjestelmä jokaiselle viranomaiselle tehtäväalueen, toimivallan siinä ja sen mukaisen näkökulman tehtäväkenttäänsä. Ammattilaisen on näissä oloissa vaikeaa toimia henkilönä; hänen odotetaan toimivan yhteiskunnallisen roolin suorittajana, rooliodotuksia vastaavasti.

Psykiatripäivillä 26.-28.10.2016 on ajankohtaisena aiheena pakolaistilanne Suomessa ja muualla Euroopassa, sen jälkeen myös 11/2016 Tampereella seminaari nuorisopsykiatrian ja oikeuspsykiatrian kannalta samasta aiheesta. Maahanmuuton myötä on meillekin kehittynyt kulttuuripsykiatriaksi nimetty kliininen psykiatrinen auttamistyö. Kulttuuripsykiatriassa tarvittaisiin yksilötasolla juuri henkilön käsitettä. Ajatuskokeemme henkilön käsitteen joutumisesta rajatilanteeseen mieronkuvassa siis valaisee samalla psykiatrian ajankohtaista aihetta, vaikka se ylittää välittömän kliinisen reagoinnin, akuuttihoidon, mutta siten juuri koskettaa kulttuuripsykiatrian ja koko psykiatrian filosofiaa.

Käytännössä psykiatri oikein toimiessaan auttaa maailman jokaista psyykkistä apua tarvitsevaa ihmistä, ainakin vastaanotolle tulevaa. Se on hänelle ainut tapa auttaa hädänalaista, tai muuten hän epäeettisesti kieltäisi hädänalaisten auttamisen. Ihmiskunnassa suomalaisia (psykiatreineen) on nyt noin 5,5 miljoonaa ja pakolaisia viimeisimpien tietojen mukaan noin 65,5 miljoonaa, heistä miespuolisia ehkä 33 miljoonaa. Yksilöinä jokainen pakolainen on yhtä oikeutettu tulemaan maahan; 33. miljoonas heistä on yhtä oikeutettu tulemaan kuin oli ensimmäinen. Psykiatrin auttajaroolin näkökulmasta ei voi

ratkaista tuon roolin suorituksen seurauksena tulevia väestön sukupuoli- ja kauman vinoutumisen tai enemmistö-vähemmistö -suhteen mullistuksen tai kulttuurimme olemassaolon ongelmia, ei vaikka auttaja näkisi hädänalaisten Suomeen tulon ainoana keinona toteuttaa oikeaa ja hyvää maailmassa. Auttajaroolissa ei enää riitä keinoja korjata sen itsensä hyvässä tarkoituksessa suorittaman 'auttamisen' seurauksia. Tällainen hyvä tarkoitus rakentuu 'vastuuvapauden etiikalle'.

Ihmiskunnallisella tasolla psyykkinenkin hätä ylittää määrällisesti ja laadullisesti psykiatrian pätevyysalueen. Psykiatria joutuu auttajaroolissa rajatilanteeseen. Ellei psykiatria ymmärrä autettavaa ihmistä henkilönä, psykiatria voi hyvässä tarkoituksessa toimiessaan joutua toteuttamaan sille ulkoa annettuja ja toisenlaisiakin tarkoituksia. Silloin psykiatria voi joutua myös väärin käytyksi, kuten tukemaan vallitsevan ideologian kannalta 'oudosti ajattelevien' kansalaisten sulkemista laitoksiin vaarallisina tai (tehtävälueensa mukaisesti) mielisairaina.

Laajemminkin vallitsee yksimielisyys, että järkeily 2 on maahanmuuttajien osalta selkeästi paikkansapitävä: ihmisoikeudet todella kuuluvat maahanmuuttajille. Järkeilyn harmillinen konfliktogeenisyys virittyy huomaamatta mieronkuvan mukaisesta vakaumuksesta (Gehäuse), että tuolloin puolustetaan yleisesti *kaikkien* ihmisoikeuksia. Osittain, yhteiskunnallisten ryhmien suhteissa, pitääkin paikkansa, että 'heikompien' puolustamisena maahanmuuttajien ihmisoikeuksien puolustaminen on samalla valtiorajoissa 'yleisesti kaikkien' ihmisoikeuksien puolustamista. Kansallisuuksien yhteisölliset suhteet samalla ohittuvat. Globaalit enemmistö-vähemmistö -suhteet unohtuvat tuosta globaalina itseään pitävästä ajattelusta. Osittaisen pätevyyden innoittamana ristiriita 'rauhoitetaan' tai ideologisesti 'ratkaistaan' keskittymällä epädialektisesti vain toiseen tai johonkin ristiriidan puoleen, usein hyvässä heikomman puolustamisen tarkoituksessa. (Vrt. Jaspers 1919: 270.)

*Auttaminen*, kuten *avun tarvekin*, on eri suhteissa ja asioissa olemukseltaan juuri heikompien auttamista. Kyseisessä suhteessa vahvemmat tuskin tarvitsevat apua. Mutta voidaanko myös *ihmisoikeudet* eriarvoistaa avuntarpeen perusteella vain heikompia koskeviksi? Tämä ihmisoikeuksien samaistaminen avun tarpeeseen, ja niiden rajoittaminen vain heikompia koskeviksi sisältää ajatuksen ihmisoikeuksista 'hyvityksenä tai kostonä' kärsityistä vääryyksistä. Kosto on diktatuureissa usein toteutettu 'sortajaluokkien tai -ryhmien' edustajiksi leimatujen likvidointina. Avuntarpeen ja ihmisoikeuksien suhde on sekä yhteiskunnallisessa että toisaalta yksilötason etiikassa auttajaroolin keskeisiä ristiriitoja.

Mieronkuvan ansiosta konfliktogeenisyys ei välttämättä poistu, vaikka huomattaisiin kysyä, koskevatko ihmisoikeudet maahanmuuttajia juuri maahanmuuttajien ja suomalaisten suhteessakin. Tietenkin koskevat. Mieronkuvassa maahanmuuttajien ja suomalaisten ihmisoikeudet muodostuvat eri kontekstien asioiksi, koska siinä maahanmuuttajat edustavat maailmaa, monikulttuurisuutta ja siten ihmisoikeuksien tiedollisesti objektiivista yleispätevyyttä. Suomalaisten ihmisoikeuksien huomiointi mieron 'yleismaailmallisten ihmisoikeuksien' katsannossa näyttäisi arveluttavalta nationalismilta, kansalliselta rajoit-

tuneisuudelta, jolla historiasta tiedämme olevan vaaran muuttua fasismiksi – ainakin selvältä rasismilta se vaikuttaisi.

Mieronkuvassa maailmasta 'maailma' alkaa vasta Suomen ulkopuolelta, eivätkä suomalaiset siten voi omana itsenään mahtua tuohon 'maailmaan'. Mieronkuva mahdollistaa yleisyyden, joka siis sulkee itsen henkilönä ulkopuolelle. Tuo yleisyys muistuttaa tilastollista yleistystä, jossa esim. 70 tai 80 prosentin kattavuuden sovitaan käyvän yleisyydestä. Se sopii näin objektivistiseen yleisyyteen. Kuitenkaan dialektiseen konkreettiseen yleisyyteen tai yhteisyyteen, totaliteetin ja momenttien suhteeseen, se ei sovi. Itsen objektivistinen sulkeminen maailman tai yleisyyden ulkopuolelle heikentää henkilön (sekä auttaja että autettavana) itsedistanssin ja transsendenssin mahdollisuuksia rajatilanteessa.

Rajatilanteen positiivinen ratkaisu vaatisi itsetutkiskelua ja filosofointia, nykytermein vallitsevan paradigman kyseenalaistumista. Henkilön käsitteestä olisi psykiatrilta selkeästi apua rajatilanteessa. Nyt kuitenkin velvollisuus auttaa hädänalaista, joka sellaisenaan on eettisesti perusteltu, tapahtuu yhteiskunnallisen auttajaroolin rajaamasta näkökulmasta. Auttajaroolin suoritus voi joskus samalla sopia psykiatrin yksilöllisen persoonan piirteiksi vakiintuneisiin rooleihin. Roolin näkökulmasta muodostuu persoonalle joskus maailmankatsomuksellinen vakaumus. Etiikasta yksilöllisenä rajautuu helposti persoonassa pois yhteisöllinen ulottuvuus tai se muuntuu yhteiskunnalliseksi osasuoritukseksi. Henkilön käsitteen transsendenttiset ulottuvuudet, kuten yleisyyden yhteisyys voivat tulla psykiatrilta filosofoinnin avuksi.

Dialektisessa maailmankuvassa voi käsittää ihmisoikeuksien koskevan sekä maahanmuuttajia että suomalaisia. Se sopii henkilön sisältämään itsen ja maailman suhteen jännitteeseen ja jatkuvaan kehitykseen. Epädialektisessa auttajaroolissa taas on vaikeaa nähdä ihmisoikeuksien koskevan molempia ihmisryhmiä samanaikaisesti. Siinä kysytään erikseen joko 'koskevatko ihmisoikeudet maahanmuuttajia?' (maahanmuuttajia auttavan rooli) tai 'koskevatko ihmisoikeudet suomalaisia?' (suomalaisia auttavan rooli, joka maahanmuuttajien auttajaroolin vastinparina helposti stigmatisoituu). Äärimmäisyydet alkavat ylläpitää ja vahvistaa toisiaan. Molempien ihmisoikeudet puolestaan sisältyvät luontevasti henkilön käsitteessä muodostuvaan yhteisyyteen, jossa myös empatia tulee ymmärrettäväksi (vrt. Ratcliffen radikaalin empatian käsite – Ratcliffe 2013).

**Tasa-arvo henkilön perustunnustussuhteena yhteiskunnassa.** Tarkkaavainen lukija huomaa (arvatenkin yllättyneenä) järkeilyn 2 muistuttavan ns. positiivisen diskriminaation eli positiivisen erityiskohtelun logiikkaa, jota näkee sovellettavan mm. julkisessa sosiaali- ja terveydenhuollossa. Positiivisessa erityiskohtelussa yhdistetään auttaminen ihmisarvon toteuttamiseen. Siinä oletetaan, että ihmisoikeudet tai jopa ihmisarvo ovat ominaisuus, jota suomalaisilla 'jo on' enemmän ja jota siksi täytyy antaa 'tasoituksena' enemmän maahanmuuttajille. Auttajaroolissa pyritään siten antamaan maahanmuuttajille ihmisoikeuksia, koska heiltä arvellaan puuttuvan näitä ominaisuuksia. Suomalaisilla taas olisi jo

itsestään selvästi ihmisoikeudet, joten he eivät tarvitsisi niitä enää 'lisää' eli niitä ei tarvitsisi samassa tilanteessa huomioda, kuten olisi huomioitava ajateltaessa heitä toisena osapuolena suhteessa. Ominaisuus-ajattelu ihmisoikeuksissa on selkeästi virheellinen, mutta siihen perustuu vallitseva auttajarooli ja sen mukainen positiivinen erityiskohtelu eli positiivinen diskriminaatio. Henkilöiden ja kulttuurien suhde edellyttäisi siis suhde-ajattelua.

Mikseivät ihmisoikeudet sitten olisi ominaisuus, vaan suhde? Ihmisoikeudet ja varsinkin ihmisarvo voidaan kyllä ymmärtää ihmisyksilön ominaisuuksina tai 'luovuttamattomina oikeuksina' (vrt. YK:n ihmisoikeuksien julistus). Ominaisuuksinakin ihmisoikeudet, sekä yhteiskunnan yksilöllä että ryhmällä, joutuvat välttämättä keskenään suhteeseen. Näin ihmisoikeudet myös kahdella ihmisyhteisöllä (yhteiskunnan kontekstissa määrällisemmin sanoen kahdella ryhmällä), joita *molempia* ne koskevat, kuten maahanmuuttajia ja suomalaisia, muodostavat suhteen. Yhteiskunnallisten suhteiden ymmärtämistä yksilöiden ominaisuuksiksi käsitelimme edellä kohdassa Henkilön sosiopsykiatria. Yhteiskunnallista yksilöä (kuten myös persoonan käsitettä) kuvaavat paremmin ominaisuudet, mutta yhteisöllistä henkilöä yhteiskunnassa paremmin suhteet. Rajatilanteessa ilmenee syvällisemmin, tarkoittavatko ihmisoikeudet yksilöä vai henkilöä.

Rajatilanteen mahdollistama oivallus voisi olla, että molempia tai kaikkia yhteisöjä tai henkilöitä koskevien suhteiden ideaalityyppinä voidaan pitää tasa-arvoa. Tasa-arvon dialektinen suhde muodostuu molempien (tai kaikkien) olemassaolon oikeudesta ja erilaisuudesta. Jonkun suhteen osapuolen olemassaolon kiistäminen vie tasa-arvolta merkityksen. Myös vain samanlaisten ominaisuuksien olemassaolon tunnustaminen vie tasa-arvolta merkityksen: samanlaisten kesken on määrällisiä suhteita, muttei laadullista erilaisuutta, jossa tarvitaan tasa-arvoa. Samanlaista olemista vastustetaan oikeutetusti tasapäistämisenä, mutta sille esitetään epädialektisena vaihtoehtona, tarvittavasta 'erilaisuudesta' käyvänä, paluuta eriarvoisuuteen, ja siten uhataan joidenkin heikompien olemassaoloa. Tasa-arvon dialektiikka näyttää kieltämisen kieltämisen prosessilta: olemassaolo - erilaisuus - tasa-arvo. Tasa-arvo näyttää jopa perusluonteiselta molemminpuoliselta tunnustussuhteelta.

Yhteiskunnallisissa suhteissa henkilö voi todellistua parhaiten tasa-arvoisissa suhteissa, koska henkilö edustaa yksilötasolla yhteisöllis-kulttuurista totaliteettia, syvyyttä yhteiskunnan laajuudessa. Tasa-arvoiset yhteiskunnalliset suhteet mahdollistavat kulttuuris-yhteisöllisen olemassaolon ja erilaisuuden, joita henkilö edustaa yksilötasolla koko niiden maailmassa olon ja sivistyksellisen kehityksen kannalta. Yhteiskunnallisuus näyttää kuitenkin säilyttävän rajatilanteen luonteensa henkilön yhteisöllisyydelle ja itseydelle. Mikä vaikutus tuolla jännitteellä on henkilön sisäisesti psyykkisen ja henkisen suhteeseen: provosoiko jännite joissain olosuhteissa psyykkistä rajatilaisuutta tai persoonallisuushäiriötä?

Suomalaisen kulttuurin olemassaolon koko maailman laajuisesti, joka on tasa-arvoisen suhteen ehto, voi ymmärtää riippuvan sen olemassaolon oikeudesta Suomen valtion sisällä. Siten kansainvälisyyden Suomen valtion sisällä

täytyy tarkoittaa ainakin valtaosin suomenkielisyyttä. Tasa-arvoiseen kulttuuri-en suhteeseen tarvitaan yhteiskunnallisen yleisyyden ylittävää yhteisyyttä. Henkilöinä suomalaiset ja muiden kulttuurien edustajat ovat tasa-arvoisia. Yhteiskunnassaan ja valtiossaan yksilöinä tai persoonina eri valtioiden kansalaiset voivat olla eriarvoisissa rooleissa tai asemissa. Suomalaisuus ei estä yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja muiden epäkohtien korjaamista, pikemminkin henkilöiden yhteisyys velvoittaa tasa-arvoon ja oikeudenmukaisuuteen yhteiskunnassakin.

Tasa-arvon perusuonteisuutta henkilön käsitteessä osoittaa, että se lähtee olemassaolon ja erilaisuuden tunnustamisista. Irrallaan olemassaolon oikeudesta ja sen ontologiasta pitäisimme esim. 100 tai 200miljoonan kansallisuuksia 'etnisinä vähemmistöinä' suhteessa n. 5,5 miljoonaan suomalaiseen. Noin ajatellaan usein yhden valtion sisällä toteutettavassa ns. monikulttuurisuuden ideologiassa, jossa tämä ajattelu esitetään juuri 'kansainvälisenä tai globaalina' ajatteluna, ymmärtämättä sen sisäistä mahdottomuutta. Hyvät periaatteet, etteivät erilaisuus ja vähemmistöasema oikeuta eriarvoisuutta Suomen valtion sisällä, kiepsahtavat Suomen rajojen ulkopuolella nurin-kurin, kun esim. pohjoismaisessa yhteistyössä suomen kieleltä kielletään tasa-arvo muiden rinnalla, koska suomen kieli on erilainen ja on vähemmistöasemassa. Vähemmistökulttuurien puolustaja ja globaali ajattelija ei silloin huomaa kaksinaismoraaliaan, koska ei ymmärrä tasa-arvon prosessiin kuuluvaa olemassaolon oikeuden ja erilaisuuden tunnustamista ja tunnustamista. Myös vastavuoroisuuden 'kultainen sääntö' unohtuu monikulttuurisuudessa yhden valtion sisällä. Henkilön käsitteeseen mahdollisuutena kuuluvaa tasa-arvoisuutta estää juuri kulttuuristen käsitysten ja suhteiden mieronmies.

Tuo muotikäsite monikulttuurisuus ymmärretään mieronkuvassa yhden valtion sisäiseksi kysymykseksi, irrallaan kulttuurien olemassaolosta, asemasta ja oikeuksista maailmanlaajuisesti. Valtion sisälle rajoitettu monikulttuurisuus sopii kyllä yhteiskunnallisiin rooleihin. Ja valtion sisälle rajoittumista tukee eettinen velvollisuutemme auttaa hädänalaisia, jollaisia monet maahanmuuttajista ovat - vaikka jo uuteen maahan tuloon aina kuuluvat vaikeudet sellaisinaan velvoittavat kenen tahansa muunkin auttamiseen. Ylevän tarkoituksen häikäisyssä, vaikkapa heikompana pidettyä ns. positiivisella diskriminaatiolla tu-kiessa, on vaikeaa nähdä mieronkuvan yleisyyden osatodellista toispuoli-suutta, sen mukaisten perusteiden ja keinojen ristiriitaisuutta, sen eettistä traagisuutta.

Yhteiskuntaryhmiä käsitteettynä kulttuuriset vähemmistöt rinnastuvat muihin valtion sisäisiin vähemmistöryhmiin, kuten kartanonomistajiin, postimerkkeilijöihin tai vasenkätisiin. Valtion sisäistä monikulttuurisuutta kritisoi-va henkilö voi silloin näyttäytyä auttajalle myös vasenkätisten ym. vähemmistö-ryhmien sortajana. Monikulttuurisuutta yhdessä valtiossa toteuttava auttaja tavallisesti uskoo 'ajattelevansa globaalisti ja toimivansa lokaalisti'. Hän ei ymmärrä, mitä tapahtuisi monikulttuuriselle maailmalle, jos suomen kieli ja suomalaisen kulttuuri jäisivät vähemmistöksi tai katoaisivat Suomesta.



**Mieronkuvan eettinen tragedia: auttajarooli ja stigmarooli.** Rajatilanteessa odottaisi tilaisuutta pinnallisia roolisuorituksia syvällisempään pohdintaan, jopa filosofointiin. Epädialektisuus kuitenkin tekee auttajaroolista eettisesti niin raskaan, että auttajan on siinä vaikeaa psyykkisesti selviytyä turvautumatta itsen puolustuskeinoina halkomiseen (splittaukseen) ja / tai projektion.

Auttajan mieronkuvan näkökulmasta suomalaisten huomioinnin ja suomalaisen kulttuurin tasa-arvopyrkimysten voi ajatella jakavan ihmiset kahtia: Suomessa kielellisistä ja kulttuurisista oikeuksista nauttiviin suomalaisiin sekä toisaalta maahanmuuttajiin, joilla ei ole näitä oikeuksia omille kielilleen ja kulttuureilleen Suomessa. Näin maahanmuuttajat ovat asemansa vuoksi hädänalaisia ja dikotomian vastapuolena suomalaiset jo suomalaisina olollaan myötävai-kuttajia heidän hädänalaisuuteensa tai jopa sen aiheuttajia. Yhteiskunnallisesta auttajan roolista katsoen jää näkemättä, että muualla maailmassa suomalaisilla ei ole näitä kulttuurisia oikeuksia, ei maahanmuuttajien lähtömaissakaan. Auttajarooli sopii mieronkuvaan maailmasta, koska auttajaroolista puuttuu yhteisyyden vastavuoroisuus.

Lukeneisto- ja auttajaroolien yhdistyessä auttaja voi persoonana, yksilösubjektina tiedollisen yleisyyden ja objektivoinnin kautta, samaistua 'ihmiskunnan rooliin' ja sieltä eettisesti arvostella suomalaisia. Auttaja voi toimia ihmiskunnan kanssa kuten toisen persoonan tai yksilösubjektin kanssa. Tästä kehittyä helposti lohkoiva (splittaava) ristiriita 'ihmiskunta vastaan suomalaiset'. Auttajaroolia suorittavan suomalaisen etiikka muuttuu silloin mustavalkoiseksi, hyvän minän (ihmiskunnan) ja pahan minän (suomalaisten) sovitamattomuudeksi. Mieroutuneesta auttajaroolista katsoen suomalaisuus voi näyttää suorastaan 'rikokselta ihmiskuntaa vastaan'. – Henkilössä puolestaan itseyden näkökulma, toisin kuin minän näkökulma, ei asetu niin helposti 'sinun, hänen, meidän, teidän ja heidän' näkökulmia vastaan. Henkilön maailmassa olossa yhteisyys toteutuu konkreettisenä totaliteettina jännitteiden ja vastavuoroisuuden kautta.

Auttajaroolissa paranoidissävyinen vihollisen etsintä ja toisten leimailu stigmarooliin voi auttaa rauhoittamaan ristiriitaa ja väistämään sen ratkaisemista. Näin rajatilanteesta ignoroidaan todellisuuden antinominen luonne eikä rajatilanteesta päästä kehitystä edistävään ratkaisuun (Jaspers 1919: 212-213).

Jotkut onnettomat auttajien vastapelurit puolestaan omaksuvat tuon viholliskuvan identiteetikseen, usein selviytyäkseen huono-osaisessa, mutta auttajien 'maailmaan' kuulumattomassa, asemassaan. Kuinka kevyesti sivuute-taankaan mielipidekyselyissä toistuva tulos, että yhteiskunnassa huono-osaisemmat yhteiskuntaryhmät suhtautuvat kielteisemmin maahanmuuttoon ja siten saavat leiman "rasistit, fasistit, vähän sairaat" jne.; monillakaan huono-osaisillamme ei ole mm. sellaisia varoja, joita maahantulijat ovat usein joutuneet maksamaan ihmissalakuljettajille, sinänsä hekin vääryyttä kärsien. 'Rasistin, fasistin, natsin' tai jopa 'mielisaira' stigmaroolit sitovat nuo onnettomat samaan peliin ja eettiseen tragediaan 'vastuuvapaan' auttajaroolin kanssa. Traagisesti sekä rasistit tai fasistit että antirasistit tai antifasistit vuorovaikutuksessaan leimaavat kansalliskulttuureja, kuten suomalaisuuden, rasismiksi, fasismiksi tai

natsismiksi. Tunnetusti natsismia ja fasismia vastustaessaan Jaspers, Viktor Frankl ym. filosofit ja psykiatrit eivät leimanneet natsismiksi tai fasismiksi saksalaisuutta (eivätkä muutenkaan alentuneet korvaamaan pohdintaa ja perustelua leimailulla).

Rasisti-leimaa vastaan ei periaatteessa voi puolustautua sen käsitteellisen epämääräisyyden vuoksi, koska rasistiksi leimaaja samalla määrittelee, mitä rasismi on. Syyttäjä on samalla asiantuntija, joka määrittelee, mitä rikos tarkoittaa, eikä syytetty voi tietää, mihin olisi syyllistynyt. Valtio-opillisesti tuomiovalta näin yhdistyy toimeenpanovaltaan ja ohittaa lainsäädäntövallan, siis kumoo länsimaisten demokratioiden valtiovallan kolmijaon periaatteen. Syyttäjän määrittelemä syyllisyys rasismiin muistuttaa entisessä Neuvostoliitossa kansalaisen yllättänyttä syytöstä 'socialisminvastaisesta kiihotuksesta ja propagandasta', jota vastaan kansalainen oli miltei puolustuskyvytön, ja syyttäjänkin ilmeisesti ajoi vain seuraamuksia varten tarvittavaa tunnustusta.

Alkuaan rasismi lienee tarkoittanut ns. rotusortoa tai sortoa ihonvärin tms. synnynnäisten ominaisuuksien vuoksi. Tuollainen ihmisten ominaisuuksiin perustuva rotusorto tai -syrjintä on selvästi väärin, epäeettistä. Nyt kuitenkin 'rasismilla' näkyy leimattavan ihmisten toimintaa, käyttäytymistä tai mielenpiteitä, jotka eivät leimaajaa miellytä. Käyttö stigmaroolina uhkaa vääristää rasismin vastustustakin epäeettiseen suuntaan, alun hyvästä tarkoituksesta vihapuheeksi.

Lisäksi stigmatisointi 'rasistiksi' voi merkitä psyykkistä halkomista (splittausta) ja rasismin pahan projisointia itsestä toisiin. Silloin 'rasismin vastustuksen' nimikkeellä voidaan todellisesti toteuttaa ns. valtaväestön (suomalaisten) syrjintää eli ns. käänteisrasismia. Suora rasismi ja käänteisrasismi osallistuvat samaan rasismia ylläpitävään peliin. Sokeus rasismille tai syrjinnälle suorana ja käänteisenä kuuluvat rasismi-pelin vastapuolille, mutta viranomaistoiminnassa tuo sokeus on konfliktogeenistä. Se on vaarana mm. ns. positiivisessa diskriminaatiossa, jos sitä toteutetaan yleisenä sääntönä, ilman tapauskohtaista tasa-arvon edistämisen perustelua. Rasismin määrittelystä olisi keskusteltava julkisesti ja pohdittava sen sekä sen vastustamisen etiikkaa.

Rajatilanteessa on kysymys mutkikkaammasta maailmassa olon tavasta kuin auttajaroolin tai persoonan muun rooliston totunnainen perspektiivi. Auttajarooli tarvitsee vastinparikseen stigmaroolin pysyäkseen rajatilanteessa tasapainossa. Äärimmäiset roolit, auttajarooli ja stigmarooli vahvistavat toisiaan ja antavat toisilleen 'todellisuuden tunnun'. Molemmipuolinen kiihotus estää tarvittavan keskustelun ja pohdinnan. Mieronkuva tarjoaa näille mahdollisuuden psyykkisinäkin puolustuskeinoina. Positiivisempi mahdollisuus olisi rajatilanteen vaatima oman vakaumuksen tutkiskelu, ns. itsetutkistelu (Volter Kilven sanoin), koska rajatilanteessa juuri totunnainen maailmankatsomus (tässä tapauksessa mieronkuva) eli jaspersilaisittain Gehäuse järkkyy (vrt. Jaspers 1919: 122, 214). Verrattuna persoonan vakiintuneeseen roolistoon ja piirteistöön huomaamme henkilön itsedistanssin (vastakohtien kautta) ja transsendenssin (henkisessä) antamat paremmat mahdollisuudet filosofointiin rajatilanteissa.

Osuvasti tällaisessa rajatilanteessa välttämättömän kunnioituksen, respektin, kiteyttää Matti Huttunen artikkelissaan ”Kansallissosialismi muissa ja meissä”. Hän ei kohtaamisessa objektivoi haitallista ja vastenmielistä ideologiaa muihin tai ’noihin tiettyihin’. Kun nykyisin keskustellaan suvaitsevuudesta ja nollatoleranssin tarpeesta siihen liittyvine rangaistuksineen, Huttunen nostaa esiin kohtaamisen ja ymmärtämisen merkityksen:

”Ihmisen psyyken perustarve on tulla kuulluksi ja kohdelluksi respektillä. Aito antifasisti kykenee kuuntelemaan respektillä myös fasistisia näkemyksiä yksilöllisine historioineen. Toisen ihmisen ymmärtäminen ja heidän asemaansa asettuminen eivät suinkaan tarkoita toisen ajattelusta kumpuavien tekojen hyväksymistä. Pyrkimys myötäelävästi ymmärtää hyvin vastenmielistenkin ajatusten taustoja on lopulta tehokkain keino estää niiden muuttumista teoiksi. Kuolemanrangaistus on kaikista murhista harkituin murha.” (Huttunen 2016: 31.)

Myös stigmaroolia vastinparinaan tarvitseva auttajaroolin näkökulma toimii eettisesti yksilöiden ja persoonien kohtaamisessa, kahdenkeskisissä suhteissa ’yksi kerallaan’. Mutta auttajarooli pitää näkökulmaansa universaalina, yleisinhimillisesti eettisenä. Auttajan roolissa on vahvasti hädänalaisen auttamisen eettinen oikeutus, mikä kuitenkin auttajan maailmankatsomuksessa sekoittuu helposti ihmisoikeuksiin rajoittaen ne vain autettavia koskeviksi. Näin katoaa universaali olemassaolon ja tasa-arvon sekä itse auttajan sivistyksen näkökulma. Auttaminen kylläkin toteutetaan persoonan roolina yksilöä eettisesti velvoittavasti, mutta yhteiskunnallisena roolina. Auttajaroolissa ei siten enää huomioida, kenellä tai millä taholla on todella mahdollisuus toteuttaa auttaminen yleisenä sääntönä ja lisäksi periaatteessa rajoittamattomana (universaalina).

**Auttajaroolin tarpeellisuus ja rajat.** Kriisitilanteissa auttajaroolin näkökulma toimii ja myös velvoittaa eettisesti. Velvollisuus auttaa hädänalaista on tosiaan niin selvä, että siinä yhteiskunnallisen auttajaroolin suorittaminen ja henkilöllinen eettinen harkinta kohtaavat. Kriisitilanteessa tarvitaan välitöntä reagointia ja ensiapua. Akuuttihoidon idean oikeutus tulee silloin esiin auttajaroolissakin. Ihanneoloissa autettavat vapautuvat hädänalaisuudestaan ensiavulla, ja auttajaroolin suoritus on toteuttanut eettisen tehtävänsä. Auttaminen sinänsä ei estä hädän taustan ja tarpeen selvittämistä jatkossa. Auttajan rooli siis toimii akuuttihoidossa, mutta riittääkö sen suorittaminen avuksi hädänalaisille lopulta yhteiskunnallisestikaan? On tärkeää pelastaa auttajaroolin hyve eli hädänalaisten auttaminen myös mieronkuvan tragedialta, itsetuhoisuudelta – yhteiskunnassa jopa itse auttajaroolilta.

Gebstattel oivalsi, miten auttajaroolissa ihmisen kohtaaminen vieraantuu. Ehkä on järkyttävääkin havaita, ettei hyväntahtoinen empaattisuus riitä tekemään auttajaroolista ihmiskuvaa ja yhteistä maailmankatsomusta. Auttajarooli huomioi avun kohteen yksilönä, mikä on sinänsä oikein, mutta se huomioi yksilön vain kohdeyksikkönä (esim. hädänalaisena) eikä siten huomioi henkilöiden tasa-arvoista kulttuurista olemassaoloa ja kohtaamista. Vaikka auttajan rooli näyttää altruistiselta ja epäitsekäältä, siitä ei näytä olevan eettiseksi periaat-

teeksi. Objektivistisesti katsoen yleisyydestäkin käyvästä auttajaroolista kuitenkin puuttuu etiikalle oleellinen, yhteisyyteen perustuva tunnustussuhde. Vieraantumisen ei kuitenkaan vielä merkitse henkilön kadottamista, kuten mieroituminen.

Ammattilaisena psykiatri-auttaja voi kohdata potilaassa persoonan, mutta ei välttämättä henkilöä. Näin, koska persoonassakin on yhteiskunnallisia osia suorittava, suhteellisen vakiintunut roolisto. Terapeuttisesti ja erityisesti kuntoutuksen vaiheessa kuitenkin sekä potilaalle että psykiatrille olisi tärkeää ainakin joissain suhteissa kohdata molempien tasa-arvoinen olemassaolo henkilöinä, kuten molemminpuolinen arvostus tunnustussuhteena. Yhteiskunnallinen auttajarooli on yleisinhimillisesti yksipuolinen. Yhteiskunnallisessa roolissa on muutenkin vaikeaa suuntautua henkilönä olemiseen maailmassa. Yhteiskunnallisesta roolista tai rooleja kokoavasta persoonasta puuttuu henkilön kulttuurinen itseys yleisinhimillisessä sivistyksessä.

Auttajaroolin toimivuus akuutissa hädässä luo helposti käänköpuolelleen hädän ja paniikin ikuistamisen. Auttajan olisi traagisen lohkotussa ja osittaisessa totuudellisuudessaan, noudattaessaan objektivitua ja vastuuvapaata auttamisvelvollisuuttaan, muusta piittaamatta uhrattava 'auttamistoiminnalleen' auttamisen mahdollisuudet, äärimmillään myös toiset kansa-auttajat. Silloin tuloksena auttajaroolista voi olla maailmassa yksi auttava taho vähemmän ja yksi autettava taho enemmän, nyt eräänä kansanryhmänä. Ehkä auttajaroolissa äärimmillään oman yksilöllisen persoonan uhraamistilanne, joka on henkilönkin rajatilanne, voisi pysäyttää ajattelemaan ja selkiyttää persoonan henkilöllisyyttä.

Henkilön psykiatrisessa kuntoutuksessa ei näytä toimivan auttajaroolin objektivismi ja vastuuvapauden etiikka. Niihin liittyy itsen ja maailman suhteen mieroituminen, joka henkisen kasvun ja molemminpuolisuuden sijasta pikemmin suosii reaktiivista akuuttihoiton asennetta. Itseyden kautta, mutta yhteisöllisenä itsetömyytenä maailmassa, mieronkuva pääsee vaikuttamaan mieroittavasti myös psykiatrian ihmiskuvaan. Se muuntaa henkilön jonkinlaista yhteiskunnallista roolia suorittavaksi persoonaksi. Auttajan roolissa se heikentää henkilön itsedistanssia tai vierauden kohtaamista, mahdollisuutta käsittää ja hallita auttamisen prosessia maailmassa.

Akuuttihoiton esikuvan mukaisena, välittömästi hätään reagoimisena, auttajarooli voi pidempään jatkuessaan alkaa vahvistaa autettavan autettavuutta eli sosiaalista avun saajaa autettavan rooliin, auttajan vastinpariksi, tehden auttajasta puolestaan vain akuutin reagoinnin osaavan palvelijan. Siitä puuttuu yhteisöllisempänä ja yleisinhimillisempänä ulottuvuutena molempien henkilöllisyyttä tukeva eettinen kuntoisuus ja kunnostautuminen.

Psykiatria kyllä tarvitsee auttajaroolia jäsentääkseen henkilön käsitettä yhteiskunnallisesti ja ymmärtääkseen itse auttajaroolinsa vieraantuneisuuden. Juuri siksi psykiatria toisaalta tarvitseekin etäisyytenä auttajarooliin ja auttajaroolin vieraantumisen voittamisessa itse psykiatrian ylittävää henkilön henkisyhteisöllistä ulottuvuutta.

## 7.2 Vieraus ja mierous maailmassa ja itsessä

*Henkilö korkeakulttuurin vieraantuneisuudessa 158, Henkilön selviytymiskeinoja rajatilanteessa: yhteisyyden etiikka 161, Itsenäisyyskehitys ja itseyskehitys 162.*

Henkilön olemiseen maailmassa kuuluu osana myös vieraus. Olemisen vieraudella on tärkeä etäisyyden oton merkitys ja suhde tietämisen objektiivisuuteen. Korkeakulttuurissa vieraus palvelee etäisyyden saamista kansankulttuurin ennakko-uloisiin itsestäänselvyyksiin, arki ajatteluun ja tavallisuuteen. Vieraudella on suhde tuttuuteen, eikä vieraus siten katkaise itsen ja maailman henkistä suhdetta.

Kuitenkin mieroiseksi kehittyessään vieraus lukkiutuu ja sulkee pois itseyden maailmassa olosta. Mierous katkaisee itsen ja maailman henkisen suhteen. Mierous rajoittaa yhteisöllistä olemista maailmassa, voi jopa tuhota sen. Yksilötasolla mierous vie henkilön olemassaolon rajatilanteeseen, merkitsee siinä henkilön olemassaolon tuhoutumisen mahdollisuutta. Mieroutumisessa itse ei enää voi olla osallisena maailmaa eikä maailma sisältyä henkisesti itseen henkilöllisenä. Katoaako mieroitumisessa ajallisuudesta myös snellmanilainen nykyhetken täydellisyys, varsinainen ajallisuus?

Henkisyiden kyky ylittää välitön reaktiotaso ajattelussa ja toiminnassa ilmaisee myös hengen ja henkilön sivistyksellistä otetta kulttuuriin ja kulttuurissa. Persoonan käsitteessä taas on painottunut paremmin yksilön mukautuminen yhteiskunnallisiin rooleihin. Ehkä sisäisissä piirteissään persoona voi rajatilanteessakin säilyttää henkistä syvyys-ulottuvuutta yhteiskunnallisessa laajuudessa. Henkisyys voisi siten olla olemassa yhteiskunnassa myös persoonan piirteissä.

Mieronkuvan mukainen omasta olemisesta irronnut tietäminen suuntautuu henkilöllisyyttä vastaan, mutta voi toisaalta tukea persoonan yhteiskunnallista roolista. Persoona voi mm. tietämisen objektivismissa luopua henkilöllisestään maailmaa kuin jostain roolistaan, toimia 'itsekkäästi itsettömänä' mm. yhteiskunnallista hyötyä etsiessään. Objektivismi liittyy tietämisen tavassaan paradoksaalisesti psyykkiseen egosentrismiin. Siten se kadottaa henkisyiden ja henkilön käsitteen.

Henkilön itseys ei jää mieroitumisen rajatilanteessa pelkän reagoinnin varaan. Henkisyys voi mahdollistaa transsendenssin henkilön maailmasuhteessa jopa mieron vallitessa. Transsendenssi edellyttää ajallisuuden monia ulottuvuuksia, kuten aiempaa kokemusta ja arvopohjaista tarkoituksellisuutta. Huolimatta itseen käyvistä ja lannistavista kokemuksista henkilön ei tarvitse suoralinjaisesti reagoida negatiivisesti, katkeruudella, passivoitumisella, vastakkaisuuteen juuttumisella jne. Vääryyttä kärsinyt henkilö voi omalla toiminnallaan toteuttaa oikeutta ja saada oikeamielisen toimintansa vaikutuksista muihin ja maailmaan myös itselleen korjaavaa kokemusta.

Kiinnostava henkilön käsitteen vapaus-ulottuvuudelle on myös Viktor Frankl'in kehittämä henkisen uhmavoiman käsite (*Trotzmacht des Geistes*, hengen uhmavoima), joka liittyy mm. syyllisyyteen, kuolemaan ja kärsimyks-

seen (vrt. Purjo 2012: 115, 119-120) eli Jaspersinkin rajatilanteen kategorioihin. Arvattavasti Franklilla henkinen uhmavoima ja sen suhde rajatilanteisiin konkretisoitui hänen keskitysleirikokemuksissaan. Timo Purjo kiteyttää henkisen uhmavoiman merkityksen ihmisen vaikeuksissa ihmisen henkisen olemuspuolen erityisenä kykynä (vrt. myös Rauhala) osuvasti:

”Omaa vajavaisuutta, epätäydellisyyttä ja keskeneräisyyttä, samoin kuin maailman epätäydellisyyttä ja siitä aiheutuvia vaikeuksia ja vastoinkäymisiä on kyettävä uhmaamaan. Muussa tapauksessa ihminen ei jaksakaan ponnistella saavuttaakseen jotain arvokasta ja tarkoituksellista sekä kokemusta hyvästä elämästä.” (Purjo 2012: 119.)

Sinänsä pieneltä näyttävä kysymys, kuuluuko uhmavoima yksilön tai persoonan tajunnan henkisen osan kykyihin, ehkä persoonan piirteisiin, vai olennoiko se henkilön olemassaoloa henkilönä rajatilanteessa, on henkilön käsitteen kannalta tärkeä. Eklektisestä ’jaspersilais-snellmanilaisesta’ henkilön ontologian näkökulmastamme uhmavoima toisi esiin juuri henkilön olemassaolon rajatilanteessa.

Snellmanin argumentointi suomenkielisestä sivistyksestä osallisuutenamme yleisinhimilliseen sivistykseen ruotsinkielisen kulttuurin ja ns. suurten sivistyskielten paineessa osoitti tällaista ontologista hengen uhmavoimaa. Samassa tilanteessa nykyinen lukeneisto todennäköisesti ratkaisisi suomenkielisen väestön tasa-arvoisen osallistumisen yleisinhimilliseen sivistykseen tehostamalla ruotsin kielen tai suoraan ns. suurten maailmankielten opetusta. Ehkä jo kodeissa lapsille alettaisiin puhua vieraita kieliä. Suomi voisi jäädä kansanperinteen kieleksi, jota voisivat myöhemmin opetella historian ja perinteen tutkijat. Mierouden rajatilanteessa korostuu tuo itsekkään itsetömyyden ’vastuuvapaan’ etiikan ja yhteisyyden etiikan ristiriita, ratkaisua ja ’hengen uhmavoimaakin’ vaativana. Sekä Snellman että Jaspers korostavat kielen keskeistä merkitystä henkisyudessa. Yksilön kasvaessa kieleen hän samalla henkilöistyy kulttuurinsa, tavallaan voittaa vieraantumisen, ja kielen tuttuuden avulla luo ja voittaa vieraantuneessa muodossa saamansa kulttuuriperinteen itselleen sivistykseksi.

**Henkilö korkeakulttuurin vieraantuneisuudessa.** Kansanomaisessa kulttuurissa mieronkuva maailmasta oli vielä yhteisöllinen, tosin vain sisäänpäin suuntautuvasti. Se liittyi itsesuojelun tarpeeseen mm. paeta piilopirtteihin jopa kansanmurhaa muistuttavia hävityssotia (ns. impivaaralaisuus). Siinä oli myös empaattinen kerjäläisen osaa (hädänalaista) mierossa ymmärtävä näkökulma. Korkeakulttuurilla on yhteiskunnassa elitistinen tarve erottua kansankulttuurista, rahvaanomaisuudesta. Näin korkeakulttuuri helposti jumittuu dikotomiinsa kansankulttuurin vastaparina. Se ei elitistisessä roolissaan tajua olevansa yhteisöllisessä rajatilanteessa suhteessa kansainvälisyyteen, vaan pyrkii esittämään mieronkuvansa jonkinlaisena erityisasiantuntemuksena kansainvälisyydestä.

Kansainvälisyydeksi muka riittäisi vain vieraiden kielten ja kulttuurien tuntemus ja yksilölliset taidot niissä, mikä on loukkaus suomalaisten henkilöllisyydelle (lukeneiston lisäksi muidenkin suomalaisten henkilöllisyydelle). Kor-



keakulttuurissa samaistetaan nykyisin virheellisesti kansalliskulttuuri ja kansallinen sivistys suoraan kansankulttuuriin, vaikka korkeakulttuurilla on ollut ja olisi edelleen tärkeä tehtävä kansallisen sivistyksen prosessissa. Ei enää tunneta kansallisen sivistyksen dialektista välittymistä prosessissa kansankulttuuri – korkeakulttuuri – kansalliskulttuuri. Siksikin korkeakulttuurissa kansalliskulttuuri nähdään alkeellisesti muka kansainvälisyyden vaihtoehtona, näin hämmästyttävästi jopa yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa.

Vailla kansalliskulttuurin tasa-arvoisen osallisuuden periaatetta ja sen kriittistä perspektiiviä korkeakulttuurille käyvät kansainvälisyydestä jopa imperialistiset alistussuhteet. Eettisesti oikeana kansainvälisyytenä se hyväksyy vahvemman oikeuden, samastumisen aggressoriin, vain ns. suuret valtakielet kansainvälisyyteen kuuluvina. Vain oman valtion sisällä se näkee mahdollisuuden monikulttuurisuuteen ja sielläkin vääristäen mieronkuvan mukaisesti enemmistö-vähemmistö -suhteet. Nykyiselle lukeneistolle kansan entinen itse-suojelullinen mieronkuva näyttäytyy yhteisöllisenä itseensä käpertymisenä ja siitä eroten se itse muka edustaa kansainvälisyyttä yksilöllisesti.

Kieli on lukeneistolle yksilöllinen taitokysymys. Se pyrkii oppimaan ja kehittämään itseään erillisinä yksilöinä. Päätely järkeilyssä 1 (ja 3) tavoittaa itsen kehittämisen jonkinlaisena tahtotilana, mutta ei näytä tuntevan itseään omana olemassaolonaan maailmassa. Objektivismin kolmannen persoonan näkökulma näyttää näennäisesti suosivan siis myös ensimmäisen persoonan näkökulmaa. Objektivistisesti näyttää, että toinen henkilö todella on se, mikä on itse saamani ja objektivoimani kuva hänestä, toisesta. Stanghellini kritisoi osuvasti tällaista, auttajaroolissa usein esiintyvää, 'empaattista objektivointia', myös Levinasin etiikkaan viitaten (Stanghellini 2013 / 173). Yleisemmin objektivistinen puhe persoonien näkökulmista sinänsä näyttää sisältävän yksilönäkökulman, perusmuotonaan ensimmäisen persoonan näkökulma.

Objektivistinen kolmannen persoonan näkökulmakin esiintyy usein yksilökeskeisenä asia-näkökulmana, kuten seuraavassa mieroutuneessa järkeilyssä (järkeily 3):

*Saimme kansainvälisiä vieraita.*

*He ovat saksalaisia.*

*Tahdon tasa-arvoiseen kommunikaatioon ja kansainväliseen kumppanuuteen heidän kanssaan.*

*Tahdon välttää kansallista rajoittuneisuutta (etnosentrismia). Historiasta olen nimittäin ottanut opikseni ja kartan kaikin keinoin oman kansallisuuden etnosentrismien vaaraa muuntua fasismiksi tai natsismiksi.*

➔ *Omaksumalla saksan kielen ja saksalaisen kulttuurin minustakin tulee kansainvälinen.*

Näin saan myös ihailua 'sivistyneenä ja avarakatseisena henkilönä'. Mieronkuvassa suomalaisuus näyttäytyy maailman ainoana kansallisuutena. Siitä yksilön tai persoonan on päästävä eroon osallistuakseen tasaveroisesti ja vapaasti kansainvälisyyteen. Muut kansalliskulttuurit eli 'maailmankulttuurit' kuuluvat itsestään selvästi kansainvälisyyteen. Järkeilyn 3 teoreettisena taustana vedo-

taan usein ns. sisä- ja ulkoryhmien teoriaan, sosiologiseen ja sosiaalipsykologiseen sosiaalisen identiteetin teoriaan. Sen perusajatus on ero meidän ja muiden, oman ja vieraan välillä, siis yhteiskunnallisten ryhmien ja roolien rajat. Kansallisuuden hengenfilosofinen subjektillisuus yleisinhimillisessä sivistyksessä ja yksilötason sivistyksellisyys (tuon 'vierauden' sisältäminen ja osallistuminen) korvataan yhteiskunnan etnisten ryhmien rajallisuudella.

Suomalaisuutensa takia maailman (mieroksi käsitetyn) ulkopuolelle jääneenä ('sisäryhmään' rajautuneena) suomalainen voi osallistua kansainvälisyyteen vain yksilönä tai persoonana, egosentrisesti, omaksumalla jonkin muun kulttuuri-identiteetin: esiintymällä saksalaisille saksalaisena, amerikkalaisille amerikkalaisena jne. Näin kansainvälisyydeksi riittää vain vieraiden kulttuurien tuntemus tai antautuvammin esiintyminen jonkin vieraan kansalliskulttuurin edustajana. Yhteisyyden etiikkaa ja siihen kuuluvaa vastuullisuutta oman kansalliskulttuurin tasa-arvoisuudesta muiden kansalliskulttuurien rinnalla ei yksilön tai persoonan egosentrisen 'vastuuvapaa' etiikka tunne. Yksilökeskeinen kansainvälisyys tai 'maailmankansalaisuus' ilmaisee yhteisyyden etiikan kannalta 'itsestä itsettömyyttä': yksilön tai persoonan omnipotenssia itsekyyttä ja samalla yhteisöllisesti, yhteisyyden kannalta, itsettömyyttä. Henkilön käsitteeseen taas jäsentyy luontevasti yhteisyyden etiikka.

Myös tieto-opillinen yksilökeskeisyys, lukeneiston usein edustama oman yhteisöllisen itseyden ontologian kadottaminen, vie kulttuurien välisesti yksilön tai persoonan 'itsekkääseen itsettömyyteen'. Tieto-opillinen yksilökeskeisyys on objektiivista *subjektiivisuuden* vastaisuudessaan eli subjektin näkökulman vastaisuudessaan, mutta sen abstrakti (irrallinen) objektivismi irtoaa myös suhteestaan yhteiseen *subjektiuteen* ja omaan subjektillisuuteen eli subjektina oloon. Henkilön ontologisen ja kulttuurisen itse-maailma -suhteen puolestaan olemme nähneet edellyttävän dialektista tiedostamista, jossa tavoitetaan tuo kulttuurinen subjektius ja henkilön subjektillisuus siinä ja sen subjektillinen oleminen henkilössä. Henkilö ei kansainvälisyyskäsitteessään sortuisi kuvantunlaiseen itsekkääseen itsettömyyteen, joka yleisinhimillisen sivistyksen sijasta mukautuisi imperialismiin. (Olisikohan toisen maailmansodan aikana mieronkuvamme mukaisen järkeilyn 3 lopputulos, konklusio, tehnyt vaikutuksen jopa kolmannessa valtakunnassa...)

Kansalliskulttuurinsa hylkäävä lukeneisto kohtaa yksilöllisesti 'kansainvälisyyteen' mieronkuvan, yleensä vain vieraalla kielellä, joutuen itse tavallaan kerjäläisen osaan, mm. ihmistieteissä objektivistisen tietämisen 'kerjäläisinä'. Tietämisen objektivistisessä yleisyydessä ulkopuolisen tarkkailijan itseys näyttää viime kädessä sijoittuvan itsen ulkopuolelle. Myös intersubjektivisyys eli ontologisemmin sanoen intersubjektius on puhtaassa objektivismissa vaikea käsittää. Intersubjektiviteen kuuluvat mm. toisen persoonan näkökulma, sinä-näkökulma, toiseuden näkökulma, empatiakyky, ns. mielen teoria.

Ajattelussa voimme vapautua subjektivisuudesta, mutta emme subjektiviteudesta. Objektivisyys on tieteelliselle ajattelulle usein edullisempaa kuin subjektivisyys. Mutta ajattelun subjektiviteudesta vapautuminen veisi ajattelun hallinnastamme. Omasta subjektiviteudesta luopuneessa ajattelussa subjektius

ajautuisi esim. auktoriteettien tehtäväksi ja toisaalta sellaisen ajattelun voisi teknistää koneiden suoritteiksi. Psykiatrian väärinkäyttö historiassa (toivottavasti jo historiassa) on tästä varoittava ja varottava esimerkki.

Intersubjektiivisuus tietoisuudessa tuo subjektin (ensimmäisen persoonan) näkökulmaan kulttuuriperinteen, siis subjektien välisyyden ja suhteet, intersubjektuuden. Oman kehityksen subjektillisuuden ja siinä suhteet toisiin subjekteihin sekä subjektiyhteisöön ilmaisee juuri intersubjektius. Onko intersubjektius näin ihmistieteille samaa kuin luonnontieteille objektiivisuus? Näin voisi tässä yhteydessä tulkita Edmund Husserlin Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia -teosta.

**Henkilön selviytymiskeinoja rajatilanteessa: yhteisyyden etiikka.** Vierautta tarvitaan henkilön omassa kehityksessäkin, joka alkaa biologisesta ja yhteiskunnallisesta yksilöstä. Näimme koko prosessin kuvauksen Snellmanin dialektisessa jäsenyydessä persoonallisuuden ideasta. Vain mieroudessa henkilö joutui itseyden tuhon edessä, siis rajatilanteessa, ristiriidan synteettisen kumoamisen ja ylityksen sijasta valinnan ja ratkaisun eteen.

Ehkä henkilön yhteisyys ja yhteisöllisyys voi selviytyä yhteiskunnan universaalissa egoismissa tai valtiollisessa byrokratiassa regressoitumalla persoonan roolistoon ja piirteistöön. Voisiko henkilöllisyyttä säilyä persoonassa jungilaisena kollektiivisena piilotajuntana, vaikka persoona suorittaa yhteiskunnallisia roolejaan itsekään itsettömästi? Silloin persoona toimisi rooleissaan Winnicottin kuvaamana 'false selfinä' (vale itsenä, muka itsenä) ja siihen vakiintuneessa omaleimaisessa piirteistönsä Jungin kuvaamana 'varjona'. Jungin piilotajunnan käsitteessä olisi näin oivallettu tärkeä ulottuvuus henkilön olemassa olosta yhteiskunnan olosuhteissa. Toisaalta jungilaisen analyttisen psykologian juuria voi silloin etsiä myös dialektisesta filosofiasta, hengenfilosofiasta.

Yhteiskunnallisessa osittaisuudessa mieronkuva puolestaan näyttää löytävän paikkansa eräänlaisena tiedon sekoittumisena valtasuhteiden epäsymmetrisyyteen. Tietämisestä kehittyä valtasuhde; mieronkuvasta muodostuu 'erityisasiantuntemus' maailmasta. Mieronkuva sopii tekniseen tiedonintressiin. Yhteiskunnallinen työnjako näkyy siten tietämisessä ja etiikassa. Yhteiskunnallinen osittaisuus ja intressiristiriidat valtaavat yhteisöllisestä olemisesta (yleisinhimillisestä sivistyksestä) irrotetun tietämisen ja sitä kautta myös etiikan. Mieronkuvan tarkastelu näyttää avaavan olennaisia puolia vallitsevan suomalaisen tieteen ja filosofian, varsinkin yhteiskuntatieteiden ja -filosofian, itsetiedostukseen.

Korkeakulttuuriin sisältyy yhteiskunnallisissa rooleissaan ja persoonallisuuksissaan tarpeellinenkin etäisyys kansankulttuurista, mutta vastakkaisuuteen juuttuessaan myös itsevierautumisen eli ihmisenä olosta mieroutumisen vaara. Mieronkuvan korkeakulttuurille tarjoamassa asiantuntijaroolissa prosessi kansankulttuuri – korkeakulttuuri – kansalliskulttuuri jää kansankulttuurin ja korkeakulttuurin dikotomiaksi. Henkilön käsitteessä olemme nähneet hengenfilosofian kansalliskulttuurisen ja yleisinhimillisen sivistyksen ulottuvuuden.

Yhteiskunnan universaalissa egoismissa, itsekkään itsetömyyden rooleissa, kilpailussa ja muissa eturistiriidoissa tarvitaan kuitenkin jotain ihmisiä yhdistävää. Henkilöllisyys voisi olla olemassa yhteisyyden etiikkana, joka yhteiskunnassa ilmenisi tasa-arvona. Tasa-arvo toteuttaisi yhteiskunnassa kantilaista etiikan imperatiivia: on toimittava niin, että toiminnan periaatteita voidaan ajatella yleisenä lakina. Toiminnassa on siis jollain tasolla löydettävä yhteisymmärrys. Henkilön kohdalla ulkoa tulevan yleisyyden täytyy muuntua yhteisyydeksi, jonka määrittelyssä henkilö itse on tasa-arvoisesti mukana. Omakohtaista kulttuuriarvojen uudesti luontia itselle eläviksi edellyttää jo sivistyksellinen ote kulttuuriin. Snellmanin persoonallisuuden ideassa henkisyys toimii tällaisena yhteisyytenä.

Rajatilanteen positiivisena yhteiskunnallisena ratkaisuna löytyy siis prosessi: tasa-arvo – vieraus (erona mieroudesta) – yhteisyyden etiikka.

**Itsenäisyyskehitys ja itseyskehitys.** Ymmärtäessämme nyt rajatilanteen avulla vierauden ja mierouden eron ja sovittamattomuuden mm. itsekkäässä itsetömyydessä tai egosentrisessä vastuuvapauden etiikassa (myös byrokraattisiin näkökulmiin sopivassa) ymmärrämme samalla itsenäisyyden ja itseiden kehityksellisen eron.

Itsenäisyydessä korostuu itseys suhteessa toisiin tai muihin ja siinä itsenäisyys voi kehittyä myös yhteisyyden tai yhteisöllisyyden vastaisuudeksi. Itsenäisyys voi yhteiskunnassa (valtion sisällä) näyttäytyä persoonalle 'itsen kaltaisina' rooleina. Persoonaa voi esim. itsenäisyyspäivän juhlijan roolissa eläytyä suomalaisen kulttuuriin, mutta kansainvälisen toimijan roolissa hänelle voi olla ylivoimaista käsittää, että sama suomalainen kulttuuri olisikin tasa-arvoinen hänen kohtaamiensa ja hyvinkin tuntemiensa (tietämiensä) vieraiden kulttuurien rinnalla ja että juuri hänen omaan kansainvälisyyteensä, omaan olemiseensa siinä, kuuluisi tuosta tasa-arvosta huolehtiminen.

Itseyskehitys puolestaan vaatii toisten tai muiden suhteen itsenäistymisen lisäksi oman itsen kehitystä todelliseen itseeseen, usein verrattuna itseiden aiempiin tasoihin. Itseys edellyttää metatasoa itseä eli henkisyttä. Näimme juuri tällaisen itseiden puutteen objektivistisessä yleisyydessä, byrokraattisesti rajatussa vastuuvapauden etiikassa ja yhteiskunnan liberaalissa itsekkäässä itsetömyydessä (esim. järkeilyt 1, 2 ja 3). Itsenäistymiskehityksen pohjalta tarvitaan siis jatkoksi myös itseyskehitys tai itsenäisyyden kehityksen muuntuminen itseiden kehitykseksi. Itseyskehityksellä ei näytä koskaan olevan lopullista päämäärää henkilöllisyyden kehityksessä, vaan tarkoitus näyttää kehittyvän. Itseys näyttää olevan aina kuin uusi alku ja sitä voi verrata lähtökohtana dialektiseen alun käsitteeseen.

Yksilötasolla itsenäisyyskehitys vastaa lapsuuden uhmaikää tai murrosiän irtiottoja ja auktoriteettien vastustusta. Mutta juuri itseiden kehityksen alku nuoruusiän kehityksessä, varsinkin maailmankatsomuksen kehityksen myötä, näyttää merkitsevän tuloa varsinaiselle henkisen kehityksen tasolle. Yksilön kehitys näyttää vasta tällä itseiden tasolla muuttuvan henkilön kehitykseksi,

vaikka henkilön aineksia ja perustoja on syntynyt jo lapsuudessa. Voisimme näin rajatilanteen valossa täydentää myös kehityspsykiatriasta näkökulmaa...

Persoonalliset piirteet ja roolit yksilöllä on varmasti jo lapsuudessa, vaikka henkilön kokonaisuus maailma-suhteessaan on vielä esiasteillaan, mahdollisuuksina. Voisimme ehkä lapsen turvallisen kiintymyssuhteen mahdollistamassa tutkivassa toiminnallisuudessa alkavan kehittyä henkilön maailma-suhteen mahdollisuuksia, sitten sen jatkuvan murrosiän myötä ja jälkeen tärkeiksi tulevissa molemminpuolisissa (vaikka vielä alussa jokaisen oman narsisminsa leimaamissa) tunnustussuhteissa ja viimein henkilön sivistyksellisessä suhteessa kulttuuriin ja yleisinhimilliseen sivistykseen. Sivistyksellisessä suhteessa kulttuuriin henkilön kehityspsykiatria voisi jo olla varsinaista autonomian psykiatriaa. Emme kuitenkaan lähde täydentämään kehityspsykiatrian kuvausta rajatilanteen tuomien uusien ideoiden valossa, sillä se veisi yleisten filosofisten perusteiden kuvauksemme jo yksityiskohtaisempaan henkilön kliinisenkin psykiatrian kehittelyyn.

Kiinnitämme tässä yhteydessä vain huomiota itsenäistymiskehitykseen luontaisesti kuuluvaan vierauteen ja sen voittamiseen. Itsenäisessä suhteessa toisiin ja muihin voi kuitenkin alkaa ilmetä mieronoutumista, johon itsenäisyys voi itsetiedottomasti sopeutua, kuten olemme nähneet esim. yksilön tai persoonan itsekkäässä itsettömyydessä, lukeneiston objektivismissa tai auttajaroolin byrokraattisessa vastuuvapauden etiikassa. Itseys sen sijaan ei noissa tilanteissa näytä selviytyvän mieroudesta.

Tähän lopetamme henkilön käsitettä valaisevan ajatuskokeen sen rajatilanteesta, mieronkuvasta. Toivottavasti tarkkaavainen lukija selvisi rajatilanteesta mahdollisimman pienin järkytyksin, ja arvatenkin hän lienee jo saanut siitä tarpeekseen.

Rajatilanne on siis kuitenkin avannut näkymiä ja mahdollisuuksia, joita tuskin muuten olisimme saaneet selville. Olemme nähneet, miten mieronkuva henkilön maailma-suhteen rajatilanteena ja pahimmassa tapauksessa esteenä valaisee jännitteitä ja ristiriitoja yleisyyden ja yhteisyyden suhteessa (etenkin järkeilyssä 1), auttajaroolin ja auttamisen etiikan suhdetta, samoin tasa-arvon merkitystä yhteiskunnallisena perustunnustussuhteena (järkeilyssä 2), lisäksi persoonan ja henkilön suhteita sekä yhteisyyden etiikkaa (järkeilyssä 3). Rajatilanteen 'teesin ja antiteesin' vastakkaisuuden jälkeen tarkkaavainen lukijakin odottanee jo jonkinlaista henkilön maailma -suhteen synteesiä ... mitä synteesi henkilön prosessissa sitten merkitseekään. Ehkä rajatilanne herätti filosofointia-kin.

### 7.3 Itse - maailma - henkilö

*Maailma, nykyisyys, tilaatio ja rajatilanne 165.*

Miksi henkilön käsitettä pohtiessamme 'eklektinen valintamme' on osunut erityisesti snellmanilaiseen hengenfilosofiaan ja jaspersilaiseen eksistentiaalifiloso-

fiaan? Snellmanilaisen filosofian innoittamana Schllldt-Kilpinen muotoili henkilön käsitteen kansanomaisen hengen käsitteen pohjalta. Jo siinä toteutui dialektinen prosessi kansankulttuurista korkeakulttuurin välittämänä kansalliskulttuuriin.

Dialektinen tarkastelutapa yhdistää myös jaspersilaista psykopatologian filosofiaa ja snellmanilaista hengenfilosofiaa. Snellmanilainen hengenfilosofian dialektinen suhtautumistapa osoitti yhteisöllisen vaikuttavuutensa kansallisherätyksessä ja reaalisen imperialismiin maailmassa itsenäisen Suomen kansallistalvionkin synnyssä. Jaspersilainen psykopatologia dialektinen tarkastelutapa on vaikuttanut huomattavasti psykiatrian filosofiassa – jopa itse psykopatologian käsitteen ymmärtämiseen terveen psyykkisen ja sen patologian suhteena – ja välillisesti myös tautiluokitusten kehitykseen, varsinkin ICD-luokituksen kehitykseen.

Myös itsen ja maailman suhde eli henkilön perusjännite yhdistää snellmanilaista ja jaspersilaista filosofiaa. Itsen ja maailman dialektiikka näyttää henkilön kannalta noiden filosofioiden tärkeimmältä annilta, koska siinä toteutuu henkinen. Henkisen totesimme sisältävän juuri henkisesti toisaalta ruumiillisen ja tajuisen, toisaalta ulkoisen maailman, vaikka se itse on vain osa molempia. Tuon kyvyn sisältää ulkoiset tai objektiiviset ja intersubjektiiviset (intersubjektiivisina myös tunnesuhteita ilmaisevat) suhteensa, tulkita ja ylittää niitä olemme nähneet henkisyydelle tyypillisenä. Samoin tässä sisältämiskyvyssä olemme todenneet mahdollisuuden myös henkilön itsetiedostukseen ja itse-transsendenssiin, mikä puolestaan vaikeuttaa henkilön käsitteen objektiivista tiedollista kuvausta (ehkä se osaltaan vaikeatajuisti myös Snellmanilla 'Persoonallisuuden idean' kuvausta, joten meidän täytyi lähteä laajentamaan henkilön käsittämistä, jolloin läheisemmässä yhteydessä psykiatrian viitekehukseen kohdasimme jaspersilaisen kuvauksen yksilötason henkisyydestä). Henkilössä on perimän ja ympäristön ristiriitaisten vaikutusten kohteena olon henkisenä ylityksenä jaspersilainen persoonan vapauden alue ja kehityssuunta mm. suhtautumisessa näihin vaikutuksiin, toiminnassa niiden suhteen ja niiden merkitysten uudelleen arvioinnissa. Henkisyydessään henkilö muistuttaa snellmanilaista kansallishenkeä yleisinhimillisen sivistyksen subjektina. Samoin siinä juuri toteutuukin snellmanilainen persoonallisuuden idea. Molemmista dialektisissa filosofioissa henkilön itsen maailmasuhde mahdollistaa myös henkilön henkistä itsen transsendenssia ja siten jatkuvaa kehitystä (vrt. Stanghellini 2013).

Olemme pohtineet ihmisenä oloa ja ihmiskäsitystä luonnollisen yksilön, yhteiskunnallisen persoonan ja itse – maailma -suhdetta kuvaavan henkilön kannoilta. Dialektiikka yksilö – persoona – henkilö on yhteiskunnallisessa rooliutumisessa näyttäytynyt persoonalle eheyttä luovana. Mutta yhteiskunnallisissa suhteissa yksilöiden eheydet joutuvat usein vastakkain, ristiriitoihin keskenään, yksilö joutuu taistelemaan eheydestään ja hyvissäkin tarkoituksissa jonkun yksilön eheys voi kärsiä. Henkilön syvyys-ulottuvuus kadotetaan ajoittain yhteiskunnallisessa laajuudessa, kuten persoonien yhteiskunnallisissa rooleissa.



Henkilön käsitteen maailma-suhde voidaan paljolti yhdistää persoonan käsitteen yhteiskunnallisiin ulottuvuuksiin. Persoonan tällainen 'sosiaalinen' ulottuvuus sopii ns. sosiaalipsykiatriaan, mutta henkilön maailma-suhteen ymmärtämisessä se kuitenkin jää riittämättömäksi. Henkilön maailma-suhteen ymmärtäminen vaatii itse maailman käsitteen selvittelyä, vaikka henkilön käsite siinä ylittää psykiatrian pätevyysalueen.

**Maailma, nykyisyys, situaatio ja rajatilanne.** Lauri Rauhala puhuu maailmankuvasta yksilön mielen merkitysten kokonaisrakenteena, muuttavana rakenteena. Hän käyttää maailmankuvan käsitettä mielen sisäisenä rakenteena, jossa maailma näyttää rajoittuvan situaatioon eli yksilön elämänpiiriin. Situaatiolla Rauhala viittaa ihmisen olemuspuoleen, yhteen kolmesta. Situaatio on yksilön elämänpiiri ja siten käsitteenä rajoittaa henkisyttä (jopa ihmiskäsitystä?) yksilön osana oloon. Henkilön osallisuus maailmassa ja maailman henkinen 'sisällyttäminen' (osallinen maailmaa) rajoittuu yksilön olemiseen osana yhteiskuntaa (siten myös valtion kansalaisena). Osana olon ja osallisuuden ero näyttää hämärtyvän situaation käsitteessä.

Situaatioon näyttää liittyvän myös egosentrismi suhteessa toiseen: toinen ihminen on situaatiossa juuri situaation rakenneosana, eivätkä siten ego ja toinen kuulu situaatioon tasa-arvoisesti. Henkilön henkinen jäsentymisen yhteisöllisesti maailmaan ja maailmassa puolestaan sisältää myös suhteet toisiin henkilöihin ja henkisessä sisällyttämisessään mahdollistaa suhteiden empatian. Voisiko situaation eli elämänpiirin tai elämäntilanteen ymmärtää henkilön käsitteen kannalta rajatilanteena suhteessa persoonan käsitteeseen ja persoonan yhteiskunnalliseen roolistoon? Eikö henkilön käsite menetä sisältönsä, jos se yhteiskunnallisessa laajuudessa muuntuu erääksi persoonan rooleista?

Näimme mieronkuvaa valaisevissa järkeilyissä maailmassa olosta irrotetut mieroitumisen muodot: tietoteoreettisen objektiivisuuden (järkeily 1) ja ontologisemman intersubjektiivisuuden (erityisesti järkeilyt 2 ja 3). Järkeilyjen maailman mieroituneisuus ilmaisi toisinolollaan, miten oleellista subjektille on käsitteä, että sekä objektiivisuus että intersubjektiivisuus tapahtuvat maailmassa. Vieraantumisen yhteiskunnallisena ilmiönä ja persoonien rooleissa heijastuvana vielä sisälsi jonkin asteista maailmassa oloa.

Subjektin yhteiskunnallisen vieraantumisen ja lisäksi yhteisöllisen mieroitumisen voittamiseen pystyy itse-maailma -prosessin sisältävä henkilön käsite. Näimme henkilön käsitteen syntyprosessin dialektiikassa, miten henkilön käsite liitti kollektiivisessa tajunnassamme suomalaiset tasa-arvoiseen osallisuuden maailmassa ja ihmiskunnassa: kansankulttuurinen 'henki' - korkeakulttuurinen 'persoonaa' - kansalliskulttuurinen 'henkilö'. Wolmar Schildt-Kilpisen oivaltama dialektiikka sisältyy edelleen henkilön käsitteeseen, ja henkilön käsitteen subjektillisuuden kautta voimme ymmärtää objektiivisuuden ja intersubjektiivisuuden tapahtumisen maailmassa. Kansallisherätyksen perintönä meillä on henkilön käsite subjektillisena maailmaa.

Kuitenkin Rauhalan situaation käsite kuvaa osuvasti sekä persoonan käsitteeseen kuuluvaa yhteiskunnallista roolistoa ja tajunnassa sitä vastaavaa piir-

teistöä. Situaation persoona-lähtöisyys kuvaa hyvin myös psykiatrian joutumista rajatilanteeseen suhteessa henkilön käsitteeseen. Persoonassa situaatioineen kyllä toteutuu henkilön käsitteen yhteiskunnallisia ulottuvuuksia, mutta henkilön transsendenssia persoona ei enää riitä ilmaisemaan. Situaatiossa persoonan käsite tulee rajatilanteeseen henkilön maailman aktiivisen yhteisöllisyyden ja ontologisen yhteisyyden suhteen. Rauhalan tarkoituskin on kuvata ihmistieteiden tieteenfilosofiaa, johon persoona-näkökulma situaatioineen adekvaatisti sopii, mutta henkilön näkökulma toisi siihen myös transsendentin kehityksellisen henkisyiden. Näin psykiatria tieteenä tarvitsisi filosofisena perustanaan itse psykiatriankin ylittävää henkilön käsitettä.

Maailman käsitteellä on kuvattu fenomenologisessa psykiatriassa myös mielen maailmaa, joka on samalla paljolti yhteinen (yhteisöllinen ja aikalainen) maailmamme. Ihmisen olemassaolo tai maailmassa olo, hänen suhteensa maailmaan ja itseensä, ilmaistaan fenomenologisessa psykiatriassa persoonan tai henkilön maailman käsitteellä (esim. Blankenburg 2014). Egosentrisen mieleen rajoittumisen ohella mielestä, psyykesta, puhutaan siis henkistemmin maailmana.

## 8 HENGENFILOSOFIA JA HENKILÖN PSYKIATRIA

*Henkilön kohtaaminen ja psykiatria 169, Henkilön tunnustussuhteiden sivistyksellisyys 170, Ihmisen kehityksellinen kokonaisuus: henkilö 171, Hengenfilosofian subjektivisuus 172, Henkilön näkökulma snellmanilaiseen ja jaspersilaiseen persoonan dialektiikkaan 175, Henkilön käsite avaimena psykiatrian dialektiseen filosofiaan 177.*

Alussa meitä epäilytti kysymys, kannattaako tutkia erikseen henkilön käsitettä, koska henkilön käsitteen voi useissa suhteissa korvata persoonan käsitteellä. Schildt-Kilpisen arvoituksellinen päätös suomentaa persoona kuitenkin kiinnostusti ja toisaalta rohkaisi tutkimaan tilannetta ja asiaa tarkemmin. Schildt-Kilpisen löydön taustalla olevan Snellmanin 'Persoonallisuuden idean' vaikeataajuus (jota onneksi helpottivat Salomaan ja Wileniuksen erinomaiset klarifikaatiot) ja toisaalta filosofian ja psykiatrian suhde siis veivät Snellmanin ja Jaspersin filosofoiden pariin apukeinoina henkilön käsitteen ja merkityksen selvittämisessä. Toivottavasti henkilön käsitteen kuvaus on tuonut jotain lisää verrattuna persoonan käsitteeseen, vaikka henkilön käsitettä sen henkisen sisältämisen ja ylittämislouheen tai prosessimaisuuden vuoksi on vaikeaa tyhjentävästi kuvata. Psykiatrian alueen ylittävänä henkilön käsite näyttää valaisevan juuri psykiatrian filosofiaa.

Tosin emme löytäneet Snellmanin hegelilaista hengenfilosofian systeemiä vastaavaa henkilön psykiatrian järjestelmää. Järjestelmän sijasta löysimme prosesseja, jotka ovat enimmäkseen kieltämisen kieltämisen logiikan mukaisia. Ainoastaan mieronkuva vaihtoehtona maailmankuvalle, tai yleisemmin mierous vaihtoehtona vieraudelle, rajatilanteena vaatii synteetin sijasta ratkaisua. Mierouden rajatilanteessa synteesia esti sekä maailman menetys että itseiden korvautuminen itsekkäällä itsettömyydellä, samoin mierouden vääristävä vaikutus tasa-arvoon ja sivistykseen. Olemme siis kulkeneet pääasiassa seuraavien prosessien kautta:

- Kansankulttuuri (henki) – korkeakulttuuri (persoona) – kansalliskulttuuri (henkilö),

- Yksilö – persoona – henkilö (jossa persoona ja henkilö olivat aluksi yksi ja sama),
- Psykiatrinen akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus,
- Henkilön kuvauksen dialektinen kontekstuaalisuus – prosessuaalisuus – autonomisuus,
- Henkilön sosiopsykiatria – kehityspsykiatria – autonomian psykiatria,
- Maailmankuva – mieronkuva rajatilanteena (henkilön ja persoonan erotautuminen, vierauden merkitys mm. auttamisessa; rajatilanteen positii-visena ratkaisuna henkilön kannalta prosessi: tasa-arvo – vieraus distanssina – yhteisyyden etiikka) ja
- Itse – maailma – henkilö.

Dialektiikka on siis psykiatrian filosofian kuvauksessamme toiminut menetelmänä, mutta ainakaan tässä vaiheessa prosesseista ei luontevasti muodostu järjestelmää. Henkilön käsite itse läpäisee nuo kaikki prosessit, myös kehittyä niiden kautta eli ne kuvaavat eri suhteissa henkilöä. Mahdollinen järjestelmä olisi toisenlainen, systemaattisempi, henkilön käsitteen kuvaus. Taustalla tässä työssä on vaikuttanut järjestelmän kuvauksena Snellmanin 'Persoonallisuuden idea', eikä meillä ole siihen lisättävää (ellei sitten tarkkaavaisella lukijalla). Tarkemmin ajatellen voi kuitenkin kysyä, kehittäkö Snellmanin 'Persoonallisuuden ideassaan' menetelmää, prosesseja, pikemmin kuin Hegelin dialektis-loogista järjestelmää, koska hän näyttää ainakin paljolti soveltaneen Hegelin järjestelmää (ilmeisesti Hegelin 'Hengen fenomenologiasta'). Hegelin ja Snellmanin filosofioiden vertaileva tutkimus olisi toisenlaisen tutkimuksen aihe (jollaisia ovat toteuttaneet mm. Arvi Grotenfelt ja Heikki Lehmusto). 'Monta tietä Roomaan', kuten sanonta kuuluu.

Meidän kannaltamme Jaspers näyttää rajatilanteen käsitteellään tuoneen dialektiseen järjestelmäänkin uudenlaisen kehitystien (puolestaan Kierkegaardin ja Nietzschen filosofioita soveltaen). Ehkä henkilön psykiatrian anti hengenfilosofialle on juuri henkilön avoimuus systeeminä, mikä ilmaisee henkilön käsitteeseen kuuluvaa transsendenssia. Tätä transsendenssia, avoimuutta ja kehityksellisyyttä systeemiin tuo Jaspersin kehittämä rajatilanteen dialektiikka. Rajatilanne vie filosofian noudattamisen tai filosofiasta kertomisen pakostakin omaan aktiiviseen filosofointiin. Tieteenfilosofiassa rajatilannetta muistuttavaa kriisiä on myöhemmin kuvannut Kuhn tieteen paradigmojen vaihtumisena, mutta yllättäen dogmaattisen objektivismiin noudattamisen jatkumisena uudenkin paradigman puitteissa. Henkilön käsite ylittää systeemin kuin idea ja avaa filosofoinnin. Henkilöä on filosofisen systeemin asemesta parempi kuvata filosofojana. Voisiko henkilön psykiatrian annin hengenfilosofialle, ja myös päinvastoin, kiteyttää käsitteeseen 'filosofoija'? Onko filosofoija hengenfilosofian ja henkilön psykiatrian synteesi? – Tällaisen synteessin idea voi tulla esiin psykiatrisen kuntoutuksen tai psykoterapian jossain vaiheessa, kun myös psykiatri toimii auttajaroolin lisäksi henkilönä eli vastaanotolla henkilö kohtaa henkilön, kuten filosofisessa praktiikassa pohdittaessa elämän mielekkyyttä ja nykyistä suuntaa.

Otamme vielä lopuksi esiin joitain henkilön käsitettä valaisevia kohtia hengenfilosofian ja henkilön psykiatrian suhteesta.

**Henkilön kohtaaminen ja psykiatria.** On vaikeaa löytää psykiatriasta tarkkaa yksittäistä kohtaa, jossa henkilön käsite ylittää psykiatrian. Psykiatriassa lähdimme ihmisen kohtaamisen tilanteesta, jossa psykiatria kohtaakin ihmisen kohtaamisessaan henkilön. Henkilön käsitteessä kuvastuu dialektisen filosofian kieltämisen kieltämisen prosessi: henki-persoona-henkilö. Wolmar Schildt-Kilpinen löysi henkilössä käsitteellisen suhteen snellmanilaiseen hengenfilosofian prosessiin: kansankulttuuri-korkeakulttuuri-kansalliskulttuuri. Sitä kautta henkilön käsite liittyi myös snellmanilaiseen ns. subjektiivisen hengen filosofiaan (ontologisemmin ilmaisten 'subjektillisen hengen filosofiaan') kuvaamalla osuvasti sen itsetietoisinta muotoa, persoonallisuuden ideaa. Aivan kuin psykiatria kliinisessä tilanteessa kohtaa ihmisen, henkilössä filosofia kohtaa myös psykiatrian tai filosofia ja psykiatria kohtaavat toisensa psykiatrian alueella.

Henkilön psykiatrian sisäisessä dialektisessa prosessissa akuuttihoito-pitkäaikaishoito-kuntoutus psykiatrian filosofinen ylitys näkyi selvimmin kuntoutuksessa, varsinkin siihen sisältyvänä tunnustussuhteena (rehabilitaation toisessa merkityksessä) henkilön autonomialle. Voisi ajatella psykiatrian siis kuntoutuksessa voivan kohdata henkilön. Mutta jääkö henkilön psykiatria vain metapsykiatrian tasolle, vaikuttamatta kliinisessä psykiatriassa? Voiko psykiatria henkilön kohdatessaan itse enää olla ainakaan nykyistä oirepsykiatriaa? Entä henkilön kohtaamisen vaikutus psykiatriin itseensä: eikö psykiatri itsekin joudu tulemaan lopulta auttajaroolistaan henkilöksi kohtaamaan potilasta henkilönä? Jaspers korosti empatian merkitystä psykiatrisen tietämisen evidenssina ja myös Huttunen (Psykiatrin palaset 2014) on korostanut psykiatrin tehtävää kansakulkijana, siis 'lopulta' henkilöiden kohtaamista psykiatriassa.

Kahdenkeskisyys vastavuoroisena ihmissuhteena kieltää tieteellisen yksisuuntaisen (kohteeseen suuntautuneen) objektivismin ja on sitä kautta tienä yhteisyyteen, mutta kieltääkö se vielä auttajan ja autettavan roolit, jotka kuuluvat psykiatriaan? Henkilön käsite sinänsä ylittää nuo psykiatriset roolit. Yltääkö psykiatria kliinisessä kahdenkeskisyydessä parhaimmillaan henkilöiden ja persoonien rinnakkaisuuteen? Silloin henkilöllisyys on vaarassa molemmilla muuntua vain persoonan eräksi rooliksi - vaikka sellaisenakin henkilöllisyys voi kriisitilanteessa säilyä piilevänä - ellei henkilöllisyyden avuksi tule kuntoutuksessa filosofinen praktiikka.

Kehitypsykiatrioissa eli lasten- ja varsinkin nuorisopsykiatriassa totesimme henkilön kehitystä tukevia itse-maailma -suhteen mahdollisuuksia, koska varsinkin nuoruuden psyykkisen kehityksen ohella tapahtuu myös henkistä kehitystä (mm. oman maailmankatsomuksen kehittämistä). Kehitypsykiatrioissa prosessi yksilö (tai henki) - persoona - henkilö saa muodon kiintymyssuhde - tunnustussuhde - sivistys (sivistyksellinen ote kulttuurissa). Vaikka persoonan kehitys on nuorisopsykiatriassa keskeistä, sen mahdollisuudet tukea kuntoutuksessaan henkilön sivistyksellistä kehitystä nuorena ovat rajalliset. Filosofisen praktiikan huomassimme voivan tulla kuntoutuksen avuksi

henkilön etsiessä elämässään mielekkyyttä ja oikeaa suuntaa sekä kehittäessä elämänsuunnitelmaansa, siis yleensäkin henkilön kulttuurisissa suhteissa.

Persoonan yhteiskunnallista ja henkilön yhteisöllistä ulottuvuutta, niiden ykseyttä ja eroa, kuvatessamme jouduimme havainnollistamaan henkilön ei-olemista, henkilöttömyyttä, tai henkilöllisyyden kadotuksen rajatilannetta mieronkuvan, mierouden ja mieroutumisprosessin avulla. Mierouden tarkastelussa, varsinkin auttajaroolin ja stigmaroolin (hyvän ja pahan dikotomian) suhteen, olemme kaikki järkyttyneen tarkkaavaisen lukijan asemassa. Valitamme mieronkuvaa, mutta vain tämän ikävän negaation ja sen kieltämisen avulla pystymme ymmärtämään henkilön käsitteen merkitystä yleisinhimillisen sivistyksen yksilöllisenä perustana.

**Henkilön tunnustussuhteiden sivistyksellisyys.** Sivistysprosessissa, tulkittessaan eli uudesti luodessaan itselleen eläviksi kulttuuriarvoja, ihmisen on samalla tulkittava itseään kulttuurikehityksen subjektina. Ihmistä itseään tulkitsevana olentona tai "eläimenä" on Arto Laitinen (2009) tutkinut perusteellisesti suhteessa Charles Taylorin filosofiaan. Myös Jaspers kiinnittää huomiota ihmisen itsensä tulkintaan verratessaan filosofian ja tieteellisen tutkimuksen totuuden merkityksiä Ajattelun suunnanantajat -teoksessaan:

"Filosofian piirissä ihmisen todellisuus on ajatteleamalla itseään tutkailevaa ja ymmärtävää olemassaoloa. Tällöin ihmisen olemassaolon tai jumaluuden ajatteleminen on yhtä elämän tosiseikkoihin, todellisiin tilanteisiin liittyvien mielipiteiden sekä erilaisten ratkaisujen ja valintojen kanssa. Filosofia ei ole milloinkaan ollut totuutta pelkkänä aikaansaannoksena kuten tieteellisen työn kautta saavutettava tieto on. Aikaansaannoksen totuuteen kuuluu myös ajatus työn tehneen ihmisen totuus. ... filosofia ei ole vain toistensa sijalle kelpaavien yksilöiden varassa. Filosofia on ainutkertainen, todellisten ja kokonaisten ihmisten kannattama. Työ, jota ihmiset suorittavat, määrää heitä, ja he toteuttavat tämän tehtävänsä omasta sisimmästään käsin." (Jaspers 1985: 63.)

Jo yhteiskunnallinen tasa-arvo edellyttää oman olemassaolon ja erilaisuuden tiedostamista suhteessa toisten vastaaviin ominaisuuksiin (olemassaolo) ja suhteisiin (erilaisuus). Tasa-arvoa voi henkilöiden kesken pitää yhteiskunnallisena perustunnustussuhteena, kuten aiemmin totesimme.

Yhteiskunnallisena yksilönä persoona jää sinänsä henkilöllekin oleellisten biologis-yhteiskunnallis-kulttuuristen piirteidensä sekä yhteiskunnallisen roolistonsa piiriin. Persoonalle voi riittää roolistonsa pohjalta toimimiseen ulkoapäin saatava tunnustus. Tunnustussuhde ei voi vain ulkoapäin kohdistua henkilöön, vaan henkilön käsitteessä toimiessaan siihen on liityttävä henkilön tunnustussuhteen tunnustussuhteeksi tunnistaminen tai arviointi. Henkilön täytyy suhtautua tunnustussuhteeseen tunnustavana, tunnistaa se tunnustuksena sekä itsensä kannalta että yhteisesti ja yhteisöllisesti.

Tunnustussuhde henkilöllä vie näin yleiseen ihmistuntemukseen. Yleinen ihmistuntemus kehittyy henkilön yhteisyydessä ja ajallisuudessa, siis historiallisesti nykyisyydessä. Ihmistuntemukseen liittyy yhteisöllisyyden ja yhteiskun-



nallisuuden ristiriita syvyyden (ja korkeuden) ja laajuuden ristiriitana sekä sen ajallisena synteessinä tai ratkaisuprosessina nykyisyydessä.

Psykiatrian näimme tulevan toimeen akuuttihoitossa ja paljolti pitkäaikaishoidossakin, jos sillä löytyi ymmärrystä persoonan piirteistölle (yksilöpsykiatria) ja roolistolle (sosiaalipsykiatria paitsi epidemiologia, joka tutkii erillisten tilastoyksiköiden tilasto-matemaattisia suhteita). Mutta kuntoutus ja toisaalta psykoterapia edellyttäisivät pääsyä tasa-arvoiseen tunnustussuhteeseen tai Gebtsattelin termien kumppanuuteen. Sitä edellyttää myös empatia ja eläytyminen (Einfühlung) toisen näkökulmaan terapeuttisessa suhteessa. Empatian täytyy toimia myös metakognitiivisessa suhteessa itsen, oman ajattelun ajattelussa, sekä itse terapeutilla että ainakin myöhemmin myös potilaalla itsellään. Empatia ylittää tieto-opillista, esineellistä subjekti-objekti -jokoa (vrt. Wandruszka 2013 / 170-171). Subjekti-objekti -jaon ylitys, transsendenssi, tapahtuu myös henkilön henkisyudessa. Henkisyudessa päästään myös sivistykselliseen yhteisyyteen ja kulttuurikehitykseen.

Jo tutkimuksemme lähtökohtana ollut ihmisen kohtaaminen psykiatriassa edellyttää ainakin perustunnustussuhteena tasa-arvoa. Tasa-arvon täytyy edetä psykiatriassa sivistykselliseen itseyyteen ja henkisyteen. Henkilön käsite voi olla alkuna vapautumiselle toisaalta psyykkisesti häiriintyneen potilaan käsitämättömän ajattelun ja käyttäytymisen ja toisaalta potilaan oireita pinnallistavan ja yliyksinkertaistavan ja potilasta oireistoksi esineellistävän oirepsykiatrian luomasta hulluuden stigmasta. Henkilön psykiatrian sivistyksellisyyden kohdalla joudumme jaspersilaiseen peruskysymykseen: onko henkilön psykiatria kliinisellä tasolla sittenkin enemmän filosofista praktiikkaa kuin psykiatria? Kuntoutuksessa voisi löytyä ratkaisu, jos tunnustussuhde käsitetään sivistyksellisesti.

**Ihmisen kehityksellinen kokonaisuus: henkilö.** Varsinkin oirepsykiatriassa oireiden merkityksen tavoittamiseen tarvittaisiin oireiden suhteutusta ja jäsentämistä laajempaan kokonaisuuteen. Kliinisessä käytännössä tuollaisen kokonaisuhteyden oirepsykiatrilalle tarjoaa usein vain diagnoosijärjestelmä. Diagnoosijärjestelmä näyttäytyy silloin aivan kuin 'yleisen ihmistuntemuksen järjestelmänä'. Diagnoosi kuvautuu siinä yhteydessä kuin 'totuutena ihmisestä tai persoonasta'.

Psykiatriassa holistista bio-psyko-sosiaalista ihmiskäsitystä vastaavaa tripodista (kolminapaista) perustaa, biologinen - psykologinen - sosiologinen, on vaikeaa hahmottaa kehityksellisenä kokonaisuutena, koska psykiatria käsittelee näitä hyvinkin erilaisiin tieteenfilosofioihin perustuvia tieteitä soveltavana tieteenä. Tieto-opillinen subjekti-objekti -jako kadottaa, soveltavassakin tieteesä, subjektin kokonaisuudessa yleisen eli objektiivisen ja toisaalta objektiivisessä kokonaisuudessa subjektiivisen eli yksityisen tai erityisen, kuten Jaspers tämän jaon pohjalta osoittaa.

Jaspers pitää yksityistä ja yleistä nuoruuden teoksessaan subjekti-objekti -jaon pohjalta yhteen sopimattomina niin, että niiden synteesi on suhteellinen ja väliaikainen. Siten hän näkee Hegelin logiikan tulemisen maailmankuvan vain

käsitteiden itseliikuntana eikä yksilön olemassaolona, siis Hegelin käsitteiden maailmankuvana, mutta ei olemassaolon maailmankuvana (Weltbild des Daseins) (1919: 338-339). Wandruszka kritisoi juuri fenomenologiselta kannalta Jaspersin kantilaista pitäytymistä subjekti-objekti -jaossa. Jos tutkisimme tarkemmin Jaspersin filosofiaa, olisi kiinnostavaa verrata tätä käsitystä yleisen ja yksityisen suhteesta Jaspersin myöhempään Ajattelun suunnanantajat -teokseen, sen käsitykseen yleisyyden suhteesta suuriin filosofeihin ja erityisesti juuri ajattelun suunnanantajiin (vrt. esim. Jaspers 1985: 45-47).

Psykiatrian kannalta olisi tärkeää voida käsittää myös aikuispsykiatria kehityksellisenä, kuten lastenpsykiatria ja nuorisopsykiatria. Kehitysyhteisöinä, jotka tukevat yksilötasolla persoonan ja myös lopulta henkilön kehitystä, näimme noissa kehitypsykiatrioissa perheen, koulun ja erityisesti nuorilla kaveripiirin (mahdollisesti vielä erilaiset seurat, mm. urheilussa, ja myös mahdollisesti varusmiespalvelun). Aikuispsykiatriassa aiempi persoonapsykiatria joskus jäi kiinni, kuin ainoina kehitysyhteisöinä, näihin aikaisempiin lapsuuden kehitysvaiheisiin keskittyessään pelkkään patologiaan. Nykyinen oirepsykiatria puolestaan vielä sitoo psykiatrian patologiaan keskittymällä pinnalliseen oiretasoon (miltä oireet näyttävät). Henkilö toisi kehityksellisenä kokonaisuutena myös aikuispsykiatriaan kehityksellisyyden ja ajankohtaisen kehitysyhteisön ulottuvuuden.

Henkilön itse-maailma -suhteessa kehityksellisen kokonaisuuden täytyy muodostua aktiivisesti sisältäpäin toimien, ulkoisuuttaan sisältäen eli henkisesti, mikä ei sovi tieto-opilliseen subjekti-objekti -jakoon. Henkilön kehityksellisen kokonaisuuden kannalta Jaspersin filosofiassa on ongelmallista, että yksilötasoa edustaa hänellä yksilö tai persoona, subjektiivinen ja sitä vastaavana maailmankuvana vakaumus (Gehäuse), yleisyyttä puolestaan objektiivinen, yhteiskunnalliset instituutiot, kuten ryhmät, organisaatiot, kansakunta tai valtio. Tässä laajuudessa syvyys-ulottuvuus tulee esiin miltei vain rajatilanteissa. Yksilötason ja yleisinhimillisen ristiriidasta puuttuu välittävä yhteisyyden ja yhteisöllisyyden momentti, joka Snellmanilla on kansallishenki ja joka yksilötasolla ilmenee sivistyksenä. Tietysti snellmanilaisesta hengenfilosofiasta kehittyneenä henkilön käsite sopii paremmin snellmanilaiseen persoonallisuuden idean, kansallishengen ja yleisinhimillisen sivistyksen prosessiin kuin jaspersilaiseen ihmisyksilön eksistenssin antinomisuuden prosessiin. Kuitenkin snellmanilaisesta henkilön käsitteestä lähtiessämme olemme nähneet Jaspersin eksistentiaalifilosofian auttavan merkittävästi henkilön käsitteen ymmärtämistä ja jatkokehittelyä.

**Hengenfilosofian subjektillisuus.** Kun itse 30 vuotta sitten kansallisuutta yhteisöllisenä itseytenä tutkiessani koetin osoittaa, ettei kansallisuutta voi ymmärtää tieto-opillisen subjekti-objekti -jaon pohjalta, objektiivisen yhteiskunnallisesti ilmaisten valtiollisena, rajallisena tai "kansallisina rajoina", vaan se tulee ymmärrettäväksi ontologisesti subjektillisuutena eli sisältävänä ja osallisena (osallistuvana) subjektiutena, kansallisena eli subjektillisena yleisinhimillistä sivistystä (1986: esim. 58-65), liseniaattityöni tarkastajat professori Wilenius ja

lehtori Mehtonen kiinnittivät tuolloin huomiota tarpeeseen pohtia ontologista subjektillisuutta myös yksilötasolla. Itseäni tuolloin innokkaana yhteisö- ja yhteiskuntafilosofian tutkijana kiinnosti enemmän yhteisötaso.

Kuitenkin tuo subjektillisuus on sivistystä, joka on ytimeltään yksilötason käsite. Snellman osoitti Valtio-opissaan, miten valtiossa ilmenee subjektillisena kansallishenki (eikä kansallisuus ilmennä nurinkurisesti yhteiskunnan valtiollisuutta, kuten kansallisuuteen ns. etnisyytenä sovellettu sosiologinen sisä- ja ulkoryhmien teoria väittää). Kansallishengen sivistyksellinen ymmärtäminen yksilötasolla ilmentää snellmanilaista persoonallisuuden ideaa, henkilön käsitettä.

Tuo sosiologiasta ja sosiaalipsykologiasta nykyisin muihinkin yhteiskuntatieteisiin levinnyt sosiaalisen identiteetin teoria perustuu jakoon sisä- ja ulkoryhmiin. Sisäryhmiä kuvaa identiteetti 'me' ja ulkoryhmiä heille sisäryhmästä päin annettu identiteetti 'muut'. Sisä- ja ulkoryhmät voivat kärjistyä jaotteluun meikäläiset ystävinä - muut vihollisina. Sosiaalisen identiteetin teoria kuvaa hyvin myös persoonan roolista ja sen vaihtelua. Persoonaa voi olla esim. autonomistajan, opettajan, vasenkätisen tai suomalaisen roolissa. Roolit ovat yhteiskunnallisessa laajuudessa jopa vaihdettavia: kun persoonaa ei jossain yhteydessä voi olla suomalaisena hän onkin esim. opettajana. Yhteiskunnassa persoonan roolien vaihtelu on välttämätöntä.

Hengenfilosofinen henkilö ei muutu yhteiskunnallisten roolien tai sisä- ja ulkoryhmän mukaan, kuten maailmankuvaa ja mieronkuvaa tarkastellessamme näimme. Hengenfilosofisesti henkilö, kuten yhteisönä kansallisuus, perustuu subjektillisuuteen eli sisältämiseen ja osallistumiseen (henkisyyteen), eikä rooleihin tai sisä- ja ulkoryhmä -jaotteluun. Jako yhteiskunnallisiin sisä- ja ulkoryhmiin on sivistyksen subjektillisuuden ja yhteisöllisyyden vastainen ja tekee vieraudesta mieronkuvaa. Henkilöllisyys siis sisältää kansallisuuden ja yleisinhimillisen sivistyksen ja osallistuu niihin ja niissä. Yhteisöllistä syvyyttä edustava henkilö ilmenee yhteiskunnallisessa laajuudessa milloin persoonan rinnalla, milloin taas siitä irtautuen ja kokonaan loitontuenkin.

Lauri Rauhalan teoriaa situaatiosta voisi hengenfilosofisesti kehittää yhteisöllisen syvyyden ja yhteiskunnallisen laajuuden 'kohtaamistilanteena', yksilötasolla siten henkilön ja persoonan rinnakkaisuuden ja irtautumisen, lähenemisen ja loitontumisen kuvauksena. Maailmankuvan ja mieronkuvan tarkastelu osoitti yksilötasolla erilaisuuden hengenfilosofisen subjektillisuuden ja yhteiskunnallisen sosiaalisen identiteetin kesken. Tässä erossa tulee esiin hengenfilosofia sivistyksellisen subjektillisuuden kuvauksena kulttuurissa.

Rajatilanteen kokeneina meille nyt valkenee, miksei Wolmar Schildt-Kilpinen, sivistyksellisenä henkilönä, voinut tyytyä ilmaukseen 'persoonaa', vaan tarvitsi 'henkilön' ilmaistakseen hengenfilosofista subjektillisuutta maailmassa ja elämässä. Sana 'henkilöllinen' substantiivina (eikä siis adjektiivina) toisi päätteellään vieläkin selvemmin esiin hengenfilosofian subjektillisuuden. Voisimme koettaa kuvata henkilön hengenfilosofisesti subjektillisena subjektinä. Siten henkilön käsite jäsentyy yhteisöllisesti snellmanilaisittain kansallishenkeen eli kansallisuuteen kansallisena yleisinhimillistä sivistystä, dialekti-

sin osa–kokonaisuus -kategorioin ilmaistuna momentti–totaliteetti -suhteeseen. Subjektillisuus-sanan päätte *-llinen* ilmaisee hengenfilosofisesti, että subjektillisuus:

- on olemassa (eksistoi) osallisena enemmän kuin vain kappaleinen osa,
- sisältää henkisesti ulkoisuutensa, kokonaisuutensa, johon kuuluu,
- osallistuu kokonaisuuteensa,
- vastaa henkilön itse–maailma -suhdetta,
- ilmaisee hengenfilosofista syvyyttä (syvyys-ulottuvuutta) laajuudessa,
- on itsetietoisuutta olemisessa eli sivistystä (eikä pelkkää tieto-opillista ja objektivistista kohdetietoa) ja
- on olemisen yhteisyyttä konkreettisen totaalisuuden ja rajatilanteen prosessissa.

Rajatilanne siis paljastaa subjektin käsitteen kautta henkisyiden. Rauhalan kuvaama tilaatio siis vaihtelee syvyyden ja laajuuden kesken. Laajuus-puolta kuvaa konkreettinen totaliteetti ja syvyys-puolta rajatilanne. Henkilön synteesiä voisi konkreettisesti totaalisuudessa kuvata prosessina: *subjektiivisuus – subjektillisuus – subjektiuus*, mikä itsetietoisuutena kuvautuisi prosessissa: *partikulaarisuus (osittaisuus) – yhteisyys – yleisyys*. Vastaavasti rajatilanteen positiivisena ratkaisuna henkilön synteesi kuvautuisi: *subjektiivisuus – subjektiuus – subjektillisuus* ja se itsetietoisuutena: *partikulaarisuus – yleisyys – yhteisyys* eli *henkisyys*. Henkilön kokonaisuuden ymmärtäminen edellyttää näin sekä konkreettisen totaliteetin että rajatilanteen positiivisen ratkaisun prosessia.

Subjektillisuuteen, sen yhteisyyteen, sisältyy luontevasti myös intersubjektiivisuuden alue ja sinne usein sijoitettu empatia ja etiikka (yhteisyyden etiikkana). Myös kahdenkeskisyys jäsentyy luontevasti subjektillisuuteen. Subjektillisuuden käsite valaisee myös, miksi entinen kansallinen sivistyneistömme halusi edistää kansainvälistä tasa-arvoa, sekä henkilöllisesti että yhteisöllisesti, kehittämällä suomea sivistyskielenä. Sitä tuntematta taas nykyinen lukeneisto ei löydä muuta keinoa kansainvälisyyteen kuin lisätä vieraiden ns. suurten sivistyskielten ja niiden kulttuurien tuntemusta muka kansainvälisyydeksi riittäväenä ja esittää yhteisöllinen ja kulttuurinen alistussuhde vain yksilöllisenä 'kielten' taitona tai tiedollisena osaamisena. Kielellä on suuri merkitys hengen subjektillisuudelle.

Vaikka Jaspersin rajoittuminen subjekti–objekti -jakoon ehkä rajoittaa hänen filosofiansa mahdollisuuksia henkilön käsitteen ymmärtämisessä yksilö-yhteiskunta -suhteessa, jonka hän nuoruuden teoksessaan (1919) ymmärtää yksilöllisen eksistenssin antinomisuuden mukaisesti subjektiivisen ja objektiivisen suhteena, hän näyttää historian ja yksilötason kehityksen kannalta tavoittavan sivistyksellisyyden. Olemassaolon antinomisuus tuo Gehäuseksi jäykistyneeseen maailmankuvan totaalisuuteen (kokonaisuuteen) dialektiikkaa elvyttävän rajatilanteen mahdollisuuksineen (1919: 212-213). Hän korostaa myöhemmin uuden humanismin mahdollisuuksia pohtiessaan liberalistisen ulkoisen vapau-

den rinnalla vapauden toteutumiseksi välttämätöntä sisäistä vapautta (1951 b / 284-285).

**Henkilön näkökulma snellmanilaiseen ja jaspersilaiseen persoonan dialektiikkaan.** Emme ole esitelleet tai tutkineet Snellmanin filosofiaa emmekä Jaspersin filosofiaa, kuten tarkkaavainen lukija huomasi jo työmme alussa. Erinomaisia esittelyjä ja tutkimuksia mainittujen filosofien tuotannosta on muutenkin jo runsaasti ja niitä on hyödynnetty tässäkin työssä. Olemme tutkineet henkilön käsitettä, jota sellaisenaan ei löydy kummaltakaan filosofilta, vaikka sen pohjana on Snellmanin pohtima persoonallisuuden idea ja siinä kiteytyvä hengenfilosofia. Henkilön käsitteeseen sisältyvä itsen ja maailman jännite sellaisenaan ja erityisesti psykiatrian filosofiassa ovat johdattaneet meitä mainittujen filosofienkin ajatuksiin.

Dialektinen filosofia ei jää henkilön käsitteen fokuksessa ainoaksi 'yhteiseksi nimittäjäksi' snellmanilaisen ja jaspersilaisen persoonan käsitteiden välillä. Henkilön käsitteen (1) itsen henkisen olemassaolon tiedostus ja (2) yhteisöllisyyden ja yhteisyyden tiedostus itsessä eli henkilön sisältämä yhteisöllisyys ja yhteisyys ja siten (3) henkisyys maailman tiedostamisena itsessä toimivat molemmissa filosofioissa. Niissä toimii henkilön itse - maailma -suhde. Niissä on persoonan itseystä syvällisempi ja kattavampi käsitys kuin varsinkin anglofonisen persoonan käsitteen egosentrisyydessä. Niissä tarvittaisiin henkilön (tai spiritulun) käsite.

Henkilön käsite tuo maailmassa olon tiedostamisessa tiedostukseen eettisen ulottuvuuden. Näimme yhteiskunnallisesti sellaisen yhteisyyden etiikassa. Käytännössä myös esim. velvollisuus huolehtia suomen kielen tasa-arvoisista oikeuksista tieteen ja filosofian kielenä ei henkilön käsitteen pohjalta kuulosta niin mahdolltomalta kuin monien nykytieteilijöiden pyrinnoissa.

(1) Psykiatristen diagnoosien validiutta tutkitaan ja koetetaan perustella diagnoosien suhteella potilaiden geneettisiin tekijöihin tai ympäristötekijöihin (ks. esim. Sass & Volpe 2013). Tällainen objektivistinen tarkastelu jättää itse henkilön eli subjektin 'tyhjän laatikon' asemaan, johon ja josta tulevia ärsykeitä ja reaktioita tutkitaan. Tieto perimä- ja ympäristötekijöistä on sellaisenaan tärkeää, mutta henkilön psykiatrian kannalta riittämätöntä. Itse henkilön suhtautuminen tietämiinsä perintö- ja ympäristötekijöihin on oleellista henkilön kannalta, ja siinä henkilö myös joiltain puolin ylittää psykiatrian.

Sekä snellmanilaisessa hengenfilosofiassa että jaspersilaisessa eksistentiaalisessa filosofiassa tuossa omassa suhtautumisessa itsen, myös perimäänsä ja ympäristöönsä, tulee ihmisessä esiin henkinen ulottuvuus. Henkilöllä on tässä henkisyysvälisyydessään vapauden ulottuvuus suhteessa luonnon, yhteiskunnan ja kulttuurin välttämättömyyksiin. Jaspers tutki ihmisen olemisen henkisyysvälisyydessä muodostuvia 'vakaumuksia' (Gehäuse), jotka rajatilanteissa (Grenz-situation) joutuvat koetukselle ja kehityspaineiden alaisiksi. Tällaisia rajatilanteita ovat kuolema eli ihmisen kuolevuus, kärsimys, taistelu ja historiallisuus. Rajatilanteeseen henkilö voi joutua myös fyysikaalisen tai mentaalisen sairauden tai häiriön vuoksi (Schlimme 2013 / 156-158).

Snellman tutki henkistä vapautta myös välttämättömyyden tiedostamisena, missä tiedostus ei tarkoita pelkkää kohteeseen suuntautuvaa tietämistä, vaan myös suhtautumista välttämättömyyteen, vapauden ulottuvuutta siinä. Sivistyksen käsitteessä vapautteen liittyy myös velvollisuuksia, kuten esim. yleisinhimillisen kulttuurin suomenkielisessä omaksumisessa ja vastuussa suomesta tasa-arvoisena kulttuurikielenä, yleisinhimillisen sivistyksen subjektuuden toteutuksessa.

Jaspers ei tahtonut kehittää eksistentiaalista psykoterapiaa, vaikka hän arvioi psykoterapioita eksistentiaalisen filosofiansa perspektiivista. Hän muistutti jo Hippokrateen todenneen, että terapia ”ei voi korvata [sitä], minkä yksin elämä itse antaa” (Jaspers 1948: 672; vrt. Schlimme 2013 / 162). Schlimme arvioi Jaspersin välttäneen eksistentiaalisen psykologian tai psykoterapian kehittelyä metodologisista syistä, koska ihmisenä olemisen ja elämän mielekkyyden kysymykset haastavat pikemminkin filosofoimaan ja Jaspersilla juuri hänen eksistentiaalifilosofiaansa (Schlimme 2013 / 162-163).

Persoonan käsitteen näimme liittyvän yhteiskunnallisiin rooleihin, varsinkin mieronkuvaa ja auttajaroolia tarkastellessamme. Henkilön käsite taas liittyy kulttuuriseen yhteisöllisyyteen prosessissa henkilö - kansallishenki - yleisinhimillinen sivistys. Persoonan käsitteeseen vakiintuneina psyykkisinä piirteinä ja yhteiskunnallisena roolistona sopii dikotominen, halkova ajattelu. Henkilön käsite taas ilmaisee dialektista ajattelua.

Lisäksi henkilön käsitteen kannalta itse henkinen kehitys edellyttää sivistyksellistä suhdetta kulttuuriin. Kulttuuriarvoja, kuten useasti olemme todenneet, ei voi periä biologisesti eikä kulttuuriarvojen elävyyteen riitä niiden saaminen sosiaalistumisessa, vaan kulttuuriarvot on luotava itselleen uudestaan, jotta ne toimisivat, eläisivät ja kehittyisivät. Henkilön itse - maailma -suhteen dialektiikka näyttää toteutuvan keskeisiltä osin sivistyksessä.

Henkilön käsite maailmassa olona näkyy psykiatriassa ja samalla ylittää psykiatrian prosessissa kiintymyssuhde - tunnustussuhde - sivistys. Itse henkilön muodostumisessa sama psykiatrinen ja psykiatrian ylittävä suhde voidaan kuvata prosessina yksilö - persoona - henkilö.

Yksilön kehityksessä ilmenee lapsuudessa kehityspsykiatrinen kiintymyssuhde. Se muodostaa turvallisen perustan, joka mahdollistaa lapselle ympäristöön eli maailmaan suuntautuvan tutkivan toiminnan, kuten John Bowlby alkuaan osoitti. Nuoruusiässä henkilö alkaa jäsentyä maailmaan, aluksi vertaisryhmään, mutta myös maailmankatsomukselliset kysymykset alkavat kiinnostaa. Itsenäistymiskehitykseen liittyy välttämättömänä puolena myös oman maailmankatsomuksen kehittyminen, joka voi aluksi olla myös tiedostamatonta. Tunnustussuhteet tulevat tärkeiksi edelleen vaikuttavien perheen kiintymyssuhteiden ohella. Persoonan yksilölliset piirteet, käyttäytymistavat (aluksi nuorisokulttuurin mukaiset) ja roolisto alkavat muodostua. Tunnustussuhteet ovat vuorovaikutuksessa persoonan kehityksessä. Persoona henkilöllinen kehitys joutuu kuitenkin yhteiskunnallisten roolien yleisyyden ja yhteisöllisen yhteisyyden ristiriitaan. Nuoruusiässä alkaa myös suhde omaan ja vieraisiin kult-



tuureihin, mikä tuo ajankohtaiseksi sivistyksellisen suhteen kulttuuriarvoihin. Henkilöllisyys alkaa muodostua itsestään maailmassa ja kulttuurissa.

Voimme jäsentää henkilön sisäisen itse-maailma -suhteen kehityksen prosessina: yksilö (kiintymyssuhde) – persoona (tunnustussuhde) – henkilö (sivistys) suhteessa kulttuuriyhteisöön, lopulta yleisinhimilliseen sivistykseen. Tämä on samalla kieltämisen kieltämisen prosessi eli teesi – antiteesi – synteesi -suhde. Maailma-suhteena ja yhteisöllisesti tämä kuvaa sitä, ettei kansallisherätyksen aikana tyydytty persoonan käsitteeseen, vaan ikivanhan kansanomaisen henkisanan johdoksena kehitettiin henkilön käsite ja että se jäi kielessä elämään. Näin kansankulttuurin henki-sanasta tuli, korkeakulttuurissa ilmenneen hengen ja persoonan ristiriidan ratkaisuna, kansalliskulttuurinen ja yleisinhimillinen henkilön käsite.

Henkilön käsitteen avulla voisi ymmärtää Jaspersin siirtymisen juuri psykiatriaa tutkiessaan psykiatriasta filosofiaan. Henkilön käsitteessä psykiatria joutuu ajanoloon rajatilanteeseen, useammassakin suhteessa, mikä vaatii psykiatrialta perusteidensa pohtimista, psykiatrian filosofointia. Rajatilanteessa henkilön käsitteen transsendentaalisuus avaa mahdollisuuksia ja kannustaa filosofointiin. Jaspers itse ei tunnetusti puhunut henkilöstä (tai spiritulosta), vaan käytti yksilön ja persoonan käsitteitä, joskus ehkä 'geistige Person'.

+ + +

**Henkilön käsite avaimena psykiatrian dialektiseen filosofiaan.** Erityistieteet odottavat yleisesti filosofialta jonkinlaista metateoriaa tai paradigmaa, jota ne sitten käytännössään noudattaisivat ja soveltaisivat. Teoriat ovatkin usein empiirisissä erityistieteissä lukkoon lyötyjä aloituskohtia ja tieteen malleja. Vastavasti psykiatrian kliinisessä käytännössä törmäämme lukkoon lyötyihin muuttumattomiin diagnooseihin, joiden pysyvyyden ongelmallisuutta kuvasimme erityisesti nuoruusiän psyykkisen kehityksen, persoonallisuuden muotoutumisen ja henkisen kasvun yhteydessä. Tieteellinen käytäntö on siis sidoksissa aksiomaattiseen käsitykseen alun käsitteestä.

Me taas olemme lähteneet itse henkilönä olemiseen kuuluvasta alun abstraktiudesta ja relatiivisuudesta ja todellisen alun takautuvasta perustelusta kieltämisen kieltämisen prosessissa. Olemme paradigmaattisen 'henkilön teorian' sijasta kuvanneet henkilön käsitteen ideaalityypistä 'käyttäytymistä'. Henkilön käsitteen kuvauksessa, henkilön henkisyudessa, sivistyksellisyydessä, yhteisöllisyydessä, yhteisyyden etiikassa ja muussa *subjektillisuudessa* olemme nähneet oman filosofoinnin välttämättömyyden. Omaan filosofointiin suoraan pakotti rajatilanne eli mieronkuvan tunkeutuminen henkilön itse-maailma -suhteeseen. Rajatilanteen luovissa positiivisissa ratkaisuisakaan henkilön käsite ei jähmettynyt dogmiksi, kuten uusi paradigma entisen murruttua, vaan itse-tietoisemmin, ideaansa syventäen, jatkoi subjektillisuuden toteutusta ja kehitystä.

Psykiatrian osalta näimme henkilön hengenfilosofisen subjektillisuuden pyrkivän esille kieltämisen kieltämisen prosesseissa, alkaen kliinisen psykiatri-

an prosessissa *akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus* ja jatkuen henkilön autonomian psykiatrian prosessissa *sosiopsykiatria – kehitypsykiatria – autonomian psykiatria*. Henkilön autonomian psykiatriassa psykiatrian sitoutuminen egosentriseen persoonan käsitteeseen joutui ristiriitaan henkilön käsitteen yhteisyyden suhteen. Henkilön autonomian psykiatriassa henkilön käsite kuitenkin välttämättä ylitti psykiatrian tuollaisena tieteenä juuri subjektilisuudessaan, mikä havainnollistui rajatilanteessa. Henkilö ei voinut rajoittua edustamaan yksilön psykopatologian tuntemuksen mukaista häiriötä tai sairaan roolia vastinparina psykiatrian auttajaroolille, vaan henkilön itse-maailma -suhteessa paljastui auttajaroolin olemus etuineen ja haittoineen. Henkilöiden tunnustus-suhde voi asiantuntija-asiakas -suhteessakin perustua vain tasa-arvoisuuteen eli yhdenvertaisuuteen ihmisenä olemisessa. Samalla henkilön käsite kuvasi psykiatria syvempää ja laajempaakin ihmisenä oloa maailmassa, yleisinhimillistä sivistystä, välityksenään kansalliskulttuuri.

Psykiatrian näkökulmasta katsoen tulimme lopuksi henkilön itsensä kehityksessä prosessiin *kiintymyssuhde – tunnustussuhde – sivistys*. Tuossa prosessissa henkilön itsetietoisuuden mukana myös psykiatria psykiatrina alkaa tulla itsetietoiseksi psykiatrian filosofiaksi ainakin tunnussuhteita ymmärtäessään (sosiopsykiatrina), mutta samalla henkilö ylittää psykiatrian sivistyksellisissä (autonomian psykiatrian) suhteissaan kulttuuriin. Henkilön henkisyys suhteutti psykopatologisen asiantuntemuksen ihmisenä olemiseen maailmassa. Näin henkilön käsite avasi näköalan psykiatrian dialektiseen filosofiaan. Se ei varmaankaan ole ainoa mahdollinen psykiatrian dialektisen filosofian kuvaus, mutta tavoittaa subjektilisuuden ja yhteisyyden etiikan.

J.E. Salomaa näki Hegelin vanhentuneen filosofisen järjestelmän ohella edelleen elävänä ja ajankohtaisena Hegelin hengen käsitteen, samoin tuon hengen käsitteen ilmentymänä Snellmanin ajallisuuden käsityksen, joka kiteytyi nykyisyyden merkityksessä. Henkisyys edusti elävyyttä, menetelmää, suhteessa välttämättömän kokonaisuutensa järjestelmään, totaliteettiin, myös Jaspersilla (selkeästi hänen nuoruuden teoksessaan 'Psychologie der Weltanschauungen'). Kokonaisuutensa kehityksessään jähmettynyt henkisyys löysi rajatilanteessa taas itsensä tai olisi muuten ollut siinä vaarassa tuhoutua. Myös marxilaisessa filosofiassa on haluttu pelastaa Hegelin järjestelmän vanhentuneisuudesta Hegelin dialektinen menetelmä.

Jos nyt kysytään, mitä ihmeen kokonaisuutta dialektisessa asioiden johtamisessa ilmaisee teesin antiteesi (tai affirmaation negaatio), kun olemme päättäneet luopua aikansa eläneestä Hegelin ja paljolti Snellmaninkin dialektisesta järjestelmästä, emme joudu pulaan tai muodollisen logiikan mahdottomuuteen 'p=-p'. Tarvitsemme toisin tietämisen sijasta toisinoleminen tiedostusta. Henkilön käsitteessä näimme kuvauksen subjektilisuudesta, joka on kehittyvä autonominen eli itsetietoinen, osallistuva ja sisältävä, kokonaisuus.

Tutkimusmatka henkilön käsitteen seurassa on valaissut laajemminkin filosofian ja psykiatrian rajamaita. Arkikielen totunnaisuuden ja latteuksienkin takaa henkilön käsitteessä paljastui kansallisherätyksemme hengenfilosofinen perintö, oman maailmassa olomme ja kehityksemme filosofia. Onneksi tuo

Wolmar Schildt-Kilpisen löytämä hengenfilosofinen aarre on vielä käytössämme, sillä siinä kiteytyy yleisinhimillisen sivistyksen idea yksilötasoa myöten. Henkilön käsitteen soisi valaisevan myös suomalaista psykiatrian filosofiaa ja fenomenologista psykiatriaakin. Samalla 'sivuhavaintona' olemme huomanneet, miten mm. saksalaiset fenomenologisen filosofian ja psykiatrian kehittäjät ovat avanneet oman kielensä sanojen käsitteellisiä kertomuksia maailmassa olosta. Toivottavasti olemme onnistuneet tässä esityksessä kehittämään henkilön käsitteestä riittävän selkeän, vaikkakin luonteensa mukaisesti yleispiirteisen kuvauksen. Tutkittavaa henkilön käsitteen suhteissa ja prosessissa riittäisi vielä paljon. Ja varmasti kielessämme monet muutkin samanlaiset aarteet odottavat löytämistään.

## YHTEENVETO

Sanana *henkilön* kehitti 1800-luvulla ikivanhasta suomen sanasta *henki* Jyväskylän piirilääkäri Wolmar Schildt-Kilpinen. Hän ei tyytynyt latinan *persona*-sanana suomennokseen *persoona*, vaan liitti sen *henki*-sanana kautta käsitteellisesti dialektiseen kieltämisen kieltämisen prosessiin kansankulttuuri – korkeakulttuuri – kansalliskulttuuri. Siten henkilö pystyi ilmaisemaan yhteisöllisyyttä ja yhteisyyttä yksilötasolla ja liittyi snellmanilaiseen hengenfilosofiaan. Käsitteellisen sisällön *henkilö* sai snellmanilaisesta persoonallisuuden ideasta. (Kansainvälisellä suunnitelmakielellä, esperantoksi, melko suora käännös *henkilölle* on *spiritulo*.)

Vaikka sanoina *henkilöä* ja *persoonaa* käytetään usein synonyymeina, käsitteellisesti *henkilön* syvyys-ulottuvuus suhteessa *persoonan* laajuus-ulottuvuuteen havainnollistuu psykiatrian eettisessä tarpeessa ihmisen kohtaamiseen. Ihmisen kohtaaminen merkitsee ontologista ihmisenä olon näkökulmaa psykiatrian filosofiassa eikä nykyisin vallitsevaa tieto-opillista psykopatologian tieteenfilosofian näkökulmaa, joka pohtii sairausoireita ja ihmistäkin tiedollisena kohteenaan. Karl Jaspers pohti psykiatrian filosofiaa ontologisesti kehittäessään fenomenologista psykiatriaa klassikkoteoksessaan *Allgemeine Psychopathologie*. Vaikka Jaspers ja Snellmankaan eivät tunteneet *henkilö*-sanaa, snellmanilaisen filosofian ohella jaspersilainen filosofia tulee avuksi pohdittaessa *henkilön* käsitettä ja vaikutusta psykiatrian filosofiassa.

*Henkilön* kohtaamaa psykiatriaa tarkastellaan prosessina vallitsevasta kliinisestä käytännöstä lähtien ja suuntautuen *henkilön* autonomian huomioimiseen ja mahdolliseen toteutumiseen psykiatriassa. *Henkilön* kohtaaminen psykiatriassa toteutuu kieltämisen kieltämisen prosessissa akuuttihoito – pitkäaikaishoito – kuntoutus. Kuntoutuksen vaiheessa selkiytyy *henkilön* autonomialle ja käsitteelliselle syvyydelle välttämätön psykiatrian ylittäminen, mikä osoittautuu myös psykiatrian itsetiedostukselle välttämättömäksi. Psykiatria jäsenyytensä itsetietoisesti prosessiksi *henkilön* sosiopsykiatria – kehityspsykiatria – autonomian psykiatria. *Henkilön* käsitteen ylittäessä psykiatrian psykiatria ottaa sivistyksellisesti haltuunsa omat filosofiset perusteensa.

*Henkilön* psykiatrian dialektiikassa *henkilön* syvyys-ulottuvuus ilmenee alun käsitteessä abstraktiutena ja relatiivisuutena, joka konkretisoituu ja tarkentuu vasta kieltämisen kieltämisen prosessissa. Dialektisena kokonaisuutena konkreettinen totaliteetti, jota snellmanilainen henkilö henkisesti sisältää ja johon se osallistuu, saa enemmän prosessiluonnetta jaspersilaisen filosofian rajatilanteen käsitteessä.

Vasta *henkilön* sisältämän itse-maailma -suhteen tarkastelu maailmankuvan rajatilanteessa, mieronkuvana, paljastaa *henkilön* syvyys-ulottuvuuden ja *persoonan* laajuus-ulottuvuuden eron. Havainnollistaaksemme mieronkuvaa teemme ajatuskokeen kolmella järjellä. Mieronkuvan negatiivisina puolina paljastuvat ääriobjektivistinen tiedollinen asenne 'minua ei ole'; *persoonan* yhteiskunnallisten roolien mukaiset oikeudet ja vapaudet, myös psykiatriaa koskevassa auttajaroolissa; samoin *persoonan* yhteiskunnallisen itsekkyyden yhteisöllinen itsettömyys, *henkilön* kannalta 'itsekkäs itsettömyys'. Positiivisina rajati-

lanteen ratkaisuina tulevat esiin tasa-arvon merkitys yhteiskunnallisena perustunnustussuhteena; vierauden merkitys distanssina kansanomaiselle arkiajattelulle ja ero mieroudesta; samoin yhteisyyden etiikka.

Ankaran rajatilanne-tarkastelun jälkeen mahdollistuu selvempi henkilön hengenfilosofisen luonteen tarkastelu ja sen suhteutus henkilön psykiatriaan. Henkilön kautta psykiatria voi tiedostaa filosofisia perusteitaan ja filosofia puolestaan henkilön käsitteen syvyyttä yksilötasolla (esim. etiikassa ja filosofisessa psykologiassa) ja yhteiskuntafilosofiassa. Sekä filosofiassa että psykiatriassa kirkastuu Wolmar Schildt-Kilpisen sanallisen oivalluksen käsitteellinen merkitys.

## SUMMARY

The Finnish word 'henkilö' is difficult to translate in English as a 'Person', but in international plan-language, Esperanto, we can quite exactly translate it as 'spiritulo'. The word henkilö, spiritulo, is developed in the 19th century from the ancient Finnish word 'henki' by the medical doctor in Jyväskylä region Wolmar Schildt-Kilpinen. He was not satisfied with the simple translation from Latin word 'persona' to Finnish 'persoona', and so via the ancient word he conceptually combined the spiritulo to the dialectical process of negation of negation of the ethnic culture – elite culture – national culture. So the spiritulo could express the community (Gemeinschaft) and common (gemein) at the individual level and so it was connected to the Snellmanian philosophy of spirit. The conceptual content the spiritulo got from the Snellmanian idea of personality.

Although the spiritulo and person are often used as synonyms, conceptually the dimension of depth of spiritulo in relation to the dimension of extent of person becomes actual in the ethical need of psychiatry to encounter the human individual. The encountering of human being means an ontological perspective in the philosophy of psychiatry and not the prevailing perspective of the philosophy of science of psychopathology, which deals with pathological symptoms and also the human being as its gnoseological object. Karl Jaspers dealt with the philosophy of psychiatry ontologically when he developed phenomenological psychiatry in his classical work *Allgemeine Psychopathologie*. Although Snellman and Jaspers did not know the word spiritulo, with Snellmanian philosophy we can use also Jaspersian philosophy, when we deal with the concept of spiritulo and its impact in the philosophy of psychiatry.

The process the spiritulo meets in psychiatry is studied here from the viewpoint of current clinical praxis and being directed to consider the autonomy of spiritulo and the possibilities to realize the autonomy in psychiatry. The encountering the spiritulo in psychiatry realizes in the process of negation of negation of acute treatment – long term treatment (or intensive treatment) – rehabilitation. At the stage or moment of rehabilitation it becomes clear the transcendence of psychiatry, which is necessary for the autonomy and conceptual deepness of the spiritulo and also for the self-consciousness of psychiatry. The self-conscious psychiatry then organizes itself to the process of sociopsychiatry – developmental psychiatry – psychiatry of autonomy of the spiritulo. When the concept of spiritulo transcends the psychiatry, the psychiatry embraces (as the conscious agent of culture, Fin: sivistyksellisesti) its own philosophical grounds.

In the dialectic of psychiatry of spiritulo the dimension of depth of the spiritulo manifests itself in the concept of beginning as abstractness and relativity, which only through the process of negation of negation becomes concrete and precise. As the dialectical wholeness the concrete totality, which the Snellmanian concept of spiritulo includes spiritually and to which it takes part in, gets more character of process in the Jaspersian philosophy in the concept of boundary situation.



Not until studying the relation of self and world, which is included in the spiritulo, in the boundary situation of world view and view of the lost world (Fi:miero, mieronkuva), it reveals the difference between the dimension of depth of spiritulo and the dimension of extent of person. To demonstrate the view of the lost world (miero) we perform a thinking experiment through three reasonings. As negative sides of the view of lost world (mieronkuva) it becomes revealed the extreme objectivistic attitude 'there exist no I or me'; the rights and liberties in accordance with the social roles of person, also in the helper role concerning psychiatry; also the communal selflessness of the socially selfish person, seen from the viewpoint of the spiritulo as 'selfish selflessness'. As positive solutions of the boundary situation there appears the meaning of equality as the basic social relation of recognition; the importance of the strangeness as a distance to popular everyday thinking and as a difference from the 'lost world thinking' (Fi:mierous); also the ethics of community.

After the strict boundary situation study it appears more clear to study the essence of spiritulo in the philosophy of spirit and in its relation to the psychiatry of spiritulo. Through the spiritulo the psychiatry can become conscious of its philosophical grounds and the philosophy on its side the depth of the concept of spiritulo on the individual level (e.g. in ethics and philosophical psychology) and in social philosophy. Both in philosophy and in psychiatry becomes clear the conceptual meaning of the verbal innovation by Wolmar Schildt-Kilpinen.

## LÄHTEET

- Aalberg**, Veikko (2007): Nuoruusiän psyykkinen kehitys. Teoksessa Aalberg, V. & Siimes, M.A.: Lapsesta aikuiseksi. Nuoren kypsyminen naiseksi tai mieheksi. (Nemo, Helsinki) Jyväskylä.
- Aalberg**, Veikko (2016): Nuoruusiän psyykkinen kehitys. Teoksessa Kumpulainen, K. & Aronen, E. & Ebeling, H. & Laukkanen, E. & Marttunen, M. & Puura, K. & Sourander, A. (toim.): Lastenpsykiatria ja nuorisopsykiatria. (Duodecim, Helsinki) Tallinna.
- Adler**, Alfred (1923): Individualpsykologin. Vägen till människokunskap. Stockholm.
- Ahlman**, Erik (1920 / 1967): Arvojen ja välineiden maailma. Eettis-idealistinen maailmantarkasteluko. (Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo - Helsinki) Porvoo.
- Alanen**, Pentti (1989): Luonnontiede, lääketiede, tieteenteoria. (Gaudeamus) Helsinki.
- Alanen**, Pentti (2003): Lääketiede ja tieteenteoria. Teoksessa Alanen, Pentti & Sintonen, Matti & Hyyppä, Markku T. & Järvilehto, Timo: Lääketiede ja tieteenteoria. (Kirja-Aurora) Turku.
- Alanen**, Yrjö O. (1993): Skitsofrenia – syyt ja tarpeenmukainen hoito. (Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo - Helsinki - Juva) Juva.
- Ansbacher**, Heinz L. & **Ansbacher**, Rowena R. (hrsg. und erläutert) (1972): Alfred Adlers Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften. (Ernst Reinhardt Verlag) München.
- Arens**, Katherine (2015): Wilhelm Griesinger: Philosophy as the Origin of a New Psychiatry. In Fulford, K.W.M. & Davies, M. & Gipps, R.G.T. & Graham, G. & Sadler, J.Z. & Stanghellini, G. & Thornton, T. (ed.): The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. (Oxford University Press) Oxford.
- Blankenburg**, Wolfgang (1965): On the differential phenomenology of delusional perception: a study of abnormal significant experience. Teoksessa Broome, Matthew R. & Harland, Robert & Owen, Gareth S. & Stringaris, Argyris (edited by) (2014): The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry. (Cambridge University Press) Cambridge.
- Blankenburg**, Wolfgang (1968): First steps toward a psychopathology of „common sense“. Teoksessa Broome, M. et al. (ed) (2014): The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry. (Cambridge University Press) Cambridge.
- Blankenburg**, Wolfgang (2007): Wie weit reicht die dialektische Betrachtungsweise in der Psychiatrie? In Blankenburg, W.: Psychopathologie des Unscheinbaren. Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben von Martin Heinze. (Parodos Verlag) Berlin.
- Bornemann**, Ernst (1972): Einführung und Anhang. In Ansbacher, H. & L: Alfred Adlers Individualpsychologie.

- Bowlby**, John (1994): En trygg bas. Kliniska tillämpningar av bindningsteorin. Bokförlaget Natur och Kultur, Borås
- Brendel**, David H. (2009): *Healing Psychiatry. Bridging the Science / Humanism Divide.* (The MIT Press) Cambridge, Massachusetts, London.
- Breyer**, Thiemo (2013): Zeit und Tod bei Jaspers und in der Phänomenologie. Teoksessa Fuchs, T. & Micali, S. & Wardruszka, B.: Karl Jaspers – Phänomenologie und Psychopathologie. (Verlag Karl Alber) Freiburg / München.
- Broome**, Matthew R. & Harland, Robert & Owen, Gareth S. & Stringaris, Argyris (edited by) (2014): *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry.* (Cambridge University Press) Cambridge.
- Doerr-Zegers**, Otto & **Pelegriña-Cetrán**, Héctor (2013): Karl Jaspers' *General Psychopathology* in the framework of clinical practice. In Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): *One century of Karl Jaspers' General Psychopathology.* (Oxford University Press) Oxford.
- Fuchs**, Thomas (2014): Psychopathologie der subjektiven und intersubjektiven Zeitlichkeit. Teoksessa Fuchs, T. & Breyer, T. & Micali, S. & Wandruszka, B. (Hg.): *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche.* (Verlag Karl Alber) München.
- Gebattel**, Viktor von (2014): The world oft he compulsive. In Broome, M. & Harland, R. & Owen, G.S. & Stringaris, A. (edited): *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry.* (Cambridge University Press) Cambridge. (Originally published 1938.)
- Gebattel**, Viktor von (2014): The meaning of medical practice. In Broome, M. et al. (edited): *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry.* (Cambridge University Press) Cambridge. (Originally appeared in 1963.)
- Grotenfelt**, Arvi (1932): Yrityksiä hegeliläisyyden uudistamiseksi. Ajatus – Filosofisen yhdistyksen vuosikirja V. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Porvoo.
- Grotenfelt**, Arvi (1936): Korkeakoulut ja tieteellinen tutkimus. Teoksessa: Suomen kulttuurihistoria, osa IV. (K.J. Gummerus Osakeyhtiö) Jyväskylä.
- Haaparanta**, Leila & **Niiniluoto**, Ilkka (1986): Johdatus tieteelliseen ajatteluun. (Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja No 3 / 1986), Helsinki.
- Habermas**, Jürgen (1976): Tieto ja intressi. Teoksessa Tuomela, R. & Patoluoto, I. (toim.): *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet, osa I.* (Gaudeamus) Hämeenlinna.
- Hankamäki**, Jukka (2003): Dialoginen filosofia. Teoria, metodi, politiikka. (Gaudeamus) Helsinki.
- Hegel**, G.W.F (1990): *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings.* Edited by Ernst Behler. (The Continuum Publishing Company) New York.
- Heinänen**, Hannu (2002): Kehityksellinen näkökulma psykiatriassa - psykiatrian filosofian tarkastelua. Tiistailuento Lapinlahden sairaalan luentosalissa 28.7.2002.

- Heinänen, Hannu** (2004): Dialectics as philosophy and psychotherapy. Paper presented in the 7<sup>th</sup> International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology 23 – 26 September 2004, Heidelberg, Germany.
- Heinänen, Hannu** (2005): Philosophy of validation in dialectical behavioral psychotherapy. Paper presented in the 5<sup>th</sup> International Congress of Cognitive Psychotherapy (ICCP 2005), Göteborg, Sweden.
- Heinänen, Hannu** (2006): Psychiatry and dialectical philosophy. Paper presented in the XX<sup>th</sup> European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care. "Medicine, philosophy and the humanities". 23 – 26 August 2006, Helsinki, Finland.
- Heinänen, Hannu** (2008): Encountering personality in psychiatry. Perspectives of dialectical philosophy and ethics. Paper presented in the XXII<sup>nd</sup> European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care. European bioethics in a global context. 20 – 23 August 2008, Tartu, Estonia.
- Heinänen, Hannu** (2009): Dialectics of rehabilitation in adolescent psychiatry. 23<sup>rd</sup> European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care. Sources and Perspectives of Bioethics. 19 – 22 August, 2009, Tübingen, Germany.
- Heinänen, Hannu** (2013): Ethics in the mental health and disorder of Person. Bioethics Research in Finland – Its State and Future. University of Helsinki 26. – 27.9.2013, Helsinki.
- Heinänen, Hannu** (2014): Can the Philosophical Practice and Psychiatric Rehabilitation advance each other? Paper presented in in the Fourth Nordic Conference on Philosophical Practice. Meaningful life. 26.-27.4.2014, Helsinki, Finland.
- Heinänen, Hannu** (2017): Henkilön käsite – avain psykiatrian dialektiseen filosofiaan. Tulevaisuus – uhka vai mahdollisuus? Juhlavuoden seminaari. Tuusula 19.8.2017.
- Hetemäki, Ilari & Ojanen, Eero** (toim.) (1999): Filosofian sanakirja. (WSOY) Juva.
- Holmes, Jeremy** (1993): John Bowlby & Attachment Theory. (Routledge) London.
- Honderich, Ted** (ed.) (1995): The Oxford Companion to Philosophy. (Oxford University Press) Oxford, New York.
- Holmberg, Nils** (2002): Dialektisen käyttäytymisterapian hoidolliset strategiat. JSS (Internet).
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.** (2008): Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita. Suomentanut Veikko Pietilä. (Vastapaino) Tampere.
- Husserl, Edmund** (2012): Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia. Suomentanut Markku Lehtinen. (Gaudeamus) Tallinna.
- Huttunen, Matti O.** (2010): Pelastakaa psykoanalyysi! Teoksessa Putkonen, H. & Tenhovirta, K. & Huttunen, M.: Kuiskaa kovaa. Keskustelua psykiatriasta. (Prometheus, Espoo) Tallinna.
- Huttunen, Matti O.** (2014): Psykiatrin palaset. (Duodecim) Porvoo.

- Huttunen**, Matti O. (2016): Respektiä ja rakkautta. (Prometheus kustannus Oy) Tallinna.
- Häkkinen**, Kaisa: Nykysuomen etymologinen sanakirja. (WS Bookwell Oy) Juva 2007.
- Ikäheimo**, Heikki (2003): Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto. Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista. (Jyväskylän yliopisto) Jyväskylä.
- Isohanni**, Matti (2000): A Rebirth of Social Psychiatry? *Psychiatria Fennica*, 31th Annual Volume. Foundation of Psychiatric Research Publication Series. Vammala
- Jaspers**, Karl (1913 / 1948): *Allgemeine Psychopathologie*. (Springer-Verlag) Berlin und Heidelberg.
- Jaspers**, Karl (1919): *Psychologie der Weltanschauungen*. (Verlag von Julius Springer) Berlin.
- Jaspers**, Karl (1941 / 1951a): *Über meine Philosophie*. Teoksessa Jaspers, K.: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. (R. Piper & Co Verlag) München.
- Jaspers**, Karl (1949 / 1951b): *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*. Teoksessa Jaspers, K.: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. (R. Piper & Co Verlag) München.
- Jaspers**, Karl (1953 / 2005): *Johdatus filosofiaan*. (Otava, Helsinki) Keuruu.
- Jaspers**, Karl (1964 / 1985): *Ajattelun suunnanantajat*. Suomentanut Paula Leisten. (Kirjayhtymä, Helsinki) Vaasa.
- Jokipii**, Mauno (1993): Wolmar Schildt -lääkäri, lehtimies ja suomalaisuusmies. Teoksessa Jokipii, M. (toim.): *Wolmar Schildt „tieteen ja taiteen isä“*. (Atena Kustannus Oy) Jyväskylä.
- Juntunen**, Matti & **Mehtonen**, Lauri (1977): *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. (Gummerus) Jyväskylä.
- Kaplinski**, Jaan (2002): *Törmäys todellisuuteen. Esseitä vuosilta 1988 - 1999*. (Otava) Keuruu.
- Karsten**, Rafael (1932): *Henkien näkeminen ja profetismi alemmassa kulttuurissa. Ajatus - Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja V*. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Porvoo.
- Kierkegaard**, Soren (2004): *Filosofisia muruja*. Suomentanut, esipuheen kirjoittanut ja selityksin varustanut Janne Kylliäinen. (Summa) Helsinki.
- Klaus**, Georg & **Buhr**, Manfred (hrsg) (1966): *Philosophisches Wörterbuch*. (VEB Bibliographisches Institut) Leipzig.
- Kosik**, Karel (1976): *Konkreettinen totaliteetti*. Teoksessa Tuomela, R. & Patoluoto, I. (toim.): *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet, osa I*. (Gaudeamus) Hämeenlinna.
- Kotkavirta**, Jussi (2005): *Miksi kuolemanvietti kuuluu elämään?* Teoksessa Haukioja, J. & Räikkä, J. (toim.): *Elämän merkitys. Filosofisia kirjoituksia elämästä*. (UNIpress) Turku.

- Kotkavirta, Jussi** (2007): Persoonan käsitteestä, sen historiasta ja käytöstä. Teoksessa Kotkavirta, J. (toim.): *Persoonia vai ihmisiä*. (Gaudeamus) Helsinki 2007.
- Kotkavirta, Jussi** (2010): Filosofia, psykoanalyysi ja tiedostamaton. Teoksessa Rydenfelt, H. & Kovalainen, H.A. (toim.): *Mitä on filosofia?* (Gaudeamus, Helsinki University Press) Helsinki.
- Kotkavirta, Jussi** (2015): Tuhkaa ja timanttia I. Kirjoituksia filosofiasta ja psykoanalyysistä. (NTAMO, www.ntamo.net) Norderstedt, Saksa.
- Kraus, Alfred** (2013): Reaction and development of manic and melancholic-depressive patients. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Kumpulainen, Kirsti & Aronen, Eeva & Ebeling, Hanna & Laukkanen, Eila & Marttunen, Mauri & Puura, Kaija & Sourander, Andre** (Toim.) (2016): *Lastenpsykiatria ja nuorisopsykiatria*. (Duodecim, Helsinki) Tallinna.
- Kåver, Anna & Nilsonne, Åsa** (2004): Dialektinen käyttäytymisterapia tunne-elämältään epävakaan persoonallisuuden hoidossa. (Edita) Helsinki.
- Laakso, Juhani** (2004 - 2006): Dialektisen käyttäytymisterapian työnohjaus, monisteet (Hesperian sairaalan os. B2) Helsinki.
- Laitinen, Arto** (2009): Itseään tulkitseva eläin. Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus. (Gaudeamus, Helsinki) Tampere.
- Lehtinen, Klaus & Rökköläinen, Viljo** (1989): Uusien skitsofreniaan sairastuneiden hoito. Suomen Lääkärilehti (vsk. 44) nro 3.
- Lehtinen, Torsti** (2013): Karl Jaspers – Olemisen kaikkeus. Teoksessa Lehtinen, T.: *Eksistentiaalisuus. Vapauden filosofia*. (Arktinen Banaani) painopaikka Jelgava Printing House, Latvia.
- Lehtonen, Johannes** (2011): Tietoisuuden ruumiillisuus. Mieli, aivot ja olemassaolon tunne. (Duodecim) Porvoo.
- Leskinen, Heikki** (1993): Wolmari Kilpinen – sanaseppo ja oikeinkirjoituksen uudistaja. Teoksessa Jokipii, Mauno (toim.): *Wolmar Schildt "tieteen ja taiteen isä"*. (Atena Kustannus Oy) Jyväskylä.
- Linehan, Marsha M.** (1993): *Cognitive – Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*. (The Guilford Press) New York.
- Luoto, Miika** (2013 - 2015): *Filosofian klassikkoseminaari*. Kriittinen Korkeakoulu. Helsinki.
- Lönnqvist, Jouko & Henriksson, Markus & Marttunen, Mauri & Partonen, Timo** (Toim.) (2014): *Psykiatria*. (Duodecim, Helsinki) Keuruu.
- Manninen, Juha** (1987): *Dialektiikan ydin*. (Pohjoinen, Oulu) Jyväskylä.
- Manninen, Juha** (2011): *Epilogi*. Teoksessa Lindberg, Susanna (toim.): *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. (Gaudeamus) Helsinki 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice** (2012): *Filosofisia kirjoituksia*. Toimittaneet ja suomentaneet Miika Luoto ja Tarja Roinila. (Kustannusosakeyhtiö Nemo, Helsinki) Keuruu.
- Moilanen, Irma** (2008): *Lapset ja varhaisnuoret*. Teoksessa: Rissanen, P. & Kallanranta, T. & Suikkanen, A.: *Kuntoutus* (Duodecim, Helsinki) Keuruu.



- Mundt**, Christoph (2013): Grenzsituation, Lebensereignis, Situation, Trauma: Zum Zusammenwirken von Persönlichkeit und Situation bei der Entstehung psychischer Störungen. Teoksessa Fuchs, T. & Micali, S. & Wardruszka, B.: Karl Jaspers – Phänomenologie und Psychopathologie. (Verlag Karl Alber) Freiburg / München.
- Mundt**, Christoph (2013, b): Impact of Karl Jaspers' *General psychopathology*: the range of appraisal. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): One Century of Karl Jaspers' *General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Oittinen**, Vesa (2004): Negaation negaatio Hegelilla, moniste. Kielto -symposio. Suomen Filosofinen Yhdistys.
- Oittinen**, Vesa (2005): Hegel ja looginen elämä. Teoksessa Haukioja, J. & Räikkä, J. (toim.): Elämän merkitys. Filosofisia kirjoituksia elämästä. (UNIpress) Turku.
- Ojanen**, Eero (2008): Sivistyksen filosofia. (Kirjapaja) Helsinki.
- Purjo**, Timo (2012): Viktor Franklin logoteoria – tie arvopitoiseen ja tarkoituksentäyteiseen elämään. (Porrum Oy) Tampereen Yliopistopaino – Juvenes Print.
- Ratcliffe**, Matthew (2013): Delusional atmosphere and the sense of unreality. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): One Century of Karl Jaspers' *General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Rauhala**, Lauri (2006): Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä. (Yliopistopaino) Helsinki.
- Rauhala**, Lauri (2009): Henkinen ihminen. Henkinen ihmisessä & Ihmisen ainutlaatuisuus. (Gaudeamus) Tampere.
- Reenkola**, Turo (1996): Freudin metapsykologia ja psykoanalyttinen tiedonmuodostus. Teoksessa Roos, E. & Manninen, V. & Välimäki, J. (toim.): Kohti piilotajuntaa. Psykoanalyttisia tutkielmia. (Yliopistopaino) Helsinki.
- Rein**, Thiodolf (1898, 2014): Filosofia. Teoksessa Mechelin, L. (ulosantaja): Suomi 19:nnessä vuosisadalla: suomalaisten kirjailijain ja taiteilijain esittämä sanoin ja kuvin. (G.W. Edlund) Helsinki 1898, (Wanhatkirjat) Liminka 2014.
- Salomaa**, J.E. (1932): Hegelin filosofian merkityksestä nykyajalle (Turussa 14. XI 1931 pidetty esitelmä). Ajatus – Filosofisen yhdistyksen vuosikirja V. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Porvoo.
- Salomaa**, J.E. (1948): J.V. Snellman, elämä ja filosofia. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Turku.
- Salomaa**, J.E. (1950): Tie ihmisyyteen. Kansalaisen itsekasvatuksen perusteita. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Porvoo.
- Sass**, Henning & **Volpe**, Umberto (2013): Karl Jaspers' hierarchical principle and current psychiatric classification. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): One Century of Karl Jaspers' *General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.

- Sass**, Louis A. (2013): Jaspers, phenomenology, and the 'ontological difference'. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Scharfetter**, Christian (2003): The self-experience of schizophrenics. Teoksessa Kirchner, T. & David, A. (ed.): *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. (Cambridge University Press) Cambridge.
- Schlimme**, Jann E. (2013): Karl Jaspers' existential concept of psychotherapy. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T. (ed.): *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Schreiber**, Anna (2013): Antriebe zum Philosophieren. Eine vergleichende Betrachtung der Grenzsituationen bei Karl Jaspers und Martin Heidegger am Beispiel des Zufalls. Teoksessa Fuchs, T. & Micali, S. & Wardruszka, B.: *Karl Jaspers - Phänomenologie und Psychopathologie*. (Verlag Karl Alber) Freiburg / München.
- Sedler**, Mark J. (2016): Medicalization in psychiatry: the medical model, descriptive diagnosis, and lost knowledge. *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 19, No. 2, June 2016.
- Seligman**, Martin E. P. (2008): Aito onnellisuus. Positiivisen psykologian keinoin täyteen elämään. Suomentanut Markus Lång. (Gummerus) Jyväskylä.
- Seligman**, Martin E. P. & **Peterson**, Christopher (2006): Myönteinen kliininen psykologia. Teoksessa Aspinwall & Staudinger (toim.): *Ihmisen vahvuuksien psykologia*. (Edita), Helsinki.
- Siirala**, Martti (1986): Psykosomatiikasta antropologiseen lääketieteeseen. Teoksessa Rekola, Juhani & Blomqvist, Kirsti & Kauttu, Kyllikki & Makkonen, Hannu: *Sairauden viesti. Psykosomatiikasta antropologiseen lääketieteeseen*. (Kuntoutussäätiö) Helsinki.
- Siirala**, Martti & **Kulonen**, Sirpa (1991): Syvissä raiteissa. Kansallisen itsetunnon matka. (Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo - Helsinki - Juva) Juva.
- Snellman**, Johan Vilhelm (1928): Valtio-oppi. Kootut teokset II. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Porvoo.
- Snellman**, Johan Vilhelm (1929): Yleisinhimillinen ja kansallinen sivistys. Kootut teokset VI. (Werner Söderström Osakeyhtiö) Porvoo.
- Snellman**, Johan Vilhelm (1982): Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys. J.V. Snellman: Teokset II (Gummerus) Jyväskylä (Alkuteos Tübingen 1841.)
- Snellman**, Johan Vilhelm (1982, b): Psykologian oppikirja. J. V. Snellman: Teokset I, Aika Ruotsissa. (Gummerus) Jyväskylä. (Alkuteos Stockholm 1837.)
- Solantaus**, Tytti (1996): Kehitypsykiatrinen näkökulma. Teoksessa Räsänen, E. & Moilanen, I. & Tamminen, T. & Almqvist, F.: *Lasten- ja Nuorisopsykiatria*. (Duodecim) Jyväskylä.

- Stanghellini, Giovanni** (2013): The ethics of incomprehensibility. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs (ed.): One century of Karl Jaspers' *General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Stanghellini, Giovanni & Fuchs, Thomas** (ed.) (2013): One Century of Karl Jaspers' *General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Sturma, Dieter** (2007): Itseys ja järki. Teoksessa Kotkavirta, J. (toim.): Persoonia vai ihmisiä. (Gaudeamus) Helsinki.
- Tamminen, Tuula** (1996): Integratiiviset teorit. Teoksessa Räsänen, E. & Moilanen, I. & Tamminen, T. & Almqvist, F.: Lasten- ja nuorisopsykiatria. (Duodecim) Jyväskylä.
- Thornton, Tim** (2007): Essential philosophy of psychiatry. (Oxford University Press) New York.
- Toskala, Antero & Hartikainen, Katja** (2005): Minuuden rakentuminen. Psykkinen kehitys ja kognitiivis-konstruktivinen psykoterapia. (Jyväskylän Koulutuskeskus Oy) Keuruu.
- Tukiainen, Arto** (2010): Philosophical Counselling as a Process of Fostering Wisdom in the Form of Virtues. *Practical Philosophy* Vol. 10.1.
- Wandruszka, Boris** (2013): Existenz als Schweben und Aporie. Kritische Gedanken zu Jaspers Existenzphilosophie unter besonderer Berücksichtigung der Theoreme 'Subjekt-Objekt-Spaltung' und 'Umgreifendes'. Teoksessa Fuchs, T. & Micali, S. & Wandruszka, B.: Karl Jaspers - Phänomenologie und Psychopathologie. (Verlag Karl Alber) Freiburg / München.
- Wiggins, Osborne P. & Schwartz, Michael Alan** (2013): Phenomenology and psychopathology: in search of a method. Teoksessa Stanghellini, G. & Fuchs, T.: One Century of Karl Jaspers' *General Psychopathology*. (Oxford University Press) Oxford.
- Wilenius, Reijo** (1975): Kasvatuksen ehdot. Kasvatusfilosofian luonnos. (Gummerus) Jyväskylä 1975.
- Wilenius, Reijo** (1978): Snellmanin linja - henkisen kasvun filosofia. (Gummerus) Jyväskylä.
- Wilenius, Reijo** (1980): Dialektik des Selbstbewusstseins in J. W. Snellmans "Idee der Persönlichkeit". *Ajatus* 38, Yearbook of the Philosophical Society of Finland. Helsinki.
- Wilenius, Reijo** (1982): Filosofisen luomisen aikaa. J.V. Snellman vuosina 1840-1842. Teoksessa J.V. Snellan: Teokset II. Matka Keski-Eurooppaan. (Gummerus) Jyväskylä.
- Wilenius, Reijo** (2002): Miten käy lasten ja nuorten? Keskustelua ja filosofiaa kasvatuksesta. (Dialogia Oy) Helsinki.
- Vygotskij, Lev S.** (1981): Psykologi och dialektik. Inledning, urval och översättning Lars-Christer Hydén. (P.A. Norstedt & Söner, Stockholm) Malmö.
- Yrjö-Koskinen, Yrjö Sakari** (1875): Kansallisuusaatteesta ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toiminnasta kansallis- ja käänöskirjallisuuden edistäjänä. Puhe 16.3.1875 Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa.