

892/97

<http://www.jyu.fi/library/tutkielmat/504/>

MINUN NIMENI MINÄ ja Toinen konfliktina
Jean-Paul Sartren sosiaalifilosofiassa

Ari-Pekka Kivinen

Kasvatustieteen
pro gradu -tutkielma
syksy 1997
Opettajankoulutuslaitos
Jyväskylän yliopisto

LUONNOS ESIPUHEEKSI

Siksi ettei tämä työ syntynyt missään laitoksessa,
Vielä kerran Kortepohjan, Konneveden polut; Iltaisin
kylä tyyntyy, asettuu lähtötuli / usvaksi ja veden-
pintaan / tarttuu vaeltajien laji.

Kiitos kipinälle; pysähdyn vasta Cherbourgin asemal-
la, Pentille lyhyistä mutta harkituista sanoista
marginaalissa sekä vielä kerran, Tiedättehän, niille
tarpeellisille olkapäille ... niin ja ylämaiden
unelmille:

En enää taida sitä muistia / mistä ne alkoivat;
useimmat aiheet / loppuunsaatetusta vahingosta. //
Onneksi on mies omapäinen, onneksi pieni on / kylä-
tie on mutkikas polku / kulkea tutkimuskin // soutu,
joka tanssiksi muuttuu.

Jyväskylän okrankeltainen, odottava syksy 1997

Ari-Pekka Kivinen
Ari-Pekka Kivinen

Elohopea

*Minä kosketan sinua niin kuin
kaksi sanaa koskettavat toisiaan
ja me olemme matka välillämme
ei elämää suurempi, ei pienempi
kuolemaa, yksi ainoa suudelma
läpi kellon kylmän sydämen;
ei täällä muuta aikaa ole kuin
se, minkä me toisistamme mittaamme.*

(Panu Tuomi 1995)

SISÄLTÖ

1 KASVATTAJAN HARTEILLA	2
2 SARTREN ANALYYSIN FENOMENOLOGIA	4
2.1 Ihminen tietoisuutena	4
2.2 Tietoisuuden intentionaalisuus	6
2.3 Situaatio - havainnot ja näkökulma	11
3 OLEMISEN KAKSI PERUSTYYPPIÄ	16
3.1 Oleva-itsessään ja oleva-itselleen	16
3.2 Analyysi ajallisuuden näkökulmasta	19
3.2.1 Menneisyys	20
3.2.2 Nykyhetki	24
3.2.3 Tulevaisuus	26
3.3 Inhimillisen tekijä	29
4 SARTRELAINEN IHMISKÄSITYS	31
4.1 Vapaa ja vastuullinen ihminen	31
4.2 Olemisen autenttisuus	34
5 SOSIAALISUHTEET-KAHDEN TIETOISUUDEN VÄLINEN KONFLIKTI	40
5.1 Toisen katse	41
5.2 Vuorovaikutuksen eksistentiaalinen kehä	47
5.2.1 Toisen vapauden hyväksikäyttäminen	49
5.2.2 Toisen esineellistäminen	55
5.2.3 Jatkuva vallanvaihto	60
5.3 Vertailevia näkökulmia vuorovaikutuksen kehään	61
5.3.1 Minän ja Sinän välinen dialogisuus	61
5.3.2 Wilshiren autenttisuusteoria	65
6 NIMENANTAJA PERUSTUSTEN ÄÄRELLÄ	68
6.1 Talo jota aikuiset asuvat	69
6.2 Nousevan auringon talo	72
LÄHTEET	74
LIITE: Opettajasta filosofiksi	78

1 KASVATTAJAN HARTEILLA

Oppilaan kohtaaminen on opettajan työn perusta. Juuri tällä hetkellä, erilaisten uhkien keskellä, esitetään kysymyksiä esimerkiksi siitä, onko opettajan ammatti mahdollisesti maailman tärkein eettinen ammatti (Helsingin Sanomat 13.4.1997). Puhutaan oppilaansa hyväksyvistä, empaattisesta opettajasta. Puhutaan opettajasta, joka kykenee ottamaan huomioon oppilaiden tarpeet kunkin ikäkauden aikana. Puhutaan sosiaalisen vuorovaikutuksen ohjaajasta. Puhutaan oppilaskeskeisyydestä: jokaisella on mielessään se platoninen 'hyvän opettajan idea'.

Opettajan ja oppilaan väliseen suhteeseen ovat tuoreissa kasvatustieteellisissä väitöskirjoissaan kiinnittäneet huomiota mm. Matti Itkonen (1996) ja Risto Patrikainen (1997). Oleellisin kysymys näissä tutkimuksissa liittyy opettajan vastuuseen: *"opettajana minulla on vastuu toisesta; vastuu siitä, että hänellä on mahdollisuus reaalistua itsenäisenä entiteettinä ... olen valittu olemaan vastuussa jokaisesta, kenet satunkin kohtaamaan. En voi kieltäytyä tästä valinnasta ... en voi siirtää taakkaani muille"*. (Itkonen 1996, 96)

Huomiot ihmisen, myös opettajan henkilökohtaisesta vapaudesta ja vastuusta kätkevät taakseen selkeän eksistentiaalinen sävyn. Eksistentiaalisen ihmiskäsityksen mukaan ihmisen harteille säilytetty vapaus tuo mukanaan tuskallisen vastuun omasta valinnasta. Tämä koskee myös opettajaa, kasvattajaa. Ihanteeksi muodostuu opettaja, joka kykenee kohtaamaan oppilaansa hänen omana itseytenään ja antaa tälle tilaa kehittää itseyyttään. Ja eksistentiaalinen opettaja, sen lisäksi että on vastuussa oppilailleen, kantaa harteillaan vastuuta myös koko opettajakunnan sekä koululaitoksen puolesta. (ks. Sartre 1965a, 13-15)

Eksistentiaalisen-humanistisen ihmiskäsityksen ja käytännön opetuksen välinen ristiriita piilee kuitenkin siinä, että usein opiskelijat on totutettu siihen, että joku tietää,

mikä on oikea (ja usein myös ainoa) vaihtoehto. Joku on aina tiennyt heidän vapautensa ja mahdollisuutensa sisällön, joten oppilaalla ei ole mahdollisuutta kokea omaa vapauttaan (Itkonen 1996, 85). Näin opetus, yritys siirtää opiskelija/kasvatettava joltain olemisen tasolta toiselle, toteutetaan täyttämällä jokin oppilaan puute (Benhamida 1973, 237). Tässä piilee vaara siitä, että 'siirtäjä' päätyy tilanteen täydelliseksi ohjaajaksi ja herraksi, Sartren sanoin sadistiksi. Sadistinen opettaja ei huomioi oppilaan itseyyttä; oppilas on opettajan suunnitelmaa toteuttava mekanismi, joka toteuttaa luokassa valmiiksi ohjattua näytelmää ja elää samalla epäautenttista elämää. Opettaja nimeää oppilaan. Tällaisen näkökulman mukaan eksistentiaalis-humanistinen ideologia ei voi toteutua käytännössä.

Lyhyt ongelmanasettelu osoittaa tämän keskustelun keskeiset käsitteet, minuuden ja toiseuden. Sartren näkökulmasta tarkasteltuna oleellinen ongelma minuuden hahmottamisessa kätkeytyy yksilön itserefleksioon ja Toisen katseeseen. Mikä merkitys epäpuhtaalla itserefleksiolla ja Toisen arvioivalla katseella on kasvattajan työhön. Tässä voidaan tehdä myös eksistentiaalinen kysymyksenasettelu siitä, millainen on kasvattajan lopulta oltava, jotta hän voi tunnustaa kasvatettavan vapauden, toiseuden.

Tässä tutkielmassa keskityn Sartren filosofiaan sellaisena kuin se ilmenee hänen pääteoksessaan 'Being and Nothingness' eli kyseessä on ns. ensimmäinen Sartre. Teoksen analyysin tukena on ollut läpi tutkielman Sartren esseiden, näytelmien ja romaanin ohella muutama keskeinen suomalainen ja englantilainen kommentaari. Tutkielman alussa tarkastelen Sartren filosofian metodologiaa. Tämän jälkeen on syytä tarkastella Sartrelle keskeistä olemisen kahden perustyyppin ilmenemistapaa, minkä pohjalta hahmottuu samalla myös sartrelainen ihmiskäsitys. Näiden perusteiden jälkeen siirryn tarkastelemaan sosiaalisuhteita. Tässä käsittelyssä pyrin käymään dialogia muutaman muun aihetta tutkineen ajattelijan kanssa.

2 SARTREN ANALYYSIN FENOMENOLOGIA

2.1 Ihminen tietoisuutena

Tottakai voin kyseenalaistaa pöydän tai tuolin olemassaolon tässä maailmassa. Mutta samalla hetkellä huomioni ja havaintoni siirtyy pöydän ilmenemisen sijasta olemisen ilmenemiseen ... mutta ilmiön olemassaoloa ei voi supistaa olemisen ilmenemiseen (Sartre 1969, xxv).

Kuten massiivisen pääteoksen alkulehdiltä ilmenee, Sartrelle erityisen tärkeää on tehdä selvä ero ilmiöiden olemassaolon ja olemisen ilmenemisen välillä. Huomio läpi pääteoksen kiinnittyy näin siihen, kuinka oliot ja ilmiöt eli todellisuus inhimilliselle tietoisuudelle ilmenevät. Sartrelle (1969, xxiv) ontologia on siten kuvaus olemisen välittömästä ilmenemistavasta. Myös pääteoksen alaotsikko 'essee fenomenologisesta ontologiasta' osoittaa hänen filosofiansa tieteellisen lähestymistavan.

Nimenomaan fenomenologia muodostaa eksistenssifilosofian metodologisen perustan (Hänninen 1989, 14). Fenomenologinen ihmiskäsitys ei pyrikään antamaan vastausta kysymyksen, miksi ihminen on olemassa tai mistä alkutekijöistä hänen olemassaolonsa johdetaan. Fenomenologin analyysi keskittyy sen sijaan selvittämään tietoisuuden toimintojen merkitysulottuvuuksia. Husserlin fenomenologian perusongelma voidaan muotoilla kysymykseksi "miten ihmisen tajunta konstituoii maailman". Oleellista on, miten asiat tai objektit ilmenevät tietoisuudelle. (Saarinen 1987, 118-119)

Fenomenologinen tutkimus ei ole kiinnostunut tietoisuudesta sinänsä, vaan niistä säännöistä ja tavoista, jotka järjestävät kokemusta todellisuudesta; kuinka esimerkiksi havaitun kohteen ominaisuudet eivät ole sellaisenaan edes välittömästi havaittavissa. Miten voi nähdä, että sohva on pehmeä tai että kivi ei ole sisältä ontto? Ja kuinka havaitessamme puun, vaikka emme kykene havaitsemaan sitä täydellisesti,

ihmellinen tietoisuutemme hahmottaa sen kokonaisuena puuna, objektina, jolla on myös sellaisia ominaisuuksia, joita havaintomme ei tavoita. Tässä tapauksessa voidaan ajatella, että vanhan havainnon tai tuttuuden perusteella ihminen pitää itsestäänselvyytenä sitä, että esimerkiksi puulla on takaosa, vaikka sitä ei välittömästi kyetä näkemäänkään. (esim. Föllesdal 1970 & Rauhala 1993)

Eksistentiaalinen kysymyksenasettelu puolestaan pitää olennaisena painottaa tietoisuuden eli ihmisen yleistä olemista-paa (ks. Saarinen 1987, 129). Tässä sartrelainen kysymyksenasettelu kuuluu: "Millainen on tietoisuuden rakenteen oltava, jotta ihminen kykenee elämään epäautenttista elämää?" (Sartre 1969, 55) Sartren vastaukseen radikaalisti vapaasta tietoisuudesta ja epäpuhtaasta itserefleksiosta palataan vielä uudelleen. Oleellista tässä vaiheessa on, että eksistentiaalinen kysymyksenasettelu on fenomenologiaan verrattuna ontologisempi ja samalla vähemmän merkitysteoreettinen.

Eksistentiaalis-fenomenologinen lähestymistapa johtaa siihen, että Sartren filosofian ongelmakohdat keskittyvät käsittelemään ihmistä tietoisuutena (ks. Saarinen 1983 & Lassila 1987). Siten Sartre tekee selvän eron tietoisuuden ja egon (minän) välillä. Tämä ilmenee hänen analyysissään siten, että hän välttää käyttämästä sanaa 'Minä' tai 'Ihminen', koska se on tavallaan liikaa sanottu ja koska nämä sanat itsessään kätkevät sisälleen liikaa piilomerkityksiä. Koska tietoisuus on Sartrelle primaarisempaa kuin minä, on se kaiken filosofoimisen ja maailmanselityksen lähtökohta - sellainen "arkhimedinen piste universumissa", mistä kaikki muu pyritään selittämään ja hahmottamaan.

Myös arki ajattelun ja -kokemuksen valossa ihmisen supistaminen tietoisuudeksi on ymmärrettävä näkemys (Lassila 1987, 38-39). On yksinkertaisempaa ja luontevampaa todeta 'olevan sa tietoinen jostakin' eli, että mielessä on jokin, että ajatukseni, huomioni suuntautuu puun oksalla laulavaan lin-

tuun tai Shakespearen fiktiiviseen tanskalaisprinssiin, Hamlettiin kuin hahmottaa itsensä 'Minänä'. Merkillepantavaa on, että Sartren analyysi on erittäin subjektiivinen; juuri kiinnostus subjektivismiin kietoo fenomenologian ja eksistentialismin yhteen (Saarinen 1987, 118).

Sartren (1969, xxii) eksistentiaalis-fenomenologisen analyysin perustana toimii husserlilaisuuden ohella myös Heideggerin ajattelun peruselementit (ks. Saarinen 1983 & Rauhala 1993). Näistä keskeisimpiä, tietoisten toimintojen intentionaalisuutta sekä situationaalista säätöpiiriä eli yksilöä situaatiossa on syytä tarkastella heti tutkielman aluksi.

2.2 Tietoisuuden intentionaalisuus

Käsitteen tietoisuuden intentionaalisuudesta moderniin filosofiaan ja fenomenologiaan on tuonut alunperin Franz Brentano (Föllesdal 1970, 31 & Saarinen 1983, 27 & Itkonen 1996, 70). Brentano ajatteli, että jokainen tietoisuuden akti on tietoisuutta jostakin. Näin jokaista tekoa, aktia vastaa objekti, johon kyseinen akti suuntautuu.

Heti ensisilmäyksellä Brentanon (ks. Saarinen 1983, 28) ajatusmalli saattaa vaikuttaa epäuskottavalta siinä mielessä, että monet mentaaliset tilamme eivät näytä sisältävän mitään kohteeseen suuntautunutta viittausta. Vaikeuksia syntyy esimerkiksi silloin, kun henkilö ajattelee jotain fiktiivistä hahmoa (ks. Föllesdal 1970, 31-32); esimerkiksi kentauria tai vaikka jo mainittua prinssi Hamlettia. Samoin, eikö henkilö voi arkiajattelunkin mukaan kokea yhtäkkistä levottomuutta ilman, että tuo levottomuus kohdistuu mihinkään varsinaiseen kohteeseen?

Brentanon (Saarinen 1983, 28) näkemys intentionaalisuudesta sallii kuitenkin senkin mahdollisuuden, että asianomainen henkilö ei itse kykene yksilöimään kaikkien henkisten toimintojensa intentionaalisia kohteita. Tästä huolimatta suun-

tautuneisuus kuvaa kyseisen henkilön henkistä tilaa. Brentano (Föllesdal 1970, 31-32 & Saarinen 1987, 115-116) ajatteli, että rakastumista ei sinänsä ole, ei myöskään uskomista tai ärtymystä sinänsä. Näiden henkisten toimintojen looginen rakenne välttämättä sitoo ne yhteen sen kanssa, mitä rakastetaan, mihin uskotaan tai mille ollaan ärtyneitä. Näin rakkaus intentionaalisenä toimintana ei ole tunnetila, vaan suhde tietoisuuden ja jonkin objektin välillä.

Edmund Husserl (ks. Föllesdal 1970, 32-36) kehitti Brentanon teoriaa kiistämällä sen, että jokaista aktia vastaisi objekti. Tästä huolimatta hän säilytti perustavan intentionaalisen käsityskannan aktien suuntautuneisuudesta ja otti käyttöön noeman eli 'tarkoitteen' käsitteen. Husserlin mukaan jokaisella aktilla ei välttämättä ole objektia; jokaisella aktilla on kuitenkin noema. Intentionaalisuus merkitsee sitä, että aktilla on aina noema, vaikka sillä ei objektia olisikaan.

Noema-käsitteen selkiyttämiseksi tarkastellaan tässä yhteydessä seuraavaa lauseparia: (ks. Föllesdal 1970, 33-34)

- (1) 'Anssi näkee *aamutähden*.'
- (2) 'Anssi näkee *iltatähden*.'

Huomaamme välittömästi, että ensimmäisen lauseen aktin intentionaalisenä kohteena on aamutähti ja toisen iltatähti. Näin esimerkkilauseiden *sisältö* poikkeaa toisistaan. Kummassakin lauseessa näkemisen aktilla on kuitenkin sama kohde. 'Aamutähti' ja 'iltatähti' ovat yhden ja saman taivaankappaleen, Venuksen kaksi eri nimitystä riippuen siitä nähdäänkö tuo sama tähti aamu- vai iltataivaalla. Näin näkemisen kohde on molemmassa aktissa sama (Venus). Sen sijaan noema eli tarkoite määrittää sen kummassakin tapauksessa eri tavalla: elleimme tietäisi, että sekä aamu- että iltatähti viittaavat samaan kohteeseen, emme tarkoitteesta pystyisi sitä päättämään. Kahdella nimellä voi näin olla eri noema, mutta sama objekti, johon viittaus kohdistuu.

Rauhala (1986, 27) määrittääkin noeman merkityksenantajaksi. Käytännönläheinen esimerkki siitä kuinka noeman täyttyminen tapahtuu esimerkiksi katsellessamme puuta (kuten mitä tahansa objektia), on seuraava: lähestyessämme puuta näemme siitä ainoastaan sen puolen, jolla olemme itse. Toisin sanoen näemme kohteesta vain pieniä osia verrattuna vaikkapa siihen, jos kävelisimme puun ympäri. Odotuksien sarja, joka meillä puusta on, vastaa aktimme noemaa: oletamme, että puulla on puoli, joka juuri nyt on näkymättömissä. Jos kuljemme puun ympäri huomaten, etteivät odotuksemme täyttyneet sen suhteen, emme koe enää näkevämme puuta, vaan esimerkiksi kulissin. Noema muuttuu silloin toiseksi noemaksi, jota vastaa eri rakennelma odotuksia. (Föllesdal 1970, 38)

Edellisen esimerkin perusteella yrityksen ja erehdyksen kautta oppimisen voi nähdä samanlaisena esimerkkinä fenomenologisen ajattelun näkökulmasta hahmottaa ihmisen toiminta. Ihminen suuntautuu kohti päämäärää etsien koko ajan toiminnalleen oikeita ratkaisuja isosta vaihtoehtojen joukosta. Yrityksen ja erehdyksen kautta toiminnan tarkoitteet, noemat vaihtuvat, kunnes toivottu tavoite saavutetaan.

Sartren ajattelu yhtyy kiinteästi Brentanon ja hänen intentionaalisuuttaan edelleen kehittäneen Edmund Husserlin ajatuksiin, mutta siinä on myös oma erityinen painotuksensa (mm. Lassila 1987 & Saarinen 1983). Sartren (1969, xxxvii) ontologinen todistus pääteoksen alkulehdillä vie meidät hänen intentionaalisuuskäsityksensä ytimeen. *"Kuten Husserl on osoittanut ... tietoisuus on tietoisuutta jostakin. Tämä tarkoittaa, että tietoisuuden rakenteeseen kuuluu transsendenssi; se on, että tietoisuus syntyy sellaisen olion tuke- mana, mikä ei ole se itse."*

Kuten Brentano ja Husserl (ks. Saarinen 1983, 35), katsoo Sartrekin (1969, xxvii/xxxvi), että tietoisuus on aina suuntautunutta. Mutta Sartre painottaa erityisen selvästi sitä, että tietoisuus on suuntautunut johonkin itsensä ulkopuoliseen. Tämä selvittää samalla Sartren näkemyksen siitä, että

tietoisuutta ei ole olemassa ilman sellaista olevaa, joka ei ole tietoisuus itse; se on oleva, joka tietoisuuden lopulta pystyy nimeämään. Sartren intentionaalisuuskäsitykseen sisältyy näin erottelu tietoisuuden ja sen-mikä-ei-ole-tietoisuutta välillä.

Sartren todistus osoittaa myös sen, että hänen filosofiansa ontologisena lähtökohtana on itsen ja toisen välinen kiinteä yhteys. Ihmisen kaikki intentionaaliset aktit edellyttävät toiseutta, joten toiseuden olemassaolo on välttämättömyys. Kuten Huttunen (1995, 71) huomioi, Husserlin tai Heideggerin filosofiassa toiseuden käsite ei ole samanlaisena ontologisena peruslähtökohtana kuin Sartrella -tai esimerkiksi Buberilla.

Jokaisella aktilla on välttämättä noema, johon tietoisuus suuntautuu. Mutta tämän lisäksi on välttämätöntä olla tietoinen siitä, että on tietoinen (Sartre 1969, xxviii-xxix). Tähän paradoksaaliselta kuullostavaan väitteeseen Sartre (1969, xxix) ottaa esimerkiksi Piaget'n testien lapset, jotka kyetessään suorittamaan yhteenlaskun spontaanisti, eivät välttämättä osaa selittää, kuinka he tulokseen päätyivät. Kuitenkin kyetäkseen laskemaan, on välttämätöntä olla tietoinen laskemisestaan; tietäminen on sitä, että tietää tietävänsä.

Myös Bertrand Russell (1969, 63) huomioi saman asian: "lopulta emme ole ainoastaan tietoisia asioista, vaan olemme myös tietoisia siitä, että olemme tietoisia niistä". Sartre (1969, xxx) mainitsee myös henkisten toimintojen luonteen: esimerkiksi "nautintoa ei voida erottaa edes loogisesti nautinnon tiedostamisesta ... nautinto ei voi ilmetä ennen nautinnon tiedostamista". Saman toteaa myös Vollmer (1995, 180): ellen ole tietoinen minkäänlaisesta nautinnosta tai kivusta, sitä ei ole olemassa; sitä ei voi havaita, se ei ilmene millään tavalla.

Sartren käsitys tietoisuuden reflektiivisyydestä korostaa

erityisesti sitä, että tietoisuuden akteja ei voi millään tavalla erotella toisistaan (ks. Vollmer 1995, 178-179): varsinaista (a)laskemisen aktia ei voida mitenkään erottaa siitä että olen myös samanaikaisesti (b)tietoinen laskemisestäni, vaan yksilöllä on välitön yhteys tietoisuuteen ja sen akteihin. Tämä merkitsee sitä, että tietoisuuden rakenteeseen liittyy olennaisena piirteenä akti, jolla ei ole objektia ja jota ei voi paikallistaa (non-positional/non-thetic consciousness). Tämä tietoisuuden piirre on ns. 'toissijainen' itsetajuisuuden muoto, jonka Sartre (1969, xxix) nimeää pre-reflektiiviseksi tietoisuudeksi.

Pre-reflektiivinen tietoisuus sisältää tietoisuuden itsensä; se, että tunnistan yksittäisen tunnetilan omaksi enkä kenenkään muun tunnetilaksi, johtuu nimenomaan tästä tietoisuuden piirteestä. Mitä tahansa teenkin, oli kyse kirjoittamisesta, opettamisesta tai Saarisen (1983, 74) esimerkin mukaan rakastelusta, olen itsestäni jatkuvasti epäsuorasti tai implisiittisesti tietoinen: jos en olisi joka hetki (edes peitetysti) tietoinen itsestäni, heräisi kysymys kenelle kaikki nämä erilliset kokemukset ja aistintilat kuuluvat.

Sartre korostaa sitä, että pre-reflektiivinen tietoisuus ei missään nimessä ole mikään uusi tietoisuustyyppi, vaan sisältyy tietoisuuteen itseensä. Samalla se on ainoa mahdollinen olemassaolon muoto, kun ollaan tietoisia jostakin (Sartre 1969, xxx). Pre-reflektiivinen tietoisuus ei voi myöskään sisältää intentionaalisuutta itsestään, vaan on nimensä mukaisesti jonkinlainen 'esitietoinen' taso, joka yksilöi tietyt aistintilat omiksi tuntemuksiksemme.

Vollmer (1995, 179) näkee, että Brentanon ja Sartren esittämien tietoisuusteorioiden pääongelma on se, että kaikki mentaaliset tilamme ja prosessit oletetaan tietoisiksi. Kuitenkin pre-reflektiivisen tietoisuuden voidaan nähdä vastaavan alitajunnan tai tiedostamattoman toimintaa. Sartre erottelee nämä kuitenkin toisistaan ja puhuu ainoastaan pre-

reflektiivisestä tietoisuudesta.

2.3 Situaatio - havainnot ja näkökulma

Uutta fenomenologisessa metodologiassa on nimenomaan se, että myöskin situaatio on ontologisessa mielessä ihmistä (Rauhala 1993, 70 & Itkonen 1996, 145-147). Tämä näkemys tukee eksistentiaalista käsitystä, jonka mukaan ihminen on heitetty maailmaan eli hän syntyy sattumanvaraisesti tiettyyn aikaan ja paikkaan, tiettyjen mahdollisuuksien keskele, tietyillä lähtökohdilla varustettuna. Ihminen löytää edestään ne ainekset, joista hänen on elämänsä muokattava (Hänninen 1989, 15).

Situationaalisen säätöpiirin (ks. Rauhala 1993, 73-74) kautta fenomenologinen metodi sovittaa yhteen vanhan tietopillisen dikotomian kausaalisen ja finaalin selittämisen välillä. Ihmisen monimerkityksisen toiminnan selittäminen esimerkiksi kausaalisen syy-seuraussuhteena ei Rauhalan mukaan ole läheskään aina tarkoituksenmukaista. Ihmistutkimuksessa syy ja siitä aiheutuva seuraus eivät ole läheskään aina erotettavissa toisistaan, kuten kausaalinen selitysmalli edellyttäisi.

Henkilön käyttäytymisen selittäminen pelkästään esimerkiksi fyysisen ympäristön vaikutuksilla merkitsisi kausaalista lähestymistapaa. Näin esimerkiksi rakennus, jonka tunnistan kouluksi, saa minussa (opettajana tai oppilaana) aikaan juuri sellaisen käytöksen, jota oletan minulta odotettavan tuossa kyseisessä rakennuksessa. Vaikka (tässä tapauksessa koulu-) rakennuksella on epäilemättä vaikutuksensa yksilön käyttäytymiseen, jättää kausaalinen näkemys huomiotta hänen henkilökohtaisen taustansa. Ihmisen situationaalinen selittäminen pyrkii ottamaan huomioon myös nämä inhimilliset pyrkimykset (Rauhala 1993, 73).

Ihmisen tiluaation rakennetekijöiksi luetaan mm. perintöte-

kijät, perhe, työ, kansallisuus ja maantieteelliset olosuhteet (=konkreettiset komponentit) sekä yhteiskunta- ja kulttuuripiiri, arvot ja normit (=ideaaliset komponentit). Osa ihmisen tilanteen komponenteista määräytyy kohtalonomaisesti, ts. ihminen ei pysty vaikuttamaan siihen, mitä ne ovat. Yksilö ei esimerkiksi yleisen käsityksen mukaan voi valita geenejään, vanhempiaan, kansallisuuttaan tai yhteiskunta- ja kulttuuripiiriä, johon hän syntyy. (ks. Rauhala 1986, 33 & 1993, 70-71)

Toisaalta moniin tilanteiden osatekijöihin yksilö voi itse vaikuttaa ja siten muunnella tilanteensa. Hän voi valita esimerkiksi avio puolisonsa, harrastuksensa ja usein myös ammattinsa, asuntonsa ja ravintonsa. Kohtalonomaisuuden vastaisesti ei voi kuitenkaan valita: mikäli henkilö on sokeutunut onnettomuudessa, ei hän voi valita autonkuljettajan ammattia. (Rauhala 1986, 33)

Vaikka en pystykään itse vaikuttamaan kaikkiin olemassaoloni faktisiin komponentteihin, sartraalaisessa ajattelussa korostuu erityisesti yksilön mahdollisuus valita jokaisessa mahdollisessa tilanteessa oma suhtautumistapansa. Mikäli asuinpaikkani on täysin omia mieltyksieni vastaan, voin valita itse jäänkö surkuttelemaan huonoa onneani vai yritänkö löytää asiasta jotain myönteistä. Saman valintatilanteen edessä olen myös kohtalonomaisen, traagisen sairastumisen kohdatessa; voin aina valita oman henkilökohtaisen suhtautumistapani. Tähän aiheeseen palataan väistämättä myöhemmin sartraalaisen ihmiskäsityksen yhteydessä.

Kuten Sartre omassa esityksessään, voidaan tilanteeseen viitata myös termillä faktisuus. Tämä on yleisnimi kaikille tilanteiden komponenttien erilaisille sisällöille, joita ei kuitenkaan aina haluta eikä ole mahdollista yksityiskohtaisesti luetella tai kuvata (Rauhala 1986, 33-34). Analoginen esimerkki faktisuuden eri osa-alueista Rauhalan mukaan on esimerkiksi sävel, jonka olemassaolon muotoja ovat korkeus, kesto ja sointi. Mitään näistä sävelen ominaisuuksista ei

voi tuottaa yksin, ne kaikki ovat aina varmasti olemassa, kun sävel kuullaan (Rauhala 1993, 70-71).

Yksilön faktisen 'elämänsävelen' muodostavat samalla tavalla useat elementit, jotka vaikuttavat hänen elämäänsä yhtäaikaaisesti. Hyvä esimerkki tiluatiun merkityksestä (ks. Rauhala 1993, 71) käytännössä on mm. se, että puhumme harvoin esimerkiksi miehestä ja naisesta ylimalkaan, vaan puhetavassamme pusertuu esiin meidän tiluatiioon suhtetuneisuuden muotomme, joka kielessä ilmentää sitä, mitä olemme. Käyttäessämme nimityksiä isä, äiti, vaimo, opettaja tai veronmaksaja tulemme juuri tähdentäneeksi relationaalisuuttamme maailmaan eli situationaalisuuttamme.

Tästä samasta filosofisesta maastosta Itkonen (1996, 145-147) nostaa aiheellisen kysymyksen siitä, voiko oman näkökulmansa vangiksi joutumista välttää ja esittää sen tueksi esimerkin metsän asukeista: eränkävijälle, metsästäjälle tai kauriille kullekin metsä edustaa aina erilaista miljöötä. Mikään muutos tarkkaavaisuuden tai huomion suuntaamisessa ei johda retkeilijää metsästäjän (metsä)miljööseen. Itkosen esimerkissä metsästäjä tai kauris ei voi muuttaa faktista tosiasiaa olemisestaan metsästäjänä tai kauriina. Ne eivät myöskään voi muuttaa sen mukanaan tuomaa näkökulmaa.

Näin tietoisuuteen välittyvät kuvat todellisuudesta ilmenevät väistämättä aina tietystä näkökulmasta (Sartre 1969, xxv & Russell 1969, 20-21 & Saarinen 1983, 49). Tarkastellessamme kahvikupin tai pöydän ilmenemistapaa, huomaamme, että se ilmenee aina tietoisuudelle erilaisella tavalla. Mikään näistä erityisistä ilmenemistavoista ei paljasta tuon kyseisen kahvikupin olemassaoloa kokonaisuudessaan. Ainoastaan se ääretön sikermä tapoja, joilla kahvikuppi voi ilmetä tietoisuudelle, tyhjentää kahvikupin olemassaolon.

Russell (1969, 20-21) kiinnittää huomionsa joukkoon ihmisiä, jotka tarkastelevat samanaikaisesti jotain tiettyä pöytää. Samalla tavalla voin antaa luokkani oppilaille tehtäväksi

esimerkiksi valokuvata tämä oma työpöytäni. Molemmissa tapauksissa kukaan katsojista ei voi nähdä pöytää tarkalleen samasta näkökulmasta ja mikä tahansa näkökulman muutos aiheuttaa muutoksen valon heijastumisessa; kukaan tarkkailijoista tai valokuvan ottajista ei näe tarkalleen samaa värien jakautumista. Koska pöytä ilmenee tarkkailijalle aina erilaisella tavalla, ei ole olemassa mitään väriä mikä erityisesti näyttäisi olevan juuri tuon pöydän väri.

Samoin oppilaiden ottamat valokuvat ovat kaikki eri näkökulmasta; todellisuus, oma työpöytäni ilmenee tässä tapauksessa tasan yhtä monella tavalla kuin luokassa on oppilaita. Vaikka lopulliset otokset erilaisine kuvakulmineen ja valaistuksineen saattavat olla uskomattoman paljon toisistaan poikkeavia, ovat ne kaikki yhtä oikeita kuvia todellisuudesta. Työpöytäni ilmenee kaikilla noilla tavoilla. Mikään näistä ilmenemistavoista ei kuitenkaan tyhjennä työpöydän todellisuutta täydellisesti. Työpöytäni olemassaolo (Föllesdal 1970, 38 & Saarinen 1983, 49) ylittää, transsendoi tietoisuuden ja on siten aina enemmän kuin tietoisuudelle ilmenee.

Sama näkökulmien monimuotoisuus (Russell 1969, 22-23 & Itkonen 1996, 105-106) koskee pöydän värin lisäksi kaikkia muitakin sen ominaisuuksia, esimerkiksi muotoa ym. Annettu esine näyttää tosiasiallisesti erimuotoiselta jokaisesta eri näkökulmasta. Jos pöytä on suorakulmainen, melkein kaikista näkökulmista näyttää siltä kuin siinä olisi kaksi terävää ja kaksi tylppää kulmaa. Tällaista seikkaa ei kuitenkaan panna merkille kun katsomme pöytää, koska kokemus on opettanut meidät rakentamaan 'todellisen' muodon näennäisestä ja koska (tämä meidän tajunnallemme) 'todellinen' muoto kiinnostaa meitä käytännöllisinä ihmisinä. Mutta tuo 'todellinen' muoto ei ole se, minkä näemme, vaan se on näkemästämme johdettu.

Samoin avuttomuuden eteen tietoisuus nöyrtyy myös siinäkin tapauksessa, kun sen tarkasteltavana on esimerkiksi Shakespearen draamat: oli kyseessä sitten Proustin, Dostojevskin

tai Shakespearen teokset, Sartren (1969, xxiii) mukaan oleellista on se, että en voi koskaan tavoittaa niiden lopullista essentiaa sellaisena kuin se on. "Mikä ilmenee, on ainoastaan näkökulma tarkasteltavasta kohteesta ... Proustin nerous, silloinkin kun olemme palauttaneet sen hänen tuottamiinsa kirjoihin, on samalla myös niiden äärettömän monen mahdollisen näkökulman kokonaisuus, jotka voidaan omaksua Proustin töihin ja joita kutsumme Proustin töiden ehtymättömyydeksi ... kokonaisuudessaan ilmenevää sarjaa emme voi koskaan tavoittaa, se jää aina tietoisuuden ulkopuolelle."

Fenomenologia näyttää siten osoittavan sen, että tietoisuus ei kykene tavoittamaan mitään ilmiötä täydellisesti. Oli sitten kyseessä jokin esine, tapahtuma tai taideteos, Sartren ajattelun mukaisesti se ylittää aina tietoisuuden. Mikäli mahdoton kuitenkin toteutuisi eli intentionaalinen tietoisuus pystyisi hahmottamaan kohteensa, esimerkiksi mainitun pöydän täydellisesti, tietoisuus ei olisi enää ilmiön ulkopuolella. Tällöin se (pöytä) häviäsi tästä maailmasta pöytänä; kuten tietoisuus, se ei olisi enää mitään substanssimaista. Näin pöytä (esine) ja tietoisuus olisivat yhtä. Se-mitä-tietoisuus-ei-ole (Nothingness) erottaa ja jakaa kuitenkin Olevan (Being) kahteen ehdottoman pysyvään kategoriaan, joita seuraavaksi tarkastelen lähemmin. (ks. Sartre 1969, xxxii-xxxiii)

3 OLEMISEN KAKSI PERUSTYYPPIÄ

3.1 Oleva-itsessään ja oleva-itselleen

"'Tämä on penkki.' Mutta sana jää huulilleni. Se ei suostu esineen nimeksi. Esine on mikä on ... tämä vaunun mukana heilahteleva vatsa ei ole penkki. Se voisi yhtä hyvin olla vaikkapa kuollut aasi, joka ajelehtii harmaan tulvavirran viemänä vedestä turvonnut vatsa taivasta kohti ... Oliot ja niiden nimet ovat irronneet toisistaan. Oliot olla jurottavat ympärilläni kummallisina jättiläisinä, ja tuntuu typerältä nimitellä niitä penkeiksi tai miksi muuksi tahansa. Olen keskellä Olioita joita ei voi nimetä, keskellä yksinäisiä, vaiteliaita, puolustuskyvyttömiä olioita. Niitä on allani, takanani, yläpuolellani. Ne eivät vaadi eivätkä tungettele. Ne vain ovat." (Sartre 1964, 181)

Esineiden ja ihmisen, inhimillisen tietoisuuden välinen radikaali ero on eksistentiaalisen ontologian perusta. Tähän eksistentiaaliseen peruskokemukseen havahtuu myös Sartren Inho-romaanin sisäisessä murroksessa kamppaileva päähenkilö Antoine Roquentin, joka havaitsee tässä ensimmäistä kertaa olemassaolon paljaana, riisuttuna kaikista näennäismerkityksistään. Tässä vuonna 1938 julkaistussa esikoisteoksessa Sartre esitteli ensimmäistä kertaa eksistentiaaliset teemansa selkeässä kaunokirjallisessa muodossa. Käsittely sai filosofisen muotonsa myöhemmin hänen pääteoksessaan.

Ominaista Sartren pääteokselle on jo nimensä 'Being and Nothingness' (oleva ja ei-oleva) mukaisesti se, että käsitteilyssä ovat useimmiten vastakohtaparit, joita Sartre lukemattomin yksityiskohtaisin esimerkein värikkäästi käsittelee. Läpi koko teoksen kulkee ontologinen erottelu, jossa Sartre käyttää Hegeliltä lainaamiaan käsitteitä oleva-itselleen (being-for-itself) ja oleva-itsessään (being-in-itself). Being and Nothingness voidaankin nähdä tutkielmana näiden kahden peruskategorian luonteesta ja suhteesta toisiinsa. (Mészáros 1979, 180 & Saarinen 1983, 52)

Kaiken sartrelaisen ajattelun perustana on näiden kahden olemisen perusmallin, olevan-itsessään ja olevan-itselleen välillä vallitseva radikaali ero. Tämä vastaa intuitiivisesti erottelua ihmisen (tietoisen olennon) ja esineen (ei-tietoisen olennon) välillä. Syitä siihen, miksi Sartre ei yksinkertaisesti puhu ihmisestä ja esineistä on useita. Näistä tärkeimpiä lienee se seikka, että käsitteet 'ihminen' ja 'esine' ovat nimiä, jotka sisältävät peitetysti todellisuutta koskevia merkityspainotteita. Ne eivät ole ontologisesti 'puhtaita', vaan inhimillisen tietoisuuden (näkökulman) värittämiä nimiä. (Saarinen 1983, 52-53)

Sillä filosofisella ontologisella tasolla, jolla Sartren analyysi tapahtuu ei ole mitään 'merkityksiä' tai arvopainotteita - tämä on samalla Sartren eksistentialismin keskeisiä ajatuskulkuja. Vasta tietoinen ja vapaa olio antaa (määrittelee) 'merkitykset'; etukäteen ja tietoisuudesta riippumattomina niitä ei ole olemassa. On siksi ymmärrettävää, että kaikkein perustavimmat ontologiset kategoriat nimetään tavalla, joka on mahdollisimman vapaa peitetyistäkin arvo- ja merkityssisällöistä. (Saarinen 1983, 53)

Olemisen kahden perustyyppin kohdalla on houkuttelevaa ajatella, että olio-itselleen (tietoisuus) luonnehtii nimenomaan ihmistä ja jättää koko muun luomakunnan, samoin kuin ei-elollisen todellisuuden ulkopuolelleen. Tämän mukaan eläimet eivät kuuluisi olevan-itselleen alueeseen yhtään enempää kuin pöydät, pilvet ja puut. Päätelmä on kuitenkin ongelmallinen eikä Sartre tarjoa yksiselitteisiä perusteita päätellä asiasta puoleen tai toiseen. Hän itse välttää teoksessaan ilmauksia 'ihminen' tai 'esine', koska nämä ilmaukset jo peitetysti edellyttävät erottelun olio-itselleen (tietoinen olio) - olio-itsessään. (Saarinen 1983, 52-53)

Mikäli filosofinen pätevyys toteutuu kahden ontologisen vastakohtaisen sanaparin, olevan-itsessään ja olevan-itselleen kohdalla, vaikuttaa ristiriitaiselta, että myös vertauskuvien käyttö kuuluu olennaisena osana Being and Not-

hingness'in maailmaan: Sartren lähestymistapaa voidaan luonnehtia ajoittain jopa proosalliseksi. Sartre onkin itse sanonut (ks. Mészáros 1979, 271) kirjoittavansa niin monella tyylillä, että ne sekoittuvat väistämättä toisiinsa. 'Metaforakielen' tärkeä osuus teemojen kehittämisessä voidaan nähdään sekä etuna että haittana; joka tapauksessa useimmat filosofisesti keskeiset teemat toistuvat useissa näytelmissä ja proosateoksissa ja ovat siten tärkeä osa Sartren filosofista käsittelyä (Mészáros 1979, 178-179 & ks. myös Liite).

Being and Nothingness ei missään nimessä olekaan ristiriidaton teos: kirjoittamisen helppoudesta ja sujuvuudesta huolimatta Mészáros (1979, 184-185) osoittaa Sartren päätyvän useasti toistoon ja kehäpäätelmiin, jotka johtavat yksinomaan 'umpikujan'. Sartrelle ominaista on myös se, ettei olevan-itsessään ja olevan-itselleen lukemattomista määritelmistä mikään saa hallitsevaa asemaa.

Lyhyiden määritelmien perustana on kahden olemisen perusmuodon välillä vallitseva kiinteä side (Bond of Being); näin ne eivät pääse toisistaan eroon. Oleva-itsessään on ehdottoman täyttä ja pysähtynyttä olemista. Samanaikaisesti oleva-itselleen on tuomittu olemaan itsensä ulkopuolella ja tämän takia jatkuvassa liikkeessä suuntautumisessaan kohti sitä-mitä-se-ei-ole; se on, olevaa-itseään. (Sartre 1969, 177)

Se, mitä oleva-itselleen ei ole, on siten olevaa-itsessään. Oleva-itselleen (inhimillinen tietoisuus) pyrkii jatkuvassa suuntautumisessaan tavoittamaan sitä piinaavan toteutumattoman täyteytensä. Oleva-itselleen on näin tuomittu olemaan sekä itsensä että olevan-itsessä ulkopuolella. Se absoluuttinen täyteys mikä olevalla-itsessään on, puuttuu olevalta-itseltään. Tämän takia oleva-itselleen on ei-olevaa. (Sartre 1969, 177 & 194)

Se miksi oleva-itselleen (inhimillinen tietoisuus) on ei-olevaa ilmenee Sartren (1969, 123) lopullisessa paradoksa-

liselta kuullostavassa määritelmässä "nykyhetkellä oleva-itselleen ei ole mitä se on (menneisyys) ja on mitä se ei ole (tulevaisuus).

Jotta näkisimme selkeämmin mitä kaikkea edelliset määritelmät pitävät sisällään, on seuraavaksi syytä suorittaa yksityiskohtaisempi analyysi olemisen kahden perustyyppin välillä.

3.2 Analyysi ajallisuuden näkökulmasta

"Otin kynän ja yritin taas syventyä työhön. Pääni yllä häilyi kaikenlaista, mietteitä menneisyydestä, nykyisyydestä, ihmisistä." (Sartre 1964, 140)

Ajallisuudesta voidaan esittää monenlaisia näkemyksiä. Esimerkiksi menneisyys voidaan ymmärtää joko olevana (Bergson, Husserl) tai ei-olevana (Descartes). Tällä ei kuitenkaan ole Sartren (1969, 109-110) käsityksen mukaan mitään merkitystä mikäli se (menneisyys) leikataan nykyhetkestä irralleen. Ajallisuuden eri ulottuvuuksilla on näin jatkuva vaikutus tietoisuuteen. Voimme siis todeta menneen tapahtuman kerran tallennuttua tietoisuuteemme, että se ei lakkaa olemasta, vaan että nykyhetki jatkuvasti järjestää, muokkaa tuota kuvaa. Tästä huolimatta emme Sartren mukaan ole kuitenkaan vielä selittäneet kuinka menneisyys meille itse asiassa ilmenee.

Koska fenomenologisen näkökulman (ks. Rauhala 1993, 82-83 & Mészáros 1979, 186-187) mukaan ihmisen olemassaolo on kietoutunut nimenomaan ajallisuuteen, myös Sartren (1969, 136) fenomenologinen analyysi painottaa ajallisuuden ilmenemisen merkitystä tietoisuudelle. Samoin olevan-itsessään ja olevan-itselleen erilaisia ulottuvuuksia kuvaa erityisen hyvin niiden keskinäinen suhde menneisyyteen, nykyhetkeen ja tulevaisuuteen.

Tässä valossa on perusteltua esittää muutamia esimerkkejä siitä, kuinka aika inhimilliselle tietoisuudelle sartrelaisen ajattelun mukaan ilmenee. Samalla näiden esimerkkien tarkoituksena on selventää sitä, kuinka oleva-itsessään ja oleva-itselleen eroavat toisistaan ja mitä Sartren niistä esittämät määritelmät laajemmassa yhteydessään merkitsevät; ainakin ne johdattavat meidät lähelle sartrelaisen ihmis-käsityksen perusteita.

Seuraava ajallisuuden tarkastelu etenee loogisesti menneisyyden ja nykyhetken kautta tulevaisuuteen. Tarkoituksena on päätyä lopulta - toivottavasti mahdollisimman loogisesti ja ymmärrettävästi - samoihin Sartren esittämiin johtopäätöksiin Olemisen kahden perusmuodon välisistä eroista.

3.2.1 Menneisyys

"Mennyttä ei ollut, ei missään muodossa. Ei esineissä ei ajatuksissani...Menneisyys oli minulle vain eräänlaista eläkkeen nauttimista. Se oli sekin eräs olemassaolon muoto, lomailun ja toimettomuuden tila. Jokainen tapahtuma asettui osansa näyteltyään omaan lokeroonsa. Siitä tuli täysin palvelut tapahtuma." (Sartre 1964, 141)

Sartre (1969, 108) aloittaa esityksensä väitteellä, että mennyttä ei ole enää. Emme voi myöskään omistaa menneisyyttä kuten esimerkiksi autoa tai vaikkapa ratsutallia. Se on; nykyhetkessä oleva ei voi omistaa menneisyyttä, vaan se (nykyhetkessä oleva) pysyy menneisyydestä tiukasti ulkokohtaisessa suhteessa kuten esimerkiksi minä itse olen ulkokohtaisessa suhteessa täytekynääni. Lyhyesti sanottuna, koska omistaminen tavallisesti ilmaisee ulkokohtaista suhdetta sen-joka-omistaa ja se-joka-omistetaan välillä, omistamisen ilmaisu menneisyyden yhteydessä ei ole tarkoituksenmukainen. (Sartre 1969, 112-113)

Toisaalta minun täytyy olla menneisyyteni. Itse asiassa

minulla ei ole mitään mahdollisuutta olla olematta se; en voi olla mitään muuta kuin se, oma menneisyyteni. Menneisyyden olemuksesta-itsessään en voi poistaa enkä voi myöskään lisätä siihen mitään. Menneisyyteni on muuttumaton. Toisin sanoen oma menneisyyteni joka olin, on mikä se on; se on olevaa-itsessään kuten esineet maailmassa. (Sartre 1969, 116)

Halusimme sitä tai emme, niin kauan kuin elämme emme kuitenkaan Sartren (1969, 115) mukaan ole tuo oleva-itsessään, joka menneisyys on. Vasta kuolinhetkelläni en ole mitään muuta kuin menneisyyteni. Kuolinhetkellä ainoastaan menneisyyteni määrittelee minut. Siten kuolema yhdistää meidät itsemme kanssa. Ikuisuus muuttaa meidät olevaksi-itsessään; se on, kuolinhetkellä olemme puolustuskyvyttömiä toisten arvoiden edessä; toiset yksinomaan päättävät mitä me olemme.

Kuolema supistaa siten olevan-itselleen tilaan, jota Sartre (1969, 112) nimittää oleva-itselleen-toisille; eli yksinkertaisemmin olevaksi-toisille. Tämän saman havainnon tekee myös Suljettujen ovien (Sartre 1966, 176-177) Garcin, joka on yksi näytelmän kolmesta samaan tilaan päätyvästä päähenkilöstä.

Garcin: Heidän päänsä nuokkuvat ja he polttelevat sikarejaan. Heillä on ikävä. He ajattelevat: Garcin on pelkuri raukka ... joka tapauksessa he ajattelevat jotakin ... Toverini ovat ratkaisseet sen ... Pääsisinpä edes yhdeksi päiväksi heidän luokseen, silloin oikaistaisiin kaikki. Mutta minä olen poissa pelistä. He tekevät johtopäätöksensä minusta välittämättä ja ovat oikeassa, koska minä olen kuollut. Kuin rotta. Minä olen nyt kaikkien yhteisomaisuutta.

Kuten kuka tahansa meistä ystävänsä kuoltua, niin myös Sartre (1969, 112) itse omassa vapaudessaan on vastuussa kuolleen ystävänsä Pierren olemisesta. "Voin esimerkiksi sanoa Pierrestä, joka on kuollut, että 'hän rakasti musiik-

kia'. Tässä tapauksessa sekä subjekti (Pierre) että ominaisuus (musiikin rakastaminen) ovat menneisyyttä. Ei ole olemassa enää elävää Pierreä ja siitä huolimatta oletamme tai kuvittelemme hänet subjektiksi, tekijäksi. Tämä siitähän huolimatta, että Pierrelle itselleen musiikista pitäminen ei ole koskaan ollut menneisyyttä. Pierre on itse ollut aina tässä hetkessä, so. nykyhetkessä tämän mieltymyksen kanssa, joka oli hänen oma mieltymyksensä. Pierren elävä persoonallisuus ei ole säilyttänyt hänen mieltymystään, eikä hänen mieltymyksensä musiikkiin ole säilyttänyt hänen persoonallisuuttaan. Tästä seuraa se, että mikä todella on menneisyyttä on musiikkia-rakastava-Pierre. Mennyt-Pierre on ainoastaan minun oman aktualiteettini, oman todellisuuteni menneisyyttä."

Kaikki edellä käsitelty kuullostaa arkiajattelunkin näkökulmasta järkevältä. Menneisyyteni on sitä mitä se on: pysähtynyttä, staattista, siis muuttumatonta. En voi vaikuttaa siihen, lisätä tai ottaa siitä pois mitään. Olen siis menneisyyteni, minulla ei ole mitään mahdollisuutta olla olematta se (Sartre 1969, 116). Mennyt tapahtuma itsessään on ja pysyy samana, eikä yksilö voi siihen enää vaikuttaa. Vaikka mennyttä tapahtumaa-itsessään ei voi muuttaa, Sartren ajattelulle tyypillisesti myös menneisyyteen voidaan liittää ajatus siitä, että tietoisuus (yksilö) voi vapaasti päättää tai oivaltaa jonkin menneisyytensä tapahtuman haluamallaan tavalla.

Toisaalta menneisyys voidaan ajatella myös toisin - ja seuraavassa saamme myös käsityksen tyypillisestä sartrelaisesta ajattelusta. Sartren vastaväite nimittäin on: en ole menneisyyteni, koska minä olin se. "Toisten paha tahto tai ilkeys, toisten suhtautuminen minuun yllättää ja suututtaa minua. Kuinka he voivat esimerkiksi vihata siinä henkilössä-joka-olen-nyt sitä henkilöä-joka-olin?" Samalla Sartre (1969, 116), ketään erityisemmin nimeämättä, viittaa yleisesti antiikin ajattelijoihin, jotka ovat aina esittäneet saman väitteen: ihminen ei voi esittää itseään koskevaa väi-

tettä, joka ei olisi jo muuttunut epätodeksi sillä samalla hetkellä, kun hän tuon väitteen esittää.

Siten mitä tahansa minun sanotaan olevan täytenä, pysyvänä olevana-itsessään on aina menneisyyttäni. Mikäli minusta sanotaan, että olen hyvä opettaja, en voi sartralaisen ajattelun nojalla katsoa olevani enää sitä sillä hetkellä, kun tuo 'totuus' minusta lausutaan. Tämä periaate voidaan ymmärtää myös siten, että yksilön täytyy - oli hän siivoja, siviilipalvelija tai kirjailija - jatkuvasti lunastaa itsensä. Tämä on yksi eksistentialistisen ajattelun perusteita; yksilö tekee ja valitsee joka hetki itse itsensä.

Voimme siis todeta, että vain "menneisyydessäni olen se mitä olen". Olemme samalla päätyneet takaisin samaan johtopäätökseen, joka aiemmin todettiin: menneisyys on oleva-itsessään, joka minä olen. Mutta minä olen - mikä on oleellista - tämä oleva-itsessään ainoastaan jälkeenjätettynä. Tämä tarkoittaa sitä, että olen aina itsestäni erillään. Oleva-itselleen (tietoisuus) ei voi koskaan saavuttaa olevaa-itsessään, siis saada itseään kiinni tällaisena - tai tuollaisena-olevana. Oleva-itselleen ei voi myöskään estää itseään olemasta mikä se on - etäisyyden päästä itsestään. (Sartre 1969, 118)

Olemme siis aina itsestämme erillään, ainakin tuon ideaalietäisyyden päässä, kuten Saarinen (1983, 80) edellä olevan lyhyesti kiteyttää. Hänen mukaansa Sartren keskeisenä ideana on juuri tietoisuuden rakenteeseen sisältyvä välttämätön itseensä viittaaminen. Tämä johtaa myös siihen, että oleva-itselleen on aina itsestään erillään; ei tavoita omaa todellista essentiaansa.

Ajatuksensa selkiyttämiseksi Sartre (1969, 202) esittää vertauskuvallisen esimerkin aasista, joka vetää perässään vankkureita. Se yrittää saada otteen porkkanasta, joka roikkuu vankkureihin kiinnitetyn pitkän kepin päässä. Aasin jokainen yritys saavuttaa porkkana päättyy siihen, että koko systeemi, vankkurit ja porkkana kepin nokassa, liikkuu

eteenpäin ja säilyy siten aina saman etäisyyden päässä aasista.

3.2.2 Nykyhetki

"Sitten katseeni jälleen osui valkoiseen lehtiöön. Minut yllätti sen ilme, ja jäin kynä ilmassa tuijottamaan tuota hohtavanvalkoista paperia. Miten luja se olikaan, näkevä, läsnä oleva. Siinä oli yksinomaan nykyhetkeä ... Vilkaisin tuskissani ympärilleni. Nykyhetkeä, kaikkialla vain nykyhetkeä. Keveitä, lujia, nykyhetkeensä juuttuneita huonekaluja, pöytä, tuoli, lasiovinen kaappi - ja minä. Kaikista kuoriutui esiin aito nykyhetki. Vain se oli olemassa, ei muuta, ei mitään mikä ei ollut sitä." (Sartre 1964, 140-141)

Nykyhetken käsittelyssä on ensimmäisenä huomioitava se, että ranskan ja englannin kielessä yksi ja sama sana (le présent, the present) merkitsee sekä nykyhetkeä että läsnäoloa. Tämä näkyy Sartren analyysissä siten, että nykyhetki merkitsee samalla läsnäoloa. Näin nykyhetki on vastakkainen paitsi menneelle myös poissaolevalle. Tämän takia Saarinen (1983, 130-131) käyttää omassa esityksessään nykyhetken sijasta sanaa presentti. Itse yritän kuitenkin valottaa tässä esityksessä näitä molempia dimensioita, sekä nykyhetken että läsnäolon ilmenemistä tietoisuudelle erikseen.

Nykyhetki on siten vastakkainen sekä menneisyydelle, jota ei enää ole, että tulevaisuudelle, jota ei vielä ole. Toisaalta mikäli poistamme absoluuttisesta nykyhetkestä kaiken sen, mitä se ei ehdottomasti ole; se on, menneisyyden ja välittömän tulevaisuuden, huomaamme, että jäljelle jää ainoastaan infinitesimaalinen, äärettömän pieni ajanhetki. (Sartre 1969, 120)

Kuinka pitkä tämä äärettömän pieni ajanhetki tietoisuudessamme sitten on? Kokeellisen psykologian tarjoamat koetulokset lyhyillä valo- ja äänisignaaleilla määrittävät presentin

noin kolmen sekunnin mittaiseksi yksilöllisistä eroista riippuen. Mikäli annettu signaali kestää lyhyemmän tai pidemmän ajan, ei tietoisuutemme kykene ylläpitämään tuota ärsykettä. Tämän takia signaali toistetaan tai mielletään aina noin kolmen sekunnin mittaiseksi. Siten yksilön tietoisuudessa on synnynnäinen valmius mieltää nykyhetki sellaisena kuin se on. Tämä ilmenee Holubin (1990, 1-6) mukaan taiteissa, esimerkiksi musiikissa ja runoudessa, joissa säkeet pyrkivät kestämään nuo kolme sekuntia.

Oli absoluuttinen nykyhetki noin kolme sekuntia tai mitä tahansa muuta, liukuu se koko ajan pois päin, eteenpäin itsestään, eikä tietoisuus siten tavoita sitä koskaan. Se mikä on nykyhetkeä on heti välittömästi jo menneisyyttä, olevaa-itsessään. Tämän saman totesimme jo menneisyyttä käsitellessämme. Nykyhetki säilyy siten jatkuvasti ideaalietäisyyden päässä tietoisuudesta ja itsestään. Vastakohtana menneisyydelle, joka on oleva-itsessään, nykyhetki on oleva-itselleen. (Sartre 1969, 120).

Entä sitten presentti-sanan toinen ulottuvuus läsnäolo; mille oleva-itselleen tekee itsensä läsnäolevaksi? Vastauksen tähän löydämme jo Antoine Roquentin havainnosta suhteessaan lehtiöön ja huonekaluihin. Siten olen itse läsnäoloa tälle pöydälle, tälle huoneelle, tietokoneelle, Jyväskylälle, maailmalle - lyhyesti sanottuna kaikelle minua ympäröivälle situationaaliselle todellisuudelle, myös asioille ja esineille eli olevalle-itsessään. Oleva-itselleen on läsnäoloa siten kaikelle olevalle-itsessään. Tai mieluummin olevan-itselleen läsnäolo tekee olevan-itsessään olemassaolon niin totaaliseksi kuin se on. (Sartre 1969, 121)

Mikään oleva, joka on läsnä jollekin --- ei voi olla levossa oleva oleva-itsessään. Oleva-itsessään ei puolestaan voi olla läsnäoleva nykyhetkessä eikä se voi myöskään olla menneisyys. Se yksinkertaisesti on. (Sartre 1969, 121)

Huomaamme, että tässä vaiheessa Sartre sivuuttaa vielä

täysin (läsnä)olemisen toiselle olevalle-itselleen eli olemisen toiselle tietoisuudelle. Tässä vaiheessa käsittelyä esillä on vasta olevan-itsessään ja olevan-itselleen välinen suhde. Olemisen-muille käsitellään tässä myöhemmin erikseen.

3.2.3 Tulevaisuus

"Nyt tiedän: oliot ovat yksinomaan sitä, miltä ne näyttävät - ja niiden takana...ei ole mitään." (Sartre, 1964, 141)

Olemme todenneet aiemmin, että oma menneisyyteni on oleva-itsessään. Samoin olemme todenneet, että oleva-itsessään on mitä se on, toisin sanoen oleva-itsessään ei voi olla menneisyys, ei nykyisyys, eikä se voi olla myöskään tulevaisuus tai sisältää tulevaisuuden osia. Pysähtyneessä, staattisessa olevassa-itsessään ei ole mitään mitä siihen voi lisätä tai ottaa siitä pois.

Oleva-itsessään ei voi olla tulevaisuus, koska siinä itsessään ei ole mitään mikä olisi mahdollisuus. Esimerkiksi täysikuu on tulevaisuus vain silloin, kun minä itse katson kuunsirppiä inhimilliselle tietoisuudelle ilmenevässä maailmassa. Siten tulevaisuus tulee maailmaan ainoastaan inhimillisen tietoisuuden, olevan-itselleen kautta. Kuunsirppi-itsessään on mitä se on. Mikään siinä ei ole mahdollisuutta. Se on puhdas aktualiteetti, todellisuus. (Sartre 1969, 124)

Aivan samalla tavoin pilvi ei ole sateen mahdollisuus; pilvi-itsessään on ainoastaan tietty määrä vesihöyryä, joka annetussa lämpötilassa ja paineessa on mitä se on (Sartre 1969, 98). Sama pätee myös kukan nuppuun tai vaikka tulitikkuun, jotka ovat mitä ovat. Nuppu-itsessään, epätäydellisenäkin kukintona on aina täydellinen, ainoastaan tietoisuus voi tehdä siitä keskeneräisen vertaamalla sitä johonkin mitä se ei vielä ole.

Samoin tulitikku-itsessään voi syttyä palamaan, mutta tuo

mahdollisuus on kokonaan sen itsensä ulkopuolella. Tulitikku-itsessään on ainoastaan transsendenssi suhteutettuna minun mahdollisuuteeni sytyttää se palamaan. Samoin vesilasi, joka pöydälläni juuri nyt on, on ainoastaan minun mahdollisuuteni juoda lasi tyhjäksi tai vaihtoehtoisesti murskata se seinään heittämällä. (Sartre 1969, 196) Näin kaikki mahdollisuudet ovat pysyvästi esineiden ulkopuolella.

Tietoisuus (oleva-itselleen) rakentaa siten maailmaan kaikki tulevaisuutta koskevat odotukset. Verratessaan kuunsirppiä täyteen kuuhun, oleva-itselleen hahmottaa puolikkaan kuunsirpin epätäydellisenä (Sartre 1969, 124). Kuunsirppi ilmenee siten olevalle-itselleen puutteena, jonka se itse (oleva-itselleen) rakentaa vertaamalla sitä täyteenkuuhun. Kuitenkin samaan aikaan kuunsirppi-itsessään on sinänsä täydellinen sellaisena kuin se on; konkreettinen merkki taivaalla, joka ei tarvitse mitään ollakseen se, mikä se on (Sartre 1969, 195-196).

Edellä oleva on johtanut meidät päätelmään, jossa ilmenee samalla tyypillinen sartrelainen logiikka: mahdollisuus, samoin kuin puute, voi tulla maailmaan ainoastaan sellaisen olevan toimesta, joka on itselleen oma mahdollisuutensa - ja puutteensa (Sartre 1969, 98). Mikä oliolta-itseltään puuttuu on itseys - tai se itse oliona-itsessään. (Sartre 1969, 89 & Saarinen, 1983, 110).

Oleva-itselleen (inhimillinen tietoisuus) puutteena ilmenee päivittäisessä suuntautumisessamme kohti tulevaisuutta. Tavoitteenani on saavuttaa tai sulautua tulevaisuudessa yhteen sen kanssa, mikä minulta puuttuu. Se on jotain, minkä lisääminen nykyhetkeen tekisi minusta sen mitä minä olen, eli itseysteni. Saarisen (1983, 135) sanoin tulevaisuus on se ideaalipiste, joka tarjoaa oliolle-itselleen sen itsessään; se on, olion-itselleen-itsessään.

Käytännön esimerkkejä ihmisestä puutteena on lukemattomia. Sartren (1969, 125) esimerkki kohdistuu tennispelaajaan.

"Sillä asemalla, joka minulla on tenniskentällä, on merkitys ainoastaan sen liikkeen kautta, jonka teen heti seuraavaksi saavuttaakseni tavoitteeni palauttaa pallo verkon yli ... eli kun olen kentällä palauttamassa palloa verkon yli, olen ensisijaisesti olemassa itselleni puutteena (oleva-itself-puutteena) ja kaikki väliaikaiset asemani ovat vain keinoja yhdistää itseni tuohon hetkeen tulevaisuudessa. Jokaisella asemallani on siten merkityksensä vain tuon tulevaisuuden aseman kautta."

Sartre (1969, 125) laajentaa tämän koskemaan yleisesti inhimillistä tietoisuutta: tietoisuudessa ei ole yhtään hetkeä, joka ei olisi samalla tavalla määriteltävissä sisäkohtaisella suhteella tulevaisuuteen. Kun kirjoitan itse tällä hetkellä tätä tutkielmaani tai kun juon tai lepään, tietoisuuteni tilojen merkitys pysyy aina etäisyyden päässä, 'jos-sain tuolla ulkopuolella'. (Sartre 1969, 125 & Saarinen, 1983, 134)

Opiskelun voi nähdä myös osaksi tätä puutetta. Enkö koe itse opiskelijana, että minulta puuttuu jotain; tämä tai tuo yksittäinen tieto tai tutkielma, joka tuottaa minulle tutkinnon ja sitä myötä mahdollisen työpaikan. On helppo huomata, että jokainen täytetty puute tuo aina tilalle uuden. Jo nyt kirjoittaessani näitä rivejä mietin seuraavaa kappaletta tai lukua. Onko tieto puutteena sovellettavissa myös lasten maailmaan? Kokeeko lapsi itse oman puutteen tiedon suhteen vai onko opettaja se, joka esittää vaatimukset uuden oppiaineen omaksumisesta ja herättää näin oppilaassa tunteen puutteesta tiedon suhteen. Tietenkään ei pidä sulkea pois mahdollisuutta oppilaan omasta tiedon- ja oppimisenhalusta.

Voidaan ajatella myös niin, että juostessani jokainen ottamani askel ilmentää omaa puutettani saavuttaa tavoiteltu päämäärä; aivan kuten Sartren esimerkki tennispelaajasta, tarvitsen jatkuvasti uuden askeleen saavuttaakseni sen päämäärän, joka minulta puuttuu. En kykene koskaan yhtymään tulevaisuuteeni, joka ohitettuna tulevaisuutena liukuu

välittömästi menneisyyteeni ja minua odottaa uusi tulevaisuus puutteena. Koskaan en sitä kuitenkaan saavuta. Loputtomasti eteenpäin vievät askeleet ovat tästä hyvä esimerkki. (Sartre 1969, 128)

Tässä esityksessä olemme kuitenkin päätyneet olemisen ytimeen sellaisena kuin se Sartren (1969, 129) ajattelun mukaan olevalle-itselleen ilmenee. Siinä oleva-itselleen ei voi koskaan olla tulevaisuutensa, koska se ei-oleva (Nothingness), joka oleva-itselleen on, erottaa sen aina siitä (tulevaisuudesta).

3.3 Inhimillisen tekijä

Yksinkertainen johtopäätös olevan-itsessään ja olevan-itselleen välisestä erosta äskeisen analyysin perusteella on seuraava: olevalla-itsessään on ainoastaan yksi olemisen ulottuvuus; se yksinkertaisesti on (Sartre 1969, 136). Yhdellä sanalla sanoen muuttumattomuus on sen keskeisin piirre.

Olevan-itselleen luonne on monimutkaisempi ja ristiriitaisempi. Kuten osoitettiin, moninaisuus ja kaikki odotukset tulevat maailmaan olevan-itselleen eli inhimillisen tietoisuuden kautta (Sartre 1969, 137). Näin on myös menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden laita. "Ajallisuutta ei ole, mutta oleva-itselleen ajallistaa itsensä olemalla olemassa. Vastaavasti fenomenologinen tutkimuksemme menneisyydestä, nykyhetkestä ja tulevaisuudesta osoittaa meille, että oleva-itselleen ei voi olla olemassa kuin temporaalisessa, ajallisessa muodossa." (Sartre 1969, 136)

Menneisyyden tarkastelussa todettiin, että oleva-itselleen on ehdottomasti oma menneisyytensä. Samalla todettiin, että menneisyys puolestaan on oleva-itsessään, josta oleva-itselleen on aina ideaalietäisyyden päässä. Oleva-itselleen määriteltiin myös jatkuvaksi liikkeeksi kohti tulevaisuuttaan, josta se yrittää tavoitella todellista pysyvää essen-

tiaansa, onnistumatta kuitenkin sitä saavuttamaan.

Näiden päätelmien pohjalta olemme päätyneet samaan Sartren jo käsittelyn alussa esittämään paradoksaaliselta kuullostavaan väitteeseen: "nykyhetkellä oleva-itselleen ei ole mitä se on (menneisyys) ja se on mitä se ei ole (tulevaisuus)". (Sartre 1969, 123)

Olevan-itselleen perusluonteesta Sartren edellä esittämä esimerkki porkkanaa tavoittelevasta aasista saa rinnalleen tässä Itkosen (1996, 76) analogisen vertauksen nykyhetkeä tavoittelevasta ihmisestä. "...olen olemassa pois jostakin päin kohti jotakin toista. Koko ajan olemalla jotakin muuta kuin juuri tämäistä jotakin: haara-asennossa pystymättä koskettamaan keskikohtaa. Jalka tukevasti eilisen alustassa ja toinen hamuamassa maaperää nyttisyyden tuolla puolen. Juuri tässä kohdassa ei mitään ... eilisen minänä odottamassa huomisen minää; jonkin kuvajaisena olemalla vielä tulemattoman odotuksena. Lähteneen muistona ja vielä saapumattoman haavekuvana läsnä olevana ei-minään. Eli hetkittäin toistuvana tyhjänä."

Kovin lohduttomalta kuullostavan, loputtomasti itseyyttään etsivän olevan-itselleen perusluonteessa voidaan nähdä myös jotain myönteistä: eksistentiaallinen näkemys tulevaisuudesta ja nimenomaan sen tuomasta mahdollisuudesta tuo olevan-itselleen olemukseen myös jotain optimistista (Saarinen 1983, 137). Tämä on, kuten jo edellä ilmeni, lyhyesti sanottuna se, että oleva-itsessään on oma mahdollisuutensa ja siten oma vapautensa. Vapaus on sille (olevalle-itselleen) - myös sen ainoa rajoitus (Sartre 1969, 129).

Vapaus ja sen mukanaan tuoma vastuu muodostavat sartrelaisen ihmiskäsityksen perustan.

4 SARTRELAINEN IHMISKÄSITYS

4.1 Vapaa ja vastuullinen ihminen

Esineille, esimerkiksi penkille, jota Roquentin havahtuu tarkkailemaan, on olemassa valmiina kyseisen esineen idea, ennalta tunnettu valmistusmenetelmä. Työntekijä tietää jo etukäteen, että tästä esineestä tulee penkki; näin ollen kaikki ominaisuudet, joita penkki ilmentää ovat tekijän tiedossa ennenkuin hän penkin valmistaa. Tästä syystä penkin, pöydän tai paperiveitsen olemus on determinoitu, ennalta määrätty. Siten *esineiden* kohdalla *olemus edeltää olemassaoloa*. (Sartre 1965a, 12)

Päinvastoin kuin esineillä, eksistentiaalisen ihmiskäsityksen mukaan *ihmisellä olemassaolo edeltää olemusta*. Tämä merkitsee sitä, että ihminen on olemassa ensin, tavoittaa itsensä, ilmaantuu maailmaan ja määrittelee itsensä vasta kaiken tämän jälkeen. Ihmisestä tulee siis se mitä hän itsestään tekee. Ihminen ei ole ainoastaan sellainen miksi hän itsensä käsittää, vaan myös sitä mitä hän tahtoo olla heittäytyessään tietoisesti kohti tulevaisuutta. (Sartre 1965a, 13-14)

Koska ihmisen olemus määrittyy pelkästään hänen tekemisensä kautta, säilyttää tämä ihmisen harteille täyden vapauden ja vastuun omasta olemisestaan (esim. Sartre 1969 & Rauhala 1993). Ihmisen kohtalo on siten täysin hänen omissa käsissään, eikä kukaan voi tehdä hänen puolestaan valintoja, kukaan ei auta häntä valintojen tekemisessä.

Sartrelle erityisen tärkeä esimerkki Lassilan (1987, 95) mukaan on Raamatussa (I Moos. 22) ainoaa poikaansa Iisakia uhraamaan lähtevä Aabraham, joka joutuu eksistentiaalisen ja sartrelaisen ajattelun mukaisesti yksin ja omalla vastuullaan vastaamaan seuraaviin kysymyksiin: (1) oliko ääni enkelin ääni vai sairaalloisen sielun tilan ilmaus? (2) tarkoittiko ääni todella minua, Aabrahamia? ja (3) mikä todistaa,

että minun (Aabrahamin) tulisi olla esimerkkinä koko ihmiskunnalle? (Sartre 1965a, 16-17)

Aabrahamin tavalla jokainen ihminen on päätöksenteossaan jatkuvassa valinta- ja luomistilanteessa: minä tulkitsen, minä asetan merkitykset ja arvot - kannan tekemisistäni kaiken vastuun. Tämä on eksistentiaalinen teema, jonka Sartre on ilmaissut kuuluisalla julistuksellaan "ihmisen harteille säilytetään koko maailma". Kaikki merkitykset syntyvät vasta tulkinnasta. Mikään ei ole mitään sinällään - kaikki mikä on jotain edellyttää tulkintaa. Mutta tulkinta on yksityisen ihmisen aina viime kädessä yksin tehtävä. (Saarinen 1987, 138)

Kukaan muu ei voi tulkita minulle annettuja merkkejä ja antaa niille merkitystä tai tehdä päätöstä omasta teostani. Voin tietenkin omassa vapaudessani valita henkilön, jolta kysyn neuvoa ongelmaani. Koskee tuo neuvo tätä tutkielmaani tai vaikka jotain opetukseen liittyvää ongelmakysymystä, olen jo kysyessäni päättänyt millaisen neuvon haluan saada; valitessani neuvojan sitoudun jo johonkin näkökulmaan - ja kuitenkin mikään tunnettu oppi, ulkoinen auktoriteetti ei voi osoittaa mitä ihmisen tulisi tehdä. (Sartre 1965a, 23-24)

Eksistentiaalismin on arvosteltu ankarasti tästä subjektivistisestä lähtökohdastaan. Esseessään 'Eksistentiaalismin on humanismia' Sartre (1965a, 14-15) huomauttaa siitä, etteivät nämä arvostelijat huomioi subjektivismiin kahta eri merkitystä, ensiksikin, että ihminen valitsee itsensä ja toiseksi, ettei kukaan pysty pääsemään eroon inhimillisestä subjektii-visuudestaan. Näin ollen olemisen subjektiivinen luonne on väistämätöntä.

Humanistisen elämänasenteen mukaan (von Wright 1981, 18) yksilön rajoittamaton vapaus ei ole kuitenkaan itsetarkoitus. von Wright (1981, 152 & 165) näkee, että humanismi on ihmisen arvoa ja arvokkuutta korostava elämänasenne: sen

ydinajatus on puolustaa sitä, mitä sanotaan ihmisen parhaaksi. Humanismin näkökulmasta ihminen, jonka humanismi pyrkii luomaan, voi syntyä kuitenkin vain jos hän on vapaa ulkopuolisesta pakosta.

Toisaalta, koska sartrelainen valinta tapahtuu aina situatiossa (esim. Lassila 1987, 46 & Saarinen 1987, 139), on ihmisellä aina oma faktisuutensa; hän on determinoitu olemaan ei-vapaa esimerkiksi historiallisesti ja sosiaalisesti. Näin eksistentiaalis-humanistinen ihmiskäsitys asettaa yksilön kahden 'tulen' väliin: olen vapaa, mutta silti olemistani ja toimintaani säädellään ja ohjataan ulkopuolelta.

Eksistentialismi ei näe kuitenkaan ulkopuolelta määräytyvien rajoitteiden vaikutusta yksilön vapauden esteenä. Yksilö on aina, joka tapauksessa (jopa vankina) vapaa, sillä hänen tietoisuutensa on vapaa. Vapauden teemaa käsittelee proosamuodossa Sartren lailla eksistentiaalistisiin kirjailijoihin luettava Albert Camus romaanissaan *Sivullinen*, missä syyttömänä tuomiotaan kärsivä päähenkilö - totuttuaan vankina olemiseen - huomaa 'vapautensa' ja käsittää "...että ihminen, joka on elänyt yhden ainoan päivän, voisi vaivatta elää sata vuotta vankilassa. Hänellä on tarpeeksi muistoja" (Camus 1995, 103).

Sartren ajattelussa kasvatus ja koulu voidaan tulkita vankilan kaltaiseksi ihmisen vapautta rajoittavaksi tekijäksi. Tässä valossa opettaja on ristiriitaisen tilanteen edessä: toisaalta täytyisi ottaa huomioon oppilaiden vapaus ja ainutkertaisuus, mutta silti noudattaa opettajakunnalle asetettuja vaatimuksia. Näin opettaja, kuten minkä tahansa muun ammatin edustaja, on vastuullinen itselleen ja oppilailleen, mutta sen lisäksi hän on omalla panoksellaan vastuullinen koko opettajakunnan puolesta valitessaan omat toimintatapansa. Joka hetki, jokaisella valinnallaan hän määrittelee tässä tapauksessa esim. opettajuuden.

Kuten Camus'n esimerkki vangista osoittaa, myönteisesti ajateltuna voidaan katsoa, että kukin yksilö voi kuitenkin päättää lopulta itse tekemisensä. Tutkintovaatimukseen kuuluva tutkielman tekeminen on kaikille tasapuolinen vaatimus, mutta minä itse voin vapaasti päättää mistä aiheesta ja kuinka nopeasti työni teen. Samoin opettaja kuin oppilaskin voivat ajatella toimivansa tällä tavalla. Toisaalta mikäli olen pakotettu tekemään jotain, voin itse silti päättää oman suhtautumistapani; sitä vapautta minulta ei kukaan voi viedä. Nähdäkseni juuri tässä piilee sartralaisen ihmiskäsityksen humanismi.

4.2 Olemisen autenttisuus

Eksistentiaalisen ihmiskäsityksen mukaan ahdistus liittyy olennaisena osana vapaudessaan vastuullisen ihmisen olemiseen. Käytännössä on kuitenkin niin, että suurin osa ihmisistä ei koe eksistentiaalisen ahdistuksen taakkaa. Tämän Sartre ja Heidegger selittävät sillä, että suurin osa ihmisistä pakenee ahdistusta, piilottaa itseltään olemisen ahdistavan puolen valehtelemalla itselleen, pakenemalla epäpuhtaaseen refleksioon eli huonoon uskoon (bad faith). (esim. Sartre 1969, 48 & Heidegger 1962, 164)

Huono usko ilmenee valheellisuutena. Tässä tapauksessa piilotan itse itseltäni epämiellyttävän totuuden tai korvaan totuuden minua itseäni enemmän miellyttävällä epätotuudella. Oleellista on se, että huono usko ei tule yksilöön ulkopuolelta, vaan yksilö aiheuttaa sen itselleen. Huono usko voi olla jatkuva elämäntapa, jossa yksilö pakenee omaa vapauttaan ja vastuutaan sitä itse edes huomaamatta. Käytännössä huono usko ilmenee hyvin monella eri tavalla. (Sartre 1969, 49-50)

Yksi keskeisimpiä huonon uskon piirteitä on rooliin samautuminen ja sen taakse piiloutuminen. Tämän ajattelun perustaksi Sartre katsoo sen, että käytöksemme muokkautuu etukä-

teen tiedossa olevien mallien perusteella. Saarinen (1983, 205) näkee, että rooli voidaan Sartren ajattelussa nähdä eräänlaisena platonisena ideana: pääajatus on se, että jokainen tietää kuinka esimerkiksi tarjoilijan tulee lähestyä asiakastaan; jokainen tietää kuinka empaattinen opettaja lähestyy oppilastaan; jokainen tietää kuinka rakastava vanhempi lähestyy lastaan. Tässä piilee samalla syy epäautenttiseen toimintaan: epäautenttisen olemisen subjekti ei ole enää ihminen itse vaan 'jokainen' (Heideggerin 'das Mann') tai 'kuka tahansa' (Sartren 'anybody') (Heidegger 1962, 163-168 & Sartre 1969, 424-427).

Kahvilafilosofi-imagolleen uskollisena Sartre (1969, 59) tarkkailee asiakastaan lähestyvän tarjoilijan stereotyyppistä käyttäytymistä. Tarjoilijan hieman liian nopeat liikkeet ja joka suhteessa luonnottoman palvelualtis lähestymistapa antavat liikkeistä, eleistä ja puheesta mekaanisen vaikutelman. Aivan kuin kyseinen henkilö viihdyttäisi itseään omalla toiminnallaan; näyttelisi tässä tapauksessa kahvilan tarjoilijaa toteuttamalla hänelle etukäteen määrätyn roolin idean. Aivan samalla tavalla huonon uskon mukaiseksi voidaan kuvitella mikä tahansa muu rooli, myös opettajan, joka suhtautuu oppilaaseensa tietyn kaavan mukaisesti.

Myös opettaja roolissaan on 'vilpillinen', valehtelee itselleen, mikäli hän luulee olevansa opettaja. On tietenkin totta, että Toisten, esimerkiksi vanhempien ja oppilaiden silmissä, hän on objektiivisesti opettaja: hänen olemisensa heille on opettajan-roolissa-olemista. Sartrelaisen ajattelun mukaan ihminen ei kuitenkaan ole itselleen se mitä hän on. Tämänhän osoitti aiemmin myös olevan-itselleen lähempi tarkastelu. Ollakseen autenttinen, tämä pakottaa ihmisen, oli hän opettaja tai tarjoilija, joka hetki valitsemaan ja määrittelemään itsensä juuri esimerkiksi 'opettajana' eli sartrelaisittain mieluummin ihmisenä, joka toimii lasten/nuorten kanssa. (esim. Sartre 1969, 60 & Lassila 1987, 82)

Samoin oppilas, joka haluaa olla tarkkaavainen opettajansa silmissä (hänen keskittymiskykynsä on äärimmillään ja katse tiukasti naulittuna opettajaan), rasittaa itseään tällä roolilla niin, että loppujen lopuksi hän ei tarkkaavaisuudeltaan kykene kuulemaan mitään (Sartre 1969, 60). Oppilas jää näin valitsemansa roolin vangiksi. Tilanteen tekee vielä mutkikkaammaksi, mikäli Toisen asettamat odotukset lisäävät paineita toimia tietyllä tavalla. Eniten tässä tapauksessa merkitsee se, olettaako oppilas itse, että opettaja pitää häntä tunnollisena. Käytännössä opettajan todellisilla odotuksilla, olivat ne mitä tahansa, ei ole niin paljon merkitystä kuin sillä, miten oppilas nuo odotukset kokee. Tämä pätee yhtä hyvin vastavuoroisesti myös opettajaan; myös hän voi jäädä oman roolinsa vangiksi esimerkiksi 'mukavana' opettajana. Tässä tulee esille Toisen katseen merkitys ja vaikutus yksilöön.

Antautumalla 'jokaisen' vietäväksi/ohjattavaksi ihminen välttyy tekemästä itse valintoja, ottamasta itse vastuuta ja koettelemasta mahdollisuuksiensa rajoja (Heidegger 1962, 163-168 & Hänninen 1989, 15). Epäautenttinen minä etsii ja löytää turvaa myös maailman ja yhteiskunnan tekemistä säännöistä sekä rakenteista ja instituutioista, jotka ohjaavat yksilöä ulkoapäin (Charmé 1991, 253). Sartren (1969, 424-427) mukaan ulkoohjautuva yksilö liittää itsensä nimettömänä massaan; ihmisvirran mukana liikkuva ihminen on 'kuka tahansa' eikä oman autenttisen minänsä subjekti.

Sartren vertauskuvallisten esimerkkien mukaan epäautenttinen ihminen toimii kuten etukäteen suunnitellun reitin ja aika-tilan mukaisesti joukkoliikennevälineillä liikkuvat ihmiset. Ihmiselle osoitetaan ulkopuolelta miten toimia. Elokuvatatterin sisäänkäynti ja uloskäynti toimivat tässä yhteydessä esimerkkinä; sekä uloskäynti että sisäänkäynti molemmat ymmärretään yleensä kadulle tai teatterin aulaan avautuvaksi oveksi, näin mikään ulkoinen piirre ei käytännössä erota uloskäyntiä sisäänkäynnistä. Kuitenkin joku toinen on päättänyt minun puolestani, mistä minun täytyy tulla

tai poistua. Nuo ohjeet on suunnattu kaikille eli 'kenelle tahansa', myös juuri minulle. Mikä on oleellista, on se, että olen vaihdettavissa mihin tahansa Minään tuossa ihmisjoukossa, jota ohjataan.

Liittymällä erittelemättömään ihmisvirtaan menetän samalla yksilöllisyyteni; suuntautumiseni on sama kuin muillakin tietoisuuksilla ja tuon suuntautumisen on joku Toinen päättänyt puolestani. En toimi enää oman vapauteni mukaisesti. En käytä omia mahdollisuuksiani. Todellisen autenttisen minäni peittää toinen inhimillinen tietoisuus, joka ohjaa omaa olemistani; tekee puolestani päätöksiä. Näin mukaudun inhimilliseen järjestykseen, jonka joku toinen on päättänyt puolestani. Tällä toiminnallani huomioin toisen olemassaolon; muodostan dialogin toisen kanssa. (Sartre 1969, 424-427)

Vastaväitteenä Sartren esittämille sääntöjen ja roolien noudattamiselle sekä niistä seuraavalle epäautenttisuudelle voidaan tietenkin esittää väite, että roolit kuuluvat joka-päiväiseen elämään ja että niitä nimenomaan tarvitaan: ne helpottavat ja selkiyttävät ihmisenä Toisten keskuudessa olemista. Ilman rooleja yhteiskunnasta tulisi kaoottinen viidakko ilman järjestystä. Sartren ajattelu (ks. Lassila 1987, 82) ei halua kiistää roolien merkitystä, vaan painottaa sitä, että roolin väärällä tavalla 'tosissaan ottamiseen' liittyy kiusaus motivoida ratkaisunsa rooliinsa vedoten ja samalla inhimillisen todellisuuden, siis varsinaisen 'minänsä' unohtaen. Rooli, ammatti, kansalaisuus, rotu tai yhteiskunnallinen asema muodostuu tällöin ihmisen moraalisen oikeutuksen perustaksi.

Eräs esimerkki huonosta uskosta liittyy päätöksentekoon; kuinka henkilö kieltäytyy päättämästä tässä ja nyt. Sartren esimerkki liittyy taas kerran miehen ja naisen väliseen tapaamiseen, jossa toinen, tässä tapauksessa nainen, ei tiedä kuinka suhtautua mieheen. Keskustellessa kaikki sujuu niin kauan hyvin, kunnes mies yllättäen tarttuu naisen kä-

teen. Tuo teko vaatii naiselta välitöntä vastausta ja päätöksentekoa. Käden poisvetäminen rikkoisi hetken harmonian, joten tietämättä hyväksyäkö vai kieltäkö miehen lähestyminen, nainen päättää siirtää päätöstään ja jättää kätensä paikalleen. Tässä nainen esineellistää, tekee itsestään olevan-itsessään. (Sartre 1969, 55-56)

Vaikka näennäisesti nainen siirtää valintansa toiseen hetkeen, myös hänen valitsematta, 'tekemättä jättämisenä' on valinta. Tässä tapauksessa mies joutuu antamaan naisen teolle merkityksen, joten vastuu on tässäkin tapauksessa siirtynyt pois naisen harteilta, pois naisen omalta vastuulta (Saarinen 1983, 202-203). Epäautenttisuus vastuun pakoiluna on siis perusolemukseltaan sitä, ettei tahdota eikä uskalleta asettaa ja toteuttaa päämäärää itse. Ihminen antaa mieluummin Toisen päättää puolestaan ja pakenee siten vapauttaan, vastuutaan ja omaa ihmisyyttään. Toisin sanoen eksistenssi ei edellä essentiaa eikä ihminen täten elä tulevaisuushakuisena, vaan antautuu menneisyytensä ja nykyhetken olosuhteiden vangiksi. (Lassila 1987, 88)

Kuten edeltä jo käy ilmi, Sartre keskittyy käsittelemään olemisen autenttisuutta lähinnä määrittelemällä mitä se ei ole. Siihen, mikä on autenttista olemista, Sartre ei anna yksiselitteistä vastausta. Yhden näkökulman autenttisuuteen tarjoaa mm. Diana T. Meyers (1989, 49-50), joka näkee, että henkilökohtainen autonomia on avain autenttisen minuuden muodostumiseen. Henkilökohtainen autonomisuus on elämisen taitoa, jossa yksilö itse löytää ja määrittelee itseytensä ja ohjaa jatkuvasti itse omaa elämäänsä. Henkilökohtaisella valinnalla on tärkeä osuus erilaisissa elämäntilanteissa. Yksilön tekemistä valinnoista määrittyy samalla olemisen autenttisuus: sillä mitä haluaa ja sillä mitä 'todella' haluaa on tässä merkittävä ero. Autonomisuuden kautta on mahdollisuus tavoittaa myös tyytyväisyys elämään (Meyers 1989, 76-77).

Yksilö ei aina kykene säilyttämään autonomisuuttaan eli

'omuuttaan' muiden ihmisten asenteiden ja mielipiteiden vaikuttaessa voimakkaasti hänen toimintaansa ja päätöksiinsä. Kyseessä voi olla vanhempien tai puolison elinikäinen tai ystävien ja työyhteisön asettamien odotusten ja vaatimusten vaikutus häneen (Meyers 1989, 44). Ei-autonomista, epäautenttista olemista on siten se, että yksilö noudattaa Toisten odotuksia niin, että hänen omat todelliset toiveensa ja halunsa jäävät toteutumatta. Vaikka ei viittaakaan suoraan Heideggerin tai Sartren ajatteluun, on Meyersin käsittelyssä samoja eksistentiaalisen ihmiskäsityksen piirteitä, jossa sosiaalistuminen on uhka yksilön autonomialle. Yksilö ei voi olla autonominen (eikä siten autenttinen), ellei hän kykene itse hallitsemaan sosiaalistumistaan.

Ongelmallisen ryhmän muodostavat tässä tapauksessa ihmiset, jotka eivät kykene itse vielä/enää ohjaamaan tietoisesti omaa elämäänsä. Sartren analyysi ei ota huomioon muuta kuin oliot, jotka ovat heränneet omaan eksistenssiinsä; siinä ei siten suoranaisesti oteta huomioon esimerkiksi lasten asemaa (Benhamida 1973, 237). Toisaalta monet herätessään omaan eksistenssiinsä ymmärtävät vasta aikuisena, kuinka heitä on kohdeltu lapsena. Sartren *Sanat*-teos omaelämäkerrallisena muistelmana on tällainen: *"Pahinta oli se, että epäilin aikuisten teeskentelevän. Sanat, jotka he kohdistivat minulle, olivat makeisia; mutta he puhuivat keskenään toisella tavalla ... ja minulle sanottiin oikealla äänellä: 'Mene leikkimään kauemmaksi, poikaseni, me juttelemme.'* Toisinaan minusta tuntui, että he käyttivät minua hyväkseen." (Sartre 1965b, 56)

Vastakkaisena näkökulmana voidaan ajatella, että useimmiten muistetaan kyllä aikuisten suuri vastuu kasvatettavasta. Toisaalta on tapauksia, joissa lapset/nuoret ovat pahoinpidelleet (ellei fyysisesti, niin henkisesti) aikuista tai vanhusta. Tässä tapauksessa kysymys vastuusta on ongelmallinen, mikäli katsotaan, etteivät lapset/nuoret ole heränneet vastuulliseen eksistenssiinsä tai eivät ikänsä puolesta kykene olemaan vastuussa teostaan.

5 SOSIAALISUHTEET - KAHDEN TIETOISUUDEN VÄLINEN KONFLIKTI

...minulla oli komediassa vain näennäisesti hyvä rooli, jossa oli tekstiä, paljon näyttämölläoloa, mutta ei 'omaa' kohtausta; lyhyesti sanottuna, että tehtävänäni oli antaa repliikki isoille ihmisille." (Sartre 1965b, 57)

Myös sosiaalisuhteissa, kahden yksilön välisessä kohtaamisessa Sartre on kiinnostunut kahden tietoisuuden välisestä suhteesta tietoisuuksina. Sarten analyysin lähtökohtana on nimenomaan oma tietoisuuteni ja se miten toinen subjektiivinen tietoisuus sille ilmenee (Saarinen 1983, 233). Kaikki mitä voidaan sanoa omasta suhteestani toiseen tietoisuuteen, pätee yhtäläillä hänen osaltaan. Toinen on samanaikaisesti se, joka saa aikaan olemiseni ja toisaalta se, joka varastaa olemiseni (Sartre 1969, 364 & Mészáros 1979, 226). Jo tässä ilmenee Sartren ihmissuhteiden konfliktinen luonne.

Toinen tietoisuus kantaa sisällään oman olemiseni salaisuutta. Sartren (1969, 363-365) mukaan voin suhtautua tähän tosiasiaan kahdella tavalla: (a) voin yrittää kieltää toisen tietoisuuden olemisen (esim. viha), mikä ei yrityksistä huolimatta voi käytännössä onnistua tai (b) voin pitää Toista mahdollisuutenani ja yrittää tavoittaa oman olemiseni perustan yhdistämällä Toisen vapauden itseeni (esim. rakkaus).

Toiseus, toinen tietoisuus, jonka haluan itseeni yhdistää, ei missään nimessä voi kuitenkaan olla Toinen-objektina. Päinvastoin haluan säilyttää Toisen vapaana subjektina, jotta voin itse olla vapaan subjektin katseen kohteena. Tämän kautta voin tavoittaa oman olemiseni syvimmän perustan. Sartren käsittelyssä esimerkiksi rakkaus edustaa tällaista suhdetta. (ks. myös Saarinen 1983, 274)

Huomaamme välittömästi, että sosiaalisuhteet edustavat Sartrelle yhtä tapaa, jolla oleva-itselleen pyrkii tavoittamaan oman todellisen olemuksensa. Näkökulma on hyvin individu-

alistinen; olemiseni-toisille on oman olemiseni ulottuvuus, edes eksistentiaalisessa sosiaaliteoriassaan Sartren näkökulma ei ole meissä vaan minussa (Saarinen 1983, 273). Samalla ilmenee sosiaalisuhteiden merkittävä osuus oman itseyden muotoutumisessa.

Myös mm. George H. Mead (1962, 164) näkee itseyden muotoutumisen nimenomaan sosiaalisesti tapahtumaksi, jossa ryhmän sisäinen vuorovaikutus vaikuttaa 'Minän' rakentumiseen. Sosiaalisuhteiden keskeinen akti on itsereflektio, joka liittyi läheisesti myös Sartren ajatteluun olemisen autenttisuudesta. Epäautenttisuuden yhteydessä itsereflektio osoitti petollisuutensa ja epäpuhtautensa siinä mielessä, että yksilön oli helppo peittää itseltään totuus valehtelemalla itselleen. Sama pätee sosiaalisuhteiden kohdalla: itseyteni muotoutumisen perusta on sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, siinä miten itse koen kuuluvani ryhmään; millaiseksi oman asemani koen Toisten keskuudessa.

Sartren näkökulman rinnalla käsittelen mm. Martin Buberin dialogisuutta korostavaa teoriaa sekä Bruce Wilshiren autenttisuusteoriaa, jonka Quentin Smith (1991) artikkelissaan esittelee. Nämä tuovat samalla mahdollisia uusia näkökulmia Sartren esittelemään eksistentiaaliseen sosiaalisuhteiden teoriaan. Ensimmäisenä on kuitenkin syytä ottaa tarkasteluun se sosiaalisuhteiden perusta, jonka Toisen katse Sartren ajattelussa muodostaa.

5.1 Toisen katse

Sartren sosiaalisuhteiden perusta (Sartre 1969, 257-258 & Benhamida 1973, 233 & Saarinen 1983, 234-235) on toisen katse: joka hetki joku katsoo minua. Toinen näkee minut sellaisena kuin ilmenen hänen katseelleen juuri nyt. Katseen seurauksesta tulen itsestäni tietoiseksi aivan uudella tavalla. Tulen tietoiseksi itsestäni muiden ihmisten kautta; se on, tulen tietoiseksi itsestäni sen seurauksena, että

tulen tietoisiksi muista.

"Toinen kantaa katseessaan oman olemiseni perustavaa laatua olevaa salaisuutta; toisen katse muovaa kehoni ja olemukseni sen koko alastomuudessaan. Toisen katse saa aikaan kehoni syntymän, muovaa sen, tuottaa sen sellaiseksi kuin se on ja näkee siten sen sellaisena, jona minä itse en sitä koskaan kykene näkemään." (Sartre 1969, 363)

Sama sartrelainen ajatus ilmenee myös Suljetuissa ovissa Estellen ja Ineksen välisessä kohtauksessa:

Estelle: ...Aina kun puhuin, järjestin niin, että voin samalla katsoa itseäni jostakin peilistä ... Näin itseni sellaisena kuin muutkin ihmiset näkevät minut ja se piti minut valveilla. Huulipunani. Olen varma, että se on aivan hassusti. Enhän minä voi ikuisesti olla ilman peiliä.

Ines: Haluatteko, että minä olen teidän peilinne? ...

Estelle: Onko huulipunani hyvin?

Ines: Näytähän. Ei oikein.

Estelle: Sitä minä pelkäsinkin ... Hm. Onko se sitten hyvä? Voi, miten inhottavaa, etten voi arvostella sitä itse ... Peilikuvani oli niin tuttu. Tunsin sen niin hyvin ... minä hymyilen ja hymyni menee teidän silmäterienne pohjaan ja Jumala tietää, mitä siitä tulee ... Te olette riistänyt minulta kaiken, kasvoniakin, te tunnette ne, enkä minä tunne niitä itse. (Sartre 1966, 156-159)

Bruce Wilshiren (Smith 1991, 345-346) käsitys noudattaa tässä Sartren näkemystä. Kuten Sartre, myös Wilshire näkee, että itseyteeni vaikuttaa voimakkaasti se, miten toiset mimeettisesti katsovat ja suhtautuvat kehooni. Minä olen kehoni sellaisena-kuin-se-koetaan. Merkittävää tässä on nimenomaan oma kokemukseni siitä, miten Toinen kehoni kokee. Se miten Toinen näkee ja suhtautuu kehooni ja miten itse tuon tapahtuman koen, ratkaisee sen, mitä olen itselleni.

Lapsuudesta lähtien itseytenä olemisen perusta on sanatto-

massa, mimeettisessä ihmiskehona olemisessa toisille inhimillisille kehoille. Esimerkiksi se, miten isä kokee sekä oman että pienen poikansa kehon, vaikuttaa perustavalla tavalla siihen, miten lapsi itsensä kokee. Vertauskuvallisesti voidaan sanoa, että vanhempi - halusi sitä tai ei - on jatkuvasti "lapsen sisällä" ja vaikuttaa lapseen suhtautumistavallaan. Sillä, näyttääkö isä tiedostetusti (tai tiedostamattaan) fyysistä tyytymättömyyttä vai tyytyväisyyttä itseensä ja lapseen, on näin merkitystä. (Smith 1991, 345)

Sartren ajattelussa (ks. Sartre 1969, 260 & Saarinen 1983, 235) myös kohteet, jotka voivat kätkeä sisäänsä toisen tietoisuuden katseen, esimerkiksi talot, pensaat ym. merkitsevät. Ne edustavat silmää, mahdollisuutta tulla katsotuksi. Kaikki tuntevat tilanteen, jossa olen itsekseksi tekemässä jotain työtä keskittyneesti. Saatan vihellellä, lauleskella tai puhella itsekseksi; joka tapauksessa olen paneutunut työhöni niin keskittyneesti, etten tarkkaile tekojani, ainoastaan teen ne. Kunnes yhtäkkiä kuulen jonkin äänen; askeleita, kolahduksen tai risahduksen. Tällöin tajuan välittömästi, että minut nähdään tai ainakin voidaan nähdä. Tulen tietoiseksi toisen katseesta, jolloin tilanne muuttuu - useimmiten myös käytökseni.

Äärimmillään (huolimatta siitä, että ei juuri sillä hetkellä ole paikalla) ulkopuolinen katse voi olla läsnä jatkuvasti, vaikuttaen näin pysyvästi esimerkiksi kasvavan lapsen käyttäytymiseen. Saman osoittaa Sanat-teoksen muistuma: *"Elämänsäitykseni, luonteeni ja nimeni olivat aikuisten käsissä. Olin oppinut näkemään itseni heidän silmillään ... Heidän poissaollessaan heidän katseensa jäi jäljelle valoon sekoittuneena; juoksin, hyppelin tuon katseen läpi, jonka ansiosta pysyin esikuvallisena lapsenlapsena ja joka edelleen tarjosi minulle leluni ja maailman."* (Sartre 1965b, 55)

Esimerkkejä katseen vaikutuksesta voi löytää myös koulumaailmasta. Kuinka usein oppilaiden toiminta muuttuu sillä

hetkellä, kun Toisen (esimerkiksi opettajan) katse heidät tavoittaa. Myös ryhmätyötä tehdessään lasten puhetyyli ja käyttäytyminen muuttuu välittömästi, kun opettaja saapuu paikalle tiedustelemaan työn edistymistä. Eikö tämä osoita, että oppilaat säätelevät käyttäytymistään sen mukaan, onko 'ulkopuolinen' auktoriteetti, aikuinen/opettaja paikalla vai ei. Opettajan katse saa oppilaat toimimaan siten kuin heidän oletetaan toimivan.

Samaa oppilaan ulkopuolelta tulevan ohjauksen ongelmaa pohti myös Itkonen (1996, 85) todetessaan, että opiskelijoiden aiemmissa opinnoissaan tottuneen siihen, että joku tietää aina, mikä on oikea (ja usein myös ainoa) vaihtoehto. Joku on aina tiennyt heidän vapautensa ja mahdollisuutensa sisällön. Joku on aina tiennyt miten heidän tulee käyttäytyä. Tämä on johtanut koulumaailmassa siihen, että avoimuus on rajallisten vaihtoehtojen joukko.

Koska tällainen suhtautumistapa ei ole peräisin yksilöstä itsestään, ollaan tässä sartrelaisittain tekemisissä olemissä autenttisuuden kanssa. Ongelmaa pohtii myös Inhon päähenkilö Antoine Roquentin, joka tarvitsee tutkimuksensa kohdeksi markiisi de Rollebonia aivan samalla tavalla kuin opettaja oppilastaan - ja päinvastoin. Seuraavasta katkelmasta ilmenee tämän kumppanuuden, vuorovaikutuksen ongelma: vaarana on jo mainittu toimintojen määräytyminen toisen henkilön mukaan.

"Hän tarvitsi minua voidakseen olla olemassa, ja minä tarvitsin häntä voidakseni häivyttää tunnun omasta olemisestani ... Olin menettänyt yhteyden omaan olemassaolooni, en ollut enää olemassa itsessäni, vaan hänessä. Kun söin, söin häntä varten. Käteni jokainen liike oli täysin vailla omaa tarkoitustaan. Se sai merkityksensä vasta hänen kauttaan. En nähnyt enää kättäni, en paperia enkä kirjaimia, en lausetta, jonka olin kirjoittanut. Sen sijaan näin niiden takana paperin läpi markiisin, joka liikutti kättäni siten pitkitäten ja lujittaen olemassaoloaan. Minun ei auttanut muu kuin

pitää häntä hengissä. Hän oli syy miksi olin olemassa, hän oli vapauttanut minut omasta itsestäni. Mitä minun on tehtävä nyt? Ennen kaikkea pysyteltävä hievahtamatta paikallani, hievahtamatta paikallani..." (Sartre 1964, 144)

Yhteydestään huolimatta edelläoleva esimerkki voitaisiin nähdä myös opiskelijan monologina tai tuntemuksena. Opiskelija kohtaa itsensä jonakin sellaisena, mikä on ulkoapäin muokkautunut. Vanhan muisto pitää hänet otteessaan, eikä hän uskalla siitä irrottautua. Oppilas tietää miten opettaja hänen haluaa käyttäytyä tai vastata kysymyksiin. Itkonen (1996, 85) liittää tähän mielenkiintoisen näkemyksen itsen ulkopuolella olemisesta, mikä käytännössä merkitsee elämyksellisyyden, "ekstaattisuuden" häviämistä opetuksesta.

Voidaan katsoa, että Toisen katse (tässä tapauksessa opettajan) tekee ja määrittää myös oppilaan; oppilas ei ole enää oppilas-itse, vaan opettaja, koska tämän katse hänet (oppilaan) määrittää. Näin sosiaalisuhteiden konfliktiluonne ilmenee selvästi myös yhteisötasolla. Usein yhteiskunnan vallassa olevien katse tekee jostain ryhmästä Toisen (esim. Charmé 1991, 253). Sartren ajattelua noudattaa myös Simone de Beauvoir (1980, 12-13), jonka mukaan mikään yhteisö ei määrittele itseään yhdeksi esittämättä heti vastakohtakseen Toista. Tähän ei tarvita edes valtaapitävien katsetta, vaan riittää, kun kolme matkustajaa sattuu istumaan samassa vaunuosastossa, jolloin muista tulee jo Toisia.

Toisemmuus, toiseus on yksi inhimillisen ajattelun peruskäsitteitä, yhtä vanha kuin ihmisen tietoisuus. Yhteisön asukaille kaikki siihen kuulumattomat ovat Toisia aivan kuten antisemiiteille juutalaiset, rotukiihkoilijoille mustat, heteroille homoseksuaalit tai miehelle nainen (esim. de Beauvoir 1980, 12-13 & Charmé 1991 & Saarinen 1983, 240-242). Missä määrin tai miten häiritsevästi oppilaat (tai myös päinvastoin: opettajat) ovat 'se' Toinen riippuu epäilemättä työyhteisöstä.

Sartren sosiaaliteoriassa (Charmé 1991, 253) useimmat vähemmistöryhmät edustavat itseyden vaihtoehtoisia muotoja, joilla on suurempi mahdollisuus välttää huono usko ja elää näin autenttista elämää. Tämä ei tietenkään tarkoita, että johonkin marginaaliryhmään kuuluminen välttäisi automaattisesti huonon uskon tai että autenttisuus kuuluu jonkin tietyn ryhmän ominaisuudeksi. Mieluummin jonkin ryhmän sosiaalinen asema auttaa heitä näkemään ja erottamaan vääristyneen huonon uskon tyyppin.

Sartren tarkastelun rinnalle tuo uuden mielenkiintoisen näkökulman George H. Meadin (1962, 173-178) käsitys minuuden muodostumisesta sosiaalisuhteissa. Mead jakaa yksilön 'Minän' kahteen ulottuvuuteen, jotka molemmat toisaalta ovat erillisiä, mutta yhdessä muodostavat yksilön todellisen minuuden. Nämä toisistaan erotettavat minuuden "osat" ovat Minä-subjektina ('I'), joka on tietoisuuden antama palaute sosiaaliselle minälle, Minälle-objektina ('Me').

Mead näkee, että sosiaalinen minä, Minä-objektina ('Me') muodostuu kaikista niistä suhtautumis- ja asennoitumisvoista, jotka Toiset minuun kohdistavat. Yksilöllä on näkemys Toisten häneen kohdistamista odotuksista, minkä pohjalta hän muodostaa kuvan itsestään. Tuo kuva on nimenomaan Minä-objektina ('Me'). Tämä voidaan nähdä yhteneväksi Sartren käsittelyn kanssa Toisen katseesta.

Minä-subjektina ('I') muotoutuu siitä, millaiseksi yksilö kokee oman Minä-objektinsa ja miten hän lopulta reagoi Toisten hänelle asettamiin odotuksiin. Näin Minä-subjektina voidaan nähdä palautteena Minälle-objektina. Minä-objektina, vaikka vaikuttaakin Minän-subjektina muotoutumiseen, ei määritä kuitenkaan suoraan sitä. Koska Minän-objektina ('Me') ja Minän-subjektina ('I') välille jää yksilön oma vastaus/palaute, voidaan katsoa, että yksilöllä on aina olemassa oma vapaus ottaa ns. seuraava askel. Näin Meadin tarkastelussa Minä-subjektina ('I') mahdollistaa yksilön vapauden tehdä oma itsenäinen päätös ja aloite.

Yhdessä minuuden kaksi ulottuvuutta, Minä-objektina ja Minä-subjektina rakentavat sosiaalisessa yhteydessä ilmenevän persoonallisuutemme. Meadin ajattelumallissa, vaikka pitääkin sisällään yksilön Toisen katseen kohteena (Minä-objektina), yksilöä ei voi kuitenkaan nähdä yhtä radikaalisti Toisen katseen armoilla kuin Sartren ajattelumallissa.

Sartren tarjoamissa esimerkeissä voidaan katsoa, että vapaus ja valinta ovat Toisen käsissä; yksilö on objekti, jolla ei ole olemista-itselleen. Tällaista olotilaa kuvaa mieluummin oleva-itsessään; ja oliolle-itsessään ei ole arvoja ja merkitystä muuten kuin muiden määrittelemänä. Näin Toisella on Sartren ajattelussa avain yksityisen ihmisen tai ryhmän olemiseen. (Saarinen 1983, 241-242). Tässä yhteydessä ilmenee myös, että oleva-itsessään ei kuvaa pelkästään esineiden olotilaa; Sartren (esim. Benhamida 1973, 232-233) ajattelussa myös ihminen voidaan supistaa pelkäksi olevaksi-itsessään, instrumentiksi Toisen valitsemien päämäärien saavuttamisessa. Uhka tämän suhteen on olemassa aina, kun toinen oleva-itselleen katsoo minuun. Jompikumpi tietoisuus transendoituu aina (esim. Sartre 1969, 364 & Benhamida 1973, 232).

Näin Toinen on jatkuva uhka oman itseyteni tuhoutumiselle ja toisaalta ilman häntä en tietäisi kuka olen. Tämän takia kahden tietoisuuden välillä voi vallita ainoastaan konflikti. Tällainen sartrelaiselle ajattelulle tyypillinen draamaattisuus kulminoituu Suljettujen ovien (Sartre 1966, 183) viimeisessä kohtauksessa Garcinin huudahdukseen, johtopäätökseen ihmisten keskuudessa vallitsevasta Toisten katseiden kiirastulesta, maanpäällisestä helvetistä.

5.2 Vuorovaikutuksen eksistentiaalinen kehä

Tähän mennessä edellä on todettu, että olevan-itselleen olemisen syvin perusluonne on sen jatkuva täyteyden tavoittelemisen. Tuota täyteyttä oleva-itselleen ei kuitenkaan voi

saavuttaa, koska se on kätkettynä olevan-itselleen ulkopuolelle, Toisen katseeseen. Toisaalta miten tahansa toimin suhteessani toisiin, halusin tai en, olemisen syntymähetkestä lähtien olen aina toisen vapautta rajoittava tietoisuus, eikä mikään voi muuttaa tätä alkuperäistä tilannetta. Jokainen toimintatapani määrittää samalla toisen olevan rajat. (Sartre 1969, 409-410)

Vuorovaikutuksen dialektisesta luonteesta (Sartre 1969, 408 & Saarinen 1983, 271) seuraa, että koskaan meillä ei ole pysyvää suhdetta toiseen. Pysyvään suhteeseen vaadittaisiin, että Toinen olisi meille samanaikaisesti sekä subjekti että objekti. Käytännössä tämä on kuitenkin mahdotonta. Kuten Sartre asian ilmaisee, Toista on mahdoton vangita: hän pakenee minua, kun yritän saada hänestä otteen ja tavoittelee minua, kun minä pakenen. Tästä vuorovaikutuksen kehästä emme pääse koskaan irti ja siinä on sosiaalisuhteiden ristiriita ja konflikti. (ks. myös Mészáros 1979, 226 & Sartre, 1969, 363)

Sartren sosiaalisuhteiden analyysia (ks. Sartre 1969, 408 & Saarinen 1983, 274-275 & Mészáros 1979, 226) voidaan luonnehtia jatkuvaksi liikkeeksi, jota ei voida koskaan vangita tai pysäyttää. Sartren teoriassa väistämättömiä, toisilleen vastakkaisia suhtautumistapoja ovat (1) *Toisen vapauden hyväksikäyttäminen* sekä (2) *Toisen esineellistäminen*. Sosiaalisuhteet liikkuvat näiden kahden vastapoolin välillä siten, että tietyn käyttäytymistavan epäonnistumisesta seuraa aina sille vastakkainen suuntautumistapa.

Sartren kehäajattelun toimintaperiaatteessa on yhtäläisyyksiä edellä esittelemääni Meadin (1962, 178) teoriaan minuuden rakentumisesta sosiaalisessa yhteydessä. Myös yksilön itserefleksion voi Meadin mallissa nähdä jatkuvana kehämäisenä tasapainoiluna sosiaalisen minuuden, Minä-objektin ja todellisen minuuden, Minä-subjektin välillä. Myös näiden kahden vastapoolin välillä vallitsee jatkuva vuorovaikutus ja liike. Sartren teoriassa se, kuinka kauan säilytämme

tyytyväisyytemme tiettyyn suhtautumistaan, riippuu kulloinkin lähinnä omasta henkilökohtaisesta huonosta uskostamme. Koskaan kumpikaan suhtautumistavoista ei ole itsessään riittävä; ne molemmat osoittavat aina kohti vastakkaista suhtautumistapaa. Oleminen-toiselle voidaan aina määrittää näiden suhtautumistapojen kautta - oleva-itselleen on aina tyytymätön, epätasapainossa suhteessaan Toiseen. Epätasapainolla Sartre tarkoittaa nimenomaan ihmisten välillä vallitsevaa subjekti-objekti epätasapainoa. (Sartre 1969, 408)

Näiden väitteiden tueksi tarkastelen seuraavaksi lähemmin kuinka ihmissuhteiden eksistentiaalinen kehä käytännössä toteutuu.

5.2.1 Toisen vapauden hyväksikäyttäminen

Käytännön vuorovaikutusta Sartre (1969, 406-407) kuvailee niinkin perustavien ja voimakkaiden suhteiden kuin rakkausviha ja masokismi-sadismi vastakohtaparien kautta. Suuntautuminen kohti Toista saa aikaan myös seksuaalisuuden (ks Sartre 1969, 408), mikä korostuu Sartren teoriassa. Tämä kaikki saattaa vaikuttaa epäjohdonmukaiselta, kun ajatellaan, että käsittelyssä on tavallinen arkipäiväinen ihmistenvälinen vuorovaikutus.

Sartre (1969, 406-407) ei kuitenkaan missään nimessä halua väittää, että kaikki inhimilliset suhtautumistavat toiseutta kohti olisivat pelkistettävissä juuri näihin hänen käsittelemiinsä asenteisiin. Ihmisen monimutkaiset suhtautumis- ja asennoitumistavat Toista kohtaan ovat kuitenkin ainoastaan joko lisäystä tai johdettavissa näistä fundamentaalisista suhtautumistavoista. Sillä, että ihmissuhteiden syvintä tasoa edustavana *rakkaus* ilmentää Toisen vapauden hyväksikäyttämistä, Sartre pyrkii siten osoittamaan, että sitä suuremmalla todennäköisyydellä ilmiö on yleistettävissä pinnallisempiinkin vuorovaikutussuhteisiin.

Kuten muissakin ihmissuhteissa, myös rakkaudessa olemme suorassa yhteydessä Toisen vapauden kanssa. Aiemmin todettiin, että Toisen vapaus on myös oman olemiseni perusta ja jos missään kahden ihmisen välisessä suhteessa niin nimenomaan rakkaudessa pyritään Toinen tavoittamaan vapaana ja kokevana subjektina. Sartre osoittaa tämän käytännössä kuitenkin mahdottomaksi esittäessään näkemyksensä *rakkauden kolminkertaisesta tuhoutuvuudesta* (I-III), mikä ilmenee seuraavalla tavalla (ks. Sartre 1969, 366-367 & Saarinen 1983, 276-280).

Haluan siis kohdata rakkaudessa Toisen vapaana subjektina. Toisaalta - ja tässä ilmenee rakkauden konflikti - en ole tyytyväinen, en kestä rakastetun olemassaoloa aidosti vapaana subjektina. Kun rakastettu sanoo rakastavansa minua, koska on niin vapaassa tietoisuudessaan päättänyt, enkö ole tästä kiusaantunut tai loukkaantunut? Jos toinen rakastaa minua radikaalisti vapaana tietoisuutena, silloin olen välttämättä vain 'yksi objekti monien joukossa'. Kenties erityisen arvokas objekti; se on selvää. Mutta olla-arvokas-objekti-toiselle on hänen, rakastetun valittavana oleva asia.

Olen siis olemassa toisen vapauden ehdoilla; minulla ei ole turvaa, olen vaarassa tuon vapauden armoilla. Rakastaja vaatii lupaa, mutta on kuitenkin kiusaantunut siitä. Hän haluaa olla vapaan subjektin rakastettu, mutta vaatii samalla, että tuo vapaus ei olisi enää vapaa (Sartre 1969, 367). (I) *Rakastaja toivoo, että häntä rakastetaan; hän toivoo, että toinen toivoo hänen myös rakastavan häntä. Toisin sanoen, että rakkauden tunne on molemminpuolinen. Mutta jo tässä rakastaja pettää toisen, asettaa rakkaudelle ehtoja ja siten objektivoi toisen.* Rakastajan ajatukset voitaisiin kiteyttää tässä yhteydessä myös Saarisen (1983, 277) sanoin seuraavasti: "Saat olla niin vapaa kuin haluat olla, rakastan sinua vapaana ihmisenä - sillä ethän sinä kuitenkaan vie vapauttasi kohtuuttomuuksiin".

Täysin tavoittamattomissa oleva vapaus rakkauden lähteenä on minulle sietämätön - se vaikuttaa liian sattumanvaraiselta. Toisen rakkauden kohteena olen viime kädessä samassa asemassa kuin hänen katseensa kohteena, nimittäin hänen armoillaan; en ole enää tilanteen herra. (II) *Toinen rakkauden radikaalisti vapaana osapuolena voi muuttaa mielensä minä hetkenä hyvänsä. Rakkaus on siten aina veitsenterällä.* Ehdottomuudessaan Sartren ajattelumallissa mikään ei takaa sitä, että olemiseni-toiselle pysyisi samana. Juuri siksi, vaikka haluan rakastaa toista vapaana subjektina, alistan hänen vapautensa omalle vapaudelleni. (Sartre 1969, 367-369 & Saarinen 1983, 276-277)

Juuri tämä on Sartren (1969, 411) sosiaalisuhteiden yksi pääajatuksia; mikään velvollisuus ei määrää yksilöä mihinkään tiettyyn tekoon tai suhtautumistapaan. Toinen on täysin vapaa toimimaan niinkuin hän toimii. Toisaalta yksilö on täysin vastuussa teostaan sekä itselleen että Toiselle ja lopulta koko ihmiskunnalle (ks. myös Sartre 1965a, 15). On kyse kummasta tahansa, vihasta tai rakkaudesta, minä itseyydessäni olen vain tekosyy, veruke Toisen tekoon tai suhtautumistapaan. Näin kaikki suhtautumistavat ovat tietoisuuden vapaasti valittavissa. Toinen voi rakastaa tai vihata, miten hän itse valitsee. Toisen täydellinen kieltäminen on kuitenkin mahdotonta, mikä ilmenee tässä käsittelyssä myöhemmin vielä uudelleen.

Joka tapauksessa vaikka lopulta, erityisesti ollessamme kahden, onnistuisimme pääsemään rakkaussuhteessa lähelle subjekti-subjekti tasoa, (III) *rakkauden ehdottomuuden tekee suhteelliseksi kolmas osapuoli. Toisin sanoen jonkun kolmannen osapuolen, ulkopuolisen katse helposti räjäyttää kahden toisiaan subjekteina lähestyvän rakkauden.* "Siinä on myös todellinen syy rakastuneiden halulle eristäytyä muista" (Sartre 1969, 377).

Rakkauden analyysi osoittaa, että absoluuttinen ykseys Toisen kanssa käytännössä on mahdotonta. Se on mahdotonta

myös teoriassa, sillä olevan-itselleen ja Toisen yhdistymisestä seuraa välttämättä toiseuden tunnusomaisten piirteiden häviäminen. Tämä johtuu siitä, että haluan itse olla tilanteen herra, kieltäydyn itse jatkuvasti olemasta Toinen. Rakkaussuhde osoittaa myös sen, että lopulta ykseyden tavoittelemisesta tulee konfliktin lähtökohta, koska koen olevani Toiselle objekti yrittäessäni 'sulautua' häneen. Toinen ei ole enää vapaa tietoisuus. (Sartre 1969, 365-366)

Uudenlaisen näkökannan rakkauden analyysiin saamme hahmottamalla sen Sartren teoriassa mahdollittoman tilanteen, jossa olen tavoittanut Toisen vapaana subjektina ja koen rakastavani häntä. Sartrelaisen ajattelun mukaan olisin siten tavoittanut Toisen vapaan tietoisuuden kautta oman todellisen olemukseni, mikä toisi itselleni samalla minuuteni täyteen. Mutta eikö tässä tilanteessa olisi lopulta niin, että se, jota todella rakastaisin ei olisi Toinen vapaa tietoisuus, vaan minä itse tuossa Toisessa vapaassa tietoisuudessa.

Näin rakkaus tässä tapauksessa, vaikka toteutuisi ideaalisesti käytännössä, olisi lopulta vain yksi itserakkauden muoto. Samalla tavalla itserakkaudeksi voitaisiin lukea myös yhtäkkinen/ensisilmäyksellä rakastuminen (ks. Itkonen 1996). Koska en tunne Toista vielä juuri ollenkaan, täytyy minun rakastua hänessä sellaisiin piirteisiin, joita itselläni on. Usein kuulee arkielämässäkin sanottavan, että ensin täytyy oppia tuntemaan itsensä; hyväksymään itsensä sellaisena kuin on ennenkuin voi oppia rakastamaan Toista. Näin ainoastaan sellainen minä, joka on kehittänyt itse-tajuisuuden, kykenisi tunnistamaan Toisen minän toiseuden ja yhä etenemään tämän Toisen olemukseen (ks. Itkonen 1996, 61-62). Voidaan siis olettaa, että rakkauden 'rakentaminen' alkaa vasta sen jälkeen, kun sekä minuus että toiseus tiedostetaan ja hyväksytään.

Huomasimme, että Sartren teoriassa korostuu koko ajan se, että minuus saavutetaan sosiaalisuhteissa Toisen kautta.

Samoin olemiseeni Toiselle liittyy vahvasti se ulottuvuus, että haluan itse olla tilanteen herra; kuten jo todettiin, kieltäydyn olemasta Toinen. Jo näiden käsitysten valossa ihmissuhteissa on mahdotonta saavuttaa täydellistä ykseyttä - esimerkiksi rakkautta, ainakaan sartrelaisessa mielessä.

Sartren kategoriaan *Toisen vapauden hyväksikäyttämisestä* tuo mielenkiintoisen näkökulman Husserlin ajatuksia mukaileva Max Scheler (ks. Itkonen 1996, 61-62), joka tarkastelee empatian ja sympatian välisiä merkityseroja. Aivan kuten Sartren rakkauden analyysissä, myös empatia-sympatia-suhtautumistavoissa ollaan tekemisissä Toisen vapauden kanssa. Tämä näkökulma antaa myös kasvattajalle ajattelemisen aiheita: useinhan hyvän kasvattajan ominaisuutena pidetään empaattista suhtautumista kasvatettavaan.

Tarkastelunsa lähtökohtana Itkonen (1996, 61-62) mainitsee, että empatia-sympatia sanojen ytimenä oleva '-paattinen' merkitsee 'elää toisen elämää'. Tämän pohjalta (em-patia) voidaan määritellä minäksi, joka elää toisen elämää kuin omaansa - ja tämän pohjalta empatian voi yhdistää Sartren *Toisen vapauden hyväksikäyttämisen* kategoriaan. "Empatiassa minä on niin vähän tietoinen itsestään, että se ei tiedosta eroa oman itsensä eikä Toisen välillä: se kohtaakin Toisen minän kuin oman toisen minänsä (oman alter egonsa). Empatia on näin Toiseuden mittaamista "omuuden" mukaisesti, mikä estää toiseuden olemista toiseutena. On vain "omuuden" suodattama toiseus - yksi totuus, joka sopii kaikkeen ja sisältää kaiken.

(Sym-patia) sitävastoin voidaan määritellä minäksi, joka elää Toisen elämää kuin sen (Toisen) omaa. Tässä alkuperäinen empaattinen suhde on syvennetty (mutta ei rikottu) reflektion kehittämisen avulla. Tämä kehitys mahdollistaa minälle Toisen kanssa olemisen tavalla, jossa tämä toinen käsitetään oman minuuden omistavana. Tämä tarkoittaisi ilmiön ilmenemisen sallimista omana itsenään. Se merkitsisi myös toiseuden jättämistä toiseudeksi, ymmärtämistä ilman

"omuuden" kahletta.

Schelerin empatia-sympatia analyysin valossa ennenkaikkea sympatia voidaan nähdä kasvattajan tai opettajan rakkautena kasvatettavaa kohtaan. Sen sijaan Sartren ajattelussa tällainen empaattinen suhtautumistapa, "pedagoginen rakkaus" vaikuttaa mahdottomalta. Sartren ontologian mukaan vuorovai-
kutuksen syvin olemus on aina hyvin itsekeskeinen ja johtaa siten aina eksistentiaalisessa kehässä äärimmäiseen subjekti-objekti tilanteeseen.

Tällaisena ääritapauksena Toisen vapauden hyväksikäyttämisestä Sartre (1969, 377-378) mainitsee *masokistisen asenteen* toiseutta kohtaan. Masokistisessa asenteessa oleva-itselleen antaa itsensä vapaana objektina Toisen käyttöön muuttuen, nihiloituen näin pelkäksi olevaksi-itsessään. Näin omassa vapaudessani kiellän subjektiivisuuteni, asettuen täydellisesti olevaksi-objektiksi. Kieltäydyn olemasta mitään muuta kuin objekti, pyrkimyksenäni tällä tavalla saavuttaa toisen subjektin kautta oman itseni ja olemiseni perustan.

Kuvattu asetelma syntyy helposti silloin, kun ihminen pyrkii elämään vain ja ainoastaan toisten hänestä luoman kuvan tai roolin kautta. Saarisen (1983, 287) mukaan tämä saattaa tapahtua esimerkiksi julkisuuden henkilölle, joka viehättyy omasta minästään Toisten näkemänä niin paljon, että yrittää elää toteuttaakseen tuota Toisten itsestään muodostamaa kuvaa. Koska valinta ja vastuu siirtyy tuolloin häneltä itseltään Toiselle, kyse on taas kerran ehdottomasti epäautenttisesta olemisesta.

Samankaltainen tilanne, joskin eri syistä, voidaan ajatella lapselle, joka tunnollisesti noudattaa vanhemman tai opettajien ulkopuolelta tulevaa ohjausta. Oppilas, jonka ympäristö on leimannut häiriköksi, pahaksi tms. alkaa huomaamattaan toteuttaa tuota ympäristön näkemystä. Näin oppilas pyrkii pitämään yllä kuvaa itsestään sinä oppilaana, jona muut hänet näkevät. Tuo rooli ei ole enää häntä itseään,

vaan ulkopuolelta tuleva ohje, jota hän noudattaa. Lopulta tuo paha oppilas, joka hänen sanotaan olevan, on hänen ulkopuolellaan eli käytännössä joku Toinen, esimerkiksi opettaja tekee pahan oppilaan. Tällöin oppilas on opettajan nimittäjä.

Ongelmana tässä ilmiössä on se, että lapsi ei kykene itse näkemään mikä hänelle on hyväksi ja mikä ei. Monet ymmärtävät vasta vuosia myöhemmin, millaista vääryyttä ovat kokeneet (tämä koskee jopa fyysistä/seksuaalista hyväksikäyttöä). Sartren Sanat-teoksesta edellä lainattu katkelma vanhempien alati-läsnä-olevasta-katseesta saa rinnalleen useita lapsuudenmuistoja, joissa ilmenee samanlaisia ajatuksia.

5.2.2 Toisen esineellistäminen

Sartren (1969, 379) vuorovaikutuksen eksistentiaalisen kehän toisena äärimuotona, toisena perussuhteena on välinpitämättömyys ja viha; äärimillään sadismi. Tämän suhtautumistavan Saarinen (1983, 290) nimeää Toisen esineellistämiseksi. Näiden kahden peruskategorian jaottelemisen on sinänsä harhaanjohtavaa, koska kummassakin ollaan tekemisissä Toisen yksilön vapauden kanssa. Kumpikaan näistä nimetyistä perussuhteista ei ilmene ensimmäisenä tai itsenäisesti erikseen (Sartre 1969, 379). Toisen esineellistämiseen liittyy kuitenkin tiettyjä piirteitä, jotka erottavat sen Toisen vapauden hyväksikäyttämisestä eli edellä käsitellystä ensimmäisestä perussuhteesta.

Esineellistäminen on defenssi (esim. Benhamida 1973, 233 & Saarinen 1983, 290), jossa tekemällä toisesta objektin eli olevan-minulle, vapautan itseni omasta olemisestani-toisille. Esineellistämällä (objektivoimalla) toisen tietoisuuden tuhoan hänet subjektina ja siis pääsen eroon omasta olemisestani-muille. Ero ensimmäiseen perussuhtautumiseen, jossa yritän päästä olemiseni-muille herraksi on tässä selvä. Toisen esineellistävässä suhtautumistavassa yritän tuhota

Toiselle-olemisen ontologisen ulottuvuuden itsestäni ja palata näin omaan subjektiiviseen olemiseen-itselleni.

Toisten ihmisten esineellistämisen seurauksena tunnen oloni turvatuksi. En ole itseni ulkopuolella, toisten armoilla, sillä vieraantunut minäni, itseni-toisen-katseen-objektina on kadonnut toisten subjektien myötä (Saarinen 1983, 291). Pohjimmiltaan esineellistämisessä on kyse kuitenkin eräänlaisesta sokeudesta, jossa olen "sokea suhteessa toiseen tietoisuuteen". Tämä sokeuden tila voi jatkua pitkään, niin pitkään kuin perustava huono uskoni haluaa: on ihmisiä, joiden koko elämä - joitain lyhyitä ja kauhistuttavia valaistuksen hetkiä lukuunottamatta - kuluu niin, ettei Toisen olemassaoloa ajatella tai huomioida. (Sartre 1969, 380-381)

Välinpitämättömyydeksi Sartre (1969, 380) määrittelee tilanteen, jossa valitsen suhtautumistapani niin, että oma itseyteni, subjektiviteettini rakentuminen perustuu Toisen itseyden romahtamiselle. Toisen esineellistävässä olemisessä suhtaudun toisiin aivan kuin minä olisin ainoa subjekti, ainoa radikaalisti vapaa tietoisuus, joka on olemassa. Itseni ulkopuolella on vain eriasteisia esineitä, olevaa-itsessään (Saarinen 1983, 291).

Välinpitämättömyydessäni näen Toiset pelkästään rooleina ja funktioina. Kanssaihmisistä on tällöin eniten hyötyä, kun tunnen heidän avaimensa ja ne 'tunnussanat', jotka laukaisevat heidän mekanisminsa. Sartren esimerkkien mukaan tilanne on suoraan verrannollinen esimerkiksi siihen, kun kohtaamme tarjoilijan kahvilassa tai kun ostamme matkalippua: riittää, kun tiedämme mitkä sanat, koodit saavat kyseiset henkilöt toimimaan haluamallamme tavalla. Tämä on välinpitämättömyyttä, esineellistämistä äärimmillään. Toisesta tulee pelkkä oleva-itsessään. (Sartre 1969, 381 & Saarinen 1983, 291)

Kasvatukseen, miksei opetukseenkin verrattava esimerkki lienee äärimmäinen kasvattaja/opettajakeskeisyys, missä Toinen helposti unohtuu. Yksinkertainen esimerkki luokka-

huoneesta on opettajan asettamissa kysymyksissä, jotka usein itsessään antavat valmiin vastauksen kysytyyn. Vastaus on siten ennalta-arvattava palaute opettajalle, joka saa varmistuksen siitä, että oppilas tietää jonkin mahdollisesti hyvinkin yhdentekevän detaljitiedon. Tässä tapauksessa opettaja aliarvioi oppilaat, jotka ovat hänelle (opettajalle) vain ennalta-arvattavan palautteen antava mekanismi.

Opettajan roolin tarkoitus esimerkiksi Benhamidan (1973, 236) mukaan on auttaa toista ihmistä olemaan oma itse(yte)nensä 'keinolla millä hyvänsä'. Tämä näkemys on identtinen myös Itkosen (1996, 127) näkemyksen kanssa: Toisen on ilmevä opettajalle omana itsenään, ei minään muuna. On totta, että toisen auttaminen valinnanteossa ei ole sama asia kuin tuon valinnan tekeminen hänen puolestaan. Toisaalta sartrelaisen ideologian mukaan valinnantekotaitoa ei voi missään nimessä edes opettaa, koska ihminen on jo luonnostaan päätöksiatekevä-olio. On väistämätöntä, että 'auttaminen' missä tahansa muodossa synnyttää kuitenkin näkökulmia, joita opetettava/kasvatettava ei ole itse vapaasti valinnut (Benhamida 1973, 236-237).

Vaikka ei esitä itse aiheeseen liittyviä suoria esimerkkejä, katsoo Sartre (1969, 409) kasvatuksen perusongelmaksi usein sen, että kasvattaja saattaa kohdella lasta kuin instrumenttia. Tämä johtuu siitä, että kasvatus väistämättä muovaa lasta sellaisten ihanteiden mukaisesti, joita tämä ei itse kykene vielä tunnustamaan. Toisin sanoen lapsi ei ole itse vielä tietoinen kasvatukseen liittyvistä kysymyksistä, eikä hänellä itsellään ole niistä vielä mielipidettä. Halusi opettaja sitä tai ei, hän vaikuttaa aina omilla valinnoillaan osittain mm. siihen mitä ja erityisesti miten oppilaille opetetaan. Jo tämä on Sartren mukaan Toisen yksilön vapauden määräämistä ja ohjaamista.

Tässä yhteydessä on syytä pohtia myös opettajan vastuun jakautumista: on totta, että opettaja on vastuussa oppilaalleen, mutta samalla hän on opettajana vastuussa myös yhteis-

kunnallisesti, mikä asettaa omat velvoitteensa. Yhtenä esimerkkinä yksilön vastuusta systeemille voidaan nähdä esseessä Eksistentialismikin on humanismia Sartren (1965a, 17-18) mainitsema sotapäällikkö, joka ottaa vastuun hyökkäyksestä, johon lähettää tietyn määrän miehiä hyvin mahdolliseen kuolemaan. Epäilemättä sotapäällikkö on saanut määräyksiä esimiehiltään, mutta ne ovat summittaisia, niissä on tulkinanvaraa. Tehdessään päätöstään hyökkäyksestä sotilasjohtaja ei voi olla tuntematta tiettyä ahdistusta, mikä on tuttua kaikille johtajille. Mutta tämä ei estä heitä toimimasta, tekemästä päätöstä, vaan päinvastoin kannustaa heitä siihen; nyt heidän on harkittava monia mahdollisuuksia ja valittava niistä yksi.

Sotilasjohtajaa ei voi tietenkään suoraan verrata opettajaan, mutta kuitenkin saman autenttisuuden liittyvän periaatteen voi nähdä vallitsevan myös kasvatuksessa. Mikäli 'ylemmältä virkataholta' tullutta kehotusta noudatetaan sokeasti ilman, että harkitaan omaa näkökulmaa, ollaan taas kerran tekemisissä huonon uskon kanssa. Autenttinen opettaja, aivan samoin kuin sartrelainen ihminen (ks. Sartre 1965a, 28) yleensä, on itse vastuussa heikkoudestaan tai voimastaan; jokainen yksilö tekee itse itsensä niinkuin kappaleessa eksistentialistisesta ihmiskäsityksestä mainittiin. Samalla tavalla tämä pätee päätöksenteossa. Autenttinen ihminen päättää itse suhtautumistapansa ja kantaa siitä samalla vastuun.

Tässä yhteydessä voidaan esittää tietenkin aiheellinen kysymys myös siitä, pitääkö lapsella olla mahdollisuus (ja jos niin missä määrin) vaikuttaa omaan kasvatukseensa. Johtaako tällainen ennemmin tai myöhemmin vapaaseen kasvatukseen, jonka seurauksista ollaan montaa eri mieltä; yleisesti kuitenkin koetaan, että lapsi tarvitsee tietyt rajat, joissa toimia. Ja kuitenkin lapsella ei välttämättä ole kykyä erottaa, mikä hänelle on oikein ja mikä väärin. Tämän päätöksen tekee useimmiten kasvattaja, jolloin lapsi on joka tapauksessa jonkun Toisen vastuulla. Näin voidaan myös nähdä,

että "lapsi on talo jota vanhemmat asuvat" kuten nykyrunoilija Helena Sinervo (1994) säkeessään ilmaisee.

Esineellistämisen äärimuodoista sadismi (ks. Sartre 1969, 403 & Saarinen 1983, 292-293) tekee Toisesta vain ja ainoastaan pelkän objektin. Sadistiseen asenteeseen liittyy Toisen faktisuuden lisääminen: sadismin kohteella on ainoastaan jokin tietty aineellinen minä, jonka mahdollisuuden liikkua ja kehittyä sadisti haluaa estää tai hallita. Myös sadismi, vaikka on Toisen äärimmäistä esineellistämistä, on siten myös Toisen vapauden manipuloimista.

Masokismin ja sadismin lisäksi myös viha on yksilön viimeisiä keinoja päästä pois vuorovaikutuksen eksistentiaalisesta kehästä. Mutta sekään ei siihen johda: emme pääse koskaan pois tuosta kehästä (esim. Mészáros 1979, 226 & Sartre 1969, 363). Vihassa oleva-itselleen suostuu olemaan vain itselleen: se luopuu kaikenlaisesta yhteydestä toiseen. Se luopuu toisen esineellistämisestä oman olevan-itsessään tavoittelussa. Se toivoo yksinkertaisesti löytävänsä uudelleen vapautensa pääsemällä eroon omasta olemisestaan-muille-objektina.

Pyrkimys tässä on lähestyä tilannetta, jossa maailmassa ei ole itseni lisäksi mitään muuta toista-olevaa (Sartre 1969, 410). Tämä on tietenkin mahdotonta: vihankaan kautta Toisen olemassaoloa ei voi lopullisesti mitätöidä. Vaikka kieltäisimme Toisen, jää se aina olemaan menneisyydessä. Olemisestani-muille tulee silloin lopullisesti oman menneisyyteni ulottuvuus. Tämän takia olen aina olemiseni-toisille, koska se on menneisyyteni. En voi vapauttaa itseäni siitä. Koska viha erottaa yksilön Toisesta, joka on hänen omaa salaisuuttaan kantava tietoisuus, yksilö ei voi myöskään koskaan saavuttaa todellista essentiaansa. (Sartre 1969, 412)

Viha, masokismi tai sadismi ei päästä meitä ulos kehästä. Ne edustavat viimeistä epätoivoista yritystä, jonka epäonnistuttua olevan-itselleen ainoa vaihtoehto on palata takaisin

kahden epämääräisesti vaihtuvan perusasenteen kehään. (Sartre 1969, 412)

5.2.3 Jatkuva vallanvaihto

Koska olemisen ontologinen rakenne näyttäytyy Sartren eksistentiaalisessa kehässä jatkuvana itseyyden (oman täyteyden) tavoittelemisena ja Toisen vapauden riistona, on väistämättöntä nähdä olemisen syvin olemus tyytymättömyytenä (Mészáros 1979, 223). Tätä samaa ajatustahan tukee jo aikaisempi analyysi olevan-itselleen luonteesta, missä inhimillinen tekijä oli jatkuva puute eli todellisen essentian etsiminen.

Sartren eksistentiaalisen sosiaalisuhteen käsittely tuntuu yksimielisesti osoittavan myös sen, että Toisen vapauden ja toiseuden kunnioittaminen on mahdotonta. Jokainen kuvittelemamme suhtautumistapa, mukaanlukien rakkaus, joka ilmensi Toisen vapauden hyväksikäyttämistä, tuntuu olevan väkivaltaa Toisen vapautta kohtaan. (Sartre 1969, 409) En voi tavoittaa Toisen todellista subjektiivista minää edes rakkaudessa, koska Toisen itseys on niin piilossa katseeltani.

Tässä Saarinen (1983, 285-286) näkee samalla Sartren teorian optimismin: mikään yksittäinen väärinteko, solvaus tai arvostelu ei kohdistu lopulta todelliseen minääni, koska se on lopullisesti Toisen ulottumattomissa. Mikään kritiikki ei voi tavoittaa muuta kuin arvostelun kohteena olevan julkisen roolini. Riippuu ainoastaan omasta huonosta uskostani miten paljon annan sen vaikuttaa itseeni. Sama pätee myös toisinpäin: Toinen ilmenee minulle aina siten, että jotakin jää yli. Toinen on alati jotakin enemmän kuin Minä. Hän on toiseutta, jota ei voi ajatella loppuun asti (Itkonen 1996, 130).

Sama optimistinen näkökulma kytkeytyi hieman yksityiskohtaisemmin eriteltyinä myös George H. Meadin Minä-käsitykseen,

jossa yksilön minuus jakautui kahteen ulottuvuuteen: sosiaaliseseen minääni (Minä-objektina) sekä 'todellistuvaan' Toisen ulottumattomissa olevaan itseyteeni (Minä-subjektina). Tässä näkökulmassa kukaan ei voinut riistää yksilön vapautta oman palautteen tekemisessä. Mead kiteyttää siten Saarisen edellä antaman näkökulman tarkemmin; tavalla, jota Sartre ei omassa käsittelyssään huomioi.

Toisen vapauden hyväksikäyttäminen ja Toisen esineellistäminen eksistentiaalisen kehäajattelun vastapoolleina johtavat siihen, että pitkäaikainen ihmissuhde perustuu toisen osapuolen päätymiseen tahtomatta tai vapaaehtoisesti masokistin/sadistin rooliin. Toisin sanoen jompikumpi on aina suhteen alistuva tai hallitseva osapuoli. Näin vuorovaikutuksen perimmäinen ontologinen luonne teorian mukaan on valtataistelua kahden tietoisuuden välillä, jolloin toisen vapaus ei käytännössä toteudu. Toinen osapuoli ei käytä vapautensa mahdollisuutta ja toteuttaa siten väistämättä epäautenttista minuuttaan.

Tällaisen kahden välisen suhteen Saarinen (1983, 283) näkee esimerkiksi avioliitoissa, joissa kaksi nähdään yksikkönä, eikä kahtena erillisenä yksilönä. Jotta yksikkö selviäisi sille annetuista tehtävistä ja toimista, on kummankin osapuolen huolehdittava oma osuutensa. Myös muiden ihmisten asennoituminen usein rajautuu, ei enää kahteen erilliseen yksilöön, vaan pariin. Tämän tiedostaminen saattaa olla yksi syy avioliiton institutionaalisen aseman muuttumiseen.

5.3 Vertailevia näkökulmia vuorovaikutuksen kehään

5.3.1 Minän ja Sinän välinen dialogisuus

Sartren lähtökohta ja oleellisin perusta ihmisten välisiin suhteisiin ja vuorovaikutukseen oli Toisen katseessa. Myös Mead (1962, 167) puhuu eleiden kielestä, jolla on merkittävä osuus minuuden muotoutumisessa. Sartre ei kiinnitä huomiota

ihmisten väliseen kieleen samassa määrin kuin esimerkiksi Martin Buber (1993, 62), jonka mukaan ihminen on nimenomaan kielessä ja puhuu siitä käsin.

Buberin sosiaaliteoriassa aktuaalinen elämä on kohtaamista, joka perustuu ihmisten välillä vallitsevaan henkiseen. "On harhakuva, että henki tapahtuu ihmisessä. Tosiasiassa se tapahtuu ihmisestä alkaen - hänen, ja sen, joka ei ole hän, välillä" (Buber 1993, 123). Todellinen aktuaalinen kohtaaminen toteutuu Minän ja Sinän välisessä tilassa; näin kaksi ihmistä rakentaa välilleen jotakin uutta, mikä on molemmista, mutta mitä kumpikaan ei omista. Dialogisuus merkitsee siten ei-kenenkään maata, joka jaetaan yhteisesti (Itkonen 1996, 208).

Teoriassaan Buber (1965, 19) erittelee kolme erilaista dialogimuotoa. (1)*Aito dialogi* voi olla puhuttua tai sanattonta. Siihen osallistuva lähestyy Toista tavoitteenaan saavuttaa molemminpuolinen suhde/vuorovaikutus itsen ja Toisen kanssa. (2)*Tekninen dialogi* on tarkoitettu yksinomaan objektiivisen ymmärtämisen tarpeeseen. Huolimatta sen muodollisuudesta, Buber näkee siihen sisältyvässä sanattomassa viestinnässä aidon dialogin piirteitä.

Lisäksi on olemassa (3)*Monologi*, joka naamioidaan dialogiksi. Tässä jokainen henkilö keskustelelee todellisuudessa vain itsensä kanssa pitäen yllä virheellistä kuvitelmaa siitä, että ei ole yksin kommunikaatiotilanteessa. Huolimatta muista läsnäolijoista, jokainen osallistuja keskustelelee todellisuudessa vain itsensä kanssa ja on näin yksin. (Buber 1965, 19) Tämäntyyppinen monologi on samalla selvä esimerkki Sartren määrittämästä epäautenttisuudesta. Monologi ei päästä henkilöä irti itsestään, henkilö ei saa näin otetta maailmasta. Jos dialogin perusliike on toista kohti, ei monologi ole kuitenkaan toisesta poispäin, vaan ennemminkin se on heijaste omaan itseeseen. Monologissa subjekti kohtaa itsensä: hän rakentaa jotakin itsensä ja minänsä väliin (Buber 1965, 22-23 & Itkonen 1996, 208).

Samalla tavalla kuin Sartren vuorovaikutuksen eksistentiaalinen kehä, dialogisuus toteutuu joka hetki toiminnan ja asenteen vastavuoroisena kehänä (Buber 1965, 22). Ihmisen kommunikaation kaksitahoista rakennetta havainnollistavat Buberin ajattelussa vastakohtaparit Minä-Sinä ja Minä-Se. Vain Minä-Sinä-yhteys edustaa ihmistenvälistä aitoa autenttista dialogista kohtaamista. Siinä kaksi ihmistä kokee aktuaalistumisen henkisen yhteyden (Buber 1993, 15-16). Se merkitsee läsnäoloa, joka liittyy subjektin ja objektin toisiinsa jokaisessa tietoisuuden aktissa. Tämä läsnäolo ei ole subjektiivinen eikä objektiivinen: se on kohta, jossa transsendenttinen on läsnä maailmassa (Itkonen 1996, 130).

Minä-Se-suhde sitävastoin edustaa ihmisen luontoon kuuluvaa esineellistävä, kategorisoivaa taipumusta kaikkeen kohdatuun (Buber 1993, 16). Se on samoin itsekeskeisyyttä, jossa alkuperäinen dialogisuus on muuttunut Minua-varten-olemiseksi. Minä-Se-suhdetta voi verrata Sartren analyysiin suhteessani Toiseen; äärimmilläänhän Minä-Se-suhtautumistapa voidaan nähdä sadismina. Mitä ihminen voi tehdä on tiedostaa ja tunnistaa luontoonsa kuuluva esineellistämistäipumus ja kontrolloida sitä sen myötä. Olennaista on se, onko ihmisessä vallitsevana esineellistävä vai dialogisesti kohtaava osapuoli. (Buber 1993, 16 & Itkonen 1996, 134-135)

Buberin peruskategorioiden mukaan myös ihmisen minuudelle on ominaista kaksi vastakkaista piirrettä: nimittäin Minä-Sinä Minä ja Minä-Se Minä (Buber 1993, 25). Näyttää siten siltä, että sekä Sartren käsitteisiin olemisen kahdesta perustyyppistä että Buberin sanapareihin liittyy olennaisesti olemisen inhimillinen perusmuoto (Minä-Sinä/oleva-itselleen) ja sen vastakohtana olemisen esineellistävä muoto (Minä-Se/oleva-itsessään).

Buberin dialogin nojalla vuorovaikutus voidaan nähdä joko yksipuolisena tai molemminpuolisena. Yksipuolisessa dialogissa, huolimatta siitä, että suhtaudun toiseen Minä-Sinä-suhteella, Sinä jättää läsnäolonni huomioimatta. Molemminpuo-

lisessa aidossa dialogissa molemmat ottavat Toisen vastavuo-
roisesti huomioon 'Sinä-muodossa'. Tämä on Buberin mukaan
sosiaalisen suhteen muodostumistapa. (ks. Itkonen 1996, 127)
Kahden tai useamman välinen Sinä-kokemus riippuu aina siten
kaikista osallisista henkilöistä.

Kun kaksi kohtaa molemminpuolisesti Minä-Sinä-suhteessa
voidaan myös katsoa, että kyseessä on yhteinen Me-kokemus.
Sartren (1969, 424-425) käsittelyssä vastaava kahden tai
useamman molemminpuolinen kokemus yhteisyydestä kuuluu 'Me-
subjektina'-kokemuksen (The We-Subject) piiriin. Osallisuus
Toisen kanssa johonkin yhteiseen toimintaan, johon kaikki
osapuolet laittavat oman osuutensa mukaan, saattaa johtaa
'Me-subjektina' kokemukseen.

Yhteisessä toiminnassa, esimerkiksi tanssissa minä tuotan
rytmiä, joka samaan aikaan sulautuu koko minua ympäröivän
ryhmän tai yhteisön yhteiseen tanssin rytmiin. Tuottamani
rytmi saa merkityksen ainoastaan yhteisen tekemisen ja ta-
voitteen kautta. Kyseessä on Minun ja Sinun, Meidän yhteinen
työpanoksemme, johon olemme molemmat osallisia. Tällainen
yhteiskokemus on perusta 'Me-subjektina' kokemukselle. Tämä
voi toteutua ainoastaan silloin, kun hylkään omien henki-
lökohtaisten päämäärieni tavoittelun ja hyväksyn ryhmän
yhteiset päämäärät (Sartre 1969, 424-425).

Sartre (1969, 425-426) myöntääkin, että 'Me-subjektina'-
kokemus metafyyssisenä yhteisyyden tunteena tietoisuuksien
välillä näyttää syrjäyttävän vuorovaikutuksen perimmäisen
konfliktiluonteen. Mutta vain hetkellisesti: 'Me-subjek-
tina'-kokemus on aina riippuvainen tietyistä olosuhteista ja
häviää siten niiden mukana. Me-kokemuksen yhteisyys on
ainoastaan sitä, miten koen itseni (tunteeni) Toisten kes-
kuudessa; Me-subjektina-kokemus on siten oma sisäinen tunte-
mukseni ja koskettaa vain minua. Kaikille on tuttu esimerkki
(ks. Sartre 1969, 414) käytännön tilanteesta, jossa joku
sanoo, että "Me olemme pettyneitä", mihin toinen vastaa:
"Puhu vain omasta puolestasi". Toisin sanoen en voi olla

varma siitä kokeeko Toinen/muut yhteisyyden kollektiivisesti kanssani samalla tavalla. "Buberin kielellä" ilmaistuna: en voi olla varma suhteen molemminpuolisuudesta; se on, Toisen Minä-Sinä-suhtautumisesta.

Sartren (1969, 414 & 425) mukaan 'Me-subjektina'-kokemuksessa ei missään nimessä ole kyse ontologisesta kategorias- ta, vaan puhtaasti psykologisesta, yksityisen tietoisuuden subjektiivisesta kokemuksesta. 'Me-kokemus' ei näin ollen voi myöskään olla Toisesta muodostuvan tietämyksen ontolo- ginen perusta. Tuo perusta on Sartren ajattelun mukaan kahden tietoisuuden välisessä kohtaamisessa. Todellista subjektien välistä ymmärrystä ei ontologisesti tarkasteltuna ole: yksilöt pysyvät täysin erotettuina ja siten toisilleen saavuttamattomissa.

Me-kokemuksesta esitetty käsitys täydentää Sartren sosi- aaliontologiaa ja tarjoaa samalla selityksen sille, mikä perusta on näkemyksellä, ettei kaksi yksilöä voi ontologian valossa kokea todellista perustavanlaatuaista yhteisyyttä. 'Me-kokemuksen' ontologisuudesta esitetty väite asettaa myös Buberin dialogiajattelun uuteen valoon. Dialogin keskeinen korostus on ihmisten välillä tapahtuva henkinen, josta Buber (1993, 155) itse puhuu hurmoksellisesti jumalayhteyden ja ihmisyyhteyden läheisestä yhteenkuuluvuudesta. Tämä edustaa ainakin Sartrelle yksinomaan psykologista ilmiötä, jolloin sitä ei voi tarkastella ontologian yhteydessä. Huomioitavaa on, että vaikka Sartre ei tunnusta ryhmän me-kokemusta sosiaaliontologiaansa, hän ottaa sen kuitenkin käsittelys- sään ilmiönä esille. Tämä on tietenkin aiheellista, mikäli ajatellaan ihmistä kokonaisvaltaisena oliona, jonka inhimil- lisessä toiminnassa ja päätöksenteossa tunteilla on suuri osuus.

5.3.2 Wilshiren autenttisuusteoria

Vaikka onkin kehitetty varsinaisesti teatterintutkimuksen

yhteydessä, Bruce Wilshiren (ks. Smith 1991, 339-341) autenttisuusteorian voi nähdä laajemmassa yhteydessään vasta-kohtaksi eurooppalaiselle eksistentiaalis-fenomenologiselle käsitykselle. Samalla Smith haluaa osoittaa, että Wilshiren teoria voidaan nähdä parannuksena Sartren ja Heideggerin esittämälle eksistentiaaliselle sosiaalifilosofialle.

Toisen katseen tarkastelun yhteydessä kävi jo ilmi, että Wilshiren näkemys katseesta sosiaalisuhteen perustana noudattaa täydellisesti Sartren ajattelua. Wilshiren käsityserot liittyvät yksinomaan Toiselle-olemisen autenttisuuteen. Sartre ja Heidegger (ks. Smith 1991, 347) näkevät, että olemisen-Toiselle on vapauden menettämistä ja samalla olevan-itselleen vieraantumista siitä itsestään. Tästä johtuen sosiaalisuhteissa ilmenee oma epäautenttinen minämme (ks. myös Sartre 1969, 48-49). Wilshire sitävastoin esittää, että autenttisuus voidaan saavuttaa nimenomaan sosiaalisuhteissa Toiselle-olemisen kautta (Smith 1991, 345).

Otetaan esimerkiksi runouteen taipuvainen henkilö, jolla on vaihtoehtoisesti valittavanaan kaksi suhtautumistapaa siihen miten Toinen hänet katseessaan näkee (ks. Smith 1991, 348-349). Hän voi kokea itsensä muiden silmissä *"epäkäytännölliseksi, hyödyttömäksi uneksijaksi ja tämän takia huonommaksi kuin muut"*. Tällainen tulkinta ja kokemus kätkee/hävittää hänen todellisen itseytensä runoilijana ja samalla ihmisenä.

Toisaalta hän voi nähdä itsensä Toisen silmissä myös siten, että *"runoilijana minulla on arvokas tehtävä elämän syvimpien totuuksien etsijänä"*. Käytännössä tällainen kokemus ei tarvitse tulla edes hänen henkilökohtaisesti tuntemien tai edes elävien ihmisten kautta. Tämä kokemus voi perustua yleiseen näkemykseen, tietoon tai tulkintaan siitä, millaiseksi runoilijan rooli yhteiskunnallisesti koetaan.

Tässä yhteydessä voidaan ajatella, että mihin tahansa Toisen minuuteeni/itseysteeni kohdistamaan arvostelmaan on aina olemassa vähintään kaksi toisilleen vastakkaista suhtautumista-

paa. Kyse ei tässä ole siitä, erittelenkö vai ymmärränkö minuun kohdistuvan Toisen katseen 'oikeana' tai 'vääränä'. Kyseessä on yksinomaan sen käsityksen tarkoituksellinen valitseminen, miten itse koen Toisen minun näkevän (Smith 1991, 349). Oleellista on, että vaikka kyseessä on olemiseni Toisen katseessa, kyseessä on koko ajan ainoastaan oman henkilökohtaisen suhtautumistapani valitseminen tai muuttaminen; Toisen suhtautuminen pysyy koko ajan samanlaisena.

Wilshiren ajattelussa autenttisuuden avain on näin siinä, että yksilö ymmärtää ja huomioi sen, että Toisen katse muodostaa olemiseni perustan ja että Toinen omassa vapaudessaan (samoin kuin minä itse vastavuoroisesti) antaa minulle olemiseni-toisille. Samoin yksilö kykenee valitsemaan oman näkökantansa autonomisesti, muista riippumatta oman tahtonsa mukaisesti. Autenttinen päätöksenteko vaikuttaa yksilön itsearvostukseen ja samalla minuuteen tässä esimerkkitapauksessa niin runoilijana- kuin ihmisenä-olemiseen. (Smith 1991, 349)

Wilshiren ajattelussa riippuu lopulta itsestäni millaisen näkökulman kulloinkin valitsen. Tämä näkemys antaa yksilölle myös täydellisen sartrelaisen vapauden itsensä valitsemisessa myös sosiaalisuhteissa Toisen katseen alla. Sama ajatus yksilön vapaudesta tuli esille myös George H. Meadin (1962) ajattelussa, jossa eroteltiin 'Minä-objekti', jonka Toisen katse muodosti sekä 'Minä-subjekti' eli yksilön valitsema suhtautumistapa, josta lopullinen minuus muotoutui. Myös Diana T. Meyersin (1989) autonomisen ihmisen elämänhallintataitoihin kuului se, että ihminen pystyy itse Toisesta riippumatta valitsemaan ja toteuttamaan todelliset toiveensa. Sartren ajattelun voi tulkita samalla tavalla, mutta siinä ei ole yksityiskohtaisesti selvennetty tällaista yksityiskohtaa.

6 NIMENANTAJA PERUSTUSTEN ÄÄRELLÄ

Sartren ja Buberin ajattelun keskeiseksi yhteiseksi piirteeksi on osoittautunut se, että molemmat näkevät ontologiseksi lähtökohdaksi itsen ja toisen välisen kiinteän yhteyden. Näin ihmisen ontologia ei perustu erilliseen Minään tai Sinään, vaan niiden molempienväliseen vuorovaikutukseen. Sartren ja Buberin mukaan se minus ja itseys, joka suhtautuu maailmaan sekä monologisesti että dialogisesti, ei asusta eristyneessä yksilössä (Descartes ja Kant) eikä yhteiskunnallisessa tai kollektiivisessä tajunnassa (Marx ja Durkheim), vaan se on välissä (in-between, Zwischen). (Huttunen 1996, 70-71)

Buberin mukaan ihminen voi valita, asettuuko hän monologisiin vai dialogisiin suhteisiin toisten ihmisten kanssa eli tunnustaako hän toisten 'toiseuden'. Buberin mukaisesti kasvatuksellinen suhde on dialoginen Minä-Sinä-suhde. Tällainen vuorovaikutus voidaan nähdä myös symmetrisenä interaktionina, jossa kahden välillä on yhteinen jaettu kokemus. Tällaista suhdetta rajoittavat kuitenkin monet esineellistävät suhteet yhteiskunnassa (Huttunen 1996, 70 & ks. myös Kivelä 1996, 83-85). Sartren sosiaalifilosofia painottaa juuri tätä vuorovaikutuksen esineellistävää piirrettä, sitä loputonta kehää, jossa ihmiset tasapainoilevat jatkuvasti masokistisen ja sadistisen suhtautumistavan välillä.

Vuorovaikutuksen kehässä ei ole mahdollisuutta kohdata toiseutta aidossa dialogissa, vaan toisen (esim. opettajan) katse on se, mikä minut nimittää. Voidaan nähdä, että Sartren teoriaa kuvaa Bahtinin määrittämä monologinen todellisuus, jossa Toinen tietää totuuden. Sartren yksilö yrittää kyllä tavoittaa toisen subjektina Minä-Sinä suhteessa, mutta todellisuus, tietoisuuden rakenne eli se, että ihminen kykenee elämään epäautenttista elämää, väistämättä johtaa hänet Minä-Se-suhteeseen. Näin Sartren sosiaalifilosofia koulumaailmaan liitettynä näkisi opettajan kaikkitietävänä katseena, joka arvioi erehtyväisen ja tietämättömän oppi-

laan. (Huttunen 1996, 69-74) Näin oppilas on opettajan, lapsi aikuisen asuma talo.

6.1 Talo jota aikuiset asuvat

Tilanne voi olla myös tämä: opettaja päättää poikkeuksellisesti antaa yksittäiselle oppilaalle tukiovetusta kahden kesken. Tukiovetus toteutetaan normaalisti koululla, omassa luokassa. Jälkeenpäin oppilas kertoo kotona vanhemmilleen opettajan kosketelleen häntä häiritsevästi. Vanhemmat lähestyvät opettajaa syyttäen tätä lähentelystä, seksuaalisesta häirinnästä. Tapaus viedään oikeuteen. Lopulta, useiden vaiheiden ja todistajien jälkeen, opettaja todetaan syyttömäksi. Oikeudenkäyntien tuoman julkisuuden seurauksena opettaja menettää kuitenkin maineensa: vuosien työ arvostettuna opettajana valuu hetkessä "Trafalgarin hiekkaan".

Uutinen on tämä ja totta kevään 1993 Englannissa. Oli tuomio oikea tai väärä; oli tapahtuneeseen ja sen julkisuuteen syynä Britteinsaarilla tuohon aikaan käyty yleinen keskustelu lapsiin kohdistuvasta hyväksikäytöstä tai ei, ainostaan opettaja ja oppilas tiesivät, mitä heidän välillään todella tapahtui. Tässä tapauksessa erityisesti opettajan harteille lankesivat raskaat seuraukset. Myöhemmin tapahtuneesta viisastuneet kehottivat opettajia välttämään tilanteita, joissa opettaja ja oppilas ovat samassa tilassa kahdestaan.

Tässä yksi ilme monikasvoisesta todellisuudesta. Ei ehkä ajankohtainen täällä, mutta totta toisaalla. Samalla tapaus on myös äärimmäinen esimerkki vanhemmista ja oppilaasta, jotka eivät ole 'kuka tahansa', vaan opettajansa omilla ehdoillaan nimeävä subjekti. Kuten tässäkin tositapahtumassa, Sartren sosiaalifilosofiassa kahden tietoisuuden välinen konflikti päättyy aina siihen, että jompikumpi osapuoli nimeää toisen. Toisesta tulee aina objekti. Sartren dramaattista kieltä käyttäen toisesta tulee tietoisesti tai

tahtomattaan sadisti toisen alistuessa masokistiksi. Näin myös parisuhteessa, jopa rakkaudessa.

Ihmisen inhimillinen käyttäytyminen on nyt ja aina osoittanut lukemattomin esimerkein kuinka auktoriteetit halutaan kyseenalaistaa. Opettaja ei ole poikkeus. Huolimatta pyrkimyksestä oppilaskeskeisyyteen, oppilaan huomioimiseen eri ikäkausina, opettaja säilyttää aina viime kädessä auktoriteetti asemansa luokassa (Benhamida 1973, 232). Tätä todellisuutta hän ei voi muuttaa, koska näin täytyy olla ja näin on: opettajalla on aina viime kädessä vastuu.

Koulumaailmaan, aivan samalla tavalla kuin mihin tahansa työyhteisöön, kuuluu olennaisena piirteenä ihmisten välinen valtataistelu, konfliktit muodossa tai toisessa. En tietenkään halua väittää, että todellisuus olisi kaikissa luokissa tällainen. Eksistentiaalisen kehän mukainen vuorovaikutus, ilman liioittelua ja dramatiikkaa, on kuitenkin myönnettävä osaksi olemassaolevaa arkitodellisuutta. Mitä muuta todistavat lukemattomat vuodatukset, joita lasillisen ääressä ystävien ja työtovereiden kanssa käydään tai tehtaalla 'pomoa' odottavien työmiesten mumina - tai oppilaiden, opettajien lukemattomat keskustelut juuri siitä tietystä 'vaikeasta tapauksesta'.

Sartren konfliktinen vuorovaikutusteoria painottaa näitä Minän ja Sinän välisiä ratkaisemattomia kysymyksiä ja ristiriitoja. Benhamidan (1973, 237) mukaan Sartre tarjoaakin vuorovaikutukseen sen negatiivisen ulottuvuuden, mutta mielestäni Sartren teoriaa voidaan pitää myös todellisuuden yhtenä realistisena ilmenemistapana. Toinen ei käyttäydy odotusteni mukaisesti. Toinen toimii ja vaikuttaa minuun tavalla, jota en voi ennustaa. Siten Toisen ilmeneminen konfliktina on osa arkitodellisuutta.

Koska sartrelaisessa ajattelussa nimeäminen on aina väistämätöntä, yhteisötasolla ilmenevä epäautenttinen nimettömyys, 'kenenä tahansa-oleminen' kahden osapuolen tai yksilön

välisessä kohtaamisessa ei ole mahdollista. Oli kyse vihasta tai rakkaudesta, Minä ja Sinä kohtaavat tilassa, josta ei voi paeta ei-kenenkään maalle, koska sitä ei ole olemassa.

Benhamidan (1973, 236) mukaan Buber (ja myös Marcel) näkevät opettajan roolin ohjaajana. Vuorovaikutussuhde perustuu empatiaan ja rakkauteen eli juuri niihin yleisesti hyväksytyihin ja arvostettuihin platonisiin ideoihin ihanneopettajasta, joista tämäkin keskustelu sai alkunsa. Max Schelerin (ks. Itkonen 1996, 61-62) empatia-sympatia suhtautumistapojen yksityiskohtaisempi tarkastelu asetti nämäkin suhtautumistavat uuteen valoon. Myös Buberin näkemys voi olla yksi mahdollinen ilmentymä todellisuudesta, joka voidaan muotoilla näinkin: *"Joku omistaa kompassin / luullakseni / ja elää sen elämän / jota näillä sadoilla lavoilla / jäljitellään."* Lauri Otonkosken (1990) säkeet ilmaisevat tavoittelemani ajatukset (1)tavoitellusta ja (2)eletystä todellisuudesta. Elettyyn todellisuuteen liittyy olennaisesti myös sartrelainen ristiriitojen verkko. Buberin Minän ja Sinän välinen dialogi tarjoaa kasvattajille ja opettajille kompassin, sen tavoiteltavan ideaalimallin ja tavoitteen.

Käytännön työssä Buberin dialogiin, kahden väliseen ymmärrykseen voidaan pyrkiä tiedostamalla se arvioiva katse, joka meissä Sartren mukaan asuu. Samalla poistuu vaara siitä, että oppilas onkin se, mikä on opettaja (so. opettajan nimittämä oppilas). Tämä pätee myös toisin päin; myös opettajalla on oikeus olla itseys, oppilaiden silmissä toiseus. Sartren ihmiskäsityksen valossa voidaan esittää myös manifesti siitä, että ihmisen pitää riisua itseltään pois kaikki naamiot ja määritteet. Rooleja ei ole olemassa, sillä ihmisenä olen aina saman valintatilanteen edessä: valitsen aina itseni. Minun on joka hetki lunastettava itseni ihmisenä, joka tekee työtä vuorovaikutuksessa Toisen kanssa. Tällaista näkökulmaa Sartren sanotaan itse toteuttaneen toimiessaan opettajana (ks. Liite). Varsinaista opettajaa tämän ajattelun mukaan ei ole muutoin kuin Toisen (oppilaiden, vanhempien) silmissä: yksilön tulisi olla työssään ja toi-

messaan yksinomaan ihminen. Tarjoilijana-, vanhempana-, juutalaisena-, homoseksuaalina- tai opettajana-olemisen pitäisi muuttua ihmisenä-olemiseksi. Olen ihminen ihmiselle. Tässä lähestytään käsittäakseni buberilaisen ymmärryksen dialogiikkaa.

6.2 Nousevan auringon talo

Sosiaalifilosofian tarkastelu on osoittanut oleellisesti sen, että vuorovaikutuksen keskeisin merkitys liittyy yksilön minuuden muotoutumiseen. Minuuden muotoutumisessa keskeistä osaa näyttelee yksilön oma itserefleksio, jolla on erityinen merkitys kahden välisessä dialogissa tulkittaessa Toisen minulle välittämää viestiä. Aiheen tarkastelu on osoittanut samoin, että eivät ainoastaan ihmisten väliset suhteet vaan myös ihmisen tietoisuus on dialoginen (Huttunen 1995, 71). Itserefleksiossa käyn jatkuvaa sisäistä dialogia, keskustelua itseni kanssa. Oleellista on, että kukaan muu ei kykene todistamaan, miten tulkitseen Toisen minulle välittämän "koodin".

Tutkielmani ajattelijoista Sartre (ja Heidegger) on ainoa, joka kyseenalaistaa yksilön itserefleksion luotettavuuden. Sartren mukaan Toisen katse on uhka, joka häiritsee oman minuuteni autenttista muodostumista. Tämän mukaan ei ole itsestään selvää, että yksilö näkee itsensä sellaisena kuin hän todellisuudessa on. Buber, Mead ja Wilshire uskovat enemmän yksilön mahdollisuuteen muodostaa 'oikea' minuus ja elää siten autenttista elämää. Erityisesti Wilshire asettuu selkeästi Sartren (ja Heideggerin) eksistentialismia vastaan väittäessään, että juuri sosiaalisuhteissa piilee yksilön olemisen autenttisuus. Toisen suhtautumisesta riippumatta yksilö saa lopulta itse arvottaa ja valita olemisensa sellaisena olemisena kuin hän haluaa. Saman toteaa Mead (1962, 177): Minä-objekti, Toisille ilmenevä minä, ei voi yksinomaan muodostaa minuuttani. Todellinen itseyteni kätkeytyy Minä-subjektiin. Näin Minuus=Minä-subjekti, joka on palaut-

teeni Toiselle siitä, miten hän minuun suhtautuu. Tässä Toinen ei pysty todella koskettamaan syvintä olemustani; olen mikä olen eikä Toinen voi olemustani mitätöidä. Oli isäni mitä tahansa, on minulla itselläni lopulta vapaus ja valta nimetä itseni. *'Minun nimeni Minä'* kuvaa hyvin tätä todellisuutta.

Sartren teorian äärimmäinen subjektivismi ja individualismi sekä ihmisen näkeminen äärimmäisten eksistenssiin liittyvien kysymysten äärellä herättää lopulta kysymyksen, voiko näitä ajatuksia yleistää kaikkeen vuorovaikutukseen, sekä nuoriin että lapsiin, jotka eivät välttämättä ole vielä heränneet eksistentiaalisten peruskysymysten olemassaoloon. Toisin sanoen, mikäli identiteetti on vasta rakentumassa, kuinka sitä voi kukaan ulkopuolinen tietää ja siten omalla katseellaan määrittää. Tällainen näkökulma tietenkin paljastaa Sartren teorian heikkouden.

Toisaalta Sartre ajattelee lähinnä, että Toinen joka tapauksessa muodostaa minusta katseellaan kuvan, enkä voi sille mitään. Toinen arvioi minut. Tuo kuva ei kuitenkaan voi olla oikea, koska Toinen ei voi tavoittaa kuin jäävuoren huipun todellisesta olemuksestani. Koska joku Toinen minut joka tapauksessa määrittää, voidaan nähdä, että minusta tulee tuo "Toinen minä" tai jo mainittu epäautenttinen 'kuka tahansa'. *'Minun nimeni Sinä'* on tällaisen todellisuuden ilmentymä. Erityisesti lapsena - herättyäni eksistenssiin, olemassaoloon, mutta en vielä todelliseen olemukseeni eli essentiaan, en vielä tiedosta rakentavani identiteettiäni. Tällöin minulla on suuri vaara joutua *'Minun nimeni Sinä'*-ajattelun armoille. Lapsi luottaa ja uskoo vanhempaan, itse asiassa jopa elää tämän kautta. Tämä osoittaa, että olemme palanneet takaisin lähtökohtaan eli yksilön vastuuseen, tässä tapauksessa kasvattajan vastuuseen Toisen toiseudesta. Lapsen näkökulmasta voidaan nimittäin väistämättä ajatella, että Minun nimeni on Sinä; maailman tärkein ihminen äiti ja/tai isä.

LÄHTEET

de Beauvoir, Simone. 1980. Toinen Sukupuoli. (Alkup. *Le deuxième sexe I et II*, Gallimard 1949) Suomentanut Annikki Suni. Helsinki, Kirjayhtymä.

de Beauvoir, Simone. 1987. Perhetytön muistelmat. Suom. Annikki Suni. Helsinki, Kirjayhtymä.

de Beauvoir, Simone. 1988. Voiman vuodet. (Alkup. *La force de l'âge*) Suom. Anna-Maija Viitanen. Helsinki, Kirjayhtymä.

Benhamida, Khemais. 1973. Sartre's Existentialism and Education: The Missing Foundations of Human Relationships. Artikkelit teoksessa *Educational Theory. A Medium of Expression for the John Dewey Society and the Philosophy of Education Society*. Vol. 23, No. 3. Summer 1973. (230-239)

Buber, Martin. 1965. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor Smith. New York, Macmillan Publishing Company.

Buber, Martin. 1993. *Minä ja Sinä*. (Alkup. *Ich und Du* 1923) Suomentanut Jukka Pietilä. Porvoo-Helsinki-Juva, WSOY.

Camus, Albert. 1995. *Sivullinen*. (Alkup. *L'étranger*, Gallimard 1942) Suomentanut Kalle Salo. Keuruu, Otava.

Charmé, Stuart Zane. 1991. Sartre's Images of the Other and the Search for Authenticity. Artikkelit teoksessa *Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences*. Vol. 14, No. 4, October 1991. (251-264)

Cohen-Solal, Annie. 1992. *Sartre 1905-1980*. Suomentanut Jukka Mannerkorpi. Juva, WSOY.

Føllesdal, Dagfinn. 1970. Fenomenologia analyttisen filosofian ja eksistentialismin siteenä. Teoksessa *Hintikka, J. & Routila, L. (toim.) Filosofian tila ja tulevaisuus*. Helsin-

ki, Weilin+Göös. (30-44)

Heidegger, Martin. 1962. Being and Time. New York, Harper & Row.

Helsingin Sanomat. 13.4. 1997. (No. 98) Artikkeliki "Väitös 'maailman tärkeimmästä eettisestä ammatista': etäinen opettaja tyytyy tuputtamaan valmista tietoa".

Holub, Miroslav. 1990. The Dimension of the Present Moment and Other Essays. Translated by David Young. London, Faber & Faber Ltd.

Huttunen, Rauno. 1996. Dialogin ja dialogiopetuksen filosofia. Teoksessa Aaltola, J. & Moilanen, P. (toim.) Hyveet, dialogi ja kasvatus. Opetuksen perusteita ja käytänteitä 24. Jyväskylän yliopisto. Opettajankoulutuslaitos. (69-78)

Hänninen, Vilma. 1989. Toimiva ihminen. Tekojen psykologian, eksistentiaalisen psykologian ja marxilaisen toiminnan teorian filosofisten lähtökohtien vertailua. Tutkimuksia A:17. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos. Tampereen yliopisto.

Itkonen, Matti. 1996. Itseyteni ja toiseutesi - opettajuutemme jäljitetty maa. Esseistinen montaasi kasvatusfilosofian perusteiksi. Rauman opettajankoulutuslaitos. Turun yliopisto. Turku.

Kivelä, Ari. 1996. Pedagogista interaktiota koskevien symmetria- ja asyymetriaoletusten systemaattisista ongelmista. Teoksessa Aaltola, J & Moilanen, P (toim.) Hyveet, dialogi ja kasvatus. Opetuksen perusteita ja käytänteitä 24. Jyväskylän yliopisto. Opettajankoulutuslaitos.

Lassila, Olli-Pekka. 1987. Vapaa ihminen. Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 151. Helsinki.

Mead, George Herbert. 1962. *Mind, Self, & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Edited and with an Introduction by Charles W. Morris. Chicago and London, The University of Chicago Press Ltd.

Mészáros, István. 1979. *The Work of Sartre. Volume One. Search for Freedom.* Sussex, Great Britain, The Harvester Press Ltd.

Meyers, Diana T. 1989. *Self, Society, and Personal Choice.* New York, Columbia University Press.

Patrikainen, Risto. 1997. Ihmiskäsitys, tiedonkäsitys ja oppimiskäsitys luokanopettajan pedagogisessa ajattelussa. Kasvatustieteellisiä julkaisuja No. 36. Joensuun yliopisto.

Rauhala, Lauri. 1986. *Ihmiskäsitys ihmistyössä.* Helsinki, Gaudeamus.

Rauhala, Lauri. 1993. Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. Vol 41. Tampere.

Russell, Bertrand. 1969. *Filosofian ongelmat.* (Alkup. *The Problems of Philosophy*, Oxford UP 1912). Suomentanut Pellervo Oksala. Helsinki, Otava.

Saarinen, Esa. 1983. *Sartre. Pelon, inhon ja valinnan filosofia.* Tampere.

Saarinen, Esa. 1987. Fenomenologia ja eksistentialismi. Teoksessa Niiniluoto, I & Saarinen, E (toim). *Vuosisatamme filosofia.* Helsinki, WSOY. (111-144)

Sartre, Jean-Paul. 1964. *Inho.* (Alkup. *La Nausée*, Gallimard 1938). Suomentanut Juha Mannerkorpi. Helsinki, Tammi.

Sartre, Jean-Paul. 1965a. Eksistentialismikin on humanismia.

(Alkup. L'Existentialisme est un humanisme, Les Editions Nagel, Paris 1946). Teoksessa Esseitä I. Suomentanut Aarne T. K. Lahtinen. Helsinki, Otava.

Sartre, Jean-Paul. 1965b. Sanat. (Alkup. Les Mots, Gallimard 1964). Suomentanut Raili Moberg. Helsinki, Otava.

Sartre, Jean-Paul. 1966. Suljetut ovet. (Alkup. Huis Clos, Gallimard 1947). Teoksessa Likaiset kädet/Suljetut ovet. Suomentanut Marja Rankkala. Helsinki, Otava.

Sartre, Jean-Paul. 1969. Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology. (Alkup. L'Être et le Néant, Gallimard, Paris 1943). Translated by Hazel E. Barnes. London, Methuen & Co Ltd.

Smith, Quentin. 1991. Wilshire's Theory of the Authentic Self. Artikkelit teoksessa Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences. Vol. 14, No. 4, October 1991. (339-357)

Vollmer, Fred. 1995. The Control of Actions by Agents. Artikkelit teoksessa Journal for the Theory of Social Behaviour. Vol. 25. No. 2. June 1995. (175-190)

von Wright, Georg Henrik. 1981. Humanismi elämänasenteena. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki, Otava.

LIITE: Opettajasta filosofiksi

Jean-Paul Sartren (1905-1980) asema yhtenä eksistentiaalisen filosofian pääedustajana on kiistaton: hänen filosofiansa valinnalle löytyy eittämättä oikeutus hänen monipuolisesta ja laajasta tuotannostaan, joka kattaa filosofisten tekstien lisäksi esseitä, näytelmiä ja proosaa (Benhamida 1973, 230). Aiheeseen läheisesti liittyvän, erityisen mielenkiintoisen näkökulman tuo myös se tosiasia, että ennen kuuluisaa uraansa kirjailijana ja filosofina Sartre toimi itse usean vuoden ajan opettajana Le Havren rannikkokaupungissa Ranskassa.

Opettajavuosia edeltäneiden opettajakorkeakoulussa vietettyjen opintovuosien aikana Sartre kuvataan värikkäänä, "nyrkkeilyä harrastavana lihaksikkaana rääväsuuna, joka jaksoi päivittäin kehitellä uusia teorioita" (Cohen-Solal 1992, 97-98). Tämän yhden maailman kuuluisimmaksi mainitun opettajakokelaan kohtaloksi tuli mm. ennen loppututkintoa reputtaa sen kirjallisessa kokeessa. Tämä ei kuitenkaan hidastanut tahtia, vaan kesäkuussa 1929 Sartre suoritti filosofianopettajan tutkinnon parhailla arvosanoilla. Saman kurssin toiseksi korkeimmin pistein läpäisi eräs neiti Simone Bertrand de Beauvoir, josta aikanaan tuli myös yksi Sartren elinikäisistä kumppaneista.

Huolimatta tutkinnostaan, Sartre oli toivonut voivansa välttää opettajan uran. Ehkä tätä kuvaa sekin, ettei hän valmistumisensa jälkeen enää koskaan astunut jalallaan opettajakorkeakoulun ovista sisään. Maaliskuussa 1931 hänen oli kuitenkin pakko astua näyttämölle pelkäämässään Le Havren maakuntakaupungin lyseonopettajan roolissa. Hän oli toivonut pääsevänsä Tokioon, mutta päätyi Le Havreen, jonne hän joutui jäämään yli viideksi vuodeksi - aina kesäkuuhun 1936 saakka. Samalla hän putosi suoraa päätä todellisuuteen, työelämään ja arkirutiineihin. Täsmälleen siihen osaan, johon hän oli opiskelemalla valmistunut: ensin opettajakorkeakoulu, sitten lehtorintutkinto, nyt tarkoin määritelty asema ja

ammatti, sen velvollisuudet. Niinkuin Sartre itse asian näki: kokonainen koneisto nielaisi hänet. Hän oli kiikissä. (ks. Cohen-Solal 1992, 105)

Sartre kapinoi kaikenlaista ulkopuolelta tulevaa pakkoa vastaan; 1929-31 suoritettu armeija oli ollut hänelle miele-
tön 18 kuukauden menetys. Opettajan virka merkitsi saman-
laista kahletta, jonka hän yritti välttää hakemalla ranskan-
kielen opettajan paikkaa Japanista. Tässä vaiheessa muotou-
tui Sartren käsitys siitä, että vain yksilö on olemassa; hänen päämääränään oli nimenomaan yksilöiden ymmärtäminen. Tällaisen ajattelun mukainen elämäntapa vei Sartren ystävi-
neen anarkismin suuntaan, vaikka todellisuudessa heihin ei
voinut lyödä mitään yksittäisen elämäntavan leimaa. (ks. Beauvoir 1988, 31-45)

Sartre viihtyi Le Havressa kuitenkin kohtalaisesti (Beauvoir 1988, 133) ja hänestä kehkeytyikin jo pitämästään lukukauden avajaispuheesta lähtien näköisensä sydämellinen ja epäso-
vinnainen opettaja. Itse avajaispuheessaan Sartre ylisti elokuvaa vuosisadan tärkeimpänä taiteenlajina ja kehotti nuoria katsomaan mahdollisimman paljon elokuvia. Tuohon aikaan teatterin keskinkertaisuus ärsytti sekä Sartrea että Beauvoiria. Kirjallisuuden rinnalle oli kohoamassa nuori ja kehittyvä taiteenlaji, elokuva, jonka arvostaminen teki Sartresta uuden ajan ihmisen. Pikkuporvarillisessa 30-luvun ympäristössä ja oppilaiden vanhemmissa Sartre herätti jo tällä välitöntä närkästystä ja hämmennystä; elokuvan nähtiin turmelevan nuorison. Oppilaat sen sijaan ottivat hänet omakseen. Itse asiassa sanotaan ettei Sartre opettanut, vaan keskusteli nuorten ystäviensä kanssa, puhui heille kuin vertaisilleen, pakotti heidät ajattelemaan, suhtautumaan kriittisesti kaikkeen, asettamaan tarjotut ajatukset jatku-
vasti kyseenalaisiksi. (ks. Beauvoir 1988, 52-53 & Cohen-Solal 1992, 110)

Näin jo opettajana Sartre näytti toteuttavan tulevan filosofiansa ajatuskulkuja noudattavaa vastuullistamisen ja herät-

tämisen, oppilaan kunnioittamisen pedagogiaa. Joka viikko yksi oppilaista sai puheenvuoron ja piti esitelmän, mikä tuohon aikaan, 30-luvulla oli täysin uutta. Keskustelut oppilaiden kanssa jatkuivat usein kahvilassa koulun jälkeen. Näin Sartre murskasi käytännössä hierarkkisuuden ja autoritäärisyyden keinotekoiset raja-aidat.

Opettajantyön ohella, vuonna 1933 Edmund Husserlin filosofia sai Sartressa aikaan valtavan innostuksen, minkä seurauksena hän vietti neljä työntäyteistä vuotta opiskellakseen tämän filosofian. Samaan aikaan hän kehitteli koko ajan omaa filosofiaansa. Myös Beauvoir (1987, 421) alkoi pian uskoa, että Sartre loisi merkittävän filosofisen tuotannon. Mutta Sartre ei tehnyt itselleen tehtävää helpoksi, sillä hän ei aikonut laatia perinteisten sääntöjen mukaista teoreettista tutkielmaa. Hän piti Stendhalista yhtä paljon kuin Spinozasta ja kieltäytyi erottamasta filosofiaa kirjallisuudesta. Näin ei ole ihme, että oman filosofiansa Sartre esitteli pääpiirteissään ensimmäistä kertaa vuonna 1938 julkaistussa esikoisromaanissaan *Inho*.

Viisi vuotta myöhemmin, vuonna 1943 ilmestynyt ensimmäinen laaja filosofinen essee *L'Être et le Néant* esitteli lopulta hänen eksistentiaalisminsa filosofisessa muodossa. Opettajasta oli tullut kirjailija ja filosofi.

Husserlin ohella Sartren eksistentiaalismin sai pohjan Heideggerin filosofialta. Bergson auttoi ankkuroimaan Sartren ajatukset omaan sisäiseen kokemukseen. Descartes antoi tälle subjektiivisuuden filosofialle rationaalisen ulottuvuuden ja Platon lisäsi siihen esteettiset elementit. Se mitä Sartre rakensi kaikkien lukemiensa tekstien pohjalta oli hänen oma järjestelmänsä, eräänlainen psykologisen realismin muoto: oman sisäisen kokemuksen käsitteellistäminen ja esteettisen ohjelman perusteiden luominen. (ks. Cohen-Solal 1992, 92)

Vuodesta 1945 alkaen ilmestynyt romaanisarja *Les chemins de la liberté*, Vapauden tiet korosti jo enemmän sosiaalisen

sitoutumisen ja solidaarisuuden merkitystä ja toi näin uutta näkökulmaa L'Être et le Néantin yksilökeskeiseen filosofiaan. Tämä todistaa myös sen, että Sartren filosofia kehittyi koko hänen elinaikansa. Tämän tutkielman kohdistus on, kuten tutkielman johdannossa sanotaan, uran alkuvaiheiden 'ensimmäisessä Sartressa'. Ensimmäinen Sartre (Being and Nothingness) keskittyy esimerkkienkin puolesta ihmiseen nimenomaan arjessa; työssä, kotona ja kaduilla, mikä sopii omaan aiheeseen erityisen hyvin. Sartren eksistentialismin jälkeinen marxismi tavoittelee vielä enemmän ideaalista ihmistä. (ks. Benhamida 1973, 235)

Tunnustuksena laajasta työstään kirjailijana ja filosofina, Sartrelle myönnettiin vuonna 1964 Nobelin kirjallisuuspalkinto. Omaa filosofiaansa tiukasti noudattaen, hän kuitenkin kieltäytyi vastaanottamasta sitä.