

EETTISEN ARVOTIETOISUUTEMME KEHITTÄMISESTÄ

Samppa Koivula
Pro gradu – tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Lokakuu 2010

EETTISEN ARVOTIETOISUUTEMME KEHITTYMISESTÄ

Samppa Koivula
Filosofia/maisteriohjelma
Pro gradu-tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Jussi Kotkavirta
Lokakuu 2010
124 sivua

Tämän tutkielman tavoitteena on ollut kuvata ihmisen eettisen arvotietoisuuden kehittymisen prosessia yksilön näkökulmasta. Tutkielman teoreettisena pääviitekehystenä on käytetty Platonin teoriaa ihmissielun kolmesta tasosta. Tähän pääviitekehykseen liittyen, yksilön näkökulman vahvistamiseksi, on peilattu André Comte-Sponvillen teoriaa rakkauden kolmesta tasosta. Kontrastin luomiseksi on myös tarkasteltu muutamia sellaisia filosofeja (Aristoteles, Nietzsche) ja aatesuuntia (Freudin psykoanalyttinen teoria sekä buddhismi), jotka ovat esittäneet kritiikkiä Platonin sieluteoriaa kohtaan ja/tai saaneet vaikutteita ajatteluunsa tästä teoriasta. Lopuksi tutkielmassa on pohdittu eettisen arvotietoisuuden kehittymisen teeman merkitystä nykyihmisen sekä myös hieman nyky-yhteiskunnan kannalta.

Tutkimuksen keskeinen menetelmä on ollut vertailu. Aineistona ovat toimineet pääasiassa mainittujen filosofien teokset ja niiden kommentaarit. Nykyhetken eettisyyden pohdinnan osalta aineistona ovat olleet etiikan nykykirjallisuus, esseekirjoitukset etiikan alueelta sekä ajankohtaiset lehtiartikkelit.

Tutkielman keskeiset tulokset ovat seuraavanlaisia: Kukaan käsittelemistäni filosofeista ja nykyajattelijoista ei ole mielestäni pystynyt riittäväällä laajuudella ja syvyydellä kuvaamaan eettisen arvotietoisuuden kehityksen prosessia tai sitä, miksi tämä prosessi on tärkeä yksilölle ja sitä kautta myös välillisesti yhteiskunnalle. Jokainen heistä on kuitenkin mielestäni *omalla tavallaan* tuonut esille ainakin kaksi eettiseen arvotietoisuuden kehittymiseen liittyvää peruspilaria: *Ensinnäkin*, eettisen arvotietoisuuden kehityksen prosessissa tietoisuutemme ja ymmärryksemme itsestämme kasvaa. Samassa suhteessa vaikuttaa kehittyvän myös eettinen arvotietoisuutemme. *Toiseksi*, mitä pidemmälle arvotietoisuutemme kehitys etenee, sitä vaikeampaa meidän on todennäköisesti tehdä itsemme, toisten ihmisten tai elinympäristömme kannalta vahingollisia ratkaisuja. Käytännön johtopäätöksenä: Mitä paremmin ja aikaisemmin me nämä peruspilarit sisäistämme, sitä harmonisemman elämän me voimme luoda itsemme, yhteiskuntamme ja elinympäristömme kannalta.

Avainsanat: Eettinen arvotietoisuus, Platonin sieluteoria, Comte-Sponville ja rakkaus, Aristoteles, Nietzsche, Freudin psykoanalyysi ja buddhismi, arvotietoisuus ja postmoderni nyky maailma.

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	5
1.1. TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHTA	5
1.2. TUTKIMUKSEN TAVOITTEET, SISÄLTÖ JA RAJOITUKSET	6
2. PLATONIN TEORIA HYVÄSTÄ ELÄMÄSTÄ	9
2.1. TEORIAN SYNTYTAUSTASTA	9
2.1.1. Ajalliset vaikuttajat.....	9
2.1.2. Ideologiset vaikuttajat.....	10
2.1.2.1. Sokrates.....	11
2.1.2.2. Pythagoralaisuus	12
2.2. PLATON JA IHMISEN EETTISEN KEHITYKSEN TASOT	14
2.2.1. Materiaalinen ihminen.....	15
2.2.1.1. Platon ja materiaalinen ihmistyyppi.....	15
2.2.1.2. Eros, kaiken pahan alku ja juuri	18
2.2.1.3 ...vai mahdollisuus tavoitella jotakin aidosti hyveellistä?.....	20
2.2.2 Tunne-ihminen.....	22
2.2.2.1. Filia, tunne-ihmisen luonteen ydin	24
2.2.2.2. Filian mahdollisuudet ja rajoitteet	26
2.2.2.3. Tunne-ihminen yksilönä ja osana yhteisöään	27
2.2.3. Viisas ihminen	30
2.2.3.1. Agape – ylimaallinen rakkaus?.....	32
2.2.3.2. Viisas ihmistyyppi – todellisuutta vai utopiaa?	33
2.2.3.3. Viisaan ihmisen viisaus ja eettisyys?.....	34
2.2.3.4. Muotojen maailman muuttumattomuus?	36
2.3. PLATONIN SIELUN KEHITYKSEN TEORIAN TAVOITTEET.....	37
3. ARVIOITA PLATONIN EETTISESTÄ ARVOTEORIASTA	40
3.1. ARISTOTELES.....	40
3.1.1. Aristoteleen ajattelun teoreettisista taustoista.....	40
3.1.2. Aristoteleen eettisistä näkemyksistä.....	44
3.1.2.1. Aristoteleen etiikan rakenteesta	44
3.1.2.2. Hyve ja toiminta.....	45
3.1.2.3. Hyvä elämä, nautinto ja kärsimys.....	46
3.1.2.4. Poliitikka, yhteisöllisyys ja hyvä elämä.....	48
3.1.2.5. Aristoteles ja ihmisen eettinen kehittyminen - yhteenveto	49
3.2. NIETZSCHE	51
3.2.1. Yleistä.....	51
3.2.2. Varhainen Nietzsche, etiikka ja Platon.....	53
3.2.3. Zarathustra.....	54
3.2.3.1. Zarathustran matka ja yli-ihminen.....	54
3.2.3.2. Yli-ihmisen tie	57
3.2.3.3. Ikuisesta paluusta	60

3.2.4. Myöhäinen Nietzsche, etiikka ja Platon	63
3.2.5. Nietzschen filosofian tavoitteet ja merkitys	66
3.3. FREUD	67
3.3.1. Hieman psykoanalyttisistä teorioista.....	67
3.3.1.1. Freud & Platon sekä klassinen psykoanalyttinen tarkastelunäkökulma	67
3.3.1.2. Psykoanalyysin peruskäsitteistä ja maailmankuvasta	68
3.3.2. Freud ja Platon: Arvot, tietoisuus ja rakkaus.....	70
3.3.2.1. Platon freudilaisesta näkökulmasta tarkasteltuna	70
3.3.2.2. Freud, Platon ja eettinen ihminen	72
3.3.3. Psykoanalyysi ja buddhismi	77
3.3.3.1. Freud ja Buddha – tiede vs. uskonto?	77
3.3.3.2. Eettiset arvot ja niiden kehitys psykoanalyysissä ja buddhalaisuudessa	79
3.3.3.3. Vapautuminen psykoanalyysissä... ..	80
3.3.3.4. ...ja vapautuminen buddhismissa	83
3.3.3.5. Yhteenveto - buddhismia vai psykoanalyysia?.....	87
4. EETTISEN ARVOTIETOISUUDEN KEHITYKSEN MERKITYS NYT	89
4.1. MIKSI MUUTOSTA TARVITAAN?	89
4.1.1. Kuinka tieteellisen maailmankuva rappeutuminen näkyy ajassamme?	89
4.1.2. Materialismi – miksi se on olemassa ja kuinka se vaikuttaa elämäämme.....	91
4.1.2.1. Tieteellisen maailmankuvan suuri vaikutusvalta	91
4.1.2.2. Ahneus materialismia ohjaavana yhteiskunnallisena arvona.....	94
4.1.2.3. Henkinen materialismi aikamme tuotteistettuna megatrendinä.....	95
4.1.2.4. Lääketiede terveydellisen materialismin päävaikuttajana	97
4.1.2.5. Poliittikka yhteiskunnallisen materialismin päävaikutuskeinona	98
4.1.3. Identiteettien hajautuminen arvohämmennyksen aiheuttajana.....	99
4.2. TOIMENPITEITÄ IHMISEN ARVOKEHITYKSEN KÄYNNISTÄMISEKSI.....	101
4.2.1. Herääminen.....	101
4.2.1.1. Heräämisen prosessista	102
4.2.1.2. Heräämisen esteitä	105
4.2.2. Jokainen ihminen on laulun arvoinen eli ihmisen ainutlaatuisuudesta.....	108
4.2.2.1. Ihmisen ainutlaatuisuuden hyväksymisen esteitä	109
4.2.2.2. Minä olen ja me olemme.....	110
4.2.2.3. Sisäisen maailmamme kehittäminen edellyttää laajempaa ihmiskäsitystä	113
4.2.3. Uusyhteisöllisyys onnellisemmän yhteiskunnan mallina?	114
5. PÄÄTÄNTÖ	118
LÄHTEET	122

1. JOHDANTO

1.1. Tutkimuksen lähtökohta

Aasian tsunami, 9/11, kouluampumiset Kauhajoella ja Jokelassa, vaalirahasotku ynnä muut poliittiset skandaalit meillä ja muualla, maailmanlaajuinen talouskriisi ja muut vastaavat kriisit (esim. elintarvike-, energia- ja ilmastokriisit), kansainvälinen terrorismi, työelämän YT-neuvottelut sekä sikainfluenssa ja muut pandemiat. Tässä joitakin uutisaiheita, joihin meistä jokainen on varmasti törmännyt tiedotusvälineiden (lehdet, televisio, radio, internet jne.) kautta. Mutta mitä merkitystä näillä uutisaiheilla on? Miksi niitä kerrotaan ja mihin niillä pyritään? Varmasti yksi käyttötarkoitus tällaisille uutisille on luoda jutun aihetta kahvipöytäkeskusteluihin, joissa päivitellään taas sitä mitä kaikkea kauheaa maailmalla on tapahtunut. Negatiivisia uutisia siis kerrotaan, koska ne ovat myyviä ja suosittuja, etenkin länsimaisen kulttuuriperintemme piirissä.

Negatiivisten uutisten välittämällä on siis kulttuurissamme oma funktionsa. Itselleni näistä negatiivisista uutisista kertominen herättää kaksi kysymystä. *Ensinnäkin*, mitä tämänkaltaiset uutiset kertovat maailmamme tilasta ja *toisaalta*, mitä meidän tulisi näille ongelmille tehdä? Vastaukset näihin kysymyksiin liittyvät toisiinsa: Negatiiviset uutiset kertovat maailmamme tilasta sen, että olemme tässä ajassa enemmän kuin koskaan ennen vedenjakajalla, joka määrittää, millaiseksi tulevaisuutemme tulee muotoutumaan. Niinpä meidän tulisi nyt päättää, miten toimia näille maailmalta välittyvien ongelmien suhteen. Sillä nähdäkseni niillä päätöksillä joita näiden ongelmien suhteen nyt tehdään tai ei tehdä tulee erityisen ratkaiseva merkitys ihmiskunnan tulevaisuuden ja säilymisen kannalta. Voidaksemme tehdä ratkaisevia päätöksiä näiden ongelmien suhteen on mielestäni kuitenkin oleellista ymmärtää se, miten olemme tähän tilanteeseen päätyneet eli mistä tämä kaikki johtuu? Itse näkisin vastauksia tähän kysymykseen olevan lähinnä kaksi.

Ensimmäinen syy tämäntyyppisten uutisten kaltaisiin tapahtumiin on vauhti: Elämme hetkessä, jossa ajan tahti on nopeutunut. Tämän nopeutumisen seurauksena voimakkaita muutoksia tapahtuu niin tiheään tahtiin, ettemme kykene välttämättä seuraamaan niitä tarpeeksi nopeasti perässä. Omalta osaltaan myös tiedotusvälineet ovat mukana tässä kiihtyvän muutoksen prosessissa, sillä niiden kautta saamme nykyään tietoa enemmän ja nopeammin kuin pystymme

omaksuun tai edes haluamme omaksua. *Toinen*, paljon ajan kiihtymistäkin tärkeämpi syy, on mielestäni kuitenkin se, että elämme tällä hetkellä tietynlaisessa arvotyhjössä. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, ettei meillä mielestäni ole sen paremmin yksilön kuin yhteiskunnankaan tasolla tällä hetkellä sellaista kestävää arvopohjaa, jonka varaan voisimme tulevaisuuttamme rakentaa. Nykyinen rahan ja kulutuksen sairaaloinen kulttuuri ei mielestäni ole tällainen kestävä arvopohja, koska se ei pysty vastaamaan kysymykseen, mitkä ovat elämässämme tärkeitä ja mitkä vähemmän tärkeitä asioita. Mielestäni olemme yhä vähemmän aitoja ihmisiä ja yhä enemmän rahan ja kulutuksen perässä juoksevia biologisia robotteja. Olemme vähitellen unohtaneet, että olemme tuntevia, ajattelevia ja toimivia sekä ennen kaikkea eläviä olentoja - emme koneita.

Olemme siis kadottaneet kosketuksemme tärkeisiin elämänarvoihin, selkeään arvopohjaan ja sitä kautta myös itseemme ihmisinä. Mutta mitä meidän sitten tulisi tehdä, jotta saisimme jälleen kosketuksen näihin asioihin? Hyvänä lähtökohtana näiden asioiden pohdinnalle voisi toimia se, että aloittaisimme sellaisista arvoihin liittyvistä peruskysymyksistä kuin: Millainen on hyvä ihminen? Millaiset elämänarvot ja henkilökohtaiset ominaisuudet tekevät ihmisestä hyvän? Tällaisina sekavina aikoina ei kuitenkaan käsittääkseni riitä pelkästään arvoihin liittyvien peruskysymysten pohtiminen. Sen lisäksi tarvittaisiin nähdäkseni myös jonkinlainen teoria, jonka perusteella voitaisiin lähteä luomaan uuden ajan arvopohjaa. Mielestäni eräs tällainen teoria voisi olla Platonin teoria ihmisen arvomaailman kehityksestä.

1.2. Tutkimuksen tavoitteet, sisältö ja rajoitukset

Tämän tutkimuksen *tavoitteena* on kuvata ihmisen eettisen arvotietoisuuden kehittymisen prosessia. Tarkastelun näkökulmaksi olen tässä prosessissa valinnut yksilön, koska uskon, että hyviin elämänarvoihin perustuvaa tulevaisuuden yhteiskuntaa ei enää rakenneta *yhteisöstä yksilöön päin*, vaan *yksilöstä yhteisöön päin*. Tämä hyvään yksilön elämään liittyvä näkökulma ei kuitenkaan estä myöhemmin pohtimasta sitä, miten hyvän yksilön elämän kehittäminen näkyy hyvän yhteiskunnan kehittämisessä.

Tutkimuksen *teoreettiseksi pääviitekehikseksi* olen valinnut Platonin sielunteorian ja sen kolme tasoa. Tähän pääviitekehikseen liittyen, lähinnä korostaakseni arvotietoisuuden kehittymistä nimenomaan yksilön näkökulmasta, olen peilannut André Comte-Sponvillen teoriaa rakkauden kolmesta tasosta.

Tässä vaiheessa kriittiselle lukijalle saattaa herätä kysymys siitä, miksi juuri Platonin teoria soveltuisi tähän tarkoitukseen parhaiten. Tätä kysymystä aion tarkastella tarkemmin kappaleessa 2. Lisäksi aion tarkastella myös sitä, miksi Platon kehitti tämän teoriansa hyvän elämän yhteiskunnasta ja yksilön elämästä. Jälkimmäiseen kysymykseen liittyen pyrin käsittelemään lyhyesti Platonin hyvän elämän teorian syntymiseen liittyvää historiaa ja tärkeimpiä taustavaikuttajia. Mielestäni on nimittäin tärkeää ymmärtää niitä motiiveja ja taustavaikutteita, jotka saivat Platonin kehittämään teoriansa hyvästä elämästä. Tutustuminen Platonin teorian syntyhistoriaan, tärkeimpiin taustavaikuttajiin ja yleisesti teorian sisältöön on tärkeää myös siksi, että tulen tavalla tai toisella viittaamaan niihin myös myöhemmin tämän tutkielman aikana.

Kappaleessa 3 siirryn tarkastelemaan muutamien historiallisesti merkittävien filosofien/ajattelijoiden näkemyksiä yksilön eettisestä kehityksestä ja tutkin heidän näkemystensä suhdetta Platonin sieluteoriaan. Olen pyrkinyt tutkimaan sekä mainittujen filosofien kritiikkiä Platonin sieluteoriaa kohtaan että myös niitä vaikutteita, joita nämä filosofit ovat mahdollisesti omaan ajatteluunsa saaneet Platonilta. Tässä mielessä olen rajannut tutkielmaani siten, että kappaleeseen 3 valittujen filosofien on täytynyt täyttää seuraavat ehdot:

1. Heillä tulee olla hyvin vahvoja ja selkeitä näkemyksiä siitä, millainen on eettisesti hyvä yksilöelämä
2. Heillä tulee olla jollain tavalla selkeästi havaittava yhteys Platoniin teoreettiseen ajatusmaailmaan eli että kyseisen ajattelijan tai filosofin ajatusmaailmassa on selkeästi havaittavissa vaikutuksia Platonin filosofiassa tai että heidän ajattelussaan on selkeästi havaittavissa kritiikkiä nimenomaan Platonin ajattelua kohtaan tai vastaavasti vaikutteita Platonin ajattelusta

Näillä perusteilla olen rajannut pois esim. valistusajan *kontrakristit* eli *yhteiskuntasopimusteoreetikot*, jotka pohtivat sitä, millainen on hyvä yhteiskunta ja hyvä valtio. Näillä perusteilla ovat karsiutuneet pois myös ne filosofit/ajattelijat, joilla ei ole selkeätä eettistä näkökulmaa tai joilla eettisen pohdinnan pohjanäkökulma on ollut erilainen kuin Platonilla. Esimerkki edellisestä voisi olla vaikkapa René Descartes, joka kyllä oman käsitykseni mukaan ajattelee yhtä metafyyysis-teoreettisesti kuin Platon, mutta jolla ei välttämättä ole kovinkaan selkeitä näkemyksiä (Platonin) etiikasta. Esimerkki toisesta päästä voisi sen sijaan olla vaikkapa Immanuel Kant. Tällä saksalaisella filosofilla oli hyvinkin vahvoja näkemyksiä koskien yksilön etiikkaa, mutta hänen arvopohjansa perustui ainakin oman käsitykseni mukaan enemmän kristilliseen kuin platonilaiseen metafyyysis-teoreettiseen

ajattelutapaan¹. Näillä rajausehdoilla on omasta mielestäni vain kolme sellaista ajattelijaa, jotka selkeästi täyttävät molemmat yllämainitut kriteerit:

1. Aristoteles, joka oli Platonin tunnetuin oppilas ja aikalaisfilosofi
2. Friedrich Nietzsche, jolla on oman tietämykseni mukaan voimakkaan kriittisiä näkemyksiä sekä Platonin että hänen oppi-isänsä Sokrateen ajattelua kohtaan sekä
3. Sigmund Freud, jonka ajattelussa on havaittavissa oman tietämykseni mukaan vaikutteita Platonin ja yleisemminkin antiikin Kreikan ajattelusta, mutta joka sovelsi näitä ajatusmalleja hyvin rationaalisesti luodessaan teoriaansa ihmisen persoonallisuudesta. Pitkästi persoonallisuusteoriansa kautta Freud myös tietämykseni mukaan loi käsityksensä ihmisyyksilöiden (ja myöhemmin myös ihmisyhteisöjen) moraalien kehittämisestä

Lisärajausena todettakoon, että kappaleen 3 ja koko tämän tutkielman näkökulma on eettinen, joten siinä ei välttämättä liikuta moraalilla eli käytännön elämän kysymysten tasolla (Pietarinen ja Poutanen, 2003, 12-13). Se, että eettiset teoriat eivät yleensä liiku käytännön elämän tasolla, ei kuitenkaan tarkoita, ettei niitä voisi soveltaa käytännön elämän tasolle. Itse asiassa kappaleessa 4 aion nimenomaan pohtia kappaleissa 2 ja 3 esitettyjen teorioiden sovellettavuutta käytäntöön. Käytännössä tavoitteenani on siis kappaleen 4 aikana pohtia sitä, miten kappaleissa 2 ja 3 esitetyt näkemykset

1. mahdollisesti näkyvät tai eivät näy nykyisessä elämänmenossamme ja
2. olisiko kappaleissa 2 ja 3 esitetyissä näkemyksissä hyvää elämästä jotakin sellaista, mitä voisi käyttää ratkaisemaan tai ainakin lieventämään sitä arvojen sekamelskaa, joka vaikuttaisi vallitsevan tämän hetkessä maailmassamme

Kuten siis voidaan huomata, eettiset teoriat eivät useinkaan ole pelkkää teoriaa. Niissä ei kuitenkaan usein oteta selkeästi kantaa arvokysymyksiin tai esitetä vahvoja mielipiteitä oikeasta ja väärästä. Etiikassa yritetään nähdä kokonaisuuksia ja soveltaa näitä kokonaisnäkemysten tuloksia moraalille tasolle. Näin ollen eettiset teoriat auttavat parhaimmassa tapauksessa kehittämään myös moraalisen tason pohdintoja parempaan suuntaan.

Lopuksi päätän tämän tutkielman kappaleeseen 5, jossa pyrin vielä lyhyesti kertaamaan tärkeimmät tämän tutkielman myötä syntyneet oivallukset ja johtopäätökset.

¹ Huom! Comte-Sponvillen arvopohja on erilainen kuin Platonin, mutta Comte-Sponvillen tarkoituksena osiossa 2 on korostaa yksilön arvojen kehitystä, eikä suinkaan tietoisesti rikkoa rajausehtoja.

2. PLATONIN TEORIA HYVÄSTÄ ELÄMÄSTÄ

2.1. Teorian syntytaustasta

Platon kehitti omana aikanaan teorian, johon olennaisena osana kuului ajatus harmonisesta luonnonjärjestyksestä. Tähän harmonian ajatukseen kuului oleellisena osana se, että kaiken tuli noudattaa tiettyä luonnollista järjestystä. Tämä harmonian teoria siis koski todella aivan kaikkea, niin luonnon toimintaa, ihmisen luomia yhteiskuntarakennelmia sekä hänen yksilöllistä kehitystään, kuin maailmankaikkeuden toimintaa yleensäkin (Pietarinen, 2005, 13-15.)

Mutta miksi Platon oikeastaan kehitti tällaisen teorian ja mihin hän sillä oikeastaan pyrki? Vastaus näihin kysymyksiin edellyttää lyhyttä perehtymistä Platonin aikakauden historialliseen kehitykseen ja toisaalta niihin tärkeimpiin vaikuttajiin, jotka saivat hänet luomaan tämän teorian luonnollisesta järjestyksestä. Tämän lyhyen perehdytyksen aikana tai ylipäätään tämän tutkielman aikana en kuitenkaan aio varsinaisesti käsitellä Platonin teoriaa harmonisesta järjestyksestä kokonaisuudessaan, sillä kyseisen teorian käsittely kokonaisuudessaan olisi varmasti oma aiheensa. Pikemminkin aion keskittyä tämän harmonisen järjestyksen teorian siihen osaan, joka käsittelee ihmisen eettistä kehitystä yksilönä. Kuitenkin sekä Platonin laajemman teorian että siihen liittyvän yksilönkehityksen teorian kannalta on mielestäni tärkeää ymmärtää lyhyesti niitä taustavaikutteita, joiden ansiosta tai vuoksi Platon kehitti nämä teoriansa.

2.1.1. Ajalliset vaikuttajat

Ajallisista vaikutteista voisi lyhyesti sanoa sen, että Platon eli aikana, jolloin (aivan kuten juuri nyt tämän päivän maailmassakin, kirj.huom.) elettiin voimakkaita murroksen aikoja. Tarkemmin sanottuna, kuten Nussbaum (2001, 89) tuo asian esille, Platon eli aikana, jolloin kaksi suurta aatetta taistelivat keskenään. Toinen näistä asenteista oli perinteinen Platonin ajan kreikkalaisuuden näkemys, jonka mukaan kohtalo yhdessä sattuman ja onnen kanssa määrittivät pitkälti ihmisen elämänsä.

Toisen näkemyksen mukaan puolestaan oli tärkeämpää tukeutua inhimilliseen päättelyyn ja järkeilyyn, kuin luottaa siihen, mitä onnekas sattuma tai kohtalo mahdollisesti tuo mukanaan.

Nussbaumin (2001, 89) mukaan Platon asettui kannattamaan uudempaa, järkeen ja päättelyn liittyvää aatesuuntaa. Jossain mielessä siis voitaisiin jopa sanoa, että Platon oli oman aikansa Marx². Sikäli kuin itse Platonia ymmärrän, niin järjen käsitteellä ei hänen ajattelussaan kuitenkaan välttämättä tarkoitettu rationaalisuuden synonyymia. Pikemminkin järjen käsitteen tehtävänä Platonin ajattelussa oli ymmärtääkseni harmonisen järjestyksen ylläpitäminen. Tästä kuitenkin lisää hiukan myöhemmin.

2.1.2. Ideologiset vaikuttajat

Historiallisesti voitaneen siis sanoa, että Platon kehitti filosofisen harmoniaan ja eettisyyteen painottuvan oppijärjestelmänsä, koska oli kiinnostunut muutoksesta. Tietysti varsinkin ajatus harmoniasta saattaa kuulostaa ensi alkuun varsin hassunkuriselta, sillä muutos saatetaan usein käsittää varsin epäharmoniseksi ja epävakaaksi tilaksi. Toisaalta, miksei harmoniassa voisi olla myös muutosta? Ajatellaanpa asiaa vaikkapa luonnon kannalta. Vaikka luonto toimii harmonisena kokonaisuutena, niin eikö se kuitenkin ole jatkuvan muutoksen alaisena? Eikö kuitenkin ole niin, että elämä luonnossa noudattaa säännönmukaista kiertokulkuaan? Eläimet, kasvit ja kaikki luonnonilmiöt noudattavat *säännöllisen muutoksen* kiertokulkua.

Luonto siis ainakin on jatkuvan muutoksen alaisena. Miksei siis myös samoin ihminen voisi kehityksessään olla säännönmukainen, ollen aika ajoin epäharmonian tilassa, palaten tai enemmänkin pyrkien kuitenkin aina harmonian tilaan? Tai jos ajattelemmme yhteiskunnallista kehitystä, niin eikö sekin ole aina enemmän tai vähemmän muutoksen tilassa? Itse asiassa, onko mikään yhteiskuntarakennelma tai korkeakulttuuri ihmiskunnan historiassa säilynyt kovinkaan kauaa, mikäli se on yrittänyt pysäyttää muutosta tai ainakin oleellisesti hidastaa muutoksen väistämättömyyttä?

Muutoksen siis voitaneen sanoa olevan paitsi välttämätön ja väistämätön, niin myös jossain mielessä säännönmukainen. Tietysti muutoksen tila ei ole välttämättä yleensä kovinkaan

² Platonin tavoin myös Marx asettui muutosvoimien työkaluksi oman aikakautensa kohtalonuskoo vastaan, jota edusti konkreettisesti Marxin oppi-isä Hegel (Ahokallio ja Tiilikainen, 1998, 112).

harmoninen, mutta muutos on nähdäkseen prosessi, johon kuuluvat muutosmyrskyn lisäksi myös suvantovaiheet.

Muutosprosessiin voi siis kuulua myös seesteisiä kausia. Mutta siirrykäämme nyt muutoksen parista Platonin ideologisiin vaikuttajiin. Näitä vaikuttajia voidaan sanoa olleen *pääasiallisesti* kaksi: Platonin oppi-isä Sokrates sekä pythagoralaisuuden filosofinen koulukunta.

2.1.2.1. Sokrates

Sokrates oli ja on edelleen eräs länsimaisen filosofian historian arvoituksellisimpia henkilöitä. Tämä johtunee pitkälti siitä, että valtaosa siitä, mitä hänestä tiedetään ajattelijana ja ihmisenä yleensäkin, on välittynyt Platonin dialogimuotoisten tekstien kautta. Sokrateen henkilöhahmo on siis tiiviisti kiinni Platonin teoksissa, mutta toisaalta Sokrateen vaikutus Platonin ajatteluun näkyy enemmän tai vähemmän kaikissa Platonin teoksissa. Platonin ja Sokrateen suhde siis on hyvin vahvasti vuorovaikutteinen eli ”Sokratesta ei olisi ilman Platonia, eikä Platonia ilman Sokratesta”, kuten Saarinen (1999, 9) asian ilmaisee.

Sokrateella on todennäköisesti ollut hyvin voimakas vaikutus Platonin kirjoitusten dialogimuotoisuuteen. Sokrates nimittäin opetti juuri keskustelevien ja elävien dialogien kautta. Näissä dialogeissa Sokrates pyrki selvittämään ennen kaikkea sen, mitä hänen keskustelukumppaninsa ei tiedä. Kaiken Sokrateen opetuksen perusmottona toimi nimittäin juuri ajatus siitä, että on tärkeää tietää, mitä ei tiedä (Saarinen, 1999, 11-13, 17). Toisaalta tähän tietoon ja tietämättömyyteen liittyi myös Sokrateen ajatus siitä että ”hyve on tietoa”, jonka Platon otti myös keskeiseksi tekijäksi omassa filosofiassaan (Saarinen, 1999, 26). Tähän väliin on kuitenkin mielestäni osuvaa huomauttaa, että sikäli kuin olen oppinut tuntemaan Platonin ja erityisesti Sokrateen ajattelua, ei tiedolla tässä tapauksessa välttämättä tarkoiteta rationaalista tieteellistä tietoa, tai ei ainakaan pelkästään sitä. Pikemminkin ymmärrän erityisesti Sokrateen tarkoittaneen tiedolla kykyä ymmärtää kuinka ihminen on kokonaisuus, joka on suhteessa paitsi itseensä ja toisiin ihmisiin niin myös elinympäristöönsä. Tämä näkemys ilmenee myös Platonilla kuten olemme aikaisemmin todenneet, näkemyksenä kaikenkattavasta harmoniasta, johon kuuluvat niin luonto, maailmankaikkeus kuin ihminen ja yhteiskuntakin (Pietarinen, 2005, 13-15).

Sokrateen vaikutus näkyy siis tietyllä tavalla Platonin filosofisessa oppisysteemissä kokonaisuudessaan. Voimakkaimmin Sokrateen vaikutus näkyy ehkä kuitenkin Platonin arvofilosofiassa. Tosin tämä lienee jokseenkin luonnollista, sillä ihmisten kanssa keskustellessa puheenaiheet yleensä keskittyvät ihmisiin. Toisaalta ihminen on tietävästi ainakin tällä planeetalla ainoa itsetietoinen olento. Toisin sanoen ihminen tiedostaa ympäristönsä paremmin, mutta on toisaalta erillisempi siitä. Ihmislapsi on esimerkiksi tunnetusti syntyessään riippuvaisempi toisista ihmisistä verrattuna mihin tahansa luonnon armoille syntyvään eläinlapseen.

Ihminen on siis tietoisempi itsestään, mutta riippuvaisempi omasta yhteisöstään ja siten ehkä erillisempi suhteessa muuhun luontoon. Tosin ihmisen riippuvaisuus omasta yhteisöstään eikä varsinkaan hänen suurempi itsetietoisuutensa suinkaan estä ihmistä luomasta suurempaa yhteyttä elinympäristöönsä. Päinvastoin, ihmisen itsetietoisuus tekee hänestä ainakin vastuullisemman ympäristönsä suhteen ja toisaalta mitä tulee ihmisten suurempaan riippuvaisuuteen omasta yhteisöstään, niin joukossa on voimaa, kuten sanonta kuuluu. Toisaalta ihmisen suurempaan riippuvaisuuteen voidaan myös liittää ajatukset etiikan kultaisesta säännöstä ja lähimmäisenrakkaudesta (mitkä eivät nekään välttämättä rajoitu pelkästään ihmisiin). Sokrateen perimmäiset vaikutteet Platonin filosofiasa näkyvät siis, ainakin omasta mielestäni, Platonin arvofilosofiassa ja toisaalta Platonin kirjoitusten dialogimuotoisuudessa. Mutta nyt lienee aika siirtyä toiseen Platonin filosofian keskeiseen vaikuttajaan, pythagoralaiseen koulukuntaan.

2.1.2.2. Pythagoralaisuus

Sokrateen ohella toinen merkittävä vaikuttaja Platonin filosofiaan on ollut pythagoralaisuus. Erityisesti Platonin ajatus siitä, että kaikki kokonaisuudet maailmankaikkeudessa (luonto, ihminen yhteiskunta jne.) joko noudattivat, pyrkivät noudattamaan tai sitten niiden pitäisi pyrkiä noudattamaan luonnollista harmonista järjestystä, perustuu pythagoralaiseen ajatusmaailmaan. Tarkemmin sanottuna tämä Platonin oppijärjestelmän eräs keskeisistä tekijöistä perustuu pythagoralaisen koulukunnan keskeisiin käsitteisiin *kosmos* eli maailmankaikkeus ja *harmonia*, jolla yleisesti tarkoitettiin sitä luonnollista järjestystä, joka ilmenee esimerkiksi sävelasteikoissa tai melodioissa (Thesleff & Sihvola, 1994, 40).

Myös Platonin kiinnostuksessa geometriaa kohtaan lienee pythagoralaisuudella ollut suuri vaikutus. Pythagoras nimittäin käytti geometriaa ja matematiikkaa yleensäkin koko oppijärjestelmänsä ytimenä (Thesleff & Sihvola, 1994, 42). Tämä ei varsinaisesti ollut itsessään vielä mitenkään tavatonta, sillä varsinkin geometria oli yleisesti hyvin keskeinen tekijä kreikkalaisessa matematiikassa (Thesleff & Sihvola, 1994, 41-42). Tästä geometrian yleisyydestä kreikkalaisessa matematiikassa kertonee jo omilta osiltaan sekin, että esim. Pythagoraan lausetta osattiin käyttää jo paljon ennen Pythagorasta (Thesleff & Sihvola, 1994, 41).

Geometrian käyttäminen ei siis tehnyt vielä pythagoralaisuudesta omana aikanaan mitenkään kovin erikoista oppisuuntaa, sillä geometria oli keskeinen osa kreikkalaista matematiikkaa. Ymmärtääkseni myös ajatus maailmankaikkeudessa ilmenevästä luonnollisesta harmoniasta ei välttämättä sekään ollut vielä kovin ihmeellinen, sillä uskoakseni tällainen teoria voitiin vielä helposti kuitata yhtenä teoriana maailmankaikkeuden rakenteesta muiden teorioiden joukossa.

Jos maailmankaikkeuden teoria ja geometria eivät siis vielä tehneet pythagoralaisuudesta erikoista, niin mikä sitten? Luultavasti vastaus tähän kysymykseen on se, että nämä em. tekijät pyrittiin pythagoralaisuudessa yhdistämään pyrkimykseen elää eettisesti parempaa elämää sekä ajatukseen sielunvaelluksesta (Thesleff & Sihvola, 1994, 39). Tarkemmin sanottuna pythagoralaisen koulukunnan perimmäisenä tavoitteena oli ”pyrkäjä jalostamaan sielua, jotta se voisi saavuttaa paremman inkarnaation seuraavassa elämässä” (Thesleff & Sihvola, 1994, 39). Tämä ajatusmalli yhdessä geometrian ja harmonisen maailmankaikkeuden teorian kanssa siis oli todennäköisesti se syy, mikä teki pythagoralaisuudesta erikoisen. Yleisesti ottaen tämä pythagoralaisuuden mystisyys kuitenkin koitui lopulta sen kohtaloksi ja lopulta jakautumiseen (Thesleff & Sihvola, 1994, 43.)

Mutta kuinka tämä kaikki sitten liittyy Platoniin? Ainakin siten, että Platonin akatemiassa pythagoralaisuudesta tuli merkittävä Platoniin ja myöhemmin myös hänen oppilaidensa ajatteluun vaikuttava tekijä (Thesleff & Sihvola, 1994, 38). Tässä mielessä ainakin geometria ja ajatus harmonisesta maailmankaikkeudesta ovat mielestäni selviä merkkejä pythagoralaisuuden vaikutuksesta Platonin ajatteluun. Kuitenkin mielestäni myös pythagoralaisuuden ajatuksella ihmisen eettisestä kehittymisestä on ollut ainakin osittain vaikutus Platonin ajatteluun. Sanon osittain, koska vaikka Platon ei välttämättä omaksunutkaan pythagoralaisuuden ajatusta sielunvaelluksesta, niin ihmisen osalta hän kuitenkin kehitti

näkemyksen tietynlaisesta eettisen kehityksen jatkumosta³. Tähän kyseiseen Platonin eettiseen teoriaan, tarkemmin sanottuna niihin tasoihin joista se koostui, menemme seuraavaksi.

2.2. Platon ja ihmisen eettisen kehityksen tasot

Platonilla oli oma selkeä käsityksensä yksilön etiikasta. Tämä käsitys perustui hänen näkemykseensä kolmitahoisesta sielusta, jonka osat vaikuttivat Platonin teoriassa oman ymmärryksen mukaan eettisiin käsityksiimme sekä yksilön, yhteiskunnan että myös elinympäristömme tasoilla. Nämä kolme sielun osaa olivat, alhaisimmasta korkeimpaan (Pietarinen, 2005, 22-24):

1. Järkisielu, jonka tehtävänä oli hallita muita sielun osia
2. Intosielu eli tyyminen sielu, joka toimii pääasiassa tunteiden pohjalta.
3. Halusielu eli epityminen sielu, jossa sijaitsevat kaikki maalliset halut, vietit ja tarpeet

Jokaisella näistä sielunosista oli selvästi oma tehtävänsä. Jokainen sielunosa myös käsitti tietyn tasoisen ymmärryksen ympäröivästä maailmasta ja yksilön elämänarvoista. Näiden premissien perusteella voitaisiin loogisesti päätellä, että (eettisen) ymmärryskyvyn suhteen oli olemassa myös kolmella eri tasolla toimivia ihmisiä. Näin ajatteli myös Platon teoriassaan täydellisestä yhteiskunnasta, jossa nämä sielun osat vastasivat suoraan yhteiskunnan kolmea eri kansanosaa. Nämä osat olivat Pietarisen (2005, 13) mukaan tavallinen kansa (halusielu), vartijoiden luokka (intosielu) ja filosofikuninkaiden luokka (järkisielu).

Platon itse siis ilmeisesti rinnasti melko suoraan jokaisen sielunosan tiettyyn kansanosaan – vai rinnastiko? Tähän kysymykseen voidaan mielestäni vastata sekä kyllä että ei. Pietarisen (2005, 13) mukaan Platon kyllä toisaalta katsoi, että jokaisella sielunosalla oli vastaavuutensa ihanteellisen valtion kolmessa yhteiskuntaluokassa. Reeve (2006, 43) edelleen lisää tähän että jokaiselle kansanosalle Platon oli antanut jonkin käsitteen, joka kuvasi tämän kansanosan toimintaa tuossa yhteiskunnassa: Halusielun kansanosaan kuuluvat olivat rahaa rakastavia, intosielun kansanosaan kuuluvat kunniaa/voittoa rakastavia ja järkisielun kansanosaan kuuluvat filosofisia ihmisiä.

³ Pythagoralaisuuden vaikutus Platonin eettisen kehittymisen ajatukseen on osittainen myös siksi, että esim. Herakleitoksella ja Parmenideella oli oma vaikutuksensa tähän Platonin teoriaan ihmisen eettisestä kehityksestä (Thesleff & Sihvola, 1994, 46, 53).

Jokaisella sielunosalla oli myös selkeästi sitä vastaava luokka yhteiskunnassa, joten näin ollen voimme vastata myönteisesti yllä olevaan kysymykseen sielunosien rinnastamiseen yhteiskunnan eri kansankerroksiin. Toisaalta kuitenkin, kuten Pietarinen (1996, 145) selkeästi osoittaa, Platon ilmaisee mestarinsa Sokrateen kautta, että jokaisella ihmisellä on em. kolme sielunosaa eli järkisielu, intosielu ja halusielu. Ymmärtääkseni Platon haluaa tällä sanoa, että jokaisella yksilöllä on olemassa sielun kolme osaa, mutta että ne ovat painottuneet eri kansanosilla eri tavoin.

Platonin ajatusmaailman ytimen muodostavat siis kolme yhteiskuntaluokkaa ja kolme sielunosaa. Nämä kolme luokkaa ja sielunosaa luovat yksilön eettisten arvojen, sekä ymmärryksen kannalta mielestäni kolme tärkeää kysymystä. *Ensinnäkin*, mitä merkitystä näillä luokilla ja sielunosilla on yksilön eettisyyden kanssa? *Toiseksi*, ovatko kunkin ymmärrystason ihmiset Platonin ihanneyhteiskunnassa fatalistisesti tuomittu ajattelemaan, tuntemaan ja toimimaan oman tasonsa mukaisesti, vai onko yksilön mahdollista muuttaa kohtaloaan ja ymmärrystään? Viimein *kolmanneksi*, riippuen vastauksesta toiseen kysymykseen, miksi yksilö mahdollisesti voi tai ei voi muuttaa kohtaloaan ymmärryksensä ja arvojensa suhteen? Näihin kysymyksiin tulemme vastaamaan seuraavissa osioissa, joissa käsitellään tarkemmin kutakin Platonin kolmesta ihmistyyppistä.

2.2.1. Materiaalinen ihminen

Kuvittele joukko ihmisiä, jotka elävät jonkinlaisessa maanalaisessa luolamaisessa olinpaikassa. (...) Täällä he ovat olleet lapsesta asti, jaloistaan ja kaulastaan samaan paikkaan kytkettyinä. He pystyvät katsomaan vain sisäänpäin, koska kahle estää heitä kääntämästä päätään. (...) Ovatko he voineet nähdä itsestään ja toisistaan mitään muuta kuin ne varjot, jotka heittäytyvät luolan seinille? Ylempänä ja kauempana heidän selkänsä takana palaa tuli. (Platon, 2007, 514a-b, 515a)

2.2.1.1. Platon ja materiaalinen ihmistyyppi

Kaikkein alimpana kolmesta ihanneyhteiskunnassaan vallitsevasta ihmistyyppistä Platon piti tavalliseen kansaan kuuluvia ihmisiä. Näille ihmisille oli Platonin mukaan tärkeää vain ruumiin tarpeista ja nautinnoista huolehtiminen (Pietarinen, 1996, 155). Näillä ihmisillä siis sielun

epityyminen, haluihin ja tarpeisiin liittyvä osa oli selvästi kaikkein hallitsevin ja sielun tyyminen, tunteisiin keskittyvä osa sekä sielun järkiosa vastaavasti vähemmän hallitsevia.

Platonin yhteiskuntateoriassa alimmalle yhteiskuntaluokalle oli siis tyypillistä erilaisten maallisten halujen, viettien ja tarpeiden tyydyttäminen. Näiden piirteiden vuoksi tai takia Platon itse ryhtyi kutsumaan näitä ihmisiä *tuottajiksi*, koska hänen mukaansa nämä ihmiset kelpasivat vain ja ainoastaan huolehtimaan yhteiskunnan materiaalistien tarpeiden ja taloudellisen hyvinvoinnin ylläpidosta (Pietarinen, 2005, 69). Edellä mainittujen piirteiden pohjalta kutsuisin itse tämän luokan ihmistyyppiä kuitenkin enemmän *materiaaliseksi ihmiseksi*, koska tämän ihmistyyppin pääasiallinen tavoite vaikuttaisi olevan materiaallisen hyvinvoinnin tai jopa pelkän nautinnon tavoittelu eri muodoissaan (syöminen ja juominen, rahan ansaitseminen, makean elämän viettäminen jne.).

Platonin mielestä tämän materiaallisen ihmistyyppin edustajat kelpaavat siis vain lähinnä huolehtimaan yhteiskunnan aineellisesta hyvinvoinnista. Missään nimessä näitä ihmisiä ei saanut Platonin mielestä päästää vastuullisille paikoille yhteiskunnassa, koska sinne päästessään nämä ihmiset vähitellen hajottaisivat koko yhteiskunnan (Pietarinen, 1996, 157). Tai näin hän ajatteli ainakin yleisesti materiaallisen ihmistyyppin edustajista. Tarkkaan ottaen tämä tuottajien/materiaalistien ihmisten joukko ei nimittäin ollut Platonin teoriassa vain yhtä suurta massaa. Todellisuudessa Platon jakoi sieluteoriassaan materiaallisen ihmisen halut edelleen tarpeellisiin ja tarpeettomiin haluihin⁴. Näistä tarpeellisiin haluihin kuuluivat lähinnä raha ja tarpeettomiin haluihin käytännössä kaikki maalliset tarpeet, kuten esim. ruoka, juoma ja seksi. Lisäksi Platon edelleen jakoi tarpeettomat halut laittomiin ja ns. epälaittomiin haluihin⁵, joista jälkimmäisellä käsitteellä Platon tarkoitti lähinnä sellaisia laittomia haluja, joita voitiin kontrolloida lakien tai parempien halujen avulla (Reeve, 2006, 44-45.)

Näistä edellä mainituista Platonin tekemistä tarkennuksista epityymisten ihmisten suhteen voidaan mielestäni päätellä muutama tärkeä seikka. *Ensinnäkin*, epityymisillä ihmisillä on olemassa sekä tarpeettomia että tarpeellisia haluja. Tästä voidaan Reeven (2006, 44-45) mukaan päätellä, että on olemassa kahdenlaisia epityymisiä ihmisiä: Niitä, joita hallitsevat puhtaasti fyysiset halut ja niitä, joita hallitsee raha. Näistä jälkimmäiset kykenevät Platonin

⁴ Englantilaiset alkuperäiset termit necessary desires ja unnecessary desires (Reeve, 2006, 44-45)

⁵ Englantilaiset alkuperäiset termit lawless desires ja nonlawless desires. Jälkimmäinen käsite eli nonlawless desires on kuitenkin Reeven itsensä keksimä, sitä ei alunperin esiinny Platonin ajattelussa (Reeve, 2006, 44-45)

näkemyksissä ehkä hyvin alkeellisesti hallitsemaan yhteiskuntaa, kun taas puhtaasti halujensa orjina elävät epityymiset ihmiset eivät kykene Platonin mielestä lainkaan hallitsemaan.

Toinen huomionarvoinen seikka, joka Platonin halujen jakoperusteesta voidaan päätellä, on puolestaan se, että epälaittomat halut eivät ole suinkaan laillisia haluja, vaan ainoastaan lakien ja parempien halujen avulla kontrolloituja haluja (Reeve, 2006, 44-45). Toisin sanoen se, että tiettyjä haluja kyetään kontrolloimaan laeilla tai paremmilla haluilla, eivät tee niistä laillisia tai hyväksytyjä haluja, vaan ainoastaan laeilla tai paremmilla haluilla kontrolloituja haluja. Tämän vuoksi ilmeisesti Reeve päätyy kutsumaan näitä kontrolloituja haluja pikemminkin epälaittomiksi kuin laillisiksi haluiksi.

Näiden lisätietojen perusteella voidaan siis mielestäni päätellä, että Platon ehkä kuitenkin oli varovaisen optimistinen sen suhteen, että parhaimmat tuottajien/ materiaalisen tyypin ihmiset saattaisivat hyvin alkeellisella tasolla kyetä toimimaan joissakin merkityksellisissä yhteiskunnallisissa tehtävissä. Itse tulkitsen tässä tapauksessa hyvin alkeellisella tasolla tarkoittavan sitä, että hyveellisimmät materiaalisen tyypin ihmiset kykenisivät, ilman lakien ja säännösten luomaa vahvaa kontrollia, pitämään yhteiskunnan hengissä ja toiminnassa. Toisin sanoen, hyveellisimpien materiaalistien ihmisten käsissä yhteiskunta saattaisi juuri ja juuri kyetä selviytymään yhtenäisenä kokonaisuutena, mutta ei juuri sen enempää.

Platon ei siis välttämättä aina ollut totaalisen jyrkkä kannassaan, jonka mukaan materiaaliset ihmiset olivat kelvollisia ainoastaan tehtäviin, joihin kuului jollain tavalla yhteiskunnan aineellisesta hyvinvoinnista huolehtiminen. Koska hän kuitenkin enimmäkseen katsoi materiaalisen tyypin ihmisten soveltuvan lähinnä vain tällaisiin tehtäviin, on mielestäni aiheellista kysyä, olivatko tähän luokkaan kuuluvat ihmiset mahdollisesti orjia. Itse vastaisin tähän kysymykseen materialistisen ihmistyyppin mahdollisesta orjuudesta sekä kyllä että ei. *Kyllä*, he ovat orjia mikäli uskomme Platonin antamaa yleiskuvaa näistä ihmisistä. Tämän yleiskuvan mukaan yhteiskunnallisessa toiminnassa nämä materiaalisen tyypin ihmiset kelpaavat vain orjatyöhön tai muuhun yhteiskunnan kannalta välttämättömään työhön, joka ei kuitenkaan sinänsä kehitä tekijäänsä mitenkään esim. älyllisellä tai tunnetasolla. Toisaalta materiaallinen ihminen kuitenkin *ei ole* ainakaan omasta mielestäni orja, koska häntä ei pakoteta yhteiskunnan korkeammilta tahoilta aineellisuuden tavoitteluun. Toisin sanoen, kuten tämän kappaleen alussa esitetty lainaus Platonin luolavertauksesta (Platon, 2007, 514a-b, 515a) kertoo, ovat nämä ihmiset niin syvällä materiaalisuuden kahleissa, etteivät he kykene

näkemään totuutta ja elämää tarpeeksi laaja-alaisesti ollakseen kykeneviä nousemaan yhteiskunnan vastuullisimmille paikoille.

Tässä kohdin tietysti ajatus siitä, että materialistiset ihmiset ovat itse luoneet oman orjuutensa, saattaa kuulostaa hyvin karnealta ajatukselta. Sillä kuka nyt vapaaehtoisesti kahlitsisi itsensä orjuuteen? Kuitenkin mikäli katsomme tämän päivän länsimaista yhteiskuntaa, on talouden ja yhteiskunnan johtopaikoilla käsittääkseni paljon niitä, jotka ovat kiinnostuneita pitkälti vain materiaalisen vaurauden ja hyvinvoinnin edistämisestä yhteiskunnassa. Tässä mielessä puhuttaessa orjuudesta kyse ei siis ole välttämättä konkreettisesta orjuudesta, vaan tietynlaisesta ajattelutavasta sekä tavasta toimia elämässä ja yhteiskunnassa.

Jos siis materiaalisen ihmisen orjuutta katsotaan enemmän tietynlaisen ajattelutavan kuin konkreettisen orjuuden näkökulmasta, niin silloin en ainakaan enää itse ole niinkään varma siitä että Platonin teoria olisi jotenkin alentava tai karnea.

2.2.1.2. Eros, kaiken pahan alku ja juuri...

Haluan esittää tähän alkuun muutamia huomioita koskien sitä, miksi olen valinnut Comte-Sponvillen näkökulman tähän Platon-osioon:

1. Ensinnäkin, tietääkseni Comte-Sponville ja Platon eivät ajattele seuraavaksi käsiteltävistä rakkauden kolmesta muodosta samalla tavoin, koska he käsittelevät niitä eri näkökulmista.
2. Toiseksi, sikäli kuin tiedän, Platonilla ei ole olemassa kristilliseen maailmankuvaan liittyvää agapen käsitettä ajatusmaailmassaan.
3. Kohtien 1 ja 2 pohjalta Comte-Sponville ei ole mukana tässä Platon-osiossa siksi, että haluaisin väittää Platonin ja Comte-Sponvillen ajattelun olevan samankaltaista. Pikemminkin Comte-Sponvillen mukanaolo tässä Platon-osiossa liittyy omaan oletukseeni siitä, miltä kunkin ihmistyyppin sisäinen arvomaailma (esim. materiaallinen ihminen ja eroksen alkukantaisuus) näyttäisi, mikäli pääsisimme kurkistamaan sen sisälle. Tämän oletukseni taustalla on toki Platonin teoria kolmesta ihmistyyppistä, mutta Comte-Sponvillen mukanaolo tässä Platon-osiossa perustuu vain ja ainoastaan tämän ko. oletukseni selvittämiseen, ei mihinkään muuhun.
4. Olisin voinut käyttää tähän tehtävään perinteisempiä Platon-kommentaareja, jos olisin löytänyt niistä jotakin em. oletukseen sopivia näkemyksiä. Parhaista yrityksistäni huolimatta en kuitenkaan löytänyt perinteisemmistä Platon kommentaareista mitään,

mitä olisin voinut hyödyntää liittyen em. oletukseen. Näin ollen päädyin ottamaan tässä tarkoituksessa Comte-Sponvillen mukaan tähän Platon-osioon.

Materiaalinen ihminen on siis voimakkaasti ulkoiseen aineelliseen hyvinvointiin keskittyvä ihminen. Mutta entäpä millainen sitten on materiaalisen ihmisen sisäinen maailma? Olisiko jotakin tapaa, joka kuvaisi tällaisen ihmisen sisäistä ajatusmaailmaa? Mielestäni ainakin Andre Comte-Sponvillellä on teoksessaan *Pieni kirja suurista hyveistä* eräs tällainen kuvaus. Se on kuvaus rakkauden kolmesta muodosta ja tässä tapauksessa nimenomaan näistä muodoista alkukantaisimmasta, eroksesta.

Kuinka sitten Comte-Sponville kuvailee erosta? Hän aloittaa Platonista, korostaen tätä nimenomaista rakkauden muotoa, erosta, jatkuvana halun ja puutteen kiertokulkuna. Eros on rakkauden muoto, joka ei koskaan lepää. Se etsii rauhattomana tyydytystä haluille, jotka eivät kuitenkaan koskaan tyydyty (Comte-Sponville, 2001, 299-301). Eros on siis rauhatonta rakkautta, jonka puute ajaa etsimään halujen avulla tyydytystä, jota se ei kuitenkaan koskaan löydä. Tästä seuraa Comte-Sponvillen mukaan se, että eros on myös itsekästä, omistushaluista ja toisinaan myös hyvin väkivaltaista rakkautta (Comte-Sponville, 2001, 302, 305). Myös Platonin *Valtion* 4. kirjassa esitetty klassinen sielun kolmijako tukee tätä Comte-Sponvillen käsitystä eroksesta halujen ja puuteiden kiertokulkuna, joka on rinnastettavissa sellaisiin konkreettisiin fyysisiin tarpeisiin kuten nälkä ja jano. Toisaalta tämä klassinen jako ei kuitenkaan tee välttämättä oikeutta sille erokselle, joka esiintyy Platonin *Pidoissa* (Ludwig, Paul W., 2007, 203.)

Mitä siis voimme päätellä materiaalisen ihmisen arvo – ja sielunmaisemasta? Mielestäni ainakin sen perusteella, miten Comte-Sponville ja Platon pyrkivät kuvaamaan tätä ihmistyyppiä, sanoisin, että materiaalinen ihminen hyvin pitkälti orjuuttaa itse itsensä. Hän kiertää alati puutteen, halun ja tyydytyksen kehässä. Mutta onko tästä kehästä sitten mitään ulospääsyä vai pitääkö meidän hylätä eros, tuomita se pahana ja turhana materiaalisiin addiktioihin (raha, valta, ruoka ja juoma, seksi jne.) johtavana rakkauden muotona? Kykenemmekö ylipäättään löytämään eroksesta jotain hyvää, käyttökelpoista ja ehkä jopa eettistä?

Comte-Sponville on, Platoniin tukeutuen, löytänyt ainoastaan kaksi ulospääsytieta em. materialistisuuden kehästä, nimittäin kuoleman ja uskonnon (Comte-Sponville, 2001, 303-

304). Comte-Sponvillen mielestä eroksessa ei siis ilmeisestikään ole olemassa mitään hyvää ja käyttökelpoista, koska siitä täytyy vapautua. Joka tapauksessa kummassakin vapautumisen tavassa on Comte-Sponvillen mukaan omat ongelmansa. Kuoleman osalta ongelma on se, että kuolema kyllä vapauttaa ihmisen tästä jatkuvien halujen kohteiden tavoittelun kehästä, mutta lopullisesti. Uskonnon osalta on taas kyse siitä, että toiset ihmiset saattavat löytää sen avulla ulospääsytien tästä halujen loputtomasta kehästä, kun taas toisia ”ei edes usko Jumalaan voi pelastaa” (Comte-Sponville, 2001, 302-305.)

Kuolema siis vapauttaa ihmisen haluistaan, mutta myös kaikesta muustakin maalliseen elämään liittyvästä, lopullisesti. Uskonto puolestaan saattaa auttaa toisia ihmisiä vapautumaan, kun taas toisille siitä saattaa muodostua uusi, haluista vapautumisen askeettinen addiktio.

2.2.1.3 ...vai mahdollisuus tavoitella jotakin aidosti hyveellistä?

Tähän mennessä syntyneen mielikuvan perusteella maallisten halujen tavoittelu vaikuttaisi olevan asia, jossa ei oikeastaan ole mitään arvokasta, hyvää ja käyttökelpoista. Meidän siis ilmeisesti tulisi tämän perusteella hylätä eros, joka on näiden turhien ja jopa pahojen maallisten halujen alkulähde – vai tulisiko sittenkään? Tätä kysymystä pohditaan Platonin dialogissa *Pidot*. Mutta kuinka *Pidoissa* sitten oikeastaan pohditaan eroksen hyveellisyyttä tai paheellisuutta? Ainakaan Sheffieldin mukaan eroksen hyvyttä tai pahuutta ei itse asiassa *Pidoissa* pohdita ainakaan suoraan. Pikemminkin eroksen eettisyyden pohdinta tapahtuu hänen mukaansa *Pidoissa* enemmän erilaisten hyvään elämään liittyvien teemojen kautta, kuten esimerkiksi hyvä ja onnellinen elämä, eros ja sivistys sekä eros ja viisaus (Sheffield, 2006, 10-13.)

Pitkälti em. teemojen pohjalta melkein jokainen dialogissa esiintyvä Sokrateen ystävä pyrkii esittämään omat perustelunsa siitä, miksi eros on hyvä, tarpeellinen, käyttökelpoinen, arvokas jne. asia. Mutta kuinka hyvin nämä Sokrateen ystävät sitten onnistuvat tuomaan esille omat argumenttinsa eroksen hyveellisyydestä tai paheellisuudesta? Yleisesti ottaen Sokrates on sitä mieltä, että vaikka kukaan hänen ystävistään ei ole tavoittanut kokonaisuudessaan eroksen eettistä ulottuvuutta, niin melkein jokainen heistä on kuitenkin omalla tavallaan tavoittanut jonkun erokseen liittyvän positiivisen ja hyveellisen ydinominaisuuden. Tästä Sokrates edelleen päättelee, että koska todellinen ja aito eros vaikuttaisi edistävän hyviä asioita, niin se ei voi mitenkään johtaa pinnallisiin, itsekkäisiin ja (eettisesti) pahoihin asioihin (Sheffield,

2006, 31-34, 38, 40-41.) Toisin ilmaistuna Sokrateen ajattelusta voisi päätellä, että mikäli eros johtaa pinnallisiin, itsekkäisiin ja pahoihin asioihin, niin se ei ole aitoa erosta. Tai ehkäpä voitaisiin myös sanoa, että pinnallisiin, itsekkäisiin ja pahoihin asioihin päätyminen eroksen kautta on sen väärinkäyttöä?

Sokrates siis vaikuttaisi ajattelevan, että todellinen ja aito johtaa aina hyveellisiin ja tavoittelemisen arvoisiin asioihin. Mutta pitäisikö meidän ajatella tällä tavoin myös eroksesta? Vai olisiko ennemminkin niin, että ihminen pyrkii eroksen avulla toteuttamaan loputonta pinnallisten ja maallisten halujensa tyydyttämisen kiertokulkuaan? Sen pohjalta, miten olemme tähän mennessä käsitelleet eroksen hyveellisyyttä ja paheellisuutta, on mielestäni mahdollista vastata molempiin kysymyksiin myöntävästi. Toisin sanoen, eros ei ensinnäkään välttämättä ole mitenkään ehdottoman hyvää tai ehdottoman pahaa sellaisenaan. Olen siis tässä tapauksessa *Pitojen* Sokrateen kanssa samaa mieltä siitä, ettei voi olla olemassa hyvää ja pahaa erosta. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä että, että erosta itseään ei ole mahdollista arvioida eettisesti tai ei ainakaan sellaisten klassisten käsitteiden kuin hyvä ja paha avulla. Jos asiaa ajattelee tarkemmin, niin tämä on oikeastaan hyvin loogista. *Se, että haluan jotakin, esimerkiksi jotakin toisen omaa kuten hänen autoaan tai taloan, ei vielä tee halustani sinänsä hyvää tai pahaa.* Myöskään se, että alkoholisti haluaa viinaa tai haluaa luopua viinasta, ei tee näistä haluista itsessään hyviä tai pahoja. *Ei, vasta halun toteuttaminen tekee siitä hyvän tai pahan.* Oikeastaan tällöin ei kuitenkaan ole kyse hyvästä ja pahasta, vaan negatiivisista ja positiivisista seurauksista, joiden syy on niissä teoissa, jotka teimme halujemme toteuttamiseksi.

Toisin sanoen, eros ei itsessään ole paha ja vältettävä asia, jota sinänsä pitäisi vastustaa. Ei, pikemminkin on kyse siitä, miten toteutamme halumme ja toisaalta kuinka paljon kiinnymme näihin haluihimme. Sillä kuten Paul Ludwig (2007, 209) tuo asian esiin, pyrkii eros hämäämään meitä luomalla pakottavanlaatuisia kiintymyssuhteita halujemme kohteisiin, osoittaen näin kevytmielisyytensä ja hillittömyytensä. Onnistuessaan tässä eros tekee meistä riippuvaisia itsestään, johtaen halujen toteuttamisen loputtomaan kierteseen.

Eros ei kuitenkaan tarvitse olla pelkästään loputon halujen toteuttamisen kierteen suo, johon ihminen vähitellen uppoaa kokonaan. Eros voidaan myös valjastaa tuottavaksi voimaksi, jolla voidaan tavoitella merkityksellisempiä asioita. Tässä mielessä voidaan siis mielestäni

sanoa, että vaikka eros ei välttämättä itseisarvoisena tekijänä olisikaan kovin tärkeä, niin se on silti hyvin tärkeä tekijä tiellä kohti todella merkittävien asioiden saavuttamista.

Materiaalisen ihmisen suhteen em. päätelmät tarkoittaisivat mielestäni sitä, että materiaallinen ihminen on omien materiaalistien halujensa vanki. Mutta hän on vanki vain niin kauan kuin hän kahlehtii itsensä siihen loputtomaan kehään, jossa hän pyrkii tyydyttämään maallisia halujaan ja tarpeitaan, jotka eivät todellisuudessa koskaan tyydyty. Sen sijaan jos materiaallinen ihminen kurkottaa kohti sitä tulta, joka palaa ylempänä ja kauempana hänen selkänsä takana (Platon, 2007, 514a-b, 515a) hänestä tulee jotakin enemmän.

Materiaalisen ihmisen tulisi siis pyrkiä jalostamaan halunsa tavoitella pinnallisia ja maallisia asioita (kahleet, jotka pitävät häntä luolan perällä katselemassa varjokuvia todellisuudesta) pyrkimykseksi kohti hyvyyttä, onnellisuutta, sivistystä, kauneutta ja viisautta tuottavia asioita (ylempänä ja kauempana palava tuli), mikäli hän haluaa nousta materialistisuutensa suosta. Mikäli materiaallinen ihminen todella pyrkii tekemään tämän, nousee hän seuraavalle tasolle tietoisuuden ja arvomaailman kehityksessä eli *tunne-ihmisen tasolle*. Tässä siirtymisen vaiheessa ongelmaksi tosin saattaa muodostua se, kuinka materiaallinen ihminen tämän jalostumisen suorittaa (olettaen, että hänellä on riittävästi halua ja kykyä siihen) oltuaan niin kauan luolan perukoilla kahleissa tuijottamassa vain varjokuvia? Jotta tähän kysymykseen voitaisiin löytää hyvin perusteltu ja tarkoituksenmukainen vastaus, on ehkä hyvä ottaa tarkasteluun seuraava ihmistyyppi, tunne-ihminen.

2.2.2 Tunne-ihminen

Ajattelehan nyt miten heille [materiaalisille ihmisille, kirj. huom.] kävisi, jos he vapautuisivat kahleistaan ja parantuisivat tietämättömydestään. Kuvitellaanpa, että joku näistä ihmisistä päästetään irti kahleistaan ja hänet pakotetaan äkkiä nousemaan, kääntämään päätään, lähtemään liikkeelle ja katsomaan tuleen päin. (...) Mitä hän nyt mahtaisi sanoa, jos hänelle kerrotaisiin, että se mitä hän ennen näki oli pelkkää harhaa ja että hän on nyt lähempänä olevaista, kääntynyt kohti todemmin olevaa, ja näkee siksi oikeammin? (Platon, 2007, 515c-d)

Yllä olevassa lainauksessa Platonin *Valtiosta* pohditaan sitä, kuinka materiaallinen ihminen yllättäen vapautuu tai vapautetaan materiaalisen elämän ja ajattelun kahleista. Samalla hänet

pakotetaan katsomaan kohti tulta, kohti todellisemman olevaisuuden tulta. Tuo tuli on aina palanut kauempana hänen yläpuolellaan, mutta hän ei ole sitä huomannut, koska on ollut niin tiukasti kiinni materiaalisuuden kahleissa, tuijottamassa luolan perälle heijastuvia varjokuvia aidosta todellisuudesta.

Mutta mitä sitten, kysyy Platon em. lainauksensa lopussa? Mitä tapahtuu, kun jokseenkin tuntematon autoritaarinen voima⁶ pakottaa materiaalisen ihmisen nousemaan korkeammalle, kohti tulta, lähemmäksi aitoa todellisuutta? Mihin tämä yksilö oikeasti joutuu ja, mikä tärkeintä, kykeneekö hän selviytymään uudesta tilanteesta? Näihin kysymyksiin pyrimme vastaamaan tässä osiossa, joka käsittelee Platonin toista ihmistyyppiä. Platon kutsui tätä ihmistyyppiä *vartijaksi*, mutta tässä kutsumme tätä ihmistä *tunne-ihmiseksi*. Syy tähän käsitteenmuutokseen selviää tarkemmin tämän osion aikana.

Millainen tämä tunne-ihmisen tyyppi pohjimmiltaan on? Ainakin Platonin *Valtiossa* tämän ihmistyyppin tärkeimmäksi ominaisuudeksi mainitaan temperamenttisuus ja vahvaluonteisuus⁷ (Ferrari, 2007, 165). Tunne-ihmistyypille ominaisiin piirteisiin kuuluu olennaisena osana myös rohkeus. Tämä rohkeus ei kuitenkaan ole mitä tahansa rohkeutta. Ei, kyse on nimenomaan tietynlaista luonteenlujuutta vaativasta rohkeudesta, jota tämän ihmistyyppin ihmiset tarvitsevat työssään sekä vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän järjestyksen ylläpitämiseksi että myös huolehtiakseen vallitsevan lakijärjestelmän toteutumisesta ja oikeudenmukaisuudesta (Rabieh, 2006, 97.)

Tunne-ihmiselle on siis ilmeisesti ominaista tietynlainen luonteenlujuus, jota he tarvitsevat työssään yhteiskuntajärjestelmän järjestyksen ylläpitäjinä ja toisaalta oikeudenmukaisuuden toteutumisen (lait) valvojina. Tämän pohjalta voitaisiin mielestäni kysyä, olisivatko tämän ihmistyyppin ihmiset soveltuvia myös laatimaan lakeja ja tekemään itsenäisiä, yhteiskuntajärjestelmään vaikuttavia päätöksiä? Vastaus tähän kysymykseen olisi todennäköisesti sekä kyllä että ei, riippuen minkä tasoisia päätöksiä tämän tason ihmisten pitäisi tehdä. Raaka ja kontrolloimaton temperamenttisuus kun saattaisi ainakin *Valtiossa* esiintyvän Sokrateen mukaan olla samalla sekä haitallista että hyödyllistä vallitsevan

⁶ Koskien Platonin luolavertausta on perinteinen tulkinta tässä kohtaa yleensä ollut se, että korkeammalta tasolta luolan perällä olevien ihmisten elämää valvovat vartijat raahaisivat vertauksen satunnaisen yksilön kohti aidompaa todellisuutta, kohti tulta, omalle tasolleen. Yllä olevassa lainauksessa käytetään kuitenkin selvästi passiivimuotoja (pakotetaan, kerrottaisiin). Näin ollen ainakin omasta mielestäni pakottavan auktoriteetin todellinen henkilöllisyys jää pohjimmiltaan arvoitukseksi.

⁷ engl. spiritedness

yhteiskuntajärjestelmän ja siinä elävien ihmisten hyvinvoinnin kannalta (Rabieh, 2006, 97-98). Mutta millä perusteella Sokrates tällaisen huolenaiheen esittää? Entä onko tämä huolenaihe mahdollisesti korjattavissa ja jos niin miten?

2.2.2.1. Filia, tunne-ihmisen luonteen ydin

Sokrateen perusteltua huolestumista tunne-ihmisen luonteen epävakaudesta tukee mielestäni varsin hyvin se, miten Comte-Sponville kuvaa filiaa eli ystävänrakkautta. Hän jatkaa siitä, mihin edellisen rakkauden muodon, erosken, käsittelyssään jäi, nimittäin rakkauteen puutteen ja halun loputtomana kiertokulkuna. Tämän eros-rakkauden muodon Comte-Sponville liittää erityisesti Platoniin (Comte-Sponville, 2001, 311-312). Lisäksi Comte-Sponville katsoo, että Platon on useimmiten valitettavan oikeassa korostaessaan tätä nimenomaista rakkauden muotoa (eros) tyypillisimpänä – ja mikä pahinta, tämä näkemys ei rajoitu vain Platoniin. Comte-Sponville kertoo nimittäin myös esim. Sartren aikanaan kirjoittaneen, että ”Ihminen on perustavalla tavalla halua” ja että ”halu on puutetta” (Comte-Sponville, 2001, 311-312).

Comte-Sponvillen näkemykset eivät kuitenkaan kokonaisuudessaan täysin tavoita Platonin näkemyksiä filiaasta. Platonin aikainen ja osittain myös Platonin oma käsitys nimittäin oli, että filiaassa elävä ihminen pystyi osallistumaan myös sotaan ystävänsä kanssa. Itse asiassa antiikin ajan ja osiltaan myös Platonin käsityksissä tällainen filian soveltaminen sodankäyntiin oli melko yleistä. Laajemmalti filia tässä mielessä antiikin Kreikassa tarkoitti kuitenkin enemmän solidaarista ja tiiviisti yhteisöllistä rakkautta, jossa otettiin huomioon perheen, kaupungin ja kansakunnan etu, sillä noihin aikoihin (kuten pitkälti nykyäänkin) tietysti vain miehet osallistuivat taisteluun (Ludwig, 2007, 211-212.) Antiikin Kreikassa filia oli siis solidaarista ja yhteisöllistä rakkautta, jonka kuitenkin myös miehet sodassa kykenivät tavoittamaan, kuten tämä Ateenalaisten laulu hyvin kertoo⁸:

*”Kaunis on kuolla, kun joukkosi eessä urhona kaadut,
Taistellen puolesta maas, puolesta heimosikin.
Hehkuvin mielin puoltaan nouse syntymämaatas,
Riemuiten lastesi vuoks uhriksi henkesi suo!
Eespäin voittohon siis, te sankarit vahvat ja nuoret!
Väistymys mielestä pois! Pelvosta tunnetta ei.*

Joukon maine mustuvi aina, kun vimmassa taiston

⁸ [http://fi.wikisource.org/wiki/Ateenalaisten_laulu_\(1933\)](http://fi.wikisource.org/wiki/Ateenalaisten_laulu_(1933)), Otettu 24.1.2010

*Nuorien eessä sä vaan vanhuksen kuolevan näät.
Nuorukaiselle kuolla kuuluu, kun hällä vielä
kutrissa tuoksuavat nuorteat kukkaset on.
Naisista kaunis, miehistä rohkea aina hän olkoon,
Taistossa kaatuen hän kaunis on kuolossa myös.”*

Tässä laulussa tietysti todellista antiikin Kreikan solidaarisuutta osoittaa myös toisen säkeistön toiseksi viimeinen rivi: ”Naisista kaunis, miehistä rohkea aina hän olkoon”. Toisin sanoen, jos tämän haluaisi tulkita konkreettisesti, niin ilmeisesti myös naiset saivat osallistua taisteluun. Näin minä ainakin asian käsitän. Yleisesti ottaen naisten osallistuminen taisteluun lienee kuitenkin ollut yhtä harvinaista antiikin Kreikassa kuin nykyäänkin. Demografisesti ajatellen mielenkiintoista Ateenalaisten laulussa on myös mielestäni se, että vaikka nuoret ja vanhat taistelivat sodassa filian hengessä rinta rinnan, niin tästä huolimatta ”Nuorukaiselle kuolla kuuluu, kun hällä vielä kutrissa tuoksuavat nuorteat kukkaset on.”

Platonin käsitys ja Comte-Sponvillen käsitykset filiaasta ovat siis erilaisia – olkoonkin että samankaltaisuutta ja yhteneväisiä näkemyksiä heidän välillään varmasti on olemassa. Joka tapauksessa Comte-Sponville on palauttanut meidät takaisin lähtöruutuun – vai onko sittenkään? Ei sentään, sillä ”Halu ei ole tätä, eikä rakkaus. Tai paremminkin: ei kaikki halu eikä kaikki rakkaus”. Toisin sanoen Comte-Sponvillen mukaan on kyse siitä, että erotamme toisistaan halun, joka lähtee puutteesta, halusta kykynä tai mielihyvänä (Comte-Sponville, 2001, 313-314.)

Nyt tietysti saattaa herätä kysymys, eikö puutteesta lähtevä halu myös edistä mielihyvää? Toisin sanoen, eikö myös puutteesta lähtevä halu etsi mielihyvää, halua tyydytystä? Kyllä, mutta puutteesta lähtevä halu ei täyttäne sitä määritelmää, jonka Comte-Sponville antaa filialle: Rakastaminen on sitä, että osaa nauttia ja iloita jostakin (Comte-Sponville, 2001, 321). Sillä etsiikö puutteesta lähtevä halu todellista iloa ja nautintoa? Eikö se pikemminkin hae vain omaa tyydytystään, jättäen ihmisen lopulta tyhjäksi? Eikö se tällöin aja ihmisen kahta kauheammin etsimään tyydytystä halun takana olevalle puutteelle? Näin ollen eikö se saa ihmisen putoamaan yhä syvemmälle halujen tyydytyksen kierteeseen?

Filian mukainen rakastaminen on siis sitä, että osaa iloita ja nauttia aidosti jostakin sellaisesta, jota eros ei kykene koskaan todellisuudessa tarjoamaan tai tavoittamaan. Mutta mitä Comte-Sponville oikeastaan tarkoittaa puhuessaan filiaasta iloitsemisena ja nautintona? Hänen

mukaansa ennen kaikkea kyse on todellisemmasta rakkaudesta. Siinä rakkauden kohdetta rakastetaan sen vuoksi, että tämä kohde on olemassa. Esimerkiksi parisuhteessa nainen ja mies (tai mikseivät myös samaa sukupuolta olevat parit) rakastavat toisiaan ihan pelkästään sen vuoksi, että tuo toinen on olemassa. Vanhemmat rakastavat lastaan siksi, että tuo lapsi on olemassa. Ihminen rakastaa ystäviään siksi, että nämä ovat olemassa jne. (Comte-Sponville, 2001, 315-317.) Filiassa on siis kyse ennen kaikkea jonkin asian rakastamisesta itseisarvona, vailla sen suurempia odotuksia. Toisin kuin *eroksessa*, filiaassa ihminen rakastaa sekä ilolla että nautinnolla aidosti rakkauden kohdetta, vailla sen suurempia henkilökohtaisia odotuksia, vailla tarvetta muuttaa rakkauden kohdettaan, olipa kohde sitten mikä tai kuka tahansa.

2.2.2.2. Filian mahdollisuudet ja rajoitteet

Sen perusteella, mitä olemme tähän mennessä saaneet selville filiaasta eräänä rakkauden muodoista, kuulostaa ainakin omasta mielestäni varsin hyvältä. Kuitenkaan Platon ei sijoittaisi tämän(kään) tyyppin ihmisiä ihannevaltionsa aivan korkeimpaan johtoon. Mutta miksi? Eräs syy tähän on jo mainittu, nimittäin tunne-ihmisen luonteellisuus ja temperamenttisuus.

Toisaalta voitaisiin mielestäni kysyä, eikö filia kuulostaisi varsin hyvältä rakkauden muodolta? Sillä emmekö me kaikki lopulta pyri tähän nimenomaiseen rakkauden muotoon, arvostamaan ja rakastamaan rakkautemme kohdetta juuri sellaisena kuin se on? Kyllä, näin todella on ja juuri siksi tämä(kin) rakkauden muoto on kaikessa hyvydessään epätäydellinen. Miksi? Ensinnäkin, koska myös filialla on olemassa kohde. Toiseksi, koska filia sisältää myös aina jossain mielessä eroksen/erosta.

Mutta millä perusteilla filian kohteellinen rakkaus ja toisaalta eroksen jonkinasteinen sisältyminen siihen tekevät tästä nimenomaisesta rakkauden muodosta epätäydellisen? Itse asiassa vastaus näihin molempiin kysymyksiin on yhteinen: Koska eros sisältyy filiaan, niin tästä syystä rakkaus on myös filian tasolla epätäydellistä.

Otetaan esimerkiksi yllämainitut Comte-Sponvillen (2001, 315-317) huomiot rakastavaisista, ystävien suhteesta toisiinsa ja vanhempien suhteesta lapsiinsa: Rakastavaiset voivat löytää keskinäisen yhteyden toisistaan, kyllä (filia). Käsittääkseni voi kuitenkin käydä myös niin, erityisesti rakkauden alkuvaiheessa, että rakastavaiset viehtyessään toisiinsa, pyrkivät vaihikka omistamaan toisen ihmisen (eros). Jälkimmäinen tapaus johtaa tietysti vähitellen

mustasukkaisuuteen, rakastavaisten yrittäessä kilvan omistaa toinen toisensa. Toisaalta ystävät voivat oppia vähitellen arvostamaan toisiaan ihmisinä (filia), mutta ymmärtääkseni joskus ystävyys voi myös muuttua riippuvuussuhteeksi tai suhteeksi, jossa toinen osapuoli yrittää jotenkin hyötyä toisen ystävydestä (eros). Tietysti on täysin toinen asia, onko yritys hyötyä ystävänsä kustannuksella enää ystävyttä? Ei tietystikään välttämättä, mutta tämä riippunee siitä miten ja kuinka paljon yrittää hyötyä ystävästään.

Ainakin siis ystävydessä ja rakastavaisten välisessä rakkaudessa on mahdollisuus sekä keskinäiseen yhteyden muodostamiseen (filia) että myös toisaalta itsekkäiden tarpeiden tyydyttämiseen (eros). Kuitenkin mielestäni myös vanhempien suhteessa lapsiinsa on olemassa sekä filian että eroksen tie. Toisin sanoen vanhempien ja lasten suhde käsittääkseni usein joko kasvaa vähitellen keskinäiseksi luottamussuhteeksi tai sitten jonkinasteiseksi riippuvuussuhteeksi: Edellisessä tapauksessa sekä vanhemmat että lapset oppivat vähitellen luottamaan toisiinsa sekä arvostamaan ja rakastamaan toisiaan ihmisinä. Riippuvuussuhteessa puolestaan joko vanhempi, lapsi tai molemmat takertuvat, syystä tai toisesta, toisiinsa kykenemättä muodostamaan normaalia lapsen ja vanhemman välistä suhdetta.

Myös tästä viimeiseksi mainitusta esimerkistä, eli vanhempien ja lasten välisestä suhteesta, on Comte-Sponville kanssani jokseenkin samaa mieltä. Toisaalta hän kuitenkin korostaa enemmän vanhempien riippuvuutta lapsiinsa, erottaen toisistaan rakkauden kuviteltuun, toivottuun lapseen (eros) ja rakkauden todelliseen lapseen (filia). Näistä edellisessä (eros) on hänen mukaansa vaarana, että vanhempi pelkää, syystä tai toisesta, liian paljon lapsensa puolesta, jolloin vanhempi tulee lapsensa suhteen liian suojelunhaluiseksi. Käänteisessä tapauksessa (filia) vanhempi puolestaan oppii Comte-Sponvillen mukaan rakastamaan ja arvostamaan lastaan todellisena omana persoonanaan, sellaisena kuin mitä tämä lapsi todella on (Comte-Sponville, 2001, 316-317.)

2.2.2.3. Tunne-ihminen yksilönä ja osana yhteisöään

Vanhempien ja lasten välinen suhde oli myös Platonilla, ehkäpä juuri edellisestä syystä, tärkeä tekijä tunne-ihmisten joukon organisoinnissa. Tarkemmin sanottuna oli kyse siitä, että ”kukaan vanhempi ei saa tuntea jälkeläisiään eikä kukaan lapsi vanhempiaan” (Pietarinen, 1996, 170). Platon siis halusi erottaa lapset vanhemmistaan jo syntymässä. Ehkäpä Platon pelkäsi lasten olemassaolon vaikuttavan tämän luokan ihmisten kykyyn tehdä yhteiskunnan kannalta

mahdollisimman oikeudenmukaisia ja eettisiä päätöksiä? Ehkäpä, mutta toisaalta on saattanut kyse olla myös yrityksestä luoda suurempaa yhtenäisyyttä ja solidaarisuutta vartijoiden/tuntevan ihmisluokan välille. Sillä kuten edellä on tullut ilmi, filia käsitettiin antiikin Kreikassa hyvin vahvasti solidaariseksi ja yhteisölliseksi rakkauden muodoksi. Näin ollen Platon on ehkä pyrkinyt tuomaan esiin ajatusta, että vartijoiden/tuntevien ihmisten ei pitäisi kasvattaa lapsiaan ominaan, vaan saada heidät tuntemaan kunniaa, ylpeyttä ja vastaavanlaisia tunteita kuulumisesta tähän kyseiseen luokkaan (Ludwig, 2007, 210-212). Tällainen ajatus on hyvinkin saattanut olla mahdollista, sillä ainakin *Valtion* Sokrates pyrkii luomaan ajatusta vartijoiden/tuntevien ihmisten luokasta vahvasti yhteisöllisenä luokkana (Ludwig, 2007, 210-212).

Ehkäpä siis Platon ei yrittänytkään todellisuudessa riistää lapsia vanhemmiltaan, vaan pikemminkin pyrki tuomaan heidät vain osaksi suurempaa yhteisöä? Ehkäpä, mutta ainakaan Comte-Sponvillen teorian valossa Platonin ajattelu ei tässä mielessä toimi, yritettiinpä vanhempia erottaa lapsista millä tavoin tahansa. Tämän väitteensä Comte-Sponville (2001, 315-317) perustelee siten, että vanhemmat saadessaan lapsen ovat jo muodostaneet rakkaussuhteen kuvitteelliseen lapseen ennen lapsen varsinaista syntymää. Näin ollen lasten riistämällä vanhemmiltaan ei tämän näkökulman valossa mielestäni ainakaan edistetä tämän luokan ihmisten kykyä tehdä selkeästi oikeudenmukaisia ja eettisiä päätöksiä niissä yhteiskunnallisissa tehtävissä, jotka kullekin heistä on osoitettu.

Suuremman yhteisöllisyyden ajatuksen kanssa ristiriidassa on myös se Platonin näkemys katsoa, että ”kukaan vanhempi ei saa tuntea jälkeläisiään eikä kukaan lapsi vanhempiaan” (Pietarinen, 1996, 170). Vai onko sittenkään? Sillä jos tämän luokan lapset kasvatetaan tuntemaan kunniaa, ylpeyttä jne. yhteisöstään ja he kokevat olevansa muuten rakastettuja ja merkityksellisiä yhteisössään, niin onko silloin väliä, ovatko nämä lapset kasvaneet biologisten vanhempiensa kanssa/alaisuudessa? Mielestäni tämä kysymys voitaisiin esittää myös vanhempien suhteen eli jos heidät opetetaan ajattelemaan, että he ovat merkityksellisiä yhteisönsä jäseniä ja että heidän lapsistaan kasvaa vähintään yhtä hyviä yhteisön jäseniä, niin olisiko biologisella lapsi-vanhempi – suhteella tällöin niin suurestikaan väliä? Koska jos asiaa ajattelee tarkemmin, eikö tällä tavoin tämän luokan ihminen saataisi paremmin suuntautumaan kohti filiaa ja luopumaan vähitellen eroksesta? Lisäksi, kun tällaista yhteisöllisyyden korostamista tehtäisiin tarpeeksi kauan, niin varmasti tämän luokan ihmiset tottuisivat siihen, eivätkä enää ajattelisi henkilökohtaisia perhesuhteita niin paljon? Tässäpä on ajatus purtavaksi.

Mutta mitä sitten voidaan sanoa tunne-ihmisistä yksilöinä? Ainakin se, että nämä ihmiset ovat helposti tunteidensa, temperamenttinsa ja luonteensa vietävissä. Tässä mielessä tunne-ihminen käsitteenä sopii tämän luokan ihmistyyppin edustajiin ainakin omasta mielestäni hyvin. Näin on, koska inhimillisten tunteiden asteikossa sekoittuvat usein sekä eros (puute, kärsimys, pelko, ahneus) että filia (ilo, luottamus, arvostava rakkaus). Niinpä tässä mielessä tunne-ihmiset ovat aina enemmän tai vähemmän haavoittuvaisia.

Tunne-ihmiset kuitenkin toisaalta näkevät korkealta paikalta, jossa palaa tuli, sinne, missä suuret ihmisjoukot tuijottelevat materiaalisuuden kahleissa luolan seinälle heijastuvia todellisuuden varjokuvia. Tuli luo valoaan luolaan – valoa, jonka turvin tunteva ihminen kykenee näkemään hyvin selkeästi sen, että on hämärässä luolassa. Tässä mielessä hän ainakin jollain tasolla kykenee käsittääkseni paremmin ymmärtämään, toisin kuin luolan perällä elävät ihmiset, elävänsä luolassa eli elävänsä todellisuudessa, joka ei välttämättä ole koko todellisuus. Samalla tuli symboloi mielestäni kuitenkin myös tuntevan ihmisen temperamenttisuutta, hänen luonteenpiirteistään mahdollisesti johtuvaa ailahtelevaisuuttaan sekä alttiutta joutua sellaisten tunteiden vietäväksi, jotka häiritsevät hänen harkintakykyään. Mutta millä tavoin tunne-ihmisessä palava tuli sitten olisi mahdollista pitää mukavan takkatulen rajoissa? Toisin sanoen, kuinka voidaan mahdollisesti valvoa sitä, ettei tunne-ihminen joudu liikaa tunteidensa valtaan? Tähän on ymmärtääkseni olemassa kolme vaihtoehtoa:

1. *Ensinnäkin*, mikäli seuramme Comte-Sponvillen näkemystä filiasta, päätynemme *parhaimmassa tapauksessa* sellaiseen rakkauden tilaan, jossa toisiaan rakastavien ihmisten kesken ”ei esiinny puutetta, eikä ahdistusta, ei mustasukkaisuutta eikä kärsimystä” (Comte-Sponville, 2001, 317.) Toisin sanoen tunteva ihminen voisi ymmärtääkseni oppia säätelemään tunteellisuutensa ja temperamenttisuutensa voimakkuutta itsessään oppimalla arvostamaan sekä rakastamaan kanssaihmiään sellaisina kuin nämä ovat. Tähän vaihtoehtoon voitaisiin mielestäni myös laskea em. näkemys tuntevien ihmisten luokan filiasta voimakkaana yhteisöllisyytenä ja solidaarisuutena. Varmasti nimittäin yhteisön tuki auttaisi omalta osaltaan tuntevaa ihmistä paremmin tehtävässään itsearvostuksensa kehityksessä sekä tunteellisuutensa ja temperamenttisuutensa hillitsemisessä.
2. *Toiseksi*, Platonin näkemyksen mukaan meidän olisi tärkeää kouluttaa tämän luokan ihmiset. Koulutus, erityisesti lapsuudesta lähtien alkava luonnekoulutus, olisi Platonin mukaan tärkeää näille ihmisille, jotta he voisivat ylipäätään myöhemmin kasvaa oman luokkansa täysivaltaisiksi jäseniksi. Toisaalta koulutuksen muodollisemman osan kautta nämä ihmiset oppisivat myös kasvamaan niiden tehtäviin liittyvien vaatimustensa tasolle, joita heiltä yhteiskunnassa edellytettäisiin (Pietarinen, 2005, 70).

3. Viimein *kolmanneksi*, koska tuntevien ihmisten tunteellisuutta ja temperamenttia ei kuitenkaan olisi mahdollista täysin hillitä, täytyi Platonin mukaan hyvin toimivassa yhteiskunnassa olla vielä kolmas, maltillinen ja ajatteleva ihmistyyppi. Platonin mukaan tämä ennen kaikkea *filosofinen* ihmistyyppi rakastaa tiedon, totuuden ja kauneuden etsimistä. Nämä ominaisuudet tekevät Platonin mukaan tästä ihmistyyppistä, yhdessä pitkäaikaisen kasvatuksen kanssa, hyvin viisaan ihmistyyppin (Pietarinen, 1996, 151, 153-154.)

Platonin mielestä siis viimeinen ihmistyyppi rakastaa totuuden etsimistä ja siten myös viisautta. Hyvä, jos näin on. Itselleni kuitenkin em. kuvauksesta herää pakostakin pari kysymystä: *Ensimmäiseksi*, saavatko nämä ihmiset kyvyn tiedon etsimiseen ja viisauteen synnyinlahjanaan, vai joutuvatko he itse aktiivisesti kehittämään tämän kyvyn? *Toiseksi*, mikäli he joutuvat itse kehittämään kykynsä viisauteen, niin kuinka he sen tekevät eli millainen on se luonteenkasvatus ja koulutus, jonka ansiosta näistä viimeisen tyyppin ihmisistä tulee viisaita ja kykeneviä ihmisiä sekä yksilöinä että koko yhteiskuntajärjestelmän hallitsijoina? Entä miten paljon tästä koulutuksesta ja luonteenkasvatuksesta on tietoihin ja miten paljon arvoihin liittyvää kehitystä? Seuraavassa osiossa, jossa käsittelen viisasta ihmistyyppiä, pyrin vastaamaan näihin kysymyksiin.

2.2.3. Viisas ihminen⁹

Jos hänet [tyymisestä kansanosasta nostettu ihminen, kirj. huom.] pakotettaisiin katsomaan suoraan ulkona olevaan valoon, hänen silmiään alkaisi särkeä ja hän yrittäisi väistää kääntymällä sitä päin mitä hän voi katsella. (...) Hän siis tarvitsee totuttelua, ennen kuin pystyy näkemään täällä ylhäällä [korkealla luolan perukoiden ylä- ja ulkopuolella, kirj. huom.]. (...) Lopulta hän sitten voi varmaankin katsoa ja tarkastella aurinkoa,(...), sitä itseään, sen oikealla paikalla. Tämän jälkeen hän jo päätyisikin siihen, että juuri aurinko aiheuttaa kaikki vuodenajat ja vuoden kiertokulun, että se hallitsee kaikkea täällä näkyvässä maailmassa ja on myös jollain tavoin kaikkien ilmiöiden alkusyy (Platon, 2007, 515e-516c)

Edellä on käsitelty kahta Platonin ihmistyyppiä, jotka voidaan hyvin helposti havaita ihmiselämässä. Toinen näistä on materiaalinen, kaikkea hamuava ja kaiken omistavaan pyrkivä ihminen, jolle mikään ei ole koskaan tarpeeksi. Toinen puolestaan on ystävyyttä hyvin paljon arvostava ihmistyyppi. Tämä tyyppi kuitenkin on hyvin altis tunneheilahteluille, jos tulee eteen

⁹ Ironista tai ei, myös ihmisen tieteellinen nimi, homo sapiens, tarkoittaa ”viisasta ihmistä”

tilanteita, jotka antavat aiheita niille. Nämä molemmat tyypit ovat siis jollain inhimillisellä tavalla ymmärrettäviä ja siten jokseenkin helposti inhimillisen käsityskyvyn saavutettavissa.

Kahden edellisen tyyppin lisäksi meillä kuitenkin on vielä Platonin täydellisin ihmistyyppi, *filosofikuningas*, jota tässä kutsumme *viisaaksi ihmiseksi*. Viisas käsitteenä ei tässä tapauksessa mene kauaksi edes alkuperäisen filosofian termin kohdalla, sillä tarkoittaahan filosofi kuitenkin viisauden ystävää. Inhimillisessä mielessä tätä Platonin teoriassa suurin piirtein puolijumalan asemassa olevaa, täydellistä ihmistyyppiä saattaa olla kuitenkin hyvin vaikeaa käsittää. Mutta miksi sitten filosofikuninkaan ydinolemusta on vaikeampi käsittää kuin kahta edellistä ihmistyyppiä? Vastaus tähän kysymykseen johtunee pitkälti juuri em. tekijöistä: Vaikka filosofikuningas on viisas ja hänen viisauttaan saatetaan arvostaa, niin sitä ei kuitenkaan ymmärretä. Se, miksi filosofikuninkaan viisautta ei puolestaan ymmärretä, johtunee siitä, että huolimatta suuresta viisaudestaan ja tietämyksestään, jonka vuoksi häntä arvostetaan, on filosofikuningas kuitenkin jollakin tavalla etäällä ns. ihmiselämän pelistä. Toinen tapa sanoa tämä asia on, että filosofikuningas ei osaa olla, eikä useinkaan edes halua olla, kiinnostava ihminen, ainakaan kaiken aikaa.

Toinen selitys, miksi filosofikuningas saattaa olla vaikeampi käsittää tai ainakin tavoittaa, on se, että hän Platonin sieluteoriassa edustaa kehityksen huippua, eräänlaista täydellisesti kehittyntä ihmistä. Täydellinen ja paras puolestaan usein käsitetään joksikin sellaiseksi, jota ei voi juurikaan kritisoida ja/tai jolla on luonnollisesti oikeus olla huipulla, hallita koko systeemiä. Esimerkiksi petoeläin, joka on ravintoketjun huipulla, on siellä luonnonlakien mukaan varsin selvästi ja kyseenalaistamattomasti, edustaen ”täydellistä” eläintä (kunnes tulee jokin täydellisempi eläin). Samoin Jumala, joka on varsinkin suurimpien monoteistisen uskontojen hengellisen hierarkian huipulla, on suuri, täydellinen ja kyseenalaistamaton.

Täydellisen ongelma on siis ymmärtääkseni usein siinä, ettei katsota olevan tarpeellista, että se asetettaisiin tarkastelun ja kritiikin alaiseksi. Platonin filosofikuninkaan eli viisaan ihmistyyppin tapauksessa vaikeus ei kuitenkaan ole mielestäni siinä, ettei tätä luokkaa voitaisi asettaa tarkastelun ja kritiikin alaiseksi. Ei, kyse on nähdäkseni enemminkin siitä, että viisaan ihmistyyppin viisaus on samalla jotain niin yksinkertaista ja toisaalta niin monimutkaista, että tämän vuoksi sitä on vaikeaa tarkastella ja kritisoida.

2.2.3.1. Agape – ylimallinen rakkaus?

Millä tavoin sitten viisas ihmistyyppi on samalla sekä yksinkertainen että monimutkainen? Eräs vastaus tähän kysymykseen on mielestäni Comte-Sponvillellä. Tarkemmin sanottuna kyse on agapesta, Comte-Sponvillen viimeisestä rakkauden muodosta.

Mitä siis on agape? Comte-Sponvillen mielestä helpompaa on ehkä sanoa, mitä se ei ole. Agape ei hänen mielestään ole eros -tyyppistä rakkautta, koska siltä ei puutu mitään. Toisaalta agape ei ole myöskään täysin filia -tyyppistä rakkautta, koska agapessa ei rakasteta vain ystäviä vain myös vihollisia ja myös itselle yhdentekeviä ihmisiä (Comte-Sponville, 2001, 346-347.) Agape siis vaikuttaisi melko tavoittamattomalta rakkauden muodolta – mutta onko se todella sitä? Tähän kysymykseen Comte-Sponville vastaa mielestäni sekä myönteisesti että kielteisesti. ”Kuka tahansa”, kirjoittaa Comte-Sponville, ”voi selviytyä siitä, että pitää rakastaa sitä, joka itseltä puuttuu”. Comte-Sponvillen mukaan voimme myös selviytyä ystävän rakkaudesta, vaikkakin se on ehkä astetta vaikeampaa verrattuna edelliseen rakkauden muotoon. Mutta että rakastaisimme niitä, jotka ovat meille joko yhdentekeviä tai haluavat meille suorastaan pahaa? Kuinka kukaan haluaisi edes yrittää tällaista, puhumattakaan käytännön toteutuksesta, kysyy Comte-Sponville (2001, 347.)

Comte-Sponville siis selvästikin epäilee, onko agapen tyyppistä rakkautta olemassa, ainakaan reaalisessa ihmiselämässä. Niinpä hän päätyykin nimittämään sitä jumalalliseksi, ellei jopa Jumalan rakkaudeksi. Tämä määritelmä sopii Comte-Sponvillen mielestä hyvin agapelle. Hänen mielestään nimittäin agape on jokseenkin samalla tavoin täydellinen ja saavuttamaton kuin millaiseksi usein miellämme Jumalan tai jumalallisuuden. Toisaalta Comte-Sponville jättää ehkä kuitenkin lukijalleen pienen takaportin, mahdollisuuden tavoittaa agapen täydellisyys: ”Jos Jumala (tai jumalallinen, kirj. huom.) on täydellinen, niin kaikki maailmassa ehkä kaipaa häntä, pyrkii kohti häntä”, vaikka ”häneltä itseltään ei puutu mitään” ja vaikka hän ”ei pyri mihinkään kohteeseen” (Comte-Sponville, 2001, 349.) Ehkä siis ihmisellä on kuitenkin jollain tavoin mahdollista saavuttaa agape? Ehkäpä, mutta tärkeämpi kysymys on ainakin omasta mielestäni, miten agape saavutetaan. Syvenykäämme seuraavaksi tähän kysymykseen.

2.2.3.2. Viisas ihmistyyppi – todellisuutta vai utopiaa?

Agape siis kuvaa nähdäkseni jollain tavoin viisasta ihmistyyppiä, mutta miten ja, ennen kaikkea, missä määrin? Sekä agapeen että viisaaseen ihmistyyppiin näyttäisi mielestäni liittyvän arvopohjaista sidonnaisuutta. Ainakin sen perusteella, miten olemme edellä kuvanneet agapea, näyttäisi johtavan siihen johtopäätöksen, että viisaassa ihmisessä olisi myös jotain jumalallista ja täydellistä. Edelleen tämä viisaan ihmisen täydellisyys ja jumalallisuus vaikuttaisi, kuten on jo aikaisemminkin tullut ilmi, johtavan myös siihen, että viisas ihminen olisi jollain tavoin myös etäinen ja saavuttamaton. Mutta onko todella näin? Vai onko kyse enemmän omasta kuvitelmastamme, eli siitä, että oletamme täydellisen tarkoittavan samaa kuin saavuttamaton? Sen perusteella, mitä Platon kertoo luolavertauksessaan tästä viimeisimmästä ja ”korkeimmasta” ihmistyyppistä, voimme mielestäni sanoa, että viisas ihminen ei pohjimmiltaan ole etäinen ja saavuttamaton. Toisaalta kuitenkin tämän ihmistyyppin edustaja saattaisi ymmärtääkseni vaikuttaa etäiseltä ja saavuttamattomalta jopa tuntevan ihmistyyppin edustajalle. Sillä jopa tunteva ihminen on vielä sen verran kiinni luolan hämäryydessä, että mikäli hänet ”pakotettaisiin katsomaan suoraan ulkona olevaan valoon, hänen silmiään alkaisi särkeä ja hän yrittäisi väistää kääntymällä sitä päin mitä hän voi katsella” (Platon, 2007, 515e-516c).

Vaikkakin siis tunteva ihminen ymmärtää paremmin sen, että luola on pohjimmiltaan valhetta, niin silti luolan ulkopuolella loistava tietoisuuden valo on liian kirkas hänen sietokyvyllään. Tämän vuoksi käsittääkseni kuilu viisaan ja tuntevan ihmisen välillä (puhumattakaan kuilusta viisaan ja materiaalisen ihmisen välillä) on myös merkittävästi suurempi verrattuna siihen eroon, joka vallitsee tuntevan ja materiaalisen ihmisen välillä.

Platon on tosin itse saattanut vaikuttaa em. kuilun muodostumiseen, sillä varsinkin *Valtion* luvussa IV Platonin pyrkimys erottaa järki ja halut on todennäköisesti se tekijä, joka on johtanut halujen/halusielen demonisointiin Platonin teoriassa – joskin toisissa dialogeissa, kuten esim. *Gorgiaassa*, *Menonissa* ja *Protagoraassa* Sokrates dialogien päähenkilönä haluaa korostaa halujen jalostamista korkeampiin tarkoituksiin (Anagnostopoulos, 2008, 166). Onko siis viisas ihminen etäinen ja saavuttamaton, täydellinen ihmisen kehityksen päätepiste vai jotakin joka olisi myös alempien kehitysasteiden ihmisten tavoitettavissa? Tähän kysymykseen voidaan mielestäni vastata sekä-että. Toisaalta Platon antaa mielikuvan siitä, että filosofikuningas on kaikessa täydellisyydessään jopa tuntevien ihmisten luokan yläpuolella.

Tähän mielikuvaan on erityisesti saattanut vaikuttaa Valtion luvussa IV tehty jyrkkä jako, jossa erotettiin järki ja halut toisistaan eli käytännössä demonisoitiin kaikki halut pahana (Anagnostopoulos, 2008, 166).

Toisaalta filosofikuningas ei kuitenkaan käsittääkseni ole täysin alempien ihmistyyppien tavoittamattomissa, sillä ainakaan luolavertauksen perusteella voidaan viisaan ihmistyyppin mielestäni sanoa olevan materiaalisesta ihmistyyppistä alkaneen ns. henkisen kehitystien (eli eettisen arvotietoisuuden kehityksen tien) jonkinlainen päätepiste. Tätä väitettä tukevat omalta osaltaan Anagnostopoulos ja Pietarinen. Edellisen mukaan nimittäin esim. *Gorgiaassa*, *Menonissa* ja *Protagoraassa* Sokrates puhuu halujen kehittämistä jalompiin tarkoituksiin (Anagnostopoulos, 2008, 166). Pietarisen (2005, 70) mukaan Platon puolestaan kehitti koulutusjärjestelmän, jossa viisaat ihmiset valittiin tuntevien ihmisten joukosta koulutuksen avulla. Sekä Anagnostopoulos että Pietarinen ovat siis kyenneet luomaan jonkinlaisen yhteyden filosofikuninkaan ja alempien luokkien välille.

Toisaalta pelkkä koulutus ei kuitenkaan täysin riittänyt viisaan ihmistyyppin edustajille, vaan heidän on myös pitänyt paistatella ulkomaailman - totuuden ja viisauden - valossa. Tätä valoa edustaa Platonin teoriassa täydellisten muotojen maailma, joka erottaa ns. aidot, muuttumattomat totuudet pelkistä tosista uskomuksista (Ferejohn, 2008, 216). Toisin sanoen siis vasta täydellisten muotojen maailma yhdessä koulutuksen kanssa erottaa viisaan ihmisen aidosti viisaan ajattelun siitä tosien uskomuksien ajattelusta, johon tunteva ihminen (ja ehkäpä myös jossain määrin materiaallinen ihminen) voi päästä.

2.2.3.3. Viisaan ihmisen viisaus ja eettisyys?

Viisaan ihmisen todellisen viisauden lähde on siis Platonin filosofiassa täydellisten muotojen maailma, tarkemmin sanottuna täydellisten ja muuttumattomien muotojen maailma. Tästä kuitenkin herää ainakin itselleni muutama kysymys.

1. *Ensinnäkin*, seuraako siitä, että viisas ihminen on täydellisen viisas myös se, että on hän on täydellisen hyvä? Eli olisiko viisaalla ihmisellä mahdollisuus olla myös täydellisen paha?
2. *Toiseksi*, mikäli viisas ihminen todella on yhteydessä täydelliseen ja *muuttumattomaan* muotojen maailmaan, niin onko hän silloin itsekkin täydellinen ja täydellisen muuttumaton?

Mitä tulee ensimmäiseen kysymykseen, niin käsittäkseni kaiken edellä olevan perusteella voitaisiin helposti olettaa, että viisas ihminen olisi sekä ajattelunsa että arvojensa suhteen viisas: Hänessähän on kuitenkin *vertauskuvallisesti* Comte-Sponvillen agape, jumalallinen rakkaus¹⁰.

Siksi toisekseen viisaan tyyppin ihminen on myös saavuttanut Platonin ihmiskuvan korkeimman asteen sekä kuolettamalla itsessään kaikki halut maallisten himojen tavoitteluun että myös tunteiden ailahtelevaisuuteen. Viime kädessä käsittäkseni viisaan ihmisen eettinen hyvyys johtuisi siis siitä, että Platonin mielestä ainoastaan viisaan tyyppin ihminen oli kykeneväinen hallitsemaan onnellista ja hyvää yhteiskuntaa. Toisin ilmaistuna voitaisiin siis mielestäni sanoa, että ainoastaan viisaan tyyppin ihmisen eettisen arvotietoisuuden taso olisi riittävä hallitsemaan koko yhteiskuntaa. Syy viisaan ihmisen arvotietoisuuden riittävyteen (Cairns ym, 2007, 124) johtuisi puolestaan hänen yhteydestään täydellisten muotojen maailmaan

Edellä olevan perusteella voitaisiin myös ymmärtääkseni olettaa, että Platonin viisaan tyyppin ihminen oli paitsi täydellisen viisas myös täydellisen hyvä. Näin ei kuitenkaan välttämättä ollut. Tietoa ja (tiedollista) viisautta rakastavina heillä kuitenkin saattoi esiintyä puutteita suhteessa arjen kokemukselliseen maailmaan ja kahden muun, ”arkisemman” ihmistyyppin arvomaailmaan (Reeve, 2006, 192). Toisin sanoen siis viisaan ihmistyyppin edustaja saattoi kuitenkin elää liikaa päässään, pää pilvissä tai tässä tapauksessa pää täydellisen muotojen maailmassa, korkealla maallisten tarpeiden ja tunteiden yläpuolella.

Viisaan tyyppin ihminen siis ilmeisesti vaikuttaisi elävän päänsä ja ajattelunsa kautta täydellisten muotojen maailmassa. Tämä puolestaan mielestäni voisi periaatteessa johtaa myös siihen mahdollisuuteen, että viisaan tyyppin ihminen olisi täydellisen paha johtaja johtaen täydellisen pahaan valtiota. Platon ei nimittäin ota käsittäkseni kantaa siihen, onko täydellisten muotojen maailma itsessään hyvä vai paha. Näin ollen mikäli täydellisten muotojen maailma olisi paha, niin silloin myös siihen tukeutuva viisaan tyyppin ihminen olisi paha. Toki voidaan olettaa, että mikäli viisaan tyyppin ihmisen on tarkoitus johtaa onnellista ja ennen kaikkea hyvää

¹⁰ En tässä väitä, että Platonilla olisi ollut agapea, sillä kuten aikaisemmin olen tehnyt selväksi, agape on kristillinen käsite, eikä sitä näin ole voinut olla Platonin käsitteistössä. Kuitenkin uskon, että mikäli Platon olisi tuntenut agapen käsitteen, hän olisi *saattanut olla* kanssani samaa mieltä siitä, että filosofikuningas pystyisi rakastamaan agapen tasolla. Näin jo ihan siitäkin syystä, että ns. tavallisen ihmisen näkökulmasta agape rakkauden muotona ja filosofikuningas ihmistyyppinä kuulostavat yhtä utopistisilta. Koska Platon ei kuitenkaan tuntenut agapen käsitettä, vertaus on tässä yhteydessä kuvainnollinen, ei konkreettinen

yhteiskuntaa, myös täydellisten muotojen maailma olisi hyvä. Platon ei kuitenkaan käsittääkseni ota kantaa täydellisen maailmaan eettisyyteen sinänsä. Näin ollen on mielestäni perusteltua esittää myös mahdollisuus siitä, että täydellisten muotojen maailma olisi täydellisen paha. Muotojen maailmaan täydellisestä pahuudesta seuraisi puolestaan se, että myös viisaan tyyppin ihminen olisi täydellisen paha johtaen täydellisen pahaa yhteiskuntaa. Tällöin myös täydellisen paha yhteiskunta voisi olla ymmärtääkseni onnellinen yhteiskunta, mikäli kaikki yhteiskunnan kerrokset työskentelisivät täydellisen pahuuden edistämiseksi.

2.2.3.4. Muotojen maailman muuttumattomuus?

Muotojen maailman eettisen ulottuvuuden lisäksi on myös kuitenkin toinen seikka, joka on sen kohdalla tarvitsee mielestäni tarkastelua. Tämä toinen seikka on muotojen maailman muuttumattomuus. Sillä jos muotojen maailma on muuttumaton, niin eivätkö silloin myös viisaan tyyppin ihminen ja se yhteiskunta jota hänen on tarkoitus johtaa, pysy muuttumattomina? Vai tarkoittaako muuttumattomuus enemmänkin muuttumattomuutta maallisemmista näkemyksistä katsoen. Näkemyksistä, joiden yläpuolella viisaan tyyppin ihminen vaikuttaisi olevan?

Edellä oleviin kysymyksiin on nähdäkseni melko vaikeaa saada kovinkaan yksiselitteistä ja tyhjentävää vastausta. Toisaalta ne täydelliset muodot, joihin viisaan tyyppin ihminen tukeutuu, joko syntyvät täydellisistä matemaattisista ideoista tai sitten ne ovat vähintäänkin hyvin tärkeässä suhteessa näihin matemaattisiin ideoihin (Santas, 2008, 235). Toisaalta meillä on puolestaan itse viisaan tyyppin ihminen, järkeensä ja ideoiden maailman viisauteen luottava ihminen. Tämä on tunteidensa ja halujensa suhteen vakaa ihminen (kuten nirvanan saavuttanut buddhalaismunkki, kirj.huom.), joka pystyy aina johtamaan omaa yhteiskuntaansa viisaasti ja totuudenmukaisesti (Reeve, 2006, 48.)

Meillä on siis käsittääkseni ainakin edellä kuvatun perusteella edessämme hyvin haasteellinen asetelma. Toisaalta on olemassa itsessään täydellinen (ja siten myös melko lailla inhimillisen käsityskyvyn ulottumattomissa oleva) ideaalimaailma. Toisaalta tässä asetelmassa on kuitenkin myös olemassa fyysisessä ja epätäydellisimmässä maailmassa elävä ihminen, joka järkensä ja ideaalisen muotojen maailman avulla kykenee olemaan jotakin ”yli-inhimillistä”. Meillä on siis tilanne jossa itsessään täydellinen ja muuttumaton (muotojen maailma) pystyy olemaan jokseenkin täydellisesti yhteydessä johonkin itseään epätäydellisempään ja muuttuvaan

(filosofikuningas/viisas ihminen). Kuinka tällainen paradoksi on mahdollista? Kuinka täydellinen ja muuttumaton voi olla yhteydessä johonkin itseään epätäydellisempään ja muutoksille alttiimpaan? Ensi katsomalta tämä paradoksi saattaa vaikuttaa mahdottomalta. Näin on käytännössä johtuen kahdesta syystä:

1. Mikäli oletamme, että ideaalinen maailma kaikessa täydellisyydessään on muuttumaton, niin silloin nähdäkseni kehityksen täällä meidän todellisuudessamme pitäisi myös pysyä muuttumattomana eli käytännössä pysähtyä kokonaan.
2. Mikäli puolestaan tarkastelemme asiaa viisaan ihmisen kannalta, joka elää hyvin muutosalttiissa fyysisessä todellisuudessa, niin mielestäni tältä pohjalta voitaisiin päätellä, että myös ideaalisempi maailma muuttuisi jollain tavalla.

Ainakin näillä määritteillä muuttuva ihminen ja muuttumaton muotojen olisi jokseenkin mahdoton yhtälö. Koska jos ihminen onnistuu saavuttamaan muuttumattoman maailman ja ryhtyy sitä kautta vaikuttamaan muuttuvaan maailmaan, niin silloinhan muuttuvan pitäisi kaiken logiikan mukaan tulla muuttumattomaksi? Toisaalta jos ihminen muuttuu, niin silloinhan myös muotojen maailmankin tulisi muuttua? Mutta entä jos olisikin mahdollista yhdistää muuttumaton ja muuttuva keskenään? Mutta kuinka tämä sitten tehtäisiin käytännössä, kuinka se olisi mahdollista? Itse asiassa tähän voisi olla ratkaisuna Sokrateen viisauden perustavoite, omien oletusten kyseenalaistaminen. Tässä tapauksessa olisi nähdäkseni hyvä kyseenalaistaa täydellisyyden käsite. Toisin ilmaistuna: Me ihmiset olemme tottuneet liittämään täydellisyyden käsitteeseen sellaisia vakiintuneita käsityksiä kuin esim. muuttumaton, kaikkietävä, erehtymätön ja ennen kaikkea kyseenalaistamaton. Näiden käsitteiden lisäksi olemme myös tottuneet ajattelemaan (mukaan lukien narsistit, jotka luovat itsestään täydellisyyden mielikuvan olematta kuitenkaan täydellisiä) ettemme koskaan kykene saavuttamaan täydellisyyttä. Yritän siis sanoa: Entäpä jos oletuksemme täydellisyydestä ovat vääränlaisia? Jos emme oikeastaan tiedä tai ole kokeneet täydellisyyttä edes niillä kriteereillä, jotka olemme sille itse asettaneet, niin voimmeko silloin sanoa mitä täydellisyys on tai ei ole?

2.3. Platonin sielun kehityksen teorian tavoitteet

Olemme nyt käsitelleet Platonin teoriaa ihmisen arvomaailman kehityksen näkökulmasta. Tässä kehitysteoriassa ihminen aloittaa aineellisuuden kahleista, edeten vähitellen kohti tuntevan ihmisen syvempää, joskin tunne-elämältään häilyväistä arvomaailmaa, kunnes hän viimein saavuttaa viisaan filosofikuninkaan arvomaailman tason. Mutta mikä sitten on kaiken

tämän kehityksen tarkoitus eli mitä merkitystä tällä Platonin sielun kehityksen teorialla oikeastaan on?

Mielestäni Platonin teorian merkityksellisyys, ja ajankohtaisuus näkyy siinä, että se on tie. Mutta millainen tämä tie on ja mihin se oikeastaan johtaa? Sheffield (2006, 40-41) on mielestäni vastannut hyvin näihin molempiin kysymyksiin: Kyse on tiestä, jossa ihminen oppii jalostamaan maallisten asioiden hamuamiseen suuntautuvat halunsa kohti hyveellisempiä, yhteisöllisempiä arvoja ja saavuttamaan lopulta suureen viisaan ymmärryksen, mitä ikinä tämä ymmärrys sitten onkaan. Miller (2007, 310) kutsuu tätä tietä Sokrateen ”pitkäksi tieksi” – joskin Miller itse (2007, 311) käsittää tämän pitkän tien tarkoittavan lähinnä tuntevan/vartijaluokan yksilön koulutusta filosofikuninkaaksi.

Onko siis tässä koko Platonin teorian tarkoitus? Onko Platonin eettisen ja arvoihin perustuvan teorian perimmäinen tarkoitus ihmisen kehittyminen viisaaksi ja ymmärryskyvyltään suureksi ihmiseksi? Kyllä – ja ei. Vastaus nimittäin riippuu mielestäni siitä, mistä näkökulmasta asiaa katsotaan. Mikäli asiaa katsotaan sellaisen ihmisen näkökulmasta, jonka ajatukset, tunteet ja toiminta ovat tavallisen arkisella tasolla, niin silloin varmasti vastaus esitettyyn kysymykseen on myönteinen. Tosin tällaisessa tapauksessa arkinen ihminen saattaisi ehkäpä vain mielikseen vastata kyllä, ymmärtämättä ehkä todella, ainakaan kylmiltään, mistä filosofikunikaan viisaaksi kehittymisestä on kyse. Siksi toisekseen, riippuen tämän arkisen ihmisen omista intresseistä, hän ei olisi välttämättä lainkaan kiinnostunut Platonin kehitysteoriasta. Tehtäköön kuitenkin tässä vaiheessa selväksi, etten tällä pohdinnalla halua väittää arkisen ihmisen olevan jollain tavalla tyhmempi kuin hän ei tajua näitä asioita tai ei ole kiinnostunut niistä. Ei, enemmänkin kyse on siitä, että tällaisen eettisen kehittymisen pohtiminen ei vain ole hänen maailmankuvassaan tärkeää, oleellista tai kiinnostavaa - vielä.

Ainakin tavallisen, arjessa elävän ihmisen tasolta vastaus kysymykseen, onko Platonin teorian perimmäinen tarkoitus ihmisen kehittyminen viisaaksi ja ymmärryskyvyltään suureksi, olisi kyllä. Toisin sanoen tällöin voitaisiin katsoa, että kun ihminen olisi saavuttanut tämän tavoitteen, hänen kehityksensä ihmisenä olisi päättynyt. Näin varmasti eräällä tavalla onkin. Sillä harva meistä, jos kukaan on vielä tavoittanut tätä tasoa. Näin ainakin sikäli kuin itse ymmärrän niitä vaatimuksia, joita Platon tälle viisaalle ihmistyyppille asettaa.

Joka tapauksessa vaikka yhdessä mielessä viisaan tyyppin ihminen saattaa olla jonkinlainen kehityksellinen päätepiste, niin ehkäpä silti ihmisen kehitys ei todella pääty kuitenkaan tähän? Asiaa voisi kysyä myös siltä kannalta pysähtyykö todellisuudessa mikään koskaan vai jatkuuko kehitys aina johonkin suuntaan ja jollakin tavoin? Luonto muuttuu vuodenaikojen mukaan. Yhteiskunta on historian saatossa muuttanut muotoaan ihmiskunnan historiassa, joskus hitaammin joskus nopeammin, mutta muuttunut se on kuitenkin. Jopa tieteen piirissä kehitys, tai ainakin sen oleellinen komponentti eli liike, on tunnustettu: Kaikki mitä kykenemme aisteillamme havaitsemaan, koostuu atomeista, jotka ovat aina enemmän tai vähemmän (riippuen aineen olomuodosta) liikkeessä. Jos siis kaikki em. asiat liikkuvat tai kehittyvät jollain tavoin, niin miksi ihmisen kehityskään loppuisi viisaaseen ihmistyyppiin?

Tietysti seuraava täysin looginen kysymys olisi, että jos ihmisen kehitys ei lopu viisaaseen ihmistyyppiin, niihin mihin ja miten se sitten jatkaa kehitystään. Vastaus tähän kysymykseen olisi varmasti jo oma aiheensa. Tässä yhteydessä kuitenkin riittänee, jos totean, että kehitys jatkunee jollain tavoin ideamaailman puolella.

Kaiken kaikkiaan voidaan siis mielestäni sanoa, että Platonin ihmisen eettisen kehityksen teorian todellinen merkitys on tiivistettävissä kahteen seikkaan. *Ensinnäkin*, se on oma kokonaisuutensa Platonin metafyyssistä oppijärjestelmää, jonka tarkoituksena on osoittaa, että jokaisella olennolla/olevaisella on oma tarkoituksenmukainen paikkansa kosmoksessa/maailmankaikkeudessa. *Toiseksi*, tämän eettisen teorian tarkoitus itsessään on osoittaa ihmiselle tie, jonka avulla hän voi kehittää omaa maailmankuvaansa erityisesti arvojensa suhteen eli sen suhteen, mitkä asiat merkitsevät tai ovat tärkeitä hänen elämässään.

3. ARVIOITA PLATONIN EETTISESTÄ ARVOTEORIASTA

Tässä osiossa aion käsitellä joidenkin sellaisten filosofien/ajattelijoiden näkemyksiä, joilla oli joko osittain tai kokonaan erilainen näkemys suhteessa Platonin eettisen kehityksen teoriaan. Vaikka siis tässä osiossa aion käsitellä muutaman tunnetun filosofin enemmän tai vähemmän kriittisiä näkemyksiä Platonin eettistä teoriaa kohtaan, en kuitenkaan laittanut tämän osion otsikoksi Platonin eettisen teorian kriitikkoja. Tämä johtuu pääasiassa kahdesta syystä. *Ensinnäkin*, kritiikin käsitteellä tarkoitetaan lähes aina jollain tavoin negatiivista arviointia kritiikin kohteesta. Arviointi sen sijaan voi käsittääkseni olla joko positiivista tai negatiivista. *Toiseksi*, ensimmäisestä syystä johdettuna, tässä esiintyvien arvioijien näkemykset eivät välttämättä ole vain kriittisiä, vaan heidän ajattelussaan saattaa olla myös havaittavissa yhtäläisyyksiä ja vaikutteita Platonin eettisen teoriaan. Kaikki seuraavaksi käsiteltävistä filosofeista eivät siis ole välttämättä kokonaan hylänneet Platonin teoriaa, vaan ovat saattaneet pitää joitain osia siitä toimivina ja joitakin vähemmän toimivina.

3.1. Aristoteles

Ensimmäisenä Platonin arvioijana perehdytään Aristoteleeseen. Syitä siihen, miksi perehdyn ensimmäiseksi Aristoteleeseen, on kaksi. *Ensinnäkin*, aion perehtyä tähän osioon valitsemiini arvioijiin kronologisessa järjestyksessä. *Toiseksi*, osittain ensimmäiseen syyhyn liittyen, koska Aristoteles oli Platonin aikainen ja oppilas, hänen näkemyksensä Platonin ajattelusta ovat varmasti eräällä tavalla kaikkein tarkkanäköisimpiä. Tietysti näistä syistä voitaisiin myös väittää, että Platonin ajattelu on vaikuttanut kaikkein eniten Aristoteleeseen. Näin varmasti osiltaan onkin. Kuitenkin huolimatta mahdollisista yhtäläisyyksistä Platonin ja Aristoteleen filosofisissa näkemyksissä, on heitä erityisesti länsimaisessa filosofian tutkimuksessa pidetty käytännössä toistensa vastakohtina. Lisäksi Aristoteleesta on tutkimuksellisesti pidetty helpommin lähestyttävämpänä hänen kirjoitustensa tieteellisemmän tyylin vuoksi (Thesleff & Sihvola, 1994, 155-156.)

3.1.1. Aristoteleen ajattelun teoreettisista taustoista

Aristoteles poikkesi hyvin paljon oppi-isästään Platonista sekä tyyliltään että ennen kaikkea ajatusmaailmaltaan. Toki Aristoteles toisaalta arvosti Platonia, mutta hän katsoi, että arvostusta

tärkeämpää on totuuden selvittäminen ja tämän vuoksi päätti erkaantua ajattelussaan Platonista (EN I.6.1096a12-15). Tämä erkaantuminen on nähtävissä mielestäni seuraavasti: Platonin filosofiassa kaikki liittyy jollain tavalla hänen ajatukseensa *harmonisesta järjestyksestä*. Aristoteleen filosofiassa käsittelytapa eri aiheiden ja teemojen suhteen on sen sijaan usein erittelevämpää ja järjestelmällisempää. Mutta kuinka tämä erittelevyys ja järjestelmällisyys Aristoteleen filosofiassa sitten näkyy käytännössä? Pääasiassa siten, että Aristoteles kieltää Platonin ideaopin (Saarinen, 1999, 53). Aristoteles nimittäin katsoo Platonin ideamaailman olevan vain kokemusmaailman turha toisinto (Thesleff & Sihvola, 1994, 168). Aristoteleen filosofian päänäkökulma on siis selkeästi erilainen suhteessa hänen oppi-isäänsä Platoniin, painottuen ideaalitodellisuuksien sijasta havaittavaan todellisuuteen. Omalta osaltaan tätä eroa edelleen vahvistaa se, että Aristoteles suhtautui yleisesti ottaen halveksuvasti kreikkalaisessa filosofiassa esiintyviin sielunvaellusoppeihin (Thesleff & Sihvola, 1994, 179).

Aristoteles oli siis hyvin rationaalinen realisti, ainakin metafyyssisen ajattelunsa suhteen. Näin ollen hän poikkesi suurissa linjoissa käytännössä hyvin merkittävästi oppi-isästään Platonista. Toisaalta heidän ajattelussaan oli toki myös tietynlaisia samankaltaisuuksia. Esimerkiksi teleologisesta näkökulmasta katsottuna voidaan heidän ajattelussaan mielestäni nähdä yhtäläisyyttä siinä, että molemmat katsoivat jokaisella olevaisella olevan oma paikkansa elämän ja luonnon kiertokulussa. Tähän heidän yhtäläisyytensä kuitenkin tämän asian suhteen päättyivät. Aristoteles nimittäin ajatteli, että jokaisella oliolla oli potentia eli luonnollinen lajinsa mukainen päämäärä, jota kohti tuo olio enemmän tai myöhemmin pyrki (Thesleff & Sihvola, 1994, 174). Toisaalta tämä potentiaalisuus tarvitsi aktualisoitumista tullakseen merkitykselliseksi eli potentia on kuitenkin vain potentiaalista ja tarvitsee aktualisoitumista tullakseen merkitykselliseksi ja todelliseksi (Saarinen, 1999, 64).

Toki Platonkin tavallaan ajatteli, että jokaisella oliolla oli omat tavoitteensa ja pyrkimyksensä. Aristoteleen oliokohtainen potentia kohdistui kuitenkin koko oliolajiin. Esimerkiksi kasveilla ja eläimillä oli oma potentiansa, kun taas ihmisellä oliolajina oli kokonaisuudessaan oma potentiansa, järki (Thesleff & Sihvola, 1994, 178-179). Platon sen sijaan sijoitti järjen ainoastaan eettisesti kehittyneimmän ihmisluokan ominaisuudeksi. Nähdäkseni Platon ei kuitenkaan halunnut osoittaa tällä järkikäsitteen varaamisella ainoastaan eettisesti kehittyneimmälle luokalle, että alemmat luokat olisivat olleet tyhmiä. Enemminkin järki on ehkä tässä mielessä edustanut Platonille eräänlaista mittaria, jonka avulla hän on tietyllä tapaa pyrkinyt suhteuttamaan ihmisen (eettisen) ymmärryskyvyn siihen asemaan, joka tälle ihmiselle

tulee antaa yhteiskunnassa. Toisaalta Platon on myös saattanut nostaa järjen ylimmän ihmisluokan ominaisuudeksi vain osoittaakseen vääräksi Aristoteleen ajatuksen, että kaikille ihmisille yhteinen potentiasta oli järki.

Platon ja Aristoteles ovat siis yhtä mieltä siitä, että järjen käsite on tärkeä. Platonista poiketen Aristoteles haluaa kuitenkin ajatella, että kaikilla ihmisillä on mahdollisuus tavoittaa ihmisyyden lopullinen päämäärä, järki. Ehkäpä kuitenkin synteesi näiden näkemysten suhteen olisi paikallaan? He molemmat ovat kuitenkin yhtä mieltä siitä, että järjen saavuttaminen tarvitsee jonkinasteista vaivannäköä. Aristoteleella (järjen) potentia vaatii aktualisoitumista, Platonilla filosofikuninkaaksi pääseminen (järjen tason saavuttaminen) edellyttää paitsi koulutusta, myös pitkäaikaisen kokemuksen. Platon ja Aristoteles ovat siis yhtä mieltä siitä, että saavuttaakseen jotakin merkittävää on nähtävä myös vaivaa sen saavuttamiseen. Ehkäpä siis näkemyseroista huolimatta Platon ja Aristoteles eivät olleet täysin eri mieltä siitä, mikä oli tärkeää tai siitä, miten tuon tärkeän ja merkityksellisen voisi saavuttaa?

Jossain mielessä Aristoteleen teoreettisessa ajattelussa on myös tavoitettavissa Platonin ajatus sielusta ja sen kolmijaosta. Esimerkiksi *Nikomakhoksen etiikassa* (EN 1.5.1095b17-19) Aristoteleen mainitsevat kolme hallitsevaa elämäntapaa (nautiskeleva, poliittinen ja mietiskelevä) voitaneen nähdä jaotteluna, johon Platonin sielun kolmijako on vaikuttanut. Varsinaisesta sielun käsitteestä Aristoteles ja Platon olivat kuitenkin eri mieltä, sillä Aristoteleelle sielu oli ennen kaikkea elinkelpoinen organismi (Thesleff & Sihvola, 1994, 178).

Toisaalta kuitenkin Thesleffin ja Sihvolan mukaan Aristoteleen filosofiassa voidaan nähdä myös suora yhteys Platonin sielun kolmijakoon. Tarkemmin sanottuna heidän mukaansa Platonin järkisielua vastaa Aristoteleella ihmissielun rationaalinen osa. Ihmissielun irrationaalinen osa, jonka Aristoteles jakaa edelleen sielun eläin- ja kasviosaan, vastaa puolestaan Thesleffin ja Sihvolan mukaan Platonin into- ja halusielua (Thesleff & Sihvola, 1994, 179.) Itse olen osittain samaa mieltä tämän Thesleffin ja Sihvolan jaottelun kanssa: Aristoteleen ihmissielun rationaalinen osa ja Platonin järkisielu vastannevat melko hyvin toisiaan. Myös sielun kasviosa, jonka ”kyky tai tehtävä on ravinnonotto ja lisääntyminen” (Thesleff & Sihvola, 1994, 179) vastaa mielestäni melko hyvin Platonin ajatusta halusielusta, erityisesti sen alimmista osista. Sen sijaan olen Thesleffin ja Sihvolan kanssa eri mieltä siitä, että irrationaalisen sielunosan eläinosa, jonka kyky/tehtävä jakaantui ”haluamiseen, liikkumiseen, aistimiseen ja mielikuvien muodostukseen” (Thesleff & Sihvola, 1994, 179)

millään tavalla edes läheisesti muistuttaisi Platonin intosielun osaa. Ei, mielestäni suhteessa Platonin sielun kolmijaon teoriaan Aristoteleen eläinsielun osa saattaisi ylittää korkeintaan halusielun ylimmille asteille. Toki tähän väliin voisi tehdä huomion siitä, että Platon kutsui keskimmäisen sielunosan yhteiskunnallista osaa vartijoiksi. Tämä on toki totta, mutta kuten olen Platonia käsittelevässä osiossa asiaa selventänyt, eivät vartijaluokan ihmiset vartioineet pelkästään ulkoiseen turvallisuuteen liittyviä asioita, vaan olivat myös esim. sivistyksen vartijoita.

Aristoteleen irrationaalisen sielun molemmat osat ovat siis mielestäni jollakin tavoin yhteydessä Platonin halusieluun. Mutta tarkoittaako tämä sitten sitä, että Aristoteleen teoriassa ei ole lainkaan vastaavuutta suhteessa Platonin intosieluun? Ei ainakaan täysin. Mielestäni nimittäin tietynlainen yhteys Aristoteleen teoreettisesta ajattelusta suhteessa Platonin intosieluun on löydettävissä. Tarkemmin sanottuna on kyse Aristoteleen kuuluisasta ajatuksesta, jonka mukaan ”ihminen on yhteisössä elävä olento eli *zoon politikon*” (Thesleff & Sihvola, 1994, 181). Se miksi tämä Aristoteleen ajatus on mielestäni liitettävissä Platonin intosieluun tai tarkemmin ottaen sen sovellukseen, vartijaluokkaan, on Platonin ajatus siitä, että vartijaluokan ihmisten tuli elää yhteisönä. Jos sen sijaan katsoo pelkästään intosielun tunteellisuutta, niin tässäkin tapauksessa Aristoteleen ajatusta ihmisen yhteisöllisyydestä voisi mielestäni soveltaa Platoniin intosieluun – sillä liittyihän yhteisöllisyyden kokemukseen myös paljon tunteita.

Aristoteleen teoreettisessa ajattelussa on siis havaittavissa selviä eroavaisuuksia Platonin vastaavaan ajatteluun - eroja, jotka hyvin pitkälti liittyvät Aristoteleen tyyllilliseen vastakkaisuuteen suhteessa Platoniin. Tarkemmin sanottuna siinä missä Platonin ajattelussa kaikki liittyy hyvin pitkälti hänen näkemykseensä harmonisesta luonnonjärjestyksestä, on Aristoteles puolestaan keskittynyt usein järjestelmällisesti erittelemään käsittelemänsä aiheet (esim. luonnontieteelliset ja yhteiskunnalliset aiheet, kirj. huom.) omiin luokkiinsa. Tämä ei sinällään ole yllättävää, sillä Aristoteleshan kuitenkin oli hyvin tieteellinen ajattelija (Thesleff & Sihvola, 1994, 155-156.) Mutta kuinka Aristoteleen tyyliin oleellisesti liittynyt erittely ja tässä kappaleessa esitetty pohdinta Aristoteleen teoreettisesta ajattelusta liittyvät hänen näkemyksiinsä hyvästä elämästä? Näihin kysymyksiin pyrin vastaamaan seuraavassa kappaleessa.

3.1.2. Aristoteleen eettisistä näkemyksistä

3.1.2.1. Aristoteleen etiikan rakenteesta

Edellä käsiteltiin yleisesti Aristoteleen ja Platonin filosofisten näkemysmaailmojen suhdetta toisiinsa. Toisaalta edellä käsiteltiin myös yleisesti joitakin Aristoteleen ajatteluun liittyviä taustatekijöitä, sillä niiden ymmärtämisellä on oma merkityksensä myös Aristoteleen näkemyksissä hyvästä elämästä. Aristoteles oli esimerkiksi ajattelussaan yleisesti ottaen tieteellisempi ja käytännöllisempi ajattelija verrattuna Platoniin. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että Aristoteles oli ehkäpä ensimmäinen tunnettu tieteellisen ajattelijan perikuva, suhtautuen skeptisesti siihen, mitä ei voida empiirisesti tutkia ja havainnoida. Tässä mielessä hän oli eri linjoilla Platonin kanssa, joka nimenomaan ajatteli, että on olemassa jonkinlainen havaittavan todellisuuden ulkopuolinen todellisuus.

Tämä Platonin ja Aristoteleen välinen periaatteellinen ero on havaittavissa myös heidän käsityksissään hyvästä elämästä. Sillä siinä missä Platonin lähtökohtana oli pitkälti se, miten asioiden tulisi olla, Aristoteles lähtee usein siitä, miten asiat ovat ja miten asiat mahdollisesti voisivat parhaimmillaan olla. Aristoteles ei siis välttämättä ole heti tavoittelemassa taivaita, mutta hänkään ei ole välttämättä valmis hyväksymään ihan kaikkea. Tämä näkyy myös Aristoteleen suhtautumisessa eettisiin kysymyksiin: Ne ovat hänelle toki tärkeitä, mutta toisaalta myös aivan liian subjektiivisia, jotta niitä voitaisiin käsitellä kovinkaan tieteellisesti (Solmsen, 1978, 6). Aristoteles ei siis suoranaisesti näe etiikkaa täysin turhana, mutta ei myöskään välttämättä anna sille ajattelussaan yhtä suurta painoarvoa kuin Platon. Tämä on nähdäkseen huomionarvoinen seikka, koska se auttaa ymmärtämään ehkä jollain tavalla myös niitä Aristoteleen havaintoja, jotka saattavat nykyihmisen korvaan kuulostaa hyvinkin omituisilta ja suorastaan aataminaikuisilta.

Aristoteleen tapa, Platonista poiketen, oli siis lähteä usein enemmänkin siitä, mikä on, kuin siitä, mihin tulisi pyrkiä. Tämä näkyy myös hänen yksityiskohtaisissa käsityksissään hyvästä elämästä ja etiikasta. Esimerkiksi Aristoteleen hyvän elämän päämääränä oli onnellisuus¹¹ (Thesleff & Sihvola, 1994, 180). Platonin ylevästä hyvän elämän malliesimerkistä eli filosofikuninkaasta poiketen Aristoteles siis otti hyvän elämän päämääräksi jotain

¹¹ Tässä huomautettakoon vielä, että onnellisuus oli siis ihmisen *hyvän elämän* päämäärä, erotuksena ihmisen *lopullisesta päämäärästä*, joka oli järki.

maltillisempaa, jotakin joka ei välttämättä ollut yhtä ylevää kuin filosofikuningas, mutta joka silti sekään ei tullut helpolla. Sillä kuten aikaisemmin olemme todenneet, päämäärät ovat Aristoteleella potentioita, jotka vaativat aktualisoimista. Toisin sanoen ihminen ei voi saavuttaa onnellisuutta, tai ei ainakaan pysyvää sellaista, ilman että hän tekee jotain sen saavuttamiseksi.

Voidakseen tulla pysyvästi onnelliseksi ihmisen tuli siis Aristoteleen näkemyksen mukaan pyrkiä saavuttamaan tuo onnellisuus omalla toiminnallaan. Toisaalta tämä ei kuitenkaan vielä riittänyt, sillä ihminen saattoi toiminnassaan syyllistyä joko tavoittelemaan liian paljon tai liian vähän jotakin asiaa. Tämän vuoksi Aristoteleelle hyveellistä on valita ns. keskiväli, joka on niiden kahden paheen välillä, joista toinen perustuu liiallisuuteen ja toinen puutteeseen (EN 2.6.1107a2-3). Aristoteles näin ollen kannattaa kultaisen keskitien kulkemista. Hän katsoo ääripäiden toiminnan olevan epähyveellistä, koska se johtaa epärealistisiin riman ylityksiin tai alituksiin. Huomionarvoista on kuitenkin se, ettei Aristoteles tarkoita keskitien kulkemisella välttämättä sitä, että ääritekoja olisi aina vältettävä (Saarinen, 1999, 82). Pikemminkin Saarisen (1999, 82) mukaan kyse on siitä, että on hyvä löytää tietynlainen tasapaino hyveellisten tekojen välille. Varsin kiintoisa väite, varsinkin jos ajattelee sitä suhteessa Platonin ajatukseen harmonian saavuttamisesta.

Onko siis niin, että Platonin ja Aristoteleen näkemykset olisivat sittenkin pohjimmiltaan hyvin samankaltaisia, elleivät peräti samanlaisia? Mielestäni voidaan sanoa, että samankaltaisuutta ehkä löytyy. Samanlaisia ne eivät kuitenkaan ole, sillä Platonista poiketen Aristoteles pitää ihmistä oleellisesti luonnostaan yhteisöllisenä olentona (Saarinen, 1999, 77). Toki Platoninkin eri ihmistyyppit ovat omissa yhteisössään yhteisöllisiä, mutta Aristoteleelle yhteisöllisyys koskee kaikkia ihmisiä eli ihmiset kokonaisuudessaan ovat Aristoteleelle yksi yhteisö.

3.1.2.2. Hyve ja toiminta

Myös siinä mikä määritellään hyveelliseksi, on selkeä ero Platonin ja Aristoteleen välillä. Platonille hyveellisyyttä näyttävät edustavan lähinnä tieto sekä kyky ymmärtää maailmaa. Tämä näkyy esim. Platonin sielun kolmijaon teoriassa, johon nähdäkseni pitkälti perustuvat hänen näkemyksensä sekä hyveellisestä yksilöstä että yhteiskunnasta. Aristoteleen mielestä puolestaan ”elämässä jalot ja hyvät tulevat niiden osaksi, jotka toimivat” (EN 1.8.1099a5-6).

Aristoteleelle hyveellisyys syntyy siis *toiminnan* kautta. Tämä on nähdäkseni hyvin merkittävä ajatus, koska ihmisen toiminta määrittelee hyvin pitkälti sen kuinka hyveellinen ihminen on. Ihminen ei siis ole koskaan pysyvästi tuomittu hyvyyteen tai pahuuteen, vaan hän voi käytännössä milloin tahansa muuttua hyveelliseksi tai paheelliseksi riippuen siitä, miten hän toimii. Toisaalta se, miten tämä toiminta käytännössä ilmenee eri hyveissä, saattaa vaihdella. Toiminnalla on nimittäin Aristoteleen filosofiassa ehkä enemmän painoarvoa verrattuna ns. luonteen hyveisiin, jotka ovat vahvasti sidoksissa käytännön tapoihin toimia oikein ja väärin (EN 2.1.1103a17-18). Sen sijaan ns. intellektuaalisissa hyveissä, ei toiminnalla välttämättä ole niin suurta vaikutusta kuin luonteen hyveissä, sillä intellektuaalisten hyveiden syntymiseen ja kehitykseen vaikuttaa enemmän opetus kuin toiminta (EN 2.1.1103a15-16). Tämä on jälleen mielenkiintoinen lisänäkemys sillä tässähän Aristoteles näyttäisi sanovan, että on kahdenlaisia hyveitä: Niitä, joiden syntymisen ja kehittymiseen vaikuttaa pääasiassa toiminta ja toisaalta niitä hyveitä, jotka syntyvät ja kehittyvät pääasiassa koulutuksen avulla.

Aristoteleella siis vaikuttaisi olevan sekä toimintaan että koulutuksen kautta kehitettyyn ajatteluun liittyviä hyveitä. Ihmisellä on kuitenkin olemassa tunteet. Onko siis olemassa myös tunteen hyveitä eli hyveitä, johon tunteet vaikuttaisivat? Tähän Aristoteles vastaa kielteisesti. Hänen mukaansa sellaisia kuin tunteen hyveitä ei ole olemassa. Aristoteles toki myöntää, että hyveisiin liittyy tunteita ja toimintoja (EN 3.1.1109b). Kuitenkaan varsinaisia tunteen hyveitä ei ole Aristoteleen mukaan olemassa, koska ”tunteet liikuttavat meitä kun taas hyveet ja paheet tekevät meistä tietynlaisia” (EN 2.5.1106a4-6). Ilmeisesti Aristoteles haluaa tällä sanoa, että koska tunteilla ei ole päämäärää, niin sen vuoksi ei voi olla olemassa tunteen hyveitä. Silti Aristoteleen mukaan tunteet voivat kuitenkin ilmeisesti enemmän tai vähemmän motivoida ihmisiä toimimaan hyveellisesti tai paheellisesti ja siten niillä on oma vaikutuksensa ihmisen hyveellisyyteen tai paheellisuuteen.

3.1.2.3. Hyvä elämä, nautinto ja kärsimys

Platonin eettisessä filosofiassa ja hyvän elämän mallissa (maallinen) nautinto, nähdään pääasiallisesti negatiivisena asiana. Se edustaa Platonille jotakin, joka pitää jalostaa jollain tavalla parempaan muotoon. Mutta entäpä miten sitten Aristoteles suhtautui nautintoon? Platonista poiketen Aristoteleen suhtautuminen nautintoon ja sen mahdolliseen hyveellisyyteen on hieman monisyisempää. Se miksi näin on, johtuu pääasiassa kolmesta tekijästä, jotka ovat

1. Onnellisuus hyvän elämän päämääränä (Sihvola, 1998, 54),
2. Pyrkimys kulkea maltillista keskitietä arvojen ja niiden mukaisen toiminnan suhteen (EN 2.6.1107a2-3) sekä
3. Nähdä ihminen enemmän yhteisöllisenä kuin yksilöllisenä olentona (Thesleff & Sihvola, 1994, 181).

Mutta kuinka nämä tekijät sitten vaikuttivat Aristoteleen näkemyksiin? Sihvolan mukaan ainakin sen verran, että Aristoteles ei pitänyt nautintoa välttämättä itsessään tavoittelemisen arvoisena asiana. Mutta kuinka Sihvola sitten oikein perustelee tämän väitteensä? Kysymys on Sihvolan mukaan siitä, että Aristoteleelle nautinto ei voinut olla itsessään hyvän elämän päämäärä. Tämän vuoksi nautinto ei voinut olla itsessään tavoittelemisen arvoista ihmiselle – varsinkin kun myös eläimet tavoittelevat nautintoa (Sihvola, 1998, 55). Toki Aristoteleen mielestä onnelliseen elämään sisältyi nautintoja, kunniaa ja jopa varallisuutta (Sihvola, 1998, 55). Kuitenkaan nautinto, kunnia, varallisuus jne. eivät itseisarvoisesti ole Aristoteleelle tavoittelemisen arvoisia asioita, koska pelkästään niiden avulla ei voida saavuttaa hyvälle ihmiselämälle ominaista päämäärää, onnellisuutta (Sihvola, 1998, 55). Toisaalta nautinnon vastakohta eli kärsimys ei ole myöskään Aristoteleelle vältettävä asia, ainakaan mikäli nautintoa ja kärsimystä ei pidetä itsessään hyvinä tai pahoina asioina (EN 7.13.11154a4-5).

Onnellisuus päämääränä näytti siis vaikuttavan siihen, että nautintojen tavoitteleminen ei ollut Aristoteleelle itseisarvoisesti tärkeää. Mutta entäpä sitten mitä vaikutusta oli keskitien kulkemisella ja ihmisen yhteisöllisyydellä? Ainakaan keskitien merkitykseen Sihvola ei anna suoraan vastausta. Se ei ole välttämättä edes tarpeellista. Meillähän nimittäin on jo tavallaan vastaus keskitien merkitykseen ihmisen hyveellisyydessä: Keskitien tarkoituksena on saavuttaa eräänlainen tasapaino elämisen suhteen (Saarinen, 1999, 82). Toisin sanoen kulkemalla kultaista keskitietä ihminen voi välttää sortumasta sekä liiallisuuksiin että askeettisuuteen.

Mutta entäpä mikä sitten on yhteisöllisyyden merkitys? Yhteisöllisyyden teema kytkeytyy kaikista edellä mainituista teemoista ehkä eniten Aristoteleen käsitykseen siitä, miten ihmisen hyvä elämä kytkeytyy osaksi yhteiskunnan hyvää elämää ja politiikkaa. Tämä tarvitsee siten oman lukunsa voidakseen tulla perusteellisesti käsitellyksi.

3.1.2.4 Poliitikka, yhteisöllisyys ja hyvä elämä

Onnellisuus, hyveellinen toiminta ja keskitie - tässä ovat pitkälti ne rakennusaineet, joita Aristoteleen mukaan tarvitaan hyvän elämän rakentamiseen. Nämä kolme peruspilaria liittyvät kuitenkin vielä erääseen tärkeään teemaan Aristoteleen filosofiassa. Tämä teema on yhteisöllisyys ja ennen kaikkea sen yhteiskunnallinen muoto eli politiikka. Aristoteles itse nimittäin sanoo ”politiikan tieteen olevan paras päämäärä sillä politiikan tiede tekee kansalaisista tietynlaisia, nimittäin hyvien ja jalojen asioiden tekijöitä” (EN1.9.1099b29-32). Myös toisaalla, teoksessaan *Poliitikka*, Aristoteles ilmaisee melko selkeästi, että ”yksilön onnellisuus on sama asia kuin valtion onnellisuus” (Adkins, 1984, 29).

Yksilön onnellisuus siis liittyy Aristoteleen ajattelussa hyvin voimakkaasti yhteiskunnan onnellisuuteen. Tämä yhteiskuntapainotteinen näkökulma ei kuitenkaan liene yllättävää, kun otetaan huomioon Aristoteleen poliittisesti aktiivinen elämä, jonka tunnetuimpana ansiona voidaan mainita toimiminen Aleksanteri Suuren yksityisopettajana (Thesleff & Sihvola, 1994, 160). Tämä Aristoteleen yhteiskuntapainotteisuus ei kuitenkaan ole yhtään sen yllättävämpää kuin yhtäläisyys *Nikomakhoksen etiikan* ja *Poliitikan* välillä. Aristoteleen mukaan esimerkiksi lapsi tai mikään eläin ei voi olla onnellinen, koska lapset ja eläimet eivät kykene politiikan tieteen mukaiseen hyveelliseen toimintaan (EN 1.9.1100a1-3). Tämä on yhteneväinen *Poliitikassa* esitetyn hierarkian kanssa, jonka mukaan lapset ja vaimo (*Pol.I.12.*) sekä eläimet (*Pol.I.2.1252b12*) ovat hierarkkisessa suhteessa alempana verrattuna mieheen.

Hierarkkisuus ja yhteiskuntapainotteisuus ovat siis tärkeitä hyvän elämän rakennusaineita Aristoteleen filosofiassa. Myönnettäköön tosin, kuten Adkins (1984, 30) osuvasti huomauttaa, että *Nikomakhoksen etiikassa* ja *Poliitikassa* on tiettyjä painotuseroja. Esimerkiksi edellisessä Aristoteles ei juurikaan tuo esille ns. luonnollista poliittista hierarkiaansa yhtä voimakkaasti kuin jälkimmäisessä. Tämä johtunee käsittääkseni siitä, että *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles käsittelee enemmän hyvän elämän rakennusaineita eli (poliittisesti) hyveellistä toimintaa, keskittien kulkemisen periaatetta ja onnellisuutta, kun taas *Poliitikassa* hän keskittyy konkreettisemmin politiikkaan ja yhteiskunnallis-poliittisten järjestelmien ”luonnolliseen” toimintaan. Kun otetaan kuitenkin huomioon se, että poliittisen vallan historiassa poliitikot ovat olleet ja edelleen ovat pääasiassa miehiä, on Poliitikan ”luonnollinen” arvojärjestys löydettävissä myös *Nikomakhoksen etiikassa*, mikäli sitä osaa etsiä. Tarkemmin sanottuna, koska onnellisuuteen johtava hyveellinen toiminta syntyy pääasiassa politiikan tieteen

seurauksena, niin tällöin voitaneen mielestäni päätellä, että pääasiassa miehet, ja sen jälkeen vasta kaikki muut, olisivat Aristoteleen filosofiassa parhaiten kykeneviä onnellisuuteen.

Aristoteleen hyvän elämän näkökulma näyttäisi siis olevan vahvasti sidoksissa pyrkimyksessä maltilliseen onnellisuuteen vallitsevan yhteiskunta-poliittisen järjestelmän kautta. Tämän lisäksi Aristoteleen mielestä ainoastaan valtion varsinaisilla kansalaisilla on oikeus ja mahdollisuus ylipäätään tavoitella hyvää elämää, sillä vain heillä on luontaiset kyvyt sekä ulkoiset mahdollisuudet, joita tarvitaan hyvän elämän tavoittelemiseen (Sihvola, 1998, 69). Ylipäätäänkin Aristoteleen mielestä on parempi sietää vallitsevan järjestelmän pieniä puutteita, kuin tehdä mahdollisesti levottomuuksia aiheuttavia, suuria poliittisia muutoksia (Sihvola, 1994, 66).

Aristoteles on siis hyvinkin merkittävästi vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän puolustaja, huolimatta kyseisen järjestelmän pienemmistä tai suuremmista epäkohdista. Niinpä ei liene yllättävää, että erityisesti em. kaltaisten kommenttien perusteella ”Aristoteleen poliittista teoriaa on kritisoitu elitismistä ja vallitsevan järjestelmän puolustamisesta” (Sihvola, 1994, 65). Aristoteles siis hyväksyy tietynlaisen epätasa-arvon yhteiskunnassa elävien ihmisten välillä. Toki Platoninkin teoriassa on tällaista epätasa-arvoa havaittavissa, mutta käsittäakseni Platonilla tämä epätasa-arvo eri ihmisryhmien välillä on enemmän itse aiheutettua ja siten tavallaan ansaittua. Aristoteleella tämä epätasa-arvo liittyyne puolestaan siihen, että vallitseva järjestelmä voisi mahdollisimman tasapuolisesti kohdella kaikkia ihmisiä ja tämän vuoksi joidenkin ihmisten on tasapuolisuuden nimissä otettava suurempi taakka harteilleen. Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä uskottava selitys. Enemminkin luulen, että Aristoteleen hyvää elämää koskeva, varsin fatalistinen ajattelumalli, johtui Aristoteleen tiedemiesmäisyydestä eli pyrkimyksestä objektiivisuuteen. Aristoteles ei siis tehnyt voimakkaita kannanottoja hyvän elämän kehittämisen suhteen, koska hän uskoi maltillisempaan kehitykseen, joka lähtee enemmän jo olemassa olevasta kuin vahvoista ideaaleista.

3.1.2.5. Aristoteles ja ihmisen eettinen kehittyminen - yhteenveto

Mitä Aristoteles ajatteli ihmisen kyvystä kehittyä arvomaailmaltaan? Se voitaneen ainakin sanoa, että hänellä oli jonkinlainen käsitys siitä, mikä oli korkein hyvä ja miten sitä voitiin tavoitella. Tähän kuitenkin loppuvat käytännössä hänen yhtäläisyytensä Platoniin. Kiistäessään Platonin ideaopin Aristoteles keskittyy filosofiassaan havainnoimaan sitä maailmaa, mikä

mahdollisesti on olemassa, mutta jonka olemassaoloa emme voi todentaa empiirisesti. Tällä tavoin Aristoteleesta tulee omalla tavallaan nykyaikaisen tiedemiehen esikuva, joka kannattaa tieteellistä realismia sekä pyrkimystä tieteelliseen totuuteen ja objektiivisuuteen uskomustiedon sijaan.

Tietysti Aristoteleen filosofiassa saattaa olla joitain muitakin yhtäläisyyksiä ja samankaltaisuuksia sen lisäksi, että Aristoteleella ja Platonilla oli käsitys korkeimmasta hyvästä ja kuinka sitä voitiin tavoitella. Esimerkiksi Aristoteleen filosofiassakin on olemassa tietynlainen luonnollisen järjestyksen ajatus. Toisin kuin Platonilla, tämä järjestys on kuitenkin enemmän sidottu yhteiskuntapoliittisen hyvään toimintaan metafysisesti painottuneemman luonnollisen harmonian ajatuksen sijaan.

Vaikka siis Aristoteleen ja Platonin filosofiasta varmasti löytyykin paljon yhtäläisyyksiä, niin silti merkittävin yhtäläisyys, ainakin heidän eettisten näkemystensä välillä, rajoittunee pääasiassa em. seikkaan korkeimmasta hyvästä ja sen tavoittelusta. Toisaalta Aristoteleen tieteellinen realismi ja Platonin idealismi eroavat periaatteellisesti kuin yö ja päivä toisistaan myös muilla ajattelun osa-alueilla. Niidenkin osalta saattaa toki löytyä samankaltaisia ajatuskulkuja. Kuitenkaan usein se, että ajattelee *samankaltaisesti*, ei tarkoita että välttämättä ajattelee *samalla tavalla*.

Joka tapauksessa mitä tulee Aristoteleen käsityksiin hyvästä ihmiselämästä, niin sen voidaan katsoa lähtevän enemmän yhteiskunnan näkökulmasta kuin yksilön näkökulmasta. Toisaalta, kun ottaa huomioon, että Aristoteles oli pikemminkin tieteellinen realisti kuin voimakkaita ihanteita luova idealisti, tämä ei liene lainkaan yllättävää. Tai kuten Ball (1972, 534) asian ilmaisee: Siinä missä Platon oli ensimmäinen yhteiskuntafilosofi, Aristoteles oli ensimmäinen yhteiskuntatieteilijä. Näin ollen siinä missä Platon korostaa voimakkaasta hyveellisten yksilöiden kehitystä, Aristoteles näkee hyveellisten yksilöiden kehityksen osana yhteiskuntaa. Platon ja Aristoteles siis käytännössä kulkevat täysin päinvastaisia teitä kysymyksessä yksilön arvomaailman kehityksessä.

Mutta kumpaa tietä tulisi sitten kulkea? Tulisiko meidän tavoitella korkeita ihanteita vai yrittää parantaa olemassa olevaa? Vai pitäisikö hylätä tai valita molemmat? Mielestäni ehkä kompromissi näiden kahden suuren filosofin välillä on paikallaan. *Platon*, joka todennäköisesti Sokrateen kuolemasta järkyttyneenä ryhtyi inhoamaan perinteistä politiikkaa, omisti

loppuelämänsä perinteisen politiikan mustamaalaamiselle sielun kolmijakoon liittyvän eettisen teoriansa avulla. Hän ei kuitenkaan liene saavuttanut merkittäviä poliittisia muutoksia omana aikanaan ja on näin ollen todennäköisesti onnistunut lähinnä vieraannuttamaan itsensä oman aikansa politiikastaan sekä toisaalta katkeroitumaan politiikan epäoikeudenmukaisuudesta. Toisaalta *Aristoteles*, joka voimakkaasti realistisen asenteensa vuoksi meni ehkä liian syvälle perinteiseen yhteiskuntapolitiikkaan, ei hänkään saanut välttämättä mitään radikaalisti uutta aikaiseksi, vaan tyytyi lähinnä vain havainnoimaan sitä mikä oli jo olemassa ja miten tätä olemassa olevaa saisi mahdollisesti parannettua. Aristoteles siis ajatteli tässä suhteessa nähdäkseni hyvin pitkälti vanhan sananlaskun mukaisesti: Jos se toimii, miksi korjata sitä?

Jos siis Platon ja Aristoteles olisivat pyrkineet yhdistämään näkökulmansa keskinäisen kiistelensä sijaan, he olisivat voineet luoda jotakin mullistavaa ihmisen ja yhteiskunnan eettisen kehityksen kannalta. Mitä tulee ihmisen arvomaailmaan ja sen kehittämiseen, uskon, ettei enää voida ajatella joko-tai vaan olisi parempi ajatella sekä-että. Tässä tapauksessa se tarkoittaa sitä, että tarvitaan sekä voimakkaita ideaaleja että realistista maltillisuutta. Ideaaleja siksi, että ilman ideaaleja ihmiseltä mielestäni puuttuu se todellinen motivaatio, jota hän tarvitsee saavuttaakseen jotakin todella merkityksellistä elämässään. Toisaalta maltillisuutta tarvitaan siksi, että asiat eivät välttämättä useinkaan tapahdu käden käänteessä, vaan vaativat usein pitkäjänteistä työtä – olipa sitten kyse oman itsensä tai yhteiskunnan kehityksestä (tai opinnäytetyön kirjoittamisesta). Kuten Aristoteles itse asian ilmaisee (EN1.10.1100b23-25): ”Sattuma vaikuttaa moniin asioihin, suuriin ja pieniin. Ihmisen elämään ei kuitenkaan vaikuta paljonkaan se, jos hänellä on hyvää tai huonoa onnea”.

3.2. Nietzsche

3.2.1. Yleistä

Lienee vaikeaa löytää länsimaisen filosofian historiasta nimiä, joka olisi yhtä voimakkaasti paneutunut ihmisen arvomaailman kehittymisen teemaan kuin Friedrich Nietzsche. Toki häntäkin ennen on ollut merkittäviä arvofilosofeja. Useimmat näistä arvofilosofeista ovat kuitenkin edistäneet lähinnä moraalista reformaatiota (engl. moral reform). Siinä luodaan tietynlaisten moraalisten periaatteiden normisto, jonka jälkeen perustellaan, miksi juuri tämän normiston mukaan toimiminen luo ihmisten keskuuteen paremman arvomaailman (Parsons, 1974, 57). Ongelmana tällaisessa reformaation pohjalta tapahtuvassa arvomuutoksessa on

tietysti se, että peräkkäisissä reformaatioissa käytännössä korvataan yhden moraalisen normiston pohjalle rakennettu arvomalli toisella, erilaiseen moraalinnormistoon perustuvalla arvomallilla. Käytännössä siis yksi moraalissäännöstö korvataan toisella moraalissäännöstöllä. Tämän vuoksi tarvitaan ns. moraalista vallankumousta (engl. moral revolution), jossa luomaan konkreettisesti uudenlaisia arvoja ilman yhtenäistä normistoa (Parsons, 1974, 57). Nietzsche, omalla tavallaan, on Parsonsin (1974, 57) mielestä hyvä esimerkki moraalisen vallankumouksen edustajasta.

Nietzsche ei toki ollut välttämättä ainut moraalinen vallankumouksellinen, mutta nähdäkseni hän lienee lähes ainoa vallankumouksellinen, joka on jättänyt jälkeensä jotain kirjallista¹². Toki Platon tai vaikkapa Marx voidaan omalla tavallaan nähdä moraalisisina vallankumouksellisina. Toisaalta kuitenkin, jos ryhdytään katsomaan tarkemmin Platonin tai Marxin arvoajattelua, niin ne voidaan helposti jäljittää joihinkin perusajatuksiin: Platonilla hänen teoriaansa ihmiselun rakenteesta ja Marxilla puolestaan historian dialektis-materialistiseen kehitykseen, jonka lopullisena päämääränä on kommunistinen yhteiskuntamalli. Näin ollen Marx ja Platon omalla tavallaan voidaan määritellä moraaliseksi reformisteiksi, sillä he perustavat ajatuksensa ihmisen ja yhteiskunnan arvojen kehityksestä tiettyihin perusajatuksiin ja moraalisiin periaatteisiin, luoden näin oman moraalisen normistonsa.

Nietzsche ei sen sijaan luo mitään normistoa. Hän luo puoliiksi tahallaan joukon teoksia, joissa ei ensi katsomalta ole mitään järkeä, koska niistä ei voida luoda yhtenäistä kuvaa nietzscheläisestä ajattelusta. Toisaalta kuitenkin, kun katsotaan pintaa syvemmälle, voidaan Nietzschen ajattelussa mielestäni nähdä pyrkimys luoda itsenäisesti ajattelevia yksilöitä, luoda tosia, moraalisia vallankumouksellisia.

Voidaan siis sanoa, että pohjimmiltaan Nietzschen (arvo)filosofian tarkoitusperät ovat kahtalaiset: Toisaalta katkaista totaalisesti yhteytemme vanhaan ja toisaalta rakentaa uutta tulevaisuutta, vapauttaa meidät tarpeesta rakentaa erilaisia teorioita (Magnus & Higgins, 1996, 3). Sillä mihin muuhun teorit perustuvat kuin menneisyyteen? Onko yhtäkään sellaista teoriaa luotu, joka ei perustuisi jo olemassa olevaan tietoon?

¹² Vrt. esim. Sokrates, Jeesus, Buddha, Laotse ja Kungfutse. Heistä kukaan ei koskaan tiettävästi *itse* tallentanut ajatuksiaan kirjalliseen muotoon, silti nähdäkseni heistä jokainen täyttää moraalisen vallankumouksellisen määritelmän kriteerit

3.2.2. Varhainen Nietzsche, etiikka ja Platon

Millainen oli Nietzschen suhde etiikkaan? Entä miten Nietzsche suhtautui Platoniin ajattelijana ja eettisenä filosofina? Vastaus näihin molempiin kysymyksiin liittyy Nietzschen tulkinnanvaraisuuteen filosofisena ajattelijana. Nietzsche oli nimittäin nähdäkseni hyvin tulkinnanvarainen ajattelijana jopa filosofiksi! Mutta kuinka Nietzschen jopa filosofian piirissä poikkeuksellinen tulkinnanvaraisuus vaikuttaa hänen näkemyksiinsä eettisistä arvoista ja Platonista? Vastaus tähän kysymykseen on nähdäkseni yhtä lyhyt ja suora kuin Nietzschen filosofiakin: Nietzsche halusi tarkoituksella olla mahdollisimman tulkinnanvarainen ja ehkä jopa ristiriitainen filosofinen ajattelijana, jottei pääsisi syntymään vakiintunutta käsitystä nietzscheläisestä filosofiasta. Nietzschen omin sanoin (Antikristus, 2001)¹³:

”Tämä kirja on tarkoitettu harvimmille. Tuskin yksikään sen lukijoista on vielä syntynyt. Ne ovat niitä, jotka ymmärtävät Zarathustrani. Kuinka saisin sekoittaa itseäni sellaisiin, jotka jo tänään saavat kuulijoita? Vasta ylihuomenna on minun aikani. Muutamat syntyvät isän kuoltua.” ja edelleen ”Ne ehdot joilla minua ymmärretään, ymmärretään välttämättömästi.”

Yleisellä tasolla tarkasteltuna Platonin, etiikan tai minkä tahansa muun aiheen suhteen Nietzsche ei yritä millään tavalla miellyttää lukijaansa. Pikemminkin lukijan tulee pyrkiä ymmärtämään Nietzscheä kuin Nietzschen lukijaa. Tässä juuri onkin mielestäni Nietzschen filosofian koko paradoksi, sillä avain hänen filosofiansa ymmärtämiseen on nähdäkseni se, ettei edes yritä ymmärtää sitä.

Yleensäkin Nietzschen ajatukset ovat hyvin usein mahdollisimman ristiriitaisia ja epämiellyttäviä, sillä niiden tarkoituksena on herättää lukija mukavuuden olotilasta. Tästä huolimatta tai sen lisäksi Nietzschekin oli omat, varsin selkeät näkemyksensä kaikista niistä aiheista, joita hän käsitteli. Näihin aiheisiin kuuluivat myös eettiset arvot ja Platon. Tämän osion aikana pyrin valottamaan Nietzschen käsityksiä näistä aiheista.

Mutta mistä alkaa näiden näkemyksien purkaminen? Miten ja mistä pitäisi Nietzschen omalaatuisen tuotannon joukosta lähteä etsimään vastauksia siihen, mitä hän ajatteli Platonista

¹³ Katkelmat on otettu Antikristuksen alkulauseesta

ja eettisistä arvoista? Tähän itse asiassa myös yllä oleva lainaus Nietzschen Antikristuksesta antaa vastauksen: Avain Nietzschen filosofian ymmärtämiseen on hänen Zarathustrassaan. Näin ollen tässä osiossa tutkitaan Nietzschen suhdetta eettisiin arvoihin ja Platoniin kolmessa vaiheessa: Teokset ennen Zarathustraa, itse Zarathustra ja teokset Zarathustran jälkeen.

Zarathustraa edeltävistä teoksista voidaan yleisesti sanoa, että niissä Nietzschen filosofinen ajattelu ei ollut vielä kovin merkittävässä määrin muotoutunut. Silti ne ovat omalla tavallaan tärkeitä teoksia Nietzschen filosofiassa, sillä jo näissä teoksissa Nietzsche hahmottelee filosofiaansa, vaikkei olekaan vielä löytänyt omaa filosofista tyyliään. *Tragedian synnyssä* esimerkiksi esitellään kaksi tärkeää periaatetta, jotka vaikuttivat Nietzschen mielestä antiikin Kreikan yhteiskunnassa, nimittäin apolloninen ja dionyysinen. Näistä edellinen edusti järjestystä, staattista kauneutta ja selkeitä rajoja, kun taas dionyysinen edusti vimmaa liiallisuutta ja rajojen murtumista. Nämä olivat Nietzschen mukaan kaksi periaatetta, jotka vaikuttivat antiikin Kreikassa. Kumpikaan niistä ei ollut kuitenkaan toistaan parempi, vaan molempia tarvittiin tasapainon säilyttämiseksi (Magnus & Higgins, 1996, 22.) Tässä voidaan mielestäni nähdä jonkinlainen yhteys Platoniin, tarkemmin sanottuna Platonin ajatukseen, että harmonian saavuttaminen ja ylläpitäminen ovat tärkeitä kaikilla elämän osa-alueilla. Toisaalta *Tragedian synnyssä* Nietzsche myös ilmaisee ensimmäistä kertaa arvostuksensa Sokratesta kohtaan (Magnus & Higgins, 1996, 23).

Yleisesti Nietzschen varhaiskauden teokset, joita *Tragedian synny* lisäksi ovat *Epäajanmukaisia teoksia* sekä muutama muu kriittinen essee, olivat kuitenkin tyyllisesti vielä, kuten sanottua, varsin epänietzschemäisiä. Lisäksi, vaikka niissä onkin jo hieman näkyvissä Nietzschen arvostus Antiikin Kreikan ajattelua kohtaan ja toisaalta myös hieman hänen eettisiä näkemyksiään, ne ovat vielä kaikki yleisesti ottaen epätyypillisiä Nietzschen teoksia myös siinä mielessä, että ne olivat pohdintoja enemmän yhteiskunnallisesta kuin yksilöllisestä näkökulmasta (Magnus & Higgins, 1996, 21-31.)

3.2.3. Zarathustra

3.2.3.1. Zarathustran matka ja yli-ihminen

Kuten edellä on todettu, peräti itsensä Nietzschen ilmaisemana, niin kaikki oleellinen Nietzschen ajattelusta löytyy hänen pääteoksestaan *Näin puhui Zarathustra* (tästä eteenpäin

nimellä Zarathustra). Mutta mitä tämä teos meille sitten oikein kertoo Nietzschen ajattelusta ja arvonäkemyksistä? Entä millainen suhde näillä näkemyksillä on Platonin ajatteluun ja etiikkaan?

Se mitä voidaan mielestäni yleisesti sanoa Nietzschen Zarathustrasta on, että hän tai se on hyvin profetiaallinen. Tämä voidaan todeta jo hyvin varhaisessa vaiheessa (Zarathustra, 2009, 11): ”Kun Zarathustra tuli lähimpään kaupunkiin, joka sijaitsee metsien rajalla, hän näki siellä paljon kansaa torille kokoontuneena; sillä oli luvattu, että nähtäisiin nuorallatanssija. Ja Zarathustra puhui kansalle näin: *Minä opetan teille yli-ihmisen*. Ihminen on jotain, mikä pitää voittaa. Mitä olette te tehneet hänet voittaaksenne?” Zarathustra on tullut opettamaan ihmisille opetuksiaan ja viisauttaan yli-ihmisestä, joka on voittanut ihmisyytensä. Tätä Zarathustra pitää selvästi tärkeänä teemana, profetiaallisen näkemyksensä helmenä. Tässä kohdin Zarathustra samalla kuitenkin selvästi eroaa alkuperäisestä esikuvastaan, Spenta Zarathustrasta. Alkuperäinen Zarathustra nimittäin opetti hyvin klassisen Jumala-Paholainen asetelman mukaan: Tämän opetuksen mukaan on olemassa Viisauden Herra eli Ahura Mazda ja Pahan Herra, Ahriman (Koivula, S., 2007a, 25). Nietzschen Zarathustra sen sijaan ei voi tai ei edes halua opettaa tällä tavoin, sillä Nietzschen Zarathustralle Jumala on kuollut (Zarathustra, 2009, 10).

Nietzschen Zarathustralle siis on selvästikin tärkeää opettaa kuulijoilleen yli-ihminen. Mutta mitä sitten on yli-ihminen, millaiset ovat hänen arvonsa ja onko yli-ihmisessä havaittavissa vaikutteita Platonin filosofiasta? *Ensinnäkin*, mitä tulee Zarathustran suhteesta Platoniin, niin myös tämä asia on selvästi havaittavissa heti alusta. Tarkemmin sanottuna Zarathustran vetäytyminen vuoristoon, hänen astumisensa auringon eteen ja vähitellen laskeutuminen vuoristosta kohti metsää ja viimein ihmisten pariin – tässä tarinassa voidaan nähdä selvä analogia Platoniin luolavertaukseen (Zarathustra, 2009, 7-10; Magnus & Higgins, 1996, 38.)

Toinen merkittävä seikka, minkä Rosen huomaa, on se, että Nietzschen filosofiassa on havaittavissa tietynlaista samankaltaisuutta suhteessa Platonin ajatteluun. Platonin tavoin nimittäin myös Nietzsche katsoi tärkeäksi filosofin tehtävän yksilön tietoisuuden muutoksessa, eräänlaisena profeettana, joka herättelee ihmisiä unesta. Tämä on Rosenin mielestä yhteistä Platonille ja Nietzschen profeetalle Zarathustralle: Filosofikuninkaan tavoin Zarathustran tavoitteena ja tehtävänä on herätellä ihmisiä unesta, jossa he eivät tiedä olevansa. Toisaalta Rosenin mukaan Nietzsche eroaa Platonista kuitenkin siinä suhteessa, että Nietzsche hylkäsi

Platonin ajatuksen ideamaailman olemassaolosta (Rosen, 2004, xiv.) Nietzsche ei kuitenkaan täysin hylännyt luolavertausta, mutta muokkasi sitä kuitenkin merkittävästi. Nietzsche teki Platonin hierarkkisesta teoriasta enemmän jatkuvan kehityksen prosessin, muistamisen ja unohtamisen prosessin (Rosen, 2004, 16.)

Platonilla ja Nietzscheillä on siis ainakin tietyllä tasolla selvä yhteys toisiinsa. Mutta entäpä mitä sitten on yli-ihminen, jota Zarathustra haluaa torille saapuneille ihmisille opettaa? Yli-ihminen on jotakin, joka on voittanut ihmisen (Zarathustra, 2009, 11). Kyseessä on täysin uudenlainen ihminen, mutta toisaalta yli-ihmiseksi ei kuitenkaan kehitytä evoluutioprosessin kautta, vaan itse aktiivisesti kehittymällä sellaiseksi (Rosen, 2004, 39). Mutta miksi sitten yli-ihmiseksi ei voi kehittyä evoluution avulla? Miksi yli-ihmiseksi kehittyminen edellyttää aktiivista itsensä kehittämisen prosessia? Tämä johtunee pohjimmiltaan siitä, että evolutiivinen prosessi on (ainakin Nietzscheille, kirj. huom.) historiallinen ja ajallinen prosessi. Yli-ihmisen kehitys ei siis voi tapahtua evoluution avulla. Yli-ihminen on yliajallinen ihminen, häntä ei ajallisuus juuri rajoita. Tämä tärkeä seikka Nietzscheen Zarathustrasta on Rosenin mukaan todettavissa erityisesti Zarathustran matkasta historiallis-uskonnollisten profeettojen metsän läpi (Rosen, 2004, 34-38). Tämä historiallisuuden voittamisen merkittävä seikka tulee esille Rosenin mielestä myös toisessa kohdin jossa Nietzscheen Zarathustran mukaan ”Ihminen on nuora, eläimen ja yli-ihmisen välille jännitetty, - nuora kuilun yllä” (Zarathustra, 2009, 14). Mutta millä perusteella tämä Zarathustran ajatus sitten Rosenin mielestä viittaa historiallisuuden voittamiseen? Rosenin vastaus tähän kysymykseen on se, että ihminen nuorana kuilun yllä viittaa hänen mielestään siirtymää postmodernista, viimeisimmästä tunnetusta (ja meneillään olevasta, kirj. huom.) historiallisesta aikakaudesta kohti tuntematonta (Rosen, 2004, 40).

Yli-ihmisen siis tulee ylittää ajallisuus ja vapautua siitä. Tässä on kuitenkin seuraava ongelma, jota myös Platon pohti: Kuinka ajallisuudessa ja historiallisessa kehityksessä kiinni oleva ihminen voi vapautua niistä? Toisaalta, miksi ihmisen pitäisi ylipäätään vapautua ajallisuudesta? Nietzsche on myös selvästi törmännyt tähän ongelmaan kohdassa, jossa ihmiset kuultuaan Zarathustran puhetta jonkin aikaa alkavat kyllästyä siihen, vaatien nauraen ja pilkaten häntä näyttämään nuoralla tanssijan (Zarathustra, 2009, 14). Rosen ei osaa antaa vastausta näihin kysymyksiin. Itse vastaisin, että jos ihminen ei itse halua aloittaa tätä vapautumisen prosessia, niin silloin mitään ei ole tehtävissä. Toisaalta vahva motivaatiokaan ei tee tätä vapautumisen prosessia helpommaksi. Sillä jos ja kun ihminen onnistuu vapautumaan

ajallisuuden ja sen luomien totunnaisuuksien vankilasta, saattaa hänelle käydä kuten Platonin filosofikuninkaalle tai Nietzschen Zarathustralle: hänelle nauretaan ja häntä pilkataan. Toisaalta, ehkäpä tällainen vapautunut yli-ihminen kykenee kestämään tuon pilkan, koska hän ymmärtää mistä se johtuu?

Välttämättä historiallisuudesta ja ajallisuudesta vapautumisen tielle ei siis kannata lähteä. Se on nimittäin vaikea ja epämiellyttävä tie, eikä siitä ole elämässä välttämättä mitään hyötyä. Jos kuitenkin lähtee tälle vapautumisen tielle, niin takaisin ei voi kääntyä, vaikka haluaisikin. Sillä vaikka haluaisikin kääntyä takaisin, ei sitä voi enää käytännössä tehdä. Näin on siksi koska tälle tielle lähdettyään ihminen oppii tietämään ja oivaltamaan asioita, jotka tekevät paluun takaisin vanhaan käytännössä mahdottomaksi. Jos kuitenkin jaksaa kulkea perille saakka, odottaa lopussa palkinto: Oleminen ja tuleminen joksikin enemmän kuin mitä on.

3.2.3.2. Yli-ihmisen tie

Zarathustra on siis tähän mennessä laskeutunut vuorilta kaupunkiin ja tehnyt tällä tavoin vertauskuvallisen platonisen matkan muotojen maailmasta luolan perukoille. Kaupunkiin saavuttuaan Zarathustra ryhtyy opettamaan torilla kuulijoille yli-ihmistä, inhimillisyyden rajoista vapautumisen oppia. Nuo rajoittuneisuuden maailmassa, platonisen luolan perukoilla elävät ihmiset eivät kuitenkaan halua kuunnella häntä.

Zarathustran profetiaallinen tehtävä näyttää siis päättyvän heti alkuunsa. Tästä huolimatta hän jatkaa tehtäväänsä. Niille, jotka eivät ole kuin kaupungin ihmiset, niille jotka haluavat tietää enemmän Zarathustra jatkaa opetustaan kuinka tulla yli-ihmiseksi. Hän kertoo, kuinka vapautumisen tiellä, tullakseen yli-ihmiseksi, on käytävä läpi kolme vaihetta: On tultava ensin kameliksi, sitten leijonaksi ja lopulta lapseksi (Zarathustra, 2009, 29). Mutta miksi nämä vaiheet ovat tärkeitä yli-ihmiseksi kehittymisen tiellä? *Ensinnäkin*, mitä tulee kameliin niin se edustaa oikeastaan ihmistä, joka on tiukasti kiinni ajassa ja historiallisuudessa, ihmistä joka ottaa taakakseen historian opetusten toistamisen ja kantamisen taakan, sen kummemmin asiaa miettimättä (Rosen, 2004, 79-80). *Toiseksi*, leijona edustaa eräänlaista hengen siirtymää, jossa ihminen pyrkii vähitellen vapautumaan ajan ja historiallisuuden ikeestä, tullen oman itsensä mestariksi (Rosen, 2004, 81). Toisaalta muutos itsessään näyttäisi tapahtuvan käytännössä autiomaassa (Rosen, 2004, 81).

Muutos kamelista leijonaksi, tunnistamisesta luopumisen muutos, on siis hyvin tuskallinen ja yksinäinen vaihe. Vertauksena voitaisiin nähdä vapautuminen jonkinlaisesta huumeriippuvaisuudesta: Ihminen on tottunut ajallisuudessa eläessään historiallisen tunnistamisen, oman elämänhistoriansa, mukavaan huumepehnykseen eikä halua herätä siitä. Olisi liian tuskallista huomata, että se mitä on luultu todellisuudeksi, onkin ollut vain ihmisen itse itselleen rakentama todellinen kuvitelma. Tullakseen leijonaksi tulee siis tunnustaa olevansa huumeriippuvainen, tunnustaa itselleen, että on elänyt mielensä luomassa todellisessa kuvitelmassa.

Jos siis viihtyy kuvitteellisen todellisuuden huumepehnyksessä, kannattaa pysyä kamelina. Muussa tapauksessa kannattaa ryhtyä tekemään asialle jotain eli pyrkiä leijonaksi. Jälkimmäisessä tapauksessa on valmistauduttava kestämaan irtautumisesta aiheutuva tuska ja vieroitusoireet. Leijonaksi ryhtyminen ei siis ole mukavaa, mutta voi toisaalta tietyn vaiheen jälkeen rikastuttaa ihmisen elämää huomattavasti.

On kuitenkin vielä viimeinen vaihe, muutos leijonasta lapseksi. Tämä vaihe on kaikista tärkein, koska vain lapsen tason saavuttanut ihminen kykenee luomaan uusia arvoja (Rosen, 2004, 82). Kameli ei luo uusia arvoja, koska se on sidoksissa historiaan ja leijona ei luo uusia arvoja, koska se on vain siirtymävaihe (Rosen, 2004, 82). Onko siis leijona nykyhetki ja lapsi tulevaisuus? Hyvinkin mahdollista, sillä lapsella ei ole Rosenin (2004, 83) mukaan lainkaan muistia ja siksi se/hän kykenee toimimaan spontaanisti. Lapsi on siis tulevaisuus, vielä muotoutumattomana ilmenevä mahdollisuus ilman historiaa. Leijona puolestaan on nykyisyys eli on siirtymähetki tulevaisuuden ja menneisyyden välillä. Niinpä leijonan vaiheessa voi myös tapahtua lipsumista menneisyyteen. Sillä välivaiheessa ihminen ei ole enää siellä mistä hän lähti muttei myöskään siellä mihin hän on pyrkimässä, Tällöin kääntyminen tulosuuntaan saattaa joskus tulla mieleen matkan aikana. Toisaalta, takaisin päin on yhtä pitkä kuin mitä on taivaltanut, joten miksi kääntyä takaisin?

Kamelista leijonaksi ja leijonasta lapseksi – tässäkö on yli-ihmiseksi kehittymisen tie käytännössä? Näin voitaneen sanoa. On kuitenkin vaikeaa saavuttaa tulevaisuuden lapsenomaisuus, sillä ensin tulee käydä läpi leijonan vaihe autiomaassa, siirtymähetki jolloin ihmisen on kamppailtava yksin saavuttaakseen lapsen tason, yli-ihmisyyden tason. Tämä nykyisyyden siirtymävaihe on kuvattavissa myös puuvertauksella, jossa ihminen on kuin puu,

joka tavoittelee taivaita, mutta jonka juuret ovat kuitenkin samaan aikaan syvällä maassa (Zarathustra, 2009, 52).

Nykyisyyden yksinäinen siirtymävaihe on siis vaikeaa, koska siinä ihminen on yksin kahden tulen välissä ja tässä tilanteessa hänen pitäisi käytännössä pelkästään oman tahdonvoimansa avulla kehittyä yli-ihmiseksi. Tämä tarkoittaa usein käytännössä myös sitä, että tätä tietä kulkeva ihminen ei kerää itselleen matkakumppaneita tai seuraajia. Näin on asianlaita myös Zarathustran kohdalla (Zarathustra, 2009, 97-104). Syy siihen, miksi yli-ihmiseksi pyrkivän tulee jättää seuraajansa on Nietzschen mukaan se, että seuraajat eivät koskaan kehity yli-ihmisen vertaisiksi mestareiksi, ihmisiksi, jotka osaavat ajatella kriittisesti ja itsenäisesti (Rosen, 2004, 134). Toisaalta Zarathustra/Nietzsche ei kuitenkaan täysin hylkää oppilaitaan, vaan lupaa tulla näiden luokse ja juhlia heidän kanssaan heti kun he ovat kehittyneet itsenäisiksi mestareiksi, hänen vertaisikseen (Zarathustra, 2009, 103; Rosen, 2004, 135). Zarathustra siis jättää menneisyyden ja kohtaamansa ihmiset taakseen valmistautuakseen nykyisyyden siirtymävaiheeseen autiomaan yksinäisyydessä, tärkeän välivaiheen ennen lapsen tasoa, yli-ihmiseksi pyrkivän lopullista päämäärää.

Mutta saavuttaako Zarathustra lopulta tavoitteensa? Kyllä ja ei. Hän nimittäin todella onnistuu kohtaamaan lapsen. Tapahtuu kuitenkin niin, että lapsi tulee Zarathustran eteen peilin kanssa – peilin josta, Zarathustraa tuijottaa paholainen Tämä paholainen, jonka Zarathustra näkee oman kuvajaisensa sijaan, edustaa hänen menneisyyttään ja siten myös hänen epäonnistumistaan. Näin ollen Zarathustra ymmärrettävästi järkyttyy pahasti nähdessään paholaisen kuvastimessa, sillä tämän, oman epäonnistumisensa, Zarathustra oli todennäköisesti viimeiseksi odottanut näkevänsä (Rosen, 2004, 136.)

Mutta mitä Zarathustra oikeastaan oletti näkevänsä kuvastimessa? Rosenin kommenteista päätellen ilmeisesti oman kuvansa. Mutta ehkä juuri siksi hän näkikin paholaisen. Sillä jos tulevaisuuden lapsella ei ole muistia, kuinka hän voisi nähdä kuvaansa peilistä? Zarathustran ei siis oikeastaan tulisi nähdä peilistä mitään. Jos peilistä kuitenkin jotain näkyisi, sen tulisi olla epäselvä kuvajainen. Sillä tulevaisuudella muistia, eikä se ole vielä tapahtunut, joten parhaimmillaankin se on vielä epäselvä. Peilistä näkyvän demonin tarkoitus on siis osoittaa Zarathustralle hänen ajattelussaan piilevä sisäinen valhe, joka Zarathustran tulee ylittää päästäkseen yli-ihmiseksi. Zarathustra ei kuitenkaan ilmeisesti ymmärrä tätä, vaan pelästyy pahanpäiväisesti ja katsoo opetuksensa olevan vaarassa (Rosen, 2004, 136).

Mutta kuinka sitten Zarathustra toipuu järkytyksestään, siitä, että hänen opetustensa toimivuus on vaarassa? Itse asiassa hän ei toivu tästä järkytyksestä. Rosenin (2004, 137) mukaan tämä johtuu siitä, että Zarathustra ei voi olla mestari vertaistensa joukossa. Koska jos hän on mestari vertaistensa joukossa, niin mihin he enää mestariaan tarvitsisivat? Tästä seuraa puolestaan Rosenin (2004, 137-138) mukaan se, että pysyäkseen mestarina Zarathustra joutuu elämään ikuisesti siinä dionyysisen kaaoksen hetkessä, jolloin hän hajottaa apollonisen suhteensa oppilaisiinsa. Itse olen tässä kuitenkin eri mieltä. Miksei mestari voisi nauttia vertaistensa mestarien seurasta? Eikö Zarathustra juuri aikaisemmin jättänyt oppilaansa juuri sen vuoksi, että seuraajista ei voinut Nietzschen mukaan koskaan kehittyä itsenäisiä mestareita? Zarathustralla olisi siis kaikki edellytykset päästä yli järkytyksestään, mikäli hän ymmärtäisi peilin demonin todellisen merkityksen. Mutta miksei Zarathustra sitten kykene toipumaan järkytyksestään? Ainoa selitys tähän on mielestäni se, ettei Zarathustra – eli Nietzsche – kykene uskomaan itseensä tarpeeksi. Tämä itseensä uskomisen puute on kuitenkin ymmärrettävää, sillä varsinkin nykyisyyden siirtymävaiheen yksinäisyyteen saattaa liittyä tuskaa siitä, kuinka toisinajattelijaa on usein aikalaisiaan edellä (Rosen, 2004, 100). Näin oli myös Nietzschen kohdalla: Nietzsche kärsi paljon siitä, että oli yksin ja eristyksissä aikalaistensa joukossa, koskaan kohtaamatta vertaistaan ajattelijaa Rosen (2004, 110).

Yleisesti ottaen on siis paljon helpompaa pitäytyä tutussa ja turvallisessa sekä olla niin kuin muutkin. Toisaalta, jos lähtee yli-ihmiseksi kehittymisen tielle ja mikäli itsellä on tarpeeksi tahdonvoimaa edetä loppuun saakka, niin ehkäpä perillä odottaa jotakin, joka auttaa kestämaan ihmisten pilkan ja vihamielisyyden sekä matkan aikana että varsinkin sen jälkeen? Ehkäpä. Nietzsche ei kuitenkaan itse päässyt koskaan tarpeeksi pitkälle, ollen näin tavallaan kuin Mooses, jolta Jumala kielsi pääsyn paratiisiin, koska Mooses ei uskonut tarpeeksi. Ehkäpä siis Nietzschekään ei ns. saavuttanut paratiisia, koska ei uskonut tarpeeksi? Ehkäpä. Toisaalta kuitenkin, vaikka ei kykenisi saavuttamaan paratiisia, niin mielestäni myöskään tavallisemmassa ihmiselämässä ei yleensä voida saavuttaa merkittäviä asioita ilman jonkinlaista kehityskipua.

3.2.3.3. Ikuisesta paluusta

Tämä osio on Rosenin (2004, 174) mukaan eräs tärkeimmistä, ellei peräti tärkein, *Zarathustran* osioista, koska tässä osiossa esitetään ikuisen paluun ajatus, eräs Nietzschen opin

keskeisimmistä käsitteistä. Mutta miksi ikuisen paluun ajatus on sitten niin tärkeä? Vastauksena tähän kysymykseen on ehkä hyvä ottaa esille ikuisen paluun ajatus Nietzschen itsensä kertomana (Zarathustra, 2009, 216): ”Eikö kaikista olevaisista sen, mikä *voi* kulkea, ole jo täytynyt kerran kulkea tämä tie? Eikö kaikista olevaisista sen, mikä *voi* tapahtua, ole täytynyt jo kerran tapahtua, olla tehty, olla mennyt ohitse?”

Toisin sanoen, ikuisen paluun idean mukaan kaikki mikä nyt tapahtuu, on jo tapahtunut aikaisemmin ja tulee tapahtumaan myös tulevaisuudessa samalla tavoin. Mutta miksi tämä sitten on niin tärkeä osa Nietzschen filosofiaa ja sen ymmärtämistä? *Ensinnäkin*, koska ikuisen paluun idea voidaan löyhästi liittää hindulaisuudessa ja buddhalaisuudessa ilmenevään jälleensyntymisen ajatukseen. Näin ollen ikuisen paluun idean voidaan katsoa löyhästi liittyvän itämaiseen filosofiaan. Rosen antaa meille kuitenkin myös *toisen syyn siihen*, miksi ikuisen paluun idea on niin tärkeä. Hänen mukaansa ikuisen paluun idean kautta Nietzsche haluaa sanoa, että loppujen lopuksi voimme elää vain itsemme kautta ja ymmärtää vain itseämme (Rosen, 2004, 175).

Tahtooko siis Rosen sanoa, että Nietzschen filosofia on pohjimmiltaan individualismia? Itse näkisin, ettei Rosen kuitenkaan tulkinnassaan pyri aivan tähän – tai jos pyrkii, niin siinä tapauksessa Rosen on mielestäni ymmärtänyt Nietzschen täysin väärin. Itse käsittäisin nimittäin tämän toisen ikuisen paluun idean tavoitteen seuraavasti: Nykyisyyden siirtymävaihe, leijonan vaihe, vietetään yksin autiomaassa. Autiomaahan ei tule kuitenkaan jäädä, sillä sinne jäämisen seurauksena on yksinäisyys. Ihminen ei kuitenkaan välttämättä pääse tästä siirtymävaiheesta yli omin avuin, ellei hänen tahdonvoimansa ole todella merkittävän suuri. Tämä apu tulee päämäärältä eli lapselta. Hän tulee peilin kanssa, näyttäen meille ne omat demonimme, jotka meidän täytyy voittaa päästäksemme lopulliseen päämääräämme. Jos ihminen ei kykene näitä demoneitaan voittamaan, hän jää nykyisyyden siirtymävaiheeseen toistamaan ikuisen paluun prosessia, kunnes hän onnistuu kohtaamaan demoninsa ja saavuttamaan lapsen tason, muuttumaan tulevaisuudeksi eli yli-ihmiseksi.

Ikuinen paluu on siis eräänlainen kiirastuli, josta ei kuitenkaan voi vapautua anekaupalla. Ikuisen paluun idean tavoite ei siis ole täysin individualistinen, koska ollessaan tarpeeksi lähellä päämääränsä ja (uudelleen)työstäessään itseään ihminen on saanut tarvittavan avun ja vihjeet lopullisen päämääränsä, yli-ihmisyuden, saavuttamiseen. Jos siis individualismilla tarkoitetaan puhtaasti omillaan selviämistä alusta loppuun, ikuisen paluun idea ja siihen liittyvä

prosessi ei ole *puhtaan* individualistinen, mutta kylläkin *merkittävässä määrin* individualistinen.

Toisaalta yli-ihminenkin ei ole puhtaan individualistinen. Enemminkin yli-ihmisestä tulee käsittääkseni eräänlainen sosiaalinen yksilö: Hän ei ole enää riippuvainen muiden ihmisten seurasta, mutta ei myöskään yksinäinen. Ongelmana tässä viimeisessä siirtymävaiheessa on kuitenkin juuri ehkä se, että siinä tarvitaan apua. Eikä edes apu pelkästään lopullisen päämäärän takana olevilta voimilta välttämättä riitä. Sillä kuten Nietzsche'n esimerkki osoittaa, rajoittunut ihmismieli ei välttämättä kykene ymmärtämään näiden voimien välittämiä viestejä, vaan tarvitaan myös toisten ihmisten apua. Ehkäpä siis Nietzschekin olisi saavuttanut sen, mitä tavoitteli, jos hänellä olisi apunaan myös muita ihmisiä? Ehkäpä, mutta apua hän ei saanut, koska tuskin kukaan hänen aikalaisistaan kykeni todella ymmärtämään häntä.

Nähdäkseni on kuitenkin olemassa *kolmas mahdollisuus* sille, miksi ikuisen paluun idea on tärkeä. Tämä mahdollisuus liittyy Platoniin ja hänen ajatukseensa epityymisen ja tyymisen ihmisen välillä vallitsevasta ylitsepääsemättömästä kuilusta, joka johtuu epityymisen ihmisen perimmäisestä halusta tyydyttää lähinnä vain maallisia halujaan (Pietarinen, 1996, 155). Epityyminen ihminen ei Platonin mielestä ollut pohjimmiltaan kiinnostunut itsensä syvällisemmästä kehittämisestä, joten hänet tuli jättää toivottomana tapauksena oman onnensa nojaan. Paljon järkevämpää oli Platonin mielestä pyrkiä kehittämään epityymisestä ihmistyyppistä seuraavaa ihmistyyppiä, tyymistä ihmistä, joka jo lapsesta saakka pyrki kohti korkeampia arvoja ja syvällisempää ymmärrystä. Tämä Platonin ratkaisu jättää kuitenkin mielestäni avoimeksi sen, mistä tulevat ne ensimmäiset tyymiset ihmiset, jotka kasvattavat tulevat tyymisten ihmisten sukupolvet? Platonilla oli vastaus tähän kysymykseen varhaisessa filosofiassaan: Jokin voima sai jotkin epityymisistä ihmisistä kohoamaan tyymisen ihmisen tasolle. Tämä ratkaisu on kuitenkin ristiriidassa sen Platonin ajatuksen kanssa, että epityymiset ihmiset eivät voi kehittyä eteenpäin ymmärryksensä ja arvomaailmansa suhteen. Kuinka siis tämä ristiriita voidaan ratkaista? Tässä vaiheessa mielestäni Nietzsche'n ajatus ikuisesta paluusta tulee käyttökelpoiseksi. Ehkäpä elämän toistuminen tarpeeksi monta kertaa samanlaisena saa lopulta epityymisen ihmisen heräämään kuvitelmistaan ja aloittamaan taivalluksensa kehityksen ja vapautumisen polulla? Hyvinkin todennäköistä, sillä epityyminen ihminen on toisaalta vankina omassa ikuisessa halujen toteuttamisen kiertokulussaan (Ludwig, 2007, 209). Jos siis ihminen kykenisi havahtumaan elävänsä ikuisesti samaa kehää, liittyipä se sitten jo menneen tai totunnaisten halujen tyydyttämiseen, ehkäpä hänelle silloin voisi kehittyä

voimakas motivaatio pyrkiä kohti jotakin suurempaa, saada hänet aloittamaan kehityksen ja vapautumisen tien? Ehkäpä näin. Ihmisen täytynee kuitenkin ensin itse jollain tavoin herätä tajuamaan elämänsä totunnaisuus päästäkseen edes polun alkuun.

Ikuisen paluun idealla on kuitenkin, jo edellä mainittujen merkitysten lisäksi ehkä vielä yksi erityinen merkitys. Nietzschen *Zarathustra* nimittäin koostuu neljästä luvusta. Viimeisen luvun merkitys on kuitenkin yleisesti ottaen epäselvä, sillä kaikki *Zarathustran* ydinajatuksukset tulevat käytännössä esille jo kolmessa ensimmäisessä luvussa (Rosen, 2004, 207). Toisaalta neljännen luvun loogisuus on Rosenin mielestä ymmärrettävää, jos ajatellaan koko *Zarathustraa* ikuisen paluun idean valossa. Toisin sanoen on Rosenin mielestä kyse siitä, että ikuisen paluun idean tavoin Zarathustralla teoksena on alku mutta ei loppua (Rosen, 2004, 207.) Ehkäpä näin tosiaan on – siis että *Zarathustran* neljännen osan tarkoituksena on osoittaa, että tällä Nietzschen pääteoksella ei ole *teoksena* loppua.

Mutta miksi Nietzsche olisi kirjoittanut teoksen jolla ei loppua? Itse vastaisin tähän kysymykseen seuraavasti: *Zarathustraa* pidetään Nietzschen pääteoksena, eikä vähiten siksi, että myös Nietzsche itse katsoi sen olevan uransa pääteos. Tämän pääteokseen varsinaiseen tavoitteeseen kuuluu puolestaan vapautuminen inhimillisyydestä (lue: totunnaisuudesta, menneisyyden toistamisesta) eli tuleminen yli-ihmiseksi. Tähän vapautumisen prosessiin kuuluu puolestaan ikuisen paluun ajatus. Niinpä tämän päätelmäketjun tuloksena mielestäni päädytään varsin erikoiseen johtopäätökseen: *Avain vapautumiseen, yli-ihmiseksi tulemiseen, on lukea Nietzschen Zarathustra yhä uudestaan ja uudestaan, kunnes lukija kykenee tavoittamaan sen, mikä on mahdollisesti kätkettynä Zarathustraan, jotain mikä ylittää Zarathustran teoksena, mitä ikinä se sitten onkaan.* Tämä tietysti kuulostaa varsin uskomattomalta väitteeltä/ajatukselta, enkä ole itsekään varma, onko yli-ihmiseksi tulemistä mahdollista saavuttaa lukemalla Nietzschen *Zarathustraa*. Uskon kuitenkin, että Nietzschen alkuperäinen tarkoitus on hyvinkin saattanut olla tällainen, ottaen huomioon kuinka tärkeänä teoksena myös hän itse piti *Zarathustraansa*.

3.2.4. Myöhäinen Nietzsche, etiikka ja Platon

Mitä voidaan sanoa Nietzschen *Zarathustran* jälkeisestä etiikasta? Omasta mielestäni ainakin se, että se on ilmaisumuodoltaan hyvin voimakasta. Tässä mielessä Nietzsche eroaa merkittävästi Platonista. Sillä siinä missä Platon filosofia ajan myötä ns. yhteiskunnallistuu

(lue: lähestyy Aristotelesta), Nietzschen filosofia vain voimistuu ja muuttuu sitä kriittisemmäksi, mitä myöhemmästä teoksesta on kyse. Tietyllä tavalla siis voidaan mielestäni sanoa, että Nietzsche pysyi uskollisempana omalle filosofialleen: Hän ei pyrkinyt luomaan uskottavaa (yhteiskunnallista) filosofiaa, vaan jatkoi loppuaan kohti yhä voimakkaampana yli-ihmisen filosofiaansa – filosofiaa, joka pyrki vapauttamaan ihmisen itsensä toistamisen kehästä. Tavallaan myös Magnus & Higgins (1996, 45) ovat tästä yhtä mieltä todetessaan, että heti Zarathustran jälkeen ensimmäisessä mahdollisessa Nietzschen teoksessa - eli *Hyvän ja pahan tuolla puolen* – Nietzschen tavoitteet kirjoittajana muuttuivat oleellisesti.

Mutta millä tavoin em. muutos Nietzschen filosofian voimistumisessa Zarathustran jälkeen on havaittavissa? *Ensinnäkin*, Zarathustran jälkeen ensimmäisessä teoksessaan, *Hyvän ja pahan tuolla puolen*¹⁴ Nietzsche pyrkii ottamaan pesäeroa Platoniin jo heti esipuheessa: Nietzsche pyrkii osoittamaan kuinka ”platonismi Euroopassa ja Vedanta-oppi (eli hindulaisuus, kirj. huom.) Aasiassa edustavat dogmaattista filosofiaa, todellisen filosofian irvikuvaa” ja kuinka ”pahin, pitkällisin ja vaarallisoin kaikista erehdyksistä on ollut eräs dogmaatikon-erehdys, nimittäin Platonin keksimä puhdas ja hyvä henki sinänsä” ja kuinka platonismi on aiheuttanut myös moraalista turmelusta kristinuskon muodossa, koska ”kristinusko on platonismia kansaa varten” (HPTP, 2007).

Toisaalta, Nietzschen kritiikki platonismia kohtaan paljastuu myöhemmin enemminkin kritiikiksi Platonia kohtaan henkilönä (HPTP, 2007, 89): ”Platonin moraalissa on jotakin, mikä ei oikeastaan kuulu Platoniin, vaan löytyy hänen filosofiastaan, voisi sanoa Platonista huolimatta: nimittäin sokratismi, jota varten hän oli liian ylhäinen.”

Nietzsche siis inhoaa platonismia Platonin vuoksi, mutta arvostaa kuitenkin Sokratesta, joka oli, ainakin moraalisisessa mielessä, tärkeä esikuva platonismille. Tässä mielessä itse asiassa myös Platonin rinnastus kristinuskoonkin tulee ymmärrettävämmäksi. Sillä aivan samoin kuin Nietzsche kohdistaa voimakasta kritiikkiä kristinuskoa kohtaan, mutta arvostaa kuitenkin Jeesusta (Antikristus, 2001, 48), niin samoin myös Nietzsche kritisoi Platonia, mutta arvostaa Sokratesta. Tosin myöhemmin, kuten esimerkiksi *Epäjumalten hämärässä* (1995, 16)

¹⁴ Tästä eteenpäin tämä teos esiintyy lähdeviitteissä lyhenteenä HPTP

Nietzsche toisinaan arvostelee Platonin lisäksi myös Sokratesta. Pääosin Nietzsche kuitenkin käsittääkseni arvosti Sokratesta ajattelijana.

Teoksena *Hyvän ja pahan tuolla puolen* toi kuitenkin muutakin kuin muutoksen Nietzschen filosofian tavoitteissa ja tyyliässä. Se toi nimittäin myös pari uutta käsitettä, herramoraalin ja orjamoraalin (Magnus & Higgins, 1996, 47). Mutta mitä nämä kyseiset käsitteet oikein tarkoittavat? Herramoraali on ”määritelty niiden vallassa olevien toimesta, jotka määrittelevät itsensä hyväksi” ja jotka myös ”näkevät toiset ihmiset suhteessa omiin ominaisuuksiinsa” (Magnus & Higgins, 1996, 47). Orjamoraali on puolestaan sellainen moraalin muoto, jonka piirissä olevat ”kokevat olevansa sorrettuja” ja jotka miettivät jatkuvasti sitä kuinka ”ne jotka ovat vallassa mahdollisesti suhtautuvat heidän tekoihinsa” (Magnus & Higgins, 1996, 47). Voidaanko siis sanoa, että herramoraalin piirissä olevat ihmiset antavat käskyjä ja orjamoraalin piirissä olevat ihmiset puolestaan joko tottelevat käskyjä tai kärsivät rangaistuksen jos eivät tottele? Kyllä ja ei. Tällainen jaottelu voidaan toki tehdä sen pohjalta, miten herra- ja orjamoraali on edellä määritelty. Kyse ei kuitenkaan ole lopulta niinkään kahdesta erilaisesta moraalistandardista, vaan enemminkin kahdesta erilaisesta tavasta suhtautua arvoihin (Saarinen, 1999, 382). Herramoraalin tasolla oleva ihminen kykenee luomaan omat arvonsa, kun taas orjamoraalissa eläminen tarkoittaa käytännössä marttyyristä ja alistuvaa elämänsäasettämistä (Saarinen, 1999, 382-383).

Herra- ja orjamoraalin välisessä erossa on siis nähdäkseni käytännössä kyse siitä, otammeko itse vastuun omasta elämästämme ja pyrimme hallitsemaan sitä, vai annammeko vastuumme pois ulkoisille voimille ja annamme näiden voimien määrätä elämästämme?

Herra- ja orjamoraalin käsitteet myös nähdäkseni selittävät sen teoksen nimen, jossa ne esiintyvät eli *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Herramoraalin tasolla oleva ihminen on nimittäin hyvän ja pahan tuolla puolen, kyeten luomaan omat arvonsa. Hänen ei näin ollen enää tarvitse miettiä mikä on hyvää ja paha, vaan osaa luonnollisesti tehdä sen mikä on ns. oikein ja hyvää. Herramoraalin ihminen on siis käytännössä yli-ihminen (Saarinen, 1999, 378). Hieman kärjistetyksi sanottuna herramoraalin tasolla oleva ihminen siis tietyllä tavalla on arvofilosofia. Oikeastaan on kuitenkin enemmän kyse siitä, että herramoraalin ihminen ajattelee elämänarvoihin liittyviä kysymyksiä laaja-alaisemmin etiikan tasolla, kun taas orjamoraalin ihminen ajattelee enemmän moraalin tasolla käsin sitä, minkä sosiaalinen yhteisö on määrittänyt oikeaksi ja vääräksi. Erossa herra- ja orjamoraalin välillä ei siis ole kyse siitä

kumpi niistä on parempi moraalin muoto. Enemminkin on kyse siitä, haluaako elää normatiivisessa arvomaailmassa (orjamoraali) vai luoko itse omat arvonsa (herramoraali). Omat arvonsa luova ihminen voi toki toimia myös normatiivisessa arvomaailmassa, mutta päinvastainen tilanne tuskin onnistuu.

3.2.5. Nietzschen filosofian tavoitteet ja merkitys

Nietzsche oli ja on edelleen omalla tavallaan eräs länsimaisen filosofian historian eriskummallisimpia tapauksia. Tämän vuoksi onkin mielestäni hyvä näin lopuksi kysyä, mikä oli hänen filosofisen ajattelunsa perimmäinen tarkoitus? Vastaus tähän kysymykseen riippunee siitä, kuka hänen filosofiaansa tulkitsee. Nietzsche on nimittäin filosofina samalla sekä hyvin yksinkertainen että hyvin vaikeaselkoinen. Hänen ajattelussaan on oma logiikkansa, joka liittyy pohjimmiltaan ihmisen vapauttamiseen omalta itseltään eli oman inhimillisyytensä kahleista. Sitä tapaa, jolla Nietzsche usein ilmaisee tämän logiikkansa, on kuitenkin varsin vaikeaa analysoida. Tämän asian toteaa myös Behler todetessaan, että Nietzschen filosofinen tyyli on ollut syynä siihen, miksi Nietzscheen liittyvä tutkimus on edennyt pääasiassa hitaasti ja nihkeästi (Behler, 1996, 307).

Toisaalta Nietzschen omintakeinen ja haasteellinen tyyli on myös johtanut hänen filosofiansa tahalliseen tai tahattomaan väärinymmärrykseen, eikä pelkästään tutkijoiden vaan myös historiallisten väärinkäytösten (lue: Nietzschen hyödyntäminen natsiaatteessa) ja toisaalta Nietzschen filosofian tietynlaisen epämiellyttävyyden vuoksi. Tosin Nietzschen filosofisella epämiellyttävyydellä oli tarkoituksensa. Sen avulla hän halusi karsia lukijoistaan ne, jotka halusivat lukea mukavaa ja helposti ymmärrettävää filosofiaa eli sellaista filosofiaa, jossa ei tarvitse ylettömästi pinnistellä ymmärtääkseen filosofin ajattelua.

Nietzschen filosofialla siis on olemassa selkeä tavoitteensa ja logiikkansa. Mutta mikä tämä tavoite tai logiikka sitten oikein on? Se on pyrkiä auttamaan ihmistä tulemaan enemmän ihmiseksi. Tarkemmin sanottuna on kyse Nietzschen pyrkimyksestä vapauttaa ihminen apollonisesta lain ja järjestyksen historiasta, jossa ihminen on osittain siksi, että haluaa olla niissä ja osittain siksi, koska on jo tottunut tähän apolloniseen historiaan. Nietzsche haluaa kuitenkin vapauttaa ihmisen tästä oman historiansa toistamisesta, koska näennäisestä apollonisuudestaan eli järjestyksellisyydestään huolimatta se on kuitenkin hyvin dionyysinen eli kaoottinen.

Mutta miten meidän sitten tulisi Nietzschen mukaan vapautua tästä historiamme toistamisen kehästä? Ymmärtääkseni lähtökohta tälle vapautumiselle on se, että kykenemme tunnistamaan ja tunnustamaan uusien ajatuksiemme, tunteidemme ja toimintojemme olevan todellisuudessa vanhan toisintoa. Vasta tämän tajuttuamme voimme todella alkaa saavuttaa jotain uutta. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä, sillä tämä oivalluksen vaihe on itsessään todella kaoottinen, joten meidän tulee kyetä ja siirtymään tarpeeksi määrätietoisesti seuraavaan vaiheeseen, tai muutoin on vaarana vajota takaisin menneisyyden näennäiseen järjestykseen. Tämä ei ole välttämättä helppoa, mutta se on kuitenkin oleellista, jos haluaa saavuttaa lopullisen ja todellisen vapautumisen historian toistamisen kahleista.

Mutta kuinka tämä vapautumisen prosessi liittyy eettisiin arvoihin ja niiden kehittymiseen? Tässä vaiheessa tulee mielestäni esille Platonin vaikutus Nietzschen filosofiaan, olkoonkin että Nietzsche myöhemmin ankarasti kritisoi Platonia ja hänen filosofiasta ajatteluaan. Mielestäni heillä molemmilla on nimittäin eettisessä ajattelussaan hyvin samankaltaiset tavoitteet: Platonin teoriassa ihmisen on tärkeää kehittyä filosofikuninkaaksi ja vapautua siitä itse aiheutetusta materiaalistien halujen kurjuuden kehästä. Nietzschen filosofiassa puolestaan ihmisen saavuttaessa vapautumisen itsensä toistamisen kehästä eli tullessaan yli-ihmiseksi hän ei enää aiheuta itselleen (tai) toisilleen vahinkoa. Ihminen on yli-ihmiseksi tullessaan vapautunut hyvän ja pahan kehästä, tullut viisaaksi ja kykenee ymmärtämään maailmaa paljon laajemmin kuin itsensä toistamisen kehässä rämpivä ihminen. Molemmissa tapauksissa ihminen on kyennyt saavuttamaan sellaisen ymmärryksen tason, jossa hän kykenee ymmärtämään itseään, toisia ihmisiä ja maailmaa niin laajasti, ettei hänen tarvitse juurikaan miettiä sitä, tekeekö hän oikein ja väärin. Tämä ei tee hänestä kuitenkaan mitenkään parempaa suhteessa toisiin ihmisiin, vaan ainoastaan ymmärtäväisemmän.

3.3. Freud

3.3.1. Hieman psykoanalyttisestä teoriasta

3.3.1.1. Freud & Platon sekä klassinen psykoanalyttinen tarkastelunäkökulma

Platon, Aristoteles ja Nietzsche – kaikilla heillä on ollut omalla tavallaan selkeä näkemys ihmisen arvomaailmaan kehittämistä parempaan suuntaan. Tässä mielessä seuraava analyysini kohde, psykoanalyttinen teoria, ehkä poikkeaa hieman edellä mainituista

filosofeista. Mutta miksi ja miten nämä psykoanalyysin poikkeamat em. filosofeista sitten ilmenevät? Näitä kysymyksiä tullaan pohtimaan tässä psykoanalyysin etiikkaa käsittelevässä osiossa. Lisäksi pyrin valottamaan tarkemmin psykoanalyysin eettistä ulottuvuutta buddhalaisuuden avulla. Se, miksi aion tarkastella psykoanalyysin eettistä ulottuvuutta myös buddhalaisuuden kautta, selviää sen jälkeen kun olen ensin käsitellyt psykoanalyysin eettisen kehityksen teorian omalaatuisuutta suhteessa aiemmin mainittuihin filosofeihin.

Miksi ja miten psykoanalyttinen teoria siis eroaa tähän mennessä esitetyistä eettisistä teorioista? Eräs merkittävimmistä eroista lienee se, että psykoanalyttinen teoria on tieteellisen psykologian teoria. Näin ollen se on yleisesti ottaen paljon systemaattisempi (Aristotelesta ehkä lukuun ottamatta) teoria kuin aiemmin esitetyt näkemykset. Toisaalta yhteistä edellisten ajattelijoiden kanssa on se, että psykoanalyttisellä teoriallakin on oma ajatusmaailmansa, oma systeeminsä ja omat kehyksensä joista käsin se tarkastelee maailmaa. Mutta millainen sitten on psykoanalyttisen teorian filosofia/maailmankuva? *Ensinnäkin*, mikäli asiaa tarkastellaan klassisen psykoanalyysin osalta, niin voidaan todeta että käsitteenä maailmankuva osuu todennäköisesti lähemmäksi totuutta. Klassisen psykoanalyysin kehittäjä Sigmund Freud nimittäin arvosti hyvin vähän intuitiota ja filosofiaa (Freud, 1993, 116, 124). Toisaalta hän taas arvosti hyvin paljon biologiaa (Freud, 1993, 117). Freud oli myös hyvin tieteellinen ajattelija ja tämä näkyy mm. siten, että psykoanalyysin teoriassa eteen tulevia ongelmia pyritään käsittelemään tieteellisen objektiivisesti. Näin ollen siis esimerkiksi Freudin oppilaan Jungin myöhemmin kehittämää käsitettä arkkityyppien maailma, vaikkakin se on käsitteenä sinänsä mielenkiintoinen, ei juurikaan käytetä klassisen psykoanalyysin piirissä, koska arkkityyppien maailma käsitteenä on järkipärisen ja objektiivisen tieteellisen ajattelutavan ulkopuolella, eikä näin ollen kuulu ainakaan klassisen psykoanalyysin peruskäsitteisiin.

3.3.1.2. Psykoanalyysin peruskäsitteistä ja maailmankuvasta

Freudin tyyli tarkastella erilaisia teemoja ja aihepiirejä on hyvin tieteellisen eksakti. Tarkemmin sanottuna Freudin psykoanalyttinen teoria edustaa ajatusmaailmaltaan hyvin vahvasti tieteellistä realismia. Ennen kuin kuitenkin ryhdymme tekemään tarkempaa analyysiä siitä, mitä Freudin psykoanalyysi ja myöhempi psykoanalyysi mahdollisesti ovat tai eivät ole, on mielestäni hyvä ottaa esille joitakin psykoanalyysin peruskäsitteitä. Tämä on mielestäni oleellista siksi, että voisimme helpommin hahmottaa psykoanalyttistä maailmankuvaa, sen tapaa hahmottaa ja jaotella asioita.

Ensimmäinen, ehkäpä myös tärkein seikka, on psykoanalyttisen teorian perusolettamus, joka on psyyken jakaminen tietoiseen ja tiedostamattomaan. Näistä kahdesta tiedostamaton kuitenkin jakautuu edelleen esitietoiseen ja tiedostamattomaan. Näistä edellinen on lähempänä tiedostettua, koska se on ns. latenttia tiedostamatonta aineistoa, joka ei siis vielä ole tullut tietoisuuteen. Puhtaasti tiedostamaton aines on puolestaan sellaista, joka on torjuttua eikä ”itsessään ja ilman muuta voi tulla tietoiseksi”. Tietoiseen kuuluvat puolestaan ulkoa tulevat aistihavainnot sekä sisäiset tunteet ja tuntemukset (Freud, 1993, 124-126, 130.) Tässä vaiheessa meillä on siis kolme käsitettä: *Tietoinen*, *tiedostamaton* ja *esitietoinen*. Näistä käsitteistä tosin viimeiseksi mainittu sisältyy tiedostamattomaan, joten Freud jättää tässä vaiheessa teoriaansa sen huomiotta. Toki hän myöntää esitietoisella olevan merkitystä eräänlaisena välittäjänä, tuotaessa tiedostamattomassa olevaa torjuttua tietoisuuteen. Kuitenkin kokonaisteoriassaan Freud jättää tässä vaiheessa, psykoanalyttisen teorian ensimmäisen perusolettamuksen nojalla, esitietoisesta huomiotta. Hän alkaa nimittää tiedostamatonta käsitteellä ”se” (myöhemmin tätä minän osaa kutsutaan kansainvälisessä käytössä sen latinankielisellä vastineella id) ja liittää tietoisesta pääasiassa käsitteeseen *minä*. Tosin Freudin alkuperäisen näkemyksen mukaan ”minä ei ole jyrkästi idistä erotettu, vaan minän alempi osa yhtyy sen kanssa” (Freud, 1993, 132-135.)

Freudin teoriassa on kuitenkin vielä kolmas päätaso, jota hän kutsuu *minäihanteeksi* tai *yliminäksi*. Tämä taso syntyy minästä, ollen tavallaan sen sisällä. Toisaalta minäihanne/yliminä ei kuitenkaan ole kovin kiinteässä suhteessa pääasiassa minään liittyvään tietoisuuteen (Freud, 1993, 138.) Samoin kuin siis esitietoinen on sisäänrakennettuna tiedostamattomaan ja syntyy tästä tiedostamattomasta, niin myös yliminä syntyy minästä. Esitietoisesta ja tiedostamattomasta suhteesta poiketen yliminä on kuitenkin ilmeisesti suhteellisen itsenäinen kokonaisuus suhteessa minään.

Mutta mitä tämä yliminä sitten oikeastaan on? Toisaalta se on moraalinvartija, joka valvoo, etteivät tiedostamattomassa sijaitsevat torjutut halut ja muistot pääse hallitsemaan ja ylikuormittamaan tietoisesta minää. Toisaalta, minäihanteen muodossa, se on jotain, jota kohti pyrimme. Freudille tämä ”jotain” merkitsee ennen kaikkea suhdetta vanhempiimme, suhdetta ”korkeampiin olentoihin, jotka pieninä lapsina tunsimme, joita ihailimme ja pelkäsimme ja jotka myöhemmin omaksuimme itseemme” (Freud, 1993, 145.) Ymmärtääkseni minäihanne tai yliminä voidaan siis selittää seuraavasti: Se on samaan aikaan eettinen ihanne, johon pyrimme

sekä moraalinen kontrolloija, joka pitää meidät kurissa. Lapsena tämä kontrolloija ja eettinen ihanne välittyy meihin ulkoisesti vanhempiemme kautta, kun taas vähitellen aikuistuessamme sulautamme tämän vanhempiemme kautta suodattuneen ihanteen ja moraalinvirtijan sisäisesti itsemme. Tällä tavoin siis yliminästä/minäihanteesta tulee tietoisuutemme suhteessa oleva, mutta kuitenkin siitä itsenäinen ihanne ja ylimmäinen toiminnanvalvoja.

3.3.2. Freud ja Platon: Arvot, tietoisuus ja rakkaus

Edellä perehdyttiin Freudin psykoanalyttisen teorian keskeisimpiin rakenteisiin. Näiden rakenteiden ymmärtäminen on tärkeää pääasiassa kahdesta syystä: Toisaalta siksi, että voitaisiin tarkastella sitä, millaiselta Platonin teoria vaikuttaa freudilaisesta näkökulmasta katsottuna sekä toisaalta siksi, että voitaisiin tarkastella sitä, millä tavoin Freud ja Platon suhtautuvat yksilön arvomaailman kehitykseen eli millaisia yhteneväisyyksiä tai eroja heillä on koskien yksilön etiikkaa.

3.3.2.1. Platon freudilaisesta näkökulmasta tarkasteltuna

Mitä tulee ensimmäiseen kysymykseen Freudin suhteesta Platoniin, voitaneen puhua eräänlaisesta kaksiteräisestä miekasta. Toisaalta sekä Freudin että Platonin teorioissa on havaittavissa kaksi yhteistä teemaa, nimittäin *rakkaus* ja *tietoisuus*. Toisaalta kuitenkin se, *miten* he käsittelevät näitä kahta teemaa vaikuttaa oleellisesti erilaiselta: Platonin ajattelussa rakkaus ja tietoisuus, sekä myös eettiset arvot (ja ylipäänsä kaikki) teemoina liittyvät hyvin läheisesti toisiinsa. Sen sijaan Freudilla tieteellisempänä teoreetikkona nämä em. teemat ovat jo huomattavasti eriytyneempiä: Esimerkiksi rakkaus keskittyy Freudilla pitkälti seksuaalisuuden ympärille ja tietoisuus puolestaan persoonallisuuden/persoonan eri tasojen ympärille (Santas, 1988, 2-3.) Platonilla ja Freudilla on siis joitakin yhteisiä teemoja, joita he teorioissaan käsittelevät. Kuitenkin heillä on erilainen tapa käsitellä näitä asioita. Mutta millä tavoin sitten Freud eroaa Platonista? Eräs hyvin merkittävä ero heidän välillään on mielestäni se, että Freud vahvasti tieteellisenä ihmisenä tuskin olisi antanut kovinkaan paljoa arvoa Platonin idealismille. Tämän päätelmän teen pääosin sen pohjalta, että Freud arvosti hyvin paljolti biologiaa, eksaktia luonnontiedettä (Freud, 1993, 117), muttei niinkään filosofiaa tai intuitiota (Freud, 1993, 116, 124). Toki Freud on saattanut kuitenkin saada jonkinlaista inspiraatiota Platonin näkemyksistä omaan psykoanalyttiseen teoriaansa (Santas, 1988, 2).

Yleisesti ottaen Freudin suhtautuminen Platonin näkemykseen sielun kolmijaosta on siis ollut hyvin skeptinen. Yksi merkittävä syy tähän on edellä mainittu Freudin vahva suuntautuminen tieteelliseen ja erityisesti luonnontieteelliseen ajatteluun. Käytännössä tämä näkyy mm. siten, että Freudin klassinen psykoanalyttinen teoria on Kotkavirran (2009, 295) mukaan ”ristiriidassa sellaisten filosofian etiikkaan kuuluvien teorioiden kanssa, jotka olettavat ihmisen eettisen ja moraalisen arvostelukyvyn liittyvän johonkin yliluonnolliseen tai muutoin tieteellisen selityskyvyn tavoittamattomissa olevaan kykyyn”. Platonin käsitys järjestä, joka on yhteydessä muuttumattomaan ja täydelliseen muotojen maailmaan, olettaa selvästikin jonkinlaisen yliluonnollisen tekijän ihmisen arvomaailmaa säätelevänä tekijänä. Näin ollen tämä kyseinen Platonin näkemys muotojen maailmasta on käytännössä ristiriidassa Freudin näkemysten kanssa.

Oletukset ihmisen arvomaailmaa säätelevistä yliluonnollisista tekijöistä eivät siis kuulu psykoanalyttisen teorian piiriin, tai eivät ainakaan Freudin näkemyksen mukaan. Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita, että käsitykset yliluonnollisista arvoihin vaikuttavista tekijöistä olisivat sinänsä täysin merkityksettömiä klassisessa psykoanalyttisessä teoriassa. Niillä voi nimittäin olla hyvinkin paljon merkitystä käytännön psykoanalyttisessä työssä, joka ”on kiinnostunut eettisistä ja moraalisisista kysymyksistä yksilön psyykkisen hyvinvoinnin kannalta” (Kotkavirta, 2009, 294-295). Nykyisen psykoanalyttisen teorian piirissä ei siis välttämättä pidetä yliluonnollisia ja tieteellisen maailmankuvan ulottumattomissa olevia asioita pahoina, koska ne voivat hyvinkin olla olennainen osa käytännössä tapahtuvaa psykoanalyttistä terapiatyötä. Enemminkin on kyse siitä, että psykoanalyysin piirissä ei ole tarkoitus sinänsä ottaa kantaa yliluonnollisiin tekijöihin sen enempää kuin muihinkaan (analysoitavan) eettisiin tai moraalisiin pohdiskeluihin (Kotkavirta, 2009, 288-289).

Onko Freudin psykoanalyttinen teoria siis parempi kuin Platonin sielunteoria? Mielestäni näin ei voida sanoa, sillä kyse ei ole nähdäkseni siitä kumpi teoria on parempi. Molemmilla on omat vahvuutensa ja heikkoutensa. Platonin teoria, ainakin omasta mielestäni, sopii sellaiselle ihmiselle, joka on valmis omistautumaan joidenkin ideaalien tavoittelulle. Freudin teorian keskeisimpänä arvona ja ohjaavana periaatteena on puolestaan ehdoton pyrkimys totuudellisuuteen (Kotkavirta, 2009, 286). Freudin teorian tarkoituksena on siis nähdäkseni pyrkiä objektiiviseen, mutta vuorovaikutteiseen ja ihmisläheiseen prosessin kautta auttaa yksilöä löytämään totuus itsestään, mitä ikinä tämä totuus sitten onkaan. Toki Platoninkin teoriassa voidaan nähdä pyrkimys löytää totuus itsestä, mutta toisin kuin Freudin teoriassa, Platonin

teoriassa yksilön saavutettua ideaalin ihmisen tason hänen ei enää tarvitse juurikaan kehittyä. Lisäksi Platonin ideaalinen teoria on melko hierarkkisesti järjestetty, niin että seuraavaksi ylempi osa on aina merkityksellisempi ja tärkeämpi. Toisaalta äärimmäisellä tavalla tulkittuna Freudin teoria voidaan käsittääkseni nähdä päättymättömänä prosessina, jossa ihminen pyrkii purkamaan niitä persoonassaan ilmeneviä ongelmakimppuja, jotka estävät häntä olemasta täysipainoisesti sitä mitä hän kokee olevansa tai haluavansa olla. Lisäksi Freudin teoriassa erityisesti yliminän synty ja kehittyminen on jokseenkin hämärää: Se syntyy ja kehittyy minästä ollen kuitenkin itsenäinen suhteessa minään (Freud, 1993, 138). Toisaalta yliminä taas syntyy vanhempien kautta, siirtyen myöhemmin osaksi minärakennetta (Freud, 1993, 145)

Freudin ja Platonin teorioissa on siis molemmissa selkeästi omat hyvät ja huonot puolensa, jotka on hyvä tiedostaa. Kumpikaan teoria ei siis ole toistaan parempi ja toisaalta niiden molempien tavoite on nähdäkseni pohjimmiltaan sama, nimittäin ihmisen pyrkimys kohti suurempaa itseymmärrystä. Itse asiassa omasta mielestäni olisi jopa mahdollista sovittaa nämä kaksi teoriaa yhteen. Tällöin yhdistettäisiin psykoanalyttisen teorian pyrkimys totuudellisuuteen ja toisaalta Platonin sieluteorian ideaalinen kehityspolku toisiinsa. Tämä olisi itse asiassa käsittääkseni jopa mahdollista, mikäli Freudin minä/Ego olisi aktiivinen osa yksilön psyykerakennetta, eikä pelkästään passiivinen Idin ja yliminän välisen kilpailun temmellyskenttä. Itse uskon, että asiaa jo näin lähestytäänkin nykyisen psykoanalyysin piirissä. Onhan psykoanalyttinen näkemys kuitenkin kehittynyt Freudin ajoista. Samoin uskon asian olevan myös nykyajan filosofiassa mitä tulee Platonin sieluteoriaan.

Kaikkeen kaikkiaan mielestäni voidaan siis sanoa, että Freudin suhde Platoniin on varmasti ollut hyvin samanlainen kuin Platonin kuuluisimman oppilaan, Aristoteleen, suhde oppisäänsä: Vaikkakin Freud on sinänsä saattanut arvostaa Platonin ajatuksia ideatasolla, ei hän kuitenkaan ole pitänyt niitä realistisina ja kovinkaan käyttökelpoisina. Kuitenkin, kun otetaan huomioon tulkinnat psykoanalyttisesta teoriasta ja Platonin sieluteoriasta nykymuodoissaan, olisi jonkinlainen synteesi näiden kahden teorian välillä nähdäkseni mahdollinen.

3.3.2.2. Freud, Platon ja eettinen ihminen

Edellä pohdittiin yleisesti sitä miten Platonin sieluteoria olisi nähtävissä freudilaisen psykoanalyysin näkökulmasta käsin. Samoin tarkasteltiin yleisesti joitakin näiden kahden

teorian yhtäläisyyksiä ja eroja pääosin freudilaisesta näkökulmasta nähtynä. Tämän pohdinnan lopputulos oli seuraavanlainen:

Yhteisinä päätekijöinä sekä Freudin että Platonin teorioissa voitaneen mielestäni pitää tietoisuuden kehitystä sekä tämän tietoisuuden jakoa kolmeen osaan: Freudilla idiin, minään ja yliminään, Platonilla epityymiseen, tyymiseen ja järkevään sielunosaan. Merkittävänä *eroavaisuutena* voidaan puolestaan mielestäni pitää sitä, miten ja minkä varaan he tämän kolmijaon rakentavat. Platonilla sielun kolmijako viittaa konkreetteihin ihmistyyppeihin, eräänlaisiin ns. henkisen evoluution tyyppiesimerkkeihin. Freud puolestaan painottaa yksilön sisällä tapahtuvaa kehitystä kolmen tietoisuuden osan välillä tapahtuvien jännitteiden kautta. Ero Platonin ja Freudin välillä on siis nähdäkseni varsin merkittävä: Siinä missä Platon tarkastelee tietoisuuden kehitystä eräänlaisena *henkisen evoluution prosessina*, Freud ottaa jokseenkin konkreettisemmän ja välittömämmän lähtökohdan tietoisuuden kehityksen teorialleen, nimittäin *persoonan*. Toisaalta kuitenkin yhteistä Platonille ja Freudille on se, että he molemmat pyrkivät ihmisen itseoivalluksen kehittämiseen. Ehkäpä siis jonkinlaista synteesiä näiden kahden teorian välille olisi mahdollista löytää?

Mutta entäpä kuinka sitten nämä eroavaisuudet Freudin ja Platonin ajattelussa vaikuttavat heidän näkemyksiinsä eettisistä arvoista ja vielä tarkemmin sanottuna yksilön etiikkaan liittyvistä arvoista? Ainakin omasta mielestäni erittäin merkittävästi. Sillä huolimatta tietyistä teoreettisista yhtäläisyyksistä Platonin ja Freudin näkemykset eettisestä yksilöstä etenevät käsittääkseni käytännössä lähes päinvastaiseen suuntaan. Platonilla oli omat, varsin selkeät ja toisaalta myös hyvin ehdottomat näkemykset siitä, kuinka jokainen hänen arvoteoriansa ihmistyyppin edustaja (epityyminen, tyyminen ja järkävä/filosofikuningas) oli pysyvästi sidottu luonteeseensa ja sen mukaan joko kykenevä tai kykenemätön kehittämään arvomaailmaansa. Freudin näkökulmasta katsottuna tällainen ihmisten tyypittelyyn liittyvä arvoteoria todennäköisesti kuitenkin näyttäytyisi turhan fatalistisena ja ehdottomana. Sillä vaikka Platonin teoriassa em. kolmeen ihmistyyppiin sisältyy ihmiselle kolme tärkeää ulottuvuutta eli ajattelu, tunteet sekä konkreettiset tarpeet ja halut, niin ne ovat Platonilla kuitenkin tyypittyneet konkreettisiksi yhteiskuntaluokiksi, joista ainakaan alimmalla ei ole mitään mahdollisuutta kehittyä (Rieff, 1957, 171).

Platonin sielun kolmijakoon perustuva arvoteoria siis toiminee ainakin jollain tasolla puhuttaessa sielun osista yksilön tasolla. Yhteiskunnallisella tasolla tämä Platonin teoria ei

kuitenkaan välttämättä olisi kovinkaan toimiva ainakaan siinä muodossa, miten hän sen alun perin näki. Freud onnistui välttämään ainakin tämän Platonin virheen siirtäessään teorian ihmisen arvomaailman kehityksestä pääosin persoonan tasolle, sisäiseksi persoonalliseksi kehitykseksi, jossa erityisesti yliminä toimii merkittävänä ihmisen arvomaailman kehityksen ohjaajana (Freud, 1993, 145).

Freud siis katsoi, että eettinen kehitys tapahtui pääosin jokaisen yksilön sisällä. Hän siis uskoi, toisin kuin Platon, ettei yhteiskunnalla välttämättä ollut kovinkaan suurta merkitystä yksilön arvomaailman syntymisessä ja kehityksessä (Deigh, 1996, 66). Ei Freud toki totaalisesti kieltänyt yhteiskunnan ja muun sosiaalisen ympäristön vaikutusta yksilön arvomaailman kehittymisessä. Freudin teorian pääpaino oli kuitenkin yksilön sisäisessä kehityksessä ja näin ollen sosiaalis-yhteiskunnallinen näkökulma oli hyvin pitkälti sivujuonne hänen teoriassaan.

Freud erosi Platonista kuitenkin myös toisessa hyvin merkittävässä suhteessa, nimittäin siinä, että hän erotti järjen ja eettisyyden toisistaan – järjen ihmisen minään ja eettisyyden ihmisen yliminä (Rieff, 1957, 173). Tämä ajatus saattaa tosin ensi alkuun kuulostaa melko oudolta Minä Freudin teoriassa vaikuttaa nimittäin melko passiiviselta tekijältä, joka on jatkuvasti idin ja yliminän vaikutusten ohjailtavana. Mutta entäpä jos minä olisikin itsenäinen, aktiivinen tekijä tässä Freudin teoriassa? Mikäli näin olisi, voitaisiin minä mielestäni nähdä eräänlaisena tuomarina, joka joutuu arvioimaan yliminän ja idin argumenttien vakuuttavuutta. Siten, oikeuden tuomarin tavoin, joutuessaan työskentelemään mielen oikeudenistunnossa liian usein syyttäjänä toimivan yliminän ja puolustajana toimivan idin välillä, minä ahdistuu. Tästä minän ahdistumisesta puolestaan seuraa vähitellen loppuun palaminen, jolloin minän työkyky oleellisesti heikkenee ja ehkäpä jopa loppuu kokonaan. Tällöin on hyvinkin mahdollista, mikäli yliminä ja id yhä jatkavat peliään, että minä romahtaa, jolloin mielen oikeussali on lopulta kokonaan ilman tuomaria. Tämä puolestaan käsittäkseni tarkoittaisi käytännössä sitä, että yliminä ja id ottaisivat minän paikan ja jatkaisivat kiistelyään, ottaen minän kokonaan hallintaansa. Mutta kuinka sitten tällainen voitaisiin välttää? Nähdäkseni ainoa tie ulos tästä synkästä uhkakuvasta on kuten Kotkavirta (2009, 288) asian ilmaisee, yksilön psyykkisen autonomian vahvistaminen: Minä täytyy saada niin vahvaksi, että se pystyy tarvittaessa heiluttamaan tuomarin nuijaa ja jopa uhkaamaan oikeuden halventamisen syytteillä, mikäli yliminä ja id yrittävät liian paljon häiritä mielen oikeuden istuntoa.

Mutta mitä tekemistä kaikella edellä mainitulla on Platonin ja ennen kaikkea psykoanalyttisen teorian etiikan kanssa? Pohjimmiltaan edellä olevan pohdinnan ydinpyrkimyksenä lienee se, mitä Kotkavirta (2009, 290) tästä asiasta sanoo eli pyrkiä hahmottamaan sitä, miten erilainen ihmiskäsitys selittää ne eroavaisuudet, jotka vallitsevat filosofisen etiikan (jonka edustaja Platon on, kirj. huom.) ja psykoanalyttisen teorian välillä. Tarkemmin sanottuna on kyse siitä, että psykoanalyttinen teoria on, ainakin sellaisena kuin Freud sen alun perin näki, hyvin tieteellinen, siinä missä Platonin teoria omalla tavallaan pyrki kohti valaistumista. Tässä mielessä näkemys Platonin ja Freudin välillä näyttäisi olevan vastakkainen. Toisaalta Platon ja Freud vaikuttaisivat lähtevän eri suuntaan myös sen suhteen, mihin ihmisen pitäisi pyrkiä: Platon korostaa voimakkaasti järjen ja arvojen välistä synteisiä (Kotkavirta, 2009, 296), samalla kun hän käytännössä demonisoi maallisten halujen tavoittelun. Freudin teorian pohjimmallisena tavoitteena sen sijaan on niiden tukahdutettujen, idissä sijaitsevien halujen käsittely, joita erityisesti yliminän ankaran moralisoiva puoli yrittää tukahduttaa (Kotkavirta, 2009, 293). Tässä mielessä Freudin teoria vaikuttaisi suhteessa Platoniin näkemyksiin hyvin hedonistiselta pyrkiessään korostamaan ihmistä vapautumaan turhista syyllisyyden tunnoista ja etsimään suurinta mielihyvää. Tällaisessa muodossa Freudin teorian ongelma on kuitenkin, kuten Kotkavirta (2009, 299) huomauttaa, että se johtaa egoismiin eli siihen että yksilö tavoittelee ennen kaikkea omaa hyvänsä.

Kehottaako Freudin psykoanalyttinen teoria siis etsimään aina suurinta yksilöllistä nautintoa? Näin voisi helposti luulla vaikkapa sillä perusteella, että Freudin teorian keskeisimpiin käsitteisiin kuuluu mielihyväperiaate, joka tarkoittaa käytännössä sitä, että yksilöä motivoi aina se, mikä tuottaa suurinta mielihyvää. Kotkavirran (2009, 299-300) mielestä on kuitenkin virheellistä ajatella, että psykoanalyttisen teorian tavoitteena olisi sinänsä ohjata ihmistä etsimään pidäkkeettömiä nautintoja. Kotkavirran (2009, 300) mukaan psykoanalyttisen teorian eettisenä ideaalina ei siis ole ”nautinnon maksimoiminen tai vapauttaminen”, vaan pikemminkin sen ”sitominen rikkaaseen itsetoteutukseen rakkaudessa ja työssä”. Freud ei siis tarkoita mielihyväperiaatteellaan sitä, että ihmiselämän tärkeimpänä tavoitteena tulisi olla jokaisen halun ja impulssin perässä juokseminen. Pikemminkin mielihyväperiaate vaikuttaisi viittaavan siihen, siten kuin asian itse ymmärrän, että meidän tulisi pyrkiä kohti sitä, mikä kiinnostaa ja motivoi meitä, koska sitä kautta voimme tulla enemmän sellaisiksi kuin mitä haluamme olla. Tietysti nyt joku saattaisi esittää kysymyksen, että entäpä jos jotakuta kiinnostaisi ja motivoisi esimerkiksi varastaminen. Tähän kysymykseen voisi mielestäni vastata kysymyksellä: Auttaako varastaminen tätä yksilöä todella tulemaan siksi, mitä hän

haluaa olla? Vapauttaako se hänet toteuttamaan itseään laaja-alaisella ja rikkaalla tavalla omassa elämässään, vai ovatko motiivit tälle varastamiselle ennemminkin kansalaistottelemattomuus, raha, jännitys, kateus, viha jne.?

Perimmäinen ero Freudin ja Platonin välillä vaikuttaisi siis olevan se, että Platonin mielestä ihmisen tulisi kehittää itseään kohti täydellisyyttä, kohti jumalallista järkeä, joka tietää kaiken tietämisen arvoisen, myös sen, mikä on oikein ja mikä väärin. Freud puolestaan tähtää elämän ikäiseen prosessiin, jossa ihminen, pääasiassa ilman sen kummempia yliluonnollisia tekijöitä, pyrkii tulemaan enemmän siksi, mitä hän todella haluaa olla. Molemmat ovat tässä yhtä mieltä siitä, että tavoittaakseen jumalallisen järjen tai tullakseen todelliseksi itsekseen ihminen tarvitsee jonkinlaisen ideaalin, joka ohjaa häntä kohti tätä tavoitetta.

Merkittävänä erona Platonin ja Freudin välillä vaikuttaisi myös olevan ero idealismin ja realismin välillä: Melko pettyneenä idealistina Platon päätyi siirtämään tämän ideaalinsa konkreettiin ihmistyyppiin, jonka tuli hallita koko yhteiskuntaa viisaasti mutta samalla lujasti. Realistisempana ihmisenä Freud puolestaan oli sitä mieltä, että ihmistä sisäisesti ohjaava yliminä on pitkälti se tekijä, joka vastaa tämän ihmisen eettisestä kehityksestä. Ilmeisesti siis peruskysymys koskien Freudin ja Platonin näkemyseroja on se, onko kannattavampaa olla realisti vai idealisti. Itse olen sitä mieltä, että vastaus tähän kysymykseen riippuu siitä, mihin vastaaja pyrkii: Idealisti pettyy helpommin kuin realisti. Nähdäkseni kuitenkin myös idealistia tarvitaan, koska hän tuo käsittäökseni usein rohkeammin ja nopeammin esiin ne ideat, joihin realisti myöhemmin mahdollisesti tukeutuu. Toisaalta ehkäpä psykoanalyttisellä teoriallakin olisi mahdollisuuksia myös jonkinasteiseen idealismiin? Tällainen ajatus saattaisi olla ainakin periaatteessa mahdollista, sillä ainakin Kotkavirran (2009, 295) mukaan naturalistisista, luonnontieteellisistä lähtökohdistaan huolimatta ei psykoanalyttisessä näkökulmassa voida kuitenkaan sivuuttaa yksilöllisten kokemusten tasoa.

Platonin idealistinen teoria, tai ainakin hänen näkemyksensä sielun kolmijaosta, olisi siis mielestäni ainakin periaatteessa mahdollista yhdistää psykoanalyysin pyrkimykseen auttaa yksilöä löytämään todellisen itsensä eli sen, miksi hän todella haluaa tulla. Itse asiassa jossain mielessä psykoanalyttinen teoria on tätä jo nyt: Monet Freudin jälkeiset psykoanalyysin keskeiset teoreetikot ovat suhtautuneet avoimemmin filosofisen etiikan teorioihin ja toisaalta koska psykoanalyysin peruspyrkimys on olennaisesti sama kuin filosofian (Kotkavirta, 2009, 290, 287). Uskon siis, että nykyiselläänkin psykoanalyttinen teoria onnistuu *varsin hyvin*

tehtävässään auttaa yksilöä tavoittamaan sen ideaalin, joksi yksilö pyrkii tulemaan. Samalla uskon kuitenkin myös, että esimerkiksi filosofisen etiikan teorioiden (esim. Platonin teoria sielun rakenteesta) sisällyttäminen psykoanalyttiseen teoriaan, sopivalla tavalla sovellettuna, auttaisi psykoanalyttistä teoriaa toteuttamaan *paremmin* tehtäväänsä. Se voisi auttaa yksilöä todellisen itsensä löytämiseen eli kuten Kotkavirta (2009, 288) sanoo, vahvistamaan yksilön psyykkistä autonomiaa - ei ainoastaan oman (itsekkään) *mielihyvän* kokemiseksi vaan *hyvän mielen* kokemiseksi siitä, että on kyennyt toimimaan yhteisöissään epäitsekästi ja eettisesti arvostetulla tavalla – korkean eettisyyden ihmisenä.

3.3.3. Psykoanalyysi ja buddhismi

3.3.3.1. Freud ja Buddha – tiede vs. uskonto?

Edellä pohdittiin pääasiassa sitä, kuinka Platonin ja Freudin näkemykset mahdollisesti soveltuisivat yhteen. Näissä pohdinnoissa päädyttiin hyvin pitkälti siihen lopputulokseen, että vaikka Freud on saattanut ottaa joitain vaikutteita Platonin ajattelusta, niin käytännössä Platonin ja Freudin ajattelumaailmat olivat hyvin erilaisia. Toisaalta myös tultiin siihen johtopäätökseen, että nykyisen psykoanalyysin piirissä olisi ehkä mahdollista hyödyntää jossain määrin Platonin idealistista ajatusmaailmaa yksilön (eettisen) maailmankuvan kehityksessä.

Edellä esitettyjen psykoanalyttistä metodia koskevien huomioiden perusteella avautuu kuitenkin myös eräs toinen rinnastuskohde koskien psykoanalyttisen metodin eettistä ulottuvuutta, nimittäin buddhismi. Mutta miksi juuri buddhismi on tämä rinnastuskohde? Buddhismin ottamisen vertailukohdaksi perustelen seuraavilla seikoilla: *Ensinnäkin*, Freudin perinteisen psykoanalyttisen näkemyksen mukaan psykoanalyysi ”on ristiriidassa sellaisten filosofian etiikkaan kuuluvien teorioiden kanssa, jotka olettavat ihmisen eettisen ja moraalisen arvostelukyvyn liittyvän johonkin ylikuonnolliseen tai muutoin tieteellisen selityskyvyn tavoittamattomissa olevaan kykyyn” (Kotkavirta, 2009, 295). Samoin buddhalaisuudessa ”ei ole mitään sellaista projisoitua antropomorfista luojaa tai välittäjää (lue: Jumalaa/jumalaa, kirj. huom.), joka voisi vapauttaa ihmisen synneistään”, vaan pikemminkin ”yksin ihminen tekee syntiä ja yksin siitä vapautuu” (Tom Sun, 1924, 7).

Toiseksi, Kotkavirran mukaan varsinkin psykoanalyysi on (2009, 294-295) nykymuodossaan kiinnostunut kaikista sellaisista eettisistä ja moraalisisista kysymyksistä, jotka edistävät yksilön psyykkistä hyvinvointia. Tämä tavoite pyritään sekä psykoanalyysin että buddhalaisuuden osalta saavuttamaan vähentämällä yksilön kärsimystä (Young Eisendrath, 2003). Tässä mielessä buddhalaisuuden ja psykoanalyysin tavoitteet ovat yhtäläisiä: Buddhalaisuuden perimmäinen tavoite on ihmisen kärsimyksen ja siitä vapautumisen korostaminen (Hyry & Pitkänen, 2004, 336-337), joka tapahtuu noudattamalla buddhalaisuuden opetuksia (Koivula S., 2007a, 26-28). Psykoanalyysin tavoite on puolestaan ”tuoda tiedostamattomassa olevaa torjuttua tietoisuuteen” (Freud, 1993, 132-135) psykoanalyyttisen prosessin avulla ja siten auttaa ihmistä vapautumaan ahdistuksen kohteistaan.

Toisaalta yhtäläistä buddhalaisuuden ja psykoanalyysin suhteen on myös se, ettei ihminen välttämättä tarvitse vapautukseen yliluonnollista tekijää. Päinvastoin sekä buddhalaisuudessa (Tom Sun, 1924, 7) että psykoanalyysissä (Kotkavirta, 2009, 295) korostetaan sitä, että yliluonnollisten tekijöiden mukaan ottaminen on vähintäänkin tarpeetonta.

Psykoanalyysi ja buddhalaisuus siis vaikuttaisivat olevan käytännössä hyvin samoilla linjoilla, mitä tulee niiden perimmäisiin tavoitteisiin – vai ovatko sittenkään? Eivät aivan. Niiden välillä on nimittäin olemassa eräs aivan perustavanlaatuinen ero. Psykoanalyyttisen prosessin tavoitteena, siten kuin Freud asian aikanaan ilmaisi, on ”muuttaa neuroottinen kurjuus tavalliseksi arkipäivän kurjuudeksi” (Rubin, 1998, 201). Freudin psykoanalyyttisen teorian alkuperäisenä tarkoituksena oli siis käytännön psykoterapian avulla muuttaa vakava ahdistustila tavallisen arkipäiväiseksi huoliksi. Psykoanalyyttinen prosessi siis ”auttaa ihmistä vapautumaan vakavasta ahdistuksesta”, mutta samalla sen mukaan kuitenkin ”tietty määrä kärsimystä on tarpeen ihmisen perusolemiselle” (Rubin, 1998, 201). Buddhismissa sen sijaan pyritään täydelliseen vapautumiseen kärsimyksestä eli saavuttamaan valaistuminen (Rubin, 1998, 201). Tästä valaistumisen temasta kuitenkin hieman lisää tuonnempana.

Voidaanko sanoa, että buddhismen ja psykoanalyysin välillä vallitsee pohjimmiltaan kahtiajako tieteen ja uskonnon välillä? Itse en näe suurempia ristiriitoja psykoanalyyttisen prosessin ja buddhismen välillä, koska ne pyrkivät pohjimmiltaan samaan tavoitteeseen. Tämä yhteinen tavoite on pyrkiä vapauttamaan ihminen niistä haitallisista ehdollistumista, joita ulkoinen sosiaalinen ympäristö on häneen ohjelmoinut. Erona buddhismen ja psykoanalyysin välillä on vain se, mihin asti tätä vapautumisen prosessia viedään. Psykoanalyysi pyrkii vapauttamaan

ihmisen näistä haitallisista ehdollistumista siihen pisteeseen saakka, että hän voi olla tyytyväinen elämäänsä. Buddhismin tavoite eli valaistuminen puolestaan tarkoittaa pyrkimystä siihen, että ihmisestä tulee niin onnellinen kuin hän haluaisi olla ja ehkäpä vielä enemmänkin. Buddhismin ja psykoanalyysin välillä ei siis ole ristiriitaa, vaan kyse on enemmänkin siitä, mihin asti ihmisen itseoivalluksen ja kehittymisen prosessi viedään. Tässä mielessä tyytyväisyys voi olla aivan yhtä hyvä vaihtoehto siinä missä maksimaalisen onnellisuuden saavuttaminenkin.

3.3.3.2. Eettiset arvot ja niiden kehitys psykoanalyysissä ja buddhalaisuudessa

Buddhismin ja psykoanalyysin välillä ei siis ole merkittävää ristiriitaa ainakaan perimmäisten tavoitteiden osalta. Mutta entäpä mitä psykoanalyysin ja buddhismin näkemysmaailmat kertovat niiden suhteesta arvokysymyksiin? Psykoanalyysin suhteen on jo aiemmin todettu se, että vaikka se ei varsinaisesti ota kantaa eettisiin kysymyksiin sinänsä, niin silti psykoanalyysin piirissä eettiset kysymykset ovat kiinnostavia, jos ne auttavat edistämään yksilön hyvinvointia (Kotkavirta, 2009, 294-295). Psykoanalyysin eettisten kannanottojen suhteen päädytään siis lopulta jonkinlaiseen kehään: Eettisillä kysymyksillä on merkitystä siinä määrin ja sillä tavoin kuin niillä on merkitystä psykoanalyttista prosessia käyvälle henkilölle. Eettiset kysymykset siis voivat olla ja oikeastaan usein ovatkin merkityksellisiä psykoanalyttisessä prosessissa, sillä jokaisella meistä on varmasti jonkinlaisia eettisiä arvoja olemassa. Tällä tavoin, kun psykoanalyttisessä prosessissa käydään läpi yksilön ajatusmaailmaa, tulevat samalla myös varmasti enemmän tai vähemmän esiin näiden ajatusten taustalla olevat arvot. Kun sitten ahdistusta on saatu purettua, myös yksilön arvomaailmaa on kehittynyt. Psykoanalyttinen prosessi ei siis välttämättä ota kantaa eettisiin kysymyksiin ja yksilön arvomaailman kehitykseen. Silti psykoanalyttisen prosessin aikana eräänä tekijänä voi tulla ja varmasti myös tulevat jossain määrin esiin myös eettiset kysymykset ja niissä kehittyminen.

Mitä tulee puolestaan buddhalaisuuden näkemyksiin eettisistä ja arvoista ja ihmisen eettisestä kehitymisestä, niin siinäkin yksilön näkemyksillä on todellisuudessa hyvin suuri merkitys. Toisaalta kuitenkin eettisten kannanottojen tekeminen, kannanottaminen, on buddhalaisuudessa jossain mielessä vahvempaa. Tämä johtuu pääasiassa siitä, että buddhalaisuudessa on hyvin voimakkaana ajatus karmasta, joka voidaan määritellä vaikkapa seuraavasti: (Tom Sun, 1924): ”Se hyveen voima, jossa syyn jälkeen tulee seuraus”. Buddhalaisuudessa ei siis sinänsä oteta kantaa teon hyvyyteen tai pahuuteen, koska katsotaan, että jokaisella teolla, jonka teet, on omat

seurauksensa. Niinpä mielestäni buddhalaisuuden osalta voidaan sanoa että on olemassa, jos ei varsinaisesti hyviä ja pahoja tekoja, niin ainakin hyviä ja huonoja tekoja. Buddhalaisuudessakaan ei kuitenkaan oteta vahvasti kantaa siihen pitäisikö tehdä jotain tai olla tekemättä. Jokaisella teolla on kuitenkin seurauksensa ja sen vuoksi on hyvä miettiä ennen kuin tekee jotakin kannattaako se tehdä eli onko valmis kantamaan teon seuraukset.

Psykoanalyysin tavoin siis buddhalaisuudessakin arvokysymysten pohtiminen jätetään yksilön vastuulle eli kukaan ei sano sinulle mitä pitää tehdä tai jättää tekemättä. Ehkä merkittävämpänä erona psykoanalyysin ja buddhalaisuuden välillä mahdollisessa arvomaailman kehityksessä on kuitenkin se, että buddhalaisuus on maailmankatsomuksellisempi. Käytännössä tämä tarkoittaa nähdäkseni sitä, että buddhalaisuus ei välttämättä rajoitu niin paljoa siihen analysoijan ja analysoitavan väliseen dialogiin, joka käsittääkseni vallitsee psykoanalyttisessä prosessissa. Tai, mikäli halutaan ilmaista asia toisin: Buddhalaisessa maailmankatsomuksessa tuo dialogi käydään maailman ja yksilön välillä, mikä antaa kyseiselle dialogille laajemmat mahdollisuudet, mutta joka toisaalta myös tekee tästä dialogista haasteellisemmän.

3.3.3.3. Vapautuminen psykoanalyysissä...

Psykoanalyysi on ainakin Rubinin (1998, 201) mukaan jotakin sellaista jossa pyritään vapauttamaan ihmistä elämänsä ahdistuksen, pelkojen ja huolten suhteen vain siinä määrin, että tämä ihminen pystyy toimimaan yksilönä arkipäivän maailmassa. Buddhalaisuudessa Rubin (1998, 201) sen sijaan katsoo tavoitteen olevan täydellinen vapautuminen kaikesta kärsimyksestä.

Onko siis niin, että kysymyksessä ihmisen vapautumisesta psykoanalyysi on kaukana jäljessä buddhalaisuudesta? Entä onko oman maksimaalisen potentiaalini saavuttaminen onnellisuuden, arvojen kehittymisen jne. suhteen on vain yksinkertaisesti toiveajattelua? Riittääkö, että kykenemme saavuttamaan tyytyväisyyden tilan, jossa meillä on vielä jäljellä vakiomäärä pelkoja vai pitäisikö meidän yrittää päästä siihen pisteeseen, missä voisimme olla. Sama Matrix-elokuvan avulla ilmaistuna: Pitäisikö meidän ottaa sininen vai punainen pilleri¹⁵? Näihin kysymyksiin pyrin vastaamaan tämän kappaleen aikana.

¹⁵ Elokuvan hyvin alkuvaiheessa sen päähenkilö Neo saa valita syökö sinisen pillerin jolloin hänen elämänsä jatkuu tavallisen harmaana arkipäiväisenä elämänä työssä arvostetun ohjelmointifirman työntekijänä Thomas

Mitä tulee ensimmäiseen kysymykseen psykoanalyysin rajoittuneisuudesta ihmisen vapautumisen ja kehityksen suhteen, niin ainakin Erich Fromm näyttäisi olevan melko samaa mieltä Rubinin kanssa psykoanalyysistä lähinnä ahdistuksen lieventäjänä kuin sen poistajana. Tarkemmin sanottuna Fromm (1960, 66) on sitä mieltä, ettei psykoanalyysi ainakaan perinteisessä freudilaisessa muodossaan pysty kuin lievittämään ihmisen ahdistusta. Fromm ei kuitenkaan täysin tuomitse psykoanalyysia kehittymiskyvyttömäksi eli hänen mielestään psykoanalyysillä on mahdollisuus pystyä parempaan.

Mutta miten psykoanalyysin sitten pitäisi Frommin mielestä kehittyä saavuttaakseen oman maksimaalisen tasonsa tai jopa lähestyä buddhalaisuuden tavoitteita vapautumisesta? Lyhyt vastaus tähän kuuluu että oikeastaan hyvin vähän ja samalla kuitenkin merkittävän paljon. Tarkemmin sanottuna Frommin mukaan jos ja kun psykoanalyysia haluttaisiin kehittää buddhismin tasolle, niin tällöin psykoanalyysin tulisi ”vapauttaa itsensä Freudin alkuperäisistä näkemyksistä ja oireiden hoitamisesta” (Fromm, 1960, 66). Mikäli näin pyrittäisiin tekemään, olisi Frommin mukaan alitajunnan purkamisprosessia tässä mielessä mahdollista kehittää pidemmällekin kuin vain pahimpien ahdistusten purkamiseen. Tämä edellyttäisi käytännössä kuitenkin mm. sitä että luovuttaisiin sellaisista polariteeteista kuin subjekti ja objekti tai tietoinen ja tiedostamaton (Fromm, 1960, 66). Se, mitä Fromm siis käsittääkseni ehdottaa voitaneen ilmaista seuraavasti: Psykoanalyysi voisi toimia paremmin, mikäli sen piirissä uskallettaisiin rikkoa rajoja rohkeammin olemassa olevien periaatteiden suhteen. Mikäli näin tehtäisiin, niin tällöin ymmärtääkseni psykoanalyysi voisi astua lähemmäksi buddhismin tavoitteita. Varmasti näin tietyssä mielessä ajateltuna onkin. Tämän muutoksen suorittaminen psykoanalyysin suhteen saattaa kuitenkin olla helpommin sanottu kuin tehty. Tämä johtuu siitä, että vaikka psykoanalyysi Freudin alkuperäisistä ajoista onkin paljon kehittynyt, niin silti psykoanalyysin käytännön periaatteet eivät ole oikeastaan muuttuneet. Tarkoitin tässä niitä kahta hyvin tärkeää peruseriaatetta, joihin Kotkavirran (2009, 289-290) mukaan koko psykoanalyttinen työ perustuu vielä nykyäänkin eli analysoitavan henkilön itsemääräämisoikeuden kunnioittaminen ja toisaalta pyrkimys totuudellisuuteen. Psykoanalyttisessä prosessissa analysoija pyrkii siis toisaalta sekaantumaan mahdollisimman vähän analysoitavan ajatteluprosessiin, mutta toisaalta hän kuitenkin samalla pyrkii totuudellisuuteen eli selvittämään mikä aiheuttaa analysoitavan ahdistuksen.

Perustaessaan psykoanalyttisen prosessin em. periaatteisiin analyytikko siis pyrkii edistämään potilaan hyvinvointia. Mutta mikä sitten on ongelma näissä periaatteissa? Teoriassa ongelmaa ei ole, sillä kyseiset periaatteet ovat toki sellaisenaan ihan hyviä ja kunnioitettavia. Mielestäni voidaan kuitenkin kysyä, kuinka lähelle totuudellisuutta psykoanalyytikko voi pureutua puuttumatta analysoidavan itsemääräämisoikeuteen? Totuuden esiin kaivamista kun voi käsittääkseni jatkaa lähes loputtomiin. Kuitenkin mikäli totuudellisuuden periaatteen nojalla rikotaan analysoidavan itsemääräämisoikeuden periaatetta, on vaarana *vähintäänkin* psykoterapeuttisen prosessin katkeaminen johtuen luottamuspulasta.

Analyytikon työn perimmäinen ongelma on siis siinä, ettei hän voi puuttua asioihin, joita analysoidava ei halua käsitellä, vaikka kyseisten asioiden käsittely saattaisi olla oleellisen tärkeää totuudellisuuden ja analysoidavan psyykkisen eheytyksen kannalta. Mutta olisiko jotain keinoa, jolla voitaisiin ratkaista tämä analyytikon työn dilemma, vai onko kyseessä oleva ongelma täysin mahdoton ratkaistavaksi? Itse en ole psykoanalyytikko, joten katson olevani epäpätevä antamaan vastausta tähän kysymykseen. Freudilla itsellään saattaisi kuitenkin olla ratkaisu tähän ongelmaan. Sillä vaikka Freud piti potilaan itsemääräämisoikeuden kunnioittamista hyvin tärkeänä, niin samalla hän piti kuitenkin Kotkavirran (2009, 289) mukaan tärkeänä myös sitä, että analyytikko pyrkii herättämään oma-aloitteisuutta analysoidavassa. Herättämällä siis analysoidavan itse vähitellen huomaamaan oma-aloitteisesti piileviä ongelmiaan analysoidaja ei riko psykoanalyysin periaatteita ja kykenee näin viemään prosessia vähitellen lähemmäksi psykoanalyttisen prosessin lopullista tavoitetta, joka on analysoidavan psyykkinen eheytyminen.

Ehkäpä on siis sittenkin löydettävissä ratkaisu, jonka avulla psykoanalyytikko voi viedä potilaan itsensä oivaltamisen ja itsensä kehittämisen prosessia pidemmälle kuin vain siihen pisteeseen saakka, jossa analysoidava pääsee pahimmista ongelmistaan ja oppii säätämään elämänsä normaalilla tasolla? Ehkäpä. Frommin tarkoittama ongelma ja sen mahdollinen ratkaisu ei kuitenkaan ehkä aivan piile itse psykoanalyttisessä prosessissa ja sen osapuolissa. Tarkemmin sanottuna on kyse ongelmasta, josta Fromm (1960, 66) puhuu siinä kohdin, jossa hän mainitsee että psykoanalyysin olisi, voidakseen kehittää itseään, luovuttava sellaisista polariteeteista kuin subjekti-objekti – suhde tai tietoinen ja tiedostamaton. Fromm siis ymmärtääkseni haluaa sanoa, että pidemmälle päästäkseen psykoanalyysin tulisi luopua myös analysoidaja-analysoitava – polariteetista. Tätä ei kuitenkaan voida käsittääkseni tehdä, ainakaan laajemmassa mittakaavassa, rikkomatta psykoanalyysin perusperiaatteita – vai voidaanko?

Ehkäpä, mutta ainoa tie niiden pelisääntöjen puitteissa, jotka vallitsevat psykoanalyysin keskuudessa, on analysoijan ja analysoitavan välinen vuorovaikutussuhde. Tässä mielessä merkitystä on toisaalta sillä, millainen psykoanalyttikko itse on ihmisenä eli kuinka pitkälle hän pystyy prosessia viemään ja toisaalta sillä, kuinka pitkälle analysoitava on valmis menemään prosessissa. Näihin molempiin tekijöihin vaikuttaa mielestäni oleellisesti se, kuinka pitkälle molemmat osapuolet ovat kehittyneet ymmärtämään asioita, maailmaa jne. laajemmin prosessin ulkopuolella. Tai kuten Watts (1961) asian ilmaisee: Meidän tulisi hankkia tietoa erilaisista ajattelumalleista tutun länsimaisen ajattelutapamme ulkopuolelta, koska ”jo teoreettinenkin tieto muista kulttuureista auttaa meitä ymmärtämään omaa kulttuuriamme”. Perehtyminen muihin ajattelutapoihin ja -malleihin auttaa siis sekä analyttikkoa että analysoitavaa siirtymään uudelle tasolle analyttisessä prosessissa. Analysoitava uskaltaa mennä pidemmälle analyttisessä prosessissa, koska hänen maailmankuvansa on laajentunut. Analyttikko puolestaan voi viedä psykoterapeuttista prosessia uudelle tasolle sekä siksi, että analysoitava on valmis menemään pidemmälle, kuin myös sen vuoksi, että on itse laajentanut ajatusmaailmaansa ja kykenee siksi näkemään analysoitavan ongelmat laajemmassa mittakaavassa.

3.3.3.4. ...ja vapautuminen buddhismissa

Edellä pohdittiin kysymystä siitä, voisiko psykoanalyysi olla jotain enemmänkin kuin, kuten Freud asian on aikanaan ilmaissut, ”neuroottisen ahdistuksen muuttamista tavalliseksi arkipäivän harmaudeksi”? Tulos, johon edellisessä kappaleessa päädyin, oli seuraavanlainen: Mikäli analyttikko ja analysoitava haluavat kehittää itseään ylittääkseen sen mitä he ovat nyt, niin silloin myös psykoanalyttinen prosessi kehittyy samassa suhteessa. Hyvä, mutta ainakin yksi perusongelma on edelleen jäljellä: Prosessi kehittyy, mutta milloin se päättyy? Toisin sanoen, kuten Langan (2003, 132) asian ilmaisee: Psykoanalyttinen prosessi on helposti paitsi aikaa vievä niin myös altis hyödyntämiselle. Aikaa vievä siksi, koska kuten on aikaisemmin todettu, kuuluu psykoanalyysin periaatteisiin se, että analyttikko välttää puuttumista potilaan vapaaseen ajatuskulkuun, ellei se ole aivan välttämätöntä. Toisin sanoen, koska psykoanalyysi on tiettyjen eettisten toimintasääntöjen (ja myös lakien, kirj. huom.) alaisuudessa, niin on vaikeaa käyttää epäsovinnaisia keinoja analysoitavan parantamiseen. Altis hyödyntämiselle psykoanalyttinen prosessi on puolestaan siksi, koska psykoanalyttikko saa rahaa analyysiprosessin harjoittamisesta. Analyttikko ei siis välttämättä halua viedä prosessia pidemmälle, koska silloin hän menettää maksavan asiakkaan. Myönnetään, jälkimmäinen

ajatus on ehkä hieman kyyninen ja taatusti ainakin virallisesti myös psykoanalyysin eettisten sääntöjen vastainen. Toisaalta kuitenkin, kun yleensä ollaan rahan kanssa tekemisissä, niin hyötymisen kysymys nousee helposti esiin.

Analyysiprosessi on siis usein ainakin aikaa vievää, jos ei mitään muuta. Näin on rehellisesti sanottuna nähdäkseni myös siinä tapauksessa, että analyysiprosessin osapuolet kehittävät itseään ja siten voivat viedä analyttistä prosessia pidemmälle eli syvemmälle. Prosessissa vaikuttavat ongelmat saattavat siis edelleen jäädä muuttumattomiksi. Tällöin myös Frommin ongelma siitä, kuinka psykoanalyysi voisi kehittyä radikaalisti, vaikkapa kohti buddhismia, jää edelleen vaille vastausta.

Eikö siis ole mitään konstia, jolla psykoanalyttistä prosessia voisi oleellisesti voimistaa ja muuttaa radikaalisti? Tällainen mahdollisuus on toki olemassa ja se itse asiassa liittyy ajatukseen siitä, että analyttikon ja analysoijan pitää molempien kehittää itseään, jotta psykoanalyttinen prosessi voidaan viedä seuraavalle tasolle. Tarkemmin sanottuna on kyse kuolemanpelon voittamisesta ja toisaalta itseyden kokemuksen hajottamisesta (Langan, 2003, 132-133). Ratkaisu psykoanalyttisen prosessin voimistamiselle ja syventämiselle on siis yksinkertainen: Kun voitaa kuolemanpelkoni ja lakkaan samaistamasta itseäni kokemukseeni siitä mitä ajattelen itseni olevan, tulee minusta huomattavasti parempi ihminen työni, ihmissuhteideni ja yleensäkin elämäni suhteen. Samalla saavutan myös lopullisen vapautumisen, enkä enää tarvitse psykoanalyttistä prosessia. Mutta onko se todellakin näin yksinkertaista? Ei välttämättä. Voittaakseen kuolemanpelkomme meidän olisi mielestäni hyvä ymmärtää se, että koska kuolemanpelko on meissä niin vahvana, niin sen voittaminen ei välttämättä tapahdu välittömästi. Mutta kuinka sitten voidaan ryhtyä purkamaan kuolemanpelkoa? Langanin (2003, 135) mukaan eräs keino ovat buddhalaisuuden Neljä Jaloa Totuutta, jotka kuuluvat seuraavasti:

Ensimmäinen totuus on kärsimyksen tunnustaminen. Tässä on kyse sen asian hahmottamisesta, että onnen jälkeen seuraa aina kärsimys ja päinvastoin. Tämän totuuden mukaan meidän tulee huomata se, että elämämme on tavallisesti onnellisuuden ja kurjuuden eli mielihyvän ja arkisen harmauden tunteiden vaihtelua. Ainakin tässä vaiheessa psykoanalyysi on vielä mukana. Sillä psykoanalyttisen metodin tarkoitushan on muuntaa kärsimys arkipäivän harmaudeksi.

Toinen totuus on se, että kärsimyksen liittyy kiintymys. Tässä kohdin psykoanalyttisessä prosessissa puhutaan idissä piilevistä tukahdutetuista peloista ja haluista. Myös Platonin eroksen ja Nietzsche'n menneisyyden vaiheen voidaan katsoa liittyvän tähän kohtaan.

Kolmas totuus on se, että nuo kiintymyksen kohteet täytyy voittaa. Tässä vaiheessa psykoanalyttisessä prosessissa pyritään vapauttamaan alitajunnan torjuttuja haluja ja pelkoja tuomalla ne tietoisuuteen. Platonin teoriassa pyritään vapautumaan epityymistä sielunosaa hallitsevasta eroksesta kohti tyymisen osan fiiliaa. Nietzsche'n teoriassa pyritään vapautumaan menneisyyden totunnaisuuksista kohti nykyisyyttä.

Viimein *neljäs ja viimeinen totuus* on kahdeksanosainen polku, joka koostuu seuraavista osista: oikea usko, oikea tavoittelu, oikea puhe, oikea toiminta, oikea elinkeino, oikea ponnistelu, oikea mielenlaatu ja oikea meditaatio. Mitä nämä sitten tarkoittavat? Varmasti tämän kahdeksanosaisen polun osien merkityksestä on erilaisia tulkintoja. Itse käsitän niiden tarkoittavan jotakuinkin seuraavaa:

1. *Oikea toiminta ja ponnistelu* tarkoittavat että mitä tahansa teenkään, niin sillä täytyisi olla merkitystä enemmänkin kuin vain sillä tasolla, että teen jotakin asiaa tottumuksesta (oikea toiminta). Koska jos tekee jotakin asiaa tottumuksesta, niin siitä asiasta on tullut rutiinia, joka ei enää tuota tarpeeksi suuria haasteita (oikea ponnistelu).
2. *Oikea mielenlaatu ja tavoittelu* kertovat nähdäkseni siitä, että mielen tulee olla oikealla tavalla keskittynyt, jotta pystyy hoitamaan muutaman asian hyvin kuin kymmeniä asioita huonosti.
3. *Oikeaa puhetta* voisi mielestäni ehkä kuvata seuraavalla sanonnalla: ”Sano mitä ajattelet, mutta ajattele mitä sanot”.
4. *Oikealla uskolla* tarkoitetaan tässä mielestäni kunkin itsetunnon tasoa, kunkin uskoa ennen kaikkea itseensä.
5. *Oikea elinkeino* tarkoittaa sellaisen työn tai tehtävän löytämistä elämässään, jonka kokee omakseen. Oikealla elinkeinolla ei siis välttämättä ole mitään tekemistä ammatin käsitteen kanssa, vaikka ne toki voivat joskus tarkoittaa samaakin.
6. Viimein *oikea meditaatio* syntyy käsittäökseni kun on saanut seitsemän oikein rivin eli kun kaikki edelliset kohdat ovat hallussa.

Mutta voisiko näiden neljän totuuden merkitystä, erityisesti kuolemanpelosta vapautumiseksi, jotenkin tiivistää? Tässä yhteydessä tulee mieleeni ehkä Delfoin oraakkelin kuuluisat sanat: ”Ihminen, tunne itsesi!” Toisin sanoen, mitä paremmin oppii tuntemaan itseään, sitä enemmän hän vapautuu kuolemanpelostaan ja muista ahdistuksistaan olemaan sitä mitä hän todella on. Lisäksi sivutuotteena ihminen myös laajentaa ymmärrystään ulkoisesta todellisuudestaan.

Onko buddhismin vapautumisen sanoma siis tiivistettynä tässä eli mitä paremmin ihminen oppii tuntemaan itseään, sitä enemmän hän vapautuu kurjuudestaan ja tulee siksi, mitä todella on? Entä onko myös niin, että itsetuntemuksen myötä ymmärrys ulkoisesta todellisuudesta lisääntyy? Ainakaan Pizerin mukaan asia ei välttämättä ole näin yksinkertainen. Kysymykseen siitä, miksei se ole yksinkertainen, Pizer lähtee vastaamaan tarttumalla ensin ulkoisen todellisuuden ymmärryksen laajentumisen väitteeseen. Tähän väitteeseen hän pyrkii tarttumaan kysymyksenasettelulla, joka mielestäni muistuttaa hyvin paljon filosofi René Descartesin suorittamaa pohdintaa ulkomaailman olemassaolon todistamisesta. Pizer siis kysyy seuraavaa: Vaikka itsetuntemukseni lisäisi ymmärrystä ulkoisesta todellisuudesta, voisinko silti olla varma myös toisten olioiden (erityisesti ihmisten) olemassaolosta? (Pizer, 2003, 146-148).

Toinen kriittinen kysymys, jonka Pizer esittää, kohdistuu Langanin varsinaiseen pääajatukseen, eli ajatukseen siitä, että mitä paremmin tuntee itsensä, sitä enemmän hän vapautuu ahdistuksistaan ja peloistaan ja tulee siksi, mitä todella on. Tätä Langanin pääväitettä kohtaan Pizer esittää kritiikkiä vetoamalla Buddhaan, jonka mukaan vapautuminen minästä on jo sinänsä väärä oletus, koska sen paremmin minää kuin ei-minäkään ei ole olemassa (Pizer, 2003, 150-151). Pizerin siis kysyy: Entä jos ei ole minää, josta vapautua, mitä silloin tapahtuu? Pystyykö se silloin lainkaan vapautumaan ahdistuksistaan ja peloistaan? Vai onko niin, että mikäli oletettua minää ei ole, vapautumisen prosessi vain vauhdittuu?

Pizer siis esittää kaksi kriittistä kysymystä Langanille: *Ensinnäkin*, voimmeko olla varmoja ulkomaailman olioiden olemassaolosta, vaikka ymmärtäisimme muuten ympäröivää todellisuuttamme laajemmin. *Toiseksi*, mikäli emme oleta minää josta vapautua tai ei-minää, jota kohti pyrkiä, niin vauhdittuuko vapautumisemme prosessi silloin?

Miten sitten Langan vastaa Pizerin kysymyksiin? Mitä tulee jälkimmäiseen kysymykseen, niin Pizer on Langanin mielestä oikeilla jäljillä kysyessään, tarvitaanko vapautumiseen prosessiin minän ja ei-minän käsitteitä. Tai kuten Langan itse asian ilmaisee (2003, 138): ”Tyypillinen loogisen ajattelijan virhe on olettaa, että jos ei ole ketään ketä vapauttaa, ei voi myöskään olla vapautumisen prosessia” Toisaalta kuitenkin Langan kritisoi sitä, että huolimatta etenemisestä oikeaan suuntaan Pizer kuitenkin pitäytyy psykoanalyttisen ajattelun piirissä ja siten rajoittaa ”ajattelunsa muotoon siinä missä Langan itse argumentoi tyhjyyden puolesta” (Langan, 2003, 160). Langan on siis selvästikin sitä mieltä, että Pizer on oikealla polulla kyseenalaistaessaan minän ja ei-minän, mutta että Pizer ei kuitenkaan vie oivalluksen prosessia loppuun asti, koska

Pizer ei halua/voi luopua psykoanalyttisen ajattelun kehikosta. Tässä asiassa olen itse sitä mieltä, että sekä Langan että Pizer ovat oikeilla jäljillä näkemyksissään. Toisaalta kuitenkin olen eri mieltä heidän kanssaan siitä, voiko ihminen koskaan täysin vapautua dualistisesta ajattelusta. Uskon kuitenkin, että vapautumista voi parhaimmillaan tapahtua niin paljon, ettei dualistinen ajattelu eli ihmismieli enää häiritsevästi vaikuta yksilön kykyyn ymmärtää itseään ja ympäristöään laajemmin.

Mutta entäpä mitä Langan vastaa Pizerin kysymykseen siitä, voinko olla varma toisten olioiden (ihmisten) olemassaolosta, mikäli ymmärrys kykyäni ulkomaailman suhteen kehittyy? Tähän kysymykseen Langan vastaa hyvin lyhyesti, että kun käsitys omasta itsestäni muuttuu, niin mikään ei pysy samana (Langan, 2003, 160-161). Toisin sanoen se, olenko varma muiden olioiden olemassaolosta, eli lähinnä niiden olemassaolon todistamisesta, ei ole tässä tapauksessa kovin tärkeää, koska kun ymmärrän paremmin ympäröivän maailmaani, ymmärrän myös paremmin miten ja millaisia siinä olevat oliot ovat. Tässä asiassa olen melko lailla samaa mieltä Langanin kanssa: Kun ymmärrän itseäni ja ympäristöäni paremmin, niin silloin minulle on luultavasti melko yhdentekevää, voinko todistaa, että tiedän niin kuin tiedän.

3.3.3.5. Yhteenveto - buddhismia vai psykoanalyysia?

Tämän osion aikana olen lyhyesti pyrkinyt pohtimaan sitä, miten buddhismissa ja psykoanalyysissä käsitetään ns. vapautumisen prosessi. Mutta mikä tämä prosessi sitten on ja miten se käsitetään psykoanalyysissä ja buddhismissa?

Ensinnäkin, psykoanalyysin piirissä itse psykoanalyttinen prosessi pyrkii tähän vapautumiseen. Psykoanalyttisessä prosessissa nimittäin pyritään vapauttamaan ihmisen alitajunnassa sijaitsevia tukahdutettuja haluja, muistoja, tunteita jne. jotka estävät häntä olemasta täysipainoisesti sitä mitä hän haluaisi olla. Tai ehkä pitäisi enemmänkin sanoa, että kun noita tukahdutettuja muistoja, tunteita, haluja jne. vapautetaan, ihminen tulee eheämmäksi ja siten tulee enemmän siksi mitä hän haluaa tai todella on. Sikäli kuin siis itse käsitän vapautumisen prosessin psykoanalyysin piirissä, on se pyrkimys eheyttää ihmistä niin, että tämä ihminen tulee enemmän siksi, mitä hän todella on.

Mutta entäpä mitä sitten on vapautumisen prosessi buddhismissa? Toisin sanoen, millä buddhismin käsitys vapautumisen prosessista on samankaltainen tai erilainen suhteessa psykoanalyysin vastaavaan käsitteeseen? Itse vastaisin tähän kysymykseen näin: Psykoanalyysin ja buddhismin tavoitteet vapautumisen prosessissa ovat samanlaisia. Molemmissa on nimittäin pyrkimys vapauttaa ihminen olemaan enemmän sitä mitä hän todella on. buddhismin tavoitteena on kuitenkin ehkä laajemmin, ei vaan auttaa ihmistä tulemaan *enemmän* siksi mitä todella on, vaan todella auttaa häntä *lopullisesti* tulemaan siksi mitä hän on tai mitä hän haluaa olla. Tämä ero ei ehkä vaikuta kovin suurelta, mutta sillä on merkittävä vaikutus ainakin sen suhteen, mihin ja miten voidaan käytännössä puuttua yksilön vapauttamisen prosessissa. Toisin sanoen buddhismissa voidaan käyttää keinoja, joita ei psykoanalyttisessä työssä yleisesti ottaen käytetä. Buddhismin keinoistakin on toki mahdollista selvittää. Buddhalaisissa (ja hindulaisissa) guru-oppilas suhteissa ei kuitenkaan käsittäakseni aina välttämättä lähdetä siitä lähtökohdasta, että oppilaan maailmankuvaan ei saa puuttua ilman hänen suostumustaan. Buddhalainen (tai hindulainen) mestari siis *voi* käyttää, näin olen ymmärtänyt, sekä fyysisesti että psyykkisesti kovia keinoja oppilaansa kehittämiseksi, jos katsoo sen tarpeelliseksi. Psykoanalyysissä sen sijaan näin ei voida käsittäakseni tehdä johtuen sen peruseräkkeistä. En kuitenkaan ota tässä kantaa siihen kumpi on parempi metodi, vaikka se eettisenä kysymyksenä voisi sisältyä tähän pohdintaan. Tätä kannanottoa en tee sen vuoksi, koska katson, etteivät buddhistinen ja psykoanalyttinen metodi em. eroavaisuuksistaan johtuen ole tässä mielessä vertailukelpoisia. Sen sijaan vastaan siihen kysymykseen, miten vapautumiseen pyrkimys liittyy ihmisen eettiseen kehitykseen: Vapautumiseen pyrkimys auttaa ihmistä ymmärtämään ympäröivää maailmaansa laajemmin ja kokonaisvaltaisemmin. Tämän seurauksena puolestaan myös ihmisen arvomaailma muuttuu ja kehittyä, jolloin vanhat arvostuksen kohteet saattavat jäädä uusien, merkityksellisempien arvojen ottaessa niiden paikan.

4. EETTISEN ARVOTIETOISUUDEN KEHITYKSEN MERKITYS NYT

4.1. Miksi muutosta tarvitaan?

4.1.1. Kuinka tieteellisen maailmankuva rappeutuminen näkyy ajassamme?

Tähän mennessä on eettisen kehityksen teemaa käsitelty erityisesti yksilön näkökulmasta eri historiallisten filosofien ja toisaalta myös eräiden aatesuuntien osalta. Mutta mikä merkitys tällä eettisellä ja arvojen kehityksellä on meidän ajassamme? Useimpien tähän mennessä käsiteltyjen ajattelijoiden näkemykset ovat omalta osaltaan pyrkinet vastaamaan tähän kysymykseen korostamalla erityisesti muutoksen väistämättömyyttä.

Tällä hetkellä on meneillään syvä myllerrys sekä yhteiskunnassa että yksilön arjessa. Vanhat, tieteellisen maailmankuvaan liittyvät rakenteet ja mallit ovat joko murenemassa tai hajonneet. Elämme ns. paradigmaattisen muutoksen vaihetta, jossa on kyse yhdestä suuresta tai jopa useiden paradigmojen samanaikaisesta muutoksesta. Mutta mitä tämä paradigman muutos sitten oikein on? Kyseisen käsitteen ja teorian kehitti aikanaan tiedemies nimeltään Thomas Kuhn, kuvatakseen tieteiden kehittymisen prosessia. Tähän teoriaan kuuluu kolme vaihetta, jotka ovat esiparadigmaattinen, normaalivaihe ja kriisivaihe (Kuhn, 1996, 23).

Keskeisin näistä vaiheista on *normaalivaihe*. Tässä vaiheessa tiede kehittämiensä metodien kautta kerää lisää tietoa ja informaatiota niiden vallitsevien pohjaoletusten tueksi, jotka tässä normaalivaiheessa vallitsevat (Kuhn, 1996, 52). Normaalivaihe ei kuitenkaan voi koskaan kestää ikuisesti. Ennen pitkää sen perustana olevat mallit ja metodit kohtaavat sellaisia ongelmia, nk. anomalioita, joita ne eivät kykene ratkaisemaan. Tämän seurauksena vallalla oleva paradigma joutuu kriisiin. Joudutaan kehittämään paradigmaattisen prosessin kautta uusi selitysmalli, paradigma, josta tulee taas vallitseva normaalivaihe (Kuhn, 1996, 65-68, 81.) Paradigmaattinen prosessi on siis alun perin luotu kuvaamaan tieteiden kehityksen prosessia. Sitä on kuitenkin menetyksellisesti sovellettu muihinkin tarkoituksiin, kuten esim. kuvaamaan yhteiskunnallisen kehityksen aaltoja. Näin ollen sitä voidaan mielestäni soveltaa myös nykyiseen käynnissä olevaan muutosvaiheeseen, jossa yhteiskuntaa ja yksilöä koskevat arvot,

ajatusmallit ja rakenteet ovat kokemassa syvää murrosta. Siihen, miksi paradigmaattista prosessia voidaan soveltaa myös alkuperäisen tarkoituksensa ulkopuolelle on nähdäkseni ainakin kaksi syytä.

Ensinnäkin, tieteelliseen maailmankuvaan liittyvällä järkiperaisella ja analyttisellä ajattelulla on edelleen vahva vaikutus sekä yhteiskunnalliseen infrastruktuuriimme että myös yksilölliseen arkielämäämme (Koivula, 2008, 3). Infrastruktuurissa tieteellisen maailmankuvan ja siihen liittyvän paradigman vaikutus näkyy Koivulan (2008, 3) mukaan esim. sellaisten yhteiskunnallisten instituutioiden kuten poliisin ja terveydenhuollon toimintavoissa sekä toisaalta myös näiden organisaatioiden maailmankuvassa. Yksilön arkielämään tieteellinen maailmankuva vaikuttaa Koivulan (2008, 3) mukaan puolestaan mm. median tiedonvälityksessä, yhteiskunnan toiminnassa sekä yksilön eri elämän vaiheissa, joihin kuuluvat esim. opiskelu, työ, vapaa-aika ja perhe-elämä.

Tieteellisellä maailmankuvalla on siis merkittävä vaikutus tällä hetkellä sekä yksilön että yhteiskunnan elämään, joten jo siitäkin syystä Kuhnin paradigmatteoriaa voidaan nähdäkseni soveltaa myös sen alkuperäisen tarkoituksen ulkopuolella. *Toinen*, paljon yksinkertaisempi syy on nähdäkseni se, että Kuhnin teoria on varsin yksinkertainen, helposti ymmärrettävissä ja siten sovellettavissa myös laajemmin erilaisiin konteksteihin. Ehkäpä jälkimmäinen syy on jopa seurausta ensimmäisestä eli koska tieteellisellä maailmankuvalla on niin merkittävä vaikutus elämäämme, niin juuri sen vuoksi se vaikuttaa niin yleistajuiselta? Hyvinkin mahdollista. Tämän hetken murrosvaiheessa vaikuttaa kuitenkin melko selvältä ainakin tämä: Normaalivaihetta elävät vallitsevat yhteiskuntarakenteet ovat joutuneet kohtaamaan anomaliaita, joita ne eivät enää kykene kunnolla ratkaisemaan. Tämän seurauksena olemme joutuneet kriisivaiheeseen, jossa nyt elämme. Lisäksi, johtuen paradigmaattisen prosessin luonteesta, tätä kriisiä pahentaa se, että uusi ja vanha paradigma käyvät kiivasta valtataistelua keskenään: Uusi paradigma alkaa muotoutua ennen kuin vanhan paradigman valta on kokonaan poistunut.

Elämme siis tällä hetkellä kriisivaiheessa, uuden ja vanhan maailman, uusien ja vanhojen selitysmallien paradigmaattisessa taitepisteessä. Tämän toteaminen ei kuitenkaan nähdäkseni vielä riitä. Tarvitaan perusteellista muutosta sekä yhteiskunnallisten toimintamallien että yksilön ymmärtämisen suhteen. On ymmärrettävä, mikä on pielessä nykytilanteessa ja millä tavoin: Mistä paradigmuutokset johtuvat? Minkälaisia anomaliaita vallalla olevien

paradigmojen puutteet synnyttävät? Entä mitä näiden ongelmien ratkaisemiseksi aiotaan tehdä? On kyse kokonaisuudesta, johon liittyy uuden eettisen arvopohjan kehittyminen, ne tavoitteet, joihin suuntaamme ajatuksemme ja ne teot, joita teemme tai emme tee .

Koska em. uuden kokonaisuuden luomisella tulee olemaan niin merkittävä vaikutus tulevaisuuden ihmiseen ja yhteiskuntaan, ei ole täysin yhdentekevää, mitä sisällytämme tähän kokonaisuuteen ja miten sen teemme. Tämän vuoksi meidän on hyvä ymmärtää joitakin tämän hetken ongelmia sekä käydä myös läpi joitakin mahdollisia ratkaisuehdotuksia näihin ongelmiin.

4.1.2. Materialismi – miksi se on olemassa ja kuinka se vaikuttaa elämäämme

4.1.2.1. Tieteellisen maailmankuvan suuri vaikutusvalta

Vahvasti rationaalinen tieteellinen maailmankuva on tällä hetkellä edelleen vallitseva paradigma, niin meillä kuin maailmalla. Toki silläkin on ollut omat kehityskipunsa ja kamppailunsa. Tieteellisen maailmankuvan kehitys lähti liikkeelle 500 vuotta sitten renessanssista ja sitä seuranneesta tieteellisestä vallankumouksesta. Sen tavoitteena oli syrjäyttää edellinen, uskonnolliseen maailmankuvaan liittyvä paradigma. Tämän vallankumouksen seurauksena tieteellinen maailmankuva alkoi kuitenkin vähitellen rakentua renessanssissa ja edelleen valistuksen ajalla, saavuttaen käsittääkseni viimein jonkinlaisen lakipisteen 1800-luvun industrialismissa.

Se miksi tieteellinen maailmankuva nähdäkseni saavutti lakipisteensä industrialismin ajalla johtuu niistä kahdesta perusarvosta, jotka ovat edelleen nähtävissä myös tämän päivän yhteiskunnassamme: Rajaton usko tieteen kehitykseen sekä pyrkimys erinäisten elämässämme ilmenevien hyödyllisten ja viihteellisten asioiden teolliseen massatuotantoon. Nämä kaksi asiaa ovat omalta osaltaan aikanaan edistäneet merkittävästi ihmiskunnan kehitystä. Esimerkiksi tieteellisen kekseliäisyyden ja teollisen ajattelumallin yhteistuloksena ovat syntyneet monet sellaiset teknologiset innovaatiot (esim. sähkölaitteet, polttomoottori sekä puhelin) joiden tuloksista edelleen välillisesti tai välittömästi nautimme. Toisaalta teollinen massatuotanto nykymuodossaan pyrkii helposti tuotteistamaan ja lopulta keskinkertaistamaan kaikki nykyiset keksinnöt ja innovaatiot.

Mielestäni kuitenkin kaikkein merkittävin ansio, joka syntyi tieteellisen ajattelun kehityksen tuloksena, oli *täysin uudenlainen tapa hahmottaa todellisuutta*. Tämän uuden tavan keskeisimpänä tekijänä oli ja tietysti mielessä on edelleen tieteellinen objektiivisuus. Se toi aikanaan meille mahdollisuuden ja kyvyn tarkastella erilaisia asioita ja ilmiöitä kriittisesti. Käytännössä tämä kriittisyys näkyy mielestäni siten, että ihminen saa melko vapaasti esittää hyvin perusteltuja mielipiteitään jopa vallitsevia uskomuksia ja ajattelutapoja vastaan. Hänen ei tarvitse pelätä, että häntä ainakaan vainottaisiin erilaisten poliittisten, ideologisten tai uskonnollisten näkemystensä vuoksi. Kaikkialla maailmassa ei kuitenkaan edes nykyään ole mahdollisuutta tieteelliseen kriittisyyteen. Kuitenkin siellä missä tällainen tieteellisen objektiivisuuden mukainen kriittisyys on mahdollista, siellä myös usein on mahdollista tarkastella laaja-alaisemmin erilaisia ilmiöitä tai asioita. Toki tietynlaisia perusteltujakin väitteitä saatetaan vierastaa ja niiden esittämisestä voi jopa joutua naurunalaiseksi. Tietääkseni kuitenkin tällä hetkellä *useimmiten* niissä maissa, joissa tieteellinen maailmankuva ja objektiivisuus vallitsevat, ei varsinaisesti *vainota* ihmisiä heidän erilaisten näkemystensä vuoksi.

Tieteellisten maailmankuvan selvästi merkittävin anti maailmalle onkin mielestäni ollut sen tuoma objektiivinen kriittisyys, joka on huomattavasti avartanut ihmisten maailmankuvaa. Tämän hetken tieteen ongelmana ei ole kuitenkaan Puhakaisen (2002, 56) mukaan niinkään kriittisyyden puute, vaan sen *yksipuolisuus*: Kriitikki kohdistuu lähinnä uskontoja ja yleensäkin kaikkea sellaista kohtaan, jota ei voida selittää rationalistis-luonnontieteellisen näkemysmallin osalta. Tässä yhteydessä Puhakainen (2002, 51) puhuu jopa tiedeuskosta, jota eivät ole horjuttaneet edes sellaiset tieteellisen maailmankuvan pohjalta suoritettut väärinkäytökset kuten esim. lobotomia tai atomipommin kehittäminen.

Onko tieteelle siis käymässä kuten uskonnoille aikoinaan? Onko tieteellisestä maailmankuvasta tulossa ainoan oikean maailmankuvan perusta samalla tavoin kuin mitä kristinusko oli aikoinaan? Tämä tietysti riippunee paljolti siitä, miten ja mihin suuntaan tieteellistä ajattelua kehitetään tulevaisuudessa.

Tieteellisen maailmankuvan kritiikin yksipuolisuus ja vahva, melkein pä uskonollisuutta lähentelevä rationaalinen maailmankatsomus eivät kuitenkaan ole ainoita tällä hetkellä tieteelliseen ajatteluun liittyviä ongelmia. Sillä kuten aikaisemmin on todettu, tieteellinen maailmankuva vaikuttaa hyvin moneen elämämme osa-alueeseen. Näin ollen tieteen

rationalisoivalla näkemysmallilla saattaa olla hyvin suuri vaikutus moneen sellaiseenkin asiaan, joissa emme sen vaikutusta enää havaitse. Tai sitten kyseinen vaikutus kyllä havaitaan, mutta siihen ei sen totunnaisuuden vuoksi enää reagoida.

Mutta millaisia ovat ne asiat, joita ei joko havaita tai joihin on totuttu? Eräs tällainen asia voisi liittyä vaikkapa Puhakaisen (2002, 43) väitteeseen, jonka mukaan ”abstrakti, objektivoiva tiede on johtanut ihmisen esineellistämiseen, koska tiede voi tutkia vain ulkoisia objekteja” . Mielestäni tässä Puhakaisen väitteessä on jotain perää. Mutta miksi tiede rajoittaa itseään tällä tavoin? Näkisin tämän ongelman johtuvan siitä, että nykyisellään tuntemamme tiede tutkii pitkälti vain *sellaisia havaittavia ilmiöitä*, joiden tueksi voidaan saada tarpeeksi todistusaineistoa. Pelkästään todistusaineiston määrä ei kuitenkaan riitä, vaan sen pitää olla myös uskottavaa. Esimerkiksi oikeudenistunnoissa tai rikostutkinnassa medioiden kautta saatua todistusaineistoa ei yleensä pidetä tarpeeksi uskottavana.

Hieman epätavallisempien tutkimusalueiden kohdalla, kuten esim. parapsykologiassa, voidaan tietystä määrin sallia , myös epätavallisempi tutkimusaineisto. Kuitenkin myös tällöin säilyy usein vaatimus tutkimusaineiston määrällisyydestä, jonka pohjana toimii tieteen piirissä ns. *yleistettävyyden periaate*. Tämän periaatteen tarkoituksena on lähinnä löytää yhtäläisyyksiä ja samankaltaisuuksia tutkittavista ilmiöistä, jotta kyseisten ilmiöiden osalta voitaisiin tehdä luotettavia yleistyksiä. Näitä yleistyksiä voidaan puolestaan tehdä sitä luotettavammin, mitä enemmän todistusaineistoa niiden tueksi on saatavilla. Tällaisen ajattelutavan heikko kohta ovat kuitenkin nähdäkseni ainutlaatuiset ilmiöt, joiden tueksi ei onnistuta keräämään tarpeeksi todistusaineistoa. Sillä jos ilmiö ei ole yleistettävissä, eikö se jää silloin tieteellisen maailmankuvan ja siten myös ajattelumme ulkopuolelle? Toki useimmat ilmiöt lienevät yleistettävissä. Yhtä varmasti on kuitenkin myös ilmiöitä, joiden kohdalla yleistäminen *ei ole mahdollista*. Esimerkiksi yksilöiden arvojen ja eettisyyden kehittymisen prosessi voisi olla tällainen ainutlaatuinen prosessi.

Vahva usko rationaaliseen selittämiseen ja sen seurauksena syntynyt pelkistävien järkiperaisten selitysmallien kehittäminen ovat siis mielestäni jonkinlaisia perusongelmia tieteellisen maailmankuvan piirissä. Niiden taustalla piilee *tietynlainen* perustulkinta tieteen ehdottomasta objektiivisuudesta ja rationaalisuudesta. Yhteiskunnassamme ja ihmisen arkielämässä tämän kyseisen perustulkinnan vaikutukset eivät kuitenkaan ilmene välttämättä suoraan, tai eivät ainakaan yleensä. Pikemminkin ne todennäköisesti näkyvät sellaisina asenteina ja ilmiöinä,

joista on tullut jo niin huomaamattomia, että emme edes huomaa kyseenalaistaa niitä. Eräs merkittävimmistä ilmiöistä, joihin myös liittyy vahvasti tieteellinen pelkistetty ihmiskuva, on mielestäni vahvasti vallalla oleva materialismi. Mutta mitä materialismi sitten tarkkaan ottaen on?

4.1.2.2. Ahneus materialismia ohjaavana yhteiskunnallisena arvona

Virallisen määritelmän mukaan materialismissa todellisuus käsitetään aineelliseksi: Kaikki olemassa oleva, myös ihminen, koostuu tai on palautettavissa aineeseen, aineellisiin voimiin tai fysikaalisiin prosesseihin¹⁶. Arkikielessä materialismi käsitteenä yhdistetään usein konkreettisesti ahneuteen. Tällaisena materialismiin liittyvänä ilmiönä ahneus tulee mielestäni ottaa vakavasti. Se nimittäin näkyy tämän päivän työssä ja myös arkielämässä hyvin vahvasti ja selkeästi. Selvimmät esimerkit löytyvät yksityiseltä sektorilta ja politiikasta: Yritysjohtajia palkitaan rajattomilla bonuksilla, rahasta on tullut kaiken mitta eikä kansalaisten ja päättäjien välinen vuorovaikutus toimi kunnolla (HS, pääkirjoitus 15.7.2010).

Tällaiset ahneudesta kertovat uutiset tulee mielestäni ottaa vakavasti, monestakin syystä. Näistä syistä yhteiskuntamme säilymisen kannalta vakavimpia ovat varmasti välinpitämättömyys ja itsekkyyys. Maanpuolustuskorkeakoulun professorin Aki-Mauri Huhtisen sanoin: ”Jos suomalaisjohtajat panevat itsensä peliin, uskon kansalaisten lähtevän mukaan. Mutta jos saamme esimerkkejä siitä, että yritysjohtajat ajavat vain omaa etuaan, kansalaiset alkavat miettiä, miksi minä sitten uhrautuisin?” (HS, pääkirjoitus 15.7.2010). Jos siis tärkeillä vastuupaikoilla olevat ihmiset ajavat lähinnä vain omia etujaan, niin miksi minäkään tekisin mitään muiden kuin itseni hyväksi? Tämä on mielestäni hyvä ja tärkeä kysymys erityisesti yhteiskuntamme säilymisen kannalta. Sillä jos kaikki ajavat vain omaa etuaan yhteisen hyvän sijasta, niin silloin on nähdäkseni suuri vaara, että koko yhteiskuntamme vähitellen romahtaa.

Toisaalta apaattinen välinpitämättömyys saattaa olla kuitenkin vielä pieni paha, sillä kansalaisten pettymys ja turhautuneisuus voi saada myös vaarallisempia muotoja: Jos ero rikkaiden ja köyhien välillä kasvaa liian suureksi, voi syntyä helposti uskonnollisia ääriliikkeitä (Nussbaum, SK, 9.7.2010, 10). Välttämättä näiden liikkeiden ei kuitenkaan tarvitse olla edes uskonnollisia. Ajatellaan vaikkapa natsismin nousua: Ihmiset turhautuivat, kun he

¹⁶ (<http://fi.wikipedia.org/wiki/Materialismi>), Otettu 12.8.2010

hyperinflaation seurauksena eivät voineet ostaa itselleen lopulta edes perustarvikkeita. Kukaan ei osannut tehdä tälle asialle mitään, kunnes tuli Hitler ja NSDAP tarjoten kansalaisille toivoa – ja loppu on historiaa. Kysymys siis kuuluukin: Jos ja kun haluamme välttää yhteiskunnallisen apatian tai ehkä jopa mahdollisten ääri liikkeiden synnyn, olisiko hyvä puuttua näihin ongelmiin nyt kun siihen on vielä mahdollisuus?

Pääasiallisesti yhteiskunnassamme valitsevaan ylettömän ahneuden hillitsemiseen ja siitä seuraavaan kasvavaan eriarvoisuuteen, tulisi siis mielestäni suhtautua vakavasti. On nimittäin nähdäkseni hyvin suuri vaara, että tällainen ahneus paitsi murentaa yhteiskuntamme, myös saattaa luoda koko joukon liian tyytymättömiä ihmisiä, jotka ryhtyvät käyttämään ääri keinoja yhteiskuntaolojen parantamiseksi.

Myöskään ympäristönäkökulmaa ei tule mielestäni unohtaa. Sillä myös luonnonvarojen rajoittamaton hyödyntäminen, luonnon ylenmääräinen alistaminen kulutuksen kohteeksi on eräs hyvin vakava ongelma. Sen pohjalla voidaan nähdä ihmisen yletön ahneus haalia materiaa ja resursseja (Marjatta Brady, HS Vieraskynä, 15.7.2010). Tällä luonnon varojen ylettömällä hamstraamisella ja ylikuluttamisella kuormitamme liikaa luontoa. Tämä puolestaan vaikuttaa väistämättä myös omaan hyvinvointiimme (puhdas ilma, puhdas vesi ja ravinto jne.), puhumattakaan erilaisista luonnonkatastrofeista, kuten vaikkapa tsunameista, maanjäristyksistä ja tulvista.

4.1.2.3. Henkinen materialismi aikamme tuotteistettuna megatrendinä

Poliittinen päätöksenteko, tavaroiden hamstraaminen ja kuluttaminen, yritysten mittaamaton rahanahneus voiton maksimoinnin ja yritysjohtoon mittaamattoman suurten bonusten muodossa – nämä ovat ymmärtääkseni niitä pääasiallisia teemoja, joissa materialistinen maailmankatsomus ja elämäntapa nyky-yhteiskunnassamme vaikuttavat. Ahneus ja materialismi voivat kuitenkin liittyä myös moneen muuhun, paljon arkisempaan asiaan. Se voi olla esimerkiksi ihmissuhteiden haalimista, kokemusten haalimista tai vaikkapa tiedon haalimista. Itse asiassa viimeiseksi mainittuun eli tiedon haalimiseen liittyy eräs varsinkin syvempien henkisten arvojen etsijälle ominainen vaara. Tätä vaaraa kutsutaan henkiseksi materialismiksi.

Henkistä materialismia kuvaa ilmiönä hyvin Aburdene (2005, 4) julistaessaan henkisyiden aikamme megatrendiksi. Tässä trendissä on Aburdenen mukaan kyse yksilön halusta yhdistyä Jumalaan, transendenttiin tietoisuuteen (engl. Transendence) tai miksi kukin sitä haluaa kutsua. Pääasiassa tämä tapahtuu hänen mukaansa viiden peruspilarin avulla, jotka ovat elämän tarkoituksen pohtiminen, myötätunto, tietoisuus, palveleminen sekä hyvinvointi (Aburdene, 2005, 4.) Mielestäni Aburdene on osittain kyllä oikeassa. Ajassamme on nimittäin käynnissä voimakasta henkistä liikehdintää, jossa pyritään etsimään suurempia henkisiä yhteyksiä. Tämä etsiminen myös varmasti pitkälti perustuu Aburdenen mainitsemien viiden perusperiaatteiden varaan. Varsinainen henkisyiden etsiminen ei kuitenkaan ole välttämättä trendikästä. Se toki voi olla sitä, mutta trendikkyys on vain väliaikaista. Kun ihmisten kiinnostus lopahtaa vallitsevaan trendiin, he siirtyvät seuraavaan trendiin.

Pohjimmiltaan henkisen materialismin ongelmana on siis henkisyiden popularisointi, sen muuttaminen tuotteistettavaksi ja markkinoitavaksi. Jos nimittäin henkisyys materialisoidaan ja muutetaan osaksi populaarikulttuuria, päädytään tällöin lievemmilläänkin new age – popularismiin. Tämänkaltaisessa popularismissa ihmisen arkipäiväinen maailma sisäisine ja ulkoisine konflikteineen saatetaan nähdä täydellisenä harhana (Puhakainen, 2002, 34). Markkinointimielessä henkinen materialismi johtaa myös nähdäkseni helposti tiedon markkinointiin erilaisten henkisen kehityksen oppaiden muodossa. Henkisen materialismin todellinen vaara on siis siinä, että henkisestä etsijästä tulee pelkkä henkisten kokemusten ja henkisen tiedon kirjojen keräilijä. Tällöin markkinat ovat löytäneet keinon, jolla ne voivat myydä ihmiselle erilaisia henkisiä tuotteita ja palveluja. Tietenkin mikäli ihmisellä on olemassa selkeitä henkisiä tavoitteita, ei henkinen materialismi ole mikään ongelma. Jos kuitenkin olen, Pelle Miljoonan laulun Moottoritie on kuuma sanoin, ”lähtenyt etsimään maailmalle itseäni, syvältä itsestäni”, niin silloin olen henkisyiden etsijänä joutunut todennäköisesti henkisen materialismin ansaan. Koko ajatushan on nimittäin tarkemmin ajateltuna paradoksaalinen. Kuinka maailmalle lähteminen voi auttaa minua löytämään itseni syvältä itsestäni? Eikö pikemminkin käy niin, että joudun maailman lumoamaksi ja että maailma hallitsee tällöin minua enkä minä maailmaa?

Samalla tavoin henkinen materialismi on paradoksi. Voin kyllä kerätä henkistä tietoa kirjoista ja harrastaa henkisiä harrastuksia ja kerätä henkisiä kokemuksia. Toki nämä harrastukset, kirjat ja kokemukset voivat olla välinearvallisesti tavoittelemisen arvoisia asioita. Ne eivät kuitenkaan tee puolestani sitä työtä, jota minun tulee tehdä selvittääkseni itselleni kuka olen.

Niinpä syvällisen henkisen etsinnän kannalta on pidemmän päälle vahingollista harrastaa ns. henkistä eli elämäntapamaterialismia, jossa ”kaikkalainen yritys löytää elämää kiinnittyä elämyksiin, symboleihin ja nopeisiin nautintoihin” (Puhakainen, 2002, 39).

4.1.2.4. Lääketiede terveydellisen materialismin päävaikuttajana

Materialismi saattaa vaikuttaa ihmiseen kuitenkin myös muilla tavoilla kuin pelkästään henkisen eli elämäntapamaterialismin muodossa. Se voi vaikuttaa esimerkiksi käsityksiimme terveydestä lääketieteellisen ajattelun kautta.

Mutta kuinka lääketieteellinen ajattelu sitten oikein vaikuttaa käsityksiimme terveydestä?

Puhakaisen (2002, 17-18) mukaan ainakin siten, että ihmiselämän mielekkyyden ja tarkoituksen sijaan pohditaan sitä, kuinka (ja erityisesti fyysisessä mielessä, kirj. huom.) terve tai sairas ihminen on. Varsin konkreettinen ja huolestuttava seuraus tästä kyseisestä ilmiöstä on Puhakaisen (2002, 18) mukaan se, kuinka lääketieteellisyys käyttää härskisti hyväkseen tätä keskustelua terveys-sairaus –akselilla. Se pyrkii esimerkiksi syöttämään ihmisille erilaisia psyykenlääkkeitä pitääkseen heidät terveinä. Pahin tilanne on vanhuksilla. Ottaessaan esille heidän tilanteensa Puhakainen (2002, 18) siteeraa Timo Klaukkaa, Kelan tutkijalääkäriä: Klaukka on huolissaan siitä, kuinka vanhusten elämänlaadun parantamisen sijaan heidän yksinäisyyttään ja mielenterveysongelmiaan pyritään hoitamaan lääkityksen avulla. Vanhukset tuskin kuitenkaan lienevät ainut ryhmä, joiden henkistä terveyttä pyritään ylläpitämään ja ehkä jopa parantamaan psyykenlääkkeillä. Pikemminkin paljon todennäköisempää on se, että vanhusten tilanne ulottuu myös muihin psyykenlääkkeitä käyttäviin ryhmiin. Toisaalta psyykenlääkkeitä ei kuitenkaan kannata välttämättä kokonaan demonisoida. Puhakaisen mukaan (2002, 24) voidaan psyyken lääkkeillä nimittäin toki väliaikaisesti lievittää vakavia tuska- ja pelkotiloja tai helpottaa ihmisen ahdistusta ja masentuneisuutta. Puhakainen (2002, 24) on kuitenkin sitä mieltä, etteivät psyykenlääkkeet pysyvästi ratkaise niitä varsinaisia yksilön elämässä ilmeneviä ongelmia, jotka liittyvät hänen kokemus- ja elämysmaailmaansa.

Lääketieteellinen ajattelutapa siis hallitsee tällä käsityksiämme fyysisen hyvinvoinnin lisäksi myös psyykkisestä hyvinvoinnista. Laajemmin ajatusmaailmamme hallitsevat tällä kuitenkin lääketieteellisenkin ajattelun pohjalla vallitseva tieteellinen maailmankuva. Toisaalta yhteiskunnallisten ajatustemme sekä mielipiteidemme osalta puolestaan politiikka on hyvin merkittävä vaikutuskeino.

4.1.2.5. Poliittikka yhteiskunnallisen materialismin päävaikutuskeinona

Kuten sanottua, yhteiskunnallisesti materialismi pyrkii hallitsemaan ajatteluamme ja mielipiteitämme pääasiassa politiikan kautta. Toki myös tieteellinen maailmankuva, johon nykyinen poliittikkamme perustuu, vaikuttaa ajatteluamme ja mielipiteisiimme. Tieteellisen maailmankuvan vaikutus ajatuksiimme ja mielipiteisiimme liittyy kuitenkin nähdäkseni myös arkipäiväisiin väittelyn aiheisiin, kuten esimerkiksi onko punaviinin juominen terveellistä tai millainen on hyvä pyöräilykypärä. Sen sijaan kun ryhdytään ajattelemaan jotakin yhteiskunnalliseen ajatteluun, toimintaan ja mielipiteisiin liittyvää teemaa, törmäämme nähdäkseni hyvinkin nopeasti politiikkaan jossain muodossa. Koska poliittikalla on näinkin merkittävä vaikutus erilaisiin yhteiskunnallisiin teemoihin, voidaan mielestäni tehdä seuraava väite: Poliittikka ei ole mitään muuta kuin *tieteellistettyä vallankäyttöä*. Tämän väitteeni perustan tämän Oshon käsityksiin politiikasta.

Ensinnäkin, Oshon (2001, 73) mukaan politiikka perustuu pohjimmiltaan primitiiviseen valtaan eli sellaiseen valtaan, jonka piirissä menestyvät ne, jotka osaavat ottaa vallan omiin käsiinsä. Oshon mukaan (2001, 74) politiikkaa on siis pohjimmiltaan kaikki sellainen toiminta, jossa joku tai jokin taho yrittää hallita jotakin ihmistä tai ihmisjoukkoa. Hitler, Stalin, Mussolini, Napoleon, Aleksanteri Suuri – he kaikki ovat omalla tavallaan Oshon (2001, 82) mielestä esimerkkejä politiikan primitiivisestä pohjasta eli pyrkimyksestä valtaan.

Toiseksi myös nykypoliittikka perustuu Oshon mielestä em. primitiiviseen vallantavoittelun periaatteeseen, mutta on kuitenkin samalla hänen mielestään erilaista. Tarkemmin sanottuna on kyse politiikasta, jossa pyritään perustelemaan oman valta-aseman oleellisuus logiikan, järjen ja erilaisten argumenttien avulla. Nykypoliittikassa siis pohjimmiltaan älyllistetään ihmisen primitiivinen halu tavoitella valtaa (Osho, 2001, 83.)

Tässä vaiheessa voidaan mielestäni katsoa, että väite politiikasta tieteellistettynä vallantavoitteluna tulee perustelluksi. Sillä sitähän tämä jälkimmäinen politiikan muoto nähdäkseni juuri nyt on: Siinä on älyllistetty ja rationalisoitu se, miksi on tärkeää, että valtaapitävät pysyvät vallassa. Se on myös pohjimmiltaan hyvin ovela tapa pysyä vallassa. Näin siksi, koska tämä vallan älyllistäminen ja tieteellistäminen antaa tavalliselle ihmiselle mahdollisuuden kritisoida vallanpitäjiä ilman että häntä ollaan heti mestaamassa kritiikkinsä

vuoksi. Valitettavasti tämä kansalaisen vaikutusmahdollisuus on kuitenkin vain näennäistä: Vallassa olevan pitää vain antaa uskottava perustelu (lue: käyttää tarpeeksi monimutkaista retoriikkaa) pysyäkseen vallassa – ja tässä hän yleensä onnistuu, jos kykenee noudattamaan tämän älyllistetyn politiikan pelin sääntöjä edes hieman. Eikä kyseisen poliitikon tarvitse välttämättä kuulua edes parlamentaariseen demokratiaan. Esimerkiksi jos kuka tahansa vaikkapa Ruotsin kuningassukuun kuuluva osaa antaa hyvin perustellun vastauksen siihen, miksi monarkiaa tarvitaan, ei kovinkaan moni ruotsalainen viitsi tosissaan ryhtyä asettamaan monarkian tarpeellisuutta kyseenalaiseksi.

Politiikan ongelma on siis pohjimmiltaan se, että olipa kyse politiikan primitiivisestä tai älyllisestä muodosta, liittyy siihen aina enemmän tai vähemmän kamppailua ja taistelua oman aseman puolustamisesta (Osho, 2001, 92). Tässä mielessä politiikka on siis aina enemmän tai vähemmän materialistista, aina enemmän tai vähemmän ihmisen selviytymiskamppailua oman olemassaolonsa ja valta-asemansa puolesta.

4.1.3. Identiteettien hajautuminen arvohämmennyksen aiheuttajana

Vahvalla tieteellisellä rationalisoinnilla on siis oma vaikutuksensa nykyiseen materialistiseen elämäntapaamme ja sen kerrannaisilmiöihin, kuten esim. ylettömään ahneuteen, vallanhimoon tai eettiseen välinpitämättömyyteen. Mutta entäpä sitten on yksilön laita? Voisiko tieteellisellä maailmankuvalla olla vaikutusta muuhun kuin ulkoiseen maailmaamme ja siihen läheisesti liittyvään ajatteluun? Voisiko tieteellinen maailmankuva vaikuttaa myös jollain tavoin sisäiseen maailmaamme, arvoihimme tai eettisiin käsityksiimme? Mielestäni tällainen vaikutussuhde tieteellisen maailmankuvan ja sisäisen maailmamme välillä on olemassa. Tämä kyseinen vaikutussuhde on tieteellisen maailmankuvan vaikutus identiteettiimme. Näinä syvän murroksen aikoina on nähdäkseni kyse hyvin laaja-alaisesta ilmiöstä, identiteettiimme sirpaloitumisesta.

Mutta kuinka tieteellinen maailmankuva ja siihen vahvasti nojautuva teollinen ajattelu sitten mahdollisesti vaikuttaa identiteettiimme sirpaloitumiseen? Itse vastaisin, että vahvalla tieteellisellä rationalisoinnilla ja toisaalta myös sen tavalla analysoida eli eritellä tutkimuskohteitaan on todennäköisesti ainakin jonkinlaista vaikutusta myös sisäiseen maailmaamme. Ehkä pyrimme analysoimaan ja rationalisoimaan myös sisäistä

kokemusmaailmaamme, pyrkien älyllistämään kokemuksemme jollain tavoin? Ehkä pyrimme yksinkertaistamaan ja pelkistämään sisäisen kokemusmaailmamme tällä tavoin yksinkertaisiksi aivotoiminnasta palautuviksi ilmiöksi (Puhakainen 2002, 57)? Hyvinkin mahdollista. Mutta kuten materialismin kohdalla, ei tämä sirpaloittamisen vaikutus välttämättä tule esille heti näin suoraan, vaan todennäköisesti jonkin muun ilmiön kautta. Mutta mikä tällainen ilmiö sitten voisi olla? Nähdäkseni tällainen ilmiö voisi olla vaikkapa nykyinen postmoderni eli jälkiteollinen aika. Tässä postmodernissa vaiheessa nimittäin vanha tieteellisen maailmankuvan hallinta ja sen seurauksena syntynyt, vielä tällä hetkellä vallalla oleva teollinen ajattelu on menettämässä otettaan, samalla kun uusi, vielä tuntematon paradigma ja siihen liittyvät ajanjakso ovat nousemassa esiin.

Postmodernismi ei kuitenkaan ole välttämättä vain vanhaa tieteen paradigmaa hajottava välivaihe, vaan myös postmodernismissa itsessään voi olla monia osatekijöitä, jotka omalta osaltaan vaikuttavat em. sirpaloitumiseen. Tuukka Virtasen (SK, 9.7.2010, 50) mukaan tällaisina tekijöinä voisi mainita esimerkiksi informaation nopeasta leviämisestä johtuvan kansallisten kulttuurien pirstoutumisen sekä toisaalta samasta syystä johtuvan globaalin kiinnostuksen uudenlaisten arvojen omaksumista kohtaan. Ymmärtääkseni myös sähköisten medioiden valtava informaatiotulva saattaa omalta osaltaan hajottaa selkeisiin, perinteisiin näkemyksiin liittyviä maailmankuviamme.

Identiteetit ovat siis pirstoutuneet ja eriytyneet. Mutta miten tähän nykyilmiöön sitten oikein pitäisi suhtautua? Tämä riippuu ainakin Virtasen mukaan siitä, kenen näkökulmasta tätä ilmiötä katsotaan: Jos ihmisen identiteetti on rakentunut perinteisten kansallisten rakenteiden varaan, voi olla vaikeaa hyväksyä tämä arvojen erilaistuminen ilmiönä (Virtanen, SK, 9.7.2010, 51). Toisaalta positiivisessa mielessä katsottuna tämä identiteettien yksilöitymisen ilmiö mahdollistaa hyvinkin yksilöllisen identiteetin rakentamisen, jossa esimerkiksi uskovainen moottoripyöräilijä tai vegaani kehonrakentaja eivät enää ole kummajaisia (Virtanen, SK, 9.7.2010, 50).

Tätä oman identiteetin rakentamisen periaatetta korostaa myös Ouspensky (2008, 24) väittäessään ettei ihmisellä ole olemassa pysyvää identiteettiä. Ouspensky (2008, 53) on myös sitä mieltä, että ainakaan aluksi ihminen ei kykene kehittämään itselleen pysyvää identiteettiä ilman toisten ihmisten apua. Virtanen on Ouspenskyn kanssa osittain samaa mieltä, mieltäen toki sosiaalisen yhteisön tärkeäksi osaksi ihmisen identiteettiä. Virtasen näkökulmasta

sosiaalisella yhteisöllä on kuitenkin enemmän tukeva kuin määrittelevä rooli ihmisen identiteetin rakentamisen prosessissa (Virtanen, SK, 9.7.2010, 51.)

Mutta olisiko kuitenkin toisaalta jonkinlainen kompromissi paikallaan? Onko meidän pakko rakentaa jotakin sellaisen ajatusmallin varaan jossa on primaareja ja sekundaarisia tekijöitä? Omasta mielestäni nimittäin sekä Virtasen että Ouspenskyn näkemykset ovat tällaisia malleja. Toinen rakentaa ajattelunsa yksilöllisyydelle, jonka ympärille yhteisyys rakentuu. Toinen on puolestaan sitä mieltä, että voidakseen edes päästä alkuun ihmisen on etsittävä käsiinsä joku ryhmä, joka on keskittynyt vakavasti itsensä kehittämisen prosessiin. Tällaisten näkemysten ongelmana on kuitenkin se, että ne käsittääkseni ennen pitkää sortuvat äärimmäisyyksiin, toinen liialliseen yksilöllisyyteen, toinen liialliseen kollektiivisuuteen.

Mutta onko ylipäätään mahdollista yhdistää näitä käsityksiä ja jos niin miten? Mielestäni Ojasen (1999, 10-11) ajatus siitä, että yhteiskunta joka tähtää kaikkien menestykseen, tähtää myös yksilöiden menestykseen voisi olla tällainen malli. Tätä ajatustaan Ojanen (1999, 11) perustelee lähinnä sillä, että koska jokainen on vuorollaan vahva ja heikko, menestyjä ja ei-menestyjä, perustuu myös hyvä yksilöllinen menestys enemmän kaikkien menestykseen kuin toisten pudottamiseen tai latistamiseen. Tällä Ojanen ei siis käsittääkseni tarkoita sitä, että kaikkien tulisi olla täydellisen tasavertaisia. Enemminkin hän tarkoittaa käsittääkseni sitä, että itsekkään kyynärpäätaktiikan sijaan jokainen pyrki tekemään sekä omasta että kanssaihmistensä elämästä mahdollisimman onnellista.

4.2. Toimenpiteitä ihmisen arvokehityksen käynnistämiseksi

4.2.1. Herääminen

Tällä hetkellä elämme siis voimakkaita muutoksen aikoja. Vahvan tieteellisen rationalismin, materialismin, ahneuden, vallanhimon, eettisen välinpitämättömyyden ja selkeiden identiteettirakenteiden puuttuessa ihmiset vaeltavat kuin päättömät kanat jokaisen impulssin perässä – ja ne jotka eivät vaella jäävät ulkopuolelle. Pelottavalla tavalla tulevat mieleen se, mitä Helsingistä lauletaan Dannyn Kuusamo-laulussa:

”Ihmiset eivät tunne edes naapuriaan. On vain joukko yksinäisiä ja heitä on, liian monta. Näkymättömät langat repivät ja nykivät sätkynukkeja, jotka poukkoilevat kuin saaliskalat sumpussa. Kaikilla on kiire – ei minnekään”.

Mutta mitä sitten pitäisi tehdä tämän tilanteen parantamiseksi? Kuinka tällaista eettisen välinpitämättömyyden ja toisaalta ihmisten syrjäytymisen kulttuuria voitaisiin ryhtyä parantamaan? Ensimmäinen ja vaikein askel, joka tulisi tässä prosessissa ottaa, on mielestäni *herääminen*. Mutta miksi tämä herääminen sitten on kaikkein vaikein askel? Entä miksi tulisi ylipäätään herätä? Jälkimmäiseen kysymykseen vastaus on, että voidakseen kokonaisuudessaan nähdä sen eettisesti mielettömän tilanteen, jossa tällä hetkellä olemme, ihmisen tulee herätä omista kuvitelmistaan. Sen sijaan kysymykseen heräämisen vaikeudesta onkin jo haasteellisempaa vastata, sillä tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää heräämisen ymmärtämistä tapahtumana ja prosessina.

4.2.1.1. Heräämisen prosessista

Millainen on heräämisen prosessi? Lyhyin ja yksinkertaisin vastaus tähän kysymykseen olisi tietysti todeta, että koska ihmisen täytyy herätä, hänen täytyy olla unessa. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä. Sillä voidakseen päästä edes alkuun tässä heräämisen prosessissa ihmisen täytyy ymmärtää miksi ja millä tavoin hän on unessa. Voidaksemme puolestaan ymmärtää, miksi ja millä tavoin olemme unessa, meidän täytyy pystyä voimakkaaseen itsekriittisyyteen itseämme kohtaan. Tässä tapauksessa itsekriittisyydellä ei kuitenkaan tarkoiteta esimerkiksi sitä, että jatkuvaksi kritisoin itseäni omista virheistäni tai että kokisin itseni huonoksi ja kelvottomaksi ihmiseksi. Varsinkaan jälkimmäisestä tapauksesta ei ole kysymys, sillä itsensä leimaaminen huonoksi ihmiseksi eli ns. anteeksi että olen olemassa –asenne on jo lähtökohtaisestikin jotain sellaista, joka ei ainakaan tuo elämäämme mitään positiivista. Omien virheiden jatkuva kritisointikaan ei ole pidemmän päälle kovin tarpeellista. Toki tervettä itsekritiikkiä on joskus hyvä harrastaa, mutta jatkuva itsekritiikki johtaa käsittääkseni vain tarpeettomaan perfektionismiin.

Itsekriittisyys ei siis ole jatkuvaa itsekriittisyyttä tai itsensä kokemista huonoksi ihmiseksi. Pikemminkin tässä nimenomaisessa itsekriittisyyden muodossa on tarkoitus asettaa itsensä tietyllä tavalla kyseenalaiseksi ihmisenä. Aloittaakseen tämän kyseenalaistamisen ihmisen täytyy kyetä tunnustamaan itselleen, ettei hän oikeastaan tunne itseään (Ouspensky, 2008, 22).

Tarkemmin sanottuna on kyse siitä, että ihminen havahtuu huomaamaan tähänastisen ns. normaalin elämänsä olleen pelkkää kuvitelmaa. Jotta ihminen voisi havahtua tähän, on hänen kyettävä tunnustamaan itselleen ainakin kaksi asiaa. *Toinen* on se, ettei hänellä ole välttämättä pysyvää identiteettiä ja *toinen* on puolestaan se, ettei hänellä välttämättä ole automaattisesti olemassa sellaisia ominaisuuksia, joita hän kuvitteli itsellään olevan (Ouspensky, 2008, 24, 27).

Tätä näkökulmaa on pyritty omalla tavallaan kuvaamaan tässä tutkielmassa myös Platonia ja Nietzscheä käsittelevissä osioissa. Itse asiassa Platon ja Nietzsche ovat omalla tavallaan pyrkineet kuvaamaan heräämistä: Ihminen kuvittelee elävänsä ainoassa oikeassa ja mahdollisessa todellisuudessa, vaikka hän oikeastaan elää hyvin rajoitetussa ja harhaisessa todellisuudessa. Koska ihminen kuitenkin uskoo siihen ja vain siihen mitä havaitsee, eikä mikään todista hänen havaintojaan vastaan, hän ei kyseenalaista todellisuuskäsityksiään.

Tämä on kuitenkin nähdäkseni salakavala kehäpäätelmä. Sillä se, että mikään ei kyseenalaista yksilön kuvitelmaa ainoasta oikeasta todellisuudesta, ei välttämättä todista, että tuo todellisuus todella on ainoa oikea. Tällainen todellisuuskuvitelma havaittavasta todellisuudesta ainoana todellisuutena todistaa pikemminkin vain yksilön uskon kyseiseen todellisuuteen. Sekä Platon että Nietzsche kuitenkin omalla tavallaan korostavat, että ihmisen on kyettävä vapautumaan näistä harhakäsityksistä laajentaakseen maailmankuvaansa ja kasvattaakseen käsityksiään hyvistä elämänarvoista. Ainoa ero Ouspenskyn ajatteluun verrattuna heidän kohdallaan oikeastaan on, että varsinkaan Platonilla ei ole eksaktia käsitettä tälle prosessille. Nietzschekin puhuu oikeastaan hyvin suurpiirteisesti historiasta vapautumisesta ja yli-ihmiseksi tulemisestä. Mielestäni ei kuitenkaan ole toisaalta tärkeää, miksi tätä ilmiötä kutsutaan. Tärkeämpää on se, että tämä ilmiö on olemassa ja että siinä tarvitaan yksilön aktiivista pyrkimystä ja vahvaa motivaatiota kehittyä paremmaksi ihmiseksi.

Herätäkseen ihmisen on siis havahduttava siihen, ettei hänellä ole välttämättä pysyvää identiteettiä. Toisaalta hänen on myös havahduttava siihen, ettei hänellä ole välttämättä sellaisia ominaisuuksia, joita hän on kuvitellut itsellään olevan. Havahtuminen näihin asioihin on ensimmäinen testi. Mikäli ihminen ei kykene tai halua tunnustaa itselleen näitä asioita, hänen elämänsä tulee jatkumaan samalla tavoin kuin ennenkin., Ensimmäinen tärkeä askel havahtumisen prosessissa on siis se, että ihminen havahtuu huomaamaan eläneensä

kuvitteellista elämää. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä. Ihmisen tulee myös ymmärtää, miksi hänellä ei ole pysyvää identiteettiä tai kuviteltuja ominaisuuksia.

Miksi ihminen siis kuvittelee, että hänellä on pysyvä identiteetti tai että hänellä on ominaisuuksia, joita hänellä ei todellisuudessa ole? *Ensinnäkin*, ihmisen kuvitelma pysyvistä identiteetistä johtuu Ouspenskyn (2008, 24) mukaan kolmesta tekijästä, jotka ovat:

1. Ihmisen kokemus itsestään yhtenä yhtenäisenä fyysisenä olentona
2. Ihmisen nimi, joka ei hänen elämänsä aikana tavallisesti muutu kovinkaan paljoa
3. Kasvatuksen ja sosiaalisen ympäristön vaikutuksesta ihmiseen juurtuneet tavat sekä ajatusmallit

Edellä mainitut tekijät eivät kuitenkaan ole välttämättä pysyviä. Kehossamme miljoonat solut kuolevat ja syntyvät joka päivä. Jokainen meistä voi niin halutessaan vaihtaa nimensä joksikin muuksi. Ajatuksemme tulevat ja menevät, uskomuksemme ja siten myös sosiaalinen ympäristömme voi muuttua (de Mello, 1999, 48.) Käytännössä siis kaikki se, mitä pidämme pysyvänä, muuttuu. Ihminen (tai hänen mielensä) kuitenkin pyrkii pysyvyyteen, muodostamaan itselleen selkeän identiteetin. Syy siihen, miksi ihminen pyrkii näin tekemään, on nähdäkseni se, että selkeä identiteetti helpottaa elämistä nimenomaan suhteessa muihin ihmisiin. Selkeä identiteetti siis auttaa ympäristöämme määrittämään keitä me olemme, jotta se voisi jatkossakin määritellä meidät samalla tavoin. Toisaalta myös me itse haluamme määrittäytyä siten, että meillä on selkeä identiteetti, koska se on turvallista. Oikeastaan nimi ja kokemus yhtenäisestä kehosta ovat siis sivuseikkoja. Enemminkin on kyse ihmisen tarpeesta kokea turvallisuutta, kokea jotain sellaista, jonka hän tuntee, jotakin joka on hänelle tuttua. Sillä ihminen pelkää kaikkea tuntematonta. Tai oikeastaan hänen mielensä pelkää, sillä mieli on rajallinen. Se pelkää tuntematonta, koska tuntemattomalla ei ole rajoja, se ei mahdu mielen rajallisen käsityskyvyn raameihin. Tai kuten Osho (2007, 20) asian ilmaisee: ”Elämää ei voi lokeroida, sitä ei voi helposti leimata oikeaksi tai vääräksi. Elämä on mysteeri: yhtenä hetkenä jokin on oikein ja soveliaista, mutta hetken päästä se onkin jo väärin ja sopimatonta.” Oshon mukaan ratkaisu tähän ongelmaan olisi elää vaarallisesti. Se tarkoittaa käytännössä elämää, joka ei ole tavallista, kunniallista ja yleisesti arvostettua, sillä tällainen elämä on hänen mukaansa pystyyn kuollutta (Osho, 2007, 107).

4.2.1.2. Heräämisen esteitä

Ensimmäinen este heräämiselle on siis se *identiteetti*, jonka ihminen on itselleen rakentanut ja jota sosiaalinen ympäristö vahvistaa. On kuitenkin myös toinen merkittävä este, joka toimii esteenä ihmisen heräämiselle. Tämä este on se, että ihminen kuvittelee, että hänellä on jo olemassa tiettyjä ominaisuuksia, joita hänellä ei kuitenkaan todellisuudessa ole. Eräs näistä ominaisuuksista on jo mainittu, nimittäin se, että ihminen kuvittelee, että hänellä on pysyvä identiteetti. Paljon tätä vakavampi harha on se, että ihminen kuvittelee olevansa *tietoinen* eli *tajuinen itsestään*. Tätä ihminen ei kuitenkaan ainakaan Ouspenskyn mukaan ole. Mutta millä perusteella Ouspensky sitten näin oikein väittää? Tässä yhteydessä Ouspensky ottaa esille tajunnantilojen käsitteen. Näitä tiloja on Ouspenskyn (2008, 32-33) mukaan neljä ja ne ovat uni, valvetila, itsetajunta ja objektiivinen tajunta.

Näistä tiloista ensimmäinen eli *unitila* on melko itsensä selittävä. Se on se tajunnan tila, joka vallitsee silloin kun ihminen nukkuu. Ouspenskyn (2008, 46) mukaan se on ”puhtaasti subjektiivinen ja passiivinen tila”, jonka aikana ”mielessä leijailee kuvia aikaisemmista kokemuksista tai samanhetkisistä hämäristä aistimuksista, kuten esim. nukkuvaa ympäröivistä äänistä tai kehon tuntemuksista”. Tämä väite on vahvistettu myös tieteellisen psykologian piirissä. On todettu, että unen aikana ihminen näkee unia joko aivan viimeaikaisista tai joskus jopa vuosien takaisista tapahtumista. Tieteellisen psykologian piirissä on myös vahvistettu toinen Ouspenskyn havainto siitä, että unen aikana nukkujan lähiympäristössä tapahtuvat asiat ja äänet voivat tulla hänen uniinsa.

Myös seuraava tajunnantila eli *valvetila* on melko yksiselitteinen: Se on se tila, joka alkaa kun ihminen herää (Ouspensky, 2008, 46). Kyse on siis normaalista päivätajunnasta, jonka aikana syömme, juomme, työskentelemme, harrastamme erilaisia asioita jne. Ouspenskyn (2008, 47) mukaan erehdymme mieltämään itsemme tässä tilassa tajuisiksi olennoiksi. Käytännössä kuvittelemme olevamme jo seuraavassa, *itsetajuisuuden* tilassa, vaikka oikeastaan olemme valveilla ollessamme tilassa, jota hänen mielestään pitäisi kutsua ’valveilla nukkumiseksi’ tai ’suhteelliseksi tajunnaksi’. Mutta miksi sitten Ouspenskyn mielestä valvetilasta pitäisi käyttää em. kaltaisia käsitteitä? Valveilla nukkumisen käsite voidaan nähdäkseni selittää lyhyesti seuraavasti: Valvetilaa voidaan kutsua *valveilla nukkumiseksi*, koska useimmiten valvetilassakin vain teemme erilaisia asioita pyrkimättä olemaan samalla tietoisia itsestämme. Tämän väitteen voi helposti osoittaa todeksi esimerkiksi kysymällä itseltään, mitä oli

tekemässä torstaina klo 16 viime viikolla, viime kuussa tai peräti viime vuonna. Todennäköinen vastaus, joka tulee viimeistään viime vuotta muisteltaessa, on että ei kykene muistamaan tarkasti mitä silloin tapahtui. Yleensä näin lienee asianlaita, ellei sitten kyseisenä päivänä ole tapahtunut jotain todella merkityksellistä joko maailmalla (esim. Aasian tsunami) tai omassa elämässä (esim. oman lapsen syntymä tai läheisen ihmisen kuolema). Syy siihen, miksi valvetilaa voidaan Ouspenskyn (2008, 51) mukaan kutsua myös *suhteelliseksi tajunnaksi* on se, että tässä tilassa kykenemme tietämään vain suhteellisia totuuksia. Toisin sanoen, ihmisillä tai ihmisryhmillä voi olla ja usein on erilaisia mielipiteitä *suhteessa* toisten ihmisten tai ihmisryhmien mielipiteisiin.

Erehdymme siis pitämään itse itseämme valvetilassa itsetietoisina olioina. Tämä on kuitenkin todellisuudessa mielestäni pelkkää kuvitelmaa. Se on kuvitelmaa, joka on pahimmillaan jopa vaarallista. Jos nimittäin kuvittelen, että olen itsetietoinen yksilö, vaikka en sitä todellisuudessa olekaan, saatan harhakuvitelmissani vahingoittaa paitsi itseäni myös kanssaihmissiäni. Ajatellaanpa vaikka islamilaisia uskonnollisia johtajia, jotka lupauksillaan taivaspaikasta saavat ihmiset ryhtymään itsemurhapommittajiksi. Tämä johtaja ei kuitenkaan välttämättä huomaa sitä, että hän on tyypillinen islamilaisen uskonnollisen johtajan stereotyyppi. Tai jos ajatellaan vaikkapa ahnetta kvartaalikapitalistia, joka kahmii itselleen ylettömän suuria taloudellisia voittoja, kun samaan aikaan on paljon köyhydessä eläviä ihmisiä, jotka hädin tuskin tulevat toimeen päivittäisessä elämässään?

Toisaalta ihminen, joka suostuu uhrin rooliin, kuten tulemalla esim. itsemurhapommittajaksi tai rappioalkoholistiksi ei hänkään ole kovin itsetietoinen. Itse asiassa mikään näistä ihmistyypeistä ei ole itsetietoinen, sillä jokainen heistä on omaksunut jonkin roolin, jonka mukaan hän odotetusti toimii. Rauhalan (Koivula, 2007b, 6) ajatusmaailman käsittein ilmaistuna voitaisiin yhteenvetona unen ja valveen tilasta puhuttaessa käyttää myös käsitettä passiivinen tietoisuus. Tässä kyseisessä tietoisuuden tilassa ihminen nimittäin toimii totunnaisten rutiinien mukaan (Koivula, 2007b, 6).

Kuvittelemme siis olevamme elämässämme itsetajunnan tasolla. Todellisuudessa olemme tällä tasolla elämässämme todennäköisesti kuitenkin vain lyhyinä hetkinä. Ne ovat hetkiä, jotka todella muistamme vielä vuosienkin päästä. Suurimman osan elämäämme vaellamme käytännöllisesti katsoen unessa, emmekä muista tuosta ajasta pidemmän päälle oikeastaan mitään. Mutta mitä itsetajuisuuden tila sitten on ja miten sen voi tavoittaa? *Itsetajuisuuden*

tilassa voimme tietää täydellisen objektiivisen totuuden itsestämme (Ouspensky, 2008, 50-51). Mitä tämä käytännössä tarkoittaa on kuitenkin mahdotonta kuvata täydellisesti, sillä se on hyvin yksilöllinen kokemustila ja siten hieman erilainen jokaiselle ihmiselle. Sanon hieman erilainen, koska jokainen meistä kokee tuon tilan omalla tavallaan, mutta samalla se on kuitenkin tietyllä tavalla samanlainen kaikille. Tämä ilmiö lienee hyvin samankaltainen kuin esimerkiksi otettaessa ylös silminnäkijöiden lausuntoja ylös jonkin rikostapauksen yhteydessä: Kukin silminnäkijä on nähnyt tapauksen hieman eri tavoin, mutta kun kootaan yhteen kunkin lausunnon yhteiset tekijät, saataneen hyvä kokonaiskuva koko rikostapahtuman osalta. Rikostapahtumasta itsetajuisuuden tila poikkeaa kuitenkin siten, että tässä tilassa yksi ihminen kykenee näkemään koko tilanteen sellaisena kuin se on.

Mutta kuinka sitten voimme tavoittaa tämän itsetajuisuuden tilan? Kuten sanottua normaalissa elämässämme tavoitamme tämän tilan usein vain satunnaisina väläyksinä. Mutta entäpä jos haluaisimme pysyvästi tavoittaa tämän itsetajuisuuden tilan? *Ensinnäkin*, kuten jo Nietzscheosiossa totesimme, halu irtautua totutuista kaavoista ja traditioiden toistamisesta on ehdoton edellytys vapautumisessa kohti valvetilaa korkeampia tajunnantiloja. Kuitenkin jopa siinä tapauksessa, että ihminen todella haluaisi aidosti saavuttaa itsetajuisuuden tilan, pitäisi hänen todennäköisesti hakeutua jonkin sellaisen ihmisen tai ihmisryhmän yhteyteen, jonka avulla hän voi ryhtyä kehittämään itsetajuntaansa. Ihminen nimittäin joutuu usein elämänsä aikana hyvin voimakkaasti ulkoisten voimien ehdollistamaksi. Usein tämä ehdollistuminen on niin voimakasta, että aikuisuuteen mennessä olemme jo niin sosiaalisesti ohjelmoituneita, että on suorastaan mahdotonta kehittää pysyvää itsetajuisuuden tilaa omin avuin.

Sama pätee myös *objektiiviseen tajuntaan*, jolla Ouspenskyn (2008, 51) mukaan tarkoitetaan sellaista tajunnan tilaa, jossa ihminen tietää kaiken kaikesta ja kykenee näkemään maailmaan ja siinä vallitsevat asiantilat sekä objektit sellaisina kuin ne todella ovat, eivätkä kuten ne havaitaan (esim. isoäidin perintökukkamaljakon havaitseminen takan reunuksella) tai ”havaitaan” (esim. sen ”tosiasian havaitseminen”, että Osama bin Laden oli häikäilemätön terroristi, koska toisaalta Taleban-liikkeen ja muiden islamistien keskuudessa häntä pidettäneen edelleen suurena hyvän tekijänä ja sankarina).

Sekä itsetajuntaa ja että objektiivista tajuntaa pitää siis aktiivisesti kehittää, ne eivät ole olemassa ihmisellä automaattisesti. Tätä ajatusta itsetajunnan ja objektiivisen tajunnan aktiivisesta kehityksestä omalla tavallaan vahvistaa myös Rauhala (Koivula, 2007b, 6)

puhuessaan aktiivisesta tietoisuudesta. Joka tapauksessa koska nykyihminen on vielä nykyäänkin vahvasti sosiaalisten ohjelmointien hallitsema, tulee hänen usein alkuun päästäkseen hakeutua sellais(t)en ihmis(t)en seuraan, jo(t)ka voi(vat) auttaa häntä tällä kehityksen tiellä. Toisaalta kuitenkin mikäli ihminen jossain elämänsä vaiheessa herää tarpeeksi, ts. tulee tietoiseksi oman elämänsä valheellisuudesta ja kuvitteellisuudesta, hän voi myös tiettyyn rajan saakka kehittää itse itseään.

Heräämisen siis voisi yleisesti ottaen sanoa olevan ihmisen pyrkimystä havahtua siihen, että asiat, joita hän pitää tosina tai todellisuutena, eivät välttämättä ole sitä. Mikäli ihminen ei tätä halua tai kykene tekemään hän ei voi herätä. Jos ihminen ei puolestaan herää, hän ei todennäköisesti tule kehittymään eettisesti tai muutenkaan ihmisenä, vaan toistaa itseään vahvasti ulkoisten voimien vaikutuksille alttiina persoonana. Toki jos ihminen on tyytyväinen omaan elämäntilanteeseensa, niin miksi hän mitään tekisikään? Toisaalta, kuitenkin, mikäli heräämisen kautta voisi saavuttaa parempaa kuin tavallisen elämän, joka lienee usein onnen ja kärsimyksen vaihtelua, niin kannattaisiko heräämistä tällaisessa tapauksessa ehkä kuitenkin harkita?

4.2.2. Jokainen ihminen on laulun arvoinen eli ihmisen ainutlaatuisuudesta

Herääminen on siis ensimmäinen askel sillä arvokehityksen tiellä, joka itseään eettisesti kehittämään pyrkivän ihmisen tulee ottaa. Mutta entä sitten kun ihminen on ottanut tämän askeleen? Ja kannattaako tämä askel ottaa? Varsinkin kun se usein aiheuttaa enemmän tuskaa kuin mielihyvää? Välitön seuraus heräämisestä on itsetietoisuuden kasvu. Se on kuitenkin itse asiassa samalla suurin tuskaa aiheuttava tekijä, sillä kuten vanha sanonta kuuluu, ”se joka tietoa lisää, se tuskaa lisää”. Itsetietoisuuden kasvu ei siis ole se asia, minkä vuoksi heräämistä kannattaa tavoitella. Pikemminkin syy, miksi kannattaa aloittaa heräämisen prosessi, on siinä, mikä syntyy suuremman itsensä tiedostamisen seurauksena. Tämä syy on suurempi kyky arvostaa ihmisen ainutlaatuisuutta eli sitä, että jokainen ihminen on omalla tavallaan ainutlaatuinen ja arvokas. Mutta mitä ihmisen ainutlaatuisuuden arvostaminen sitten oikeastaan on? Se on ennen kaikkea sitä, että ihmistä ei yritetä pelkistää ainoastaan älyllisiä merkityskokonaisuuksia sisältäväksi biologiseksi organismiksi. Pikemmin ihmisen ainutlaatuisuus on sitä, että kyettäisiin näkemään ihminen elämyksellisiä merkityksiä sisältävänä kokemuksellisena organismina (Koivula S, 2007b, 5). Se on

perusinhimillisyytemme intuitiivista tunnistamista (Puhakainen, 2002, 87), ihmisen tunnustamista paitsi biologisena, niin myös ajattelevana, henkisenä olentona (Ojanen, 2005, 11). Eettisessä mielessä tämä ihmisen ainutlaatuisuuden ihanne on puolestaan sen asian oivaltamista, että myös eettisyyden kehittymiselle välttämätön hyvyyden ammennettava lähde on syvällä sisimmässämme (Taylor, 1995, 56). Toisin sanoen eettisessä mielessä ihmisen ainutlaatuisuus edellyttää siirtymistä ulkoisten sääntöjen maailmasta sisäisten sääntöjen maailmaan (Koivula S, 2007c, 7).

4.2.2.1. Ihmisen ainutlaatuisuuden hyväksymisen esteitä

Ihmisen ainutlaatuisuuden hyväksymiselle näkemyksenä on olemassa merkittäviä esteitä. Näistä esteistä mainittavimpia ovat äärimmäinen individualismi, välineellisen järjen ylivalta sekä politiikassa vallitseva ns. pehmeä despotismi. *Äärimmäinen individualismi* toimii ihmisen ainutlaatuisuuden ideaa vastaan, koska siinä jokaisen oletetaan toimivan omillaan ja pärjäävän omillaan. Ketään ei saa auttaa, koska avun antaminen ja erityisesti tarvitseminen katsotaan heikkoudeksi. *Välineellisen järjen ylivalalla* tarkoitetaan näkemysmallia, jossa ihmistä mitataan hänen tuottavuutensa mukaan eli kuinka paljon hän pystyy tuottamaan yhteiskunnalle taloudellisesti. Esimerkiksi kuinka paljon tieteellisiä tutkimuksia hän elämänsä aikana julkaisee, kuinka paljon hän kykenee tekemään työtä tai tuottamaan esineitä, palveluja ja materiaa elämänsä aikana jne. Tällainen tuottavuuden mittari ei kuitenkaan kerro välttämättä mitään meistä ihmisinä. Se kertoo ainoastaan sen, kuinka tuotteliaita ja hyödyllisiä resursseja ihmiset ovat olleet yhteiskunnalle. *Pehmeällä despotismilla* tarkoitetaan sellaista politiikkaa, jossa sen paremmin vallalla olevien kuin oppositiossa toimivien puolueiden välillä ei ole juurikaan näkemyseroja. Tällöin suurimmat poliittiset tapahtumat liittyvät lähinnä poliitikkojen yksityiselämän toilailuihin. Kansalaisten mielenkiinto politiikassa ohjataan yhteisen hyvän kannalta epäoleellisiin asioihin. Tällaisella politiikalla pyritään vähitellen turruttamaan ihmiset ja viemään heidän taistelutahtonsa. Tätä toimintaa kutsutaan pehmeäksi despotismiksi, sillä rautaisen itsevaltiuden sijaan kansalaisten taistelutahto viedään tylsistytämällä ja turruttamalla heidän mielenkiintonsa poliittiseen vaikuttamiseen vähitellen (Koivula S., 2007c, 3-5; Taylor, 1995, 36-40, 41.)

Näillä kaikilla kolmella osatekijällä on pohjimmiltaan sama tarkoitus. Ne estävät ihmistä heräämästä. Koska jos tarpeeksi moni herää, niin vaatimukset vallitsevan tilanteen muuttamisesta kiihtyvät. Jos puolestaan vaatimukset vallitsevan tilanteen muutoksesta

kiihtyvät, niin silloin vanhojen paradigmaattisten rakenteiden kaatuminen on yhä lähempänä. Kuten edellisissä suurissa paradigmoissa (esim. kristinuskoon perustuvan maailmankuvan väistyminen tieteellisen maailmankuvan kehityksen tieltä), vanhan paradigman kannattajat eivät halua luopua vallastaan. He pyrkivät pitämään vanhan paradigman mukaista ajattelua kaikin keinoin pystyssä niin pitkään (lue: ikuisesti) kuin mahdollista. Nämä vanhaa paradigmaa kannattavat tahot eivät kuitenkaan todellisuudessa voi pysäyttää tätä muutosta. He voivat ainoastaan viivyttää sitä. Lopulta vanhaan paradigmaan liittyvät (nykyiset) ajatusmallit tulevat joka tapauksessa romahtamaan. Tämän romahduksen seurauksen alkaa uuden ja (toivottavasti) paremman yhteiskuntaparadigman ja mallin rakentaminen.

Nykyisessä murroksessa vanhojen mallien romahtamista ei siis voida enää käsittääkseni estää. Edellä mainitut vaikutusvaltaiset tahot voivat kuitenkin aiheuttaa monille ihmiselle kärsimystä estämällä heitä heräämästä, ja estämällä heitä tajuamasta ihmisen ainutlaatuisuuden arvoa.

4.2.2.2. Minä olen ja me olemme

Mutta olisiko sitten jotain, jolla yksittäiset ihmiset voisivat tehdä jotain heräämisensä ja ihmisen ainutlaatuisuuden tunnustamisen hyväksi? Olisiko jotain konstia, joka auttaisi kestävästi heräämisen aiheuttaman tuskan? Vastaus näihin molempiin kysymyksiin on myönteinen. On olemassa keino, jolla ihminen voi auttaa itseään mainittujen asioiden suhteen. Tämä keino on rakkaus. Tämä rakkaus ei kuitenkaan ole mitä tahansa rakkautta. Kyse on rakkaudesta, jonka eräs mestari kiteytyi ajatukseen, jossa hän kehotti meitä rakastamaan lähimmäistämme kuten itseämme. Vuosisatojen saatossa tämä sanoma kuitenkin vääristyi ja vääristettiin. Niinpä se käsitetään nykyään helposti vain osaksi vahvasti vakaumuksellista kristillistä retoriikkaa. Tämä on tietysti hyvin valitettavaa jo siitäkin syystä, ettei kyseinen mestari ollut edes kristitty, vaan juutalainen.

On kuitenkin myös toinen paljon merkittävämpi syy, miksi tämä rakkauden kaksoiskäskynä tunnetun Jeesuksen kehotuksen väärinymmärtäminen on ollut niin valitettavaa. Itse asiassa tämä syy on juuri se, että se on tulkittu väärin. Tässä väärin tulkinnassa koko kehotuksen painoarvo laitetaan sen ensimmäiselle puoliskolle, kehotukselle rakastamaan lähimmäistämme. Kokonaisuudessaan tämä kehotus kuitenkin kuuluu: *Rakasta lähimmäistäsi, niin kuin itseäsi.* Niin kuin itseäsi – mutta mitä tämä sitten tarkoittaa? Väärin tulkittuna sen voidaan mieltää

narsismiksi. Narsisti ei kuitenkaan rakasta itseään, ainakaan siinä mielessä kuin mitä kyseisessä kehotuksessa rakkaudella tarkoitetaan.

Koko kehotuksen väärintulkinta johtuu siis rakastamisen käsitteen väärintulkinnasta. Mutta miten se sitten pitäisi tulkita? Omasta mielestäni terveempi tulkinta saadaan, mikäli rakastamisen käsitteen paikalle laitettaisiin kunnioittamisen käsite. Siis: *Kunnioita lähimmäistäsi, niin kuin itseäsi*. Tästä näkökulmasta voitaneen jo nähdä, ettei rakkaudella tässä tapauksessa tarkoiteta narsismia. Olen nimittäin ainakin itse sitä mieltä, ettei narsisti todellisuudessa kunnioita itseään. Oman käsitykseni mukaan narsismissa ihmisen itsekunnioitus, tarkemmin sanottuna itsetunto, on sen mielikuvan varassa, mitä muut hänestä ajattelevat. Erityisesti hän on tässä mielessä riippuvainen niistä ihmisistä, jotka mielistelevät häntä. Jos siis narsistilla ei olisi ympärillään yhtään mielistelijää, hänen itsetuntonsa todennäköisesti romahtaisi.

Ihminen, joka siis kykenee rakastamaan eli kunnioittamaan itseään, pystyy myös tekemään saman lähimmäisensä kohdalla. Mutta mitä sitten on itsensä rakastamisen, itsensä kunnioittaminen? Se on sydämen äänen kuuntelemista eli sitä että uskaltaa ottaa elämässään riskejä. Sillä ”sydän on aina valmis ottamaan riskin, se on uhkapeluri. Pää sen sijaan on liikemies, se laskelmoi jatkuvasti – se on ovela. Sydän ei laskelmoi.” (Osho, 2007, 15). Itsensä rakastaminen ja kunnioittaminen on siis oman sydämensä äänen kuuntelua. Se on myös sitä, että ”ihminen on saanut olla lapsi ennen aikuiseksi kasvamistaan.” (Hellsten, 2008, 11). Jos nimittäin näin ei ole, ”jää ihminen sisäisesti ikään kuin lapsuuden portailleen istumaan, vaikka hän ulkoisesti aikuistuu ja lähtee pois kotoaan” (Hellsten, 2008, 11). Jos siis ihminen ei ole saanut elää lapsuuttaan lapsena, niin silloin hän aikuisenakin helposti juuttuu elämään lapsuuttaan. Tämä lapsuuden elämättömyys heijastuu myös aikuisen ihmissuhteisiin, joissa ”hän ei kykene vastavuoroiseen toisten ihmisten kunnioittamiseen, vaan takertuu, ripustautuu ja on vaativa” (Hellsten, 2008, 11). Kaikkein pahinta tietysti on, mikäli ihmisellä on omia lapsia. Silloin hän voi ripustautua ja takertua heihin sekä olla heitä kohtaan vaativa. Tätä kautta ketju voi myös edelleen jatkua seuraviin sukupolviin. Aikuisuus on siis omalla tavallaan mittapuu sille, kuinka hyvin ihminen kykenee rakastamaan ja kunnioittamaan itseään, sillä ”aikuinen on olento, joka ottaa vastuun itsestään ja kykenee kunnioittamaan toisia ihmisiä” (Hellsten, 2008, 11).

Aikuisuuden lisäksi on kuitenkin vielä eräs seikka, joka vaikuttaa itsensä rakastamiseen ja kunnioittamiseen. Se on nykyään melko arka aihe ja siten altis väärinkäsityksille. Kyseessä oleva aihe on miehisuus ja naiseus. Se miten tämä aihe on nykyisellä ajanhetkellämme on vääristynyt, on keskustelu miehen ja naisen tasa-arvosta. Tämä vääristyminen on Hellstenin (2008, 115) mukaan liittynyt tietynlaiseen pyrkimykseen rahan ja vallan tasajaosta ihmisryhmien ja yksilöiden kesken. Käytännössä tämä pyrkimys on Hellstenin (2008, 124) mukaan johtanut siihen, että miehisiä arvoja on päädytty pitämään kaiken hyvän mittarina. Tämä on puolestaan naisten kohdalla johtanut siihen, että naisen arvoa on päädytty mittaamaan sen mukaan, kuinka paljon hän on onnistunut kehittämään itselleen miehisiä ominaisuuksia (Hellsten, 2008, 124). Tähän mennessä nämä perustelut saattavat sellaisenaan kuulostaa vielä jokseenkin uskottavilta. Kuitenkin viimeistään siinä vaiheessa kun näihin näkemyksiin tasa-arvosta taloudellisen yhdenvertaisuuden ja miehisten arvojen mittarina yhdistetään näkemys siitä, että naisen pitäisi olla naisellinen ja heikko, törmää se ankaraan kritiikkiin. Ihminen, joka päätyy esittämään tällaisia ajatuksia, saa tässä välittömästi sovinnin ja taantumuksellisen leiman. Tämä johtuu Hellstenin (2008, 116) mukaan siitä, että tällaiset puheet tulkitaan ehdotukseksi palaamisesta vanhaan malliin, jossa naista ollaan ajamassa takaisin hellan ja nyrkin väliin. Tästä ei kuitenkaan ole kysymys. Pikemminkin tämän mieheyden ja naiseuden kysymyksen kohdalla on kyse samasta asiasta kuin aikuiseksi kasvamisessa: Ihmisen kasvamisesta paitsi suurempaan itsekunnioitukseen ja itsensä rakastamiseen niin myös kasvamisesta kanssaihminen suurempaan arvostamiseen ja kunnioittamiseen.

Ymmärtääksemme mieheyden ja naiseuden terveellä tavalla osaksi em. prosessia, meidän tulee kuitenkin Hellstenin mukaan ymmärtää mieheys ja naiseus oikealla tavalla: Terve mieheys ja naiseus, tai oikeammin maskuliinisuus ja feminiinisyys, syntyvät siitä, että ne voivat kunnioittaa toisiaan. Tämä puolestaan edellyttää sitä, että molemmat osapuolet löytävät toisistaan sekä maskuliinisuuden että feminiinisuuden. Terveellä tavalla maskuliininen mies on siis kyennyt löytämään feminiinisen puolensa ja terveellä tavalla feminiininen nainen maskuliinisen puolensa (Hellsten, 2008, 125.)

Tietysti on olemassa myös luontaisesti maskuliinisempia naisia ja luontaisesti feminiinisempiä miehiä (Palmu-Joronen, 2009, 175). Nämä poikkeukset eivät kuitenkaan nähdäkseen riko Hellstenin ajatusta terveestä mieheydestä ja naiseudesta, vaan pikemminkin vahvistavat sitä. laajemmalla tasolla on nimittäin kyse kahden voiman, maskuliinisuuden ja feminiinisuuden, kohtaamisesta sekä meissä itsessämme että myös kanssaihmisissämme. Intiimissä kahden eri

sukupuolta (ja miksei myös samaa sukupuolta kirj. huom.) olevan ihmisen kohtaamisessa tämä maskuliinisuuden ja feminiinisuuden kohtaaminen vain tapahtuu mikrotasolla.

4.2.2.3. Sisäisen maailmamme kehittäminen edellyttää laajempaa ihmiskäsitystä

Kaiken kaikkiaan ihmisen kohtaamisen vaikeus on, että *ymmärrämme ihmisen liian kapealaisesti*. Näin tekee jopa psykologia, joka pyrkii ihmisen sisäisen maailman ymmärtämiseen. Psykologia tällä hetkellä kuitenkin tarkastelee ihmistä vielä liian paljon persoonan tasolta, jossa se on lähinnä erilaisten havaintojen, vaikutusten ja käsitysten tutkimista (Zukav, 2001, 177). Pitkästi samaa mieltä on Ouspensky (2008, 15) puhuessaan ns. tieteellisestä psykologiasta, jossa tutkitaan ihmistä sellaisena kuin tämä havaitaan tai sellaisena kuin hänen oletetaan tai kuvitellaan olevan. Tätä mielikuvaa nykyisestä tieteellisestä psykologiasta vahvistavat myös sen sisällä toimivat ihmiset: Persoonan, erityisesti ns. ydinpersoonan, ympärille keskittyvä psykologinen ihmistutkimus keskittyy mm. persoonallisuuden piirteisiin ja neurobiologiseen temperamenttiin, jotka toimivat vuorovaikutuksessa yksilön sosiaalisen ympäristön kanssa (Feldt, Mäkikangas ja Kokko, 2008, 77, 79, 82).

Nykypsykologinen tutkimus vaikuttaisi siis ainakin vielä keskittyvän ihmisen sisäisen maailman tutkimukseen pääasiassa tiettyjen persoonallisuutemme ominaisuuksien kautta. . Toki tällainenkin tutkimus on tärkeää, sillä ”persoonallisuus on tietty osa sielua, joka on siirtänyt itseään fyysiseen muotoon” (Zukav, 2001, 178). Kuitenkin koska persoonallisuus on tällä tavoin osa sielua, emme voi Zukavin (2001, 178) mielestä kokonaisvaltaisesti ymmärtää esim. persoonallisuuden häiriöitä, ennen kuin ymmärrämme mikä ja mitä sielu on.

Tieteellisen maailmankuvan piirissä pyrkimys kyetä ymmärtämään ihmistä sielun näkökulmasta on kuitenkin nykyään vielä varsin ongelmallista. Merkittävin syy tähän ongelmallisuuteen on käsittääkseni se, että sielun käsite liitetään edelleen tieteellisen maailmankuvan ns. arkkiviholliseen eli uskonnolliseen maailmankuvan. Näin ei mielestäni asian kuitenkaan tarvitse olla. Tässä yhteydessä sielun käsite voidaan nimittäin mielestäni määritellä *ihmisen sisäiseksi kokemukseksi itsestään*. Tällä tavoin määriteltynä sen ei tarvitse olla rajoittunut uskonnolliseen maailmankuvaan. Tällä tavoin määritellyn sielun tutkimus nähdäkseni tukee myös persoonallisuuteen keskittyvää ihmisen sisäisen maailmankuvan tutkimusta, koska se ei ole ristiriitainen tällaisen persoonan tutkimuksen kanssa vaan pikemminkin täydentää ja laajentaa sitä.

Laajentaessamme siis persoonan näkökulmaa sielun näkökulmaan psykologiassa kyettäisiin ymmärtämään ehkä se, että erilaisten psykoosien ja hermoromahdusten taustalla onkin ns. pirstoutunut henki (Zukav, 2001, 180). Tämä pirstoutuneen hengen ymmärtäminen ihmisen sisäisen maailmankuvan sekä perusidentiteetin hajoamisena voisi puolestaan auttaa hyvin paljon kokonaisvaltaisemmin hahmottamaan ihmisen mielenterveydellisiä ongelmia. Meidän siis tulisi ottaa enemmän huomioon yksilön sisäinen maailma eikä vain keskittyä tutkimaan ihmisen hyvinvointia fyysisen terveyden tai neurologisten aivotilojen kautta (Koivula, 2007b, 9). Omalla tavallaan aikoinaan Freudin kehittämä psykoanalyttinen malli on mielestäni ainakin pyrkinyt tähän suuntaan. Siinä on kehitetty terapiamuoto, jossa terapiassa käyvää ihmistä pyritään kuuntelemaan ja pureutumaan hänen sisäiseen maailmaansa sekä purkamaan tässä sisäisessä maailmassa vallitsevia tiedostamattomia ahdistuksia. Sielun näkökulmassa on kuitenkin tarkoitus mennä vielä askel pidemmälle. Ahdistusten purkamisten lisäksi sielun näkökulmassa on nimittäin oman näkemykseni mukaan myös pyrkimys auttaa ihmistä löytämään sellaisia positiivisia merkityksen aiheita elämässään, joiden avulla hän voi vähitellen alkaa oppia kehittämään itsessään sisäistä maailmaansa sielun näkökulmasta käsin.

4.2.3. Uusyhteisöllisyys onnellisemman yhteiskunnan mallina?

Eettisen kehityksemme kannalta on tärkeää ottaa huomioon vielä yksi seikka – uusyhteisöllisyyden arvostaminen. Tämä uusyhteisöllisyys on omalla tavallaan seurausta siitä, että ensin otetaan huomioon ihmisen ainutlaatuisuus ja ihmisen arvo ihmisenä. Uusyhteisöllisyyden huomioon ottaminen ja arvostaminen on kuitenkin sinällään niin tärkeä seikka, että se ansaitsee tulla käsitellyksi itsenäisenä alateemana.

Mutta mitä uusyhteisöllisyys sitten oikein on? Se on ennen kaikkea sitä, että ihmiset pyrkisivät välittämään toisistaan. Tai kuten Hellsten (2008, 176) asian ilmaisee: ”Olemme ihmisiä, ja on mielestäni viisasta, että pyrimme rakentamaan myös yhteiskuntamme ihmiselle, itsellemme.” Uusyhteisöllinen yhteiskunta on siis sellainen, joka rakentuu ihmisarvon kunnioittamiselle ja yhteistyölle. Tällä hetkellä olemme kuitenkin päinvastaisessa tilanteessa. Perinteinen yhteisöllisyys (mm. naapuruus ja perhekeskeisyys) ja solidaarisuus toisia kohtaan on vähentynyt itsekkyyden vallatessa alaa. Tästä kertoo mielestäni omaa karua kieltään Hellstenin (2008, 179) esimerkki siitä, kuinka käynnistäessään työtaistelutoimet syksyllä 2007 sairaanhoitajat joutuivat uhkaamaan joukkoirtisanoutumisella ennen kuin he saivat äänensä kuuluviin palkkaneuvotteluissa. Mielestäni tällainen esimerkki kertoo omalla tavallaan siitä,

kuinka vakavasti sairastunut yhteiskuntamme tällä hetkellä on. Sillä jos terveydenhuollon ammattilaiset uupuvat työtaakkansa alle, niin kuka on auttamassa meitä siinä vaiheessa, kun me itse sairastumme ja yritämme hakea apua? Tietysti tämä kuuntelemisen puute ei rajoitu pelkästään terveydenhuollon ammattilaisiin. Mutta jos tilanne on jo heidän kohdallaan näin paha, niin mitä se sitten on mahdollisesti muilla työelämän aloilla, puhumattakaan yhteiskunnalle ”tarpeettomasta” rasitteesta, kasvavasta vanhusten joukosta?

Meidän olisi siis tärkeää rakentaa uusyhteisöllistä yhteiskuntaa, *yhteiskuntaa ihmiselle*. Tässä mielessä ainakin ihmisten kuunteleminen ja kunnioittaminen olisi tärkeää. Voidakseen kuunnella ihmisen tulee kuitenkin mielestäni olla vastaanottavaisessa tilassa. Ollakseen vastaanottavainen ihmisen tulee puolestaan olla nöyrä. Ollakseen nöyrä ihmisen täytyy puolestaan tuntea tarpeeksi hyvin itsensä. Jälleen siis palataan tämän tutkielman ydinteemaan: Voidakseen kehittää itselleen parempaa arvomaailmaa tai tullakseen paremmaksi ihmiseksi yksilön täytyy oppia tuntemaan itsensä tarpeeksi hyvin. Yhteiskuntahan kuitenkin koostuu yksilöistä, joten yksilöiden hyvinvointi vaikuttaa myös väistämättä yhteiskunnan hyvinvointiin. Tietenkin tässä vaiheessa on myös tärkeää muistaa se, että ”yksilöllisyys ei saa johtaa aidon yhteisöllisyyden katoamiseen” (Hallberg, 2005, 12). Todella aidossa yksilöllisyydessä ei tällaista vaaraa mielestäni kuitenkaan ole, sillä ihminen joka arvostaa aidosti itseään eli on tasapainossa itsensä kanssa, kykenee myös välittämään kanssaihmisistään. Yhteiskunnan tasolla tällainen tasapainoisten yksilöiden välittäminen itsestään ja toisistaan puolestaan näkyisi käsittääkseni tasapainoisempana ja vastuullisempana yhteiskuntana.

Yhteiskunnan rakentaminen yhdessä, ihmisten kuunteleminen, kunnioittaminen ja ihmisarvon huomioonottaminen sekä tasapainoisten yksilöiden yhteiskunta ovat siis uusyhteisöllisyyden kannalta tärkeitä teemoja. Mikäli näitä teemoja ryhdyttäisiin toteuttamaan, voisi terveemmän ja tasapainoisen yhteiskunnan rakentuminen vauhdittua. Eräs hyvin vakava este tämän kehityksen tiellä on kuitenkin yritystoiminnan voitontavoittelun ja etiikan yhteensovittaminen. Markkinataloudessa liikeyritysten välitön tavoite kun ei ole edistää kansalaisten hyvinvointia, vaan tuottaa mahdollisimman tehokkaasti voittoa omistajilleen (Niiniluoto ja Sihvola, 2005, 11). Tämä jatkuvasti kasvavien voittotavoitteiden saavuttaminen vaatii puolestaan uhrauksia niin ihmisten arvostamisen kuin eettisten pelisääntöjenkin osalta.

Yritysten voitontavoittelun ja yhteiskunnan hyvinvoinnin välinen ristiriita johtune puolestaan siitä, että globaaleilla markkinavoimilla on tänä päivänä niin paljon resursseja (lue: rahaa) ja

sitä kautta valtaa. Markkinavoimat voivat näin ollen toistaiseksi jatkaa maksimaalisen voitontavoittelun tavoitettaan yhteiskunnan hyvinvoinnin kustannuksella. Mutta kuinka tämä ristiriita voitaisiin sitten mahdollisesti ratkaista jatkossa? Eräs ratkaisu tähän voisi olla tehokkaampi yhteiskunnallinen sääntely. Tämä tarkoittaa käytännössä lakeja, joilla voitaisiin säädellä yritysten hillitöntä voitontavoittelua yhteiskunnan kustannuksella (Niiniluoto & Sihvola, 2005, 11). Viimeaikaisessa yhteiskunnallisessa kehityksessä on kuitenkin voitu nähdä kuinka pikemminkin on säädetty lakeja, jotka entisestään edistävät yritysten kykyä voitontavoitteluun. Tämä puolestaan johtunee siitä em. seikasta, että yrityksillä on nyky maailmassa niin paljon rahaa ja valtaa.

Toinen ratkaisu voisi olla se, että yritys sitoutuisi yhteiskuntaan, jolloin sen julkisuuskuva paranisi ja asiakkaat suosisivat kyseistä yritystä (Niiniluoto & Sihvola, 2005, 12). Yritykset tuottaisivat edelleen voittoa. Kuitenkin koska suosittaisiin enemmän yrityksiä, jotka osallistuisivat yhteiskunnan hajottamisen sijasta sen rakentamiseen, ryhtyisivät yritykset voitontavoittelun lisäksi osallistumaan myös yhteiskunnan rakentamiseen. Tällöin siis yritysten ensisijainen tavoite, tuottaa voittoa, voitaisiin ehkä valjastaa terveen ja tasapainoiseen yhteiskunnan rakentamiseen. Tämä kuitenkin käsittääkseni edellyttäisi sitä, että ihmiset verkottuisivat ja yhdistäisivät voimansa suosimaan yrityksiä, jotka osallistuisivat yhteiskunnan rakentamiseen. Sillä jos yritykset huomaisivat, että itsekäs ja ahne voitontavoittelu ei olisi niille enää kannattavaa, olisi niillä varmasti motivaatiota lähteä mukaan uudenlaiseen rakentavaan trendiin hyvin nopeasti.

Kolmas ratkaisu on pehmeästä despotismista eroon pääseminen eli *politiikan terävöityminen*: Mikäli kansalaiset tarpeeksi painokkaasti ja omaa äänivaltaansa hyödyntäen vaatisivat poliitikoilta rakentavaa, yhteiskunnan ja ennen kaikkea sen kansalaisten hyvinvointia edistäviä päätöksiä, niin varmasti paine tällaisten päätösten tekemiseen kasvaisi. On kuitenkin vaikeaa rakentaa eheämpää yhteiskuntaa niin kauan kansalaisten ajatuksissa sensaatiolehtien uutiset ja tosi-TV ovat kiinnostavampia kuin yhteiskuntamme tulevaisuuden rakentaminen. Ei niin että viihteessä sinänsä olisi mitään vikaa, mutta viihde ihmiselämän itseisarvona ei mielestäni ole kovinkaan rakentavaa.

Olemme juuri nyt syvässä globaalissa murroksessa. Nyt on juuri oikea aika ryhtyä rakentamaan yhteisöllisempää ja vastuullisempaa yhteiskuntaa. Tällainen yhteiskunta puolestaan edellyttää sitä, että kasvamme ihmisyksilöinä välittävämmiksi ja yhteisöllisemmiksi. Tällainen

vastuunottaminen puolestaan edellyttää, että kykenemme rakastamaan ja kunnioittamaan itseämme. Itsemme kunnioittamiseen ja rakastaminen on kuitenkin vaikeaa. Sillä Kuten Hellsten (2008, 184) osuvasti ilmaisee, kyky rakastaa ja kunnioittaa itseään syntyy sen asian tunnustamisesta, että ”vahvuus syntyy heikkouden kohtaamisen kautta”. Onkin siis mielestäni hyvä kysyä, pystymmekö kohtaamaan itsemme kunnioittamisen ja rakastamisen paradoksin? Pystymmekö tunnustamaan yksilöinä itsellemme tämän, paljastamaan haavoittuvuutemme joka itse asiassa onkin meidän vahvuutemme? Ehkäpä se on mahdollista, mutta tarvitsee kuitenkin luottamusta kanssaihmisiltämme, heidän vastavuoroisuuttaan. Sillä kykyä rakastaa ja kunnioittaa itseämme tai kanssaihmissiämme ei voi olla ilman luottamusta, olipa sitten kyse luottamisesta itseemme tai luottamisesta toisiimme.

5. PÄÄTÄNTÖ

Tämä tutkielma on ollut matka, jonka tarkoituksena on ollut selvittää, kuinka voisimme kehittää ja laajentaa arvomaailmaamme kohti parempaa eettisyyttä. Koska varsinainen matka on kuitenkin vahvasti kokemuksellinen, niin tämän tutkielman pääasiallisena tavoitteena ei ole ollut antaa lukijalle ratkaisuja. Oikeastaan voidaan puhua vain matkan alusta, koska tämän tutkielman aikana olen voinut antaa lukijalle vain erinäisiä näkökulmia näkemyksiä ja työkaluja tälle matkalle eettisyyden haasteeseen.

Yksilön arvomaailmaan laajentumiseen ja kehittymiseen liittyy vahvasti syvälinen perehtyminen hänen sisäiseen arvomaailmaansa. Sisäiseen itseensä perehtymiseen ja kehittymiseen liittyy myös vaiheita, joissa ihminen joutuu olemaan yksin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei voisi hakea ja saada apua ympäristöstään. Joskus tällainen avun hakeminen on jopa suositeltavaa.

Myös erilaiset ihmiset uskonnon, filosofian ja tieteiden piirissä ovat kautta koko tunnetun (ja tuntemattoman) historiamme kysyneet vastauksia näihin eettisyyteen liittyviin kysymyksiin ja pyrkineet etsimään niihin vastauksia. Heistä joidenkin vastauksia näihin eettisiin kysymyksiin on pyritty kokoamaan tähän tutkielmaan. Näiden ajattelijoiden teorioissa on ollut paljon hyviä lähtökohtia, mutta myös vakavia puutteita. Seuraavassa esitän nämä tämän tutkielman aikana käytyt filosofiset ajattelijat sekä heidän eettisten näkemystensä hyvät ja huonot puolet:

Platon: Platonin sieluteoriassa on paljon hyviä lähtökohtia yksilön arvokehityksen tielle pohdittavaksi. Oppi-isästään Sokrateesta poiketen hän lähti kuitenkin yrittämään muutosta väärästä päästä, yhteiskuntajärjestelmän muutoksesta. Jos siis Platon olisi Sokrateen tavoin pyrkinyt pikemminkin muuttamaan yksilöitä kuin järjestelmää, hän olisi todennäköisesti päässyt ainakin hiukan pidemmälle pyrkimyksessään ihmisen ja yhteiskunnan arvokehityksessä.

Aristoteles: Toisin kuin Platon, Aristoteles lähti ainakin jossain mielessä kehittämään eettistä pohdintaansa ruohonjuuritasolta, pohtien varsin perusteellisesti sitä, millainen on hyveellinen yksilö. Aristoteleella oli myös selkeä päämäärä, johon jokaisen hyveellisen yksilön tuli pyrkiä, nimittäin onnellisuus. Hänen etiikkansa puutteita ovat kuitenkin nähdäkseni liian tieteellinen

asenne ja toisaalta myös hyveellisen yksilön pohdinnan sitominen liiaksi yhteiskunnalliseen näkökulmaan. *Liian tieteellisellä asenteella* tarkoitan sitä, että eettisissä pohdinnoissaan Aristoteles pyrkii olemaan ehkä liiankin objektiivinen. Millä tahansa muulla inhimillisen ajattelun osa-alueella tämä tieteellisen maailmankuvan esi-isän Aristoteleen objektiivisuus olisi varmasti ollut mitä tervetulleinta. Kuitenkin keskusteltaessa eettisistä arvoista tulisi mielestäni pyrkiä harjoittamaan myös jonkinasteista subjektiivisuutta. Aristoteleen yksilöetiikan *liialla sidonnaisuudella yhteiskuntaan* tarkoitan puolestaan sitä, että Aristoteles ei tähtää välttämättä kovinkaan korkealle yksilön arvokehityksessä: Riittää kun ihminen on onnellinen eli tyytyväinen elämäänsä yhteiskunnallisena toimijana ja yksilönä.

Nietzsche: Eettisten pohdintojen osalta Nietzsche on hyvin yksilökeskeinen. Hänellä on myös selkeä strategia siihen, miten ihmisen tulee pyrkiä kehittämään itseään: Ihmisen tulee pyrkiä vapautumaan menneisyydestään ja totunnaisista toimintatavoistaan. Tämän vapautumisen seurauksena ihmisestä tulee lopulta tietoisuudeltaan ja arvoiltaan enemmän kuin ihminen, yli-ihminen. Tämä yksilöön keskittyvä strategia vaikuttaa varsin selkeältä. Itse asiassa sen ainoa puute oli Nietzsche itse ja hänen kärsimätön luonteensa. Hän ei nimittäin joko kyennyt tai halunnut pohtia tarkemmin sitä, kuinka paljon aikaa yli-ihmisyyden saavuttamiseen meni. Toki Nietzsche myönsi sen, että ennen yli-ihmiseksi tulemistä ihminen saattoi lipsua takaisin vanhaan. Pohjimmiltaan hän kuitenkin ajatteli, että lähdettyään yli-ihmisen tielle yksilöstä tulisi melko nopeasti yli-ihminen, koska ihminen haluaa mahdollisimman nopeasti ulos ikuisen paluun limbosta. Erityisesti hän ajatteli näin omalla kohdallaan. Yli-ihmisen tavoitteen luisuessa yhä kauemmaksi Nietzschen ulottuvilta muuttui hänen filosofiansa kuitenkin vähitellen yhä kyynisemmäksi ja halveksuvammaksi. Nietzsche ei siis ollut ottanut tarpeeksi huomioon sitä valtavaa kuilua, joka saattaa ilmetä ihanteiden (se mitä haluan olla) ja todellisuuden (se mitä nyt olen) välillä.

Freud: Psykoanalyttinen teoria ei varsinaisesti ole itsessään eettinen teoria. Se on nähdäkseni enemmänkin eräänlainen kuvaus ihmismielen rakenteesta, jossa mielen eri osat käyvät kamppailua ihmisen huomiokyvystä. Psykoanalyttisen teorian sovellus, psykoterapia, voi kuitenkin nähdäkseni välillisesti olla myös eettinen. Tarkoitan sitä, että psykoterapian avulla ihminen kykenee tasapainottamaan mielensä prosessia, tulemaan eheämmäksi ihmiseksi ja siten todennäköisesti myös muuttamaan arvomaailmaansa kokonaisvaltaisemmaksi. Toisaalta jos ihmisen sisäisen maailman ongelmat, johon psykoterapia omalla tavallaan yrittää pureutua, ovat syvemmällä ihmisessä kuin mielen perustasolla, voi ihmisen eheyttäminen osoittautua

haasteellisemmaksi. Mutta ehkä tässä yhteydessä jos psykoanalyttistä teoriaa laajennettaisiin vaikkapa buddhalaiseen valaistumisen teoriaan, voitaisiin päästä syvemmälle ihmismielen ongelmiin?

Näiden filosofisten ajattelijoiden kautta olen siis pyrkinyt tuomaan joitakin näkökulmia ihmisen eettisen kehittymisen teemaan. Toisaalta olen kuitenkin samalla pyrkinyt tuomaan esiin, että heidän näkemyksensä ovat vain tietynlaisia vastauksia eettisen kehittymisen teemaan, eivätkä välttämättä siten sovellu kaikille. Lisäksi vaikka nämä vastaukset avautuisivat lukijalle, tulisi kuitenkin muistaa, etteivät ne ole ehdottomia ratkaisuja, vaan ainoastaan apuvälineitä ihmisen tiellä kohti syvempää itseymmärrystä ja oman arvopohjan laajentamista.

Tämän tutkielman aikana esitetyt näkemykset arvomaailmaamme laajentamiselle ja kehittämiseksi ovat siis vain työkaluja. Nämä työkalut on pohjimmiltaan tarkoitettu ihmiselle, joka on valmis avartamaan omaa maailmankuvaansa. Silti useimmat niistä sanovat samaa: Ihmisen tulee kyetä vapautumaan niistä totunnaisuuksista ja perinteistä, jotka häntä hallitsevat. Ne kuitenkin tunnustavat samalla myös sen tosiasian, että ihmisellä täytyy olla tarpeeksi motivaatiota, jotta hän ylipäätään haluaisi lähteä tälle itsensä ja arvomaailmansa kehittämisen tielle. Sillä jos olen tyytyväinen elämäni, miksi lähtisin muuttamaan sitä?

Käytännössä siis ihmisen on usein jollain tavalla ensin herättävä, jotta hän tulisi lähteneeksi tälle tielle. Usein tämä herääminen ei ole miellyttävä. Pikemminkin se usein tuntuu suurin piirtein samalta kuin joku kumauttaisi täysin voimin gongia samalla kun itse seisoo gongin vieressä. Tai siltä kuin vajoaisi syvään suohon tai että putoaisi korkealta kallionkielekkeeltä muutamia esimerkkejä mainitakseni.

Herääminen tapahtumana on siis usein hyvin epämiellyttävä. Kuitenkin se on samalla jokaiselle itsensä ja arvomaailmansa kehittämisen kannalta kiinnostuneelle välttämätön tapahtuma. Eräs merkittävä tekijä tässä heräämisessä on se, että ihminen jollakin tavoin pettyy omaan elämäänsä tai vallitsevaan yhteiskunnan tilaan. Hän ymmärtää asioiden olevan jollakin tavoin pielessä, mutta hän ei kuitenkaan (ainakaan heti) ymmärrä sitä, miten ja miksi ne ovat pielessä. Kuitenkin kun herääminen tapahtuu, ihminen *todennäköisesti* lähtee selvittämään sitä, miten, miksi ja myös mitkä asiat ovat pielessä. Ihminen ryhtyy kamppailemaan näiden kysymysten kanssa. Mahdollisesti hän saa myös mukaansa muita, jotka ryhtyvät kehittämään itseään ja pohtimaan kysymyksiä siitä, mitkä asiat ovat pielessä sekä miten ja miksi ne ovat

pielessä. Näin ollen itsensä kehittämisellä ja oman arvopohjan laajentamisella on myös merkitystä onnellisemman yhteiskunnan kehittymisen kannalta.

LÄHTEET

- Aburdene, Patricia (2005): *Megatrends 2010*, Hampton Roads Publishing Company Inc.
- Adkins, A.W.H. (1984): The connection between Aristotle's Ethics and Politics, *Political Theory* vol.12, No.1, pp.29-49, Sage Publications Inc.
- Ahokallio ja Tiilikainen (1998): *Filosofia Prima – lyhyt johdatus filosofiaan*, Karisto
- Anagnostopoulos, Mariana (2008): The Divided Soul and the Desire for Good in Plato's *Republic*, Teoksessa Santas, Gerasimos (toim.): *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell Publishing Ltd.
- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*, Gaudeamus
- Ball, Terence (1972): Theory and Practice: An Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political Theory, *The Western Political Quarterly*, Vol.25, No. 3, pp.534-545, University of Utah on behalf of the Western Political Science Association.
- Cairns, Douglas ym. (2007): *Pursuing the Good - Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh University Press Ltd.
- Comte-Sponville, Andre (2001): *Pieni kirja suurista hyveistä* Basam Books, Helsinki
- Deigh, John (1996) *The Sources Of Moral Agency – Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge University Press.
- de Mello, Anthony (1999): *Havahtuminen*, Like
- Feldt, Mäkikangas ja Kokko (2008): Työhyvinvoinnin yksilöllisyys, Teoksessa Kinnunen Feldt ja Mauno (toim.): *Työ leipälajina – Työhyvinvoinnin psykologiset perusteet*, Ps-Kustannus
- Ferejohn, Michael T. (2008): Knowledge, Recollection, The Forms, Teoksessa Santas, Gerasimos (toim.): *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell Publishing Ltd.
- Ferrari, G.R.F. (2007): The Three-Part Soul, teoksessa G.R.F. Ferrari (toim.) *Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press
- Freud, S. (1993): *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*, Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä
- Fromm, Erich (1960): Psychoanalysis and Buddhism, teoksessa Molino, Anthony (toim.): *The Couch and the Tree – Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism*, Open Gate Press, 1998
- Hallberg, Pekka (2005): *Arvot tasapainossa – mietteitä oikeudesta, kilpailukyvystä ja tasapainosta*, WSOY
- Hellsten, Tommy (2008): *Uhanalainen ihminen*, Kirjapaja
- Hyyry & Pitkänen (2004): *Uskonnot maailmassa*, WSOY
- Koivula, S. (2007a): *Uskonnollinen kokemus ja uskonnon harjoittaminen*, Elämäkatsomustiedon perusopintojen essee, Uskonnot maailmassa ja uskonnonfilosofia I – kurssi
- Koivula, S. (2007b): *Ihmisen ainutlaatuisuus*, Filosofian perusopintojen essee, filosofisen ihmistutkimuksen opintojakso
- Koivula, S. (2007c): *Itsensä toteuttaminen*, Filosofian perusopintojen essee, filosofisen ihmistutkimuksen opintojakso
- Koivula, S. (2008): *Tieteiden ja tieteellisen maailmankuvan kehityksestä –essee*
- Kotkavirta, Jussi (2009): *Psykoanalyysi, etiikka ja moraali*. Teoksessa Minna Juutilainen, Ari Takalo (toim.), *Freudin jalanjäljillä*, Kustannusosakeyhtiö Teos

- Kuhn, Thomas (1996): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press
- Langan, Robert (2003): A Saturated Solution, teoksessa Safran, Jeremy D. (toim.): *Psychoanalysis and Buddhism – an unfolding dialogue*, Wisdom Publications
- Langan, Robert (2003): The dissolving of dissolving itself, teoksessa Safran, Jeremy D. (toim.): *Psychoanalysis and Buddhism – an unfolding dialogue*, Wisdom Publications
- Ludwig, Paul W. (2007): Eros in the Republic, teoksessa G.R.F. Ferrari (toim.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press
- Magnus, Bernd & Higgins, Kathleen M. (1996): *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press
- Nietzsche, Friedrich (2001): *Antikristus*, Karisto
- Nietzsche Friedrich (1995): *Epäjumalten hämää*, Karisto
- Nietzsche, Friedrich (2007): *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Otava
- Nietzsche, Friedrich (2009): *Näin puhui Zarathustra*, Otava
- Niiniluoto, Ilkka ja Sihvola, Juha, (toim.): *Nykyajan etiikka – keskusteluja ihmisestä ja yhteisöstä*, Gaudeamus, 2005
- Nussbaum, Martha (2001): *Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press
- Ojanen, Eero (1999): *Hyvyyden yhteiskunta*, Kirjapaja
- Ojanen, Eero (2005): *Ihmisen filosofia*, Kirjapaja
- Osho (2001): *Intuition: Knowing Beyond Logic – insights for a new way of living*, St. Martin's Press
- Osho (2007): *Rohkeus – Elämä on vaarallista, nauti siitä*, Karisto
- Ouspensky, P. D. (2008): *Ihmisen sielulliset kehitysmahdollisuudet*, suom. Kari Krohn Englanninkielisestä alkup. teoksesta *The Psychology of Man's Possible Evolution*, Kopi-Jyvä Oy Jyväskylä
- Palmu-Joronen, Anne-Liisa (2009): *Nokia-vuodet – mitä johtamisesta voi oppia*, Atena Kustannus Oy
- Penner, Terry (2008): The Forms in the Republic, teoksessa Santas, Gerasimos (toim.): *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell Publishing Ltd.
- Pietarinen, Juhani (2005): *Mitä Platon on minulle opettanut?* Gummerus, Helsinki
- Pietarinen, Juhani (1996): *Platonin harmonisen mielen etiikka* Yliopistopaino, Helsingin yliopisto
- Pietarinen & Poutanen (2003): *Etiikan teorioita*. Gaudeamus
- Pizer, Stuart A. (2003): Imagining Langan: A Transcendence of Self, teoksessa Safran, Jeremy D. (toim.): *Psychoanalysis and Buddhism – an unfolding dialogue*, Wisdom Publications
- Platon: *Valtio*, Itkonen-Kaila, Marja (suom.), 2007, Helsinki, Otava
- Puhakainen, Jyri (2002): *Ihmisen arvo tässä ajassa*, Ykkösoffset Oy
- Rabieh, Linda (2006): *Plato and the Virtue of Courage*, the John Hopkins University Press
- Reeve, C.D.C. (2006): *Philosopher-Kings – The Argument Of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company Inc.
- Rieff, Phillip (1957): Freudian Ethics and the Idea of Reason. *Ethics*, Vol. 67, No. 3, Part 1, pp. 169-183

- Rosen, Stanley (2004): *The Mask of Enlightenment – Nietzsche’s Zarathustra*, Yale University Press
- Rubin, Jeffrey B. (1998): The Emperor of Enlightenment May Have No Clothes, teoksessa Anthony Molino (toim.): *The Couch and the Tree – Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism*, Open Gate Press
- Saarinen, Esa (1999): *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*, WSOY
- Santas, Gerasimos (2008): *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*, Blackwell Publishing Ltd.
- Santas, Gerasimos (1988): *Plato and Freud – Two Theories Of Love*, Basil Blackwell Ltd.
- Sheffield, Frisbee (2006): *Plato’s Symposium – The Ethics Of Desire*, Oxford University Press
- Sihvola, Juha (1994): *Hyvän elämän politiikka – näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*, Tutkijaliitto
- Sihvola, Juha (1998): *Toivon vuosituhat - Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus*, Atena Kustannus Oy
- Solmsen, Friedrich (1978): Platonic Values in Aristotle’s Science, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 1, pp3-23, University of Pennys
- Taylor, Charles (1995): *Autenttisuuden etiikka*, Gaudeamus
- Thesleff, H. & Sihvola, J. (1994): *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, WSOY
- Tom Sun Joe (1924): Psychology in Primitive Buddhism, teoksessa Molino Anthony (toim.): *The Couch and the Tree – Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism*, Open Gate Press, 1998
- Watts, Allan (1961): Psychotherapy and liberation, teoksessa Molino Anthony (toim.): *The Couch and the Tree – Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism*, Open Gate Press, 1998.
- Young-Eisendrath, Polly (2003): Transference and Transformation in Buddhism and Psychoanalysis, teoksessa Safran, Jeremy D. (toim.): *Psychoanalysis and Buddhism – an unfolding dialogue*, Wisdom Publications
- Zukav, Gary (2001): *Sielun paikka*, Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä