

JYU DISSERTATIONS 213

Timo Sampolahti

Psykoterapiasta humanismina ja mystiikkana

Perheterapian ja psykoanalyysin antirationalistisista
ja antimedikaalisista ulottuvuuksista



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ
FACULTY OF EDUCATION AND
PSYCHOLOGY

JYU DISSERTATIONS 213

Timo Sampolahti

**Psykoterapiasta humanismina
ja mystiikkana**

**Perheterapian ja psykoanalyysin antirationalistisista
ja antimedikaalisista ulottuvuuksista**

Esitetään Jyväskylän yliopiston kasvatustieteiden ja psykologian tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa S212
syyskuun 18. päivänä 2020 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Education and Psychology of the University of Jyväskylä,
in building Seminarium, auditorium S212, on September 18, 2020 at 12 o'clock noon.



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2020

Editors

Noona Kiuru

Department of Psychology, University of Jyväskylä

Timo Hautala

Open Science Centre, University of Jyväskylä

Cover picture: Emma Lilja

Copyright © 2020, by University of Jyväskylä

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-8134-1>

ISBN 978-951-39-8134-1(PDF)

URN:ISBN:978-951-39-8134-1

ISSN 2489-9003

ABSTRACT

Sampolahti, Timo

Psychotherapy as humanism and mysticism. Antirationalistic and antimedical layers in family therapy and psychoanalysis

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020, 104 p.

(JYU Dissertations;

ISSN 2489-9003; 213)

ISBN 978-951-39-8134-1

In this research, my aim is setting psychotherapies into the context of humanism and mysticism. By humanism, I refer to a philosophical point of view that departs from the medical context and interprets humanism as an alternative to theology, natural sciences and practical skills. By mysticism, I refer to the tradition of speculative mysticism. Wittgenstein's reflections on the mystic and Heidegger's concept of twofold thinking are modern examples of this tradition. Since the 1950's, psychotherapy has been most commonly thought of in a medical context. This tendency, which arose around the beginning of the 20th century, has increasingly gained in strength ever since Hans Eysenck in 1952, 1961 and 1966 published his highly skeptical articles on the efficacy of psychotherapies. Although his results have frequently been proven invalid, research carried out following medical research strategies has become the dominant force in the discipline of psychotherapy research. It has also influenced how we tend to conceptualize and analyze psychotherapies. My goal in this dissertation has been to view psychotherapy from various alternative standpoints and to find out what dimensions of the phenomenon of psychotherapy are revealed and what are concealed if we do not look at psychotherapies *solely* from a medical point of view. In the first article, I show how the metaphor of a game has been crucial in family therapies and how it has aided understanding of the development of the systemic therapies. In the second article, I compared epistemological discussions in family therapy and in psychoanalysis. In both traditions these conversations led to similar conclusions. Ultimately, neither family therapy nor psychoanalysis proved able to solve the epistemological problems stemming from postmodern thought. Thus, family therapy returned to an interventionist model, and mainstream psychoanalysis started interpreting itself once again as a form of natural science. In the third and fourth articles, I interpreted psychotherapy from different philosophical perspectives. My starting points were the philosophies of Plato and Martin Heidegger. I succeeded, I believe, in showing that the totality of psychotherapy can only be understood in the light of both the natural scientific and antirationalistic philosophical and historical contexts that were dominant during the evolution of psychotherapies around the turn of the 20th century.

Keywords: psychotherapy, humanism, speculative mysticism

TIIVISTELMÄ

Sampolahti, Timo

Psykoterapiasta humanismina ja mystiikkana: Perheterapian ja psykoanalyysin antirationalistisista ja antimedikaalisista ulottuvuuksista

Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2020, 104 s.

(JYU Dissertations;

ISSN 2489-9003; 213)

ISBN 978-951-39-8134-1

Asetan tutkimuksessani psykoterapiat yhteyksiin, joista keskeisimmät ovat humanismi ja spekulatiivinen mystiikka. Humanismilla viitataan termin myöhäiskeskiajalta peräisin olevaa merkitykseen, jossa *humanitas* erottaa humanistiset aiheet teologiasta, luonnontieteistä ja myös käytännöllisistä taidoista. Mystiikalla tarkoitan tässä tutkimuksessa spekulatiivisen mystiikan perinnettä, joka on ollut osa länsimaista ajattelua jo esisokraattisesta filosofiasta ja Platonista lähtien. Ludwig Wittgensteinin huomautukset mystisestä ja Martin Heideggerin käsitys kahdenlaisesta ajattelusta ovat mainitun ajatteluperinteen moderneja muunnelmia ja myös hyödyllisiä näkökulmia psykoterapioiden käsittämiseen. 1950-luvulta lähtien psykoterapioita on tarkasteltu pääasiassa lääketieteellisestä näkökulmasta. Tavoitteeni tässä väitöskirjatyössä on tarkastella psykoterapioita vaihtoehtoisista näkökulmista, ja tutkia, mitä psykoterapioista kätkeytyy ja mitä paljastuu, kun niitä tarkastellaan toisin, eikä pelkästään medikaalisesta näkökulmasta. Ensimmäisessä artikkelissa osoitan, miten pelin metafora on muovannut systeemisten perheterapioiden kehitystä. Toisessa artikkelissa vertasin perheterapian ja psykoanalyysin piirissä 1980-luvulla käytyjä epistemologisia keskusteluja. Kummassakin traditiossa keskustelut johtivat saman tyyppiin lopputuloksiin. Perheterapioissa sosiaalisen konstruktionismin mukainen perheterapian muunnelma syrjäytti perinteiset systeemiset perheterapian muodot. Psykoanalyysin piirissä narratiiviset tulkinnat pyrkivät haastamaan psykoanalyysin perinteisiä epistemologisia ratkaisuja. Lopulta sen enempiä psykoanalyttinen kuin perheterapeuttinenkaan yhteisö eivät kyenneet ratkaisemaan kehittyneitä epistemologisia ongelmia. Perheterapia hakeutui takaisin interventivistisiin lähtökohtiinsa, ja psykoanalyysi palasi tulkitsemaan itseään osana luonnontieteitä ja niiden mukaista tieteenteoriaa. Kolmannessa ja neljännessä artikkelissa tarkastelin psykoterapiaa erilaisista filosofisista näkökulmista. Lähtökohtinani olivat Platonin, Tractatuksen Wittgensteinin ja myöhäisen Heideggerin esittämät näkemykset. Onnistuin nähdäkseni osoittamaan, että psykoterapiailmion kokonaisuus on käsitettävissä vain, jos otetaan huomioon sekä luonnontieteellinen että antirationalistinen näkökulma, ja myös ne historialliset kontekstit, joiden keskellä psykoterapiat ja psykoterapiatutkimus ovat rakentuneet ja muovautuneet 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla.

Avainsanat: psykoterapia, humanismi, spekulatiivinen mystiikka

Author

Timo Sampolahti
Vuorimiehenpuistikko 4 D 41
00140 HELSINKI
timo.sampolahti@gmail.com
puh 040 626 7768

Supervisors

Adjunct professor Aarno Laitila
Department of Psychology
University of Jyväskylä, Finland

Adjunct professor Jussi Kotkavirta
Aesthetics
University of Helsinki, Finland

Reviewers

Adjunct professor Juhani Ihanus
Culture psychology
University of Helsinki, Finland

Art education and art psychology
University of Art and Design, Helsinki, Finland

History of ideas and science
University of Oulu, Finland

Adjunct professor Jussi Silvonen
Department of Psychology
University of Eastern Finland, Joensuu, Finland

Opponents

Adjunct professor Jussi Silvonen
Department of Psychology
University of Eastern Finland, Joensuu, Finland

ESIPUHE

Tämän väitöskirjan kirjoittaminen on kestänyt (liian) kauan, yli 20 vuotta. Sinä aikana käsitykseni psykoterapiasta ja psykoterapeuteista, psykoterapeuttisista teorioista, niiden yhteiskunnallisesta funktiosta, aatehistoriallisesta taustasta ja kliinisistä käytännöistä ovat muuttuneet. Samaan aikaan myös käsitykseni elämästä ja kuolemasta, ihmisten välisten suhteiden luonteesta, vanhemmuudesta ja ystävyydestä ovat muuttuneet. Tällaista matkaa en olisi voinut tehdä yksin, eikä onneksi niin ole tarvinnutkaan tehdä.

Olen kiitollinen opiskeluaikojeni työpaikoille Järvenpään sosiaalisairaalalle ja Nikkilän psykiatriselle sairaalalle. Näissä yhteisöissä sain ensi kosketukseni psyykkiseen kärsimykseen (jos ei omaa elämääni oteta lukuun) ja psykoterapiaan. Järvenpäässä ja Nikkilässä tapahtui myös kohtaamisia potilaiden ja työntekijöiden kanssa, joita edelleen ajoittain muistelen, ja jotka ovat mukana päivittäisessä työssäni psykoterapeuttina ja psykoterapiatutkijana.

Espoon perheasiain neuvottelukeskus ja Psykoterapiakeskus Vastaamo tarjosivat mahdollisuuden tehdä yhdessä toisten kanssa psykoterapiaa ja miettiä hedelmällisellä ja antoisalla tavalla psykoterapiaan liittyviä käytännöllisiä ja teoreettisia kysymyksiä. Olen kiitollinen espoolaisille kollegoilleni mahdollisuudesta perehtyä reflektiiviseen perheterapiaan ja opetella sitä myös käytännössä. Espoossa toteutui hetkittäin erilaisten psykoterapeuttisten lähestymistapojen välinen integraatio antoisalla, teoreettisesti innostavalla ja potilaita hyödyttävällä tavalla. Siellä opin myös, kuinka hauras tällainen integratiivinen konteksti on.

Olen kiitollinen koulutusyhteisöilleni Vuorovaikutukselle, Therapie-säätiön koulutusseminaarille ja Jyväskylän yliopiston integratiivisen psykoterapian koulutusohjelmalle. Kaikissa näissä yhteisöissä sain oppia keskeisiä asioita psykoterapian tekemisestä, mutta samalla keskusteluissa kollegojen kanssa myös innostukseni psykoterapian tutkimukseen sai kasvaa ja kypsyä. Olen kiitollinen työhönohjaajalleni Misa Kokkoselle ja koko työhönohjausryhmälleni, Beninalle, Hanna-Marille ja Outille, merkityksellisistä keskusteluista. Teidän kanssanne on ollut mahdollista sekä ajatella psykoterapiaa että opiskella psykoterapeutin elämää.

Olen iloinen, että Jyväskylän yliopisto otti minut siipiensä suojiin jatko-opiskelijaksi. Tästä erityiskiitos Jaakko Seikkulalle, joka mahdollisti opintojen aloittamisen siitä huolimatta, että opiskelutaustani oli hieman erilainen. Ohjaajalleni Aarno Laitilalle olen ikuisesti kiitollinen siitä väsymättömästä, kannustavasta, inspiroivasta ja toivoa ylläpitävästä tuesta, jota sain kokea ohjauksessasi. Autoit minua toisaalta luottamaan omiin ajatuksiini ja toisaalta taas näkemään jotain sellaista psykoterapioista ja psykoterapiatutkimuksesta, jota ilman sinua en olisi nähnyt. Ilman Sinua työni tuskin olisi valmistunut. Toista ohjaajaani Jussi Kotkavirtaa kiitän filosofianhistoriaan liittyvien käsitysteni oikomisesta ja tutustuttamisesta John Forresterin ajatteluun. Toivon, että myös tulevat tutkijasukupolvet voisivat nauttia siitä keskittyneestä asiantuntijuudesta, joka vuosien kuluessa on kertynyt Jyväskylään sekä psykologian että filosofian laitoksille, ja jonka eräänä ilmenemismuotona on vuosittainen kokoontuminen Psykoterapiatutkimuksen päiville. Olen iloinen myös siitä, että työni loppuvaiheessa sain

käydä hedelmällisiä ja antoisia keskusteluja LKT Henrik Enckellin isännöimässä Psykoanalyttisessa tutkimuskonsortiossa. Nämä keskustelut ovat jättäneet lähtemättömän jälkensä sekä minuun terapeutina ja tutkijana että väitöskirjaani.

Olen kiitollinen Suomen Rooman Instituutille Villa Lantessa. Ne viikot, jotka sain viettää ikuisessa kaupungissa ja Villa Lanten kulttuurisesti ja tieteellisesti inspiroivasta ilmapiiristä olivat korvaamattomia. Kiintymykseni ja arvostukseni teitä kohtaan jäi elämään. Toivottavasti tapaanne vielä.

Lopuksi kiitokseni niille kaikkein tärkeimmille, kaikille kolmelle perheeleni. Erityisesti haluan kiittää jo edesmenneitä vanhempiani äitiäni Vuokkoa ja isääni Mattia väsymättömästi uskostanne minuun. Valitettavasti ette voi enää olla todistamassa tätä hetkeä. Sinä poikani Mikael olet ollut ja olet yhä ilon ja onnen lähde. Olen kiitollinen yhteisistä touhuistamme ja sittemmin myös antoisista keskusteluista elämästä ja etenkin musiikista. Ilman Sinua en olisi se, joksi yhteiset vuotemme ovat minut muokanneet. Ja Anna, kiitos rakkaudestasi ja siitä merkityksellisyyden tunteesta, jota olet elämäni tuonut. Olet Roland Barthesin sanoin, "aurinko sisälläni". Kiintymyksesi, innostuksesi, monet korvaamattomat keskustelut ja elämäni tuomasi ihmiset ovat ravintoa, josta olen saanut viime vuosina nauttia, ja joiden yksi hedelmä tämä työkin on. Tässä yhteydessä haluan lausua kiitokseni myös Annan isälle ja äidille, jo edesmenneille psykologi Erkki Rutaselle ja FM Mirja Rutaselle, joiden vuosi-kymmenien kuluessa kerätty kirjasto oli aarreaitta, jossa sain tehdä monia korvaamattomia löytöjä.

Olen saanut vuosien saatossa parannus- ja kehitysehdotuksia monilta muiltakin tahoilta, joille olen kiitollinen. Loppuvaiheessa työni muotoutumiseen ovat merkittävästi vaikuttaneet myös esitarkastajat FT Juhani Ihanus ja FT Jussi Silvonnen. Ilman teidän kommenttejanne ja parannusehdotuksianne työni olisi jäänyt paljon köyhemmäksi. Kiitän Michael Freemania joskus luvattoman epäselvän englantini väsymättömästi korjaamisesta. Sinulla on ollut merkillinen kyky ymmärtää, mitä olen epäselvällä englannin ilmaisullani yrittänyt sanoa. Väitöskirjatyön ja -prosessin monissa käytännön kysymyksissä olen saanut asiantuntevaa ja väsymätöntä tukea YTT Tiina Volaselta. Olen kiitollinen myös väitöskirjani toimittajille apulaisprofessori Noona Kiurulle ja julkaisutoimittaja Timo Hautalalle sitkeydestä väitöskirjani toimittamisessa julkaisukuntoon. Kannen suunnittelusta kiitän fil. yo. Emma Liljaa.

Ullanlinnassa kevätauringon paistaessa ja koronan varjostaessa 30.3.2020.

Timo Sampolahti

ALKUPERÄISARTIKKELIT

- I Sampolahti, T. (1997). Pelimetafora ja reflektiivinen perheterapia. *Psykologia*, 32, 334-342.
- II Sampolahti, T. (2007). Totuus psykoterapiassa ja psykoanalyysissa. *Psykoterapia*, 26, 290-302.
- III Sampolahti, T. & Laitila, A. (2019a). Psykoterapian olemuksesta – psykoterapia-ilmioistä eräiden Platonin filosofian näkemysten valossa. *Psykologia*, 54, 122-139.
- IV Sampolahti, T. & Laitila, A. (2019b). On Heidegger's sofa: Some remarks on psychotherapy from historical and philosophical points of view. *Philosophia*, 48, 743-762. <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00132-1>.

Kaksi ensimmäistä artikkelia tekijä on kirjoittanut itsenäisesti. Kaksi jälkimmäistä ovat myös tekijän kirjoittamia, mutta niissä on otettu huomioon toisen kirjoittajan esittämät kommentit ja huomautukset.

KUVAT

KUVA 1	Tiziano Vecellio, Amor sacro e amor profano (Taivaallinen ja maallinen rakkaus)	35
KUVA 2	Manet, Le Déjeuner sur l'Herbe (Aamiainen ruohikolla).....	62
KUVA 3	Botticelli, La nascita di Venere (Venuksen syntymä)	63

KUVIOT

KUVIO 1	Rationalismi/antirationalismi- ja luonnontiede/ihmistiede-akseleista muodostuva nelikenttä	32
---------	--	----

TAULUKOT

TAULUKKO 1	Alkuperäisten artikkeleiden tutkimuskysymykset ja -tulokset	59
------------	---	----

SISÄLLYS

ALKUPERÄISET ARTIKKELIT
KUVAT, KUVIOT JA TAULUKOT
TIIVISTELMÄ
ABSTRACT
ESIPUHE
SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	13
1.1	Psykoterapian integraatiosta ja konteksteista	13
1.2	Psykoterapiatutkimuksesta	19
1.3	Tutkimuksen tavoitteet ja menetelmä	23
2	SELITTÄMINEN JA YMMÄRTÄMINEN.....	30
2.1	Psykoterapian selittämisen jännitteisyys	30
2.2	Medikalisaatio ja psykoterapia	36
2.3	Psykoanalyysi luonnontieteenä tai/ ja ihmistieteenä	44
2.4	Risto Vuorisen (1990) teoksesta Persoonallisuus ja minuus <i>Psykologia</i> -lehdessä käyty keskustelu vuosina 1990-1993	46
2.5	Psykoterapioiden tieteenteoreettinen paikka mind-body -ongelman variaationa	49
2.6	Integroivia näkemyksiä	51
2.7	Psykoterapioille ominainen päättely sen ominaisluonnetta määrittävänä tekijänä	54
2.8	Psykoterapioiden laiminlyöty transsendentaalinen ulottuvuus	55
2.9	Psykoterapioiden tieteentilosophisen tarkastelun käytännön seurauksia	57
3	TUTKIMUKSEN TULOKSET.....	59
3.1	Osatutkimusten tulosten yhteenveto.....	59
3.2	Perheterapiasta pelinä ja systeeminä kohti reflektiivisyyden transsendentaalista tulkintaa	61
3.3	Reflektiivisyydestä ja sen kohteesta.....	64
3.4	Interventiivisyys ja noninterventiivisyys pelissä ja psykoterapiassa ...	66
3.5	Mitä näemme, jos näemme toisin? Toisin näkeminen vertikaalisena, horisontaalisena ja ennallistavana	69
3.6	Terapeuttisesta suhteesta.....	71
3.7	Kohti mysteeriä	75
3.8	Mysteeri, psykoterapia ja psykoterapiatutkimus	78
4	TUTKIMUKSEN ARVIOINTIA JA SIITÄ AVAUTUVIA SUUNTIA.....	82
	YHTEENVETO.....	87
	SUMMARY	89
	LÄHTEET	91

1 JOHDANTO

1.1 Psykoterapian integraatiosta ja konteksteista

Tämä tutkimus on ollut yritys kuulla psykoterapian ja psykoterapiatutkimuksen vaihtoehtoisia ääniä. Tarkoitan vaihtoehtoisella vaihtoehtoisuutta suhteessa lääketieteellisen ja luonnontieteelliseen tapaan ymmärtää psykoterapioita. Äänet, joita olen yrittänyt kuulla eivät ole kaikki uusia, mutta ne ovat olleet tarpeettoman heikosti kuultavissa viime vuosikymmeninä. Olen yrittänyt Rabelais'n (1552/2014) Pantagruelin tapaan höristää korviani voidakseni kuulla "jäätäneitä sanoja ja ajatuksia", jotka ovat aina olleet osa psykoterapioita, mutta jotka ovat vaienneet ja heikenneet. Rabelais kirjoitti satiirissaan *Pantagruelin neljäs kirja renessanssista ja antiikin ajattelun tulemisesta jälleen kuultaville*:

Pantagruel nousi ylös ja alkoi tähystää ympärilleen. Sitten hän sanoi: "Toverit, kuuletteko mitään? Aivan kuin kuulisin ilmassa ihmisten puhetta, mutta en kuitenkaan näe ketään." Kapteeni vastasi: "Herra, älkää pelästykö. Me olemme Jäämeren rajalla, seudulla jossa viime talven alussa käytiin julma taistelu arimaspien ja nefelibatien välillä. Silloin kaikki jäätynyt ilmaan; miesten ja naisten puheet ja huudot, nuijien iskut, haarniskoiden kalina, hevosspanssareiden kahina, ratsujen hirnunta ja kaikki muu taistelun melske jäätynyt ilmaan. Nyt pakkaset ovat hellittäneet, leuto ja lämmin sää on palannut ja ne sulavat taas kuuluviksi. [...] Kun lämmitimme niitä käsissämme, ne sulivat kuin lumi ja saatoimme kuulla ne, mutta emme ymmärtäneet niitä koska ne olivat barbaarien kieltä. (Rabelais 1552/2014, 244-247)

Minä olen puolestani tutkimuksessani höristänyt korviani voidakseni huomata, kuulla ja ajatella niitä psykoterapian ja psykoterapiatutkimuksen puolia, jotka liittyvät spekulatiiviseen mystiikkaan ja humanismiin. Erityisesti tämä on merkinnyt sellaista luentaa, jossa perheterapian ja psykoanalyysin piirissä tapahtuneesta ajattelusta poimitaan esiin ja alleviivataan näitä heikosti kuuluvia ja osin

torjuttuja ääniä. Pantagruelin tapaan olen pyrkinyt ”pitämään näitä ajatuksia kässissäni ja lämmittämään niitä”, jotta ne tulisivat jälleen kuultaviksi ja vastaanotetuiksi.

Sigmund Freud ennakoi vuonna 1927 ”tulevaa talvea ja sanojen ja ajatusten jäätymistä”, kun hän kirjoitti:

Emme nimittäin pidä lainkaan toivottavana, että lääketiede nielaisi psykoanalyysin, ja että sen loppusijoituspaikaksi tulisi psykiatrian oppikirja, luku hoitomuodot, rinnallaan sellaiset menetelmät kuin hypnoottinen suggestio, itsesuggestio, suostuttelu... (Freud 1927/2010, 95)

Sigmund Freudin painajainen psykoterapioiden ymmärtämisen yksipuolistumisesta ja päätyemisestä luonnontieteellisen lääketieteen oppikirjan siihen osaan, jossa luetellaan hoitomuotoja psykiatrisille sairauksille, on viime vuosikymmeninä toteutunut suuremmissa määrin kuin Freud osasi kuvitellakaan. Kehitystä ovat kiihdyttäneet psykoterapiatutkimuksen painottuminen lääketutkimuksen mallin mukaisiin tuloksellisuustutkimuksiin ja ideologinen näkökulma, jossa psykoterapioiden tarkoitus hahmottuu taloudellisen tehokkuuden ja työelämän tarpeiden näkökulmista. Kehitys on alkanut 1950-luvulla, mutta sen juuret ulottuvat kauemmas. Taustalla on psykoanalyysin liittoutuminen biologisen psykiatrian ja sosiaalisen konformismin kanssa toisen maailmansodan jälkeen. Kehityksen aatteellisena edellytyksenä oli lääketieteen transformaatio rationalismin ja valistuksen viitoittamana, jossa syntyi modernin lääketieteen mukainen potilastapaus. Prosessissa suodattui pois sekä eurooppalainen humanistinen perintö että spekulatiivinen mystiikka, jotka ovat olleet keskeisessä asemassa osana eurooppalaista sivistystä antiikista viime vuosisadalle asti. Psykoterapia syntyi 1900-luvun alussa osana tätä suodattumis- ja pelkistymisprosessia. Siksi sitä on myös pyrittävä ymmärtämään osana dialektista kehitystä, eikä vain nykyisin vallalla olevan modernin lääketieteen mukaisen analogian perusteella. Tutkimusartikkeleissa tarkastellaan psykoterapiaa *muista* kuin lääketieteellisen ja diagnostisen analogian mukaisista lähtökohdista. Tarkastelen psykoterapiaa pelinä, toisin näkemisenä, osana antiikin humanistista perintöä ja spekulatiivista mystiikkaa. Käytän tässä tutkimuksessa käsitettä spekulatiivinen mystiikka, koska se kuvaa täsmällisesti sen historiallisen kontekstin, johon viittaa. Samaan aikaan käsite on ongelmallinen, koska se helposti antaa vaikutelman viittaamisesta uskonnollisuuteen ja siten ymmärrettyyn transsendenssiin. Tässä yhteydessä mystiikka viittaa käsitykseen, että vaikka maailma on kokonaisuudessaan rationaalis-kielellisesti käsitettävissä, todellisuudessa on myös jotain muuta. En viittaa mystiikan käsitteellä myöskään usein esitettyyn näkemykseen, että mystiikan harjoittaminen tarjoaa pääsyn johonkin sellaiseen ulottuvuuteen, joka asettuu kriittiseen suhteeseen ihmisten jakaman yhteisen todellisuuden kanssa edustaen jotain todempaa tai arvokkaampaa. Tässä tutkimuksessa mystiikka merkitsee ajatteluperinnettä, jossa maailmaan voidaan luoda rationaalis-kielellisen katseen lisäksi toisenlainen katse, jossa tulee näkyviin jotain muuta.

Keskustelu psykoterapioiden ja psykoanalyysin kontekstualisoinnista eli kysymys siitä, minkälaisiin aatehistoriallisiin, oppihistoriallisiin ja käsitteellisiin

yhteyksiin psykoterapiat tulisi sijoittaa, on elänyt koko psykoterapioiden ole-massa olon ajan. Aatehistorialla tarkoitetaan vakiintuneen tavan mukaan niitä käsityksiä yhteiskunnan ja maailman luonteesta, joita menneiden aikojen ihmi-sillä ja ihmisryhmillä on ollut. Oppihistoria puolestaan viittaa eri aikoina vallin-neisiin käsityksiin tieteellisyyden ymmärtämisestä ja erityistieteiden harjoittami-seen liittyvistä metodologisista ja filosofisista perusteista ja saavutetuista tulok-sista. Erityisesti nämä kysymykset ovat koskettaneet psykoanalyysia ja sen ym-märtämistä. Psykoanalyysin varhaishistoriaa leimaavat rakentumisen ja op-pialan kehittymisen lisäksi opilliset ristiriidat ja välirikot. Näiden lisäksi Freudin henkilöityneitä ristiriitoja Carl Gustav Jungin, Sandor Ferenczin ja Otto Rankin kanssa voidaan tarkastella myös psykoanalyysin metatason ymmärtämiseen liit-tyvinä kiistoina. Jungiin liittyvä debatti sai alkunsa Jungin epäilyksistä Freudin libidoteorian suhteen. Kysymys oli pitkälti siitä, missä mielessä biologia konsti-tuoi psykoanalyysin perustaa, ja missä mielessä taas psykoanalyysi olisi syytä sijoittaa toisenlaisiin yhteyksiin. Ferenczin ja Rankin kohdalla kysymykset liittyi-vät preoidipaalisten kokemusten huomioon ottamiseen, terapeutin suhteen ymmärtämiseen ja mystisten elementtien merkitykseen osana psykoanalyttista teoriaa ja käytäntöä (Ferenczi, 1932/1988; Gay; 1990; Harris & Kuchuck 2015). Kaikki kolme varhaista dissidenttiä joutuivat virallisen psykoanalyysin valtavir-ran ulkopuolelle, mutta heidät näkemysensä ajankohtaistuivat myöhemmin osana psykoterapiatutkimusta, humanistisia psykoterapioita ja relationaalista psykoanalyysia.

Hieman myöhemmin keskustelu eteni vuosikymmeniä jatkuneena kiistana siitä, onko psykoanalyysissa kysymys luonnontieteestä vai ihmistieteestä. En tässä tutkimuksessa pyri esittämään uusia näkökulmia tuohon osittain jo van-hentuneeseen, mutta sitkeästi edelleen elävään kiistaan. Sen sijaan kiista toimii tutkimukseni historiallisena lähtökohtana, jossa psykoterapioiden konteksteihin liittyvät kysymykset tulivat hedelmällisellä tavalla artikuloituiksi. Toinen käsit-teellinen edellytys ja ehto tutkimukselleni on ns. common factors -näkökulma, jossa psykoterapioita katsotaan voitavan tarkastella sekä käytännöllisesti että teoreettisesti yhtenä kokonaisuutena. Siksi oletan, että aineistoni, joka liittyy eri-tyisesti keskusteluihin psykoanalyysin ja perheterapian piirissä, on sekä laadul-lisesti että määrällisesti riittävä myös psykoterapioiden yleisen tarkastelun kan-nalta. Asetan psykoterapioita yhteyksiin, jotka eivät ole viime vuosikymmeninä olleet erityisesti esillä ja pohdin kysymystä, mistä psykoterapioissa on kyse, kun niitä tarkastellaan modernin lääketieteen paradigman ulkopuolelta. Tässä mie-lessä voidaan sanoa, että tarkastelen psykoterapioita humanismin näkökulmasta.

Historiallisesti humanismi on moniulotteinen käsite, joka pakenee määri-telmiä ja rajauksia. Sillä viitataan usein mielenkiinnon heräämiseen antiikissa esi-tettyihin kauneushanteisiin, poliittisiin näkemyksiin ja filosofiaan, jossa ihminen asetetaan etusijalle, ja jossa pyritään vapauttamaan ihminen sekä luonnon että uskonnon kahleista. Näin ymmärretty humanismi syntyi 1300-1500 -luvulla Pohjois-Italiassa erityisesti Firenzen ja Venetsian kaupunkivaltioissa. Se levisi vä-hitellen koko Toscanaan ja myös muualle Italian pohjoisosiin ja sieltä edelleen

Keski- ja Pohjois-Eurooppaan. Näin siitä tuli koko Eurooppaa koskettava kulttuurinen virtaus, joka edelsi ja valmisti tietä uudenlaiselle filosofialle ja kokeelliselle tieteelle. Georg Henrik von Wright (1976) on kuvannut humanistista projektia siten, että siinä keskiajalla staattisena pysynyt ihmisen, uskonnon ja luonnon pakkovallan muodostama kolmiyhteys alkoi järkkäyä, ja vähitellen ihminen alkoi itsenäistyä sekä suhteessa luontoon että kirkkoon. Vähitellen humanistisen projektin edistyessä kirkollisen ja maallisen elämänpiirin valtasuhteet muuttuivat päinvastaisiksi, jos niitä verrataan keskiajalla vallinneeseen tilanteeseen. Tämä tulee hyvin esiin, jos verrataan poliittisessa ajattelussa tapahtuneita muutoksia Tuomas Akvinolaisen (n.1225-1274) poliittisesta ajattelusta Dante Alighierin (1265-1321) teoksen *De Monarchia* kautta Marsilius Padovalaiseen (1275-1342). Tässä kehityksessä siirryttiin vähitellen kirkollisen vallan hegemoniasta ensin sekulaarin vallankäytön riippumattomuuteen, ja sitten kohti Marsilius Padovalaisen edustamaa kantaa, jossa kirkollisen vallankäytön tulisi olla alisteista maalliselle vallankäytölle (Copleston, 1972; Jones, 1969).

Kun nykyisin puhutaan humanismista, voidaan tarkoittaa ainakin viittä eri asiaa. Ensinnäkin sillä voidaan viitata yleiseen humaaniin suhtautumistapaan, jossa korostuvat pyrkimykset inhimilliseen vapauteen, tasa-arvoon, kaikkien ihmisten yhtäläisiin kehitysmahdollisuuksiin ja rationaaliseen maailmanselitykseen. Toiseksi sillä voidaan *humanitas*-käsitteen välityksellä viitata tiettyihin tieteisiin, jotka eroavat sekä luonnontieteistä, teologiasta että myös käytännöllisistä taidoista. Tämä luenta on peräisin jo 1300-luvulta. Modernina aikana jaottelu on muuttunut moniselitteiseksi. Esimerkiksi sekä psykologia, lääketiede että biologia kuuluvat tiettyssä mielessä humanistisiin tieteisiin, mutta jossain toisessa mielessä taas eivät. Ne sijaitsevat luonnontieteiden ja humanististen tieteiden rajalla. Tosin viime vuosikymmenten aikana korostunut kvantitatiivisen ja luonnontieteellisen tutkimuksen korostuminen on vaikuttanut myös näiden tieteiden itseyttämyykseen.

Kolmanneksi humanismin käsitteellä voidaan tarkoittaa humanismia rationaalisen ajattelun ja valistuksen perillisenä. Valistuksen rationaalisuuden suhde moderniin humanismiin on tullut kuitenkin 1800-luvun lopulta alkaen ongelmalliseksi. Samaan aikaan, kun romantiikan vanavedessä alkoi syntyä ei-teologisia antirationalistisia filosofioita, mystiset, mutta *eivät uskonnolliset* ainekset tulivat osaksi modernia humanismia. Tämä on tapahtunut etenkin Arthur Schopenhauerin, Friedrich Nietzschen, Ludwig Wittgensteinin ja Martin Heideggerin filosofoiden myötä. Tavallaan tässä kehityksessä palattiin takaisin renessanssin humanismin lähtökohtiin, jossa sekä haluttiin vapautua Tuomas Akvinolaisen muovaamasta tomistisesta aristotelismista että pitää kiinni mystisestä maailmankäsityksestä. Esimerkiksi Marsilio Ficino (1433-1499) ja Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) halusivat osoittaa, että antiikin astrologis-okkultistinen ajattelu ja juutalais-itämainen mystinen filosofia ovat yhteensopivia sekä antiikin filosofian että syntymässä olevan uuden ajattelun kanssa (Mikkeli, 2003). Tästä huolimatta valistuksen jälkeinen humanismi on säilynyt ensi sijassa rationalistisena liikkeenä, jolla on edelleen kiinteät suhteet valistuksen projektiin.

Onkin perusteltua puhua erikseen toisaalta renessanssihumanismista ja toisaalta valistuksen humanismista, jotka eroavat toisistaan suhteessaan mystiikkaan ja transsendenssiin. Nykyaikana kansainvälinen humanistiliitto (*International Humanistic and Ethical Union, IHEU*) jatkaa humanismin perintöä nimenomaan *valistuksen humanismin* sekulaareista lähtökohdista. Psykoanalyysi on usein sijoitettu osaksi humanismia juuri tässä samassa rationalistisessa mielessä. Ratkaisu sisältää kuitenkin samantyyppisiä vaikeuksia kuin psykoanalyysin sijoittaminen osaksi luonnontieteitä: kummassakin tapauksessa osa psykoanalyysista rajautuu tarkastelun ulkopuolelle. Sen sijaan jos psykoterapiat liitettäisiin osaksi renessanssihumanismin lähtökohtia, tilanne näyttäytyisi toisin.

Neljänneksi käsite humanismi viittaa niihin henkilöihin, humanisteihin, jotka välittivät renessanssin aikana antiikin perintöä uudelle ajalle. Näitä välittäjiä olivat esimerkiksi kirjailijat ja oman aikansa antiikin kulttuurin tuntijat Dante Alighieri, Francesco Petrarca (1304-1374) ja Giovanni Boccaccio (1313-1375). Viidenneksi humanismia käytetään myös epiteettinä erilaisille asioille, kun halutaan korostaa tiettyjä humanistiselle asennoitumiselle tyypillisiä piirteitä. Niinpä puhutaan myös humanistisesta psykologiasta ja humanistisesta psykoterapiasta (Bugental, 1964).

Tässä tutkimuksessa puhutaan psykoterapioista humanismina silloin, kun viitataan psykoterapiaan ymmärrettynä jotenkin toisin kuin osana luonnontieteellistä lääketiedettä, uskonnollisia elämännäkemyksiä tai teknistä taitoa. Humanismin käsite ei siis tässä yhteydessä viittaa erityiseen 'humanistiseen psykologiaan' tai psykoterapiaan - vaikka sekä tätä tutkimusta että humanistisia ihmistieteitä ja niiden sovellutuksia motivoikin sama pyrkimys tarkastella psykoterapiaa luonnontieteellisen paradigman ulkopuolelta. Itseasiassa erityisen 'humanistisen psykologian' ja omaksi suuntaukseksi ymmärretyyn 'humanistisen psykoterapian' synty ja kritiikki psykoanalyysia ja CBT-terapioita kohtaan tulee ymmärretyksi nimenomaan humanismin *historiallisten lähtökohtien ja filosofisen perusasennoitumisen* perusteella. Toisen maailmansodan jälkeen sekä psykoanalyttiset että kognitiiviset terapiat muovasivat omaa itseymmärrystään luonnontieteelliselle tutkimukselle ominaisen rationaliteetin mukaan ja pyrkivät lähentymään modernia lääketiedettä. Humanistisesti orientoituneet psykoterapiat sen sijaan pitivät jo omien aatteellisten lähtökohtiensaakin perusteella luovuttamattomana erottautumista sekä luonnontieteellisesti tulkitusta psykoanalyysista että pragmaattisemmista käyttäytymisterapioista. Siksi tämän tutkimuksen näkökulmassa korostuu kysymys psykoterapioista lääketieteellisen paradigman ulkopuolelta tarkasteltuna, eivätkä niinkään spesifit humanistiset psykoterapiat sinänsä.

Koska tutkimusartikkelini ovat syntyneet varsin pitkän ajan kuluessa, vuosina 1997-2019, en ole ehkä kyennyt joka vaiheessa pitämään tutkimuskysymyksiäni riittävän fokuoituneina. Toisaalta jälkepäin arvioiden koko projektia on leimannut pyrkimys psykoterapian kokonaisuuden käsittämiseen jotenkin toisin, ja erityisesti psykoterapian ymmärtämiseen muusta kuin medikaalisesta näkökulmasta. Samoin tutkimukseni lähtökohta ymmärtää psykoterapioita yhtenä-

senä ilmiönä ja puhua psykoterapioista yksikössä on säilynyt. Tutkimukseni alkuvaiheessa minua motivoi havainto, että eri psykoterapeuttiset traditiot tuntuivat puhuvan saman tyyppisistä asioista saman tyyppisillä käsitteillä. Samaan aikaan psykoterapeuttiset koulukunnat pitivät yllä joskus keinotekoisillakin tavoilla keskinäistä erilaisuuttaan. Tilanne tuntui hämmentävältä. Tämän kysymyksen äärelle minut johdatti perheterapiakouluttajani Helena Lounavaara-Rintala, joka artikkelissaan "Työryhmiä ja koulukuntia: psykoterapeuttiset koulukunnat työryhmätyöskentelyssä" (Lounavaara-Rintala, 1994) lähestyi psykoterapeuttisten koulukuntien välistä yhteistyötä terveydenhuollon heterogeenisten tiimien toimintamahdollisuuksien kannalta.

Jo pro gradu -tutkielmassani *Kieltä vai ääntelyä. Harold Searlesin käsitys skitsofreenisestä kielestä* (Sampolahti, 1988) olin kiinnostunut Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian yksityisen kielen argumentista ja minulla oli ilmeinen halu saattaa psykoterapeuttisia traditioita läheisempään vuorovaikutukseen toistensa kanssa. Tutkimuksen kuluessa common factors -ajattelu tarjoutui uudeksi lähtökohdaksi ja edellytykseksi. Samaan aikaan kiinnostukseni Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan alkoi hiipua ja nuoren Wittgensteinin filosofisten näkemysten muotoutuminen 1900-luvun alussa ja kiteytyminen *Tractatus*ssa tuntui tarjoavan hedeelmällisemmän lähtökohdan psykoterapioiden filosofiselle tarkastelulle. Kuitenkin samaan aikaan aloin vieraantua ajatuksesta, että psykoterapiat voisivat *käytännössä* assimiloitua tulevaisuudessa toisiinsa. Haave eksklusiivisesta integraatiosta alkoi tuntua sekä epätodennäköiseltä että jotenkin naiivilta. Minusta tuntui kuitenkin samaan aikaan laimealta ajatella sellaista integraatiota, joka olisi ollut mahdollinen. Sellaisessa integraatiossa erityiset psykoterapiasuuntaukset ja -tekniikat muodostavat alustan, jossa kaikille psykoterapioille yhteiset tekijät voivat vaikuttaa. Vaikka eksklusiivinen perusteisiin asti ulottuva integratiivinen kehitys olisikin teoriassa perusteltua, opportunistiset ja valtapoliittiset syyt tekevät siitä vaikeaa. Aloin kysellä, onko psykoterapia liitettävissä jonkin sellaisen ajatteluperinteen tai sellaisten näkökulmien yhteyteen, jotka toisivat psykoterapioista käytävään keskusteluun jonkin uuden näkökulman, joka olisi sekä teoreettisesti mielenkiintoinen että myös käytännön psykoterapiatyön kannalta merkityksellinen. Tässä tutkimuksessa psykoterapioita hahmotetaan kokonaisuutena, jonka muodostavat psykoterapeuttiset prosessit, teoreettiset käsitykset psykoterapioista, psykoterapioiden yhteiskunnalliset funktiot ja psykoterapiatutkimus. Tutkimustehtäväni on kuitenkin tarkastella sitä aatteellista ja opillista maaperää, joka muodostaa sen perustan, jolle nämä psykoterapian erilaiset ulottuvuudet voivat rakentua. Koska tämän maaperän sekä luonnontieteelliset että myös humanistis-rationalistiset ainekset ovat olleet usein aiemminkin tarkastelun kohteena, pyrin erityisesti kiinnittämään huomiota maaperän antirationalistisiin ja mystisiin kerrostumiin.

1.2 Psykoterapiatutkimuksesta

Psykoterapia on osoittautunut poikkeuksellisen moniulotteiseksi tutkimuskohdeeksi. Sitä on tutkittu eri tavoin ja eri tieteiden näkökulmista yli sata vuotta aina siitä lähtien, kun psykoterapioita on ollut olemassa. Jo psykoanalyysiin on sen alusta asti liittynyt ajatus kliinisen psykoterapian ja psykoterapiatutkimuksen välisestä kiinteästä yhteydestä. Puolustaessaan Theodor Reikin oikeutta toimia psykoanalyytikkona, vaikka tämä ei ollutkaan lääkäri, Freud (1927/2010) käytti tutkimuksen ja kliinisen psykoanalyysin välisestä suhteesta termiä *Junktim*. *Junktim* on oikeustieteellinen termi, jolla tarkoitetaan kahden erillisen ja toisistaan riippumattoman määräyksen ehdollista voimaantumista: Säädös a astuu voimaan vain, jos myös säädös b astuu voimaan. Freudin vertauksessa tutkimus ja kliininen käytäntö ovat erillisiä ja omalakisia, mutta myös erottamattomasti kietoutuneita toisiinsa:

Psykoanalyysissa on alusta alkaen vallinnut parantamisen ja tutkimuksen liitto [Junktim]: hoidettaessa ei voitu olla oppimatta uutta, tietoa ei saatu kokematta sen parantavaa vaikutusta. Psykoanalyysi on menetelmistä ainut, jossa tuo arvokas yhteys on säilynyt. (Freud, 1927/2010, 111)

Psykoterapian harjoittamisen näkökulmasta merkityksellinen tieto voi syntyä vain siinä samassa yhteydessä, jossa parantaminenkin tapahtuu. Ja parantamista voi tapahtua vain siellä, missä syntyy tietoa. Tämä Freudin näkemys elää edelleen esimerkiksi laadullisen tapaustutkimuksen tutkimusasetelmiin liittyvänä lähtökohtana (Wahlström 1992). Toisaalta esimerkiksi loogisesta positivismista ja Karl Popperista (1963/2002) lähtien on toistuvasti esitetty kritiikkiä psykoterapeuttisten tapaustutkimusten tieteellisyyttä vastaan. Popperin kanta on ollut, että psykoanalyyttisten teorioiden falsifioitumisen tai verifioitumisen *ei* tulisi tapahtua kliinisessä yhteydessä vaan sen ulkopuolelle ja riippumattomana siitä (Popper, 1963/2002). Kritiikki on yleensä kohdistunut joko teorioiden ja niiden avainkäsitteiden falsifioitavuuteen tai psykoterapeuttisen tilanteen manipulatiivisuuteen. Systemaattisimmin psykoterapiaprosesseiden mahdolliseen manipulatiivisuuteen nojaavan kritiikin on muotoillut Adolph Grünbaum (1984, 1993). Popper oli tehnyt omista lähtökohdistaan johtopäätöksen, että psykoanalyysi ei ole lainkaan tiedettä. Se on pseudotiedettä tai hölynpölyä. Grünbaum ei hyväksynyt Popperin käsitystä, jonka mukaan falsifioitavuus on se demarkaatiokriteeri, joka erottaa tieteen ei-tieteestä. Hänen mukaansa psykoanalyysi on kyllä tiedettä, mutta huonoa sellaista. Grünbaum väitti, että Popper ei ollut käsittänyt psykoanalyysin luonnetta oikein. Ari Ollinheimo ja Risto Vuorinen (1999) vastasivat Grünbaumin kritiikkiin ja pyrkivät osoittamaan, että samoin kuin Popperin kritiikki myös Grünbaumin näkemykset perustuvat virheelliseen käsitykseen psykoanalyysin luonteesta. Usein erityisesti anglosaksisten filosofien ja psykoanalyytikoiden välisissä keskusteluissa osapuolet ovat väittäneet, että toinen osapuoli on ymmärtänyt psykoanalyysin ominaisluonteen väärin. Tämä ei olekaan yllättävää, koska psykoanalyysin sisäiseen olemukseen ja myös historialliseen rakentumiseen on liittynyt erilaisia ja ristiriitaisiakin aineksia. Psykoterapioiden

medikaalista tulkintaa korostavassa ilmapiirissä kysymykseen psykoanalyysin ja psykoterapioiden tieteellisyydestä kytkeytyy myös monia taloudellis-terveyspoliittisia intressejä. Riippuen siitä, minkälainen vastaus tieteellisyydskysymykseen annetaan, päädytään erilaisiin tulkintoihin psykoterapioiden yhteiskunnallisesta ja lääketieteellisestä merkityksestä.

1990-luvun jälkeen tämä keskustelu on kuitenkin laimentunut. Grünbaumin kritiikki oli eräs viimeisistä loogisen empirismin ja metodologisen yhtenäistieteen ilmaisuista. Yleinen ihmistieteiden metodologinen ja filosofinen kehitys on tehnyt Grünbaumin kritiikistä vanhentunutta. Kysymyksenasettelut ovat muuttuneet. Myös empiirisen modernin psykoterapiatutkimuksen kehitys ja tulokset ovat epäsuorasti vaikuttaneet siihen, että loogiseen empirismiin perustuva psykoterapiakritiikki on menettänyt ajankohtaisuutensa. On syytä myös todeta, että filosofisena koulukuntana looginen empirismi on jo pitkään ollut niin kuollut kuin filosofinen koulukunta voi olla, kuten Matti Sintonen (1987) on todennut. Mutta ihmistieteiden tieteenfilosofian kehityksestä huolimatta näyttää siltä, että psykoterapiatutkimuksessa on edelleen läsnä voimakas positivistinen tendenssi. Tämä johtuu siitä, että jos psykoterapia tulkitaan ainoastaan osaksi luonnontieteellisesti ymmärrettyä lääketiedettä, se vaikuttaa myös tehtyihin metodologisiin ratkaisuihin.

1950-luvulta lähtien kehittynyt moderni empiirinen psykoterapiatutkimus alkoi, kun opittiin luomaan käyttökelpoisia kvantitatiivisia ja kvalitatiivisia aineistoja, ja opittiin esittämään näille aineistoille kysymyksiä. Moderni psykoterapiatutkimus on rakentunut alusta asti erilaisten tutkimusintressien ja monenlaisten käsitteellistämisten varaan. Vaikka eri aikoina erilaiset tutkimukselliset orientaatiot ovat olleet vallalla, ei voida sanoa, että psykoterapiatutkimus olisi milloinkaan noudattanut ainakaan eksplisiittisesti lausuttua paradigmaattisen tieteen ihannetta. Voidaan tuskin puhua normaalitieteestä ja tieteellisistä vallankumouksista Thomas Kuhnin tapaan (Kuhn, 1962/1994), ellei vallankumouksella sitten tarkoiteta juuri tuota modernin psykoterapiatutkimuksen alkua 1950-luvulla. Toisaalta käytännössä on kuitenkin ollut niin, että lääketieteellisen mallin mukainen psykoterapiatutkimus on *edustanut* normaalitiedettä, johon muun psykoterapiatutkimuksen on täytynyt suhteuttaa itsensä.

Moderni psykoterapiatutkimus on perinteisesti jaettu tuloksellisuustutkimukseen ja prosessitutkimukseen. Tuloksellisuustutkimus jakautuu edelleen efficacy-, effectivity- ja effectivity/cost -tutkimuksiin. *Efficacy* viittaa psykoterapiamuodon tehoon laboratorio-olosuhteissa, *effectivity* tehoon naturalistisissa asetelmissä ja *effectivity/cost* psykoterapialla saatuun hyötyyn suhteessa sen vaatimiin panostuksiin. (Gelo, Pritz, & Rieken, 2015; Wampold & Imel, 2015)

Psykoterapian tuloksellisuus on satunnaistetuissa ryhmävertailuissa jo moneen kertaan osoitettu (Lipsey & Wilson, 1993; Smith & Glass, 1977; Wampold, 2001b; Wampold & Imel, 2015). Tuloksista on myös muovautunut eräänlainen konsensusnäkemys, joka on toiminut yhteiskunnallisen päätöksenteonkin perustana (ks. esimerkiksi Terveystieteiden tutkimuskeskuksen palveluvalikoimaneuvoston suositus psykoterapiasta julkisen terveydenhuollon palveluna). Tutkimuksen painopis-

teen tulisikin tulevaisuudessa olla naturalistisissa olosuhteissa tehtävässä tutkimuksessa. Samaan aikaan tulosten toisteisuus voisi johtaa myös yhteiskunnallisesti motivoituneeseen kysymykseen siitä, miksi tämä tulos täytyy yhä uudelleen toistaa. Kysymys on sekä tieteen sisäisestä kehityslogiikasta että psyykkisiin häiriöihin liittyvästä erityisyydestä ja mielenterveyden häiriöihin yhä liittyvästä stigmasta ja hoitopessimismistä. Todellisuudessa jako *efficacy*- ja *effectivity* -tutkimuksiin ei ole kuitenkaan käytännössä lainkaan näin selkeä, koska *efficacy* -tutkimuksen asetelmat muistuttavat usein luonnollisia olosuhteita. Kysymys on hyvin suhteellisesta, mutta tärkeästä näkökulmaerosta, joka ei niinkään erottele tutkimuksia, mutta erottelee psykoterapiatutkimuksen ulottuvuuksia. *Effectivity* -tutkimukset voidaan jakaa edelleen tutkimuksiin, jotka tutkivat psykoterapian *absoluuttista tehoa*, ja tutkimuksiin, jotka tarkastelevat hoidon *suhteellista tehoa*. Käsite *absoluuttinen teho* viittaa kysymykseen, onko psykoterapia yleisesti ottaen tuloksellinen hoitomuoto ja *suhteellinen tehokkuus* tehokkuuteen suhteessa muihin terapiamuotoihin. (Gelo, Pritz, & Rieken, 2015; Wampold & Imel, 2015)

Prosessitutkimuksissa (Orlinsky, Heinonen, & Hartmann, 2015; Toukmanian & Rennie, 1992) on kaksi pääuomaa. Toisessa päähuomio on jonkin tietyn aineosan psykoterapeuttisissa prosesseissa ilmenevän korrelatiivisen merkityksen selvittämisessä. Toisen uoman tutkimuksissa korostuu psykoterapia yksilöllisinä kehitysprosesseina, joita tarkastellaan jostain perustellusti mielenkiintoisesta tutkimuksellisesta näkökulmasta. Psykoterapiatutkimus voidaankin jäsentää kahdella eri tavalla. Toisaalta se voidaan jakaa prosessitutkimuksiin ja tuloksellisuustutkimuksiin. Toisaalta jakolinja voidaan vetää metodisiin perustein korrelaatiotutkimusten ja niiden tutkimusten välille, joissa psykoterapioita tarkastellaan yksilöllisinä kehitysprosesseina. Voidaan puhua paitsi medikaalisesta ja kontekstuaalisesta paradigmasta (Wampold & Imel, 2015) myös korrelatiivisesta paradigmasta ja kehitysparadigmasta (Leiman, 2004b, 2008). Mikael Leimanin tapa puhua kehitysparadigmasta liittyy Kurt Lewinin vuonna 1931 julkaistuun artikkeliin "A conflict between Aristotelian and Galileian modes of thought in contemporary psychology", jossa pyritään perustelemaan sellaista *yksilöllisen* tapahtuman dynamiikan tutkimista, jossa tavoiteltaisiin yleisten lainomaisten yhteyksien löytymistä. William B. Stiles on viime vuosina käyttänyt käsitettä *teoriaa rakentava tapaustutkimus* (Stiles, 2007) pyrkiessään etsimään samanlaista tutkimusotetta, joka oli esillä jo Lewinin klassisessa artikkelissa.

Ajoittain prosessitutkimukset ja tuloksellisuustutkimukset ovat kilpailleet toistensa kanssa. Tuloksellisuustutkimuksia on myös ajoittain kritisoitu niihin sisältyvistä periaatteellisista ongelmista psykoterapiaprosessin käsittämisessä ja lääketutkimuksen mallien soveltumattomuudesta psykoterapiatutkimukseen (Leiman, 2004a). Ajoittain taas prosessitutkimusten on ollut vaikeaa löytää julkaisijaa. Vastakkainasettelut kertovat periaatteellisista eroista psykoterapian käsittämisessä ja sen sijoittamisesta aatteellisiin, opillisiin ja käsitteellisiin yhteyksiin. *Niitä ei voi ratkaista millään muulla tavalla kuin pyrkimällä ymmärtämään ja käsitteellistämään eri tutkimusperinteiden taustaoletuksia psykoterapian perimmäisestä luonteesta.*

Näiden tutkimusperinteiden ulkopuolelle jää kuitenkin vielä muita välttämättömiä näkökulmia psykoterapiaan. Voidaan puhua sekä psykoterapian filosofisesta tutkimuksesta, psykoterapian aate- ja oppihistoriallisesta tutkimuksesta, että psykoterapian yhteiskunnallisesta analyysistä. Filosofinen psykoterapian tutkimus voidaan jakaa käsitetutkimukseen, epistemologiseen tutkimukseen ja ontologiseen tutkimukseen. Käsitetutkimuksen tavoitteena on käsitteiden merkitysten eksplikoiminen ja niiden välisten suhteiden selvittäminen. Tällaisella tutkimuksella on kaksi tavoitetta. Siinä pyritään lisäämään ymmärrystä erilaisissa psykoterapeuttisissa perinteissä esiintyvistä käsitteen- ja teorianmuodostuksesta. Mutta samaan aikaan pyritään antamaan tulevalle tutkimukselle ja myös kliiniselle psykoterapialle käsitteellisiä välineitä ja selkeyttä alan teorian ja käytännön kehittämiseen. Psykoterapian epistemologinen tutkimus tarkastelee psykoterapiasta esitetyn tiedon luonnetta ja mahdollisuuksia. Ontologisen tutkimuksen kohteena on psykoterapiassa, sen kohteessa ja prosesseissa ilmenevä oleva. Se pyrkii selvittämään tämän olevan luonnetta ja ominaisuuksia. Tutkimukselliset näkökulmat nivoutuvat usein toisiinsa eivätkä esiinny puhtaina. Esimerkiksi perheterapian piirissä käyty keskustelu radikaalista konstruktivismista ja sosiaalisesta konstruktionismista sisältää lomittuneena sekä epistemologisia että ontologisia näkökulmia.

Aate- ja oppihistoriallinen tutkimus tulkitsee psykoterapiaa osana länsimaista kulttuurihistoriaa ja tutkii sitä, minkälaisena repliikkinä psykoterapia on kehityksensä eri vaiheissa esiintynyt. Tällaista tutkimusta on aktiivisimmin tehty psykoanalyysin tutkimuksessa, mutta myös kognitiivisten psykoterapioiden ja stoalaisuuden (Robertson, 2010) välisten yhteyksien selvittäminen sekä perheterapian keskustelu konstruktivismista ja sosiaalisen konstruktionismin kanssa ovat esimerkkejä myös aatehistoriallisen tutkimuksen kysymyksistä (Andersen, 1987; Gergen, 1985; Hoffmann, 1993, 1995; Shotter, 1993).

Psykoterapian yhteiskunnallinen analyysi selvittää psykoterapian paikkaa osana yhteiskunnallisia rakenteita tai palvelujärjestelmiä. Myös psykoterapiaan ja laajempaan yhteiskunnalliseen ympäristöön kohdistuva ideologioiden ja valtarakenteiden tutkimus on osa tätä perinnettä. Suuntausta edustavat esimerkiksi Frankfurtin koulukunnan piirissä esitetyt kulttuurin psykoanalyttiset tulkinnat (Fromm, 1941/1976; Horkheimer & Adorno, 2008; Kotkavirta, 2015a; Marcuse, 1969) tai viime aikoina lacanilaisesta psykoanalyysistä vaikutteita ammentaneiden Slavoj Zizekin (1996) ja Paul Verhaeghen (2009) kulttuurikritiikki. Myös Suomessa on viime aikoina esitetty yksittäisiä puheenvuoroja, jotka liittyvät psykoterapioiden yhteiskunnalliseen tarkasteluun ja saattavat kertoa viriävästä yhteiskuntapoliittisesta ja-filosofisesta kiinnostuksesta (Lilja, 2018; Talvitie, 2018).

1.3 Tutkimuksen tavoitteet ja menetelmä

Psykoterapia on moniaineksinen kokonaisuus, joka on sisällyttänyt itseensä useita erilaisia näkökulmia. Se on sulauttanut itseensä aineksia sekä esimoderneista parantamiskäytännöistä, filosofiasta että modernista lääketieteestä ja psykologiasta (Erikson, 1982; Fromm & Suzuki, 1959/2012; Wampold, 2001a; Watts, 1961/1977). Viime vuosikymmeninä on korostunut psykoterapian määrittäminen ja käsittäminen osana modernia lääketiedettä ja valistuksen rationalistista humanistista projektia. Se on näkynyt käytännössä siten, että vaikka psykoterapiatutkimus on tieteenä nuori ja metodikysymykset ovat vielä vakiintumatta, määrälliset loogismatemaattisen metodologisen monismin ihanteen mukaiset tutkimusstrategiat ovat hallitsevassa, jopa hegemonisessa asemassa. Laadullinen tutkimus on marginaalisempaa, vaikka se sekä tuottaa tietoa, joka ei ole kvantitatiivisen tutkimuksen saavutettavissa, että asettuu heuristiseen, kriittiseen ja alaa omista lähtökohdistaan eteenpäin vievään asemaan suhteessa hallitsevaan kvantitatiiviseen tutkimukseen. Psykoterapiatutkimuksen tilanne poikkeaa mielenkiintoisella tavalla muusta yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta. Kuten Pertti Töttö (2004) on huomauttanut, näissä tieteissä laadulliset menetelmät ovat lähes syrjäyttäneen määrällisen tutkimuksen. Kvantitatiivisen tutkimuksen hallitseva asema psykoterapiatutkimuksessa johtuu psykoterapian ja psykoterapiatutkimuksen liittämistä nimenomaan modernin lääketieteen ja empiirisen akateemisen psykologian yhteyteen. Kehitys alkoi, kun Hans Eysenck (1952, 1961, 1966) julkaisi sarjan artikkeleita, joissa hän väitti, että perinteiset psykoterapiat ovat haitallisia, jos niiden tuloksellisuutta verrataan spontaaniin paranemiseen tai tavanomaiseen hoitoon. Eysenck esitti psykoterapeuteille, psykoterapioille ja psykoterapiatutkimukselle haasteen vastata esitettyihin väitteisiin. Vastaamisen strategiaksi muodotui tutkimusote, joka nojautui lääketieteelliseen tutkimukseen ja tilastollisiin menetelmiin. Valittu strategia oli kyllä luonteva, mutta samaan aikaan se ei ollut viaton. Se vaikutti myös tapoihin ymmärtää ja käsitteellistää psykoterapioita ja siinä ilmenevää olevaa. Toisin sanoen valituista tutkimusstrategioista tuli vähitellen osa psykoterapian itseymmärrystä, joka puolestaan vahvasti valittuja tutkimuksellisia lähtökohtia ja psykoterapioiden entistä lujempaa liittymistä lääketieteellisen ja kvantitatiivisen tutkimuksen yhteyteen.

Michel Foucault´ta (2013) lainaten psykoterapiassa oli syntynyt potilas, joka on asetettu ”kliinisen katseen tarkasteltavaksi”. Psykoterapiaan tuotiin ajatus modernin lääketieteen mallin mukaisesta *tapauksesta* (Forrester, 1996). Sen kytkeytyminen lääketieteeseen on merkinnyt sekä sitä, että yksilöllisestä potilaasta on rakentunut *tapaus*, että sitä, että kvantitatiivisista menetelmistä on tullut hallitsevia modernissa psykoterapiatutkimuksessa. Samalla psykoterapian muut kontekstit ovat jääneet vähemmälle huomiolle. Näin alkoi määrittäjä edelleen psykoterapiatutkimusta muovaama etos, jossa korostuu muuttujakeskeinen tuloksellisuustutkimus, oirereduktio ja kvantitatiivinen tutkimus.

Psykoterapiat asetetaan nykyisin suhteellisen harvoin vaihtoehtoisiin konteksteihin. Tällaisia vaihtoehtoisia konteksteja ovat biolääketieteestä poikkeavat

humanistisen psykoterapian perinteeseen tai laadulliseen tutkimukseen nivellyvät vaihtoehtoiset rationaaliset kontekstit. Mutta tällaisia vaihtoehtoisia konteksteja ovat myös ne, joissa psykoterapiat ymmärretään antirationalistisen filosofian tai mystiikan näkökulmista. Kun tässä tutkimuksessa puhutaan humanismista, tarkoitetaan lääketieteelle ja siihen mukautuneelle psykologialle vaihtoehtoisia luentatapoja. Humanistisissa luennoissa ei yleensä luovuta käsityksestä, että maailma on jäännöksettä rationaaliskielellisesti käsitettävissä. Ne rakentuvat sen käsityksen varaan, että joko ihmistieteet yleisesti tai psykoterapiat erityisesti eivät ole asianmukaisesti ymmärrettävissä *vain* luonnontieteiden tarjoaman mallin mukaisesti. Näitä vaihtoehtoisia rationaalisuuteen pyrkiviä psykoterapioiden käsittämistapoja nimitetään tässä tutkimuksessa *humanistisiksi*. Toisin sanoen termiä käytetään sen alkuperäisessä myöhäiskeskiajalta periytyvässä merkityksessä, jolloin sillä erottaudutaan luonnontieteistä, teologiasta ja käytännöllisistä taidoista. *Spekulatiivinen mystiikka* viittaa tässä tutkimuksessa siihen rationaaliselle maailmanselitykselle vaihtoehtoiseen antirationalistiseen ajatteluperinteeseen, jossa ajatellaan, että näkyvän rationaaliskielellisesti haltuun otettavan maailman lisäksi on olemassa myös jotain muuta. Tämä ajatteluperinne on alkanut viimeistään Platonin filosofiasta ja on jatkunut erilaisin muunnelmin läpi myöhäisantiikin, keskiajan ja uuden ajan aina 1900-luvun ensimmäiselle puoliskolle saakka (Jones, 1975; Weeks, 1993). Se ei asetu rationaalisen maailman vaihtoehdoksi, vaan toiseksi ja täydentäväksi ulottuvuudeksi. Spekulatiivisen mystiikan katse edustaa *toiseutta* suhteessa rationaaliskielelliseen psykoterapioiden käsittämisen tapaan. Kuten tutkimusartikkeleissani olen huomauttanut, spekulatiivinen mystiikka on ollut osa psykoterapeuttista ajattelua sen alusta asti. Pyrkimystä tulkita psykoterapioita yksinomaan lääketieteellisen tai luonnontieteellisen paradigman puitteissa voidaan tarkastella myös toiseuttavana prosessina, jossa osa psykoterapioihin liittyvistä kerrostumista on sulkeistettu legitiimin ja hyväksytyin psykoterapian ulkopuolelle. Tässä mielessä voidaan sanoa, että medikaalisen psykoterapiatutkimuksen hegemoninen asema, johtaa helposti binaariseen asetelmaan, jossa psykoterapioiden ei-rationaaliset kerrostumat edustavat vähempiarvoista *toista tai muuta* samassa mielessä kuin Edward Saïdin (1978) kirjassa *Orientalismi* homogeeninen käsitys idästä toisena suhteessa länsimaiseen elämänmuotoon näyttäytyy lännen projektina, jossa konstruoidaan paitsi fantasiaa idästä, myös fantasiaa itsestä eli lännestä.

Tämän tutkimuksen tavoitteena on tarkastella psykoanalyysia ja perheterapiaa *muista* kuin lääketieteellisistä näkökulmista. Tutkimusartikkelit lähestyvät psykoterapioita pelinä, toisin ymmärtämisenä, kytkeytyneenä Platonin filosofiaan ja suhteessa sekulaariin mystiikkaan. Kun Wittgenstein reflektoi mahdollista omaperäisyyttään, hän totesi:

Omaperäisyyteni (jos tämä on oikea sana), on uskoakseni maaperän, ei siemenen omaperäisyyttä. (Minulla ei ole ehkä lainkaan omia siemeniä). Jos maaperääni heitetään siemen, se kasvaa toisin kuin missään *muussa* maaperässä. Uskon, että myös Freudin omaperäisyys oli samaa laatua. Olen aina uskonut – tietämättä oikein, miksi -, että psykoanalyysin varsinainen siemen on peräisin Breuerilta, ei Freudilta. Breuerin siemenjyvä on tietenkin voinut olla aivan vähäpätöinen. *Rohkeus* on aina omaperäistä. (Wittgenstein, 1979, 78)

Tutkimustani ruokkiva eetos on, että psykoterapioiden ominaislaatua on syytä tarkastella paitsi esiintymien myös maaperän näkökulmasta. Psykoterapioiden aatehistoriallinen maaperä on niin laaja ja moniulotteinen, että siitä ei tämän tutkimuksen aineiston perusteella voi sanoa mitään kokoavaa. Sen sijaan on mahdollista osoittaa sellaisiin hankkeeni osajulkaisujen viittaamiin suuntiin, joissa jotkut psykoterapian puolet tulevat ymmärretyiksi.

Vaikka tarkastelen psykoterapioita kokonaisuutena, käytän aineistona pääasiassa perheterapian ja psykoanalyysin piirissä esitettyjä näkemyksiä. Rajaukseni perustuu siihen, että juuri psykoanalyysin ja perheterapian parissa on käyty aktiivisimmin filosofista keskustelua psykoterapian luonteesta ja perusteista. Tutkimusaineistoni ei muodosta selkeärajaista aineistoa. Sen sijaan kommentoin sekä perheterapian että psykoanalyysin osalta sellaisia tekstejä ja sellaista keskustelua, jotka ovat hahmottelemani tutkimustehtävän kannalta keskeisiä. Valitsemani aineistot toisin sanoen viittaavat mahdollisuuteen tulkita psykoterapioita antimedikaalisesta ja antirationalistisesta näkökulmasta. Tämä ratkaisu on merkinnyt sitä, että traditionalisemman psykoanalyysin tai systeemis-modernin perheterapian tekstit jäävät suhteellisen vähälle huomiolle. Ne esiintyvät lähinnä kontrapunktisena äänenä valitsemalleni näkökulmalle.

Metodisesti tutkimukseni poikkeaa empiirisestä psykoterapiatutkimuksesta. Minulla ei ole erillistä metodia, jonka soveltaminen aineistooni tuottaisi tutkimukseni tulokset. Tutkimukseni on hermeneuttista tutkimusta, jossa tutkija ajattelevana subjektina ja aineisto ovat vastavuoroisessa suhteessa keskenään. Metodini on osaltaan filosofialle tyypillistä käsiteanalyysia ja osaltaan oppihistorialliselle tutkimukselle ominaista ajatuksellisten yhteyksien ja vaikutussuhteiden tarkastelua. Filosofiselle tutkimukselle tyypillisellä tavalla tutkimukseni on sekä deskriptiivistä että normatiivista.

Historiallisesti tutkimukseni hyödyntää kahta psykoterapian kannalta merkityksellistä kontekstia: Peloponnesolaissotien Ateenaa ja 1900-luvun alun Wieniä. Peloponnesolaissota muodosti näyttämön, jossa merkittävilta osiltaan rakentui eurooppalainen ajatus ihmisen sielun peruuttamattomasta ristiriitaisuudesta (Sampolahti & Laitila, 2019a; Thukydides, 1995; Planeaux 2015). 1900-luvun Wien puolestaan oli ympäristö, jossa edellisten vuosisatojen käsitykset todellisuuden transsendentaalisesta ja antirationalistisesta ulottuvuudesta kiteytyivät implisiittiseksi osaksi Freudin psykoanalyttista oppirakennelmaa ja Wittgensteinin varhaista filosofiaa. Rajaus nimenomaan kahteen mainittuun kontekstiin perustuu näiden kontekstien historialliseen merkitykseen eräänlaisina mielenfilosofisen ja psykoterapeuttisen ajattelun historiallisina lähtökohtina, joissa keskeiset psykoterapeuttiseen ajatteluun liittyvät kysymyksenasettelut tulivat hedelmällisellä tavalla artikuloituiksi. Psykoterapioiden kehittymiseen liittyy myös kaksi muuta kontekstia, jotka tarjoavat mielenkiintoista materiaalia aate- ja oppihistorialliselle tarkastelulle. Tarkoitan toisen maailmansodan jälkeistä luonnontieteiden kehitykseen liittynyttä tiedeoptimismia, jonka eräänä ilmenemis- muotona voidaan pitää psykoterapioiden medikaalis-luonnontieteellisen tutkimuksen voittokulkua. Tätä yleistä tiedeoptimismia ilmensivät sekä Eysenckin ar-

tikkelit perinteisten psykoterapioiden haitallisuudesta että ns. Macyn konferensseissa vuosina 1941-1960 korostunut käsitys koneanalogian merkityksestä osana psykologista, psykoterapeuttista ja mielenfilosofista tutkimusta. Toinen mielenkiintoinen konteksti liittyy ns. postmodernien psykoterapioiden syntyyn 1980-luvulla. Nämä myöhäisemmät historialliset kontekstit eivät kuitenkaan ole samalla tavalla määritelleet koko psykoterapeuttisen ajattelun perustavaa kysymyksenasettelua kuin tähän tutkimukseen valitut historialliset ympäristöt. Tarkastellessani em. perustavia mielenfilosofista ja psykoterapeuttista ajattelua määritelleitä konteksteja, tutkimukseni edustaa sekä psykoterapian ontologista että epistemologista tutkimusta. Siinä tarkastellaan sekä psykoterapeuttisen tiedon ehtoja että erityisesti sitä olevaa, joka psykoterapiassa konstituoituu.

Yksi psykoterapiatutkimuksen ensimmäisistä peruskysymyksiä on, muodostaako psykoterapia jollakin tavalla kokonaisuuden, jota voi tarkastella yhtenä entiteettinä. Lasketaanhan identifioitavissa olevien psykoterapioiden lukumäärä nykyisin jo sadoissa. Toisaalta psykoterapiakenttää on usein pelkistetty. Psykoterapiat pyritään tyypillisesti jakamaan ryhmiin eri perustein esimerkiksi teoreettisen orientaation tai terapiaan osallistuvan yksikön koon mukaan. Gurman ja Messer (2011) ovat käyttäneet vielä yksityiskohtaisempaa jaottelua, joka mm. erottelee perinteisen psykoanalyttisen psykoterapian ja relationaalisen psykoterapian toisistaan. He ovat myös identifioineet integratiiviset lähestymistavat omaksi ryhmäkseen. Myös suomalaisessa valmisteilla olevassa *Psykoterapiat*-kirjan uudessa laitoksessa psykoterapioiden kirjoa tullaan laajentamaan integratiivisilla psykoterapioilla. Biologiasta tuttu erottelu fenotyyppiin valaisee tilannetta. Erilaiset psykoterapialuokittelut tavoittavat psykoterapioiden todellisuuden vain fenotyyppienä. Fenotyyppien luokittelu kuitenkin vain kätkee sen, millaisina psykoterapiat näyttäytyisivät, jos niitä tarkasteltaisiin toisella abstraktiotasolla. Tämän erottelun näkökulmasta ratkaisuksi psykoterapiakentän hajanaisuuteen on ehdotettu myös mahdollisuutta, että psykoterapiat muodostaisivat oman itsenäisen tieteenalansa, joka ei olisikaan osa psykologiaa, lääketiedettä tai humanistisia tieteitä (van Deurzen-Smith & Smith, 1996). Euroopassa on tehty eräitä sellaisia poliittisia päätöksiä psykoterapioiden yhteiskunnallisesta asemasta, jotka näyttävät perustuvan tällaiseen ajatteluun. Tällä hetkellä sekä Saksassa, Itävallassa että Slovakiassa on mahdollista opiskella psykoterapiaa yliopistollisena oppiaineena ja Master-tason tutkinto psykoterapiassa on edellytys psykoterapeuttina toimimiselle.

Tutkimuksessani olen käsitteellisesti erottanut psykoterapiat toisistaan vain silloin, kun aatehistorialliset näkökohdat edellyttävät sitä. Lähtökohtanani on ns. common factors -näkökulma, jossa ajatellaan, että koulukuntaistumisesta huolimatta keskeisimmät psykoterapian ainesosat ovat yhteisiä (Ahn & Wampold, 2001; Bell et al., 2013; Norcross, 2011; Wampold et al., 1997). Suuntauksen lähtölaukauksena voidaan pitää Saul Rosenzweigin jo vuonna 1936 julkaistua artikkelia "Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy: At last Dodo said: 'Everybody has won and all must have prizes'." , jossa hän esitti, että psykoterapian vaikuttavat tekijät ovat yhteisiä eri terapiamuodoille. Nykyi-

nen common factors -ajattelu jatkaa Rosenzweig'in aloittamaa perinnettä kritisoimalla tiettyyn psykoterapiamuotoon liittyvien tekijöiden vaikuttavuutta. En tutkimuksessani *analysoi* psykoterapioita yhteisten tekijöiden näkökulmasta. Sen sijaan yhteisten vaikuttavien tekijöiden näkökulma on tutkimukseni edellytys ja konteksti, joka tekee tarkasteluni mahdolliseksi.

Tekemääni ratkaisua voi perustella myös yhteiskunnallisesta näkökulmasta. Psykoterapialla nimenomaan yksikössä on yhteiskunnallisia funktioita, joiden perusteella sitä käsitellään yhtenä koherenttina tapana auttaa ihmistä hänen ahdingossaan. Tähän näkökulmaan nojaavat KELA:n korvauskäytännöt ja VALVIRA:n pyrkimykset ylläpitää yhtenäisiä pätevyysvaatimuksia psykoterapeuteille. Myös sosiaali- ja terveystieteiden ministeriön yhteydessä toimiva Terveystieteiden palveluvalikoimaneuvosto (PALKO) on 1.11.2018 annetussa suosituksessaan lausunut, että psykoterapiat kokonaisuudessaan ovat osa terveydenhuollon palveluvalikoimaa.

Toisaalta psykoterapeuttitutkimukset ovat usein esittäneet, että eri psykoterapiamuodot edellyttävät psykoterapeuteilta erilaisia ominaisuuksia. Esimerkiksi Tukholmalaisessa STOPP-hankkeessa (Sandell et al., 2000) ja Erkki Heinosen Helsingin psykoterapiaprojektiin liittyneessä tutkimuksessa (Heinonen et al., 2014; Heinonen, 2015) todettiin, että psykoanalyysi edellyttää erilaisia ominaisuuksia kuin muut psykoterapiat. Välittömästi tulkinta on, että psykoanalyysi *itsessään, sen epähistoriallisen olemuksen näkökulmasta*, edellyttää psykoanalyttikolta erilaisia ominaisuuksia. Samaan suuntaan viittaa myös psykoanalyysin piirissä ajoittain vilkkaanakin käynyt keskustelu psykoterapian ja psykoanalyysin välisestä eroista. Psykoanalyysi ei kuitenkaan ole epähistoriallinen entiteetti, vaan osa inhimillistä toimintaa, joka muuntuu erilaisissa historian ja yhteiskunnallisen todellisuuden tilanteissa. Sandellin (2000) tulokset psykoanalyysin edellyttämästä pidättyvämmästä ja varovaisemmasta vuorovaikutustyylistä, jonka myös Heinosen (2014) tutkimus vahvisti, asettuvat mielenkiintoisen jännitteeseen suhteeseen psykoanalyysin piirissä tapahtuneen vuorovaikutuksellisuutta korostaneen kehityksen kanssa. On ajateltavissa, että psykoanalyysin käynnissä oleva muutos kohti vastavuoroisempaa analyysisuhteen ihannetta tulee muuttamaan niitä ominaisuuksia, joita hyvältä psykoanalyttikolta vaaditaan. Tällainen muutos tulisi kyseenalaistamaan oletusta, että psykoanalyysi ja psykodynaaminen pitkä psykoterapia muodostavat kaksi erillistä psykoterapian muotoa. Tässä tulee näkyviin, kuinka tärkeää olisi saattaa eri psykoterapioissa tapahtuva teoreettinen kehitys yhteyteen sekä kvalitatiivisen että kvantitatiivisen tutkimuksen kanssa. Saattaa hyvin olla, että juuri tällainen monimenetelmätutkimus, jossa eivät yhdistyisi ainoastaan määrällinen ja laadullinen tutkimus, vaan myös teoreettiset psykoterapian tarkastelut, olisi yksi niistä suunnista, joihin psykoterapiatutkimuksen olisi tulevaisuudessa hyvä edetä.

Tässä tutkimuksessa oletetaan integratiivisen yhteisten tekijöiden lähtökohdan mukaisesti, että kaikki psykoterapiat, myös psykoanalyysi, ovat riittävän samanlaisia keskeisiltä prosesseiltaan ja vaikuttavuustekijöiltään, jotta niitä voidaan tarkastella yhtenä kokonaisuutena. En tietenkään väitä, että psykoterapiat olisivat kaikilta osiltaan identtisiä. Väitän ainoastaan, että tämän tutkimuksen

kysymyksen asettelun näkökulmasta psykoterapioista voidaan puhua yksikössä (Wampold et al., 1997). Common factors -näkökulma ei kuitenkaan ratkaise kaikkia psykoterapiamuotojen vertailun ongelmia. Vaikka tuloksellisuuseroja ei olikkaan, voidaan tietenkään ajatella, että erilaiset psykoterapiat ovat käsitteellisesti rakenteeltaan niin erilaisia, että psykoterapiasta puhuminen yksikössä on ongelmallista. Mutta voidaan myös ajatella, että mahdollinen käsitteellinen yhteismitattomuus poistuu, jos psykoterapioita voidaan tarkastella ylemmältä abstraktiotasolta tai konkreettisesti yhteydessä aatehistorialliseen ja oppihistorialliseen ympäristöön.

Tutkimuksessani oletetaan yhteisten vaikuttavien tekijöiden näkökulman lisäksi, että historiallinen kehitys tulee loiventamaan psykoterapioiden välisiä eroja sekä teoreettisesti mutta etenkin käytännössä toteutuvien psykoterapeuttisten prosessien suhteen. Samaan aikaan, kun psykoterapiat ovat voimakkaasti eriytyneet toisistaan, ja psykoterapiakenttä on pluralisoitunut, on myös havaittavissa sekä käytännöllisiä että teoreettisia viitteitä siitä, että tulevaisuudessa terapiamuotojen välinen integraatio tulee lisääntymään. Tähän ovat vaikuttaneet sekä integratiivisten psykoterapiamuotojen synty osana common factors -näkökulmaa että psykoterapiatutkimuksen menetelmät, joissa tarkastellaan psykoterapioita yleisesti eikä ainoastaan yhden terapiamuodon puitteissa. Terapiamuotojen välistä lähentymistä tukee myös julkisen ja yksityisen terveydenhuollon toimintayksiköiden henkilöstön kirjavuus, jossa samassa työryhmässä saattaa työkennellä eri tavoin orientoituneita psykoterapeutteja. Tässä yhteydessä on kuitenkin myös todettava, että psykoterapian tulkitseminen medikaalisesta näkökulmasta ja sitkeä uskomus siihen, että eri terapiamuodoilla kaikesta huolimatta on merkittäviä tuloksellisuuseroja, näyttää voimistavan pyrkimyksiä yhdenmukaistaa työryhmien psykoterapeuttista orientaatiota. Myös psykoanalyysin sisäinen kehitys, jossa relationaaliset näkemykset ovat vallanneet alaa erityisesti Yhdysvalloissa, on madaltanut sitä perinteisesti selkeää rajaa, jota psykoanalyytisessä ajattelussa on ylläpidetty psykoanalyysin ja psykoterapian välillä. Tämän erottelun, jota ovat edustaneet esimerkiksi Robert Langs (1973) ja Veikko Tähkä (1993/2001) niinkin myöhään kuin vuonna 1993, historiallinen lähtökohta on Freudin (1905) luennossa "Psykoterapiasta", jonka hän piti Wienin lääketieteellisessä tiedekunnassa 12.12.1904. Se julkaistiin seuraavana vuonna aikakausjulkaisussa *Wiener Medical Presse* (Etchegoyen, 1991). Luennossa Freud viittaa Leonardo da Vincin erotteluun, jolla da Vinci kuvailee maalaustaiteen ja kuvanveiston välistä eroa. Maalaustaiteessa toimitaan *per via di porre*, kun tyhjälle kankaalle maalataan jotain sellaista, jota siinä ei aiemmin ollut. Sen sijaan kuvanveistäjä toimii *per via di levare*, kun hän vapauttaa marmorista jotain sellaista, joka on ollut lohkariseen vangittuna. Psykoanalyysissa toimitaan *per via di levare* ja muissa psykoterapioissa *per via di porre*. Kun viime vuosikymmeninä on alettu kiinnittää enenevässä määrin huomiota reaalisen ulottuvuuteen potilaan ja analyytikon välisessä suhteessa, on samalla vähitellen luovuttu Freudin erottelun ehdottomuudesta ja myös selkeydestä. Tämä on merkinnyt psykoanalyttisen psykoterapian ja psykoanalyysin välisen rajan hämärtymistä.

Suomessa integratiivisia lähestymistapoja ovat voimistaneet myös skitsofrenian hoidon kehittämisprojektit, joissa on pyritty löytämään hoitomalleja, joita luonnehtisivat yhteistyölähtöinen psykoterapeuttinen asenne sekä sairastuneeseen että häntä ympäröivään verkostoon. Kehittämistyö alkoi Turun psykiatrian klinikalla professori Yrjö Alasen (1993) johdolla 1960-luvulla, ja sitä seurasivat Skitsofrenian valtakunnallinen kehittämisprojekti (Skitsofreniaprojekti 1981-1987), Akuutin psykoosin integroidun mallin kehitystyö (Aaltonen et al., 2000) ja viimeisenä vaiheena avoimeen dialogiin perustuva hoitomalli (Seikkula & Alakare, 2004). Tässä perinteessä erilaiset ja eri tavoin orientoituneet hoitomuodot eivät asetu ristiriitaiseen suhteeseen toistensa kanssa, vaan määrääväksi tekijäksi tulee potilaan tarve kussakin erilaisessa toipumisen vaiheessa.

On ehkä liiallista ajatella, että psykoterapiamuotojen raja-aidat tulisivat poistumaan. Vaikka sisällöllisesti sellainen kehitys olisi sekä johdonmukaista että tarpeellista, psykoterapeuttisten koulukuntien erillisyyttä tukevat niin monet poliittiset, taloudelliset ja valtapoliittiset intressit, että yhdentyminen tuskin tulee ainakaan kovin nopeasti tapahtumaan. Vaikka integroiva kehitys ei ehkä poistakaan eri psykoterapioiden välisiä raja-aitoja, se lisää psykoterapiamuotojen välistä vuorovaikutusta ja tekee yhteisten katsomistapojen syntymisen mahdolliseksi.

2 SELITTÄMINEN JA YMMÄRTÄMINEN

2.1 Psykoterapian selittämisen jännitteisyys

Tieteelliset selitykset jaetaan perinteisesti neljään ryhmään. Puhutaan deduktiivisista, probabilistisista, finalistisista ja geneettisistä selityksistä. Finalistiset selitykset jakautuvat edelleen funktionaalisiin ja intentionaalisiin selityksiin. Deduktiiviset selitykset noudattelevat deduktiivisen argumentin rakennetta, jossa johdopäätös seuraa loogisesti esitetyistä alkuehdoista. Ne ovat olleet tyypillisiä erityisesti luonnontieteissä. Finalistiset selitykset perustuvat ajatukseen, että tietyn tapahtuman tai prosessin selittäminen edellyttää sen liittämistä käsitykseen tapahtuman tai prosessin päämäärästä.

Probabilistiset selitykset liittyvät useimmiten tilastolliseen päättelyyn, jossa tietyistä alkuehdoista voidaan tietyllä todennäköisyydellä päätellä lopputulos ja tämän päättelyn varmuusaste. Empiirisissä ihmis- ja sosiaalitieteissä tilastollisesta päättelystä on tullut keskeinen tutkimusmenetelmä. Tämän suuntainen kehitys alkoi jo 1700-luvun lopulla, kun tilastoista, jotka koskivat isorokkoon kuolemista, alettiin päätellä *todennäköisyyttä* kuolla isorokkoon. Todennäköisyyden tulkinta on kuitenkin synnyttänyt vilkasta keskustelua. Pelkistetysti keskustelu voidaan tiivistää kysymykseen, onko todennäköisyydessä kysymys maailman tai eräiden sen ilmiöiden ominaisuudesta vai tietojemme rajallisuudesta. Deterministit, kuten esimerkiksi Pierre-Simon de Laplace (1749-1827), ajattelevat, että maailmankaikkeus on perimmältään deterministinen. Kuitenkin erityisesti kvanttifysiikkaan liittyy filosofisia ongelmia, jotka ovat tulkittavissa siten, että maailma on perusluonteeltaan indeterministinen (Kallio-Tamminen, 2004; Nagel, 1979; Niiniluoto, 2007:). Psykologiassa on Kurt Lewinin (1931) klassiseen artikkeliin perustuen aina ajoittain ajateltu, että tilastollinen psykoterapiatutkimus ei ole psykoterapiailmion ymmärtämiseksi itsestään selvästi välttämätöntä, koska on ajateltu sen perustuvan tilastollisena tutkimuksena siihen, että tietomme psykoterapeuttisista prosesseista on vajavaista. Esimerkiksi Mikael Leimanin (2004a,

2004b, 2008) kritiikki tilastollista tutkimusta kohtaan näyttää perustuvan tähän todennäköisyyden tulkintaan. Filosofinen keskustelu probabilististen selitysten luonteesta muodostaakin tärkeän taustan psykoterapiatutkimuksen metodisten ristiriitojen ja ongelmien ymmärtämiselle.

Psykoterapian ymmärtämiseen on alusta alkaen liittynyt erilaisten näkökulmien jännitteisyys ja samanaikaisuus. Näkökulmissa on useimmiten yhdistynyt tietty näkemys selittämisen luonteesta, tiedon ehdoista eli epistemologiasta ja psykoterapiassa konstituoituvan olevan ontologisesta luonteesta. Jännitteisyys voidaan pelkistää kolmen akselin muodostamaan kuuteen ulottuvuuteen: Voidaan puhua rationalismi/antirationalismi -akselista, luonnontiede/ihmistiede -akselista ja myös historiallisuus/historiattomuus -akselista. *Antirationalismin* näkökulmasta psykoterapian alkumuotoja voidaan jäljittää esimoderneista parantamisinstituutioista ja 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla myös hengellisissä liikkeissä toteutetuista sielunhoitokäytännöistä. Myös psykoanalyysi voidaan liittää ainakin joiltain osin joko eurooppalaisen spekulatiivisen mystiikan tai juutalaisen hasidismien yhteyteen. Toisaalta psykoterapioita voidaan lähestyä *rationalistisesta näkökulmasta*, ja olettaa, että ne ovat jäännöksettä rationaaliskielellisesti haltuun otettavissa. *Luonnontieteellisestä näkökulmasta* voidaan todeta, että psykoanalyysi on ollut lähtökohdiltaan luonnontiede.

Jo Freudin (1895[1950]) ensimmäisessä luonnoksessa tieteelliseksi psykologiaksi oli voimakas neurobiologinen tendenssi. Toisaalta Freudia on kuitenkin toistuvasti pyritty tulkitsemaan uudelleen myös *hermeneuttisen perinteen tai ihmistiedefilosofian* näkökulmista (Habermas, 1972/2007; Ricoeur, 1970). *Historiallisuuden/epähistoriallisuuden* näkökulmasta voidaan todeta, että käsitykset psykoterapiasta – ja myös psykologiasta – eroavat sen suhteen, missä määrin niiden itseymmärryksessä on mukana kunkin ajankohdan historiallinen konteksti. Ajoittain psykoterapeuttisista näkemyksistä puhutaan dekontekstualisoituina, irrotettuina historiallisesta ympäristöstään. Ajoittain taas tarkasteluihin sisällytetään myös historiallinen analyysi. Samaan tapaan esimerkiksi Stephen Toulmin (1998) on kritisoinut filosofisten oppirakennelmien tutkimusta irrotettuna oman aikansa historiallisesta kontekstista. Erityisesti hänen kritiikkinsä kohdistuu René Descartesin filosofian tulkintaan. Toulminin näkökulmasta Descartesin filosofiaa on mahdotonta ymmärtää, ellei sitä liitetä oman aikakautensa poliittiseen ympäristöön, jota luonnehtivat uskonnollisen suvaitsevaisuuden haaksirikko ja 30-vuotisen sodan (1618-1648) kauhut. Samaan tapaan voidaan tarkastella myös psykoterapeuttisia teorioita. Esimerkiksi Freudin topografinen mielenteoria näyttäytyy ajoittain epähistoriallisena konstruktiona mielen rakentumisesta. Mutta sitä voidaan myös hahmottaa repliikkinä ensimmäisen maailmansodan massiivisten tuhovoimien ajankohtaistamaan kysymykseen ihmisen destruktiivisuudesta (Sampolahti & Laitila, 2019a).

Hahmotellut akselit eivät välttämättä edusta käsitteellisesti perusteltavissa olevaa tapaa tulkita psykoterapioita *sinänsä*. Esimerkiksi jako luonnontieteelliseen selittämiseen ja ihmistieteelliseen ymmärtämiseen on tieteenfilosofisessa mielessä vanhentunut. Siitä huolimatta jako näyttää edelleen muodostavan osan siitä aate- ja oppihistoriallisesta maaperästä, joka on määritellyt ja määrittelee

psykoterapeuttisen ajattelun muotoja. Akselit toisin sanoen eksplikoivat usein implisiittiseksi jääviä tapoja ajatella psykoterapioita, mutta tarkoitukseni ei ole esitellä tapaa *luokitella* psykoterapioita tai niiden käsittämisen historiallisia muotoja.

Toisin sanoen esittämäni nelikenttä ei pyri luokittelemaan psykoterapia-muotoja tai laajempia psykoterapeuttisia orientaatioita. Integratiivisen lähtöoletukseni mukaisesti esitetyt akselit, ja niistä muodostuva nelikenttä toimii sen sijaan heuristisena apuneuvona, jolla pyrin kuvaamaan sitä aatteellista ja filosofista maaperää, johon juurtuneena *kaikki* psykoterapiamuodot kasvavat. Joissain tapauksissa myös psykoterapiamuotojen sijoittelu on mahdollista ja mainitsenkin siitä joitain esimerkkejä, mutta lähtökohtanani on ajatus, että esitetyt akselit eivät jaottele psykoterapiamuotoja *per se*, vaan akselit ikään kuin lävistävät olemassa olevat psykoterapiamuodot ja perinteet. Näin muodostuvan jännitekentän ymmärtäminen on välttämätöntä, jotta voidaan ymmärtää sekä sitä maaperää, jossa psykoterapiat kasvavat että niitä muotoja, joita ne historiansa aikana ovat ottaneet ja ottavat edelleen. Kysymys on siis psykoterapeuttisen ajattelun, käytännön ja yhteiskunnallisten funktioiden kehittymisen ehdoista ja logiikasta. Näin esitettynä tämä maaperä myös perustelee ja osoittaa mahdolliseksi tutkimukseni antirationalistisen ja spekulatiiviseen mystiikkaan nojautuvan lähtökohdan.

Rationalismi/antirationalismi- ja luonnontiede/ihmistiede- akseleista muodostuu seuraavanlainen nelikenttä (kuvio 1).

	Luonnontieteellinen	Ihmistieteellinen
Rationalistinen	R-L	R-I
Antirationalistinen	A-L	A-I

KUVIO 1 Rationalismi/antirationalismi- ja luonnontiede/ihmistiede- akseleista muodostuva nelikenttä

Näin syntyy neljä erilaista peruskatsomusta tai metatason orientaatiota psykoterapioiden käsittämiseen: rationalistinen ja luonnontieteellinen, rationalistinen ja ihmistieteellinen, antirationalistinen ja luonnontieteellinen ja antirationalistinen ja ihmistieteellinen (kuvio 1). Rationalistinen ja luonnontieteellinen vaihtoehto edustaa katsantokantaa, jossa ajatellaan, että rationaaliskielellinen ajattelu tavoittaa psykoterapiailmiön kokonaisuudessaan, ja selittämisen logiikka noudattelee luonnontieteellisen selittämisen ihannetta. Esimerkiksi klassinen behaviorismi (Beck, 1972) tavoittelee tällaista ymmärtämistä, samoin fysikalistisen aivotutkimuksen soveltaminen psykoanalyysin käsittämiseen (Levin, 2004) ja psykoanalyysin käsittämisen kausaaliluonnontieteelliset mallit (Ihanus & Talvitie, 2007; Rubinstein, 1997). Rationalistisen ja ihmistieteellisen ajattelun näkökulmasta psykoterapiat ovat myös rationaalisesti ymmärrettävissä, mutta ymmärtämiseen johtava metodi poikkeaa luonnontieteellisestä metodista. Tämä katsomus koros-

tuu etenkin psykoanalyysin hermeneuttisissa tulkinnoissa, joissa ajatellaan Freudin erehtyneen luomansa psykoanalyysin ominaislaadun ymmärtämisessä (Habermas, 1972/2007; Ricoeur 1970). Jürgen Habermasin Freud-luenta on tästä havainnollinen ja edustava esimerkki:

Psykoanalyysi on ainoa konkreettinen esimerkki tieteestä, joka sisältää ajatuksen itse-reflektiosta. Sen oma sisäinen logiikka avaa mahdollisuuksia, jotka positivismi oli sulkenut. Nämä mahdollisuudet eivät kuitenkaan toteutuneet. Syynä oli Freudin, alun perin fysiologin, oma tieteellinen väärinymmärrys psykoanalyysin luonteesta. (Habermas 1972, 214)¹

Habermas tulkitsee johdonmukaisesti psykoanalyysia lääketieteellisestä diskursista poikkeavalla tavalla. Mutta hän ei ainoastaan tulkitse, vaan myös toimittaa ja redusoi psykoanalyysia omiin tarkoituksiinsa sopivaksi. Habermasin tarkoitushan ei tunnetusti ollut esittää tulkintaa psykoanalyysista sinänsä, vaan kehittää omaa kriittistä hermeneuttista teoriaansa. Myös suomalainen Lauri Rauhala (1969) on esittänyt saman suuntaisen luennan psykoanalyysin taustaoletuksista väitöskirjassaan *Intentionality and the problem of unconscious*. Rauhalan mukaan Freud on eksplisiittisesti sitoutunut ajatukseen psykoanalyysin biologisneurologisesta perustasta, mutta käytännössä kuitenkin rakentaa psykoanalyysia toisista, ihmistieteille tyypillisistä, lähtökohdista. Rauhala menee ajattelussaan niin pitkälle, että olettaa psykoanalyysin sisäisen ristiriitaisuuden johtavan tulevaisuudessa siihen, että johdonmukaisemmat ihmistieteellisistä lähtökohdista rakennetut käsitykset psykoterapioista tulevat syrjäyttämään klassisen psykoanalyysin ja palauttamaan tiedostamattoman tutkimukseen empiirisen ja filosofisen tutkimuksen yhteyden:

Toinen merkittävä näkökohta on, että von Hartmannin näkemykset ovat tulleet uudelleen ajankohtaisiksi fenomenologien ja eksistenssifilosofien tavoissa määritellä tiedostamattoman ongelmaa. Perinteinen tapa tulkita tiedostamatonta laajasti näyttää jatkuvan edelleen syvyyspsykologisen välisoiton jälkeen. (Rauhala, 1969, 71-72)

Rauhala viittaa edellä erityisesti Heideggerin yhteistyöhön Medard Bossin ja Ludwig Binswangerin kanssa. Sitaatissa mainittu Eduard von Hartmann julkaisi 1869 teoksen *Philosophie des Unbewussten*, jossa hän yhdistää psykologisia ja filosofisia tarkastelutapoja ja kritisoi yksipuolista luonnontieteiden mallin mukaista lähestymistapaa.

Antirationalistinen ja luonnontieteellinen kanta puolestaan lähestyy kysymystä siten, että havaittavissa olevien prosessien osalta psykoterapeuttiset ilmiöt ovat luonnontieteellisin metodein selitettävissä, mutta prosessissa konstituoituu jotakin, joka on kielellisrationaalisen tarkastelun ulkopuolella. Vastaavasti *ihmistieteellinen ja antirationalistinen* katsomistapa viittaa käsitykseen, jossa ajatellaan, että psykoterapiat ovat ymmärrettävissä vain ihmistieteellisen asennoitumisen perusteella, mutta että samaan aikaan psykoterapeuttisissa prosesseissa tulee näkyviin jotain sellaista, joka ei ole kielellis-rationaalisesti ymmärrettävissä.

¹ Suorat lainaukset ovat tekijän suomentamia, ellei kirjallisuusluettelosta muuta ilmene.

Käsitys antirationalistisen tai mystisen ulottuvuuden olemassaolosta ankuroituu spekulatiivisen mystiikan perinteeseen, jossa on ajateltu, että todellisuudessa on jokin sellainen ulottuvuus, jota ei voida empiiris-rationaalisesti tavoittaa. Perinteen lähtökohtia voidaan jäljittää aina Platonista, uusplatonismista ja Augustinuksesta alkaen. Sekulaareja muunnelmia ovat esittäneet esimerkiksi Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Wittgenstein ja Heidegger (Weeks, 1993; Sampolahti & Laitila, 2019b).

Spekulatiivisen mystiikan näkökulma psykoterapioihin tulee helpommin ymmärrettäväksi, jos aluksi tarkastellaan Arthur Schopenhauerin käsityksiä arkkitehtuurista ja kuvanveistosta ja erityisesti valon ilmenemistä osana näitä taide-*muotoja*. Schopenhauerin (1818/2008) tarkastelu on hänen magnum opuksensa *Die Welt als Wille und Vorstellung* kolmannessa osassa. Kummassakin taidemuodossa aistimme valon leikin ja sen synnyttävät vaihtelevat varjot teosten pinnalla. Schopenhauerin näkökulmasta tämä kokemus antaa meille oikean käsityksen valon perimmäisestä luonteesta toisin kuin valon fysikaaliset teoriat. Voidaan puhua Schopenhauerin esteettisestä fenomenologiasta tai esteettisestä asennoitumisesta maailmaan. Tällainen näkemys kokemuksesta liittyy Schopenhauerin kahdessa mielessä spekulatiivisen mystiikan perinteeseen. Ensinnäkin maailmassa näyttyy ulottuvuus, joka ei ole rationaalisesti haltuun otettavissa. Toiseksi tätä antirationalistista tai mystistä ulottuvuutta voidaan lähestyä spekulatiivisesti. Kysymyksessä ei ole siis pelkästään emotionaalinen kokemus, vaan tätä ulottuvuutta voi ainakin jossain mielessä lähestyä myös filosofisesti ja käsitteellisesti. Tässä mielessä spekulatiivinen mystiikka on erityisesti saksalainen ilmiö. Esimerkiksi Espanjassa mystiikka sai toisenlaisia muotoja mm. Ramon Llullin (1983) ja Avilan Pyhän Teresan (1981) kokemuksissa ja ajattelussa. Totta kai sekä esteettisen että mystisen kokemuksen aineelliset korrelaatit ovat myös rationaalis-empirisesti tutkittavissa, mutta itse välitön elämys jää silloin tavoittamatta. Samalla tavalla voidaan ajatella, että psykoterapiassa konstituoituu kokemus, jota empiirirationaalinen tutkimus ei periaatteessakaan voi tavoittaa. Sekä Schopenhauerin esteettinen fenomenologia, mystinen kokemus ja myös psykoterapiassa rakentuva välitön kokemus edustavat ja viittaavat spekulatiivisen mystiikan edustamaan suuntaan, jossa maailmaan voidaan luoda katse, jossa paljastuu jotain toisenlaista verrattuna loogis-empiriseen maailman käsittämisen tapaan.

Keskeinen spekulatiivisen mystiikan historiallinen lähtökohta on kirkkoisä Augustinuksen filosofiassa. Teoksessa *De civitate dei* (Augustinus, 1980) spekulatiivisen mystiikan ydinajatus tuli määriteltyä ensimmäistä kertaa tavalla, jollaisena se säilyi myös keskiajan ja uuden ajan sakraaleissa ja sekulaareissa mystiikan muunnelmissa. Augustinus pyrki poliittis-teologisessa laajassa pamfletissaan yhdistämään kristinuskkoa ja roomalais-kreikkalaista antiikin sivistystä. Näin tehdessään hän tuli esittäneeksi näkemyksen, että fenomenaalinen maailma koostuu kahdesta ulottuvuudesta, jotka muodostavat sisäkkäisen rakenteen. On olemassa *civitate dei* ja *civitate terrene*, Jumalan maailma ja ihmisten maailma.

Augustinuksen ohella toinen spekulatiivisen mystiikan ontologiaa muovannut ja sitä ilmaiseva mielikuva on esitetty myöhäiskeskiajalla syntyneessä mystistä spiritualiteettia ilmentävässä kirjoituksessa *Theologia Germanica*. Tekstin

kirjoittajaa ei tunneta, mutta se on mitä ilmeisemmin syntynyt Mestari Eckhartiin (1260-1327 tai 1328) liitetystä ajatteluperinteestä, kuitenkin hänen kuolemansa jälkeen. Siihen sisältyvä metafora kahdesta silmästä kuvaa kauniisti spekulatiivisen mystiikan käsitystä maailmasta kahdenlaisena:

Mutta nämä kaksi sielun silmää eivät voi työskennellä samaan aikaan. Jos oikea silmä tahtoo katsoa ajattomuuteen, täytyy vasemman silmän lakata toimimasta, ja olla kuin se olisi kuollut. (*Theologia Germanica*, 20)

Ajatus kahdesta todellisuuden ulottuvuudesta, joista toinen on rationaalisen katseen selitettävissä, ja toinen taas luonteeltaan jotain toisenlaista, on se ajatuksellinen rakenne, jota spekulatiivinen mystiikka on eri muodoissaan toistanut, ja joka tulee näkyviin viime vuosisadan alussa myös Ludwig Wittgensteinin ja Martin Heideggerin filosofioissa. Kun tässä tutkimuksessa puhutaan spekulatiivisesta mystiikasta, tarkoitetaan tätä ajatuksellista rakennetta. Ehkä käsitteellistä ajattelua selkeämmin spekulatiivinen mystiikka tulee kuitenkin näkyviin maalaustaiteessa, esimerkiksi Tiziano Vecellion maalauksessa *Amor sacro e amor profano* (kuva 1):



KUVA 1 Tiziano Vecellio, *Amor sacro e amor profano* (Taivaallinen ja maallinen rakkaus)

Alun perin Tizian teki maalauksen *Amor sacro e amor profano* (kuva 1) Niccolò Aurelion ja Laura Bagarotton häihin mahdollisesti vuonna 1514. Se sisältää allegorisen vertauksen, jossa morsiamen rinnalla on kuvattuna sama nuori nainen Venuksen hahmossa taivaan loppumattomassa ilossa ja täyttymyksessä. Maalaus nimettiin kuitenkin uudelleen 1600-luvulla, jolloin se sai nimen, jolla se nykyisin tunnetaan: *Amor sacro e amor profano*. Siten nimettynä se viittaa spekulatiiviselle mystiikalle ominaiseen tapaan nähdä todellisuus kahdenlaisena. Uudelleen nimetyssä maalauksessa voi nähdä rinnakkain, erillisinä, kuitenkin erottumattomina, kaksi rakkautta. Kuvan oikeapuolen taustalla näkyy kirkko, ja kuvan vasemmalla puolella puolestaan kaupunki. Venuksen poika Cupido leikkii todellisuuksien välillä, yhdistäjänä ja rakkauden hedelmänä, halun ja kiintymyk-

sen jumalana. Maallinen ja taivaallinen rakkaus eivät asetu tässä luennassa vastakohdiksi vaan pikemminkin erilaisen katseen luomiksi todellisuuden dimensioiksi. Samalla tavalla myös psykoterapiaa voidaan tarkastella sekä rationaalisen että transsendentaalisen näkökulmista.

Esitettyä tapaa hahmottaa sitä maaperää, josta psykoterapiat ovat historiallisesti versoneet mutkistaa vielä se, että kaikkiin hahmoteltuihin vaihtoehtoihin sisältyy kysymys historiallisen analyysin tarpeellisuudesta eli esittämäni kolmas akseli tai ulottuvuus. Tämä akseli hahmottelee kysymystä, voidaanko psykoterapeuttista ajattelua ja sen yhteydessä esitettyjä teorioita ymmärtää ottamatta huomioon sen syntyyn vaikuttanutta historiallista kontekstia vai edellyttääkö ymmärtäminen vallinneen historiallisen tilanteen huomioon ottamista.

Näin muotoilluista psykoterapian käsittämisen pooleista voimakkaimpina viime vuosikymmeninä ovat vaikuttaneet pyrkimys ymmärtää psykoterapiaa rationaaliskielellisenä tilanteena ja pyrkimys ymmärtää psykoterapiat luonnontieteenä, erityisesti lääketieteenä. Tätä tulkintaa psykoterapioista rationaalisesti ymmärrettävänä ja lääketieteeseen nivoutuneena praksiksena on voimistanut Yhdysvalloissa tapahtunut psykoanalyysin voimakas liittoutuminen luonnontieteellisen psykiatrian kanssa (Bergmann, 2000), viime vuosikymmeninä tapahtunut psykoterapioiden ja psykoterapiatutkimuksen medikalisaatio ja myös aivotutkimuksen ja psykoanalyysin vuoropuhelu. Seuraavassa käsittelen esitettyjä akseleita medikalisaation, luonnontiede vai ihmistiede -debatin ja transsendenssin näkökulmista. Esimerkkinä esittämieni akselien hyödyntämisestä konkreettisen kiistakysymyksen käsittelyyn tarkastelen myös *Psykologia*-lehdessä vuosina 1990-1993 käytyä keskustelua Vuorisen (1990a) teoksessaan *Persoonallisuus ja minuus* esittämästä minuuden kokonaishahmotuksesta. Kyseinen keskustelu liittyy ennen kaikkea psykologiatieteen itseymmärrykseen, mutta koska sen lähtökohta on psykoanalyttisessa ajattelussa, jossa tunnetusti fuusioituvat sekä käsitykset mielen ymmärtämisestä että sen hoidosta, pidän keskustelua relevanttina myös tutkimukseni kontekstissa. Keskustelun mielenkiintoa lisää se, että suunnilleen samaan aikaan tapahtui perheterapioiden kehityksessä rinnakkainen ilmiö. Silloin ns. perhepeliteoria sai osakseen kritiikkiä, joka liittyi samaan oppihistorialliseen ilmiöön kuin Vuorisen teoksesta käyty keskustelu (Sampolahti, 1997).

2.2 Medikalisaatio ja psykoterapia

Medikaalisella analogialla on kaksi erilaista merkitystä. Sillä voidaan viitata lääkärin ja potilaan väliseen dialogiin psykoterapian perusmuotona. Mutta sen avulla voidaan myös pyrkiä liittämään psykoterapioita modernin lääketieteen yhteyteen ja tulkita psykoterapioita sille tyypillisten kategorioiden ja selittämistapojen avulla. Historiallisesti varhaisemmassa medikaalisessa analogiassa mielen hoito liittyi sekä sairausmetaforaan että käsitykseen lääkärin ja potilaan välisestä dialogista. Hieman anakronistisesti voidaan sanoa, että varhainen medikaalinen metafora perustui dialogiseen mielikuvaan lääkärin tehtävästä. Antiikin aikana lääkäri hoiti ruumista ja vakavia ”psykiatrisia tiloja” ja filosofia/filosofit

muuta psyykkistä kärsimystä. Platonin dialogeissa *Valtio* (Platon 1981) ja *Lait* on kuvattu eräänlaisen varhaisen psykiatrisen hoidon järjestelmä:

...tuomarin on lain mukaisesti määrättävä järkiinpalautuslaitokseen vähintään viideksi vuodeksi ne, jotka ovat toimineet vain järjettömyyttään, eivätkä vain luonteen ja tapojen heikkoudesta. Tänä aikana ei heidän luonaan saa käydä kukaan muu kansalainen kuin yöneuvoston jäsenet, jotka käyvät heitä tapaamassa voidakseen ojentaa heitä ja pelastaa heidän sielunsa. Se, joka vankeusaikansa päättyessä näyttää tulleen järkiinsä, saa siirtyä asumaan järkevien ihmisten pariin... (Platon, 1999c, 909a)

Erityisesti hellenistisellä kaudella stoalainen filosofia rakentui mielikuvalle sielun parantamisesta. Martha Nussbaum (1994) ja Suomessa myös Kalle Kuusimäki (2001) ja Malin Grahn-Wilder (2016) ovat kiinnittäneet huomiota tähän antiikin filosofian parantamisfunktioon. Hellenistis-roomalaisella kaudella filosofian kenttä pirstoutui ja erilaiset ristiriitaisia näkemyksiä esittäneet filosofikoulut alkoivat kilpailla yleisön suosioista. Näistä tunnetuimpia olivat stoalaisuus, epikurolaisuus ja skeptisismi (Grahn-Wilder, 2016; Hadot, 1995; Jones 1970). Keskinäisistä erimielisyyksistään huolimatta filosofikouluilla oli osittain yhteiset lähtökohdat. Ne hyväksyivät esimerkiksi ajatuksen, että kaikkien ihmisten yhteinen ja universaali pyrkimys on tavoitella onnellisuutta. Ne myös poikkeuksetta määrittivät filosofian ja filosofien tehtäväksi toimimisen sielun lääkäreinä. Lääkäri parantaa ruumiin sairauksia ja ruumiin kärsimystä. Filosofit puolestaan parantaa sielun sairauksia ja sielun kärsimystä. Nussbaum (1994) on puolustanut kantaa, jonka mukaan lääkäri-analogia on keskeinen tulkinnallinen prinssiippi, kun pyritään ymmärtämään hellenistisiä filosofikouluja. Analogia paljastaa, mikä on näiden filosofisten suuntautumisten menetelmällinen, sisällöllinen ja myös käytännöllinen tavoite. Se myös ilmaisee, miten hellenistinen filosofia sekä poikkeaa monista myöhemmistä filosofisista asennoitumisista että muistuttaa niitä. Hellenistinen perinne siirtyi myöhemmin osaksi idän kirkkojen sielunhoitokäytäntöjä. Lännessä kehitys kulki eri suuntaan. Henkilökohtainen keskustelu ja ajatus siihen liittyvästä sairaus- ja parantamismielikuvasta palasivat vasta uskonpuhdistuksen ja 1500-luvulla alkaneen yksilöllisyyden korostumisen myötä (Saarinen, 2003).

Yleensä medikalisaatiosta puhutaan kuitenkin toisessa merkityksessä. Sillä viitataan nimenomaan moderniin lääketieteeseen, sen liittoutumiseen luonnontieteiden kanssa, diagnoosikeskeisyyteen sekä Foucault'n (2013) kuvaamaan prosessiin, jossa kärsivästä ihmisestä kehittyi moderni lääketieteellinen *tapaus*. Tässä lääketieteen transformaatiossa myös potilaan ja lääkärin välisen dialogin ymmärtäminen muuttui. Lääkärin katse ei enää kohdistunut kärsivään ihmiseen sinänsä, vaan siihen patologiseen prosessiin, joka tulee näkyviin lääketieteellisten havaintomenetelmien avulla. Samalla medikaalinen analogia kehittyi ja loitontui sen alkuperäisistä dialogisista lähtökohdista antiikissa ja varhaisella keskiajalla.

1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla luonnontieteet kehittyivät nopeasti. Samaan aikaan materialistinen ja positivistinen filosofia lisäsivät suosiotaan. Vuosisadan vaihteen Wienistä kehittyi sekä tieteen että industrialismin keskus. Freudin uran alku kehittyi tässä samassa aatteellisteknologisessa ympäristössä.

Nuorella Freudilla tuskin olisi ollut vaikeuksia liittyä Berliinin fysiologisen seuran ”pyhään valaan”. Emil du Bois-Reymond kirjoitti vuonna 1842:

Brücke ja minä vannoin pyhän valan pannaksemme toimeen tämän totuuden: Organismissa eivät vaikuta mitkään muut kuin tunnetut fysikaaliskemialliset voimat. Jos emme pysty selittämään kaikkia ilmiöitä näiden voimien perusteella, se johtuu vain siitä, että emme tunne kaikkia niiden vaikutusmekanismeja tai emme ole vielä löytäneet kaikkia voimia. Kaikki aineessa vaikuttavat voimat ovat lopulta palauttavissa veto- ja työntövoimiin. (Holt, 1968, 202)

Freudin (1895/1950) postuumisti julkaistu luonnostelma *Entwurf für einer Psychologie* edustaa tapaa tulkita muotoutumassa olevaa psykoanalyysia aikakauden luonnontieteellisten näkemysten mukaisesti. Vaikka Freud itse, samoin kuin jälkipolvet, ovat suhtautuneet luonnostelmaan ristiriitaisesti, on perusteltua pitää esitettyä psykoanalyysin luonnontieteellistä tulkintaa yhtenä niistä säikeistä, joista Freud ei koskaan yksiselitteisesti luopunut, ja josta tuli merkittävä tekijä psykoanalyysin myöhemmässä kehityksessä. Samaan aikaan on syytä huomauttaa, että valitettavasti Freudin luonnostelman käännökseksi hyväksyttiin vuonna 1950 anakronistisesti *Project for a scientific psychology*. Otsikko viittaa tässä muodossaan valmiimpaan näkemykseen siitä, mitä psykoanalyysi tieteellisenä psykologiana voisi tarkoittaa. Luonnostelman kirjoitusaikana ajatus tieteellisestä psykologiasta oli vasta muotoutumassa ja ajatus tieteellisyydestäkin tarkoitti tuohon aikaan muuta kuin nykyisin. Freudin tekstin käännöksen valmisteluvaiheessa oli esillä myös käänös ”Sketch for a psychology”, joka olisikin paremmin tavoittanut Freudin oman tekstin kokeilevan luonteen (Freud, 1895/1950). Käänöstä valmisteltiin 1940-luvun lopulla, jolloin psykoanalyysia pyrittiin määrätahotoisesti tarkastelemaan osana akateemista tieteellistä psykologiaa ja etenkin luonnontieteellistä psykiatria. Siinä tilanteessa James Strachey päätyi käännökseen, jollaisena Freudin tekstin englanninkielinen versio nykyisin useimmiten tunnetaan.

Freudin saksalaisen tekstin käännöksissä käytetyt sanavalinnat ovat yleisemminkin saaneet kritiikkiä osakseen Esimerkiksi Bruno Bettelheim (1982) ja Suomessa Jussi Silvonen (1997) ovat kritisoineet Freudin teosten englanninkielistä laitosta siitä, että siinä Freudin ajattelua ja kieltä ei ole ainoastaan käännetty toiselle kielelle, vaan siinä on samalla tulkittu Freudia luonnontieteellisen lähtökohdan mukaisesti. Samalla Freudista on esitetty tulkinta, joka joko ei pidä paikkaansa, tai vähintäänkin edustaa yhtä tiettyä, joskin mahdollista, lukutapaa. Taipumus tulkita Freudia luonnontieteellisesti on tosin ilmiönä vanhempi. Freud teki vuonna 1909 yhdessä Jungin ja Ferenczin kanssa matkan Yhdysvaltoihin. Clark-yliopisto oli kutsunut hänet paitsi ottamaan vastaan lakitieteen kunniahtorin arvon, myös pitämään luentosarjan psykoanalyysista. Luennoissaan hän piti yllä ajatusta paitsi psykoanalyysista osana luonnontieteitä ja lääketiedettä myös psykoanalyysin liittymistä humanistisiin tieteisiin. Tämä Freudin ajattelun toinen puoli tuli kuitenkin sivuutetuksi psykoanalyysin amerikkalaisessa oppihistoriassa (Bergmann, 2000; Gay, 1990; Hale, 1971/1995). Lähivuosina ilmes-

tyvä Freudin koottujen teosten uudistettu laitos tulee korjaamaan joitain räikeimpiä käänös- ja tulkintavirheitä. Kuitenkin psykoanalyysin jo vakiintunut terminologia tulee säilymään pääosin ennallaan (Solms, 2018).

Ajatus alkuperäisen Freudin ajattelun rekonstruoinnista lienee yhtä epätoivoinen yritys kuin historiallisesti alkuperäisen Jeesuksenkin ajattelun restauraatio. Tämä ei ole kuitenkaan estänyt tämän suuntaisia yrityksiä, joita ovat esittäneet esimerkiksi Paul Ricoeur (1970), Jürgen Habermas (1972), Jacques Lacan (2006) ja juuri Bettelheim. Silvonen lieneekin oikeassa todetessaan, että Freudin ajattelu itsessään on monitulkintaista ja avaa mahdollisuuksia monenlaisiin jatkokehittelyihin. Näissä kehittelyissä ei silloin kuitenkaan voida tavoitella ylimääräisestä kuonasta puhdistettua historiallista rekonstruktiota Freudista ja hänen ajattelustaan vaan sen sijaan erilaisissa tilanteissa toteutuneiden Freud-luentojen hermeneuttisen ymmärtämisen eri kerroksia. Näitä kerrostumia ei myöskään voida arvioida pelkästään viittaamalla historialliseen Freudiin. Kuten Joseph Sandler (1992) on todennut, psykoanalyttisia käsitteitä ja ajattelumuotoja ei voi ymmärtää ilman niiden vaikutushistorian tuntemista, josta käsin ne myös saavat merkityksensä. Psykoanalyysin ja psykoanalyttisten teorioiden ymmärtämisen ehto *sine non qua* on niiden historian ja aatteellisten ympäristöjen tunteminen.

Freudin pakkomiellestä korostaa psykoanalyysin tieteellisyyttä ja etenkin luonnontieteellisyyttä voidaan ymmärtää toisestakin näkökulmasta. Brigitte Hamann (1996) on muistuttanut, että Freudin Wien oli paitsi kulttuurin, filosofian ja tieteen Wien (Janik, & Toulmin, 1973), myös Hitlerin ja antisemitismin Wien. Sinne eri puolilta Habsburgien valtakuntaa muuttaneet juutalaiset joutuivat väistämättä muodostamaan jonkinlaisen suhteen omaan juutalaiseen perintöönsä. Useimmat immigrantit olivat luopuneet juutalaisista traditioista. Näin oli tehnyt myös Freudin isä Jacob, vaikka hänen oma isänsä olikin ollut hasidistinen rabbi. Käytännöllinen assimilaatio ei kuitenkaan ratkaissut kokonaan identiteettiongelmia. Nouseva antisemitismi pakotti emigroituneet juutalaiset valitsemaan syvenevän assimilaation ja syvenevän juutalaisen identiteetin väliltä. Freud ja myös Arthur Schnitzler samaistivat juutalaisen perinteen ja hellittämättömän rationalismin ja tieteellisen asennoitumisen. Tästä näkökulmasta juutalaiset ovat tieteen etuvartiossa, ja kristityillä on taakkanaan taipumus taikauskoon, mystiikkaan ja mytologiaan. Tämä tuli näkyviin ajoittain Freudin erilaisessa suhtautumisessa juutalaisiin ja kristittyihin seuraajiinsa. Hänen kirjeenvaihdostaan erityisesti Karl Abrahamin kanssa käy ilmi, miten Freud strategisista syistä valitsi Jungin perintöprinssikseen, mutta miten hän samaan aikaan piti juutalaisia rotusukulaisuuden (*Rassenverwandtschaft*) perusteella, kuten siihen aikaan oli tapana sanoa, vastaanottavaisempina psykoanalyysille. Taktisista syistä tämä rotusukulaisuus oli kuitenkin syytä kätkeä (Gay, 1990). Freud kirjoitti Karl Abrahamille toukokuussa 1908:

Ole kärsivällinen äläkä unohda, että Sinun on paljon helpompi seurata ajatuksiani kuin Jungin...Rotusukulaisuuden (racial kinship) perusteella olet lähempänä älyllistä ominaislaatua kuin Jung. Hän voi kristittyinä ja papin poikani löytää tien luokseni vain suurta sisäistä vastarintaa tuntien. (Freud & Falzeder, 2002, 38(28F))

Immigrantit saattoivat kuitenkin valita myös toisin. Esimerkiksi sionismin perustaja Theodor Hertzl ja kirjailija Richard Beer-Hofmann päätyivät lujittamaan juutalaista, ei-eurooppalaista ja itämaista identiteettiään. He loitontuivat eurooppalaisuudesta sellaisena kuin se ilmeni vuosisadan alun Wienissä (Le Rider, 1993). Näin Freudin kiintymys tieteeseen ja erityisesti luonnontieteeseen ilmensi erästä ratkaisua juutalaisten immigranttien ristiriitaiseen kokemukseen omasta identiteetistään toisaalta itämaisina ja juutalaisina, ja toisaalta taas eurooppalaisina antiikin kreikkalaisen sivistyksen perillisinä. Tässä yhteydessä on syytä todeta, että juutalaisuus ja kristinusko eivät historiallisesta näkökulmasta muodosta kahta niin erilaista ja vastakkaista ajatteluperinnettä kuin millaisena tilanne näyttäytyi vuosisadan vaihteen Wienissä (Korpela, 2015; Mikkeli, 1999). Tässä yhteydessä riittää vain viittaaminen Espanjan maurihallitsijoiden aikana vuosina 711-1492 erityisesti Andalusiassa pitkään vallinneeseen monikulttuuriseen ja moniuskontoiseen kukoistavaan kulttuuriin, jossa syntyi elävä ja produktiivinen yhteisö, jossa toteutui hedelmällinen vuorovaikutus paitsi juutalaisten ja kristittyjen, myös muslimien kanssa. Kärjistynyt tilanne Wienissä liittyi silloiseen kulttuuris-demografiseen tilanteeseen ja Habsburgien valtakunnan rappeutumiseen, mikä osaltaan johti jännitteiden kärjistymiseen ja ensimmäisen maailmansodan puhkeamiseen.

Yhteenvetona voidaan todeta, että ”luonnontieteellisen ja medikaalisen Freudin” narratiivi on syntynyt kolmessa vaiheessa 1800-luvun jälkimmäisen puoliskon ja 1900-luvun puolivälin välisenä aikana. Ensimmäinen vaihe alkoi jo Freudin ollessa pieni poika tai ehkä vieläkin aikaisemmin. Kun hänen isänsä valitsi uskonnottomuuden ja sekularismin niiksi strategioiksi, joiden avulla hän monien muiden juutalaisten tavoin pyrki perheensä kanssa integroitumaan uuteen ympäristöön 1800-luvun lopun Wienissä, siitä tuli myös Freudin oma tapa assimiloitua uuteen ympäristöön (Hamann, 1996). Toisessa vaiheessa Freud omaksui aikakautensa luonnontieteellisen maailmankuvan ja uskon tieteiden edistykseen ja kykyyn ratkaista vielä ratkaisemattomia ongelmia. Kolmas vaihe tapahtui Freudin kuoleman jälkeen, kun sekä poliittisista, oppihistoriallisista että aatehistoriallisista syistä oli luonnollista tulkita psykoanalyysi-tiedettä nimenomaan osana luonnontiedettä. Ei ole yllättävää, että Standard Edition, joka valmisteltiin noina samoina vuosina (1953-1974), sai sekä kielellisesti että sisällöllisesti luonnontieteisiin nojaavan tulkinnan. Elettiin silloin voimakasta luonnontieteiden nousukautta, joka oli valtaosin syrjäyttänyt maailmansotien välisen ajan antirationalistiset ja humanistiset suuntaukset, ja nimenomaan luonnontieteisiin perustuva lääketiede oli se suuntaus, johon psykoanalyysi halusi tulla liitettyksi (Bergmann, 2000; Heims, 1991).

Vaikka Freudin ajattelun luonnontieteellisyyteen ja sen motivaatioperustaan voidaankin siis esittää sekä varauksia että erilaisia kontekstuaalisia selityksiä, juuri ne piirteet hänen ajattelussaan mahdollistivat sen, että psykoterapia ei jäänyt lääketieteen, ja laajemmin koko tieteellisen yhteisön, ulkopuolelle. Vaikka Freud varhaistuotannossaan pyrki liittämään psykoanalyysin osaksi luonnontieteitä, psykoanalyysi on ollut suhteellisen haluton liittämään luonnontieteille

ominaisia matemaattisia menetelmiä omaan itseymmärrykseensä. Sen sijaan korkeellisessa akateemisessa psykologiassa tilastollisen mittaamisen ja analysoinnin yleistymisen vaikutti osaltaan psykologiatieteen ja lääketieteen liittoon psykoterapian ymmärtämisessä. Psykologisen teorianmuodostuksen ja psykoterapian kannalta kehitys on ollut myös ongelmallista. Lewinin (1931) artikkeliin viitaten voidaan sanoa, että psykologiatiede ja psykoterapiatutkimus ovat kyllä ottaneet käyttöön matemaattistilastollisia menetelmiä, mutta ne ovat huomattavasti vähäisemmässä määrin ottaneet käyttöön luonnontieteelliseen ymmärtämiseen tyypillistä ajatusta universaaleista laeista. Tästä on seurannut, että psykologiatiede aikanaan, kuten Lewin (1931) osoitti, ja psykoterapiatiede nykyisin, kuten Leiman (2004a, 2008) on huomauttanut, ovat alttiita taantumaan aristoteliselle tieteelle tyypillisiin selitysmalleihin, joissa selitystä ei etsitäkään kausaalisista suhteista ja yleisistä laeista, vaan entiteettien olemuksesta ja keskimääräisyyksiin perustuvasta ajattelusta. Myös Vuorisen (1990a) kunnianhimoinen ihmismielen kokonaishahmotuksen yritys kritisoi tilastollisia menetelmiä samoista lähtökohdista. Stokastisen päättelyn vallatessa alaa mahdollisuus ymmärtää yksittäisen tapauksen dynamiikkaa universaalien lainalaisuuksien perusteella menetetään. Tätä voidaan pitää keskeisimpänä medikalisaation ja tilastollisten menetelmien sisäisen logiikan ongelmista ja monista psykoterapiatutkimusta muokanneista vaikutuksista.

Varsinaisesta psykoterapia-ajatelman medikalisaatiosta voidaan puhua kuitenkin vasta toisen maailmansodan jälkeen. Silloin psykoanalyttinen egopsykologia pyrki liittoutumaan aikakauden medikaalisen psykiatrian kanssa (Bergmann, 2000; Hartmann, 1959). Ehkä vielä merkittävämpää oli kuitenkin, että Eysenck (1952, 1961, 1966) julkaisi sarjan artikkeleita, joissa hän pyrki selvittämään, ovatko perinteiset psykoterapiat ja käyttäytymisterapiat tehokkaita hoitomuotoja, jos niitä verrataan spontaanin paranemiseen tai tavanomaiseen hoitoon, joka ei juurikaan sisällä psykoterapeuttisia elementtejä. Eysenckin tulos oli, että sekä psykoanalyysi että eklektiset terapiat ovat tehottomampia kuin spontaani paraneminen tai tavanomainen hoito. Toisin sanoen perinteiset psykoterapiat osoittautuisivat haitallisiksi hoitomuodoiksi. Samaan tulokseen päätyi myös Eysenckin oppilas Stanley Rachman (1971, 1977) joitain vuosia myöhemmin. Vaikka Eysenck on puolustanut kantaansa myöhemminkin esimerkiksi kirjassaan *Rebel with a cause* (Eysenck, 1990), myöhemmin hänen saamansa tulokset ovat lukuisten meta-analyttisten tarkastelujen myötä osoittautuneet virheelliseksi (Wampold & Imel, 2015). Tähän on kaksi syytä. Ensinnäkään hänellä ei vielä ollut käytössään tutkimusaineistoja, joista olisi voitu muodostaa tilastollisesti asianmukaisella tavalla sekä hoitoryhmä että kontrolliryhmä. Toisin sanoen Eysenckin aineistoon ei voitu korrektisti soveltaa tilastollisia tutkimusmenetelmiä. Hänen käyttämänsä tutkimusasetelma sisältää myös muita ongelmia. Tilastomenetelmien käyttöön liittyvän kritiikin lisäksi voidaan esittää kysymys, muodostavatko käyttäytymisterapiat ja ns. perinteiset psykoterapiamuodot teoreettisesti riittävän selkeästi erotettavat vaihtoehdot. Kliinisen käytännön näkökulmasta voidaan myös huomauttaa, että käytännön psykoterapiatyössä esitetyt vaihtoehdot esiintyvät harvoin – jos koskaan – riittävän puhtaina, jotta esitettyä

vertailua voitaisiin tehdä (Wampold & Imel 2015). Mainituista puutteista huolimatta Eysenckin ja Rachmanin tutkimukset ovat vaikuttaneet tapaamme katsoa psykoterapiaa ja ajatella sitä. Ne ovat suurelta osin muovautuneet lääketieteellisen mallin mukaisten tutkimusstrategioiden ja myös lääketieteen mukanaan tuoman statuksen ja hyödyn vuoksi modernin lääketieteen mukaisiksi. Luonnollisesti psykoterapiaa tutkitaan monella tapaa. Medikaalisten tuloksellisuustutkimusten lisäksi tehdään kvalitatiivista prosessitutkimusta, asiakaskokemustutkimusta, perinteisiä case-study -tutkimuksia jne. Erityisesti psykoanalyysin piirissä on tehty tämän lisäksi filosofista psykoanalyysin tutkimusta ja oppihistoriallista tutkimusta. Mutta jos tarkastellaan psykoterapiaan kohdistuvaa tutkimusta kansainvälisestä näkökulmasta kokonaisuutena, valtaosa tutkimuksesta nivoutuu osaksi lääketiedettä ja sen kysymyksenasetteluja (Wampold & Imel 2015).

Medikalisaatio on myös merkinnyt psykoterapeuttisten traditioiden välisten voimasuhteiden muuttumista. Karkeasti voidaan sanoa, että psykoanalyytisten terapioiden valta-asema sijoittui 1920-1970 -luville. Tämän jälkeen kognitiiviset psykoterapiat ovat vähitellen vallanneet yhä enemmän alaa. Erityisesti humanistiset psykoterapiat ovat taantuneet (Rice & Greenberg, 1992; Wampold & Imel, 2015). Käsitettä humanistiset terapiat käytetään viittaamaan 1930-luvulta lähtien alkunsa saaneelle löyhästi määriteltävissä olevalle psykoterapioiden ryhmälle, joka sai muotonsa Carl Rogersin ja Abraham Maslow'n ajattelussa. Maslow (1968) kuvasi humanistisia terapioiden kolmanneksi voimaksi, joka on rakentunut ensimmäisen voiman eli psykoanalyysin ja toisen voiman eli behaviorismin rinnalle. Humanistiset terapiat korostavat positiivisia inhimillisen kasvun ja itsetoteutuksen mahdollisuuksia ja pitävät mahdollisena ymmärtää ihmistä yksilönä tai yhteisön jäsenenä luonnontieteille tyypillisillä käsittämisen ja selittämisen tavoilla (Bugental, 1964). Humanistiset terapiat ovat sitoutuneet käsitykseen ihmistieteiden autonomiasta eivätkä ole jäsentyneet osaksi lääketiedettä. Siinä missä psykoanalyysi liittoutui määrätietoisesti aikakauden luonnontieteellisen psykiatrian kanssa, humanistiset terapiat edustivat tyypillistä 1960-luvun vastakulttuuria. Kuten Rice ja Greenberg (1992) ovat huomauttaneet, humanistiset terapiat ovat sekä jääneet että jättäytyneet lääketieteen mallin mukaisen tutkimuksen ulkopuolelle ja samalla menettäneet asemiaan. Kuten jo aiemmin todettiin, humanististen terapioiden aatehistoriallinen lähtökohta, jossa korostui periaatteellinen ero luonnontieteelliseen tutkimukseen, johti luontevasti siihen, että nämä terapiasuuntaukset valta osin jättäytyivät modernin psykoterapiatutkimuksen ulkopuolelle. Humanististen terapioiden jatkokehittelyinä, jossa lähestytään psykoterapiatutkimuksen valtauomaa, voidaan pitää tunnefokusoituneita yksilö- ja pariterapioita (Greenberg, 2011; Wiebe & Johnson, 2016). On kuitenkin epäselvää, missä määrin ne jatkavat humanististen terapioiden eetosta ja sitoutuvat samaan ihmiskuvaan.

Humanistisen psykoterapian kohtalosta keskellä psykoterapioiden lääketieteellisen tulkitsemisen valtauomaa voidaan esittää kolmenlaisia huomioita. Ensinnäkin humanistiset psykoterapiat ovat määrällisesti taantuneet. Toiseksi niiden piirissä tehdään edelleen merkittävää kehitys- ja tutkimustyötä, vaikka ne

ovatkin ajautuneet syrjään psykoterapioiden ja etenkin psykoterapiatutkimuksen valtauomasta. Abraham Maslow'n ja Tony Sutichin perustama tieteellinen julkaisu *Journal of Humanistic Psychology* ilmestyy edelleen, ja siinä julkaistaan paitsi humanistisen psykologian perinteeseen liittyvää tutkimusta, myös kommenttipuheenvuoroja valtavirran psykoterapiatutkimuksesta. Carl Rogersin asema psykoterapian ja psykoterapiatutkimuksen pioneerina tunnustetaan yleisesti kaikissa psykoterapiasuuntauksissa. Rogersin (1957) perinnettä jatkaa *The Association for the Development of the Person-Centred Approach*, joka myös julkaisee lehteä *The Person-Centred Journal (PCJ)*. Kolmanneksi humanistinen psykoterapia on koko historiansa ajan ollut hedelmällinen resurssi ja lähde muille psykoterapiamuodoille. Carl Whitaker (1988) on hyödyntänyt rogersilaisia näkökulmia teoksessaan *Dancing with the family*, sosiaaliseen konstruktionismiin perustuvat dialogiset terapiat (Anderson, 2001; Anderson & Goolishian, 1988; Seikkula & Alakare, 2004; Seikkula & Trimble, 2005) ja tunnefokusoituneet psykoterapiat (Greenberg, 2011; Wiebe & Johnson, 2016) ovat kaikki omalta osaltaan velkaa humanististen psykoterapioiden perinteelle ja Rogersille. Suomalaisesta näkökulmasta on syytä mainita, että Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa tapahtunut sielunhoidollisen ajattelun uudistuminen 1950-luvulta lähtien perustui niin ikään erityisesti paitsi Therapiea-säätiön koulutusseminaareissa kehittyneeseen psykoanalyysin muunnelmaan ja perheterapiaan, myös Rogersin asiakaskeskeisen terapian ajatuksiin (Kettunen, 1997). Suomen evankelisluterilaisen kirkon piirissä harjoitetussa sielunhoidossa on tosin tapahtunut samanlaista kehitystä kuin psykoterapeuttisessa ajattelussa yleisestikin: rogersilainen perinne on ollut syrjäytymässä ja painopisteiksi ovat muotoutuneet voimavarakeskeinen psykoterapia ja perheterapia toisaalta, ja psykoanalyttinen psykoterapia toisaalta.

Edellä sanotusta huolimatta eräs tapa muotoilla tapahtunutta kehitystä on sanoa, että *erillisinä terapiamuotoina* ne terapiamuodot, joilla on perusteissaan voimaikkaimmin yhteys eurooppalaisen kulttuurin humanistiseen tai transsendentaaliseen perustaan, ovat väistyneet tai saaneet väistyä. Samaan aikaan lääketieteen mallin mukainen tutkimus on sekä edennyt että kohdannut periaatteellisia vaikeuksia. Näyttää edelleen vaikealta löytää psykoterapioista niitä ainesosia, jotka olisivat erityisiä vaikuttavia tekijöitä psykoterapeuttisessa muutoksessa (Wampold et al., 1997). Voidaan vähintäänkin esittää kysymys, jääkö jotain huomaamatta, jos näemme psykoterapian vain osana lääketiedettä tai ahtaasti ymmärrettyä empiiristä psykologiaa.

Se, että psykoterapiaa on tarkasteltu modernin lääketieteen osana, on lisännyt tietoa psykoterapian tuloksellisuudesta ja psykoterapeuttisesta muutoksesta, mutta samaan aikaan psykoterapian olemuksesta on jäänyt jotain näkemättä. Väitöskirjatutkimukseni kohteena ovat juuri nuo varjopaikat, joita perinteisen lääketieteen ja luonnontieteellisen tieteenihanteen mukainen konteksti ei voi valaista, eikä ehkä koe kiinnostavinakaan. Tutkimustani kannattelevana näkökulmana on ajatus, että psykoterapioita ei voi tulkita tyhjentävästi vain yhdestä tai kahdesta näkökulmasta. Jos niin tehdään, jää väistämättä joitain mielenkiintoisia psykoterapiaailmiön puolia tarkastelun ulkopuolelle. Psykoterapiaa kyllä tutkitaan sekä yliopistoissa että niiden ulkopuolella monista näkökulmista ja monissa

tiedekunnissa, mutta vaikuttaa siltä, että tämän tutkimuksen integroituminen osaksi psykoterapiatutkimuksen oppialaa on puutteellista sekä kansainvälisesti että myös Suomessa.

2.3 Psykoanalyysi luonnontieteenä tai/ja ihmistieteenä

Psykoterapioita on koko niiden olemassaolon ajan ollut vaikeaa sijoittaa tieteiden kentälle. Perinteisesti psykoterapiat on pyritty ymmärtämään joko luonnontieteiksi tai ihmistieteiksi. Psykoanalyysin ymmärtäminen joko luonnontieteenä tai ihmistieteenä liittyy ihmistieteiden (*Geisteswissenschaften*) ja luonnontieteiden (*Naturwissenschaften*) väliseen ontologiseen ja metodologiseen erotteluun. Wilhelm Diltheyn esittämä jako on osa sitä vastareaktiota, jonka John Stuart Millin teos *A system of logic* sai aikaan Saksassa 1800-luvun lopulla. Mill kirjoitti teoksensa vuonna 1839 ja se käännettiin saksaksi jo vuonna 1843. Myös käsite *Geisteswissenschaften* on käännöksenä Millin termistä *moral sciences*. Mill esitti, että ihmistä tutkivien tieteiden suhteellinen kehittymättömyys luonnontieteisiin verrattuna johtui siitä, että ne eivät olleet ottaneet käyttöön luonnontieteiden mukaista selittämisen ihannetta. Erityisesti Mill korosti, että myös ihmistieteissä tapahtuvan selittämisen tulisi perustua universaaleihin lakeihin (Juntunen & Mehtonen, 1982). Mill ennakoiki toisin sanoen Carl Hempelin (1942) muotoiltuna tunnetuksi tullutta nomologis-deduktiivista tieteellisen selittämisen ihannetta.

Luonnontieteille ominainen selittämistapa ei kuitenkaan sen kummemmin Diltheyn kuin uuskantilaisten Wilhelm Windelbandin ja Heinrich Rickertinkään mielestä sovellu ihmistieteisiin. He hyväksyivät jaon ihmistieteisiin ja luonnontieteisiin, mutta eivät Millin vaatimusta metodologisesta monismista. Windelband esitti saman ajatuksen jakamalla tieteet idiografisiin ja nomoteettisiin tieteisiin. Idiografiset tieteet tutkivat ilmiöitä ainutkertaisuudessaan ja nomoteettiset tieteet toistuvuudessaan. Myös Rickert hyväksyi tieteiden luokittelun ihmistieteisiin ja luonnontieteisiin, mutta korosti samalla, että tieteiden luokittelussa on kaksi eri ulottuvuutta, jotka on syytä pitää erillään: materiaallinen ja formaalinen. Tutkimuksen kohteiden materiaallinen erilaisuus ei automaattisesti johda erilaiseen selittämisen logiikkaan, ja samaa selittämisen logiikkaa voidaan käyttää materiaalisesti erilaisten kohteiden tutkimiseen (Niiniluoto, 1983). Psykoterapiatutkimuksessa esitetty jaottelu on tarkoittanut sen kysymistä, missä mielessä psykoterapian kokonaisuudessa on kysymys kulttuurisesta artefaktista, ja missä määrin luonnontieteellisestä objektista. Riippumatta siitä miten psykoterapia on ymmärretty, on kysytty, mikä on se selittämisen logiikka, joka parhaiten tavoittaa psykoterapia-ilmion.

Näkemyks luonnontieteiden ja ihmistieteiden välisestä metodologisesta ja ontologisesta erosta on vaikuttanut myös psykoterapioiden muotoutumiseen ja kehittymiseen. Vaikutus on tapahtunut kolmessa vaiheessa: Ensinnäkin Ludwig Binswangerin (1975) ja Medard Bossin (1977) Freud-kritiikissä, toiseksi Maslowin ja Rogersin pyrkimyksissä luoda humanistista psykologiaa ja psykoterapiaa, ja kolmanneksi kiistassa saksalaisen sosiologian filosofiasta.

Suomalaiseen psykoterapiasta käytävään keskusteluun jaottelu on tullut Heideggerin, Binswangerin ja Bossin ajattelun perustalle rakentuneen Dasein-analyysin kautta. Välittäjinä toimivat Sveitsissä psykoanalyysia opiskelleet suomalaiset psykiatrit Martti Siirala, Allan Johansson ja Kauko Kaila, vaikka kukaan heistä ei identifioitunutkaan varsinaisesti Dasein-analyytikoksi. Esimerkiksi Siirala sanoutui selväsanaisesti eroon Dasein-analyysista, vaikka hän toisaalta esitti sellaisia näkökulmia psykoanalyysiin, joissa näkyvät selvästi Bossilta ja Binswangerilta saadut vaikutteet (Ihanus, 2000).

Suomessa ihmistieteellistä tulkintaa psykoterapioista ovat kehittäneet erityisesti juuri Martti Siirala (1969/2001, 1983) ja Lauri Rauhala (1973, 1974). Siiralan ajattelutyö toteutui Therapie-säätiön piirissä, ja se muovasi therapeialaista ajattelua aina 1990-luvulle asti (Ihanus, 2000). Sittemmin Therapie-säätiö on ainakin psykoterapeutti- ja psykoanalyytikkokoulutusten osalta siirtynyt kohti objektisuhdeajattelua. Samalla se on kadottanut osan alkuperäisestä omaleimaisuudesta. Kehitys liittyy siihen yleisempään kansainväliseen psykoterapiakentän muutokseen, jossa humanistiset terapiat ovat taantuneet, ja erityisesti kognitiiviset ja integratiiviset psykoterapiat vahvistuneet.

Rauhala oli koko uransa ajan suomalaisen psykologian ja filosofian ”mannermainen” toisinajattelija (Backman, 2016; Ihanus, 2017). Hän muokkasi Heideggerin ja Husserlin filosofioista ja psykoterapeuttisesta ajattelusta ainutlaatuisen antropologisen näkemyksen, joka oli lähellä humanistista psykologiaa ja osittain myös Therapie-säätiön ajattelua ja Siiralan filosofiaa. Heitä yhdisti vastenmielisyys psykoanalyysin luonnontieteellisiä tulkintoja kohtaan, ja heidän ajattelunsa taustalla on Binswangerin (1975) ja Bossin (1977) Freud-kritiikki. Tosin Rauhalla ja Siiralalla oli myös erimielisyyksiä, jotka liittyivät esimerkiksi keho ja ruumiskäsitteiden käyttöön ja Siiralan ajatukseen sosiaalipatologiasta. Therapiean alkuvaiheiden psykosomaattinen ajattelu loukkasi Rauhalan näkökulmasta ihmisen olemistavan erilaisten muotojen itsenäisyyttä ja omalakisuuutta.

Rauhalan kypsässä ajattelussa keskeisessä asemassa on käsite situationaalinen säätöpiiri, jossa ihmisen olemassaolo toteutuu kolmessa erilaisessa moodissa, joissa kullakin on oma logiikkansa, mutta jotka ovat samaan aikaan toisistaan riippuvaisia, eivätkä voi toteutua ilman toisiaan. Moodit ovat kehollisuus, tajunnallisuus ja situationaalisuus (Rauhala, 1973). Nyt puheena olevassa yhteydessä Rauhalan ajattelussa on oleellista, että kunkin moodin ulottuvuudessa tehtävällä tutkimuksella on oma tutkimuskohteensa ja omat metodologiansa, joita ei voi ulottaa toisen moodin alueelle. Vaikka Rauhalan filosofiassa korostuukin moodien keskinäinen riippuvuus ja holismi, hän edustaa kuitenkin näkemystä kunkin moodin reduceimattomasta ominaislaadusta. Tässä mielessä hän liittyy humanististen tieteiden ja luonnontieteiden erillistä ominaislaatua korostavaan perinteeseen.

Jakoa luonnontieteisiin ja ihmistieteisiin on 1950-luvulta lähtien eri tavoin kyseenalaistettu etenkin tieteenfilosofian ja aivotutkimuksen piirissä. Suomalaisessa keskustelussa viimeinen merkittävä ihmistiede-luonnontiede akselille paikallistuva keskustelu käytiin *Psykologia*-lehdessä vuosina 1990-1993. Uudenlaisena saman teeman varianttina voidaan pitää kuitenkin mind-body -ongelmasta

käytyä modernia keskustelua ja sen keskustelun kaikuja psykoterapioiden ymmärtämisessä. Viitataan erityisesti aivotutkimuksen ja psykoanalyysin väliseen keskusteluun ja tästä keskustelusta syntyneeseen neuropsykoanalyysiksi kutsuttuun suuntaukseen.

2.4 Risto Vuorisen (1990) teoksesta *Persoonallisuus ja minuus* *Psykologia*-lehdessä käyty keskustelu vuosina 1990-1993

Psykologia-lehden toimituksen pyynnöstä Vuorinen (1990b) julkaisi vuoden 1990 viimeisessä numerossa poleemisen tiivistelmän teoksessaan *Persoonallisuus ja minuus* (Vuorinen, 1990a) esittämistään ajatuksista. Tämän tutkimuksen kannalta käydyn keskustelun keskeisimmät huomiot liittyvät funktionaaliseen ymmärtämiseen, kausaalisuuteen ja mielen ja aineen välisen suhteen käsittämiseen. Näiltä osin Vuorisen teesit voidaan pelkistää seuraavasti:

1. Mieli on homeostaattinen avoin systeemi, joka pyrkii tasapainotilaan ja itsensä ylläpitämiseen.
2. Mielen ilmiöt ovat kausaalisesti selitettävissä.
3. Ruumiillisuus vaikuttaa kausaalisesti mielellisyyteen.

Vaikka Vuorinen ei tarkemmin kerrokaan, mitä hän kausaalisuudella tarkoittaa, hän pyrkii siis luomaan mallin, joka on sekä kausaalinen että finalistinen. Hän haluaa sekä säilyttää mahdollisuuden minän toimintojen kausaaliselle selittämiselle että minuuden systeemiselle mallintamiselle. Hän sitoutuu sekä materiaaliseen kausaatioon että idealistiseen käsitykseen, jossa ihminen on keskeisesti sisältä päin ohjautuva. Hän tulkitsee sekä yksilön sisäisiä että ulkoisia toimintoja tasapainotilan säilyttämis- ja tavoittamisyrityksinä. Systeemiselle ajattelulle tyypillisellä tavalla hän sitoutuu funktionaaliseen selittämiseen, jossa yksittäiset ilmiöt saavat merkityksensä systeemisesti ylemmän tason vaatimuksista. Funktionaaliset selitykset ovat yksi finalististen selitysten alalaji, joiden lähtökohdat ovat jo Aristoteleen olemusfilosofiassa, ja jotka ovat tulleet ihmistieteisiin sekä funktionaalisen sosiologian että systeemiteorian kautta. Kuten nyt puheena olevassa keskustelussa mm. Antti Eskola (1991) totesi, funktionaaliset selitykset ovat osoittautuneet ongelmallisiksi, koska niillä voidaan helposti selittää mitä tahansa. Niille on vaikeaa keksiä filosofialle tyypillisellä tavalla vastaesimerkkejä tai löytää luonnontieteille tyypillisellä tavalla teoriaa vahvistavia tai kumoavia havaintoja. Popperin kuuluisa psykoanalyysin kritiikki perustui Vuorisen mukaan juuri tälle ajatukselle.

Popperin kritiikki on kuitenkin todellisuudessa moniulotteisempaa. Hänen käsityksensä taustalla on sekä tietty tieteenfilosofinen demarkaatiokriteeri että kokemuksia kokreettisesta yhteistyöstä psykoanalyytikon kanssa todellisten potilastapausten parissa. Hän työskenteli jonkin aikaa Wienissä lasten hyvinvointiin keskittyneessä ja Alfred Adlerin perustamassa klinikassa. Teoksessaan *Conjectures and refutations* (Popper, 1963/2002) hän kertoo vuonna 1919 tapahtuneesta hämmentävästä tilanteesta, jolloin Adler tulkitsee erästä tapausta, joka ei

Popperin mielestä ollut kovinkaan ”adlermainen”. Adlerilla ei ollut kuitenkaan mitään vaikeuksia tulkita tapausta oman yksilöpsykologisen teoriansa mukaisesti. Kun Popper ihmetteli tätä, Adler oli vain todennut, että hänellä on ainakin tuhat kokemusta samanlaisista tapauksista. Popper totesi sarkastisesti, että tämä on sitten ilmeisesti kokemus numero 1001.

Popperin kritiikki ei toisin sanoen ole pelkkä ajatuksellinen konstruktio, vaan se liittyy käytännöstä saatuihin kokemuksiin vakuuttuneisuudesta ja sen rakentumisesta. Hieman myöhemmin hän selittää suhtautumistaan sekä marxilaisuuteen, psykoanalyysiin että Adlerin yksilöpsykologiaan. Popperin näkökulmasta näiden kolmen teorian kannattajat kuvailevat vakaumustaan ikään kuin he olisivat saaneet ensin sisäisen vakuuttuneisuuden kannattamansa teorian totuudesta. Sen jälkeen maailma ja sen tapahtumat *näyttävät siltä*, että ne vahvistavat teorian oikeellisuuden. Vakuuttuneisuuden jälkeen maailma on täynnä havaintoja, jotka vahvistavat teorioiden kannattajien uskomukset. Tästä syystä myöskään ns. kliiniset havainnot eivät voi vahvistaa ao. teoriaa, vaan testattavuus pitäisi toteuttaa jossakin muussa kontekstissa kuin osana teorian kliinistä soveltamista. Popperin kuvaamana funktionaalinen selitys perustuu metafyyseen ei-empiiriseen oletukseen, joka itsessään on falsifioitumaton, ja jonka perustalta maailma näyttäytyy juuri tietynlaisena. Ongelmaksi jää, miten tällaista metafyyssistä ei-empiiristä lähtökohtaa voi rationaalisesti koetella. Myös Vuorisen metafyyssinen lähtökohta, jossa hän esittää minuuden ongelman ratkaisuksi valmiiksi annettua minuuden tuottamis- ja säilyttämistehtävää, olisi Popperin näkökulmasta vaikeasti falsifioitavissa, ja siten epätieteellinen. Popperin kritiikki on näin ollen kaksiosainen. Kritiikin *looginen osa* arvostelee psykoanalyysia periaatteessakaan falsifioitumattomista väitteistä. Kritiikin *prosessuaalinen osa* lausuu, että vakuuttuneisuus psykoanalyysin oikeellisuudesta ei voi syntyä pelkästään havaintojen perusteella, vaan edellyttää perustakseen ei-empiirisen perustavan uskomuksen, jonka varaan psykoanalyttinen näkemys voi rakentua. Näin ymmärretty vakuuttuneisuus ei perustu teoriaa vahvistaviin havaintoihin, vaan joihinkin muihin kulttuuris-subjektiivisiin psykososiaalisiin tekijöihin.

Funktionaaliset selitykset ovat olleet sekä tyypillisiä että välttämättömiä biologian ja ihmistieteiden selityksiä, ja ne ovat erottaneet ihmistieteitä esimerkiksi fysiikasta ja sen lähitieteistä. Tässä suhteessa Vuorinen liittyy ihmistieteiden filosofiseen perintöön. Samaan aikaan hän kuitenkin eksplisiittisesti pyrkii pitämään kiinni kausaalisen selittämisen mahdollisuudesta, ja nivoo tämän mahdollisuuden ajatukseen ruumiillisuuden merkityksestä myös psyyken toiminnalle. Hän toteaa myös, että aine vaikuttaa kausaalisesti mielelliseen tapahtumiseen (Vuorinen, 1991). Filosofisesti on kuitenkin ongelmallista sekä olettaa kahdenlaisen peruuttamattomasti erilaisen olemuksellisen substraatin, mielellisen ja aineellisen olemassaolo, että olettaa samaan aikaan, että ne ovat kausaalisessa suhteessa toisiinsa. Sen sijaan olisi mahdollista sekä redusoida ontologia vain yhteen substraattiin tai luopua kausaalisuudesta. Vuorisen esittämä vaihtoehto on sen sijaan tieteenfilosofisesti siinä määrin epävarma, että sen ottaminen psykologisen teorian lähtökohdaksi on kyseenalaista. Näkemyksen ongelmallisuus liittyy ennen muuta loogiseen ja empiiriseen vaikeuteen osoittaa, miten aineeton

sielu ja aineellinen ruumis voisivat periaatteessakaan kommunikoida keskenään. Descartesin oma, modernista näkökulmasta naiivi, ratkaisu oli, että käpyrauhasen huolehtisi tästä tehtävästä. Tätä dualismin ongelmaa ei ole myöhemminkään kyetty ratkaisemaan. Vuorisen (1990a, b) näkemys on esimerkki *par excellence* vaikeuksista, joihin joudutaan, kun selittämisessä nojaututaan kahteen erilaiseen analogiaan (kausaalisuus- ja systeemisyysanalogioihin / luonnontiede- ja ihmistiede analogioihin), joiden selittämisen logiikka on erilainen ja yhteensovittamaton. Vuorisen esittämä ratkaisuehdotus paikantaa täsmällisesti ongelman, joka liittyy psykoterapioiden kontekstualisointiin ihmistiede-luonnontiede -akselille. Esitetty ratkaisu sisältää kuitenkin loogisia ongelmia.

Ihmistiede/luonnontiede -akselin lisäksi käytyä keskustelua ja sen argumentatiivista yhteensopimattomuutta ja vaikeutta voidaan ymmärtää vakuuttuneisuuden rakentumisen näkökulmasta sijoittamalla keskustelu ajankohdan oppihistorialliseen kontekstiin. Keskustelu käytiin aikana, jolloin konstruktivismi ja sosiaalinen konstruktionismi alkoivat vallata tilaa luonnontieteiden ihanteen mukaiselta sosiaalitutkimukselta. Samaan aikaan myös psykoanalyysin sisäinen kehitys kulki kohti narratiivisia ja relationaalisia vaihtoehtoja. Keskustelussa Vuorinen ja Ari ja Pertti Ollinheimo (1991,1992) pyrkivät pitämään esillä kausaalisuuteen ja ruumiillisuuteen pohjaavia psykoanalyysin tulkintoja, kun taas erityisesti Jussi Silvonen (1991, 1992) ja Eskola (1991) kiinnittivät huomiota muuttuvaan älylliseen ja kulttuuriseen eetokseen ihmis- ja sosiaalitieteissä. Koska käynnissä ollut muutos täytti ainakin osittain Thomas Kuhnin paradigmaattisen valankumouksen tunnusmerkit, keskustelusta ei syntynyt dialogia. Argumentit puhuivat toistensa ohi silloinkin, kun olisi periaatteessa ollut mahdollisuus yhteiseen kysymyksenasetteluun. Sellainen olisi ollut esimerkiksi keskustelussa yksittäisenä heittona esiintynyt Jürgen Habermasin Freud-luenta. Olisi ollut mahdollista paneutua siihen, ja sen mahdolliseen osuvuuteen, virheisiin tai ongelmiin. Keskustelijoiden erilainen ja eri tavoin suuntautunut vakuuttuneisuus vaikeutti argumentatiivista keskustelua. Popperin aikalainen *Traktatuksen* Wittgenstein muotoili vakuuttuneisuuden antirationaalisen luonteen toteamalla, että onnellinen ja onneton ihminen elävät eri maailmoissa, jotka ovat yhteismitattomia (Wittgenstein, 1921/1971b, 6.43).

Keskustelua ja sen katkoksellisuutta on vaikea seurata ja ymmärtää, jos sitä ei sijoiteta siihen aatteelliseen ympäristöön, jossa sitä käytiin. Sen kummemmin psykologian kuin psykoterapiankaan teorianmuodostuksesta ei saa selkeää kuvaa, jos sitä ei nähdä osana historiallista kontekstia, johon se liittyy ja josta se versoo. Psykologia ja psykoterapia eivät ole puhtaita loogisempiirisiä muodostelmia, vaan ne ovat tiiviisti kietoutuneita omaan aikaansa ja ympäristöönsä. Koska psykoterapiat ovat edelleen voimakkaasti koulukuntaistuneita, psykoterapioiden ymmärtäminen edellyttää sekä vakuuttuneisuuden prosessin että niiden loogis-argumentatiivisen rakenteen ymmärtämistä. Kysymys psykoterapioista liittyy keskeisemmin juuri vakuuttuneisuutta synnyttävään prosessiin, ei niinkään loogis-argumentatiiviseen rakenteeseen. Tästä johtuu se hämmentävä

seikka, että dikotomia on ollut niin sitkeästi osa psykoterapioista käytyjä keskusteluja, vaikka jaottelun merkitys tieteenfilosofiassa on jo kauan sitten muuttunut lähinnä historialliseksi.

2.5 Psykoterapioiden tieteenteoreettinen paikka mind-body -ongelman variaationa

Viime kädessä keskustelut psykoanalyysin ja psykoterapioiden luonteesta luonnontieteenä, ihmistieteenä tai jonain aivan muuna palautuvat mind-body -ongelmaan, ja siihen esitettyihin ratkaisuihin. Usein ongelman historiallinen tarkastelu aloitetaan viittauksella Aristoteleen käsityksiin, ja siirrytään sitten varsin nopeasti Descartesiin ja modernin ajan näkemyksiin. Silloin sivuutetaan tarpeettomasti myöhäisantiikin ja keskiajan yllättävänkin moderni mielenfilosofinen ajattelu. Esimerkiksi stoalaisessa filosofiassa tarkasteltiin nykykeskustelunkin näkökulmasta mielenkiintoisella tavalla ruumiin ja sielun välistä vuorovaikutusta ja sen mahdollistumisen ongelmia. Jo silloin esitettiin eräänlainen materialistinen ratkaisu mind-body-ongelmaan. Tämän tutkimuksen kannalta on kuitenkin perusteltua jättää myöhäisantiikin ja keskiajan sinänsä mielenkiintoinen keskustelu huomiotta. Tavoitteena on nimenomaan psykoterapioihin liittyvän historiallisen keskustelun ymmärtäminen, ei mind-body -ongelman käsittely sinänsä. Tosin neuropsykoanalyysistä käytyjen keskustelujen näkökulmasta myös varhaiset materialistiset mielenfilosofiset hahmotelmat olisivat mielenkiintoisia. Tämä keskustelu ei kuitenkaan kuulu tämän tutkimuksen alaan.

Aristoteleen (2006) mielenfilosofinen näkemys on esitetty erityisesti hänen teoksessaan *Sielusta (De anime)*. Aristoteles toteaa, että sielu ei voi olla olemassa ruumiista riippumatta. Hylemorfistisen perusnäkemyksensä mukaisesti hän ajattelee, että sielu on ruumiin aktualisuus, ja ruumis sielun potentiaalisuus. Toisaalta hän huomauttaa, että ihmiselle tyypillinen teoreettinen ajattelu järkenä (*nous*) on ruumiista riippumaton ja voi olla olemassa aineettomasti. Aristoteleen filosofia ei tarjoa johdonmukaista ratkaisua esitettyyn ongelmaan, eikä sitä voi samaistaa myöskään mihinkään moderniin mind-body -ongelman ratkaisuun. Aristoteleen ansioksi jää, että hän muotoili ongelman sellaisella tavalla, joka osoittautui hedelmälliseksi myöhäisemmän filosofian kannalta. Moderni aristotelismi on viime vuosina kokenut renessanssin. Siitä on tullut aktiivisesti puolustettu kanta nykyisessä mind-body -ongelmaa koskevassa keskustelussa (Jaworski 2016). Näissä kannoissa Aristoteleen *muoto* on usein tulkittu olion systeemisiksi rakenteeksi. On kuitenkin kyseenalaista tavoittaako tämä tulkinta Aristoteleen alkuperäisen tarkoituksen. On esitetty, että Aristoteleen käsite *muoto* ei viittaa olion systeemis-materiaaliseen rakenteeseen, vaan että *muoto* olisi metafyyminen rakenne ja edellytys, jonka perustalle olion rakenne perustuu (Marmodoro, 2013). Modernia hylemorfismia ei voi itsestään selvästi samaistaa Aristoteleen filosofian kanssa. Psykoterapiatutkimuksen kannalta ei ole oleellista eikä mahdollistakaan *esittää ratkaisua tai edes perusteltua kantaa* mind-body -ongelmaan.

Sen sijaan on välttämätöntä tuntea kysymykseen liittyvää filosofista keskustelua, jotta tutkijana olisi mahdollista reflektoida omia filosofisia sitoumuksiaan.

Descartes'n näkemys ruumiin ja sielun välisestä dualistisesta suhteesta, tai täsmällisemmin ilmaistuna sen kartesiolaiseksi nimitetty tulkinta, on osoittautunut modernin ajan oppihistorian ja myös psykoterapioiden itseymmärryksen kannalta merkittäväksi. Se on voimistanut metodologista ja ontologista vastakkain asettelua. Timo Kaitaro (2018) on arvostellut Descartes's kartesiolaista tulkintaa Arthur Damasion (1994) teoksessa *Descartes's error, mind, reason and the human brain*. Damasio tulkitsee Kaitaron mukaan Descartesia väärin korostaessaan yksipuolisesti mielellisen ja aineellisen radikaalia eroa. Descartes toki teki mainitun erottelun, mutta samaan aikaan hän korosti mielen ja aineen kiinteää vuorovaikutuksellista suhdetta. Damasion kartesiolainen tulkinta Descartes'n näkemyksistä on osaltaan ollut synnyttämässä hedelmätöntä kuilua ihmistieteellisen ja luonnontieteellisen ymmärtämisen välille. Keskustelussa jää helposti eksplikoimatta sekä se, millaiseen mielenfilosofiseen teoriaan itse sitoudutaan että se, minkälaista mielenfilosofista teoriaa vastustetaan. Keskustelu pelkistyy helposti kiistelyyn reduktionismin ja non-reduktionismin välillä. Nonreduktionistien tulisi voida eksplikoida tarkemmin, *minkälaista* nonreduktionismia he puolustavat. Ja vastaavasti identiteettiteorian kannattajien tulisi voida eksplikoida tarkemmin, *minkälaisesta* identiteettiteoriasta on kyse. On olemassa erilaisia nonreduktionismin versioita, ja joka tapauksessa sen kannattajien tulisi voida lausua jotain perusteltua mielellisen ja aineellisen välisestä suhteesta. Esitetty näkemys ei myöskään saisi olla ristiriidassa neurokognitiivisen tietämyksen kanssa. Vastaavasti reduktionistisen kannan puolustajien täytyisi voida eksplikoida tarkemmin, millaista mielellisen ja aineellisen suhdetta selittävää identiteettiteoriaa he kannattavat. Sekä neurokognitiiviset tutkimusasetelmat että erityisesti tutkimustuloksista tehtävät populaarit johtopäätökset ja niistä käytävät keskustelut sisältävät väistämättä implisiittisen mielenfilosofisen teorian tai vähintäänkin tutkimusta ja ajattelua ohjaavan metaforan George Lakoffin ja Mark Johnsonin (1980/2003) tarkoittamassa mielessä. Käsitteellinen selkeys edellyttää näiden implisiittisten rakenteiden eksplikoimista.

Esimerkiksi Donald Davidsonin (2001) vuonna 1970 esittämä kiistanalainen ja paljon keskustelua herättänyt teoria anomaalisesta monismista asettaa kysymyksen mind-body -ongelmasta psykoterapiatutkimuksenkin näkökulmasta mielenkiintoisesti uudelleen esittämällä fysikalistisen, mutta nonreduktionistisen teorian mielen ja aineen välisestä suhteesta. Davidsonin esittämä anomaalisen monismin teoria haastaa esiintymäidentiteettiteoriaa, joka on usein psykoterapioihin liittyvien mind-body -kiistojen taustalla. Esimerkiksi *Psykoanalyttinen psykoterapia* -lehdessä keväällä 2018 käytyä keskustelua voidaan ymmärtää myös keskusteluna esiintymäidentiteettiteoriasta. Parhaimmillaan neurotieteiden ja neuropsykoanalyysin kehitys (Kandel, 1998; Lehtonen, 2011; Levin, 2004) on kyseenalaistanut historiallisia mind-body -ongelman ratkaisuja ja haastanut myös psykoterapioita pääsemään eteenpäin perinteisistä dikotomisista asenteista.

Huonoimmillaan se on johtanut hedelmättömään vastakkainasetteluun. Hedelmällinen neurotieteiden ja psykoterapioiden välinen keskustelu edellyttää implisiittisten mielenfilosofisten teorioiden tai kantojen tunnistamista.

2.6 Integroivia näkemyksiä

Kysymystä ihmistieteiden ja luonnontieteiden välisestä erosta ja tämän erottelun merkityksestä psykoterapioiden kohdalla voidaan lähestyä paitsi historiallisena tieteiden aate- ja oppihistoriaan liittyvänä kysymyksenä myös loogisena käsitteanalyyttisenä ongelmana. Tällöin on usein esitetty myös integratiivisia näkemyksiä ihmistieteellisten ja luonnontieteellisten selitysten luonteesta ja logiikasta. Kommentoidessaan käytyä keskustelua psykoanalyysin luonnontieteellisestä tai ihmistieteellisestä luonteesta käsitteanalyyttisestä näkökulmasta Kotkavirta (2015b,c) on perustellusti huomauttanut, että ei ole loogisia perusteita pitää luonnontieteellisiä ja ihmistieteellisiä näkökulmia automaattisesti toisensa poissulkevinä. Viime vuosina näkemys tieteiden luokittelusta ja jyrkästä rajasta ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä onkin erityisesti anglosaksisessa tieteenfilosofiassa loiventunut. Jyrkän kahtiajaon lieventyminen alkoi Hempelin (1942) artikkelin "The function of general laws in history" herättämistä vastareaktioista. Artikkelista seuranneet kriittiset reaktiot johtivat vähitellen sekä intentionaalisuuden että kausaation sofistikoituneempiin muotoiluihin (Anscombe, 1957; Davidson, 2001; Dray, 1957; Dretske, 1988; Winch, 1958; von Wright, 1971). 1950-1960-luvuilla keskustelu keskittyi intentionaalisuuskäsitteen tutkimiseen. Kausaation luonnetta koskenut keskustelu kiihtyi vasta vähän myöhemmin.

Von Wrightin analyysi intentionaalisuuskäsitteen ymmärtämisestä on sekä edustava esimerkki käydystä keskustelusta että suomalaisena puheenvuorona kiinnostava. Hän lähtee liikkeelle yleisesti tunnustetusta ja laajasta tieteenfilosofisesta perspektiivistä, jossa tieteellisen selittämisen historiasta pelkistetään kaksi näkökulmaa: Aristoteleeseen periytyvä teleologinen eli finalistinen selittäminen, jossa ilmiöitä tarkastellaan niiden sisäisen olemuksen ja päämäärän kannalta ja Galileihin palautuva kausaalinen universaaleihin lakeihin perustuva selittäminen. Teoksessaan *Explanation and understanding* (1971) hän puolustaa metodologista dualismia ja perustelee kantaansa antamalla intentionaalisuudelle Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan perustuvan ei-fysikalistisen tulkinnan. Hän irrottaa tulkinnassaan intentionaalisuudesta toiminnan fysikaalisen ilmenemismuodon varsinaisesta intentionaalisuudesta, jonka ymmärtäminen on mahdollista vain suhteessa siihen elämänyhteisöön, jossa teon *merkitys* voi tulla ymmärretyksi. Intentionaalisuuden ymmärtäminen on verrattavissa kielellisen ilmauksen ymmärtämiseen, joka on myös mahdollista ainoastaan kieliyhteisön yhteydessä. Samaan aikaan von Wrightin kanssa esitettiin myös integroivampia näkemyksiä intentionaalisuuden fysikaalisen komponentin ja siihen liittyvän merkityksellisyuden suhteesta (Davidson 2001). Näyttää siltä, että myöhemmissä puheenvuoroissa on enenevässä määrin puolustettu kantaa, jossa intentionaalisuuskäsitteen

ymmärtäminen edellyttää sekä fysikaalisen ulottuvuuden että merkitysulottuvuuden (intentionaalisuuden yhteisöllisen, elämänmuotoon liittyvän luonteen) huomioon ottamista (Dretske, 1991; Lantin, 2019).

Keskustelu kausaatiosta on johtanut Hempeliä sallivampaan määrittelyyn joko kontrafaktuaalisuutena tai vielä sofistikoitummin interventiivisyytenä. Kontrafaktuaalinen käsitys muotoilee kausaalisen suhteen seuraavasti: Jos A ei olisi tapahtunut, niin myöskään B ei olisi tapahtunut. Näin ollen A on B:n syy. Interventivinen muotoilu puolestaan lausuu: Jos on olemassa interventio C siten, että jos se estää A:n tapahtumisen, myöskään B ei tapahdu, A on B:n syy. Kausaation määritelmän muuttuminen liittyy ensinnäkin siihen, että Hempelin nomologinen malli ei sellaisenaan sovellu edes luonnontieteellisten teorioiden malliksi. Toiseksi, jos halutaan pitää kiinni siitä, että myös ihmistieteissä tapahtuu kausaalista selittämistä, se täytyy määritellä siten että siinä säilyy syyn ja seurauksen ajatus, mutta sen muoto on sellainen, joissa ihmistieteiden erityispiirteet otetaan huomioon. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että jos kausaalinen selittäminen soveltuu myös ainutkertaisten tapausten selittämiseen esimerkiksi historiassa, se lienee mahdollista myös niissä tieteissä, joita on perinteisesti kutsuttu idiografisiksi. Silloin on harkittavissa, että uudelleen määritelty kausaatio soveltuu myös psykoterapiatapahtuman selittämiseen muussakin kuin tilastollisessa mielessä. Kysymys kausaatiosta on tosin aito filosofinen kysymys siinä mielessä, että se tuskin voikaan tulla koskaan sanan varsinaisessa mielessä ratkaistuksi. Voidaan sanoa vain, että psykoterapeuttisen tapahtumisen tulkitseminen kausaation näkökulmasta lienee mahdollista, mutta ei loogisesti välttämätöntä. Edelleen tullaan puolustamaan myös näkemystä, että intentionaalisia tekoja ei voi selittää kausaalisesti, ja että ihmisen olemassaolon intentionaalinen luonne edellyttää luonnontieteistä poikkeavaa metodologiaa. Mutta tämäkin kanta on vain eräs mahdollisuus, ei looginen välttämättömyys, eikä se myöskään seuraa psykoterapian ja psykoanalyysin kohdallisesta ymmärtämisestä. Yksittäisen henkilön valinta metodologisen monismin ja metodologisen pluralismin suhteen ei voi itsessään olla rationaalinen ratkaisu. Jos halutaan pitää kiinni päätöksen rationaalisuudesta, se voi liittyä ainoastaan kontekstuaalisiin tekijöihin ja koherenssiin henkilön muun uskomusjärjestelmän kanssa.

Kysymys ihmistieteistä ja luonnontieteistä kumpuavien näkökulmien ylitämiseen heräsi myös hermeneuttisen tieteenfilosofian piirissä. Se kytkeytyi ns. positivismi-kiistaan saksalaisessa sosiologiassa ja myös toisen maailmansodan jälkeiseen selvittelyyn fasismien kanssa. Kiistassa olivat vastakkain Popperin ja Hempelin edustama näkemys, jonka mukaan myös ihmistieteissä tulisi voida noudattaa samaa deduktiivis-nomologisen selittämisen ihannetta kuin luonnontieteissä, ja Habermasin ja Gadamerin edustama hermeneuttinen tieteenfilosofia. Ehkä merkittävämmäksi psykoterapioiden käsittämisen näkökulmasta muodostui kuitenkin Habermasin ja Gadamerin erimielisyys mahdollisuudesta esittää rationaalista tradition kritiikkiä. Tässä yhteydessä Habermas loi tunnetun erottelunsa tekniseen, hermeneuttiseen ja emansipatoriseen tiedonintressiin. Toisin

kuin Gadamer Habermas halusi säilyttää mahdollisuuden valistuksen rationalismin mukaiseen ideologiakritiikkiin. Tämän ideologiakritiikin eräänä erityispauksena hän piti psykoanalyysia (Habermas, 1972/2007).

Habermasin ohella myös Karl-Otto Apel tarkasteli psykoanalyysin luonnetta ideologiakritiikin ja kriittisen hermeneutiikan (syvähermeneutiikan) näkökulmista (Huttunen, 2007/2014; Kusch, 1986; Recharadt, 1995). Lähtökohdilleen uskollisina he tulkitsivat psykoanalyysia kaksiulotteisena toimintana, jossa mahdollistuu myös ideologiakriittinen ja selittävä näkökulma potilaan ilmaisuun. Hermeneuttisen ymmärtämistapahtuman ohella prosessissa on läsnä kriittinen, luonnontieteiden mallin mukainen selittävä suhde potilaan sellaiseen ilmaisuun, joka ei ole välittömästi ja elämyksellisesti ymmärrettävissä. Vasta toisessa vaiheessa hermeneuttinen potilaan tuottaman aineiston ymmärtäminen tulee mahdolliseksi. Kriittisen yhteiskuntatieteen osalta Habermas kuitenkin luopui myöhemmin edellä kuvaillusta mallista, eikä hän myöskään enää käyttänyt psykoanalyysia kriittisen funktion malliesimerkkinä. Hän luopui niistä käsitteistä, joita hän oli aiemmin käyttänyt kritisoidessaan Gadameria. Muutos Habermasin ajattelussa liittyi siihen monivuotiseen kriittiseen keskusteluun, jota Gadamer ja Habermas kävivät vuosina 1967-1981 (Huttunen, 2007/2014).

Habermas oli ollut kiinnostunut psykoanalyysista lähinnä vain edustavana esimerkkinä, joka valaisee tiettyjä kriittisen hermeneutiikan näkemyksiä. Myöhemmin hän ei enää kommentoinut psykoanalyysin luonnetta eikä käyttänyt sitä oman hermeneuttisen asennoitumisensa esimerkkinä. Habermasin oman ajattelun kehittymisen lisäksi psykoanalyysin katoaminen hänen ajattelustaan liittyi psykoanalyysin lääketieteellistymiseen, jonka myötä se menetti Habermasin projektin kannalta mielenkiintoisuutensa. Käyty keskustelu hermeneuttisen tieteen luonteesta ehti kuitenkin heijastua myös psykoanalyysin tieteenteoreettisen aseman tarkasteluun. Esimerkiksi Eero Recharadt (1995) ja Alfred Lorenzer (Bereswill, Morgenroth, & Redman, 2010; Kusch, 1986) ovat pyrkineet ymmärtämään psykoanalyysia parantamistapahtumana, johon lomittuu sekä luonnontieteellinen että ihmistieteellinen asennoituminen. Erityisesti Lorenzer on korostanut kulttuurin ja luonnon alkuperäistä kietoutunutta luonnetta. Tämä kietoutuneisuus on Lorenzerin näkökulmasta syy siihen, että jyrkkä jako luonnontieteisiin ja ihmistieteisiin on epäonnistunut.

Näkemyksen vähittäisestä yhdentymisestä huolimatta tieteenfilosofinen dualismi on elänyt ja elää edelleen sitkeästi keskustelussa psykoanalyysin asemasta. Se johtunee siitä, että kysymyksessä psykoanalyttisen tieteen luonteesta on mukana *paiaksi* yleinen tieteenfilosofinen kysymys tieteiden luokittelusta ja sisäisestä logiikasta, *myös* kysymys Freudin tuotantoon itseensä sisältyvästä ristiriitaisesta itseymmärryksestä ja sen tulkinnasta. Teemoja, joissa esitetty jako tulee konkreettisesti näkyviin ovat esimerkiksi kannanotot viettiteorian ja neuropsykoanalyysin asemasta ja merkityksestä. Sen kummemmin integratiiviset näkemykset, yleiset tieteenfilosofiset näkökohdat tai psykoterapioiden ja psykoanalyysin sisäinen kehitys eivät ole onnistuneet esittämään tyydyttävää ratkaisua Freudin metapsykologisten teorioiden ongelmaan (Hinshelwood, 2013; Kotkavirta, 2016).

2.7 Psykoterapioille ominainen päättely sen ominaisluonnetta määrittävänä tekijänä

Jos halutaan väistää vaikeat ja kenties periaatteessakin ratkeamattomat kysymykset psykoanalyysin metapsykologian tietoteoreettisesta luonteesta, voidaan keskittyä psykoanalyttiseen päättelyyn ja sen logiikkaan. Näin on tehnyt brittiläinen tieteenfilosofi John Forrester (Forrester, 1996; Kotkavirta, 2016). Hän on kehittänyt edelleen Ian Hackingin ajatusta erilaisista päättelyn lajeista. Hacking mainitsee kuusi erilaista päättelyn lajia: deduktion, kokeellisen tutkimuksen, käsitteellisten mallien rakentamisen analogioiden perusteella, vertailun ja luokittelun, tilastollisen analyysin ja historiallisen päättelyn geneettisen kehityksen perusteella. Näiden päättelymuotojen lisäksi Forrester esittelee seitsemännen päättelyn lajin. Se on ajattelua, joka on teoriaa rakentavaa, mutta joka ei kuitenkaan perustu deduktiiviseen eikä myöskään tilastolliseen päättelyyn. Sen sijaan se toteutuu tapausten reflektiivisenä ajattelemisena tapausselostusten tai tapaukseen liittyvien episodien perusteella (*thinking in cases*). Tapauksiin perustuva ajattelu on syntynyt erityisesti modernin lääketieteen kehityksen myötä, kun lääketieteellisen tiedon liittyminen potilasyksilön tulkitsemiseen on synnyttänyt tapauksen. Samalla syntyi myös tapausselostus kirjallisena lajityyppinä. Tapauksiin perustuvassa ajattelussa sovelletaan tieteenalan tietoperustaa tapauksiin ja samalla prosessissa tulee näkyväksi se implisiittinen aines, joka ei ole suoraan nähtävissä tieteenalan teoreettisissa lähtökohdissa. Samalla tapauskertomukset toimivat koulutuksellisinä ”eksemplaareina” (Kuhn, 1977), joiden kautta opiskelijat sisäistävät tieteenalan käytännöt. Forrester korostaa, että tapauksen ja tapausselostuksen syntyminen ei ollut, eikä ole, viaton tapahtuma. Siinä jäsennetään, valikoidaan ja suodatetaan materiaalia modernin lääketieteen näkökulmista. Forresterin mukaan Graham Greene on esittänyt mielenkiintoisen huomautuksen tapauskertomuksen lajityypistä. Lajityypin yksi piirre on, että subjektiivinen kärsimys suodattuu siitä pois. Tapauskertomus on siis yksi mahdollinen ja aivan erityinen konstruktio potilaan elämästä ja sairastamisesta (Forrester, 1996).

Forrester hyödyntää tietensosiologiaa näkökulmia, ja rakentaa psykoanalyysitieteen sosiologiaa. Yleisen psykoterapiatutkimuksen kannalta Forresterin tapa hyödyntää Thomas Kuhnin eksemplaarin käsitettä on mielenkiintoinen. Kuhn (1977) esitti käsitteen pyrkiessään täsmentämään aiemmin teoksessaan *Structure of scientific revolutions* (1962/1994) esittämiään näkemyksiä. Eksemplari on tieteenalan kehitystä ohjaava normatiivinen esimerkki ongelman ratkaisusta, jonka tulevien tutkija/terapeuttisukupolvien oletetaan sisäistävän tutkimusta ja terapiaa ohjaavaksi mielikuvaksi tai metaforaksi. Jos tarkastellaan erilaisia psykoterapioita tästä näkökulmasta, huomataan, että eksemplarit ovat rakenteellisesti erilaisia erilaisissa psykoterapioissa. Psykoanalyysissa ja psykodynaamisissa terapioissa ne ovat tyypillisesti laajempia, jopa koko prosessin mitaisia tapausselostuksia tai katkelmia niistä, kun taas pari- ja perheterapioissa ja voimavarasuuntautuneissa lyhytterapioissa ne ovat yksittäisiä interventioita. Mitä voimakkaammin terapiasuuntauksen kehitystä ohjaa lääketieteen mallin

mukainen *tapaus*, sitä voimakkaammin eksemplaarit muodostuvat saman mallin mukaisista tapausselostuksista.

Forresterin erityinen anti psykoterapioiden ymmärtämiselle on hänen kuvauksensa psykoanalyysin/psykoterapioiden kehityksen logiikasta ja siinä toteutuvan päättelyn luonteesta. Se tarjoaa myös lähtökohdan psykoanalyysin kehityksen tarkemmalle tutkimukselle ja sen selvittämiselle, toteuttaako psykoanalyysin historia todellisuudessa Forresterin kuhnilaista mallia. Tämän tutkimuksen kannalta Forresterin näkemyksellä on kaksi rajoitusta. Ensinnäkään se ei keskittyessään psykoanalyysin kehityslogiikkaan ja sosiologiaan juurikaan selitä psykoterapioiden aatteellisia lähtökohtia. Toiseksi sen näkökulma psykoanalyysiin kuvaa modernia psykoanalyysia, ei psykoanalyysia sellaisena kuin se esiintyi Freudin tuotannossa ja ajattelussa. Näinhän Kotkavirtakin toteaa viitatessaan Forresteriin (Kotkavirta, 2016). Avoimeksi kysymykseksi jää, mikä on tällaisen psykoanalyysin version suhde historialliseen psykoanalyysiin. Voidaanko historiallisesta psykoanalyysista irrottaa vanhentuneiksi ja epämuukaviksi koetut osat, ja säilyttää edelleen psykoanalyysin integriteetti? Tässä törmäämme samaan kysymykseen, joka on usein esitetty myös psykoanalyysin hermeneuttisten tulkin-tojen kohdalla: Voidaanko luopua Freudin energeettisistä muotoiluista ja edelleen puhua freudilaisesta psykoanalyysista. Kysymys palautuu perinteiseen tieteenfilosofiseen kysymykseen siitä, voidaanko psykoanalyysia kuitenkaan pelkistää ihmistieteellisen tai luonnontieteellisen ihanteen mukaiseksi.

On epäselvää, tarkoittiko Forrester näkemyksellään sitä, että psykoanalyysin kokonaisuus tulisi ymmärtää *thinking in cases* -näkökulman mukaisesti, vai kommentoiko hän vain psykoanalyyttisen päättelyn ominaislaatua. Edellinen vaihtoehto merkitsisi psykoanalyysin tarkastelemista semantiikan lausumattomuus-teesin näkökulmasta. Silloin totuus nomologis-deduktiivisessa mielessä ei olisi lainkaan psykoanalyyttisen tutkimuksen tavoitteena. Psykoanalyysi on kuitenkin historiansa aikana pyrkinyt säilyttämään yhteyden ajatukseen totuudesta korrespondenssin mielessä. Relativistiset ja konstruktionistiset muotoilut psykoanalyttisesta tilanteesta eivät ole onnistuneet vakiinnuttamaan asemiaan ainakaan IPA:n piirissä. Relationaalinen psykoanalyysi on ollut vastaanottavaisempi tälle näkökulmalle (Sampolahti & Laitila, 2019b). Sen sijaan, jos Forresterin käsitys psykoanalyttisesta päättelystä päättelynä tapausten perusteella (*thinking in cases*) on ainoastaan metodologinen huomautus, silloin siitä ei voi tehdä epistemologisia johtopäätöksiä. Silloin näkemys ei myöskään ratkaise ajoittain ongelmalliseksi koettua kysymystä metapsykologian asemasta, kuten esimerkiksi Kotkavirta (2016) on ehdottanut.

2.8 Psykoterapioiden laiminlyöty transsendentaalinen ulottuvuus

Nyt käsillä olevan tutkimuksen näkökulmasta sitkeä ihmistiede vai luonnontiede -diskurssi kätkee alleen toisen kysymyksen psykoterapian luonteesta. Kysymys

on psykoterapiassa konstruoituvan subjektiivisen kokemuksen mystisestä ja transsendentaalisesta luonteesta. Myös Freud-luentaan pitkään kuulunut kysymys, oliko Freud luonnontieteilijä vai ihmistieteilijä, on helposti syrjäyttänyt kysymyksen, missä määrin Freud oli valistuksen perinnön, ja missä määrin taas juutalaisen mystiikan perinteen jatkaja. Viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana on virinnyt uudestaan kiinnostus juutalaisen mystiikan merkitykseen Freudin ajattelussa. Psykoanalyysissa kiteytyy tästä näkökulmasta koko länsimaista kulttuuria määrittävä kahden erilaisen ajatteluperinteen välinen ristiriita. Von Wright (1992) muotoili tämän konfliktin ja lähtökohdan seuraavasti esseessään ”Tiede järki ja arvo”:

Länsimaiseksi kutsumamme sivilisaatio on muodostunut kahden suuren perinteen pohjalta. Toinen on juutalainen, toinen helleeninen. Niiden symboleina käytetään myös kaupunkien nimiä: Jerusalemiä ja Ateenaa. Juutalainen perinne, jota kristinuskon jatkaa, on luonteeltaan uskonnollinen ja moralistinen. Muinaisilta kreikkalaisilta perimme uskon luonnossa ilmenevän järjestyksen ymmärrettävyyteen ja tieteesen olennaisesti liittyvän rationaalisen tutkimuksen hengen. (von Wright, 1992, 172)

Tässä tutkimuksessa psykoanalyysin ja psykoterapioiden taustalla oleva ajatteluperinteen kahtalaisuus muotoillaan hieman toisin. Sen sijaan, että se määriteltäisiin edellä kuvatulla tavalla tai Henrik ja Mikael Enckellin (2017) kuvaamalla tavalla Jerusalemin ja Ateenan vastakkaisuudeksi, se määritellään transsendenssin ja immanenssin vastakkaisuudeksi. Sekä juutalaiskristillisessä perinteessä että eurooppalaisessa sekulaarissa ajatteluperinteessä on läsnä sekä rationaalinen että mystinen maailman kokemisen tapa. Jakolinja ei kulje Ateenan ja Jerusalemin välillä, vaan se halkaisee molemmat. Kun puhutaan Ateenasta maailman rationaalisen ymmärryksen kehtona, ei viitata historialliseen Ateenaan, vaan kysymyksessä on jälkikäteinen pelkistys. Ateena, johon viitataan, on ideaalinen referenssi. Eikä Jerusalem ole minkään aikakauden historiallinen Jerusalem, tai historiallisen juutalaisuuden ilmaus, vaan sekin on viittauskohteena konstruoitu. Voidaan toki sanoa, että antiikin Kreikassa syntyi vähitellen käsitys, että maailma on inhimillisesti käsitettävä, sen ilmiöt ovat ymmärrettävissä eikä se välttämättä näyttäydy ainoastaan jumalten sattumanvaraisten oikkujen muovaamana. Kuitenkin läpi eurooppalaisen historian sen rinnalla, alla tai piilossa sen takana on kulkenut perinne, jossa maailma on näyttäytynyt jonain toisena. Tämä toisenlainen maailman käsittämisen tapa ei asetu ristiriitaan rationaaliskäsitteellisen maailmanselityksen kanssa. Se sijaitsee ikään kuin jossain toisessa ulottuvuudessa tai moodissa. Tätä kokemisen tapaa on kutsuttu joko spekulatiiviseksi tai sekulaariksi mystiikaksi. Spekulatiivisuudelle viitataan mystisen kokemuksen kognitiiviseen sisältöön ja sekulaarisuudella sellaiseen mystiseen kokemukseen ja ajatteluun, joka ei liity uskonnolliseen elämäntulkintaan (esimerkiksi Nietzsche, Schopenhauer ja *Traktatuksen* Wittgenstein).

Freud, Wittgenstein ja Heidegger ovat ilmaisseet länsimaisen ihmisen tilanteen kahtalaisuuden rationaalisuuden ja mystiikan saumakohdassa psykoterapiatutkimuksen kannalta hedelmällisellä tavalla. Sekä Freudin käsitys tiedostamattomasta että ajatukset metapsykologiasta, mutta myös hänen ajattelunsa

mystiset vivahteet, suhde rationaalisen tavoittamattomissa oleviin mielen alueisiin ja suhde juutalaiseen mystiikkaan asettavat psykoanalyysin ilmaistavissa olevan ja ilmaisemattoman rajalle. Samaa rajaa tavoittelevat Heideggerin (1959/2005) huomautukset kahdenlaisesta ajattelusta ja Wittgensteinin viittaukset mystiseen (McGuinness, 2005; Pihlström, 2009; Weeks, 1993; Wittgenstein, 1971a, 1921/1971b).

Psykoterapiatutkimuksessa on viime vuosina esitetty näkemyksiä, joita voidaan tulkita myös mystisen kokemuksen näkökulmasta. Tässä yhteydessä käsitteen mystinen voi halutessaan korvata käsitteellä välitön kokemus, jotta voidaan välttyä turhilta spiritualistisilta ja esoteerisilta assosiaatioilta. Jaakko ja Merrill Hintikka (1986) ovat tulkinneet Wittgensteinin rationaalisen käsittämisen tuolle puolelle vieviä ajatuskulkuja tästä näkökulmasta. Jos tarkastellaan Wittgensteinin ajattelun kehittymistä ennen *Tractatusta*, hänen kirjeenvaihtoaan, viehtymystään sekä William Jamesin (1902/1981) teokseen *Varieties of religious experience*, että James Frazerin (1890-1905) teokseen *Golden Bough*, ei jää epäilystä, etteikö Wittgensteinin ajattelua voitaisi tulkita mystiikan näkökulmasta (Goodman, 2004; Wittgenstein, 1971a, 1986). Sekä tekstiviittaukset että kontekstuaaliset seikat viittaavat tähän suuntaan. On toki myös mahdollista tarkastella Wittgensteinin filosofiaa pelkästään käsitteellisestä näkökulmasta ja näin päätyä tulkintaan Wittgensteinista välittömän kokemuksen filosofina. Hintikka & Hintikka (1986) ovat tehneet tällaisen dekontekstualisoidun tulkinnan.

Samat tulkintamahdollisuudet liittyvät myös viime vuosina yleistyneeseen psykoterapiaprosessien muutoshetkitutkimukseen. Psykoterapiassa esiintyviä hetkiä, joissa aavistus muutoksen mahdollisuudesta tihentyy, on tutkittu sekä yksilöpsykoterapiassa että paripsykoterapiassa. Daniel Sternin (1998) johtaman *Boston Change Study Groupin* psykoterapiatutkimukseen tuoma käsite *moment of meeting* on toisaalta empiirisen tutkimuksen käsite, mutta samaan aikaan se sisältää mahdollisuuden mystiikan – tai välittömän kokemuksen – mukaiseen tulkintaan. Sama tulkinnallinen mahdollisuus sisältyy myös dialogiseen muutoshetkitutkimukseen, jossa tutkimuksen kohteena ovat monitoimijaiset prosessit (Seikkula, Laitila, & Rober, 2012).

2.9 Psykoterapioiden tieteenfilosofisen tarkastelun käytännön seurauksia

Psykoterapioiden erilaisten ulottuvuuksien tarkastelulla ja tulkitsemisella on myös käytännöllistä merkitystä psykoterapian toteutumiselle. Silloin, kun on luovuttu pyrkimyksestä integroida psykoanalyysiin ja Freudin ajatteluun sisältyviä ilmeisiä epäjatkuvuuksia, on helposti päädytty ajatukselliseen stagnaatioon ja psykoterapiailmion tarpeettomaan rajaamiseen psykoterapiaan ja ei-psykoterapiaan tai psykoanalyysiin ja ei-psykoanalyysiin. Freud (1926/2010, 1927/2010) esitti jo vuosina 1926-1927 huolensa siitä, miten psykoterapian käsittäminen kaikutuu, jos se liitetään vain yhden oppiaineen yhteyteen tai jos sitä tarkastellaan

vain yhdestä näkökulmasta. Häntä ei tuolloin kuultu kansainvälisessä psykoanalyttisessä liikkeessä, eikä varsinkaan Yhdysvalloissa. Siellä maallikkoanalyysin kysymys ratkaistiin lopullisesti vasta 1987. Vasta silloin muut kuin lääketieteellisen peruskoulutuksen saaneet ”maallikot” saattoivat kouluttautua IPA:n (International Psychoanalytic Association) hyväksymiksi psykoanalytikoiksi (Wallerstein, 1998). Lääketieteellisen mallin mukaisen psykoterapiatutkimuksen voimakas asema synnyttää nykyisin samanlaisia kysymyksiä psykoterapioiden käsittelemisestä kuin mihin Freud pyrki vastaamaan, kun hän puolusti Theodor Reikin oikeutta toimia psykoanalytikkona Itävallassa 1920-luvulla. Reikin oikeudet oli kyseenalaistettu, koska hän ei ollut koulutukseltaan lääkäri. Aivan viime vuosina psykoanalyttisen liikkeen piirissä on alettu keskustella uudestaan maallikkoanalyysin kysymyksestä. Enää näkökulmana ei ole ollut muiden kuin lääkäreiden mahdollisuus toimia psykoanalytikkoina IPA:n piirissä, vaan pikemminkin se, mitä psykoterapioiden tulkitsemisen medikalisoituminen merkitsee psykoanalyysin kannalta (Sandler & Costa, 2019).

Keskusteluun siitä, kenellä on oikeus toimia psykoanalytikkona, lomittui 1920-luvulla, kuten nytkin, kaksi erillistä kysymystä. Kyse on toisaalta poliittisesta ja taloudellisesta vallasta, koska silloin määritellään, kenellä on oikeus harjoittaa psykoanalyttikon/psykoterapeutin ammattia. Sekä nykyinen säädöspohja (Terveystieteiden tutkimuskeskuksen ammattihenkilöistä annettu asetus 564/1994. 2 a §. 16.12.2010/1120) että sairaanhoitopiirien ja koulutusyhteisöjen käytännöt politisoivat psykoterapiakenttää ja vaikuttavat samalla siihen, mitkä ovat ne legitiimit kontekstit, joissa psykoterapia saa tulla ymmärretyksi. Toisaalta psykoterapian politiikkaan lomittuu samalla kysymys siitä, mikä konteksti tavoittaa parhaiten psykoanalyysin ominaislaadun.

3 TUTKIMUKSEN TULOKSET

3.1 Osatutkimusten tulosten yhteenveto

Alkuperäisten tutkimusartikkelien tutkimuskysymykset ja -tulokset voidaan pelkistää seuraavasti (taulukko 1):

TAULUKKO 1 Alkuperäisten artikkeleiden tutkimuskysymykset ja -tulokset

Artikkeli	Tutkimuskysymys	Tutkimustulos
Pelimetafora ja reflektiivinen perheterapia	Miten pelimetaforan erilaiset ulottuvuudet ovat muokanneet perheterapian teoreettista kehitystä ja tulleet itse muokatuiksi osana tätä prosessia?	Kun siirryttiin systeemis-interventionistisesta perheterapiasta kohti reflektiivistä perheterapiaa, siirryttiin samalla pelimetaforan käytössä säännöistä kohti strategioita ja lopulta kohti pelaamisen kokemusta.
Totuus psykoanalyysissa ja perheterapiassa	Miten psykoanalyysissa ja perheterapiassa on vastattu epistemologisen relativismin asettamaan haasteeseen?	Kummassakaan perinteessä relativistisia näkemyksiä ei lopulta kyetty assimiloida osaksi perheterapian ja psykoanalyysin valtavirtaa. Psykoanalyysin valtavirta alkoi hakeutua kohti luonnontieteitä ja perheterapia puolestaan kohti interventionismia.

Psykoterapian olemuksesta: Psykoterapia-ilmioistä eräiden Platonin filosofian näkemysten valossa	Miten Platonin ja Freudin dialektiset mielen mallit sijoittuvat syntyajankoh- tiensa historiallisiin yhteyk- siin?	Platonin ja Freudin mielen- teoriat ovat analogisia rep- liikkejä syntyajankohtansa kaoottiseen sosiaalis-histo- rialliseen tilanteeseen.
On Heidegger's sofa: Some remarks on psychotherapy from historical and philo- sophical points of view.	Onko mystisillä ja antiratio- nalistisilla aatehistorialli- silla ja oppihistoriallisilla kerrostumilla rationalismin rinnalla jokin rooli psykote- rapioiden muotoutumisessa ja kehityksessä?	1900-luvun alkupuolen an- tirationalistinen filosofia (erityisesti Heideggerin myöhäisfilosofia) ja speku- latiivinen mystiikka ovat alusta asti olleet rationalis- min rinnalla aktiivinen osa sitä maaperää, jossa psyko- terapiat ovat syntyneet. Ne tarjoavat välttämättömiä ja medikaalis-rationalistisia näkökulmia täydentäviä näkökulmia psykoterapioi- den käsittämiseen.

Artikkelit ovat ilmestyneet pitkän ajan kuluessa alkaen vuodesta 1997. Pitäytyminen alkuperäisiin artikkeleihin ja niiden tuloksiin (taulukko 1) sellaisinaan olisi vähentänyt tutkimuksen ajankohtaisuutta ja myös hämärtänyt tutkimuksen tuloksia, kun sitä tarkastellaan kokonaisuutena. Nykyhetken näkökulmasta osa artikkelin "Totuus psykoanalyysissa ja perheterapiassa" tuloksista täytyy muotoilla toisin. Pitää kyllä paikkansa, että perheterapiassa on vähitellen siirrytty kohti interventionistisia lähtökohtia. Toisaalta perheterapiassa voidaan nähdä alusta asti kaksi erilaista perinnettä: keskustelullinen ja interventionistinen. Ero voidaan henkilöidä Gregory Batesonin (1972) ja Jay Haley'n (1976) väliseen vastakkaisuuteen. Konstruktivistisen ja konstruktionistisen perheterapian valtakausi voidaan nähdä siirtymänä kohti keskustelullista perheterapian tulkintaa, josta on 1990-luvusta lähtien palattu tilanteeseen, jossa rinnakkain vaikuttaa edelleen kaksi erilaista perheterapianäkemyttä.

Alun perin ensimmäisissä artikkeleissa ei ollut eksplisiittisesti määritelty tarkastelunäkökulmaa antirationalistiseksi, vaikka artikkelit sisältävätkin vähintään implisiittisesti sellaista materiaalia. En kyennyt artikkelien kirjoitusvaiheessa tunnistamaan antirationalismia ja spekulatiivista mystiikkaa sellaisiksi näkökulmiksi ja aatehistorialliseksi taustaksi, jotka tekisivät oikeutta sekä perheterapian kehitykselle että käsityksille psykoterapioista toisin näkemisenä. Seuraavassa tarkastelen kahta ensimmäistä artikkelia tästä näkökulmasta ja kehitellen tästä uudelleenluennasta aukeavaa näkökulmaa psykoterapia-ajattelussa tapahtuneen relationaalisen käänteen ymmärtämiseen ja sen transsendentaaliseen tulkintaan.

3.2 Perheterapiasta pelinä ja systeeminä kohti reflektiivisyyden transsendentaalista tulkintaa

Historiallisesti yksi elinvoimaisimpia analogioita, joilla erityisesti perheterapiassa ilmenevää olevaa on pyritty valaisemaan, on peli. Peli on luonnollisesti ollut osa inhimillisten yhteisöjen elämää aina, mutta perheterapiaan se tuli metodisen innovaation myötä. Samalla tavalla kuin vapaan assosiaation keksiminen viime vuosisadan alussa merkitsi psykoanalyysin alkua, samalla tavalla yksisuuntaisen peilin käyttö terapiassa ja tutkimuksessa toi ainakin illuusion siitä, että perheiden välistä vuorovaikutusta ja myös psykoterapeuttista vuorovaikutusta voidaan tarkastella ulkopuolelta. Syntyi luontevasti kysymyksiä ensinnäkin havaitun vuorovaikutuksen säännöistä ja myöhemmin myös strategioista. Moderni perheterapia oli syntynyt. Myös Kauko Haarakangas (1987) paikantaa modernin perheterapian alun Gregory Batesonin kommunikaatiotutkimuksiin (Bateson, Jackson, Haley, & Weakland, 1956). Hieman poleemisesti hän väittää, että moderni perheterapia on myös jo myös haudattu. Se tapahtui Margaret Meadin, Humberto Maturanan ja Ernst Glasserfeldin (von Foerster, 1974/1995; Mead, 1968; Varela, Maturana, & Uribe, 1974) toisen asteen kybernetiikan saadessa perheterapeuttiset sovellutuksensa 1980-luvun lopulla. Tässä tutkimuksessa hyväksytään ajatus paradigmaattisesta muutoksesta, mutta oletetaan, että perheterapialiikkeen historia on säilyttänyt riittävästi jatkuvuuden elementtejä, jotta voidaan edelleen puhua perheterapiasta hoitomuotona, joka modernissa muodossaan syntyi 1950-luvulla ja jatkaa edelleen olemassaoloaan.

Vähitellen perheterapiassa käytetty mielikuva pelaamisesta johti ajatukseen, että peleillä on sekä sääntöjä että strategioita. Mielikuva perhepelistä, joka sisältää sekä sääntöjä että strategioita synnytti edelleen kysymyksen mahdollisuudesta tulla tietoiseksi pelaamastaan pelistä. Tämä alun perin rajatusti perheterapian teoriaan liittyvä kysymys sisältää implisiittisesti myös laajemman filosofisen kysymyksen maailman käsittämisen mahdollisuudesta. Onko maailma loogis-rationaalisesti käsitettävissä, vai jääkö tällaisen tarkastelun ulkopuolelle jotain muuta ja toisenlaista? Sekä Wittgensteinin *Tractatuksen*, että erityisesti hänen myöhemmän filosofiansa näkökulmasta voisi huomauttaa, että ehkä juuri tuo peli pelinä on ainoa tapa olla suhteessa mystiseen. Pelin semantiikkaa ei nimenomaan voi tietää, eikä siitä voi myöskään sanoa mitään. Ajatus ei kuitenkaan sopinut perhepeliteorian moderneihin lähtökohtiin. Sekä Watzlawick, Fish ja Weakland (1968) että Milanon työryhmä (Selvini Palazzoli, Cirillo, Selvini, & Sorrentino, 1989) pyrkivät ratkaisemaan ongelman loogisesti kestävämmällä tavalla. He ajattelivat, että niistä vuorovaikutuksellisista peleistä, joita *itse* pelaa, ei voi tulla tietoiseksi.

Näin systeeminen perheterapia oli päätynyt eurooppalaiseen kulttuuriin syvästi juurtuneen kysymyksen äärelle. Aatehistoriallisesti on toisaalta olemassa perinne, joka korostaa maailman kielellisrationaalisen ymmärtämisen mahdollisuutta. Perinnettä voi jäljittää jo Sokratesta edeltävistä filosofeista eteenpäin, ja

selkeän muotoilun tämä käsitys maailmasta ja ihmisen ymmärtämismahdollisuuksista sai stoalaisessa filosofiassa. Tietyssä mielessä tämä perinne kulminoitui valistukseen ja on jatkunut siitä lannistumattomasti kohti nykyhetkeä. Toisaalta on tunnistettavissa myös toinen kehityslinja, jonka voidaan ajatella kulkeneen Platonista Augustinuksen kautta kohti spekulatiivista mystiikkaa ja sen sekulaareja muunnelmia Schopenhauerin ja Nietzschen filosofioissa päätyen Freudiin, Jungiin, Wittgensteinin *Tractatukseen* (1921/1971b), Heideggerin myöhäisfilosofiaan ja moderniin taiteeseen (Weeks, 1993).

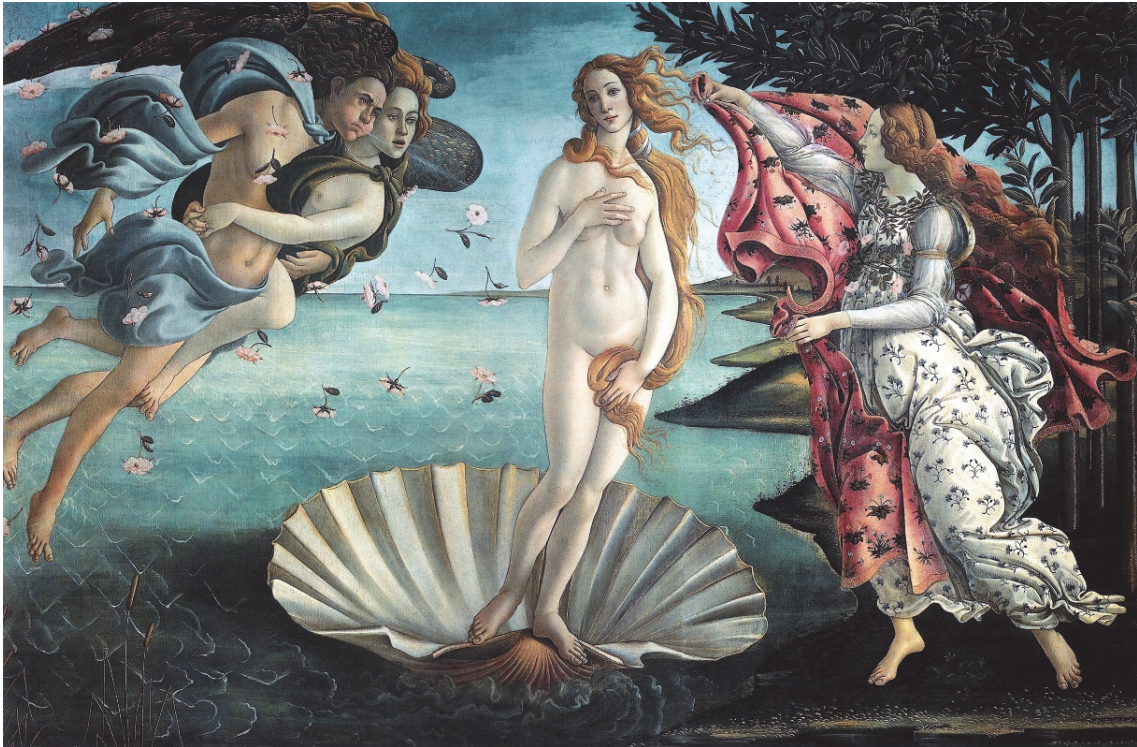
Kuvaavaa näille kahdelle erilaiselle ajatteluperinteelle ovat ne erilaiset tulokset, jotka voidaan kummankin ajatteluperinteen omista lähtökohdista esittää esimerkiksi Edouard Manet'n (1862-1863) maalaukselle *Le Déjeuner sur l'Herbe* (kuva 2).



KUVA 2 Manet, *Le Déjeuner sur l'Herbe* (Aamiainen ruohikolla)

Manet'n vuonna 1863 valmistunutta maalausta pidetään eräänä modernin taiteen lähtökohdista. Se aiheutti aikanaan skandaalin. Sitä ei hyväksytty Ranskan akatemian virallisesti hyväksymään ja kokoamaan *Salonkiin* (Salon de Paris). Sen sijaan siitä tuli hylättyjen töiden näyttelyn (Salon de refusés) keskipiste. Maalauksessaan Manet kommentoi ja lainaa 1500-luvun taiteen aiheita ja asetelmia. Se on toisinto Tizianin (tai Giorgionen) maalauksesta *Konsertti nurmikolla*. Toi-

saalta taas taulun etualan kompositio on lainattu Mercantonio Raimondin kai-
verruksesta *Parisin tuomio*, joka perustuu alun perin Rafaelin maalaukseen
(McCaulay, 1998; Richman-Abdou, 2018; Tucker, 1998). Taulun aiheuttama skan-
daali ei voi perustua kuvattujen naisten alastomuuteen, koska mytologisia ai-
heita kuvattaessa on ollut hyvin tavanomaista, että maalausteitteessä kuvataan
alastomia naisvartaloita. Näin oli tehnyt esimerkiksi Sandro Botticelli (1445-1510)
maalauksessaan *Venuksen syntymä* (kuva 3).



KUVA 3 Botticelli, La nascita di Venere (Venuksen syntymä)

Sen sijaan skandaalin voidaan ajatella perustuvan siihen, että Manet häivyttää
työssään rajan mytologisten tai allegoristen aiheiden, voi myös sanoa mystiikan,
ja realismin väliltä. Viittaukset ovat säilyneet vain metatason kommentteina
1500-luvun taiteen konventioihin. Myyttiset ainekset on tavallaan häivytetty
realistisen kuvauksen poimuihin. Tästä syntyi se julkeus, jollaisena taulu vielä
1800-luvun lopulla koettiin.

Nykyhetken näkökulmasta Manet'n maalaus (kuva 2) näyttäytyy toisin. Se
tulee luontevasti tarkastelluksi sukupuolittuneen vallan, seksuaalisen hyväk-
sikäytön ja rakenteellisen epätasa-arvon ilmaisuna. Jos maalaus asetetaan oman
aikansa aatehistorialliseen kontekstiin, se ilmenee kuitenkin erilaisessa valossa.
Eric Kandel (2012) viittaa maalaukseen samassa yhteydessä, jossa hän kuvailee
Wienissä tapahtunutta kulttuurista kehitystä. Siellä opittiin vähitellen kiin-
nittämään huomiota ihmisen mielen irrationaaliseen latenttiin sisältöön, johon
rationaalisen katseen tulee voida porautua. Maalaukselta voi kuitenkin lähestyä
vielä toisinkin. Voidaan ajatella myös, että maalauksessa tulee näkyviin
mysterimäinen ulottuvuus, joka nimenomaan ei ole luonteeltaan sellainen, joka

olisi rationaalisen katseen nähtävissä. Maailmaan voidaan luoda paitsi rationaalinen, myös mysteerinomainen katse, jonka luoma näkymä ei avaudu lainkaan rationaaliselle tarkastelulle. Se ei kiistä maailman kielellisrationaalisen käsittämisen mahdollisuutta, vaan tarjoaa ainoastaan vaihtoehtoisen näköalan. Tälle perinteelle oli tyypillistä käsitys, että rationaalisesti haltuun otettavan maailman lisäksi maailmassa on jotakin muuta. Maailma sisältää rationaaliskielellisesti käsitettävän lisäksi mysteerin. Maailma on paitsi *mundus rationalis* aina myös *mundus reconditus*. Manet'n maalauksessa tämä ulottuvuus ilmaisee itsensä metatekstinä, viittauksina teoksen historialliseen kontekstiin.

Wittgenstein lausui tämän ajatuksen ehkä selkeimmin todetessaan, että maailman merkitys ei voi olla maailmassa, vaan sen täytyy ilmetä jotenkin toisin. Se sijaitsee kielen ulkopuolella. Samaan kysymyksenasetteluun on päätyttyä - paitsi strukturalismi todetessaan kielellisten ilmaisujen viittaavan vain toisiin kielellisiin ilmaisuihin - myös empiirinen psykologia. Tutkiessaan pienen lapsen kehitystä Daniel Stern (1985) päätyi ajatukseen kielestä portinvartijana. Kielen oppiminen mahdollistaa jotakin, mutta samalla myös peruuttamattomasti sulkee joitain muita kokemuksen alueita. Näin kysymys immanenssista ja transsendenssista on jatkuvasti ollut elinvoimainen osa eurooppalaista ajattelun historiaa. Myös systeeminen perheterapia päätyi tähän samaan kysymyksenasetteluun ilmaistavissa olevasta ja ilmaisemattomasta ja niiden välisestä rajasta. Se konkretisoitui kysymyksiin reflektiivisyydestä ja sen kohdistumisesta.

3.3 Reflektiivisyydestä ja sen kohteesta

Perheterapialiikkeen ratkaisu syntyneeseen ongelmaan oli subjekti-objekti -position purkaminen vallinneen sosiaalisen konstruktionismin mukaisen mallin mukaan (Gergen 1985). Reflektiivinen funktio demokratisoitiin siten, että reflektiivisistä funktiosta tuli jotain sellaista, jonka kuka tahansa terapeutiseen tilanteeseen osallistuja voi ottaa. Reflektiivisyys on ollut osa psykoterapioita aina, mutta tässä uudelleen tulkinnassa vastavuoroisen avoimuuden periaate toi sen uudelleen ja tasaveroisemmalla tavalla osaksi terapeutisia prosesseja. Siitä tuli rooli, jota ei ollut enää varattu vain terapeutille tai terapeutitimmille. Alettiin ajatella, että terapiassa rakentuu uudenlaista sosiaalista todellisuutta yhdessä puhuen ja reflektoiden. Tässä prosessissa sekä terapeutti että potilas tulevat kukin vuorollaan kosketetuiksi. Tämä kosketetuksi tuleminen on perustana uudelleenlaistulle sosiaaliselle todellisuudelle.

Arlene Katz ja John Shotter (1996) käyttivät kosketetuksi tulemisen ja sen ilmaisun hetkestä Gaston Bachelardia (2003) lainaten ilmaisua uusi poeettinen kuva. Bachelardhan puhuu teoksessaan *Tilan poetiikka* fenomenologisesta kuvittelusta, jossa syntynyt mielikuva saa koskettaa, kuljettaa eteenpäin ja rakentua. Tällainen mielikuva ei saa olla tarkka, täsmällinen tai määritelty, koska se "veisi vain vieraisiin asumuksiin", Bachelard toteaa. Shotter ja Katz pyrkivät toisin sanoen sellaiseen reflektiivisyyteen, joka ei ole luonteeltaan rationaalista tai käsit-

teellistä. Tässä reflektiivisyyden tavassa lähestytään uudestaan sitä eurooppalaisen aatehistorian perinnettä, jota voi kutsua sekulaariksi spekulatiiviseksi mystiikaksi, jossa augustinolainen lähtökohta kahdesta erillisestä, mutta toisiinsa kietoutuneesta maailmasta tulee näkyviin. Maailma on täysin rationaaliskielellisesti hahmotettavissa, mutta samaan aikaan ei niin olekaan, vaan on myös jotakin muuta. Shotter ja Katz eivät olleet psykoterapeutteja, mutta se terapiamuoto, joka ehkä kaikkein uskollisimmin ilmentää heidän ajatteluaan on Tom Andersenin (1987, 1991, 1995) kehittämä refleктоivan (reflecting, reflekterande) työryhmän työskentely. Itse asiassa Katzin ja Shotterin ajattelun muotoutuminen ja reflektiivisen perheterapian rakentuminen tapahtuivat konkreettisesti yhteistyössä osana pohjoiskalotin perheterapiatapaamisia. Griffith ja Griffith (1992) toteavat esittäessään suuntaviivoja refleктоivalle kommentoinnille:

Havainnot jaetaan, ja konsultit [refleктоivan työryhmän jäsenet] korostavat enemmän heissä heränneitä ajatuksia, mielikuvia ja kuvitelmia kuin arvioita, arvostelmia tai selityksiä siitä, mitä he havaitsivat. (Lax, 1995, 160)

Ajatus refleктоivasta työryhmästä on useimmiten liitetty osaksi sosiaalista konstruktionismia ja hermeneutiikkaa (Andersen, 1995). Mutta se voidaan tulkita myös osaksi sekulaaria mystiikkaa (Sampolahti & Laitila, 2019b; Weeks 1993), jossa korostetaan, että rationaalisesti hahmotettavan lisäksi todellisuus on jotain muuta. Katzin ja Shotterin tulkinnat avaavat mahdollisuuksia tämän suuntaiselle tulkinnalle. Refleктоivan työryhmän asennoitumista perheen ja terapeutin keskusteluun kuvaa mielikuva taidenäyttelystä. Työryhmä pysähtyy kunkin taide-teoksen äärelle, tulee puhutelluksi ja antaa syntyvien poeettisten kuvien viedä asumuksiin, joihin ne näyttävät tietä (Bachelard, 2003). Wittgensteinin *Tractatus*-sessä esittämä käsitys maailman merkityksestä viittaa saman tyyppiseen maailmankäsitykseen, jossa rationaalisesti haltuun otettavan maailman merkitys ei löydy maailmasta itsestään vaan maailma viittaa myös itsensä ulkopuolelle (Wittgenstein, 1921/1971b). Mutta vaikka hyväksyttäisiinkin mahdollisuus reflektiivisen perheterapian transsendentaaliseen tulkintaan, voidaan vielä esittää kysymys, mihin näin ymmärretyn terapeutin toiminnan reflektiot *käytännössä* kohdistuvat. Nehän eivät voi kohdistua mystiseen ulottuvuuteen sellaisenaan, koska se on määritelmällisesti kielen ulkopuolella. On vaikea kuvitella, että kohdistuessaan pelin sääntöihin tai yksilöllisiin strategioihin transsendentaalinen kokemus tulisi mahdolliseksi. Tarvitaan jotain sellaista, joka ylittää pelaajien käyttäytymisen. Itse asiassa käsitys pelistä sääntöinä ja strategioina jääkin pelin/pelaamisen kuvauksena puutteelliseksi. Tarkastelu ei tavoita pelaamisen kokemusta ja peliä pelatuksi tulemisena. Gadamer (2006) on todennut, että jokaisen pelin pelatuksi tuleminen paljastaa pelin yksilöllisen *hengen* (*Geist, Spirit*). Pelin henki ei siis palaudu pelaajien käyttäytymiseen eikä pelin sääntöihin. Se on jotakin, joka on transsendentaalista suhteessa pelaamiseen. Se, mihin Shotterin ja Katzin viitoittama reflektio kohdistuu, on siis pelin henki transsendentaalisena todellisuutena suhteessa pelin sääntöihin ja yksilöllisiin strategioihin.

Edellä kuvailtua terapeutin ajattelun ja terapeuttien käytäntöjen kehitystä voidaan perustella tietenkin havainnoilla ja kokemuksilla siitä, mikä terapiassa toimii ja mikä ei. Tässä kontekstissa on kuitenkin tärkeää huomata, että perheterapian kehityksen käyttövoimana on kliinisen todellisuuden lisäksi epistemologinen kriisi ja sen filosofinen ratkaisu. Kehitystä olisi vaikea ymmärtää ottamatta huomioon sitä filosofista kontekstia, jossa reflektiivinen perheterapia syntyi. Voidaan ehkä puhua kahdesta erilaisesta reflektiivisen psykoterapian perinteestä, jossa syntynyt epistemologinen kriisi ratkaistaan eri tavoin. Katz ja Shotter edustavat mystistä haaraa ja perinteisemmät sosiaalisesta konstruktionismista ammentavat terapeutit puolestaan todellisuuden sosiaalisen rakentumisen rationaalista haaraa. Tämä jälkimmäinen tulkinta toteutuu niissä perheterapeuttisissa tilanteissa, joissa reflektiivisen työryhmän toiminta näyttäytyy interventiona, keinona ja instrumenttina muutoksen synnyttämiseksi ja implementoimiseksi. Silloin toimintaa ei ohjaa Bachelardin poeettinen kuva, vaan lääketieteen teknisen tiedonintressin (Habermas, 1972/2007) mukainen suhde potilaana olevaan perheeseen ja sen tilanteeseen. Koska psykoterapeuttisessa tilanteessa ollaan aina tekemisissä yksilön, parin, perheen tai ryhmän avun tarpeen kanssa, kysymykset interventiivisyydestä ja noninterventiivisyydestä ja niiden välisestä suhteesta ovat väistämättä osa psykoterapioiden käsittämistä – riippumatta siitä, minkälaiseen psykoterapeuttiseen näkemykseen tarkastelussa nojaututaan. Katzin ja Shotterin filosofista reflektiivisen psykoterapian tulkintaa voi arvostella siitä, että he eivät ota riittävässä määrin huomioon terapeutista kontekstia, joka jo itsessään määrittelee siinä tapahtuvan vuorovaikutuksen ehtoja sisältäen ajatuksen potilaan ja terapeutin välisen suhteen hierarkkisuudesta. Tämä ei olekaan yllättävää, kun otetaan huomioon, että sen enempää Katz kuin Shotterkaan eivät ole kliinisiä psykoterapeutteja.

3.4 Interventiivisyys ja noninterventiivisyys pelissä ja psykoterapiassa

Edellä kuvattu näkemys pelistä toisaalta sääntöinä ja strategioina ja toisaalta transsendentaalisena pelatuksi tulemisena on esiintynyt psykoterapioissa, ja etenkin perheterapioissa, myös keskusteluna interventiivisyyden ja noninterventiivisyyden merkityksestä. Jos psykoterapiaa pidetään myös osana lääketiedettä, tuntuisi oikeutetulta olettaa, että psykoterapia sisältää myös päämäärärationaalisen ulottuvuuden. Joka tapauksessa psykoterapiaan hakeutuvilla ihmisillä on mielessään ainakin jonkinasteinen ajatus muutoksesta tai oireiden lievittymisestä. Harlene Anderson (1992) on kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka perheterapian alusta asti mainittu ristiriita on ollut osa perheterapialiikettä. Hänen näkökulmastaan ristiriita interventiivisen ja noninterventiivisen psykoterapian välillä on periaatteellisesti ja peruuttamattomasti sovittamaton. Ristiriita palautuu erilaisiin tapoihin ymmärtää mieltä ja ihmisen asettumista maailmaan. Macyn konferensseissa vuosina 1946-1953 päädyttiin kannattamaan kyberneettistä koneen

kaltaista käsitystä ihmisen mielen rakenteesta ja toiminnasta. Heims (1991) on tulkinnut konferenssien tulosten heijastelevan toisen maailmansodan jälkeisen ajan positivistista ja reduktionistista ilmapiiriä, jossa oli mahdotonta tulkita asianmukaisesti ihmisen kohtalon eksistentiaalisia ja traagisia ulottuvuuksia muuten kuin koneanalogian näkökulmasta. Samaan aikaan myös MRI:n (Mental Research Institute) kommunikaatiotutkimukseen perustunut uusi psykoterapia kulki strategiseen ja manipulatiiviseen suuntaan. Näkemysten ristiriita paikallistui Batesonin ja strategisen perheterapian, erityisesti Jay Haleyn (1976) ja Chloe Madanesin (1981), eriäviin näkemyksiin. Bateson totesi:

Uskoin silloin - ja nyt uskoni on vain lujittunut - että myytti vallasta on aina korruptoiva, koska se perustuu vääränlaiseen (joskin yleiseen) epistemologiaan. Sellaiset vertauskuvat perustuvat pleromaan, ja creaturaan sovellettuina ne eivät ole heuristisia. (Anderson, 1992; Bateson, 1976, 106)

Teoksessaan *Steps to an ecology of mind* (1972/2000) Bateson lainaa *pleroman* käsitteen Jungilta, joka oli puolestaan omaksunut käsitteen gnostilaisilta filosofeilta. Kirjoituksessaan *Septum sermones ad mortuos* (1916/1985) Jung viittaa *pleromalla* eriytymättömään täyteyteen (*pleroma* tarkoittaa sananmukaisesti täynnä olevaa). Jung oli pitkään ristiriitainen omintakeisen ja eksentrisen kirjoituksensa julkaisun suhteen. Hän oli painanut sen yksityisesti jo vuonna 1916 ja jakoi kirjoitustaan valikoidusti ystävilleen ja oppilailleen. Se tuli julkisesti kaikkien saataville vasta osana kokoomateosta *Unia , ajatuksia, muistikuvia* (Jung, 1985). *Pleromalla* Jung viittaa materiaaliseen täyteyteen ja välttämättömyyteen, josta ihmisen tulee erottautua. Tätä erottautumisprosessia Jung kuvaa käsitteellä *principium individuationis* (Jung, 1985). Bateson käytti käsitettä ja sen vastinpariksi tuomaansa termiä *Creatura* erottamaan ihmistieteitä ja luonnontieteitä. Tosin hän kääntää ajoittain kysymyksen mielen ja aineen ymmärtämisestä ylösalaisin. Hän ei ainoastaan erota materiaalista ja mielellistä maailmaa toisistaan, vaan hän toteaa, että aina silloin, kun puhumme maailmasta siten, että näemme sen mielenä, tutkimme *Creaturaa*, emme *Pleromaa*. Maailma jakautuu Batesonin maailmassa vain likimääräisesti mieleen ja aineeseen. Jako *Pleromaan* ja *Creaturaan* viittaa sekä ontologiaan että epistemologiaan, selittämisen logiikkaan (Bateson, 1972). Bateson halusi korvata kartesiolaisen mieli-aine -dualismin käsitteillä *Pleroma* ja *Creatura*, Hän pyrki terminologiansa avulla ratkaisemaan ongelman, johon Descartes'n filosofian kartesiolainen tulkinta oli hänen mielestään johtanut: Mielestä ja aineesta oli tullut niin erillisiä, että kahden erillisen substanssin vuorovaikutus oli tullut vaikeaksi selittää (Bateson, 1972). Hieman yksinkertaistaen - kuitenkin hänen ajatteluaan vääristämättä - voidaan sanoa, että Batesonin näkökulmasta samat selittämisen mallit, jotka ovat ominaisia luonnontieteille eivät sovellu mielen ymmärtämiseen. Bateson ei toisaalta myöskään etsi vastausta suoraan ihmistieteet-luonnontieteet -erottelusta. Sen sijaan hän kääntyy eurooppalaisen ajattelun mystisen perinteen puoleen ja hakee Jungin tapaan toisenlaista näkökulmaa ihmisen mielen ymmärtämiseen gnostilaisista käsitteistä. Kiistan toinen osapuoli Haley puolestaan kommentoi suhdettaan Batesoniin:

Jos otat vastuuta ihmisten muuttamisesta, olet pulassa... kaikki vaikuttaminen ihmisen ulkopuolelta on hänelle (Batesonille) vastenmielistä. Myöskään minkäänlainen manipulaatio ei tule kyseeseen. (Anderson, 1992; Lipset, 1980)

Macyn konferenssien jälkeen kyberneettinen malli oli hallitsevana aina 1980-luvun lopulle asti, jolloin sosiaalisesta konstruktionismista vaikutteita saanut perheterapia syrjäytti kyberneettisen mallin. Tällä tavalla kiista ihmistieteiden ja luonnontieteiden eroista tai yhteyden mahdollisuuksista on ollut osaltaan muovaamassa perheterapialiikkeen historiaa. Vaikka se ei teekään oikeutta sille historialliselle tilanteelle, jossa perheterapiat kehittyivät, voidaan nykyhetken näkökulmasta todeta, että tässä prosessissa esitetyt implisiittiset tieteenfilosofiset kannat ovat olleet jossain määrin naiiveja ja karikatyyrinomaisia.

Taustalla oleva interventiivisyyden ja noninterventiivisyyden paradoksaalinen suhde näkyy Katzin ja Shotterin tulkinnassa siten, että heidän ajattelussaan muutospyrkimys ja psykoterapeuttisen tilanteen käsittäminen joutuvat ristiriitaan keskenään. Vaikka ongelmaa ei ehkä voidakaan ratkaista, se voidaan ehkä muotoilla tavalla, joka on paremmin hyväksyttävissä. Voidaan ajatella, että psykoterapeuttinen tilanne sisältää kaksi erilaista sisäkkäistä kontekstia. Ulommainen konteksti sisältää psykoterapiaprosessin tavoitteet ja keinot. Sisempi konteksti puolestaan sisältää psykoterapeuttisen tilanteen itsessään, jossa psykoterapeuttinen suhde ja sen transformaatiot konstituovat psykoterapian. Hieman paradoksaalisesti kahden erilaisen psykoterapian kontekstin täytyy säilyä erillisinä sekoittumatta toisiinsa, ja kuitenkin yhteydessä toisiinsa. Näin määriteltynä psykoterapian käsitteellistämässä päädytään paradoksiin. Tämän tutkimuksen näkökulmasta paradoksi voidaan muotoilla myös seuraavasti: Psykoterapia sisältää kaksi sisäkkäistä ja ristiriitaista kontekstia. Toisesta näkökulmasta psykoterapia näyttäytyy loogis-rationaalisena projektina, jossa voidaan asettaa tavoitteita ja kehittää interventioita. Toisesta näkökulmasta psykoterapia sisältää antirationalistisen ulottuvuuden, jota voidaan kutsua "toiseksi", joka liittyy psykoterapian aatteelliseen maaperään ja spekulatiivisen mystiikan tapaan nähdä maailma perimmältään kahdenlaisena.

Sekä paradoksi että ironia näyttävät olevan ihmiselle ominaisia tapoja haupuilla jotain sellaista kohti, joka on vain vaivoin käsitteellisesti tavoitettavissa. Toisaalta voidaan tietenkin väittää, että sekä paradoksi että ironia ovat vain tyylikeinoja, mutta ne eivät ilmaise mitään sellaista tai viittaa mihinkään sellaiseen, jota ei voisi muuten ilmaista. Näin esimerkiksi Alisdair McIntyre kritisoi Jonathan Learin käsitystä ironiasta välttämättömänä osana ihmisen kasvua sanan varsinaisessa mielessä ihmiseksi (Lear, 2011; Wolfsdorf, 2007). Sama näkemys paradoksin ja ironian luonteesta, joka vallitsee Learin ja McIntyren välillä, on vallinnut myös perheterapiassa. Paradoksi on tulkittu joko strategiseksi keinoksi saada aikaan muutoksia perheiden elämässä, tai sitä on erityisesti milanolaisessa perinteessä tulkittu jonain sellaisena, jossa jotkin totuuden ulottuvuudet tulevat aidosti ilmi. Riippumatta siitä, mitä paradoksilla ja ironialla käsitteellisesti on syytä tarkoittaa, niitä on tosiasiallisesti käytetty ilmaisemaan sellaista, joka viittaa suuntiin, jotka *tuntuvat* olevan loogisen ajattelun saavuttamattomissa. Tässä mielessä on merkityksellistä, että perheterapian pyrkiessä ymmärtämään itseään

ja omaa toimintaansa, päädyttiin paradoksaalisiin ajatuskulkuihin. Perheterapioiden kehitys sisälsi paradoksin muodossa jo varhain aihion psykoterapian ymmärtämiseksi spekulatiivisen mystiikan ja antirationalismin näkökulmista. Historiallinen kehitys kohti toisaalta interventionismia ja toisaalta sosiaalista konstruktionismia estivät kuitenkin tämän aihion kehittymisen. Viime vuosikymmenten medikaaliset psykoterapian tulkinnat ovat puolestaan korostaneet psykoterapian rationaalis-luonnontieteellisiä ulottuvuuksia, jolloin psykoterapia antirationalistisena ja mystisenä projektina on jäänyt huomiotta.

3.5 Mitä näemme, jos näemme toisin? Toisin näkeminen vertikaalisena, horisontaalisena ja ennallistavana

Pelin lisäksi psykoterapeuttista tilannetta ja siinä syntyvää ymmärrystä voi kuvailla toisin näkemisenä. Sekä tulkinta (*interpretation*) että uudelleenmäärittely (*relabelling, reformulating, reframing*) ovat nimiä tai teoretisointeja kaikissa psykoterapiaprosesseissa keskeiselle ilmiölle, jossa jokin alkaa näyttäytyä toisin, tai jokin, joka ei ole vielä ilmaantunut, tulee ilmeiseksi (Mattila 2001). Epistemologisesti toisin näkeminen voi merkitä totuuden paljastumista ja astumista näyttämölle vääristyneisyyden tilalle. Mutta se voi merkitä myös uutta hermeneuttista kerrostumaa, joka taas puolestaan muodostaa lähtökohdan ja perustan uudelle hermeneuttiselle prosessille. Tällainen prosessi on luonteeltaan loputon ja psykoterapiassa tällaisen uuden kerrostuman arvostelukriteerinä ei voikaan olla ymmärryksen *totuus*, vaan ehkä pikemminkin sen *hyödyllisyys* tai *koherenssi* aiemmin ymmärretyn kanssa. Kolmanneksi uudelleen näkeminen voi tarkoittaa ennalleen palauttamista lääketieteellisen hoidon tarkoittamassa mielessä. Toisin näkeminen avaa siis kolme tulkintahorisonttia:

1. Vertikaalinen toisin näkeminen: Jokin sellainen, jota ei ole ennen ollut, ilmenee jollain sellaisella tavalla, että siitä tulee merkityksellistä ja koettavaa.
2. Horisontaalinen toisin näkeminen, jossa syntyy uusi ymmärryksen kerros, mutta jossa ei tapahdu transsendentaalisen kohtaamista.
3. Ennallistava toisin näkeminen. Tyypillisesti lääketieteelliseen hermeneutiikkaan liittyvä käsitys, jossa patologinen tila tulkitaan poikkeamaksi, joka lääketieteellisen hoidon avulla palautetaan ennalleen.

Freudin (1900) *Unien tulkinta* on esimerkki tulkintaprosessista, jossa ajatellaan, että lopputulos on jotain todempaa alkuperäiseen unen kieleen, sen tekstiin ja kuvastoon, verrattuna. Jos Freudin teoriaa tarkastellaan syntyajankohtansa kontekstissa, Freud esittää näkemyksen, joka on hyvin lähellä hänen aikalaisensa filosofi ja matemaatikko Bertrand Russellin (1905/1997) käsitystä loogisesta analyysistä. Russellin teoriassa vaikeasti ymmärrettävä tai moniselitteinen ilmaus tulee purkaa modulaarisiin osiinsa ja selvittää osien väliset suhteet. Näin paljastuva ilmaisun syntaksi ilmaisee lauseen varsinaisen sisällön. Samalla tavalla psykoanalyysi paljastaa unen kätkeyn syntaksin, ja siten myös sen varsinaisen merkityksen.

Russellin ja Freudin näkemykset sisältävät itse asiassa arkaaisen kreikkalaisen käsityksen totuudesta. Keskeisin ilmaus, jota totuudesta varhaisantiikissa käytettiin, oli *aletheia*, joka on johdos verbistä *lethein* (kätkeä, piilottaa). Ensimmäinen a on ns. *alpha-primitivum*. Se kääntää sanan merkityksen vastakohtakseen. Näin ymmärrettynä *aletheia* viittaa etymologisesti totuuteen kätkeytymättömyytenä. Psykoterapia näyttäytyy tästä näkökulmasta eräänlaisena kätkeytymättömyyttä tavoittelevana epistemologisena prosessina, joka kumpuaa aatehistoriallisesti syvältä klassisen eurooppalaisen kulttuurin lähtökohdista. Erityisesti Heidegger (1931-1932/2002) on kiinnittänyt huomiota tähän etymologiseen näkökulmaan ja sen merkitykseen. Kätkeytymisen ja kätkeytymättömyyden välinen dialektiikka voidaan kuitenkin ymmärtää kahdella tavalla. Kuten aiemmin jo todettiin (s.30), Freud vertasi psykoanalyysin ja muiden terapiamuotojen, erityisesti, suggestion, välistä eroa siihen erotteluun, jonka da Vinci teki kuvanveiston ja maalaustaiteen välille:

Itse asiassa suggestiotekniikan ja analyttisen tekniikan välillä vallitsee suurin mahdollinen vastakohtaisuus, sama vastakohtaisuus, jonka suuri Leonardo da Vinci esitti taiteesta lauseilla *per via di porre* ja *per via di levare*. Leonardon mukaan maalaustaide etenee *per via di porre*, se nimittäin lisää värihiukkasia sinne, missä niitä ei ollut, väritömään kankaaseen; sitä vastoin kuvanveisto etenee *per via di levare*, eli se poistaa kiiveä sikäli kun sitä vielä on patsasta peittämässä. (Freud 1905/2013, 250)

Marmorin ikään kuin kätkee sisäänsä valmiin veistoksen, kunhan siitä vain ensin hakataan ylimääräinen kiviaines pois. Kätkeytyneestä tulee jotakin kätkeytymättömyyttä. Totuus paljastaa itsensä. Kuvanveistossa ei ole kyse *horisontaalinen* marmorilohkareen uudelleen ymmärtäminen, vaan jonkin uudenlaisen todellisuuden *vertikaalinen* toteutuminen. Veistoksen ilmaantumisessa on kyse ilmestyksestä, jossa jokin radikaalisti uusi ja toisenlainen syntyy taiteellisen prosessin lopputuloksena. Prosessi ei palauta mitään ennalleen eikä lisää vanhaan jo olemassa olevaan jotain lisää, vaan luo jotain uutta. Sen sijaan voitaisiin ajatella, että lääketieteellinen hoito palauttaa vallinneen terveen tilan ennalleen. Sen sijaan psykoanalyysi ei korjaa patologisia prosesseja tai kudonvaurioita. Se ei myöskään pyri manipuloimaan ihmisruumiin biokemiallisia reaktioita palauttaakseen luonnon normaalin toiminnan.

Kun Freud (1905/2017) artikkelissaan psykoterapiasta viittaa tähän Leonardon erittelyyn, hän samalla tulkitsee psykoanalyttikon roolia ei terveyden uudelleen asettamiseen pyrkivän lääkärin vaan radikaalisti uutta todellisuutta tavoittelevan kuvanveistäjän rooliksi. Mielenkiintoisesti dialektinen teologi Karl Barth (1922) on kuvaillut Jumalan ja ihmisen suhdetta hyvin samaan tapaan: Jumalan todellisuus murtautuu inhimilliseen todellisuuteen radikaalisti toisenlaisena, uutena ja erilaisena, inhimilliselle käsityskyvylle käsittämättömänä, mutta samalla puhutellen ihmistä hänen ahdingossaan. Varhaisen Freudin psykoanalyttikkous merkitsi toimimista tämän kaltaisen luovan prosessin käynnistäjänä ja ylläpitäjänä. Sekä Freud että Barth toimivat aatteellisessa ympäristössä, jota luonnehti spekulatiivisen mystiikan mukainen tapa nähdä maailma perimmäitään kahdenlaisena. Sekä Freud että Barth jakoivat tässä mielessä kiinnostuksen

transsendentaaliseen, vaikka Freud eksplisiittisesti vanhoikin luonnontieteiden nimiin.

Jos toisin näkemisen käsitettä tarkastellaan spekulatiivisen mystiikan näkökulmasta, se saa hermeneutiikasta poikkeavan sisällön. Silloin se ei viittaa ymmärtämis- ja uudelleentulkintaprosessiin, vaan jonkinlaisen ontologisessa mielessä vieraan ja erilaisen kohtaamiseen. Marja-Liisa Honkasalon (2017) tutkimusprojektin terminologiaa hyvin vapaasti lainaten voidaan ajatella, että tässä mielessä psykoterapeuttisissa prosesseissa ei palauduta ennalleen, vaan kohdataan jotain ”kummaa”. Psykoterapia poikkeaa toisin sanoen lääketieteellisistä prosesseista siinä, että sitä ei voi pelkistää terveydeksi kutsutun systeemisen ja biologis-sosiaalisen tilan palauttamiseksi. Tämä psykoterapioiden antimedikaalinen ulottuvuus tarkoittaa siis sitä, että jotta psykoterapia olisi psykoterapiaa, siinä tulisi voida tapahtua ainutkertaisen, radikaalisti toisen, ”kumman”, jos niin halutaan sanoa, kohtaamista. Kysymys terapeuttisessa prosessissa konstituoituvan kokemuksen antirationaalisesta tai mystisestä luonteesta ajankohtaistui 1990-luvulla relationaalisessa psykoanalyysissa, kun sekä transferenssisuhde että terapeuttinen suhde alettiin yleisesti nähdä perinteisestä psykoanalyysista poikkeavalla tavalla.

3.6 Terapeuttisesta suhteesta

Keskustelu psykoterapiasta toisin näkemisenä aiheutti myös käytännöllisiä seurauksia psykoterapioiden käsittämiseen ja myös itse psykoterapeuttiseen käytäntöön. Objektivisen totuuden saavuttamismahdollisuuteen kohdistettu epistemologinen kritiikki yhdessä sosiaalisen konstruktionismin ja psykoanalyysin hermeneuttisten tulkintojen ja konstruktionismiin liittyneiden käsitysten kanssa johtivat sekä perheterapiassa että psykoanalyysissa siihen, että terapeutin/terapeuttisysteemin suhde potilaaseen tai potilasperheeseen tuli eri tavalla huomion keskipisteeseen. Toki psykoanalyysissa oli aiemminkin kiinnitetty terapeuttiseen suhteeseen huomiota. Kuitenkin terapeuttinen suhde oli aiemmin ollut lähinnä vain instrumentti totuuden saavuttamiseksi – ei niinkään yhteisen todellisuuden rakentumisen paikka. Käsitys terapeuttisesta kohtaamisesta johtaa erilaiseen käsitykseen psykoterapiasta. Terapeuttisen suhteen merkitys riippuu siitä, tulkittaanko se interventioksi, jota terapeutti käyttää vai yhteiseksi tilaksi, jossa jotain emergoituu.

Viime aikoina yhdysvaltalaiset psykoanalyttikot Lewis Aron (1996), Jessica Benjamin (2018), Donna Orange (2009), Jeremy Safran (1999, 2016), Stephen Mitchell (1993, 1997) ja Robert Stolorow (2011) ovat alkaneet puhua terapeuttisesta suhteesta totutusta poikkeavalla tavalla. Tätä muutosta on nimitetty relationaaliseksi käännteeksi. He ovat sekä korostaneet uudenlaista terapeuttisen suhteen käsittämistä että kyseenalaistaneet monia aiemmin itsestään selvinä pidettyjä näkemyksiä. Vaikka kyseessä onkin leimallisesti psykoanalyysin kehitykseen liittyvä ilmiö, psykoterapeuttisen suhteen merkitys ja pyrkimykset ymmärtää suhteen rakentumista ja vaikutuksia ovat tulleet yleisemminkin psykoterapioista

käytävään keskusteluun. Siihen ovat vaikuttaneet ennen kaikkea empiirisen tuloksellisuustutkimuksen näkemykset, joissa korostuvat potilaaseen ja terapeuttiin liittyvien tekijöiden ohella nimenomaan psykoterapeuttisen yhteistyösuhteen merkitystä tuloksellisuutta ennustavana tekijänä. Koska terapeuttisen suhteen käsitteellistämisen lähtökohdat ovat nimenomaan psykoanalyttisessa ajattelussa, siinä tapahtuvalla kehityksellä on myös yleisempää merkitystä, riippumatta psykoterapeuttisesta viitekehystä.

Psykoterapeuttisen suhteen ymmärtäminen on ollut psykoanalyttisessa perinteessä keskeisellä sijalla alusta asti. Jo 1894 Freud ja Josef Breuer olivat huomanneet jotakin, josta tuli myöhemmin koko psykoanalyttisen hoidon ydin. Potilaat näyttivät siirtävän tunteita ja suhdekokemuksia varhaisemmista ihmissuhteista suhteeseen analyttikon kanssa. Myöhemmin huomattiin, että myös analyttikot tekevät samaa, tosin vähäisemmässä määrin. He siirtävät tunteita ja suhtautumiskokemuksia vastavuoroisesti potilaisiin. Näistä prosesseista muodostuu potilaan ja analyttikon yhdessä luoma vuorovaikutuksellinen kenttä, jota alettiin kutsua *transferenssisuhteeksi*.

Pelkistäen tilanne näyttää seuraavanlaiselta: Terapeuttisessa tilanteessa on kaksi maailmaa M ja M'. M viittaa potilaan varhaisiin perhesuhteisiin ja siellä vallinneisiin tunnekokemuksiin ja suhdekonstellatioihin ja M' puolestaan suhteeseen analyttikon kanssa. Transferenssisuhde edellyttää, että tunnemateriaali siirtyy maailmasta M maailmaan M'. Mutta se edellyttää myös, että siirtynyt tunnemateriaali tulee tunnistetuksi sellaiseksi. Klassisen psykoanalyysin ytimenä on työskentely siirtyneen tunnemateriaalin kanssa, ja sen mahdollistama uudenlainen ymmärrys potilaan elämästä ja historiasta.

Vaikka jo Freudin (1894) varhaisissa kirjoituksissa oli esillä ajatus terapeutin suhteen erilaisista ulottuvuuksista ja ei-transferentiaalisista puolista, vasta Ralph Greensonin muotoilu vuodelta 1967 kiteytti näkemyksen muotoon, jossa se saattoi tulla lähtökohdaksi myös psykoterapiatutkimukselle (Greenson, 1967). Hän totesi, että terapeuttinen suhde sisältää transferenssisuhteen, reaalin suhteen ja yhteistyösuhteen. Greensonin käsityksessä yhdistyy toisaalta Richard Sterban (1934) näkemys, jonka mukaan transferentiaaliset ja ei-transferentiaaliset ainekset *on syytä* erottaa toisistaan, ja toisaalta egopsykologinen ajatus egon autonomisista funktioista, jotka ovat suhteellisen riippumattomia viettipaineesta.

Pelkistetysti voidaan sanoa, että perinteisessä psykoanalyysissa oletetaan, että suhteen ulottuvuudet ovat erotettavissa toisistaan. Kyseessä on ikään kuin mekaaninen seos, jossa ainekset ovat kyllä sekaisin toistensa lomassa, mutta kuitenkin siten, että ne ovat erotettavissa. Historiallisesti tilanne ei ole tosin ollut lainkaan näin selväpiirteinen. Ajoittain yhteistyösuhdetta on pidetty transferenssisuhteen osana, ja ajoittain ajatus terapeuttisesta yhteistyösuhdesta on saanut myös paljon kritiikkiä osakseen. On pelätty, että jos keskitytään liiaksi yhteistyösuhteeseen, psykoanalyysin perustehtävä tiedostamattoman tutkimisena häiriintyy. Ajoittain taas on ajateltu, että vaikka transferenssisuhde ja reaalin suhde ovatkin käsitteellisesti erotettavissa, yhteistyösuhde voi sisältää transferentiaalisia aineksia, jotka on syytä tulkita. Itse asiassa myös Greenson oli jaotellussaan ristiriitainen. Hän luopui myöhemmin kolmijaostaan ja siirtyi puhumaan

vain transferentiaalisesta suhteesta ja reaalista suhteesta (Etchegoyen 1991, Greenson & Wexler 1969). Kolmijako jäi kuitenkin elämään psykoterapiatutkimuksessa ja ainakin Suomessa osana integratiivista psykoterapiaa – tosin Edward Bordinin (1979) täydentämässä muodossa.

Muutamia vuosia Greensonin jälkeen Bordin jatkoi terapeutin suhteen ulottuvuuksien eriyttämistä, ja esitti että yhteistyösuhde sisältää puolestaan kolme elementtiä: yhteiset tavoitteet, yhteiset keinot tavoitteisiin pääsemiseksi ja emotionaalisen siteen. Tästä eteenpäin juuri allianssista on tullut yhteisten vaikuttavien tekijöiden näkökulmasta tehdyn psykoterapiatutkimuksen pääasiallinen mielenkiinnon kohde. Sitä on pidetty aineksena kuten proteiinia osana ravitsevaa ruokavaliota. Hieman yleistäen voi sanoa, että siinä missä psykoterapiatutkimus on kiinnostunut yhteistyösuhdesta, relationaaliset psykoterapeutit ovat keskittyneet reaalisen suhteen ymmärtämiseen ja psykoanalyysissa keskeisimmällä sijalla on transferenssisuhde.

Relationaalisen psykoterapian alku on vaikeasti määriteltävissä. Kyseessä on alun perin ollut erityisesti yhdysvaltalainen ilmiö. Sen taustalla on Yhdysvalloissa vuosikymmeniä vaikuttanut interpersoonallisen psykiatrian ja interpersoonallisen psykoanalyysin perinne. Tämä todellisten vuorovaikutussuhteiden merkitystä korostanut ajattelutapa sai alkunsa Harry Stack Sullivanin (1953), Clara Thompsonin (Green, 1964)) ja Erich Frommin (1941/1976) esittämistä näkemyksistä ja siihen vaikutti sekä objektisuhdeajattelun yleistyminen myös Yhdysvalloissa, Heinz Kohutin (1971) tutkimukset narsististen potilaiden psykoanalyttisesta hoidosta, perheterapian varhaiset vuorovaikutukselliset näkemykset ja myös Sandor Ferenczin (1932/1988) *Kliinisen päiväkirjan* kääntäminen englanniksi vuonna 1988. Samaa ajatteluperinteeseen liittyi myös interpersoonallinen psykoterapia (Kontunen, 2020), jossa kuitenkin korostuu psykoterapian interventiivisyys enemmän kuin samasta maaperästä syntyneessä relationaalissa psykoanalyysissa. Interpersoonallisen ajattelun institutionaalisiksi kiinnostuskohdiksi muotoutuivat Washington School of Psychiatry ja William Alanson White instituutti. (Aron & Mitchell, 1999)

Ajattelutapa sai kuitenkin pitkään suhteellisen vähän kannatusta perinteisen psykoanalyysin piirissä. Siihen sisältynyt intrapsyykkisen näkökulman merkityksen kaventaminen teki siitä helposti kritisoitavan kohteen ortodoksiselle psykoanalyysille ja egopsykologialle (Aron & Mitchell, 1999). Edelleen relationaalisen psykoanalyysin merkitykseen suhtaudutaan ristiriitaisesti. Toisaalta sen voidaan nähdä aidosti muuttaneen psykoanalyttista ajattelua, mutta toisaalta sen on myös nähty merkitsevän psykoanalyttisen ajattelun degeneraatiota. Esimerkiksi *European Journal of Psychotherapy and Counselling* julkaisi vuonna 2010 teemanumeron, jonka otsikko oli ”Relational in psychotherapy and counselling – cutting edge or cliché”.

Tilanne muuttui kuitenkin 1980-luvulle tultaessa, kun kansainvälinen psykoanalyttinen yhdistys oli pakotettu ottamaan kantaa siihen sisältäpäin kohdistuneeseen epistemologiseen kritiikkiin (Sampolahti, 2001). Vähitellen relationaalista psykoanalyysista on tullut Yhdysvalloissa tasavertainen psykoanalyytti-

sen ajattelun variantti IPA:n (International Association of Psychoanalysis) edustaman tulkinnan rinnalle. Tässä prosessissa kaksi kirjaa ovat osoittautuneet tärkeiksi relationaalisen psykoterapian kehityksen kannalta. Jay Greenbergin ja Stephen Mitchellin (1983) provokatiivinen teos *Object relations and psychoanalytic theory* sisältää mielenkiintoista kritiikkiä psykoanalyttista viettiteoriaa kohtaan. Kenties suurin merkitys oli kuitenkin Jeremy Safranin ja Christopher L. Muranin (2000) teoksella *Negotiating therapeutic alliance*. Se toi yhteen aiemmin esitetyjä näkemyksiä, esitteli niitä laajemmalle psykoterapeuttiselle yleisölle ja nivoi niitä myös psykoterapiatutkimusten löydösten yhteyteen. Jo kirjan johdannossa Safran ja Muran haastavat vakiintunutta käsitystä psykoterapeuttisen suhteen elementtien erillisyydestä:

On jotenkin steriilimpää pitää yllä transferenssin ja allianssin välistä erottelua ja pitää allianssia transferenssianalyysin edellytyksenä ... Oletus, että transferenssi on irrationaalinen ja allianssi rationaalinen, luo kohtuuttoman järkeistetyin kuvan terapeutisesta prosessista ja herättää kysymyksen, kumpi (potilas vai terapeutti) saa päättää, mikä on rationaalista ja mikä irrationaalista. (Safran & Muran, 2000, 25)

On yllättävää, että jo kansainvälisen psykoanalyttisen yhdistyksen Rooman kongressissa vuonna 1969 esitettiin hyvin samanlaisia näkemyksiä, jotka myös olisivat tavallaan voineet johtaa relationaalisen psykoanalyysin syntyyn. Ralph Greenson ja Milton Wexler (1970) esittivät ikään kuin ohimennen, että analyytikon olisi syytä myöntää virheensä, jos potilas sellaisen huomaa. Paula Heiman huomautti käydyssä keskustelussa melko kirpeästi, että eikö sitten myös analyytikon erinomaisuus, jos potilas sellaisen huomaa (Greenson & Wexler, 1970). Keskustelussa ei ollut mahdollista tarkastella potilaan ja terapeutin välistä episodista terapeutin allianssin tai reaalisen suhteen kannalta. Heimanin kommentti nousee näkemyksestä, jossa lähes ainoa terapeutin suhteen dimensio on transferentiaalinen suhde. Greenson jatkoi saman teeman kehittelyä ja esitti tapausesimerkin Kevin-nimisestä nuoresta miehestä, joka teki analyysin lopulla kriittisen havainnon analyytikostaan. Greenson myönsi havainnon osuneen oikeaan. Esimerkki sai kuitenkin myöhemmin kirjallisuudessa varsin kriittisen vastaanoton. Esimerkiksi Horacio Etchegoyen (1991) piti sitä analyytikon acting out -reaktiona ja regressiivisenä luopumisena psykoanalyytikon perustehtävästä tulkitsijana. Erimielisyys sisälsi kiistan siemenen siitä, millainen merkitys tulisi psykoanalyttisessa prosessissa antaa reaalille ulottuvuudelle ja sen suhteelle transferentiaalisen sisällön kanssa. Pitkään psykoanalyttinen yhteisö piti yleisestikin erilaisten psykoanalyysin sisältä nousseiden dissidenttien ryhmien tyypillisenä syytöksenä väitettä, että psykoanalyysi ei kiinnitä tarpeeksi huomiota reaaliseen suhteeseen. Tämähän oli myös kulttuurisen psykoanalyysin esittämän kritiikin ydin. Transferentiaalisesta suhteesta ja reaalista suhteesta käyty vilkas keskustelu psykoanalyttisen liikkeen piirissä kiteytyi kysymykseen, kummalle ulottuvuudelle tulisi antaa keskeisempi merkitys. Kulttuurinen psykoanalyysi kritisoi kleinilaisia psykoanalytikoita totuuden unohtamisesta, ja kleinilaiset puolestaan kulttuurista psykoanalyysia psykoanalyysin perustehtävän unohtamisesta (Etchegoyen, 1991). Vielä 1990-luvulla Peter Fonagy (1990) ja Charles Hanly (1992) esittivät saman suuntaiset puhevuorot allianssin korostamisen vaaroista.

Yhteisenä lähtökohtana oli kuitenkin uskomus, että reaalin ja transferentiaalinen ulottuvuus ovat jollakin tavalla ainakin käsitteellisesti erotettavissa toisistaan. (Etchegoyen, 1991; Sandler, Dare, & Holder, 1992,). Poikkeuksena voitaneen pitää Lacania (1973a, 1973b), joka suhtautui epäilevästi koko allianssin käsitteeseen. Hän piti käsitettä oireena sellaisesta psykoanalyttisesta asetelmasta, jossa subjekti pakotetaan mukautumaan toisen haluun. Tosin Lacanin näkökulmasta saattoi olla niin, että allianssikäsite ja egopsykologia samaistuivat toisiinsa suuremmissa määrin kuin todellisuudessa kuitenkaan tapahtui.

Vaikka käydyssä teoreettisessa keskustelussa psykoanalyttinen liike tunnisti erilaisia vaaroja nimenomaan allianssi-käsitteen korostamisessa, myös yksipuolinen analyttikon tulkitsevan roolin korostuminen voi altistaa riskeille. Tämä puoli on tullut aivan viime aikoinakin esiin ns. eheyttämishoidoista käydyssä keskustelussa, jossa kritiikki on kohdistunut paitsi aiemmin psykoanalyysin piirissä vallinneisiin homoseksuaalisuuskäsityksiin myös vastavuoroisuuden puutteeseen psykoanalyttisissa prosesseissa. Esimerkiksi Kersti Juva on reflektoinut omia kokemuksiaan psykoanalyttisesta "eheytyshoidosta", jossa kuvauksen perusteella sekä allianssiulottuvuus että reaalin ulottuvuus on laiminlyöty transferenssisuhteen kustannuksella:

On kuin joutuisi loputtomalle suolle, kun puhuu ihmiselle, joka ei vastaa mihinkään, ihmisessä ei ikään kuin ole ketään kotona. Eikä se myös ota vastuuta mistään. Siinä-kään vaiheessa, kun analyttikkoni arveli, että olisi syytä vaihtaa terapeuttia, koska tajusi itsekin, että joku ei tässä nyt skulaa, se ei ottanut mitään vastuuta asiasta. Monista lapsuuteen liittyvistä asioista olisi ollut tärkeääkin puhua, jos olisi saanut jotain vastakaikua, vaikka että "toihan on ollut aika kauhea kokemus". (Juva, 2011, 40)

3.7 Kohti mysteeriä

1980-luvulla yleistyneet psykoanalyysin narratiiviset tulkinnat saivat myös viralisen psykoanalyysin palaamaan Greenonin ja Wexlerin varovasti esittämiin teemoihin. Se tapahtui Montrealin ja Rooman kongresseissa vuosina 1987 ja 1989. Montrealissa Robert Wallerstein (1988) piti myös kuuluisaksi tuleen esitelmänsä "One psychoanalysis or many", jossa hän pyrkii ratkaisemaan ongelman psykoanalyysin yhtenäisyydestä. Psykoanalyysin narratiiviset tulkinnat olivat haastaneet vakiintuneita epistemologisia näkemyksiä. Wallersteinin ratkaisu oli erottaa psykoanalyysin teoriasta kaksi osaa: kliininen teoria ja metapsykologinen teoria. Kliinisen teorian alueella voidaan pitää kiinni yhtenäisyydestä, mutta metapsykologia on alue, jolle teoreettinen diversiteetti on ominaista ja välttämätöntäkin. Rooman kongressissa keskustelu psykoanalyysin käsittämisestä jatkui. Yhtenäistä näkemystä ei syntynyt (Richards, 1991). Sen sijaan Charles Hanlyn (1990) esitelmä "The concept of truth in psychoanalysis" osoittautui tulevaisuuden kannalta ratkaisevaksi. Psykoanalyysin virallinen tulkinta sitoutui totuuden korrespondenssiteoriaan. Narratiiviset ja konstruktionistiset psykoanalyysin tulkinnat jatkoivat kehitystään pääosin IPA:n ulkopuolella ja organisoituivat vähitellen relationaaliseksi psykoanalyysiksi.

Kliininen materiaali ei voi yksinään selittää sitä, että Greensonin ja Wexlerin (1970) esittämästä näkökulmasta ei syntynyt laajempaa uudenlaista ymmärrystä synnyttävää keskustelua samalla tavalla kuin 20 vuotta myöhemmin. Ainoa selitys lienee, että aatehistoriallinen konteksti ei 1960-luvun lopulla tarjonnut sopivaa kasvualustaa. Se olisi edellyttänyt postmodernia kulttuuria ja uutta ymmärrystä sosiaalisen todellisuuden yhteistoiminnallisesta rakentumisesta. Pelkkä kliininen tai empiirinen aineisto eivät riitä selittämään kliinisessä psykoanalyysissä tapahtuneita muutoksia. Psykoterapioissa tapahtuva sisällöllinen kehitys ei yleisestikään tule ymmärretyksi pelkästään empiirisen kokemuksen ja uusien havaintojen myötä. Mitä suurimmassa määrin psykoterapiat ovat osa aikakautensa kulttuurista ympäristöä ja ne myös muovautuvat osana tätä ympäristöä. Tutkimukseni vahvistaa käsitystä, että psykoterapeuttisen käytännön ja siihen liittyvän teorian ymmärtäminen edellyttää sekä aatehistorian että filosofisten sitoumusten riittävää ymmärtämistä. Ilman näitä näkökulmia psykoterapiailmiön käsitteellistäminen ja sen oppihistorian ymmärtäminen eivät ole mahdollisia ja kuva psykoterapiasta jää luonnosmaiseksi ja karkeaksi. Toisaalta ilman riittävää empiirisen psykoterapiatutkimuksen tuntemusta käsitys psykoterapiasta jää fiktiiviseksi ja höttöiseksi.

Kun terapeutin suhteen elementit alettiin vähitellen nähdä ainakin teoriassa erottamattomina, syntyi myös uudenlaista tapaa puhua terapeutista tilanteesta. Tässä kehityksessä astutaan tavallaan transferenssi - allianssi -kiistan ulkopuolelle. Siinä ei otata kantaa kysymykseen, kumpi ulottuvuus on keskeisempi. Sen sijaan siinä kielletään koko jaottelu ja sen merkitys (Mitchell, 1997; Pizer, 1992). Tässä mielessä se merkitsee perustavanlaatuisia psykoanalyttisen teorian uudelleenarviota.

Yksi kaikkein tyypillisimpiä ja laajimmalle levinneitä tämän suuntaisia käsitteellistämistapoja on Thomas Ogdenin (1994) ja Benjaminin (2018) tapa puhua ”analyttisestä kolmannesta”, johon sekä potilas että terapeutti asettuvat suhteeseen. Samoista lähtökohdista Mitchell on puhunut siitä, miten persoonan eri puolet sekä terapeutissa että potilaassa ottavat osaa terapeutin kohtaamiseen eri tavoin. Ogden kirjoitti jo vuonna 1994 uudesta tavasta ymmärtää terapeutista suhdetta:

Uskon, että voidaan sanoa, että psykoanalyttinen ajattelu on lähestymässä pistettä, jossa ei enää voida puhua potilaasta ja terapeutista erillisinä subjekteina, jotka asettavat toisensa objekteiksi toisilleen. Ajatuksella analyttikosta neutraalina taustana potilaan projektiolle on yhä vähäisempi merkitys nykyisessä tavassa käsitteellistää analyttistä prosessia. (Ogden, 1994)

Artikkelin alussa hän siteeraa T.S. Eliotia, joka kirjoitti vuonna 1917 seuraavasti:

Eikä ole luultavaa, että hän [taiteilija] tietäisi, mitä on tehtävä, ellei hän elä, ei nykyhetkessä, vaan menneisyyden nykyisyydessä, ellei hän ole tietoinen siitä mikä on kuollut, mutta mikä on jo elossa. (Eliot, 1919, osa 3)

Ogden halusi sijoittaa itsensä ja uuden ymmärryksen osaksi klassista psykoanalyttista ymmärrystä ja historiaa samalla tavalla kuin Eliot halusi korostaa koko kirjallisen historian merkitystä Sofokleesta nykypäivään, jos yksittäinen kirjailija

haluaa luoda ja kukoistaa. Samalla Ogden tulee ymmärtäneeksi psykoanalyysin hermeneuttiseksi projektiksi, joka rakentuu päällekkäisistä ymmärryksen kehistä, jossa jokainen kerrostuma rekontekstualisoi ja dekontekstualisoi aikaisempia tapoja ymmärtää terapiaa ja terapeutteja. Voidaan myös ajatella, että Eliotin merkitys Ogdenin tekstille ei rajoitu vain tähän hermeneuttiseksi määriteltävään näkökulmaan. Ottaen huomioon Ogdenin läheisen suhteen kirjallisuuteen ja kirjailijuuteen, on syytä olettaa, että hän tuntee Eliotin tekstin, eikä ainoastaan hyödynnä siitä satunnaista sitaattia. Eliot oli paitsi keskeinen maailmansotien välisen ajan moderni kirjailija myös kirjallisuuskriitikko, joka ilmensi uskriittikin depersonalisoivia näkökulmia kirjallisuuteen. Kolmiosainen esse, jota Ogden siteeraa, ilmestyi ensimmäisen kerran *The Egoist* -nimisessä kirjallisuusjulkaisussa vuonna 1919. Eliot viittaa esseessään siihen, että runoudessa esiintyviä tunteita ei voi palauttaa runoilijan omiin subjektiivisiin tunnetiloihin, vaan ne saavat depersonifioituneen merkityksen suhteessa siihen, että ne esiintyvät osana runoutta, joka puolestaan on osa koko länsimaisen kulttuurin kirjallista perintöä.

Ogden käsittelee Eliotin merkitystä hieman laajemmin yhdessä poikansa kanssa julkaistussa teoksessa *The analyst's ear and the critic's eye* (Ogden & Ogden 2013). Siinä he viittaavat Eliotiin määriteltävään psykoanalyttisen kirjallisuuden tutkimuksen ja kirjallisuuskriittikin välistä suhdetta. Tällöin demarkaatiokriteeriksi tulee juuri se, että kirjallisuuskriitikko asettaa tutkittavana olevan teoksen suhteeseen koko länsimaisen kirjallisuuden historian kanssa. On luontevaa ajatella, että Ogdenin omia psykoanalyysin teoriaa käsitteleviä tekstejä on edeltävän sitaatin valossa syytä tulkita juuri Eliotin määriteltävien suuntaviivojen mukaan.

Ogden siis haluaa nähdä uudenlaisen ajattelunsa saavan merkityksen vain suhteessa psykoanalyttiseen traditioon. Sen arvo ei perustu uuteen ajatteluun sinänsä, vaan siihen miten ajattelu asettuu osaksi psykoanalyttista historiaa ja siinä esitettyjä näkemyksiä. Myöskään yksittäisen intervention merkitys ei tästä näkökulmasta saa merkitystään sen välittömästä kontekstista, vaan vasta koko terapiaprosessin muodostamaa taustaa vasten. Eliotin käsitys on tyypillinen modernin kirjailijan näkökulma, jossa kirjallisen ilmaisun välittömän rationaalisesti haltuun otettavan merkityksen lisäksi tulee näkyviin jotain muuta, johon ilmaisun ekspressiivisyys perustuu, vaikka tämä "jotakin" onkin vaikeasti ilmaistavissa. Yksittäisen kirjallisen ilmaisun suhde koko länsimaiseen kulttuurihistoriaan ei ole yksiselitteisesti määriteltävissä eikä myöskään diskursiivisen kielen tavoitettavissa. Tässä mielessä Eliot liittyy luontevasti spekulatiivisen mystiikan sekularisoituneeseen muunnelmaan, joka näkyy koko modernismiliikkeen taustalla. Viitattaessaan Eliotiin Ogden tuo psykoanalyysin ymmärtämiseen modernin spekulatiivisen vivahteen, joka on tullut näkyviin monissa transferenssin ja allianssin erottamattomuutta korostavissa terapioiden. Näitä psykoterapian käsitteellistämisen tapoja ja Eliotin runouden käsittämistä yhdistää viittaussuhde johonkin sellaiseen, joka on välittömästi tässä olevan ulkopuolella. (Sampolahti & Laitila, 2019b; Weeks, 1993)

Edellä esitetty näkemys kahdesta erilaisesta aatehistoriallisesta virtauksesta ja Heideggerin ajatus kahdesta erilaisesta ajattelun laadusta antaa viitteen kahdesta erilaisesta terapeutin tapahtumisen ymmärtämisestä. Spekulaatiiviseen mystiikkaan nojaava traditio tunnistaa terapeutisessa kohtaamisessa jotain sellaista, joka sijaitsee kielellisrationaalisesti tavoitettavan maailman ulkopuolella. Sitä ei toisin sanoen voi periaatteessakaan asettaa rationaalisen specular kohteeksi. Se ei avaudu rationaalille ymmärrykselle. Voitaisiin ehkä sanoa, että sille äänelle tai kuvalle, joka terapeutisessa tilanteessa tulee kuultavaksi ja nähtäväksi, voi vain avautua, sitä ei voi selittää tai tulkita. Heideggerin (1959/2005) käsitys meditatiivisesta ajattelusta vie samanlaisen maailmasuhteen äärelle kuin Bachelard (2003), kun hän puhuu uudesta poeettisesta kuvasta.

Toisaalta taas voidaan ajatella, että terapeutisessa tapahtumassa ei tapahdu mitään periaatteessa rationaalisesti tavoittamatonta. Tilanteessa saattaa tulla esiin todellisuuden kerrostumia, joita emme vielä tunne, mutta paras keino, mikä ihmiselle on annettu, on kuitenkin hänen järkensä. Kyseessä on toisin sanoen kaksi erilaista tapaa asettaa suhteessa terapeutiseen tilanteeseen. Rationaalisesti ei voida vastata kysymykseen, kumpi suhtautumistapa on perustellumpi. Kysymys ei ole sen laatuinen. Jo aiemmin tarkasteltu Edouard Manet'n maalaus *Le Déjeuner sur l'Herbe* (kuva 2) ja sen katsomistavat tuovat esiin saman periaatteellisen valinnan.

Näin tulee ymmärretyksi hämmäntävä seikka, johon törmää usein keskusteluissa relationaalisesta käänteestä, ja sen merkityksestä tai merkityksettömydestä. Toiset terapeutit tunnustavat relationaalisuudessa jotain uutta ja inspiroivaa, jotain sellaista, joka poikkeaa siitä, mihin he ovat tottuneet. Toiset taas jäävät jotenkin ymmälleen, ja toteavat, että "eihän tässä ole mitään uutta, näinhän me olemme aina tottuneet ajattelemaan". Relationaalisen ajattelun sisältö ei selitä näitä suhtautumistavan eroja. Kysymys on metatason ongelmasta, jossa keskustelijoiden katsomistapa on erilainen. Toiset asennoituvat rationalismin perinteen mukaisesti, ja toisille taas on luonteenomaisempaa asennoitua maailmaan myös mysteerinä. Psykoterapian kokonaisuus tulee käsitettäväksi vain, jos siitä voidaan tarkastella paitsi rationaalisen haltuunoton, myös mysteerin näkökulmasta. Samalla tavalla kuin 1900-luvun alussa rationaalinen ja mystinen maailman käsittäminen lomittuivat toisiinsa, samalla tavalla myös psykoterapiassa lomittuvat transsendenssi ja immanenssi.

3.8 Mysteeri, psykoterapia ja psykoterapiatutkimus

Vaikka spekulatiivisesta mystiikasta avautuva näkökulma auttaakin ymmärtämään tiettyjä kehityskulkuja viimeaikaisessa psykoterapiamaailman kehityksessä, voidaan esittää lisäkysymys: Mitä esitetty näkökulma merkitsee käytännön psykoterapiatyön ja psykoterapiatutkimuksen kannalta? Jos esitetty näkökulma valaisee ainoastaan aate- ja oppihistoriallista kehitystä, sen merkitys jää nimenomaan psykoterapian ja psykoterapiatutkimuksen kannalta ohueksi. On

selvää, ettei mystiikan näkökulma tarjoa suoria menetelmällisiä ratkaisuja psykoterapeuttisten prosessien ongelmiin, eikä myöskään metodologisia ratkaisuja psykoterapiatutkimuksen ongelmiin. Mystisen ajattelun suhde psykoterapiaan voi kuitenkin olla myös jotain muuta.

Teoreettisessa psykoterapiadiskurssissa on perinteisesti yhdistynyt kaksi ulottuvuutta: kokemus ja kokemuksen reflektointi. Psykoterapioihin ja psykoanalyysiin perinteisesti kohdistettu kritiikki (Grünbaum, 1984, 1993; Popper, 1963/2002) on kohdistunut kokemuksen konstituoitumiseen psykoterapeuttisissa prosesseissa. Modernin psykoterapiatutkimuksen merkitys liittyy juuri tähän. Metodologisilla ratkaisuilla on päästy lähemmäs psykoterapioissa rakentavaa kokemusta. Kuitenkin riippumatta siitä, mitä menetelmällisiä ratkaisuja tutkimuksessa käytetään, prosessissa syntyvä kuvaus kokemuksesta on aina väistämättä projektiivisesti rakentunut ja joko korrelatiivinen tai vähintäänkin merkivälitteinen. Spekulatiivisen mystiikan perinne ja sen modernien edustajien, etenkin *Tractatuksen* Wittgensteinin, näkökulma muistuttaa tästä. Tässä perinteessä on aina oltu kiinnostuneita siitä, mitä on ollut vaikea lähestyä empiirisesti ja rationaalisesti. Mutta samaan aikaan tämä mystiikan perinne on ollut reflektiivistä siinä mielessä, että siihen sisältyviä kokemuksia on pyritty kuvaamaan kielellisesti ja käsitteellisesti. Ilmaisuu ei ole ollut pelkästään runollista tai emotionaalista (Weeks, 1993). Jaakko ja Merrill Hintikka ovat ilmaisseet asian puhumalla esimerkiksi Wittgensteinista välittömän kokemuksen filosofina (Hintikka & Hintikka, 1986). Luonnehdinta ei kuitenkaan tavoita Wittgensteinin ajattelun mystisiä vivahteita tai jopa pakkomielleltä uppoutua mystiikkaan, kuten Russell eräässä kirjeessään totesi (McGuinness, 2005).

Immanuel Kantista lähtien on ollut pulmallista puhua välittömästä kokemuksesta tai kokemuksesta sinänsä. Kant aloitti ajatteluperinteen, jossa inhimillinen kokemus on peruuttamattomalla tavalla välittynyttä ja aprioristen havaintomuotojen muovaamaa. Kant kuitenkin säilytti filosofisessa rakennelmassaan käsityksen noumenaalisesta todellisuudesta. Tosin kehitys johti 1800-luvulla vähitellen siihen, että kiinnostus olevaan sinänsä hiipui, ja useimmiten filosofit ja tutkijat rajoittuivat tarkastelemaan empiiriskäsitteellisesti haltuun otettavaa todellisuutta; Kantin filosofiasta sulkeistettiin pois kysymys oliosta sinänsä (Jones, 1975). Vuosisadan vaihteen lähestyessä alettiin kuulla erilaisia äänenpainoja. Erityisesti vuosisadan vaihteen Wien ruokki kiinnostusta sellaisiin kokemusten kerrostumiin, jotka eivät aiemmin olleet niin suuren mielenkiinnon kohteina (Janik & Toulmin, 1973; Kandel, 2012; Wright, 2007). Psykoterapia syntyi ympäristössä, jota leimasi spekulatiivisen perinteen mukainen ajatus, että materiaalis-rationaalisen todellisuuden lisäksi on olemassa jotakin muuta. Freudilla oli sekä unelmansa tieteellisestä tiedostamattoman tutkimuksesta ja psykoanalyysin assimiloitumisesta osaksi neurofysiologiaa (Freud, 1895/1950) että psykoanalyysistä itsenäisenä perinteiset oppialat ylittävänä syvyyspsykologiana (Freud, 1927/2010). Tästä huolimatta psykoanalyttisia tapauselostuksia voidaan myös lukea spekulatiivisen mystiikan linssin läpi kielellisinä kuvauksina jostain sellaisesta, josta *Tractatuksen* Wittgensteinin voisi sanoa: mystinen ilmenee jotenkin toisin. Tilanne muistuttaa mystiikan tutkimuksessa käytyä metodologista keskustelua siitä,

mikä on mystisiin kokemukseen liittyvien tekstuaalisten kuvausten, historiallisen kontekstin ja institutionaalisen ympäristön merkitys. Mystistä kokemusta voi tutkia kahdesta näkökulmasta. Toisaalta voidaan ajatella, että mystiset kokemukset ovat universaaleja psykologisaffektiivisiä kokemuksia, joita tulee myös tulkita sellaisina. Toisaalta voidaan ajatella myös kuten esimerkiksi Weeks, Gershom Scholem ja Daniel T. Katz:

Se mitä mystisestä kokemuksesta tiedetään, tiedetään mystisen kirjallisuuden kautta. Ja mystinen kirjallisuus on konservatiivista. Se ilmentää tietyn uskomusjärjestelmän piirissä syntynyttä traditiota ja kirjallisuutta, ei yksilöitävissä olevaa universaalia mystistä kokemusta. (Weeks, 1993, 3)

Erityisen merkittävä tämä kysymys on ollut sellaisten reflektiivisten ja spekulatiivisten mystikkojen kuin mestari Eckhartin, Johannes Taulerin ja Henri Suson tutkimuksessa. Samoin psykoterapioiden teoreettisissa kuvauksissa ja tapausselostuksissa esiin tuleva traditioon sidottu reflektiivinen ajattelu ilmaisee epäsuorassa muodossa sellaisia psykoterapeuttisen todellisuuden ulottuvuuksia, joita empiirinen psykoterapiatutkimus ei voi *periaatteessakaan* tavoittaa. Empiirisen psykoterapiatutkimuksen teksteissä ja tietyn psykoterapiasuuntauksen yhteydessä syntyvässä kirjallisuudessa konstituoituu *eri kokemus*. Jälkimmäisten tekstien luonne ei ole olla rationaaliskielellistä, loogista ja empiiristä tutkimusta, mutta ei toisaalta myöskään pelkästään proosarunouden tai tunteenilmaisun kaltaista materiaalia. Sen sijaan näitä tekstimuotoja voidaan tarkastella spekulatiivisen mystiikan mukaisina käsitteellisinä kuvauksina jostain sellaisesta, joka jää ns. tieteellisen tai objektiivisen tarkastelun tavoittamattomiin muuna kuin korrelatiivisinä empiirisinä merkkeinä.

Spekulatiivisen mystiikan näkökulma tarjoaa myös käsitteellistä selkeyttä eräisiin vaikeasti tulkittaviin, mutta psykoterapeuttisessa kirjallisuudessa yleistyneisiin ilmaisuihin. Yksi esimerkki tällaisesta käsitteestä on *negative capability*. Käsite on peräisin John Keatsin kirjeestä veljilleen George ja Thomas Keatsille 21.12.1817:

...yhtäkkiä oivalsin, mikä ominaisuus synnyttää neron, etenkin kirjallisuudessa, ja mitä Shakespeare ilmensi ylitsevuotavasti. Tarkoiton kykyä olla kykenemättä (*negative capability*), että kirjailija kykenee olemaan epävarmuuksien, mysteereiden ja epäilysten keskellä pyrkimättä etsimään tosiasioita ja järkeviä selityksiä. (Keats, 1899, 277)

Kun Wilfrid Bion (1970) myöhäistuotannossaan alkoi etsiä taiteista puhetapoja psykoanalyysin ominaisuuteen kuvaamiselle, hän kääntyi myös kirjallisuuden ja mystiikan puoleen, ja toi Keatsin käsitteen psykoterapiasta käytävien keskustelujen piiriin. Käsitteen ”negative capability” tulkinta ei kuitenkaan ole itsestään selvä, eikä se ole ollut sitä myöskään silloin, kun sitä on sovellettu psykoterapioiden ja psykoanalyysin ymmärtämiseen. Se viittaa itsessään kahteen suuntaan: Toisaalta sitä voidaan lähestyä instrumentaalisesti, Habermasin teknisen tiedonintressin näkökulmasta, jos niin halutaan sanoa. Näin esimerkiksi Diana Voller (2019) teki artikkelissaan ”Negative capability. The psychotherapist’s capacity to be with uncertainty is a defining, but unsung, feature of the profession”.

Toisaalta sitä voidaan lähestyä myös spekulatiivisen mystiikan esillä pitämästä näkökulmasta. Ensimmäinen vaihtoehto johtaa terapiateknisiin näkököhtiin, ja toinen taas epistemologisiin ja ontologisiin kysymyksiin psykoterapiassa ilmenevän olevan luonteesta. Jälkimmäinen lukutapa viittaa mystiselle maailmanselitykselle tyypilliseen näkökulmaan, jossa se hetki, jota luonnehtii "negative capability", on samalla hetki, jossa ilmenee jotain sellaista, joka jää rationaalisen katseen ulottumattomiin. Spekulatiivisen mystiikan näkökulma auttaa lukemaan niitä viime vuosina yleistyneitä muotoiluja, joissa psykoanalyysi ja psykoterapiat näyttävät ikään kuin pakenevan rationaaliskielellistä haltuunottoa esimerkiksi relationaalisen psykoterapian ja myös Bionilta vaikutteita saaneen modernin psykoanalyysin ja postkleinilaisuuden piirissä.

4 TUTKIMUKSEN ARVIOINTIA JA SIITÄ AVAUTUVIA SUUNTIA

Seuraavat kaksi sitaattia, toinen Martin Heideggerin ja toinen Helen Thesleffin, kuvaavat sitä pyrkimystä, joka tämän tutkimuksen tarkasteluissa on ollut.

Ajattelu ei synnytä tietoa kuten luonnontieteet. Ajattelu ei tuota hyödyllistä käytännön viisautta. Ajattelu ei ratkaise maailmankaikkeuden arvoituksia. Ajattelu ei tarjoa meille suoraan kykyä toimia (Heidegger). (Arendt, 1971)

Totuus = kauneus
Absoluuttista kauneutta on
Se on niin korkealla, ettei totuus sitä koskaan tavoita

Ellen Thesleffin aforismi vuodelta 1947

Olen halunnut tutkimuksessani sekä *ajatella* psykoterapioita että *kannustaa* toisia tutkijoita, filosofeja ja psykoterapeutteja tekemään samoin. Erityisesti olen halunnut ajatella psykoterapioita sellaisista näkökulmista, jotka ovat historiallisesti perusteltuja, ja viime vuosikymmeninä unohdettuja. Näin päädyin tarkastelemaan psykoterapioita, erityisesti perheterapioita ja psykoanalyysia antirationalistisen filosofian ja spekulatiivisen mystiikan näkökulmista. Minua on kiinnostanut mahdollisuus tarkastella psykoterapiailmiötä *toisenlaisesta näkökulmasta*, toisenlaisesta suhteesta siihen medikaaliseen ja ”laskevaan ajatteluun” (Heidegger, 1959/2005) perustuvaan katsomistapaan, joka on ollut muutamina viime vuosikymmeninä hallitsevassa asemassa.

Tutkimukseni merkitystä voi lähestyä neljästä eri näkökulmasta. Voidaan arvioida, onnistuiko tutkimukseni vastaamaan niihin kysymyksiin, joihin se pyrki vastaamaan. Toiseksi voidaan arvioida sitä, ovatko tässä prosessissa syntyneet tulokset tieteellisesti merkittäviä. Ja kolmanneksi voidaan vielä arvioida sitä, mitä tutkimukseni merkitsee psykoterapiatutkimuksen kannalta, jos sitä tarkastellaan itsenäisenä oppialana. Neljänneksi voidaan vielä esittää refleksiivinen validiteetin (*reflexive validity*) (Stiles, 1993) näkökulmasta kysymys, miten minun omat ajatukseni tutkimuksen kohteesta ovat pitkän prosessin aikana muuttuneet ja kehittyneet vuorovaikutuksessa tutkimieni tekstien kanssa.

Onnistuin nähdäkseni osoittamaan, että historiallisilla ja aatehistoriallisilla tekijöillä on suurempi vaikutus psykoterapian kehittymiseen kuin aina on haluttu ajatella. Tässä suhteessa osoittautui hedelmälliseksi rinnastaa Platonin sie-luopissa tapahtuneet muutokset Freudin metapsykologiassa tapahtuneeseen kehitykseen. Usein on kiinnitetty huomiota heidän psykologioidensa rakenteelliseen samanmuotoisuuteen, mutta aiemmin ei ole riittävästi otettu huomioon sitä sosiaalishistoriallista kontekstia, jossa he teorioitaan muovasivat. Tulevan tutkimuksen kannalta myös moderneissa psykoterapioissa tapahtuneita muutoksia ja paradigmaattisia hyppäyksiä on hedelmällistä tarkastella aatehistoriallisessa, oppihistoriallisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissaan. Erityisen merkittäviä konteksteja tässä suhteessa ovat toisen maailmansodan jälkeinen teknis-luonnontieteellinen optimismi, 1980-luvun puolivälin konstruktionistinen ja konstruktivistinen vallankumous ja viime vuosikymmeninä voimakkaasti edennyt naturalistinen mielen toimintaa ja luonnetta kartoittanut tutkimus.

Vaikka Martin Heideggerin filosofiaa on aiemminkin käytetty psykoterapian tulkkinä ja aatteellisena perustana, hänen myöhäisfilosofiansa merkitystä psykoterapian käsittämiseksi ei ole useinkaan riittävästi tarkasteltu. Voidaan ajatella, että se ainakin osittain johtuu Heideggerin myöhäisfilosofian moniselitteisyydestä ja mystisistä vivahteista, ja ehkä myös Heideggerin natsikytköksistä. Toisaalta *nimenomaan* Heideggerin filosofian kytkeytyminen spekulatiiviseen mystiikkaan tekee siitä niin hyödyllisen psykoterapiatutkimuksen kannalta. Hänen myöhäisfilosofiaansa sisältyy monia tarkasteluja, esimerkiksi käsitys kahdenlaisesta ajattelusta ja runouden olemuksesta, jotka ovat psykoterapian näkökulmasta mielenkiintoisia. Ne konkretisoivat sellaisia tapoja käsitteellistä psykoterapioita, joissa korostuvat psykoterapiakokemuksen antirationalistiset tai mystiset puolet, jotka ovat keskeisiä psykoterapioiden, erityisesti psykoanalyysin, ymmärtämisen kannalta. Heideggerin myöhäisfilosofiasta rakentuu myös silta spekulatiivisen mystikkojen kuten Eckhartin, Taulerin ja Suson reflektiiviseen ajatteluun. Aiemmin psykoterapian ja Heideggerin filosofian yhteyksiä on tarkasteltu lähinnä teoksen *Oleminen ja aika* (1927/2000) näkökulmasta. Tutkimuksessani avautuu näkymä psykoterapioiden ja Heideggerin myöhäisfilosofian väliseen dialogiin.

Tutkimukseni tulos voidaan näiltä osin pelkistää seuraavasti: Väitän, että psykoterapiailmiössä kokonaisuutena on pelkistettävissä kaksi ajatteluperinnettä tai voimaa, joiden välisessä jännitteessä psykoterapiat ovat muotoutuneet sellaisiksi kuin ne tällä hetkellä ymmärretään. Nämä perinteet voidaan nimetä yhtäältä rationalistiseksi ja toisaalta mystiseksi tai antirationalistiseksi. Kysymys ei näytä kuitenkaan olevan vain psykoterapioiden evoluution historiallisesta kontekstista, vaan myös voimista, jotka muovaavat jatkuvasti psykoterapioita ja tapaamme ajatella niitä. Jatkotutkimusten haasteeksi jää sen selvittäminen, miten esitetyt psykoterapiailmiön kontrapunktiset voimat ovat näkyvissä modernissa psykoterapiatutkimuksessa ja psykoterapeuttisessa ajattelussa, ja miksi ne ovat näkyvissä niin kuin ovat. Tutkimukseni rajoituksena täytyy kuitenkin pitää sitä, että en kyennyt tässä yhteydessä esittämään kvantitatiivisen tutkimuksen, kvalitatiivisen tutkimusten ja antirationalistisen lukutavan yhteyttä sellaisella tavalla,

joka olisi mahdollistanut riittävän täsmällisellä tavalla muotoiltuja ehdotuksia kliinisen psykoterapian, teoreettisen psykoterapia-ajattelun ja psykoterapiatutkimuksen kehittämiseksi. Tämä kysymys jää mahdollisen jatkotutkimuksen selvittäväksi

Tutkimukseni kuluessa heräsi myös kysymyksiä psykoterapiatutkimuksen käsitteellistämistä. Kolme keskeisintä kysymystä liittyvät psykoterapiatutkimuksen kokonaisuuteen, siinä esiintyviin tutkimusasetelmiin ja psykoterapian metamalleihin. Psykoterapiatutkimusta tehdään paitsi globaalisti monissa yliopistoissa, myös monissa tiedekunnissa, akateemisissa yksiköissä ja myös yliopistoinstituutioiden ulkopuolella. Sitä tehdään esimerkiksi filosofian laitoksilla ja ammatillisissa psykoterapeuttisissa yhteisöissä. Jean Lave ja Étienne Wenger (1991) ovat käyttäneet tällaisista yhteisöistä nimitystä *Communities of Practice (CoP)*. Kai Hakkarainen (2003) käyttää näistä yhteisöistä nimitystä innovatiiviset tietoyhteisöt. Näitä yhteisöjä yhdistää jokin osaamis- tai tietoa-alue ja näiden yhteisöjen toiminnalle on tyypillistä, että niissä oppiminen ei merkitse ainoastaan tiedon hankintaprosessia, vaan myös sosialisatioprosessia tietyn ryhmän jäseneksi. Parhaimmillaan nämä yhteisöt ovat sosiaalisia tiloja, joissa tapahtuu uuden tiedon luomista. Sekä akateemiset tutkimusryhmät että psykoterapeuttiset koulutusyhteisöt ovat parhaimmillaan tyypillisiä esimerkkejä tällaisista yhteisöistä. Samaan aikaan tällaisten yhteisöjen toimintaa uhkaavat eristäytyminen ja luovan ajattelun degeneroituminen.

Tutkimustyöni kuluessa minusta alkoi näyttää siltä, että tämä muu psykoterapiatutkimus, joka toteutuu joko muissa tiedekunnissa tai ammatillisissa innovatiivisissa tietoyhteisöissä, ei aina jäsenny parhaalla mahdollisella tavalla "varsinaisen" psykoterapiatutkimuksen yhteyteen eikä asetu dialogiin sen kanssa. Kvantitatiivisen tutkimuksen kohtuuttoman hallitseva asema liittyy juuri tähän. Psykologiatieteeseen niveltävän psykoterapiatutkimuksen, muiden oppialojen piirissä tehtävän tutkimuksen ja psykoterapeuttisten koulutusyhteisöjen nykyistä kiinteämpi vuorovaikutus korjaisi tätä epätasapainoa.

Tutkimusasetelmien suhteen päädyin ajoittain kyselemään paitsi kvalitatiivisen ja kvantitatiivisen tutkimusnäkökulman yhteyttä (viime vuosina on alettu kiitettävästi toteuttaa ns. monimenetelmätutkimuksia), aivan erityisesti myös käsitetutkimuksen ja oppi- ja aatehistoriallisen tutkimuksen yhteyttä tuloksellisuus- ja prosessitutkimusten kanssa. Itse asiassa Harri Valkosen (2018) väitöskirjatutkimuksessa nimenomaan tuotiin hedelmällisellä tavalla yhteen teoreettinen käsitetutkimus ja kvalitatiivinen empiirinen tapaustutkimus. Yleisellä tasolla näyttää siltä, että ajatukset ihmistieteiden metodologisesta kokonaisratkaisusta ovat syrjäytyneet, ja kvantitatiivinen ja kvalitatiivinen tutkimus ovat eriytyneet toisistaan. Tämä metodologinen pluralismi ei kuitenkaan ratkaise ihmistieteiden ontologista kysymystä siitä, miten ihmistieteissä ilmenevä oleva tulisi filosofisesti ymmärtää. Eräs mahdollisuus kokoavan tarkastelun synnyttämiseksi olisi keskittyminen psykoterapiassa konstituoituvan kokemuksen tutkimiseen. Tästä rakentumassa olevasta vaihtoehdosta esimerkkeinä ovat mm. Sternin johtaman Boston Change Study Groupin muutoshetkitutkimus (Stern, 1998) ja dialoginen

muutoshetkitutkimus (Seikkula, Laitila, & Rober, 2017). Jos empiirisen muutoshetkitutkimuksen ymmärretään määrittelevän muutoshetkiin liittyviä kokemuksellisia korrelaatioita, perinteisempää psykoterapeuttista tapauskirjallisuutta voidaan tulkita spekulatiivisen mystiikan lukutavan mukaisesti jonkin sellaisen kokemuksen traditioon sidottuna reflektiona, jota ei voida rationaalisempiirisesti tavoittaa.

Myös psykoterapian metamallit hyötyisivät teoreettisesta ja filosofisesta tarkastelusta. Psykoterapian metamallit tarkoittavat malleja, joissa luodaan sellainen kuvaus psykoterapioista, jotka tavoittavat psykoterapian perusprosessit sitoutumatta mihinkään tiettyyn psykoterapiamuotoon. Nämä mallit voidaan karkeasti jakaa malleihin, jotka tavoittelevat käsitystä *vaiheittaisesta muutoksesta*, joka voisi olla kaikille psykoterapioille yhteinen, ja malleihin, jotka pyrkivät sanomaan jotain *psykoterapiakokemuksessa konstituoitavasta olevasta itsestään*. Vaihemalleja ovat mm. transteoreettinen muutosmalli (Prochaska & Norcross, 2001) ja ongelmallisen kokemuksen assimilaatio -malli APES (Stiles 2001). Yleisiä metamalleja ovat esimerkiksi Wampoldin ja Imelin (2015) kontekstuaalinen metamalli ja Leimanin (2004b, 2008) metamalli. Vaikka kaikki nämä mallit näyttävät empiirisinä, havaintomateriaaliin perustuvina induktiivisesti rakentuneina teorioina, niillä kaikilla on myös toisenlainen, filosofisesti motivoitunut ja aatehistoriallisesti rakentunut, puolensa. On esimerkiksi helposti nähtävissä, että assimilaatioanalyysiin perustuvalla APES:llä on ilmeisiä yhtymäkohtia hermeneuttisen filosofian kanssa. Tästä näkökulmasta pulmallisen kokemuksen assimilaatiota vallitsevaan skemaattiseen ääniyhteisöön tulisi tarkastella molemminpuolisena kehitystapatumana, jossa sekä oireen että muun ääniyhteisön horisontit sulautuvat joksikin uudeksi. Assimilaatio ei koske ainoastaan ongelmallista ääntä tai kokemusta. Myös vallitseva ääniyhteisö muuttuu ja akkommodoituu (Stiles, 2001). Gadamer (2006) kutsui tällaista uuden ymmärryksen syntymistä horisonttien yhteen sulautumiseksi. Assimilaatioanalyysi näyttää näin ymmärrettynä hermeneuttiselta prosessilta. Olisikin hedelmällistä tarkastella sitä Gadamerin hermeneuttisen filosofian valossa. Tällainen tarkastelu olisi psykoterapioiden integraatiokehityksen kannalta tärkeää, koska myös psykoanalyttista tulkintaa on tarkasteltu horisonttien yhteensulautumisen kannalta (Karlsson 2000). Psykoterapian metamalleja onkin syytä tarkastella myös käsiteanalyttisestä ja aatehistoriallisesta näkökulmasta. Tulevaisuudessa olisi toisin sanoen löydettävä tapoja yhdistää empiiriseen psykoterapiatutkimukseen oppi- ja aatehistoriallisia tarkasteluja.

Tutkimukseni ei käsitellyt psykoterapiailmiön yhteiskunnallista merkitystä, ja siinä tapahtuneita muutoksia. Kuitenkin pyrkimykseni psykoterapian kokonaisuuden hahmottamiseen johti miettimään myös psykoterapiaa osana kriittistä yhteiskunnallista tutkimusta. Nykyisin psykoterapiatutkimus näyttää liittyvän varsin harvoin ainakaan suoraan kriittisen yhteiskuntatutkimuksen perinteeseen. Kuitenkin psykoterapioilla on ajoittain ollut selkeitä yhteiskuntakriittisiä näkökulmia. Psykoanalyysi oli osa esimerkiksi Frankfurtin koulukunnan yhteiskuntakritiikkiä. Osa tästä tutkimusperinteestä jatkui Yhdysvalloissa myös ensin ns.

kulttuurisen psykoanalyysin ja myöhemmin relationaalisen psykoanalyysin piirissä. Näille perinteisesti uusfreudilaisiksi kutsutuille suuntauksille ja niiden jatkokkehittelyille on tyypillistä viettiteoriasta luopuminen tai ainakin siihen kohdistuva kritiikki, tiedostamaton-käsitteen uudelleen arviointi (Stern, D.B., 1983, 1997)) sekä yhteiskunnallisten, kulttuuristen ja vuorovaikutuksellisten tekijöiden korostaminen (Benjamin, 2018; Frie, 2014; Fromm, 1955/1971,1941/1976; Horney, 1945/1992; Sullivan, 1953/1968). Psykoanalyysilla on näissä perinteissä hoidollisen ulottuvuuden lisäksi myös yhteiskunta- ja ideologiakriittinen ulottuvuus. Myös eräisiin perheterapeutisiin suuntauksiin sisältyy vähintäänkin potentiaalisena myös yhteiskuntakriittisiä näkökulmia. Avoimeen dialogiin sisältyvä sosiaalipsykiatrinen katsomistapa (Arnkil & Seikkula, 2014; Seikkula & Alakare, 2004; Seikkula & Trimble, 2005) johtaa myös helposti yhteiskunnallisiin näköaloihin. Vaikka psykoterapiatutkimus onkin psykoterapiaan kohdistuvaa tutkimusta eikä ”psykoterapeuttisesti motivoitunutta” yhteiskunnallista tutkimusta, psykoterapian käytännölliset ja teoreettiset kytkennät yhteiskunnalliseen todellisuuteen ovat keskeisiä psykoterapiailmiön kokonaisuuden käsittämiseksi. Tällainen tutkimus palvelisi myös yhteiskunnallista päätöksentekoa ja monipuolistaisi psykoterapioista käytävää keskustelua. Myös konkreettiset psykoterapian asemaa koskevat päätökset hyötyisivät mahdollisimman syvällisestä psykoterapiailmiön yhteiskunnallisesta analyysistä, jossa myös filosofinen ja aatehistoriallinen ulottuvuus otettaisiin huomioon.

YHTEENVETO

Olen tutkimuksessani pyrkinyt tarkastelemaan psykoterapioita lääketieteellisen paradigman ja tietyssä mielessä myös akateemisen psykologisen tutkimuksen valtauoman ulkopuolelta. Psykoterapiatutkimuksen kansainvälisen valtauoman keskittyminen kvantitatiivisiin tuloksellisuustutkimuksiin on nähdäkseni toiseuttanut niitä psykoterapioihin alusta asti kuuluneita ulottuvuuksia, jotka eivät kuulu tällaisen tutkimusparadigman piiriin. Alkuperäisissä tutkimusartikkeleissa olen tarkastellut psykoterapioita pelinä, toisin näkemisenä, repliikkinä vallinneeseen sosiohistorialliseen tilanteeseen ja osana antirationalistisen ajattelun tai spekulatiivisen mystiikan perinnettä.

Ensimmäisessä tutkimusartikkelissa ”Pelimetafora ja reflektiivinen perheterapia” (Sampolahti, 1997) tarkastelin kysymystä, miten pelimetaforan käyttö on muovannut perheterapian kehitystä, ja miten se itse on puolestaan tullut muovatuksi osana tätä prosessia. Osoittautui, että samaan aikaan, kun alettiin kiinnittää huomiota pelin sääntöjen ohella myös pelaamisen strategioihin ja pelaamisen kokemukseen, siirryttiin systeemisestä perheterapiasta kohti perhepeliteoriaa ja reflektiivisiä perheterapioita. Pelaamisen metafora sisälsi latentisti ne samat suunnat tai uudelleen tulkinnat, jotka tulivat näkyviin perheterapian teorian kehityksessä.

Toisessa tutkimusartikkelissa ”Totuus psykoanalyysissa ja perheterapiassa” (Sampolahti, 2007) selvitin kysymystä, miten perheterapiassa ja psykoanalyysissa vastattiin relativistisen epistemologian haasteeseen. 1980-luvun puolivälistä alkaen kummassakin traditiossa alettiin esittää kysymyksiä ja epäilyksiä, jotka kohdistuivat aiemmin vallinneisiin, ehkä hieman naiivillakin tavalla esitettyihin totuuden korrespondenssiteoriaan nojaaviin tieto-opillisiin kantoihin. Kummassakaan traditiossa ei lopulta kyetty viemään syntyynyttä keskustelua päätökseen. Psykoanalyysissa uudet näkemykset organisoituivat psykoanalyysin valtavirran ulkopuolelle, ja muovautuivat vähitellen osaksi relationaalista psykoanalyysiä. Sen sijaan valtavirran psykoanalyysi alkoi lähentyä sen alkuperäistä liittolaista biologis-lääketieteellistä ymmärrystä. Konkreettisesti tämä kehitys näkyi esimerkiksi neuropsykoanalyysin syntymisessä osana psykoanalyysiin ja neurotieteiden välistä dialogia. Perheterapiassa uuden ajattelun assimiloituminen eteni pitemmälle. Jonkin aikaa perheterapian valtauomana oli prosessissa syntynyt sosiaaliseen konstruktionismiin perustuva perheterapia. Muuttunut tutkimus- ja terveystieteiden ilmasto johti kuitenkin siihen, että perheterapia alkoi palata takaisin interventionistisiin lähtökohtiinsa.

Kolmannessa artikkelissa ”Psykoterapian olemuksesta: Psykoterapiailmioista eräiden Platonin filosofian näkemysten valossa” (Sampolahti & Laitila, 2019a) tutkin Platonin ja Freudin sieluoppien välistä suhdetta erityisesti historiallisen kontekstin näkökulmasta. Osoittautui, että vaikka heidän näkemystensä samanmuotoisuutta on useinkin tarkasteltu (Simon, 1973), historiallisen kontekstin merkitykseen on kiinnitetty huomattavasti vähemmän huomiota. Platonin käsitystä kolmiosaisesta sielusta on mahdotonta ymmärtää, ellei sitä aseteta osaksi sitä yhteiskunnallispoliittista tilannetta, jossa se syntyi. Platon rakensi teoriaansa

Peloponnesolaissodan jälkeisessä tilanteessa, jossa hän oli menettänyt uskonsa ateenalaiseen demokratiaan ja ihmisen kykyyn ohjautua rationaalisen järjen mukaisesti. Peloponnesolaissota oli aikakautensa mittapuulla arvioituna ennen näkemättömän julma ja tuhoisa maailmansota Vastaavasi Freudin metapsykologisten tekstien taustalla on ensimmäinen maailmansota, ja sen synnyttämä pettymys ihmiskunnan edistymiseen ja kykyyn hallita omaa destruktiivisuuttaan. Artikkelin näkökulmasta käsitykset ihmisen mielen rakentumisesta ja myös mielellisten ongelmien hoidosta ovat aina sidottuja kulloiseenkin historiallispoliittiseen tilanteeseen ja siihen kytkeytyviin arvostuksiin.

Neljännessä artikkelissa "On Heidegger's sofa: some remarks on psychotherapy from historical and philosophical points of view" tarkastelin psykoterapioita vuosisadan vaihteen antirationalistisen filosofian ja spekulatiivisen mystiikan näkökulmista. Osoittautui, että psykoterapiat ovat muovautuneet ja jatkuvasti muovautuvat käsitteellisessä maaperässä, jossa ovat mukana sekä rationalismi että antirationalismi. Psykoterapioiden aatteellista taustaa ei voi pelkistää vain luonnontieteiden ja ihmistieteiden väliseksi jännitteeksi, kuten usein on tehty. Erityisesti Wittgensteinin varhainen filosofia sellaisena kuin se esiintyy Tractatussessa ja sitä edeltävissä kirjoituksissa ja Heideggerin myöhäisfilosofia tarjoavat hedelmällisen käsitteellisen perustan psykoterapioiden antirationalistisen, tai jos niin halutaan sanoa, mystisen aineksen ymmärtämiseksi. Heideggerin filosofiaa teoksessa *Sein und Zeit* (1927/2000) on aiemminkin käytetty psykoterapian ymmärtämiseksi. Näin tekivät jo Binswanger (1975) ja Boss (1977). Aivan viime vuosina Heideggerin filosofia on tullut uudelleen ajankohtaiseksi rationaalisen psykoanalyysin piirissä. Erityisesti Stolorow (2011) ja Orange (2009) ovat esitelleet Heideggerin uudestaan psykoterapeuttiselle yleisölle. Jostain syystä Heideggerin myöhäinen filosofia ei ole tässä yhteydessä ollut juurikaan esillä. Kuitenkin esimerkiksi hänen käsityksensä kahdenlaisesta ajattelusta ja runouden olemuksesta avaavat mielenkiintoisia näkökulmia psykoterapioiden ymmärtämiseen sekä tutkimuksena että kliinisenä käytäntönä.

SUMMARY

Recently, psychotherapies have been studied from perspectives close to medicine and natural sciences. My aim in this research project has been to find other either new or neglected angles to psychotherapies and psychotherapy research. I have sought to challenge psychotherapists, researchers and philosophers to consider at least partly new horizons. I have done this by looking at psychotherapy from a nonmedical and to some extent also from non-psychological standpoint. In my original articles I have interpreted psychotherapy as a game, as a way of seeing things in different light, as a statement in a specific historical and cultural milieu and as a version of antirationalistic philosophy and speculative mysticism.

In the first article, I show how the game-metaphor has been crucial in family therapies and how it has aided understanding of the development of systemic therapies. The possibility or impossibility of understanding the rules one is playing presents a philosophical dilemma is family therapy wholly rationally understandable as a game, or is something is omitted, when we try to make sense of our lives and games only from rational point of view. In pursuing this line of enquiry, it became obvious that the game metaphor was present in a latent form in all aspects and phases of the development of family therapies. Initially, it was the rules of the game, that were of paramount interest. The focus then shifted to the strategies players were employing. Finally, the transcendental experience of playing itself became an angle from which to view therapeutic games.

In the second article, I compare epistemological conversations in family therapy and in psychoanalysis. In both traditions these conversations led to similar conclusions. In family therapy social constructionism sidelined therapies rooted in systemic theories. In psychoanalysis, narrative approaches challenged traditional epistemological views. Ultimately, neither family therapy nor psychoanalysis proved able to solve the epistemological problems stemming from post-modern thought. Thus, family therapy returned to an interventionist model, and mainstream psychoanalysis returned to interpreting itself once again as a form of natural science. In this process, cognitive science and psychoanalysis found common ground. Narrative versions were subsequently transformed and further developed to form the school of relational psychoanalysis, which lies outside the mainstream of classical psychoanalysis.

My third article was an attempt to make sense of the cultural milieu in which both Plato and Freud developed their psychological theories. Plato lived in an era of social unrest that evolved during and after the Peloponnesian war. During the war Plato's trust in the democracy of Athens was eroded and led him to conclude, that both the individual soul and also the society needs an internal guardian that protects both the soul and the society against its enemies, i.e. human irrationality and its vicissitudes. Freud, in turn, developed his meta-psychological ideas in a similar historical situation. He was disappointed in mankind after having witnessed the first world war and its mass destruction it had caused. Freud concluded that both the human soul and western civilization needed an internal guardian. For Plato that guardian was the guardian class of the society

and the spirited part of the human soul. For Freud the same function was served by the super-ego.

In the fourth article, my aim was to locate psychotherapies into a context of anti-rationalistic philosophies and speculative mysticism. From Freud onwards there clearly has been a strong tendency to view psychotherapies as a part of the natural sciences. This is rather odd given that Freud was both a western scientist and an Eastern European Jew. It seems that mystical layers that, from the very start, has been a part of psychotherapy's clinical praxis and its theory formation, have been forgotten. One reason to this has been a political. The process of medicalization has challenged psychotherapies to verify their claims to offer effective treatments for psychological problems. It is understandable, that a response to these challenges has been to design research projects, that conform to medical standards. Psychotherapy research succeeded in doing this, and psychotherapies were proven to be effective.

However, at the same time, *some other aspects* of psychotherapies have been neglected. As I understand it, Heidegger's late philosophy and tradition of speculative mysticism open up layers that were neglected during the medical era, which started in the fifties and has since continued to flourish. Heidegger's early philosophy, as presented in *Sein und Zeit* (1927), has also been drawn on in understanding psychotherapies. This was first done by Ludwig Binswanger and Medard Boss and later by Robert Stolorow and Donna Orange. Surprisingly, however, Heidegger's later philosophy has not been utilized to the same extent. Heidegger's notion of twofold thinking and comments on the essence of poetry are especially promising standpoints for research on the mystic and anti-rationalist aspects of psychotherapies.

My aim was to show, that the totality of psychotherapy can only be understood against the backdrop of both the natural scientific and antirationalistic philosophical and historical thinking that was dominant during the evolution of psychotherapies around the turn of the 20th century.

LÄHTEET

- Aaltonen, J. Koffert, T. Ahonen, J. & Lehtinen, V. (2000). *Skitsofrenian tarpeenmukainen hoito on ryhmätyötä*. Helsinki: Stakes. Raportteja 2000(257).
- Ahn, H. & Wampold, B.H. (2001). Where oh where are the specific ingredients. A meta-analysis of component studies in counselling and psychotherapy. *Journal of Counselling Psychology*, 48, 251–257.
- Alanen, Y. (1993). *Skitsofrenia – syyt ja tarpeenmukainen hoito*. Porvoo: WSOY.
- Andersen, T. (1987). The reflecting team: Dialogue and meta-dialogue in clinical work. *Family Process*, 26, 415–428.
- Andersen, T. (1991). *Reflecting team: Dialogues and dialogues about dialogues*. New York: Norton.
- Andersen, T. (1995). Reflecting Processes: acts of informing and forming: You can borrow my eyes, but you must not take them away from me! In Friedman, S. (Ed.). *The reflecting team in action* (pp. 11–38). New York: Guilford.
- Anderson, H. & Goolishian, H. (1988). Human systems as linguistic systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory. *Family Process*, 27, 371–393.
- Anderson, H. (1992). Strategy and intervention non-intervention: A matter of theory. *Journal of Marital and Family Therapy*, 18(5), 5–15.
- Anderson, H. (2001). Postmodern collaborative and person-centred therapies: What would Carl Rogers say? *Journal of Family Therapy*, 23, 339–360.
- Anscombe, G.E.M. (1957). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the mind. One/Thinking. Two/Willing*. San Diego: Harcourt, Inc.
- Aristoteles (2006). *Sielusta. Sielusta. Pieniä tutkielmia (7–72)*. Suom. Kati Näätäsaari. Tampere: Gaudeamus Kustannus.
- Arnkil, T.E. & Seikkula, J. (2014). "Nehän kuunteli meitä!". *Dialogeja monissa suhteissa*. THL 23. Helsinki: THL.
- Aron, L. (1996). *A meeting of minds*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Aron, L. & Mitchell, S. (1983). *Object relations and psychoanalytic theory*.
- Aron, L. & Mitchell, S. (1999). Preface. In Aron, L. & Mitchell, S. (Eds.). *Relational psychoanalysis. The emergence of a tradition*. New York: Routledge. Taylor & Francis Group.
- Augustinus (1980). *Concerning the city of god against the pagans*. Trans. Henry Bettenson. Reading: Cox & Wyman.
- Bachelard, G. (2003). *Tilan poetiikka*. Suom. Tarja Roinila. Helsinki: Nemo.
- Backman, J. (2016). Lauri Rauhala (1914–2016). *Filosofia.fi (Eurooppalaisen filosofian seura)*. Verkko-osoite 1.9.2019.
- Barth, K. (1922/1968). *The Epistle to the Romans*. Trans. Edwyn C. Hoskins. London: Oxford University Press.
- Bateson, G., Jackson, D., Haley, J. & Weakland, J. (1956). Toward a theory of schizophrenia. *Behavioural Sciences*, 1, 251–264.

- Bateson, G. (1972/2000). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: Chicago University Press.
- Bateson, G. (1976). Forward. In Sluzki, C. & Ramsom, D.C. (Eds.). *Doublebind: The Foundation of the communicational approach*. New York: Grune and Stratton.
- Beck, A.T. (1972). *Depression: Causes and treatment*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Bell, E.C., Marcus, D.K. & Goodlad, J.K. (2013). Are the parts as good as the whole? A meta-analysis of component treatment studies. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 81, 722–736.
- Benjamin, J. (2018). *Beyond doer and done to. Recognition theory, intersubjectivity and the third*. Abingdon: Routledge.
- Bereswill, M., Morgenroth, C. & Redman, P. (2010). Alfred Lorenzer and the depth-hermeneutic method. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15, 221–250.
- Bergmann, M.S. (2000). The Hartmann era and its contribution to psychoanalytic technique. In Bergman, M.S. (Ed.). *The Hartmann era*. New York: The Other Press.
- Bettelheim, B. (1982). *Freud and man's soul*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Binswanger, L. (1975). *Being-in-the-world. Selected papers of Ludwig Binswanger*. London: Souvenir.
- Bion, W. (1970). *Attention and interpretation. A scientific approach to insight in psychoanalysis and groups*. London: Tavistock Publications.
- Bordin, E.S. (1979). The generalizability of the psychoanalytic concept of working alliance. *Psychotherapy*, 16, 252–260.
- Boss, M. (1977). *I dreamt last night. A new approach to revelation of dreaming – and its use in psychotherapy*. New York: Clarendon Press.
- Bugental, J. (1964). The third force in psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 4(1), 19–26.
- Copleston, F.C. (1975). *A history of medieval philosophy*. London: Methuen & Co Ltd.
- Damasio, A. (1994). *Descartes's error: mind, reason and the human brain*. New York: Avon Books.
- Davidson, D. (2001). *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford university Press.
- van Deurzen-Smith, E. & Smith, D. (1996). Is psychotherapy an autonomous scientific discipline? In Priz, A. (Ed.). *Psychotherapie – Eine Neue Wissenschaft von Menschen* (pp. 19–43). Berlin: Springer.
- Doi, T. (1973). *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha International.
- Dray, W.H. (1957). *Laws and explanation in history*. Oxford: Oxford University Press.
- Dretske, F. (1988). *Explaining behaviour*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Eliot, T.S. (1919/1932). Tradition and the individual talent. In *Selected essays 1917–1932* (pp. 3–11). Rahway N.J.: Harcourt, Brace and Company, Inc.

- Enckell, H. & Enckell, M. (2017). Fried and Freud on the Acropolis; on duality in the base of psychoanalytic thinking. *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 40(1), 12–18.
- Erikson, E.H. (1960/1982). *Lapsuus ja yhteiskunta*. Suom. Esko Huttunen. Gummerrus: Jyväskylä.
- Eskola, A. (1991). Vuorisen persoonallisuuskonstruktio. *Psykologia*, 26, 38–39.
- Etchegoyen, H. (1991). *Fundamentals of psychoanalytic technique*. London: Karnac Books.
- Eysenck, H. (1952). The effects of psychotherapy: an evaluation. *Journal of Counselling and Clinical Psychology*, 16, 319–324.
- Eysenck, H. (1961). The effects of psychotherapy. In Eysenck, H. (Ed.). *Handbook of abnormal psychology* (pp. 697–725). New York: Basic Books.
- Eysenck, H. (1966). *The effects of psychotherapy*. New York: International Science Press.
- Eysenck, H. (1990). *Rebel with a cause. The autobiography of Hans Eysenck*. London: W.H. Allen & Co.
- Ferenczi, S. (1932/1988). *The clinical diary of Sandor Ferenczi*. (J. Dupont, Ed., M. Balint & N. Jackson, Trans.). Cambridge MA: Harvard University Press.
- van Foerster, H. (Ed.). (1974/1995). *Cybernetics of cybernetics: or, the control of control and the communication of communication*. Minneapolis, MN: Future Systems.
- Fonagy, P. (1990). Discussion of Kit Bollas's paper, 'The origins of the therapeutic alliance'. *Paper to Weekend Conference for English-speaking Members of European Societies*.
- Forrester, J. (1996). If p then what? Thinking in cases. *History of human sciences*, 9, 1–25.
- Foucault, M. (2013). *Klinikan synty*. Suom. Simo Määttä. Tampere: niin & näin.
- Frazer, J. (1890–1915). *The golden bough. A study in comparative religion*. www.sacred-texts.com/pag/frazer. 10.9.2019.
- Freud, S. & Breuer, J. (1894/2011). *Tutkielmia hysteriasta*. Suom. Markus Lång. Helsinki: Books on Demand. GW I.
- Freud, S. (1895[1950]). *Entwurf einer psychologie*. Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Bearb. Marie Bonaparte, Anna Freud ja Ernst Kris. London: Imago Publishing Co. *Project for a scientific psychology* (1966). Trans. James Strachey. Standard Edition 1 (281–391). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis.
- Freud, S. (1900/1992). *Unien tulkinta*. Suom. Erkki Puranen. Jyväskylä: Gummerrus. GW II–III.
- Freud, S. (1905/2017). *Psykoterapiasta*. Suom. Markus Lång. *Kirjoituksia psykoanalyysin teoriasta ja käytännöstä 1* (247–259). Helsinki: Books on demand. GW V.
- Freud, S. (1926/2010). Maallikkoanalyysin kysymys. Keskusteluja puolueettoman kanssa. *Maallikkoanalyysin kysymys* (15–97). Suom. Markus Lång. Helsinki: Tutkijaliitto. GW XIV (207–286).

- Freud, S. (1927/2010). Jälkisanat maallikkoanalyysin kysymykseen. *Maallikkoanalyysin kysymys* (103–113). Suom. Markus Lång. Helsinki: Tutkijaliitto. GW XIV (287–296).
- Freud, S. & Falzeder, E. (2002). *The complete correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907–1925*. Completed Edition. Trans. Caroline Schwarzacher. London: Karnac Books.
- Frie, R. (2014). What is cultural psychoanalysis? Psychoanalytic anthropology and interpersonal tradition. *Contemporary Psychoanalysis*, 50, 371–394.
- Fromm, E. (1941/1976). *Pako vapaudesta/ Vaarallinen vapaus*. Suom. Markku Lahtela. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. (1955/1971). *Terve yhteiskunta*. Suom. Annikki ja Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. & Suzuki, D.T. (1959/2012). *Zen ja psykoanalyysi*. Suom. Mika Pekkola ja Matti Rautaniemi. Helsinki: Basam Books.
- Gadamer, H-G. (2006). *Truth and method*. Transl. revised Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum.
- Gay, P. (1990). *Freud*. Suom. Mirja ja Anna Rutanen. Keuruu: Otava.
- Gelo, O.C.G., Pritz, A. & Rieken, B. (Ed.). (2015). *Psychotherapy research*. Wien: Springer-Verlag.
- Gergen, K. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, 266–275.
- Goodman, R.B. (2004). *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, M.R. (1964). *Interpersonal psychoanalysis: The selected papers of Clara M. Thompson*. New York: Basic Books.
- Greenberg, L.& Mitchell, S. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Greenberg, L.S. (2011). *Emotion focused therapy*. Theories of psychotherapy series. Washington, DC: American Psychological Association.
- Greenson, R.R. (1967). *The technique and practice of psychoanalysis*. New York: International Universities Press, Inc.
- Greenson, R.R. & Wexler, M. (1969). The non-transference relationship in psychoanalytic situation. *Journal of Psychoanalysis*, 50, 27–39.
- Greenson, R.R. & Wexler, M. (1970). Discussion of the non-transference relationship in psychoanalytic situation. *International Journal of Psychoanalysis*, 51, 143–150.
- Griffith, J.L. & Griffith, M., E. (1992). Speaking the unspeakable: Use of the reflecting position in therapy for somatic symptoms. *Family Systems Medicine*, 10, 41–51.
- Grünbaum, A. (1984). *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Los Angeles: University of California Press.
- Grünbaum, A. (1993). *Validation in the clinical theory of psychoanalysis. A study in the philosophy of psychoanalysis*. Madison, Con.: International Universities Press.

- Gurman, A.S. & Messer, S.B. (2011). *Essential psychotherapies*. New York: The Guilford Press.
- Haarakangas, K. (1987). Perheterapian nousu ja tuho. Batesonin ja Maturanan vaikutus perheterapiaan. *Perheterapia*, 3, 4–10.
- Habermas, J. (1972/2007) *Knowledge and human interests*. Transl. Jeremy J. Shapiro. Cambridge: Polity Press.
- Hadot, P. (1995). *Mitä on antiikin filosofia?* Tampere: Vastapaino.
- Hakkarainen, K., Paavola, S. & Lipponen, L. (2003). Käytäntöyhteisöistä innovatiivisiin tietoyhteisöihin. *Aikuiskasvatus*, 21, 4–13.
- Hale, N.G. (1971/1995). *Freud and the americans: The beginnings of psychoanalysis in United States, 1876–1917*. New York: Oxford University Press.
- Haley, J. (1976/2003). *The art of strategic therapy*. Hove: Brunner Routledge.
- Hamann, B. (1996). *Hitler's Wien*. Munich: Piper.
- Hanly, C. (1990). The concept of truth in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 71, 375–383.
- Hanly, C. (1992). Reflections on the place of the therapeutic alliance in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 457–467.
- Harris, A. & Kuchuck, S. (2015). *The legacy of Sandor Ferenczi. From ghost to ancestor*. London: Routledge.
- Hartmann, H. (1959). Psychoanalysis as a scientific theory. In *Essays on ego psychology* (pp. 318–350). New York: International University Press.
- Heidegger, M. (1927/2000). *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, M. (1959/2005). *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: niin & näin.
- Heidegger, M. (1931–1932/2002). *The essence of truth*. Transl. Ted Sadler. London: Continuum.
- Heims, S.J. (1991). *The cybernetic group*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Heinonen, E., Knekt, P., Jääskeläinen, T. & Lindfors, O. (2014). Therapists' professional and personal characteristics as predictors of outcome in long-term psychodynamic psychotherapy and psychoanalysis. *European Psychiatry*, 29, 265–274.
- Heinonen, E. (2015). Psykoterapeutin yksilölliset ominaisuudet, yhteistyösuhde ja psykoterapian tuloksellisuus. *Psykoterapia*, 34, 207–217.
- Hempel, C. (1942). The function of general laws in history. *Journal of Philosophy*, 39(2), 35–48.
- Hinshelwood, R.D. (2013). *Research on the couch. Single-case studies, subjectivity and psychoanalytic knowledge*. London: Routledge.
- Hintikka, J. & Hintikka, M. (1986). *Investigating Wittgenstein*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd.
- Hoffmann, L. (1993). *Exchanging voices. A collaborative approach to family therapy*. London: Karnac Books.
- Hoffmann, L. (1995). Foreword. In Friedman, S. (Ed.). *The reflecting team in action* (pp. 9–13). New York: The Guilford Press.

- Holt, R.R. (1968). Beyond vitalism and mechanism: Freud's concept of psychic energy. In Wolman, B.B. (Ed.). *Historical roots of contemporary psychology* (pp. 196–226). New York: Harper & Roy, Publishers.
- Honkasalo, M.-L. & Koski, K. (2017). *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura,
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2008). *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Suom. Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino.
- Horney, K. (1945/1992). *Our inner conflicts. A constructive theory of neurosis*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Huttunen, R. (2007/2014). Gadamar-Habermas -debatti. *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura). Verkko-osoite 24.8.2019.
- Ihanus, J. (2000). *Vastaanottoja. Therapie 40 vuotta*. Helsinki: Therapie-yhdistys.
- Ihanus, J. (2017). Lauri Rauhala suomalaisen psykologian toisinajattelijana. *Psykologia*, 52, 120–124.
- Ihanus, J. & Talvitie, V. (2007). Benjamin Rubinstein – psykoanalyysin tuntematon suomalainen. *Psykoterapia*, 26, 226–242.
- James, W. (1902/1981). *Uskonnollinen kokemus*. Suom. Elvi Saari. Hämeenlinna: Arvi A. Kariston kirjapaino.
- Janik, A. & Toulmin, S. (1973). *Wittgenstein's Vienna*. New York: A Touchstone Book. Simon and Schuster.
- Jaworski, W. (2016). *Structure and the metaphysics of mind: How hylomorphism solves the mind-body -problem*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, W.T. (1970). *A history of western philosophy. The classical mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- Jones, W.T. (1975). *A history of western philosophy. Kant and the nineteenth century*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- Jung, C.G. (1985). *Unia, ajatuksia, muistikuvia*. Muistiin merkinnyt ja toimittanut Aniela Jaffe. Suom. Mirja Rutanen. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Juntunen, M. & Mehtonen, L. (1982). *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus.
- Juva, K. (2011). Tehottoman hoidon ansasta täyteen elämään. Tuovinen, L., Stålström, O., Nissinen, J. & Hentilä J. (toim.). *Saanko olla totta. Sukupuolen ja seksuaalisuuden moninaisuus* (ss.35–41). Tallinna: Gaudeamus.
- Kaitaro, T. (2018). Mitä me oikein olemme, jos olemme koneita? *Psykoanalyttinen psykoterapia*, 14, 6–11.
- Kallio-Tamminen, T. (2004). *Quantum metaphysics: The role of human beings within the paradigms of classical and quantum physics*. Academic dissertation. University of Helsinki. Oitmäki: Tarja Kallio Tamminen.
- Kandel, E. (1998). A new intellectual framework for psychiatry. *American Journal for Psychiatry*, 155, 457–464.
- Kandel, E. (2012). *The age of insight. The quest to understand the unconscious in art, mind and brain, from Vienna 1900 to the present*. New York: Random House.
- Karlsson, G. (2000). Question of truth claims in psychoanalysis. *Scandinavian Psychoanalytic Review*, 23, 3–24.

- Katz, A. & Shotter, J. (1996). Hearing the patient's voice: toward a social poetics of diagnostic interviews. *Social Science and Medicine*, 43, 919–931.
- Keats, J. (1899). *The complete poetical works and letters of John Keats*. Cambridge: Houghton, Milffin and Company.
- Kettunen, P. (1997). Kehittyvä sielunhoito. Aalto, K., Esko, M. & Virtaniemi, M-P. (toim.). Teoksessa *Sielunhoidon käsikirja* (ss. 46–70). Helsinki: Kirjapaja.
- Kohut, H. (1971). *The analysis of the self: A systematic approach to psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. New York: International University Press.
- Kontunen, J. (2020). *Therapeutic change in interpersonal counselling (IPC) for depression. A mixed methods study of primary health care patients*. JYU Dissertations 197. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Korpela, J. (2015). *Länsimaisen yhteiskunnan juurilla. Jumalan laista oikeusvaltion syntyyn*. Tallinna: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Kotkavirta, J. (2015a). Adorno ja psykoanalyysi. *Tuhkaa ja timanttia*, 13–29. Nordenstedt: ntamo.
- Kotkavirta, J. (2015b). Psykoanalyysista tieteiden kentällä. *Tuhkaa ja timanttia* (ss. 83–102). Nordenstedt: ntamo.
- Kotkavirta, J. (2015c). Syistä ja seurauksista psyykessä. *Tuhkaa ja timanttia* (ss. 65–82). Nordenstedt: ntamo.
- Kotkavirta, J. (2016). Editorial. *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 39(2), 87–90.
- Kuhn, T.S. (1962/1994). *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Art House.
- Kuhn, T.S. (1977). Second thoughts on paradigms. In Suppe, F. (Ed.). *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change* (pp. 293–319). Chicago II: University of Chicago Press.
- Kusch, M. (1986). *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.
- Kuusimäki, K. (2001). Filosofinen terapia antiikissa. Filosofian terapeuttisen itseymmärryksen aatehistoriaa. *Teologinen aikakauskirja*, 106, 431–442.
- Lacan, J. (1973a). *The seminar of Jacques Lacan: Book 1. Freuds's papers on technique, 1953–1954*. New York: Norton.
- Lacan, J. (1973b). *The seminar of Jacques Lacan: Book 2. The ego in Freud's technique, 1954–1955*. New York.: Norton.
- Lacan, J. (2006). Presentation on transference. Seminar on "Dora". 1950–1951: October 16th 1951. In *Ecrits. The first completed version in english*. Trans. Bruce Fink (pp. 176–188). New York: W.W. Norton & Company.
- Lakoff G. & Johnson, M. (1980/2003). *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Langs, R. (1973). *The technique of psychoanalytic psychotherapy*, Vol 1. New York: Jason Aronson.
- Lantin, J. (2019). *On the dualistic assumptions underlying G.H. von Wright's non-causal explanatory model*.
ir.lib.au.edu.tw/dspace/bitstream/987654321/1/CH10-pa2004-lantin01_01.pdf

- Lave, J. & Wenger, E. (1991). *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lax, W.D. (1995). Offering reflections: some theoretical and practical considerations. In Friedman, S. (Ed.). *Reflecting team in action* (pp. 145–166).
- Lear, J. (2011). *A case for irony*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lehtonen, J. (2011). *Tietoisuuden ruumiillisuus. Mieli, aivot ja olemassaolon tuntu*. Helsinki: Duodecim.
- Leiman, M. (2004a). Dialogical sequence analysis. In Hermans, H. & Dimaggio, G. (Eds.). *The dialogical self in psychotherapy* (pp. 255–270). Sussex: Brunner-Routledge.
- Leiman, M. (2004b). Vaikuttavuustutkimuksen pulmallisuus psykoterapiatutkimuksessa. *Duodecim*, 120, 2645–2653.
- Leiman, M. (2008). Psykologisten interventioiden vaikuttavuus. Mäkitalo, J., Turunen, J. & Vilkkumaa, I. (toim.). *Vaikuttavuus muutoksessa* (ss. 127–142). Oulu: Verve.
- Le Rider, J. (1993). *Modernity and crisis of identity. Culture and society in fin-de-siècle Vienna*. Trans. Rosemary Morris. New York: Continuum.
- Levin, F.M. (2004). *Psyche and brain: The biology of talking cures*. Madison, CT: International University Press.
- Lewin, K. (1931). A conflict between Aristotelian and Galileian modes of thought in contemporary psychology. *The Journal of General Psychology*, 5, 141–177.
- Lilja, A. (2018). The aim and purpose of psychology and psychoanalysis. What is absent in our professional self-understanding? *The 26th Nordic Psychoanalytic Congress*. 9–12 August 2018. Turku. Finland.
- Lipset, D. (1982). *Gregory Bateson. the legacy of a scientist*. Boston: Beacon.
- Lipsey, M.W. & Wilson D.B. (1993). The efficacy of psychological, educational and behavioural treatment: confirmation from meta-analysis. *American Psychologist*, 48, 1181–1209.
- Llull, R. (1983). *Ylistän rakastettuani*. Suom. Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjapaja.
- Lounavaara-Rintala, H. (1994). Työryhmiä ja koulukuntia: psykoterapeuttiset paradigmat työryhmätyöskentelyssä. *Psykologia*, 29, 338–344.
- Madanes, C. (1981). *Strategic family therapy*. San Francisco: Jossey-Bass, Inc.
- Marcuse, H. (1969). *Yksiulotteinen ihminen*. Suom. Markku Lahtela. Helsinki: Weilin+Göös.
- Marmodoro, A. (2013). Aristotelle´ s hylomorphism without reconditioning. *Philosophical Inquiry*, 37, 5–22.
- Maslow, A.H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: D.Van Nostrand.
- Mattila, A. (2001). *Seeing things in a new light. Reframing in therapeutic conversation*. Helsinki: Rehabilitation Foundation. Research Reports 67.
- McCaughey, A. (1998). Sex and the salon. Defining art and immorality in 1863. In Tucker, P.H. (Ed.). *Manet´s Le déjeuner sur l´herbe* (pp. 38–74). Cambridge: Cambridge University Press

- McGuinness, B. (2005). *Young Ludwig. Wittgenstein's life 1889–1921*. Oxford: Oxford University Press.
- Mead, M. (1968). The cybernetics of cybernetics. In Foerster, H. von, White, J.D., Peterson, L.J. & Russell, J.K. (Eds.). *Purposive systems* (pp. 1–11). New York: Spartan Books.
- Mikkeli, H. (1999). *Euroopan idea. Eurooppa-aatteen ja eurooppalaisuuden pitkä historia*. Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Mikkeli, H. (2003). Renessanssifilosofia. Teoksessa Korkman, P., Yrjönsuuri, M. (toim.). *Filosofian historian kehityslinjoja*, 161–186. Tampere: Gaudeamus.
- Mill, J.S. (1843). *A system of logic. Ratiocinative and inductive. Vol 2*.
<https://manybooks.net/titles/milljohn3542135421.html#>.
- Mitchell, S. (1993). *Hope and dread in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Mitchell, S. (1997). *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Nagel, E. (1979). *The structure of science. Problems in the logic of scientific explanation*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Niiniluoto, I. (1983). *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, I. (2007). Probabilistinen kausaliteetti. Niiniluoto I., Gylling, H. & Vilkkö, R. (toim.). *Syy* (ss. 221–237). Helsinki: Helsinki University Press. Gaudeamus.
- Norcross, J.C (2011). *Psychotherapy relationships that work: Evidence-based responsiveness*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1994). *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*. New York: Princeton University Press.
- Ogden, T.H. (1994). The Analytic third: Working with intersubjective clinical facts. *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 3–19.
- Ogden, B.H. & Ogden, T.H. (2013). *The analyst's ear and the critic's eye*. Hove: Routledge.
- Ollinheimo, A. (1991). Kriittinen keskustelu edellyttää kurinalaista ajattelua. *Psykologia*, 26, 295–302.
- Ollinheimo, A. & Ollinheimo, P. (1992). Väitämme: Kriittistä keskustelua ei hallita. *Psykologia*, 27, 62–64.
- Ollinheimo, A. & Vuorinen, R. (1999). *Metapsychology and the suggestion argument: A reply to Grunbaum's critique of psychoanalysis*. Commentationes Scientiarum Socialium 53. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Orange, D. (2009). *Thinking for clinicians*. New York: Routledge.
- Orlinsky, D., Heinonen, E. & Hartmann, A. (2015). Psychotherapy process research. *International encyclopedia of the social & behavioural sciences* (pp. 515–520).
- Pihlström, S. (2009). Wittgenstein ja mystiikka. *niin & näin*, 3, 64–69.
- Pizer, S.A. (1992). The negotiation of paradox in analytic process. In Mitchell, S.A. & Aron, L. (Eds.). *Relational psychoanalysis. The emergence of a tradition* (pp. 337–364). New York: Taylor & Francis Group, LLC.
- Platon (1981). Valtio. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Platon Teokset IV*. Keuruu: Otava.

- Platon (1999c). Lait. Suom. Itkonen-Kaila, M., Thesleff, H., Anhava, T. ja Anttila, A.M. *Platon Teokset VI*. Helsinki: Otava.
- Popper, K.R. (1963/2002). *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*. New York: Routledge.
- Prochaska, J.O. & Norcross, O.C. (2001). Stages of change. *Psychotherapy: theory, research, practice, training*, 38, 443–448.
- Pyhä Teresa (1981). *Sisäinen linna*. Suom. Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjapaja.
- Rabelais, F. (1552/2014). *Pantagruelin neljäs kirja, jossa kerrotaan sankarillisen Pantagruelin sankarillisista teoista ja puheista*. Suom. Ville Keynäs. Juva: Kustannusosakeyhtiö Siltala.
- Rachman, S. (1971). *The effects of psychotherapy (Vol 15)*. Oxford: Pergamon.
- Rachman, S. (1977). Double Standards and single standards. *Bulletin of the British Psychological Society*, 30(Aug), 295.
- Rauhala, L. (1969). *Intentionality and the problem of the unconscious*. Turun yliopiston julkaisuja. Annales Universitatis Turkuensis, sarja B, 110. Helsinki: Kansallispaino.
- Rauhala, L. (1973). *Situationaalinen säätöpiiri psyykkisissä häiriöissä ja psykoterapiassa*. HYKS:n psykiatrian klinikan julkaisusarja 23. Helsinki: Psychiatria Fennica.
- Rauhala, L. (1974). *Psyykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*. Helsinki: Weilin & Göös.
- Rechardt, E. (1995). Elämysmaailman tutkiminen: aatehistoriaa ja nykypäivää. *Duodecim*, 111, 1881.
- Rice, L.N. & Greenberg, L. (1992). Humanistic approaches to psychotherapy. In Freedheim, D.K., Freudberger, H.J., Peterson, D.R., Kessler, J.W., Strupp, H.H., Messer, S.B. & Wachtel, P.L. (Eds.). *History of psychotherapy: A century of change* (pp. 197–224). Washington, DC: American Psychological Association.
- Richards, A.D. (1991). Programme notes. 36th IPA Congress, Rome 1989. The Search for Common Ground: Clinical Aims and Processes. *International Journal of Psychoanalysis*, 72, 45–56.
- Richman-Abdou, K. (2018). The significance of Manet’s large-scale masterpiece “The luncheon on the grass”. <http://www.mymodernmet.com/edouard-manet-the-luncheon-on-the-grass/>
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: an essay on interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Robertson, D. (2010). *The philosophy of cognitive-behavioural therapy (CBT): Stoic philosophy as a rational and cognitive psychotherapy*. London: Karnac Books.
- Rogers, C. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 21, 95–103.
- Rosenzweig, S. (1936). Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy: At last Dodo said: “Everybody has won, and all must have prizes”. *American Journal of Orthopsychiatry*, 6, 412–415.

- Rubinstein, B. (1997). *Psychoanalysis and the philosophy of science: collected papers of Benjamin Rubinstein*. Holt, R. (Ed.). Madison: International University Press.
- Russell, B. (1905/1997). On denoting. *Mind. New Series*, 14, 479–493. Suomeksi teoksessa Raatikainen, P. (toim.) (1997). *Ajattelu, kieli, merkitys* (ss. 57–69). Helsinki: Gaudeamus.
- Saarinen, R. (2003). Sielunhoidon teologianhistoriaa. Luentosarja *Teologian ja psykologian suhteista*.
- Safran, J. (1999). Faith, despair, will and the paradox of acceptance. *Contemporary Psychoanalysis*, 35, 5–23.
- Safran, J. & Muran, J.C. (2000). *Negotiating the therapeutic alliance*. New York: The Guilford Press.
- Safran, J. (2016). Agency surrender and grace in psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 33(1), 58–72.
- Said, E. (1978/2011). *Orientalismi*. Suom. Kai Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.
- Sampolahti, T. (1988). *Ääntelyä vai kieltä. Harold F. Searlesin käsitys skitsofreenisista ilmaisuista ja terapiasta*. Teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian Pro Gradu -tutkielma.
- Sampolahti, T. (1997). Pelimetafora ja reflektiivinen perheterapia. *Psykologia*, 32, 334–342.
- Sampolahti, T. & Laitila, A. (2019a). Psykoterapian olemuksesta – psykoterapiasta eräiden Platonin filosofian näkemysten valossa. *Psykologia*, 54, 122–139.
- Sampolahti, T. & Laitila, A. (2019b). On Heidegger’s sofa: Some remarks on psychotherapy from historical and philosophical points of view. *Philosophia* 48, 743–762. <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00132-1>.
- Sandell, R., Blomberg, J., Lazar, A., Carlsson, J., Broberg, J. & Schubert, J. (2000). Varieties of long-term outcome among patients in psychoanalysis and long-term psychotherapy: a review of finding in the Stockholm Outcome of Psychoanalysis and Psychotherapy project (STOPP). *International journal of Psychoanalysis*, 81, 921–942.
- Sandler, J., Dare, C. & Holder, A. (1992). *The patient and the analyst*. Revised and expanded by Sandler, J. & Dreher, U. London: Karnac Books Ltd.
- Sandler, P.C. & Costa, G.P. Ed. (2019). *On Freud’s “The question of lay analysis”*. *Contemporary Freudian turning points and critical issues*. London: Routledge.
- Schopenhauer, A. (1818/2008). *The world as will and presentation*. Trans. Richard E. Aquilq in collaboration with David Carus. New York: Longman.
- Seikkula, J. & Alakare, B. (2004). Avoin dialogi: vaihtoehtoinen näkökulma psykiatrisessa hoitojärjestelmässä. *Duodecim*, 120, 289–296.
- Seikkula, J. & Trimble, P. (2005). Healing elements of therapeutic conversation: dialogue as an embodiment of love. *Family Process*, 44, 461–475.
- Seikkula, J., Laitila, A. & Rober, P. (2012). Making sense of multi-actor dialogues in family therapy and network meetings. *Journal of Marital & Family Therapy*, 38, 667–687.

- Selvini Palazzoli, M., Cirillo, S., Selvini, M. & Sorrentino, A. (1989). *Family games. General models of psychotic processes in the family*. London: Karnac Books.
- Shotter, J. (1993). *Conversational realities*. London: Sage.
- Siirala, M. (1969/2001). *Medicine in metamorphosis. Speech, presence and integration*. Oxon: Routledge.
- Siirala, M. (1983). *From Transfer to transference*. Helsinki: Therapeia Foundation.
- Silvonen, J. (1991). "Subjektiiiviset toimintaperusteet" psykologisen determinaation lähtökohtana. *Psykologia*, 26, 13–20.
- Silvonen, J. (1992). Loogisesti ehta psykologia "qua science". *Psykologia*, 27, 55–61.
- Silvonen, J. (1997). Psykkinen "näyttämö" ja syvähermeneutiikka: teesejä psykoanalyysin kohteesta. Teoksessa Ihanus, J. (toim.). *Psykoterapiat eilen ja tänään* (ss. 109–127). Helsinki: Yliopistopaino.
- Simon, B. (1973). Platon and Freud. The mind in conflict and the mind in dialogue. *The Psychoanalytic Quarterly*, 42, 91–122.
- Sintonen, M. (1987). Positivismi. *Vuosisatamme filosofia*. Toim. Niiniluoto, I. & Saarinen, E. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Skitsofreniaprojekti 1981–1987. Skitsofrenian tutkimuksen ja hoidon valtakunnallisen kehittämishjelman loppuraportti*. (1988). Lääkintöhallituksen opaskirja no 4. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Smith, L.M. & Glass, G.V. (1977). Meta-analysis of psychotherapy outcome studies. *American Psychologist*, 32, 752–760.
- Solms, M. (2018). Extracts from the revised standard edition of Freud's complete psychological works. *International Journal of Psychoanalysis*, 99, 11–57.
- Sterba, R. (1934). The fate of the ego in analytic therapy. *International Journal of Psychoanalysis*, 15, 117–126.
- Stern, D. (1985). *The interpersonal world of the infant*. New York: Basic Books.
- Stern, D. (1998). Non-interpretative mechanisms in psychoanalytic therapy: the something more than interpretation. *The International Journal of Psychoanalysis*, 79, 908–921.
- Stern, D.B. (1983). Unformulated experience: From familiar chaos to creative disorder. *Contemporary Psychoanalysis*, 19, 71–99.
- Stern, D.B. (1997). *Unformulated experience: From dissociation to imagination in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Stiles, W.B. (1993). Quality control in qualitative research. *Clinical Psychology Research Review*, 13, 593–618.
- Stiles, W.B. (2001). Assimilation of problematic experiences. *Psychotherapy*, 38, 462–465.
- Stiles, W.B. (2007). Theory-building case studies of counselling and psychotherapy. *Counselling and Psychotherapy Research*, 7, 122–127.
- Stolorow, R. (2011). *World, affectivity, trauma*. Psychoanalytic Inquiry Book Series Vol 35. New York: Routledge.

- Sullivan, H.S. (1953/1968). *The interpersonal theory of psychiatry*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Talvitie, V. (2018). Onko aika ajanut psykiatrian ja psykoterapian symbioosin ohi? *Psykoterapia*, 37, 184–196.
- Theologia Germanica*. Modern English Edition. Transl. Susanna Winkworth. Mesa: Scriptoria Books.
- Thukydides (1995). *Peloponnesolaissota*. Suom. J-A Hollo. Helsinki: WSOY.
- Toukmanian, S.G. & Rennie, D.L. (1992). *Psychotherapy process research. Paradigmatic and narrative approaches*. Newbury Park: Sage.
- Toulmin, S. (1998). *Kosmopolis. Kuinka uusi aika hukkasi humanismin perinnön*. Suom. Matti Kinnunen. Juva: WSOY.
- Tucker, P.H. (1998) Making sense of Edouard Manet's *Le déjeuner sur l'herbe*. In Tucker, P.H. (Ed.). *Manet's Le déjeuner sur l'herbe* (pp. 1–37). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tähkä, V. (1993/2001). *Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen*. Juva: WS Bookwell Oy.
- Töttö, P. (2004). *Syvällistä ja pinnallista: Teoria, empiria ja kausaalisuus sosiaalitutkimuksessa*. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, H. (2018). *The dynamics of self-observation in patients with borderline personality disorder (BPD) diagnosis*. Joensuu: The University of Eastern Finland.
- Varela, F.J., Maturana, H.R. & Uribe, R. (1974). Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and model. *Biosystems*, 5(4), 187–196.
- Verhaeghe, P. (2009). *Normaaliudesta ja muista mielenhäiriöistä. Subjekti ja toinen*. Suom. Janne Kurki. Vantaa: Apeiron Kirjat.
- Voller, D. (2019). Negative capability. The psychotherapist's capacity to be with uncertainty is a defining, but unsung, feature of the profession. www.contemporarypsychotherapy.org/vol-no-2/negative-capability/
- Vuorinen, R. (1990a). *Persoonallisuus ja minuus. Ihminen itseään säätelevänä subjektina*. Helsinki: WSOY.
- Vuorinen, R. (1990b). Psykologian ihmiskuvan mustat aukot. *Psykologia*, 25, 433–440.
- Vuorinen, R. (1991). Minän ja psykologian todellisuus. *Psykologia*, 26, 303–313.
- Wahlström, J. (1992). *Merkitysten muodostuminen ja muuttuminen perheterapeuttisessa keskustelussa*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 94. Jyväskylän yliopisto.
- Wallerstein, R. (1988). One psychoanalysis or many? *International Journal of Psychoanalysis*, 69, 5–21.
- Wallerstein, R. (1998). *Layanalysis: life inside the controversy*. Hillsdale: Analytic Press.
- Wampold, B.E., Mondin, G.W., Moody, M., Stich, F., Benson, K. & Ahn, H. (1997). A meta-analysis of outcome studies comparing bona fide psychotherapies, empirically: "All must have prizes." *Psychological Bulletin*, 122, 203–215.

- Wampold, B. (2001a). Contextualizing psychotherapy as a healing practice. *Culture, history and practice. Applied and Preventive Psychology*, 10(2), 69–86.
- Wampold, B.E. (2001b). *The great psychotherapy debate. Models, methods and findings*. London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers
- Wampold, B.E. (2012). Humanism as a common factor in psychotherapy. *Psychotherapy*, 49, 445–449.
- Wampold, B.E. & Imel, Z.E. (2015). *The great psychotherapy debate. The evidence for what makes psychotherapy work*. New York: Routledge.
- Watzlawick, P., Weakland, R. & Fisch, M. (1967). *Pragmatics of human communication*. New York: W.W. Norton & Company.
- Watts, A. (1961/1977). *Psykoterapiaa idästä ja lännestä*. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Otava.
- Weeks, A. (1993). *German mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A literary and intellectual history*. New York: State University of New York Press.
- Whitaker, C.A. & Bumberry, W.A. (1988). *Dancing with the family: a symbolic-experiential approach*. New York: Brunner/Mazel.
- Wiebe, S.A. & Johnson, S.M. (2016). A Review of the research in emotionally focused therapy for couples. *Family Process*, 55, 390–407.
- Winch, P. (1958). *The idea of social science and its relation to philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1971a). *Muistikirjoja 1914–1916*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo: WSOY.
- Wittgenstein, L. (1921/1971b). *Tractatus logico-philosophicus*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY.
- Wittgenstein, L. (1979). *Yleisiä huomautuksia*. Toim. G.E.M. Anscombe, Rush Rhees ja Georg Henrik von Wright. Suom. Heikki Nyman. Porvoo: WSOY.
- Wittgenstein, L. (1986). *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo: Werner Söderström osakeyhtiö.
- Wolfsdorf, D. (2007). The irony of Socrates. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65, 175–187.
- Wright, J.K. (2007). *Schoenberg, Wittgenstein and the Vienna circle*. *Varia Musicologica*, Band 6. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers.
- von Wright, G.H. (1971). *Explanation and understanding*. Ithaca: Cornell University Press.
- von Wright, G.H. (1976). Humanismi – taisteleva elämänasenne. *Kanava*, (4), 453–461.
- von Wright, G.H. (1992). Tiede, järki ja arvo. Suom. Eija Haapala. *Minervan pöllö. Esseitä vuosilta 1987–1991*. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset.
- Zizek, S. (1996). *The pervert's guide to ideology*. A movie. Directed by Sofie Fiennes. Written by Slavoj Zizek.



ALKUPERÄISET JULKAISUT

I

PELIMETAFORA JA REFLEKTIIVINEN PERHETERAPIA

by

Sampolahti, T. (1997)

Psykologia, 32(5), 334–342.

Reproduced with kind permission by Finnish Psychological Association.

Pelimetafora ja reflektiivinen perheterapia

Perheterapian teorettinen käsitteistö on jatkuvasti muuttunut ja kehittynyt. Uudet kokemukset perheiden kanssa tehdystä työstä ovat muuttaneet myös teoreettisia kuvailutapoja. Ajoittain on ollut epäselvää, mikä on perheterapiassa käytettyjen käsitteiden tietopillinen asema. Rakentuuko kulloinkin käytössä olevista käsitteistä selittävä malli siitä, miten perhettä ja perheterapiaa olisi ymmärrettävä vai heuristinen apuneuvo konkretisoimaan ja ohjaamaan ajattelua jonkin keskeisen teeman tai kysymyksen osalta?

Timo Sampolahti

Esimerkiksi systeemi on ollut sellainen käsite, joka ajoittain on menettänyt metaforisen luonteensa, ja siihen on suhtauduttu kuin teoriaan perheestä ja sen toiminnasta. Systeemi-metaforalla on ollut perheterapiassa kaksi lähtökohtaa. Se on viitannut mekaaniseen koneeseen ja sen eri osien välisiin suhteisiin ja riippuvuuksiin (Wiener 1948; Miermont 1995), mutta myös elämän organisoitumiseen ja systeemisyyteen esimerkiksi ekosysteemin tarkoittamassa mielessä (Dell & Goolishian 1979; Keeney 1979). Ajatus perheestä systeeminä jommassa kummassa merkityksessä johti ajatukseen, että oireella on perheessä tietty funktio, että se on perheelle tarpeellinen (Bogdan 1986). Tästä muotoilusta ei ollut pitkä matka olettamukseen, että oireilevan perheenjäsenen kärsimys on muiden perheenjäsenten ja heidän tarpeidensa syytä. Systeemisen ajattelun vulgarisoi-

neessa muodossa hylättiin perheterapialle alunperin tärkeä ajatus sirkulaarisesta kausaalisuudesta. Vaikka vulgarisointumista ei olisikaan tapahtunut, mielikuva systeemistä olisi johtanut muihin epäselvyyksiin. Miten esimerkiksi olisi vastattu kysymykseen, mitkä perheen vuorovaikutuksessa olevat ilmiöt ovat funktionaalisesti tarpeellisia, ja mitkä ovat muiden funktionaalisten tarpeiden seurauksia. Olisi ollut mahdotonta rakentaa kaiken kattavaa systeemistä kuvaa perheen vuorovaikutuksesta.

Yksi heuristisimmista kuvista, jolla perheterapiaa on pyritty havainnollistamaan, on peli. Perheessä tapahtuvaa vuorovaikutusta on kuvailtu peräkkäisinä siirtoina, sääntöjen noudattamisena ja strategian toteuttamisena. Peli on ollut poikkeuksellisen elinvoimainen metafora. Se on säilyttänyt asemansa siitä huolimatta, että perhetarapeutin ajattelu on muuten uusinnut sanastoaan. Toisaalta tällä hetkellä eksplisiittisesti mielikuvaan pelistä perustuva perheterapia (ks. esim. Selvini

Palazzoli ym. 1989) on etäällä ei-analyttisen perheterapian teorian valtauomasta, jona voidaan pitää konstruktionistista ja reflektiivistä perheterapiaa. Vaikka perheterapian teorian pääuoma on konstruktionismi ja siihen liittyvät virtaukset, on kokonaan toinen kysymys, missä määrin konstruktionistiset ja reflektiiviset perheterapiat ovat käytännössä vallanneet alaa perheterapiassa. Näyttää siltä, että tällainen perheterapia on myös Suomessa aivan viime vuosiin asti jäänyt ratkaisukeskeisten lyhytterapioiden ja perinteisempien milanolaisien perheterapioiden jalkoihin. Erityisesti tämä pitää paikkansa voimakkaasti keskusteluun nojaavan ei-ratkaisusuuntautuneen terapian suhteen (Ks. esim. Andersen 1991; Anderson & Goolishian 1986, 1988; Hoffmann 1993, 1996; McNamee 1996; Shotter & Katz 1996). Jarl Wahlströmin väitöskirjan ilmestymisen jälkeen tilanne on vähitellen alkanut muuttua (Holma 1992; Ikonen & Ruismäki 1997; Wahlström 1992).

Ei ole itsestään selvää, miksi peliteoria muodostaa eristäytyneen saarekkeen perheterapeuttisten suuntausten keskellä. Vastauksia tähän kysymykseen voi etsiä kahdelta suunnalta: teorian epäonnistuneisuudesta tai sen epämuodikkuudesta. Ottamatta kantaa tähän sinänsä kiinnostavaan kysymykseen, artikkelini tavoitteena on osoittaa, että peliteoriaan ja erilaisiin postmoderneihin virtauksiin perustuvat perheterapiat muodostavat yhteisen perinteen, jonka kantaisänä on ajatus inhimillisestä vuorovaikutuksesta ”pelinä”. En viittaa tässä mihinkään täsmällisesti määriteltyyn teoriaan pelistä, vaan käytän sitä nimityksenä kaikelle sellaiselle toiminnalle, joka perustuu yhteisiin sääntöihin ja yksilöllisiin strategioihin. Se näennäinen epäjatkuvuus, joka näyttäisi erottavan nämä kaksi perheterapeuttista virtausta toisistaan, syntyy siitä, että niissä paneudutaan pelaamisen eri puoliin.

Säännöt ja strategiat

Kuten Lynn Hoffmann (1981) on huomauttanut, perheterapian voimakas kehittyminen 1950-luvulla ja perheen vuorovaikutuksen tarkasteleminen pelinä tulivat mahdollisiksi uuden havaintoinstrumentin, yksisuuntaisen peilin, keksimisen myötä. Samalla tavalla kuin vapaan assosiaation käyttöönotto 1900-luvun alussa merkitsi psykoanalyysin syntyä (Freud 1895; Gay 1996), yksisuuntaisen

peilin käyttöönotto 1950-luvulla merkitsi lähtölaukausta modernille perheterapialle. Toinen lähde pelimetaforan käytölle perheiden ja perheterapian ymmärtämisessä oli matemaattinen peliteoria, jonka pääasiallinen sovellutusalue tosin oli päätöksentekomekanismien tutkiminen taloustieteessä. Klassisin esimerkki peliteorian kysymyksenasettelusta on kahden vangin dilemma. Siinä tarkastellaan vankeja, jotka ovat joutuneet tilanteeseen, jossa heidän tulisi päättää tunnustaako rikos vai ei. Jos kumpikaan vangeista ei tunnusta, vaan syyttää toista, kumpikin saa kymmenen vuoden vapausrangaistuksen. Jos toinen tunnustaa, ja toinen puolestaan ei, tunnustanut vanki saa 20 vuoden rangaistuksen. Jos kumpikin vanki tunnustaa, kumpikin saa vain viiden vuoden vapausrangaistuksen. Peliteoriassa strategian valinta riippuu niistä uskomuksista, joita pelaajilla on toistensa pyrkimyksistä (Miermont 1995).

Kaksi erilaista lähtökohtaa johtivat myöskin pelaamisen kahden eri aspektin korostamiseen perheterapeuttisessa ajattelussa. Pelimetaforan soveltamisessa perheterapiaan etualalla oli kysymys pelin säännöistä. Vaihtoehtoiset strategiat nousivat kiinnostuksen kohteeksi vasta 1980-luvun lopulla Selvini Palazzolin työryhmän tutkimuksissa perhepeleistä. Sen sijaan von Neumannin ja Morgensternin alkuperäisessä peliteoriassa keskeinen osuus on nimenomaan vaihtoehtoisilla strategioilla, ei niinkään säännöillä (Miermont 1987). Kysymys säännöistä ei voinut nousta von Neumannin ja Morgensternin teoriassa keskeiseksi, koska säännöt olivat heidän tarkastelussaan hyvin pelkistettyjä. Perheen vuorovaikutuksessa myös säännöt ovat erittäin monimutkaisia.

Se, että peliteorian soveltamisen ensimmäisessä vaiheessa ei oltu kiinnostuneita pelaajien strategioista, johtui myös siitä asemasta, joka perhettä peilin takana seuraavalla tarkkailijalla oli. Hänellä ei ollut etukäteen tietoa siitä, mitä peliä huoneessaolijat pelasivat. Tilanne oli samanlainen kuin henkilöllä, joka näkee ensimmäisen kerran pelattavan pokeria. Hänen täytyy jotenkin pystyä päättelemään, mitä sääntöjä pelaajat noudattavat. Vasta sen jälkeen hän voi tehdä päätelmiä pelaajien strategioista ja niiden onnistumisesta. Tilanne on muutenkin monimutkaisempi kuin peliteorian esimerkkipeleissä. Tarkkailijan on kyettävä päättelemään, noudattaako hänen näkemänsä toiminta yleensäkin mitään sääntöjä. Hänen on myös koetettava saada selville, noudattavatko kaikki pelaajat samoja sääntöjä, ja jos noudattavat, ovatko ne säännöt samoja kuin mitkä ulkopuolisena tark-

kailijana on ollut löydettävissä. Strategioiden osalta tarkkailijan on myös kyettävä päättämään, mitkä pelin ulkopuoliset tekijät mahdollisesti ohjaavat strategian valintaa. Miten peliä seuraamalla yleensäkin on pääteltävissä, mitkä siirrot liittyvät pelin sääntöihin, mitkä valittuihin strategioihin, ja mitkä epäonnistuneeseen tai epäohjonmukaiseen strategiaan toteuttamiseen? Kaiken lisäksi peliä pelattaessa tapahtuu paljon muutakin vuorovaikutusta kuin varsinainen pelaaminen. (Klassinen kuvaus tällaisen havaintoposition monimutkaisuudesta ja sen seurauksista sisältyy Don Jacksonin [1965] artikkeliin *The Study of Family*.) Pelimetaforan käytön ensimmäisessä vaiheessa oltiin kuitenkin lähes yksinomaan kiinnostuneita siitä, mitä sääntöjä tarkkailtu peli näytti noudattavan. Pelaajien eli perheenjäsenten toimintaa tarkasteltiin ensisijaisesti peliä ohjaavien sääntöjen näkökulmasta.

Sekä strategioiden että pelin ulkopuolisten tekijöiden syrjäyttämiseen vaikutti myös toinen metafora, kuva perheestä ja perheterapiasta kyberneettisenä systeeminä. Vielä tuolloin perhesysteemin uskottiin toimivan mekaanisen koneen tavoin. Tämän mielikuvan perusteella oli vaikeaa tarkastella systeemin ulkopuolisten tekijöiden vaikutusta ja koneen osien erillistä subjektiviteettia tai valinnanvapautta. Käsitys autonomisesta yksilöstä, joka kykenee tekemään omaa elämäänsä koskevia valintoja, ei sopinut kyberneettisen perheterapian sanavarastoon. Yksilö menetti oman subjektiluonteensa ja subjektiviteetistä tuli yksilöistä muodostuneen systeemin ominaisuus. Aatehistoriallisesti sekä konstruktionismin että yksilöllisten strategiavalintojen muodossa tapahtunut subjektin paluu perheterapiaan 1980-luvulla voidaan helposti nähdä osana modernin yhteiskunnan yksilöllistymistä ja kulttuurien lokalisoitumista. Postmoderniin yhteiskuntaan siirtymiseen liittyy oleellisesti suurten kokonaisuuksien, ”kertomusten”, pirstoutuminen ja erilaisten yksilöllisyyksien korostuminen. Kun perheterapian ymmärtämisessä alettiin käyttää postmodernia kuvastoa, palasi yksilöllisyyskin aivan luonnostaan perheterapiaan. Askel modernista perheterapiasta ei tosin ollut pitkä. Sirkulaarinen haastattelu, joka nimenomaan keskittyy kysymyksissään eroihin eikä samanlaisuuksiin, oli vakiinnuttanut asemansa jo 1970- ja 1980-luvun vaihteessa (Selvini Palazzoli ym. 1980; Penn 1982; Tomm 1987a, 1987b, 1988). Sirkulaarista haastattelua voidaan pitää uutena perheterapian teoriaa ja käytäntöä muokanneena tutkimusinstrumenttina vapaan assosiaation ja yksisuuntaisen peilin tavoin.

Tiedon rajat – ymmärtämisen ehdot

Vuorovaikutuksen sääntöihin ja strategioihin liittyvä kysymys, millä ehdoilla pelaajilla on mahdollisuus tulla tietoisiksi pelaamansa pelin säännöistä ja käyttämisestä strategioista. Gregory Batesonin alulle panemasta Palo Alton kommunikaatiota tutkineesta projektista alkaen systeemissä perheterapiassa on ajateltu, että niiden pelien säännöistä ja strategioista, joita itse pelaa, ei ole mahdollista tulla tietoiseksi, tai että ainakaan siitä ei ole terapeutin muutoksen kannalta hyötyä (merkitysten ja muutoksen välisestä suhteesta ks. Lounavaara-Rintala 1992). Esimerkiksi Watzlawickin, Weaklandin ja Fishin (1967) mukaan suhteista on mahdollista saada informaatiota vain nonverbaalisesti (analogisesti), ei verbaalisesti (digitaalisesti). Mutta miksi analoginen ja digitaalinen kommunikaatio olisivat sellaisia vuorovaikutuksen kieliä, jotka eivät olisi tulkittavissa toistensa kielille? Miksi saadun informaation periaatteellinen ei-kielillisuus koskisi vain perheitä, mutta ei heidän terapeuttiaan?

Selvini Palazzoli ym. ovat myöhemmin tiedostaneet tämän ongelman ja pyrkineet vastaamaan siihen hakemalla tukea mm. Gödelin epätäydellisyysteoreemasta, jonka mukaan mikään monimutkainen formaali järjestelmä ei voi sisältää itsessään todistusta itsestään (Selvini Palazzoli ym. 1989). Perheen ja työryhmän muodostaman kompleksisen systeemin mahdollisuudet saada tietoa omasta toiminnastaan ovat rajoitetut: Perhe ei voi itse saavuttaa ymmärrystä omasta vuorovaikutuksestaan. Työryhmä ei myöskään voi itse saavuttaa ymmärrystä omasta toiminnastaan. Perheen ja työryhmän muodostama kokonaisuuskaan ei voi tuottaa luotettavaa tietoa omista suhteistaan. Tiedon saaminen on aina mahdollista ainoastaan jonkin osajärjestelmän osalta. Tässä muotoilussa Selvini Palazzoli ym. ovat edenneet kauas alkuperäisestä systeemisen perheterapiankäsitelmästä, että ihmisten välisiä suhteita ei voi ymmärtää sanallisesti. He ovat siirtyneet tarkastelemaan ymmärtämistapahtuman kontekstia eli niitä ehtoja, joiden välillä vuorovaikutuksesta on mahdollista syntyä tietoa ja ymmärrystä. Kehitys kohti optimistisempää näkemystä ymmärtämisen mahdollisuuksista on tapahtunut myös perheterapian teorian pääuomassa siirryttäessä perinteisestä systeemisestä perheterapiasta kohti konstruktionistista perheterapiaa.

Alun perin systeemissä traditiossa ajateltiin

toisin kuin esimerkiksi psykoanalyttisessa perinteessä. Psykoanalyttikot ovat aina korostaneet, että vain oivallus ja sitä seuraava ymmärtäminen voi aikaansaada aidon muutoksen myös käyttäytymisessä ja ihmisten välisissä suhteissa. Systemiseen perheterapiaan usko reflektiivisyyden mahdollisuuksiin on tullut myöhään, vasta viidentoista viime vuoden kuluessa. Muutoksen alkuna ja rajapyykkinä, joka erottaa milanolaisen perheterapian postmilanolaisesta perheterapiasta voidaan pitää Selvini Palazzolin, Boscolon, Cecchinin ja Pratan (1980) viimeistä yhteistä artikkelia. Tämän artikkelin keskeinen ajatus on, että terapeutin keskustelu sinänsä voi olla riittävä muutoksen instrumentti. Erillistä milanolaiselle perheterapialle tyypillistä interventiota ei enää pidetty välttämättömänä. Vähitellen perheterapiassa siirryttiinkin yhä nopeammin kohti puheen ja keskustelun hegemoniaa. 1980-luvun lopulla ja 1990-luvulla perheterapian teoreettiseksi pääuomaksi on tullut narratiivinen ja konstruktionistinen terapia (Lax 1992).

Viime aikoina käydyssä kehityspsykologisessa keskustelussa kielen kätkevät ja kokemuksen ulottuvuuksia rajoittavat funktiot ovat tulleet kuitenkin jälleen ajankohtaiseksi. Daniel L. Stern on esittänyt, että verbaalisen itseyden synty on erilainen kehitysaskel kuin muut kehityshyppäykset. Kielellä on hänen mukaansa se erityinen merkitys, että se sulkee aikaisemmin saavutettavissa olleita kokemisen tasoja. Kielen maailmaan astuminen sulkee kehitysväliltä lapselta pääsyn aikaisempiin kokemusmaailmoihin (Stern 1985). Jos tämä pitää paikkansa, kaikki se kokemus, mitä kielen parissa elävät aikuiset kokevat, on ainakin periaatteessa verbalisoitavissa. Näin Stern tulee päätyneeksi eräänlaiseen kielideterminismiin, joka on varsin lähellä esimerkiksi sosiaalista konstruktionismia ja siinä esitettyjä käsityksiä todellisuuden kielellisestä rakentumisesta. Sterninkin tarkastelussa jää avoimeksi kysymys todellisuuden kielellistymisen epistemologisesta merkityksestä. Missä mielessä kieli on todellisuuden saavuttamisen väline, ja missä mielessä sen luoja ja muokkaaja? Mental Research Institutin ja Palo Alton tutkimusprojektin terapeutteja yhdistää sosiaaliseen konstruktionismiin ajatus, että todellisuus on joiltain osin peruuttamattomasti suljettu. Käsitykset sulkeutuneisuuden luonteesta sen sijaan eroavat. Palo Altossa ja MRI:ssä ihmisten väliset suhteet nähtiin kieleltä suljettuina. Sosiaalisessa konstruktionismissa ja Sternin kehityspsykologiassa kieli toimii "epistemologisena portinvartijana".

Käytännössä Palo Alton tutkimusprojektin ja MRI:n terapeutit uskoivat, että verbaalinen suhteiden ymmärtäminen on metapositiona mahdollista. Samoin ajatteli myös Milanon työryhmä klassisella kaudellaan (Selvini Palazzoli ym. 1978). Boscolo ja Checcin työskentelivät alkuperäisen Milanon työryhmän hajottua koulutus konteksteissa ja tarkastelivat tästä johtuen ennen kaikkea kysymystä terapiassa ja asiakassuhteessa syntyneen "terapeutin tiedon" luonteesta. Heidän työnsä teoreettinen panos voidaan ymmärtää pyrkimyksiksi luoda terapeutin toiminnan teoriaa (Boscolo & Cecchin 1987). Sen sijaan Selvini Palazzoli, Cirillo, Selvini ja Sorrentino määrittivät työnsä 1980-luvun lopulla toisin. He ymmärsivät sen ennen kaikkea tutkimustyöksi, jossa he pyrkivät vastaamaan kysymykseen: Miksi juuri tämä yksilö juuri tässä kontekstissa käyttäytyy psykoottisesti? He olivat kiinnostuneempia perheestä kuin terapiasta (Selvini Palazzoli ym. 1989). Työskentelyn kontekstin erilaisesta määrittelystä johtuu, että siinä missä Boscolo ja Cecchin päätyivät käsitykseen kaiken sosiaalista todellisuutta kuvaamaan pyrkivän tiedon suhteellisuudesta, Selvini Palazzoli ja kumppanit pyrkivät pitämään kiinni objektiivisen tiedon mahdollisuudesta selvittämällä niitä ehtoja, joiden vallitessa tällaisen tiedon syntyminen on mahdollista. Tässä pyrkimyksessä heidän lähtökohtansa taustalla oli systemisen perheterapian klassinen oletus reflektiivisen, vuorovaikutusta koskevan, tiedon mahdottomuudesta. On kuitenkin epäselvää, onko tässä kyseessä aito epistemologinen kannanotto vai ainoastaan käsitys rationaalista terapeutia ohjaavasta toimintaperiaatteesta.

Jos ajatellaan, että kyseessä on epistemologinen kannanotto, joudutaan vaikeuksiin. Jos ihmisillä on yleisesti tunnustettu kyky itsereflektioon, miksi se puuttuisi heiltä heidän pelaamiensa vuorovaikutuspelien suhteen? Selvini Palazzolin viittaus kiinalaiseen sananlaskuun tässä yhteydessä on hieman ontuva: "Vain kala ei tiedä uivansa vedessä". Eihän kukaan olekaan väittänyt, että itsereflektio kuuluisi myös kalojen ominaisuuksiin! Itse asiassa loppusanoissaan kirjassa "Family Games" Selvini Palazzolin työryhmä (1989) tulee varsin lähelle reflektiivisyyden periaatetta ainakin diagnostisessa mielessä todetessaan "...miten ihmiset usein ovat itsepetoksen (vääristyneen tietoisuuden) uhreja. Tämä on ehkä perhepelien kaikkein yleisin piirre." Voidaan perustellusti kysyä, onko Selvini Palazzoli liittymässä reflektiiviseen perinteeseen vai palaamassa psykoanalyttisiin formu-

lointeihin, vai sekä että. Psykoanalyttista psykoterapiaa ja reflektiivis-konstruktionistista perheterapiaa yhdistää eroista huolimatta juuri reflektiivisyyden periaate.

Vaikka ajateltaisiin, että kysymys on vain rationaalista terapeuttia velvoittavasta toimintaperiaatteesta, joudutaan vaikeiden kysymysten eteen. Jos ihmiset pelaavat kärsimystä tuottavia vuorovaikutuspelejä tietämättä sitä itse, on vaikea perustella toimintaa, jossa heitä ei auteta näkemään, mitä he ovat tekemässä. On vaikea keksiä mitään periaatetta, joka oikeuttaisi tällaisessa tilanteessa pelin keskeyttämisen ulkoisesti peliin puuttumalla ilman, että samalla autettaisiin perhettä näkemään, mistä oikein on kysymys. Ainoa tapa ratkaista näin syntynyt dilemma olisi ilmeisesti se, että systeemiset perheterapeutit alkaisivat mieltää oman toimintansa sosiaalisesti teknologiaksi, jonka ei tarvitse ottaa huomioon muuta kuin perheiden tuoma oire. Oireen poistaminen olisi tällaisen teknologisesti orientoituneen terapian ainoa tavoite. Ymmärryksen lisääminen ei sen sijaan kuuluisi tällaisen terapian pyrkimyksiin. Nämä kysymykset ovat jääneet systeemisessä perheterapiassa vastaamatta. Vähitellen ainakin perheterapian teoriassa on luovuttu sellaisesta terapeuttikuvasta, jossa terapeutti ”tietää”, mistä on kysymys, mutta asiakkaat eivät. Yhteistyölähtöisempi käsitys perheterapiasta on tehnyt nämä kysymykset merkityksettömiksi. Myös aikaisemmin interventionistisesti orientoitunut lyhytterapia on viime vuosina kehittynyt tässä suhteessa läpinäkyvämpään suuntaan. Hyvä esimerkki tästä on esimerkiksi ratkaisukeskeisesti suuntautunut Bill O’Hanlon (Hoyt 1994). Tunnetuinta ja provosoivinta versiota samasta pyrkimyksestä edustavat Suomessa Ben Furman ja Tapani Ahola (1993).

Vaikka eksplisiittisesti pelimetaforaa ei juuri käytetäkään Selvinin työryhmän ulkopuolella, se vaikuttaa muuttuneessa muodossa myös viime vuosina syntyneen konstruktionistisen ja reflektiivisen perheterapian taustalla. Siinä missä pelimetafora tuli 1950-luvun perheterapiaan peliteorian kautta, se tuli 1980–1990-lukujen perheterapiaan semantiikan ja Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian kautta. Vuonna 1953 ilmestyneessä teoksessaan *Filosofisia tutkimuksia* Wittgenstein päätyi käsitykseen, että merkitykset syntyvät erilaisten kielellisten käytäntöjen, kielipelien, myötä. Niitä ei ole olemassa valmiina. Tätä Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa on pidetty yhtenä sosiaalisen konstruktionismin lähteenä (Gergen 1985; Shotter 1993a, 1993b; Holma 1996).

Pelaamisen kokemus

Perinteinen pelimetaforan käyttö perheterapian ymmärtämisessä on lähtenyt olettamuksesta, että pelissä mukana olevat eivät voi ymmärtää sitä peliä, mitä he ovat pelaamassa. Siinä on kiistetty yksilöiden tai yksilöiden muodostamien systeemien kyky itsereflektioon. Varsin toisenlaista näkemystä edustaa 1980–1990-luvuilla voimistunut konstruktionistinen ja reflektiivinen perheterapia, jossa nimenomaan korostetaan reflektiivisiä keskusteluja vuorovaikutuksessa tapahtuvien muutosten instrumentteina.

Käsitykset reflektiivisyydestä ja reflektiivisestä asenteesta ovat syrjäyttäneet ajatuksen metapositiona. Reflektiivisyyttä ei ole varattu istuntoa seuraaville työryhmän jäsenille, vaan reflektiivistä asennetta pidetään yhtenä mahdollisena roolina, jonka yhtä hyvin terapeutti kuin asiakaskin voi istunnossa ottaa joksikin aikaa itselleen. Reflektiivinen asenne on yksi mahdollinen vaihtoehto suhteessa keskusteluun ja sen teemoihin. Reflektiivisen asenteen omaksunut ihminen ei pyri näkemään kokonaisuuksia eikä luomaan synteesejä. Hän vain liikuttuu, tulee kosketetuksi tai pysäytetyksi. Hän ei etsi kokonaisia kertomuksia tai kuvien sarjoja. Vain yhdellä pienellä kuvalla tai kertomuksen sirpaleella on merkitystä, jos se saa hänet pysäytetyksi. Tom Andersen on kuvaillut tällaista kokemusta kuvan tai tarinan sirpaleen synnyttämästä kokemuksesta seuraavasti: ”Puhujaa koskettavat hänen omat sanansa tai hän kuulee ne ääneen sanottuina. Jotkut sanat koskettavat puhujaa ja kuuntelija voi huomata puhujan liikuttuvan.” (Andersen 1996, 5.) John Shotter ja Arlene Katz (1996, 174) käyttävät tällaisten hetkien synnyttämistä impressioista Bachelardia lainaten termiä ”new poetic image”. Itse reflektiot ovat yksinkertaisesti reaktioita tai repliikkejä tällaisten koskettavien kuvien edessä. Reflektiivinen perheterapia on aito postmodernin eetoksen perillinen. Siksi se on myöskin hyvin kaukana modernismin synnyttämistä perheterapeuttisista ajatuksista. Systeemisyyden on oikeastaan menettänyt merkityksensä. Reflektiivisen terapian kannalta systeeminen perheterapia oli välivaihe, joka auttoi pois modernistisen psykoterapian symboliksi tulleesta psykoanalyttisesta ajattelusta. Mutta systeemisyyden ei vapautunut vielä riittävästi siitä modernin hengen pyrkimyksestä, jossa etsittiin enemmän invariansseja kuin variansseja, enemmän samanlaisuuksia kuin erilaisuuksia. Reflektiivinen terapia ei ole

työskentelyä lainalaisuuksien vaan impressioiden parissa. Sen suhde naiviin realismiin on samanlainen kuin impressionismin tai ekspressionismin. Vaikka reflektiivinen terapia onkin työskentelyä impressioiden ja ekspressioiden parissa, jäljelle jää kysymys todellisuuden ja näiden ilmaisujen välisestä suhteesta. Jos ei haluta lähteä siitä filosofisesti kyseenalaisesta väitteestä, että todellisuutta ei ole olemassa, on jotenkin ratkaistava kielen ja maailman välisen suhteen ongelma. Voidaan ajatella, että pelaamiseen liittyvä kysymys sääntöjen suhteesta strategioihin ja pelaamisen yksilöllisiin merkityksiin on analoginen kysymys kielifilosofian tarkastelulle kielen syntaksin ja semantiikan suhteesta kielen pragmaattiikkaan.

Perhepelit ja semantiikan läpinäkymättömyys

Esimerkiksi Juha Holma on ratkaissut ongelman siten, että hän pitää Wittgensteinin myöhempää filosofiaa sosiaalisen konstruktionismin perustana. Wittgenstein päätyi myöhäiskaudellaan ajatukseen, että kieli muodostuu useista erilaisista peleistä tai sääntöjärjestelmistä, jotka opitaan osallistumalla näihin käytäntöihin. Wittgensteinin mukaan pelien ja todellisuuden välisestä suhteesta ei voida sanoa mitään. (Wittgenstein 1981; Holma 1996; Gergen 1985; Shotter 1993a). Tosin voidaan myös ajatella, että tämä ns. semantiikan läpinäkymättömyyden periaate on juuri se Wittgensteinin muuten erilaisia varhais- ja myöhäiskauden filosofioita yhdistävä ja jatkuvuutta ylläpitävä piirre. Esimerkiksi Jaakko Hintikka on esittänyt, että sosiaalisen konstruktionismin perustana mahdollisesti oleva Wittgensteinin ajatus on ollut hänen lähtökohtanaan jo varhaiskauden teoksessa *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sen mukaan kielen ja maailman välisestä suhteesta ei voida sanoa mitään, vaan se näkyy/ilmenee jotenkin muuten. Juuri tähän liittyy Wittgensteinin kuuluisa lause: ”Siitä, mistä ei voida puhua, täytyy vaieta” (Wittgenstein 1984, § 7). Tässä mielessä Wittgenstein vei myöhäiskaudellaan vain loppuun asti jo *Tractatus*ksessa esitetyn periaatteen semantiikan lausumattomuudesta.

Teesi semantiikan lausumattomuudesta ei erota Wittgensteinin varhais- ja myöhäistuotantoa toisistaan, vaan se yhdistää ne. Kumpikin Wittgensteinin filosofioista lähtee olettamuksesta, että seman-

tiikasta ei voi puhua. Varhaisfilosofia suostuu puhumaan syntaksista ja myöhäisfilosofia pragmaattiikasta. Jos Wittgensteinin eri kausien filosofioita ei haluta asettaa vastakkain voidaan ajatella, että ne puhuvat kielen eri aspekteista. Myös John Shotter on pyrkinyt kiinnittämään huomiota kielen eri aspekteihin puhumalla kolmenlaisesta tiedosta. Propositionaalinen tieto on tietoa siitä, miten asiat maailmassa ovat. Käytännöllinen tieto kertoo, miten asioita tulee tehdä. Jo Aristoteles tunsii tämän jaon teoreettiseen ja praktiseen tietoon. Tiedon kolmannella muodolla (knowledge of the third kind) Shotter tarkoittaa tietoa, mikä kertoo, miten olla dialogisessa suhteessa toiseen ihmiseen tai laajempaan ihmisten yhteisöön (Holma 1996, Shotter 1993a).

Samalla tavalla voidaan ajatella myös peleistä. Pelillä on sekä syntaktinen että pragmaattinen aspekti. Aikaisemmin perheterapiassa kiinnitettiin huomiota ennen kaikkea syntaktiseen aspektiin, sääntöihin ja niiden käyttöön eli strategiaan. Reflektiivinen perheterapia voidaan ymmärtää pyrkimyksiksi tutkia pelaamisen vaihtuvia yksilöllisiä merkityksiä. Ajatelkaamme esimerkiksi pokerinpeluuesimerkkiä. Varsinaiseen peliin kuuluvien sääntöjen ja strategioiden lisäksi pokerinpeluutilanteeseen liittyy monia muita merkityksiä. Näitä ovat esimerkiksi se, miltä tuntuu olla mukana juuri tässä pelissä juuri tänä hetkenä juuri näiden ihmisten kanssa. On vaikea kuvitella inhimillistä peliä, johon ei liittyisi mitään pelin ulkopuolisia tekijöitä. On itse asiassa kyseenalaista, voiko inhimillisestä pelaamisesta muodostaa relevanttia kuvaa ilman, että itse pelaamisen kokemus otetaan tarkastelun kohteeksi. Tästä näkökulmasta reflektiivisyys perheterapiassa on tämän yksilöllisen ja vaihtuvan kokemuksen tarkastelua ja subjektiivista kommentointia. Itse peli ja sen strategiat eivät ole reflektointin kohteena, vaan arvoitukselliseksi jäävän pelin synnyttämät impressiot ja ekspressiot. Ajatusta, että Wittgensteinin myöhäisfilosofia muodostaa osan sosiaalisen konstruktionismin teoreettisesta perustasta voidaan täsmentää sanomalla, että sosiaalinen konstruktionismi perustuu ainakin teoreettisesti olettamukseen semantiikan lausumattomuudesta. Sosiaaliseen konstruktionismiin perustuva perheterapia on palannut perheterapian alkuvaiheiden teoreettisiin kysymyksenasetteluihin. Sisältyihän jo Mental Research Institutun alkuvaiheen näkemyksiin eräänlainen semantiikan lausumattomuuden periaate, kun mm. Watzlawick, Weakland ja Fish (1967) väittivät, että ihmisten välisen suhteiden luonnetta ei voi tavoittaa sanal-

lisesti, vaan että se ilmenee nonverbaalisesti. Tässä mielessä konstruktionistis-reflektiivisessä perheterapiassa palataan perheterapian alkuperäisiin ajatuksiin, joista jo noin 30 vuotta on oltu enemmän tai vähemmän vieraantuneita.

Pitäytyminen semantiikan lausumattomuusperiaatteeseen tai perheterapeuttisemmin ilmaistuna digitaalisen ja analogisen kommunikaation radikaaliin erilaisuuteen synnyttää kuitenkin ongelmia, jotka konstruktionistis-reflektiivisessä terapian teoriassa ovat jääneet ratkaisematta. Keskeisin ongelma koskee kielen ja todellisuuden välistä suhdetta. Postmodernia todellisuuden kielelliseen rakentumiseen perustuvaa perheterapiaa voidaan oikeutetusti varoittaa samaan tapaan kuin William James varoitti Bertrand Russellia: ”Ei ole syytä unohtaa myöskään todellisuutta.” Vaikka hyväksyisimmekin reflektiiviseen perheterapian impressioiden assosiatiivisena kommentointina, voimme edelleen kysyä, miten nämä kommentoinnit syntyvät ja mitä ne oikeastaan ovat. Onko kysymyksessä ymmärtämiseen johtava prosessi, jossa kommentoijan ja keskustelijoiden horisontit Gadameria mukaillen vähitellen sulautuvat joksikin uudeksi, vai ovatko repliikit kommentoijan yksityisiä reaktioita kuulemansa edessä esteettisen elämyksen tapaan? Ainakin John Shotterin ja Arlene Katzin (1996) tulkinnat näyttäisivät johtavan jälkimmäiseen vaihtoehtoon. Esteettisen elämyksen analogiaa ei voida kuitenkaan ulottaa koskemaan reflektioprosessia kokonaisuudessaan. Silloin käsitys psykoterapiasta rationaalisenä toimintana tulisi kyseenalaiseksi. Psykoterapiaa kuvaisi jonkinlainen taidenäyttelyssä käynti -vertaus. Tällainen lähestymistapa perheterapiaan tekisi vaikeaksi puhua parantamisesta tai hoidosta perheterapian yhteydessä. Perheterapia irtautuisi kauas erilaisista parantamiseen pyrkivistä terapiamuodoista ja käytännöistä. Perheterapia lakkaisi olemasta terapiaa. Katzin ja Shotterin tulkinta on helpommin ymmärrettävissä, jos se käsitetään yksittäisen reflektiivisen kommentin luonteen kuvailemiseksi. Taidenäyttelyanalogia sopii yksittäisen kommentin ymmärtämiseen, vaikka se ei kuvaakaan koko reflektioprosessia.

Toisessakin mielessä reflektiivistä perheterapiaa voidaan pitää paluuna johonkin jo kadotettuun. Se voidaan nähdä subjektiviteetin paluuna terapian systeemiseen traditioon. Tosin ainakin Tom Andersenin tapa toteuttaa reflektiivisyyttä ja varsinkin John Shotterin ja Arlene Katzin tulkinnat siitä jättävät avoimeksi kysymyksen, onko kuvaamassani terapian tekemisen tavassa enää ollen-

kaan sijaa systeemisyydelle. Reflektiivinen ja konstruktionistinen terapia ovat tuoneet uudelleen keskusteluun yksilön ja systeemin välisen suhteen ongelman. Ei ole yllättävää, että yksilöllisyyden korostaminen on tullut perheterapiaan samaan aikaan, kun yhteiskunnallisia ja kulttuurisia ilmiöitä on tarkasteltu postmodernismin hellimän äärimäisyyksiin viedyn yksilöllisen erityislaadun kautta. Samalla konstruktionistis-reflektiivisellä terapialla on myös kriittinen suhde yksilöllisyyden korostamiseen. Kun korostetaan todellisuuden diskursiivista ja yhteistoiminnallista rakentumista, tullaan korostaneeksi myös yhteisöllisyyden merkitystä. Reflektiivinen perheterapia elää sekä koko ei-analyttisen perheterapian olemassaolon ajan eläneissä yksilöllisyyden ja systeemisyyden teemoissa että yhteiskunnallisen keskustelun ylläpitämissä kysymyksenasetteluissa.

Lopuksi

Sekä Selvini Palazzolin työryhmä että konstruktionistis-reflektiivinen perheterapian perinne ovat päätyneet kysymyksenasetteluihinsa samantyyppisiin johtopäätöksiin. Kummassakin suuntauksessa yksilöllinen kokemus on uudelleen tullut terapeutin mielenkiinnon kohteeksi. Kummassakin suuntauksessa on korostunut yhteistyöhakuisempi suhde terapeutin ja heidän asiakkaidensa välillä. Kummankin perinteen taustalla on ajatus semantiikan läpinäkyvämmästä ainakin jossain muodossa. Tulevaisuudessa ratkaistavaksi jää, mikä on tämän perheterapiassa tapahtuneen fokuksen muuttumisen suhde niihin kehityslinjoihin, joita on samaan aikaan tapahtunut muissa terapiamuodoissa kuten kognitiivisissa ja psykoanalyttisissa terapioissa. Vaikka ainakin perheterapian mahdollisesta integraatiosta käydyssä keskustelussa onkin viime vuosina ollut esillä aivan toisenlaisia teemoja (Lebow 1997), yksilölliseen kokemukseen liittyvistä uusista metaforista kiinnostavin sekä perheterapian että terapiamuotojen välisen integraation kannalta on kertomus ja siihen liittyvät narratiiviset teemat. Perheterapiassa narratiivisuus on tullut esille sosiaalisen konstruktionismin myötä, ja sen perustekstinä voidaan pitää Michael Whiten ja David Epstonin (1990) kirjaa *Narrative Means to Therapeutic Ends*. Psykoanalyysissa ja psykodynaamisessa psykoterapiassa

on kiinnostuttu narratiivisuudesta ja konstruktivisuudesta toista kautta. Siellä se on liittynyt hermeuttisiin kysymyksenasetteluihin ja sitä ovat edustaneet muun muassa David Spence, Roy Schafer ja Stephen Mitchell (Spence 1982; Schafer 1979, 1980, 1992; Mitchell 1993). Riippumatta siitä pidetäänkö eri terapiamuotojen välistä yhdyntymistä toivottavana vai kartettavana kehityssuuntana (tästä keskustelusta ks. esim. *Family Process*. Vol 36:1–24), on kysymys perheterapian ja psykoanalyysin narratiivisten tulkintojen epistemologiasta ja näiden tulkintojen välisistä suhteista tällä hetkellä yksi mielenkiintoisimmista psykoterapian teorioita koskevista kysymyksistä (ks. myös Laitila & Wahlström 1993).

Kirjoitus on saapunut toimitukseen 6.4. ja hyväksytty 4.9.1997.

Lähteet

- Andersen, T. (1996) Language is not innocent. Teoksessa F.W.W. Kaslow (toim.), *The Handbook of Relational Diagnosis*. New York: Norton & Company.
- Anderson, H. & Goolishian, H.A. (1988) Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and Evolving Ideas about the Implications for Clinical Theory. *Family Process* 27:371–393.
- Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- Bogdan, J. (1986) Do Families Really Need Problems? *Family Therapy Networker* July-August, 30–35, 67–69.
- Boscolo, L., Cecchin, G., Hoffman & Penn, P. (1987) *Milan Systemic Family Therapy. Conversations in Theory and Praxis*. New York: Basic Books.
- Dell, P. & Goolishian, H. (1979) *Order Through Fluctuation: An Evolutionary Paradigm for Human Systems*. Annual Scientific Meeting of the A.K. Rice Institute, Houston, Texas 1979.
- Breuer, J. & Freud, S. (1895) *Studies on Hysteria*. Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol II. London: Hogarth Press.
- Gay, P. (1996) Freud. Keuruu: Otava.
- Gergen, K. (1985) The Social Constructionist Movement in American Psychology. *American Psychologist* 40:266–275.
- Hintikka, J. (1986) Language-games. Ludwig Wittgenstein. Teoksessa Stuart Shanker (toim.), *Critical Assessments*, Vol. II. London: Croom Helm.
- Hoffman, L. (1981) *Foundations of Family Therapy*. New York: Basic Books.
- Hoffman, L. (1993) *Exchanging Voices. A Collaborative Approach to Family Therapy*. London: Karnac Books.
- Hoffman, L. (1996) Postmodernism and Family Therapy. Dialog og refleksjon. Festskrift till professor Tom Andersen på hans 60-årsdag, s. 67–89. Universitetet i Tromsø. Institutt for samfunnsmedisin.
- Holma, J. (1992) Modernista perheterapiasta kohti postmodernia? *Perheterapia* 8(4):4–11.
- Holma, J. (1996) Narratiivinen lähestymistapa akuuttiin psykoosiin. Teoksessa A. Toskala & J. Wahlström (toim.), *Psykoterapian prosessit*, s. 66–67. Rauma: Suomen psykologinen seura.
- Hoyt, M. (1994) *Constructive Therapies*. New York: Guilford Press.
- Ikonen, M. & Ruismäki, M. (1997) Kun asiantuntijat kohtaavat asian tuntijat. Kuulustelusta keskusteluun. *Perheterapia* 2:40–52.
- Jackson, D.D. (1965) The Study of Family. *Family Process* 4:1–20.
- Katz, A. & Shotter, J. (1996) *Hearing the Patient's Voice: Toward a Social Poetics in Diagnostic Interviews*. Science and Medicine.
- Keeney, B. (1979) Ecosystemic Epistemology: An Alternative Paradigm for Diagnosis. *Family Process* 18:117–129.
- Laitila, A. & Piilinen, H.-O. (1992) Keskustelua keskustelun ja terapiaa terapistarpeen vuoksi – avoin reflektiivinen työryhmätyöskentely osana lastenpsykiatrian poliklinikan vastaanottokäytäntöä. *Perheterapia* 8(1):13–17.
- Laitila, A. & Wahlström, J. (1993) Kertomus, diskurssi ja keskustelu – perheterapeuttinen näkökulma psykoterapioiden integraatioon. *Psykologia* 28:432–440.
- Lax, W.D. (1992) Postmodern Thinking in a Clinical Praxis. Teoksessa S. McNamee & K.J. Gergen (toim.), *Therapy as Social Construction*, s. 69–85. London: SAGE Publications.
- Lebow, J. (1997) The Integrative Revolution in Couple and Family Therapy. *Family Process* 36:1–17.
- Lounavaara-Rintala, H. (1992) Systeemisen perheterapian teoria – onko sitä? *Perheterapia* 4:10–13.
- McNamee, S. (1996) Out of Head and into the Discourse. Dialog og refleksjon. Festskrift til professor Tom Andersen på hans 60-årsdag, s. 118–130. Universitetet i Tromsø. Institutt for samfunnsmedisin.
- Miermont, J. (1994) *The Dictionary of Family Therapy*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mitchell, S. (1993) *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Penn, P. (1982) Circular Questioning. *Family Process* 21(3):267–280.
- Schafer, R. (1979) The Appreciative Analytic Attitude and the Construction of Multiple Histories. *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 2:13–24.
- Schafer, R. (1980) Narration in Psychoanalytic Dialogue. *Critical Inquiry* 7:29–53.
- Schafer, R. (1992) *Retelling A Life. Narration and dialogue in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Selvini Palazzoli, M., Boscolo, L., Cecchin G., Prata, G. (1978) *Paradox and Counterparadox*. New York: Jason Aronson.
- Selvini Palazzoli, M., Boscolo, L., Cecchin G., Prata, G. (1980) Hypothesizing-Circularity-Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session. *Family Process* 19(1):7–19.
- Selvini Palazzoli, M., Cirillo, S., Selvini, M., Sorrentino, A. (1989) *Family Games. General Models of Psychotic Processes in the Family*. London: Karnac Books.
- Shotter, J. (1993a) *Conversational Realities: Constructing Life through Language*. London: Sage.
- Shotter, J. (1993b) *Cultural Politics of Everyday Life: Social Constructionism, Rhetoric and Knowing of the Third Kind*. Milton Keynes: Open University Press.
- Spence, D.P. (1982) *Narrative Truth and Historical Truth*. New York: Norton.
- Stern, D. (1985) *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Tomm, K. (1987a) *Interventive Interviewing: Part I. Strategizing as a Fourth Guideline for the Therapist*. *Family Process* 26(1):3–14.
- Tomm, K. (1987b) *Interventive Interviewing: Part II. Reflexive Questioning as a Means to Enable Self-*

- Healing. Family Process 26(2):167-185.
- Tomm, K. (1988) Interventive Interviewing: Part III. Intending to Ask Circular, Strategic, or Reflexive Questions. Family Process 27(1):1-6.
- Wahlström, J. (1992) Merkitysten muodostuminen ja muuttuminen perheterapeuttisessa keskustelussa. Jyväskylän yliopisto, psychology and social research. Jyväskylän yliopisto.
- Watzlawick, Weakland & Fish (1967) Pragmatics of Human Communication. New York: W.W. Norton & Company.
- White, M. & Epston, D. (1990) Narrative Means to Therapeutic Ends. New York: W.W. Norton & Company.
- Wiener, N. (1948) Cybernetics. Scientific American 179:14-18.
- Wittgenstein, L. (1984) Tractatus Logico-Philosophicus. Juva: WSOY.
- Wittgenstein, L. (1981) Filosofisia tutkimuksia. Juva: WSOY.

Vanheneminen vuosituhaten vaihtuessa

utkimusta ja käytäntöjä

III Gerontologian päivät Tampereella 30.-31.1.1998

Järjestäjät: Kasvun ja vanhenemisen tutkijat ry., Societas Gerontologica Fennica ry., Suomen Geriatri ja Tampereen yliopiston Terveystieteen laitos.

Paikka: Lääketieteen laitos ja Terveystieteen laitos, Tampereen yliopisto, Medisiinarinkatu 3.

Päivien pääluennoitsijat ovat FT Väinö Kannisto (Portugali) ”Pitkäikäisyyden viimeaikainen kehitys” ja professori Jan Baars (Hollanti) ”Time, gerontology and ageing”. Suomalaisista tutkijoista pyydetyn puheenvuoron yleisistunnoissa käyttävät apulaisprofessori Päivi Åstedt-Kurki (Tampereen yliopisto), assistentti Marja Saarenheimo (Tampereen yliopisto), professori Reijo Tilvis (Helsingin yliopisto) ja professori Antti Hervonen (Tampereen yliopisto).

Kaikki halukkaat voivat esitellä päivillä tutkimustuloksiaan joko suullisina esitelminä tai postereina. Esitystä varten tulee lähettää järjestelytoimikunnalle abstrakti viimeistään 15.11.1997.

Päivien osallistumismaksu on kahdelta päivältä 500 mk ja yhdeltä päivältä 300 mk, mikäli maksu suoritetaan ennen 15.12.1997 ja tämän päivämäärän jälkeen 700 mk kahdelta päivältä ja 400 mk yhdeltä päivältä. Opiskelijoilta ja eläkeläisiltä osallistumismaksu on 300 mk.

Tarkemmat tiedot päivien ohjelmasta, abstraktien kirjoitusohjeista ja muista tilaisuuteen liittyvistä asioista julkaistaan Gerontologia-lehden numerossa 3/97. Tietoja antavat myös:

Pääsihteeri: Ilkka Pietilä
Kuntokallio
Kalevankatu 12 A
00100 Helsinki
puh: 09-612 216 22
faksi: 09-612 216 16
e-mail: pietila@kaapeli.fi

Sihteeri: Marja Särkilahti
Tampereen yliopisto
Terveystieteen laitos
PL 607, 33101 Tampere
puh:03-2156 725
Faksi: 03-2156 057
e-mail:memasa1@ktpcs1.uta.fi



II

TOTUUS PSYKOANALYYSISSA JA PERHETERAPIASSA

by

Sampolahti, T. (2007)

Psykoterapia, 26(4), 290–302.

Reproduced with kind permission by Therapeia Foundation
and Therapeia Association.

Timo Sampolahti

Totuus psykoanalyysissa ja perheterapiassa

1. Johdanto

Kuvaillessaan 1900-luvun filosofian tilannetta Wolfgang Stegmüller mainitsi neljä erimielisyyden astetta, joihin erilaiset filosofiset koulukunnat voivat ajautua: 1. Filosofit voivat olla eri mieltä siitä, mikä on paras ratkaisu johonkin tiettyyn yhteiseen ongelmaan. 2. Argumentatiivinen keskusteluyhteys katkeaa, eikä yhteiseen ratkaisuun voi päästä enää mitään rationaalista tietä. 3. Kommunikaatio on romahtanut eivätkä osapuolet enää ymmärrä toistensa puhetta. 4. Filosofit eivät enää koe, että heillä olisi enää edes yhteisiä päämääriä (Niiniluoto & Saarinen 1986; Stegmüller 1975).

Perheterapian ja psykoanalyysin välisten erimielisyyksien tarkasteluun siirrettynä Stegmüllerin luokittelu näyttäisi seuraavalta: 1. Psykoanalyysilla ja perheterapialla on erimielisyys jonkin tietyn yhteisesti määritellyn sairauden/häiriön hoidosta. Esimerkiksi kysymys voisi olla siitä tuleeko anoreksiaa hoitaa ensisijaisesti perheterapialla, yksilöterapialla vai jonkinlaisella selkeästi lausuttavissa olevalla näiden yhdistelmällä. 2. Perheterapeutit ja psykoanalytikot kokevat ymmärtävänsä vielä toistensa argumentteja, mutta argumentit eivät löydä toisiaan eikä voida järkiperäisesti arvioida niiden keskinäistä paremmuutta. Argumentit lähestyvät yhteistä ongelmaa niin eri näkökulmasta, että yhteistä hoitonäkemyksiä ei voida saavuttaa mitään rationaalista tietä. 3. Per-

heterapeutit ja psykoanalytikot eivät koe ymmärtävänsä toistensa kieltä yhteisestä ongelmasta tai pyrkimyksestä keskusteltaessa. Kummankin koulukunnan edustajat voivat vielä tunnustaa yhteisen ongelman olemassaolon (esimerkiksi hoitosuosituksen laatimisen anoreksian hoitamiseksi), mutta koulukuntien tapaa kuvailla ongelmaa ja sen mahdollista ratkaisua on niin eriytynyt, että toinen osapuoli ei enää ymmärrä, mitä toinen tarkoittaa. 4. Perheterapeutit ja psykoanalytikot kokevat, että heillä ei enää ole edes yhteisiä ongelmia tai päämääriä. Koulukunnat eivät pääse enää yksimielisyyteen esimerkiksi siitä, onko hoitosuosituksen laatiminen anoreksian hoitamiseksi sellainen kysymys, johon kumpikin koulukunta voi liittyä. Psykoanalyysin ja lyhytterapian ajoittainen poleeminen keskustelu muistuttaa tätä tilannetta.

Psykoterauttisten koulukuntien välisiä suhteita voi tarkastella myös käytännön terapeuttisen toiminnan kautta, kuten Helena Lounavaara-Rintala on tehnyt (Lounavaara-Rintala 1994). Hän on tarkastellut ns. pakkotiimien toimintamahdollisuuksia. Pakkotiimi on etenkin julkisessa terveydenhuollossa helposti syntynyt työryhmä, jonka jäsenet eivät ole itse valinneet yhteistyötä, ja jotka edustavat erilaisia psykoterauttisia koulukuntia. Lounavaara-Rintalan lähtökohtana ajatus, että riippumatta omasta koulukunnasta, psykoterauttin suhde omaan teoriaansa voi olla joko monoteoreettinen, integroiva tai eklektinen. Monoteo-

reettinen psykoterapeutti valitsee jonkin teorian ja pitäytyy siinä. Integroiva psykoterapeutti pyrkii luomaan erilaisista teorioista orgaanista kokonaisuutta. Eklektinen terapeutti valitsee erilaisista teorioista itselleen sopivia osia, ja rakentaa psykoterapeuttista kollaasia. Käytännössä pakkotiimissä tapahtuva käytännön yhteistyön sujuminen tai mahdollinen tiedon kasaantuminen riippuu psykoterapeuttien meta-teoreettisten kantojen yhdistelmästä.

1980-luvun lopulta lähtien psykoanalyysin ja perheterapian välinen teoreettinen suhde on muuttunut. Siihen on vaikuttanut kummankin koulukunnan sisällä esitetty realistiseen epistemologiaan kohdistettu kritiikki. Tämä kritiikki ja siihen liittynyt keskustelu on tuonut psykoanalyysin ja perheterapian lähemmäs toisiaan. Lounavaara-Rintalan luokittelua mukaillen voidaan sanoa, että edellytykset integratiivisen metateoreettisen kannan muodostamiselle ovat muuttuneet. Käsittelen seuraavassa erästä niistä kysymyksenasetteluista, jotka ovat historiallisesti yhdistäneet perheterapiaa ja psykoanalyysia: totuuden käsittämistä psykoanalyttisessa tulkinnan teoriassa ja perheterapeuttisessa uudelleenmäärittelyssä.¹ Tarkasteluni lähtökohtana on psykoanalyysin historiassa usein esillä ollut keskustelu psykoanalyttisen ymmärryksen historiallisesta totuudesta.

2. Psykoanalyysin historiallinen totuus

Psykoanalyysin asema tieteenä on ollut alusta asti tavalla tai toisella esillä. Freud halusi ymmärtää luomansa psykoanalyysin osaksi aikakauden luonnontiedettä. Se edellytti sitä, että hoitosuhteessa syntyneen psykoanalyttisen ymmärryksen täytyi olla realistisessa mielessä totta. Sen täytyi vastata havaittajasta riippumatonta todellisuutta.² Lyhyen aikaa tämä psykoanalyysin tulkinta saikin tukea, kun aikakauden vaikutusvaltaisista tieteenfilosofien suuntaus eli looginen empirismi piti psykoanalyysia psykologian tieteellisyyden pelastajana (ja vastaavasti Marxin yhteiskuntateoriaa yhteiskuntatieteiden tieteellisyyden pelastajana).

Loogisen empirismin piirissä pyrittiin jopa kääntämään Freudin tekstejä suoriksi havaintolauseiksi (Sintonen 1986, Neurath 1973). Tämä kausi jäi kuitenkin lyhyeksi. Kriittisempi suhtautuminen psykoanalyysin tieteellisyyteen voimistui, kun Karl Popper esitti, että psykoanalyttisessa teoriassa esitetyt lauseet eivät voi olla mielekkäitä väitelauseita, koska ne eivät ole falsifioitavissa (Popper 1934, 1945). Alun perin loogisessa empirismissä pidettiin lauseen mielekkyyden ehtona sitä, että voitiin määritellä ne ehdot, joiden vallitessa lause osoittautuu todeksi. Myöhemmin verifioituvuusteestistä jouduttiin luopumaan. Se korvattiin falsifioituvuusperiaatteella, jonka mukaan väitelause on mielekäs, jos on kuvailtavissa ne ehdot, joiden vallitessa väite osoittautuu epätodeksi. Tätä kriteeriä psykoanalyttiseen teoriaan sisältyvät lauseet eivät Popperin mukaan täytä. Popperin kanssa samaan tulokseen psykoanalyysin tieteellisyyden suhteen on päätenyt myös Adolf Grünbaum, joskin osittain eri perustein.³

Yleensä psykoanalyysi on pyrkinyt vastamaan sen tieteellisyyttä epäilevään kritiikkiin käsittämällä tieteen toisin kuin loogisessa empirismissä tai sitä seuranneessa tieteellisessä realismissa on tehty. Pohjoismaissa on esitetty kaksi yritystä liittää psykoanalyysi toisenlaiseen tieteenfilosofiseen traditioon: Carl Lesche on käyttänyt Jürgen Habermasin tiedonintressin käsitettä puolustautuessaan positivistista kritiikkiä vastaan (Lesche 1978) ja Gunnar Karlsson Hans-Georg Gadamerin ajatusta horisonttien yhteensulautumisesta tulkintaprosessissa kritisoidessaan psykoanalyysin narratiivisia tulkintoja (Karlsson...). Kumpikin näistä tulkinnoista liittyy hermeneuttisen filosofian perinteeseen. Tästä perinteestä Lesche on poiminut haarautuman, joka suhtautuu optimistisesti objektiivisen totuuden saavuttamiseen tulkintaprosessissa. Karlssonin valinta on maltillisempi. Siinä luovutaan objektiivisen totuuden saavuttamismahdollisuudesta, mutta pidetään silti kiinni siitä, että on olemassa jokin tapa erottaa oikea tulkinta väärästä.

2.1. Psykoanalyysi emansipatorisen tiedonintressin toteuttamisena

Jurgen Habermas on käsittänyt tieteen erilaisen tiedonintressien toteuttamisena. Tiedettä ei voi Habermasin mielestä ymmärtää vain puhtaana totuuden etsimisenä, vaan tieteesä on aina mukana käytännöllinen intressi. Nämä intressit eivät kuitenkaan ole identifioitavissa sen enempää yksittäisen tutkijan motiiveihin kuin yhteiskunnalliseenkaan tavoitteiden asetteluun. Tiedonintressit ovat Habermasille tieteen sisäisen rationaliteetin ilmentymiä. Hän mainitsee kolme tiedonintressiä: teknisen, hermeneuttisen ja emansipatorisen. Näistä teknistä tiedonintressiä toteutetaan silloin, kun ilmiötä pyritään ennustamaan ja hallitsemaan. Tästä näkökulmasta tiede on osa ihmisen evoluutioon sisältyvää pyrkimystä sopeutua ympäröivään maailmaan ilmiöiden ennustamisen ja kontrollin avulla. Hermeneuttinen tiedonintressi liittyy kulttuurituotteiden ja historian ymmärtämiseen kommunikaation ja traditionvälityksen avulla. Emansipatorinen tiedonintressi, jonka harjoittamisesta Habermas mainitsee esimerkkinä ideologiakritiikin ja juuri psykoanalyysin, pyrkii puolestaan esineellistettyjen yhteiskunnallisten suhteiden paljastamiseen ja väärästä tietoisuudesta vapautumiseen. Emansipatorisesta tiedonintressistä voidaan puhua silloin, kun ei pyritä ainoastaan säännönmukaisuuksien löytämiseen ja niiden kontrolloimiseen, vaan niiden rikkomiseen (Habermas 1991; Niiniluoto 1980).

Psykoanalyysin kannalta intressinäkökulma pelkistyy kysymykseen, missä määrin psykoanalyysissa on kyse puhtaasta totuuden etsimisestä, ja missä määrin parantamispyrkimyksestä, johon sisältyy selittämis-, kontrolli-, ja ennustetavoitteita. Jos korostetaan yksipuolisesti totuusperiaatetta, potilaan paraneminen on korkeintaan joko positiivinen totuudenetsinnän sivuvaikutus tai sitten kipuakin tuottavaan totuuden etsimis- ja tutkimisprosessiin motivoiva sekundaarinen hyöty. Jos taas korostetaan yksipuolisesti parantamispyrkimys-

tä, psykoanalyysista tulee luonnontieteiden kaltaista ennustamiseen ja kontrolliin pyrkivää toimintaa, jossa tekninen tiedonintressi on päässyt hallitsemaan alueita, joiden sisäinen rationaliteetti on oleellisesti toisenlainen kuin luonnontieteissä.

Kummatkin tulkinnat psykoanalyysista ovat ongelmallisia. Ajatus puhtaasta totuuden etsinnästä johtaa ristiriitaan siinä, että potilaat yleensä tulevat psykoanalyysiin vähintäänkin jonkinlainen muutoksen mahdollisuus mielesään. Toisaalta tekninen tiedonintressi johtaa juuri siihen, minkä on ajateltu erottavan psykoanalyysin kaikista muista psykoterapioista. Aina Freudista alkaen psykoanalyysin erityispiirteensä suhteessa muihin hoitomuotoihin on pidetty tinkimätöntä ja viime kädessä intressitöntä totuuden etsintää (Freud 1904; Etchegoyen 1991, 308—324). Psykoanalyysin historiassa on jatkuvasti esiintynyt sekä psykoanalyytikoita, jotka korostavat Freudin tapaan totuuden etsintää psykoanalyysin primaarina tehtävänä, että psykoanalyytikoita, joilla parantamispyrkimys on keskeisemmällä sijalla. Psykoanalyysin sisäisistä skismoista ainakin Freudin kiistoja Ferenczin ja Rankin kanssa⁴ voidaan tarkastella myös totuusperiaatteen ja parantamisperiaatteen keskinäisinä välienselvittelyinä.

Carl Lesche pyrki ratkaisemaan tämän ongelman käyttämällä hyväkseen Habermasin emansipatorisen tiedonintressin käsitettä. Siinä yhdistyy toisaalta pyrkimys totuuden saavuttamiseen ja psykoanalyysiin kieltämättä hyvin sopiva intressi emansipaation edistämiseen potilaiden elämässä. Leschen ratkaisu yhdistää sekä totuus- että parantamispyrkimyksen osaksi psykoanalyysiprosessia. Ratkaisu jättää kuitenkin avoimeksi kysymyksen psykoanalyysin totuudesta. Psykoanalyysissa on yleensä ajateltu, että psykoanalyttinen tieto on totta totuuden korrespondenssiteorian⁴ tarkoittamassa mielessä. On ajateltu, että psykoanalyttisessa tilanteessa syntyvä tutkimuksen kohde on riippumaton analyytikon ja hänen potilaansa muodostamasta havaitisijasta. Myös Lesche olettaa, että psykoanalyysissa ja psykoanalyttisessa teoriassa on aineksia,

joiden tietoteoreettinen luonne on totuuden korrespondenssiteorian mukainen. Hän liittyy Karl-Otto Apelin esittämään ajatukseen psykoanalyysistä prosessina, jossa vuorottelee hermeneuttis-emansipatorinen ja kvasi-naturalistinen vaihe. Juuri tulkinnat kuuluvat prosessin kvasinaturalistiseen vaiheeseen. Näin Apel ja Lesche esittävät, että vaikka psykoanalyysia kokonaisuudessaan ei voidakaan ymmärtää osaksi luonnontiedettä, sen ydin eli tulkinnan teoria on ymmärrettävissä luonnontieteelliseksi teoriaksi.

Muutaman viime vuosikymmenen aikana on kuitenkin esitetty myös toisenlaisia näkemyksiä. Esimerkiksi Donald Spence (Spence 1994; 2003), Roy Schafer (Schafer 1992) ja Stephen A. Mitchell (Mitchell 1993) ovat etsineet psykoanalyttiselle epistemologialle toisenlaista perusratkaisua. Heidän esittämässä narratiivinen tulkinta psykoanalyysistä ei ehkä ole saanut kovin laajaa hyväksyntää, mutta sen sijaan se on synnyttänyt laajaa keskustelua. Syntynyt keskustelu on erilaisten psykoterapioiden välisen vertailevan tarkastelun kannalta mielenkiintoista, koska se on tuonut psykoanalyttiseen keskusteluun teemoja, jotka ovat olleet ajankohtaisia myös kognitiivisen psykoterapian ja perheterapian piirissä käydyissä keskusteluissa.

2.2. Psykoanalyysin harjoittaminen narratiivisena käytäntönä

Psykoanalyysin narratiiviset tulkitsijat näkevät psykoanalyysiprosessin vaihtoehdoisen kertomuksen synnyttämisenä potilaan elämästä. Kysymyksessä ei välttämättä ole sen todempi kertomus kuin muutkaan, mutta se on toivottavasti koherentimpi, vähemmän destruktiivinen ja enemmän mahdollisuuksia sisältävä kertomus. Tästä näkökulmasta potilaan oireet merkitsevät kertomuksen hajoamista tai päätymistä umpikujaan. Psykoanalyttiset tulkinnat puolestaan eivät paljasta totuutta korrespondenssiteorian tarkoittamassa mielessä, vaan pyrkivät toimimaan kertomuksen avaajina ja apuna uudenlaisen juonen kuljetukses-

sa. Tulkinnan merkitys ei tästä näkökulmasta ole lainkaan sen totuudessa, vaan sen kyvyssä avartaa kertomuksellista avaruutta. Tämän ajatuksen varhaisimmat juuret psykoanalyysin historiassa ulottuvat varsin kauas. John Glover esitti jo 1931 (Sandler 1992, Glover 1931), että eräissä tapauksissa myös ns. epätäsmällinen (inexact) tulkinta voi aiheuttaa muutoksen, jos se pystyy korvaamaan potilaan aikaisemman ja destruktiivisemmän tulkinnan. Glover ei tietenkään halunnut hylätä vaatimusta tulkinnan totuudellisuudesta, mutta hän huomautti aivan oikein, että aina ei tulkinnan totuus ole sen vaikuttavuuden ehto. Narratiivisissa psykoanalyysin tulkinnoissa itse asiassa laajennetaan tätä Gloverin havaintoa siten, että niissä väitetään, että tulkinta vaikuttaa aina Gloverin esittämän ”epätäsmällisen” tulkinnan tavoin.

Narratiivisesta näkökulmasta ei siis ole mitään syytä olettaa, että jokin tietty tulkinta olisi sen todempi kuin jokin toinen. Tulkinnan arvo perustuu sen narratiiviseen voimaan. Psykoanalyysin kannalta tämä merkitsee, että enää ei voida puhua potilaan elämän historiallisesta rekonstruktioista, vaan ainoastaan vaihtoehtoisista tai toisiaan täydentävistä enemmän tai vähemmän hyödyllisistä konstruktioista. Psykoanalyysissa ”totuutta” ei löydetä, vaan ”totuus” luodaan. Vuonna 2003 ilmestyneessä artikkelissaan ”Listening for rhetorical truth” Spence on pyrkinyt kehittämään tätä ajatusta edelleen: Fiktio objektiivisesta totuudesta ja narratiivisesta totuudesta kätkevät tai tukahduttavat sen, mikä on psykoanalyttisessä tapahtumassa keskeisintä. Psykoanalyttinen ”totuus” on Spencen mukaan piilossa rakenteiden ja narratiivien sauma-, murtumatai liitoskohdissa. Tässä artikkelissa Spence vie psykoanalyttisen prosessin postmodernia tulkintaa pitemmälle. Aikaisemmissa töissään Spence on korostanut narratiivien ensisijaisuutta rakenteisiin nähden. Narratiivit ovat kuitenkin olleet kokonaisuksia (tosin paikallisia), jotka ovat olleet sekä orgaanisia että koherentteja. Tuoreimmassa artikkelissaan narratiivitkin hajovat siten, että mielenkiinto

kohdistuu koherenttien narratiivien sijasta murtumakohtiin ja paikkoihin, joissa narratiivit romahtavat paljastaen jotain uutta. Spencen tulkinta muistuttaa enenevässä määrin poststrukturalistista dekonstruktion projektia ja lacanilaista psykoanalyysin tulkintaa.

Spencen näkemys voidaan liittää toisaalta myös Freudin myöhäistuotannon teemoihin. Artikkelissaan ”Endliche und Unendliche Analyse” (Freud 1937) Freud esittää näkemyksen, että psykoanalyysiprosessin luonnetta ei voi ymmärtää sen lopputuloksista käsin. Psykoanalyysi ei avaudu paranemista, oivallusta, tulkintaa tai rekonstruktioita/konstruktioita tarkastelemalla. psykoanalyysissa on sen sijaan kysymys etsimisprosessista, joka ei milloinkaan tule päätepisteeseensä. Spencen voidaan ajatella liittyvän tähän Freudin näkemykseen siten, että kulloisessakin päättymättömän prosessin vaiheessa syntyvät narratiiviset hahmot ovat vain väliaikaisia koherenteilta hetkellisesti näyttäviä struktuureita. Näiden sytruktuurien keskelle syntyy uusia aukeamia ja murroskohtia, jotka toimivat paikkoina, joissa psykoanalyttinen prosessi voi jatkua. Tällainen psykoanalyttinen prosessi voi toteutua yhdessä analytikon kanssa tai hänestä riippumatta.

Psykoanalyysin narratiiviset tulkinnat onnistuivat aiheuttamaan kriisin siinä suhteellisen vakiintuneessa tavassa, miten psykoanalyttisessä liikkeessä oli totuttu ajattelemaan epistemologisista kysymyksistä. Laajemman keskustelun avauksena voidaan pitää Robert Wallersteinin avausesitelmää ”One psychoanalysis or many?” IPA:n kongressissa Montrealissa 1987. Kaksi vuotta myöhemmin Rooman kongressi, jonka aiheena oli ”Search for common ground” tarjosi mahdollisuuden vastata Wallersteinin kysymykseen. Myös *International Journal of Psychoanalysis* -lehdessä käytiin vuosina 1993—1996 vilkasta epistemologista keskustelua. Osana tätä keskustelua lehti julkaisi vuonna 1994 teemanumeron psykoanalyysin tieto-opillisista kysymyksistä.

Käydystä keskustelusta voidaan yleisesti todeta, että psykoanalyysin narratiivisia tulkintoja on pidetty hyödyllisinä psykoanalytti-

sen liikkeen kannalta siitä huolimatta, että näiden tulkintojen perusväittämiä ei olekaan haluttu hyväksyä. Tieto-opillista kritiikkiä on pidetty tervetulleena, koska se on muistuttanut psykoanalytikoita tässä ja nyt tapahtuvan transferenssimailman merkityksestä ja naivin realistisen epistemologian ongelmista (Fitzpatrick Hanly 1996).

Kritiikki psykoanalyysin narratiivisia tulkintoja vastaan voidaan pelkistää kolmeen teesiin:

1. Narratiiviset tulkinnat eivät ota riittävästi huomioon ihmisen historiallisuutta.
2. Jos luovutaan tulkintojen historiallisuudesta, miten voidaan arvioida vaihtoehtoisia tulkintoja ja miten voidaan ylipäätään tietää, mikä tulkinta on psykoanalyttinen ja mikä ei.
3. Mitä se merkitsee psykoanalyysin aseman kannalta, jos psykoanalyttinen hoitotyö irrottautuu psykoanalyttisistä persoonallisuusteorioista tieteellisinä teorioina.

Esitetyissä puheenvuoroissa on pääasiassa keskitytty narratiivisen tulkinnan ongelmakohtien esille tuomiseen ja klassisen epistemologisen kannan vahvistamiseen. Uudenlaisena keskustelun avauksena voidaan sen sijaan pitää Gunnar Karlssonin esittämää näkemystä totuuden teoria- ja prosessisidonnaisesta suhteellisuudesta.

2.3. Psykoanalyttiset tulkinnat horisonttien yhteensulautumisena

Kliinisen psykoanalyysin kannalta vakavin ongelma psykoanalyysin narratiivisissa esityksissä liittyy siihen, miten arvioida erilaisia hypoteettisia tulkintoja, jos niitä ei voi arvioida sen perusteella, vastaavatko ne todellisuutta. Näkemys, jonka mukaan kaikki sellaiset tulkinnat, jotka ovat potilaalle riittävän hyödyllisiä, ovat ”oikeita”, tuntuu helposti liian kevyeltä. Samoin viittaukset tulkinnosta rakentuvien kertomusten koherenssiin tai niiden avaamaan laajempaan kertomukselliseen avaruuteen tuntuvat liian epämääräisiltä.

Gunnar Karlsson on pyrkinyt palkitussa artikkelissaan ”The Question of Truth Claims in

Psychoanalysis” tarjoamaan sellaisen ratkaisun esitettyyn ongelmaan, jossa hyväksyttävään psykoanalyysiprosessin narratiivinen luonne, mutta jossa vältettäisiin tulkintojen muuttaminen mielivaltaisiksi. Hän ottaa lähtökohdakseen Hans-Georg Gadamerin näkemyksen kulttuurituotteen ymmärtämisestä. Gadamerin mukaan inhimillinen ymmärtäminen on aina historiasidonnaista. Objektivistia totuutta ei siksi voida koskaan saavuttaa. Tässä suhteessa Gadamer eroaa kriittisistä hermeneutikoista kuten Habermasista ja Apelista, joiden edustamaa hermeneutiikkaa Carl Lesche piti psykoanalyysin tieteenteorian lähtökohtana. Gadamerin mielestä tulkinnat eivät kuitenkaan ole mielivaltaisia, vaan on muita keinoja erottaa oikea tulkinta väärästä. Oikea tulkinta syntyy siten, että tulkintaprosessissa lopputulokseen vaikuttavat sekä tulkitsija että tulkittava. Oikea tulkinta syntyy silloin, kun molempien tulkintahorisontit sulautuvat yhteen.

Gadameria mukailleen Karlsson esittääkin, että vaikka psykoanalyysissa objektiivinen totuus onkin saavuttamaton, tulkinnat eivät ole mielivaltaisia, vaan niitä voidaan arvioida Gadamerin esittämällä tavalla. On mahdollista ajatella, että tietyssä psykoanalyysiprosessissa tietyn potilaan ja tietyn analyytikon välillä tietyssä prosessin vaiheessa, vain tietty tulkinta täyttää Gadamerin esittämän kriteerin. Toisin sanoen: Vaikka periaatteessa olisikin olemassa lukuisia ”yhtä oikeita” tulkintoja, tulkinnat ovat sillä tavoin paikallisesti determinoituneita, että vain jokin tai korkeintaan jotkut ovat tässä esitettyssä mielessä oikeita.

Kliinisen psykoanalyysin kannalta Gadamerin hermeneutiikka näyttää tarjoavan moitteetoman ratkaisun psykoanalyysin narratiivisten tulkintojen esittämään haasteeseen. Ratkaisematta jää kuitenkin kliinisen psykoanalyysin ja psykoanalyttisen teorianmuodostuksen välinen suhde. Sekä narratiiviset tulkinnat että Gadamerin hermeneutiikkaan perustuva tulkinta kliinisestä psykoanalyysistä eivät tarvitse psykoanalyttisia persoonallisuusteorioita kuin korkeintaan heuristisiksi apuneuvoiksi. Tämä käy selvästi ilmi Mitchellin todetessa teorioista:

”[T]he analyst knows a collection of ways of thinking about how the mind works – – psychoanalytic knowledge is not anchored in enduring truths or proofs, but rather in its use value for making sense of a life, deepening relationships with others, and expanding and enriching the texture of experience.” (Mitchell 1993.)

Ainoa ilmeinen tapa väistää esitetty ongelma on pitää tulkintojen totuutta sillä tavoin paikallisesti määräytyneenä, että tietty tulkinta on totta vain käytetyn psykoanalyttisen teorian puitteissa. Eri teorioiden piirissä formuloituja tulkintoja ei sen sijaan voisi arvioida suhteessa toisiinsa. Näitä teorioita voisivat olla esimerkiksi egopsykologia, objektiisuusteoria, self-psykologia jne.

Itse asiassa Hilary Putnamin ratkaisu metafyyssisen realismin ongelmiin on analoginen tässä esitetyn vaihtoehdon kanssa. Sekä Kant että Putnam kritisoivat käsitystä, jonka mukaan voimme suoraan olla tietoisia meistä riippumattomasta ulkomaailmasta. Kantin mukaan voimme olla tietoisia vain ulkomaailman representaatioista, mutta emme maailmasta sellaisena kuin se on meistä riippumatta. Maailma näyttäytyy meille väistämättä vain aistikykyjemme muovaamana. Putnam on hyväksynyt Kantin kritiikin metafyyssiseksi realismiksi kutsumaansa näkemystä vastaan. Realismi voidaan Putnamin mukaan pelastaa vain korvaamalla metafyyssinen realismi sisäisellä realismilla, jossa tieto ulkomaailmasta on mahdollista vain tietyn käsitejärjestelmän sisällä. Erilaisissa konteksteissa formuloitujen tietojen vertailu olisi sen sijaan mahdotonta. Vaikka Putnam puhuukin realismista, hänen näkemyksensä muistuttaa ehkä enemmän esimerkiksi Wittgensteinin myöhäisfilosofian ajatusta toisistaan riippumattomista kielipeleistä, jonka mukaan erilaiset kielipelit liittyvät erilaisiin elämänmuotoihin ja niitä konstituivat erilaiset säännöt tai Thomas S. Kuhnin käsitystä tieteen kehityksestä epäjatkuvien vallankumousten sarjana. (Lammenranta 1993; Putnam 1981).

Wittgensteinin tai Putnamin kuvaama relativismi ei ole kuitenkaan ainoa ratkaisu meta-

fyysisen realismin ongelmiin. Esimerkiksi Jaakko Hintikka on kiinnittänyt huomiota siihen, vaikka jouduttaisiinkin luopumaan kielen ja maailman välisestä yksiselitteisestä vastavuussuhteesta, ei ainoa ratkaisu ole tieto-opillinen relativismi. Toinen vaihtoehto on ajatella, että kielen ja maailman välinen relaatio on suhteellisen vapaasti muunneltavissa. Artikkelissaan "Conception et vision: Todellisuuden esittämisen ongelmasta modernissa kuvataiteessa ja modernissa filosofiassa" (Hintikka 1982) hän osoittaa että sekä kubismia että eräitä modernin filosofian virtauksia voidaan ymmärtää parhaiten juuri näin. Todellisuuden esittämisen ongelmaan voidaan esittää ratkaisuksi joko relativismia esimerkiksi juuri Putnamin tarkoittamassa mielessä, tai sitten voidaan pyrkiä säilyttämään realismi oletamalla, että kielen ja maailman välistä relaatiota voidaan muunnella. Maailman ja kielen välisen suhteen muunneltavuus tarkoittaisi psykoanalyysin kannalta esimerkiksi sitä, että erilaiset psykoanalyysin teoreettiset viitekehykset eivät olisi toisiaan poissulkevia, vaan että tietystä psykoanalyysitilanteesta syntyneestä materiaalista voisi tehdä erilaisia rationaalisia konstruktioita käyttämällä erilaisia käsitejärjestelmiä. Nämä konstruktioit olisivat rationaalisia siinä mielessä, että niihin päätyminen olisi selitettävissä ymmärrettävällä tavalla myös jotain toista käsitejärjestelmää käyttävälle psykoanalytikolle.

Psykoanalyysin historiallinen dynamiikka tekee kuitenkin erilaisten psykoanalyyttisten psykologioiden muotoilun vaikeaksi. Psykoanalyysin historialle on ollut tyypillistä kaksi vastakaista pyrkimystä. Toisaalta psykoanalyysi näyttää historiansa valossa erittäin konservatiiviselta. Uskontohistoria ja psykoanalyysin historia muistuttavat toisiaan siinä mielessä, että kummastakin on löydettävissä auktorisoituja tekstejä, joita voidaan tulkita uudelleen, mutta ei varsinaisesti kyseenalaistaa. Kummastakin on löydettävissä repiviä oikeaoppisuusriitoja, jotka ovat johtaneet henkilökohtaisiin tragedioihin. Toisaalta psykoanalyysille on ollut tyypillistä intensiivinen ajattelutyö ja

kliinistä kokemusta entistä paremmin palvelevan teorian kehittäminen. Nämä kaksi osittain ristiriitaistakin kehitysvoimaa ovat johtaneet siihen, että keskeiset psykoanalyttiset käsitteet ovat varsin monimerkityksisiä. Niiden yhteydessä voidaan puhua enemmänkin merkitysavaruuudesta tai merkityshistoriasta kuin täsmällisestä merkityksestä (Sandler 1982). Tästä johtuu, että haave siitä, että psykoanalyttinen teoria voisi tulevaisuudessa olla ristiriidaton kokonaisuus matemaattisen tai loogisen deduktiivisen systeemin tapaan tuntuu hyvin epätodennäköiseltä.

On siis vaikea yksiselitteisesti osoittaa, mitkä suuntaukset psykoanalyysin sisällä muodostavat sillä tavoin itsenäisen teorian, että ne voivat toimia tulkinnallisina maailmoina. Toiseksi, jos eri "psykoanalyttiset kielet" ovat ongelmattomasti käännettävissä toiselle psykoanalyttiselle kielelle, miksi yleensäkin tarvitaan erilaisia käsitejärjestelmiä? Sen sijaan on ehkä ajateltavissa, että niiden huomattavan sitkeä olemassaolo kertoo myös jostain rationaalisesta tarpeesta, eikä ainoastaan psykoanalyttisen liikkeen sisäisestä politiikasta. Tällainen tarve voisi olla esimerkiksi se, että minkä tahansa psykoanalyttisen käsitteen ymmärtäminen edellyttää sen kliinisen kontekstin ja vaikutushistorian (Gadamer) tuntemista. Jokainen psykoanalyttisen teorianmuodostuksen alue on paitsi yritys synnyttää yleistä teoriaa ihmisen mielen toiminnasta, myös yritys synnyttää teoriaa, joka auttaa ymmärtämään kliinistä vuorovaikutustapahtumaa. Niinpä narratiivisten tulkitsijoiden näkökulmasta tulkintojen totuuden arvioimisen sitominen käytettyihin teorioihin olisi epätydyttävää. Narratiivisen näkökulman ydin on jokaisen psykoanalyttisen prosessin ja psykoanalyttisen suhteen ainutkertaisuus siinä mielessä, että tulkinnan totuuden arvioiminen tuon prosessin ja suhteen ulkopuolella ei yksinkertaisesti ole mahdollista.

3. Uudelleenmäärittely (reframing) perheterapiassa

Kysymyksiä vaihtoehtoisten näkökulmien totuudesta ja tulkintojen arvioimisen kriteereistä on käsitelty myös ei-analyttisen perheterapian piirissä. Keskustelu on liittynyt perhe- ja lyhytterapioissa keskeiseen asemaan nousseeseen uudelleenmäärittelyn (reframing) käsitteeseen.

Uudelleenmäärittelyllä ei alun perin perhe- ja lyhytterapioissa ollut epistemologista sisältöä. Käsite syntyi Mental Research Institutin 1950-luvulla aloittaman kommunikaatiotutkimuksen yhteydessä. Merkittävänä lähtökohdiana oli tuolloin Milton Ericksonin terapeuttien tekniikoiden tutkimus.⁵ Se psykoterapiatutkimus, jota MRI:ssä tuolloin tehtiin poikkesi tavoitteiltaan ja luonteeltaan selvästi psykoanalyysin alkuvaiheista. Siinä missä Freud pyrki aikakauden luonnontieteen hengen mukaiseen tiedostamattoman tutkimiseen, Palo Altossa keskityttiin kysymykseen, millä ehdoilla muutos on mahdollinen. Tavoitteena ei siis ollut teoria ihmisen mielestä, vaan teoria sellaisesta terapeutisesta vuorovaikutuksesta, joka tekisi muutoksen mahdolliseksi. MRI:n näkemys oli, että ihmisillä on joka tapauksessa taipumus tehdä tulkintoja sekä omasta että toisten käyttäytymisestä. Vakavat vuorovaikutukselliset ongelmat puolestaan saavat alkunsa näistä tulkinnoista ja niiden seurauksista, eivät niinkään käyttäytymisestä sinänsä. Muutoksen alkuna on muutos niissä tulkinnoissa, jotka ovat osoittautuneet destruktiivisiksi. Näitä tulkinnoissa tapahtuvia muutoksia alettiin kutsua uudelleenmäärittelyiksi. Uudelleenmäärittely ei ollut alun perin epistemologinen käsite, vaan työkalu, jolla pyrittiin ratkaisemaan vakavia vuorovaikutuksellisia ongelmia.

Kaikkein kuuluisin uudelleenmäärittelyn perinteeseen nivoutuva terapeutinen interventio on Milanon työryhmän⁶ käyttöönottama positiivinen konnotaatio. Siinä pyritään määrittelemään hoitoon tulleen perheen ongelmalliseksi kokema vuorovaikutus kokonaisuudessaan arvokkaksiin päämääriin pyrkiväksi toiminnaksi,

josta ei pitäisikään luopua tai mitä ei pitäisikään pyrkiä muuttamaan. Tässäkään ei kysymys ollut totuudesta, vaan muutosvastarinnan voittamiseen pyrkivästä terapeutisesta interventioista. Näin ymmärrettynä uudelleenmäärittely oli lähellä terapeutista teknologiaa, jossa ytimenä ei ollut kommunikaatio potilaiden kanssa, vaan strateginen toiminta, jolla pyrittiin muutoksen aikaansaamiseen. John Austinin speech-act-teoriaa⁷ mukailien terapeutisessa keskustelussa sanoilla ei pyritty ilmaisemaan, vaan niillä pyrittiin tekemään. Myös Oiva Ketonen on kiinnittänyt huomiota siihen, että terapeutisissa keskusteluissa kielellä on kaksi aspektia juuri Austinin esittämällä tavalla. Näyttää siltä, että jos verrataan klassista perheterapeutista uudelleenmäärittelyä ja perinteisesti ymmärrettyä psykoanalyttista tulkintaa, huomataan, että niissä painottuvat kielen konstativiset ja performatiiviset aspektit eri tavalla. Tulkinnan teoriassa oletetaan, että tulkinnan vaikuttavuuden välttämättömänä, mutta ei vielä riittävänä ehtona on tulkinnan konstativinen moitteettomuus eli totuus korrespondenssiteorian tarkoittamassa mielessä. Uudelleenmäärittelyssä korostuu voimakkaammin kielen performatiivisuus ja totuuden konstruktivistinen tai konstruktionistinen luonne.

1980-luvun puolivälin jälkeen uudelleenmäärittelyn ymmärtämisessä on tapahtunut oleellinen muutos. Se sai alkunsa jo 1980, kun Milanon työryhmä⁸ julkaisi artikkelin "Hypothesizing, circularity, neutrality: three guidelines for the conductor of the session" (Selvini-Palazzoli, Boscolo, Cecchin, Prata 1980). Artikkelissa esitettiin, että terapeutinen haastattelu voi jo sinänsä olla riittävä interventio muutoksen aikaansaamiseksi. Varsinaista interventiota ei enää pidetty välttämättömänä. Artikkelin vaikutti kahden hyvin erilaisen terapeutin perinteen syntyyn: Toinen perinne kiteytyi Palazzolin ja Pratan esittämään teoriaan perhepeleistä ja toinen syntyi, kun ensin epistemologisen konstruktivismiin, ja myöhemmin sosiaalisen konstruktivismiin, tarjoama ideologinen asu alun perin puhtaasti terapia-tekniikalle ajatukselle aiheutti koko perhete-

rapiakenttää koskettaneen muutoksen. Postmoderni perheterapia sai alkunsa.

Postmodernin perheterapian lähtölaukauksena voidaan pitää toisen asteen kybernetiikan soveltamista perheterapiaan. Systeemiin perheterapiaan oli aina 1980-luvun alkuun asti sisällynyt olettaamus, että perheen muodostamaa systeemiä voi terapiatilanteessa tarkastella ulkoa päin – ilman, että tarkailija joutuisi mukaan systeemiin. Tällaisen objektiivisen position ajateltiin voivan antaa objektiivista tietoa perhesysteemin rakenteesta ja toiminnasta. Ernst von Glaserfeld väitti kuitenkin, että tällainen positio, jossa havainnointi ei vaikuttaisi systeemiin, on mahdotonta saavuttaa. Tilanne muistuttaa kvanttimekaniikasta tuttua havaitsemisen dilemmaa ja kaaosteorian tutuksi tutuksi tekemää epälineaaristen järjestelmien ymmärtämisen ongelmaa. Niinpä perheterapiassa tutkittavaksi systeemiksi päätettiin valita perhesysteemin sijasta terapeuttiin ja perheen muodostama terapeutin systeemi. Tulkinnat ja interventiot alettiin kohdistaa tähän terapeutin systeemiin, johon usein luettiin kuuluviksi myös muut ammattiauttajat ja usein myös joukko muita ihmisiä.

Terapeutin systeemin käyttöönotto ei vielä merkitse postmodernin perheterapian syntyä. Olisi ollut mahdollista pyrkiä ymmärtämään syntyneitä kompleksista ja mahdollisesti epälineaarista systeemiä metafysisen realismin ja totuuden korrespondenssiteorian pohjalta. Perheterapialiikkeen kehitys kulki kuitenkin toiseen suuntaan. Siinä liitettiin vähitellen radikaalin konstruktivismiin ja sosiaalisen konstruktivismiin muodostamaan aatteelliseen virtaukseen.

Radikaali konstruktivismi liittyy tieto-opillisen skeptisismien traditioon, kuten esimerkiksi Vico, Hume, Kant ja tavallaan myös Wittgenstein. Sen pääteesi on, että meillä ei voi olla mitään riippumatonta tietoa siitä, millainen maailma todellisuudessa on. Havaintoapparaattimme on struktuurideterminoitu, kuten Humberto Maturana asian ilmaisee. Havaintoprosessissa emme löydä maailmaa

vaan luomme sen. Tosi lause on tämän näkemysten mukaan jokainen sellainen lause, joka sopii yhteen (fits) tietämisprosessin asettamien ehtojen kanssa. Klassisesta skeptisismistä radikaali konstruktivismi eroaa lähinnä siinä, että se käyttää evidenssinään empiirisiä tutkimuksia maailman havaitsemisesta. Eriyisesti esillä ovat olleet Piaget'n tutkimukset lapsen maailmankuvan kehityksestä ja Maturanan tutkimus sammakon näköaistista. Tällaisen evidenssin ongelma on, että myös se on haavoittuva radikaalin konstruktivismiin omalle kritiikille. Tästä huolimatta konstruktivismi sai vankan jalansijan 1980-luvun perheterapeuttisessa ajattelussa. Se tarjosi helpon vaihtoehdon monimutkaisille epälineaarisille systeemeille, ja vastauksia niihin sekä käytännöllisiin että eettisiin ongelmiin, joihin yksinkertaisten kyberneettisten mallien soveltaminen perheterapiaan oli johtanut.

Vaikka epistemologiset keskustelut olivat yleistyneet ei-analyttisessä perheterapiassa jo 1980-luvulla radikaalin konstruktivismiin myötä, vasta sosiaalisen konstruktivismiin sisältyvä ajatus todellisuuden sosiaalisesta määräytyneisyydestä tarjosi kysymyksille tulkinnasta ja uudelleen määrittelystä muodon, joka oli helpommin operationalisoitavissa myös terapeutin kontekstiin.

Terapeutin ymmärryksen tieto-opillinen luonne alettiin ymmärtää toisin kuin esimerkiksi psykoanalyysissa on perinteisesti tehty. Psykososiaaliset ongelmat ja niistä esitetyt tulkinnat ymmärrettiin ihmisten keskinäisissä keskusteluissa synnytytyiksi artefakteiksi, joilla ei ole totuusarvoa korrespondenssiteorian tarkoitamassa mielessä. Kielen ja keskustelun takana olevaan todellisuuteen ei yksinkertaisesti ole pääsyä, tai sitten sitä ei ole edes olemassa. Kenneth Gergen on painottanut neljää meta-teoreettista vakaumusta, jotka sosiaalisen konstruktivismi tuo esiin: Kielellisten tapojen luoma ymmärrys on rajoittunutta. Tapa ymmärtää maailmaa on sosiaalinen tapahtuma eikä korrespondenssiin perustuva riippumaton kuvaus. Tiettyjen kuvausten syntyminen, säilyminen ja kuoleminen ei ole riippuvainen empiiris-

estä pätevydestä vaan neuvoteltujen ymmärtämisen muotojen tärkeys johtuu niiden liittymisestä muihin tärkeisiin sosiaalisiin toimintoihin. Näin syntynyt käsitys terapeutisesta ymmärtämisestä muistuttaa ranskalaisten radikaalihermeneutikkojen⁹, kuten esimerkiksi Jaques Derridan esittämiä näkemyksiä, joiden mukaan kielelliset ilmaisut voivat viitata vain toisiin kielellisiin ilmaisuihin, mutta eivät koskaan niiden takana olevaan todellisuuteen. Edustavimpia esimerkkejä tästä perheterapeuttisesta ajattelusta ovat Harry Goolishianin ja Harlene Andersonin käsitykset terapeutista ”keskustelutaiteilijana” (Conversational artist), Tom Andersenin kehittämä ajatus reflektiivisestä työryhmästä ja narratiivinen perheterapia, jonka edustajista on syytä erityisesti mainita Michael White ja David Epston.

Sosiaalinen konstruktionismi ei ole ainakaan sen kaikkein radikaaleimmassa muodossaan enää saanut osakseen itsestään selvää hyväksymistä.¹⁰ Se on kuitenkin onnistunut vaikuttamaan merkittävästi perheterapiasta käytyihin keskusteluihin ja myös siihen, miten perheterapiaprosessia kuvataan tapauselostuksissa. Kun aikaisemmin monet tapauselostukset keskittyivät terapeuttien interventioiden kuvailuun, yhä useammin perheterapeuttisia hoitoja kuvataan keskustelutapahtumina. Tästä huolimatta perheterapioiden kuvauksissa on edelleen säilynyt eräänlainen episodimaisuus. Sellaisia kokonaisprosessin kuvauksia, joihin psykoanalyttisissa tapauselostuksissa on totuttu, esiintyy vain harvoin perheterapiakirjallisuudessa. Hyvä esimerkki tästä on, että vaikka perheterapiassa on keskusteltu paljon terapisuhteen alkuvaiheen merkityksestä ja yhteistyösuhteen syntymisestä perheen kanssa, perheterapian lopetuksesta ei ole juurikaan keskusteltu. Sen sijaan psykoanalyysiprosessia käsittelevä kirjallisuus pitää analyysin lopettamisvaihetta erittäin tärkeänä.

4. Yhteenveto

Viime vuosina sekä perheterapiassa että psykoanalyysissa on keskitytty aikaisempaa

enemmän potilaan/perheen ja terapeutin välisen vuorovaikutuksen tarkasteluun. Tähän on johtanut kummankin koulukunnan piirissä realistiseen epistemologiaan kohdistettu kritiikki. Perheterapiassa tätä kritiikkiä on esittänyt radikaali sosiaalinen konstruktionismi ja psykoanalyysissa psykoanalyysin narratiiviset tulkitsijat. Tämän yleisen kehityksen lisäksi sekä psykoanalyysissa että perheterapiassa on kehittynyt suuntaus, jossa psykoterapiassa tapahtuva muutos ymmärretään seuraukseksi osallisuudesta terapeutiseen vuorovaikutustapahtumaan, eikä niinkään seuraukseksi todellisuuden paremmasta tavoittamisesta ja siihen liittyvästä objektiivisesta psyykkisestä kasvusta tai vääristyneiden psyykkisten rakenteiden korjaantumisesta. Psykoanalyysissa tätä suuntausta edustaa erityisesti narratiivinen psykoanalyysi ja perheterapiassa juuri mainitut Goolishian ja Anderson sekä Andersen. Varsinainen narratiivinen perheterapia on ainakin Michael Whiten ja David Epstonin esittelemässä muodossa selkeämmin interventio-orientoitunutta ja muodostaa siten tästä poikkeavan oman suuntauksensa.

Tässä muutos ymmärretään seuraukseksi vastavuoroisesta vuorovaikutustapahtumasta samaan tapaan kuin pienen lapsen kasvu edellyttää vanhemmilta halua ja kykyä lapsen kehitystason huomioon ottavaan vastavuoroiseen vuorovaikutukseen. Itse asiassa näyttää siltä, että psykoanalyysissa pitkään esillä ollut ajatus korjaavasta tunnekokemuksesta (corrective emotional experience) tulee melko lähelle tässä esitettyä kuvausta terapeutin vuorovaikutussuhteen muutoksia mahdollistavasta luonteesta. Tosin sillä erotuksella, että yleensä psykoanalyysissa on totuttu ajattelemaan, että korjaava tunnekokemus on erityisen merkittävä psykoanalyysissa vaikuttava tekijä vain tietynlaisissa häiriöissä. Psykoanalyysin narratiivisissa tulkinnoissa näytetään ajattelevan, että sen merkitys ei rajoitu vain johonkin häiriöryhmään, vaan että se on potilas-terapeutti -suhteen keskeinen parantava elementti. Tälle sekä psykoanalyysin että perheterapian piirissä vaikuttavalle suuntauk-

selle on tyypillistä, että siinä ei olla kiinnostuneita sen enempää perheen kuin yksilönkään rakenteesta, vaan kiinnostus rajoittuu yksinomaan keskustelutapahtumaan. Kuten Joseph Sandler on todennut, psykoanalyttisessa liikkeessä alkoi painopisteen siirtyminen kohti potilaan ja analyytikon välistä vuorovaikutusta varsin varhain. Tämä muutos on nähtävissä idullaan jo niinkin varhain kuin 1930, jolloin Ella Freeman Sharp totesi:

”Transference begins with the very first analytical session – just because everyone has thoughts about another human being when brought in close contact.” (Sandler 1982.)

Tästä psykoanalyysissa idullaan olleesta kehityksestä huolimatta vielä 20–30 vuotta sitten psykoanalyysille ja ei-psykoanalyttiselle, vuorovaikutustutkimuksesta kehittyneelle perheterapialle oli vaikeaa löytää yhteistä fokusta.¹¹ Psykoanalyysin valtavirta keskittyi tuolloin nykyistä enemmän psyyken struktuurien tarkasteluun sellaisina kuin ne ilmenivät psykoanalyysiprosessissa. Perheterapiassa keskityttiin puolestaan erityisesti erilaisten terapeuttien interventioiden tarkasteluun. Konstruktivismiin sisältynyt ajatus havaitsemisen rakenteellisesta määräytyneisyydestä olisi sisältänyt aineksia myös dialogiin mielen rakenteista kiinnostuneen psykoanalyysin kanssa, mutta tämä mahdollisuus ei koskaan toteutunut käytännössä. Vastaavalla tavalla myös strukturaalista perheterapiaa ja psykoanalyysia yhdisti kiinnostus rakenteisiin – psykoanalyysissa mielen rakenteisiin ja strukturaalisessa perheterapiassa perheen rakenteisiin. Tämä yhteinen fokus ei kuitenkaan riittänyt synnyttämään vuoropuhelua. Sen sijaan viime vuosien kehitys on johtanut siihen, että perheterapia ja psykoanalyysi ovat teoreettisesti lähempänä toisiaan kuin kenties koskaan historiansa aikana. Esitetystä yhteisestä haasteesta, jonka relativistinen epistemologia on esittänyt sekä psykoanalyysille että perheterapialle, avautuu myös muita yhteisiä kysymyksenasetteluja. Näistä kaikkein ilmeisimpiä ovat terapeutin/psykoanalyytikon rooli vuorovaikutuksessa potilaan/perheen kanssa ja terapeut-

tisissa keskusteluissa tapahtuvan muutoksen ymmärtäminen.

Näyttää kuitenkin siltä, että epistemologinen keskustelu on sekä psykoanalyysin että perheterapian piirissä tyrehtynyt 2000-luvulle tultaessa. Psykoanalyysi näyttää pyrkivän liittoutumaan historiansa mukaisesti uudelleen vallitsevan luonnontieteen kanssa. Tällä kertaa kosittavana on erityisesti moderni aivotutkimus. Tällaiseen liittoutumiseen sisältyy paljon mahdollisuuksia, mutta myöskin uhkia psykoanalyysin identiteetin murentumisesta. Perheterapia on puolestaan palannut alkuaikojen pragmaattisiin kysymyksenasetteluihin ja on jättämässä epistemologian filosofeille. Viime aikojen kehityksestä sekä psykoanalyysin että perheterapian piirissä on seurannut, että 1980-1990 -lukujen epistemologisia kysymyksenasetteluja ei ole viety päätökseen. Ilmeisin selitys tapahtuneelle eetosmuutumiselle on kummankin terapeutin tradition pyrkimys puolustaa paikkaansa ja asemaansa vallitsevassa tuloksellisuutta korostavassa kulttuuri-ilmapiiressä. Tässä kamppailussa kumpikin traditio näyttää hakeutuvan historiallisiin lähtökohtiinsa: psykoanalyysi lähelle luonnontieteitä ja perheterapia kohti muutosta generoivaa käytäntöä.

Viitteet

1. Uudelleenmäärittelyn ja tulkinnan väliseen perheyhtäläisyyteen on kiinnitetty usein huomiota. Usein on ajateltu, että ne eroavat epistemologisesti toisistaan. Tulkinnan on ajateltu perustuvan realistiseen ja uudelleenmäärittelyn relativistiseen epistemologiaan (Mattila 2001). Psykoanalyysin piirissä käyty tulkinnan teoriaa koskenut epistemologinen keskustelu on kuitenkin hämärtänyt tätä eroa. Toisaalta perheterapian piirissä on esitetty myös realistisia tulkintoja uudelleenmäärittelyn epistemologiasta (Palazzoli, Cirillo, Selvini, Sorrentino 1989).
2. Tieto-opillinen realismi tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan havaitisijasta riippumaton todellisuus on olemassa, ja siitä on periaatteessa saavutettavissa tietoa. Freud piti tiedostamattoman tutkimusta tieto-opillisesti samantilaisena tutkimuksena kuin esimerkiksi luonnontieteellistä ulkoiseen todellisuuteen kohdistuvaa tutkimusta. Tämä käy selvästi ilmi Unien tulkinnassa, jossa hän mm. toteaa: ”The unconsciousness is the true psychological reality; in its innermost nature it is as much unknown to us as the reality of the external world, and it is as incompletely presented by the data of consciousness as is the external

world by the communications of our sense organs.” Vaikka Freudin tieto-opillinen lähtökohta kokikin myöhemmin muutoksia, sitä voidaan edelleen luonnehtia sen myöhemmissäkin muodoissa realistiseksi. Irene Matthis on kiinnittänyt mielenkiintoisella tavalla huomiota siihen, että viimeisessä psykoanalyysin yleisesityksessään ”Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” Freud on esittänyt realismista poikkeavan käsityksen mielen ja ruumiin olemassaolosta. Siinä Freud esittää ”kantilaisesti”, että ruumis ja mieli ovat ihmisen tekemiä konstruktioita, joiden avulla ihminen pyrkii jäsentämään kokemusmaailmaansa. (Matthis 2000.)

3. Grunbaumin alkuperäinen argumentti perustuu olettaukseen, että analyysitilanteessa psykoanalyytikon suggestiivinen vaikutus on niin merkittävä, että vapaisiin assosiaatioihin perustuva tiedostamattoman tutkimus ei voi johtaa tietoon. Ari Ollinheimo ja Risto Vuorinen ovat vastanneet Grunbaumin kritiikkiin ja pyrkineet osoittamaan, että psykoanalyysi itse asiassa täyttää Grunbaumin tiedekäsityksen ehdot. Myöhemmin Grunbaum on korjannut näkemystään ja korvannut suggestioargumentin hoidon mahdollisiin placebovaikutuksiin perustuvalla kritiikillä. (Grunbaum 1984; 1994; Ollinheimo & Vuorinen 1999.)

4. Rank ja Ferenczi julkaisivat 1924 kiistanalaisen kirjan *Entwicklungsziele der Psychoanalyse*, jossa käsiteltiin teknisten kysymysten lisäksi sitä, voitaisiinko joissain tapauksissa lyhentää psykoanalyttisia hoitoja sivuuttamalla osa potilaiden lapsuudenkokemuksista. 1920-luvulla sen enempää Rank kuin Ferenczikään eivät saaneet näkemyskilleen juurikaan kannatusta psykoanalyttisen liikkeen piirissä. Poikkeuksena oli ehkä Rankin saama vaikutusvaltainen asema Yhdysvalloissa. Vasta noin 50 vuotta myöhemmin he ovat vähitellen alkaneet saada tunnustusta ja heidän panoksensa psykoanalyysin teoreettiseen kehitykseen on tunnustettu.

5. Totuuden korrespondenssiteorian mukaan lause on tosi vain, jos se vastaa tosiseikkoja. Muita totuusteorioita ovat koherenssiteoria ja pragmaattinen totuusteoria. Koherenssiteorian mukaan lause on tosi, jos se sopii yhteen muiden tosiksi tunnettujen lauseiden kanssa. Pragmaattisen totuusteorian mukaan lauseen totuus riippuu siitä toimii-ko se esimerkiksi siten, että sen perusteella voidaan laatia toteutuvia ennusteita.

6. MRI:n historiasta, ks. Mattila 2001, Bodin 1981, Lipset 1982.

7. Kirjoituksessaan ”Performative Utterances” John L. Austin on esittänyt, että puhetilanteessa käytetyt lauseet voitaisiin jakaa konstatiiveihin ja performatiiveihin. Konstatiivit ovat väitelauseita, joiden kohdalla voidaan mielekkäästi puhua lauseen totuudesta ja epätotuudesta. Performatiiveilla ei pyritä sanomaan mitään maailmasta, vaan niillä pyritään saamaan aikaan muutos kielen ulkopuolisessa todellisuudessa. Esimerkiksi tuomion julistaminen oikeudessa on tällainen kielellinen teko, jolla pyritään tekemään jotakin, eikä sanomaan jotakin. (Austin 1961.)

8. Milanon työryhmällä tarkoitetaan Mara Selvini-Palazzolin, Giuliano Pratan, Gianfranco Checcinin ja Luigi Bos-

colon 1970-luvulla muodostamaa työryhmää. Saatuaan vaikutteita MRI:ssä tehdystä tutkimuksesta ryhmä luopui psykoanalyysista perheiden hoidossa, ja alkoi kehittää perheterapeuttista hoitomuotoa perheille, joilla on psykoottisesti oireilevia lapsia ja nuoria. Ryhmän hajottua Boscolo ja Ceccin keskittyivät koulutukseen ja konsultointiin. Selvini-Palazzoli ja Prata jatkoivat perheterapeuttista kehitystyötä, jonka tuloksena syntyi teoria perhepeleistä, jolla pyrittiin selittämään sekä psykoottista että anorektista oireilua.

9. Jussi T. Koski on Shaun Gallagheria mukaillen jakanut hermeneutiikan neljään suuntaukseen sen mukaan, miten ne suhtautuvat havaitisijasta riippumattoman totuuden saavuttamisen mahdollisuuteen. Suuntaukset ovat klassinen hermeneutiikka (Schleiermacher, Dilthey, Betti ja Hirsch), maltillinen hermeneutiikka (Gadamer), kriittinen hermeneutiikka (Habermas ja Apel) ja radikaali hermeneutiikka (Foucault ja Derrida). Klassinen hermeneutiikka ja kriittinen hermeneutiikka pitävät totuuden saavuttamista mahdollisena ja radikaali hermeneutiikka mahdollisena. Maltillisen hermeneutiikan mukaan ymmärtämisen lopputuloksessa yhdistyy sekä objektiivinen että subjektiivinen aspekti (Gallagher 1992; Koski 1995; Mattila 2001).

10. Sosiaaliseen konstruktionismiin kohdistetusta kritiikistä, ks. esim. Held 1995.

11. Tästä on olemassa kaksi huomattavaa poikkeusta. Jo 1950-luvulta lähtien on tehty psykoanalyttista paria perheterapiaa. Tämän suuntauksen edustajista voidaan erityisesti mainita Henry Dicks, Ivan Boszormenyi Nagy, Murray Bowen, Helm Stierlin sekä David ja Jill Scharff. Suomessa psykoanalyttisen perheterapian uranuurtajana voidaan pitää Mikael Enckelliä. Viime vuosina Pirjo Tuhkasaari on pitänyt esillä psykoanalyttisen ajattelun ja vuorovaikutustutkimuksesta kehittyneen perheterapian välistä vuoropuhelua. Psykoanalyttisella ajattelulla on myös ollut oma paikkansa Suomessa kehitetyssä skitsofrenian tarpeenmukaisen hoidon mallissa. Tässä yhteydessä psykodynaamisen yksilöterapien teoreettinen suhde perheterapeuttiseen perusideologiaan ei ole kuitenkaan ollut tarkastelun kohteena.

Artikkeli saapunut toimitukseen 14.10.2006, hyväksytty 16.4.2007.

Kirjallisuus

Andersen, Tom (1996). Reflekterande Processer. Samtal och samtal om samtalen. Smedjebacken.

Anderson, Harlene & Goolishian, Harry (1992). The Client is the Expert: A Not-Knowing Approach to Therapy. Teoksessa: McNamee, S. & Gergen, K. (toim.), *Therapy as Social Construction*. Newbury Park.

Bodin, A. B. (1981). An Interactional View. *Family Therapy Approaches of the Mental Research Institute*. Teoksessa: Gurman, A. S. & Kniskern, D. P. (toim.), *Handbook of Family Therapy*. New York.

- Boszormeny-Nagy, I. & Framo, J. L.** (1965). *Intensive Family Therapy*. New York.
- Bowen, Murray** (1978). *Family Theory in Clinical Practice*. New York.
- Dicks, Henry V.** (1967). *Marital Tensions. Clinical Studies Towards a Psychological Theory of Interaction*. London.
- Etchegoyan, Horacio** (1991). *The Fundamentals of Psychoanalytic Technique*. London.
- Fitzpatrick, Hanly & Margaret** (1996). Narrative now and then: a critical realist approach. *International Journal of Psychoanalysis*, 77, 445—457.
- Freud, Sigmund** (1942). *Die Traumdeutung*. GW 2/3. London.
- Freud, Sigmund** (1940). *Konstruktionen in der Analyse*. GW 16, 41—56. London.
- Freud, Sigmund** (1940). *Die Endliche und die unendliche analyse*. GW 16, 57—100. London.
- Freud, Sigmund** (1940). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW 15. London.
- Gallagher, S.** (1992). *Hermeneutics and Education*. New York.
- Glover, E.** (1931). *The Therapeutic Effect of Inexact Interpretation*. *International Journal of Psychoanalysis*, 12.
- Grunbaum, Adolf** (1984). *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley.
- Grunbaum, Adolf** (1993). *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis. A Study in the Philosophy of Psychoanalysis*. Madison.
- Habermas, Jürgen** (1991). *Knowledge and Human Interests*. Boston.
- Held, Barbara S.** (1995). *Back to Reality. A Critique of Postmodern Theory in Psychotherapy*. New York.
- Hintikka, Jaakko** (1982). *Kieli ja mieli. Katsauksia kielifilosofiaan ja merkityksen teoriaan*. Keuruu.
- Karlsson, Gunnar** (2000). *Question of Truth Claims in Psychoanalysis*. *Scandinavian Psychoanalytic Review*, 23, 3—24.
- Koski, Jussi T.** (1995). *Horisonttien sulautumisia. Helsingin yliopiston Opettajankoulutuslaitoksen tutkimuksia*. Vol. 149. Helsinki.
- Lammentranta, Markus** (1993). *Tietoteoria*. Tampere.
- Lounavaara-Rintala, Helena** (1994). *Työryhmiä ja koulukuntia: psykoterapeuttiset paradigmat työryhmyöskentelyssä*. *Psykologia*, 5, 338—344.
- Matthis, Irene** (2000). *Sketch for a Metapsychology of Affect*. *International Journal of Psychoanalysis*.
- Mattila, Antti** (2001). *Seeing Things in a New Light. Reframing in Therapeutic Conversation*. Rehabilitation Foundation. Research Reports 67/2001. Helsinki.
- Miermont, Jacques** (1995). *The Dictionary of family Therapy*. Oxford.
- Mitchell, Stephen A.** (1993). *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Neurath, Otto** (1973). *Empiricism and Sociology*. Dordrecht.
- Niiniluoto, Ilkka** (1980). *Johdatus tieteenfilosofiaan*. Helsinki.
- Ollinheimo, Ari & Vuorinen, Risto** (1999). *Metapsychology and the Suggestion Argument. A Reply to Grunbaum's Critique of Psychoanalysis*. *Commentationes Scientiarum Socialicum* 53. Suomen tiedeakatemia.
- Palazzoli, Mara Selvini, Cirillo, Stefano, Selvini, Matteo, Sorrentino, Anna Maria** (1989). *Family Games. General Models of Psychotic Processes in the Family*. London.
- Popper, Karl** (1945). *Society and its Enemies*. London.
- Popper, Karl** (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London. (Uudistettu laitos 1968.)
- Popper, Karl** (1963). *Conjectures and Refutations*. London. (Uudistettu laitos 1969.)
- Putnam, Hilary** (1981). *Reason, truth and History*. Cambridge.
- Sandler, Joseph, Dare, Christopher, Holder, Alex** (1982). *The Patient and the Analyst*. London.
- Sandler, Joseph** (1983). *Reflections on some Relations between Psychoanalytic Concepts and Psychoanalytic Practice*. *International Journal of Psycho-Analysis*, 64, 35.
- Schafer, Roy** (1992). *Retelling a Life. A Narration and Dialogue in Psychoanalysis*. New York.
- Scharff, David E., Scharff, Jill Savege** (1987). *Object Relations Family Therapy*. London.
- Scharff, David E., Scharff, Jill Savege** (1991). *Object Relations Couple Therapy*. London.
- Selvini-Palazzoli, Mara, Boscolo, Luigi, Cecchin, Gianfranco, Prata, Giuliana** (1978). *Paradox and Counterparadox*. London.
- Selvini-Palazzoli, Mara, Boscolo, Luigi, Cecchin, Gianfranco, Prata, Giuliana** (1980). *Hypothesizing-Circularity-Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*. *Familyprocess*, 19.
- Sintonen, Matti** (1987). *Positivismi. Teoksessa: Niiniluoto, I. & Saarinen, E. (toim.), Vuosisatamme filosofia*. Juva: WSOY.
- Spence, Donald P.** (1994). *The Rhetorical Voice of Psychoanalysis. Displacement of Evidence by Theory*. London: Norton.
- Spence, Donald P.** (2003). *Listening for Rhetorical Truth*. *Psychoanalytic Quarterly*, 72(4).
- Stierlin, Helm** (1977). *Psychoanalysis and Family Therapy*. New York.
- Tähkä, Veikko** (1996). *Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen*. Juva: WSOY.
- White, Michael & Epston, David** (1990). *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York.



III

PSYKOTERAPIAN OLEMUKSESTA - PSYKOTERAPIAILMIÖSTÄ ERÄIDEN PLATONIN FILOSOFIAN NÄKEMYSTEN VALOSSA

by

Sampolahti, T.& Laitila, A. (2019a)

Psykologia, 54(2), 122-140.

Reproduced with kind permission by Suomen psykologinen seura.



Psykoterapian olemuksesta – psykoterapiailmioistä eräiden Platonin filosofian näkemysten valossa

Tämä artikkeli liittyy tutkimuskokonaisuuteen, joka käsittelee psykoterapian olemusta ja sen aatehistoriallista paikkaa. Tutkimuksessa tarkastelemme psykoterapiaa muusta kuin ahtaasti ymmärretyistä lääketieteen tai empiirisen psykologian näkökulmista. Pyrimme tutkimaan psykoterapiaa osana humanistista perinnettä. Tämän artikkelin tarkoitus on kahtalainen. Siinä kiinnitetään huomiota psykoterapiatutkimuksen niihin puoliin, jotka kirjoittajien näkökulmasta ovat jääneet liian vähälle huomiolle. Osa psykoterapiailmioistä tulee ymmärrettäväksi vain, jos psykoterapiaa tarkastellaan laajempaa filosofista taustaa vasten. Vallalla oleva empiiristen tutkimusten pääuoma jättää osan psykoterapiasta huomiotta. Pyrimme myös osoittamaan, että moderniin psykoterapiaan liittyvät kysymykset ovat olleet olemassa länsimaisen filosofian alusta asti. Näiden kysymysten tarkastelu alkuperäisessä kontekstissaan auttaa ymmärtämään myös modernia psykoterapiaa paremmin. Tarkastelun lähtöpisteinä ovat Platonin sieluoppi ja käsitykset akrasiasta eli heikkotahtoisuudesta. Lopputuloksena on, että ajatus kompleksisesta ja ristiriitaisesta sielusta auttaa ymmärtämään sekä akrasiaan sisältyvää filosofista ja psykologista ongelmaa että esitettyjä näkemyksiä psykoterapiasta, psykoterapiatutkimuksesta ja ihmisen paikasta maailmassa.

Avainsanat: psykoterapia, psykoterapiatutkimus, Platon, aatehistoria

JOHDANTO: PSYKOTERAPIAN OLEMUKSESTA JA PSYKOTERAPIATUTKIMUKSESTA

Psykoterapia on paitsi moderniin terveydenhuoltoon liittyvä hoitomuoto, myös aatehistoriasta ja filosofian historiasta ainakin implisiittisesti ammentava tapa käsitteellistää ja hoitaa psyykkisiä oireita ja psyykkistä kärsimystä. Moniin psykoterapioihin näyttää sisältyvän myös elämäntapaan ja elämänarvoihin liittyvä projekti, joka ei samastu psykoterapian lääketieteellisen paradigman asettamiin ehtoihin ja tavoitteisiin. Se elää paikoitellen lääketieteellisen paradigman rinnalla ja paikoin taas asettuu kontrapunktiseen suhteeseen tämän kanssa. Käytännön psykoterapioissa elävät

rinnakkain pyrkimys lievittää oireita ja parantaa toimintakykyä, mutta myös pyrkimys ymmärtää paremmin ihmisen paikkaa maailmassa, omia elämäntaloloita ja niissä tehtyjä valintoja.

Se, miten psykoterapiaa kontekstualisoidaan, määrittää implisiittisesti myös psykoterapian käsittelemisen tapoja. Biomedikaalinen näkökulma on yksi mahdollinen psykoterapian konteksti, ja se tulkitsee inhimillistä henkistä kärsimystä ja kyselyä sairastamisen kannalta. Näkökulma on luonnollinen ja välttämätön, mutta ei ainoa mahdollinen. Kokonaiskuvan saamiseksi psykoterapiaa on välttämätöntä tarkastella myös muista konteksteista, esimerkiksi käsiteanalyysin tai yhteiskunnallisen analyysin näkökulmista.

Psykotera­pian tilanteessa sekä kansainvälisesti että paikallisesti Suomessa on piirteitä, jotka voi­mistavat psykotera­pian näkemistä lääketiete­nä. Näitä ovat erityisesti lääketieteellisen tuloksel­lisuustutkimuksen mallin mukaisten psykotera­piatutkimusten valta-asema, Valviran rekisteri terveydenhuollon ammattihenkilöistä ja siihen liittyvät päte­vyysvaatimukset, Kelan korvauskäytännöt ja erilaiset tavat määritellä psykotera­pioita ja psykotera­peuttien päte­vyksiä. Voidaan kuitenkin perustellusti kysyä, vastaako lääketieteellisen mallin mukainen tapa ajatella psykotera­piaan hakeutuvien ihmisten aivan kaikkia ajatuksia, tarpeita ja odotuksia suhteessa psykotera­piaan. Biomedikaalinen konteksti tuo tarkastelun piiriin merkittävän osan psykotera­pian ulottuvuuksista, mutta näkökulman ulkopuolelle jää odotuksia, ajatuksia ja tarpeita, jotka eivät ehkä ole lääketie­teellisesti arvioiden oleellisia, mutta jotka ovat itse psykotera­pian ja sen olemuksen ymmärtämisen kannalta keskeisiä. Sen takia on välttämätöntä kiinnittää huomiota psykotera­pian niihin puoliin, jotka eivät jäsenny osaksi lääketiedettä, ainakaan kapean lääkemetaforan mukaisesti ajateltuna. Näin syntyy tarve kvalitatiiviselle prosessituti­mukselle, empiiriselle asiakaskokemuksen tut­kimukselle ja aatehistorialliselle, psykotera­pian paikkaa osana eurooppalaista kulttuurihistoriaa kartoittavalle tutkimukselle.

Psykotera­pian koulukunnista erityisesti psyko­analyysi on pitänyt sinnikkäästi esillä ajatusta, että ei halua tulla samaistetuksi modernin lääketie­teen kanssa. Freudista alkaen se on muistuttanut, että parantuminen on psykoanalyysiprosessin sivu­tuote eikä suinkaan sen varsinainen tavoite (Aisenstein, 2003). Näin ymmärretyn psykotera­pian tavoitteet ovat muualla kuin parantumisessa tai oireiden vähentymisessä:

”Sairausoireiden poistamista ei pidetä varsinaisena päämääränä, vaan se sen sijaan seuraa sääntöjen mukaisesti suoritettussa analyysissa sivutuotteena.” (Freud, 1923)

Psykotera­pia ei ole ainoastaan akateemisen lääketie­teen ja psykologian osa, vaan myös osa laajempaa perinnettä, jossa länsimainen ihminen on yrittänyt ymmärtää itseään ja elämäänsä. Tämä on aina tapahtunut tietynlaisessa sosiopoliittisessä

tilanteessa ja ollut sidoksissa syntykontekstiinsa. Myös modernit käsitykset psykotera­piasta ovat samalla tavalla sidoksissa omaan aikaansa ja historiaansa. Psykotera­pian sijainti filosofian, lääketie­teen ja psykologian varjopaikoissa on luonnollisesti synnyttänyt keskustelua psykotera­pian tieteellisestä statuksesta. Psykotera­piaan on yritetty liittää eksklusiivisesti joskus luonnontieteeksi ja joskus taas hermeneuttiseksi ihmistieteeksi. Näyttää siltä, että kaikissa näissä asemoitumisissa joku osa psykotera­pialmiöstä jää määrittelyn ulkopuolelle. Voisiko olla, että psykotera­pia on vähitellen erottumassa omaksi tieteenalakseen samaan tapaan kuin psykologia eriytyi 1800-luvulla filosofiasta omaksi tieteenalakseen? Itse asiassa Emmy van Deurzen-Smith ja David Smith (1996) ovat esittäneet tätä ratkaisuksi psykotera­pian ominaisuutteen ymmärtämiseen.

Psykotera­piatutkimuksella on ollut ristiriitainen suhde tätä psykotera­pialmiöön lomittunutta elämänfilosofista säiettä kohtaan. Koska valtaosa psykotera­piatutkimuksesta jäsentyi osaksi terveydenhuollosta, lääketieteestä ja akateemisesta psykologiasta nousevia näkökulmia, psykotera­pian olemuksen käsittäminen on yksipuolistunut. Aineistolähtöinen tutkimus ei ole useinkaan asettanut aineistolle kysymyksiä, jotka olisivat tavoittaneet tämän psykotera­pian medikaalisten tavoitteiden kannalta epäspesifin ulottuvuuden. Tätä epäspesifiä ulottuvuutta voi lähestyä kahdella tavalla. Empiirisesti potilaskokemustutkimus ja etenkin jaettu tutkijuus yhdessä potilaiden kanssa avaa mahdollisuuksia tämän ulottuvuuden kartoittamiseen, kunhan kysymyksenasettelu antaa tälle mahdollisuuden. Toisaalta psykotera­piaan voi lähestyä aatehistoriallisen käsitetutkimuksen näkökulmasta, jolloin tulee mahdolliseksi ymmärtää psykotera­pian käsitteitä ja psykotera­peuttista ajattelua osana länsimaisen ihmisen tapoja tulkita itseään ja elämäänsä. Psykotera­piaan liittyvä käsitetutkimus on usein jätetty filosofien huoleksi tai joko psykoanalyysin ja filosofian tai perheterapian ja filosofian rajapinnalla tapahtuvaksi keskusteluksi. Olisi toivottavaa, että käsitetutkimus voisi jäsentyä myös osaksi varsinaista psykotera­piatutkimusta.

Psykotera­piatutkimuksessa alkoi uusi paradigmaattinen vaihe, kun psykotera­piaprosesseista alettiin muodostaa empiirisiiä kvalitatiivisia

ja kvantitatiivisia aineistoja. Näille aineistoille esitettiin uudenlaisia kysymyksiä ja saatiin uudenlaisia vastauksia. Tässä prosessissa tieto ja ymmärrys psykoterapiaprosessien luonteesta on dramaattisesti lisääntynyt. Samalla, kun psykoterapiatutkijat ovat löytäneet uuden tavan katsoa terapeuttisia prosesseja, on luonnollista, että jonkin toisen tavan nähdä tai katsoa on täytynyt väistyä. Ajoittain psykoterapiatutkimukselta on hukkunut osa psykoterapian olemuksesta, psykoterapia psykoterapiana ja osana laajempaa aatehistoriallista prosessia, jollaisena sitä voi tutkia, jos huomioi psykoterapian merkitykset osana potilaan henkilökohtaista elämänprojektia. Tässä potilaan oma historiallisesti määräytyneet ja tulkinallisesti välittynyt kokemus ja psykoterapeuttinen projekti liittyvät hänen elämänsä kysymyksensä osaksi aatehistoriassa ilmeneviä eurooppalaisen ihmisen tapoja tehdä elämäänsä ymmärrettäväksi ja merkitykselliseksi. Tästä näkökulmasta kulttuurihistoriallinen tarkastelu liittyy psykoterapiakokemuksen osaksi laajempaa historiallista kontekstia. Omat eksistentiaalistiset kysymykset ovat olleet myös edellisten sukupolvien kysymyksiä, ja modernin psykoterapian vastaukset ovat yllättävän lähellä Platonin, Aristoteleen ja Epiktetoksen vastauksia.

Koska psykoterapiaan liittyy ihmisen tarve ajatella omaa elämäänsä ja situaatiotaan, psykoterapian aatehistoriallista sijaintia on luontevaa tarkastella myös elämänsäfilosofian näkökulmasta. Jos psykoterapia liitetään ainoastaan luonnontieteellisen lääketieteen tai tieteellisen empiirisen psykologian yhteyteen, kadotetaan laajempi historiallinen perspektiivi, jonka osa psykoterapia myös on. Modernin psykoterapian edeltäjiä ovat Watsonin, Skinnerin, Chomskyn ja Freudin ohella Platon, Aristoteles, Sofokles ja Seneca.

PSYKOTERAPIA JA FILOSOFIA

Filosofian suhde psykoterapiaan on ollut hämentävän monenlainen. Ensinnäkin psykoterapia on ollut filosofisen analyysin kohteena. Otto Neurath ja loogiset empiristit pitivät psykoanalyysia uuden positivistisen yhtenäistieteen eturintamaan kuuluvana sosiaalitieteenä (Uebel, 2007). Usein on ollut tapana virheellisesti samaistaa Pop-

perin (1963/1997) psykoanalyysiin kohdistama kritiikki ja loogisten empiristien käsitys Freudista. Todellisuudessa he eivät pitäneet psykoanalyysia (eivätkä Marxia tai Spenceriäkään) osana hylättävää metafysiikkaa, vaan osana tieteen eturintamaa. Väärinkäsitys johtunee siitä, että loogisesta behaviorismista piirtyi varsin nopeasti irvikuva, jota ei voida perustella sen kummemmin Rudolph Carnapin kuin Carl Hempelinkään näkemyksillä. Tämän irvikuvan näkökulmasta psykoanalyysi ei tosiaan täytäkään tieteen kriteerejä. Psykoanalyysia ja behaviorismia voidaan kuitenkin heidän omista lähtökohdistaan pitää kumppaakin esimuotoina, jotka tulevat myöhemmin Freudinkin kantaa mukaillen sulautumaan osaksi neurotiedettä (Crawford, 2014; Freud, 1895/1950). Vasta Karl Popper (1963) ja Adolph Grünbaum (1984, 1993) päätyivät pitämään psykoanalyysia pseudotieteenä ja hölynä.

Toiseksi filosofit ovat pyrkineet tuomaan filosofiaa psykoterapian metateoriaksi. Esimerkiksi Lauri Rauhala (1972) tulkitsi psykoanalyysia fenomenologishermeneuttisen filosofian näkökulmasta. Sosiaalista konstruktionismia yritettiin samassa hengessä tuoda perheterapiaa oikeuttavaksi metateoriaksi ja taustafilosofiaksi 1980-luvun jälkimmäisellä puoliskolla ja 1990-luvulla (Berger & Luckman, 1967/1994; Burr, 1995; filosofisesta kritiikistä ks. Hacking, 2009). Kolmanneksi psykoanalyysia on pidetty etenkin Frankfurtin koulukunnan piirissä myös yhteiskunta-analyysin malliesimerkkinä (Habermas, 1972/2007; Horkheimer & Adorno, 2008; Kotkavirta, 2015).

Neljänneksi eräät filosofiset suuntaukset ovat jakaneet psykoterapian kanssa samat kysymykset ihmisen paikasta ja kohtalosta. Esimerkiksi Heideggerin ja Kierkegaardin eksistentiaalisista vaikutteista saaneet Medard Boss, Viktor von Weizsäcker ja Ludwig Binswanger näkivät eksistentiaalismin ja psykoanalyysin jakavan samanlaisen ymmärryksen ihmisen situaatiosta. He loivat Dasein-analyysiksi kutsutun omaperäisen psykoterapiamuodon ja laajempaa psykosomaattista ymmärrystä tavoittelevan antropologisen lääketieteen (Binswanger, 1975; Boss, 1977; Raitasuo, 1981; Reenpää, 1974; Salminen, 1981; Viinisalo, 1981; von Weizsäcker, 1947). Heideggerin ajatteluun vaikuttanut Søren Kierkegaard (1844/1964) esitteli teoksessaan *Begrebet Angest* tavallaan ”freu-

dilaisen” näkemyksen hengettömästä ihmisestä, joka torjuu eksistentiaalisen ihmisen tilanteeseen liittyvän ahdistuksen. Se syntyy ihmisessä olevan vapauden tullessa tietoiseksi itsestään. Tiedostaminen ei tietenkään poista ahdistusta, mutta avaa mahdollisuuden autenttiseen olemiseen ja ahdistuksen kokemiseen alkuperäisessä yhteydessään (Kierkegaard, 1844/1964; Kylliäinen, 2010).

Viidenneksi filosofia on joskus myös jakanut psykoterapian ajatuksen parantamisesta. Esimerkiksi stoalaisessa filosofiassa on esitetty näkemyksiä, jotka muistuttavat hämmäntävästi modernin psykoterapian käsityksiä. Kognitiivisessa psykoterapiassa viitataan usein Epiktetoksen lausumaan, jonka mukaan meitä eivät ahdistasiat sinänsä, vaan se, mitä ajattelemme niistä. Tulkitsemme siis uskomustemme perusteella meille tapahtuvia asioita luoden niille merkityksiä. Sekä Martha Nussbaum (1994) että Pierre Hadot (1995) ovat tutkineet stoalaista filosofiaa tästä sielun parantamisen näkökulmasta. Epiktetoksen stoalaisen filosofian siteeraaminen on myös hyvä esimerkki psykoterapeuttien liian yleisestä tavasta siteerata filosofiaa oman näkemyksensä tueksi välittämättä kovin paljon siitä, soveltuuko siteeratun filosofin ajattelu kokonaisuutena omiin tarpeisiin vai ei. Silloin jää myös helposti ottamatta huomioon se aatteellishistoriallinen konteksti, johon asianomainen filosofia repliikkinä liittyy. Esimerkiksi Epiktetoksen (2016) *Käsikirjaa* on usein siteerattu irrotettuna omasta ajastaan osana stoalaisuutta ja Rooman keisariajan vähitellen kaotisoituvaa yksittäisen ihmisen vaikutusmahdollisuuksien ulkopuolelle liukuvaa imperiumia:

”Ihmisiä eivät niinkään järkytä itse asiat, vaan heidän käsityksensä asioista. Esimerkiksi kuolema ei ole kauhea asia, sillä silloinhan Sokrateskin olisi kauhistunut kuolemaa. Sen sijaan se käsitys, että kuolema on kauhea, on kauhistuttava.” (Epiktetos, 2016, s. 16)

Peter Gay (1990) totesikin esimerkiksi Sigmund Freudin käyttäneen filosofiaa aina, kun se sopi hänen omiin tarkoituksiinsa. Pyrimme tässä artikkelissa viittaamaan filosofiaan ja etenkin Platoniin siten, että teemme oikeutta hänen ajattelulleen kokonaisuutena ja sille historialliselle kontekstille, jossa Platonin filosofiaansa kehittäli.

Tuomme tässä artikkelissa psykoterapiatutkimuksen piiriin Platonin esittämiä näkökulmia ihmisen psykologiaan, kohtaloon ja akrasian eli heikkotahtoisuuden ongelmaan. Pääasiallisina lähteinä käytämme Platonin dialogeja *Protagoras*, *Valtio* ja *Faidros*. Akrasia on esillä dialogeissa *Protagoras* ja *Valtio*. Sielun kolmijako-oppia käsitellään erityisesti dialogeissa *Faidros* ja *Valtio*. Pyrimme tarkastelemaan psykoterapiaa mainittujen käsitysten valossa syyllystymättä anakronistisiin vertailuihin. Näkökulmamme on aatehistoriallinen. Emme väitä, että antiikin filosofia yleisesti ja Platonin filosofia erityisesti olisivat lähempänä modernia psykoterapiaa kuin ovatkaan. Väitämme kuitenkin, että antiikin aikana esitetyillä näkemyksillä on Wittgensteinilaista perheyhtäläisyyttä psykoterapian taustalla olevien kysymysten kanssa. Tarkoitamme tässä erityisesti kysymyksiä toimijuudesta ja hyvästä elämästä. Tarkoituksemme on näin tuoda lisävalaistusta psykoterapian olemuksesta käytävään ajankohtaiseen keskusteluun.

Uskomme tämän perheyhtäläisyyden tunnistamisen auttavan myös psykoterapian ymmärtämisestä. Pyrimme artikkelissamme noudattamaan Wittgensteinin ohjetta, että perheyhtäläisyyden (*Familienähnlichkeit*) sitomia käsitteitä tulee pyrkiä katsomaan, ei ajattelemaan (Wittgenstein, 1981, § 66). Tarkastelemme psykoterapiailmiötä kokonaisuutena eräiden Platonin filosofiasta tuttujen näkökulmien valossa. Sekä filosofian että psykoanalyysin piirissä on tarkasteltu aiemminkin Platonin ja Freudin mielen teorioiden välistä suhdetta. Tällä keskustelulla on pitkä historia. Freud (1900/1992) aloitti sen jo *Unien tulkinnan* hajanaisissa Platon-viittauksissa ja astetta eksplisiittisemmin seksuaalisuustutkimien (Freud, 1905/1971) neljännen painoksen esipuheessa. Kummassakin teoksessaan hän viittaa Platonin eros-käsityksen ja oman libidoteorian sa yhteisiin piirteisiin. Nachmansohnin (1915) artikkeli *Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos* auttoi Freudia kiinnittämään huomiota Platonin filosofiaan. Viittauksissaan Platoniin Freud ei ensi sijassa ole kiinnostunut Platonin filosofiasta, vaan hän viittaa Platoniin puolustaessaan arki ajattelusta poikkeavaa seksuaalisuuskäsitystään. Myöhemmässä keskustelussa on pääasiassa kiinnitetty huomiota Platonin *Valtio*-dialogissa esittämän sieluopin ja Freudin

1920-luvulla esittämän mielen teorian välisiin suhteisiin (Simon, 1973).

Tässä rikkaassa keskusteluperinteessä Freud esiintyy tietynlaista mielen teoriaa edustavana ajattelijana. Se ei tarjoa suoraan vastauksia psykoterapiailmiön kokonaisuuden käsittämiseen eikä myöskään psykoterapeuttisen tilanteen parempaan ymmärtämiseen.

HEIKKOTAHTOISUUS

Heikkotahtoisuutta koskevassa keskustelussa on esitetty eräs inhimillinen perustilanne, jonka yhtenä modernina vastauksena on psykoterapia. Keskustelu koskee evaluatiivisten uskomusten ja toiminnan välistä suhdetta.

- 1) Jussi osti puseron a, vaikka se oli kalliimpi kuin b.
- 2) Maija valitsi ruuan a, vaikka se ei ollut niin terveellinen kuin ruoka b.
- 3) Marja teki teon a, vaikka kaikki näkökulmat huomioon ottaen olisi ollut parempi tehdä teko b.

Kuten Sarah Stroud on todennut, kahdes- ja ensimmäisessä tekotyypissä ei ole mitään kummallista. Jussi saattoi hyvin pitää enemmän puserosta a ja sen takia päätyä ostamaan kalliimman. Maija saattoi hyvin päätyä valitsemaan ruuan a, koska hän halusi hemmotella itseään vähän epäterveellisemmällä ruualla. Mutta kolmas tekotyyppi sisältää arkijärjelle ja arkilogiikalle ongelman. Miksi Marja tekee toisin kuin kaikki näkökulmat huomioon ottaen olisi syytä tehdä (Stroud, 2014)?

Kolmas tyyppi on esimerkki evaluatiivisesta asenteesta, jonka logiikka poikkeaa väitelauseen logiikasta. Väitelauseesta ei vielä seuraa minkäänlaista toimintasuositusta tai oletusta tietynlaisesta toiminnasta. Esimerkiksi lauseesta ”pusero a on kalliimpi kuin pusero b” ei seuraa suoraan minkäänlaista toimintaa. Sen sijaan evaluatiivisiin asenteisiin tällainen toimintasuositus näyttää liittyvän. Jos sanon, että haluan mennä uimaan, enkä menekään, se vaikuttaa oudolta. Erityisen oudolta se tuntuu, jos vielä annan ymmärtää, että kaikki näkökulmat huomioon ottaen haluan mennä ui-

maan. Voin ryhtyä selvittämään syntyneitä hämmennystä joko epäilemällä haluani tai sitten ajattelemaalla, että haluni ja toimintani väliin on tullut jokin nonkognitiivinen este – nonkognitiivinen sen takia, että olimme sopineet, että tarkasteltuani tilannetta kaikista näkökulmista päädyin haluamaan uimaan. Subjektin kannalta tilanne, jossa punnittuani tarkoin vaihtoehtoja ja päädyttyäni vaihtoehtoon a huomaa kuitenkin valitsevani vaihtoehdon b, on hämmentävä ja ahdistava. Akraattisessa teossa tai sellaisen mahdollisuudessa evaluaatio ei automaattisesti johdakaan kielioppinsa mukaiseen toimintaan.

Platon tutki heikkotahtoisuuteen sisältyvää evaluatiivisten asenteiden ongelmaa ja esitti dialogeissaan *Protagoras* ja *Valtio* kaksi käsitystä heikkotahtoisuudesta. Kirjallisesti ja filosofisesti loisteliaa ja syvästi humoristinen dialogi sisältää tärkeän eksplisiittisen kuvauksen siitä, mitä Platon ajattelee hyveestä. Sen voi kiteyttää seuraavasti (Thesleff & Remes, 1999): 1) Hyve on tietoa. 2) Hyve on yhtä. 3) Kukaan ei tee tahallaan pahaa.

Toisin sanoen heikkotahtoisuus ei Platonin mukaan ole mahdollista. Niinpä ainoaksi mahdollisuudeksi tulkita akraattiselta näyttävää tilannetta jää, että näin toimivalla ihmisellä ei ole oikeaa käsitystä siitä, mikä hänen toimintaa ohjaava arvionsa eli evaluatiivinen asenteensa on. Ihminen, joka näyttää toimivan vastoin parempaa käsitystään, ei tunne omaa käsitystään.

Protagoraan Platonille uskollisessa näkemyksessään R. M. Hare toteaa, että käyttäytyminen eksplikoi yksiselitteisesti henkilön evaluatiivisen asenteen. Heikkotahtoisuus on merkki epäselvästä ajattelusta ja itsetuntemuksen puutteesta. Epäselväksi jäänyt ajatus ikään kuin vaikuttaa suoraan ihmisen toimintaan, ilman että hän itse kykenee ymmärtämään tai selittämään toimintaansa. Samalla tämä ihmisen toimintaan vaikuttava ajatus jää rationaalisen arvion tavoittamattomiin, immuuniksi järjen kritiikille. Siksi Platonin näkökulmasta ”akraattisesti” toimiva ihminen ei itse asiassa tiedä, miten olisi hyvä toimia kyseisessä tilanteessa. Hänellä on luulo, mutta todellinen tieto puuttuu. Jos ihmisellä olisi oikea tieto, hän automaattisesti toimisi oikein.

Psykoterapian näkökulmasta tilanteen käsitteellistämistä voidaan esittää kaksi huomautusta: 1) Arkinen kokemus näyttäisi osoittavan,

että akraattisia tekoja kaikesta huolimatta on olemassa. Platonin käsitys tuntuu arkijärjen vastaiselta. Psykoterapiassa on vaikea ottaa tarkastelun lähtökohdaksi käsitystä, joka tuntuu kumoavan arkijärjen. 2) *Protagoras*-dialogin näkökulmasta akrasiaa kärsivää ihmistä voi parhaiten auttaa selventämällä hänen ajatteluaan. Sokraattinen dialogi parantaa akrasian eksplikoimalla ihmisen epäselviksi jääneitä ajatuksia. Akraattisesti käyttäytyvän ihmisen sielu palautetaan näin järjen ohjaukseen.

Kysymys akrasiaa on jäänyt pysyvästi osaksi länsimaisen filosofian historiaa. Filosofialle on tyypillistä, että aitoihin filosofisiin kysymyksiin ei löydy pysyviä ratkaisuja. Sen sijaan ne synnyttävät ympärilleen käsite- ja tulkintahistoriaa. Näin on käynyt myös akrasian kohdalla.

Moderni keskustelu jakautuu kahteen uomaan. Osa filosofiista, kuten esimerkiksi R. M. Hare ja Donald Davidson, pyrkii pitämään kiinni evaluatiivisten propositioiden käyttäytymistä ohjaavasta kieliopista. Mutta samalla he päätyvät pitämään akrasiaa mahdottomana, toisin kuin arkiajattelu vahvasti näyttäisi edellyttävän. Toinen osa, kuten esimerkiksi Michael Strocker, erottaa evaluatiion ja motivaation toisistaan ja mahdollistaa näin arkiajattelun mukaiset akraattiset ilmiöt. Evaluatiion suhde toimintaan ei ole yksiselitteinen, vaan väliin tulee jokin muu halu. Strocker erottaa Wittgensteinin tapaan syyt (*causes*) ja perusteet (*reasons*) toisistaan. Mutta näin tehdessään he myös muuttavat evaluatiivisten propositioiden intuitiivista kielioppia (Davidson, 1970/1982; Hare, 1952; Stroud, 2014).

Klassinen kognitiivinen psykoterapia on eräs muunnelma akrasian ongelmasta ja sen platonilaisesta ratkaisusta. Aaron Beckin (1972) ajatukset automaattisten ajatusten havaintoja muovaavasta vaikutuksesta ja sokraattinen dialogi psykoterapiatekniikkana ovat tästä suoriakin sovellutuksia (Wells, 1997). Psykoterapialle, joka tarkastelee ongelmallista käyttäytymistä ja kokemusta automaattisten ajatusten ja sokraattisen menetelmän näkökulmasta, on ominaista käsitys ihmisen sielusta rationaalisesti ohjattavissa olevana entiteettinä, joka voidaan informaation ja keskustelun avulla saattaa oikealle polulle. Sokraattisuus epiteettinä psykoterapeuttiselle keskustelulle viittaa tosin kahteen suuntaan. Perinteisesti sillä on vii-

tattu Platonin varhaisten dialogien keskustelutapaan. Myöhemmin on kiinnitetty huomiota myös siihen, että Platonin kirjallinen tyyli muuttui hänen myöhäistuotannossaan ironisemmaksi (Fine, 2011; Griswold, 2002; Vlastos, 1987). Myös ironisessa tyyliässä on nähty yhteisiä piirteitä modernin psykoterapian kanssa (Lear, 2018; Rohrbaugh & Shoham, 2001).

Toisenlaisen psykoterapeuttisen ratkaisun akrasian ongelmaan tarjoaa Fritz Perlsin kehittämä Gestalt-terapia. Siinä korostetaan toimintaa ja nonverbaalista vuorovaikutusta. Niinpä akrasialle tarjoutuu R. M. Haren tulkinnan suuntainen näkemys, jossa ajatellaan, että toiminta eksplikoi todellisen evaluatiivisen asenteen. Jos puheet ja toiminta ovat ristiriidassa keskenään, toiminnassa näkyy totuus ja autenttisuus. Claudio Naranjo totesi kuvatessaan Gestalt-terapeutin toimintaa:

”Gestalt-terapeutti arvostaa enemmän toimintaa kuin sanoja, kokemusta enemmän kuin ajatuksia, terapeuttisen vuorovaikutuksen elävää prosessia ja sisäistä muutosta enemmän kuin vaikuttamista uskomuksiin.” (Cottone, 2017, s. 106; suom. tekijä)

Naranjon kuvaus on kuin kaunokirjallinen versio R. M. Haren filosofisesta kannasta. Niin kauan kuin käsitys sielusta on monoliittinen, koherentti ja järjen ohjaama, sokraattista dialogia ja Gestalt-terapian tässä ja nyt -vuorovaikutusta voidaan puolustaa keinona palauttaa sielu jälleen tietämisen tilaan, joka tekee myös hyveellisen elämän jälleen mahdolliseksi. Gestalt-terapia ja sokraattiseen dialogiin nojaavat terapiat lähestyvät sielun tilan palauttamista eri puolilta, mutta kummassakin pyritään autenttisten evaluatiivisten asenteiden ja ajattelun saattamiseen sopusointuun. Mutta tilanne muuttuu erilaiseksi, jos sielu mielletään kompleksiseksi ja monikerroksiseksi, useita erilaisia instansseja sisältäväksi entiteetiksi. Silloin olisi vaikea tietää, minkä sielun osan kanssa dialogia käydään, ja onko se osa toimivaltainen niissä asioissa, joista keskustellaan. Jos sielu on kompleksinen ja monikerroksinen, myös psykoterapian tulee ottaa tämä huomioon sekä teoreettisesti että käytännöllisesti.

Näyttää siltä, että Platonin ajattelu heikoltahtoista sielusta kehittyi samaan tapaan kuin

Sigmund Freudinkin noin 2 400 vuotta myöhemmin. Alun perin optimistinen käsitys sielun rationaalista ohjattavuudesta sai antaa tilaa irratiionaalisuudelle ja pessimismille. Platonin ajattelun kehitys kohti pessimistisempää ihmiskuvaa liittyi hänen omaan elämänsä historiaansa ja Ateenan poliittiseen tilanteeseen. Platonin filosofiaa ja hänen käsitystään ihmisestä voi tuskin ymmärtää tuntematta sitä poliittishistoriallista tilannetta, jossa Platon eli, ja sitä perhetaustaa, jota Platon osin tahtomattaankin edusti.

**”SOTA ON OPETTAJA, JOKA OPETTAA
VÄKIVALLALLA JA PAKOTTAA IHMISET
SOPIVIKSI KOHTALOONSA.” THUKYDIDES
(431–411 EAA.)**

Platon syntyi vuonna 427 ennen ajanlaskun alkua ja näki peloponnesolaissodan loppuvaiheet, Ateenan häviön Spartalle ja Perikleen jälkeisen Ateenan demokratian voimattomuuden johtaa sotaponnistelija. Peloponnesolaissota käytiin vuosina 431–404 ennen ajanlaskun alkua. Sodassa olivat vastakkain Ateenan johtama Deloksen liitto ja Spartan johtama Peloponnesoksen liitto. Lisäksi Persia sotkeutui sodan kulkuun tukemalla Spartaa. Sota oli antiikin mittakaavassa maailmansota, joka oli laajempi kuin aiemmat sodat. Sodassa syöllistettiin myös julmuuksiin, joihin aiemmin ei ollut syöllistetty. Platonia järkyttivät sodan julmuudet ja myös Ateenan demokratian rappio sodan aikana. Platon ei myöskään juuri arvostanut Periklestä, joka johti sotaponnistelija sodan alkuvaiheessa. Hän muun muassa kirjoitti parodisen muunnelman Perikleen kuuluisasta hautajaispuheesta dialogiin *Meneksenes*.

Platon jakoi Euripideen ja Aristofaneen näytelmien lohduttomuuden. Niin kuin Sofokleen varhaisempien näytelmien luottamus kaikkia ihmisiä yhdistävän moraalilain pysyvyyteen hävisi verrattaessa niitä peloponnesolaissodan aikaisiin näytelmiin, vastaavasti Platonkaan ei luottanut ateenalaiseen demokratiaan vaan päätyi yhteiskuntafilosofiaansa samantapaiseen utooppiseen ratkaisuun kuin Aristofanes näytelmässään *Naishallitus*, jossa Praksigoras esittää eräänlaista kommunismia ratkaisuksi poliittisiin ongelmiin ja kysymyksiin ihmisen hyvästä elämästä. Siinä

maailmassa, jossa Platon eli, oli vaikeaa pitää yllä uskoa järjen hallitsemaan sieluun – tai ainakaan siihen, että jokaisella ihmisellä olisi mahdollisuus tällaiseen järjen ohjaamaan elämään.

Platon oli kuitenkin osa ateenalaista eliittiä. Platonin perheessä oli totuttu kantamaan poliittista vastuuta. Platonin äiti oli ateenalaisen suuren valtiomiehen Solonin jälkeläinen, ja hänen isänsä periytyi vaatimattomasti merenjumala Poseidonista. Platonin oli luontevaa päätyä poliittisessa teoriassaan aristokraattiseen ratkaisuun. Toisaalta Platon näki myös, minkälaiseen kohtuuttomuuteen johti ”30 tyrannin” johtama spartalaismielinen vallankumous, johon osallistui myös Platonin sukulaisia. Sekä Isokrates että Aristoteles kertovat myöhemmin, että tyrannia muun muassa tappoi ilman oikeudenkäyntiä 1 500 ateenalaista. Yhteensä viisi prosenttia ateenalaisista sai surmansa oligarkian aikana. Platonin serkku ja Sokrateen oppilas Kritias on saanut myöhemmin kunnianimen ”ensimmäinen Robespierre” poikkeuksellisen julmuutensa takia (Jones, 1970; Planeaux, 2015; Thukydides, 1995). Niinpä Platonin aristokraattiseen ja utooppiseen teoriaan ihannevaltiosta sisältyvä käsitys ihmisen kolmiosaisesta ja ristiriitojen usein repimästä sielusta poikkeaa melkoisesti varhaisemman Platonin uskosta sieluun, joka voi olla järjen ohjauksessa. *Valtiossa* Platonin käsitys sielusta on muuttunut.

PLATONIN SIELUOPPI VALTIO-DIALOGISSA

Valtiota pidetään Platonin pääteoksena, jossa punoutuvat yhteen kaikki Platonin tuotannossa esiintyneet keskeiset teemat. Se ei ole kuitenkaan yhtenäinen kirjoitus, vaan siihen on koottu eri aikoina syntyneitä aineistoa. *Valtio* koostuu kymmenestä kirjasta (jako ei ole välttämättä Platonin oma), joista kaksi ensimmäistä on luultavasti kirjoitettu samaan aikaan kuin ensimmäiset dialogit. Pääosa *Valtiosta* on peräisin Platonin kypsältä kaudelta ensimmäisen Syrakusan-matkan jälkeen (Tenkku, 1981).

Platonin sieluopin ja tämän artikkelin kannalta keskeisiä ovat *Valtion* kirjat neljä ja kymmenen, joissa Platon esittelee oppinsa kolmiosaisesta sielusta (Platon, 1981, 435c–444e) ja hierarkkisen mallinsa viidestä erilaisesta valtiomuodosta

ja niitä vastaavista sielutyypeistä (Platon, 1981, 545c–588a). Hieman anakronisesti voi siis todeta, että jakso sisältää varhaisen teorian ”kehitypsykologiasta” ja ”persoonallisuustyypeistä”. Platonin kuvaukset sielun syrjäyttämisen tavoista ovat puhuttelevia. Niitä voi lukea niin perheterapeuttisina tapauksertomuksina, ylisukupolvisen trauman kuvauksina kuin strukturaalisen patologian ilmentyminä. Esimerkiksi seuraavassa Platonin kuva, kuinka kehittyvä timaokraattista valtiomuotoa vastaava nuori mies:

”Pojalla saattaa olla kunnan isä, mutta koska valtion asiat on järjestetty kehnosti, isä karttaa kunnianosoituksia, virkoja, oikeudenkäyntejä ja muuta tällaista touhua ja luopuu vaikka eduistaankin, kunhan saa elää rauhasa... Poika kuulee äitinsä harmittelevan, ettei hänen miehensä ole valtion johtopaikoilla, ja että hän itse on sen vuoksi muita naisia alempana... Lisäksi mies on aina omissa ajatuksissaan, eikä välitä erityisemmin vaimostaan... Kodin ulkopuolella poika sitten kuulee tätä samaa ja näkee, kuinka niitä, jotka keskittyvät omiin asioihinsa, sanotaan kaupungissa hölmöiksi eikä pidetä missään arvossa, kun taas sellaisia kunnioitetaan ja ylistetään, jotka touhuavat asioissa, jotka eivät heille kuulu... Koska hän ei ole synnynnäisesti keho, vaan joutunut huonoon seuraan, hän päätyy tässä köydenvedossa keskivälille ja luovuttaa oman sielunsa hallinnan sen keskimmaiselle, taistelunhaluiselle ja kiihkeälle osalle.” (Platon, 1981, 549b–550a)

Sekä sielu että valtio ovat Platonin näkökulmasta organismeja, ja siten niiden hyvää toimintaa voidaan tarkastella samalla tavalla. Sekä valtion oikeudenmukaisuus että sielun onnellisuus ovat systeemisiä ominaisuuksia, joiden toteutuminen riippuu sielun tai valtion eri osien yhteistoiminnasta. Tämä merkitsee myös sitä, että sekä valtion että sielun eri osien hyvä on alisteista koko organismin hyväälle. Käsitelmä sielun organismituudesta liittyy Platonin käsitykseen ihmisen onnellisuudesta. *Valtion* ensimmäisessä kirjassa Sokrates käy Thrasymakhoksen, Adeimantoksen ja Glaukonin kanssa keskustelua siitä, onko väärämielinen onnellisempi ihminen kuin oikea-

mielinen. Thrasymakhos ajattelee, että koska onnellisuus merkitsee nautintojen mahdollisimman suurta määrää ja väärämielisellä on paremmat mahdollisuudet hankkia suuri määrä nautintoja, väärämielinen on oikeamielistä onnellisempi. Sokrates hyväksyy sen, että kaikki ihmiset pyrkivät onnellisuuteen. Hän ei kuitenkaan ole valmis samaistamaan onnellisuutta mahdollisimman suureen määrään nautintoja. Sokrateen mukaan oikeamielisyys on hyve, jonka toteuttaminen tekee ihmisen onnelliseksi. Se on myös hyve, joka tekee sosiaalisen elämän poliiksessa mahdolliseksi. Ja sosiaalinen elämä tekee ihmisen hyvän elämän ja onnellisuuden mahdolliseksi. Inhimillisessä utopiassa organismituudesta harmoninen sielu elää sosiaalista elämää organismituudesta rakentuneessa ja toimivassa valtiossa.

Jo varhaisemmissa dialogeissa Platonilla oli sellainen käsitys, että sielu ei ole monoliittinen entiteetti, vaan että sielu koostuu rationaalisesta ja irratiionaalista osasta. Hieman varovaisemmin voi vähintään sanoa, että sielu oli irratiionaalisen ja rationaalisen kohtaamispaikka. Sielun hyvä toiminta toteutuu, kun järki hallitsee himoja. Platon oli optimistinen sen suhteen, että ainakin periaatteessa järkisielu kykenee hallitsemaan himosielusta tulevia yllykkeitä. Dialogissa *Faidros* on kuuluisa valjakoesimerkki sielun ristiriitaisuudesta. Katkelma sisältää ajatuksen sielun kolmijako-opista, jonka Platon esittää yksityiskohteisesti dialogissa *Valtio*. Voidaan myöskin nähdä, että esimerkki sisältää kauniissa muodossa aihion psykoanalyttiseksi minäksi, joka pyrkii hallitsemaan sielusta tulevia kahtalaisia yllykkeitä:

”Sielua voi verrata siivekkään valjakon ja ajomiehen yhdistettyyn voimaan. Nyt jumalien kaikki hevoset ja ajomiehet ovat kaikki hyviä ja hyvää alkuperää, mutta muissa on eri ominaisuuksia sekaisin. Meillä ajomies joutuu ensinnäkin ohjaamaan parivaljakkoa, ja sitten hevosista toinen on hyvä ja kunnollinen ja sellaista alkuperää, mutta toinen sekä luonteeltaan että alkuperältään sen vastakohta. Siksi on ajomiehen tehtävä pakostakin vaikea ja vaivalloinen.” (Platon, 1999, 246ab)

Klassinen kreikkalainen kulttuuri perustui ajatuksen, että on olemassa kaikkia ihmisiä sitovia

moraalisia normeja. Tämä käsitys oli loppupiste sille kehitykselle, joka oli alkanut Homeroksesta ja kulkenut Hesiodoksen kautta Sofokleen näytelmiin, jumalten mielivallasta ja tunteiden ailahteluista kohti abstrakteja moraalisia koodeja, jotka sitovat niin jumalia kuin ihmisiäkin.

Homeroksella oli käsitys sokeasta kohtalosta, *moirasta*, joka oli jumaltenkin yläpuolella. Voidaan ajatella, että irrationaalinen ja sattumanvarainen *moira* kehittyi vähitellen yleiseksi moraalinormitoksi. Sofokleen näytelmissä tämän universaalien moraalien ja muuttuneiden hyveiden suhde homeeriseen maailmankuvaan dramatisoidaan esimerkiksi Aiaksen ja Odysseuksen välille. Odysseus edustaa uusia sosiaalisessa elämässä tarvittavia hyveitä, jotka kreikkalaisissa kaupunkivaltioissa asuvien kansalaisten täytyi oppia. Aias on vanhan homeerisen sankaruuden ja kilpailullisten hyveiden edustaja, joka ei kestä tilannetta, jossa hän ei saa kaikkea, mitä haluaa, tai kykene kaikkeen, mihin pyrkii (Jones, 1970; Kahlos, 4.7.2018). Aias pettyy, kun ei saa Akilleuksen asepukea. Puku annettiin kaikkein suurinta sankaruutta sodassa osoittaneelle taistelijalle. Se annettiin Odysseukselle. Tällöin Aias saa mielettömyyskohtauksen. Jumalatar Pallas Athene kertoo Odysseukselle:

”Siinä, samassa hän ryntäsi hakkaamaan sarvipäitä kuoliaaksi, viskoi niiden palasia ympärilleen, luuli tappavansa omin käsin, milloin kahta Atreuksen poikaa, milloin mitään päällikköä... Kun hän sitten taukosi puuhistaan, hän satoi kaikki eloonjääneet naudat ja kaikki lampaat ja kiskoi ne tänne sotaleiriin luullen saalistaan miehiksi eikä sarvekkaiksi. Nyt hän kiduttaa noita sidottuja uhreja sisällä majapaikassaan.” (Sofokles, 2018, s. 122)

Ajatukseen sielussa vaikuttavista vastakkaisista voimista sisältyy jo aihiona myöhemmin eurooppalaisessa ajattelussa keskeiseksi osoittautunut ajatus ihmisen mielen jakautuneisuudesta, kompleksisuudesta ja ristiriidoista. Omana aikamme tämä ajatus kompleksisuudesta ja ristiriitaisuudesta on tuottanut erilaisia eksplikaatioita. Näitä ovat esimerkiksi myytti hyvän ja pahan tiedon puusta, kristinuskon ajatus synnistä ja jumalan mielen mukaisesta elämästä, romantiikan ja Freudin ajatukset tietoisuudesta ja tiedosta-

mattomasta, Lacanin teoria mielen varhaisesta jakautuneisuudesta ja niin edelleen. Myös protestanttisen sielunhoidon ja modernin psykoterapian kehityksen taustalla on sama ajatus mielen kompleksisesta rakenteesta ja ihmistä eri suuntiin repivistä ristiriidoista (Ellenberger, 1970). Tämä on itsestään selvästi psykodynaamisten psykoterapioiden lähtökohta, mutta se on löytänyt tiensä myös kognitiivisiin psykoterapioihin skeematerapian muodossa. Saattaa olla, että ajatus mielen kompleksisuudesta ja ristiriitaisuudesta myös jakaa psykoterapioita. Voi olla, että HOT-terapiat ja ratkaisusuuntautuneet terapiat ovat itse asiassa syntyneet erilaisesta aatehistoriallisesta maaperästä.

Valtion neljännessä kirjassa Platon esittää uuden käsityksen sielun rakenteesta. Sielussa säilyvät edelleen himosielu (irrationaalinen osa) ja järkisielu (rationaalinen osa), mutta nyt sielussa on kolmaskin osa eli intosielu. Intosielua voisi kuvailla jonkinlaiseksi energian, voiman ja pystyvyyden keskukseksi, joka ihanteellisessa tapauksessa toimii yhdessä järkisielun kanssa ja pitää himosielusta tulevia impulsseja kurissa. Tätä kolmannen sielunosan tulemistä Platonin sieluoppiin voidaan ymmärtää joko siten, että Platonin ajatus sielun rakenteen ja valtion rakenteen analogisuudesta vaatii sitä, tai niin, että Platonin havainnot maailmasta, ja etenkin Ateenan rappiosta, edellyttävät sotilaallisen voiman läsnäoloa sekä yhteiskunnassa että sielussa. Platonin havainnot Ateenan demokratian kohtalosta sen joutuessa poliittisten demagogien temmellyskentäksi ja myös oligarkkien toteuttaman vallankumouksen tyrannimaisuus ja verisyys lienevät vaikuttaneet Platonin ajatukseen, että pelkkä järki ei riitä himosielusta tulevien destruktiivisten impulssien hallitsemiseen. Edellä jo mainittu kognitiivisten terapioiden uusimpaan aaltoon kuuluva HOT-terapia sijoittuu Platonin uudessa sieluopissa luontevoimimmin osaksi intosielua. HOT-terapialle tyypillisellä arvotyöskentelyllä on sama tehtävä sielun kokonaisuudessa kuin intosielulla Platonin sieluopissa. HOT-terapien työskentelyn lähtökohtana ei ole sielun kompleksinen ja ristiriitainen kokonaisuus, vaan siinä työskennellään intosielun valmentamiseksi järkisielun liittolaiseksi himosielusta tulevia impulsseja vastaan.

Koska Platonin käsitys sielun ja valtion organismisuudesta johtaa sielun ja valtion suhteen näkemiseen analogisena, sieluoppia ei voi täysin ymmärtää tuntematta Platonin ihanteellisen valtion utopiaa, jonka hän esitti sieluopin yhteydessä *Valtion* neljännessä kirjassa (Platon, 1981, 427d–435a). Keskustelun lähtökohtana on kysymys, minkälaisen valtion voidaan sanoa olevan perushyveiden mukaisesti viisas, urhea, järkevä ja oikeudenmukainen. Platonin hyveiden määrittelyssä näkyy kreikkalaisen yhteiskunnan kehitys Homeroksen kuvaamasta tilanteesta 800–700-luvulla ennen ajanlaskun alkua kohti kaupunkivaltioiden kukoistusta 400-luvulla ennen ajanlaskun alkua. Platonin luettelemat hyveet ovat itse asiassa kaikki sellaisia, jotka liittyvät niihin ominaisuuksiin, jotka tekevät elämisen poliiksen muodostamassa yhteisössä mahdolliseksi. Homeeriset hyveet kuuluivat useimmiten sankareille ja aristokraateille ja olivat luonteeltaan kilpailullisia. Platon kritisoikin Homerosta siitä, että kaikki tämän kertomukset eivät olleet omiaan kasvattamaan poliiksen tarvitsemää kansalaisuutta.

Hyvekäsityksen muuttuminen siirryttäessä homeerisesta yhteiskunnasta kaupunkivaltioon herättää myös yleisemmän kysymyksen psykologisten teorioiden ja psykoterapeuttisen toiminnan sosiokulttuurisesta määräytyneisyydestä. Jos kerran Platonin käsitys sielun rakentumisesta liittyi Ateenan kaupunkivaltion poliittisiin kohtaloihin, on syytä esittää kysymys myös nykyisten psykologisten teorioiden ja psykoterapiakäytäntöjen sitoutumisesta ja riippuvuudesta oman aikamme sosiopoliittiseen tilanteeseen. Modernia empiiristä tiedettä ei voi täysin ymmärtää pelkästään sen sisäisestä logiikasta ja lähtökohdista käsin. Hyvänä esimerkkinä tällaisesta prosessista on egopsykologian ja luonnontieteellisen lääketieteen pyrkimys liittoutua toistensa kanssa toisen maailmansodan jälkeen Yhdysvalloissa. Usko luonnontieteellisen skientismin voittokulkuun kutsui psykoanalytikoita tulkitsemaan omaa alaansa skientististen lähtökohtien mukaisesti (Bergman, 2000). Ernst Kris muotoili tässä hengessä käsityksensä psykoanalyysin paikasta vuonna 1953 seuraavasti:

”Psykoanalyysi on uuden ihmistieteen [*science of man*] polttopiste. Siinä leikkaavat tämän uu-

den tieteen päälinjat, jotka ovat vielä hajallaan. Psykoanalyttinen terapia ja psykoanalyttinen psykiatria sisältävät sen tietoperustan, jonka varaan uusi ihmistiede voi rakentua.” (Kris, 1953, s. 475; suom. tekijä)

Krisin julistus uudesta psykoanalyttisesta ihmistieteestä lausuttiin historiallisessa tilanteessa, jolloin egopsykologia oli liittynyt aikakauden psykiatria osana modernin aikakauden luonnontiedettä. Hartmannin johdolla amerikkalainen psykoanalyysi pyrki täsmentämään käsitteistöään ja pitämään huolta, että psykoanalyttinen teorianmuodostus täyttää luonnontieteellisen metodologian ehdot (Bergman, 2000). Niinpä Krisin lausuma tulee ymmärtää samanhenkiseksi julistukseksi kuin Freudin (1895/1950) *Entwurf* 60 vuotta aiemmin.

Platonin Ateenan sosiopoliittisen rappion analysointi johti pohtimaan valtion oikeudenmukaisuuden ja sielun hyveellisuuden rakenteellisia ehtoja. Platonin mielestä valtion oikeudenmukaisuus toteutuu parhaiten silloin, kun valtion kansalaiset jakautuvat kolmeen ryhmään, joilla jokaisella on omat tehtävänsä osana organismin valtion oikeudenmukaisuuden toteuttamista: johtajiin, vartijoihin ja tuottajiin. Kullakin ryhmällä on oma idiosynkraattinen hyveensä. Johtajilla se on viisautta, vartijoilla rohkeus ja tuottajilla kohtuullisuus. Jos kukin näistä ryhmistä huolehtii omasta systemisestä tehtävästään koko valtion hyväksi, valtiosta tulee oikeudenmukainen. Platonin utopian taustaoletuksena on pessimistinen käsitys, että viisautta on vain hyvin harvojen hyve. Suurin osa ihmisistä ei voi koskaan tulla kovin paljon järjen ohjaamaksi eikä kovin viisaaksi. On helppo kuvitella, että Platonin pessimismin taustalla ovat hänen havaintonsa siitä, mihin hirmutekoihin ihmismassat pystyvät, olipa kyse sitten eliitistä tai muista kansalaisista.

Sama kolmiosainen rakenne on myös ihmisen sielussa. Platon perustelee tätä vastaavuutta sillä, että mistäpä muualtakaan utooppisen valtion eri osien tehtävät olisivat tulleet kuin ihmissielun rakenteesta (Platon, 1981, 435e, 544d). Ihanteellinen yhteiskunta on ihanteellisen sielun isomorfinen kuva. Isomorfia tarkoittaa, että sekä rakenteelliset osat että niiden väliset relaatiot vastaavat toisiaan. Sielu ja valtio ovat

isomorfisia paitsi rakenteen, myös dynamiikan suhteen. Siksi myös ihmissielussa on tuo kolmas vartijaluokkaa vastaava intosielun osa. Intosielun keskeistä tehtävää valaisee Platonin vartijaluokan ominaisuuksia kuvatessaan esittämä vertaus. Kun värjätään lankoja, valitaan kaikkein valkeinta mahdollista villaa, valmistellaan se huolella ottamaan vastaan tarkoitettu väri niin, että imeytynyt väri ei lähde langasta kulumalla eikä liottamallaan. Vartijoiden suhteen tämä väri on käsitys siitä, mikä on pelottavaa ja mikä taas turvallista. Vartijaluokan tehtävänä on säilyttää pelottavan ja turvallisen taju niinäkin hetkinä, jolloin vilu, nälkä, himot ja halut uhkaavat peittää tuon ymmärryksen alleen. Tällaista instanssia Platon koki valtion tarvitsevan turvaksi sisäisiä ja ulkoisia vihollisia vastaan, ja samantyyppisen instanssin Platon asetti myös osaksi ihmissielua järkiselun rinnalle taistelemaan himosielusta tulevia yllykkeitä vastaan.

Hieman pilke silmäkulmassa voidaan todeta: Jos Platonin sielu hakeutuisi modernina aikana psykoterapiaan, se tekisi niin sielua repivien impulssien, toimijuuteen liittyvän ristiriitaisuuden ja heteronomian vuoksi. Psykoanalyttiset terapiat lähestyisivät kärsivää Platonin sielua sielun kokonaisuuden ristiriitaisuuden ja monikerroksisuuden näkökulmasta, ensimmäisen aallon kognitiiviset terapiat ja ratkaisusuuntautuneet terapiat järkiselun voimistamisen kannalta, ja HOT-terapiat pyrkisivät arvotyöskentelyn avulla voimistamaan ja kasvattamaan intosielusta järkiselulle voimakkaamman liittolaisen. Näin Platonin sieluoppiin on sisäänrakennettuna kysymyksiä ja lähestymistapoja, joita on eksplikoitu moderneissa psykoterapioissa. Platonin sieluopin merkitys ei rajoitu keskusteluun Platonin filosofian ja psykoanalyysin välisestä suhteesta, vaan se asettuu vuoropuheluun psykoterapian olemuksen kanssa kokonaisuutena.

FREUDIN JA PLATONIN KOLMIOSAINEN SIELU

Platonin malli tuo kolmijakoisuudellaan helposti mieleen Freudin toisen topografian, jossa mieli käsitteellistetään kolmen instanssin tai funktion muodostamaksi kokonaisuudeksi: mieli koostuu osista *Es*, *Ich* ja *Über-Ich* (Freud, 1923/1993).

Freudin ja Platonin sieluopeilla on myös samanlainen yhteys oman aikansa yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Platon joutui muokkaamaan alkuperäistä kaksiosaista malliaan ainakin osittain peloponnesolaissodan esille tuoman ihmissielun destruktiivisuuden ja irrationaalisuuden vuoksi. Jotta sosiaalinen elämä poliksessa olisi mahdollista, tarvittiin myös vartijaluokka torjumaan sisäisiä ja ulkoisia vihollisia. Ja samaan tapaan ihmisen sieluunkin tarvittiin eräänlainen vartijaluokka, vaikkei Platon sitä toki niin määritellytkään.

Samanlaista kehitystä on aistittavissa myös Freudin toisen topografian taustalla, vaikka kyseessä onkin perusteellisempi metapsykologian uudelleenarviointi kuin Platonilla. Ei voi välttyä ajatukselta, että Freudin yliminän (*Über-Ich*) ja Platonin vartijaluokan taustalla on osittain samantyyppistä kokemusta, jossa sekä yhteiskunta että yksilö tarvitsevat sisäisen agentin suojakseen sisäisiä yllykkeitä vastaan. Sekä Platon että Freud uudistivat teoriaansa sotakokemusten katveessa. Sekä Platon että Freud kirjoittivat oman aikakautensa maailmansodan järkyttävästä tuhovoimasta ja ihmisestä paljastuvasta destruktiivisuudesta. Seuraava katkelma sodan varjossa syntyneestä Freudin (1916/2015) kirjoituksesta *Vergänglichkeiten* voisi hyvin kuvata myös Platonin kokemuksia peloponnesolaissodasta:

”Sota ei tuhonnut ainoastaan kaunista maisemaa, jonka läpi se kulki, ja taideteoksia, jotka tulivat sen tielle, vaan myös mursi ylevän uskomme kulttuurimme saavutuksiin, ihailumme monia ajattelijoita ja taiteilijoita kohtaan, sekä toivomme siitä, että erimielisyydet kansojen ja rotujen välillä vihdoin olisi voitettu. Se tahrasi tieteen puolueettomuuden ihanteen, paljasti viettielämämme kaikessa alastomuudessaan, ja päästi meissä valloilleen pahat henget, jotka jo luulimme iäksi kesyttäneemme satojen vuosien aikana hankkimamme korkean sivistyksen avulla.” (Freud, 1916/2015, s. 50)

Platonin ja Freudin psykologioiden sukulaisuutta ei tule kuitenkaan liioitella. Se liittyy samantyyppiseen syntykontekstiin ja jossain määrin samantyyppisiin kompleksisen sielun eri osien funktioihin. Platonin ja Freudin ajatusten

ajallinen etäisyys tulee puolestaan näkyviin erilaisessa käsityksessä ihmisen yksilöllisyydestä ja sen suhteesta ympäröivään yhteiskuntaan. Platonille, kuten kaikille klassisen kauden kreikkalaisille, keskeistä oli ajatus ihmisestä yhteisöllisenä poliiksen jäsenenä. Ajatus individualismista ja ihmisestä yhteisöstä riippumattomana oli Platonille vieras.

Individualismi meidän tuntemassamme mielessä syntyi myöhemmin. Se on kasvanut kahdesta lähteestä. 1300-luvulla fransiskaaneologit Duns Scotus ja Vilhelm Occamilainen kehittivät ajatusta, joka käänsi aristoteelisen rationaalisen hegemonismin pelikuvakseen. Aristoteleen ajattelussa ihmisen tahto tai halu ovat alisteisia järjelle. Voluntaristisessa psykologiassa sen sijaan ihmisen yksilöllinen tahto on ensisijainen psyykinen apparaatti, johon järki on vain välineellisessä suhteessa. Freudia ja psykoanalyysia voidaan pitää uskollisina individualismin ja valistuksen perillisinä, joille järki ja ymmärrys olivat keinoja vapautua, tai ainakin selviytyä, yhteisöllisestä pakkovallasta. Tästä samasta näkökulmasta esimerkiksi Theodor Adorno, Max Horkheimer ja Jürgen Habermas pitivät psykoanalyysia emansipatorisen ideologiakritiikin edustajana ja mallina (Habermas, 1972/2017; Horkheimer & Adorno, 2008; Kotkavirta, 2015).

Freud oli ensimmäisessä topografiassaan pitänyt riittävänä käsitteellistä ihmisen mieli kahden osan tai prinssiin, tiedostamattoman (tarkemmin ilmaistuna erityisesti dynaamisen tiedostamattoman) ja tietoisuuden välisen dialektiikan luomukseksi. Mieli rakentuu tässä mallissa tiedostamattomasta ja tietoisuudesta, mutta funktionaalisesti mielen toiminta on nähtävissä mielihyväperiaatteen ja realiteettiperiaatteen välisenä kamppailuna. Näin muotoiltuna Freudin ensimmäinen topografia tulee ehkä intuitiivisesti kaikkein lähimmäksi Platonin kuvaamaa kaksiosaista, järkisielun ja himosielun muodostamaa kokonaisuutta. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen Freud esitteli muuttuneen käsityksensä ja muotoili keskeisissä metapsykologisissa kirjoituksissaan uudenlaisen käsityksen ihmisen mielestä.

Artikkelit *Massenpsychologie und Ichanalyse* (Freud, 1921/2010) ja *Trauer und Melancholie* (Freud, 1917/2005) merkitsivät jo murrosvaihet-

ta Freudin ajattelussa, mutta vasta 1920-luvulla muutos tuli konkreettisesti näkyviin ajatuksissa kuolemanvietistä ja toisesta topografiasta, jossa Freud siis tavallaan esitteli oman muunnelmansa Platonin järkisielusta, himosielusta ja intosielusta. Freudin mielen teoria ei tietenkään ole suoraan jatkoa Platonin teorialle, vaikka tuntuukin epätodennäköiseltä, että Freud ei olisi lainkaan tuntenut Platonin psykologiaa. Sen sijaan Platonin ja Freudin spekulatiot noussevat samasta eksistentiaalisesta kokemuksesta, jossa mieli näyttyy introspektiivisesti kompleksisena kokonaisuutena. Platonin ja Freudin ajattelun samanlaisuus, mutta myös heidän filosofoidensa vieraus, tulee näkyviin tarkasteltaessa Platonin vartijaluokaksi tulkittua intosielua ja Freudin teoriaa yliminästä.

Artikkelissa *Trauer und Melancholie* Freud (1917/2005) ennakoii yliminän olemassaoloa havaitessaan, että melankolisen ihmisen minästä on irronnut kriittinen ja pilkallinenkin instanssi, joka arvioi kriittiseen sävyyn minää, josta se on alun perin eriytynyt. Varsinaisen teorian yliminästä hän esitti muutamaa vuotta myöhemmin artikkelissa *Ich und Es* (Freud, 1923/1993). Yliminä sisältää yksilön käsitykset moraalisesti hyvästä ja tuomittavasta. Se sisältää myös sisäistetyssä muodossa käsityksiä ympäröivän yhteiskunnan arvostuksista ja ihanteista. Yliminässä sijaitsee myös yksilön minäihanne. Yliminän kehitys on kuitenkin varsin monimutkainen ja monivaiheinen prosessi. Yliminä on oidipuskompleksin perillinen siinä mielessä, että kun lapsen halu, joka on kohdistunut vanhempiin, muuttuu samaistumiseksi, lapsi sisäistää vanhemman arvot, ihanteet ja halut osaksi omaa muodostumassa olevaa persoonallisuuttaan. Kehitystä mutkistaa ihmisen alkuperäinen biseksuaalisuus. Lapsen kummatkin vanhemmat ovat sekä lapsen halun että samaistuksen kohteina. Tästä syntyy lapsen kehittyvään mieleen saostuma, josta sittemmin kehittyy yliminä. Tilanne ei kuitenkaan ole aivan näinkään yksinkertainen. Ensinnäkin näyttää siltä, että kehittynyt lapsi ei sisäistäkään vanhempiensa eksplisiittisiä arvoja, vaan pikemminkin heidän yliminänsä, joka on vanhemmille itselleenkin suurelta osin tiedostamaton. Yliminästä tulee paitsi perinteen ja kulttuurin arvojen ja ihanteiden välittäjä, myös aggressori, joka hyökkää isäntäänsä vastaan.

Samaistumisprosessi itsessään ei ole yksinkertainen. Lapsi sisäistää identifioituessaan vanhempiinsa kyllä käskyn, millainen hänen pitää olla, mutta hän sisäistää myös alkuperäiseen haluun liittyvän kiellon, mitä hän ei saa haluta. On jotain sellaista, joka varataan edelleen samaistumisen alkuperäisille kohteille. Tätä samaistumisprosessin epätäydellisyyttä Freud kutsuu energeettiseksi reaktionmuodostukseksi (Freud, 1923/1993; Gay, 1990).

Vaikka Platonin intosieli ja Freudin yliminä ovat syntyneet saman tyyppisestä introspektiivisestä kokemuksesta, niiden epistemologinen luonne on erilainen. Platonin lähtökohtana on uskomus, että moraalisesti hyvässä on kysymys tiedosta eikä vaihtuvista mielipiteistä. Toisin sanoen sielun vartijaluokan toiminta perustuu muuttumattomiin moraalisiin normeihin, jotka kuuluvat Platonin kaksitasoisen todellisuuskäsityksen mukaisesti ideoiden muuttumattomaan maailmaan. Freud puolestaan tulee käsityksessään yliminästä naturalisoineeksi yhteisössä periytyvän moraalikoodin. Platon edustaa uskollisesti klassiselle kreikkalaiselle ajattelulle tyypillistä ajatusta, että tieto voi kohdistua vain asioihin, jotka ovat muuttumattomia. Platonin ratkaisussa tieto kohdistuu empiirisen maailman takana olevaan ideoiden maailmaan. Hieman myöhemmin teoriassaan muodosta ja materiasta Aristoteles hylkäsi ajatuksen erillisestä ideoiden maailmasta, mutta säilytti näkemyksen tiedon kohdistumisesta muuttumattomaan (Knuuttila, 1983). Freud on tässäkin asiassa valistuksen aito perillinen luodessaan yliminän käsitteellä varhaista empiiristä psykoanalyttista ideologiakritiikkiä.

Kysymys naturalismista ja idealismista psykoterapian ymmärtämisessä on keskeinen myös modernina aikana. Naturalistisessa näkökulmassa psykoterapeuttiset interventiot ymmärretään siten, että ne ovat oire- tai syndroomaspesifejä. Idealismi puolestaan viittaa käsitykseen, että psykoterapian käsittämistä ja siihen liittyviä interventioita tulee tarkastella myös yleisinä, tiettyssä mielessä historiattomina suhteessaolon perusmalleina. Esimerkiksi psykoterapeuttisen suhteen käsittämässä tapahtuneita muutoksia voidaan tarkastella joko yksilön psyykkiseen kehitykseen liittyvinä spesifeinä naturalistisina vastauksina potilaan psykopatologiaan tai perustavaa laatua

olevina idealistisina psykoterapeuttista suhdetta konstituivina tekijöinä. Etenkin psykoanalyysin parissa on ollut tavallista luoda uudenlaisia käsittämisen tapoja potilaiden erilaisiin psykodynaamisiin muodostelmiin. Erilaiset vaihespesifit mallit ovat esimerkkejä tällaisesta lähestymistavasta. Vaikkapa Veikko Tähkän (1993) magnum opus *Mind and its treatment* rakentuu tällaiselle ajattelulle.

Samaan aikaan näyttää siltä, että eräistä alun perin vaihespesifeistä näkökulmista on viime aikoina tullut yleisiä tapoja käsittää potilaan ja terapeutin välistä vuorovaikutusta esimerkiksi relationaalisen psykoanalyysin piirissä. Myös integratiivisen psykoterapian ja sittemmin myös kognitiivisen psykoterapian suhdetta korostavia näkemyksiä voidaan metatasolla tulkita empiiriseen tuloksellisuustutkimukseen viittaavaksi naturalisoiduksi käsitykseksi psykoterapeuttisesta tilanteesta. Mutta niitä voidaan lähestyä myös idealistisemmin kuvauksena psykoterapeuttisesta tilanteesta sinänsä, jolloin relationaalisuudesta tulee psykoterapeuttisen suhteen olemuksellinen aines.

Yhteenvedona voidaan todeta, että Platon ja Freud jakavat käsityksen mielen kompleksisesta luonteesta, mutta ovat historiallisista syistä eri mieltä moraalinormiston tieto-opillisesta statuksesta. Platon on tässäkin rationalisti ja Freud – ainakin varauksin – empiristi. Toisaalta, jos Platonin intosielen vartijaluonnetta ja Freudin yliminän toimintaa tarkastellaan funktionaalisesta näkökulmasta, tilanne näyttääkin erilaiselta. Sekä Freud että Platon kartoittavat niitä psykologisia ehtoja, jotka tekevät yhteisössä elämisen ihmisille mahdolliseksi. Sekä Platon että Freud päätyivät ajattelemaan, että sekä yhteisössä että yksittäisen ihmisen sielussa täytyy olla jotain, joka kontrolloi inhimillistä destruktiivisuutta. Platonille, kuten klassiselle kreikkalaiselle ajattelulle yleensäkin Sofokleen jälkeen, elämä poliksessa oli hyvän elämän itsestään selvä edellytys. Freudin näkökulma oli pessimistisempi. Ihminen on erittäin huonosti varustettu yhteisölliseen elämään, mutta toisaalta elämä toisten yhteydessä on ainoa elämä, joka ihmiskunnalle on tarjolla.

KOMPLEKSINEN SIELU, AKRASIA JA MODERNI PSYKOTERAPIA

Lähtökohtanamme oli kysymys akrasiasta ja sen ymmärtämisen merkityksestä psykoterapialle. Totesimme, että *Protagoraassa* eksplisiittisesti esitetty näkemys on ongelmallinen, koska siinä tullaan kieltäneeksi akrasian mahdollisuus. Arkikokemus näyttää kuitenkin osoittavan, että akraattisia kokemuksia on olemassa.

Edeltävän tarkastelumme perusteella on mahdollista, että akraattisessa teossa jokin muu sielun osa kuin järkisielu on ottanut sielun valtaansa ja aiheuttaa teon, joka järkisielun näkökulmasta ei ole paras mahdollinen juuri tässä tilanteessa. Tällainen tulkinta on kuitenkin ongelmallinen. Voidaan kysyä, pystyykö himosielu päämäärään kohdistuvaan harkintaan (ns. homunculus-ongelma). Jos himosielu tulkitaan erilaisia irrationaalisia himoja ja haluja sisältäväksi varastoksi, voidaan kysyä, minkälaisia kognitiivisia kykyjä tällaisella instanssilla voidaan katsoa olevan. Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä muistaa, että tarkoituksena ei ole ratkaista tietoisuuden filosofista ongelmaa (homunculus-ajattelun ja kartesiolaisen teatterin kritiikistä ks. esim. Dennett, 1999). Sen sijaan kysymys on ihmisen kokemuksellisen elämismailman rakenteen käsittämistä. Paralleelista keskustelua persoonallisesta ja alipersonallisesta aineksesta ihmisen mielen toiminnassa on käyty myös kognitiotieteiden ja psykoanalyysin välillä. Kognitiotieteissä yleinen käsitys tiedostamattomasta alipersonallisena instanssina ja psykoanalyttinen käsitys tiedostamattomasta syvästi persoonallisena ihmisen kokemukseen ja toimintaan vaikuttavana kerrostumana asettavat uudestaan kysymyksen sielun osien kyvystä päämäärätionaaliseen toimintaan.

Platon asettuu *Valtio*-dialogissa sille kannalle, että kaikilla sielun osilla on kyky päämäärään kohdistuvaan toimintaan. Toisin sanoen niiden toiminnan voidaan katsoa perustuvan evaluatiivisiin uskomuksiin. Kun sielunosat samaistetaan voimiin, jotka taistelevat kokonaissielun hallinnasta, kysymykset ihmisen autonomiasta ja toimijuudesta tulevat ongelmallisiksi. Piiryy kuva lastu lainehilla -tyyppisestä inhimillisestä kohtalosta. Platon palaa tähän teemaan myöhemmin

viimeisessä dialogissaan *Lait*, jossa hän tuntuu ajattelevan ihmisellä olevan ainakin rajallista autonomiaa suhteessa tätä riepotteleviin voimiin. Modernin ihmisen näkökulmasta esitetty ongelma ei ehkä tunnu kovinkaan hankalalta. Meille on luontevaa ajatella, että ihmisellä on myös tahto, jonka varassa hän voi tehdä erilaisia päätöksiä ja kuunnella refleктоivasti häntä eri suuntiin repiviä ääniä. Mutta antiikin aikana tällaista näkökulmaa ei ollut vielä olemassa. Tahdolla ei ollut antiikin filosofiassa sellaista asemaa kuin sillä on meidän ajattelussamme. Mielenkiintoisella tavalla nykyaikainen keskustelu epävakaasta persoonallisuushäiriöstä ja sen hoidosta on tuonut kysymykset sielun osien autonomiasta ja tahdon tai järjen mahdollisuuksista kaitsea tuota ristiriitaista laumaa jälleen ajankohtaisiksi. Kuten Harri Valkonen (2018) on huomauttanut, nykyiset tavat käsitteellistää epävakaata persoonallisuushäiriötä perustuvat nimenomaan käsitykseen sielun osien puutteellisesta koordinaatiosta.

Aristoteleella oli ehkä aavistus tällaisesta mahdollisuudesta, mutta ei sen enempää. Hänhän ajatteli, että käytännöllisen järjen (*fronesis*) laskevan osan tehtävänä on selvittää, mitä tiettyssä tilanteessa tulee tehdä. Selvityksen lopputuloksen ja toiminnan välisenä välittävänä terminä on *probairesis*. Se voidaan kääntää valinnaksi, mutta kuten Simo Knuutila (1983) on huomauttanut, kysymys ei ole valinnasta modernissa mielessä, vaan ainoastaan teknisestä termistä. Meille tuttu tapa ajatella tahtoa ja haluamista on tullut mahdolliseksi vasta myöhemmin myöhäiskeskiajalla, jolloin voluntarismi (lat. *volō*, haluta) sai alkunsa ja ajatus järjen hegemoniasta sai vähitellen väistyä. Silloin myös akrasian tulkinta muuttui. Alettiin ajatella, että järki voi antaa ainoastaan toimintasuosituksia, mutta ihmisessä oleva tahto tai halu valitsee ja päättää. Siinä luotiin myös perusta modernille psykoterapialle.

Modernissa mielenfilosofiassa on tosin pyritty ratkaisemaan akrasian ongelma turvautumatta ylimääräisiin mentaalisiin käsitteisiin kuten tahtoon. Näiden sinänsä eleganttien ratkaisujen ongelmaksi jää sama ontoutuden tunne kuin jo R. M. Haren ratkaisussa. Ne ratkaisevat kyllä loogisen ongelman, mutta eivät psykologista ongelmaa. Ne antavat elegantin kuvauksen tietämättömyydestä johtuvasta akrasiasta, mutta eivät ratkaise varsi-

naista akrasiaa, jossa ihminen varsin hyvin tietää, miten olisi järkeväntä toimia, mutta hän tahtoo kuitenkin toimia toisin. Kaikesta huolimatta ihmisten arkisissa kokemuksissa juuri varsinainen heikkotahtoisuus näyttää todelliselta kokemuksesta.

Ajatus sielua repivistä ristiriidoista ratkaisee tämän ongelman. Se, mikä näyttää akrasialta, onkin loppujen lopuksi vain tiedon epätäydellisyyttä (aivan kuten Platon *Protagoraassa* ja sekä R. M. Hare että Donald Davidson esittivätkin). Tosin tiedon puute tässä yhteydessä liittyy puutteelliseen reflektiiviseen ymmärrykseen mielen rakentumisesta ja toiminnasta. Mielen ristiriitaisuus, josta ihminen ei välttämättä ole tietoinen, johtaa sekä siihen, että hän aidosti kokee toimivansa vastoin parempaa tietoaan, että siihen, että kaikki näkökulmat huomioiden hän ei tee niin. Ihminen voi kokea akraattisia tilanteita, mutta akraattisuus johtuu vain siitä, että hän ei ole täysin tietoinen oman mielensä sisällöistä. Varsinainen akrasia on mahdollista fenomenologisesti, mutta ei epistemologisesti. Mielellisyyden monikerroksisuus on avain akrasian psykologiseen ymmärtämiseen, ja se tulee ottaa huomioon myös sekä heikkotahtoisuuden synnyttämän filosofisen ongelman ratkaisuihin että etenkin kaikissa psykoterapian olemusta määrittävissä tarkasteluissa, olipa kyse sitten psykoterapiasta itsestään tai psykoterapiaan kohdistuvasta tutkimuksesta.

Sarah Stroud on nähdäksemme oikeassa todetessaan, että loogisesti ja psykologisesti uskottavan akrasian selityksen täytyy sisältää sekä internalistinen että eksternalistinen komponentti. Äärimmäinen internalismi ja äärimmäinen eksternalismi ovat Skylla ja Kharybdis, jotka sellaisen käsityksen tulee väistää. Akrasian selityksen täytyy olla kaksitasoinen, jossa toisaalta pidetään kiinni evaluatiivisten lauseiden toimintaa ohjaavasta kieliopista, mutta samalla otetaan huomioon ihmismielen kompleksinen ja ristiriitainen luonne.

Sekä Platonin psykologian että akrasian filosofisen ymmärtämisen näkökulmasta psykoterapian käytännön ja psykoterapiateorioiden tulisi voida sisällyttää itseensä käsitys kompleksisuudesta ja ristiriidasta. Sokraattisen dialogin muuntuminen sokraattiseksi ironiaksi on ymmärrettävissä juuri tästä näkökulmasta. Ironia on usein ollut keino

tavoittaa inhimillisen kokemuksen ristiriitaisia puolia. Sitä ovat käyttäneet niin Platon kuin Kierkegaardkin. Viime vuosina erityisesti Jonathan Lear ja Richard Rorty ovat kiinnittäneet huomiota ironiaan (Bernstein, 2016; Lear, 2011). Psykoanalyysi ja skeematerapia liittyvät moderneina vastauksina luontevasti tähän kompleksisuutta korostavaan perinteeseen.

Jos tarkastellaan erilaisia psykoterapioita suhteessa Platonin sieluoppiin, käy toisaalta ilmi, että konfliktin lisäksi psykoterapeuttiset vastaukset voivat asettua toisinkin. Kuten jo aiemmin todettiin, perinteinen kognitiivinen psykoterapia ja Gestalt-terapia tulevat helpoimmin ymmärrettäviksi, jos sielu mielletään eheäksi monoliittiseksi kokonaisuudeksi. HOT-terapioille keskeinen arvotyöskentely liittyy ne osaksi intosielua. Näissä terapioissa pyritään vahvistamaan intosielua järkiselun liittolaisena.

Tunnekeskeisten terapioiden asema on moniulotteisempi. Niissähän ei pyritä niinkään ajattelun vaan tunnekokemuksen selkiyttämiseen ja estyneiden primaarien tunteiden kokemiseen. Platonin alkuperäinen tunneteoriat sijoitti tunteet himosieluun. Tästä näkökulmasta Platonin tunneteoriat ja tunnekeskeisiä terapioita voisi pitää yhteensopimattomina. Mielenkiintoista kyllä, kuten esimerkiksi Simo Knuutila (2004) on todennut, Platonin tunneteoriat alkoi muuttua *Valtio*-dialogin jälkeen. Osa tunteista sijoittui myöhemmin Platonilla ja varhaisella Aristoteleella osaksi järkiselua. Järkiselun toiminta jakautui kognitiiviseen ja emotionaaliseen komponenttiin. Tästä näkökulmasta tunnekeskeiset terapiat tavoittelevat sekä tunnemassan jäsentymistä ja asianmukaista sijoittumista kolmiosaisen sielun eri funktioihin että parempaa järkiselun emotionaalisen ja kognitiivisen toiminnan välistä koordinaatiota.

LOPUKSI

Esitetty psykoterapian olemusta valottava tarkastelu johtaa kolmeen huomautukseen. Ne koskevat psykoterapiatutkimusta, psykoterapiaa repliikkinä jo antiikin aikana tunnistettuun inhimilliseen perustilanteeseen sekä tarvetta psykoterapiailmiön yhteiskunnalliselle tarkastelulle.

1) Psykoterapiatutkimus näyttäytyy kokonaisuutena, jossa on kuusi keskeistä aluetta: vaikutavuustutkimus, prosessitutkimus, potilaskokemustutkimus, käsitetutkimus, psykoterapiailmiön yhteiskunnallinen analyysi ja psykoterapian aatehistoriallinen tutkimus osana länsimaista kulttuurihistoriaa. Empiirinen tutkimus yksinään ei kykene antamaan vastausta kysymyksen psykoterapian olemuksesta. Ontologinen kysymys psykoterapiasta edellyttää filosofisen tarkastelun ja empiirisen tutkimuksen vuorovaikutusta. Parhaimmillaan tästä syntyy itseään voimistava kehä, jossa empiirinen tutkimus ruokkii ja juurruttaa psykoterapian ontologista analyysia ja jossa psykoterapian filosofinen analyysi ohjaa empiiristä kysymyksenasettelua hedelmöittäen sitä. Jos halutaan luoda kokonaiskuva psykoterapian olemuksesta, psykoterapiasta psykoterapiana, tutkimuksen täytyy muodostaa kokonaisuus, jossa kaikki dimensiot ovat tasapainoisella tavalla esillä. On selvää, että nykytilanteessa kaikki osa-alueet eivät ole yhtä kehittyneitä.

2) Vaikka modernilla psykoterapialla ei olekaan suoraa vastaavuutta Platonin filosofian kanssa, ne kysymykset, joihin psykoterapia on etsinyt vastauksia, tunnistettiin jo antiikin aikana, ja niihin annettiin oman aikansa kontekstissa vastauksia, jotka ovat moderninkin psykoterapian kannalta mielenkiintoisia. Psykoterapia liittyy eurooppalaiseen aatehistoriaan repliikkinä kysymyksenasetteluihin, joita muiden muassa Platon esitti. Tämä ei olekaan yllättävää, koska antiikin aikana filosofia, elämä ja taide liittyivät moniaineksiseksi kokonaisuudeksi. Puhdas akateeminen filosofia oli antiikin ajattelijoille vierasta. Kuten Hannah Arendt (1978) on todennut: Elämä ja ajattelu ovat

lopultakin yhtä. Ei voi olla toista ilman toista. Kun modernina aikana etsitään vastauksia näihin samoihin kysymyksiin, on syytä tuntea myös aiemmin esitetyt käsitykset. Psykoterapian olemuksen näkökulmasta erityisen mielenkiintoisilta jatkotutkimuksen suunnilta näyttävät Platonin dialogien kirjallinen ironia, Platonin tunneteoriat ja antiikin ajan mielen hoito ja myös stoalaisen filosofian käyttö osana modernia kognitiivista psykoterapiaa. Donald Robertsonin (2010) *The philosophy of cognitive-behavioural therapy: Stoic philosophy as rational and cognitive psychotherapy* ei ole läheskään kartoittanut ongelmakenttää kokonaisuudessaan.

3) Aivan kuten stoalaisuuskin Rooman valtakunnan kaoottisissa loppuvaiheissa, myös Platonin ja Freudin psykologiat osoittautuivat kontekstuaalisiksi teorioiksi, joiden syntyyn ja sisältöön vaikutti merkittävästi se sosiopoliittinen tilanne, jonka keskellä Freud ja Platon elivät ja johon heidän psykologiansa olivat dialogisessa suhteessa. On ilmeistä, että nykyaikanakin esitetyt näkemykset psykoterapiasta ovat kontekstuaalisesti sidottuja eivätkä suinkaan puhtaita empiirisiä teorioita, joilla ei olisi yhteiskunnallisia sitoumuksia. Näin ollen psykoterapiailmiötä ja psykoterapiateorioiden rakentumista tulee tarkastella myös yhteiskunnallisesta näkökulmasta. Sen lisäksi, että voidaan puhua tiedon sosiaalisista ja yhteiskunnallisista intresseistä (Habermas, 1972/2007), voidaan puhua myös psykoterapioiden sosiaalisista ja yhteiskunnallisista ehdoista.

Artikkeli on saatu toimitukseen 25.10.2018 ja hyväksytty julkaistavaksi 23.4.2019.

Lyhenteet

GW = Freud, S. (1991). *Gesammelte Werke: Chronologisch geordnet I–XVII*. XVIII Gesamtregister. Nachtragsband. London: Imago Publishing Co., Ltd.

Platonin teoksiin viitattaessa käytämme yleisen käytännön mukaisesti niin sanottua Stephanus-numerointia.

Lähteet

- Aisenstein, M. (2003). Does the cure come as a byproduct of psychoanalytic treatment? *Psychoanalytic Quarterly*, LXXII, 263–274.
- Arendt, H. (1978). *Life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Beck, A. (1972). *Depression: Causes and treatment*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Berger, P. & Luckman, T. (1967/1994). *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Bergman, M. S. (2000). The Hartmann era and its contribution to psychoanalytic technique. Teoksessa M. Bergman (toim.), *The Hartmann era* (s. 1–78). New York: Other Press.
- Bernstein, R. J. (2016). *Ironic life*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Binswanger, L. (1975). *Being-in-the-world: Selected papers of Ludwig Binswanger*. London: Souvenir.
- Boss, M. (1977). *I dreamt last night. A new approach to revelations of dreaming – and its use to psychotherapy*. New York: Clarendon Press.
- Burr, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- Cottone, R. R. (2017). *Theories of counseling and psychotherapy: Individual and relational approaches*. New York: Springer Publishing Company.
- Crawford, S. (2014). On the logical positivists' philosophy of psychology: Laying a legend to rest. Teoksessa *New directions in philosophy of science. The philosophy of science in a European perspective* 5 (s. 711–726). Berlin: Springer. Haettu osoitteesta <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/1489>.
- Davidson, D. (1970/1982). *How is weakness of will possible. Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, D. (1999). *Tietoisuuden selitys* (suom. T. Kartano). Helsinki: Art House.
- van Deurzen-Smith, E. & Smith, D. (1996). Is psychotherapy an autonomous scientific discipline? Teoksessa A. Pritz (toim.), *Psychotherapie – Eine neue Wissenschaft vom Menschen* (s. 19–43). Berlin: Springer.
- Ellenberger, H. (1970). *The history of unconscious*. New York: Basic Books.
- Epiktetos (2016). *Käsikirja. Enkberidion*. E-kirjat. www.teosofia.net.
- Fine, J. (2011). Laughing to learn: Irony in the Republic as pedagogy. *Polis*, 28, 235–249.
- Freud, S. (1895/1950). *Entwurf einer Psychologie*. GW. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938 (s. 375–386).
- Freud, S. (1900/1992). *Unien tulkinta* (suom. E. Puranen). Jyväskylä: Gummerus. GW II.
- Freud, S. (1905/1971). *Seksuaaliteoria* (suom. E. Puranen). Jyväskylä: Gummerus. GW V.
- Freud, S. (1916/2015). Katoavaisuudesta (suom. A. Lilja). *Psykoanalyttinen psykoterapia*, 11, 48–50. GW X, 358–361.
- Freud, S. (1917/2005). Murhe ja melankolia (suom. M. Lång). Teoksessa *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Tampere: Vastapaino. GW XIII, 246–267.
- Freud, S. (1921/2010). *Joukkopsykologia ja egoanalyysi* (suom. M. Lång). Vantaa: Moreeni. GW XIII, 73–164.
- Freud, S. (1923). ”Psykoanalyysi.” Hakuteosartikkeli. Teoksessa *Kirjoituksia psykoanalyysin teoriasta ja käytännöstä 1* (s. 76–77; suom. M. Lång). GW XIII, 211–229.
- Freud, S. (1923/1993). Minä ja Se. Teoksessa *Johdatus narsismiin ja muita esseitä* (s. 121–168; suom. M. Rutanen). Jyväskylä: Love kirjat. Gummerus Kirjapaino Oy. GW XIII, 246–267.
- Gay, P. (1990). *Freud* (suom. M. & A. Rutanen). Keuruu: Otava.
- Griswold, C. L. (2002). Irony in Platonic dialogues. *Philosophy and Literature*, 26, 84–106.
- Grünbaum, A. (1984). *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Los Angeles: University of California Press.
- Grünbaum, A. (1993). *Validation in the clinical theory of psychoanalysis. A study in the philosophy of psychoanalysis*. Madison, Conn.: International Universities Press.
- Habermas, J. (1972/2007). *Knowledge and human interests*. Cambridge: Polity Press.
- Hacking, I. (2009). *Mitä sosiaalinen konstruktionismi on?* Tampere: Vastapaino.
- Hadot, P. (1995). *Mitä on antiikin filosofia?* Tampere: Vastapaino.
- Hare, R. M. (1952). *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2008). *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Tampere: Vastapaino.
- Jones, W. T. (1970). *A history of western philosophy. The classical mind*. London: Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- Kahlos, M. (4.7.2018). Kirja-arvostelu. *Helsingin Sanomat*. Haettu osoitteesta <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000005742502>.
- Kierkegaard, S. (1844/1964). *Abdistus* (suom. E. & J. Weckroth). Jyväskylä: Gummerus. Alkuteos *Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.

- Knuuttila, S. (1983). Johdanto. Teoksessa Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* (s. 3–29). Juva: WSOY.
- Knuuttila, S. (2004). *Emotions in ancient and medieval philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kotkavirta, J. (2015). Adorno ja psykoanalyysi. Teoksessa *Tuhkaa ja timanttia* (s. 13–29). Nordenstedt: Ntamo. Books on Demand.
- Kris, E. (1953). Psychoanalysis and the study of creative imagination. Teoksessa *Selected papers of Ernst Kris* (s. 473–493). New Haven: Yale University Press.
- Kylliäinen, J. (2010). Kierkegaard. Keskeiset teokset ja ajatukset. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Haettu 31.7.2018 osoitteesta <https://filosofia.fi/node/4917>.
- Lear, J. (2011). *A case for irony*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lear, J. (2018). *Therapeutic action. An earnest plea for irony*. New York: Routledge.
- Nachmansohn, M. (1915). Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 3(2), 65–83.
- Nussbaum, M. (1994). *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Planeaux, C. (2015). The thirty tyrants. Ancient history encyclopedia. Haettu 31.7.2018 osoitteesta https://www.ancient.eu/The_Thirty_Tyrants/.
- Platon (1981). *Valtio* (suom. M. Itkonen-Kaila). Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Faidros (suom. P. Saarikoski). Teoksessa *Platon. Teokset III* (s. 145–206). Keuruu: Otava.
- Popper, K. R. (1963/1997). *Arvauksia ja kumoamisia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Raitasuo, K. (1981). Homo natura psykoanalyysin perustana – Ludwig Binswanger. Teoksessa P. Siltala (toim.), *Psykoteraapia – teoria ja käytäntö 1* (s. 80–104). Espoo: Therapie-säätiö.
- Rauhala, L. (1972). *Psykoanalyysin hermeneuttinen tieteenfilosofia*. Turun yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 2. Turku: Turun yliopisto.
- Reenpää, Y. (1974). *Ajateltua ja koettua*. Helsinki: Otava.
- Robertson, D. (2010). *The philosophy of cognitive-behavioural therapy: Stoic philosophy as rational and cognitive psychotherapy*. London: Karnac Books.
- Rohrbaugh, M. J. & Shoham, V. (2001). Brief therapy based on interrupting ironic processes. The Palo Alto model. *Clinical Psychology*, 8(1), 66–81.
- Salminen, H. (1981). Ihminen on kuin valo – Medard Boss. Teoksessa P. Siltala (toim.), *Psykoteraapia – teoria ja käytäntö I* (s. 124–142). Espoo: Therapie-säätiö.
- Simon, B. (1973). Plato and Freud. The mind in conflict and the mind in dialogue. *The Psychoanalytic Quarterly*, XLII, 91–122.
- Sofokles (2018). Sofokles. Aias (suom. T. Nuopponen). Teoksessa T. Korhonen (toim.), *Traakbiin neidot, Aias, Filokletes, Elektra* (s. 117–188). Helsinki: Teos.
- Stroud, S. (2014). Weakness of will. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2014 Edition). Haettu osoitteesta <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/weakness-will/>.
- Tenkku, J. (1981). Johdanto ja selitykset. Teoksessa *Platon. Teokset 4* (s. 384–428). Keuruu: Otava.
- Thesleff, H. & Remes, U. (1999). Esittely ja selitykset. Protagoras. Teoksessa *Platon. Teokset 1* (s. 305–309). Keuruu: Otava.
- Thukydides (1995). *Peloponnesolaissota*. Helsinki: WSOY.
- Tähkä, V. (1993). *Mind and its treatment*. Madison: International Universities Press.
- Uebel, T. (2007). Philosophy of social science in early logical empiricism. Teoksessa A. Richardson & T. Uebel (toim.), *The Cambridge companion to logical empiricism* (s. 250–277). New York: Cambridge University Press.
- Valkonen, H. (2018). *The dynamics of self-observation in patients with borderline personality disorder (BPD) diagnosis*. Joensuu: The University of Eastern Finland.
- Viinisalo, P. (1981). Lääketieteen inhimillistäminen – Viktor von Weizsäcker. Teoksessa P. Siltala (toim.), *Psykoteraapia – teoria ja käytäntö 1* (s. 105–123). Espoo: Therapie-säätiö.
- Vlastos, G. (1987). Socratic irony. *The Classical Quarterly*, 37(1), 79–96.
- von Weizsäcker, Viktor (1947). *Der Gestaltkreis, Theorie der Einheit von Wahrnamen und Bewegungen*. Stuttgart: Georg Thieme.
- Wells, A. (1997). *Cognitive therapy of anxiety disorders. A practical manual and conceptual guide*. Chichester: John Wiley & Sons Limited.
- Wittgenstein, L. (1981). *Filosofisia tutkimuksia*. Helsinki: WSOY.

**SAMPOLAHTI, T.,
& LAITILA, A.**

**About the essence of
psychotherapy and
Plato's philosophy**

Psykologia 54 122–139
Tallinna ISSN 0355-1067

This article belongs to a research project that is trying to enhance understanding of the essence of psychotherapy and psychotherapy as a part of European intellectual history. Our goals in this article are to show both that psychotherapy research is at least partly one-sided and that problems modern psychotherapy tries to solve have been there already at the dawn of classical Greek culture. By one-sided we mean that there are certain features in psychotherapy that cannot become properly understood unless we integrate them into a larger philosophical context. Our starting points are Plato's conceptions of the soul and akrasia. We concluded

that the idea of the contradictory many-sided soul helps us to understand both logical and psychological problems of akrasia and the essence of psychotherapy. On top of that it seems that Plato's conception of soul resembles ideas, questions and answers Freud and also modern psychotherapy have presented to understand and explain human experience.

Keywords:

psychotherapy, psychotherapy research, Plato, intellectual history

Authors:

Timo Sampolahti, ThM,
integrative psychotherapist,
family therapist, PhD student

Aarno Laitila, PsD,
professor,
University of Jyväskylä,
Finland

PSYKOLOGIA

JOURNAL OF THE FINNISH
PSYCHOLOGICAL SOCIETY VOL 54, NO 2

EDITOR:

Mari-Paoliina Vainikainen

SUB-EDITORS:

Heli Venhola

Taina Schakir

ASSOCIATE EDITORS:

Katariina Salmela-Aro

Simo Salminen

The journal is published
in one volume of six issues per year.

EDITORIAL ADDRESS:

Psykologia, Liisankatu 16 A,
FI-00170 Helsinki, Finland



IV

ON HEIDEGGER'S SOFA: SOME REMARKS ON PSYCHOTHERAPY FROM HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL POINTS OF VIEW

by

Sampolahti, T. & Laitila, A. (2019b)

Philosophia (2019), 48, 743–762.

<https://doi.org/10.1007/s11406-019-00132-1>

Reproduced with kind permission by Springer.



On Heidegger's Sofa: Some Remarks on Psychotherapy from Historical and Philosophical Points of View

Timo Sampolahti¹  · Aarno Laitila¹

Received: 13 July 2019 / Revised: 26 August 2019 / Accepted: 20 September 2019 /
Published online: 4 December 2019
© The Author(s) 2019

Abstract

Our starting point in this article is that the question of the essence of psychotherapy has to some extent been neglected. Its medical context has strengthened the tendency to interpret psychotherapy in general from a technical and overtly rationalistic standpoint. Instead, we would underline the importance of the philosophical and historical roots of *all* psychotherapies. In our view, it is imperative to acknowledge the antirationalistic underpinnings that have always informed the discipline. We show how speculative mysticism and the late philosophy of Martin Heidegger have proved to be indispensable tools in setting psychotherapies in their philosophical and historical context. Robert Stolorow has also recently emphasised that Heidegger's philosophy in *Time and Being* can be used to both understand and develop thinking in psychotherapies. We find it surprising that Heidegger's late philosophy has not previously been considered a promising standpoint for theoretical research and show how Heidegger's concepts of *twofold thinking* and *Gelassenheit* are useful conceptual tools in understanding various dimensions of psychotherapies.

Keywords Psychotherapy · Heidegger · Wittgenstein · Freud · Intellectual History

“I cannot totally grasp, what all I am. Thus the mind is not large enough to contain itself: but where can that part of it be which it does not contain? Is it

✉ Timo Sampolahti
timo.sampolahti@gmail.com

Aarno Laitila
aarno.laitila@jyu.fi

¹ Department of Psychology, University of Jyväskylä, Jyväskylä, Finland

outside itself or within? How can it not contain itself [How can there be any of itself that is not in itself?].”

Saint Augustine of Hippo AD 397–400.

“Reason, for a long period, meant the activity of understanding and assimilating the eternal ideas, which were to function as goals for men. Today, on the contrary, it is not only the business but the essential work of reason to find means for the goals one adopts at any given time.”

Max Horkheimer AD 1947.

1 Introduction

A friend told me the other day that his attitude to the polar night had changed. Earlier, when the days got shorter and nights longer and darker, he had found it horrifying. He tried to get more light into his home and he had started planning holidays abroad – as far south as possible. This happened every year. But then, a few years ago, *something* happened, just like that, spontaneously. Something he could not explain or understand at all. He found he could live with darkness, enjoyed it and welcomed it as a beloved friend.

We conceptualise the moment described above as comprising three components. The first is the change itself, which is concretely observable; the second is the set of psychological and neurobiological processes underlying it; and the third is the issue of the nature or the essence of this deeply personal and intuitive experience. On the one hand, moments like the above can be described using the concept of the now moment, or moment of meeting, introduced into psychotherapy research by the Boston Change Process Study Group (Stern 1998). On the other hand, following William James (1902/2010) and Ludwig Wittgenstein (1921/1974), these experiences can be described as mystical. Romain Rolland, in turn, in his letter to Sigmund Freud, described such moments as experiences of oceanic feelings (Freud 1960).

The mystical as a part of human nature was a focus of interest for all three of the above-mentioned creative minds around the beginning of the twentieth century. For Freud, it was something he was impregnated with through his Hasidic roots and which he sought to rid himself of. For James, it was an undeniable part of the human predicament and being in the world. Wittgenstein understood that while the mystical as something that we cannot comprehend with language, it is at the same time self-evidently a part - and perhaps the most meaningful part - of human experience. Psychotherapy arose in a cultural landscape characterised by *both* flourishing in the natural sciences and a strong interest in the mystical layers of human subjective experience. To us, it seems natural and inevitable that in seeking to understand psychotherapy in its philosophical context, we have to acknowledge the mystical.

Having said this, it is clear that by the word mystical we are referring on the one hand to a certain quality of subjective experience and on the other to loosely defined attitudes or ways of being that resonate with this dimension of human experience. We

are not proposing a new psychotherapeutic technique or theory; instead, we are pointing towards an ontological dimension that lies outside the rational construction of humankind and its situation in the world.

The term mystical/das Mystische does not necessarily refer to a religious world view. According to James (1902/2010) a mystical experience entails four aspects:

1. It is beyond language and rationality.
2. It has a cognitive dimension, that is more than just a feeling.
3. The experience is temporary. It is not a constant state of consciousness.
4. The role of the subject is passive. He does not try to induce the experience but simply allows him to become caught up it.

Mystical experiences do not tell us anything about the world as we see it. Reality is understandable from the logical and linguistic points of view. But as Wittgenstein eloquently stated, even if we knew every fact about the world, we would not have even started to understand life. The meaning of the world has to lie outside the world (Wittgenstein 1921/1974, 6.41). Instead of claiming anything about the world, mystical experiences are connected to an unmediated sense of meaningfulness, purposefulness and beauty.

Although that this last aspect could be said to be unimportant, to be too philosophical, to have irrelevant religious underpinnings or to be unnecessary or even harmful, we consider it to be of relevance in psychotherapy and psychotherapy research. We agree with Enckell and Enckell (2013), that the concept “moment of meeting” proposed by the Boston Change Process Study Group (BCPSG) links philosophical contemplation and empirical research in a promising way. It is an empirical and rational concept, but at the same time it presents, at least hypothetically, an opportunity to address the question about the possible mystical nature of such moments in psychotherapy. In this article, we underline the apophatic nucleus of subjective experiences in psychotherapy and propose an alternative way to analyse this mystical dimension from the standpoint of intellectual history.

Thus, we do not refer to the change itself but instead seek to capture, or at least point to, a mystical dimension that has been neglected in empirical psychotherapy research and that seems to explain empirical findings and behavioural and subjectively felt changes. We offer an auxiliary context of meaning to explain the bewildering fact that, after 60 years of modern psychotherapy research, it continues to be unclear why and how psychotherapy helps patients in emotional distress. We interpret this situation as indicating that perhaps this dilemma cannot be resolved *only* by doing better and more accurate empirical research. We believe that an alternative, hitherto neglected, dimension exists and in this article try to articulate what it might be. We claim that this dimension can be found in the intellectual heritage of the fin de siècle and that it helps to understand psychotherapy, its development and paradigms and the above-mentioned perplexities in empirical psychotherapy research.

It was a period of rich and heterogenous cultural development impregnated with both decadence and optimism. It is somehow appropriate that this period of despair, decadence and hope of a new dawn fertilised the intellectual soil in which psychotherapy came into being. During this period, many genuinely new approaches to old problems were also invented. It was a time when analytic philosophy, psychoanalysis

and expressive art started moulding the cultural landscape. In the arts, symbolism and expressive language opened up new opportunities to contemplate the human predicament (Schorske 1961/1981; Kandel 2012). As, along with the first world war, the cultural current increasingly distanced itself from romanticism, it paved the way for existentialism and modernism. In this article, we investigate what coming into being in this kind of cultural and intellectual environment meant for psychotherapy.

As is well known, meta-analyses have encountered difficulties in identifying the specific factors that could explain the results of psychotherapy (Wampold and Imel 2015). Nevertheless, such research continues to be carried out. We are aware that no consensus exists on whether the medical model continues to be the best metamodel for psychotherapy research or whether it should be replaced by a contextual or some other model. In both cases one question remains unanswered. This question concerns the antirationalistic and mystical dimension in psychotherapies. We consider this question of paramount importance and will try to explain why.

Theoretically, there are a few ways of investigating the question. First, we could analyse the concept from a philosophical point of view. Second, we could analyse the ways different psychotherapeutic schools have treated the question. And third, we could attempt to operationalise the concept and approach it empirically. Although each of these alternatives could be interesting and fruitful, we have chosen another path. To state it somewhat vaguely, we consider the question of psychotherapy from a humanistic point of view. In the present context it means that we will attempt to *think* psychotherapy in the context of human beings in general. Putting it in another way, we approach psychotherapy as a cultural artefact instead of considering it solely as a form of medical treatment. And because we define our task in this way, it is obvious that we find it crucially important to focus on the European intellectual landscape in which psychotherapy emerged, that is, the fin de siècle and its philosophical and intellectual dilemmas. Martin Heidegger together with Ludwig Wittgenstein, reformulated the intellectual dilemmas of the fin de siècle in a way that made them relevant to understanding of the inner dilemmas in psychotherapy. We know that Heidegger had been a figure of interest in psychotherapy and psychoanalysis on many earlier occasions: Ludwig Binswanger and Medard Boss approached psychoanalysis from Heidegger's standpoint and created Dasein analysis. Recently, the psychoanalyst and philosopher Robert Stolorow has re-introduced Heidegger to the psychotherapeutic audience. He sees in Heidegger's *Being and time* (1927) an opportunity for psychoanalysis to be reinterpreted and reformulated as a contextual, phenomenological and intersubjective project. From Stolorow's point of view, this would be a way of setting psychoanalysis free from its positivistic and Cartesian ties (Stolorow 2011). This article contributes to the same objective of connecting psychotherapy and Heidegger's philosophy. In contrast to Stolorow, we focus, not on Heidegger's *Being and time*, but rather on his late philosophy after the "turn". The concepts of paramount importance from this point of view are *twofold thinking* and *Gelassenheit*. Thus, we are continuing the project of Robert Stolorow, Medard Boss and Ludwig Binswanger in contextualising psychotherapy from Heidegger's philosophical standpoint. In bringing together psychotherapy and Heidegger's *late* philosophy, we also end up, at least to some extent, with contextualisations that differ from those of Stolorow. Our views on psychotherapy underline its mystical and antirationalistic underpinnings.

There are three reasons for focusing on Heidegger's late philosophy. First, we are interested in finding out if his late philosophy could offer something more than or different to the philosophy of psychotherapy than his philosophy in *Sein und Zeit*. As far as we know, this has not been done earlier. Second, because we are interested in the mystical dimension of psychotherapy, Heidegger's later antirationalistic views seem promising to our project. In his late philosophy, Heidegger turned away from rational language. He started looking at literature, lyrical poetry and his own highly idiosyncratic philosophy for ways of thinking about the human predicament. Third, although Heidegger did not elaborate his late philosophy until after the second world war, it can be interpreted as a reply to the philosophical dilemmas of the fin de siècle. To be more precise, in his late philosophy Heidegger tries to salvage a dimension lost after Kant's epistemological revolution. Thus it represents ideas and paradigms that were moulding the intellectual environment when psychotherapies began to emerge.

At the same time as recognising the importance of this kind of analysis, we have to admit that in the present intellectual and cultural situation such speculative thinking about psychotherapy has, at least to some extent, been lost and is considered as of no value in psychotherapy research. The change in emphasis becomes obvious if, for example, we compare the forewords to the first and second editions of the *History of Psychotherapy* (1992, 2010).

In 1992, Rollo May expressed concern that psychotherapy seemed about to lose its existential dimensions:

We have discovered that we also tend to lose our sensitivity and that we also face dangers similar to those faced by the AMA [American Medical Association] before us. There is a serious dilemma occurring in our vocation and in our practice of helping people with their personal problems. The question is, are we training technicians or professionals? (May 2011)

In the foreword 18 years later, the discourse has changed. Now, the emphasis is on empirical quantitative research and on psychotherapy as a part of medicine and as an intervention designed to treat various health issues across a multicultural population. Although Stanley Sue, in his foreword, considers the question, "What is psychotherapy?", the context has changed. Unfortunately, the suggested psychological or sociological answers fail to address the challenges that we are about to meet.

We are convinced that while the general understanding of psychotherapy has expanded enormously, something has also been lost. If we consider psychotherapy as an artefact with a mystical experiential nucleus, we see something other than what we see if we try merely to build theories for various subdomains of psychotherapy and investigate their interrelatedness. A mystical view leads us to ask what forms the experiential core of psychotherapy and how that core is related to its cultural background. We agree with Liran Razinsky (2016, 2017), who claims that psychoanalysis – and, we would add, psychotherapies in general – has to strengthen its dialogue with the humanities. Doing so would benefit not only the humanities but also psychotherapies and psychotherapy research.

Furthermore, we would also like to see a revitalisation of transrationalism in efforts to understand psychotherapy. It is promising that at the same time as rational constructions of psychotherapy have improved, something else has also been evolving. In

classical psychoanalysis, this has meant a new interest in Jewish, or, more accurately, the kabbalistic and Hasidic roots of Freudian thought. Kabbalism and Hasidism are both mystical currents in Jewish thought. At the same time, relational psychotherapies have also incorporated mystical currents into their philosophical foundations. This, in turn, has led to an increased interest in Buddhist philosophy, transcendentalism and Heidegger's idiosyncratic philosophy. We start with Martin Heidegger and his philosophy.

2 Heidegger's philosophical mysticism and "Gelassenheit"

Our starting point is the late philosophy of Martin Heidegger (1936)/2002, 1947/1978, 1957/1966) with special interest in his idea of *twofold thinking* and in his concept of *gelassenheit*. We interpret both psychotherapies and Heidegger's philosophy as being simultaneously a part of and a reaction to the sociocultural situation in Europe during the early 1900s. Both tried to escape from the intellectual dead end that formulations of the Kantian epistemological revolution had led to in the nineteenth century. Both tried to say something fundamental about human existence. The intellectual background to this situation was the secular interpretation of speculative mysticism (Weeks 1993) by Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. The term refers to the intellectual tradition that started with Plato and neoplatonism, and continued in the speculative mysticism of medieval times and Meister Eckhart up to Jacob Böhme, the romanicists and the antirationalists like Nietzsche and Schopenhauer. Its most prominent belief is, that beside the rationally and linguistically understandable dimension of the world, there is something else, that cannot become understood through rational speculation. The most prominent and original *fin de siècle* philosophers, Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein, were familiar with Schopenhauer's thinking, as also was Sigmund Freud. As we will see, psychotherapy was, and remains, heavily influenced by this development in which mysticism and modernism were intertwined with each other.

Heidegger's philosophy is at the same time both concrete and highly theoretical. Paradoxes and neologisms make it difficult to understand. His unique way of using language, especially in his late philosophy, resembles the language that mystics use when they try to grasp and express something that is not expressible, at least not in propositional language. Generally speaking, it seems that philosophers who try to comprehend the borderland between the expressible and inexpressible create language that is beyond the scope of everyday language. In this article, we focus on three philosophers of this kind: Martin Heidegger, Sigmund Freud and Ludwig Wittgenstein.

In his speech *Gelassenheit* (Heidegger 1957/1966), Heidegger reflects on the legacy of the composer Konradin Kreutzer. He continues a project that he had already started in *Being and time* and analyses human existence. Or, more accurately, he invites us for a walk to encounter the mystery of being. Heidegger's late philosophy is far from the neutrality of traditional speculative and analytic philosophy.

Heidegger writes about the crisis of modern man that came about when he lost his ability to think, or at least became restricted to only one of the two modes of thinking, i.e., calculating thinking. This mode of thinking sets the world as its object and manipulates it according to its interests. It resembles Habermas's technical interest in

knowledge and uses the world as raw material moulding it to fulfil its goals. In contrast, meditating thinking is open and slow, and it does not know where the thinking process will eventually lead. On top of that, meditating thinking does not define but patiently awaits what and how the world will reveal itself. Meditating thinking explicates the late Heideggerian understanding of truth as dialectic interplay between hiddenness and revelation. Meditating thinking does not aim at anything but waits openly at the door of being. (Heidegger 1957/1966).

Yet calculating thinking is not useless either. Heidegger does not, like Kierkegaard and Nietzsche, belong to the antirationalistic tradition. He values both modes, even if he considers meditating thinking more essential and original to human beings. If modern man forgets meditating thinking, he becomes severed from his roots and dehumanised. (Heidegger 1957/1966).

When seeking to explicate the nature of meditating thinking, Heidegger uses the word “Gelassenheit” and refers to Meister Eckhart, a theologian and mystic, who first coined this term. The reference to Meister Eckhart is both interesting and complex. While it is true that Eckhart used the word “Gelassenheit”, Heidegger did not use it to describe the same concept. The contents are not identical. Eckhart introduced the word “Gelassenheit” into the German language. The word means giving up and turning away from the world. The word has biblical roots in the Latin word “relinquere”, which has a very concrete meaning, as in Matthew 4:20: “At illi continuo relictis retibus sunt eum” (At once they left their nets and followed him). “Relictis” comes from the verb “relinquere” meaning to relinquish or abandon. Eckhart ontologised the content of the word to mean turning away in a profound and existential way (Panzig 2005) in contrast to its concrete and practical original meaning.

Heidegger defines the word differently. To him, *Gelassenheit* refers to man’s willingness to slowly become open to the world, without power or force, as it both presents and conceals itself. For Eckhart, *Gelassenheit* is a way of turning away from the world in order to be open to an encounter and union with God. The encounter between man and God, in which the act of God meets the intellect of man, is called *Gescheidenheit*. *Gelassenheit* is an act of the will whereas *Gescheidenheit* is an act of the intellect (Panzig 2005). In fact, roughly speaking, the concept of *Gescheidenheit* and the concept of *Gelassenheit* become fused in Heidegger’s use of the word *Gelassenheit*. Although Heidegger’s and Eckhart’s ideas are conceptually different, their philosophical agendas are similar. Both use metaphorical language, create neologisms, expand the domain of language and seek to explain something essential about the human predicament.

A good example of this is found in *Theologia Germanica*. Although not by Eckhart, it is written in the Eckhartian mystical tradition. The metaphor of two eyes is at least an elegant exposition, if not antecedent, of Heidegger’s theory of twofold thinking:

“But these two eyes of the soul of man cannot both perform their work at once; but if the soul shall see with the right eye into eternity, then the left eye must close itself and refrain from working and be as though it were dead.”

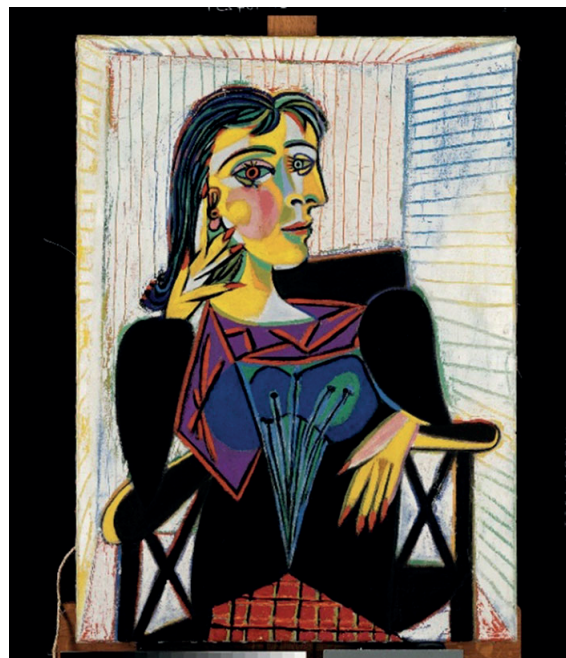
Theologia Germanica, 20.

Surprisingly, the history of logic and its application to art history and understanding of cubism, invites a fresh look at the dualism mentioned above. It also shows that the idea

of twofold thinking that Heidegger introduced was not only a philosophical theory. Above all, it was an explication of a general and basic intellectual dilemma in the beginning of the twentieth century.

Jean van Heijenoort (1967) pointed out that logic can be understood either as a calculus or as a universal medium. Logic as a calculus means that the relationship between logic and the world is transparent. Thus semantics is analysable. In contrast, logic as a universal medium means that the relationship is opaque and thus semantics is mute and not analysable. The Finnish philosopher Hintikka (1975a, b, 1981); Hintikka and Hintikka (1986) was one of the first to understand that the dichotomy has broad philosophical consequences. Applying Hintikka's interpretation, Martin Kusch and Jaakko Hintikka (1988) showed that Heidegger's late philosophy of language and the idea of meditating thinking are semantically based on the idea of language as a universal medium.

According to Hintikka (1975a, b), the contrast between traditional art and cubism illustrates the distinction. For example, one feature of cubism was that it tried to view its objects from different angles at the same time. The rationale was that it attempted to view reality as it is, not as it presents itself. So, cubism presents a radically different epistemological stance from that of Kantianism. It also differs from Heidegger's idea of meditating thinking. Heidegger thought that there are dimensions in the world that are not rationally explicable but can become revealed through meditative thinking. In cubism the representational function is rationally explicable, and more than that, it can be varied. In contrast, traditional art had conceived this relation as self-evident and historically constant. Picasso's *Portrait of Dora Maar* (1937) makes this epistemological stance explicit:



In the painting the face of Dora Maar is simultaneously perceived from two angles. Picasso seems to have tried to perceive his mistress as she was, not as she appeared. Hintikka (1975a, b) correctly pointed out that Friz Novotny's reading of modern art as "gemalte Erkenntniskritik" applies even more to cubism than to Cezanne. Novotny had interpreted Cezanne's way of fusing traditional perspectivism as an attempt to show that in reality the shapes in the painting in a way grow on the surface of the canvas. In other

words, Cezanne had also been interested in the concrete reality of the painting, not only in mimicking an optical illusion (Blažič 2009). This contrast between reality and phenomenism later evolved to become one of the typical characteristics of cubism.

The representational relationship between art and reality became emancipated from the straightjacket of Renaissance perspectivism. In contrast, Heidegger's meditating thinking is in line with the traditional understanding that the function of representation is constant and opaque. Calculating thinking, in turn, represents an epistemological stance that is transparent and contingent. It is exemplified in Cubism and also in atonal music (Schönberg, Webern, Berg), which changed the view of self-evident tonality and replaced it with the epistemologically transparent twelve-tone technique. Tonality became interpreted as a calculus. There was no natural, self-evident musical language. Instead music could be freely structured.

Both Cubism and atonal music are attempts to step out of the box, which is impossible from Heidegger's point of view; as family therapists in the 1980s used to say: only a fish doesn't understand that it is swimming in water. In a sense, Heidegger's view was antithetical to modernism and represented a critical stance against the idea of a language as a calculus. Nevertheless, Heidegger did not, unlike Kant, claim that the domains of reality that are beyond the rational mind are totally unattainable. Meditating thinking captures, from Heidegger's point of view, domains that do not admit of rational speculation.

Meditating thinking, by underlining the opaqueness of experience, opens up a new domain in the psychotherapy process. This dimension cannot become an object of calculating thinking. It can't become an object of the rational eye. These areas of vague experience can only be opened up by meditating thinking. This domain is not necessarily transempirical per se. Neurological and somatic markers can be used in finding and pointing to moments or areas like these. For example, the research project Relational Mind (Lampinen et al. 2018, Paananen et al. 2018 etc), conducted at the University of Jyväskylä, has been pioneering this promising field of research. Notwithstanding, the innermost essence of the realm of meditative experiencing cannot be approached solely from the viewpoint of calculating thinking. Calculating thinking is useful in marking and indicating it, but its core remains hidden from rational speculation.

In addition to the modern integrative research projects and Heideggerian philosophical stance, more traditional empirical psychology and psychoanalysis have also tried to conceptualise the domains of the transrational and translinguistic. For example, Donald Winnicott's concepts of transitional space (Winnicott 1953) and the use of an object (Winnicott 1969), the ideas of the analytic third proposed by Thomas Ogden (1994) and Benjamin (2018), Lev Vygotsky's theory of the zone of proximal development (Vygotsky 1978) and the importance of uttering not-yet-said thoughts in the dialogical therapies (Seikkula and Trimble 2005) are all attempts to grasp something of this phenomenon of becoming. In other words, the concepts listed above seek to grasp something that is not yet here and now, but which is in the process of evolving. These concepts nevertheless refer to other domains than Heidegger's.

The focus in the above-mentioned concepts has on the process of actualising the not yet existent. Thus, the question has generally been "How does human experience become transformed from the domain of meditating thinking to that of calculating thinking?" From the Heideggerian point of view this is a mistake. This approach seems to entail the idea that the potential or not yet existent cannot as such become an object of thinking. Moreover, the interest shown by this tradition in the idea of evolving

denotes a belief that it is the process of becoming rationally explicable that is interesting, and not the domain of meditative thinking as such.

Heidegger flatly rejects this conclusion. He claims that meditating thinking can include itself to the potential and inexpressible. In his lecture *Der Satz vom Grund* (1957), Heidegger interprets the famous saying of Wilhelm Leibniz, *Nihil est sine ratio*. Heidegger points out that the word *ratio* has two different etymological roots. On the one hand it stems from the Latin word *reor* that has echoes in the German language, for example in the words “*rechen*” (to calculate) and “*rechende*” (calculating), while on the other hand it is a translation of the Greek word *logos*. *Logos* in turn stems from verb *legein* (to say, to speak) and at the same time refers to the ultimate basis of reality in both Christianity and Neoplatonism. If psychotherapy is considered from this standpoint, it seems that, apart from the process of actualisation, an important part of psychotherapy also relates to the so-called nonexistent, or more accurately, to the ultimate basis of existence, which cannot be apprehended by calculating thinking. Later, Ludwig Wittgenstein referred to the same dilemma when he said that the meaning of the world cannot be found in the world (meaning the verbally understandable world). It must come from outside (Wittgenstein 1921/1974, 6.41). For Wittgenstein outside means inaccessible to language and rational thought. Hence, Wittgenstein can be understood as thinking along the same lines as Heidegger few decades later. Both are representatives of the tradition of speculative mysticism.

3 Rationality, language and beyond

Two other contemporaries of Heidegger have also been interested in the same zone between immanence and transcendence: Sigmund Freud and Ludwig Wittgenstein. Both attempted to solve the question of whether knowledge about ultimate reality is rationally attainable or not.

Heidegger (1927/1962) states already in *Being and time* that the human way of being in the world is impregnated with practicality. We do not perceive objects as such, that is, how they are independently. Thus far, Heidegger accepts Kant’s epistemology. But in contrast to Kant, Heidegger concludes that the only way we as humans can relate to the world is through our various practical down-to-earth activities: it is these that determine how we perceive the world. It seems that Heidegger subsequently moved away from this only partially Kantian idea. He explicitly says that his philosophy changed after *Being and time*. Heidegger (1947) names this change the “turn” (Die Kehre).

In the present context of psychotherapy, it is useful to interpret Heidegger’s turn as an attempt to revive the question about the relationship between human intellect and ultimate reality. Heidegger seemed to have brought noumena back into the human situation. In so doing, he gradually lost reliance on the ability of propositional language to understand *whole* reality and its dimensions. Like his alter ego, the poet Hölderlin, he tried to find a suitable language and form of expression to articulate human experience at its most profound level. He turned more and more to the language of art and poetry, where he found, at least to some extent, what he was looking for (Heidegger 1936/2002).

On one hand, Heidegger was a heir of the antirationalistic tradition that started with Romanticism and continued with Kierkegaard, Nietzsche and Schopenhauer towards the end of the century. Heidegger gave up conceptual language as a means to explore

ultimate reality. However, he did not abandon rational thinking altogether. It continued to have a place in the area of calculating thinking. In a way, Heidegger followed Augustine, who, in his *De Civitate Dei*, believed that the phenomenal world comprised two worlds intertwined together. He called them *civitate dei* and *civitate terrene* (Augustine 1980). Augustine's politico-theological pamphlet and attempt to integrate the Greek and Roman cultural traditions with Christianity. It invoked the idea that the world consists of two dimensions – the rationalistic and the mystical – that are inseparable and dependent on each other.

Heidegger's philosophy, sharing Augustine's basic view, played an important role in the rich cultural situation that prevailed in Europe in the first half of the twentieth century. At the same time, psychoanalysis, expressive art, atonal music, modern logic, relativity theory and quantum mechanics were all part of European culture. In pictorial art, the cubists refused to accept the traditional view of how art was supposed to represent reality, and Marxist movements questioned existing socio-political structures. The crisis of representational function and revolutionary political movements fertilised each other and new ideas and modes of thought arose. Questions about certainty and representation started a process that led to new ways of approaching the dilemma of the world as *mundus rationalis* and as *mundus reconditus*. Analytic philosophy and logical empiricism emerged (Jones 1975). Although, later, Heidegger and analytic philosophy drifted apart as representatives of contradictory philosophical positions, both positions had roots in the same intellectual soil. And that same soil was also fertilising psychotherapy, its origin and development.

4 Linguistic turn

The result of this process was called the linguistic turn. It was a critique levelled against the constructivistic epistemology that was dominant in the late nineteenth century. Immanuel Kant had started a development leading to a relativistic epistemology that understood the phenomenal world as a product moulded by the human intellect. Although in Kant's original view the world as such (*das Ding an sich*) was preserved, the concept had more or less disappeared from epistemological speculation by the late nineteenth century. Descartes had sought to prove that knowledge of the external world is possible. Kant and subsequent thinkers, at least temporarily, demolished the Cartesian dream.

Gottlob Frege wanted to restore the idea of objective reality in philosophy. However, as a mathematician, he approached it in a different way. First, like Plato, he considered mathematical objects to be non-phenomenal entities that exist in the external world. And secondly, he considered the laws of mathematics and logic to be the laws of the real world. Thus, Frege thought that because the invariant laws of logic are valid in objective reality, this solved the puzzle of constructivism. The laws of thought are also laws of reality. The world as an object of knowledge consists of atomic sentences. Logic is a science that explains the relationships between these modular entities. The world as a meaningful entity and the laws of mathematics and logic became identified. The antirationalist movement in philosophy and also the transempirical aspects of psychotherapy became labelled as nonsense.

Ludwig Wittgenstein (1917/1974) continued this linguistic revolution launched by Frege and Bertrand Russell. However, Wittgenstein's *Tractatus* contains an important amendment. Wittgenstein shared the idea that a meaningful linguistic expression consists of elementary perceptual sentences and of logical form. Only sentences structured like this are meaningful. But language does not account for the whole of reality. Something else, that manifests itself otherwise exists outside language. This something can be called mystical. In contrast to later logical empiricism, this something is not nonsense but instead something important and valuable. In a sense, both Wittgenstein and Heidegger – and psychotherapy too – seek to point to the territory beyond that which is linguistically meaningful. While Wittgenstein is content to state that the mystical manifests itself otherwise, Heidegger looks to art and poetry in trying to gain a hold on the propositionally inexplicable.

5 Freud the rationalist, Freud the mystic

Yet another Viennese, Sigmund Freud, tried to understand reality and its meaningfulness. Specifically, he was interested in what terms symptoms of hysteria and dreams could be understood as logical/meaningful (Freud and Breuer 1894; Freud 1900). The theory that he came up with, however, was also part of the linguistic turn. According to Freud, the obscure logic of dreams conceals their true meaning. This meaning can be revealed, and thus dreams thoughts understood, if the dream text is decoded. The dream is par excellence a text in which logic is blurred and obscure. When the logical form of the dream is clarified, its content will be seen as logically fulfilling the dreamer's desires.

Thus, it becomes obvious why the early logical empiricists saw psychoanalysis as heralding a new dawn in the social sciences (Uebel 2007). In some way, Freud was drawing on Russell's logical analysis (e.g. Russell 1905) in interpreting dreams. While this was not, of course, a conscious effort, both Russell and Freud played a part in the same cultural and intellectual revolution. Russell and Freud were both realists and rationalists. Thus, it is understandable that the early Freud took a different path from that of Heidegger and Wittgenstein. His path did not lead beyond the rationally explicable. Although Freud's trust in a heroic intellect and heroic psychoanalyst faded, he did not abandon his trust in rational thinking. This is clear in his discussion with the poet and mystic Rainer Maria Rilke. Freud preferred to bow his head before the goddess Necessitas than turn towards the mystical. In his *New Lectures on Psychoanalysis* Freud (1933/1961) was already comparing science and religion – and he chose science. He was, above all, a scientific realist.

There is no doubt that Freud would have respected the "holy oath" of the Physiological Society of Berlin. Emil du Bois-Reymond wrote in 1842:

"Brücke and I pledged a solemn oath to put into effect this truth: No other forces than the common physical-chemical ones that are active within the organism. In those cases which cannot at the time be explained by these forces one has either to find the specific way or form of their action by means of the physio-mathematical method, or to assume new forces equal in dignity to the physical-

chemical forces inherent in matter, reducible to the force of attraction and repulsion.”

Holt 1968, 202.

Freud also wanted to base his new science on mechanical physiology and neurology. He never gave up his scientific program (*Entwurf*) for psychology (Freud 1895). Psychoanalysis was to be assimilated into materialistic science.

It is for this reason that Freud would probably have been delighted to witness psychonalysis and the cognitive sciences sharing common ground a hundred years later. Freud believed in his project and could relate to mysticism only by reducing it in the same way as his admired teacher Ludwig Feuerbach had done (Gay 1989). In the *Psychopathology of Everyday Life* (1901), he wrote:

...in the construction of a supernatural reality, which is destined to be changed back once more by science into the psychology of the unconscious. One could venture to explain in this way the myths of paradise and hell, the fall of man, of God, of good and evil, of immortality, and so on, and to transform metaphysics into metapsychology.

Freud 1901, 258.

In his letter of 26 August 1919 to his friend and colleague Lou Andreas Salome, he vividly expresses his uneasiness reading Schopenhauer’s antirationalistic philosophy:

“Ich habe mir jetzt als Altenteil das Thema des Todes ausgewählt, bin über ein merkwürdige Idee von den Trieben aus gestolpiert und muss jetzt allerlei lesen, was dazu hört, z.B. zum ersten mal Schopenhauer. Ich lese aber nicht gerne. [and I have to read anything that it entails. For example, for the first time, Schopenhauer. I don’t do it with pleasure.]”

Freud, S. & Salome, L.A. 1980, 109.

It is interesting that both Wittgenstein and Freud knew Schopenhauer and his concept of the metaphysical will. In fact, as Magee, von Wright and Malcolm have pointed out (Magee 1983), Schopenhauer was, for Wittgenstein, one of the most influential philosophers. He drew on Schopenhauer’s mysticism and Kantianism in his own idiosyncratic thiinking. Freud, too, started to read Schopenhauer when he tried to conceptualise the theory of the death instinct. In contrast to Wittgenstein, Freud, as a rationalist, had obvious difficulties in reading Schopenhauer.

Neverthelss, Freud was also a mystic. He was both a rationalist and non-rationalist. In the end, it can be questioned whether Freud carried out his early programme in practice. It seems that he did not. And on top of that, there is also the question about Freud as a Jew. He saw himself as a godless Jew. Yet in many contexts, such as in his letters to his wife Martha and Romain Rolland, Freud saw himself as a cultural Jew. It has often been pointed out that striking similarities exist between Freud’s psychoanalysis and Jewish mysticism, especially kabbalism and Hasidism. Kabbalism was described in literary form in the twelfth century but its history was intertwined with that of neoplatonism in the third century. Neoplatonism and kabbalism share, for example, the same understanding of creation through emanative processes (Jones 1970; Starr 2008).

Kabbalism started as a movement aiming at reforming Judaism. The kabbalists wanted to do away with what they saw as a stagnated spirituality and revitalise the life-form informing Judaism at that time. However, from its very beginnings, kabbalism had another, more personal layer. It also aimed at helping people to transform and renew their personal being. The concept *tikkun ha-lev*, restoration of the heart, points to this objective. It refers to finding one's authentic self, to becoming whole again through the process of repentance, atonement and sorrow. The poet and kabbalist Pinchas Sadeh illustrates the process as he felt it:

...time, fate, life and death – all these powerful forces prevent the possibility of repairing that which is broken. If so, what is possible? What remains for a man to do, after all? What can save and rescue the things that are smashed? Maybe only – and even this only through tremendous effort, through difficult struggle, through great pain – this; repairing the heart. In other words, repairing the heart, which was broken when all those things were broken. (Berke 1996).

Although psychoanalysis and Jewish mysticism share many views on both the content and process levels, it can be questioned whether Freud really was influenced by kabbalism. It is well known that Freud both cultivated the spirit of enlightenment throughout his life and renounced religion. His explicit *Weltanschauung* was a scientific one (Freud 1933), even if Freud *was* a Jew, his closest friends and the first scientific audience were Jewish, and his family stemmed from Hasidic roots in Galicia, which was saturated with Jewish mysticism, as described by David Bakan (Bakan 1958; Berke 1996). We should also mention, that it was in Galicia that Ludwig Wittgenstein had one of his mystical experiences (McGuinness 2005).

Freud had many books on Judaism on his book shelves (Bakan 1958) and he also owned the *Zohar*, which is a kabbalistic book offering mystical interpretations of the *Torah*. He also told Hasidic stories to his patients, when he wanted to make a point. At the same time Freud sought to diminish Jewish influence on his theories, partly because he did not want to be subjected to antisemitism, and partly because he was an heir of the enlightenment and natural scientific progress in the last half of the nineteenth century.

It can hardly be a coincidence either that he decided to die on Yom Kippur, which is the last of the ten days of repentance that start at Rosh Hashanah, the Jewish New Year. During Yom Kippur, every Jew has an opportunity to repent and start over again. Doctor Max Schur assisted Freud in his death (Gay 1989; Schur 1972). Thus, Freud deliberately chose the day he was ready to die. In so doing, he can be argued to have made a covenant with his past as a Hasidic Jew and made atonement with his life. In the Hasidic Jewish tradition, Yom Kippur was an especially favourable day to die and leave this world (Berke 2015). It was partly owing to Freud's Jewishness and partly to Schopenhauer and Nietzsche that the tradition of mysticism found its way into Freud's rationalistic mind.

The contradictory aspects of Freud's legacy continue to mould psychotherapeutic thinking and psychotherapy research. While psychoanalysis has been decried by some as nonsense or pseudoscience, the hermeneutic tradition and critical theory at least have adopted psychoanalysis and cited it as an example par excellence of a scientific attitude. In the same way, evaluations in psychotherapy research have varied from dismissal to high regard. These contradictory

views on Freud are not informative only about him. Instead, both Freud and evaluations of him have been evolving in the intellectual soil, that has been fertilised by both positivism and mysticism.

Both the contradictions in Freud's thought and contradictory evaluations of his thought show how the intellectual dilemmas of the fin de siècle have influenced both Freud and the development of psychotherapy in general. Often, in conversations about the essence of psychotherapy, the importance of the mystic and antirationalistic underpinnings in the development of European thought around the beginning of the twentieth century have been neglected, as also have the importance in the development of psychotherapies. Psychotherapy has inherited the ambivalence concerning positivism and mysticism.

6 Psychotherapies and the so-called mystical

The so-called mystical has been a part of the psychotherapeutic endeavour in three ways. First, Freud's psychoanalysis was influenced by Jewish kabbala mysticism and Hasidism. Second, from the philosophical point of view, psychotherapy, or at least an important part of it, has grown in soil fertilised by speculative mysticism from Platon to Wittgenstein. Third, from the historical and empirical points of view, psychotherapy is the heir both of ancient healing ceremonies and of modern science. This becomes obvious if we consider the ideas of, among others, Fromm and Suzuki (1960), Wilfred Bion (Cooper 2018), Alan Watts (1961) and Takeo Doi (1973) for whom western psychotherapy and the Asian spiritual heritage are parts of the same picture. In psychotherapy, interest in the orient and its philosophy and healing practices started in the 1930s, when C.G. Jung wrote a commentary on the Chinese text *The Secret of the Golden Flower* that was published in English in 1936. Thus interest in Asian spirituality among Western psychotherapists was aroused long before the third wave of cognitive therapies popularised mindfulness and Buddhism in western medical thinking. A few decades later Alan Watts combined Buddhism with western psychology in his book *Psychotherapy East and West* and Takeo Doi researched dependency and independence in Japanese *amae* spirituality. The psychoanalytic philosophy of Wilfred Bion is also influenced by Indian religious thinking. Buddhist philosophy has also become more and more popular recently in relational psychoanalysis. For example, discussion on this topic was actively initiated by the Buddhist psychoanalyst Safran (2003). The ancient roots of psychotherapies are again visible in conversations about psychotherapy.

At the same time the ancient roots of psychotherapy has also been revived in another way. Since the beginning of the twenty-first century there have been further attempts to place spirituality and psychotherapy in the same picture (Post and Wade 2009). It is well known that the relationship between psychotherapy and spirituality has been an issue from the very beginning of psychotherapies. In addition to the mystical tradition in which Freud grew up, the correspondence between Freud and Oscar Pfister and Freud and Romain Rolland make this obvious (Berke 2015; Freud and Pfister 2013). We interpret this as being at least indirect proof that psychotherapy is not solely a medical treatment. Psychotherapy has also its philosophical, antirationalistic and mystic underpinnings.

Because, historically, psychotherapy evolved from premodern healing practices, it is also connected in its practice to the most profound, transcendent dimension of human existence. This dimension is easily neglected or forgotten, if psychotherapy is interpreted only in a rational objectifying way, as in Heidegger's calculating thinking. We would like to preserve the larger area of the inexplicable as a legitimate part of psychotherapy. Following Heidegger's terminology, we want to preserve the ultimate ground of being as a dimension also in modern psychotherapies. We are convinced that a profound understanding of psychotherapy presupposes that we also take into account the so-called mystical layers of psychotherapy that stem from its sometimes forgotten roots in the intellectual atmosphere of the fin de siècle.

It seems, then, that if we borrow the insurance specialist Reinhard A. Hohaus's famous analogy of a three-legged-chair (used frequently in evidence-based medicine), psychotherapy as a totality is like a chair with three legs: one leg is psychotherapy as a part of modern medicine; another leg is psychotherapy as a social healing practice with its premodern roots; and the last leg is psychotherapy as an application based on a philosophical stance aimed at meaning-generating processes. It seems obvious to us that all three legs have not developed evenly. The medical leg has grown the most. The social healing leg has been a focus for both systemic family therapies and the contextual paradigm of psychotherapy proposed by Bruce Wampold and Zac E. Imel. The last leg – the philosophical, existential, humanistic or mystic leg – has been starved. It flourished briefly after the second world war and during the the flower power era of the 1960s, but has since declined in importance (Wampold and Imel 2015; Rice and Greenberg 1992). The medical aspect of psychotherapy naturally underlines the importance of rational control. So, the other legs that tend to enhance vagueness and plurality are easily neglected. Wampold (2012) has tried to re-establish the importance of the last leg with his claim that the general factor common to psychotherapies is humanism.

We contend, however, that the last leg of the chair consists of the tradition of speculative mysticism in the secular form that it took around the beginning of the twentieth century, especially in the philosophies of Wittgenstein and Heidegger. This last leg is elegantly articulated in Wittgenstein's *Tractatus* (6.43): "The world of the happy individual is a different one from the one of the unhappy individual". The world consists of something that is rationally explicable and also of something that cannot be uttered in language. It is something (Das Mystische) that shows itself otherwise, as Wittgenstein said, or something that can become known only through meditative thinking, as Heidegger might have said.

The relationship between the so-called mystical and rational in psychotherapy can be conceptualised in different ways. First, the mystical can become reduced to rationality. This is basically a Freudian alternative. Second, it can be claimed that research based on calculating thinking is the best way to understand the essence of psychotherapy. What this point of view leaves out is considered either not crucial or not significant or even meaningless. Third, both aspects can be considered as necessary aspects of psychotherapy. In the Heideggerian philosophy, choosing between alternatives is not expected. Rather, psychotherapy and psychotherapy research should include elements from both modes of thought. However, as Heidegger reminds us, meditating thinking needs to be considered the primary mode.

We claim that if we fail to take into account the mystical dimension, we lose an irreplaceable aspect or standpoint from which to view the philosophy of psychotherapy. Moreover, we lose a necessary perspective on the subjective experience of the individual when we consider the “moment of meeting”, as Daniel Stern puts it, that takes place in psychotherapies. An understanding of the mystical layers in psychotherapies is needed to capture and conceptualise the meaningful dialogical exchanges that occur in psychotherapeutic conversations. Thus, to fully conceptualise psychotherapies and to carry out even better and more comprehensive research, empirical psychotherapy research needs an understanding of the antirationalistic and mystical dimensions of psychotherapies and psychotherapeutic encounters. In other words, psychotherapy research needs philosophical research.

We would like to see more empirical psychotherapy research projects focusing on subjective experiences in psychotherapies. Economic factors and the medical paradigm has led to a situation in which quantitative research in general and effectivity research in particular have become major trends in psychotherapy research. As a result, we know quite a lot about the effectiveness and efficacy of psychotherapy, but surprisingly little about patients’ and therapists’ subjective experiences of *being in* the situation called psychotherapy.

7 Conclusions

From time to time it is important to reprise the question ““What is psychotherapy?” The question cannot be answered by referring to specific psychotherapies alone, to outcome studies, to psychotherapeutic discursive processes or to somato-neurological aspects of psychotherapy. Psychotherapy is also essentially a cultural project and as such an artefact with humanistic dimensions. We are not seeking to undermine empirical research, but instead we underline the importance of the largely neglected socio-cultural, basically philosophical, dimension of psychotherapy and psychotherapy research. As a part of this project, it is utterly important, if we want to understand the inner nature of psychotherapy, that we do not neglect the intellectual heritage of the fin de siècle, with its rational and mystic underpinnings.

It is obvious, as we see it, that philosophical issues have been present in psychotherapy from the very beginning. They are not something added on. Instead, philosophy has played an important role continuously as well as in the formative years of modern psychotherapies. This means that psychotherapy cannot be properly understood without due consideration to its philosophical background. In this respect, psychotherapeutic traditions differ from each other. A vast amount of research on psychoanalysis and its historical, philosophical and sociological origins has been carried out. Research has not examined other therapies in the same way or in comparable depth.

We believe we have been able to show that although it is crucial to study the philosophy of psychotherapies from specific and narrowly focused viewpoints, it is also of interest to view psychotherapies from larger philosophical perspectives. The history of ideas and intellectual history are also part of psychotherapy research. For example, we found that the tradition of speculative mysticism helps to understand certain aspects of modern psychotherapies. We also feel that Heidegger’s idea of twofold thinking along with Heijenoort’s twofold understanding of logic either as calculus or as language

elegantly illustrates this tradition and provides conceptual tools with which to analyse psychotherapy and its history. It is well known, that psychotherapy has been evaluated in accordance with Heidegger's philosophy in *Being and time*. This was first done by Ludwig Binswanger and Medard Boss, and then by Robert Stolorow. We have shown, we believe, that Heidegger's late philosophy opens up new horizons that are useful in understanding dimensions in the psychotherapeutic encounter that are difficult to grasp in any other way. Lately this domain of psychotherapy has been elaborated specially in relational psychotherapies, for example in relational psychoanalysis.

Funding Information Open access funding provided by University of Jyväskylä (JYU).

Compliance with Ethical Standards

Conflict of Interest The authors declare that there are no potential conflicts of interest in this article.

Humans and Animal Studies Since the article is purely a theoretical, there are no participants, humans or animals, whose rights might have been violated. So, no consent was needed.

Open Access This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

References

- Augustine. (1980). *The city of God*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Bakan, D. (1958). *Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition*. London: Free Association Books.
- Benjamin, J. (2018). *Beyond doer and done to. Recognition theory, intersubjectivity and the third*. London: Routledge.
- Berke, J. H. (1996). Psychoanalysis and kabbalah. *The Psychoanalytic Review*, 83(6), 849–863.
- Berke, J. H. (2015). *The hidden Freud. His Hasidic roots*. London: Taylor & Francis Ltd..
- Blaha, A. (2009). Fritz Novotny and the new Vienna school of art history – An ambiguous relation. *Journal of Art Historiography*, 1(December), 1–13.
- Cooper, P. S. (2018). *Zen insight, psychoanalytic action: Two arrows meeting: Relational perspectives*. New York: Routledge.
- Doi, T. (1973). *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha International.
- Enckell, H., & Enckell, M. (2013). The companion to the unknown. With the question as a starting-point and the mystery as a destination? *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 36(1), 5–11.
- Freud, S. (1900/1961). The interpretation of dreams. Standard edition 4–5. London: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis.
- Freud, S. (1901/1961). The pathology of everyday life. Standard edition 6. London: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis.
- Freud, S. (1933/1961). New introductory lectures on psychoanalysis. Standard edition, 22. London: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis.
- Freud, S. (1960). In E. L. Freud (Ed.), *Letters of Sigmund Freud*. New York: Dover Publication INC..
- Freud, S. (1895). Entwurf einer Psychologie. *Gesammelte Werke*. Nachtragsband.
- Freud, S. & Andreas-Salome, L. (1980). *Briefwechsel*. Frankfurt am Main: S.Fischer-Verlag.
- Freud, S., & Breuer, J. (1894). Studies on hysteria. Standard edition 1. London: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis.
- Freud, S., & Pfister, O. (2013). *Briefwechsel 1909–2013*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

- Fromm, E., & Suzuki, D. T. (1960). *Zen Buddhism and psychoanalysis*. New York: Harper & Row.
- Gay, P. (1989). *Freud. A life for our time*. New York: WW Norton & Co..
- Heidegger, M. (1927/1962). Being and time. New York: Harper & Row.
- Heidegger (1936/2002). *The origin of the work of art. Off the beaten track*. Ed. Young, J., Haynes, K. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1947/1978). Letter on humanism. Basic writings: Nine key essays, plus the introduction to being and time. London: Routledge.
- Heidegger (1957/1966). Discourse on thinking. New York: Harper & Row.
- Heijenoort, J. (1967). Logic as calculus and logic as language. *Synthese*, 17, 324–330.
- Hintikka, J. (1975a). Intensions of intentionality. Dordrecht, Boston: D.Reidel. Synthese Library, 90.
- Hintikka, J. (1975b). Conception as vision: On the problem of representation in modern art and in modern philosophy. *Rudolf Carnap, logical empiricist*. Ed. Hintikka J., pp.217-242. Dordrecht: Springer.
- Hintikka J. (1981). Wittgenstein's semantical Kantianism. *Ethics. Proceedings of the fifth Wittgenstein symposium*. Ed. Morscher, E., Stranzinger R. Hölder- Vienna: Pichler-Tempsky,
- Hintikka, J., & Hintikka, M. B. (1986). *Investigating Wittgenstein*. Oxford: John Wiley and Sons Ltd..
- Holt, R.R. (1968). Beyond vitalism and mechanism: Freud's concept of psychic energy. *Historical roots of contemporary psychology*. Ed. Wolman, B.B., 196-226. New York, Evanston, London: Harper & Row Publishers.
- James, W. (1902/2010). Varieties of religious experience: A study in human nature. Being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902. London: Longmans, Greens and Co.
- Jones, W. T. (1970). *A history of western philosophy. The classical mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc..
- Jones, W. T. (1975). *A history of western philosophy. The twentieth century to Wittgenstein and Sartre*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc..
- Kandel, E. (2012). The age of insight. The quest to understand the unconscious in art mind and brain, from Vienna 1900 to the present. New York: Random House.
- Kusch, M., & Hintikka, J. (1988). Kieli ja maailma. Pohjoinen.
- Lampinen, E., Karolaakso, T., Karvonen, A., Kaartinen, J., Kykyri, V., Seikkula, J., & Penttonen, M. (2018). Electrodermal activity, respiratory sinus arrhythmia and heart rate variability in a relationship enrichment program. *Mindfulness*, 4, 1076–1087.
- Magee, B (1983). The philosophy of Schopenhauer. Oxford Scholarship Online. November 2003.
- May, R. (2011). Abbreviated foreword to the first edition. In J. C. Norcross, G. R. Vandenbos, & D. K. Freedheim (Eds.), *History of psychotherapy. Continuity and change*. Washington, DC: American Psychological Association.
- McGuinness, B. (1988/2005). *Young Ludwig. Wittgenstein's life 1889–1921*. Oxford: Oxford University Press.
- Ogden, T. (1994). The analytic third: Working with intersubjective clinical facts. *The International Journal of Psychoanalysis*, 75, 3–19.
- Paananen, K., Vaununmaa, R., Holma, J., Karvonen, A., Kykyri V., Tsatshisvili, V., ... Seikkula, J. (2018) Electrodermal activity in couple therapy for intimate partner violence. *Contemporary Family Therapy*, 40, 138–152.
- Panzig, E. A. (2005). *Gelaztheit und abegescheidenheit. Eine einfuhrung in das theologische denken des meister Echart*. Leipzig: Evangelische verlagsanstalt.
- Post, B. C., & Wade, N. G. (2009). Religion and spirituality in psychotherapy: A practice friendly review of research. *Journal of Clinical Psychology*, 65(2), 131–146.
- Razinsky, L. (2016). On the need for openness to the humanities in psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 33, 556–574. <https://doi.org/10.1037/pap0000064>.
- Razinsky, L. (2017). Psychoanalysis and postmodernism. A response to Dr. Jon Mill's "challenging relational psychoanalysis: A critique of postmodernism and analyst self-disclosure". *Psychoanalytic Perspectives*, 14(3), 356–363.
- Rice, L. N., & Greenberg, L. (1992). Humanistic approaches to psychotherapy. In D. K. Freedheim (Ed.), *History of psychotherapy: A century of change* (pp. 197–224). Washington, DC: American Psychological Association.
- Russell, B. (1905/1997). On denoting. *Mind. New Series*, Vol.14, No.56 (Oct.), 479–493.
- Safran, J. (2003). *Buddhism and psychoanalysis. An unfolding dialogue*. Boston: Wisdom Publications.
- Schorske, C. E. (1961/1981). *Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture*. New York: Vintage Books. A division of random house.
- Schur, M. (1972). *Freud: On living and dying*. New York: International University Press.
- Seikkula, J., & Trimble, P. (2005). Healing elements of therapeutic conversation: Dialogue as an embodiment of love. *Family Process*, 44(4), 461–475.

- Starr, K. (2008). *Repair of the soul: Metaphors of transformation in Jewish mysticism and psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Stern, D. (1998). Non-interpretative mechanisms in psychoanalytic therapy: The something more than interpretation. *The International Journal of Psychoanalysis*, 79, 908–921.
- Stolorow, R. (2011). *World, affectivity, trauma. Psychoanalytic inquiry book series Vol 35*. New York: Routledge.
- Uebel, T. (2007). Philosophy of social science in early logical empiricism. Teoksessa A. Richardson & T. Uebel (toim.), *The Cambridge companion to logical empiricism* (s. 250–277). New York: Cambridge University Press.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wampold, B. (2012). Humanism as a common factor in psychotherapy. *Psychotherapy*, 49(4), 445–449.
- Wampold, B. E., & Imel, Z. E. (2015). *The great psychotherapy debate. The evidence for what makes psychotherapy work* (Second ed.). New York: Routledge.
- Watts, A. (1961). *Psychotherapy, east and west*. New York: Pantheon Books.
- Weeks, A. (1993). *German mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A literary and intellectual history*. New York: State University of New York Press.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. *International Journal of Psychoanalysis*, 34, 89–97.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object. *The International Journal of Psychoanalysis*, 50, 711–716.
- Wittgenstein, L. (1921/1974). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.

Publisher's Note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.