

SIVISTYKSEN KÄSITE MODERNIN IHMISEN KASVUSSA

Pienen kansamme, jolla ei ole muuta rikkautta, täytyy saavuttaa menestyksensä hyödyllisillä tiedoilla ja perustaa arvonsa siihen, että sivistyksessä, avuissa ja kaikinpuolisessa edistyksessä on maailman valistuneimpain kansain tasalla.¹

Sakari Topelius *Maamme kirja*, 1875/1947, s.373

Ville Metsäpelto
Filosofian pro gradu -tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian
laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2014

¹ 1900-luvun aikana Suomi on noussut rikkaiden teollisuusvaltioiden joukkoon etenemällä "kehitysmaasta elintaso-Suomeen" (Vartia ja Ylä-Anttila 1993). Taloudellisen edistymisen eräänä ehtona on ollut se, että itsenäisestä Suomesta rakennettiin perustuslain avulla demokraattinen sivistys- ja oikeusvaltio, jossa siis tuetaan yhteiskunnan voimavaroilla niin koulutusta, tiedettä ja taidetta kuin myös on luotu laaja ja kattava sosiaaliturva järjestelmä. (Niiniluoto 1994b, 114 ks. myös 124 ja M. Nussbaum, M. & Sen, A. 1993)

Tiivistelmä

SIVISTYKSEN KÄSITE MODERNIN IHMISEN KASVUSSA

Ville Metsäpelto

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio

Syksy 2014

Sivumäärä: 123 sivua + 1 liite

Tutkimuksessa tarkasteltiin sivistyksen käsitettä modernin ihmisen kasvussa. Ensiksi kuvataan sitä, mitä tässä työssä tarkoitetaan modernilla maailman-, yhteiskunnan- ja ihmiskuvalla. Kuvauksen alkupuoli painottuu sekä maailman- että yhteiskuntakuvan tarkasteluun, joka liitetään modernin ihmisen maailmassa olemiseen. Loppupuolella tarkennetaan ihmiskuvan analyysia ja tuodaan esille Charles Taylorin (1931-) kautta niitä moderniin hermeneuttiseen ihmiskuvaan liittyviä jännitteitä, jotka haastavat modernin käsityksen sivistyksestä. Toisessa pääluvussa esitellään filosofisen hermeneutiikan tapaa tutkia sivistystä modernin ihmisen kasvussa, jossa ytimenä on ihmisen ymmärtävä ja tulkitseva suhde maailmaan. Tämän jälkeen esitellään pedagogisen toiminnan pääkäsitteitä, joita ovat kasvatus, sosialisaatio ja identiteetti. Nämä käsitteet ovat yhteydessä sivistyksen tulkintaan.

Tutkimuksen painopisteenä on käsittehistoriallinen tarkastelu eli siinä selvitetään saksankielisen *Bildung*-käsitteen historiallisia juuria nojaten esimerkiksi Schillerin, Herderin, von Humboldtin ja Hegelin käsityksiin. Esille nostetaan muun muassa sellaisia ajattelijoita, joilla on vahvat yhtymäkohdat Taylorin esittämiin modernin ihmiskuvan mahdollisiin muotoiluihin ja ratkaisuihin. Lisäksi tuodaan esiin taustalla vaikuttavat perinteet, joita ovat antiikin *paideia* ja *cultura animi* sekä teologinen *imago Dei* -oppi.

Näiden esittelyjen jälkeen esitellään modernin sivistyksen pääpiirteitä, jossa olennaisena näkökulmina ovat esimerkiksi kysymykset ihmiseksi tulemisesta ja ihmisyyden vaalimisesta ja kyvystä järkevään itsemääräämiseen. Lopuksi esitellään Hans-Georg Gadamerin (1900-2002) filosofiaa soveltaen mahdollinen tapa ymmärtää sivistysprosessi horisonttien sulautumisena ja dialogisuutena. Ihmisen sivistymisen mahdollisuus on tahdikkaasti suoritetuissa sivistyksellisissä dialogeissa. Työn keskeisenä loppupäätelmänä on, että sivistys on enemmän kuin pelkkää tietojen ja taitojen omaksumista tai oikeiden vastausten hakemista. Sivistyksessä on ennen kaikkea kysymys ihmiseksi kasvamisesta ja ihmisyyden jalostamisesta. Tutkielman liitteenä on suomentamani Gadamerin *Warheit und Methode* -teoksen alaluku *Bildung*, jonka suomentamisen avusta kiitän saksan kielen liseniaatti Sointu Lehtistä.

Avainsanat: sivistys, moderni, *Bildung*, *paideia*, *cultura animi*, ihmiskuva

SISÄLLYS

PROLOGOS – SIVISTYKSEN TOIVO	2
JOHDANTO	3
1. MODERNI MAAILMA – YKSILÖN SYNTY	6
1.1. MODERNI ELÄMÄNMUOTO HAASTAA SIVISTYKSEN	14
1.1.1. Individualismin haaste	22
1.1.2. Välineellisen järjen hybris	23
1.1.3. Poliittisen toiminnan näivettyminen	25
2. SIVISTYKSEN YMMÄRRYSHORISONTTIIN ASTUMINEN	28
2.1. MODERNIN SIVISTYS-KÄSITTEEN HISTORIALLISET JUURET	38
2.1.1. Ihmisen henkinen ylösrakentaminen	67
2.1.1.1. Paideia	67
2.1.1.1.1. Platon	77
2.1.1.1.2. Aristoteles	82
2.1.1.2. Cultura animi	88
2.1.1.3. Ihminen Jumalan kuvana	89
2.2. YHTEENVETO: SIVISTYS ON IHMISEKSI TULEMISTA JA IHMISYYDEN VAALIMISTA	92
2.3. MODERNIN SIVISTYS-KÄSITTEEN ERI ULOTTUVUUDET	94
2.3.1. Sivistys on kaikkien mahdollisuutta itsensä jalostamiseen	96
2.3.2. Sivistys on kykyä järkevään itsemääräämiseen	97
2.3.3. Ulkoinen ja sisäinen sivistys	99
2.3.4. Sivistys on yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden suhteen välittäjä	100
2.3.5. Sivistys ajattelun konkreettisuutena ja kriittisenä asenteena	100
2.3.6. Sivistys avoimuutena	101
3. SIVISTYS HORISONTTIEN SULAUTUMISENA JA DIALOGISUUTENA	103
LOPPUPOHDINTA	107
EPILOGOS – KASVATUKSEN LUPAUS	110
LÄHTEET	111
LIITE 1	124

Prologos – sivistyksen toivo

Onko meillä toivoa? Modernin maailman toivo lepää sivistyksen suuren kertomuksen varassa. Sivistyksen suuren kertomuksen voi aloittaa kreikkalaisen ajattelun synnystä. Hellenistisen² maailman myyttinen taru Prometheuksesta kuvaa maailmamme sinnikästä³ kapinaa, nousua esille kaaoksesta (kreik. *χάος khaos*) kohti korkeuksia, kohti kosmosta (kreik. *κόσμος kosmos*), kohti järjestystä. Ihmisessä piilevä Prometheus-kipinä taistelee barbariaa, epäinhimillisyyttä ja raakalaisuutta vastaan, kulttuuri (lat. *cultura*) valtaa tuntemattomat ja pelottavat erämaat, sivilisaatio muotoutuu ja rakentuu vihdoinkin voittaen villin luonnon epäluotettavan epäjärjestyksen, järki tai välttämättömyys kukistaa silkan sokean intohimon ja juuri tässä merkityksessä sivistyksen olemus on vapaus. Sydämessämme ymmärrämme, että sivistyneen ihmisen myötätunto kääntyy välinpitämättömyyttä ja julmuutta vastaan tuntien syvää yhteenkuuluvuutta muihin ihmisiin ja ihminen uskaltaa olla hyvyuden, totuuden, kauneuden ja oikeudenmukaisuuden puolella. Pelkkä puolella oleminen ei riitä, sillä sivistyneen ihmisen täytyy omatoimisesti tutkistella itseään ja olla kiinnostunut omasta hyveellisestä luonteestaan, olla uskollinen sille. Sivistynyt ihminen näkee, mitkä asiat ovat tärkeitä ja mitkä asiat ovat vähemmän tärkeitä. Sivistyneen ihmisen täytyy omaehtoisesti tunnustaa toisten ihmisyyden ja kunnioittaa sekä sitä että itse sivistystä ihmisyyden korkeimpana kruununa.

Ihmiskunnan aamunkoitto alkaa selvästi Prometheusta kauempaa. Ihmiskunnan prologi kirjoitetaan yhteistyökykyisestä, tarinoita kertovasta, tanssivasta, maalauksia tekevästä, oman kuolevaisuutensa ja todellisuuden kauneuden tiedostavasta ihmisestä. Prologi on kuitenkin vain esipuhe, juhlan alkajaisruno tai esinäytös. Prologi on varsinaisesti kreikkalaisen draaman alku ja toiminnan ensimmäinen osa. Siinä annetaan kuva esitettävän tarinan tapahtumia edeltävästä ajasta, muokataan maa, jotta voidaan kylvää, antaa tarinan kasvaa ja vihdoinkin korjata sato.

² Hadotin (2010, 103) mukaan sanalla hellenismi tarkoitetaan traditionaalisesti sitä Kreikan historian vaihetta, joka ulottuu Makedonian Aleksanteri Suuresta (356eaa.-323eaa.) Rooman valloitukseen. Yhteneväisesti tämän kanssa Halmesvirta ym. (2007, 55) määrittelevät hellenismien ajanjaksoksi n. 300-30 eaa., joka kattaa Aleksanteri Suuren maailmanvallasta (Välimeren maailmaa ja Lähi-itä) seuranneen kreikkalaisuuden hallitseman sekakulttuurin ajan, jolloin kreikasta tuli valtakieli ja kreikkalaiset tieteet, matematiikka, astronomia, filologia ja lääketiede kukoistivat.

³ Nietzsche (2000, 87) muistuttaa: ”Olennaista, »taivaassa ja maan päällä«, näyttää olevan, vielä kerran sanottuna, että *totellaan* kauan ja yhteen suuntaan”.

Johdanto

Kysymykseen *Mitä on sivistys?* on vaikeaa vastata lyhyessä filosofisessa tutkielmassa. Sivistystä pidetään koulutusmaailman juhlapuheiden vakioaiheena ja juuri sellaisena tämä käsite huonoimmillaan ohitetaan ikään kuin koristeena, joka ainoastaan kohottaa mielialaa, mutta ei haasta, puhuttele tai saa aikaan toivottua muutosta kuulijassa, jos sellaista on puheenpitäjä ymmärtänyt odottaa. Parhaimmillaan puhe voi toimia kuulijalle edifioivana⁴ tapahtumana, kuten filosofi Richard Rorty (1931-2007) on opettanut teoksessaan *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), mieltä ylentävänä, ihmisenä olemisen voimautumisen mahdollistavana tapahtumana, ihmisen rakentumisena dialogissa, jossa kuulija käy keskustelua puhutun asian kanssa. Niin puheen kuulija kuin tekstin lukijakin voivat saada jalostuneemman ymmärryksen asiasta antautuessaan sen kanssa keskusteluun.

Työhöni asettuvaa käsitettä sivistys on äärimmäisen vaikea määritellä. Se on lähes absurdi (ransk. *l'absurde*)⁵, minkä vapauttavan mahdollisuuden tunnemme kenties parhaiten Albert Camus'n (1913-1960) töistä⁶. Kuin kannustuksena Camus toteaa teoksessaan *Le mythe de Sisyphe*: ”Sydämelle nämä asiat ovat itsestään selviä, mutta niitä on tutkittava syvällisemmin, jotta myös järkemme näkisi ne selvästi.”

Antiikin mytologian mukaan Korintin perustaja, kuningas Sisypfos, rakasti elämää liikaa ja uhmasi jumalia ja kuolemaa kieltäytyen kuolemasta. Julmat jumalat kuvittelivat

⁴ Termi *edifioiva* (*edification*) viittaa tässä filosofi Richard Rortyn »edifioivaan» eli »mieltä jalostavaan» filosofiaan. Rortyn termi *edification* on yhteydessä sanoihin *building* ja *edifice* merkityksessä *rakennus*. Vaikka Rortyn edifikaatio on tässä mielessä kasvatusta ”henkisen ylösrakentamisen” mielessä, niin sanasta puuttuu saksan kielelle tyypillinen yhteys sivistyksen (*Bildung*) ja kuvan (*Bild*) välillä. Niiniluoto (2009b, 224) huomauttaa, että Rortyn peilimetaphoran kritiikin kannalta on ironista, että *Bildung* on liittynyt todellisuuden ”kuviiin” ihmismielessä. Niiniluoto (2002, 153) toteaa osuvasti, että ”Rortyn vaatimus filosofian sivistävästä tehtävästä on epäilemättä oikeaan osuva” ja väärä ”olettaessaan systemaattisen ja edifioivan filosofian olevan ristiriidassa keskenään.” (vrt. Niiniluodon 2002, esimerkit s. 153, vrt. myös Heinämaan 2002, viite 3., s. 289, kritiikki) Edifioivasta filosofiasta Richard Rortyn teos *Philosophy and the Mirror of Nature* (Filosofia ja luonnon peili), Princeton University Press, 1980, erityisesti sivut 357-394. Edifioivan filosofian tehtävänä on ylläpitää ja kehittää mieltäylentävää, -rakentavaa keskustelua.

John Dewey (2006, 199) toteaa: ”Taiteen tehtävä on aina ollut murtautua tavanomaistuneen ja rutiinimaisen tietoisuuden kuoren läpi.” Tähän liittyen Rorty (1980, 379) toteaa, että edifioivan filosofian näkökulma voi estää ihmistä pettämästä itseään sillä luulolla, että hän tuntisi itsensä tai tietäisi jotakin muuta kuin vain vaihtoehtoisia kuvauksia (that he knows himself, or anything else, except under optional descriptions).

Edifioiva filosofia voi johtaa myös kysymään, mitä *minun* tulee tehdä. Tässä tapauksessa maailmankatsomuksellisesti relevantti sivistys ja koko kulttuurin ylösrakentaminen (*Bildung*) lähenee sitä tavoitetta, joka löydetään esimerkiksi teologiasta sen 1700-luvun pietistisessä merkityksessä eli tavoite, jonka voi löytää kristillisessä kilvoittelussa hurskaasta (lat. *pietas*) elämästä. Tällaisen kilvoittelun tarpeen voi ymmärtää syntyvän paineesta muuttaa oma elämä moitteettomaksi. Alkuperän tälle subjektiivisuutta korostavalle teologiselle ajattelulle voidaan paikantaa ainakin Philipp Jacob Spenerin (1635-1705) kirjaan *Pia desideria* (1675, Hurskaita toiveita).

⁵ absurdi (lat. *absurdus* epäsointuinen) mahdollon, järjetön, järjenvastainen. Käsite palautuu ainakin Ciceron teokseen Puhujasta (2009, 232, III.41) ”Kaikki haluavat välttää tiettyjä virheitä, kuten [...] melkeinpä sietämättömän epäsointuista ja särähtävää [*absona atque absurda*] ääntä.”

⁶ Kierkegaard (1998, 217) kysyy ”Mikä siis on absurdi?” Yritys kieltää ihmisen historian kannattelema ja määrittämä *condition et situation humaine* (inhimillinen olosuhde ja tilanne) (Heidegger 2000, 52), yritys paeta reunaehtoja – ”elämä itse, syntyväisyys ja kuolevaisuus, maailmallisuus, moninaisuus ja maa” (Arendt 2002, 19), pyrkimys tyhjentää elämän perspektiivisyys (Nietzsche 2000, 6), pyrkimys tämän erityisen maailmaan heitetyn (Heidegger 2007, 361) olennon kokemuksen ja elämäntilanteen objektiiviseen tulkintaan.

Eikö totuus tässä merkityksessä ole subjektiivisuus? Sivistyksen elämän- ja maailmankatsomuksellisessa merkityshorisontissa päädyimme tilanteeseen, josta Camus järkeilee kirjoituksessaan *Le mythe de Sisyphe*: ”Mitä minulle merkitsee jokin merkitys, joka jää elämäni perustilanteen ulkopuolelle? Minä en voi ymmärtää kuin sitä joka on inhimillisiin käsitteisiin ilmaistavissa. Minä käsitän sen mitä kosketan, käsitän sen jonka tunnen vastustavan itseäni.” (Camus 1971, 59) Elämä voi saada myös positiivisen arvon. Camus (1971, 71) toteaa ”Minä teen absurdistä täten kolme johtopäätöstä, jotka ovat kapinani (*ma révolte*), vapauteni (*ma liberté*) ja intohimoni (*ma passion*).”

keksineensä Sisyfokselle täydellisen rangaistuksen. Sisyfos joutuisi elättelemään alati turhaa toivoa onnistumisesta, mikä aiheuttaisi hänelle ikuisen tuskan ja pettymyksen. Kenties käsitteen sivistys määrittely on Sisyfoksen työtä. Käsitehän pitää sisällään tradition parhaat saavutukset, nykytilanteen terävimmän ymmärryksen ja tulevaisuuden tärkeimmät tavoitteet. Antiikin mytologian kovaonainen Sisyfos tuomittiin vierittämään kiveä ylös vuorenrinnettä vain sen todistamiseksi, että päämäärän siintäessä oli kaikki taas aloitettava alusta. Sivistyksen määritelmä ei tyhjenny siihen, että se näytetään ja tehdään tietäväksi kaikki se, mitä pitää tietää. Sivistykseen kuuluu avoimuus, siksi se pakenee määrittelyä. Sivistykseen kuuluu vapaus, koska se pyrkii saamaan yhä uusia muotoja. Sivistys määritellään yhä uudestaan, sen muotoutuminen kestää koko elämän tai sitä ei saavuteta milloinkaan. Voi hyvin olla, että lopullista määritelmää odottavalle on todettava Samuel Beckettin sanoin: ”Huomenna hän tulee.”⁷

Tutkielman aiheena on sivistyksen käsitteen tutkiminen modernin⁸ ihmisen kasvussa. On erittäin haastavaa sanoa mitään merkityksellistä käsitteestä sivistys tai käsitteestä moderni. Kuten edellä todettiin, käsitteet sivistys ja moderni ovat monimutkaisia ja hankalia. Alustavasti moderni viittaa esimerkiksi siihen, miten länsimainen kulttuuri on yrittänyt ymmärtää omaa lähihistoriaansa, ei ainoastaan kuvaamalla tai selittämällä sitä, vaan antamalla myös arvionsa ja olemalla kriittinen historiaa kohtaan. Vielä hetki sitten moderni merkitsi parannusta, edistystä, siirtymistä pois synkästä menneisyydestä kohti valoisampaa tulevaisuutta. Elämme kuitenkin tällä hetkellä aikakautta, joidenkin mielestä postmodernia (lat. *post* 'takana, jälkeen, jälki-') aikakautta, jossa olemme alkaneet nähdä, että jonkin pitäminen modernina tai jonkin modernisoiminen, ei enää yksinkertaisen

⁷ Irlantilaisen kirjailijan Samuel Beckettin *En attendant Godot*, 1953 (*Godota odottaessa*, 2011) näytelmän tärkein henkilö on se, jota emme näe, näytelmän keskushenkilö tai -aihe jää lopulta arvoitukseksi. Augustinuksen (2003, 381[X.33]) kuvakulma: ”Olen tullut Sinun silmissäsi itselleni arvoitukseksi.”

⁸ moderni (lat. *moderus, moderna*) uudenaikainen, nykyaikainen, nykyaikalle ominainen, taiteessa usein klassisen tai sovinnaisen vastakohta. Modernia on määritelty erityisesti postmodernista suunnasta. Sihvolan (1998, 170) mukaan käsite postmoderni voidaan ymmärtää kahdella tavalla. Toiset kieltävät sen viittaamasta mihinkään ajalliseen määriteltävissä olevaan aikakauteen, vaan ajattelevat sen olevan ennen kaikkea asenteen ja ajattelutavan nimitys (vrt. Tuija Pulkkinen Postmoderni politiikan filosofia s. 46-64). Toisten mukaan koko maailma on tullut eräänlaiseen postmoderniin vaiheeseen, kun aikaisemmalle eli modernille kaudelle tyypilliset totuuden, edistyksen, tieteen ja järjen käsitteet ovat yleisesti menettäneet uskottavuuttaan (vrt. Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard ja Zygmunt Bauman).

Mikään ei takaa, että hyvyys, totuus ja kauneus voittaisivat historiassa. Tässä postmodernistit ovat oikeassa. He ovat oikeassa arvostellessaan naiivia uskoa yksinkertaisiin historiallisiin kehityslakeihin. Vaikka eivät vaipuisi kyyniseen nihilismiin tai vastuuttomaan leikkittelyyn (vrt. Niiniluoto 1994a, 319-321, 326), heiltä jää kuitenkin huomaamatta, että osa maailman esittämisen tavoista on mielettömiä ja että ihminen ei ole vapaa valitsemaan identiteettiään miten tahansa (Sihvola 1998, 170-171).

Postmodernismista on joskus ajateltu seuraavan siirtyminen transmodernismiin. (lat. *trans* 'yli, toiselle puolelle, muuksi (muuttuva), läpi, poikki, takana') Tällöin postmodernismia kritisoidaan kulttuurirelativismista, jossa mikään uskomusjärjestelmä ei ole toista parempi (vrt. Huhmarniemi, Raija ym. (toim.): Platonista transmodernismiin Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, oppimiseen, kasvatukseen ja opetukseen. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura, 2001, 471-479)

Tämän tutkielman ulkopuolelle rajautuu tarkempi modernin ja postmodernin käsittely, mitä taas käsittelevät esimerkiksi Kotkavirta, Jussi & Sironen, Esa (toim.): *Moderni/postmoderni: Lähtökohtia keskusteluun*. Tutkijaliiton julkaisusarja 44. Helsinki: Tutkijaliitto, 1986.

Käsitettä moderni ja sen johdannaisia käytetään useassa eri yhteydessä. Esimerkiksi teologisessa keskustelussa termillä *modernismi* viitataan 1800-luvun loppupuolella toimineeseen roomalaiskatolisten teologien koulukuntaan, joka omaksui kriittisen ja skeptisen asenteen perinteisiin kristillisiin dogmeihin ja suhtautui myönteisesti radikaaliin raamattukritiikkiin sekä korosti uskon eettisiä ulottuvuuksia sen teologisten (esim. eskatologisten) ulottuvuuksien sijaan. (McGrath 2000, 474)

mutkattomasti, suoraviivaisesti päätellen tai epäproblemaattisesti olettaen merkitse hyvää. Tämä toteamus ei tarkoita, että moderni on päättynyt tai että moderni on aina sama asia kuin huono tai paha. Tästä modernin ongelmallisuudesta seuraa, että idea modernista on vaikeampi, se on ilmiönä ambivalentti (lat. *ambi-* kaksi, *valens* jonkin arvoinen), kaksijakoinen eli se herättää vastakkaisia tunteita ehkä enemmän kuin olemme siihen vielä liittäneet. (Biesta 2002, 343-344)

Alustavasti käsite sivistys pitää sisällään ajatuksen siitä, että kasvatus ja koulutus ovat enemmän kuin pelkkää tietojen ja taitojen omaksumista tai oikeiden vastausten hakemista. Pikemminkin sivistyksessä on kysymys ihmiseksi (persoonana⁹) kasvamisesta, sillä on enemmän tekemistä yksilöllisyyden (individuaalisuus) ja subjektiivisuuden kanssa. Käsite sivistys viittaa pikemminkin siihen, että ihmisestä tulee ja että ihminen on joku. (Biesta 2002, 343)

Sivistyksen käsitteen erityspiirre on, että se ei ole minkään tieteenalan yksityisomaisuutta. Sillä on sekä filosofian, teologian, aate- ja oppihistorian, sosiologian, kielitieteen, pedagogiikan kuin myös käytännön toiminnan ja kielenkäytön alueilla oma paikkansa (Siljander 2002, 29). Sivistys-käsite on myös muulla tavalla merkittävä. Sitä pidetään muun muassa yhtenä modernin kulttuurin orientaatiokäsitteistä. (Lempa 1993, 179) Hyvänä esimerkkinä voi mainita 1800- ja 1900-luvuilla suomalaisen yhteiskunnan rakentumisen, jota on erittäin hankalaa käsitellä ilman viittauksia sivistykseen (Rantala 2013, 12). Tutkielman aiheen valaisemisen kannalta on välttämätöntä sivistyksen käsitteen kuvauksen lisäksi maalata ensin edes muutamilla karkeilla vedoilla sitä, mitä tässä työssä tarkoitetaan modernilla maailman-, yhteiskunnan- ja ihmiskuvalla. Seuraavaksi esitettävän kuvauksen alkupuoli painottuu sekä maailman- että yhteiskuntakuvan kuvaukseen, joka kietoutuu ihmiskuvallisiin asioihin. Loppupuoli painottuu ihmiskuvan analyysiin, jossa tuon filosofi Charles Taylorin (1931-) kautta esiin moderniin ihmiskuvaan liittyviä jännitteitä.

⁹ Hyvä johdanto käsitteen persoonan moninaiseen maailmaan on Jussi Kotkavirran kirjoitus Johdanto: Persoonan käsitteestä, sen historiasta ja käytöstä, s.9-40 teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.) Persoonia vai ihmisiä. Helsinki: Yliopistopaino.

Persoonallisuudella viitataan psykologiassa sekä ihmisen ulkoiseen eli muille näkyvään toimintaan että ihmisen sisäiseen yksityiseen kokemusmaailmaan. (Metsäpelto & Feldt 2009, 18). Jälkimmäinen korostuu modernin ihmisen kuvauksissa. Esimerkiksi ns. *introspektiivisessä romaanitaitteessa* keskeiseksi tehtäväksi asettuu yksilön subjektiivisen kokemusmaailman kuvaaminen (vrt. Vartiainen 2010, 20). Metsäpelto & Feldt (2009, 22) esittelevät McAdamsin kokonaisvaltaisemman persoonallisuusmallin ihmisen psykologisesta yksilöllisyydestä. Malli kattaa kolme tasoa: ensimmäisellä tasolla ovat yksilön taipumukselliset piirteet (engl. *dispositional traits*), toiseen tasoon kuuluu tyypilliset sopeutumistavat (engl. *characteristics adaptations*) ja kolmanteen tasoon edelliset tasot kokoava tarinamuotoinen identiteetti (engl. *integrative life narratives*). (ks. McAdamsin mallista enemmän Metsäpelto & Feldt 2009, 22-26)

1. Moderni maailma – yksilön synty

Modernilla ajalla¹⁰ myyttien ja uskontojen tarjoamat todellisuuskäsitykset korvattiin tieteellisellä tiedolla. Yhteiskuntatieteilijä Max Weber (1864-1920) puhui tässä yhteydessä ”länsimaisen kulttuurin piirissä vuosituhansien ajan jatkuneesta taianomaisuuden katoamisen (*Entzauberung*) kehityskulusta” (Weber 2009, 41). Modernilla voidaan yksinkertaistetusti tarkoittaa aikakautta, joka alkoi uuden ajan alussa, kun murtauduttiin ulos keskiajan staattisesta maailmankuvasta.

Keskiajan maailmankuvan ytimenä oli usko antiikin filosofian ja katolisen kirkon oppeihin maailmanjärjestyksen selittäjinä. Aristoteelinen antiikin tiedekäsitys rakentui ajatukselle, että olennainen maailmaa koskeva tieto on jo periaatteessa olemassa ja se yhdistyi katolisen kirkon oppeihin, jolloin maailmanjärjestyksen selitysmallit olivat koossa. Nämä selitysmallit olivat olennainen osa esimodernin ihmisen suhteellisen pysyvää maailmankuvaa. Esimodernin ihmisen tapa jäsentää todellisuutta ei vaatinut suuria muutoksia jokapäiväisen elämään: elämä rakentui yhä uudelleen samanlaisena toistuvan luonnon kiertokulun varaan. (Niiniluoto 1994a, 322-323; Siljander 2002, 20)

Modernissa maailmassa muuttui myös ihmiskuva. Modernisuuden aikakaudella länsimainen ihminen tulee uudella tavalla tietoiseksi asemastaan olevan kokonaisuudessa. Ihminen pyrkii perustelemaan itsestään käsin toimintansa normatiivisia periaatteita asettuen oman todellisuutensa keskipisteeksi, subjektiksi, kuten Kotkavirta (1993, 220) modernin filosofian perustan muutoksen tiivistää. Uudella tavalla yksilöksi muovautunut modernisti sivistynyt ihminen vaati itselleen oikeutta oman maailmankatsomuksensa ja moraalisensa rakentamiseen turvautumalla omaan järkeensä ja moraaliseen tajuunsa. (Niiniluoto 1994a, 323) Moderni ajattelutapa korostaa ihmisen kykyä uuden tieteellisen tiedon hankintaan sekä järkeä käyttäen että havaintoja tehden. Tämän aikakauden keskeisiä sivistyksen muotoja ovat niin yliopistossa harjoitettu tiede ja filosofia, itsenäiseksi esteettiseksi alueeksi kohonnut taide kuin myös autonomiset moraalinen ja oikeuden alueet. Modernille ihmiselle tulevaisuus näyttäytyy avoimena, se tarjoaa periaatteessa mahdollisuuden sosiaaliseen liikkuvuuteen ja perinteisen sääty-yhteiskunnan rajat ylittävään sosiaaliseen muutokseen. Säätyperimä ei enää määrää ihmisen sosiaalista

¹⁰ Kysymykset kuten Keitä me olemme? Mikä on tämä aika? ovat vaivanneet modernia ihmistä modernin läpimurrosta (1750-1850) asti. Modernin läpimurrosta asti kokemuksemme ja odotushorisonttimme välille syntyi ero, pelastushistoriat väistyivät ja itse aika liikuttaa historiaa, tulevaisuus koetaan avoimena ja temporaaliset käsitteet, kuten edistys, kehitys, kriisi, vallankumous ja suunnitelma, tulevat tärkeiksi. ”Modernin läpimurrossa jopa filosofia tulee ’aikansa esittäjäksi ajatuksin’ (Hegel) tai kuten Habermas on arvioinut ’ajanhenki saa vallan filosofiassa’.” (Noro 2000, 323)

identiteettiä. Moderni ihmisyyden pitää sisällään vaatimuksen, että ihmisellä itsellään on oikeus määrätä tulevaisuudestaan ja asemastaan yhteiskunnassa. (Niiniluoto 1994a, 323, 341; Siljander 2002, 21)

Sanan sivistys merkitys modernin ihmisen kasvussa liittyy ihmiskuvassa tapahtuneisiin muutoksiin: samalla kun ymmärrys ihmisyydestä muuttuu, muuttuu käsitys sivistyksestä. Sivistystraditiossa eri aikakausina on syntynyt erilaisia sivistysihanteita¹¹. On mahdollista tunnistaa näiden ihanteiden tyypillisiä ja tunnetuimpia muotoilijoita. Esimerkiksi renessanssin, humanismin aikakautena 1400-1500-luvulla sivistysihanteena on yleismaailmallinen oppinut ihminen (Erasmus, Eliot, Sturm, Vives, Rabelais). Vaikka varsinaisen pedagogiikan kysymykset eivät oikeastaan kiinnostaneet renessanssin erästä merkittävintä runoilijaa Francesco Petrarcaa¹² (1304-1374), on hän renessanssihumanistisen kasvatusajattelun kannalta keskeinen ajattelija. Juuri hän muotoili humanisteille vaikutusvaltaisen ihmisihanteen: ihminen itsenäisenä, itsetietoisena yksilönä, joka pyrkii sopusointuisesti kehittämään kaikkia ominaisuuksiaan¹³. Italialaiset humanistit esittivät erilaisia muunnelmia tästä ihanteesta 1400- ja 1500-luvuilla. Esimerkiksi Baldassare Castiglione (1478-1529) kuvasi teoksessaan *Hovimies* (1528), millainen on täydellinen ja hienosti sivistynyt hovimies. Englantilainen Thomas Elyot kuvasi *The Governour (Ruhtinas)* teoksessaan *gentleman*-ihanteen keskeisiä aineksia. (Gerholm & Magnusson 1972, 693)

Uskonpuhdistuksen aikakautena 1500-luvun loppupuolella sivistysihanteena on vanhurskas ihminen, jolla on välitön suhde Jumalaan (Luther, Zwingli, Calvin, Melanchthon). Pedagogisen realismin kautena 1600-luvulla sivistysihanteena on kaiken tiedon hallitseva, kokemuksen kautta oppiva ihminen (Comenius, Ratke, Montaigne, Bacon). Uushumanismin ja valistuksen aikana 1700-luvulla sivistysihanteena on järkeä ja aisteja käyttävä ihminen (Locke, Francke, Kant). Romantiikan ja filantropismin aikakautena 1700-luvun loppupuolella sivistysihanteena on tunteiden ja kokemuksiensa mukaan ohjautuva ihminen (Rousseau, von Humboldt, J. M. Gesner, Herder). Demokratian aikakaudella 1800-luvulla sivistysihanteena on sosiaalinen, luonnollinen, lujan moraalisen

¹¹ Mihin ihanteet perustuvat? Mikä antaa niille pätevyuden? Toistuvasti ihanteet on kielletty sillä perusteella, etteivät ne pidä yhtä todellisuuden kanssa ja yhtä usein on tehty ihanne siitä, minkä on ajateltu olevan ihmiselle tosiasialisesti luonnollista. Ihannetta ei voi sitovasti johtaa todellisuudesta, kuten von Wright (1961, 52) asian ilmaisee. Myöhemmissä erityisesti David Hume (1711-1776) kirjan *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (Tutkielma ihmisluonnosta: Ollen yritys esitellä kokeellinen päättelyn menetelmä moraalille aiheille, vrt. III kirja, osa i, §1) vuodelta 1740, jälkeisissä keskusteluissa on puhuttu »olemisen ja pitämisen kuilusta» sekä »tosiasioiden ja arvojen erottelusta». (vrt. Hume'n giljotiini tai Hume'n laki).

¹² ”Ryhtyköön opettajiksi ne, jotka eivät kelpaa mihinkään muuhun”, toteaa Petrarca (Gerholm & Magnusson Ajatus, aate ja yhteiskunta s. 693)

¹³ vrt. tässä yleisneron ihanne, ihminen, joka on *L'uomo universale* (lat. *Homo universalis*, ital. *Uomo Universale*) ja tiedoiltaan ylivertainen ns. renessanssi-ihminen.

luonteen omaava ihminen (Pestalozzi, Herbart, Spencer, Fröbel, Bentham, James, Mill, Hegel). Progressivismin, 1900-luvun alkupuolella eli ”lapsen vuosisadalla”, sivistysihanteena on aktiivinen, toimiva, omaa erityislaatuisuuttaan toteuttava ihminen (Dewey, Key, Montessori, Horne). (Hirsjärvi 1998, 171)

Vaikka moderni, itseään uudella tavalla tulkitseva ihminen syntyy uudella ajalla, niin hänen sivistykselliset juurensa löytyvät antiikin maailmasta, sen arvoista ja asenteista, filosofiasta, estetiikasta, roomalaisesta oikeudesta ja valtiomiestaidosta. Tämän lisäksi modernin ihmisen muotoutumisen ymmärtämisen kannalta ohittamattomina näkökulmina ovat niin renessanssin¹⁴ individualismi, humanismin ihanne, valistuksen näkemys vapaan ja rationaalisen, täysi-ikäisen ihmisen käytännöllisestä, moraalista ja sosiaalisesta kasvatuksesta kuin myös idealistien ja romantikkojen¹⁵ ihanteet itsetietoisesta subjektin, mielen ja sydämen¹⁶ harmonisesta kasvattamisesta.

Esimerkiksi renessanssi-ihmistä luonnehti sekä jäljittelevä suhtautuminen (*imitatio*) antiikista perittyihin esikuviin että niiden kehittäminen paremmiksi. Tuolloin ihminen alkoi kehittää tietoisuutta omista mahdollisuuksistaan. (Kotkavirta & Sironen 1986, 10) Italialaishumanisti ja renessanssifilosofi Giovanni Pico della Mirandolan (1463-1494) kirjoitusta *Ihmisen arvokkuudesta* (*De dignitate hominis*, 1486) pidetään eräänä esimerkillisenä renessanssiajan ihmiskäsityksen ilmentäjänä. Ihmiskuvan uudistajan Picon della Mirandolan mukaan Jumala loi ensin kaikki oliot, joilla on pysyvä ja määrätty olemus, mutta tämän jälkeen ihmisen, joka oman järkensä ja vapaan tahtonsa avulla voi itse päättää, millainen hän haluaa olla. (Sihvola 1998, 95, Mikkeli 2003, 168) Pico della Mirandola julisti eksistentiaalisella tavalla ihmisen täydellistä individualistista vapautta. Hän pisti kirjassaan itse Isä Jumalan puhumaan ensimmäiselle ihmiselle: ”Sinulle ei ole asetettu rajoja, vaan saat itse ne asettaa, sillä sinulle on annettu vapaat kädet. Olen asettanut sinut keskelle maailmaa, jotta voit sieltä helpommin katsella kaikkea, mitä maailmassa on. Emme ole tehneet sinua taivaalliseksi tai maalliseksi, emme kuolevaiseksi

¹⁴ Italian renessanssin (ransk. *renaissance*, uudelleensyntyminen < ital. *rinascità*, *rinascimento*, uudelleensyntyminen, *rinascere* syntyä uudelleen) olemuksellisinä piirteinä pidetään toisaalta paluuta antiikkiin, esimerkiksi sana renessanssi merkitsee usein juuri antiikin uudelleensyntymistä, mutta toisaalta renessanssin olemuksellisenä piirteenä pidetään koko kyseisen aikakauden kulttuurin ja sivistyksen produktiivista uudelleensyntymistä. Tässä merkityksessä *rinascità* tarkoittaa sellaista sivistyksen ja kulttuurin uudelleensyntymistä, jossa antiikin esikuvallisuus oli kyllä erittäin keskeistä, mutta tätä esikuvaa pyrittiin jäljittelemään erityisellä tavalla: pyrkimyksenä oli antiikin saavutusten ylittäminen, voittaminen. Pyrkimyksenä oli luoda antiikkia parempi sivistys. (Lilius 2003, 25)

¹⁵ ”Romantiikan sivilisaatiokritiikissä tiede, teknologia, taloudellinen kasvu, demokratia, kaupungistuminen ja eri elämänarvojen ekonomisoituminen nähtiin kielteisinä kehitystendensseinä, ihmisen yhä täydellisempänä vieraantumisenä omasta varsinaisesta olemuksestaan. Moderni kehitys rikkoi tuon käsityksen mukaan kiinteän paikallisyhteyden luonnonympäristöön, kiisti uskonnollisten traditioiden arvovallan sekä hylkäsi esteettisen ja meditatiivisen suhteen kosmokseen.” (Väyrynen 1999, 121)

¹⁶ ”Yksi yhteiskuntamme nykyisistä ongelmista on, että me suhtaudumme kasvatukseen ikään kuin sen ainoa tarkoitus olisi tehdä ihmisestä älykkäämpi, tehdä ihmisestä nerokkaampi. [...] Yhteiskuntamme ei tätä korosta, mutta tiedon ja kasvatuksen tärkein tehtävä on auttaa ihmistä ymmärtämään, miten tärkeää on, että tehdään mahdollisimman terveellisiä tekoja ja saadaan oma mieli järjestykseen. Älykkyyden ja tietämyksen oikeaa hyödyntämistä on kehittää sisäisten muutosten avulla hyvä sydän.” – Dalai-lama, Onnellisuuden taito Elämän opaskirja, s. 68, Helsinki: Tammi.

tai kuolemattomaksi, jotta omana kuvanveistäjänä ja muovaajana voit vapaasti antaa itsellesi haluamasi muodon. Sinulla on valta taantua alemmaksi, eläinten tasolle, mutta sinulla on valta sielusi harkinnan mukaan synnyttää itsesi uudelleen Jumalan kaltaisiin muotoihin.” (Pico della Mirandola 1999, 61-62)

Renessanssi-ihminen ei tyytynyt vain antiikin esikuvien jäljittelyyn, vaan vei antiikin kirjallis-taiteellisia saavutuksia eteenpäin (*aemulatio*), suuntautui tulevaisuuteen. (Kotkavirta & Sironen 1986, 10) Burckhardt (1956, 60) kirjoittaa Firenzestä modernin ihmisen sivistyksellisenä alkukotina seuraavasti: ”Firenzen henki, joka on samalla kertaa terävästi järkeilevä ja taiteellisesti luova, muovailee valtiollisia ja yhteiskunnallisia oloja yhä uusiin muotoihin, kuvailee niitä ja arvostelee niitä samoin herkeämättä.”

Tässä tutkielmassa tarkemmin esiteltävässä käsitteessä sivistys on keskeistä, että renessanssin aikana ihmistä tarkastellaan mikrokosmoksena, jossa koko maailma (aineellisesta puhtaasti henkiseen) konvergoi, suuntautuu yhteen ja tätä kautta ihminen ikään kuin osallistuu kaikkeen olevaan. Ihmisellä on luovuuden lahja. Ihminen kykenee, ja hänet on myös kutsuttu siihen, että hän ei ainoastaan hahmota itseään vapaasti, vaan hän myös pystyy luomaan maailman ikään kuin uudestaan tiedostavassa hengessään (saks. *erkennenden Geist*), ollen ”toisena Jumalana (*zweiter Gott*)”. (Burkard 1999, 81)

Modernin sekulaarin¹⁷, demokraattisen kansalaisen sivistysihanteeseen ovat vaikuttaneet uuden ajan tradition monet vahvat tapahtumat: Euroopan laajentuminen muihin maanosiin (löytöretket), katolisen kirkon hajoaminen uskonpuhdistuksessa (reformaatio), uusi talousjärjestelmä (kapitalismi), uudenlaisen valtion synty (byrokratia), ehdottoman vallan aikakausi (absolutismi) sekä järjen ja tieteen merkitystä korostanut valistus¹⁸.

Edellä todetusta esimerkiksi valistus on keskeinen sivistyksen käsitteen ymmärtämisen kannalta. Valistuksen kypsälle muodolle sekä useille sivistysajattelun virtauksille

¹⁷ Kristinuskon pääsisällyksen voi ajatella olevan eettinen ja eskatologinen. (Ketonen 1981, 64) ”Kristillinen eskatologia eli oppi ihmistä ja maailmaa koskevista viimeisistä tapahtumista sekä sielun pelastamisen tärkeydestä sai rinnalleen ajatuksen, jonka mukaan maailmalla on yhteiskunnassa hyvän elämän ehtona pidettiin omaa vastuuta ja suunnitelmallisuutta.” (Ollila 2002)

¹⁸ Valistus viittaa älylliseen ja moraaliseen uudistusliikkeeseen niin Euroopassa (vrt. esimerkiksi skottilainen valistus (*the Enlightenment*), ranskalainen valistus (*les Lumières*) ja saksalainen valistus (*die Aufklärung*)) kuin myös Pohjois-Amerikassa 1700-luvulla. Valistusliikkeen ”päämääränä oli ’edistys’, ihmisjärjen vapauttaminen ennakkoluuloista ja taikauskosta, ja sen ideoiden ja keksintöjen soveltaminen yhteiskunnalliseen ja poliittiseen reformiin.” (Halmesvirta ym. 2007, 244; Kaitaro 2003, 289)

Jonathan Israel (s. 1946) toteaa kirjassaan *Enlightenment Contested* (2006, s. vii): ”Filosofit kantoivat vastuun sellaisten käsitteiden levityksestä kuin suvaitsevaisuus, tasa-arvo, demokraattinen tasavaltalaisuus, yksilönvapaus ja sanan- ja lehdistön vapaus; tätä aatteiden kimppua pidettiin tärkeimpänä syynä siihen, että auktoriteetti, traditio, monarkia, uskonto ja etuoikeudet lähes kokonaan hylättiin.” (Oittinen 2012, 16 mukaan, käännös Vesa Oittinen) Valistuksen ”radikaalit puolustivat Israelin mukaan ennen kaikkea seuraavia teesejä: • filosofinen järki antaa totuuden mittapuun; • ei ole mitään yliluonnollista, ihmisten kohtaloita ohjaavaa olentoa; • etiikan tulee olla sekulaarista, ei uskonnosta riippuvaa; • kaikki ihmiset ovat samanarvoisia (on olemassa yleisiä ihmisoikeuksia); • yhteiskunnassa tulee vallita mielipide- ja painovapaus; • demokraattinen tasavalta on paras yhteiskuntamuoto.” (Oittinen 2012, 14)

”Valistus aika, joka loi vapauden eri muodot, keksi myös kurinpitomuodot.” (Foucault, M. *Tarkkailla ja rangaista*, 2000/1975, s. 304 suom. Eevi Nivanka, Keuruu: Otava)

Hans-Georg Gadamer muistuttaa ironiseen sävyyn, että valistuksen ajan ajattelijoilta oli ennakkoluulo kaikkia ennakkoluuloja kohtaan (Tontti 2001, 225).

tyypillinen usko ihmisjärkeen ja edistykseen saa ilmauksensa ranskalaisen valistusajattelija Antoine Nicolas de Condorcet (1743-1794) postuumisti julkaistun teoksen *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) tekstistä: ”Tulee päivä, jolloin aurinko valaisee vain vapaita ihmisiä, joilla ei ole muuta herraa kuin järkensä...” (Kaitaro 2003, 289). Tässä tutkielmassa ei kuitenkaan ole mahdollista järjestelmällisesti avata näitä edellä mainittuja teemoja ja niiden monia suhteita sivistyksen muotoutumiseen. Edellä todettu luettelo ei pyri olemaan kaikenkattava vaan pikemminkin välähdyksenomainen muistutus modernin ihmisen elämänmuodon¹⁹ tilanteesta ja siihen liittyvistä taustoista. Esimerkiksi historioitsija Niall Ferguson (1964-), joka voidaan nähdä suhteellisen puhtaana esimerkkinä modernisuuden kannattajasta, on teoksessaan *Sivilisaatio Me ja muut* kiinnittänyt huomiota myös muihin teemoihin kuten: kilpailu (vai monopoli), luonnontiede (vai taikausko), omistusoikeus (vapaus vai orjuus), lääketiede (parantaminen vai tappaminen), kulutusyhteiskunta ja työetiikka (kova työ vai laiskuus)²⁰.

Käsitettä moderni on käytetty jo keskiajalla. Silloin monet skolastikkosukupolvet olivat halunneet tehdä erottelun uuden (lat. *moderna*) ja vanhan (lat. *antiqua*) filosofian välillä. (Yrjönsuuri 2003, 141) Lisäksi renessanssin ajan humanistit käyttivät sanaa moderni synonyyminä omalle aikakaudelleen, erotuksena muinaisajasta. Heillä sanan moderni merkitysisältö vastasi jotakuinkin edistystä. Tässä yhteydessä voi huomauttaa, että humanisti oli eräässä vaiheessa sellaisen italialaisen oppineiden yhteisön jäsen, joka keskiajan lopulla löysi uudestaan antiikin sivistyksen ja omaksui siitä ihanteita omalle ajalleen. Humanismilla voi viitata laajassa merkityksessä sellaiseen mielenlaatuun tai

¹⁹ Wittgenstein viittaa teoksessaan *Varmuudesta 1975*, (*Über Gewissheit* 1969) käsitteeseen *elämänmuoto* (*Lebensform*) ja käsitteeseen *maailmankuva* (*Weltbild*), jota sen käytännöllisessä, esipropositiionaalisessa vaiheessa voi sanoa elämänmuodoksi, seuraavalla tavalla: ”Elämäni osoittaa, että tiedän tai olen varma, että tuolla on tuoli, ovi jne.” (§7). ”Haluaisin pitää tätä varmuutta - ei jonakin, mikä on sukua häतिकöinnille tai pintapuolisudelle, vaan (yhtenä) elämänmuotona.” (§358). Maailmankuvan käsite ei Wittgensteinin käsitejärjestelmässä ole tosi eikä epätosi (vrt. §162, §205). ”Totuutta koskevat kiistat ovat mahdollisia vain sen kehyyksen sisäpuolella. Ennakkoehtona on tällöin se, että kiistelijöillä on sama kulttuuri tai elämänmuoto – että he pelaavat samoja kielipelejä. (von Wright 1999b, 27). Erään mallin mukaan elämäntarkastuksessa (esimerkiksi kristillisessä uskossa) on kyse autonomisesta elämänmuodosta, jota ei voi ulkopuolelta käsin kritisoida eikä perustella. (vrt. Knuutti 1998, 180–181). Esimerkiksi valistuksen sisäisenä ideana on emansipaatio, vapautuminen. Tämän viittaa pääsyyn *esoteerisesta* (kreik. *ἐσωτερικός esōterikós* < *ἔσω* *ēsō* ’sisällä’) tietyn suljetun (oppilas-)piiriin, ”tietoon vihittyjen” joukosta, eksoteeriseen (kreik. *ἐξωτερικός esōterikós* ’ulkopuolella oleva, julkinen’), yleisesti saatavilla olevaan tietoon.

²⁰ Länsimaisen sivilisaation menestymisen edellytyksiä on pyrkinyt kirjaamaan ylös muun muassa brittiläinen historioitsija Niall Ferguson teoksessaan *Sivilisaatio. Me ja muut* (*Civilization. The West and the Rest*). Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita. Hän kiinnittää huomiota teemoihin kuten kilpailu vai monopoli, luonnontiede vai taikausko, vapaus vai orjuus, parantaminen vai tappaminen, kova työ vai laiskuus. Ferguson pohtii, miten läntinen kulttuuripiiri nousi valta-asemaan ja löytää seuraavanlaisia tekijöitä historiastamme: kilpailu (*Competition*), luonnontiede (*Science*), kansanvalta (*Property*), lääketiede (*Medicine*), kulutusyhteiskunta (*Consumerism*) ja työmoraali (*Work*). Ferguson (2011, 43) määrittelee: ”1. Kilpailu: sekä poliittisen että taloudellisen elämän hajauttaminen, josta syntyi sekä kaupunkivaltioiden että kapitalismin laukausalusta. 2. Luonnontiede: luonnonmaailman tutkimisen, ymmärtämisen ja viimekädessä muuttamisen tapa, joka antoi lännelle (muun muassa) merkittävän sotilaallisen edun muihin verrattuna. 3. Omistusoikeus: laillisuusperiaate keinona suojata yksittäisiä omistajia ja rauhanomaisesti ratkaista heidän välisiä kiistojaan, joista tuli perusta vakaimmalle edustuksellisen hallinnon muodolle. 4. Lääketiede: luonnontieteen haara, jonka ansiosta voitiin merkittävästi parantaa terveyttä ja elinajanodotetta alkaen länsimaisista yhteiskunnista, mutta myös niiden siirtomaista. 5. Kulutusyhteiskunta: aineellisen elämän muoto, jossa vaatteiden ja muiden kulutushyödykkeiden tuotannolla ja ostamisella on keskeinen taloudellinen tehtävä ja jota ilman teollinen vallankumous ei olisi ollut kestävä. 6. Työetiikka: moraalinen viitekehys ja toimintatapa, joka on johdettavissa (muiden lähteiden muassa) protestanttisesta kristillisyydestä ja joka on koossapitävä liima sovelluksista 1-5 syntyneelle dynaamiselle ja potentiaalisesti epävakaaalle yhteiskunnalle.”

elämäkatsomukseen, jonka eräänä tärkeimpänä tunnuspiirteenä on ihmisen kunnioittaminen (von Wright 1998, 374). Kuten John Stuart Mill (1982, 64) toteaa ”Ihmisen teoista, joiden täydellistämiseen ja kaunistamiseen ihmiselämä on oikein käytetty, on varmaan ihminen itse kaikkein tärkein.”²¹ Humanismin määritelmän kulmakivenä on se, että ihmisellä on hänelle ihmisenä ominainen luonto (*fysis*) ja ”hänen loukkaamattomin oikeutensa ja syvin määränsä on yrittää elämässään toteuttaa sitä niin kokonaisesti ja täysin kuin mahdollista” (von Wright 1961, 27). Tämän lisäksi todellisen humanismin tunnuspiirteenä von Wright (1961, 27) nostaa esiin sivistyksen kunnioittamisen ja siihen pyrkimisen elämänmuotona. Kolmantena piirteenä von Wright (1961, 27-28) liittää humanismiin, ”jos sen on mieli olla tehokas, jonkin määrän luottamusta ihmisen mahdollisuuksiin kehittyä muuksi kuin syntyperä ja ulkonaiset elämänehdot näyttävät määräävän”. Humanismin lopullisena päämääränä on yksilön kehitys täydellisyyden ihannetta kohden. Kaikkien oikeudellisten ja moraalisten arvostelmien pätevyyttä arvioidaan mittapuulla²², joka on ihminen itse. Von Wright (1998, 374) huomauttaa kuitenkin vaarasta, joka tähän individualistiseen näkemykseen sisältyy ja täydentää sitä toisella periaatteella, jotta humanismia ei käytettäisi peitenimenä täysin humanismin vastaisille pyrkimyksille: sivistyksen kunnioittaminen ihmisyyden²³ korkeimpana ilmauksena. Humanismin ihanteena on sivistynyt ihminen, joka tunnustaa totuuden itseisarvon kaikkia auktoriteetteja korkeammaksi.

Yleisesti termillä modernisaatio tarkoitetaan historiallista ajanjaksoa, joka alkoi 1700-luvulla teollistumisen myötä ja saavutti täyden mittansa 1900-luvun alkupuolella. Modernisaation ilmiöihin kuuluu voimakas yhteiskunnan muutos, joka ilmenee useilla alueilla mm. teollistumisena, urbanisoitumisena, yksilöllistymisenä (individualismi), kaupallistumisena, teknologian nopeana kehityksenä, informaatio- ja liikennevälineiden sekä tieteen kehityksenä, demokratisoitumisena ja esimerkiksi rationaalisuuden vaateena. (Halmesvirta ym. 2007, 135)

Modernin filosofian perusluonne on subjektiivinen ja individualistinen ja eroaa tältä osin vanhasta. Knuuttila (1982, 257) muistuttaa länsimaisen individualismin syntyhistoriasta, jonka mukaan jo myöhäiskeskiajalla alkoi kehittyä sellainen filosofinen

²¹ ”Among the works of man, which human life is rightly employed in perfecting and beautifying, the first in importance surely is man himself.” (Mill, *On Liberty*, 1891, s.110)

²² ”Platon osoitti, että mitan käsitteessä meidän on erotettava *metron* ja *metrion*. Myös Aristoteles oli vakuuttunut tästä ajatuksesta, vaikka muuten olikin eri mieltä Platonin matemaattisista spekulatioista. Asiaa käsitellään dialogissa *Valtiomies*. Platonin mukaan on olemassa mitta, jonka me tuomme olioihin ja mitta, joka on niissä itsessään. Tämä ero vastaa saksan kielen erottelua mittaamisen (*messen*) ja sopivuuden tai kohtuullisuuden (*Angemessene*) eroa. Jälkimmäisessä tapauksessa voimme sanoa, että jokin on sopivaa tai kohtuullista (*das Gemessene*) ilman, että edellytämme jonkun olevan metrimitta kädessään valmiina mittaamaan asiat.” (Gadamer 2001, 47)

²³ ”Mitä suvaitsevaisuus on? Se kuuluu ihmisyyteen. Me olemme kaikki täynnä heikkouksia ja erheitä, antakaamme toisillemme anteeksi toistemme järjettömyydet – se on luonnon ensimmäinen laki.” (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, ”Tolérance”)

ihmiskäsityksen traditio, joka oli silloisen aristoteelis-tomistisen ihmiskuvan kritiikkiä ja jossa luotiin siitä poiketen pohjaa individualistiselle ihmiskuvalle. Modernille ihmiskuvalle tärkeän individualistisen ajattelutavan voi ymmärtää periytyvän keskiajalta. Aristoteelis-tomistisen ihmiskuvaan kriittisesti suhtautuneista ja *via moderna* (uusi suuntaus) koulukuntaan vaikuttaneista ajattelijoina keskeisimmät ovat Johannes Duns Scotus (n.1265-1308) ja William Ockham (n. 1285-1349). (Yrjönsuuri 2003, 140-141)

Yrjönsuuri (2003, 140) tiivistää, että uuden ajan ihminen on yksilö, joka käyttää järkeään ja tahtoaan itsenäisesti ja omaehtoisesti sekä teoreettisissa tutkimuksissaan että ulkoisessa toiminnassaan. Uuden ajan filosofiassa ajatellaan, että jokaisen ihmisen tulee itse ratkaista, mitä haluaa tavoitella omassa yksilöllisessä elämässään eikä pyrkiä toteuttamaan universaalia ja ikuista ihmisolemusta. Moderni ihminen suhtautuu epäluuloisesti universaaleiksi ja ikuisiksi oletettuihin olemuksiin. Uuden ajan metafysiset järjestelmät perustuvat yleensä yksilöihin. (Yrjönsuuri 2003, 140)

Filosofi ja poliitikko Gianni Vattimo (1936-), joka ajattelee modernin jo päättyneen, huomauttaa modernin keskeisen piirteen olevan se, että modernina aikakautena tärkeimmäksi arvoksi on tullut modernina oleminen (Vattimo 1989, 13-14). Modernin ajattelun ytimessä on sekä tulevaisuus että uusi. Sekä tulevaisuuden että uuden ajatellaan olevan kehittyneempää ja arvokkaampaa kuin vanhan ja taakse jääneen (Vattimo 1989, 13-14). Vattimo (1989, 13-14) muistuttaa, että jo 1400-luvun lopulla syntyi uusi tapa käsittää taiteilija luovaksi neroksi. Taiteessa syntyi tuolloin ”uuden ja originaalin kultti” ja tämä oli osa yleisempää näkemystä, joka aivan kuten valistuksen²⁴ aikana, ”tarkasteli inhimillistä historiaa eteenpäin kulkevana vapautumisen liikkeenä, alati täydellistyvän ihmisen ihanteen toteutumisena” (Vattimo 1989, 13). Vattimo (1989, 14) nostaa G. E. Lessingin²⁵

²⁴ Kuten Koivisto ym. (1995, vii) toteavat, niin valistuksen tarkka määrittely on hankalaa. Koivisto ym. (1995, vii) toteavat, että hyvin yleisellä tasolla valistuksen voi katsoa olevan emansipaatioprosessi, ”jonka tavoitteista keskeisimpiä ovat perinnäisistä tiedollisista auktoriteeteista, erityisesti kirkosta, vapautuminen sekä yhdenvertaiset oikeusperiaatteet ja niille pohjautuva oikeusvaltio, jossa kansalaiset joko itse hallitsevat tai heitä hallitaan laeilla, jotka he itse hyväksyvät – tai ainakin voisivat hyväksyä.”

Immanuel Kantin (1995, 77) mukaan ”Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään [*Verstand*] ilman toisen johdatusta. *Itseaiheutettua* tämä alaikäisyys on silloin, jos sen syynä ei ole järjen puute, vaan päättämisen ja rohkeuden puute käyttää järkeään ilman toisen johdatusta. *Sapere aude!* [*Uskalla olla viisas!*] Valistuksen tunnuslause on siis: Käytä rohkeasti omaa järkeäsi!” Puhtaan järjen kritiikin (*Kritik der reinen Vernunft*) esipuheessa Kant (2013, 52, alaviite) toteaa: ”Aikamme on todellinen *kritiikin* aika, ja tähän on kaiken alistuttava. *Uskonto, pyhytensä* takia, ja *lainsäädäntö, majesteettisuutensa* takia, koettavat tavallisesti välttyä siltä. Mutta tällä ne herättävät oikeutettuja epäilyksiä itseään kohtaan, eivätkä voi vaatia aitoa kunnioitusta, jota järki suo vain sille, joka pystyy selviytymään sen vapaasta ja julkisesta tarkastelusta.”

²⁵ Gotthold Ephraim Lessingin julkaisi vuonna 1778 Hermann Samuel Reimaruksen (1694-1768) seitsenosaisen sarjan viimeisen, *Fragmente eines Ungenannten*, fragmentin (vrt. *Wolfenbüttlerfragmenten*, Wolfenbüttelin fargmentti, 1774-1778), jossa kyseenalaistettiin Raamatun kirjoitukset tarkkana kuvauksena Jeesuksesta (vrt. historiallinen kuva Jeesuksesta vs. teologinen kuva Jeesuksesta. (Kanne & Palmer 2000, 390; France 2000, 241) vrt. myös edelliseen liittyen Martin Kählerin (1835-1912) termit *Historie* (pelkät tosiseikat) vs. *Geschichte* (merkittävä historia) (France 2000, 243).

Vuonna 1779 Lessing julkaisi näytelmän *Nathan der Weise* (Nathan viisas), jossa päähenkilö Nathan Viisaan hahmo perustui pitkälti Lessingin ystävään Moses Mendelssohniin (1729-1786). Nathan viisas edustaa Lessingin näkemystä valistusajan moraaliseista, rationaaliseista ja humanitaarisesta uskonnosta. (Kanne & Palmer 2000, 390) Kun muslimi sulttaani Saladin kysyy Nathan Viisaalta, mikä kolmesta uskonnosta juutalainen uskonto, kristinusko vai muhamettilaisuus on tosi, niin Nathan on kekseliäs ja väistää vaarallisen kysymyksen. Nathan kertoo humanin vertauksen miehestä, perintösormuksesta ja kolmesta yhtä rakkaasta pojasta ja saattaa tämän

(1729-1781) teologis-pedagogisen traktaatin *Ihmiskunnan kasvatus (Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780)* valistuksen aikakauden ajattelun paradigmaattiseksi esimerkiksi.

Traktaatissaan *Ihmiskunnan kasvatus* Lessing esittää radikaalin ajatuksen historiasta järjen itsekehityksen foorumina, mikä vaikuttaa myöhemmin niin Johann Gottfried Herderin (1744-1803) kuin Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1770-1831) historianfilosofioiden muotoiluun (Koivisto ym. 1995, 47). Lessingin ajattelun taustalla oli valistukselle ominainen käsitys järjen luonteesta ihmisen universaalina intellektuaalisena kapasiteettina, joka ei useinkaan ole toteutunut, vaan on olemassa ainoastaan potentiaalina. (Koivisto ym. 1995, xii) Tämä ajatus taustallaan Lessing sekularisoi kristinuskon pelastushistorian: ”Mitä kasvatus on yksittäiselle ihmiselle, sitä ilmoitus on koko ihmisluvulle” (Lessing 1995, 48, 1§). Tästä näkökulmasta valistus oli toisaalta yksilön sivistystä ja sivistämistä järjensä kypsään käyttöön tässä ja nyt. Erityisesti kirjoittamisessa sivistystavoite oli tiedon kansanomaistaminen, tiedon jakaminen kansalle. Toisaalta valistus oli koko ihmiskunnan sivistyshistoriallinen perspektiivi, joka seurasi järjen universaalisuudesta. (Koivisto 1995, xii) Moderniin liittyy kertakaikkinen ajatus historiasta edistymisen prosessina: se, mikä on kehittyneempää ja lähempänä prosessin päämäärää on arvokkaampaa²⁶ (Vattimo 1989, 14).

Yksi näkökulma siirryttäessä vanhasta moderniin liittyy siihen, kuinka käsityksiä muodostetaan, mikä on totuuden ja metodin suhde ja mitä tietä on kuljettava, jotta päästään perille (kreik. *μέθοδος methodos* < *μετά όδός μετά hodós* pitkin tietä). Traditionaalisen ajattelutavan mukaan perimmäinen totuus²⁷, myös moraalifilosofiset totuudet, saavutetaan

uskonnollista suvaitsevaisuutta käsittelevän draaman keinoin kristityt, juutalaiset ja muslimit saman pöydän ääreen huomaamaan keskinäisen sukulaisuutensa. (Vartiainen 2009, 109; Viljanen 1976, 451-453)

Myöhemmin ranskalaisen Ernest Renan *La Vie de Jésus (Jeesuksen elämä, 1863)* teoksessa Jeesus esiteltiin maanpäällistä Jumalan valtakuntaa odottaneena vallankumouksellisenä. (Arffman 2004, 205-206, vrt. myös France 2000, 242)

²⁶ Vattimon (1989, 14) samassa yhteydessä esittämään väitteeseen, että edistyksestä puhumisen edellytys on vain yhden - yhtenäisenä tapahtumakulkuna nähdyn - historian olemassaolo, ei suoralta kädeltä voi yhtyä. Tämä johtuu siitä, että jonkin asian edistymistä mitataan joidenkin tiettyjen arvojen suhteen. On mahdollista, että arvomaailma on sisäisesti ristiriitainen. Arvopluralistisesta, moniarvoisuutta korostavasta, tyypillisesti modernista näkökulmasta, arvostukset ja ihanteet koostuvat erilaisista keskenään jopa yhteismitattomista ja ristiriitoja aiheuttavista aineksista. (esim. henkilökohtainen vapaus ja yhteiskunnallinen yhdenvertaisuus, omaehtoinen itseilmaisu ja yhteiskunnan järjestelmälliseen ohjaukseen perustuva tehokkuus jne. vrt. Berlin 2001, 227) Sen lisäksi, että arvot voivat olla keskenään ristiriidassa, niin esimerkiksi Popper (1974, viite 14, 691-692) huomauttaa arvojen olevan myös sisäisiä jännitteitä omaavia: ”Vapauden paradoksin mukaan vapaus siinä merkityksessä, että ihmisiltä puuttuu kaikenlainen rajoittava valvonta, johtaa välttämättä erittäin suuriin rajoituksiin, koska se antaa vahvoille vapauden orjuuttaa heikompia. [...] rajoittamaton suvaitsevaisuus johtaa välttämättä suvaitsevaisuuden katoamiseen. Jos rajoittamaton suvaitsevaisuutemme koskee myös niitä, jotka ovat suvaitsemattomia, jos emme ole valmiit puolustamaan suvaitsevaa yhteiskuntaa suvaitsemattomien teurastusta vastaan, silloin suvaitsevaiset ihmiset tuhoetaan, ja sen mukana tuhoutuu myös suvaitsevaisuus.” Lisäksi hyvin konkreettisella tasolla ihminen saattaa kokea edistystä esimerkiksi työelämässä pärjäämisen suhteen ja samalla kokea taantumista perhe-elämän vaatimusten täyttämisen suhteen tai päinvastoin. Toisaalta yhteiskunnassa saatetaan kokea huimaa edistystä taloudellisten arvojen näkökulmasta (vrt. konkreettisenä mittarina esim. bruttokansantuote) ja samaan aikaan voidaan kokea taantumista ihmisille tarjottavan koulutuksen laadun suhteen, demokraattisen yhteiskunnan suhteen tai esimerkiksi tulonjaon epätasaisuuden suhteen (vrt. Nussbaum 2011, 28-41).

²⁷ Tässä yhteydessä ei voida esitellä enempää sitä, mitä Martin Heidegger tarkoittaa puhuessaan ontologisesta totuudesta (kreik. *ἀληθείαν, alētheia*) paljastuneisuutena tai mennä syvemmälle Hans-Georg Gadamerin (1900-2002) kirjoitukseen *Mitä on totuus?* Yleisellä tasolla voidaan huomioida totuuden käsitteen tarkastelun yhteydessä Ilkka Niiniluodon (2003, 9-10) tekemä tiivistys *kriittisestä tieteellisestä realismista* kuuteen perusteisiin ja yhteen kannanottoon tieteen asemasta kulttuurin osana.

heteronomisesti (kreik. *ἕτερος* heteros ”tois-, eri-, erilais-” tai ”toinen” ja *νόμος* nomos ”laki”), usein tämä on kirjaimellisesti ilmoitettua totuutta tai myyttien välittämää totuutta. Heteronomiaa voi kuvata myös niin, että tällöin ollaan riippuvaisia toisen tai toisten säättämästä laista eli ei olla autonomisia, itsenäisiä. Valistuksesta voimaa ammentava moderni ajattelutapa korostaa, että objektiivinen tieto (totuus) on saavutettavissa järjen ja sen jalostuneen muodon eli tieteen avulla - autonomisesti (kreik. *αὐτονομία* autonomia < *αὐτόνομος* autonomos < *αὐτο-* auto- ”itse-” ja *νόμος* nomos, ”laki”) eli riippumattomasti (vrt. yhteisön oikeus itse päättää sisäisistä oikeussäännöistään), noudattamalla objektiivisuuden, julkisuuden ja itsensä korjaavuuden tieteellisen ajattelun periaatteita²⁸. Myös moraalien modernisoijat, uudistajat vaativat usein autonomisen eli itse laaditun ja järkevästi perusteltavissa olevan moraalien rakentamista entisen heteronomisen ja vain ylhäältä annetun, sokeasti hyväksytyyn, moraalien tilalle. (Sajama 1987, 47)

1.1. Moderni elämänmuoto haastaa sivistyksen

Joidenkin mielestä koko sivistyskertomus on kuollut (vrt. Lyotard²⁹ 1985, 53-66). En käsittele tässä Lyotardin sinänsä mielenkiintoista väitettä, vaan pyrin antamaan yleisemmän mutta lyhyen kuvauksen niistä asioista, jotka ovat kenties syynä myös tämän

Kreikan sana *alētheia* tarkoitti alun perin vastakohtaa valheelle tai viittasi salassa olleen paljastamiseen. Kreikkalaisen ja juutalaisen totuuskäsityksen eroista mainitaan Gilbrant (toim.) (1984, 65) teoksessa NOVUM 5, että kun kreikkalaisille *alētheia* on kaiken sen vastakohta, mikä on vain näennäistä (*alētheia* on ”se, mikä todella on olemassa, kaiken näennäistodellisuuden takana oleva todellisuus”), niin heprean kielen *אמת* *emet* totuuskäsite ilmaisee kaikkea sitä, mikä on varmaa ja luotettavaa. Gilbrant ilmeisesti tarkoittaa tässä kreikkalaisilla joitakin filosofeja, kuten esim. Platon ja Aristoteles.

Tarkasteltaessa kielen käytön tasolla yhteistä kreikan sanalle *alētheia* ja heprean kielen sanalle *emet* (*emeth*) on, että molemmilla on käyttö sanana, joka ilmaisee valheen ja petoksen vastakohtana olevaa totuutta. (Gilbrant 1984, 65) Juutalaiseen kabbalistiseen perinteeseen kuuluu *Golem* -myytti, joka kertoo yleensä varoittavan tarinan siitä, miten käy, kun ihminen luo elävän *Golem* -hahmon. Biedermannin (2002, 59) mukaan myytin eräs versio kertoo rabbi Elijahin Chelmsisistä. Hän luo golemin (itse termi tarkoittaa ”muotoilematonta ainetta” ja viittaa alkuaan samaan kuin Adam ennen kuin hänestä tuli elävä sielu), joka oli hänen palvelijansa, mutta kasvoi samalla yhä suuremmaksi ja uhkaavammaksi kasvattaen tekijässään pelkoa itseään kohtaan. Golem-hahmon otsaan kirjoitettu sana *emeth* (totuus) antoi sille elämän, kunnes rabbi irrotti sanasta ensimmäisen kirjaimen ja jäljelle jäi *meth* (kuolema). Ranskalainen tieteenfilosofi *Dominique Lecourt* tarkastelee teoksessaan *Prometheus, Faust ja Frankenstein: Tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat, Gaudeamus, Helsinki 2002, erityisesti* Frankenstein-kertomusta, jonka ajankohtaisuus liittyy niin ydinenergian, geeniteknologian ja tekoälyn ihmiselle antamiin ”äärimmäisen pahuuden” salaisuuksiin. Lecourt huomaa Frankenstein-kertomuksen samankaltaisuudet niin antiikin kertomukseen noidan oppipojasta kuin juutalaiseen tarinaan ihmisen luomasta savisesta golemista.

²⁸ C. S. Peirce (2001, 127-150) mainitsee neljä tapaa kuinka käsityksiä muodostetaan (*The Fixation of Belief*): 1. jääripäisyyden menetelmä (*method of tenacity*), jolloin voimme pitää itsepintaisesti kiinni omista vanhoista käsityksistämme ja olla piittaamatta kritiikistä ja todisteista, jotka horjuttaisivat uskomuksiamme. 2. arvovallan menetelmä (*method of authority*), joka on kyseessä, jos käsitystemme muodostamisessa nojaamme johonkin auktoriteettiin ja toistamme sitä, mitä jokin arvovaltainen henkilö, ryhmä tai instituutio esittää. Auktoriteetit voivat olla niin tiedeyhteisön sisällä esim. huomattava yksityinen tutkija, tiedeyhteisön sisäinen koulukunta kuin myös tiedeyhteisön ulkopuolella esim. kirkko, poliittinen puolue. Auktoriteettiin nojaaminen ei ole aina moitittavaa esim. jos se on asian kannalta relevantti. Kuitenkaan nojaaminen auktoriteettiin ei saa olla sokeaa ja kritiikitöntä. 3. a priori -menetelmä (*a priori method*) on kyseessä, jos uskoo, että on saanut tietoa, koska järkemme on välittömästi ja selkeästi nähnyt totuuksia ilman aistihavainnon tai todistelun apua (mikä toisesta voi näyttää itsestään selvältä, voi toisen mielestä näyttää kiistanalaiselta ja perusteluja kaipavalta). 4. tieteen menetelmä (*method of science*) on kyseessä, jos käsitystemme muodostamisessa noudatamme: objektiivisuutta eli tutkimuskohteen ominaisuudet ovat tutkijan mielipiteistä riippumattomia, julkisuusperiaatetta eli tutkijan on perusteltava väitteensä tiedeyhteisössä ja itsensä korjaavuuden menetelmää, jolloin havaitut virheet poistetaan.

²⁹ Pulkkinen (1998, 80) toteaa, että ”moderni” on Lyotardille, hänen teoksessaan *Tieto postmodernista yhteiskunnasta*, valistuksen ”suuri kertomus” siitä, miten uuden tiedon saavuttaminen mahdollistaa ihmiskunnalle jatkuvan totuuden lähestymisen, samoin kuin demokratia merkityksessä ”ihmisiltä ihmisille” on yksi suuri kertomus, jolla ei ole enää uskottavuutta.

suuntaisten kannanottojen suosioon. Lyhyen kuvauksen vaarana saattaa olla liiallinen pinnallisuus ja mitänsanomattomuus tai liiallinen latteus ja jo tunnettujen tosiasioiden toisto. Tässä tutkielmassa tavoitteena on kuitenkin esittää kuvaus, joka auttaa käsittämään, millaisia haasteita moderni elämänmuoto on ihmisen sivistysprosessille asettanut. Ihmiskuvallisena lähtökohtana on filosofi Charles Taylorin *Autenttisuuden etiikassa* esittämä ajatus, että modernissa elämänmuodossa on sekä ongelmallisia piirteitä että aitoja hyviä mahdollisuuksia (vrt. myös Jürgen Habermas (1929-) ja *Moderni – keskeneräinen projekti*).

Harva enää tarrautuu edistyksen myyttiin ajatellen modernin elämänmuodon olevan pelkästään sivistyksen huikea menestystarina. Kuten Hans-Georg Gadamer (1900-2002) tuo esille, niin jo 1700-luvulla vastustettiin valistuksen edistysoptimismia³⁰ (Gadamer 2004, 160). Tämän järjenylpeyden rajat yleiseen tietoisuuteen toivat niin Rousseau³¹, Herder kuin myös Kant. Horkheimerin mukaan ”Näyttää siltä, että vaikka tekninen tietämys laajentaakin ihmisten ajattelu- ja toimintahorisonttia, ihmisen itsenäisyys yksilönä taantuu, kuten taantuvat myös hänen kykynsä vastustaa laajenevaa massamanipulaatiokoneistoa, kykynsä kuvitella ja kykynsä arvioida asioita itsenäisesti.” (Horkheimer 2008, 13) Modernilla elämänmuodolla on omat kannattajansa, ja yhä vielä osa innokkaista kannattajista jättää huomiotta tai vähättelee moderniin elämänmuotoon liittyviä vakavia ongelmia. Moderniin elämänmuotoon suhtaudutaan myös kriittisesti. Osa kriittisesti suhtautuvista suorastaan vastustaa aktiivisesti tai vain pyrkii jättämään koko modernin elämänmuodon silleen ajatellen, että kyseessä ei ole ollut menestyskertomus vaan valtatie ihmiskunnan kadotukseen³². Osa näistä³³ modernin elämänmuodon

³⁰ Jos moraalinen edistyminen on mahdollista, niin mahdollista toki on myös taantuminen. Jos ajattelen edistystä, niin voin ajatella kehitystä, jonka mukaan se joukko, jota moraalisen yhdenvertaisuuden periaatteet ja tasapuolisen kohtelun vaatimukset koskevat, voi laajentua. Moraalisen kohtelun sisäpiiri on laajentunut esimerkiksi vapaista ja omillaan toimeentulevista miehistä kaikkia aikuisia koskevaksi, heimosta kansakuntaan ja lopulta koko ihmiskuntaan (aikuisista lapsiin). Esimerkkeinä näistä voi pitää YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallista julistusta 1948 ja esim. lapsia koskevaa Yleissopimusta lapsen oikeuksista 1989. No mitä taas moraalinen rappio voisi olla? Moraalinen taantuminen voi olla jonkinlainen kehityskulku taaksepäin, kapenevan kehän ajatuksella. Vaikkapa elolliset olennot (tuskaa ja mielihyvää kokevat olennot) kapenevat vain ihmislajiin tai rotuun (rasismi) tai kansakuntaan tai sukupuoleen tai (meidän)ryhmään ja kapenevat lopulta kattamaan vain meidät itsemme (egoismi). Moraalisen rappion ajatuksen hirvittävimmit muodot liitän esimerkiksi Saksan Kolmanteen Valtakuntaan, Ruandaan ja muihin sellaisiin. Toki voin rappiota nähdä helposti muuallakin, esimerkiksi sellaisissa itsekkyyden ”eettisten filosofioiden” muotiin tulemisessa, joista esimerkkinä vaikkapa Ayn Randin ”rationaalinen egoismi”, jota avoimesti joissakin vaikutusvaltaisissa piireissä kannatetaan, vaikka tällaista ei voi kovin sivistyneenä moraalikäsitteksenä edellä mainituilla perusteluilla pitää.

³¹ Rousseau uskoi päinvastoin kuin Thomas Hobbes, että luonnollisessa tilassa - Rousseau sanoin jaloina villeinä - ihmiset ovat hyviä, tasa-arvoisia ja vapaita. Instituutiot olivat turmelleet tämän vapauden ja tasa-arvon. Erityisesti teoksessa *Émile eli kasvatuksesta* näkyy, että Rousseau kannattaa lasten luovaa ja luonnollista kasvatusta, koska yhteiskunta ei ole vielä turmellut lapsia.

³² Näitä usein toisen maailmansodan aikaan, siihen liittyviä tai sen jälkeisiä vaikutusvaltaisia aikalaisanalyyssejä tunnetaan useita, kuten esimerkiksi Karl Polanyin *Suuri murros* (1944) (vrt. markkinoiden ”saatanallinen mylly”), Karl Popperin *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* (1974), Theodor Adornon ja Max Horkheimerin *Valistuksen dialektiikka* (1947). Fasismien nousu ja holokausti saivat Adornon ja Horkheimerin kysymään, kuinka on mahdollista, että ”täysin valistunut maapallo säteilee [...] voittoisan turmion merkeissä” (*Valistuksen dialektiikka* 2008/1947, 21).

³³ Polanyin mukaan ennen suurta murrosta markkinoiden yhteiskunnallinen rooli on ollut marginaalinen ja taloudellinen toiminta on esiintynyt uppoutuneena osaksi (*embedded*) muita yhteiskunnallisia käytäntöjä. Kun Aristoteleen määritelmien mukaan kotitalous (*oikos*) tarkoittaa tuottamista omaan tarpeeseen eli siihen ei niinkään liity ostamista eikä myymistä. Markkinayhteiskunnassa nämä periaatteet korvataan voiton tavoittelulla. Polanyi muistuttaa, että vaikka voiton tavoittelua olisi esiintynyt myös aiemmin, niin vasta modernissa maailmassa siitä on tullut yhteiskunnan pääperiaate. Modernissa maailmassa talous irtaantuu sosiaalisista ja uskonnollisista

vastustajista puolestaan jättää huomiotta tai vähättelee moderniin elämänmuotoon liittyviä hyviä puolia. Aristoteles saattaisi neuvoa välttämään molempia ääripäitä.

Modernisuuteen liittyvien haasteiden tunnistamisen ja tunnustamisen keskeinen hahmo on etuoikeutetusti filosofi G. W. F. Hegel. Tämä johtuu siitä, että Hegel on ensimmäinen, joka asettaa modernisuuden kokonaisuudessaan filosofiseksi ongelmaksi (Kotkavirta 1993, 220). Hegelin huonetovereina Tübingenin oppilaitoksessa olivat opiskelutoverit runoilija Friedrich Hölderlin (1770-1843) ja filosofi Friedrich von Schelling (1775-1854). Heitä kaikkia huolestuttivat modernin maailman elämänmenon aiheuttamat ongelmat: kokonaisuuden hajoaminen, jopa pirstoutuminen, ihmisen erkaantuminen niin Jumalasta, yhteiskunnasta kuin myös luonnosta. (Plant 2000, 12-18) ”Hegel näkee modernisoituneen aikansa »kahdentumien«, vieraantumisten syntymisen prosessina, joka kaipaa uutta ykseyttä” (Laitinen 2012, 388).

Hegelin ajattelun taustalta voin tässä nostaa vain viitteellisesti kolme hyvin tunnettua piirrettä (vrt. Noro 1974, 13-25, joka nostaa neljäntenä esiin myös Tübingenin teologian). Ensiksikin hänen mainitsemansa ”ihana auringonnousu (*herrlicher Sonnenaufgang*)”, Euroopan mahdollinen siveellinen (eettinen)³⁴ jälleensyntyminen, muodonmuutos, jolla Hegel viittaa Ranskan vallankumoukseen. Tätä tapahtumaa Hegel kunnioitti ihmisoikeuksien julistamisen ja poliittisen vapauden ihanteen asettamisen vuoksi, mutta ei tietenkään siinä tapahtuneiden terroritekojen vuoksi. Toiseksi Hellaan kulttuuri merkitsi Hegelille sellaista kaikkien kulttuurielämän alueiden elävää kokonaisuutta, jota moderni elämänmuoto oli vailla. Voi sanoa, että Ranskan vallankumouksen alku ja Hellaan sivistys olivat Hegelille todellisen vapauden esimerkkejä. Kolmanneksi Hegel sai vaikutteita niin Immanuel Kantin (1724-1804) filosofiasta kuin myös klassista antiikkia ihannoineen Jean-Jacques Rousseauun (1712-1778) ajattelusta. (Noro 1974, 15-20) Rousseau kiinnitti huomiota siihen, että juuri sivistyksen instituutiot (*the institutions of civilisation*) ovat suurelta osin syyllisiä ”ihmisen rappeutumiseen ja vieraantumiseen luonnosta, yksinkertaisuudesta, sydämen puhtaudesta sekä luonnollisen oikeudenmukaisuuden, yhteiskunnallisen yhdenvertaisuuden ja vaistonvaraisten tunteiden kyllästävästä elämästä;

käyttäytymissäännöistä, joille se oli aiemmin alisteinen. Tämän prosessin seurauksena syntyy tavoista ja perinteistä piittaamaton omalakin talous ns. markkinoiden ”saatanallinen mylly”. (vrt. Heiskala 2009, 7-) William Blake kuvasi myöhäiskautensa runoelmassa *Milton* Englannin tehtaita metaforalla ”saatanalliset myllyt”. (Jalava 1999, 29)

³⁴ Samoin kuin Hegelillä niin myös J.V. Snellmannin järjestelmässä käsite siveellisyys (saks. *Sittlichkeit*, ruots. *sedlighet*) on keskeinen käsite, liittyen muun muassa *valtio* käsitteeseen. Tässä voi käyttää perustellusti sekä sanaa *eettinen* että myös sanaa *siveellinen*. Hegelin yhteydessä on huomioitava muiden muassa seuraavat tähän liittyvät seikat. Sana *moraali* on johdettu latinan sanasta *mos* (monikko *moris*), joka tarkoittaa tapaa. Sana *Sittlichkeit* on johdettu saksan sanasta *Sitte*, joka tarkoittaa tapaa. Suomen *siveellisyys* on käänös *Sittlichkeit*ä vastaavasta ruotsin *sedlighet*istä, joka taas on johdos sanasta *sed*, joka tarkoittaa tapaa. Sanat *etiikka* ja *eettisyys* ovat johdettu kreikan sanasta *ethos*, joka tarkoittaa tapaa. Käsitteen *Sittlichkeit* kääntäminen siveellisyudeksi aiheuttaa modernille lukijalle liialti sukupuolisiveyteen viittaavan mielikuvan. Toinen mahdollinen käänös on etiikka. Kun Hegelille siveellisyys on yläkäsite perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion puitteissa toteutuvalle yhteisöllisesti eettiselle elämälle ja järjestykselle, niin moraali viittaa korostuneesti yksilön oikeuksiin, etuihin ja hyvinvointiin. (Wahlberg 1994, 279-280)

keinotekoinen ihminen on vanginnut, orjuuttanut ja tuhonnut luonnollisen ihmisen”, kuten Berlin (2001, 171) Rousseaua ajattelua tulkitsee.

Kuten edellä todettiin, Hegel näkee modernin elämänmuodon haasteet kokonaisuudessaan filosofisena ongelmana. Hegelin havaitseman ongelman voi ymmärtää olevan edelleen kiinnostavan ajankohtainen. Ongelman voi ymmärtää seuraavalla tavalla: modernin sivistyksen ytimeistä löytyvä valistusprojekti aivan oikein pyrkii korostamaan järjen merkitystä ja vapauttamaan ihmisen niin taikauskosta kuin vääristä auktoriteeteista. Tästä huolimatta valistus ei ole ottanut riittäväällä vakavuudella huomioon inhimilliseen todellisuuteen liittyvien tunteiden, yhteisöllisyyden, luontosuhteen tai uskonnollisuuden merkitystä. Hegelin vastaanottama haaste oli sovittaa jälkimmäinen romanttinen ajatussuuntaus tinkimättömästi järjen ja vapauden vaatimuksiin. (Laitinen 2009, 21)

Länsimainen sivistys, sen kulttuuri ja filosofia, on kiistämättä järkikeskeistä³⁵. Tämä tarkoittaa, että kulttuurissamme on arvostettu hyvin korkealle niin järkevää kuin erityisesti tieteellistä asennoitumista maailmaan. Tieteen arvostamiseen ovat varmasti vaikuttaneet ne tieteellisen asenteen hedelmät, joista on voitu nauttia, kun on muokattu ihmisen ulkoisia elinehtoja, luontoa, ihmiselle sopivaksi. On rakennettu kulttuuri ja erityisesti sen teknologiset, ihmisen palvelemiseen keskittyvät struktuurit luonnon päälle. Tämä liittyy 1800-luvulla tapahtuneeseen tekniikan vallankumoukseen, jota voi kutsua myös teollisuuden läpimurroksi. (von Wright 1998, 431)

Edellä todettu ei tietenkään tarkoita, että järkevyyttä olisi kaikkialla yllin kyllin³⁶, vaan usein järkevä asennoituminen on yhtä harvinaista kuin vaikeaakin³⁷ ja varmasti osittain juuri hankaluutensa takia erityisen arvostettua. Rationaalinen asennoituminen todellisuuteen ei ole itsestäänselvyys. Ihminen ei automaattisesti ole, ilman oikeanlaista kasvatusta ja koulutusta, järkevä olento.

Tyystin oma filosofinen kysymyksensä on, mitä tällä järkevyydellä tarkkaan ottaen tarkoitetaan. Tämän tutkielman kannalta alustavana huomiona otan esiin kaksi järkevyyden modernimpaa muotoilua, joista toinen on Sir Karl Popperin (1902-1994) huomautus siitä,

³⁵ ”Yksi tärkeimpiä järjeä puolustavia seikkoja on nimenomaan, että se auttaa meitä nousemaan ideologioiden ja sokean uskon yläpuolelle.” - Amartya Sen, Järjen ulottuvuus, teoksessa Amartya Sen Moniääninen Intia, (s. 317, suom. Tiina Wikström)

³⁶ ”Ihminen on järjellinen eläin - niin ainakin minulle on opetettu. Koko elämäni ajan olen huolellisesti etsinyt todisteita tämän väitteen tueksi. Vielä tähän mennessä minun ei kuitenkaan ole onnistunut löytää niitä, vaikka olen etsinyt kolmen mantereen alueelta. Päinvastoin olen nähnyt maailman vajoavan jatkuvasti yhä syvemmälle typeryuteen. Olen nähnyt suurten kansojen, jotka aikaisemmin ovat olleet sivistyksen johdossa, menevän harhaan mahtipontisen hölynpölyn julistajien vaikutuksesta. Olen nähnyt julmuuden, vainojen ja taikauskon lisääntyvän hirvittävä vauhtia [...] olen havainnut kuten Erasmuskin havaitsi, että mielettömyys on ainaista ja siitä huolimatta ihmiskunta on säilynyt hengissä.” (Russell 1951, 115)

³⁷ Esimerkiksi filosofi René Descartes (1596-1650) muistutti tästä asiasta terävästi: ”Terve järki on maailmassa kaikkein parhaiten jakautunut asia. Jokainen näet ajattelee saaneensa sitä osakseen niin paljon, etteivät nekään, joita on erittäin vaikea saada missään muussa asiassa tyytyväisiksi, tavallisesti kaipaavat sitä yhtään enempää. Ei ole todennäköistä, että kaikki olisivat tässä asiassa erehtyneet.” (Descartes 2001, 121)

mitä on rationaalisuus ja toinen Georg Henrik von Wrightin (1916-2003) muotoilu siitä, mitä tarvitaan tieteelliseen (rationaalisen) asennoitumiseen.

Popperin (1974, 569) mukaan rationaalisuus on ”valmiutta kuunnella kriittisiä perusteluja ja oppia kokemuksesta. Pohjimmiltaan on kysymys asenteesta, joka myöntää, että ”saatan olla väärässä ja sinä saatat olla oikeassa, ja voimme ponnistelujen avulla päästä lähemmäs totuutta.” Von Wrightin (1998, 428) mukaan tieteellä on psykologinen edellytys (henkinen perusta), joka on rationaalinen suhtautuminen todellisuuteen. Tätä suhtautumista von Wright nimittää tieteelliseksi (*science*) asenteeksi³⁸, jonka voi ilmaista ”sitä, että todellisuus ratkaisee, ovatko käsityksemme ja mielipiteemme oikeita vai väriä. Käsityksemme eivät määrää, mitkä ovat tosiasioita.” (von Wright 1998, 428) Niin Popperin kuin myös von Wrightin näkemyksessä rationaalisuudesta korostuu tietty itsekkriittinen, intellektuaalista hybristä välttävä, asenne.

Viimeaikoina on käyty paljon keskustelua sivistyksen, kulttuurin, sivilisaation³⁹, valistuksen ja historiallisen edistyksen kriisistä. Tällöin on puhuttu usein juuri järjen kriisistä. Kulttuurin ja erityisesti järjen kriisiä voi tarkastella erittäin monesta suunnasta⁴⁰. Yksi tapa on tarkastella valistuksen projektin myötä syntyneitä suuria haasteita (Hietanen 2007, 26-28): relativismi, subjektiivisuus, eriarvoisuuden ongelma eli varallisuuden epäoikeudenmukainen jakautuminen, resurssien niukkuus⁴¹ ja eettisen perspektiivin luonne.

³⁸ von Wright (1998, 429) pitää tieteellistä asennetta kahden komponentin yhdistelmänä. Toinen niistä on ”usko, että todellisuuden (luonnon) rakenne ja tapahtumat ovat ihmisen oivallettavissa ja sen lait ajatuksemme ymmärrettävissä.” Toinen on myönnytys, ”että todellisuus on sitä mitä se on, riippumatta siitä millaiseksi sitä uskomme ja ajattelemme.” Hän (1998, 429) varoittaa rationaalisesta hybridistä: ”Uskolla, että voimme tajuta todellisuuden, on taipumusta vinoutua uskoksi, että ihminen kykenee ajatuksellaan sanelemaan, mikä on totta.” Hän (1998, 429) varoittaa myös empiirisestä latistamisesta: ”Jos taas myönnämme, että vain todellisuus voi ratkaista, ovatko käsityksemme oikeita, hylkäämme helposti hypoteesin ja teorian kehittämisen ja rajoitamme todellisuuden tutkimuksen kuvien tosiasioiden sieluttomaan kokoiluun.”

³⁹ sivilisaatio (ransk. *civilisation*, engl. *civilization* < lat. *civilis* ’kansalais-’) sivistys, ranskan ja englannin kielessä sama kuin kulttuuri. Saksalainen kulttuurifilosofi Oswald Spenglerin (1880-1936) tarkoitti sivilisaatiolla luovan kulttuurin rappeutumiskautta. Sosiologi Norbert Elias tunnetaan parhaiten teoksestaan *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* (1939).

Englantilaisen antropologin Edward Burnett Tyloria (1832-1917) mukaillen kulttuurin ja sivilisaation käsitteitä on käytetty laajassa kuvailevassa merkityksessä, jolloin ne käsittää ”tiedon, uskon, taiteen, lain, moraalien, tavat ja mitä tahansa muut taidot ja tottumukset, jotka ihminen on hankkinut yhteisön jäsenenä”. (Niiniluoto 1994c, 47)

⁴⁰ Erilaiset skeptiset, relativistiset tai jopa avoimesti tieteenvastaiset näkemykset ovat vallanneet alaa. Jotkut näistä näkemyksistä katsovat tieteellisen järjenkäytön olevan joko kohtalokkaalla tavalla sidottuna johonkin muuhun tekijään tai ne ajattelevat tieteellisen järjenkäytön olevan vähempiarvoisempaa kuin jokin korkeampi ymmärryksen muoto. Kriitikoiden mielestä järjikeskeisyys on jättänyt liian vähän tilaa esimerkiksi aistillisuudelle, kehollisuudelle (ruumiillisuudelle) tai vaikkapa naiseudelle. (Niiniluoto 1997, 7) Järkeä vastaan asetettiin toisaalta usko (Søren Kierkegaard), tahto (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche perspektivismi), vietiä ja tiedostamaton (Sigmund Freudin psykoanalyysi), toiminta (William Jamesin pragmatismi), intuitio (Henri Bergsonin intuitionismi) ja vähintään suoritettiin järjen uudelleenarviointi, varoittaen ”valistuksen itsetuhosta”, kuten Martin Heidegger (»silleenjäätämisen» vs. »laskeva ajattelu», Frankfurtin koulu (vrt. T. Adorno, M. Horkheimer ja H. Marcuse, *Järjen kritiikki*), Michel Foucault (valta, vrt. esim. tutkielma *Tarkkailla ja rangaista*, jossa on Jeremy Bethamin suunnittelema rakennus Panoptikon), Gilles Deleuze (halun virta), J.-F. Lyotard (postmodernismi). vrt. myös Feyerabendin anarkismi, Edinburghin koulun »vahva ohjelma» ja J. Derridan dekonstruktio. (Niiniluoto 1994a, 60; Niiniluoto 1997, 7)

⁴¹ Käsitteen yhteisöiden tragedia eli yhteisöiden ongelma (engl. *Tragedy of the Commons*) esitti ensimmäisen kerran William Forster Lloyd vuonna 1833, mutta tunnetuksi sen teki Garrett Hardin kirjoittama essee *The Tragedy of the Commons*, *Science* 162, 1968, s. 1243–1248. Yhteisöiden ongelma on metafora useille eri ongelmatyypeille. Sillä viitataan kyvyttömyyteen tehdä yhteistyötä, mikä koituu lopulta molempien kohtaloksi. Nykykeskustelussa on kaksi ongelmatyyppiä: ensiksikin tragedia eli asioiden (esim. luonnonvarat) niukkuuteen suhtaudutaan kuin ne olisivat rajattomia ja toiseksi komedia eli rajattomista resursseista (esim. tieto) tehdään keinotekoisesti niukkaa, ikään kuin tiedon käyttäminen kuluttaisi sitä.

Kun Martti Luther (1483-1546) reformoi uskonnon (ns. ilmoitusopin kritiikki), niin Francis Bacon (1561-1626) puhdisti tieteen (ihmisen tulee alistaa luonto tieteelliselle tutkimukselle ja käyttää luontoa hyvinvoinnin lisäämiseksi). Kun valistus oli kumonnut ilmoitusopin järkeen vedoten, niin sama oppi oli nyt kumoamassa uskon ihmisen järkeen. (Hietanen 2007, 27)

Viisi dilemmaa on luonut pohjaa valistuksen järjekenkriitikille. 1900-luvulla - erityisesti katastrofaalisen toisen maailmansodan jälkeen - järki asettui kriittisen katseen alle. Millainen on luonteeltaan tämä järki, jonka hirvittäviä seurauksia on nähtävissä kaikkialla? Tätä kritiikkiä kiihdytti myös uusien ongelmien, esimerkiksi ympäristöön liittyvien ongelmien tiedostaminen⁴². Ensiksikin rationalistit ajautuivat toisistaan poikkeaviin käsityksiin järjestä (ns. rationalismin dilemma: relatiivisuus). Eri ajattelijat tulivat vakuuttuneiksi varsin erilaisista mielen sisäisistä varmoista totuuksista, eikä näyttänyt löytyvän objektiivista mittapuuta (kriteeriä) paremmuuden arvioimiseksi (vrt. yhteismitattomuuden käsite). (Hietanen 2007, 27)

Toiseksi empirismille tärkeät havainnot osoittautuivat subjektiivisiksi (ns. empirismin dilemma: subjektiivisuus). Yksilöt havaitsevat yksittäistapauksia. Kausaalisuutta ja luonnonlakeja ei voinut havaita samalla tavalla kuin materiaalisia objekteja. Luonnontieteiden havainnot osoittivat, että todellisuus poikkesi huomattavasti siitä, miten sen arkipäivänä koemme. Oli silmälle näkymättömiä aineita (kaasut ja hiukkaset) sekä tapahtumia ja ilmiöitä (sähkö ja kemialliset reaktiot, vrt. myös auringon nousu ja lasku vs. maapallon pyöriminen). (Hietanen 2007, 27)

Kolmanneksi englantilainen valistus, joka oli suuntautunut kapitalismiin ja teollisuuteen, ajautui ongelmiin (kapitalismin ongelma: eriarvoisuus). Työväestölle kirkastui, että se, mitä kapitalismi ja valistus tarjosivat, ei ollutkaan paratiisi - ainakaan kaikille. Taloudellinen toiminta markkinoilla tuotti vaurauden lisäksi suunnatonta epätasa-arvoa, korruptiota ja suoranaista kurjuutta (vrt. Adam Ferguson ja Adam Smith). (Hietanen 2007, 27)

Neljäs ongelma⁴³ (ns. kasvun rajojen eli niukkuuden dilemma) johtui 1900-luvun luonnontieteiden ja teknologian huimasta kehityksestä. Maailma ajautui vakaviin ympäristöongelmiin: eroosio, ilmastomuutos, kemikalisoituminen, rehevöityminen,

⁴² Amerikkalainen tietokirjailija ja biologi Rachel Carson (1907-1964), Äänetön kevät (*Silent Spring*, 1962), toi laajaan tietoisuuteen tuholaismyrkköjen liikakäytön vaarat. Kyseisen kirjan ajatellaan usein synnyttäneen maailmanlaajuisen ympäristöliikkeen.

⁴³ Brittiläinen filosofi ja historioitsija Jonathan Glover (1941-) teoksessaan Ihmisyys 1900-luvun moraalihistoria, 2003 (*Humanity A Moral History of the Twentieth Century*, 1999): ”Olemme kokeneet, mihin teknologia johtaa palvellessaan ihmismielen tuhoisaa puolta. Tälle kuolettavalle yhdistelmälle täytyy tehdä jotain. Keinot julmuuden harjoittamiseksi ja joukkomurhien tekemiseksi on kehitetty huippuunsa, eikä teknologiaa voi enää pysäyttää. Nyt on käännettävä ihmismielen puoleen.” (Glover 2003, 535)

otsoniaukko, jätevuoret, luonnonvarojen ehtyminen. Hietanen (2007, 27) toteaa, että ”valistuksen maailmankuvaan nojaavalla modernilla yhteiskunnalla ei näytä olevan keinoja hillitä sen paremmin tuotantoa kuin kulutustakaan.” Vaikka tässä näkemyksessä piilee varmasti osa totuutta, tämä ei kuitenkaan ole vielä todistus sen puolesta, että keinoja ei olisi. Pikemminkin usein näyttää siltä, että keinoja on, mutta poliittista toimintakykyä tai poliittista tahtoa ei. Parempi kuvaus on kenties Taylorin (1998a, 41) näkemys siitä, että on ajauduttu pehmeään despotismiin, poliittisen toiminnan passivoitumisen tilaan. Edellä todettuun luonnontieteiden ja teknologian kehitykseen liittyvään ongelmavyöhytiin kuuluvat myös teknologisen kehityksen mahdollistamat joukkotuhonnan välineet, joukkotuhoaseet (kemialliset, biologiset kuin myös ydinaseet). ”Olemme kokeneet, mihin teknologia johtaa palvellessaan ihmismielen tuhoisaa puolta.”, toteaa Glover (2003, 535) kertoessaan 1900-luvun historian tapahtumista.

Hietanen (2007, 28) toteaa, että viides dilemma on eettinen. Päätöksenteossa on kaksi paradigmaa: dominoiva antroposentris-instrumentalistinen (joka tarrautuneena edistyksen myyttiin näkee luonnon raaka-aineena, energiana ja tiedon lähteenä) ja uusi ympäristöparadigma, joka on luontokeskeinen ja evolutionaarinen (jolloin sosiaalisesti, kulttuurisesti ja taloudellisesti kestävä kehitys korvaa edistyksen myytin).

Modernin maailman ongelmista - länsimaiden mahdollisesta perikadosta (Osvald Spengler) tai illankoitosta (Niall Ferguson) tai sivilisaatioiden yhteentörmäyksestä (*clash of civilization*) (Samuel P. Huntington) - on puhuttu kauan aikaa. En lähde tässä tutkielmassa avaamaan käsittelyä näihin suuntiin. Otan esimerkiksi Rösenin (1995, 270) luettelemat modernin maailman kriisin pääpiirteet, jotka hän jakaa talouden, yhteiskunnan, poliittisen ja rationaalisuuden alueisiin seuraavalla tavalla.

Kun modernisaatio ja moderni merkitsevät *taloudellisesti* teollistumisesta seuraavaa varallisuuden jatkuvaa kasvua, niin postmodernismi kantaa huolta siitä, että varallisuuden kasvu johtaa vääjäämättä ympäristökatastrofiin, jos jatkamme luonnon riistämistä. Myös Taylor (1998a, 37) toteaa, että taloudellisen kasvun vaatimukset saavat ihmiset kuormittamaan ympäristöä ”tuholla leikittelyyn saakka”.

Rösenin (1995, 270) mukaan moderni merkitsee *yhteiskunnallisesti* yhteiskunnassa olevaa tasa-arvoisuuden erityispiirrettä ja modernisaatio merkitsee historiallista kehitystä, jonka tuloksena ihmisten väliset suhteet tulevat yhä tasa-arvoisemmiksi. Postmoderni ajattelu toteaa, että asiat ovat toisin. Postmoderni kantaa huolta yhä laajenevasta kuilusta eri yhteiskuntien ja yhteiskuntaryhmien välillä. Voimme nähdä, että eriarvoisuus kasvaa (vrt. pohjoisen ja etelän välinen laajeneva kuilu tai yhteiskuntien sisällä tapahtuvat

laajenevat varallisuuserot⁴⁴). Myös Taylorin (1998a, 37) mukaan ”taloudellisen kasvun vaatimuksia käytetään oikeuttamaan varallisuuden ja tulojen hyvin epätasaista jakautumista”.

Rüsenin (1995, 270) mukaan moderni merkitsee *poliittisesti* poliittisen vallan järjestämistä demokraattisesti ja modernisoituminen merkitsee demokratisoitumista. Viimeaikoina on voitu kuitenkin huomata ihmisten perusoikeuksien loukkaamia eri puolilla maailmaa (myös läntistä maailmaa) sekä suoraa demokratiavastaisuutta (Rüsen 1995, 270). Lisäksi on havaittu, että vain harvat haluavat osallistua aktiivisesti hallintoon (Taylorin 1998a, 37). Myös sivistysinstitiutioissa on todettu demokratian näivettymiseen liittyviä piirteitä. Useilla yhteiskunnan päättävillä tasoilla on hukattu ymmärrys siitä, miksi demokratia tarvitsee erityisesti humanistista sivistystä, kuten Martha Nussbaum (2011, 15-26) on tuonut terävästi esille. Tähän liittyy myös ajatus siitä, miksi sivistysyliopisto on tarpeen (vrt. tässä useat käydyt keskustelut uuden yliopiston synnyttämisen yhteydessä ja syntyneen järjestelmän jälkivaikutukset⁴⁵).

Rüsenin (1995, 270) mukaan modernisaatio merkitsee edellä todetun lisäksi *rationalisaatiota*⁴⁶ ja moderni tarkoittaa, että ihmiskunta on tämän myötä saavuttanut ihmiselämän organisointiin vaadittavan rationaalisen ja tieteellisen tiedon ja oivalluksen (vrt. uuden ajan alun ajattelijoiden lupaus perustaa ihmisyyden valtakunta, *regnum hominis*⁴⁷). Esimerkiksi von Wright arvelee 1962 pitämässään esitelmässä, että tieteellinen kehitys ei lähesty loppuaan. Pääsemme pikemminkin ”vähitellen olotilaan, jossa täysin kehittynyt tieteellinen tarkastelutapa tulee mahdolliseksi kaikilla aloilla, joilla ihminen tutkii todellisuutta” (von Wright 1998, 430).

Nykyfilosofoista esimerkiksi Charles Taylor (1931-) on tarkastellut useissa yhteyksissä niitä modernisuuteen liittyviä tekijöitä, jotka aiheuttavat levottomuutta ja huolta. Taylorin mukaan (1998a, 33-42) kyseessä on arvokkaiden (merkityksellisten) asioiden katoamisen

⁴⁴ vrt. Wilkinson, Richard & Pickett, Kate: Tasa-arvo ja hyvinvointi: Miksi pienet tuloerot koituvat kaikkien hyväksi. (*The spirit level: Why more equal societies almost always do better*, 2009.) Suomeksi: Markus Myllyoja. Helsinki: HS kirjat, 2011. vrt. Hiilamo & Kangas (2012). Väärien profettojen jäljillä?, *Yhteiskuntapolitiikka* 77 (2012):2, s. 121-133, vrt. myös Piketty, joka tutkimuksellaan nosti tulonjaon tutkimuksen keskiöön. Thomas Piketty teos *Capital in the Twenty-First Century* (Le capital au XXIe siècle). Translated by Arthur Goldhammer. Belknap Press.

⁴⁵ vrt. esimerkiksi Patomäki, Heikki Yliopisto konkreettisenä utopiana: kokemuksia Turusta Nottinghamiin ja Helsingistä Melbourneen. Teoksessa Tuukka Tomperi (toim.): Akateeminen kysymys? Yliopistolain kritiikki ja kiista uudesta yliopistosta, Tampere: Vastapaino, 2009, s.25-43.

⁴⁶ Hyvin yleisellä tasolla voidaan erottaa kaksi eri tapaa puhua rationaalisuudesta (Kamppinen & Raivola 1995, 27-28). Ensimmäinen näistä on niin sanottu *pluralistinen näkemys, jonka mukaan rationaalisuusia tai rationaliteetteja on useita erilaisia*. Tällöin puhutaan esimerkiksi siitä, että maallikoiden rationaliteetti eroaa asiantuntijoiden rationaliteetista, länsimainen rationaliteetti itämaisestä, feminiininen rationaliteetti maskuliinisesta jne. Toinen näistä on *monistinen näkemys, jonka mukaan on yksi todellinen rationaalisuuden muoto*. Rationaalisuus on ihmisen ominaisuus samalla tavalla kuin kasveilla on esimerkiksi aineenvaihduntaan ja rakenteeseen liittyviä ominaisuuksia. Se, että puhutaan rationaalisuudesta yksikössä, on ominaista esimerkiksi päätös- ja peliteoreettisille näkemyksille, kognitiotieteelle tai vaikkapa toiminnan teorialle (Kamppinen & Raivola 1995, 28). Sihvola (1998, 167) toteaa, että yhteiskuntautopioiden ja tieteenuskon jälkeen eurooppalainen järki on ”paikallistunut, suhteellistunut ja tullut tietoiseksi kyvyttömyydestään lopullisten totuuksien, täydellisen tiedon, kaikkialla pätevien periaatteiden ja ikuisten arvojen saavuttamiseen”.

⁴⁷ Renessanssiajan humanistien haaveena oli *regnum hominis* eli ihmisen valtakunta, joka olisi yhteiskunta jossa ihminen eli vapaana pakoista, joihin hänet aikaisemmin olivat alistaneet vihamieliset luonnonvoimat sekä ylliluonnolliset mahdit (von Wright 1998, 478).

aiheuttavasta huolesta. Taylorin mielestä voidaan puhua jo 1600-luvun jälkeisen ajan ilmiöstä, mutta erityisesti myös toisen maailmansodan jälkeisestä ajasta. Sen sijaan, että olisimme iloisia sivistyneen maailman saavutuksista tai kokisimme sivistyksen vääjäämättömän voittokulun tai kulttuurimme ylipäättään edistyvän, useat ovat sitä mieltä, että kulttuurimme pitää sisällään menetyksen ja rappeutumisen piirteitä. Kuvaan seuraavaksi lyhyesti näitä Taylorin esille ottamia modernin ihmisen olemiseen liittyviä päähuolenaiheita. Sivistyskertomuksen haastavat erityisen syvällisesti kolme asiaa: ensiksi pinnallisesti ymmärretty individualismi, toiseksi välineellisen järjen ylivalta ja kolmanneksi poliittisen toiminnan passiivoituminen.

1.1.1. Individualismin haaste

Taylorin (1998a, 34-36) mielestä ensimmäinen huolenaihe on individualismi, joka monille näyttäytyy vain modernin sivistyksen hienoimpana saavutuksena. Hyvänä pidetään esimerkiksi, että länsimaissa eletään maailmassa, jossa yksilöllä *on oikeus valita* oma elämäntapansa, vakaumuksensa, jne. ja että näillä oikeuksilla yleensä on lainsuoja. Ihmisiä ei enää pakoteta heidän yläpuolellaan oleviksi ja pyhiksi oletettuihin maailmanjärjestyksiin. Jotkut toteavatkin, että *vapaus olla oma itsensä* määräytyy nykyään vielä liiaksi sekä taloudellisten olosuhteiden että perhe-elämän mallien tai perinteisten arvokäsitysten kautta.

Taylor (1998a, 34) huomauttaa, että tilanne on vähintäänkin ambivalentti, vastakohtaisia tunteita herättävä. Moderni vapaus on saavutettu epäilyttävästi murtautumalla irti vanhoista moraaliasetelmistä. Enää ei kuuluta johonkin korkeampaan järjestykseen, esimerkiksi kosmiseen⁴⁸ “olemisen suuren ketjun (engl. *great chain of Being*)” järjestelmään. Kaksijakoisuus ilmenee juuri siinä, että vaikka perityillä

⁴⁸ Kreikkalaisten kiinnostus kohdistui luontoon (kreik. *physis*), mikä käsitettiin sopusointuiseksi, lakien säätämäksi järjestykseksi, *kosmoseksä*. Kuten latinan *natura* ja suomen *luonto*, niin myös kreikan *physis* on kaksimerkityksinen: se tarkoittaa sekä ulkoista todellisuutta että todellisuuden olemusta, periaatteita, omalaatuisuutta, asioiden luonnetta. Jälkimmäisessä merkityksessä sanasta tulee arvostustermi. Tämän normin piiriin kuului myös ihminen (mikrokosmos), jonka terveys tai hyvinvointi merkitsi elämistä luonnonlain (*kosmos*) mukaan. (von Wright 1998, 475)

Platon (*Timaios*, 28c) esittää, että maailmamme on luotu muuttumattoman esikuvan (*paradeigma*) mukaan. Maailman luoja Timaios esittää Demiurgin ja ainoastaan argumenttien (*logoi*, 29b) avulla päästään korkeamman tason tuntumaan. (Thesleff 2011, 223-224).

Platonille, ”kaikkien asioiden mitta on korkein ideaali eli *malli*, jota aistein havaittava todellisuus viimekädessä jäljittelee. Ajatus mallista heijastelee Platonin niin sanottua kahden tason ontologiaa, jonka mukaan muuttuva aistitodellisuus on osallinen ikuisista ja muuttumattomista ideoista. Kosmos on luotu mitan antaman mallin mukaisesti eli asetettu sen mukaiseen järjestykseen, mikä mahdollistaa myös niiden välisen vertailun.” (Perhoniemi 2014, 34-35) vrt. myös Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936.

järjestelmillä olikin ihmisen elämää rajoittava puolensa, antoivat ne kuitenkin *merkitystä maailmalle ja yhteisön elämälle*⁴⁹. (Taylor 1998a, 34-35)

Taylorin (1998a, 35) esityksessä edellisenlaisella kehityksellä on ollut eri ajattelijoiden mukaan *ihmisen elämälle ja ihmisen elämän tarkoitukselle* seuraavanlaisia huolestuttavia vaikutuksia: ihmisellä ei ole enää tajua mistään korkeista tarkoituseristä, elämän sankarillinen ulottuvuus on kadonnut. Alexis de Tocqueville (2006, 496) viittasi tähän toteamalla: ”demokratia saa ihmisen jatkuvasti vetäytymään itseensä sekä sulkeutumaan lopulta kokonaan omaan yksinäiseen sydämeensä”. Kärsitään intohimon puutteesta (vrt. Kierkegaard⁵⁰) ja ”viimeiset ihmiset”⁵¹ (Nietzsche 1995, 17-18) tavoittelevat elämältä enää vain ”viheliäistä mukavuutta” (Nietzsche 1995, 12). Tarkoituksen kadottaminen liittyy elämän kaventumiseen, eli laajat näköalat menetetään, kun keskitytään vain omaan elämään (Taylor 1998a, 36).

Individualismin pimeän puolen voi tiivistää itsekeskeisyydeksi, joka sekä latistaa että kaventaa elämäämme, köyhentää sen merkityssisältöä ja tekee meidät piittaamattomiksi muista ihmisistä ja yhteiskunnasta. Poimimme niin ympäristöuhkien kuin taloudellisen eriarvoisuudenkin sallivan yhteiskunnan hedelmiä, seuraamme passiivisina minä-sukupolven tekemisiä, narsismin yleisyydestä puhumattakaan. (Taylor 1998a, 36)

1.1.2. Välineellisen järjen hybris

Toinen huolenaihe eli välineellisen järjen (välinerationaalisuus, saks. *instrumentelle Vernunft*) ylivalta liittyy Taylorin (1998a, 36-37) mukaan myös siihen, minkä Weber (2009, 41) totesi sanomalla: ”maailma on menettänyt taikansa”. Välineellisellä järjellä

⁴⁹ Esimerkiksi ihmistä ympäröivät oliot eivät olleet vain hänen käyttöönsä soveltuvia raaka-aineita tai työkaluja, vaan niillä oli syvempi merkitys, joka seurasi kunkin olion paikasta olemisen ketjussa: kotka ei ollut vain muuan lintulaji vaan lintujen kuningas. Modernin individualismin yhteydessä yhteiskunnan rituaaleille ja normeille on näyttänyt jäävän vain välineellinen merkitys. (Taylor 1998a, 35)

⁵⁰ Intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) totesi: ”Eksistoinen [...] ei ole mahdollista ilman intohimoa. Jokainen kreikkalainen ajattelija oli sen vuoksi ennen muuta myös intohimoinen ajattelija. Olen useammin kuin kerran miettinyt, miten ihmisen saisi intohimoiseksi.” (Kierkegaard 1998, 316) Peter Thielst (1999, 128) esittää kysymyksen, mitä tarkoittaa, että ihminen *eksistoi*? Ja hän vastaa, että kielellisesti se tarkoittaa, että hän *astuu esiin*, tulee näkyviin eli tulee näkyväksi sekä itselleen että muille. Tällöin viitataan eksistenssin tai luonteenpiirteiden omaksumiseen eli *todelliseksi tulemiseen*. Ihminen tulee todelliseksi eli ihminen muodostaa suhteensa itseensä, kun ihminen tiedostaa olevansa se, joka hän on. ”Ihminen on suhteessa itseensä esimerkiksi silloin kun hän pohdiskelee, mitä hän huomenna tekisi, tai iloitsee samasta syystä, tai silloin kun häntä harmittaa se, mitä hän on juuri sanonut tai unohtanut sanoa – tai silloin kun hän tuntee rakkauden perhosten liihottelevan sisikunnassaan ja kerää rohkeutta solmiaakseen suhteen rakastettuunsa ja niin edelleen. Juuri tällaisessa tilanteessa, jossa ihminen on suhteessa itseensä sellaisena kuin hän on, intohimon osuus on ratkaiseva, sillä ilman selkeää ja voimakasta taipumusta tulla omaksi itseksensä ihminen ei pääse riittävän lähelle itseään huomataakseen itsensä ja tullakseen todelliseksi.” (Thielst 1999, 128)

⁵¹ ”Tulee halveksuttavimman ihmisen aika, hänen, joka ei enää osaa halveksua itseänsä. Katsokaa! Minä näytän teille *viimeisen ihmisen*. »Mitä on rakkaus? Mitä on luominen? Mitä on kaipaus? Mitä on tähti?» – näin kysyy viimeinen ihminen räpyttäen silmiänsä. Maa on silloin kutistunut pieneksi, ja sen päällä hyppi viimeinen ihminen, joka tekee kaiken pieneksi. Hänen sukunsa on häviämätön kuin maakirppu: *viimeinen ihminen* elää kauimmin.” (Nietzsche 1995, 18) ”Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen. »Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern» - so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloß; der letzte Mensch lebt am längsten.”

Taylor tarkoittaa sellaista rationaalisuutta, johon turvaudumme, *kun laskemme tiettyyn päämäärään johtavien keinojen mahdollisimman taloudellisen käytön*. Hänen mielestään menestyksen mitaksi tulee silloin *maksimaalinen tehokkuus, paras panos-tuotos-suhde*. Niiniluoto (1994a, 61) kiinnittää huomiota samaan asiaan.

Taylor (1998a, 36-37) toteaa, että vanhojen maailmanjärjestysten romuttaminen, perinteiden ja tradition hävittäminen on laajentanut välineellisen järjen toimintakenttää. Kun esimerkiksi yhteiskuntarakenne *ei enää ole pyhä*, kun yhteisön järjestelmä ja toiminnan muoto eivät enää pohjautu asioiden luonnolliseen järjestykseen tai Jumalan tahtoon, ovat ne kaikki tietyllä tavalla vapaasti käsiteltävissä. Kun ympärillä oleva maailma, siellä olevat oliot menettävät sen merkityksen, mikä on aiheutunut esimerkiksi edellä mainitusta olemisen suuresta ketjusta, mahdollistuu sen/niiden käyttäminen raaka-aineena tai työkaluna. Taylorin mielestä on huomattava, että vaikka tällainen kehitys on ollut tietyllä tapaa vapauttavaa, se ei ole vailla huolestuttavia piirteitä. On pelättävissä, että tehokkuuden ja ”kustannushyödyn” perusteella ratkaistaan sellaisiakin asioita, joiden osalta olisi sovellettava muunlaisia kriteerejä. *Välineellinen järki uhkaa vallata koko elämämme*. Taylor viittaa esimerkiksi siihen, että taloudellisen kasvun vaatimuksia käytetään oikeuttamaan varallisuuden ja tulojen erittäin epätasaista jakautumista. Nuo samat vaatimukset saavat meidät kuormittamaan ympäristöä aina tuholla leikkittelyyn saakka. Voidaan myös huomata, että kustannus-hyöty-analyysi hallitsee suurta osaa yhteiskuntasuunnittelua; toimenpiteiden haittoja arvioitaessa tehdään groteskeja laskelmia, jotka merkitsevät ihmiselämän arvon määrittelyä rahassa.

Välineellisen järjen ylivaltaa osoittaa myös se, että etsitään usein tekniikkaan perustuvia ratkaisuja silloinkin, kun tarvitaan jotain aivan muuta. Tällaista tapahtuu useilla elämänalueilla esimerkiksi politiikassa ja lääketieteessä⁵². (Taylor 1998a, 38) Horkheimer (2008, 13-14) varoittaa tässä yhteydessä pintapuolisesta teknisestä valistuksesta: ”Valistuksen teknisen välineistön edistymistä säästää epäinhimillistyminen. Edistys uhkaakin mitätöidä juuri sen päämäärän, joka sen piti toteuttaa – ihmisen idean.”

⁵² Lääketieteessä tekninen lähestymistapa on usein syrjäyttänyt sellaisen hoitotavan, jossa potilasta kohdellaan ainutkertaisena yksilönä eikä vain epäkuntoon menneenä koneena. ”Yhteiskunta ja lääkärikunta vähättelevät alinomaan sairaanhoitajien panosta, vaikka hoitajat usein antavat herkkävaistoista ja ihmisläheistä hoitoa, toisin kuin uusimman huipputekniikan hallitsevat erikoislääkärit.” (Taylor 1998a, 38)

1.1.3. Poliittisen toiminnan näivettyminen

Kolmas huolenaihe on poliittisen toiminnan passivoituminen. Tämä liittyy Taylorin (1998a, 40-41) mukaan kahteen edelliseen aiheeseen. Teollis-tekniikan yhteiskunnan instituutiot ja rakenteet pakottavat sekä yhteiskunnan että yksilön painottamaan välineellistä järkeä, niin että olemme lähes kyvyttömiä tarttumaan esimerkiksi ympäristöongelmiin. Vain harvat haluavat osallistua aktiivisesti itsehallintoon. Demokratian muodot kyllä säilyvät määrääkäsine vaaleineen, mutta kansan todellinen kyky kontrolloida vallanpitäjiä on lähes mitätön. Tämä voi olla kohtalokasta, sillä ”ainoastaan demokratia takaa institutionaalisen kehityksen väkivallattomalle uudistukselle ja täten myös järjen käytön politiikassa”, Popper (1974, 11) muistuttaa. Kun poliittiseen toimintaan osallistuminen pääsee heikkenemään ja sen välineenä toimineet yhdistykset heikkenevät, niin yksittäinen kansalainen kohtaa jättimäisen byrokraattivaltion yksin, tuntien oikeutettua voimattomuutta (Taylor 1998a, 41). Kansalaiset kadottavat motivaatiostaan loputkin ja vaipuvat pehmeään despotismiin. Modernin ihmisen vaarana on menettää sekä oma poliittinen vapautensa että samalla arvonsa kansalaisena, kadottaa oikeutensa valvoa ja vaikuttaa yhteisesti tulevaisuuteen politiikan keinoin. (Taylor 1998a, 41). Popper (1974, 692) muistuttaa demokratian ja ylipäätään enemmistöperiaatteen paradoksista: ”enemmistö saattaa tehdä yksinvaltiaan valtaa merkitsevän päätöksen.”

Modernin sivistyksen saavutukset ovat jotakin sellaista, joista emme voi luopua ilman hirvittävää hintaa (vrt. moderni tiede ja aivan erityisesti lääketiede, moderni teknologia liikkumis- ja viestintävälineineen, yhteiskuntajärjestys demokratiana, koulutusjärjestelmä jne.). Modernisaatiossa on kuitenkin syvän kriisin ainekset, niin kuin Hegel oivalsi.

Edellä on kuvattu Taylorin esittämät modernin sivistyksen sekä modernissa kulttuurissa muotoutuvan ja kasvavan ihmisen päähaasteet. Ensiksikin individualismi, jonka ongelmallinen luonne ilmenee niin pelkona merkityksen kadottamisesta kuin selkeiden moraaliasetelmien katoamisena. Toiseksi välineellisen järjen ylivalta, jonka ongelmallinen luonne ilmenee päämäärien hämärtymisenä välineellisen järjen tunkeutuessa kaikkialle. Kolmanneksi poliittisen toiminnan passivoituminen, jonka ongelmallinen luonne kulminoituu vapauden menettämisenä. (Taylor 1998a, 42) Tämä modernin ihmisen *conditio humana* on vaikea itsessään sekä vaikea tunnistaa. Yritän seuraavaksi avata sitä, miksi tällaisessa tilanteessa tarvitaan syvällisempää ja laajempaa näkemystä sivistyksestä.

Kutsun tätä hermeneuttiseksi⁵³ tulkinnaksi sivistyksestä. Siinä keskitytään ajattelemaan, mitä sivistys merkitsee meille tässä tilanteessamme.

Sivistys on tavoite ja kaikkein perustavanlaatuisin ongelma kasvatustieteissä⁵⁴ koskee tavoitteita: millaisia ovat oikeat kasvatusta ja koulutusta ohjaavat tavoitteet ja ihanteet? Siihen liittyvä kysymys koskee arviointia: mitkä ovat koulutustyön tulosten, instituutioiden ja käytäntöjen asianmukaisia arviointikriteereitä? (Siegel 2009, 1)

Sivistyksen käsitteen esittelyn tekee hankalaksi se painolasti, joka käsitteellä on. Sivistyksen merkitys ymmärretään usein vain episteemisenä (kreik. *ἐπιστήμη* episteme, tieto) kategoriana, vastauksena kysymykseen, mitä pitäisi tietää. Vaikka sivistys on myös oppineisuutta, sinänsä arvostettavaa tiedollista osaamista, niin sivistyksen syvempi merkitys on muualla. Episteemisellä tasolla sivistyksestä voidaan puhua muun muassa yleissivistyksenä, erityisesti sen valistuksen ensyklopedististen (ransk. *encyclopédistes* < kreik. *ἐγκύκλιος παιδεία*)⁵⁵ pyrkimysten merkityksessä. On huomattava, että näin kapea sivistyksen tulkinta astuu kömpelösti pois varsinaisesta sivistyspyrkimyksestä: ollaan kaukana siitä herbartilaisen sivistys- (saks. *Bildung*)⁵⁶ ihanteen ajatuksesta, jonka mukaan keskeisiä pedagogisia kategorioita pään lisäksi ovat myös käden ja sydämen sivistys (Kakkori & Huttunen 2014, 184). Sivistys ei ole vain - sinänsä arvostettavaa – tiettyä tiedollista tai taidollista osaamista. Sivistyksen varsinaista tulkintaa on etsittävä syvemältä. Sivistys on kasvatuksen ihanne, jossa tavoitellaan sivistyneen

⁵³ Termi hermeneutiikka (kreik. *ἑρμηνεύω hermeneuō* julistaa, kääntää, sanoa, tulkita) viittaa sekä tulkintaoppiin (käsitteiden sisällyksen sekä ilmauksen ja tekstien merkitysten selittäminen) että filosofiseen suuntaukseen joka painottaa ymmärtävää otetta. Sama sanajuuri on jumalien lähetti Hermeksen nimessä. Kreikkalaisen mytologian mukaan Hermes (kreik. *Ἑρμῆς*) keksi kielen ja kirjoittamisen ja toi jumalien viestejä ihmisille. Platonilla hermeneuttinen taito (*hermeneutike tekne*) merkitsi taitoa selittää jumalien tahto ihmisille. Merkitys ”sanoa, väittää” sisältyy Aristoteleen työn otsikkoon *Peri hermeneias* (oppi väitelaudesta, tulkinnasta). (Kusch 1986, 13) Ei ole mahdollista määrittellä hermeneutiikkaa lyhyesti, eikä sen historiaa voi kategorisoida ongelmattomasti. Bleicher (1980, 1-5) kuitenkin esittää, että hermeneutiikka jakaantuu: 1) hermeneuttiseen teoriaan (*hermeneutical theory*), joka tarkastelee tulkinnan yleistä teoriaa ihmistieteiden (*Geisteswissenschaften*, *social sciences*) metodologiana ja on kiinnostunut erityisesti objektiivisen tiedon edellytyksistä tulkinnassa; 2) hermeneuttiseen filosofiaan (*hermeneutic philosophy*), joka tekee heideggeriläisen käänteen ja suuntautuu täälläoloon-analyysiin (*Dasein*, ihmisen olemassaolon -analyysiin) hyläten metodia koskevat kysymykset objektiivisminä; 3) kriittiseen hermeneutiikkaan (*critical hermeneutics*), joka haastaa edelliset nostamalla esiin ideologian käsitteen ja jossa lähestytään hermeneutiikan ongelmia yhteiskunnan eri puolien kautta (esim. työ ja valta). Vaikka edellä esitellyissä jaotteluissa Heidegger määrittellään kuuluvaksi kohtaan 2) ei tämä ole ongelmatonta. Kuten Kusch (1986, 11) toteaa, niin Heideggerin ajatukset voidaan lukea sekä positivismiin kritiikkinä, että epäsuorana oikein tulkittamisen ohjeena.

⁵⁴ Muut tärkeät ongelmat liittyvät valtion ja opettajan valtaan, opiskelijoiden, oppilaiden ja vanhempien oikeuksiin; (vrt. Siegel 2009, 1) koulutuksen tavoitteiden kuten kriittisen ajattelun luonteeseen; väitettiin ei toivottaviin ilmiöihin, kuten indoktrinaatioon; parhaaseen tapaan ymmärtää ja saada aikaan moraalista kasvatusta; moneen erilaiseen kysymykseen koskien opettamista, oppimista ja opetussuunnitelmaa; ja useisiin muihin kysymyksiin (vrt. Siegel 2009, 2)

⁵⁵ Viljamaa (2002, 6) tuo esitelmässään esille, kuinka antiikista ensyklopedista tietoutta edustavat mm. Dionysios Halikarnassolainen, Strabon, Cicero, Quintilianus, Plutarkhos sekä pedagogi Quintilianus.

Denis Diderot'n ja Jean le Rond d'Alembert'in toimittavat suuren ranskalaisen ensyklopedian (*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* suom. *Ensyklopedia, eli perusteltu sanakirja tieteistä, taiteista ja taidoista*). Esimerkiksi Étienne Bonnot de Condillac, Voltaire, Anne Robert Jacques Turgot, Montesquieu, Baron d'Holbach ja Rousseau, julkaisivat tietosanakirjassa artikkeleita tai niiden osia eri aihepiireistä.

⁵⁶ *Bildung* f 1. muodostaminen, -us, muovaus. 2. koulutus, valmennus; *käufmännische Bildung* kauppiaskoulutus. 3. sivistys, hengenviljely. 4. muoto, vartalo; *eine Junge von schöner Bildung* kaunisvartaloineen poika (Hirvensalo Saksalais-Suomalainen Suursanakirja, Porvoo: WSOY, 1982, 185)

Keskiajan saksankielessä. (*mhd.*) *bildunge*, (*ahd.*) *bildungs* ”*Schöpfung f Schöpfungen* ’luominen; luomus; luomakunta’, *Verfertigung f-en* valmistaminen”, myös ”*Bildnis* ’(muoto)-kuva, vertauskuva’ *Gestalt* ’hahmo; muoto’”; 1700-luvulla sana noudattaa ’*bilden* muodostaa; muotoilla; sivistää t. kehittää itseään’ sanan kehitystä pedagogiseksi käsitteeksi, mutta latistuu samalla usein merkityksensä pelkää muodollista tietoa.

persoonallisuuden kokonaisvaltaista kehkeytymistä, jolloin kehitetään ihmisen kaikkia kykyjä näiden itsensä vuoksi (Habermas 2004, 84).

Sivistyksestä on kirjoitettu paljon siitä näkökulmasta, mitä kaikkea pitää tietää eli onko jotakin mitä pitäisi ehdottomasti muistaa. Kuitenkin vähemmälle on jäänyt tähän liittyvä kriittinen analyysi. Pohdinnat siitä, millaisia ovat nämä muistamisen⁵⁷ intressit ylipäätään. Esimerkiksi Avishai Margalit on teoksessaan *The Ethics of Memory* (2002) esittänyt tämän suuntaista analyysia, johon en tässä tutkielmassa voi paneutua enempää, vaikka se olisikin hedelmällistä juuri sivistyksen käsitteen suhteen.

Pelkän tiedollisen osaamisen sijasta sivistyksen toivo piilee siinä, että se pyrkii yhä uudestaan antamaan vastaukset ihmisen ihmiseksi tulemiseen. Tässä yhteydessä Immanuel Kant, joka *Über Pädagogik* (1803) lueonnoillaan toteaa, että ”Ihminen voi tulla ihmiseksi vain kasvatuksen avulla⁵⁸. (*Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.*)”, käytti vielä sanaa valistus puhuessaan ihmisen sivistysprosessista. Kant, joka vanhan sanonnan mukaan saattoi valistuksen huippuunsa, mutta samalla taittoi sen kärjen, puolusti ihmisyyden idean todellistumista, pyrkimystä moraaliseen ja henkiseen täysi-ikäisyyteen ja järjelliseen itsemäärättyvyyteen. Sivistyksen käsite määrittyy tärkeällä tavalla uudelleen myös J. G. Herderin toimesta ’kurottautumisena ihmisyyteen (*Emporbildung zur Humanität*)’ (Gadamer 2010, 15-16[7-8]).

Montaignen⁵⁹ (2003, 186) mukaan kysymme helposti: ”Osaako hän kreikkaa tai latinaa? Kirjoittaako hän runoa vai proosaa? Mutta onko hän tullut paremmaksi tai viisaammaksi, mikä on tärkeintä, sen me jätämme huomiotta. Meidän pitäisi kysyä kuka on oppinut parhaiten, sen sijaan, että kysymme, kuka on oppinut eniten.” Montaigne ei suinkaan ajattele, että oppineisuutta sinänsä tulisi vähätellä. Hän toteaa: ”Mieleni tekisi sanoa, että aivan kuten kasvit tukehtuvat liiasta kosteudesta ja lamput liiasta öljystä, samoin henkinen toiminta liiallisesta opiskelusta ja tiedosta, ja että se asioiden moninaisuuden salpaamana

⁵⁷ Parmenides otti ratkaiseva askeleen tuoden totuusvaatimuksen filosofiaan. Parmenides vie invarianssien, havaittavan todellisuuden taakse kätkeytyvän pysyvän ja muuttumattoman etsinnän yhteen ääripisteeseen. Parmenideen *aletheia* tarkoitti sananmukaisesti ’unohtumatonta’, ’sitä, mitä ei saa unohtaa’, ’paljastettua’ tai ’pysyvää’, ’kiinni lyötävää’, jota myös myytit voivat välittää. Parmenides uskoi, että totuus voidaan saavuttaa ontologian avulla, koska ’oleva’ on hänen mukaansa myös ’pysyvää’ (päinvastoin kuin ’joksikin tuleva’). (Thesleff & Sihvola 1994, 52)

⁵⁸ ”Synnymme heikkoina, tarvitsemme voimia; synnymme vailla kaikkea, ja tarvitsemme apua; synnymme typerinä ja tarvitsemme arvostelukykyä. Kaiken sen, mitä meillä ei ole syntyessämme, ja mitä tarvitsemme täysikasvuissina, sen meille antaa kasvatust.” Jean-Jacques Rousseau, *Émile eli kasvatuksesta*, 1762, (s. 12, suom. Jalmari Hahl)

⁵⁹ Michel Eyquem de Montaignen, ranskalaisen renessanssin suuren skeptikon, asenteelle oli luonteenomaista tietty ironinen etäisyys omaan itseensä. Hänelle tyyppillistä oli niin vallitsevien totuuksien puolueeton arviointi kuin myös aikansa ilmiöiden kriittinen tarkastelu. (Salminen 2003, IX) Montaignen kasvatustieteen ymmärtämiseksi on hyvä huomata, että hän kirjoittaa eliittikasvatuksesta, jota ei ole tarkoitettu yleiseksi koulutusihanteeksi vaan lahjakkaan aatelistojen yksityisopetukseen. (Salminen 2003, XXIV) Montaignen ajattelu on silmiinpistävä suvaitsevaista. Kasvatuksen päämäärä on poistaa esteet yksilön vapaan kehityksen tieltä. Jyrkkä hän on ainoastaan siinä, että ”persoonallisuuden kehitys on asetettava opillisen ja teoreettisen kasvatuksen edelle. Hän haluaa kehittää ihmisessä hyvettä, joka merkitsee oikeanlaista elämäntaitoa, yksilön oikeutta kasvaa täyteen mittaansa, henkistä energiaa ja kykyä nauttia elämästä.” (Salminen 2003, XXIV). ”Se mikä koskee lasten kasvatusta, koskee ihmistä kokonaisvaltaisesti. Montaignen tavoitteena on tasapainoinen persoonallisuus, joka on kotonaan yhtä lailla ruhtinashoveissa ja taistelulukentällä kuin kirjaston yksinäisyydessä. Hänen aatelmiehensä kehittää herrasmiehen ihannetta, joka sai lopullisen muotonsa 1600-luvulla: *l'honnête homme*, sivistynyt ja käytökseltään hienostunut maailmanmies.” (Salminen 2003, XXIV)

menettää kyvyn liikkua vapaasti, ja köyristyy ja käpristyy tämän painolastin alla. Mutta asia on aivan toisin, sillä sielumme laajenee sitä mukaa kuin se täyttyy, ja muinaisten aikojen esimerkit osoittavat päinvastoin, että taitavat yhteiskunnallisten asioiden hoitajat, suuret sotapäälliköt ja valtiomiehet ovat samalla olleet korkeasti oppineita.” (Montaigne 2003, 183)

Sivistyksen käsitteeseen liittyy ihmisen ihmiseksi kasvamisen lupaus. Lupaus siitä, että ihmisen ja sosiaalisen ympäristön välisessä vuorovaikutuksessa ihminen kehittyi toimintakykyiseksi subjektiksi⁶⁰, joka kykenee itse määrittelemään tasapainoisen asemansa suhteessa muihin ihmisiin, yhteiskuntaan, kulttuuriin, traditioon ja luontoon. Sivistys ei merkitse ainoastaan olemassa olevaan maailmaan sopeutumista, vaan prosessia, jossa yksilö aktiivisesti luo ja muokkaa itseään ja tätä maailmaa, antaen luovia vastauksia saamiinsa haasteisiin. Sivistys merkitsee yhtäältä ihmiseksi kasvamisen prosessia ja toisaalta sivistys on itseisarvo, normatiivinen käsite. Jälkimmäisessä merkityksessä sivistys antaa normin eli viittaa sellaiseen kuvaan, joka kertoo, millainen elämisen tapa on muita parempi tai arvokkaampi eli mitä meidän tulee elämässämme haluta. Juuri tässä merkityksessä sivistys on prosessi, joka tuottaa yhä uudestaan *homo barbaruksesta homo humanuksen*. Seuraavaksi lähden tarkastelemaan, mitä tällainen sivistyksen hermeneuttinen tulkinta voi tarkoittaa ja annan aluksi lyhyen kuvauksen hermeneuttisen tulkinnan filosofiasta.

2. Sivistyksen ymmärryshorisonttiin astuminen

Sanaa sivistys käytetään siis jokapäiväisessä arkisessa puheessa. Olemme kuulleet sanaa käytettävän, olemme lukeneet ja ymmärtäneet sen jo jollakin tavalla. Kun tehdään jotakin tällaista käsitettä ymmärrettäväksi, joudumme Martin Heideggerin (1889-1976) sanoin hermeneuttisen kehän tilanteeseen. Heidegger (2007, 286) nimittää tällaista »ennakkoedellytysten» kokonaisuutta, jossa jo jotakin ymmärretään jonakin, *hermeneuttiseksi situaatioksi*.⁶¹

⁶⁰ Vaikka modernissa kasvatuksessa yksilö (oppija) nousee keskeiseen asemaan ja tavoitteeksi asettuu yksilöllisyyteen (individualismi) ja omaan ajatteluun opettaminen, niin tämä ei tarkoita, että moderni kasvattaja voi keskittyä vain yhteen yksilöön. Yksilölle omistautuvan pedagogisen toimijan paradigmaattisen kuvauksen tunneimme erityisesti Jean-Jacques Rousseauin kasvatusteorian teoksesta *Émile ou de l'éducation* (1762, suom. *Emile eli kasvatuksesta*, 1905/1933). Rousseauin eräs keskeinen ansio on, että hän muotoilee modernille ihmiselle yhä ymmärrettävämmäksi käyväksi ongelman: vaikka yhteiskunnalliset ja sosiaaliset suhteet määrittävätkin modernia ihmistä ja hänen asemaansa kansalaisena (*citoyen*) on modernin ihmisen eksistenssissä myös jotakin yhteiskunnalliseen määräytyneisyyteen palautumatonta ns. luonnollista ihmistä (*homme naturel*). (Kivelä & Sutinen 2009, 9)

⁶¹ Heideggerin (2007, 193-194) mukaan hermeneuttinen tilanne muodostuu ennakkoedellytyksistä, jolloin tulkinnan kohdetta lähestytään aina jostakin käsin. Hermeneuttisen tilanteen luonnehdinta on ymmärrettävä hermeneuttisen kehän yleisenä luonnehdintana. Jokaiseen

Inhimillinen todellisuus eli “koko kulttuurinen ja sosiaalinen todellisuus on merkitysten läpäisemä ja sen tutkiminen on näiden ilmiöiden merkitysten etsimistä” (Juntunen & Mehtonen 1982, 113). Kun etsitään ilmiöiden merkityksiä, niin huomataan hermeneuttisen tilanteen toistuvan: kulttuurista todellisuutta on jo esitulkittu jollakin tavalla (Raatikainen 2004, 126). Meillä on jo jokin esiyymmärrys (saks. *Vorverständnis*) käsitteestä sivistys. Ihmisen esiyymmärryksen olemassaolon tunnisti esimerkiksi kirkkoisä Aurelius Augustinus (354-430). Augustinus (2003, 420-421) toteaa: “Mitä aika on? Minä luulen sen tietäväni, jos ei kukaan sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin selittää hänelle, minä en sitä tiedä. Katson kuitenkin varmasti sen tietäväni.”

Onko hermeneuttisessa kehässä kyse kehäpäätelmästä, josta olisi päästävää pois? Heideggerin (2007, 197) kanta on, että “ratkaisevaa ei ole päästä kehästä ulos, vaan oikea tapa tulla kehään.” Hans-Georg Gadamerin (1900-2002) ajattelua mukailleen voi muistuttaa, että olisi ”tahditonta⁶²” tehdä tällaisen vaikutushistorian (*Wirkungsgeschichte*)⁶³ omaavasta käsitteestä millainen tulkinta tahansa. Uppoutumalla prosessiin tai toisin sanoen tahdikkaasti (*Takt*) suoritettussa prosessissa piilee itsessään oppimisen ja sivistyksen (*Bildung*) mahdollisuus. Gadamer (2001, 47) toteaa, että vaikka tahdikkuutta on vaikea määritellä, niin ”silti tiedämme täsmälleen, mitä se on, täsmällisemmin kuin mikään mitta voisi mitata”. Gadamer (2010, 22[13/14]) selventää tahdikkuutta seuraavalla tavalla: ”Tahdikkuudella tarkoitamme tiettyä herkkyyttä, kykyä tajuta tilanteita ja käyttäytymistä niissä, silloin kuin käytettävissä ei ole tietoa yleisistä periaatteista. Siksi tahdikkuuden olennainen piirre on se, että jotain ei selitetä eikä ilmaista. Voidaan sanoa jotain tahdikkaasti. Tämä tarkoittaa aina, että jätetään tahdikkaasti jotakin huomaamatta ja sanomatta. On tahditonta ilmaista sitä, mikä voidaan ainoastaan sivuuttaa. Mutta sivuuttaminen ei tarkoita katseen kääntämistä pois päin, vaan asian katsomista tavalla, jolla ei törmätä siihen vaan ohitetaan se. Siksi tahdikkuus auttaa ylläpitämään etäisyyttä, se välttää vastenmielisiä, liian lähelle tulemista ja henkilön intiiminsfääriin loukkaamista.”

Sivistys on toinen pedagogisen toiminnan (saks. *pädagogisches Handeln*) keskeisistä käsiteistä. Toinen on kasvatus. (Kivelä 2004, 9) Sivistys on eräällä tavalla ihmisenä

tulkittamiseen liittyy aina (*Vorhabe*) eli se, mitä meillä jo on hallussamme, (*Vorsicht*) eli se tapa, jolla me jo katselemme objektia ja (*Vorgriff*) eli se käsitys, joka meillä jo näin ollen on kohteesta.

⁶² Bertrand Russell puhuu tässä yhteydessä hypoteettisesta myötätunnosta (*hypothetical sympathy*) “Jotakuta filosofia tutkittaessa ei oikea asenne ole kunnioitus eikä halveksuminen, vaan aluksi eräänlainen hypoteettinen myötätunto, kunnes on mahdollista tietää, miltä tuntuu uskoa hänen teorioihinsa, ja vasta sitten uusi kriittinen asenne, jonka tulisi mikäli mahdollista muistuttaa sellaisen henkilön mielentilaa, joka aikoo hylätä aikaisemman käsityksensä. Halveksunta häiritsee tämän prosessin ensimmäistä osaa, kunnioitus toista.” (Russell 1996/1946, 58)

⁶³ Käsite on peräisin Hans-Georg Gadamerilta. Vaikutushistoriallisessa näkökulmassa ei tyydytä tarkastelemaan ainoastaan aatetta vaan myös sen tulkintaa sekä sitä, miten tulkinnasta vuorostaan tulee uusien tulkintojen kohde. ”Näkökulmat muuttuvat ja synnyttävät uusia teorioita. Horisontit vaihtuvat ja liittyvät toisiin.” (Lettevall 2006, 115-116)

olemisen perustavanlaatuinen eksistentiaali, ohittamaton näkökulma. Tämän voi kuulla esimerkiksi pyynnöstä ”*ole ihmisiksi*”, jonka tyypillisessä kasvatuksellisessa tapahtumassa esittää vanhemman sukupolven edustaja nuoremmalleen. Tai sellaisesta ajatuksesta, että *ihmiseksi ei synnytä vaan kasvetaan*⁶⁴. Sivistyksen käsite asettuu vastakohtaksi sellaisille käsitteille kuin villi-ihmisyyys tai barbaarisuus (sivistymättömyys). Sivistyksen vastakohtakäsitteen barbaari etymologiset juuret palautuvat lopulta antiikin hellenistiseen maailmaan. Antiikin Perikleen (n. 495-429 eaa.) kauden kreikkalaisilla oli korostunut tunne yleiskreikkalaisesta yhteenkuuluvuudesta. He käyttivät nimitystä Hellas kreikan kieltä puhuvasta kulttuuripiiristä ja asettivat sen moninaisine erityisine piirteineen vastakohtaksi ympärillä eläville barbaareille. Antiikin hellenit viittasivat sanalla *barbaros* sellaiseen, joka puhui käsittämätöntä *bar-bar* -kieltä. (Thesleff & Sihvola 1994, 77; Harva 1983, 33) Kreikkalaiset arvostivat esimerkiksi suuresti vapautta ja kokivat muun muassa persialaissodat vapauden puolustamisena. He kokivat olevansa muihin kansoihin verrattuna korkeammalla tasolla ja näkivät vapauden arvostamisessa eron idän ja lännen välillä. Tässä tutkielmassa palataan myöhemmin siihen, mitä kreikkalaiset tällä vapaudella tarkoittivat, mutta alustavasti voi mainita, että vapaus ei heille merkinnyt vain sitä ulkoista asiaa, että yhteiskunta sallii yksilön toimia haluamallaan tavalla. (Harva 1983, 33)

Max Horkheimer (1895-1973) muistuttaa sivistyksen käsitteen alkuperän liittyvän muokkaamiseen (Horkheimer 1990, 134). Hänen mukaansa sivistymätön ihminen näyttää hiomattomalta, tuo julki yhteiskunnallisesti muokkaamatonta, yhteiskunnallisesti välittämätöntä luontoa. Hän huomauttaa, että esimerkiksi ”vanhan latinan ilmaisu *eruditio* tarkoittaa oppinutta sivistystä, sitä että ihminen on kohotettu raakuuden tilasta” (Horkheimer 1990, 134).

Sivistys pyrkii muistuttamaan ihmistä hänen ihmisyydestään. Ihmisen paremmasta puolesta, siitä normatiivisesta ihmiskuvasta, mitä ihminen kasvaessaan tavoittelee. Eräs modernin sivistys-käsitteen muotoilijoista oli Friedrich Schiller (1759-1805). Schiller kysyy Ranskan vallankumouksen innoittamana teoksessaan *Esteettisestä kasvatuksesta (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, 1795)*: ”Entä mitä ovat ne ilmiöt, jotka viestivät villin ihmisen siirtymisestä ihmisyyteen?”⁶⁵ (Schiller 2009, 26.kirje, 349)

⁶⁴ Tämä näkökulma on esimerkiksi Comeniuksella: ”Älkööt siis luultako, että kukaan voisi käydä todellisesta ihmisestä, jos hän ei ole oppinut ihmisen tavoin toimimaan, s. o. jos hän ei ole saanut sellaista kasvatusta joka tekee hänestä ihmisen.” - Johan Amos Comenius, Suuri opetusoppi, (Didactica magna, 1657, s.99) Toisaalta taas kasvatuksen merkitystä ihmisen elämässä korosti muun muassa Rousseau (vrt. alaviite 58 tässä tutkielmassa). Myös edellä todettu Immanuel Kant korosti kasvatuksen merkitystä *Über Pädagogik* (1803) luonnoillaan. Kant toteaa, että ”Ihminen voi tulla ihmiseksi vain kasvatuksen avulla. (*Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.*)”

⁶⁵ ”Und was ist es für ein Phänomen, durch welches sich bei dem Wilden der Eintritt in die Menschheit verkündigt?”

Sivistystutkimuksessa on käytetty kolmijakoa teoreettiseen (järjellisen tiedon) sivistykseen, praktiseen (moraaliseen, oikean toiminnan) sivistykseen ja kolmanneksi esteettiseen (aistimuksellisen maailmassa olemisen) sivistykseen. Esteettinen rakentuu Schillerin (kuten myös I. Kantin) käsityksissä siten, että se on sidoksissa teoreettiseen ja praktiseen järkeen, mutta pysyy ikään kuin niiden yläpuolella ja sen vuoksi pystyy olemaan ihmisyyttä kokonaisvaltaisesti eheyttävä. (Mielityinen 2001, 247)

Schillerin käsitystä tarkasteltaessa on muistettava, että Ranskan vallankumous oli pettänyt arvokkaat ihanteensa. Vaikka vallankumous oli vapauttanut yhteiskunnan kahlehdittuja voimia ja herättänyt uuden toivon saavuttaa todellinen *regnum hominis*, valtakunta, jota hallitsisi niin järki kuin myös inhimillisyys, niin toisin kävi. Vallankumous päättyi ”hirmuvaltaan ja sen ihanteiden rippeet sulautuivat Napoleonin imperialismiin ja levisivät sen myötä”, kuten von Wright (1998, 481) tapahtumat tiivistää. Schiller esittää teoksessaan *Esteettisestä kasvatuksesta* ohjeet siitä, mitä tästä ikävästä tapahtumasta johtuen tulisi tehdä (Kotkavirta 2009, 239-240). Hän arvosteli valistusta yksipuolisesta kasvatusnäkemyksestä. Valistus korosti liikaa järkeä ja tietoa tunteiden, aistien sekä monipuolisen yksilöllisyyden kustannuksella. Schillerin mukaan valistus perustui liiallisuuteen asti vallitsevien näkemysten ja ajatusten omaksumiseen. Valistuksen ongelmallinen oletus oli, että ihmiset muka alkaisivat elää järkevästi, kunhan saisivat käsiinsä oikeaa tietoa. Ranskan vallankumouksen ikävät tapahtumat osoittivat, että kasvaakseen eheiksi moraaliseksi yksilöiksi, ihmisille ei riitä ainoastaan ymmärryksen ja järjen harjaannuttaminen. Vaikka uskonto oli aikaisemmin tarjonnut kokonaisvaltaiset puitteet ihmisen moraalille kehittymiselle, niin tämä ei enää pätenyt valistuneessa maailmassa. Schillerin mukaan ihmisen järkipärisen ajattelun vahvistamista tärkeämpää on kehittää ihmisen aistimis- ja tuntemiskykyä eli ihmisen valmiutta aistia ja ymmärtää kauneutta. Schiller kutsuu tätä ”ihmisyyden välttämättömäksi ehdoksi” (emt. 10. kirje). Schillerin mukaan taiteen tehtävä on täyttää uskonnon jättämä tyhjä aukko (Kotkavirta 2009, 240). Schiller sanoo myös, että vain kauneus ja leikki voivat yhdistää sekä ihmisen muodollisen ja materiaalisen puolen että ihmisen intellektuaalisen ja aistimellisen puolen, mitkä puolet olivat modernissa elämässä erkaantuneet toisistaan yhä enemmän. Schiller tavallaan purki pelivietin (*Spieltrieb*)⁶⁶ käsitteen avulla dualismit ja loi sivistykselle sen

⁶⁶ Saksan sana *Spiel* kääntyy ongelmallisesti suomeksi. Sana voidaan kääntää leikiksi, mutta se tarkoittaa myös peliä, näytelmää, soittoa, tapahtumaa tai toistuvaa liikettä ja verbi *spielen* näyttelystä. (Kusch 1986, 104) Gadamer (2010, 112) toteaa, että ”kaikki leikkiminen on leikityksi tulemistä (alles Spielen ist ein Gespieltwerden)”. Kusch (1986, 104) tuo esille, että leikki on useimmiten enemmän kuin sitä, mitä siihen osallistuvat suunnittelevat, mihin he pyrkivät.

Käsitteellä *Spieltrieb* (*pelivietti*) on Schillerin kauneutta koskeissa kirjoituksissa oma historiansa: leikkiin liittyy itsensä unohtaminen, spontaanisuus ja viattomuus, mitkä olivat sellaisia ominaisuuksia, joita Schiller näki lasten ja kreikkalaisen kulttuurin edustavan. ”Naiivi runoilija, Schillerin nero, luo luontoa, spontaanista – ja nimenomaan on siis leikkijä. Peliin taas liittyy vastakkaisia ominaisuuksia:

käyttövoiman. Pelivietti yhdisti niin järjen ja aistimuksellisuuden, luonnon ja vapauden kuin myös muodon ja sisällön toisiinsa. (Mielityinen 2001, 251) Schiller ajatteli, että kasvatuksen tavoitteena on kehittää yksilöstä sellainen, että hän oppii toteuttamaan itseään monipuolisesti ja oppii nauttimaan elämästään (Kotkavirta 2009, 240).

Ennen eräiden muiden keskeisten sivistys-käsitteen muotoilijoiden esittelyä, teen muutaman käsitteellisen erottelun. Seuraan Siljanderin (2002, 23) esittelemää, alun perin Jürgen Oelkersin kirjassaan *Erziehen und Unterrichten* (1985) tekemää erottelua toisaalta toimintakäsitteisiin (kasvatus, opetus, koulutus) ja toisaalta prosessikäsitteisiin (sivistys, sosialisatio, oppiminen). Toimintakäsitteet ovat käsitteitä, joilla viitataan toimintaan tai tekoihin ja joille voidaan periaatteessa määrätä toimija tai tekijä. Prosessikäsitteet ovat käsitteitä, joilla kuvataan prosessia tai tapahtumien sarjaa, joille ei samalla tavalla yksiselitteisesti voida osoittaa tekijää kuin toimintakäsitteille. Prosessi voi toteutua jossakin ja jollakin tavalla, mutta prosessi itsessään ei ole teko. Tällä tavalla esimerkiksi kasvatus voidaan ymmärtää kasvattajan toiminnaksi ja kasvu kasvatettavan yksilön kehitysprosessiksi⁶⁷.

Jotta moderniin sivistys-käsitteeseen voidaan saada alustavaa valaistusta, on avattava hieman sitä, minkä tyyppistä toimintaa on kasvatus⁶⁸ (saks. *Erziehung*, engl. *education*), jonka merkitystä muun muassa Baruch Spinoza (1632-1677) korostaa teoksessaan *Etiikka* (Osa IV, Liite §IX, 263) ylevin sanoin: ”koska emme yksittäisten olioiden joukosta löydä mitään, mikä olisi erinomaisempi kuin järjen ohjaama ihminen, ei kukaan pysty osoittamaan taitavuuttaan ja lahjakkuuttaan paremmin kuin kasvattamalla [*educandis*] ihmisiä niin, että he lopulta elävät oman järjensä käskyjen mukaan.” Etymologisesti tarkastellen saksan kielen sanan *Erziehung* juurena on verbi *ziehen*⁶⁹ (vetää), joka tarkoittaa vetää pois, auttaa ulos jostakin. Saksalainen valistus liitti tähän ajatuksen: ”auttaa

etäisyyden ottaminen, reflektio ja mahdollinen vilpillisyys. Sentimentaalinen runoilija, joka Schillerille edustaa pelaajaa, oli moderni, reflektioiva ja mielenkykyjen ykseyden kadottanut runoilija.” Mielityinen (2001, 259, viite 2) toteaa, että edellä sanottu tukisi käännoistä leikkivietti. Kuitenkin sanat pelivietti ja peli kuvastavat sitä, mihin Schiller esteettisyyden teoriailaan pyrkii ja mitä hän esteettisellä ilmaisee: ”Se on reflektioimiseen ja sen myötä etäisyyden ottamiseen liittyvä kyky ihmisyydessä, johon merkittävänä ulottuvuutena sisältyy tavoitteellinen toiminta, eräänlainen tietoinen ”peli” ihmiskunnan muuttamiseksi.” (Mielityinen 2001, 259, viite 2)

⁶⁷ On erotettava edellä todettu suppea ja laaja käyttötapa toisistaan. On tosiasia, että kielenkäytössä puhutaan kasvatus- ja koulutusprosessista. Tällöin käsitteitä käytetään tavallisesti laajassa merkityksessä ja viitataan pitkäkestoisiin kasvatukseen, koulutukseen ja oppimisen vuorovaikutussuhteisiin. Kun koulutusjärjestelmää katsotaan instituutiona, jossa ihminen viettää vuosikymmeniä, näytävät niin kasvatus, koulutus kuin myös oppiminen ja opiskelu olevan kaikki samaa, lähes elinikäistä prosessia. Tässä työssä varataan näille käsitteille suppeampi käyttötapa. (Siljander 2002, 24)

⁶⁸ ”En aio puhua paljoa hyvän kasvatuksen tärkeydestä; en myöskään aio pitkään viipyä todistelemassa, että nykyään käytännössä oleva kasvatus on huono. Tuhannet muut ovat sen tehneet ennen minua, eikä minun ollenkaan tee mieli täyttää kirjaa seikoilla, jotka kaikki tuntevat. Tahdon vain huomauttaa, että ammoisista ajoista on yleisesti moitittu käytännössä olevaa kasvatustapaa, ilman että kukaan olisi ehdottanut parempaa. Vuosisatamme kirjallisuus ja tiede tähtää melkoisesti enemmän hajoittamiseen kuin rakentamiseen.” Jean Jacques Rousseau, 1762, *Émile* eli kasvatuksesta (s.2 suom. Jalmarin Hahl)

⁶⁹ vrt. myös *e-n Menschen aus dem Wasser ziehen* pelastaa henkilö vedestä (hukumasta)

ulos alaikäisyydestä henkiseen ja moraaliseen täysi-ikäisyyteen (*Mündigkeit*)⁷⁰”. (Siljander 2002, 24) Edellä todettua voidaan verrata englannin kielen kasvatusta merkitsevään sanaan *education*. *Education* on tullut latinan kielen sanasta *educere*, mikä tarkoittaa sananmukaisesti jonkin ulos johtamista (*e-ducere*) tai jonkin mahdollisuutena piilevän esiin saattamista (Fromm 1970, 167).

Valistus nosti pedagogiikan toteuttamaan modernisaatioprosessia. Modernille kasvatukselle määriteltiin tehtäviä, joita siihen ei aikaisemmin ollut samalla tavalla liitetty. Kasvatus ja koulutus tulivat yhteiskunnallisen edistyksen ehdoiksi. Toiseksi syntyi tarve kehittää pedagogiikkaa kasvatusta tutkivana tieteenä. (Siljander 2002, 22) Esimoderneissa yhteisöissä tärkeää oli sekä toimintojen pysyminen samana että sosiaalisen rakenteen säilyvyys ja muuttumattomuus. Kasvatuksen tehtävä oli saattaa kasvatettava yhteisönsä täysivaltaiseksi jäseneksi usein erilaisten initiaatioseremonioiden kautta. Sääty-yhteiskunnassa kyse oli olemassa olevan säätyhierarkian ja ammattirakenteen säilymisestä ennallaan. Modernissa tilanteessa tulevaisuus halutaan nähdä avoimena ja kasvatuksen keskeinen tehtävä on tuottaa sosiaalista muutosta. (Siljander 2002, 42-43)

Mitkä sitten ovat ne kriteerit, jotka tekevät jostakin toiminnasta kasvatusta? Siljander (2002, 25-29) määrittelee, että kasvatuksen muodollisia kriteerejä ovat ensiksikin intentionaalisuus (päämääräsuuntautuneisuus), toiseksi interaktiivisuus (vuorovaikutteisuus), kolmanneksi interaktion epäsymmetrisyys (vuorovaikutussuhteen epätasavertaisuus) ja neljänneksi pakon ja vapauden ristiriita eli Johann Gottlieb Fichten (1762-1814) sanoin ”vaatimus itsenäiseen toimintaan (*Aufforderung zur Selbsttätigkeit*)⁷¹”. (vrt. Kivelä 2004, 26, 50, 92, 254)

Vaatimus itsenäiseen toimintaan on kasvatuksen ja sivistyksen välinen varsinainen sidos. Vaikka toiselle asetettu vaatimus merkitsee aina jonkinlaista pakkoa (vapauden ja itsenäisyyden rajoittamista), niin tämän vaatimuksen perimmäisenä mielenä on edistää vapautta ja kasvavan itsenäisyyttä. (Siljander 2002, 28) Vaatimus itsenäiseen toimintaa ei merkitse, että pedagoginen toiminta rakentuisi käskyistä kuten ”Mene!”, ”Tee!”, ”Ajattele

⁷⁰ Käsite *Mündigkeit* palautuu I. Kantin valistusfilosofiaan. Saksan kielen käsite *Mündigkeit* ei viittaa juridiseen täysi-ikäisyyteen (kuten termin merkitys alkuperäisesti kuuluu) vaan ennen kaikkea henkiseen täysi-ikäisyyteen. Tämä käsite on suomennettu joskus muodossa ”kypsä ihmisyyt”. (Kivelä 1994, 26)

⁷¹ Kivelän (2004, 255) mukaan Fichten vaatimuksen käsite tulisi suhteuttaa sekä Fichten *Wissenschaftslehren* subjekti- tai tietoisuusteoreettisiin kehittäelyihin, että hänen *Grundlagen des Naturrechtsin* interpersoonallisuuden käsitteeseen ja näiden muodostamaan kokonaisuuteen. ”Tietoisuutta ei voi Fichten mukaan olla sosiaalisten suhteiden ulkopuolella, sillä ihminen tulee ihmiseksi ihmisten joukossa” (Kivelä 2004, 256). Kasvatus ”on määritelmänsä mukaisesti ymmärrettävissä vaatimuksena itsenäiseen toimintaan. Vaatimus itsenäiseen toimintaan voi tapahtua kuitenkin vain välillisesti. Se on ymmärrettävissä yrityksenä, joka tähtää yhteisen interpersoonallisen suhteen rakentumiseen, suhteen jossa kasvatettavan itsenäinen toiminta tulee mahdolliseksi. Fichten mukaan kasvatussuhteelle ominainen vaatimus itsenäiseen toimintaan perustuu pohjimmiltaan siihen, että kasvattaja rajoittaa omia toimintavapauksiaan, jotta kasvatettava voi toimia itsenäisesti oletetun spontaanisuutensa varassa. Vaatimus itsenäiseen toimintaan edellyttää interpersoonallisen tilan konstituutiota ja kääntäen: siellä missä kasvatusaktin avulla tehdään mahdolliseksi intersubjektivisen pelitilan rakentuminen, myös vaaditaan kasvatettavaa toimimaan itsenäisesti ja samalla tehdään mahdolliseksi tietoisempien Minän kehittyminen ja siten yksilöllinen sivistysprosessi.” (Kivelä 2004, 256)

itsenäisesti!” jne., vaan kysymys on ”pedagogisen interaktion ja pedagogisten tilanteiden yleisestä ja jatkuvasta rakentumisesta niin, että ne vaativat kasvavaa toimimaan itsenäisesti ja siten vaikuttamaan omaan sivistysprosessiinsa” (Kivelä 1997, 40-41)⁷². Kasvatukseen kuuluu olennaisesti idea tehdä itsensä tarpeettomaksi, vapauttaa kasvatettava siitä ohjausvallasta ja pakosta, mitä kasvatustapa toimintana kasvatettavalle aina merkitsee. Kasvatuksessa kaikki toimenpiteet tähtäävät viimekädessä siihen, että kasvavasta muodostuu itsenäinen ja itsemääräytyvä subjekti. (Siljander 2002, 28, 47)

Siljander (2002, 47-48) toteaa, että kasvatuksellisella toiminnalla on kolme perustehtävää, jotka ovat ensiksikin sivistystehtävä, toiseksi sosialisatiotehtävä ja kolmanneksi identiteettitehtävä. Koska niin sosialisatian kuin myös identiteetin (saks. *Ich-Identität*) käsite on pyrkinyt aika ajoin korvaamaan sivistyksen käsitteen (Siljander 2002, 30), niin seuraavassa hieman avaan sekä käsitettä sosialisatio että käsitettä identiteetti.

Esimerkiksi ranskalaiselle sosiologille Émile Durkheimille⁷³ (1858-1917) sosialisatian käsite kuvasi asioita, jotka ovat välttämättömiä yhteiskunnan toimintojen jatkuvuudelle ja eheydelle (integraatiolle) (Siljander 2002, 42). Durkheimille sosialisatian käsite jäseni ”sitä prosessia, jossa yksilö omaksuu yhteiskunnalliselle integraatiolle ja jatkuvuudelle välttämättömät arvot ja normirakenteet” (Siljander 1997, 7). Tässä mielessä sosialisatian käsite viittaa sellaiseen prosessiin (tapahtumasarjaan), jonka kuluessa yksilöstä tulee yhteiskunnallisesti toimintakykyinen. Yksilö siis omaksuu ne tradition kautta välittävät tiedot, taidot, tavat, toimintasäännöt, arvot ja asenteet, jotka mahdollistavat toimimisen yhteiskunnan jäsenenä (Helkama ym. 2001, 82). Sosiaalistuminen viittaa niihin kehityskuluihin, ”joissa ihminen muokkautuu yhteiskunnalliseksi olennoksi ja yhdentyy sosiaaliseen maailmaan” ja joissa ihminen johdatetaan ”yhteiskunnan arvokkaina pitämiin kulttuurisisältöihin, joista julkinen maailma muodostuu ja jotka halutaan jättää perinnöksi seuraaville sukupolville” (Puolimatka 1999, 94). Sosialisatio vaatii vielä neljä tarkennusta (Salonen 1997, 167-168; Siljander 2002, 43-44):

⁷² Tämä on eräs mahdollinen näkökulma Immanuel Kantin *Über Pädagogik* (1803) asettamaan pedagogisen paradoksi ongelmaan: ”Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. (Kant 1903, 6) [...] Eines der größten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange? (Kant 1903, 12)” Seuraavassa Siljanderin käännös: ”Ihminen voi tulla ihmiseksi vain kasvatuksen avulla. [...] Yksi suurimpia kasvatuksen ongelmia on, kuinka alistuminen lainomaiseen pakkoon voidaan liittää kasvatettavan taipumukseen edistää (bedienen) vapauttaan. Sillä pakko on välttämätön! Kuinka edistää (cultivieren) vapautta pakolla?” (Siljander 2000, 8)

⁷³ Emile Durkheim, jonka professuuriin kuului sosiologian lisäksi kasvatustiede, määritteli kasvatuksen käsitteen seuraavasti: ”Kasvatustapa on toimintaa, jonka aikuiset sukupolvet kohdistavat niihin, jotka eivät vielä ole kypsiä yhteiskunnalliseen elämään. Sen tarkoituksena on herättää ja kehittää lapsessa joukko fyysisiä, älyllisiä ja mentaalisia valmiuksia, joita häneltä vaatii sekä poliittinen yhteiskunta kokonaisuudessaan että se erikoisympäristö, johon hänet on varsinaisesti tarkoitettu kuulumaan.” (Durkheim *Éducation*. Teoksessa Buisson, F. (*sous la direction de*): *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (s. 529-536). Hachette. Paris 1911 s. 532; Vanamon 1997, 175 käännös)

1. Esimoderneissa yhteisöissä ensiksikin kulttuurin siirtämistehtävä (tiedot ja taidot) oli perheellä, suvulla ja heimoyhteisöllä. Modernissa yhteiskunnassa erityisesti ns. pedagogiset instituutiot eli koululaitos eri muotoineen huolehtii keskeisestä osasta kulttuurin siirtämistä.

2. Sosialisatioon kuuluvat yhteisön sosiaalista kiinteyttä ylläpitävät tekijät (tavat, arvot, arvostukset, normit, uskomukset, rituaalit, seremoniat jne.). Vaikka moderni yhteiskunta on näiden suhteen heterogeeninen, niin siihen sisältyy myös ihmisryhmiä ja erilaisia käsityksiä yhteen sitovia aineksia.

3. Sosialisatiossa tehdään jatkuvaa valintaa - osittain harkitusti, osittain vahingossa. Kaikkea kulttuurisesti arvokasta ja yksilön kannalta hyödyllistä ei ole mahdollista omaksua. Harkittua tietoista valintaa ohjataan kasvatuksen ja koulutuksen avulla. Modernin maailman pedagogiseksi ongelmaksi nousevat kysymykset: Mitä asioita opetussuunnitelmien pitää sisältää? Mikä on kulttuurin ydinainesta, jota ei saa unohtaa?

4. Sosialisatio on kulttuuria uusintavaa ja uudistavaa. Uusintamisella tarkoitetaan, että sosialisatioprosessissa aikaisempi jo olemassa oleva kulttuuripääoma (tiedot, taidot, tavat, materiaallinen hyvinvointi jne.) tuotetaan samanlaisina uudelle sukupolvelle. Uudistaminen tarkoittaa, että sosialisatioprosessissa syntyy jotakin uutta (mikä ei ole ollut tiedossa). Kun sosialisation käsitteessä korostetaan jälkimmäistä uudistamisen näkökulmaa, niin puhutaan ihmisen aktiivisesta roolista sosiaalisten rakenteiden uudistajana ja muokkaajana. Tällöin sosialisation käsite lähestyy sivistyksen käsitettä: sosialisatiota ei ymmärretä vain sosiaalistumiseksi tai sopeutumiseksi olemassa olevaan, vaan kyse on prosessista, jossa ihminen, toimintakykyisenä subjektina, aktiivisesti luo ja muokkaa maailmaa sekä kykenee itse määrittämään suhteensa muihin ihmisiin, kulttuuriin ja traditioon. Sosialisatioprosessissa toteutuu samanaikaisesti sekä yksilölliseksi subjektiksi tuleminen ja yhteiskunnallistuminen, millä viitataan toimintakykyiseksi yhteiskunnan jäseneksi tulemistä. (Siljander 2002, 44)

Vaikka modernille pedagogiikalle, erityisesti sivistyksen käsitteen kautta, on ominaista, että tietoisesti kyseenalaistetaan nykyisyyttä, niin sosialisation käsite sisältää aina idean kasvatettavan sosiaalistumisesta olemassa olevaan sosiaaliseen maailman (sosiaalistuminen pelisääntöihin). Sosialisatiossa painottuu omaksumisen ja sisäistämisen näkökulma jopa siinä määrin, että halu muutokseen saattaa hävitä. (Siljander 2002, 46) Modernissa sivistysprosessissa on kyse aina toisaalta kriittisestä suhtautumisesta, tietoisesta nykyisyyden kyseenalaistamisesta, jopa purkamisesta ja toisaalta uutta luovasta,

rakentavasta, ennakoimattomasta kehityskulusta. Sivistys on tulevaisuuden suhteen avoin: ihmiseksi tulemisen prosessissa ei ole lopputilaa. (Siljander 2002, 36)

Kasvatuksen ja sosialisatiion suhteen voi ymmärtää usealla eri tavalla. Jotkut ajattelevat, että kasvatusta on osa sosialisatiota. Tällöin kasvatuksella viitataan siihen osuuteen sosialisatiosta, joka toteutuu suunnitellusti ja tavoitteellisesti pedagogisissa instituutioissa (koulu). Sosialisatiion taas ajatellaan olevan laajempi käsite, joka viittaa erilaisissa vuorovaikutussuhteissa tapahtuviin oppimisprosesseihin riippumatta siitä, ovatko ne tietoisia, suunniteltuja, toivottuja tai missä ja milloin ne tapahtuvat. Tässä työssä pidättäydytään kannassa, jonka mukaan on hyödyllistä erottaa toisistaan toiminta- ja prosessikäsitteet. Kasvatusta kuuluu toimintakäsitteisiin ja sosialisatio prosessikäsitteisiin, jolloin sosialisatio voidaan ymmärtää jatkuvaksi (jopa elinikäiseksi) prosessiksi, mutta sitä ei ole mielekäästä määrittää teoksi tai toiminnaksi. Kasvatusta ja sosialisatio eivät tässä merkityksessä ole toistensa yläkäsitteitä eivätkä alakäsitteitä. Kasvatuksen tehtävänä on edistää kasvatettavan sosialisatioprosessia eli saattaa kasvatettava sosiaalisen yhteisön täysivaltaiseksi ja toimintakykyiseksi jäseneksi. (Siljander 2002, 45-46)

Identiteetti⁷⁴ vastaa kysymyksiin: Kuka minä olen? Mistä olen kotoisin? Usein vastaukset liittyvät suoraan johonkin ryhmäjäsennyteen (esim. jonkin puolueen jäsenyys) tai välillisesti eli sosiaalisten roolien kautta johonkin ryhmäjäsennyteen (suomalainen/mies/opettaja). (Helkama ym. 2001, 311) Identiteetin käsite jaetaan usein toisaalta henkilökohtaiseen ja toisaalta sosiaaliseen identiteettiin. Kun edellinen viittaa niihin ihmisen ominaisuuksiin, jotka erottavat hänet muista ja tekevät hänestä ainutlaatuisen, niin sosiaalinen identiteetti⁷⁵ viittaa niihin ominaisuuksiin, jotka ihminen jakaa saman ryhmän muiden jäsenten kanssa. On havaittu ihmisen minäkäsityksen olevan tilannesidonnainen ja sellaisena henkilökohtainen. On myös havaittu, että henkilökohtaiset ja sosiaaliset identiteetit vaihtelevat lähinnä ajallisesti. Joskus toinen on merkittävämpi

⁷⁴ Brittiläinen filosofi ja historioitsija Jonathan Glover määrittelee teoksessaan *Ihmisyys 1900-luvun moraalihistoria*, 2003 (*Humanity A Moral History of the Twentieth Century*, 1999) yksilön moraalidentiteetin ytimen: "Identiteetin taju on moraalisesti latautunutta kun se ei ole vai tyylitai persoonallisuuskysymys vaan luonteeltaan jotakin syvempää. Ihmisen luonne muodostuu, kuten Aristoteles huomasi, osaltaan yksittäisistä päätöksistä ja teoista. Toistettuina niistä tulee tapoja, jotka muodostuvat osaksi luonnetta. Osansa on myös sillä, miten reagoimme ulkoisiin tapahtumiin ja muiden ihmisten tekemiin. Nämä reaktiot eivät ehkä ole missään suhteessa meihin itseemme: saatamme arvostaa lojaaliutta ja halveksia julmuutta, kun havaitsemme niitä muissa. Ne kuitenkin jättävät meihin persoonallisen sitoumuksen siemenen. Pyrimme olemaan lojaaleita ystävillemme. Haluamme olla hyviä katolisia. Emme suostu työskentelemään tupakkayhtiölle. Haluamme puhua epäsuosituksen puolesta. Monellekaan ei ole helppoa luetteloida omia sitoumuksiaan, ja ehkä tunnistamme ne vasta kun ne kyseenalaistetaan. Mutta vaikka sitoumukset olisivat häiden tuskin tietoisia, ne muodostavat moraalidentiteetin ytimen." (Glover 2003, 45)

⁷⁵ Amartya Sen (2009, 10) huomauttaa kirjassaan *Identiteetti ja väkivalta*, 2009 (*Identity and Violence*, 2006), että sosiaalisen identiteetin eräs muoto on identiteetin jakaminen "muiden tietyn ryhmän jäsenten kanssa" ja "monet nykyajan poliittisista ja sosiaalisista kysymyksistä liittyvät eri ryhmien erilaisten identiteettien vastakkaisiin vaatimuksiin". Sen (2009, 11) huomauttaa: "Koska meillä välttämättä on monia identiteettejä, meidän on tehtävä päätös erilaisten yhteyksiemme ja kytköksiemme suhteellisesta tärkeydestä tilannekohtaisesti. Näin ollen ihmiselämässä on keskeisintä vastuu valinnasta ja järkeen perustuvasta harkinnasta."

kuin toinen. (Helkama ym. 2001, 366) Yksilön persoonalliseen identiteettiin⁷⁶ (engl. *self-identity*) liitetään ihmisen käsitys oman itsen kokonaisuudesta sekä minuuden samana pysymisen näkökulma (minuuden ajallinen jatkuvuus). (Moilanen & Sulkunen 2006, 7) Näin persoonallisen identiteetin voi ajatella olevan eräs itseymmärryksen muoto, joka liittyy läheisesti omaan minäkäsitykseen. Teoksessa *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* Taylor (2000, 27) toteaa, että ihmisen identiteetin määrittelevät ne sitoumukset ja identifikaatiot, jotka tarjoavat sellaisen kehyksen tai horisontin (engl. *the frame or horizon*), jonka sisällä yksilö voi yrittää määritellä tapauskohtaisesti, mikä on hyvää tai arvostettavaa tai mitä tulisi tehdä tai mitä ihailta tai vastustaa.⁷⁷ Identiteettiä määrittää tästä näkökulmasta se, mikä merkitys ihmisillä, asioilla ja esineillä on minulle. ”Tärkeät läheiset (*significant others*) [...] eivät ole minulle yksinkertaisesti ulkopuolisia (*external*); he auttavat minua muodostamaan oman minuuteni (*selfhood*)” (Taylor 2000, 509; vrt. myös Taylor 1998a, 62) Taylorin (1998a, 62) mukaan: ”Määrittelemme identiteettimme aina käymällä dialogia tärkeiden läheistemme meissä näkemien identiteettien kanssa – toisinaan taistelemalla niitä vastaan.” Moderni, sisäisesti rakennettu, henkilökohtainen, omaperäinen identiteetti ”ei nauti mitään arvostusta *apriorisesti*. Tunnustus⁷⁸ on saavutettava kanssakäymisessä, ja siinä voi epäonnistua. Modernin⁷⁹

⁷⁶ Näkemykseni mukaan modernin ihmisen sivistymisen prosessuaalisen kuvauksen kannalta oleellisen narratiivisen identiteettiteorian muotoilee ranskalainen filosofi Paul Ricoeur (1913-2005) erityisesti kolmiosaisessa tutkimuksessa *Temps et récit* (1984; 1985; 1987). Myös filosofi Charles Taylorin esittelemät modernin identiteetin muotoilut teoksissa *Sources of the Self* (1989) ja *The Ethics of Authenticity* (Autenttisuuden etiikka, 1991). Narratiivisesta identiteetistä puhuttaessa on avattava hieman käsitettä narratiivinen. Narratiiviselle tekstile ominaista ja sen muista tekstityypeistä erottuva piirre on tapahtumien ajallinen organisointi eli kertomuksella on alkukohta, keskikohta ja loppu, kuten Aristoteleen runousopista asti tiedetään (Kaunismaa & Laitinen 1998, 181). Ricoeur kutsuu tekstin ajallista organisaatiota Aristotelesta seuraten termillä *mythos* (μῦθος, *mūthos*) eli tässä merkityksessä juonellistaminen. Narratiivisessa tekstissä on kyse toiminnan maailman jäljittelystä, vaikkakaan ei sen toistamisesta sellaisenaan. Jäljittelyä Ricoeur kutsuu Aristotelesta seuraten käsitteellä *mimesis*. Mimesis aspekti ja mythos aspekti kietoutuvat narratiivissa yhteen (Kaunismaa & Laitinen 1998, 181). Ricoeurin kehittelyjä seuraten merkien ja symbolien ohella erityisesti ”kertomukset ovat kuningastie identiteettiin”, kuten Kaunismaa & Laitinen (1998, 168) Ricoeurin teoriaa tiivistävät. Persoonallinen identiteetti ei ole samuutta, vaan itseys ja samuus on käsitteellisesti erotettava toisistaan. Persoonallisen identiteetin eli itseyyden ydin on itsestä kerrottavien kertomusten välittämä itseymmärrys, Ricoeur perustelee (Kaunismaa & Laitinen 1998, 168). Erottelu toisaalta persoonallisen identiteetin eli itseyyden (engl. *selfhood*, lat. *ipse*, saks. *Selbtheit*, ransk. *ipséité*) ja yleisen identtisyyden eli samuuden (engl. *sameness*, lat. *idem*, saks. *Gleichheit*, ransk. *mêmeté*) välillä löytyy useista kielistä, kuten Ricoeur huomauttaa (Kaunismaa & Laitinen 1998, 168-169). Kahdessa eri yhteydessä esiintyvien olioiden sanotaan olevan identtiset (lat. *idem* sama), jos ne oikeastaan ovatkin yksi ja sama olio. Mutkikkaamman määritelmän mukaan identiteetti tarkoittaa suhdetta, joka jokaisella oliolla on vain itseensä. Monesti identiteetillä tarkoitetaan myös laadullisempaa kuvausta siitä, mikä kyseinen olio on. Esimerkiksi ihmisyksilön identiteetti määritellään vastaamalla kysymykseen ”kuka hän on”. vrt. myös alaviite 10 ja McAdamsin kokonaisvaltainen persoonallisuusmallin ihmisen psykologisesta yksilöllisyydestä.

⁷⁷ ”My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose.” (Taylor 2000, 27)

⁷⁸ ”Hegelin mukaan ihmisillä kuten eläimilläkin on luonnollisia tarpeita ja haluja, jotka suuntautuvat heidän ulkopuolellaan oleviin kohteisiin. Näitä ovat mm. ruoka, juoma, suojapaikka ja ennen kaikkea oman fyysisen olemassaolon säilyttäminen. Ihmisen ja eläimen perusero on kuitenkin se, että hänen halunsa kohdistuu lisäksi muiden ihmisten haluihin eli hän haluaa ”tulla tunnustetuksi”. Hän haluaa erityisesti tulla tunnustetuksi *ihmisenä* eli olentona, jolla on arvonsa ja merkityksensä. Tähän arvoon liittyy ensinnäkin hänen valmiutensa vaarantaa henkensä taistelussa, jossa panoksena on pelkkä arvovalta muiden edessä. Vain ihminen pystyy nimittäin voittamaan alkukantaisimmat eläimelliset viettinsä – joista tärkein on itsesäilytysvietti – toimiakseen korkeampien, abstraktien periaatteiden ja päämäärien hyväksi. Hegelin mukaan tunnustetun aseman saamisen tarve on perimmäinen syy, joka sai alkuaikeiden taistelijaparin ryhtymään taisteluun elämästä ja kuolemasta, jotta vastustaja ”tunnustaisi” toisellekin kuuluvan ihmisyyden. Kun luonnollinen kuolemanpelko sai toisen taistelijoista antautumaan, syntyi herran ja orjan suhde. Näissä historian aamunkoiton verisissä taisteluissa ei kamppailtu ravinnoista, suojapaikasta eikä turvallisuudesta, vaan pelkästä arvovallasta. Ja juuri sen takia, ettei taistelun tavoite ollut biologisesti määrätynyt, Hegel näkee siinä ihmisen vapauden ensimmäisen kajastuksen.

Tunnustuksen saamisen tarve saattaa ensin näyttää oudolta käsitteeltä, mutta se on yhtä vanha kuin länsimaisen filosofian perinne, ja tämä ominaisuus on sängen tuttu ihmisen persoonallisuuden osa. Platon kuvaili sitä ensi kerran teoksessaan *Valtio* mainitessaan, että sielussa on kolme osaa, himoitseva osa, järki osa ja osa, jolle hän antoi nimen *thymos* eli ”kiihkeys” (suom. Marja Itkonen-Kaila). Suuri

aikakauden tuoma uutuus ei ollut arvostuksen tarve vaan sellaiset olosuhteet, joissa arvostuksesta voi jäädä osattomaksi.” (Taylor 1998a, 76) ”Oma identiteetti riippuu ratkaisevasti dialogisesta suhteesta muihin ihmisiin.” (Taylor 1998a, 75-76) Taylor (1998a, 62) muistuttaa, että meistä tulee toimivia ihmisiä, kykeneviä ymmärtämään itseämme ja siten määrittelemään identiteettimme, kun opimme ihmisen rikkaat ilmaisukielet⁸⁰.

Pedagogisesta näkökulmasta modernin kasvatuksen erityisenä tarkoituksena on tietoisesti edistää kasvatettavan ”yksilöllisen identiteetin muodostumista siten, että kasvatettavan kehittyminen yksilölliseksi persoonaksi tapahtuu sosiaalisesti hyväksytyllä tavalla ja yhteisön asettamien tai määrittämien sosiaalisten reunaehtojen puitteissa” (Siljander 2002, 48). Tässä määritelmässä kietoutuvat toisiinsa sekä kasvatuksen identiteetti- että sosialisatiotehtävä. Lisäksi kasvatuksen sivistystehtävä tähdentää, että kasvatettavasta tulee sivistysprosessissa itsenäinen subjekti, joka kykenee uutta luovaan, produktiiviseen toimintaan. (Siljander 2002, 48)

Kasvatus on kasvattajan yritystä kehittää kasvavan siveellistä luonnetta (J. F. Herbart), moraali-identiteettiä (J. Glover), joka sitoutuu hyvään. Tässä merkityksessä luonne, ihmisen toinen luonto (G.W.F.Hegel), ei ole synnynäinen tai geneihin koodattu ominaisuus. Ihmisen luonne on sivistyksellisissä dialogeissa (vuorovaikutussuhteissa) ”muotoutuva ja kehittyvä hyvän tahdon periaate” (Siljander 2002, 48).

2.1. Modernin sivistys-käsitteen historialliset juuret

Suomen kielen sanan sivistys etymologia (kreik. *ἐτυμολογία* < *ἔτυμον* *etymon* oikea merkitys) on mielenkiintoinen. Sana ilmaantui suomen kieleen sen nykyisessä merkityksessä 1800-luvun alkupuolella. Etymologisen sanakirjan mukaan sana sivistys

osa ihmisen käyttäytymisestä voidaan selittää kahden ensiksi mainitun osan, himoitsemisen ja järjen, yhteisvaikutuksen nojalla: himo saa ihmisen tavoittelemaan kohteita oman itsensä ulkopuolelta, ja järki tai päättely osoittaa heille parhaan keinon kohteen tavoittamiseen. Lisäksi ihmiset kuitenkin tavoittelevat tunnustusta omalle arvolleen tai itse arvostamiensa ihmisten, esineiden tai periaatteiden arvolle. Taipumusta liittyy omaan itseysteensä jonkinlainen *arvo* ja vaatii tuon arvon tunnustamista sanotaan nykyisin kansanomaisesti ”itsetunnoksi”. Taipumus itsetuntoon nousee *thymokseksi* nimetystä sielunosasta. Se vastaa ihmisen synnynäistä käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Ihmiset uskovat, että heillä on tietynlainen arvo, ja kun muut kohtelevat heitä vähäarvoisempina, heidät valtaa *suuttumuksen* tunne. Kun ihmiset vastaavasti eivät elämässään täytä omanarvontuntonsa edellyttämiä vaatimuksia, he tuntevat *häpeää*, ja kun heitä on arvioitu oikein arvonsa mukaisesti, heidät valtaa *ylpeyden* tunne. Tunnustuksen saamisen halu ja siihen liittyvät suuttumuksen, häpeän ja ylpeyden tunteet ovat poliittisen elämän kannalta ratkaisevan tärkeitä ihmisen persoonallisuuden ainesosia. Hegelin mukaan juuri ne pitävät käynnissä historian koko prosessia.” (Fukuyama 1994, 17-18).

⁷⁹ Taylorin (1998a, 76) mukaan esimoderneina aikoina ei keskusteltu *identiteetistä* eikä *tunnustuksesta*. Tämä ei johtunut siitä, että ihmisillä ei olisi ollut identiteettiä. Eikä tämä johtunut siitä, että ihmiset eivät olisi kaivanneet arvostusta, vaan siitä, että tuolloin nämä kysymykset olivat liian ongelmattomia herättääkseen tuollaiset käsitteet synnyttävää keskustelua.

⁸⁰ Tässä käsitettä ”kielet” käytetään sen laajassa merkityksessä. Tällöin ”mukaan otetaan puhuessa käytettyjen sanojen lisäksi myös muut ilmaisumenetelmät, joiden avulla määrittelemme itseemme, kuten taiteen, eleiden ja rakkauden ”kielet” ja vastaavat. Ihmisen ilmaisumenetelmien omaksuminen tapahtuu aina vuorovaikutuksessa muihin ihmisiin. Kukaan ei opi omin päin kieliä, joita hän tarvitsee itsensä määrittelemiseen.” (Taylor 1998a, 61)

tarkoitti vielä Reinhold von Beckerillä (1788 - 1858)⁸¹ v. 1822 *tapojen siistimistä*, kun taas Elias Lönnrot (1802-1884) tarkoitti sillä v. 1847 *kulttuuria*. Itse sana sivistys ei ilmaantunut kieleemme tyhjästä, vaan oli johdos suomen kielen sanoista *siveä*⁸² tai *siviä*. Vaikka siveä sanalla viitattiin sukupuolimoraaliltaan pidättyväiseen ihmiseen, niin sillä oli myös paljon muita merkityksiä: siveä ihminen oli *siisti* ja *siivo*, mutta aikanaan myös *arka*, *hiljainen* ja *nöyrä*. Esimerkiksi Mikael Agricola (1510-1557)⁸³ kirjoitti “Mutta ne *Siuiet* pite Maan perimen” mikä tarkoittaa nykysuomeksi käännettynä “Mutta nöyrät perivät maan” (Ps. 37:11).

Jonkin sivistäminen tarkoitti alkuun samaa kuin jonkin siivoaminen. Samaan sanaperheeseen kuuluvat myös *sileä*, *sievä* tai *siro*. Ennen kuin ihmisten sivistämisestä nykymerkityksessä tiedettiin vielä mitään, niin saatettiin monin paikoin - esimerkiksi Savossa, Pohjois-Karjalassa ja Itä-Hämeessä - sivistää pellavaa, mikä tarkoitti kaikkein hienoimpien kuitujen erottamista karkeammista. (Mäki-Kulmala 1999, 336)

Vaikka etymologinen tarkastelu antaa alustavan taustaymmärryksen suomen kielen sivistys sanan merkitysalueisiin, niin tarkemman kuvan saa, kun tiedetään, että suomen kielen käsitteen sivistys merkitys pohjautuu tulkitsevaan käännökseen saksan kielen *Bildung*-termistä. Suomen kielen sivistys-käsitteeseen vaikuttanut *Bildung*-termin tulkinta pohjautuu erityisen vahvasti siihen merkitykseen, jonka käsite sai 1700-luvun jälkipuoliskolla ja varsinkin 1800-luvun alussa. Tämän voi havaita esimerkiksi siitä, että suomen sana sivistys on sukua suomen sanalle siveellisyys, joka taas on suomen kielen vastintermi saksalaisen filosofian termille *Sittlichkeit*⁸⁴ (ruots. *sedlighet*). Klassinen saksalainen idealismi kiinnitti käsitteet *Bildung* (sivistys) ja *Sittlichkeit* (siveellisyys) toisiinsa lujin sitein. (Juntunen 1982, 164-165). *Bildung* on monen suomalaisoppineen sivistysajattelun taustalla ja esimerkiksi Hegeliläisessä muodossaan se löytyy J. V. Snellmanilta (1806-1881). (Rantala 2013, 12) Tästä suomen sivistyskäsitteen taustasta johtuen tutkielman pääpaino on ensiksi termin *Bildung* käsite- ja sivistyshistoriallisen taustan esittelyssä. *Bildung*-käsitteen taustalta löytyy kaksi vahvaa sivistyshistoriallista

⁸¹ Reinhold von Becker tuli tunnetuksi aikanaan laajan levikin saaneen, järjestyksessään toisen suomenkielisen sanomalehden *Turun Wiikko-Sanomien* toimittajana. Hän laati suomen kieliopin, joka merkitsi huomattavaa edistysaskelta suomen kielen kehittämisessä.

⁸² Nykykirjakielen päämerkityksen ‘sukupuolimoraaliltaan korkeatasoinen, siveellinen, säädyllinen, puhdas, häveliäs’ lisäksi vanhentunut kirjakielellinen ja murteellinen myös ‘nuhteeton, tasainen, tyyni, sävyisä, säyseä, hiljainen, nöyrä, maltillinen, siivo (vrt. Agricola esimerkki); sileä, siisti, sievä, kaunis, sopiva, mukava, hyvä (mm. Satakunta, Keski-Suomi, Pohjois-Karjala, Vermlanti; suomalainen pappi, kirjailija ja kääntäjä Henrik Florinus (1633-1705), viralliselta nimeltään Henricus Florinus, kirjoitti: ”Siwiät /eli/ siliät sowinnon jäljet”); iloinen, hauska (Vermlanti); pienikokoinen, vähäinen (Etelä-Savo, missä myös siveäkokoinen ‘pienikokoinen’); sivistynyt [...] siivistää (mm. kirjailija ja Helsingin yliopiston suomen kielen lehtori Carl Alex Gottlund (1796-1875), suomalaisittain Kaarle Aksel Gottlund, 1831: ”Siivistäkämme mejän tapojamme”)

⁸³ Talonpoikaista alkuperää ollut Mikael Agricola oli suomen kirjakielen ensimmäinen kehittäjä ja käyttäjä. Hän omaksui Lutherin uskonpuhdistuksen julistuksen, ja hänestä tuli Suomen uskonpuhdistaja. Hän kohosi lopulta Turun piispaksi. Agricola julkaisi noin 2400 painosivuja suomenkielestä kirkollista tekstiä, johon sisältyy satoja uudissanoja. Nuori mies otti Viipurissa ajan tapaa noudattaen itselleen sukunimen, kuin vaikutustaan hengenviljelijänä ennakoiden. Sukunimeksi tuli isän ammatin mukaan Agricola eli maanviljelijä.

⁸⁴ Katso termin *Sittlichkeit* selvitystä alaviitteestä 24 sivu 13 tässä työssä.

traditiota: yhtäältä antiikin hellenistinen perinne eli Kreikan *paideia* (παιδεία) ja Rooman *cultura animi* ja toisaalta kristillinen *imago Dei*-oppi. Kun aluksi on esitelty sekä *Bildung*-käsitteen filosofista että pedagogista käsitehistoriaa, niin tämän jälkeen esitellään antiikin traditiota ja kristillistä traditioita. (Niiniluoto 2009, 224; Siljander 2002, 31)

Itse käsitehistoriallisesta tutkimuksesta Gadamer (2004, 70) toteaa, että se ei ole toissijaista tutkimusta, vaan ”sen sijaan käsitehistoria mahdollistaa kriittisyyden käsitteiden käytössä”. Gadamerin (2004, 71) mukaan Dilthey arvosteli aivan oikein ”englantilaista empirismiä 1800-luvulla historiallisen sivistyksen puutteesta [geschichtlicher Bildung⁸⁵]” ja samalla tavalla historiallisesti tietoinen hermeneutiikka pyrkii ”kriittisesti omaksumaan kielellisesti välittyneitä merkitysisältöjä ja niihin kerääntynyttä historiallista kokemusta.”

Ennen käsitehistoriallista tarkastelua voidaan puhtaan kielellisen tarkastelun tasolla todeta, että suomen sivistys-termiä vastaa saksan *Bildung* (muodost|aminen, -us, muovailu, koulutus, valmennus, sivistys, hengenviljelys, muoto), ruotsalaisten *bildning* (muodostaminen; muodostuminen, syntyminen, sivistys) ja venäläisten *образование* [*obrazovanie*] (sivistys). Kaikissa näissä kolmessa vastintermissä voidaan tunnistaa kuvaa⁸⁶ - tai laajemmin ymmärrettynä hahmoa tai muotoa - tarkoittava kantasana *Bild*; *bild*; *образ* [*obraz*]. *Bildung*-termin etymologiset juuret ulottuvat niin sanaan *Bild* kuin myös sanoihin *Sinnbild* (vertauskuva, symboli) ja *Zeichen* (merkki) (Lichtenstein 1971, 921). *Bildung*-termillä on yhteydet niin kuvaan (*Bild*), peilikuvaan (*Abbild*), yhdennäköisyyteen (*Ebenbild*) kuin myös tärkeä yhteys jäljittelyyn (*Nachbildung*). Näiden sanojen merkitysten taustalta löytyy latinan kielen sanapari *imago* ja *imitatio*, joiden yhteyttä *Bildung*-käsitteeseen selvitetään myöhemmin. Eräs tärkeimmistä merkityksistä, mikä *Bildung*illa mainitaan, on olemus, muoto (*Gestalt*) ja ennen kaikkea muotoutuminen (*Gestaltung*). Näiden sanojen pohjalla on yhteydet latinan sanoihin *forma* ja *formatio*. (Rantala 2013, 72) Saksan *Bild* sanasta on johdettu myös *Vorbild* (esikuva; malli, perikuva,

⁸⁵ vrt. Gadamer *Gesammelte Werke* Band 2 Hermeneutik II, 2. Auflage 1993/ 1. Auflage 1986, s. 113

⁸⁶ Spinoza (Etiikka, Osa II, Huomautus I, s. 120) varottaa ongelmista niitä filosofeja, jotka haluavat selittää luonnonolioita pelkästään niiden kuvien avulla: ”Joka esimerkiksi on usein ihaillen tarkastellut ihmisen hahmoa, ymmärtää ’ihmisellä’ pystyasennossa kulkevaa eläintä; ne taas, jotka ovat tottuneet tarkastelemaan jotain muuta, muodostavat ihmisestä toisen yleisen kuvan, esimerkiksi että ihminen on naurava eläin, kaksijalkainen höyhenetön eläin, järkevä eläin.”

Wittgenstein (1999, 115) *Filosofisia tutkimuksia*: ”Kuva piti meitä vankeina. Emmekä voineet päästä ulkopuolelle, sillä kuva oli kielessämme ja kieli näytti vain itsepintaisesti toistavan sitä meille.” Omaksuttujen kuvien, mielikuvien, käsitysten, esikuvien, vakaumusten hankaluus on siinä, että ne vangitsevat meidät helposti, jolloin emme enää näe muuta kuin sen, mitä nämä kuvat meille sanelevat. Kriittinen etäisyys unohtuu, jäämme ennakkoluulojemme vangiksi. Toisaalta asia ei ole aivan näin yksinkertainen, sillä esimerkiksi Gadamer muistuttaa ironiseen sävyyn, että valistuksen ajan ajattelijoilla oli ennakkoluulo kaikkia ennakkoluuloja kohtaan (Tontti 2001, 225).

”*Esitietoomme* kuuluvien lauseiden voidaan myös sanoa muodostavan maailmankuvan, *Weltbild*. [...] Se ei merkitse maailmankatsomusta filosofien *Weltanschauung* in esoteerisessa mielessä. Se ei ole yksityisomaisuutta, vaan se on sidoksissa »kulttuurin» käsitteeseen ja tosiseikkaan, »että kuulumme yhteisöön, jota yhdistää tiede ja kasvatusta» (Wittgenstein 1999, Varmuudesta, s. 81, 298.)” (von Wright 1999b, 24) Valistuksen sisäisenä ideana on pääsy *esoteerisesta* (kreik. *ἑσωτερικός* *esōterikós* < *ἔσω* *ēsō* ’sisällä’), tietyn suljetun (oppilas-)piirin, ”tietoon vihittyjen”, joukosta eksoteeriseen (kreik. *ἑξωτερικός* *eksōterikós* ’ulkopuolella oleva, julkinen’), yleisesti saatavilla olevaan tietoon, josta klassisena esimerkkinä voi mainita vaikkapa Isaac Newtonin optiikan tutkimuksen toistettavuuden.

tyyppi, vertauskuva) ja *Abbild* (kuva, muotokuva, jäljennös) ja esimerkiksi sana *Abbildung* (kuva, kuvitus), jota käytetään myös matematiikassa tarkoittamaan funktiota tai ”kuvausta” (engl. *mapping*) joukolta toiselle. (Niiniluoto 2009a, 10)

Bildung-käsitteellä on jo sanallisen tarkastelun tasolla näkyvä ja tärkeä yhteys kuvan (*Bild*) käsitteeseen ja sen johdannaisiin. On huomattava, että kreikan kielestä ja latinan kielestä löytyy useita kuvaan liittyviä sivistysanoja. Esimerkiksi kreikan kielen *eidos* (εἶδος kuva, muoto, idea, laji), latinan *idea*, on merkinnyt perikuvaa ja ihannetta (saks. *Urbild* perikuva, alkuperäinen kuva)⁸⁷, näkyvää hahmoa ja mielikuvaa. Sanan *eidos* filosofisia johdannaisia ovat niin ideaoppi kuin myös idealismi. Englannin kielen *icon* ja suomen kielen *ikoni* ovat myös kreikan kielen kuvaa tarkoittavan sanan *eikōn* (εἰκών) vastineita. Latinan vastaava sana on *imago* ja sen johdannaisia ovat niin ranskan kuin myös englannin *image* (kuva) ja *imagination* (kuvittelu, mielikuvitus) (Niiniluoto 2009a, 9).

Jo edellä sanotun kielellisen tason selvityksen perusteella ymmärretään yhteys termin *Bildung* (sivistys) ja termin *Bild* (kuva) välillä. Lisäksi *Bildung*-sanan johdannaismuodoissa on idea uutta luovasta ja muotoilevasta prosessista, joka toteutuu ihmisen sivistysprosessissa. Siinä viitataan myös verbiin *bilden* ’muodostaa, luoda’. (Siljander 2002, 31) Kupiainen (2005, 110) toteaa, että Martin Heideggerin selvityksen mukaan saksalaisen *Bildung*-käännös viittaa kahteen suuntaa: ”Sivistys (*Bildung*) tarkoittaa kahtalaista asiaa: sivistys (*Bildung*) on ensinnä muovaamista (*ein Bilden*) siinä mielessä, että se painaa leiman, joka levittäytyy (*entfaltende Prägung*). Mutta samalla muovaaminen muovaa (leimaa (*prägt*)) ottaen edeltäkäsikin mitan jostakin mittaa antavasta näkymästä (*maßgebenden Anblick*), jota kutsutaan täten esi-kuvaksi (*Vor-bild*). Sivistys (*Bildung*) on täten muovaamista kuvan voimasta.”⁸⁸ (Heidegger 1978, 215, Kupiainen 2005, mukaan). Heidegger (1978, 215, Kupiainen 2005, 108 mukaan) toteaa: ”Todellinen sivistys tarttuu kiinni sieluun itseensä ja muuttaa sitä kokonaisuudessaan, samalla kun se ensin siirtää ihmisen olemispaikalleen ja kotiuttaa tähän.”⁸⁹

⁸⁷ Ludwig Feuerbach (1804-1872) kirjoittaa kirjassaan *Uskonnon olemuksesta (Das Wesen der Religion, 1846)* (1980, 116-117): ”»Millainen on sydämesi, sellainen on jumalasi». Millaisia ovat ihmisen toiveet, sellaisia ovat hänen jumalansa. [»Wie Dein Herze, so Dein Gott.« Wie die Wünsche der Menschen, so sind ihre Götter.] Kreikkalaisilla oli rajoittuneita jumalia – se merkitsee: heillä oli rajoittuneita toiveita. Kreikkalaiset eivät halunneet elää ikuisesti, he halusivat vain välttää vanhenemista”, kuolemaa, väkivaltaista kuolemaa, tuskaista kuolemaa. Kreikkalaiset eivät halunneet ”olla autuaita, vaan ainoastaan onnellisia, vain elää vaivatonta, kepeätä elämää”, ”he vielä sopeutuivat ihmislunnon (kreikkalaisen ihmislunnon) puitteisiin”. ”Kreikkalaiset eivät tehneet jumalista, ts. mahdollista olentoa todellisen perikuvaksi [*Urbild*], päämääräksi [*Ziel*] ja mitaksi [*Maß*], vaan todellisen olennon mahdollisen mitaksi. [Die Griechen machten nicht das göttliche, d. i. mögliche Wesen zum Urbild, Ziel und Maß des wirklichen, sondern das wirkliche Wesen zum Maß des möglichen.]” (Feuerbach 1980, 117)

⁸⁸ Käännöstä muutettu alun perin Kupiainen (2005, 110) tekemästä käännöksestä. ”Bildung sagt ein Zwiefaches: Bildung ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses Bilden aber bildet (prägt) zugleich aus der vorgehenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. Bildung ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild.” - Heidegger, M. (1978, 215). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁸⁹ Käännöstä muutettu alun perin Kupiainen (2005, 108) tekemästä käännöksestä. ”Die echte Bildung ergreift und verwandelt dem entgegen die Seele selbst und im Ganzen, indem sie den Menschen zuvor an seinen Wesensort versetzt und auf diesen eingewöhnt.” - Heidegger, M. (1978, 215). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.; Kupiainen 2005, 108 mukaan)

Aikaisemmin todettiin, sivistyksen klassisen päämäärän olevan ihmisen ihmiseksi tuleminen. Tämä aiheuttaa muun muassa kysymykset, siitä miten tämä ihmiseksi tuleminen ymmärretään, millainen ihmisen tulisi olla ja mitä ihminen parhaimmillaan voisi olla. Kun puhutaan sivistysihanteesta, niin puhutaan myös normatiivisesta ihmiskuvasta, - käsityksestä. Immanuel Kant (2013, 457, A805;B833) kirjoittaa teoksessaan *Puhtaan järjen kritiikki*, että ”Kaikki järkeni (niin spekulatiivisen kuin käytännöllisenkin) intressi yhdistyy seuraaviin kolmeen kysymykseen: 1. Mitä voin tietää? 2. Mitä minun tulee tehdä? 3. Mitä saan toivoa?” Kant katsoo, että nämä kysymykset sisältyvät lopultakin kysymykseen: Mitä on ihminen? (Kannisto 1984, 217; Oittinen 2006, 37) Kantin mukaan filosofinen antropologia (*ἀνθρωπολογία*) ei voi koskea sitä, mitä ihminen on, vaan se on pragmaattista ja koskee sitä, mitä ihminen voi tehdä itsestään. Kantin näkökulmasta pragmaattinen antropologia esittää ihmisen ensisijaisesti moraaliseen persoonuuteen kykenevänä olentona. Kantista poiketen esimerkiksi Herder tavoitteli uudenlaista filosofista kokonaisnäkemystä ihmisestä. Herderin mukaan ihminen toteuttaa itseään kulttuurissa, mutta monet hänen luonnolliset ominaisuutensa ovat ratkaisevia hänen itsetoteutuksensa kannalta⁹⁰. (Kotkavirta 2006, 182-183) Filosofisen antropologian parissa on tehty erilaisia ihmiskäsitysten typologioita. Luokitteluperusteissaan ihmiskäsityksen typologia pyrkii tarjoamaan vastauksen kysymykseen: mikä on oleellista tai ensisijaista, mikä taas epäoleellista ja toissijaista ihmiskäsityksessä. Eräs esimerkki ihmiskäsitysten typologiaksi on Kanniston (1994, 10-28) laatima neljään ideaalityypiseen ihmiskäsitykseen luokittelu: (normatiivinen) essentialismi (esim. Platon, Aristoteles, Kant), naturalismi, kulturalismi ja eksistentialismi⁹¹.

Ihmisen perusolemusta koskeva ihmiskuva on osa sitä maailmaa koskevien uskomusten tai totena pidettyjen väitteiden järjestelmällistä kokonaisuuskäsitystä, jota kutsutaan maailmankatsomukseksi (Hirsjärvi 1985, 91) Niiniluoto (1994a, 45) määrittelee, että maailmankatsomus on enemmän tai vähemmän jäsentynyt uskomusten ja arvostusten järjestelmä, jonka osia ovat maailmankuva (Millainen maailma on?), tieto-oppi (Miten maailmaa koskevaa tietoa hankitaan ja perustellaan?) ja arvot (Millainen maailman pitäisi olla? Mitkä ovat hyvän elämän tavoitteet? Tähän maailmankatsomuksen osaan kuuluu

⁹⁰ Herder havaitsee, että ”mitä ahtaampi on eläimen elämänpiiri, sitä erikoistuneempi on sen aistiminen, sitä tarkemmat ovat sen vaistot, ja tuohon elämänpiiriin on myös mukautunut sen 'kieli'. Ihminen paljastuu tässä suhteessa luonnonlahjoiltaan alastomaksi, avuttomaksi ja aseistautumattomaksi.” (Laine 1995, 30-31) Herderin mukaan selitys sille, miksi ihmisen on täytynyt kehittää itselleen erilaisia apuvälineitä eli kulttuurin. Kehittämisen on mahdollistanut ihmisen suuri luontainen ymmärryskyky (harkintakyky, järki). Herderin keskeisin anti myöhemmälle antropologialle on ajatus toisaalta eläimen erikoistuneesta ja melko pysyvistä ympäristösuhteesta ja toisaalta ihmisen jo hänen luonnossaan oleva avoimuus todellisuuteen, ihmisen vapaampi (tarkoista vaistoista ja vieteistä vapaampi) suhde maailmaan, joka ihmisellä laajenee ja vahvistuu kulttuuria luovan toiminnan kautta. ”Ihmisellä on aistia kaikelle” (Laine 1995, 30-31).

⁹¹ esim. S. Kierkegaard, K. Jasper, tietyn varauksin M. Heidegger, J.-P. Sartre, A. Camus, S. de Beauvoir, G. Marcel, joita esittelee esimerkiksi Torsi Lehtinen teoksessaan *Eksistentialismi Vapauden filosofia*, 2002, Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.

myös käsitykset hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä, elämänkatsomus ja esimerkiksi poliittinen vakaumus). Maailmankatsomuksen osana on elämänkatsomus, jolla viitataan henkilökohtaiseen käsitykseen elämän tarkoituksesta, omasta paikasta ja tehtävästä maailmassa. Elämänkatsomus muodostuu uskomuksista ja arvostuksista. (Niiniluoto 1998, 45; Niiniluoto 2009, 221)

Kuten maailman-, yhteiskunta-, tai ihmiskuvan osalta, niin myöskään käsitteen *Bildung* osalta puhe kuvasta (*Bild*) ei ole sattumaa. Yksi näkökulma tähän on, että sivistyksen eräs tuntomerkki on maailmankuvan muodostaminen ja siihen liittyvä koulutus. (Niiniluoto 2010, 14). *Bildung*-käsitteen osalta kyse on koulutuksen lisäksi myös muusta. Sivistys ei ole ainoastaan maailmankuvan muodostamista. Gadamer (2010, 16-17[7/8-8/9]) toteaa, että ”»*Bildung*»-sanassa oleva »*Bild*» sisältää salaperäisen kaksoismerkityksen voiden tarkoittaa sekä *Nachbild* (jäljitelmä, jäljennös) ja *Vorbild* (esikuva, malli)”.

Bildung-termin historiaan liittyy metafysiikassa yleinen ajattelutapa, että kuvat ovat jotenkin vähemmän todellisia kuin niiden kohteet, joita ne vain jäljittelevät. Tässä on yhteys niin teologian ja uskonnonfilosofian alueen pohdintoihin ihmisestä Jumalan kuvana (*imago Dei*), kuin myös esimerkiksi Platoniin, jolle ikuiset ideat olivat alkukuvia ja havaittavat ilmiöt olivat ideoiden jäljitelmiä⁹² tai heijastuksia. Platonille maalaustaide oli vähäarvoista. Hänen mielestään taide jää kiinni näennäisyyteen, sillä taiteessa tehdään kuvia näistä ilmiötason kuvista; taide on vain todellisuuden jäljittelyä⁹³ (kreik. *μίμησις mīmēsis*, lat. *imitatio*) (Niiniluoto 2009a, 13; Vuorinen 1996, 48) Platon toteaa teoksessaan *Valtio* (597b-e): ”On siis kolme lajia sänkyjä. Yksi on olemukseltaan todellinen sänky [...] Toinen on se, jonka puuseppä tekee. [...] Ja kolmas se, jonka tekee maalari. [...] Tällainen on siis myös tragediarunoilija, koska hän kerran on jäljittelijä: hän on [...] totuudesta lukien vasta kolmantena, ja samoin kaikki muutkin jäljittelijät.”

Kun vielä Platonille taide oli kuvattua todellisuutta ja vain todellisuuden jäljittelyä, niin myöhemmässä taidekäsityksessä taide määrittyy luomisena, *poiesis* (*ποίησις*). Tässä myöhemmässä estetiikkaan liittyvässä näkemyksessä on Taylorin (1998a, 89-90) mukaan vahva yhteys siihen modernin ihmiskuvan individualistiseen käsitykseen, että jokaisella on oma erityinen tapansa olla ihminen ja jokaisen on saatava selville, mitä merkitsee olla oma itsensä. Tältä pohjalta esimerkiksi Herder kehitti ideaa, jonka mukaan

⁹² ”Oikeudenmukaisuuden ja järkeyden loistosta, kaiken sen loistosta mikä sielulle on arvokasta, ei ole mitään jäljellä täällä, ja niin nämä harvatkin vain vaivoin pystyvät tunnistamaan jäljitelmät, kun niitä kohtaavat” (Platon *Faidros* 250b)

⁹³ Erich Auerbach (1892-1957) kirjoitti tutkielman *Mimesis: todellisuuden kuvaus länsimaaisessa kirjallisuudessa* (saks. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*), Tampere: SKS. Auerbach (1992, 588) kertoo, että ”tutkimuksen aihe, todellisuuden tulkinta ja kuvaus kirjallisuudessa eli sen ”jäljittely”, on kiinnostanut jo kauan; alkuaan lähtökohtana oli Platonin Valtion kymmenes kirja – jossa jäljittely, *mimesis*, on kolmantena arvossa totuuden jälkeen - ja sen lisäksi Danten pyrkimys kuvata aitoa todellisuutta *Commediassa*.”

jokaisella on oma omaperäinen ihmisenä olemisen tapansa, jokaisella on oma mittansa (*Jeder Mensch hat ein eigenes Mass*) (Taylor 1998a, 58, vrt. myös Oesch 2006, 87). Taylorin (1998a, 90) mukaan sekä itsensä löytämisen että taiteellisen luomisen välillä on vahva yhteys. Tätä näkemystä voisi selventää huomaamalla, että kaikissa meissä on jotakin erityistä. Tästä erityisyydestä johtuen valmiita malleja, joihin voisi nojata, ei ole. Ainoa tapa itsensä löytämiseen on ilmaista omaperäisyytensä uutta luovalla tavalla. Herder kehottaa kutakin löytämään omaperäisen olemisen tapansa, joka ei määritelmän mukaisesti voinut seurata jostakin ulkopuolelta annetusta, esimerkiksi yhteiskunnallisesta asemasta, vaan jonka jokaisen täytyi itse sisällään kehittää. (Taylor 1998a, 75) Taylor (1998a, 90) kiteyttää modernin ihmisen tilanteen, sen esteettisestä perspektiivistä käsin: ”Itsensä löytämisen edellytyksenä on *poiesis*, luominen.” Huomaamme tässä yhtäläisyyden modernin sivistys-käsitteen kanssa. Eräs keskeinen modernin sivistyksen piirteistä on sen uutta luova ja ennakoimaton luonne. Tässä yhteydessä en avaa enempää sitä tärkeää Taylorin (1998a, 91-93) esittelemää taiteen ja itsemäärityksen samankaltaisuutta, jolla on yhteydet moraaliseen perspektiiviin. Mainita voi, että esimerkiksi itsensä määrittely rinnastaa moraaliin vaikkapa Rousseau. Rousseauun mukaan ”olemassaolon tunne (*le sentiment de l’existence*)” tekee ihmisestä eettisesti täydellisen olennon, jos ihminen voi olla häiriöttä yhteydessä tuohon tunteeseen (Taylor 1998a, 91). Tähän ajattelukokonaisuuteen kuuluu myös Schillerin käsitys siitä, että kauneudesta nauttiminen antaa ykseyden ja eheyden tunteen (Taylor 1998a, 93).

Schillerin ajattelussa itse taideteoksen ja henkilökohtaisen kasvun yhteys on tätä ykseyden ja eheyden tunnettakin vahvempi. Kun yksilö kehittää kykyjään monipuolisesti ja onnistuu muodostamaan niistä kokonaisuuden, niin hänen elämänsä alkaa muistuttaa taideteosta. (Kotkavirta 2009, 240) Samoin kuin Rousseaulle myös Schillerille vierasmääräytyneisyys (*Fremdbestimmung*) oli kulttuurin ihmistä repivää voimaa, kun taas alkuperäistä ihmiselle oli hänen luontainen itsemääräytyneisyytensä (*Selbstbestimmung*). Tässä ihmisen sisäinen on alkuperäistä ja yksilöllinen ensisijaista, kun taas kulttuuri, yksilön ulkopuolinen maailma, rikkoo ihmisen alkuperäisen eheyden, ihmisen kokonaisuuden. Molempien filosofien mukaan kulttuurin repivä vaikutus tulisi minimoida yksilöllisessä kasvatuksessa. (Mielityinen 2001, 249)

Kun *Bildung*-käsitettä tarkastellaan kielellisellä tasolla, huomataan, että englannin kielessä⁹⁴ *Bildung*-käsitteelle ei ole suoranaista vastinetta. Vaikka suoranaista vastinetta ei

⁹⁴ Englannin kielellä sivistys on *liberal education*, sivistynyt henkilö *educated*, *cultured* tai *well-bred*. Ranskan kielellä sivistys on *culture générale*, jolloin aukkoja sivistyksessä, merkityksessä tiedon puutteet kuvataan käsitteellä *ignorance* tai tässä alueella olevaan

ole, latinan kielen sanoista *forma*⁹⁵ (‘muovaile, valmista’ tai ‘muoto, hahmo, ulkomuoto’) ja *formatio* johdettuja *form* / *formation* - ranskassa *forme* / *formation* - käytetään usein viittaamaan sivistysprosessille ominaiseen luomis- ja muotoutumisprosessiin. Nämä sivistys-käsitteen etymologiset juuret ovat myös pedagogisen sivistys-käsitteen ytimenä: sivistys on muototuumista, hahmon rakentamista, uuden luomista. (Mäki-Kulmala 1999, 336; Siljander 2002, 30)

Välillä käsite *Bildung* on englannin kielessä käännetty sanalla *education*, tämä käänнос ei kuitenkaan ole tyydyttävä, vaikka kasvatus (saks. *Erziehung*) liittyy *Bildungin* merkityshistoriaan. Välillä *Bildung* on käännetty sanalla *culture* ja vaikka käsite kulttuuri on merkitysaltaan usein hyvin lähellä käsitettä sivistys, niin samoin kuin suomen kielessä niin saksassa on oma käsite *Kultur*, jonka merkitysala ei ole pelkästään synonyyminen *Bildungin* kanssa. Englannin termiä *self-formation* on pidetty kaikkein lähimpänä käännökseenä saksalaiselle *Bildung* käsitteelle. (Rantala 2006, 4) Gadamer (2010, 16[7/8]) muistuttaa, että saksan kielessä vastaavat *forma* sanan johdannaiset eli *Formierung* ja *Formation* ovat pitkään kilpailleet sanan *Bildung* kanssa. Gadamerin (2010, 16[7/8]) mukaan ”Aristotelismin renessanssista lähtien sana *forma* on täysin erotettu teknisestä merkityksestään ja tulkitaan puhtaan dynaamisen luonnollisesti.” Gadamer toteaa (2010, 16[7/8]-17[8/9]), että: ”sanan »Bildung« voitto »Form«-sanansta ei näytä sattumalta. Sillä sanaan »Bildung« sisältyy sana »Bild«. Form-käsitteen muotoon viittaavat merkitykset jäävät taka-alalle, koska *Bildung*-sanassa oleva »Bild« [»kuva«] sisältää salaperäisen kaksoismerkityksen voiden tarkoittaa sekä *Nachbild* [jäljitelmä, jäljennös] ja *Vorbild* [esikuva, malli].”

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan hieman yksityiskohtaisemmin termin *Bildung* käsitehistoriaa, mikä taas luo tulkinnallista taustaa sen ymmärtämistä varten. Lichtensteinin (1971, 921) mukaan vielä 1784 juutalainen filosofi Moses Mendelssohn (1729-1786) ymmärtää sivistys (*Bildung*) -käsitteen (yhteenvetona kulttuurin ja valistuksen käsitteille). Mendelssohnin mukaan: “Sanat *valistus*, *kulttuuri* ja *sivistys* ovat kielessämme vielä uusia tulokkaita. Niitä käytetään ensisijaisesti pelkässä kirjakielessä” (Mendelsson 1995, 70). “Sivistys, kulttuuri ja valistus ovat yhteiselämän ilmenemismuotoja; ne ovat yhteisen olotilan parantamiseen tähtäävän uutteruuden ja vaivannäön tulosta. [...] Sivistys jakautuu *kulttuuriin* ja *valistukseen*. Edellinen näyttää koskevan ennen kaikkea *praktista*:

suoranaiseen kuiluun viitataan käsitteellä *lacune dans les connaissances*. Sivistynyt henkilö on ranskan kielellä *cultivé* tai *lettré* (oppinut). Latinan sivistystä vastaavat käsitteet *mentis animique information*, *cultus* tai *eruditio*. Sivistyneen vastakohta sivistymätön on englannin kielellä *uneducated*, ranskan kielellä *inculte* ja saksaksi *ungebildet*. (Schwanitz 2003, 434)

⁹⁵ *forma* (lat.) (kreik. *μορφή morphē*) muoto, hahmo, formaalinen syy, formaava periaate. vastakohtana usein *materia* (lat.), (kreik. *ὑλὴ hülē*), aine, aines, vrt. myös *essentia*, *natura*, *quidditas*, *substantia*

käsitöiden, taitojen ja taiteen sekä yhteisöllisen elämän laatua, hienoutta ja kauneutta (objektiivisesti); kätevyyttä, uutteruutta ja taitavuutta ensiksi mainituissa, mieltymyksiä, vaikuttimia ja tottumuksia viimeksi mainitussa (subjektiivisesti). Mitä paremmin nämä jonkin kansan keskuudessa vastaavat ihmisen olemusta sitä enemmän sillä katsotaan olevan kulttuuria; aivan kuten maatilalla katsotaan harjoitettavan sitä enemmän viljelystä ja kasvattamista mitä enemmän väen uutteruus saa sen tuottamaan ihmiselle hyödyllistä. – *Valistus* vaikuttaa sitä vastoin koskevan paremminkin teoreettista. Kyse on järkiperaisestä tiedosta (objektiivinen) ja kyvystä (subjektiivinen) ihmiselämän järkiperaiseen pohdintaan siitä näkökulmasta, mitä merkitystä milläkin on ja mitä siitä seuraa ihmisenä olemiselle.” (Mendelsson 1995, 71).

Gadamer (2010, 15[7]-16[7/8]) toteaa, että käsittehistoriallisessa tarkastelussa käsitteen *Bildung* alkuperä on keskiajan mystiikassa, sen jatkuvuus löytyy barokin mystiikassa ja sen uskonnollisesti perusteltu spiritualisaatio löytyy Klopstockin »Messiassa»⁹⁶. Gadamer (2010, 15[7]-16[7/8]) toteaa, että Klopstockin »Messias» hallitsi koko aikakautta. Myös Lichtenstein (1971, 923) toteaa, että *Bildung*-käsite levisi vuodesta 1748 lähtien kirjallisuudessa tunnetta ilmaisevana sanana Klopstockin »Messias» teoksen kautta. Klopstockin ajatus oli, että «sielun sivistys (*Bildung der Seele*)» saadaan sielun «synnynnäisen kauneuden (*anerschaffenen Schöne*)» palauttamisena (Lichtenstein 1971, 923). Gadamer (2010, 15[7]-16[7/8]) toteaa, että lopulta käsite *Bildung* saa perustavan määritelmänsä Herderiltä »kurottautumisena ihmisyyteen (*Emporbildung zur Humanität*)».

Yksilön sivistysprosessin lisäksi Herder pohti myös yleistä ihmiskunnan historian merkitystä. Hän arvosteli kirjoituksessaan *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) aikaisemman valistuksen yksipuolista ja pinnallista rationalismia, missä nähtiin historia suoraviivaisena edistymisenä kohti ”järkevämpiä” yhteiskunnallisia oloja. Vaikka Herder ei ole ihmistä epäilevä skeptikko Francois Marie Voltairen (1694-1778) tapaan, joka oli nähnyt historian lähinnä enemmän tai vähemmän onnellisten sattumusten sarjana, niin toisaalta historia ei Herderille ole minkään etukäteen annetun edistysohjelman toteutumista. Esimerkiksi sveitsiläinen valistuspöytä Isak Iselin (1728-1782) oli kirjoituksessaan *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* (1764) esittänyt, että historia on ihmissuvun täydellistymisen prosessi luonnontilasta ”sivistystilaan” (*gesitteter Stand*). Herderin mukaan ihmiskunta ei kehity

⁹⁶ Runoilija Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) teki elämäntyönään *Der Messias*-eepoksen (1773) 20 laulua eli 20 000 säettä. Eepoksen kymmenen ensimmäistä laulua käsittelevät *passiota* (lat. *passio* kärsimys, intohimo), Kristuksen kärsimystä ja kuolemaa. Koko teos sitä, kuinka Jumalan viha ihmistä kohtaan muuttuu rakkaudeksi, kun Jeesus kärsii ihmiskunnan puolesta. (vrt. Vartiainen 2009, 110; Viljanen 1976, 394-398)

siksi, että ihmiset tietoisesti tavoittelisivat tällaista päämäärää. Vaikka edistystä kyllä tapahtuu Herdin mukaan historiassa, niin sen voi havaita vain pitkien ajanjaksojen kuluessa ja tarkastelemalla tapahtumakulkuja riittävältä etäisyydeltä. (Oittinen 2006, 43)

Gadamer (2010, 16[7/8]) toteaa, että Kantin ja Hegelin välillä täydellistyy se *Bildung*-termin merkitys, jonka Herder on antanut tälle käsitteelle. Tässä on huomattava, että Kant ei vielä käytä tässä yhteydessä sanaa *Bildung*. Hän puhuu osaamisen⁹⁷- (tai 'luonnollisen taipumuksen⁹⁸') 'kulttuurista', joka sinänsä on toimivan subjektin vapauden akti. Kun Kant puhuu yksilön velvollisuuksista itseään kohtaan, hän mainitsee, että ei saa antaa lahjojen ruostua. Hän ei käytä sanaa 'Bildung'⁹⁹. Hegel sitä vastoin puhuu itsensä sivistämisestä [*Sichbilden*] ja sivistyksestä [*Bildung*], kun hän käyttää samaa kantilaista ajatusta velvollisuuksista itseään kohtaan¹⁰⁰. Gadamerin (2010, 16[7/8]) mukaan myös Wilhelm von Humboldt (1767-1835) käyttää käsitettä *Bildung*. Von Humboldt ymmärsi hyvin tarkkanäköisesti merkityseron sanojen kulttuuri ja sivistys välillä (Gadamerin 2010, 16[7/8]). Von Humboldt toteaa: "Mutta, jos sanomme sivistys, niin tarkoitamme sillä jotain samalla korkeampaa ja sisäänpäin suuntautuneempaa, nimittäin sitä mielen laatua (*Sinnesart*), joka koko henkisen ja siveellisen tavoittelun tiedosta ja tunteesta harmonisesti virtaa tunteen ja luonteen päälle"¹⁰¹. Gadamerin (2010, 16[7/8]) mukaan sivistys (*Bildung*) ei tässä enää tarkoita kulttuuria, toisin sanoen kykyjen tai lahjojen kouluttamista. Ennemmin sivistys viittaa vanhaan mystiseen perinteeseen, jonka mukaan ihminen kantaa sielussaan Jumalan kuvaa, jonka mukaan hänet on luotu ja jota hänen täytyy itsessään kehittää.

Lichtenstein (1971, 921) painottaa, että *Bildung*-käsitteen filosofisen käytön alkuperä ei ole humanistisella eikä pedagogisella vaan mystis-teologisella ja luonnonfilosofis-spekulatiivisella merkitysalueella. *Bildung*-käsite kuuluu myöhäiskeskiaikaisen mystiikan abstrakteihin filosofisiin uudismuodosteisiin ollen kuin salaisena merkinä henkisestä tapahtumasta. Lichtensteinin (1971, 921-922) mukaan *Bildung* on todennäköisesti Mestari Eckhartin (1260-1327) luoma uusi käsite, joka on Echartilla yhdistelmä *imago-Dei*-teologiaa sekä uusplatonistista *emanaatio*-¹⁰² ja uudelleenyhdentymisoppia. Menze (1970,

⁹⁷ Tästä ilmaisusta poiketen J. E. Salomaa on kääntänyt *praktisches Vermögen* ilmaisulla *käytöllinen kyky*. vrt. esim. Tapojen metafysiikan perustus s. 80 teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY:n graafiset laitokset.

⁹⁸ Tästä poiketen J. E. Salomaa on kääntänyt Kantin käyttämän termin *Naturanlage* termillä *luonnonlahja*. vrt. Tapojen metafysiikan perustus s. 78 teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY:n graafiset laitokset.

⁹⁹ I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 19.

¹⁰⁰ G.F.W. Hegel, *Werke* 1832ff., Bd. XVIII, *Philosophische Propädeutik, Erster Kursus*, § 41 ff.

¹⁰¹ "wenn wir aber in unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergibt", Wilhelm v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, 1 s. 30.

¹⁰² Plotinoksen (205-270) metafysisen järjestelmän ydin oli Ykseys, josta koko todellisuus kaikkine hypostaaseineen eli monine tasoineen on lähtöisin, virtaa, säteilee tai emanoituu (lat. *emano* 'valua, saada alkunsa, levitä'). Plotinoksen suosimia vertauskuvia

134) toteaa, että Eckhart siirtää metafysiikkaan ja teologiaan muinaisyläsaksan termit *bilidôn*, *bilidari*, *bildunga*, jotka termit viittaavat tuolloin lähinnä käsityönä ja taiteellisesti tuotettuun alueeseen, tarkoittamaan sekä kuvaamista (*Abbilden*)¹⁰³ että hahmoa (*Gestalt*)¹⁰⁴. Eckhart käyttää sivistyskäsitettä nojautuen *imago-Dei*-oppiin saaden samalla vaikutteita platonistisesta sekä uusplatonisesta ajattelusta. Menze (1970, 135) toteaa Eckhartin käyttävän monissa yhteyksissä *Bildung*-käsitettä, kuvaillen sielun kääntämistä Luojan puoleen, sielun avulla tapahtuvaa monipuolista uudenlaista suuntautumista. Friedell (1996, 182-183) selittää Eckhartin salaperäistä oppia lainaten hänen tekstiään: ”Sinun pitää oppia tuntemaan hänet ilman kuvan, välityksen tai yhtäläisyyden apua. – ’Jos minun täytyy oppia tuntemaan Jumala noin ilman välitystä, niin minun itseni suorastaan täytyy olla hän ja hänen täytyy olla minä.’ – Mutta sitähan minä juuri tarkoitan! Jumalan täytyykin juuri tulla minuksi ja minun juuri Jumalaksi!”

Edelliseen viitaten Lichtenstein (1971, 921) toteaa, että *Bildung*-käsitteen muinaisyläsaksan kantasanalla on konkreettiset merkitykset toisaalta *abbilden* (kuvata) ja *Bildnis*¹⁰⁵ (muotokuva) sekä toisaalta *Gebilde*¹⁰⁶ (kuva, hahmo, luomus) ja *Gestalt* (hahmo, muoto). Tällöin tämä muinaisyläsaksan kantasana viittaa jo latinan käsitteisiin *imago* (kuva, muotokuva) ja *forma* (muoto, hahmo) sekä myös latinan *imitatio* (jäljitellä) ja *formatio* (muotoilla) termeihin. Lichtensteinin (1971, 921) mukaan nämä *Bildung*-termin merkitykset ovat hallitsevana aina taidehistorioitsija J. J. Winckelmanniin (1717-1768) ja J. W. von Goethen (1749-1832) saakka. Winckelmann, joka puolusti uusklassismin rokokoon valtakauden jälkeen ja jota innostivat uudet arkeologiset löydöt, jotka muuttivat silloista käsitystä antiikin kulttuurista, kehitti itsekasvatuksen ja sivistyksen humanistisen ihanteen, joka vaikutti monien (esim. Herder, Schelling ja Hegel) ajatteluun. (Kotkavirta 2009, 229) Burkardin (1999, 81) mukaan saksalaisen klassismin aikakauden kirjallisuudessa (”sivistysromaani (*Bildungsroman*)¹⁰⁷”) sivistys (*Bildung*) ymmärretään

maailman emanoitumiselle ykseydestä olivat esimerkiksi veden valuminen lähteestä tai valon säteily auringosta. Plotinoksen käsite vaikutti uusplatonismin kautta laajasti länsimaiseen filosofiaan ja monien keskiajan teologien teoriaan luomisesta. (Thesleff & Sihvola 1994, 409-419)

¹⁰³ vrt. *abbilden* I. trans. jäljentää II. refl. *sich abbilden* kuvastua. vrt. *das Abbild* kuva, muotokuva, jäljennös; *diese Tat ist ein Abbild seiner Seele* tämä teko oikein kuvastaa hänen olemustaan tai luonnettaan; *er ist ein Abbild seines Vaters* hän on ilmetty isänsä ja *die Abbildung -en* kuva; kuvitus. (Hirvensalo Saksalais-Suomalainen Suursanakirja, Porvoo: WSOY, 1982, 2)

¹⁰⁴ *die Gestalt -en* 1. hahmo; muoto (esim. puun); asu; vartalo; olento; haamu; *eine Gestalt annehmen* hahmottua; *menschliche Gestalt annehmen* (Raam.) ottaa ihmisen muoto; *sie ist von hübscher Gestalt* hänellä on kaunis vartalo. 2. asema, suhde; *nach Gestalt der Dinge* olosuhteiden mukaan. (Hirvensalo Saksalais-Suomalainen Suursanakirja, Porvoo: WSOY, 1982, 464)

¹⁰⁵ vrt. *das Bildnis* (muoto)kuva; vertauskuva. *der Bildnismaler* muotokuvamaalari. (Hirvensalo Saksalais-Suomalainen Suursanakirja, Porvoo: WSOY, 1982, 185)

¹⁰⁶ vrt. *das Gebilde -s* - 1. kuva, hahmo, luomus; *Gebilde der Phantasie* mielikuvituksen luomus; *Gebilde der Nacht* öinen näky, kummitus. 2. (fil.) muodoste. 3. (geol.) muodostuma. vrt. *gebildet* sivistynyt; *eine Gebildeter* sivistynyt henkilö. (Hirvensalo Saksalais-Suomalainen Suursanakirja, Porvoo: WSOY, 1982, 425)

¹⁰⁷ Kuin Herderin *Shakespeare*-tutkielmassa esittämän toiveen täyttymyksenä erityisesti Goethe (vrt. Oesch 2006, 84, 86), mutta myös Schiller saavuttivat erään tavoitteensa luomalla kirjallisuuden, joka oli vertailukelpoinen muiden Euroopan kansojen kanssa. Eräs suosittu kirjallisuuden laji oli *Bildungsroman*, kulttuurin ja kasvatuksen niin sanottu sivistysromaani. Tässä kirjallisuudenlajissa päähenkilö hankkii sivistyksen kohtaamalla kokemuksia ja vaikeuksia. Kirjallisuuden lajin mestarillisena teoksena pidetään muun

ihmisen sisäisenä orgaanisesti harmonisena kehityksenä (kypsymisenä). Esikuvina tässä vaikuttivat muun Rousseau'n *Émile* ja Goethen metamorfoosioppi. Lichtenstein (1971, 924) tarkentaa, että Goethen kirjassa *Wilhelm Meister* oleva idea sivistyksestä (*Bildung*) tarkoittaa olennaisesti ei henkistä sivistystä (*Geistiges-B.*), vaan persoonan-syntymää (*Persona-Genese*), yksilöllisyyden muotoutumista (*Ausformung der Individualität*) kypsäksi persoonallisuudeksi (*Persönlichkeit*), joka on toimivassa kanssakäymisessä maailman kanssa (*in tätigem Weltumgang*) ja vielä *Wanderjahressa*, aikakauden vaihdoksen tietoisuudessa, persoonan (*Person*) ja ammatin (*Beruf*), teon (*Tat*) ja merkityksen (*Sinn*), yksilöllisyyden (*Individualität*) ja «orgaanin (*Organ*)» integroitumisena.

Lichtensteinin (1971, 922) mukaan Paracelsus¹⁰⁸ (1493-1541) antaa *Bildung*-käsitteelle Mestari Eckhartin jälkeen merkittävän uuden dynaamisen merkityksen, joka aristoteelistoalaisen käsityksen muodossa merkitsee vaikeasti suomenkielelle käännettävää käsitettä *strebenden Ins-Werk-Setzen*¹⁰⁹, jonka kenties voisi kääntää olevan ponnistelevaa aktuaalisuutta (*energeia*). Menze (1970, 135) toteaa, että lääkäri Paracelsuksen luonnonfilosofiassa ja elämänopissa *Bildung* tarkoittaa niiden sisäisten taipumusten esiintuloa, jotka Jumala antaa ihmiselle. Ihmisen täytyy hoitaa ja kehittää näitä sisäisiä taipumuksia, jotta hän tällä tavoin voi ottaa itselleen sen aseman, joka hänellä on Jumalan laatimassa järjestyksessä. Menzen (1970, 135) mukaan *Bildung* Paracelsuksen merkityksessä sulautuu aristoteeliseen *entelekheia*¹¹⁰-käsitteeseen ja huolimatta alkuperästään, joka pitää sen loppuun saakka teologisella perustalla, se ei enää viittaa

muussa Goethen kirjaa *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-1796). Myös Novalis eli Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801) on kirjoittanut pienemmän esimerkin *Heinrich von Ofterdingen* (1802) tästä kirjallisuuden lajiyytivistä. *Bildungsroman* vaikutti ja sai vaikutteita filosofisista töistä, joilla usein oli samankaltainen muoto ja päämäärä. Novalis opiskeli Fichten kirjoituksia. Hegelin *Hengen fenomenologia* muistuttaa teosta *Wilhelm Meister* (molemmat työt kuvaavat 'kauniin sielun' (*schöne Seele*)).

¹⁰⁸ Lääkäri Paracelsus vastusti jyrkästi vanhaa (aristoteeliskoalastista) yliopistotiedettä. Hänen luonnonfilosofiassa (saks. *Naturphilosophie*) on hallitsevana vanha ajatus, että ihminen on mikrokosmos, maailmankaikkeuden tarkka kuva. Luonnossa hän erottaa toisistaan olioiden aineellisen verhon ja tämän takana olevan henkisen todellisuuden, "sideerisen" maailman. Samoin koostuu ihminenkin elementaarista ja sideerisesta ruumiista (vrt. tähän modernin okkultismin "astraaliruumista"). Lisäksi tulee korkein osa, järjellinen henki, joka on lähtöisin jumalallisesta olemuksesta. (Aspelin 1995, 255, 268)

Paracelsus ajatteli, että Jumala tuntee ne salaiset voimat, jotka rakentavat ja murtavat ihmisen organismeja. Oikean lääkärin on vapauduttava siitä pinnallisesta käsityksestä, että maailma muka on aineellisten olioiden järjestelmä. Näkyväisen takana piilee näkymätön, joka käsitetään intuition katseella. Luonto on läpikotaisin sielutettu. Jokaisessa elementissä vaikuttaa elämänhenki; fyysiset tapahtumat ovat itse asiassa henkisten voimien yhteistyötä, jolle Paracelsus antaa nimen *archeus*. (Aspelin 1995, 255)

¹⁰⁹ Tässä olisi kiinnostavaa verrata Paracelsuksen muotoilua siihen, mitä Heidegger toteaa teoksessaan *Taideteoksen alkuperä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936) (1998, 34): "Yksi olennainen tapa, jolla totuus järjestyy avaamaansa olevaan, on totuuden asettuminen teokseen tekeille. (*Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit.*)"

Kiinnostavaa olisi myös tutkia Aristoteelinen käsitettä *energeia* eli *täydellinen aktuaalisuus*, joka tuottaa ainoastaan itsensä. *Energeialla* ei ole muuta päämäärää kuin itsensä. (Aristoteles *Metafysiikka* 1050a22-36) Aristoteles käyttää *entelekheia* (*ἐντελέχεια*) (lat. *entelechia*) ja *energeia* (*ἐνέργεια*) termejä synonyymisesti ja tarkoittaa niillä aktuaalisuutta, muuta silloin kun näiden termien välille tehdään ero, niin *entelekheia* viittaa täydelliseen toteutuneisuuteen ja *eregeia* toiminnalliseen aktuaalisuuteen. (Knuutila 1990, 307)

Arendt (2002, 209) toteaa, että käsitteen *energeia* (aktuaaliteetti) voi ymmärtää sen aristoteelisessa merkityksessä siten, että "elävä teko ja puhuttu sana ovat inhimillisen olennon suurimmat saavutukset." (*Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot*, 209, vrt. emt. myös alaviitteet 1-3)

¹¹⁰ Aristoteles käyttää *entelekheia* (*ἐντελέχεια*) (lat. *entelechia*) ja *energeia* (*ἐνέργεια*) termejä synonyymisesti ja tarkoittaa niillä aktuaalisuutta, muuta silloin kun näiden termien välille tehdään ero, niin *entelekheia* viittaa täydelliseen toteutuneisuuteen ja *eregeia* toiminnalliseen aktuaalisuuteen. (Knuutila 1990, 307)

transsendenttiin, kuten vielä Mestari Eckhartilla. Lichtenstein (1971, 922) toteaa, että Paracelsuksella *Bildung* on kaiken todellisuuden tuntomerkki, ihminen on mikrokosmos «sivistyksensä mukaisesti (*nach seiner Bildung*)». Paracelsukselle mikrokosmos on ihmiselle asetettu jumalallinen päämäärä, eikä niinkään valmis asiantila (Juntunen 1982, 165).

Ennen kuin sivistyskäsitteestä tuli tiukassa mielessä pedagogisesti merkittävä, sillä oli takanaan jo pitkä historia (Menzen 1970, 134). Menzen (1970, 134) mukaan olennaisia pedagogisen sivistyskäsitteen ja sivistyksen teorian rakenteelle ovat ensiksikin spekulatiivinen, teologisesti määräytynyt Eckhartin mystiikka, toiseksi renessanssin henkeä hengittävä luonnonmystiikka liittyneenä Paracelsuksen elämänoppiin ja kolmanneksi Jakob Böhmen teosofia. Edellä on hieman avattu kahta näistä sekä Paracelsuksen että Eckhartin ajattelua. Eckhartin ajattelua esitellään tässä tutkielmassa *imago-Dei*-opin esittelyn yhteydessä.

Menzen (1970, 135-136) mukaan Jakob Böhmen¹¹¹ *Bildung* tulkinta »sivistys sanana (*Bildung ins Wort*)« pitää sisällään ensimmäistä kertaa kielen ja sivistyksen yhteyden. Menze (1970, 135) toteaa, että tämä tapahtuu, ennen kuin tällainen uusi sivistyskäsitteen ulottuvuus tunnistetaan esimerkiksi von Humboldtilla tai vaikka *Sturm und Drang*¹¹²-liikkeeseen kuuluneilla kristillisellä filosofilla Johann Georg Hammanilla¹¹³ (1730-1788) ja J. G. Herderillä, jotka olivat arvostelleet valistusta yksipuolisesta kasvatusnäkemyksestä (järjen ja tiedon liiallisesta korostamisesta tunteiden aistien ja monipuolisen yksilöllisyyden kustannuksella), kuten Kotkavirta (2009, 239) toteaa. Heille kaikille *Bildung*-käsitteen tämä kieleen liittyvä merkitysulottuvuus nousee aivan omaan luokkaansa. Esimerkiksi Herder esittää ensimmäisessä luonnonlaissaan, että ihminen on ensisijaisesti kielen luomus (*Geschöpf der Sprache*). Tässä yhteydessä on todettava, että samalla kieli on Herderille ihmisen luomus. (Oesch 2006, 76) Tämä kielen

¹¹¹ Teosofimystikko Jakob Böhme on pyrkinyt valaisemaan *coincidentia oppositorum*, maailman ja ihmisen ristiriitaisuuden periaatteita. ”Eräänä päivänä hän huomasi joutavan vanhan tina-astian, johon aurinko kuvastui, ja sanoi itselleen hämmästyneenä: tämä on vain keho karkea tinakannu ja kuitenkin siinä on koko aurinko! Senjälkeen hänestä tuli ”syvämielinen.” (Friedell 1996, 412) Hän vetäytyi yksinäisyyteen ja kirjoitti teosofisia teoksia. Böhmeille oli tällöin ”valjennut, että kaikki tässä maailmassa voi ilmetä vain vastakohtansa varassa: valo pimeyden avulla, hyvä pahan, myöntö kiellon, Jumala maailman, hänen rakkautensa hänen vihansa avulla, ja tämän vuoksi kaikki oleminen ei ainoastaan ole pelkkiä vastakohtia, vaan myös on mahdollinen vain niiden avulla, sillä niitä sen yksin on kiittäminen olemassaolostaan.” (Friedell 1996, 412)

¹¹² Liike oli romantiikkaa edeltävä absolutistista valtiota ja sille kuuluaista aatelia, porvarillista elämäntapaa sekä totunnaisia taidekäsityksiä vastustava protestiliike, jossa esikuvallisena pidettiin neroutta, joka kykenee antamaan hahmon luonnon luomisvoimalle sekä luo itse omat toimintaperiaatteensa. Muun muassa Goethen teos *Nuoren Wertherin kärsimykset* (1774) oli liikkeelle tärkeä romaani. (Kotkavirta 2009, 239)

¹¹³ Hammanilla oli aikalaiskritiikissään kaksi johtavaa motiivia. ”Ensimmäinen pelastushistoriallinen ajattelu, jonka mukaisesti hän ymmärsi oman aikansa Jumalasta vieraantuneeksi lopun ajaksi. Toiseksi hän korosti konkreettista ja individuaalista, koko ihmistä aisteineen ja haluineen sekä tunteen ja intuition luovaa voimaa. Nämä hän asetti valistuksen abstraktiota vastaan.” (Koivisto ym. 1995, 125)

alkuperäkysymys¹¹⁴ liittyy siihen, että esimerkiksi Herderille englantia opettanut J. G. Hamann väitti kielen alkuperän olevan jumalallinen ja Herder taas arveli, että kielen alkuperä ei ole jumalallinen eikä eläimellinen, vaan kieli perustuu ihmisen erikoisrakenteeseen. Koska ihmissuvun tunnusmerkkinä on *Besonnenheit*¹¹⁵, *refleksio*, harkitsevuus (malttava äly, järjenkäyttö), niin ihminen Herderin mukaan pystyy esimerkiksi luomaan eläinten äännähdyksistä eroavan kielen. (Oittinen 2006, 42; Taylor 1998b, 237-241; Karkama 2007, 97) Herderin toisen luonnonlain mukaan ihminen on laumaeläin, yhteisön luomus, jolle kielen ja sen kautta kulttuurin kehittäminen on luonnollista, olennaista ja välttämätöntä. (Oesch 2006, 76-77)

Menzen (1970, 136) mukaan *Bildung*-käsitteen soveltaminen pedagogiikan ammattikielelle tapahtuu 1700-luvun puolivälin valistuksen pedagogiikassa. Valistuksen aikana *Bildung*-käsite irrotetaan sen teologisista, mystisistä ja metafysisistä yhteyksistä ja siitä tulee kasvatusopin ja opetuksen keskeinen käsite. Lichtenstein (1971, 922-923) toteaa, että *Bildung*-käsitteen sekularisoituminen, humanisoituminen ja pedagogisoituminen 1700-luvulla liittyy sekä saksalaisen pietismin¹¹⁶ emotionaaliseen emansipaatioon¹¹⁷ että A. C. Shaftesburyn¹¹⁸ (1671-1713) huomattavaan vaikutukseen saksalaisessa hengentieteessä. *Bildung*-käsite esiintyy uudessa platonisoivassa ja esteettishumanistisessa merkityksessä ensin Shaftesbury-käännöksissä (1738 <sisäinen muoto (*innere Bildung*)> käännöksenä ilmaisulle <sisäinen muoto (engl. *inward form*)>). Lichtensteinin (1971, 923) mukaan *Bildung*-käsite sulautuu Chr. M. Wielandilla (1733-1813)¹¹⁹, G. W. Leibnizilla (1646-1716) ja A. C. Shaftesburyllä sopusointuajatuksiin (*Harmoniegedanken*), J. G. Sulzerilla

¹¹⁴ Herderin palkittu Berliinin tiedeakatemiaan kilpakirjoitus *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* on kiistakirjoitus kolmea vallitsevaa kielen alkuperää koskevaa näkemystä vastaan, joista ensimmäinen korosti kielen jumalallista alkuperää (Johann Peter Süssmilch), joista toinen näki kielen kehittyneen ihmisen luonnonmukaisista, vihaa, pelkoa ja muita tunnetiloja osoittavista ääntelyistä (Jean-Jacques Rousseau) ja joista kolmas korosti kielen sopimuksenvaruista (Condillac). (Oesch 2006, 76)

¹¹⁵ Oittinen (2006, 448, viite 44) selvittää, että alun perin saksan sanalla *Besonnenheit* tarkoitettiin sitä, mitä Platon dialogeissa tarkoitti termillä *sôfrosynê* (σωφροσύνη), latinaksi *temperantia* eli kykyä järjen avulla hillitä ja ohjata omia välittömiä vietti-impulssejaan. Tällä tavalla ymmärretty järjellisyys erottaa ihmisen eläimestä.

¹¹⁶ Pietismi (lat. *pietas* 'hurskaus'; alk. pilkkanimenä: 'hurskastelu') on protestanttisuudessa esiintyvä, kirkolliseen uudistukseen tähtäävä suunta; herännäisyys. (vrt. myös alaviite 4 loppupuoli tässä tutkielmassa) Esimerkiksi königsbergiläinen teologi J.G. Hamann, joka sai pietistisen kasvatuksen kuului tämän myötä "sisäänpäin kääntyneimpään luterilaiseen suuntaukseen, missä korostettiin kunkin sielun suoraa yhteyttä Jumalaan, vastustettiin kiiwaasti rationalismia, oltiin taipuvaisia ylitunteellisuuteen, syvennyttiin ankariin moraalisiin velvoitteisiin ja välttämättömäksi katsottuun tinkimättömään itsekkyyteen." (Berlin 2001, 175)

¹¹⁷ emansipaatio (lat. *emancipatio* 'pojan vapauttaminen isän määräämisvallasta') eli vapauttaminen tai vapautuminen alaikäisyyden, holhouksen tai epäitsenäisyyden tilasta, vapaan itsemääräämisen (myöh. erityisesti naisten) tasa-arvon saavuttaminen.

¹¹⁸ Lordi Shaftesburyn eli Anthony Ashley Cooperin ajatteluun vaikutti sekä hänen opettajansa John Locke, joka oli uuden empirismin keskeinen filosofi, että Cambridgen uusplatonismi. Shaftesburyn uusplatonistisen tulkinnan mukaan kauneudella on totuuden ja hyvyyden tavoin yleispätevä normatiivinen rakenne, jota aistittava kauneus ilmentää. Maku ja moraalinen taju merkitsevät hänelle pohjimmiltaan yhtä ja samaa kykyä havainnoida todellisuuden normatiivista järjestystä. Kauneuden kokemus on ennemminkin välitön havainto kuin käsitteellinen arvostelma. (Kotkavirta 2009, 232-233)

Englantilaisen aristokraatin, filosofi Loordi Shaftesburyn mukaan Jumala ei ole deistien abstrakti maailmanjärki vaan verraton luova taiteilija. Eikä tämän Jumalan luoma maailma ole ääretön mekanismi vaan elävä organismi, jonka kaikki osat ovat kiinteässä sopusoinnussa keskenään. Ihmisen esteettiset ja moraaliset arvostukset ovat yhtäläisiä. (Aspelin 1995, 358, 381)

¹¹⁹ Runoilija ja kaunokirjailija Christoph Martin Wieland julkaisi ensimmäistä merkittävää saksalaista kirjallista aikakauslehteä *Der Teutsche Merkur*, jossa hän pyrki edistämään valistuksen päämääriä. Lehden esikuvana oli aikakauslehti *Mercure de France*. Erityisesti Wielandin Ranskan vallankumousta käsittelevät artikkelit herättivät huomiota. Wielandilla oli läheiset suhteet muun muassa Herderiin ja Goetheen. (Koivisto ym. 1995, 134)

ja C. F. Gellertilla se sulautuu valistuksen moraalifilosofiaan muuttuen pedagogiseksi: taipumusten ”koulutus (*Ausbildung*)”, hyveeseen (*Tugend*¹²⁰) ”ohjaaminen (*Zubildung*)”, maun muodostaminen (*Bildung des Geschmacks*) malleilla ja esimerkeillä, ”opetus (*Unterweisung*)” (Wieland 1754) sekä ”*cultura animi*”¹²¹. Rousseaulaisen kulttuurikritiikin vaikutuksesta sivistyksen käsite laajenee Herderin toimesta tarkoittamaan maailmankäsitystä ihmisen luonnollis-historiallisesta henkisydestä (”Sivistettävän ihmiskunnan toivo (*Hauptaussicht einer zu bildenden Menschheit*)”, ”Maailman sivistyksen universaalihistoria”) ja kuten edellä esitettiin, se on vastakohta valistuksen historiankäsitteelle.

Bildung-käsitteen mukaan ottamista pedagogiikkaan ei voi selittää puhtaasti sanahistoriallisesti, vaikka käänös esteettisestä pedagogiseen alueeseen on Menzen (1970, 136) mukaan sanahistoriallisesti todennettavissa. Menze (1970, 136) toteaa, että kysymys on pikemminkin siitä, miksi juuri 1700-luvun puolivälissä tämä omaksuminen tapahtui, sillä termin *Bildens* analogia taiteellisesti ja käsityöllä tuotettuun on Platonista lähtien ollut hyvin hallitseva. Lichtenstein (1971, 921) toteaa, että *Bildung*-käsite lyö itsensä läpi 1700-luvun loppupuolella pedagogisessa ja idealistisessa merkityksessään ja tulee Saksassa vuosien 1770 ja 1830 välillä syntyneen modernin kasvatuksen ja koulutuksen pääkäsitteeksi. Näiden vuosien välillä syntyneitä *Bildung*-käsitettä voidaan pitää antiikin *paideiaa* koskevien tulkintojen dialektisena kumoamisena eli siirtymisenä laadullisesti kehittyneemmälle tasolle (Kivelä 1994, 18). Tämä tapahtuu Lichtensteinin (1971, 921) mukaan siinä historiallisessa tilanteessa, jossa siirryttiin avoimeen yhteiskuntaan (*offenen Gesellschaft*), mikä taas sosiaalisesti mahdollisti sekä ihanteen ihmisen henkisestä yksilöllisyydestä (*Individualität*, individuaalisuus) että ihanteen vapaasta seuraelämästä (*freier Geselligkeit*) ja mahdollisti lopulta normatiivisen aatteen yhteiskunnan yläluokan, «sivistyneistön (*Gebildeten*)» itsemääräämisestä.

Menze (1970, 136) tuo esille, että sivistys-käsitteen syntymä on yhteydessä kolmannen säädyn¹²² emansipaatioon (vrt. myös Habermas 2004, 85). Erityisesti tällöin *Bildung* (sivistys) on lähtöisin järkevän ihmisen kriittisestä etäisyydestä teologiaan, metafysiikkaan, hallitsevaan yhteiskuntaluokkaan ja sivistys kääntyy niiden ihmisenä oloa rajoittavia

¹²⁰ *Tugend f Tugenden* 1. avu, hyvä ominaisuus; ansio 2. hyve; *den Pfad der Tugend wandeln* vaeltaa hyveiden tiellä (tietä); *die Tugend findet ihren Lohn* hyve saa palkkansa 3. hyve, siveys, kunniallisuus *tugendarm* hyveetön; siveetön

¹²¹ Latinankielinen ilmaisu *cultura animi* tarkoittaa sananmukaisesti hengenviljelyä eli sielun jalostamista (lat. *cultura* 'maanviljely, jalostus, palvonta', jonka lähtökohtana on latinan verbi *colere* 'viljellä, muokata, asua, jalostaa, kunnioittaa' ja lat. *animus* 'sielu, henki'). Käsite *cultura animi* palautuu antiikin proosakirjailijan, puhujan ja filosofin Markus Tullius Ciceron (106-43 eaa.) kasvatustajatteluun.

¹²² Ensimmäisestä ja toisesta säädystä (papisto ja aateli) erotetaan kolmas sääty (saks. *Dritter Stand*, ransk. *tiers état*), johon kuului kaikki muut, käytännössä keskiluokka eli porvarit ja talonpojat.

perinteisiä valtasuhteita vastaan. Voikin todeta, että sivistykseen (*Bildung*) liittyy läheisesti ajatus emansipaatiosta ja kriittisen etäisyyden ottamisesta perinteisiin uskonnollisiin, poliittisiin ja sosiaalisiin tapahtumiin ja normikäsitteisiin ja näin ollen sivistys on aina läheisessä suhteessa valistukseen. Edellä on jo mainittu moderni sivistys-käsitteen sisältävän kriittisen suhtautumisen nykyisyyteen. Myös tätä kautta sivistys määrittelee ihmistä. Sivistyksen mukaan ihmiselle ihmisenä ominaista on hänen järkensä. Ihminen ei ymmärrä enää itseään pelkkänä olosuhteiden funktiona. (Burkard 1999, 81; Menze 1970, 136; Juntunen 1982, 165-166)

Menzen (1970, 137) mukaan valistuksen uusi *Bildung*-käsite muodostuu keskeiseksi kaavaksi, kasvattajan suunnitelmalliselle ja suoralle asioihin puuttumiselle. Tämän kaavan avulla kasvattaja pyrkii kohden määrättyä päämäärää. Eräs puoli valistuksen *Bildung*-käsitteessä on, että ihminen täytyy myös sopeuttaa yhteiskunnalliseen kokonaisuuteen. Menze (1970, 137) toteaa, että tämän vuoksi myös ammattikoulutuksella (*Berufsbildung*) on paikkansa valistuksen pedagogiikassa. *Bildung* ilmaisee jännitettä sekä kasvatuksen luonnollisen lähtökohdan, kasvatuksen päätepisteen ja tarvittavien toimenpiteiden välillä että sen jännitteen huomioimista, millaisia tarpeita on yksilön täydellistymisessä ja millaisia tarpeita on yhteiskunnalla. Tällä pedagogisella *Bildung*-käsitteellä on myös selvä affiniteetti, sukulaisuus kouluun ja opetukseen.

Menzen (1970, 137) mukaan pedagoginen *Bildung*, valistuksen sille antamassa merkityksessä, tarkoittaa ulkoisten kasvatuksellisten vaikutteiden aikaansaamaa tapahtumaa, jolla edistetään ihmisen hyveellisyttä. *Bildung*-käsitteellä on merkitysyhteys kulttuurin (*Kultur*) ja sivilisaation (*Zivilisation*) käsitteisiin, jolloin ne ovat ilmaisuja maailmassa tapahtuvalle edistykselle. Vaikka tämä *Bildung*-käsitteen muoto kestää perusrakenteeltaan Johann Georg Sulzerista (1720-1779) ja nuoresta Wielandista lähtien Joachim Heinrich Campeen (1746-1818), Heinrich Ludwig Villaumeen (1772-1839) ja jopa vielä Johann Christoph Friedrich Guts-Muthsiin (1759-1839) saakka, tapahtuu sille kuitenkin myös moninaisia muutoksia ja uudelleen tulkintoja. Menzen (1970, 137) mukaan huomioimatta jää sekä yksilöllisyys että kieli, joka ymmärretään lähinnä mielivaltaisesti vaihdettavaksi merkitsemisjärjestelmäksi. Huomioimatta jää myös historia (*Geschichte*), joka loputtomassa sattumien luetteloinnissa ammentaa itsensä tyhjiin.

Menze (1970, 137) toteaa, että Saksan humanismin uudelle *Bildung*-teorialle oli kaksi seikkaa erityisen keskeisiä. Ensiksikin Rousseau'n vaikutus, joka on merkittävää myös valistuksen ajattelun myöhäisvaiheelle. Rousseau'n merkitys välittyi Menzen (1970, 137) mukaan kuitenkin enemmän siten, että Rousseau'n pedagogiikalta, erottaen sen valistuksen

pedagogiikasta, otetaan pois sen vallankumouksellinen sisältö. Rousseauin pedagogiikasta tulee tervetullut pedagogisten sääntöjen, reseptien ja ohjeiden tuoja. (vrt. ”Uuden Emilin” kirjoittaja ja Rousseau-kommentaari Campen tarkastustyössä) Toiseksi valistuksen kaavojen kautta tapahtuva peittelemätön näkymä Leibnizin filosofiaan. Christian Wolff (1679-1754) systematisoi ja kehitti eteenpäin Leibnizin filosofiaa, mikä taas laski perustan saksalaiselle metafyyksiselle traditiolle ja toimi Immanuel Kantin ajattelun lähtökohtana ja kritiikin kohteena. (Reuter 2003, 212)

Menzen (1970, 137-138) mukaan humanistisidealismien sivistysteoria ottaa aikalaiskriittisiä piirteitä valistuksen sivistysajattelusta, mutta nostaa ne nykyisyyden täydelliseen hylkäämiseen. Humanistisidealismien sivistysteoria kääntyy olemassa olevia – epäinhimillisiä (*unmenschlichen*) – olosuhteita vastaan saadakseen aikaan uuden – inhimillisen (*menschliche*) – yhteiskunnan. Menze (1970, 138) toteaa, että humanistisidealismien sivistysteoria on siksi yhtä aikaa poliittinen ja utopistinen sekä yhdistyy ihmisen uudelleen määrittelyn kanssa erääksi vapauden olemukseksi.

Jos sivistysteoria valistus-humanistisen alkuperänsä mukaisesti haluaa saavuttaa muutoksen, se tarkoittaa samanaikaisesti sekä yhteiskunnallisten olosuhteiden parantamista – yksilöiden sivistämisen kautta – että ajan reaaliehtojen huomioimista, kuitenkin niin, että se ei samaistu niihin. Sivistys (*Bildung*) on pikemminkin kriittisen etäisyyden ottamista omaan aikaansa ja kuitenkin kykyä samanaikaisesti olla suhteessa nykyisyyteen siten, että muutos on mahdollinen. Metz (1970, 138) toteaa, että tästä johtuen etäisyys omaan aikaan, sopeutumattomuus kulloisiinkin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin, on sivistyksen konstitutiivinen elementti. Näiden aspektien kriittisessä tarkastelussa ilmenee sivistysteorian varsinainen konstituutio sekä merkityksen että sanan puolesta. Sellaisen teorian avautuminen tapahtuu Herderin ja Hamannin mukana nousevassa suuntauksessa, joka täydellistyy lopulta Hegelin filosofiassa.

Lichtenstein (1971, 923) toteaa, että *Bildung*-käsite tulee ajattelun keskiöön niin luonnonfilosofis-organologisilla kuin myös antropologis-elämänhermeneuttisilla ajattelun alueilla sekä Herderin *Ideen* teoksessa että samanaikaisessa Goethen metamorfoosiopissa (*Metamorphosenlere*). Tässä merkityksessä *Bildung* ymmärretään Herderin psykologiassa ihmistä «sivistävänä johdatuksena (*bildende Fügung*)» sielun ja maailman yhteenliittämisessä, ihmisen «erään perusvoiman (*Einen Grundkraft*)» «sydämellisyytenä ja laajentumisena (*Innigkeit und Ausbereitung*)»¹²³. *Bildung* ilmenee Herderin *philosophia*

¹²³ J. G. Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (1778); F. Berger: Menschenbild und Menschen-Bildung Die philos.-pädagog. Anthropol. Herders (1933); T. Baluff: Die Grundstruktur der Bildung (1953).

*antropologicassa*¹²⁴ ihmisen kehityshistoriana, ei enää «analogiana ihmiseen» vaan «analogiana luontoon», orgaanisen kategoriana, toteaa Lichtenstein (1971, 923). Tämän jälkeen sivistyskäsite muuttuu Herderin rajattomaksi analogia-ajatteluksi¹²⁵ «luodulta meille ja meiltä Luojalle» - hänen spekulatiivisia esiasteitaan muistuttaen (mikrokosmosidea, Jumalankuvallisuus (*Gottesbildlichkeit*), elämänhenki (*Lebensgeist*)). Lichtensteinin (1971, 923) mukaan tällöin *Bildung*-käsite tulee ihmisen universaaliksi tulkintakategoriaksi: ihminen on «syntynyt Jumalan kuvaksi Jumalan maailmassa», kaksinkertaisen «Genesiksensä» kautta. Ihminen on sekä luonnonjärjestyksen viimeinen osa, että ensimmäinen osa «seurallisuuden (*Geselligkeit*) ja rakennettavan tradition (*bildende Tradition*) ketjussa, ketjun ensimmäisestä viimeiseen osaan» ja on sen avulla «ihmisyyden historiaan periaate (*das Prinzipium zur Geschichte der Menschheit*)»¹²⁶. Lichtensteinin (1971, 924) mukaan sivistyksellä (*Bildung*) on Herderille aina kaksoismerkitys: «annetun taipumuksen kehittäminen (*Ausbildung gegebener Anlagen*)» ja «itsensä tekeminen kuvaksi (*sich zum Bilde machen*)».

Menze (1970, 138) kiinnittää huomiota Saksan filosofian ja runouden loistokauteen, jolloin tapahtuu ”sivistyksen teorian (*Theorie der Bildung*)” varsinainen perustaminen Herderin filosofiassa. Niin paljon kuin Herderin tuotannossa esiintyy sivistysteoreettista pohdintaa, jossa on toki kriittisesti kirjoitettuna muistiin sivistysajattelua, ja niin paljon kuin Herder vannookin ”sivistyksen filosofian (*Philosophie der Bildung*)” nimeen, joka ei ulotu vain kouluun, opetukseen ja lastenkasvatukseen ja jossa korostetaan punnokkaasti kieltä ja historiaa sekä painotetaan, että näiden molempien kautta ihmiseksi tuleminen selkeytyy, niin yhtä vähän hän omistautuu kehittämään tieteellisteoreettisessa mielessä sivistyksen teoriaa, toteaa Menze (1970, 138).

Menzen (1970, 138) mukaan *Bildung* on perustana kaikessa Herderin pohdinnassa. Jo ”Matkapäiväkirjassaan (*Reisejournal*)” luonnosteli Herder ”Kirja inhimilliseksi ja kristilliseksi sivistykseksi (*Ein Buch zur menschlichen und christlichen Bildung*)” ja ”Kirja kansan sivistämiseksi (*Ein Buch zur Bildung der Völker*)”. Menze (1970, 138) kuvaa, että Herder tuo suorastaan kaoottisen runsaasti esiin erilaisia osatekijöitä, tekee suunnitelmia ja uppoutuu loputtomiin projekteihin, mutta erilaisten heterogeenisten osatekijöiden yhteen koottua yleiskuvaa hän ei onnistu saavuttamaan yhtenäisessä teoriassa. Herder kuvailee teoksessa ”Ihmiskunnan historian filosofisia näkymiä (*Ideen zu einer Philosophie der*

¹²⁴ Herder, Werke, hg. Suphan 13, 55 A.

¹²⁵ *grenzenlosem Analogiedenken* vrt. esim. Umberto Eco Foucaultin heiluri, jossa analogia-ajattelu on negatiivisessa merkityksessä ja teos Eilisen päivän saari, jossa se on positiivisessa merkityksessä.

¹²⁶ Herder, Werke, hg. Suphan 13, 345. 349.

Geschichte der Menschheit)” (1784-1791) ihmisten ja kansojen liikkeen humaniteettia (*Humanität*) kohti, ihmisten tulemista keskipisteeksi ja sitä, että historia tulee ihmiskunnan aukikehimisprosessiksi (*Entfaltungsprozess*). Herder kirjoittaa: ”Kaikilla ihmisten laitoksilla, kaikilla tieteillä ja taiteilla ei voi olla, jos ne ovat oikeaa laatua, muuta päämäärää kuin meidän humanisoiminen, mikä tarkoittaa raakalaisen (*Unmenschen*) tai puoli-ihmisen (*Halbmenschen*) tekemistä ihmiseksi, ja se että annamme lajillemme aluksi pienissä osissa sellaisen muodon (*Form*), joka hyväksyy järjen, vaatii velvollisuutta ja jota meidän tarpeemme tavoittelee¹²⁷” (Sämtliche Werke. Hrg. v. B. Suphan. Bd. XVIII, 153).

Burkardin (1999, 81) mukaan 1800-luvulla tulee sivistysajatus ennen kaikkea Humboldtin vaikutuksesta pedagogiikan keskeiskäsitteeksi. Sivistys on ihmisen sisäinen tarkoitus (*Zweck*). Sivistys on sisäinen, ei ulkoisen järjestelyn pakottama muotoilu (*Formung*) hänen siveellis-henkisen olemuksensa yhtenäisyydeksi (humaanisuus (*Humanität*)). Lichtenstein (1971, 924) toteaa, että myös *Bildung*-vietin¹²⁸ (*B.-Trieb*) käsite on von Humboldtilla «todellinen ihmisen apriori», «sisäisen ihmisen ylistys (*innerer Preismensch*)» ja metafyyssinen yksilöllisyys, joka vetäytyy kokonaan takaisin monadiseen sisäisyyteen.

Saksalainen uushumanisti ja kielentutkija Wilhelm von Humboldt ansioitui muun muassa Berliinin yliopiston perustajana vuonna 1810. Tämä Berliiniin yliopiston perustaminen sai aikaan yliopistouudistuksen, jonka esikuvallinen vaikutus oli yliopistomaailmassa kauaskantoinen (vrt. esim. Harvard College, josta luotiin Harvardin yliopisto). Manninen (1990, 245) pitää yliopisto- ja tieteenhistoriassa tapausta verrannollisena poliittisen historian tapauksiin, jotka tunnemme niin Yhdysvaltain itsenäistymisjulistuksena kuin Ranskan suurena vallankumouksena.

Yliopisto piti von Humboldtin käsityksen mukaan rakentaa autonomiseksi, valtiollisesta säätelystä riippumattomaksi sekä itseorganisoituvaksi laitokseksi. Tämän mallin mukaan yliopistolla oli kolme pääihannetta, joista ensimmäinen (autonomiaperiaate) on tutkimuksen, opetuksen ja opintojen vapaus ja joista toinen (yhteenkuuluvuusperiaate) on näiden erottamaton yhteenkuuluvuus. Kolmantena (sivistysperiaate) pääperiaatteena

¹²⁷ ”Alle Einrichtungen der Menschen, alle Wissenschaften und Künste können, wenn sie rechter Art sind, keinen andern Zweck haben, als uns zu humanisieren, d. h. den Unmenschen oder Halbmenschen zum Menschen zu machen, und unserem Geschlecht zuerst in kleinen Teilen die Form zu geben, die die Vernunft billigt, die Pflicht fordert, nach der unser Bedürfnis strebet”

¹²⁸ Samoin on myös F. Schleiermacherin (1768-1834) teoksessa *Monologen*, F. Schlegelillä ja Jean Paulilla. *Bildung*-vietti (*B.-Trieb*) on Fichte-piirissä, päinvastoin kuin edellä todetuilla, tulemista ulos vapaasti toimivana toimintasuunnitelmana («minun itseni kuvaaminen maailmana ylipäänsä (*Bilden meiner selbst als Welt überhaupt*)» ja kestäen «hengellisenä muoto-viettinä» vielä myöhemmässä idealistisessa sivistys-opissa, jossa *Bildung*-vietti formalisoidaan tunnusmerkiksi henkisen-sivistyksen persoonallisesta ja refleksiivisestä luonteesta. (Lichtenstein 1971, 924)

yliopistolla on sivistyksen ensisijaisuus suhteessa ammatilliseen koulutukseen. (Manninen 1990, 246)

Vasta toisen maailmansodan jälkeen Saksassa ja Suomessa ehkä vasta 1970-luvulla asetettiin von Humboldtin yliopistokuva kyseenalaiseksi. Von Humboldtin yliopisto uudistus nojasi ajatukseen tieteen sivistävästä voimasta (*Bildung durch Wissenschaft*). Tässä tiede ei tarkoittanut ”oppiainetta” eikä ”tiedettä”, vaan tiede tarkoitti lähinnä ”oppineisuutta” eli elävän filosofisen tietämyksen läsnäoloa. Tällä toiminnalla oli esikuvia jo 1700-luvulla ja sitä kehittivät eteenpäin muun muassa J. G. Fichte, F. W. J. Schelling ja F. Schleiermacher. Esimerkiksi Fichte oli jo vuosia harjoittanut tällaista julkista luennointitoimintaa Berliinissä (vrt. esim. ”puheilla Saksan kansalle (*Reden an die deutsche Nation*)”). Tässä mielessä von Humboldtin yliopistouudistus institutionalisoi sen, mitä jo oli tapahtunut. (Sironen 1990, 53; katso myös Manninen 1990, 245-246)

Esimerkiksi John Stuart Mill arvostaa suuresti von Humboldtin kirjoitusta *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (Koe määrittellä valtion vaikutusalan rajoja). Mill (1982, 63) tiivistää teoksessaan *Vapaudesta (On Liberty)* von Humboldtin kehittelemän individualistisen sivistysohjelman von Humboldtin kirjoitusta lainaten: ”»ihmisen tarkoitusperä so. se, mitä iankaikkiset ja muuttumattomat järjen käskyt siksi määräävät, eikä se, mitä vaihtelevat ja ohimenevät halut mieleen tuovat, on hänen kykyjensä korkein ja sopusointuisin kehittäminen täydelliseksi ja yhtenäiseksi kokonaisuudeksi»; ja että sentähden se määrä, »jota kohti kunkin ihmisen hellittämättä pitää ponnistaa ja jota erittäinkin niitten, jotka tarkoittavat vaikuttaa lähimmäisiinsä, tulee aina silmällä pitää, on kykyjen ja kehityksen individuaalisuus, itsenäisyys», ja että näiden yhdistämisestä syntyy itsenäinen voima ja moninainen vaihtelevuus», jotka muodostavat »originaalisuuden», alkuperäisyyden.”

Siegfried (1999, 313) tuo esiin, että kansalaisten ”yleinen sivistys (*Allgemeine Bildung*)” on Wilhelm von Humboldtin tunnetuksi tekemä sivistyspolitiikan päämäärä. Valtiolle ei osoiteta mitään muuta tehtävää kuin edistää kansalaisen sivistystä ihmisenä (*Bürgers als Menschen*), mikä puolestaan jokaisen yksittäisen ihmisen on tuotava omatoimisesti, itsenäisesti toimien (*Selbsttätigkeit*) esiin¹²⁹. Sivistys (*Bildung*) on von Humboldtin mukaan kokonaisharmonista yksilölliseen vapauteen perustuvaa ihmisen itsensä muotoilua (Siegfried 1999, 313).

¹²⁹ Über Religion, in: Werke in fünf Bänden, Darmstadt 1960, I, 24ff.; vgl. Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, a.a.O., 64

Kuten edellä todettiin, niin vielä Herder ei omistautunut tekemään sivistyksen teoriaa (Menze 1970, 138). Kuitenkin Wilhelm von Humboldt on se henkilö, joka ensimmäisenä pyrkii viimeistelemään tieteellisen sivistyksen teorian. Menzen (1970, 139) kuvaa tätä prosessia siten, että *Bildung*-käsitteen pedagoginen tulkinta johtaa 1700-luvun lopulla yrityksiin perustaa ensimmäistä kertaa ”sivistyksen teoria” -otsikon alla tiede, joka pyrkii määrittelemään ihmisen olemista, tulemista ja määrittämistä. Tätä laajasti luonnosteltua tieteen uutta haaraa ei tosin tällöinkään esitetä yksityiskohtaisesti, mutta sellaisen järjestelmän peruslinjat tuodaan esiin. Sivistys (*Bildung*) teoria ilmenee omana tieteenään, jonka on määrä yhdistää kaikki relevantti tieto ihmisen ihmiseksi tulemisen prosessista sekä tämän prosessin ohjaamisen ja avustamisen mahdollisuuksista. Von Humboldt kirjoittaa 27. lokakuuta 1793 Christian Gottfried Körnerille (1756-1831), että hänen (von Humboldt) pyrkimyksensä on ”vielä kerran nähdä, että ihmisen tieto ja hänen sivistyksensä periaatteet koko yhteydessään on käsitelty¹³⁰”. Menzen (1970, 140) mukaan nuoren von Humboldtin varhaiset muotoilut kuvaavat vasta perustettavan tieteen haaran laajuutta, kohdetta ja määrittelyä. Toteuttaessaan tätä suunnitelmaa, joka laajuudeltaan ei voi koskaan olla mitään muuta kuin katkelma ja joka ylittää pitkälti yksittäisen tutkijan mahdollisuudet, von Humboldt toteaa muutamia vuosia myöhemmin fragmentissa *Das achtzehnte Jahrhundert* (1700-luku): ”Vain filosofisempiirille ihmistuntemukselle (*Menschenkenntnis*) voidaan perustaa toive saada ajan mittaan myös ihmisen sivistyksen filosofinen teoria.” (von Humboldt, Ges. Schriften. Hrg. v. A. Leitzmann. Bd. II, 118)

Menzen (1970, 140) mukaan von Humboldtin ohjelmallisilla ilmauksilla pohjustetaan sivistyksen teorian alue aina meidän aikaamme saakka. Antropologia, joka von Humboldtin aikana ilmenee vertailevana antropologiana ja joka on luonnosteltu ihmisen ainutlaatuisuutta silmällä pitäen, yhdistyy sivistyksen teoriaan niin, että toteamukset ihmisestä ottamatta huomioon hänen ”sivistystään” ovat yhtä mahdottomia kuin lausunnot sivistyksestä ottamatta huomioon antropologiaa.

Menzen (1970, 140) mukaan sivistyksen teoria käsittää von Humboldtilla:

1. periaatetieteen (*eine Prinzipienwissenschaft*), joka esittää sivistyksen teorian mahdollisuuden ja pätevyyden sekä sen periaatteiden mahdollisuuden ja itse nämä periaatteet,
2. teorialiikkeen maailmassaolon olennaisista alueista (*jene Theorien über die wesentlichen Bereiche des menschlichen In-der-Welt-Seins*) ottaen huomioon niiden merkityksen ihmiseksi tulemiselle ja ihmisenä olemiselle ja

¹³⁰ ”einmal die Kenntnis des Menschen und die Prinzipien seiner Bildung in ihrem ganzen Zusammenhange behandelt zu sehen”

3. laajan empiirisen arvioinnin (*eine umfassende empirische Bestandsaufnahme*), joka välittää empiiristieteellisten metodien avulla ne tiedot ja faktat, jotka ovat välttämättömiä yksittäisen ihmisen muuttumiseen ja parantamiseen opastamisessa.

Menze (1970, 140) toteaa, että von Humboldt kykeni toteuttamaan vain joitakin aspekteja näin laajasta teoriasta: valtion merkityksen arvioinnin ihmiselle, klassisen antiikin sivistyksen ja sen kirjallisuuden sivistyksen merkityksen sekä ylipäättänsä estetiikan sivistyksen merkityksen, tieteellisteoreettiset yritykset, vertailevan antropologian perustamisen ja fysiognomian¹³¹ (*Physiognomik*) sekä sukututkimuksen mukaan ottamisen sivistyksen teoriaan.

Menzen (1970, 140) mukaan toinen keskeinen alkupiste sivistyksen teorian perustamiselle on von Humboldtin tutkimuksissa kielestä. Von Humboldtin ajattelussa kieli selitetään ihmiskunnan suurena voimana, joka toimii välittäjänä sekä maailman että ihmisen välillä (Menze 1970, 141). Kieli tekee maailman inhimilliseksi maailmaksi ja kielen oppiminen merkitsee yhtä aikaa itsensä täydellistämistä ja maailman voittamista (*Weltgewinn*). Korostetun filosofiset pohdiskelut eivät kätke von Humboldtin kokemusperäistä lähtökohtaa, ja hän nimittää sivistyksen teoriaansa filosofisempiiriseksi, koska sen on määrä avata se välialue, joka syntyy empiiristen tieteiden ja spekulatiivisten tieteenalojen välille. Von Humboldt palaa edeltäjiensä ja aikalaistensa moniin pohdintoihin, jotka hän työstää antropologiassaan ja sivistyksen teoriassaan. Hänen teoriansa ei ole eklektinen, vaan hän ottaa vastaan ja perustelee monia heterogeenisiä kiinnekohtiaan sekä muotoilee ne uudestaan, jolloin hän luo asioille uudet merkitysyhteydet. Menzen (1970, 141) mukaan von Humboldtin sivistyksen teoria voidaan ensimmäistä kertaa saksalaisen pedagogisen ajattelun historiassa osoittaa omaksi tieteelliseksi tieteenalaksi.

Gadamer (2010, 17[8/9]) toteaa, että jo ”ensisilmäys *Bildung*-sanon kielelliseen historiaan johdattaa meidät historiallisten käsitteiden pariin, jotka Hegel ensimmäiseksi esitteli ”Ensimmäisessä filosofiassaan (*Ersten Philosophie*)”. Gadamerin (2010, 17[8/9]) mukaan tosiasia juuri ”Hegel on selvittänyt tarkimmin sen, mitä sivistys on.” Tässä tutkielmassa liitteenä oleva Gadamerin *Bildung*-tekstin suomennos pitää sisällään mainion johdatuksen siihen, mitä Hegel ajatteli sivistyksestä. Myös Menze (1970, 146) toteaa, että

¹³¹ Fysiognomia (kreik. *φυσιογνωμονία, fysiognomonía*) on näennäistiede. Sen mukaan ihmisen ulkomuoto ja erityisesti kasvonpiirteet ovat yhteydessä henkilön persoonallisuuteen. Fysiognomian avulla ajateltiin esimerkiksi henkilön luonteenpiirteiden olevan pääteltävissä kasvonpiirteistä ja ruumiin ominaisuuksista. (vrt. Ahonen, Marke: Antiikin fysiognomiaa. Niin & näin, 2010, nro 3, s. 68-74.)

saksalainen sivistysajattelu saavuttaa Hegelin filosofiassa spekulatiivisen kohokohtansa. Menzen (1970, 146) mukaan Hegel liittyy nuoruuden kirjoituksissaan Mestari Eckhartin ja Jakob Böhmen sivistysajatuksen, württembergiläisen pietistismin (Oetinger) ja saksalaisen humanismin (Schiller) perinteiseen, Fichten ja Schellingin sivistysajatteluun. Samalla Hegel kuitenkin transsendoi nämä niin heterogeeniset opit.

Preussilaisten häviö Ranskalle 1806-1807 johti myös kasvatuksellisen uudistuksen liikkeeseen. Muun muassa Fichte esittää *Puheilla Saksan kansalle (Reden an die deutsche Nation)* laajakantoisen suunnitelman kasvatuksellisesta uudistuksesta lääkkeenä tälle kansalliselle nöyryytykselle ja epäyhtenäisyydelle. Fichte johtaa jotkut ideoistaan - erityisesti idean kasvatuksen yhteiskuntaa uudistavasta voimasta - sveitsiläiseltä kasvattajalta J. H. Pestalozzilta¹³² (1746-1827). Myös F.W.J. Schelling tekee oman panoksensa tähän keskusteluun (Manninen 1990, 245). Jo tässä yhteydessä on kuitenkin huomautettava, kuten myös Siegfried (1999, 313) toteaa, niin J. G. Fichte ei ole vain Hegelin taustalla, vaan Fichte määrittelee *Bildung*-käsitteen kannalta erityisen tärkeällä tavalla kasvatuksen ”ihmiseksi sivistymisenä (*Bildung zum Menschen*)”. Fichten mukaan ihmistä pidetään sivistyneenä, kun hän kokonaisvaltaisesti itsestään käsin (”omatoimisuus, omaehtoisuus (*Selbstätigkeit*)”) haluaa sitä, mitä yleisesti ja siveellisesti vaaditaan (*Reden an die deutsche Nation*, Ausgew. Werke V, 392 ff). Kuten Siegfried (1999, 313) lisäksi toteaa, niin tämän edellä sanotun voimallisen määrittelyn ohella Fichteltä löytyy myös sivistyksen ja koulutuksen synonyyminen käyttö.

Menze (1970, 146) kirjoittaa, että Hegelin ottaessa vastaan Fichten ja Schellingin spekulatiiviset ajatuskulut hänen sivistysteoriaansa irtautuu antropologian alueesta ja se järjestyy hengenfilosofiaan. Menzen (1970, 146) mukaan ennen kaikkea von Humboldtin ja Schillerin antropologiset reflektiot sivuutetaan eikä pedagogisessa mielessä enää käsitellä kasvatuksen ja sivistyksen aluetta. Sivistyksestä tulee keskeinen aihe metafysiikassa ilman, että siitä siksi tulisi pedagogisesti irrelevantti. Menze (1970, 146) toteaa, että Hegelin teoksessa *Hengen fenomenologia* (1807) saavutetaan tämän sivistysajattelun lopullinen hahmo. Hegelin *Hengen fenomenologia* paljastaa sen, mitä on hengen *Bildung*. Edellä on jo sanottu, että Lindberg (2012, 16) toteaa erityisesti Hegelin käsitteestä, että käsitettä *Bildung* on mahdoton kääntää täsmällisesti muille kielille. Saksan

¹³² Lichtenstein (1971, 923) toteaa, että Pestalozzilla ”*Bildung*-käsite yhdistyy mystisen *simplicitas animi* motiiviin kanssa puhtaan inhimillisen sivistyksen ideaksi (Wieland: *educatio pura*): «ihmisluonnon sisäisten voimien yleinen korottaminen puhtaaksi ihmisviisaudeksi» (Allgemeine Emporbildung)» on Pestalozzilla teoksessa <Erakon iltahetki (Abendstunde eines Einsiedlers)> 1779/80 «sivistyksen yleinen tarkoitus myös alimmalle ihmiskunnalle», lähtien luontomme sisimmässä olevasta varmasta totuudesta perustarpeistamme ja -tunteistamme, lähimmistä suhteistamme ja todellisista yhteyksistämme, «ihmisen todellisesta asemasta» ja «ihmisen yksilöllisestä määräämisestä». «Se joka ei ole ihminen, sisäisissä voimissaan kouliintunut ihminen, häneltä puuttuu sivistyksen perusta, lähempään määräämiseensä ja erityiseen tilanteeseensa, mitä puutetta ulkoinen asema ei korvaa»”

kielen *Bildung* merkitsee yleiskielessä koulutusta, valmennusta ja laajemmin ilmaisten koko sivistystä. Hengen sivistyminen ei tarkoita mukautumista johonkin ulkoa annettuun malliin, kuten usein on laita tavallisessa lastenkasvatuksessa. Itse asiassa asia on aivan päinvastoin. Vasta hengen kokemukset synnyttävät sen muodon, esimerkiksi inhimillisen kulttuurin eri muodot. Hegelin teosta *Hengen fenomenologia* on joskus verrattu kehitysromaanin (*Bildungsroman*), joka käsittelee sankarin (tässä tapauksessa ei mikään yksittäinen henkilö vaan henki sinänsä) kasvamista elämäkokemusten myötä. (Lindberg 2012, 16-17)

Bildung tarkoittaa siis myös muodostumista, muovailua, muotoa ja muodostelmaa. Filosofiasa *Bildung* on tulkinta klassisesta muodon käsitteestä (*morfe, idea, forma*). Hegelin näkemys on, että todellisuus ei ole kaoottista massaa, vaan se on aina jo jäsentynyt, muotoutunut tai määrittynyt. Todellisuuden muodot eivät heijasta ikuisia ideoita eivätkä ole valmiita, vaan todellisuus on oman muotoutumisensa prosessi. Tämä tarkoittaa, että todellisuus on sitä jäsentävien muotojen syntymää, muutosta, muotoutumista, vääristymistä, tuhoutumista. Hegelin *Hengen fenomenologia* tutkii hengen vähittäistä muotoutumista. On huomattava, että henki ei tässä tarkoita tietenkään mitään todellisuudesta irrallista oliota, joka luo tai havaitsee todellisuuden muodot, vaan henki on itse todellisuuden muodostumisen liike. *Hengen fenomenologia* käy läpi hengen saamia muotoja tai hahmoja (*Gestalt*), jotka yleensä eivät tuota mitään universaalia ideaa, vaan tuottavat pelkkiä partikulaarisia hahmoja. (Lindberg 2012, 17)

Siegfried (1999, 314) toteaa, että sivistys (*Bildung*) on Hegelille aikahistoriallinen *Signum* (merkki) ”kahdentumisesta (*Entzweiung*)”. Sivistys ja ”elämän harmonia (*Harmonie des Lebens*)” ovat toisilleen vastakkaisia käsitteitä (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Stämtl. Werke I, 44ff). Sivistys yksipuolisena subjektiivisesta orientoitumisesta käsin tehtynä todellisuuden määrittämisenä on, samoin kuin todellisuudesta pakeneva ”usko (*Glaube*)”, eräs vieraantumisen (*Entfremdung*) muoto (*Phänom. des Geistes*, Stämtl Werke II, 372-405). Edellä sanottua voi avata esimerkiksi siitä näkökulmasta, jonka antaa Hegelin kasvatustajattelu taustalla vaikuttava Rousseauin teos *Emile* (1762). Teoksessa *Emile* Rousseau näkee oikeanlaisen kasvatuksen esteiden poistamisena lapsen kykyjen luonnollisen kehityksen tieltä. Rousseau (1905, 9) toteaa, että: ”Kaikki on hyvää lähtiessään luojan käsistä: kaikki huononee ihmisen käsissä.” Tämä liittyy ajatukseen, jonka mukaan lapsi oli kasvattajan toimesta ikään kuin eristettävä tavallisesta sivistyneestä elämästä. Tämä Rousseauin ajatustapa oli erittäin vaikutusvaltainen ylipäätään saksalaisen ajattelun piirissä. Rousseautta vastaan Hegel

esittää, että kasvatusta sisältää voiton luonnosta ja tekee siveellisyyden (*das Sittliche*) yksilön toiseksi luonnoksi. Ylipäätään voi todeta, että Hegel kannattaa pythagoralaista neuvoa kasvatuksesta: ”Tee hänestä *sellaisen valtion kansalainen, jossa vallitsevat hyvät lait.*” (Hegel 1994, 153§, 160) Myös Väyrynen (1986, 66; 1981, 92) kiinnittää huomion siihen, että sivistys (*Bildung*) kuvaa Hegelillä ihmisen yleistä kehitysprosessia ”luonnollisesta olemassaolosta” (ensimmäinen luonto) ihmisen todelliseen, järkevään olemiseen (toinen luonto). Tämä prosessi ei Hegelillä ole harmonisen orgaanisen kasvun prosessi – elävän organismin *Bildung* – vaan se sisältää niin sisäisten ristiriitojen, ulkoisen pakon kuin myös työn elementit. Väyrynen (1981, 92) tiivistää, että tämä sivistyksen ristiriitainen prosessi kuvaa ihmisen todellista olemusta. Hänen ”tosi *alkuperäinen luontonsa* ja substanssinsa on *luonnollisesta olemisesta vieraantumisen* henki. Tämä vieraantuminen on siksi sekä yksilön *päämäärä* että *olemassaolon tapa ...*”¹³³ (Hegel, *Phänom. des Geistes* 1989, 364).

Menze (1970, 146) toteaa, että sivistyksen (*Bildung*) ajatus ei ole erotettavissa hengen metafysiikasta, hänen sivistysoppinsa keskuksesta. Henki on Hegelille ”Absoluutti (*Absolute*)”, ”sinänsä oleva olento (*an und für sich seinde Wesen*)”, ”yleinen yksilö (*das allgemeine Individuum*)”. Hegelin filosofoinnissa on kysymys hengen dialektisen itseliikkumisen ymmärtämisestä, sivistyksessään itsestään tietoisesta hengen tarkastelusta. Absoluuttisen hengen todellisuus on ”rakkauden leikkiä itsensä kanssa (*das Spielen der Liebe mit sich selbst*)” (PhG, 20). Loputtomassa liikkeessä henki luopuu maailmassa ja luonnossa ja ”tulee itselleen toiseksi (*sich selbst ein Anderes*)”, mutta palautuu uudestaan itseensä takaisin ja saa aikaan absoluutin identiteetin itsensä kanssa. Tämä johtuu Menzen (1970, 146) mukaan siitä, että henki on Hegelille ”itseksensä tulemista, piiri, joka edellyttää loppuaan tarkoituksenaan ja jonka alkuna on loppu ja vain toimeenpanon ja loppunsa kautta se on todellinen” (PhG, 20). ”Hengellä on todellisuutensa vain siten, että se rikkoutuu itseensä” (Encyclopädie § 387). Hengen itsensä toteuttamisen prosessia Hegel nimittää sivistykseksi. Se tarkoittaa: hengen palautuminen itseensä rikkoutumisesta tekee sen ilmaisut itseensä esilletuomisen (*Sich-zu-sich-selbst Hervorbringen*), itsensä kanssa yhteen liittäminen momenteiksi, mitä kautta siitä vasta tulee henki. Täten hengen ensimmäinen askel itsensä sivistämiseen on tie ”ilmaisuu (*Äußerung*)”. Sivistystä ei voida ymmärtää muutoin kuin dialektisesti. Sille on tyypillistä sekä yleisen hengen itseliikunto

¹³³ ”Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seins. Diese Entäußerung ist daher ebenso Zweck als Dasein desselben;” (Väyrysen 1981 suomennos)

että myös sen ilmaisun momentti ja siitä tulee täten puolestaan juuri tämän hengen konstitutiivinen elementti. (Menze 1970, 146)

Vain tästä hengen liikkeestä käsin on yksilöllisen ihmisen osoitettavissa oleva sivistyksen taju mahdollinen. Yksilöllisen kuvan, muodon tai hahmon ilmeneminen ei voi olla individualiteetin sivistystä. Kaikki organologiset¹³⁴ sivistyksen tulkinnat ovat mahdottomia. Yksilöllinen sivistys ei toteudu itsessään, vaan se on yleisen hengen itsessä toteutumisen momentti. (Menze 1970, 146)

Menze (1970, 147) tuo esiin Hegelin näkemystä sivistyksestä: yksilöllisenä itsenään sivistys on ”kuollut henki” (PhG, 342), ”henkilön puhdas, tyhjä kokonaisuus (*das reine leere Eins der Person*)... satunnainen olemassaolo ja aineeton (*wesenlos*) liikkuminen ja tekeminen” (PhG, 356-357 [344]). Yksilöllinen sivistys on siksi absoluutin palvelemista, tottelevaisuutta yleistä henkeä kohtaan. Siksi yksilöllisen sivistyksen merkitys on subjektiivisuudesta luopuminen ja sulautuminen yleiseen henkeen. Tämän yksilölle tuskallisen tapahtuman Hegel määrittelee ”työksi (Arbeit)”, tuoksi loputtomaksi ponnisteluksi, jossa individualiteetti luopuu subjektiivisuudestaan: ”Siksi *sivistys* on absoluuttisessa määrityksessään *vapautusta* ja *työtä* korkeamman vapautuksen puolesta. Sivistys ei ole enää siveellisyyden välitöntä eli luontaista substantiaalisuutta. Päinvastoin sivistys on absoluuttinen läpäisykohta, jossa siveellisyys tulee henkiseksi ja yleisyyden hahmoon kohotetuksi äärettömän subjektiiviseksi substantiaalisuudeksi. - Subjektissa tämä vapautus on raskasta työtä käyttäytymisen pelkkää subjektiivisuutta, halujen välittömyyttä, tunteen subjektiivista omahyväisyyttä ja oikkujen mielivaltaisuutta vastaan. Tästä vapautuksen raskaudesta työnä johtuu osa siihen kohdistuvasta epäsuosiosta. Mutta juuri näin sivistymällä subjektiivinen tahto saavuttaa itsessään *objektiivisuuden*, jossa se omasta puolestaan voi yksinomaan olla idean arvoinen *todellisuus*.” (Hegel 1994, § 187, s. 175-176) Saarinen (1995, 338) toteaa, että Hegel oli ensimmäinen, joka tajusi juuri työn konkretisoivan ja aineellistavan ihmisenä olemisen. Hegelille työ oli se, jonka kautta ihminen luo itsensä: vain työn kautta tulee itsekseen.

Menzen (1970, 147) mukaan Hegelin sivistys (*Bildung*) on subjektiviteetin sisäänmuotoutumista yleiseen henkeen. Siksi individualiteetin sivistys on yleisen hengen

¹³⁴ Aristoteleen säilynyt tuotanto voidaan jakaa kahteen erilaiseen osuuteen. Toisaalta välineellisiin tutkielmiin, jotka tutkivat maailmaa koskevien argumenttien luonnetta (logiikkaa ja metodologiaa) ja toisaalta tutkielmiin, joissa tutkitaan maailman itsensä luonnetta.

Kun Andronikos Rhodoslainen toimitti ensimmäisellä vuosisadalla eaa. Aristoteleen kootut teokset, Aristoteleen tutkielmia jotka tarjosivat ajatteluvälineitä (logiikka ja metodologia), alettiin kutsua nimityksellä *Organon* (kreik. *ὄργανον* väline). Nimitys viittasi siihen, että tutkielmat tarjosivat niin filosofian eri alojen, tieteen kuin myös yleensä järkevän ajattelun ja keskustelun välineistön. Aristoteleen loogisia kirjoituksia kutsuttiin organoniksi, koska ne käsittelevät erityisesti tietämisen välineistöä kuin sitä itseään. Näihin ajattelun välineistöön kuuluvia tekstejä, joiden keskeinen sisältö kuuluu edelleen länsimaiseen yleissivistykseen, ovat muun muassa Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen ja toinen analytiikka., Topiikka, Sofistiset kumoamiset jne. (Knuuttila, Niiniluoto & Thesleff 1993, 5)

itsensätoteutumisessa. Se ei sinänsä ole mitään, mutta se on olennaista ottaen huomioon absoluutin hengen. ”Se mikä suhteessa yksittäiseen yksilöön ilmenee hänen sivistyksensä, on substanssin itsensä olennainen momentti, nimittäin sen ajatellun yleisyyden välitön siirtyminen todellisuuteen, [...] Mikä tässä ilmenee yksilön valtana, jonka alle substanssi tulee ja mikä täten säilyttäen kumotaan (*aufheben*), on sama mikä on jälkimmäisen toteutuminen. Sillä yksilön valta on siinä, että hän toimii sen mukaan. Se on sitä, että hän luopuu omasta itsestään, siis asettuu vastakohtana olevaksi substanssiksi. Hänen sivistyksensä ja hänen oma todellisuutensa on siksi itse substanssin toteutumista” (PhG, 352) Sivistys on siten yksilön itsestään luopumista objektiiviseen henkeen, itsestään ja muotoutumisestaan vapautumisen akti absoluuttiin. Yksilön sivistys on siksi itsensä unohtamista, itsestään luopumista, itsestään vieraantumista, itsensä hävittämistä. Sivistys määrittellään yksilön ja yleisen hengen ristiriidasta. (Menze 1970, 147)

Sivistys yleisestä hengestä luopumisena on historiasta riippuvaista. Hegel määrittelee sen itsestään vieraantuneeksi hengeksi, täten tuoksi hahmoksi, joka muodostaa ylimenon todellisen hengen, siveellisyyden ja itsestään tietoisesta hengen, moraliteetin välillä (PhG 347ff.). Yksilön täytyy mennä tämän vieraantumisen läpi: ”Yksittäisen ihmisen täytyy, myös sisällön puolesta käydä läpi yleisen hengen sivistys-askelmat, mutta hengen jo pois jättäminä hahmoina, askelmina tiellä, joka on viimeistelty ja tasoitettu” (PhG, 27). Sivistys on siksi Hegelille myös perinteeseen kasvamisen tapahtuma: ”Mutta mitä me tosiasiaassa olemme, olemme sitä samalla historiallisesti” (Sämtliche Werke. Hrg. v. H. Glockner, Bd. 17, 28). Sivistyksen historisointi johtaa siihen, että sivistys tässä historiallisessa hahmossaan on korkeimman määrittelynsä mukaan jotain mennyttä. Viimeinen syy siihen käy selville yleisen hengen ja tieteellisen systeemin ilmaisujen ristiriidasta. Filosofia tulee täydelliseksi tieteessä. Menzen (1970, 148) mukaan Hegelin selvä tarkoitus on, että filosofia lähestyy tieteen muotoa, luopuu ”nimityksestä tiedon rakkaus (*Namen der Liebe zum Wissen*)” ja tulee ”todelliseksi tiedoksi (*wirkliches Wissen*)”. Todellinen hahmo, jossa totuus on olemassa voi olla pelkästään totuuden tieteellinen järjestelmä” (PhG, 12).

Tällä filosofian täydellistymisellä, omasta nimestä luopumisella ja tieteeksi tulemisella on myös sivistyksen teoria tullut tiensä päähän. Valtavassa yhteenvedossa Hegel yhdistää perinteiset sivistysajattelun elementit, tekee niistä sivistysteoriaansa momenteja. Sivistysteoria osoittaa niille samalla uuden paikan laajemmassa merkitysyhteydessä. Hegelin spekulatiivinen sivistysajatus on ylittänyt pedagogisuuden sfäärin. Hänen metafysiikkaansa sijoitettuna on sivistyksestä tullut tiensä päähän tulleen filosofian osa-alue ja teema. Mutta sivistyksen teorian täydellistyminen Hegelin järjestelmässä

muodostaa Menzen (1970, 148) mukaan samalla pedagogisen sivistysajattelun uuden alun, joka tähän saakka on turhaan yrittänyt päästä yli Hegelin työstämien ajatusten. Filosofian siirtyminen tieteeseen merkitsee sitä, että nyt myös pedagogiikalle avautuu mahdollisuus tieteenä paljastaa kohdealueensa antropologisista ja ontologistista ennakkoratkaisuista riippumatta ja kehittää sivistyksen pedagoginen teoria. 1800-luvun sivistysajattelu, F. Nietzschen ja Wilhelm Diltheyn (1833–1911) pohdinnat sivistyksestä meidän aikamme määrittelyihin saakka (esimerkiksi Spranger, Litt, Nohl, Weinstock, Derbolav) ovat Menzen (1970, 148) mukaan erilaisuudestaan huolimatta kotoisin siitä horisontista, jonka Hegelin ajattelu loi.

Edellä ei ole esitelty kaikenkattavaa kuvausta *Bildung*-käsitteen käsitehistoriallisista ulottuvuuksista, mutta tällä suhteellisen laajalla kuvauksella on pyritty antamaan jonkinlainen taustaymmärrys tai ymmärryshorisontti käsitteen moninaisista merkityksistä ja viittausyhteyksistä. Tämä käsitehistoriallinen selvitys on tehty ennen kaikkea siksi, että suomen sivistys-käsite perustuu tulkitsevaan käännökseen *Bildung*-käsitteestä. Seuraavaksi siirrytään kahden vahvan *Bildung*-käsitteen taustalla vaikuttavan sivistyshistoriallisen tradition esittelyyn. Myöskään näistä traditioista ei voida tehdä kattavaa analyysia, näin lyhyessä tutkielmassa. On ainoastaan nostettava muutama syventävä huomio, jotka antavat sen taustaymmärryksen, jotka selittää niitä moderniin sivistys-käsitteen piirteitä, jotka se on perinyt toisaalta antiikin hellenistisestä traditiosta (kreikan *paideia* ja rooman *cultura animi*) ja toisaalta kristillisestä *imago Dei* -oppista. (Niiniluoto 2009, 224; Siljander 2002, 31)

Kuten filosofian myös kasvatuksen, koulutautumisen ja sivistyksen eräät keskeisimmät juuret, sellaisina kuin tunnemme ne, imevät voimansa Kreikasta, kreikkalaisen mentaliteetin tiivistymästä, *paideiasta*. Länsimaisen kulttuurin ja sivistyksen perustavien aineiden voi tässä suhteessa sanoa olevan ratkaisevalla tavalla hellenosentrisiä (saks. *hellenozentrischen*) (Jaeger 1959, 3; von Wright 1961, 14). Länsimaisen kulttuurin¹³⁵ ja erityisesti modernin eurooppalaisen sivistysajattelun taustalta voidaan erottaa kaksi eri traditiota: Helleenien¹³⁶ (Ateenan) ja Palestiinan (Jerusalem) perintö (Siljander 2002, 31; von Wright 1999a, 264). Ensimmäisellä viittaa sekä antiikin kreikan hellenistiseen *paideia* -perinteeseen että antiikin roomalaiseen *cultura animi* -perinteeseen. Yhdessä ne muodostavat antiikin kulttuuriperinnön eli kreikkalais-roomalaiseen sivistysperinnön.

¹³⁵ Siitä tosiasiaista, että useat länsimaisen kulttuurin peruskivet louhittiin Lähi-idän maaperästä, kirjoittaa Jaakko Hämeen-Anttila teoksessaan *Mare nostrum* Länsimaisen kulttuurin juurilla, Keuruu: Otavan kirjapaino Oy, 2006.

¹³⁶ Nimitys Hellas (*Ελλάς*) oli kreikkalaisten oma nimitys kreikan kieltä puhuvasta kulttuuripiiristä (Thesleff & Sihvola 1994, 76).

Palestiinan perinnöllä taas viitataan juutalais-kristilliseen¹³⁷ -perinteeseen, joista käsittelen myöhemmin esiteltävistä syistä erityisesti *imago Dei* -oppia, vaikka olisin voinut myös esitellä myös lähimmäisenrakkauden oppia. On mahdollista puhua myös eurooppalaisista¹³⁸ arvoista, eurooppalaisesta identiteetistä¹³⁹ tai sivistyksestä. Erityisinä eurooppalaisen sivistyksen lähteinä, eurooppalaisen henkisen perinnön kivijalkoina on nähty kolme asiaa: kreikkalainen filosofia, erityisesti Ateenan¹⁴⁰ demokraattinen perintö (joka usein asetetaan vastakohdaksi spartalaiselle mentaliteetille¹⁴¹) sekä sen kriittinen ja rationaalinen ajattelu, kristillinen lähimmäisenrakkaus, mihin viitataan Jerusalemin perintönä ja juutalais-kristillisen uskonnon vaikutushistoriana sekä roomalainen oikeus, johon viitataan Rooman perintönä ja käsitteellä *ius commune*¹⁴² (esim. Kekkonen 1997, 530, Sihvola 1998, 19 ja Letto-Vanamo 2003, 1084-1085).

¹³⁷ Välillä on myös haluttu kiinnittää huomiota Abrahamin vertauskuvallisten lasten eli juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin traditioiden samankaltaisuuksiin ja eroihin sekä niiden merkitykseen läntiselle sivistykselle (tästä esim. Lindqvist 2011, 37) Toora (hepreaksi תורה, *Torah*, opetus, laki) merkitsee juutalaiselle samaa kuin Raamattu (kreik. Γράμματα, *grammata*, kirjoitukset, kreik. (*ta*) *biblia*, kirjakääröt, lat. *Biblia*) kristitylle ja Koraani (arab. القرآن, *al-Qur'an*, lukemisto) muslimille eli näillä uskonnoilla on pyhä kirja, joka on todellisen uskon ja oikean toiminnan ylin auktoriteetti (von Wright 1999a, 264). (vrt. myös Dorothea ja Fanny Rosenblad: Abrahamin lapset – kolmen uskonnon yhteiset juuret (Suom. Mirja Sevón). Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja LXXIV. Suomen Lähetysseura, 2. painos, 2008)

¹³⁸ Vuonna 1993 Kööpenhaminassa »eurooppalaisuuden» kriteeriksi määriteltiin toimivan markkinatalouden lisäksi muun muassa oikeusvaltioperiaatteen noudattaminen (Letto-Vanamo 2003, 1084). Kekkonen (1997, 532) toteaa (liberaalin) oikeusvaltion keskeisimpien tunnusmerkkien olevan: kansalaisten oikeudellinen yhdenvertaisuus (yhdenvertaisuuden periaate), ylimmän valtiollisen vallan jakaminen (kolmijakomallin mukaan tai muulla tavoin), julkisen vallankäytön legaliteetti- eli lakisidonnaisuusperiaate sekä kansalaisille suodut perusoikeudet ja -vapaudet.

¹³⁹ Esimerkiksi Tiilikainen (2004, 22) toteaa, että ”syntyi kolme Eurooppaa: vastauskonpuhdistuksen katolisuudesta ponnistava yhteisen Euroopan traditio, kansallisvaltioiden Eurooppa sekä yksilöiden vapauksista ja oikeuksista kasvava Eurooppa.” vrt. myös Habermas & Derrida (2004). Sodan jälkeen: Euroopan uudelleensyntyminen, niin & näin, 2/2004

¹⁴⁰ Ateenan meille jättämästä rikkaasta sivistysperinnöstä vaikutushistoriallisesti merkittävä on muun muassa Perikleen hautajaispuhe: ”Valtiotamme sanotaan demokratiaksi: siinä on päätösvalta kansalaisten enemmistöllä eikä vähemmistöllä. Yksityisiä riitoja ratkaistaessa ovat kaikki kansalaiset tasa-arvoisia lain edessä, mutta arvonanto, jota henkilö jostakin syystä saa osakseen, ei perustu [...] kansanluokkaan, vaan hänen persoonallisiin ansioihinsa.” (Thukydides: Peloponnesolaissota II.37.1-2.) ”Me rakastamme kauneutta kohtuuden rajoissa, ja viisautta olematta silti veltoja. Rikkauttamme käytämme toimintaan oikeana hetkenä, emme siitä kerskaile, eikä kenellekään ole häpeäksi, että tunnustaa köyhyytensä, mutta suuri häpeä on, ellei hän tee mitä voi siitä vapautuakseen [...] Me ateenalaiset päätämme itse julkiset asiamme tai ainakin yritämme saada niistä oikean käsityksen ollen sitä mieltä, ettei niiden pohtiminen häitää toimintaa, vaan että tehdään virhe, jos ei niistä keskustella ennen kuin tarpeen tullen ryhdytään toimintaan.” (Thukydides: Peloponnesolaissota II.40.1.)

¹⁴¹ Ateenan joonialainen liikkuvuus ja aktiivisuus on tulkittu doorilaisen ankaruutta korostavan Spartan vastakohtana. Samalla tavalla asetettiin vastakohdaksi atikalainen demokratia ja spartalainen oligarkia sekä hengenviljely ja ruumiillinen kurinalaisuus. Ateenassa ylimystön ja alepien luokkien kamppailut tuottivat yhteiskunnallisia ja poliittisia uudistuksia (vrt Solonin ja Kleistheneen uudistukset) luoden pohjan uudentyypiselle demokraattiselle valtiomuodolle, jossa täydet poliittiset oikeudet lopulta ulotettiin kaikille vapaasyntyisille miespuolisille kansalaisille. Laaja ja välitön demokratia (tästä tarkemmin esim. Thesleff & Sihvola 1994, 74-75).

¹⁴² Monet roomalaisen oikeuden periaatteet pätevät yhä: ”oikeus on kestävä ja pysyvä tahto antaa kullekin hänen oikeutensa” (lat. *ius suum cuique tribuendi*) tai ”oikeus on sitä mikä on oikeudenmukaista” (lat. *id quod iustum est*). Oikeus ilman kohtuutta on mielivaltaisuutta ja oikeus ilman oikeudenmukaisuutta on vääryyttä. (Mäkinen 2008, 169) Vaikka erotamme länsimaalaisen oikeuskäsityksen esimerkiksi islamilaisesta tai intialaisesta oikeuskäsityksestä, niin länsimaalaisen oikeuskäsityksen sisällä on erilaisia käytäntöjä. (Mäkinen 2008, 170)

Ius commune (lat.) yhteinen/yleinen oikeus. Kun Edmund Burke (1729-1797) kirjoitti, että ”kaikkien eurooppalaisten maiden oikeudet ovat peräisin samasta lähteestä”, oli hän monella tapaa oikeassa. (Letto-Vanamo 1998, 7) Letto-Vanamo (2003, 1088) kuitenkin huomauttaa, että nykyisessä yksityisoikeudessa tavataan monia sellaisia ilmiöitä, jotka ovat tuntemattomia antiikin roomalaisessa oikeudessa. Letto-Vanamo (2003, 1008) mainitsee esimerkkinä kauppaoikeuden historian, mikä liittyy vasta 1500-luvulla alkaneeseen kehitykseen ja myös sen, että 1600-luku ja 1700-luku synnyttivät uusia yksilöön ja perheeseen liittyviä ideoita. Kuten Letto-Vanamo (2003, 1088) mainitsee, niin itse kodifikaatiokin oikeuden spesifinä muotona oli tulos historiallisesta kehityksestä. Se oli sellaisen ennen muuta 1700-luvun oikeuden uudistamista koskeneiden vaatimusten tulos, joiden keskeinen osa oli roomalaisen oikeuteen kohdistettu kritiikki.

Roomalaisen oikeuden periaatteita ovat esimerkiksi: *jus est ars boni et aequi* eli oikeus on hyvän ja kohtuullisen taito, *favor defensionis* eli suosi puolustusta, *ratio legis* eli (etsi) lain tarkoitus ja *audiatur et altera pars* eli kuultakoon myös toista osapuolta. Tämän lausuma voidaan jäljittää Lucius Annaes Seneca nuoremman kirjoittamaan argonautit-taruston kertomukseen Medeian repliikki on: ”Se, joka antaa tuomion toista osapuolta kuulematta, ei ole oikeamielinen, vaikka olisikin antanut oikean tuomion” (”Qui statuit aliquid parte inaudita altera, aequum licet statuerit, haud aequus fuit.” Medeia 199-200).

2.1.1. Ihmisen henkinen ylösrakentaminen

Sihvola (2003, 10) muistuttaa, että antiikin filosofisen sivistysperinnön reseptio- ja vaikutushistoria jatkuu edelleen. Hän luettelee, että näin on niin etiikassa, poliittisessa teoriassa kuin myös esimerkiksi mielen filosofiassa. Monet pitävät antiikin filosofiassa muotoiltuja argumentteja tärkeänä osana sellaista aineistoa, jonka kautta voi muodostaa asianmukaisesti perustellun kannan esimerkiksi siitä, mitä on hyvä elämä tai vaikkapa oikeudenmukainen seksuaalietiikka, mitkä ovat yhteiskunnan tehtävät tai millainen on järjen ja tunteiden välinen suhde (Sihvolan 2003, 10).

Klassinen antiikki osallistuu yhä vielä sekä ihmisen että koko kulttuurin henkiseen ylösrakentamiseen sivistyksen (*Bildung, paideia, cultura animi*) merkityksessä. Hellenistisen ja roomalaisen kasvatustajattelun eräs keskeinen idea on ensiksikin, että samoin kuin kehoaan ihminen voi omalla harjoituksellaan, erityisesti filosofialla sekä jalostaa että muokata (*paideia; cultura animi*) hengenvoimiaan. Ilmeisesti filosofi Protagoras (481 - 420 eaa.) totesi ensimmäisenä, että toisin kuin eläimellä, niin ihmisellä on kaksi luontoa: eläimellä oleva luonnollinen luonto sekä keinotekoinen luonto (*plasma*), joka kehittyy muovaamalla (*plattein* muovata). (Harva 1983, 47)

Toiseksi antiikin kasvatustajattelun sisältyy käsitys siitä, että ihmisen kasvatustaj ja kasvu kohti inhimillisyyttä ei pääty missään elämänvaiheessa, vaan henkinen kasvu jatkuu läpi elämän (Harva 1983, 50). Platon (*Lait* 644a-b) toteaa: ” Oikein kasvatetuista tulee yleensä kunnan miehiä eikä kasvatusta tule millään muotoa halveksia, koska se on ensimmäisellä sijalla niiden hyvien antimien joukossa, jotka tulevat miehistä parhaiden osaksi. Ja jos se joskus eksyy väärään suuntaan mutta voidaan palauttaa ennalleen, itse kunkin on kaikin voimin tehtävä niin koko elämänsä ajan.”

2.1.1.1 *Paideia*

Antiikin kreikkalaisen kulttuurin ydinkäsitettä *paideia*¹⁴³ ei ole helppo kääntää suoraviivaisesti vain sanalla sivistys, sillä se viittaa sekä yksilöön että yhteisöön liittyvään kokonaisuuteen, jonka eri puolia kuvaavat nykykielen sanat sivilisaatio, kulttuuri, traditio, kirjallisuus ja kasvatustaj (von Wright 1961, 11). Antiikin Kreikassa kasvatustaj pidettiin

¹⁴³ kreik. ‘kasvatustaj’ < *pais* ‘poika’, gen. *paídos* ‘lapsi’, vrt. myös *paidi* ‘leikki’

erillään opetuksesta. Kasvatustehtävää varten vanhemmat saattoivat palkata kasvattaja (kreik. *paidagogos*), jonka toiminta oli valvottua ja arvostettua. Sen sijaan opettaja (kreik. *didaskalos*) oli perustietojen välittäjä, jonka tehtävä oli valmistaa lapsia varsinaista kasvatusta ja sivistystä varten. (Siljander 2002, 49) Alustavasti kysymykseen, mitä kreikan sana *paideia* tarkoittaa, voi antaa seuraavanlaisen vastauksen: *paideia* merkitsee niitä asioita, joihin viittaamme sellaisilla moderneilla käsitteillä kuin opetus ja kasvatusta mutta ennen kaikkea sivistys. *Paideia* on sekä itse toimintaa että tulosta, ennen kaikkea ihmisen kehittämistä suurempaan ihmisyyteen (Viljamaa 2002, 2). *Paideia* on siis kasvatuksen ja sivistyksen kokonaisuus sekä niiden yhteydessä tavoiteltava ihanne. Koska *paideia* merkitsee sekä itse prosessia että sen tuloksena välitettyä sisältöä (ihanne), sana on verrattavissa aidosti edellä esiteltyyn saksan sanaan *Bildung* ja tätä kautta myös suomen kielen sanaan sivistys. Kuten myös Kupiainen (2005, 110) toteaa, niin saksan kielen paras käänös *paideialle* on *Bildung*. Kuten edellä on jo termistä *paideia* todettu, niin myös termi *Bildung* kantaa mukanaan monia merkityksiä: sivilisaatio, kulttuuri, kehitys, traditio, kirjallisuus, kasvatusta. Kupiainen (2005, 110) viittaa myös siihen, että käsitteen *paideia* roomalainen vastine on käsite *humanitas*. Vaikka roomalaista ajattelua esitellään varsinaisesti myöhemmin, niin on hyvä huomata jo nyt, että kaikkien näiden käsitteiden (*paideia*, *humanitas*, *Bildung*) keskeinen ajatus on, että ihminen on epätäydellinen olento. Tästä epätäydellisyydessään huolimatta ihminen voi kasvatuksen avulla kultivoitua, sivilisoitua ja täydellistyä, ihminen voi kasvatuksen avulla saavuttaa muun muassa totuuden, vapauden ja hyvyyden ideoita, ihminen voi sosiaalistua yhteisön elämään ja tulla näin enemmän ihmiseksi (Kupiainen 2005, 110).

Kreikkalaisen kasvatuksen ja sivistyksen (*paideia*) tavoitteena oli ihmisen kasvatusta, ihmisen paremmaksi kehittäminen, pyrkimys luoda sekä fyysisiltä että henkisiltä ominaisuuksiltaan kokonainen yksilö. (von Wright 1961, 12; Harva 1983, 48; Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 393) Tässä on kuitenkin heti huomattava, että kreikkalaiset, jotka niin selkeästi näkivät kasvatuksen (*paideia*) olevan ihmisen luonteen tarkoituksellista muovaamista ihannekuvan kaltaiseksi, viittasivat tällä ihannekuvalla yleispätevään ihmisihanteeseen (humanismi) eivätkä individualismiin. He eivät viittaneet ihannekuvalla siihen, että yksilö vapaasti kehittäisi henkilökohtaisia, juuri hänelle ominaisia taipumuksiaan, omia erikoispiirteitään, mikä taas on modernille sivistysihanteelle tyypillistä. (von Wright 1961, 12-13)

Kreikkalaiset pitivät kasvatusta (kreik. *paideia*) kulttuuri- ja yhteiskuntaelämän ydinasiana ja erityisesti ateenalaiset korostivat kasvatuksen tärkeää merkitystä kulttuurin

ylläpitäjänä. Tätä kautta käsitteeseen *paideia* liittyy sekä yksilöllinen että yhteisöllinen ulottuvuus. Yksityiskohtaisemmin ilmaisten *paideia* piti sisällään useita erilaisia kasvatuksen alueita. Liikunnallista (kreik. *gymnastike*) kasvatusta annettiin yläluokan pojille urheilukilpailuja ja sotilaspalvelusta varten. Tämän aikainen kasvatusta käsitti myös perinteistä musiikkia ja runoutta (kreik. *musike*). Musikaalisen kasvatuksen ajateltiin tuottavan elämään rytmiä ja harmoniaa sekä kehittävän luonnetta, emootioita ja itsekuria. Lisäksi muinaisten suurmiesten uroteoista kertovien laulujen ajateltiin antavan seuraamisen arvoisia käyttäytymismalleja. Myös kirjoitustaidon ja matematiikan alkeita opetettiin. (Thesleff & Sihvola 1994, 78)

Aina homeerisen Kreikan ajoista lähtien nuorten kasvattaminen oli ollut ainakin aatelisten huolenaiheena. Vaikka vielä aatelisilla *aretē* (kreik. *ἀρετή* 'kunto, etevyys, hyve') oli siniverisyyden mukanaan tuoma oivallisuus, niin myöhemmin *aretē* muuttui filosofien myötä *hyveeksi*, *sielun jaloudeksi* (Hadot 2010, 27). Voikin todeta, että ensimmäinen vaikutushistoriallisesti erittäin merkittävä kreikkalaisen ihmiskäsityksen tulkki oli viisauden opettaja Homeros¹⁴⁴. Homeerisen ihmiskuvan henkilöt *Iliassa* ja *Odyssiassa* edustavat ihmisluonnetta ja ihmisen toimintaa kaikessa monipuolisuudessaan. Jopa kriittisesti Homeroksen arvomaailmaan suhtautuva Platon (*Valtio*, 606e) toteaa, että juuri Homeros ”oli Kreikan kasvattaja”.

Arkaaisen ajan aristokraattisissa yhteisöissä kasvatusihanteena oli sankarien (kreik. *heros*) esikuvan mukainen ylhäiseen säätyyn kuuluvalla sopiva esiintyminen. Homeerinen ihmiskuva hahmottuu *Iliassa* ja *Odyssiassa* siten, että siinä luodaan aristokratialle tyypillinen käsitys hyveestä (*aretē*) eli niistä ominaisuuksista, joita ihmisellä on oltava, jotta hän olisi lajinsa hyvä edustaja. Homeerisessa ihmiskuvassa korostuvat kilpailulliset arvot. Hyve edellyttää hyvää, jumalista polveutuvaan aristokraattisukuun kuuluvaa syntyperää ja jatkuvaa menestymistä kamppailuissa ja kilpailuissa säätykumppaneita vastaan. Lajinsa hyvä edustaja, hyvettä ilmentävä ihminen on se, joka kykenee erottumaan joukosta ja osoittautumaan muita paremmaksi sotarekillä, metsästyksessä, urheilukilpailuissa, ylipäättään tilanteissa, joissa hyvettä voi ilmentää. Tällaisia homeerisia hyveitä ovat muun muassa rohkeus, neuvokkuus, sotakuntoisuus, ylpeys, suuri itsetunto, alttius kosta loukkaukset sekä omaa mahtavuutta korostava anteliaisuus ja vieraanvaraisuus. Hyveen säilyttäminen edellytti jatkuvia suorituksia, jotka ylsivät jokapäiväisyyden yläpuolelle todistaen sankarin kuntoisuutta. Hyveen menettäminen oli

¹⁴⁴ Homeros (kreik. *Ὅμηρος, Hómēros*), Runoilijan nimi, lausutaan samoin kuin sana *ὄμηρος (hómēros)*, joka tarkoittaa ”panttivankia”, mikä on ymmärretty samaksi kuin ”se joka on pakotettu seuraamaan”.

häpeä. Myöhempi moraalifilosofia kritisoi homeerisen hyvän elämän mallin sisältöä, vaikka mallin perusrakenne säilyi tällöinkin samana eli teleologisena (kreik. *τέλος τέλος* 'tehtävä, tarkoitus, lopputulos, päämäärä' ja *λόγος λόγος* 'oppi') kysymyksenä siitä, mitä on tehtävä ja millaisia piirteitä elämään tulee sisältyä, jotta se olisi kokonaisuutena hyvä. (Thesleff & Sihvola 1994, 22-23, 80-) Perustavaa tällaiselle teleologiselle järjestelmälle on tehdä erottelu sen välille ”millainen-ihminen-sattuu-olemaan” ja sen välille ”millainen-ihminen-voisi-olla-jos-hänen-perimmäinen-luontonsa-toteutuisi” (MacIntyre 2004, 74).

Rajatonta kunnianhimoa ei Homeros suosittelle edes aristokraateille: jos alempiarvoinen kuolevainen kyllästyi osaansa ja ylimielisyydessään (*hybris*) kuvitteli itsensä jumalien vertaiseksi, jumalat loukkaantuivat ja järjestivät rangaistuksen (*nemesis*), joka palautti kuolevan sopivalle paikalleen. (Thesleff & Sihvola 1994, 22-23).

Kun käsitettä *paideia* avataan analyttisesti, niin sille voidaan löytää ainakin neljä sivistys-käsitteen kannalta tarkentavaa määrettä, merkitysulottuvuutta. Ensiksikin *paideia*-käsitteellä on kulttuuri, sivistys (*cultura*), ihmisen muodostumisen ulottuvuus. Toiseksi *paideia*-käsitteellä on kurin eli kasvatuksen (pedagogiikka) (*disciplina*) ulottuvuus. Kolmanneksi *paideia*-käsitteellä on yleissivistyksen (*encyclopaedia*) ulottuvuus ja neljänneksi *paideia*-käsitteellä on inhimillisyyden, ihmisyyden (*humanitas*)¹⁴⁵ vaalimisen ulottuvuus. (Viljamaa 2002, 2)

Edellä todetuista *paideia*-käsitteen merkitysulottuvuuksista ensimmäinen eli *paideia* kulttuurina ja sivistyksenä, ihmisen muodostumisena (saks. *die Bildung, die Formung des Menschen*) on esitelty perusteellisesti esimerkiksi Werner Jaegerin teoksessa *Paideia Die Formung des griechischen Menschen* (1933-; 3 osaa). Viljamaan (2002, 2) ja von Wrightin (1961) tulkintaa seuraillen nostan tässä yhteydessä Jaegerin teoksesta muutamia asioita esiin. Ensiksikin sivistyshistoriamme alku löytyy kreikkalaisilta (Jaeger 1959, 3)¹⁴⁶ ja toiseksi kreikkalaisten ansiosta kulttuuri jäi *paideian* muodossa perintönä antiikin muille kansoille¹⁴⁷ (Jaeger 1959, 6).

Viljamaa (2002, 2) esittelee Jaegerin teoksen *Paideia* teemat, jotka kuvaavat hyvin käsitteen *paideia* aluetta, koko tämän sivistysajattelun keskeisiä sisältöjä. Jaegerin *Paideia* alkaa heroisen ajan kasvatuksellisten perusteiden esittelystä ja päättyy esittelemällä

¹⁴⁵ *humanitas* (lat.) on *Scipion piirin* keskuudessa syntynyt käsite ja se kuului Ciceron aikakaudesta asti roomalaisen kulttuurin peruskäsitteistöön. *Humanitas* pitää sisällään sekä kreikkalaisen *paideian* että *filantropian* ihanteet. *Scipion piirin* jäsen Terentius ilmaisi käsitteen sisällön seuraavasti: *Homo sum: nihil human a me alienum puto* (Mikään inhimillinen ei ole oikealle humanistille vierasta). (Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 223)

¹⁴⁶ Jaeger (1959, 3) "Aber wir erkennen heute nur um so deutlicher, daß sich durch diese Ausweitung des Gesichtsfelds nichts an der Tatsache geändert hat, daß unsere Geschichte – in dem Sinne tieferer Verbundenheit – auch heute noch mit dem Auftreten der Griechen beginnt"

¹⁴⁷ Jaeger (1959, 6) "Und in der Form der *Paideia*, der 'Kultur', haben die Griechen endlich ihre geistige Gesamtschöpfung als Erbe an die übrigen Völker des Altertums weitergegeben."

Platonin aikaista taistelua valtion merkityksestä sekä päätty lopulta siihen, että kreikkalaisuus muuttuu maailmankulttuuriksi. Jaegerin Paideian tärkeitä aihepiirejä ovat: homeerinen aateli ja *aretē*, Hesiodos ja talonpojat (kaaos ja järjestys), Spartan valtiollinen kasvatus (Tyrtaios, Terpandros): ruumiinharjoitus, musiikki ja vanhojen ytimekäs viisautus, Solon ja oikeusvaltio; taistelu aateli-ihanteen puolesta (Theognis ja Pindaros), tyranniin kulttuuripolitiikka ja lopuksi Ateenan demokratia sekä draamarunoilijoiden ja historiantekijöiden, puhujien (Isokrates), mutta myös erityisesti Platonin esittämänä. Kuten Viljamaa (2002, 3) toteaa, niin pedagogiikan kannalta Jaegerin Paideian tärkeitä aihepiirejä ovat myös sofistit sekä ihmisen kasvattaja, henkinen kättilö Sokrates¹⁴⁸, mutta myös lääketiede.

Viljamaa (2002, 2) tiivistää erään Jaegerin esittämän perusajatuksen seuraavasti: tietyn kehitystason saavuttaneilla kansoilla on luonnollinen pyrkimys kasvatukseen ja kulttuuriin. Lisäksi juuri kasvatus palvelee ihmisyhteisöä pitämällä yllä ja edistämällä ruumiin ja hengen taitoja eli edistämällä ihmisyyttä. Jaegerin toisen keskeisen väitteen mukaan kreikkalaisten *paideia*, on ensimmäinen todellinen kulttuuri ja tästä syystä Jaeger kuvaa Kreikan historian yhteiskunnallista kasvuprosessia yhtä aikaa ideaali-ihmisen henkisen rakentumisen kanssa.

Jaegerin tulkinnan mukaan käsite *kulttuuri* ei merkitse kaikkea ihmisen toimintaa. Jaeger ei hyväksy kulttuurin nimikkeen alle varhaiskulttuureja (ihmisten saavutuksia ennen kreikkalaisia) eikä myöskään populaarikulttuureja (ihmisten toimintaa itsensä viihdyttämiseksi tai elämän onnellistamiseksi) (Viljamaa 2002, 2). Päinvastoin Jaegerin mukaan käsite kulttuuri, *cultura*, vastaa aidossa mielessä kreikan käsitettä *paideia*, joka on ihmisen kasvattamista aitoon inhimillisyyteen eli pyrkimystä totuuteen, hyvyyteen ja kauneuteen (Viljamaa 2002, 3).

Edellä todetuista *paideia*-käsitteen merkitysulottuvuuksista toisen eli kurin eli kasvatuksen (pedagogiikka) (*disciplina*) ulottuvuus näkyy muun muassa siinä spartalaisessa kasvatuksessa, jota esimerkiksi Platon pitää esimerkillisenä (vrt. Platon, *Protagoras* 343 a-b). Koska spartalainen, lakoninen kasvatus sekä päättyi ytimekkäästi ja vastaansanomattomasti lausuttuihin ohjeisiin ja viisauteen ("Tunne itsesi", "Kohtuus kaikessa" ja "On vaikea olla kunnon mies") että oli Ateenan vanhojen kasvattajien (esim. Solon) mallina, sitä pidettiin esikuvallisena. (Viljamaa 2002, 4)

¹⁴⁸ "Voit uskoa, rakas Kriton, ettei tällainen väärä puhe ole vain sinänsä virheellistä vaan se on myös sielulle pahaksi." - Sokrates, Faidon, (115e, suom. Marja Itkonen-Kaila)

Edellä todetuista *paideia* -käsitteen merkitysulottuvuuksista kolmannen eli yleissivistyksen (*Encyclopaedia*) ulottuvuus näkyy esimerkiksi hyvin mm. Dionysios Halikarnassolaisen, Strabon, Ciceron, Quintilianuksen (vrt. ”Ei oppi ojaan kaada”) ja Plutarkhoksen töissä (Viljamaa 2002, 6).

Edellä todetuista *paideia* -käsitteen merkitysulottuvuuksista neljännen eli *humanitas* ulottuvuus voidaan havaita muun muassa siinä, miten Aulus Gellius kirjoituksessaan *Noctes Atticae* (*Attican yöt*, 13, 17) sitä määrittelee suhteessa *paideiaan* (Viljamaa 2002, 7-8): ”*Kun Varro sanoo, että Praksiteles ei ole tuntematon kenellekään, joka on vähänkin ”humaanimpi” (humanior), hän ei tarkoita niinkään ystävällistä ihmistä, vaan sivistynyttä ja oppinutta (humanior = eruditior et doctior), joka tietää kirjoista ja historiasta saamansa opin perusteella, kuka Praksiteles oli.*” (Gellius, *Noctes Atticae*, 17, Viljamaa 2002, 8 mukaan).

Kuten on tunnettua, niin termi *paideia* juontaa juurensa sanasta *pais* eli lapsi. Von Wright (1961, 11) tiivistää Werner Jaegerin suurteoksen *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* sanoman kauniisti: Jaeger haluaa ”osoittaa, miten muinaisten kreikkalaisten kulttuuri kuvastaa eräitä esikuvia tai ihanteita, jotka tarkoittavat ihmisten kasvatusta ja paremmaksi kehittämistä.”

Von Wright (1961, 12) tuo esiin, että Jaegerin teos rakentuu kahden perusväitteen varaan. Ensimmäinen pääväite on, että kreikkalaisten ainutlaatuinen asema historiassa perustuu heidän ajatukseensa ihmissuvun kasvatuksesta: kasvatuksen tehtävänä oli ihmisen luonteen tarkoituksellinen muovaaminen ihmisen ihannekuvan kaltaiseksi. Kun idän suurien kulttuurien pedagogiikan tärkeimpänä päämääränä oli säilyttää jo olemassa olevat uskonnolliset, poliittiset ja yhteiskunnalliset laitokset, niin kreikkalaisten tavoite oli toinen. Kreikkalaisten tavoitteena oli kehittää ihmistä ihmisenä. Avaan myöhemmin hieman sitä, millainen tämä ihannekuva oli, muuta sitä ennen nostan esiin Jaegerin teoksen toisen perusväitteen. Sen mukaan Euroopan ja Euroopasta lähteneiden kansojen kulttuuri on niin perustavanlaatuisesti velkaa vanhojen kreikkalaisten kulttuurille, että ne muodostavat yhteisen kulttuuriperheen, jota Jaeger nimittää hellenosentriseksi kulttuuripiiriksi.

Von Wright (1961, 13) nostaa esiin Jaegerin teoksen pohjalta kaksi keskeistä ihmisen ihannekuvan piirrettä: kreikkalaiset keksivät ihmisen eli ne yleiset psykologiset säännöt, jotka hallitsevat ihmisolentoja. Vasta kristillisen perinteen kautta korostui ajatus yksityisen ihmisen sielun ehdottomasta yksilöllisyydestä. Kreikkalaisen kasvatuserinteen haasteena oli tiedon hankkiminen siitä, mikä on ihmisen paikka kosmoksessa eli lainmukaisessa maailmanjärjestyksessä. Tämän tiedon pohjalta voitiin luoda ihanne, jota yksityiset ihmiset

muistuttivat enemmän tai vähemmän. Ihmisen paikka kosmoksessa määräytyi keskeisesti sen kautta, että ihminen kuului ennen kaikkea yhteiskunnan eli valtion (kreik. *polis* eli kaupunkivaltio) muodostamaan pienempään kokonaisuuteen. Ihanneihminen oli olemukseltaan sosiaalinen eli poliittinen olento. Kreikkalaisen sivistyksen, heille ominaisen kasvatushanteen, perustavanlaatuisena piirteenä on ihmisen muovaaminen yleispätevän ihmisihanteen mukaiseksi. Tätä kasvatustajusta von Wright (1961, 13) kutsuu humanismiksi ja erottaa sen jyrkästi individualismista (vrt. tämä jälkimmäinen kasvatustajatus syntyi paljon myöhemmin Rousseau'n *Émilien* avustuksella).

Von Wright (1961, 18-28) kuvailee, että sodassa ja urheilukisoissa saavutettua kunniaa ei Ateenassa enää 400-luvulla eaa. pidetty miehen tärkeimpänä asiana, vaan sofistien ansiosta viisus nousi suuremmaksi hyveeksi kuin urheilukunto. Tämä siirtymä arvostuksissa liittyy aateliskulttuurin rappioon ja perustuslaillisen kaupunkivaltion (*polis*) syntymiseen, jossa keskeiseksi nousi ihmisen pärjääminen poliittisesti. Ensiarvoisia valmiuksia poliittisessa kilpailussa olivat vakuuttava ja luottamusta herättävä puhuminen ja esiintymisen taito sekä laaja yhteiskuntaa koskeva yleissivistys. Näiden tietojen ja taitojen opetukselle oli tästä syystä suurta kysyntää. Tähän poliittisen hyveen (*aretē*) opetuksen tarvetta tyydyttämään syntyneeseen omaan opettajakategoriaan 400-luvulla, miltei ammattikuntaan, liitettiin sanan ”sofisti” erityismerkitys (Thesleff & Sihvola 1994, 81). Kuninkaiden ja aatelin hallitusvaltaan perustuvan oikeudenkäytön tilalle nousi vaatimus, jonka tunnussana oli *dikē* (*δίκη*) oikeudenmukaisuus¹⁴⁹. *Dikē* perusmerkitys on maailmankaikkeuden järjestys. Ihminen, joka kunnioitti tätä järjestystä, eikä riko sitä vastaan on *dikaios*, joten on ongelmallista kääntää *dikaios* tarkoittamaan sanaa oikeudenmukaisuus. 400-luvulla kreikkalaisten keskuudessa *dikaiosynēn* ja kosmisen järjestyksen välinen suhde ei ole enää niin selvä kuin Homeroksen runoelmassa (MacIntyre 2004, 162). *Dikē* merkitsi ensin kaikkien kansalaisten yhdenvertaista kohtelua lain edessä ja myöhemmin yhtäläistä äänioikeutta asioissa, joissa kansalaisia kuullaan sekä kaikkien kansalaisten samanlaista oikeutta virkoihin. *Dikēn* vaatimus on kreikkalaisen demokratian siemen. *Dikē* merkitsi oikeudenkäyttöä, jossa seurattiin kirjoitetun lain jokaista kansalaista

¹⁴⁹ ”Oikeudenmukaisuus on yhteiskunnallisten instituutioiden tärkein hyve, niin kuin totuus on puolestaan ajatusjärjestelmien tärkein hyve. Teoria saa olla kuinka tyylikäs ja taloudellinen hyvänsä, mutta jos se on epätosi, se on hylättävä, tahi sitä on tarkistettava; samoin kuinka tehokkaat ja hyvinjärjestetyt lait ja instituutiot tahansa on uudistettava tai poistettava käytännöstä, jos ne ovat epäoikeudenmukaisia. Jokaiselle ihmiselle kuuluu oikeudenmukaisuuden takaama loukkaamattomuus, jota ei edes yhteiskuntakokonaisuuden hyvinvoinnin nimissä saa polkea. Tästä syystä ajatus, että toisten vapauden menetys olisi hyvitetävissä toisten osaksi tulevalle suuremmalla hyvällä, on ristiriidassa oikeudenmukaisuuden kanssa. Oikeudenmukaisuus ei tunnusta, että monien nauttimat edut painaisivat vaa’assa enemmän kuin muutamien kärsittäviksi langetetut uhraukset. Siksi oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa yhtäläiseen kansalaisuuteen liittyvät vapaudet eivät ole keskustelunalaisia asioita; oikeudenmukaisuuden turvaamat oikeudet eivät ole poliittista kauppatavaraa eivätkä kuulu yhteiskuntaryhmien etulaskelmien piiriin. Ainoa syy sietää harhaista teoriaa on paremman puute; vastaavasti epäoikeudenmukaisuus on siedettävissä vain, kun sen avulla voidaan välttää vielä suurempi epäoikeudenmukaisuus. Asemassaan ihmisen toiminnan päähyveinä totuus ja oikeudenmukaisuus ovat ehdottomia.” – John Rawls, *Oikeudenmukaisuusteoria (A Theory of Justice, 1971)*, WSOY, 1988, (s. 15, suom. Terho Pursiainen)

koskevia käskyjä. Sofistien ansiosta *paideia* ei enää merkinnyt vain lasten kasvattamista, vaan sai laajemman merkityksen sivistys, kulttuuri, henkinen kuri. (von Wright 1961, 28-29)

Sofistien, muodollisen sivistyksen ensimmäisten teoreetikkojen, koulutusohjelma rakentui kolmen oppiaineen varaan, joita myöhemmin kutsuttiin latinankielisellä nimellä *trivium: grammatiikka, dialektiikka*¹⁵⁰ ja *retoriikka*. Ensiksi mainittu opetti ihmiselle kielen muodon. Toiseksi mainittu opetti ihmiselle ajatuksen muodon ja viimein *retoriikka* ohjasi ihmistä sulauttamaan nämä kaksi edellistä yhteen, niin että hän oppisi esittämään asiansa selvästi ja kuulijoita vakuuttavasti. Nämä olivat sellaisia sivistyksellisiä taitoja, joita demokratiassa toimiva poliitikko tarvitsi. Sofistien opetusjärjestelmään kuului myös *aritmetiikka, geometria, astronomia* ja *musiikki* (harmoniaoppi), jota kokonaisuutta he kutsuivat nimellä *mathematha* ja jota myöhemmin kutsuttiin latinankielisellä nimellä *quadrivium*. Myöhemmin *triviumia* (kolmen tien risteys) ja *quadriviumia* (neljän tien risteys) nimitettiin yhdessä *seitsemäksi vapaaksi taiteeksi (septem artes liberales*¹⁵¹), *Septem artes liberales* muodosti vapaalle kansalaiselle sopivat oppiaineet. Tämä kokonaisuus muodosti myöhemmin koko keskiaikaisen sivistyksen rungon ja myöhemmin niistä kasvoi nykyajan opetuslaitos (von Wright 1961, 28-29).

Ranskalaisen filosofin ja historioitsijan Pierre Hadot'n (1922-2010) ansiokas kirja *Qu'est-de que la philosophie antique?* (1995) ei ole Jaegerin työn veroinen, mutta myös sen pohjalta muodostuu sivistys-käsitteen kannalta kiinnostava kuva antiikin filosofian asettamasta ankarasta normatiivisesta vaatimuksesta filosofille: ”Filosofinen elämä on ideaali, koko elämän jatkuvaa tutkimusta, herkeämätöntä läsnäoloa ja itsen uudelleenarviointia, filosofista toimintaa ja työtä, joka on vaativaa mutta onnistuessaan muuttuu harjoittajalleen kuin toiseksi luonnoksi.” (Tuominen 2010, 251)

¹⁵⁰ ”Kun puhuja dialektisella taidolla istuttaa ja sopivaan sieluun kylvää tietoon perustuvia opetuksia jotka pystyvät auttamaan sekä itseään että istuttajaa, jotka eivät ole hedelmättömiä vaan sisältävät siemenen josta taas vuorostaan nousee uusia ajatuksia taimenelle muissa sieluissa. Näin opetuksen siemen pysyy ikuisesti elossa ja tekee kylväjästä niin onnellisen kuin ihminen vain voi olla.” (Platon *Faidros* 276e-277a)

¹⁵¹ Nimitys *artes liberales* (engl. *liberal arts*) (*disciplinae liberales, Artes saeculares, saeculares litterae, Artes magna*) viittaa siihen, että näitä vapaita taiteita, opetettiin alun perin vain vapaille nuorille, ei orjille (Gadamer 2001, 42). Nimitys viittaa siihen kognitiivisten taitojen kehittämisen järjestelmään, joka muodostui antiikin aikana ja oli ominaista keskiajan opetusjärjestelmälle. Cicero (de Oratore I.72) määrittelee, että ”puhujin ei pidä lukea sellaista miestä, joka ei ole saanut korkeaa sivistystä kaikissa vapaalle miehille sopivissa taidoissa”. [Tässä yhteydessä voidaan muistaa etiikan klassikon Platonin Gorgias-dialogin tausta: homeerisen feodaaliyhteiskunnan ihmishanteen väistyminen ja hyveen demokratisoituminen. ”Dialogissa todistetaan, että retoriikkaan perustuva poliittinen käytäntö ei palvele poliitikon eikä kansan todellista hyvää.” (Remes ym. 1999, 292)]

”Nimitykset *artes liberales* ja *artes serviles* ovat peräsin Cicerolta (de Oratore I.16.72), missä tehdään ero vapaille miehille sopivien älyllisten taitojen (*artes quae libero sunt dignae*) ja orjille soveltuvien fyysisten taitojen (*artes serviles* tai *vulgares*) välille.” (Salmela 2011, xxxii, alaviite 42)

Nykyään kuulemme ilmaisussa ”vapaa taiteet” viittauksen ennen kaikkea taideluomusten vapauten hyödystä, hyödyntämisestä ja käytöstä ja mitä merkitsemään otettiin ilmaisu ”kaunotaiteet”. (Gadamer 2001, 42)

”Ingenuus didicisse fideliter artes, Emollit mores, nec sinit esse feros.”, toteaa Ovidius (43 eaa.-17 jaa.), Epistulae ex Ponto (kirjeitä Pontoksesta) 2.9.47-48: ”Vapaiden taiteiden uskollinen opiskelu inhimillistä luonnetta ja estää julmuuden”. (lainaus on tekstistä David Hume *Maun ja passion herkkyydestä*, artikkeli on suomennettu Marko Tuposen toimesta ja se on ilmestynyt lehdessä Niin & Näin 2/97, s. 23)

Castrén & Pietilä-Castrén (2000, 393) esittelevät tiiviisti *paideian* sivistysihanteelliset muutokset historian aikana. He toteavat, että arkaaisen ajan (800-500 eaa.) aristokraattisissa yhteisöissä *paideian* ihanteena oli sankarien esikuvan mukainen ylhäisen säädyn jäsenelle sopiva esiintyminen. Tämä paideia muuttui klassisella kaudella (500-232 eaa.), jolloin erilaisen poliittisen järjestelmän valinneet valtiot alkoivat pitää kasvatuksen päätavoitteena hallintosysteeminsä vaatimaa kansalaiskasvatusta. Esimerkiksi Spartan totalitaarinen järjestelmä pyrki tekemään kansalaisista valtiokoneiston kuuliaisia osasia. Ateenan kasvatuserän taas ilmenee parhaiten historioitsija Thukydiden kirjasta *Peloponnesolaissota*, jossa Perikles pitää kuuluisan hautajaispuheensa. Kuten Castrén & Pietilä-Castrén (2000, 393) toteavat, niin Perikles esittää hautajaispuheessaan ne tavoitteet ja kulttuuriarvot, jotka sekä erottivat kreikkalaiset barbaareista että erottivat demokraattisen Ateenan kansalaiset muista kreikkalaisista. Tässä sofistisessa sivistysohjelmassa, *paideiassa* ihanteena oli monipuolinen yleissivistys (kreik. *enkyklios paideia*), joka kiinnitti huomiota myös kauneusarvoihin ja julkiseen esiintymiseen (*retoriikka*). Castrén & Pietilä-Castrén (2000, 393) toteavat, että tuolloin heerosten ja historiallisten sankarien esimerkkiä pidettiin edelleen kasvatuksessa erittäin tärkeänä asiana. Edellä mainittuun sofistien poliittiseen sivistysohjelmaan liittyen Burkard (1999, 81) tuo kiinnostavalla tavalla esille, että sivistykseen (*Bildung*) kuuluu läheisesti ajatus emansipaatiosta ja kriittisen etäisyyden ottamisesta perinteisiin uskonnollisiin, poliittisiin ja sosiaalisiin tapahtumiin sekä normikäsitteisiin. Tässä mielessä sivistys (*Bildung*) on aina läheisessä suhteessa valistukseen ja juuri esimerkiksi antiikin aikana sofistinen sivistysohjelma (*paideia*) tähtäsi perinteisen eetoksen kriittiseen kyseenalaistamiseen ja sisälsi kuvan (*Bild*) täysivaltaisesta kansalaisesta, joka kykenee havaitsemaan poliittisen roolinsa kaupunkivaltiossa (*Polis*) (Burkard 1999, 81).

Vaikka *paideia* tarkoittaa sivistystä, sivistämistä ja kasvattamista, niin se ei pitänyt sisällään ammattisivistystä, mikä liittyy siihen, että työhön suhtauduttiin kielteisesti. Esimerkiksi Platon (Lait 643d-) totesi: ”Emme kuitenkaan saa jättää määrittelemättä, mitä tarkoitamme kasvatuksella. Yleensä me moittiessamme tai kehuessamme ihmisten saamaa kasvatusta sanomme yhden saaneen kunnon kasvatuksen ja toisen jääneen kasvatusta vaille, vaikka jälkimmäinen on kenties saanut hyvänkin koulutuksen kauppiaksi, laivuriksi tai muuksi vastaavaksi. Nyt emme kuitenkaan käsitä kasvatusta tällä tavoin vaan tarkoitamme sillä lapsesta asti tapahtuvaa harjaantumista hyveeseen, joka synnyttää halun tulla täydelliseksi kansalaiseksi ja pystyä sekä hallitsemaan että alistumaan hallittavaksi niin kuin oikeus vaatii. Tässä keskustelussamme on mielestäni

tarkoituksenmukaista nimittää kasvatukseksi vain tämänlaatuista kouluttamista; sen sijaan sellaista koulutusta, joka tähtää rikkauteen, ruumiilliseen voimakkuuteen tai johonkin taitoon, johon ei liity viisautta ja oikeudenmukaisuutta, voidaan pitää rahvaanomaisena ja vapaalle miehelle sopimattomana, eikä se ansaitse lainkaan kasvatuksen nimeä.”

Ammatillinen opiskeleminen piti erottaa niin harjaantumisesta hyveeseen kuin myös erottaa se ajattelusta ja ihmettelystä (kreik. *θαυμάζειν thaumazein*) eli vapaalle ihmiselle sopivista toimista. Tärkeimmät hyveet ovat (yhteiskunnallinen) viisaus ja oikeudenmukaisuus. Myöhemmin ilmaantunut latinan ilmaisu *artes serviles* viittaa työssä tarvittaviin ammatillisuuteen kuuluviin tietoihin ja taitoihin. Sanan *serviles* kantasana on *servus* orja. Ciceron mukaan ammatillisuuden vastakohta on *mathemata eleuthera*, lat. *artes liberales* eli humanistinen sivistys, *artes humanae*. Kreikkalainen *paideia* ei suuntautunut niinkään sellaiseen toimintaan, jossa tavoiteltiin käytännön hyötyä. Käytännön hyöty tai käytännöllinen ammatti ei kehittänyt vapaan kansalaisen elämää. (Harva 1983, 48)

Castrén & Pietilä-Castrén (2000, 393) toteavat, että varsinaisesti hellenistiseksi kutsutulla aikakaudella (323-31 eaa.) kansalaisten poliittiset vaikutusmahdollisuudet vähenivät ja *paideian* tavoite muuttui. Tällöin *paideian* tehtäväksi nousi ihmisen muotoileminen kykeneväksi tekemään mahdollisimman monia tehtäviä. Tuolloin tyypillistä oli myös se, että hellenistisen sivistyksen omaksunut henkilö sai arvostusta ainakin periaatteessa syntyperästä ja kansalaisuudesta riippumatta. Castrén & Pietilä-Castrén (2000, 393) muistuttavat, että Roomalainen kasvatustajajärjestelmä omaksui päälinjansa hellenismistä ja jalosti siitä seitsemän vapaalle kansalaiselle sopivan taidon kaanonin (lat. *artes liberales*). Kuten mainitsin jo, niin tämä kaanon vaikutti ratkaisevasti vielä keskiajan kasvatustajajärjestelmään.

Seuraavaksi esittelen lyhyesti Platonin ja Aristoteleen, joiden vaikutus ihmisen kasvatukseen, sivistämiseen ja maailman- ja yhteiskuntakuvaan sekä ihmisihanteeseen ovat olleet vaikutushistoriallisesti aivan ohittamattomia. Kiinnostavalla tavalla vielä Platonin ja Aristoteleen etiikassa niin esteettinen kauneus (rumuus) kuin myös moraalinen hyvyys (pahuus) liittyivät läheisesti toisiinsa. Näin ei ollut myöhemmin esimerkiksi Kantin etiikassa. Tätä voi osittain selittää se, että kreikan adjektiivi *kalos* (καλός) tarkoittaa niin kaunista kuin myös tarkoituksenmukaista, sopivaa ja hyvää, kuten Tenkku (1999, 403) huomauttaa. Toinen kiinnostava näkökulma heidän ajatteluunsa on, että Platonilla ja Aristoteleella *paideia* on yhteydessä kysymykseen olemisesta. Heillä ihminen ei ole

irrationaalinen osa *kosmosta*, vaan ihminen on aina suhteessa kaikkeen olevaiseen. Harva (1983, 51) viittaa Josef Pieperin tulkintaan Platonista ja Aristotelesta hänen teoksessaan *Muße und Kult* (1958). Pieperin mukaan sivistys (*Bildung*) koskee Platonilla ja Aristotelella kokonaisuutta. Tällä viitataan siihen, että sivistynyt ihminen on sellainen, joka tietää, miten on maailman laita kokonaisuudessaan. Esimerkiksi Platon (*Valtio* 537c) toteaa, että ”Se joka pystyy kokonaisnäkemykseen, kelpaa dialektikoksi, muut eivät.” Sivistys koskee koko ihmistä, sikäli kuin hän voi käsittää olevaisten olioiden kaikkeuden. Eräällä tavalla Platonin ja Aristoteleen *paideia* edellyttää koko olevaisuuden totuuden (*die Aletheia vom Seienden im Ganzen*) näkemistä, kuten Harva (1983, 51) antaa Eugen Finkin todeta (Fink kirjoitti teoksen *Metaphysik der erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles* (1970). Kuten Harva (1983, 51) Finkiä seuraten toteaa, niin tämä on kuitenkin vain päämäärä, jota ei täysin voi saavuttaa, vaan jota kohden pyritään koko elämän ajan.

2.1.1.1.1. Platon

Platon (n. 427-347 eaa.) on eräs länsimaisen sivistysajattelun ohittamaton esikuva. Sivistyksen kannalta jo pelkästään Platonin perustaman Akatemian (kreik. *Ἀκαδημία* *Akadēmía*, lat. *Academia*) jälkivaikutus on suuri, vaikka nimi ei varsinaisesti tällöin viitannut siihen korkeasti oppineiden yhteisöön, johon se nykyään viittaa. Esimerkiksi Rousseau (1905, 18) toteaa, että Platonin teos *Valtio*¹⁵² on ”kaunein kasvatusopillinen tutkimus, mitä koskaan on kirjoitettu” ja malliesimerkki yhteiskunnallisesta kasvattamisesta.

Sivistyksen lähteet ovat toisaalta traditio (historia) ja toisaalta järki (kreik. *logos*¹⁵³). Kun Platon pyrki ymmärtämään inhimillistä elämää, hän ei pitänyt historiaa - ei niin inhimillistä kulttuurihistoriaa eikä myöskään luonnonhistoriaa - kovinkaan merkittävänä tutkimustensa kannalta. Platon pyrki järkiperaisesti tutkimaan kirjoitetuissa dialogeissaan (kreik. *dia* kautta + *logos* järki, sana) ihmisen elämään liittyviä peruskysymyksiä

¹⁵² Jo Platon nostaa esiin leikin käsitteen merkityksen sivistyksen kannalta: ”Älä siis, hyvä ystävä, opeta lapsia väkipakolla vaan tee oppiminen heille leikiksi. Näin pystyt myös paremmin näkemään, mihin heistä kullakin on synnynnäiset taipumukset.” Platon, *Valtio* (suom. Marja Itkonen-Kaila, 536e-537a)

”Jotta ihmisen todella voi onnistua opastamaan tiettyyn paikkaan, on hänet ensin löydettävä sieltä, missä hän on... Voidakseni todella auttaa toista minun on ymmärrettävä enemmän kuin hän – mutta ennen kaikkea minun on ymmärrettävä, mitä hän ymmärtää. Jos en sitä ymmärrä, ei siitä, että ymmärrän enemmän kuin hän, ole hänelle mitään apua. Jos kuitenkin haluan välttämättä tehdä selväksi, että ymmärrän enemmän kuin hän, johtuu se turhamaisuudestani tai ylpeydestäni, siis siitä, että pohjimmiltaan sen sijaan, että olisin hänelle hyödyksi, itse asiassa etsin hänen ihailuaan. Mutta kaikki todellinen auttaminen alkaa nöyrytyksestä; auttajan on ensin nöyryyttävä autettavansa alapuolelle ja ymmärrettävä, että auttaminen ei ole hallitsemista vaan palvelemista...” (Kierkegaard, *Samlede Vaerker* 18, 96-97, Lehtinen (1994, 39) Søren Kierkegaard. *Intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi*, Helsinki: Kirjapaja.)

¹⁵³ Kreikan kielen sana *logos* (kreik. *λόγος*) merkitsee muun muassa puhetta, sanaa, merkitystä, ajattelua, järkeä, periaatetta, sääntöä, suhdetta tai oppia.

mahdollisimman laajasti kuten esimerkiksi tietoa, havaitsemista, politiikkaa, etiikkaa, taidetta, kieltä ja sen suhdetta maailmaan, kuolemaa, mielen luonnetta, välttämättömyyttä, muutosta ja asioiden taustalla olevaa järjestystä. (Williams 2000, 9) Tästä luettelosta voi jo päätellä, että näin lyhyessä tutkielmassa voidaan esitellä vain muutama Platonin teoksissaan esittämä sivistysajattelun kannalta keskeinen idea.

Samalla tavalla kuin Platonin kuvaus valtion ja ihmisen suhteesta on tulkittu eräänä sivistysideaalina, niin myös Platonin esittämän luolavertauksen voi tulkita ihmisen sivistysprosessin kuvauksena (Kivelä 1994, 18). Luolavertaus kertoo sielun¹⁵⁴ (kreik. *ψυχή* *psykhē* 'elämä; henki; sielu', lat. *anima*) kääntymisestä tietämättömyyden yöstä tiedon valoon: "Nyt on sielu käännettävä päivästä, joka on kuin yö, todelliseen päivänvaloon." (Platon *Valtio* 521c) Luolavertaus on vertauskuvallinen kertomus ihmisen pyrkimyksestä voittaa tiedostamattomuuden kahleet ja päästä tietoisuuden maailmaan - kasvaa henkisesti. Platonin luolavertaus, joka tuo mieleen Hegelin *Hengen fenomenologian* kuvauksen¹⁵⁵ ihmisen sivistysprosessista, näyttää sivistymisprosessin (*paideia*) olevan tuskallinen, koska sivistyminen rikkoo tutut näennäistotuudet. Sivistyminen on nousemista ideoiden maailman katselemiseen, johon taas vaaditaan koko ihmisen henkistä ympäri kääntymistä. (Burkard 1999, 81)

Kupiainen (2005, 109) käy läpi kiinnostavalla tavalla Martin Heideggerin vuonna 1940 julkaistua tekstiä *Platons Lehre von der Wahrheit*, jossa käsitellään Platonin luolavertautta. Luolavertaus kuvaa yhtäältä vangin vapautumista luolasta ja toisaalta paluuta takaisin luolaan vapautumisen jälkeen. Kupiainen (2005, 109) tuo esille Heideggerin tulkinnan, jonka mukaan vangin tilassa on neljä erilaista tasoa (paljastumisen tasoa). Tässä on tietty yhteys Heideggerin käsitykseen totuudesta paljastumisena ja peittymisenä. Modernin sivistyskäsitteen kannalta kiinnostavasti tässä on Heideggerilla kysymys sellaisesta tavasta katsoa ja nähdä, tarkentaa katse, joka vapautuu *das Man* (Kuka tahansa) -näköymästä kohden omaehtoista katsetta. Kupiainen (2005, 109) esittää Heideggerin paljastumisen tasojen neljä kohtaa. Ensiksikin vertaus aloitetaan kuvaamalla vangin tila luolassa. Esitetään, että vangit eivät voi kääntää päätänsä ja näkevät vain varjoja luolan seinällä. Toiseksi eräs vangeista sekä vapautetaan kahleistaan että pakotetaan katsomaan tulta. Tuli

¹⁵⁴ Herakleitos muistutti siitä, että "sielun rajoja ei mikään vaellus voi saavuttaa, vaikka koettelisit kaikki tiet: niin syvälle on sen olemuksen Sana kätkeytyä" (von Wright 1960, 22). Platon oli myös hyvin tietoinen sielun olemuksen luonnehtimisen vaikeudesta. Hänen mukaansa sielun olemuksen luonnehtimiseksi olisi tarpeen hyvin laaja ja suorastaan jumalallinen esitys, mutta koska ihmiskyky on rajallinen, on asia esitettävä vertauksen muodossa sekä huomattavasti lyhyemmin (Platon Teokset III. 1999a, 246a). Platonin mukaan "sielua voi verrata siivekkään valjakon ja ajomiehen yhdistettyyn voimaan". Vrt. Platon tässä tutkielmassa.

¹⁵⁵ Jotkut filosofiset teokset ovat kirjaimellisesti käänteentekeviä: sellaisia, että arkitajunnan ns. luonnollisen tietoisuuden on kuljettava läpi pitkän ja vaikean epäilyn ja "epätoivon tie", voidakseen käsittää "das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten." (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1989/1807, 31).

saa aikaan varjot luolan seinillä. Kolmanneksi vanki astuu ulos luolasta ja ymmärtää tällöin, että hänen näkemänsä mahdollistuu auringon valon ansiosta. Neljänneksi ja viimeiseksi vanki palaa luolaan ja pyrkii vapauttamaan muita.

Kupiainen (2005, 110) tulkitsee Heideggerin luolavertauksen ensimmäisen tason vastaavan kenen tahansa (*das Man*) epävarsinaisuutta, modernin medioituneen, medioiden täyttämän elämismaailman tulkittuneisuutta. Tällöin maailma nähdään kuin heijastuksena valkokankaalla, jolloin myös vankien käsitys itsestään on peräisin vain saman valon heijastuksesta. Tämä tila on kasvamattoman tila, vastakohta sivistykselle (*Bildung*), minkä vastintermi on kreikan *paideia*. Tämä tila on *apaideusia* (*ἀπαιδευσία*).

Harva (1983, 50) kuvaa, kuinka Platonin luolavertauksessa ihmisen alkutilana tässä ajallisessa maailmassa on itsensä väärinkäsittäminen sekä itsestään vieraantuneisuus. Vapautuminen hämärästä luolasta on niin vaikea tapahtuma, että se vertautuu symbolisesti kuolemaan ja se koetaan aluksi niin sokaistumisena kuin myös tuskallisena kipuna. Vasta vähitellen luolan seinämällä nähdyt kuvat oivalletaan vain varjoiksi ja epätiedoksi (kreik. *afrosynē*). Kun tämä oivallus on saavutettu, niin alkaa *paideia*, ihmisenä olemisen jatkuva metamorfoosi (kreik. *μεταμόρφωσις metamórphōsis*), jolla ei ole varsinaista täyttymystä. Paideian vaikutus on syvälinen ja Platon puhuukin tässä yhteydessä uuden ihmisen syntymisestä.

Platon kuvaa sivistyksen tietä, henkisen kasvun tietä dialektisella menetelmällä saavutettavaksi. Platonin dialektiikka ei ole pelkästään loogista harjoitusta, vaan kyse on pikemminkin hengellisestä harjoituksesta, mikä edellyttää keskustelijoiden askeesia, omassa itsessä tapahtuvaa muutosta (Hadot 2010, 76). Kyse ei ole kahden yksilön taistelusta, jossa taitavampi johdattaa näkökulmaansa voittoon, vaan pyrkimyksestä aitoon dialogiin, yhteisen ponnistelun kautta tapahtuvasta liikkeestä kohti sellaista keskustelua, joka täyttää järkevän keskustelun (kreik. *λόγος logos*) vaatimukset (Hadot 2010, 76). Platon (*Valtio* 533c) toteaa, että dialektinen menetelmä on ”ainoa, joka etenee tätä tietä, kumoten pelkät olettamukset ja päätyen itse lähtökohtaan saadakseen sieltä vahvistuksen. Se todellakin nostaa hiljalleen ylemmäs sielun katseen, joka on ollut uppoutuneena barbaariseen liejuun, ja suuntaa sen korkeuksiin.”

Varsinainen sivistynyt dialogi (kreik. *διάλογος diálogo*) mahdollistuu vain silloin, kun kaikki keskustelun osapuolet todella tahtovat keskustella, kun läsnä on hyvän tahdon periaate. Platon (*Menon* 75d) toteaa: ”Mutta jos on kysymys ystävien välisestä keskustelusta, niin kuin nyt sinun ja minun, on paikallaan vastata ystävällisemmin ja

dialektisemmin. Silloin ei riitä se, että sanoo totta, vaan asiat on sanottava sellaisin sanoin, että kysyjä alusta pitäen myöntää ymmärtävänsä ne.”

Myös Platonin opit valtiosta ja ihmisestä sekä ihmisen ja valtion suhteesta sisältävät sivistys- ja kasvatusteoreettisia aineksia. Näistä voi mainita esimerkiksi hyvyyden, totuuden ja kauneuden tavoittelun perustavat sivistyksen ideaalit, jotka kiteytyvät sekä hyvän ideassa että utopiassa täydellisestä valtiosta, mutta myös teoksessa *Valtio* esitelty tiivistelmä kansalaisen perus- eli *kardinaalihyveistä*.¹⁵⁶ Näitä olivat viisaus (kreik. *σοφία sofia*), rohkeus [urhoollisuus] (kreik. *ἀνδρεία andreia*), kohtuullisuus [maltillisuus] (kreik. *σωφροσύνη sōfrosynē*) ja ennen kaikkea oikeudenmukaisuus (kreik. *δικαιοσύνη dikaiosynē*). (Platon *Faidros* 246a-; Platon *Valtio* 427e, 509a, 514a-518b; Sihvola 1998, 51-52)

Sivistysajattelun kannalta voi nostaa esiin myös Platonin *Faidros* (246a-) teoksessa esittämän vertauskuvan ihmisluonteesta parivaljakon ja ajomiehen yhdistelmänä. Vertauskuvassa kerrotaan ihmisen sielun (kreik. *psykhē*) olevan kolmiosainen: korkein osa on järki (kreik. *νοῦς nous*) eli valjakon ohjaaja, joka harkitsee, mikä on hyvää kokonaisuuden kannalta. Järjettömistä osista alempi eli toinen hevonen kattaa halut ja himot (kreik. *ἐπιθυμία epithumia*), jotka haluavat ja himoitsevat niin ruuan-, juoman- kuin sukupuolisen tyydytyksen kaltaisia nautinnollisia asioita kokonaisuudesta välittämättä. Näiden kerrosten väliin jää tahdon ja tunteiden sielunosa niin sanottu into (kreik. *θυμός thymos*)¹⁵⁷, joka on parivaljakon toinen hevonen. Tämä sielunosa ei automaattisesti kykene itsenäiseen harkintaan, mutta on jalompi siinä, että se voi oppia kuuntelemaan järjen ääntä ja auttaa sitä sen pyrkimyksessä hyvään. Sielun kehittyessä kukin osa voi saavuttaa sille ominaisen hyveen: järki viisauden eli hyvää koskevan tiedon, tahto rohkeuden järjen auttamisessa ja nautinnonhalu kohtuullisuuden. Platonin ajattelussa oikeudenmukaisuus on sielun osien sopusointua siten, että järki hallitsee ja muut osat mukautuvat sen muotoilemaan kokonaisuuden hyvää koskevaan käsitykseen. Tällöin valjakon ohjaaja saa valjakon hallintaansa sekä kykenee päättämään, minne sillä ajetaan. (Platon *Faidros* 1999, 246a-; Sihvola 1998, 51-52)

¹⁵⁶ kardinaali (lat. *cardinalis*, oik. 'tärkeä henkilö' < *cardo* 'napa, akseli, sarana') katolisen kirkon korkein virka-arvo paavin jälkeen. Hyvyys, totuus ja kauneus ovat antiikin klassiset, mutta erityisesti valistuksen omaksumat perusarvot tai -hyveet, jotka kiinnittävät eettisen, tiedollisen ja taiteellisen toiminnan päämäärät / tavoitteet / arvot. Tuomas Akvinolainen (1225-1274) lisäsi luetteloon Paavalin ensimmäiseen Korinttolaiskirjeeseen perustuen, kristilliseksi perusarvoiksi tai myös teologiseksi perushyveiksi kutsutut uskon (lat. *fides*), toivon (lat. *spes*) ja rakkauden (lat. *caritas*, joka viittasi lähinnä muista huolehtivaan lähimmäisen rakkauteen). Eräs jaottelu on keskiajan niin sanotut ritariilliset hyveet eli kunnia (joka oli suhdetta itseän eli omanarvontuntoa ja joka muodosti pohjan suhteelle alempiin), rakkaus (joka tarkoitti tunnesuhdetta toiseen ihmiseen vrt. ritari ja neito) ja uskollisuus (joka oli suhdetta ylempään esim. linnanherraan, Jumalaan jne.). Tunnettu on myös erityisesti Ranskan vallankumouksessa kiteytyneet sosiaaliset perusarvot vapaus (ransk. *liberté*), veljeys (ransk. *fraternité*) ja tasa-arvo (ransk. *égalité*). (vrt. muita jaotteluja esim. Niiniluoto 1994a, 186-188)

¹⁵⁷ vrt. alaviite 78 tässä tutkielmassa.

Vaikka edellä esiteltyt sofistit nauttivat laajaa suosiota, filosofit suhtautuivat heihin kriittisesti. Filosofien mukaan sofistit kiinnittivät opetuksessaan huomion pelkkään vakuuttavuuteen ja menestykseen hinnalla millä hyvänsä. Tätä opetustavoitetta tärkeämpää olisi kuitenkin pohtia, ovatko ne asiat tosia, joita tällainen tehokas retorinen vakuuttelu koskee. Juuri Platonin Akatemiassa tuli tavaksi tehdä ero toisaalta filosofien ja toisaalta sofistien välille. Jälkimmäisiä pidettiin lähinnä kielellisiin temppuihin ja tyhjään retoriikkaan nojaavina näennäisviisauksien esittäjinä. (Thesleff & Sihvola 1994, 82)

Burkard (1999, 81) tuo kiinnostavasti esille, että Platonin sofisteihin kohdistuvassa kritiikissä siirtyvät poliittiset emansipatoriset intressit painotuksessa taka-alalle ja keskiöön nousee tarkoituksesta vapaan, henkisten taipumusten muotoilemiseen ja täydellistämiseen viittaava sivistyksen (*Bildung*) ajatus.

Vertauskuva, jonka kautta Platon kertoo ihmiseltä puuttuvan helposti, vaikka hänellä olisi kaikki muut elämässä tarvittavat taidot, yhteiselämän kannalta keskeistä viisautta, on sivistysajattelun kannalta erittäin tärkeä (vrt. myös *Geselligkeit*). Prometheus ”totesi, että kaikki muut elolliset olivat sopusuhtaisesti varustettuja, mutta ihminen oli alaston ja paljasjalkainen, verhoton ja aseeton. Mutta oli jo koittanut päivä, jolloin myös ihmisen piti nousta maan uumenista valoon. Keksiäkseen ihmisille jonkin keinon suoriutua Prometheus varasti Hefaistokselta ja Athenelta heidän taituruutensa käsitöissä sekä tulen – ilman tultahan ei kukaan olisi voinut heidän taitoaan omaksua tai käyttää mihinkään – ja lahjoitti ne ihmisille. Sillä tavalla ihminen siis sai elämässään tarvittavat taidot, mutta ei yhteiskunnallista viisautta; se oli Zeun hallussa. [...] ihmiset kuitenkin aluksi asuivat hajallaan eikä heillä ollut kaupunkeja. Eläimet myös tuhosivat heitä, kun he olivat kaikessa niitä heikompia, [...] he pyrkivät kokoontumaan yhteen ja suojelemaan itseään rakentamalla kaupunkeja. Mutta ollessaan yhdessä he tekivät vääryyttä toisilleen, kun heillä ei ollut yhteiskunnallista taitoa, ja niin he jälleen alkoivat hajaantua ja joutuivat alttiiksi tuholle. Silloin Zeus peläten koko meidän lajimme tuhoutuvan lähetti Hermeen tuomaan ihmisille häpeän ja oikeuden tuntoa, jotta ne saisivat aikaan järjestystä ja ystävyysyden siteitä kaupungeissa.” (Platon *Protagoras*, 321c-322d)

Platonin vaikutushistoria on laaja. Koko keskiajan maallinen sivistys muodostui seitsemästä vapaasta taiteesta (lat. *artes liberales*), joka nimitys on saanut alkunsa Platonin kirjasta *Valtio* (7. kirja, vrt. 536a-537d) siirtyen muun muassa myöhemmin esiteltävän Ciceron, mutta myös Boëthiuksen (480 - 524/525) välityksellä keskiajalle. Samaisessa tekstissä Platon muistuttaa, kuin useita nykyajan kasvatusajattelijoita ennakoiden, ihmisen sisäisen motivaation merkityksestä opiskelussa ja itsensä kasvattamisessa: “Mikään väkisin

tyrkytetty oppi ei pysy sielussa... älä siis, hyvä ystävä, opeta lapsia väkiväkolla vaan tee oppiminen heille leikiksi.” (Palton *Valtio*, 536e) Platonin (*Faidon* 107d) mukaan sielu ”ei Hadeeseen lähtiessään vie mukanaan mitään muuta kuin sen mitä se on oppinut ja miksi se on kehittynyt, ja tästä sanotaan olevan vainajalle ratkaisevaa hyötyä tai vahinkoa jo matkan alussa.”

2.1.1.1.2. Aristoteles

Platonin ohella hänen oppilaansa Aristoteles (384-323 eaa.), joka myöhemmin perusti Lykeion- (kreik. *Λύκειον Lykeion*, lat. *Lyceum*) nimiseen lehtoon koulunsa, ajatteli, että ihminen ei luonnostaan halua oikeita asioita eikä hänen tunteensa mukaudu luonnostaan järjen asettamiin tavoitteisiin. Tämän vuoksi oikean haluamisen ja tuntemisen oppiminen edellyttää pitkäaikaista luonteen muovausta eli kasvatusta (*paideia*). Aristoteles (Pol. VII.1337a) toteaa: ”Kaikki taito ja kasvatusta pyrkivät täydentämään luonnon puutteellisuuksia.”

Aristoteleen mukaan ihmisen sielu jakaantui harkitsevaan eli järjelliseen ja ei-harkitsevaan eli haluavaan ja tuntevaan osaan. Sihvola (1994, 45) esittelee Aristoteleen opin sielun kolmesta aspektista ja se on jotakuinkin seuraavanlainen. Aristoteles jakaa ihmissielun toisaalta rationaaliseen (*logistikon*) ja toisaalta irrationaaliseen (*alogon*) osaan. Sielun irrationaalinen osa jakautuu edelleen eläin- ja kasvisieluun. Aristoteleen mukaan kasvisielun kyky tai tehtävä (*dynamis*) on ravinnonotto ja lisääntyminen, kun taas eläinsielun tehtävä on haluaminen (*oreksis*), liikkuminen (*kinesis*), aistiminen (*aisthesis*) ja mielikuvien muodostus (*fantasia*). Sihvola (1994, 45) toteaa, että Aristoteleelle sielun irrationaalinen osa on se dynaaminen keskus, joka pohjimmiltaan liikuttaa ihmistä.

Aristoteleen mukaan kussakin tilanteessa oikein toimiminen on luonteen muokkaantumisen lähtökohta: ”Ihmisen täytyy olla täysin järjetön, jos hän ei muka tiedä, että luonteenpiirteet kehittyvät yksittäistapauksissa harjoitetun toiminnan mukaisiksi.” (NE III.5. 1114a9-11) Aristoteles ajatteli, että vain kasvatuksen avulla voitiin irrationaalisen sielunosan halut ja tunteet kiteyttää hyveellisiksi luonteenpiirteiksi. Tämä tarkoittaa, että kasvatuksessa sielun ei-harkitsevan osan halut ja tunteet muokataan hyveellisiksi luonteenpiirteiksi, jotka ovat mukautuneet järjen ohjaukseen. Mitä hyveet sitten ovat? Aristoteles toteaa hyveen olevan keskiväli ”kahden paheen välissä; niistä toinen perustuu liiallisuuteen ja toinen puutteeseen” (NE II.6.1107a2-3). Kun kasvatuksen avulla on

saavutettu hyveelliset luonteenpiirteet, niin ne toteutuvat vain silloin ja siten kuin järki haluaa (Sihvola 1994, 45).

Aristoteleen etiikan teorian mukaan hyvälle ihmiselle muodostuu oikea yleiskuva hyvästä elämästä kasvatuksen kautta. Tämän yleiskuvan mukainen hyvä elämä on ihmisen tahdon yleinen kohde ja kussakin konkreettisessa tilanteessa *käytännöllinen järki* eli *fronēsis* (kreik. *φρόνησις*) laskee sen toiminnan, joka kulloinkin edistää oikean yleiskuvan mukaisen elämän toteutumista (Knuutila 1982, 257, vrt. myös Toiskallio 1993, 90-). Hyvän ihmisen luonne muodostuu kasvatuksen kautta sellaiseksi, että hän välittömästi tahtoo juuri sitä, minkä käytännöllinen järki osoittaa tahtomisen arvoiseksi. ”Oikeaan päämäärään suuntautunut yleistaho saa toisin sanoen yksittäisissä tilanteissa aina käytännöllisen järjen laskeman konkreettisen muodon”, toteaa Knuutila (1982, 257).

MacIntyre (2004, 184) tuo esille käsitteen *fronēsis* eli *käytännöllinen järki* (kreik. *φρόνησις*) historiasta, että se on alkuperältään aristokraattinen ylistyssana, jolla kuvattiin sellaista miestä, joka tietää, mitä hänelle kuuluu ja joka ylpeänä vaatii osaansa. Myöhemmin se viittasi yleisemmin sellaiseen henkilöön, joka tietää, kuinka arvioida asioita yksittäisissä tilanteissa. MacIntyre (2004, 184) toteaa, että vaikka *fronēsis* on intellektuaalinen hyve, niin ilman sitä ei voi harjoittaa mitään luonteenhyveistä. Aristoteles erottaa toisistaan erilaatuiset hyveet, kun hän asettaa vastakkain ne erilaiset tavat, joilla näitä ominaisuuksia hankitaan. Ensiksikin intellektuaalisia hyveitä saadaan opetuksen avulla ja toiseksi luonteen hyveitä saadaan harjoittamalla niitä ja tottumalla niihin. MacIntyre (2004, 184) toteaa, että Aristoteleen mukaan järjestelmällisen opetuksen avulla tullaan teoreettisesti tai käytännöllisesti viisaaksi. Molemmat kasvatustavat liittyvät läheisesti toisiinsa. Kun annettuja (luonnollisia) taipumuksia muokataan luonteenhyveiksi, opitaan asteittain harjoittamaan noita taipumuksia. Esimerkiksi käytännöllisen älyn harjoittaminen edellyttää luonteenhyveiden läsnäoloa, muuten käytännöllinen äly taantuu tai kehittyy ainoastaan taitavaksi kyvyksi yhdistää keinoja mihin tahansa päämääriin. Tällöin se ei yhdistäisi keinoja sellaisiin päämääriin, jotka ovat ihmiselle aidosti hyviä. (MacIntyre 2004, 184)

Jos ihmisen luonne on kasvatuksen johdosta tullut hyväksi eli hyveelliseksi, niin tämän voi ymmärtää olevan sitä ihmisen sivistymistä, muovautumista hyveiden osoittamaan suuntaan, johon koko *Bildung*-ajattelu kiteytyy. Aristoteleen mukaan on itsessään arvokasta, että ihminen on luonteeltaan hyveellinen, sillä hyveellisen ihmisen elämästä ei voi tulla huonoa - sikäli kuin se riippuu ihmisestä itsestään. On kuitenkin huomattava, että Aristoteles tunnisti realistisesti ihmisen traagisen kohtalon, onnettomuuden

mahdollisuuden ja hän asettikin hyvän elämän kannalta keskeisiä tehtäviä myös valtiolle (*polis*). Sihvola (1994, 136) tiivistää valtion tehtävät kahteen aspektiin: toisaalta hyvän elämän ulkoisista materiaalisista ja institutionaalisista ehdoista huolehtimiseen ja toisaalta kasvatukseen ja lainsäädäntöön. Jälkimmäiset pyrkivät edistämään kansalaisten luonteen muodostumista sellaiseksi, että kansalaisille muodostuisi edellytykset hyvään elämään.

Kasvatus on järjestettävä valtiollisesti ensiksikin sen tähden, että kasvatettavat ovat tulevia valtion kansalaisia, mutta myös sen tähden, että yksittäisillä ihmisillä ja valtiolla on sama päämäärä. Aristoteleen sivistysajattelussa kasvatus tarkoittaa sitä, että lapsia vähitellen totutetaan toimimaan juuri kansalaisina. Aristoteleen oma tarkastelu lähtee liikkeelle ideaalivaltion näkökulmasta, vaikka hän huomauttaa, että kasvatuksen tulee olla vallitsevan valtiomuodon päämäärien mukaista. (Sihvola 1991, 287)

Aristoteles ajatteli, että on olemassa ihmisen olemus ja hyvä elämä on ihmisen olemukseen kuuluvien inhimillisten erityiskykyjen hyvää toteutumista. Aristoteleen mukaan ”kasvatuksen tehtävänä on varustaa kasvatettava niillä valmiuksilla, joita” hän tarvitsee ”siihen, että elämästä tulisi lajityyppillisten erityispiirteiden hyvin toteutunut harmoninen kokonaisuus”, Knuutila (1982, 254) kiteyttää. Aristoteles ajatteli, että ihmisen olemukseen kuuluu luonnollisena osana eläminen yhteisössä. Hän ajatteli myös, että kuten hyvällä elämällä on ihmisen olemuksesta nouseva objektiivinen malli, samoin myös hyvällä valtiolla on objektiivinen malli. Knuutilan (1982, 254) mukaan se on käytännössä sellainen demokratia, joka on kiinnostunut kansalaisten kasvattamisesta hyväksi ihmisiksi ja joka antaa kansalaisille mahdollisuuden osallistua itseään koskevaan päätöksentekoon.

Sivistysajattelun kannalta voidaan tarkentaa vielä Aristoteleen ajatusta kansalaisuudesta kaupunkivaltion (*polis*) yhteydessä. Aristoteleen teoksen *Politiikka* kolmannessa kirjassa tarkastellaan kansalaisuutta sekä luokitellaan erilaisten vallanjakomallien perusteella erilaiset valtiomuototyypit toisistaan. Mikä sitten on kansalainen (kreik. *polites*) eli millä perusteella jotakuta voi sanoa valtion jäseneksi? Aristoteles määrittelee kansalaisen henkilöksi, jolla on mahdollisuus osallistua poliittiseen päätöksentekoon, Aristoteleen sanoin ”neuvottelevien ja oikeudellisten virkojen hoitoon” (Pol. III.1.1275b13-20). Hän viittaa samaan asiaan toteamalla myös, että ”jonkinlaiseen vallankäyttöön osallinen on kansalainen” (Pol. III.2.1276a4).

Aristoteleen käsitys poliittisesta vallasta tulee ymmärrettävämmäksi, jos myös sitä vertaillaan suhteessa Platonin näkemukseen. Kun Aristoteles ajattelee, että valtio on vapaiden ja ainakin jossakin mielessä tasa-arvoisten kansalaisten muodostama yhteisö, hän arvostelee samalla Platonia tämän näkökulman sivuuttamisesta. Tässä on kuitenkin

muistettava ne Aristoteleen ongelmalliset käsitykset, jotka liittyvät naisten vajavaisuuteen ja toisaalta hänen luonnollisen orjuuden puolustamiseensa sekä siihen, että hän sulkee parhaan valtion kansalaisuuden ulkopuolelle edellä mainittujen lisäksi sekä maanviljelijät että palkkatyöläiset (Sihvola 1994, 65). Aristoteleen mukaan esimerkiksi kuluttava ja raskas työ estää täysipainoisen osallistumisen poliittiseen toimintaan ja sen tähden työtä tekevät eivät voi olla ainakaan hyviä kansalaisia (vrt. Pol.III.5.luku).

Aristoteleen käsitys eroaa kuitenkin selvästi Platonin käsityksestä. Platon luovuttaa kaikkiin muihin nähden ehdottoman käskyvallan filosofihallitsijalle omassa ihannevaltiomallissaan. Hallituilla ei Platonin mallissa ole oikeutta osallistua itseään koskevaan päätöksentekoon eikä oikeutta valittaa siitä (Knuutila 1992, 40). Tätä näkökulmaa Aristoteles kritisoi ja toteaa, että tällaiset yksipuoliset valtasuhteet eivät sovi vapaiden ja tasaveroisten välille. Aristoteleen mukaan tällainen valtasuhde on ominainen esimerkiksi isännän ja orjan välillä. Aristoteleen mukaan poliittinen valta on erilaista kuin orjanomistajan tai tilanherran valta. Poliittiselle vallalle on ominaista, että vallankäytön kohteet ovat vapaita ja että hallitsijat ja hallitut vaihtavat vuorotellen paikkaa.

Aristoteleen käsityksen taustan ymmärtämiseksi on palattava Poliikka-teoksen I kirjan toisessa luvussa esitettyyn huomioon siitä, että kaupunkivaltioita muodostava olento (kreik. ζῷον πολιτικόν *zoon politikon*) on jotakin enemmän kuin vain laumassa elävä eläin. Kyse on Aristoteleen ihmiskuvasta. Vain ihmisellä on puhekyky (*logos*). Muilla eläimillä on ainoastaan ääni (*fone*), jolla toki voi ilmaista tuskaa ja mielihyvää sekä ilmoittaa näistä toisilleen. Aristoteles kuitenkin tähdentää, että puhekyky ”on edullisen ja haitallisen sekä oikean ja väärän ilmoittamista varten” (Pol.I.2.1253a14-15). Aristoteles huomauttaa, että ”ihmiselle on ominaista muihin eläviin olentoihin verrattuna se, että vain hän havaitsee hyvän ja pahan, oikean ja väärän ja muut niiden kaltaiset asiat. Tällaisten olentojen yhteisöistä tulee tilayhteisöjä ja kaupunkivaltioita” (Pol.I.2.1253a15-17).

Ihmisen, Aristoteleen katsannossa tarkemmin ilmaisten miehen, hyveen keskeinen osa on käytännöllinen järki. Käytännöllinen järki on myös se ominaisuus, jota hyvältä hallitsijalta edellytetään. Aristoteles toteaa, että ”pätevän hallitsijan tulee olla hyvä ja järkevä” (Pol.III.4.1277a14-15). Kansalaisen ei aina kuitenkaan tarvitse olla välttämättä käytännöllisesti järkevä sikäli kuin hän on hallittu. ”Riittää kun hän ymmärtää käskyt”, kuten Sihvola (1991, 253) Aristoteleen kannan muotoilee. Aristoteles määrittelee kansalaisuutta vielä lisää. Hän huomauttaa, että ”hyvän kansalaisen on opittava kykeneväksi hallitsemaan ja olemaan hallittuna” (Pol.III.4.1277b14-15).

Aristoteleen mukaan valtion ja kansalaisen suhde on erityinen. Valtio on olemassa ensisijassa kansalaisten hyvän elämän edistämiseksi ja vasta toissijaisesti muiden esimerkiksi naisten, lasten, orjien ja muiden työläisten. Aristoteles toki toteaa esimerkiksi naisista, että ”niissä valtiomuodoissa, joissa naisten asema on huono, puolen väestön osalta lakeja ei oikeastaan ole lainkaan säädetty” (Pol.II.9.1269b17-19).

Vielä lopuksi palaan hieman Aristoteleen vaikutusvaltaiseen ihmiskuvaan. Aristoteleen ajattelun mukaan ihminen tahtoo konkreettisissa tilanteissa sitä, mitä hän pitää tahtomisen arvoisena. Jos ihminen tahtois jotakin muuta kuin sitä, mitä hänen käytännöllinen järkensä pitää tahtomisen arvoisena, hän tahtois jotakin, mikä hänen mielestään ei ole tahtomisen arvoista. Aristoteles pitää tällaista mahdollisuutta absurdina. Kun ihminen sitten tekee jotakin vastoin järkensä ääntä, niin kysymys ei ole siitä, että hän tahtois jotakin vastoin oman järkensä ääntä. Kysymys on Aristoteleen ajattelussa siitä, että hän ei hallitse irrationaalista sielunosaansa eli hänen luonteensa ei kasvatuksen kautta ole tullut täysin hyväksi. Aristoteles kutsuu tällaista ihmistä heikkoluonteiseksi. (Knuutila 1982, 257) Knuutila (1982, 257) väittää, että itse asiassa koko aristotelis-tomistisessa traditiossa tahto ei ole käytännöllisen elämän ratkaisuihin vaikuttaessaan itse itseään liikuttava sielun kyky. Tahto on järjen ääntä seuraava ja sen ohjeita toteuttava instanssi.

Sivistysajattelun kannalta keskeistä on tarkentaa kuvaa siitä, mitä Aristoteles ajattelee ylipäätään hyveistä. Aristoteles tekee filosofiassaan vielä tarkemman erottelun luonteenhyveiden eli kasvatuksen avulla saatavien oikeanlaisten toimintavalmiuksien ja järjenhyveiden välillä. Luonteenhyveitä ovat muun muassa rohkeus, kohtuullisuus, suurisieluisuus eli hyvä itsetunto, rauhallisuus, seurallisuus, oikeudenmukaisuus ja ystävyys. Järjen eli ajattelun hyveitä ovat *viisaus ja käytännöllinen järki*. (NE, hyvetaulukko, 227-228) Käytännöllinen järki on *kyky ymmärtää, mitä hyvään elämään kuuluu ja kyky harkita sekä arvioida, mitä kulloinkin on tehtävä sen toteuttamiseksi*. Näiden hyveiden eli toiminta- ja ajatteluvalmiuksien omaava ihminen on Aristoteleen sivistysajattelun ihmisihanteena. (Knuutila 1997, 18-20; Thesleff & Sihvola 1994, 155-216)

Aristoteles erotti toisistaan sen onnen, jonka ihminen voi saavuttaa aktiivisessa, toiminnallisessa, poliittisessä elämässä siitä onnesta, jota hän kutsui filosofiseksi onneksi. Jälkimmäinen vastaa *theoriaa*, siis kokonaan järjelle omistettua elämää (Hadot 2010, 90) Aristoteleen (Pol. VII, 2. 1324a30-32) mukaan ”sekä entisaikaan että nykyään hyveessä kunnianhimoisimmat ihmiset ovat useimmiten valinnut nämä kaksi elämäntapaa,

valtiollisen ja filosofisen.” (*vita contemplativa* ja *vita activa* ero Aristoteleella vrt. Knuuttila 1989, 210-211)

Aristoteles toteaa, että kasvatuksen tavoitteista oli hänen aikanaan laajaa erimielisyyttä. Hänen mukaansa lapsille ei pitänyt opettaa mitään orjamaista tai rahvaanomaista, mutta myös vapaille sopivien asioiden kohdalla yksipuolisuus oli pahasta. Aristoteleen mukaan vapaa-aikaa koskeva kasvatusta on arvokkaampaa kuin välttämättömiä töitä koskeva kasvatusta; vapaa-ajasta piti erottaa eri asiaksi pelkkä leikki (*paidia*), jolla ei ole arvoa itsessään vaan vain tuotetun virkistykseen takia. (Sihvola 1991, 287)

Aristoteleen (Pol. 1333a30-1333b5) mukaan ”koko elämä jakautuu välttämättömään työhön ja vapaaseen aikaan ja sotaan ja rauhaan. Toimintojen päämääristä toiset ovat välttämättömiä ja hyödyllisiä ja toiset ovat jaloja. ... Sotaa käydään rauhan takia, työtä tehdään vapaa-ajan takia ja välttämättömiä ja hyödyllisiä tavoitellaan jalojen asioiden takia. ... Samalla tavalla on tarkasteltava elämäntapoja ja ihmisten valitsemia tekoja. Ihmisen tulee kyetä tekemään työtä ja käymään sotaa mutta erityisesti elämään rauhassa ja käyttämään vapaa-aikansa hyvin. On kyettävä tekemään välttämättömiä ja hyödyllisiä tekoja mutta erityisesti jaloja tekoja. Näihin päämääriin on kasvatettava lapsia ja muunkin ikäisiä, jotka kasvatusta tarvitsevat.”

Aristoteleen mukaan kasvatusta (kansalaisen kasvatuksena) on eräs valtion tärkeimmistä tehtävistä. Kasvatusta järjestelyssä on otettava huomioon se, että ajattelevan sielunosan mukaiset toiminnot ovat parempia. Vastaava arvosuhde on myös työn (*askholia*) ja vapaa-ajan (*skhole*) sekä sodan ja rauhan välillä. Kuten Sihvola (1991, 285) huomauttaa, työ ja vapaa-aika eivät käänöksinä kerro kaikkia merkitysulottuvuuksia, joita käsitteillä *askholia* ja *skhole* on. ”Skhole tarkoittaa vapautta vaivannäöstä, joka kohdistuu hyvän elämän välttämättömiin edellytyksiin kuuluvien asioiden hankkimiseen”, Sihvola (1991, 285) tarkentaa. *Skhole*, jonka useimmiten voi kääntää vapaudeksi käytännön huolista, on tila, jossa ihmisellä on käytössään hyvän elämän ulkoiset ehdot. Tällöin hän voi keskittyä siihen, mikä on itsessään hyvää (Sihvola 1991, 285). Aristoteles (Pol. VII, 1334b15-28) toteaa: ”Meidän luontomme päämäärä on järki ja ymmärrys, joten synnynnäisiä ominaisuuksiamme ja tottumuksiamme on kehitettävä sitä silmällä pitäen. Kuten sielu ja ruumis ovat kaksi asiaa, siten myös voimme havaita sielulla olevan kaksi osaa, järjetön ja järkevä osa ja näillä osilla puolestaan on kaksi tilaa, halu ja ymmärrys. Kuten ruumis syntyy ennen sielua, siten myös järjetön sielunosa syntyy ennen järkevää. Tämä on ilmeistä. Into, tahto ja myös halu esiintyvät lapsilla syntymästä alkaen, mutta ajattelun ja ymmärryksen he saavat vasta kasvamisen myötä. Siksi ruumiista huolehtiminen pitää

aloittaa ennen sielusta huolehtimista. Toiseksi on aloitettava haluavasta sielunosasta huolehtiminen, mutta siitä tulee huolehtia ymmärryksen vuoksi, samoin kuin ruumiista sielun vuoksi.”

2.1.1.2. *Cultura animi*

Roomalainen sivistys tiivistyy käsitteisiin *cultura animi* ja jo edellä hieman valaistuun käsitteeseen *humanitas*. Käsite *cultura animi* palautuu antiikin proosakirjailijan, puhujan ja filosofin Markus Tullius Ciceron (106-43 eaa.) teksteihin. Sananmukaisesti *cultura animi* tarkoittaa hengenviljelyä eli sielun jalostamista. Puheissaan Cicero vertaa ihmisen sielua peltoon, joka hedelmää tuottaakseen kaipaa muokkausta ja jalostamista. Ihmisen sielun jalostaminen tapahtuu filosofian avulla. Cicero (2009a, 86) toteaa, että ”filosofia on hengen viljelyä¹⁵⁸. Se kitkee paheet juuria myöten ja muokkaa sielut siemenille otollisiksi sekä niin sanoakseni kylvää niihin sellaiset siemenet, että kypsyttyään ne kantavat runsaan sadon”. Cicero (1998, 119) toteaa inhimillisen velvollisuutemme kysymyksenä: ”Eikö meidän tule ottaa oppia hedelmällisistä pelloista, jotka tuottavat paljon enemmän kuin ovat ottaneet vastaan?¹⁵⁹”

Ciceron elämäkatsomuksessa on keskeistä latinankielinen käsite *humanitas*, jolla tarkoitettiin eritavoin painotettua arvospektriä, jossa ihminen tulkitaan itseään kehittäväksi kulttuuriolennoksi. Tässä prosessissa inhimillinen ihminen *homo humanus* erottautuu barbaarista *homo barbarus*. Eli sama kaava toistuu. Ihmiseksi ei synnytä, vaan ihmiseksi kasvetaan. *Homo humanus* on tällä ajalla ennen muuta roomalainen, joka kohentaa ja jalostaa roomalaista hyvettä (lat. *virtus*) sulauttamalla siihen parhaaksi katsomiaan puolia kreikkalaisilta omaksutusta filosofikoulujen kasvatuksesta, *paideiasta*. (Heidegger 2000, 58-59; Harva 1983, 16; Thesleff & Sihvola 1994, 372-)

Millainen oli sitten tämä Ciceron *homo humanus*? Ciceron ihmisihanne oli kirjallisesti ja taiteellisesti sivistynyt ihminen, jolla on moraalisia periaatteita sekä perinteiden tajua ja kunnioitusta. Tällainen ihminen tuntee vastuunsa muita ihmisiä kohtaan ja toimii sen vuoksi suvaitsevaisesti, miellyttävästi, järkevästi ja oikeudenmukaisesti filosofisen

¹⁵⁸ lat. *Cultura autem animi philosophia est*. Termin *cultura animi* eli hengen viljely otti käyttöön Cicero. Sana kulttuuri tulee latinan substantiivista *cultura*. *Cultura* on taas johdettu verbistä *colere*, viljellä. Aluksi *cultura* tarkoitti maan muokkausta, viljelyä (lat. *agri cultura*, maanviljely). (Rissanen 2009, 253-254)

¹⁵⁹ ”An imitari agros fertiles, qui multo plus efferunt, quam acceperunt?” (Cicero, *de Officiis*, I, 48)

hyveopin vaatimusten mukaan, mutta ymmärtää myös käyttäytyä ja ilmaista itsensä huolitellusti ja vakuuttavasti. (Thesleff & Sihvola 1994, 372-373)

Tutkielmassaan *Velvollisuuksista (De officiis)* (n. 44 eaa.) Cicero esittää moraalisesti hyvän kansalaisen ominaisuudet idealisoiden. *Honestum* on Ciceron mukaan rehellisyyttä ja oikeamielisyyttä eli ”niin sanotun kunnan miehen arvon” (Cicero 1998, 111) mukaista käyttäytymistä. *Decorum* on Ciceron mukaan sellainen ominaisuus, jossa ilmenee ”itsehillintä, maltti, täydellinen intohimojen hallinta ja kohtuus joka suhteessa. Tähän kohtaan sisältyy se, mikä latinaksi voidaan ilmaista sanalla *decorum*, asianmukainen; kreikaksihan tämä on ’prepon’.” (Cicero 1998, 140)

Tässä tutkielmassa ei voida aukaista Ciceron laajaa vaikutushistoriaa enempää, mutta voidaan mainita, että myöhemmin esimerkiksi 1700-luvulla pietisti August Hermann France (1663-1727) toi *cultura animi* -idean näihin aikoihin syntyneen kasvatustieteen ja pedagogiikan alueelle: kasvatuksen tehtäväksi tuli - kristinopin opetuksen ohella - ihmisen sielunkykyjen jalostaminen. (Siljander 2002, 31)

2.1.1.3. Ihminen Jumalan kuvana

Käsitteen *Bildung* juuret palautuvat juutalais-kristilliseen uskomukseen siitä, että ihminen on luotu Jumalan kuvaksi (lat. *imago Dei*)¹⁶⁰, joko kuvana (*Bild*) tai jumalallisen esikuvan (*Urbild*) jäljennöksenä (*Abbild*) tai sen arkkityyppinä¹⁶¹ (*archetype*). Sama idea on kuvattu Platonin (*Theaitetos* 176b) käsitteessä ”jumalan kaltaiseksi tuleminen¹⁶²” (kreik. *ομοιωσις*

¹⁶⁰ hebr. *עִקּוֹן אֱלֹהִים*, *tzäläm elohim*; kreik. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, *eikōn tou theou*, lat. *imago Dei* ja saks. *Gottebenbildlichkeit*, engl *The Image of God*

¹⁶¹ Carl Gustav Jung (1875-1961), joka persoonallisuuskäsityksensä mukaan jakoi ihmiset ekstro- ja introverteihin, oli symbolien tutkija ja loi teorian, jonka mukaan on olemassa koko ihmiskunnalle yhteinen kollektiivinen piilotajunta (vrt. Jung 1995, 441) Tämä alitajunta tuottaa arkkityyppejä (alkukuvia, perikuvia, saks. *Urbilder*), jotka ovat ihmiskunnan yhteisiä, myyteissä, saduissa, taiteessa tai unissa ilmeneviä symboleja (vrt. hyvä äiti, rohkea ja voimakas mies, kuin Herkules). Samoin kuin antiikin mytologiassa on sodalle, rakkaudelle ja kuten esimerkiksi Cicero toteaa teoksessaan *Laeista* (2.28) ymmärrykselle, hurskaudelle, miehuullisuudelle, uskollisuudelle ja toivolle ja monelle muulle ilmiölle ja ominaisuudelle omat jumalansa, niin samoin Jungilla on arkkityypinsä. Jung toteaa (1995, 433-434):

”Arkkityypin käsite ... juontuu siitä yhä uudelleen tehdystä havainnosta, että esimerkiksi myytteihin ja maailmankirjallisuuden tarinoihin sisältyy tiettyjä, kaikkialla yhä uudelleen käsiteltyjä *teemoja*. ... Näitä tyypillisiä kuvia ja yhteyksiä minä nimitän arkkityypisiksi kuvitelmiä. Mitä selvempiä ne ovat, sitä enemmän niihin liittyy voimakkaita tunnesävyjä. ... Ne ovat vaikuttavia, tekevät meihin voimakkaan vaikutuksen ja kiehtovat meitä. Ne ovat peräisin arkkityypistä, jota sinänsä on mahdoton kuvata, piilotajuisesta esimuodosta, joka näyttää kuuluvan psyyken perittyyn rakenteeseen ja joka siten voi esiintyä spontaanina ilmiönä.” Ihmisillä olisi tämän mukaan kollektiivinen taipumus kokea ja tulkita elämyksensä yhtäläisesti. Lisäksi arkkityyppinen ajattelu hallitsee ja säätelee ihmisen käyttäytymistä.

¹⁶² Tässä yhteydessä on huomionarvoista, että *Raamatun* mukaan Jumala on luonut ihmisen ”kuvakseen ja kaltaisekseen” (1.Moos 1:26). Genesisen sanat ”Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi” ovat kreikankielisessä Septuagintassa (lat. *septuaginta*, seitsemänkymmentä, LXX) *eikon kai homoiosis theou* ja latinankielisessä Vulgatassa *imago et similitudo dei*. Antiikin kreikassa *eikon* (kuva, *ikoni*, lat. *imago*) merkitsi aidosta tehtyä vähempiarvoista kopiota ja *homoiosis* (kreik. *homoios*, kaltainen) olemuksellista yhteyttä kuvattavan kanssa. (Repo 2005, 24)

Jumalan kuvaksi luominen liittyi Augustinuksen mukaan ihmismieleen ja erityisesti sen ylimpään, rationaaliseen osaan. (Holopainen 2008, 27)

Tässä voi verrata Raamatun sanomaa: ”Lihan aikaansaannokset ovat selvästi nähtävissä. Niitä ovat siveettömyys, saastaisuus, irtaus, epäjumalien palveleminen, noituus, vihamielisyys, riidat, kiihkoilu, kiukku, juonittelu, eripuraisuus, lahkolaisuus, kateus, juomingit, remuaminen ja muu sellainen. Varoitat teitä, kuten olen jo ennenkin varoitannut: ne jotka syöllistyvät tällaiseen, eivät saa omakseen

*θεω, homoiosis*¹⁶³ *theoi*). Platon (*Theaitetos* 176b) muistuttaa, että ”jumalan kaltaiseksi tuleminen on tulemista oikeamieliseksi ja hurskaaksi ja järjen mukaiseksi.” Hän on (*Valtio* 613a-b) sitä mieltä, että ”Jumalat eivät milloinkaan hylkää sitä, joka tietoisesti pyrkii oikeamielisyyteen ja tahtoo hyvettä harrastamalla kehittyä niin jumalan kaltaiseksi kuin ihmiselle on mahdollista.” Platonin ajatus jumalan kaltaiseksi tulemisesta siirtyi myöhempiin aikoihin erityisesti platonismin ja uusplatonismin kautta.

Saksan kielen *Bildung*-käsitteen juuret palautuvat *imago Dei* -oppiin. *Imago Dei*¹⁶⁴ tarkoittaa sananmukaisesti Jumalan kuvaa. Juutalais-kristillisen ajatteluperinteen ydintotuuden mukaan ihminen luotiin Jumalan kuvaksi: ”Jumala sanoi: »Tehkäämme ihminen, tehkäämme hänet kuvaksemme, kaltaiseksemme«” (1. Moos: 26) Tähän käsitykseen pohjautuvan tulkinnan mukaan ihmisen sivistysprosessi on perimmäältään ”jumalankuvankaltaisuuden” vaalimista tai palauttamista. (Siljander 2002, 31) Se, minkälaisia ominaisuuksia jumalankuvankaltaisuuteen on liitetty, on vaihdellut tulkitsijasta toiseen.

Bildung-käsitteen *imago Dei* -elementin taustalla on laaja ajatteluperinne. Esimerkiksi viidennellä vuosisadalla puhjennut pelagiolaiskiista, mihin asti kirkossa oli oltu hyvin yksimielisiä ihmisluonnosta. Pelagiolaiskiistan osapuolet, kirkkoisä Augustinus ja Roomaan asettunut brittiläinen munkki Pelagius (n. 360-435 jaa.) kiistelivät neljästä eri kysymyksestä. Ensiksikin siitä, miten tahdonvapaus tulkitaan. Toiseksi siitä, miten synti tulkitaan. Kolmanneksi siitä, miten armo tulkitaan ja neljänneksi siitä, miten vanhurskauttamisen perusteet tulkitaan. Tästä kiistasta ja sen seurauksiasta antaa McGrath (1999, 459-466) yksityiskohtaisen kuvauksen, johon tässä tutkielmassa ei ole mahdollisuutta. Voi kuitenkin mainita, että pelagiolaisuus ja augustinolaisuus ovat selkeästi kaksi erilaista näkemystä esimerkiksi siitä, millainen on Jumalan ja ihmisluonnon

Jumalan valtakuntaa. Hengen hedelmät taas ovat rakkaus, ilo, rauha, kärsivällisyys, ystävällisyys, hyvyys, uskollisuus, lempeys ja itsehillintä.” (Gal. 5:19-23)

”Olettehan riisuneet yltänne vanhan minänne kaikkine tekoineen ja pukeutuneet uuteen, joka jatkuvasti uudistuu oppiakseen yhä paremmin tuntemaan Luojansa ja tullakseen hänen kaltaisekseen” (Kol.3:9,10). ”Antakaa Hengen ohjata elämäänne...” (Gal.5:16).

¹⁶³ *homoiosis* (kr.), *similitudo* (lat.), kaltainen

¹⁶⁴ Käsite ihminen Jumalan kuvana (engl. *man in the image of God*) muuttuu kaikkien ihmisten identtiseksi arvokkuudeksi, joka ansaitsee ehdottoman kunnioituksen (engl. *the identical dignity of all men that deserves unconditional respect*).” (Habermas Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State? Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI) & Jürgen Habermas: – Dialectics of Secularization. On Reason and Religion. Transl. by Brian McNeil. C.R.V. (2005) San Francisco: Ignatius Press. 2006, 45)

Kristillisen ihmiskäsityksen sekä ihmisarvon perusta on, että jokainen ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Kristillisen näkemyksen mukaan ihmisen asemaan Jumalan kuvana sisältyy kaksiulotteinen tehtävä: luomakunnan viljeleminen ja varjeleminen (1. Moos. 2:15). Jumalan kuva ihmisessä on syntiinlankeemuksen seurauksena turmeltunut, mutta ei kadonnut kokonaan. Jumala-suhde ja hengellinen elämä ovat vääristyneet, velvollisuudentunto ja rakkaus muuttuneet itsekkyydeksi ja ylpeydeksi. Syntiinlankeemuksesta huolimatta kristilliseen ihmiskäsitykseen sisältyy muuttumisen toivo. Koska ihmisellä on kyky tajuta oikea ja väärä, usko voi muuttaa ihmisen itsekkyyden lähimmäisenrakkauden pyrkimyksiksi. (Hytönen 2003, 282-283)

”Jumalan kuva olisi sielun kyvyt, muisti, ymmärrys ja tahto, ja kaltaisuus puolestaan armon täydellistämät kyvyt. Ne olisivat tulleet täydellisiksi korkeampien hyveiden avulla eli ymmärrys uskon valaisemana, muisti toivon vahvistamana ja tahto rakkauden kaunistamana. Ihmisen luomisessa saama alkuvanhurskaus olisi tämän augustinolaisen näkemyksen mukaan ollut luomiseen sinänsä kuulumaton lisälahja (*donum superadditum*). Vain lisälahja olisi syntiinlankeemuksessa menetetty vapaan ratkaisuvallan jäädessä jäljelle.” (Repo 2012)

välinen suhde. Vaikka augustinolaisuus tuli vallitsevaksi läntisen teologisen tradition piirissä, myös pelagiolaisuus vaikutti ainakin niiden parissa, jotka ajattelivat, että teologisen armon käsitteen korostaminen voi helposti johtaa ihmisen vapauden ja moraalisen vastuun väheksymiseen. Toisaalta ne, jotka pitivät pelagiolaisuuden moraalista jyrkkyyttä ja kuvaa ihmisluonnosta ongelmallisina kallistuivat augustinolaisuuden hellempään ja ystävällisempään kuvaan Jumalasta. (McGart 1999, 461)

Bildung-käsitteen *imago Dei* -elementin taustalta voidaan todeta vielä varhaisella patristisella ajalla vaikuttaneista ajattelutavoista seuraavaa. Tällöin tehtiin ero kahden ilmauksen välille: Jumalan kuva (*imago Dei*) ja Jumalan kaltaisuus (*similitudo dei*). Esimerkiksi kirkkoisä Tertullianuksen (n. 155-230) tulkinnan mukaan ihmisluonto säilytti syntiinlankeemuksen jälkeenkin Jumalan kuva -ominaisuutensa, mutta menetti Jumalan kaltaisuuden ja sai sen takaisin vain Pyhän Hengen uudistavan toiminnan avulla. Toinen patristisella ajalla ilmennyt ajattelutapa tulkitsi, että Jumalan kuva -ajatus tarkoitti ihmisen järkeä eli ihmisen rationaalista kykyä, joka on heijastusta Jumalan viisaudesta. Augustinus väitti, että ihmisen rationaalinen kyky erottaa ihmiskunnan eläinkunnasta: ”Meidän olisi siis ruokittava itsessämme tuota kykyä, jonka ansiosta olemme eläinten yläpuolella ja muokattava sitä jollain tavoin - - Käyttäkäämme siis älyämme - - arvioimaan omaa käyttäytymistämme.” (McGrath 1999, 456)

Kuten edellä todettiin, *Bildung*-käsitteen alkuperä on keskiajan mystiikassa (Gadamer 2010, 15[7]). Tällöin se on kuin salakirjoituksella ilmaistu uudismuodoste taikka merkki henkisestä tapahtumasta ja kuuluu käsitteenä myöhäiskeskiaikaisen mystiikan abstrakteihin filosofisiin uudismuodosteisiin (Lichtenstein 1971, 921-922). Lichtenstein (1971, 921-922) toteaa, että *Bildung* on alun perin todennäköisesti Mestari Eckhartin luoma uusi käsite, joka on yhdistelmä *imago Dei -teologiaa* sekä uusplatonistista *emanaatio-* ja uudelleenyhdyntymisoppia. Tausta-ajatuksena Eckhartin opissa on hänen omaksumansa Tuomas Akvinolaisen ihmiskatsomus, johon hän liitti omaperäisiä piirteitä. Eckhart erottaa toisistaan ulkoisen ja sisäisen ihmisen (*der äussere und der innere Mensch*). (Harva 1983, 82)

Edellä on jo puhtaana kielellisellä tasolla viitattu käsitteen *Bildung* yhteyksiin sanan *Bild* kanssa. *Bildung* onkin Eckhartilla yhdistelmä mystistä kuva-ajatusta (*Bildgedankens*) ja latinan *forma*-käsitettä, jotka sidottiin luomakunnalle ilmoitettuun ydinsanomaan (1. Moos. 1, 26) ja jonka sanoman Eckhart yhdisti Paavalin muodonmuutoksen ajatuksen kanssa (2. Kor. 3, 18): ”muutumme saman kirkkauden kaltaisiksi”, toistaen tässä ehkä platonistista oppia niin itsensä ylittämistä kuin myös jälleen palautumisesta Jumaluuteen eli hyvän

ideaan. Lichtenstein (1971, 922) osoittaa, että tähän liittyy toisaalta luomiskertomuksen ydinajatus (1. Moos. 1, 26) ja Paavalin muodonmuutoksen sana (2. Kor. 3, 18): lat. *in eandem imaginem trasformamur* (muutomme saman kirkkauden kaltaisiksi) vrt. vanha saman kuvan, ilmaistuna «siirtymisenä jumaluuteen (saks. *Überbildetwerden*)» ja «jumaluuteen painetuksi tulemisena¹⁶⁵».

Lichtenstein (1971, 922) tulkitsee tämän Eckhartin ajatuksen kuvaksi tulemisesta siten, että se on tässä puhdasta Jumalan läsnäoloa ja vastaanottamista (*Anwesen und Empfangen*), Jumalan Pojan syntymistä sielussa. Se on transsendentti tapahtuma «ilman välineitä [ilman keinoja] (*ohne Mittel*)». Lichtenstein (1971, 922) toteaa, että jo Kristus-mystiikan *conformitas* ajatuksessa (erityisesti mystikko Heinrich Seusella) saa hahmoajatus yliotteen («sielulla täytyy olla jotakin kuvallista, suloinen kuva Jeesuksesta¹⁶⁶») ¹⁶⁷.

Eckhartin kohdalla voidaan mainita vielä käsite silleen jättäminen (saks. *Gelassenheit*)¹⁶⁸. Esimerkiksi filosofi Martin Heidegger saa innoituksen silleen jättämisen ajatukseen juuri Eckhartilta. Silleen jättäminen on Eckhartilla sellainen asenne, jolla ihmisen tahto valmistautuu vastaanottamaan Jumalan tahdon. Kun ihminen on luopunut (*gelassen*) maailmasta, hän saa tilalle tyyneyden, mielen levollisuuden. Vasta silloin hän on tosi ihminen. (Harva 1983, 82-85) Eckhart sanoo, että Jumalan tahdon vastaanottamista estää ihmisen oma tahto: “Ihmiset sanovat: [...] “Minulla ei ole koskaan hyvä, jos en ole siellä tai tuolla tai tee niin tai näin. Minun täytyy asua vieraassa maassa tai erakkomajassa tai luostarissa.” [...] Miten ajattelemmekin, että ihmisen pitäisi paeta tätä ja etsiä jotain, ehkä näitä paikkoja ja näitä ihmisiä ja näitä tapoja tai tätä joukkoa tai tätä toimintaa - se ei ole syy, että sinua estää tapa tai asia: sinä itse olet asioissa se, joka sinua estää, sillä estät itseäsi nurjalla suhteella asioihin. Aloita siksi itsestäsi ja jätä itsesi.”¹⁶⁹

2.2. Yhteenveto: sivistys on ihmiseksi tulemista ja ihmisyyden vaalimista

Molemmille niin Hellaan kuin myös Palestiinan perinteille on yhteistä ensiksikin se, että sivistys on luova prosessi, jossa ihminen omalla toiminnallaan muokkaa ja kehittää itseään, kulttuurista ympäristöään. Toiseksi näille perinteille on yhteistä, että sivistys on olemassa

¹⁶⁵ saks. *wieder Eingebildetwerden* < *einbilden* 1. uskotella; *sich* (dat.) *etw. einbilden* kuvitella mielessään. 2. kuvitella, luulotella *eingebildet* a) kuviteltu, luuloteltu; *der eingebildet Kranke* luulosairas: b) omahyväinen, (jolla on) suuret luulot itsestään (Hirvensalo Saksalais-Suomalainen Suursanakirja, Porvoo: WSOY, 1982, 288)

¹⁶⁶ “*die Seele muß etwas Bildliches haben, das minnigliche Bild Jesu*”

¹⁶⁷ A. Nicklas: Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse (Diss. Königsberg 1914); E., Lichtenstein: Zur Entwicklung des Bildung-Begriffs von Meister Eckhart bis Hegel. Pädag. Forsch. des Comenius-Instituts 34 (1966) [1] 6.

¹⁶⁸ ks. Heidegger 1991; ks. Kupiainen 1991, erityisesti 48-; ks. myös Varto 1991, 3-

¹⁶⁹ (Kupiainen 1991, 49), josta Eckhart teksti löytyy Kupiaisen suomennoksena.

olevan ylittämistä, täydellistämistä, mikä tarkoittaa, että sivistysprosessissa ihminen tavoittelee aikaisempaa edistyneempää elämänmuotoa. (Siljander 2002, 32) Sivistys on - kuten Platon, Aristoteles ja Cicero osoittavat - ennen kaikkea “ihmisen ihmiseksi tulemista”. Tämän sivistyksellisen teesin ilmaisi myöhemmin kasvatusopillinen ajattelija Johan Amos Comenius¹⁷⁰ (1592-1670) seuraavasti: “Ihmistä on sivistettävä, jotta hänestä tulisi ihminen... Älköön siis luultako, että kukaan voisi käydä todellisesta ihmisestä, jos hän ei ole oppinut ihmisen tavoin toimimaan, so. jos hän ei ole saanut sellaista kasvatusta, joka tekee hänestä ihmisen.” (Comenius 1938, 98-99)

Tässä yleisimmässä merkityksessään sivistys tarkoittaa ihmiseksi tulemista ja ihmisyyden vaalimista. Ajatuksen liittyy tietty varaus. Sivistyminen, ihmiseksi tuleminen ei toteudu ilman kasvatusta ja esimerkiksi filosofi Immanuel Kant (1724-1804) muotoili tämän periaatteen saman kaltaisesti kuin Comenius. Vaikka Kant ei käytä sanaa sivistys vaan valistus¹⁷¹, niin hänelle sivistys (valistus) on ihmisyyden idean todelliseksi tekemistä. *Über Pädagogik* -teoksessaan Kant toteaa ihmisen olevan ainoa olento, joka tarvitsee kasvatusta ja joka tulee ihmiseksi vain kasvatuksen avulla. (Siljander 2002, 32)

Edellä todettu saattaa vaikuttaa ongelmalliselta. Voiko ihmiseksi tulemisen ehdoksi asettaa kasvatuksen? Eikö ihminen ole jo syntymästään ihminen? Lajiolentona näin epäilemättä on, mutta niin antiikin filosofien kuin modernin pedagogiikan varhaisten edustajien painotus on tässä muualla. Ihmisen sivistysprosessi ei ole luonnonprosessien kaltainen tapahtuma, joka ikään kuin vääjäämättä toteutuu. Sivistys ei ole luonnontuote. Sen sijaan sivistystä voidaan luonnehtia prosessiksi, jonka päämääränä on tehdä luonnonolennosta kulttuuriolento, jolloin ensimmäisen luonnon päälle kasvaa toinen luonto. Sivistysprosessin päämääränä on “inhimillistää ihminen” eli tarkoituksena on tuottaa *homo barbaruksesta homo humanus* (Salonen 1997, 168). Tässä prosessissa ihmisen on mahdollista ihmistyä, tulla enemmän ihmiseksi. Ajatusta on modernin ajan sivistysteorioissa kuvattu ‘korkeamman inhimillisen sivistyksen’ (saks. *Höherbildung der Menschheit*) periaatteella, jolloin sivistykseen on katsottu sisältyvän vaatimus ylittää

¹⁷⁰ Tšekkiläinen mylläri Johan Amos Comenius (1592-1670) voidaan muistaa ainakin kolmesta asiasta: ensiksikin hän oli pansofisen maailmankatsomuksen luoja, toiseksi hän oli didaktiikan kehittäjä teoksella *Didactica magna* (Suuri opetusoppi, suomeksi 1928) ja kolmanneksi hän oli oppikirjatuotannon uudistaja teoksella *Orbis pictus* (Maailma kuvina, 1658). Teos *Orbis pictus* oli aikoinaan käänteentekevä yleisoppikirja, joka välitti tietoja ja samalla perehdytti käyttäjänsä latinaan ja äidinkielen. (Iisalo ...)

¹⁷¹ Frankfurtin kriittisen koulukunnan toisen sukupolven filosofi Jürgen Habermas (1929-) on käsitellyt laajasti filosofiaa, sosiaali-teoriaa, hermeneutiikkaa, antropologiaa, lingvistiikkaa, etiikkaa, kasvatusteoriaa, politiikkaa ja uskonnon kysymyksiä. ”Hän on osallistunut usein modernismin ja postmodernismin suhteita käsittelevään keskusteluun. Hänen mielestään valistus on ”keskeneräinen projekti”, jota on pyrittävä täydentämään ja korjaamaan. Hän on tullut kuuluisaksi erityisesti kommunikatiivisen toiminnan teoriastaan. Siinä hän sijoittaa rationaalisuuden intersubjektiiiviseen, lingvistiseen ja avoimeen kommunikaatioon ja julkiseen dialogiin. Habermas sanoo, että hänen tarkoituksenaan on osoittaa, kuinka tällä tavalla voidaan välttää tietoisuusparadigman ja subjekti filosofian ansat sotkeutumatta toisaalta totaaliseen järjen kritiikkiin. Kommunikatiivinen rationaalisuus voi korjata modernismin yksipuolista suuntautumista instrumentaaliseen rationalismiin.” (Amsell 2010, 17)

olemassa oleva, vallitseva olotila sekä ihmisen yksilöhistoriallisessa että lajihistoriallisessa kehitysprosessissa. (Siljander 2002, 32-33; Kivelä 2004, 54)

2.3. Modernin sivistys-käsitteen eri ulottuvuudet

Burkardin (1999, 81) mukaan 1900-luvulla sivistys-käsite tulee yhä ongelmallisemmaksi. Ensiksikin sosiaalisten implikaatioidensa takia, sivistys eliitin privileginä (lat. *privilegium*), erioikeutena. Kritiikin mukaan vain eliitti voi sallia itselleen tarkoituksesta vapaata joutilaisuutta. Toiseksi sivistys-käsite tulee yhä ongelmallisemmaksi, koska yleisen (myös muodollisen) sivistyksen funktio lisääntyvää ammattitietoa ja erityisvalmiuksia vaativassa yhteiskunnassa voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Sivistisyhteiskunta latistuu markkinavoimia palvelevaksi osaamista korostavaksi markkinayhteiskunnaksi. Burkard (1999, 81) kuitenkin painottaa, että sivistys on yhä tärkeää: sivistys (*Bildung*) voi olla vastapaino yksilön yhteiskunnan taholta kokemalle konformistiselle panostukselle, henkisille tasapäistämisyhtymyksille.

Valistuksen ja humanismin sivistyskäsitteen (*Bildung*) muotoilupyrkimyksissä ei ollut kyse suoraviivaisesta antiikin kulttuurin ihannoimisesta. Kyse oli joko produktiivisesta, uutta luovasta ja tuottavasta suhteesta menneen maailman jättiläisiin tai suoranaisesta vastareaktiosta antiikin sivistysajattelun tulkinnoille. Kivelä (1994, 19) mainitsee tästä esimerkkinä von Humboldtin, joka suhtautui kriittisesti esimerkiksi platonilaiseen valtion merkityksen korostamiseen. Tietynlaisen liberaalin avoimen yhteiskunnan kannattaja von Humboldt ei nähnyt inhimillisen sivistyksen ideaalina ainoastaan valtiota. Von Humboldtin voi sanoa olleen eräs merkittävimpiä sellaisen modernin ajatuksen puolestapuhujia, että individualistinen itsensä kehittäminen on liberaalin yhteiskunnan keskeinen ihanne. (Saatamoinen 1998, 127)

Von Humboldtin aikakaudelle tyypillinen romanttinen ihmiskäsitys ilmeni ajatuksessa ihmisestä olentona, jonka olemisen päämääränä on kehittää kyvyistään mahdollisimman täydelliset ja monipuoliset. Kyvyt viittasivat von Humboldtilla niin ihmisen älylliseen kapasiteettiin kuin myös hänen mielikuvitukseensa, tunteisiinsa ja aistillisuuteensa. Von Humboldtin sivistysideaalissa ihminen tuli ymmärtää olennoksi, joka kaikkia sisäisiä resurssejaan käyttäen kehittää persoonallisuudestaan yksilöllisen *taideteoksen*. Ihmisen olemisen ei von Humboldtilla liity esimerkiksi sellaiseen päämäärään kuin onnellisuuden

tavoittelemisen, vaan ihmisen oleminen on mahdollisuutta omaksua jatkuvasti uusia, ennalta arvaamattomia kokemuksia. (Saastamoinen 1998, 128)

Tämän kehittämisen edellytyksenä oli mahdollisuus valita ja toimia oman tahtonsa mukaisesti. Yhteiskunnan tehtävänä oli turvata yksilöiden mahdollisimman suuri itsemääräämisoikeus. Vaikka von Humboldt siis korosti antiikin tuntemuksen jalostavaa vaikutusta, hänen suhteensa traditioon ei ollut vain jäljittelevä, vaan myös uuden luomista korostava. (Saastamoinen 1998, 128)

Von Humboldt vaikuttaa suuresti myös siihen, että 1800-luvulla ajatus sivistyksestä tulee ennen kaikkea pedagogiikan keskeiskäsitteeksi. Tällöin sivistys on ihmisen sisäinen tarkoitus (saks. *Zweck*). Sivistys tulkitaan sisäiseksi mutta ei ulkoisen järjestelyn pakottamaksi ihmisen muotoutumiseksi (saks. *Formung*). Sivistys on ihmisen siveellisen olemuksen saattamista yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, humanisuudeksi (saks. *Humanität*). (Burkard 1999, 81) Von Humboldtin näkemyksessä korostuu se, että tieto ei saa muuttua pinnalliseksi ulkoa oppimiseksi, vaan sen pitää upota persoonaan ja kehittää sitä.

Kivelä (1994, 19-20) tiivistää modernin sivistyskäsitteen syntytahtuman siihen historialliseen vaiheeseen, jolloin feodaaliyhteiskunnan rakenteet murtuivat ja porvarillinen yhteiskunta syrjäytti tämän siihen asti vallinneen järjestyksen. Sivistysajattelun kehitys liittyy nousevan porvariston yhteiskunnallisen tietoisuuden kehittymiseen ja vahvistumiseen, sen haluun saavuttaa yhteiskunnallista asemaa. Lisäksi laajemmasta näkökulmasta katsoen kyse on porvariston yhteiskunnallisista vapautumispyrkimyksistä ja siitä, että sivistyksestä haettiin vastauksia historialliseen tilanteeseen ja siinä syntyvän porvarillisen subjektin mukanaan tuomiin ongelmiin. Moderni sivistyskäsite ei olisi ollut mahdollista ilman porvarilliselle yhteiskunnalle ominaista yhteiskunnallis-kulttuurista kehitystä eikä siihen liittyviä sekularisointitendenssejä¹⁷².

Burkard (1999, 80) määrittelee käsitteen sivistys (*Bildung*) seuraavasti: laajassa merkityksessään sivistys viittaa intellektuaalisten, moraalisten, kehollisten ja käytännöllisten taipumusten kehittymiseen yksilölliseksi kokonaisuudeksi. Burkard (1999, 80) muistuttaa, että antropologisesta näkökulmasta katsoen ihminen ei ainoastaan kykene sivistymään, vaan on sivistyksen tarpeessa - ollakseen ihminen. Burkardin (1999, 80) mukaan tähän liittyy se, että erotuksena eläimistä ihminen ei ole riippuvainen vain

¹⁷² Vuosikymmenien ajan uskontososiologit ovat puolustaneet teoriaa, jonka mukaan maailma etenee kohti sekularisaatiota, jolla tarkoitetaan yhä useamman yhteiskunnallisen instituution irtautumista uskonnon vaikutuspiiristä. Modernismi ja siihen liittyvä tieteellinen, rationaalinen ajattelu johtaa siihen, että uskonnosta ajan myötä tulee tarpeetonta. Max Weber (2009, 41) puhui tässä yhteydessä siitä, miten ”maailma on menettänyt taikansa”. Weber viittasi maagisiin, ihmisen näkökulmasta tuonpuoleisiin selitysmalleihin. (Geels & Wikström 2009, 391)

vaistomaisista käyttäytymismalleista ollessaan suhteessa ympäristöön, vaan hänen voidaan katsoa olevan ikään kuin ”maailmalle avoin (*weltoffen*)”. Ihmisen on opittava paljon erilaisia tapoja olla maailmassa. Paljon käytöstapoja. Ihmisen on omaksuttava maailma ymmärtäen sekä kasvettava jo olemassa olevaan kulttuuriin. Ihmisellä on hänen refleksiivisyyteensä perustuen avoimena paljon erilaisia kehitysmahdollisuuksia, pelitila (*Spielraum*). Näiden kehitysmahdollisuuksien (pelitilan) toteuttamisessa ihminen muovaa yksilöllisen itsensä (*er sein individuelles Selbst formt*). (Burkardin 1999, 80-81) Burkardin (1999, 81) mukaan sivistys (*Bildung*) ja kasvatusta (*Erziehung*) ovat eri momentteja tässä yksilöllisen itsensä muovaamisen prosessissa. Kasvatukseen liittyy vahvemmin ulkopuolista pakkoa ja vierasmääräämisen aspekteja (*die Aspekte der Fremdbestimmung*), esimerkiksi kasvatettava on riippuvainen siitä, että opettaja tietää ja osaa enemmän sekä on riippuvainen pedagogisen toiminnan tavoitteista. Samassa yhteydessä Burkard (1999, 81) painottaa, että sivistys, jos se ymmärretään traditionmukaisella tavalla, merkitsee autonomista itsenäisyyttä (vrt. Kantin rationaalisen autonomisuuden idea) ja henkisten ja sielullisten taipumusten tarkoituksesta vapaata kehitystä. Tällöin sivistyminen edellyttää tiettyä määrää jo saavutettua kypsyyttä, millä Burkard viittaa saavutettuun itsetietoisuuteen ja itsemääräämiseen.

Burkard (1999, 81) toteaa, että sivistykseen liittyy läheisesti ajatus kriittisestä ajattelusta: emansipaatiosta ja kriittisen etäisyyden ottamisesta perinteiseen uskonnolliseen, poliittiseen ja sosiaaliseen todellisuuteen ja normatiivisiin käsityksiin. Tätä kautta sivistyksen ytimessä on valistus (*Aufklärung*). Burkard (1999, 81) muistuttaa, että jo esimerkiksi antiikin aikana sofistinen sivistysohjelma tähtäsi perinteisen eetoksen kriittiseen kyseenalaistamiseen ja sisälsi kuvan (*Bild*) täysivaltaisesta kansalaisesta, joka kykenee huomioimaan poliittisen roolinsa kaupunkivaltiossa (*Polis*).

2.3.1. Sivistys on kaikkien mahdollisuutta itsensä jalostamiseen

Tämä modernin sivistys-käsitteen puoli eli *sivistys yleisenä inhimillisenä sivistyksenä* on kaikkien mahdollisuutta itsensä jalostamiseen. Esimerkiksi Comenius¹⁷³ nostaa esiin teoksessaan *Didactica magna* periaatteen: *omnes, omnia, omninom* - kaikille kaikkea monipuolisesti. Hän otsikoi sen kuvaavasti: ”SUURI OPETUSOPPI esittää

¹⁷³ Comeniuksen (1928, 38) tavoitteena Suuressa opetusopissa (*Didactica magna*, 1657) on: ”Etsiä ja keksiä sellainen menettelytapa, että opettajan työ supistuisi vähempään, mutta oppilas kuitenkin oppisi enemmän; että koulusta häviäisi vähemmäksi meluava touhu, kyllästyminen ja turha työ, mutta että se sen sijaan tarjoaisi suurempaa levollisuutta, työniloa ja perusteellista edistystä.”

YLEISPÄTEVÄN TAIDON OPETTAA KAIKKEA KAIKILLE” (Comenius 1928, 37)

Comenius lähtee siitä periaatteesta, että sivistys on sivistystä kaikille eli sivistys ei tässä mielessä tunnusta etuoikeuksia. Sivistys ei ole jonkun erityisryhmän (säädyn, ammatin tms.) omaisuutta eikä jokin erillinen tiedollinen tai taidollinen ominaisuus, vaan sivistys on yleinen ihmisyyteen ja kansalaisuuteen liittyvä velvoite ja vaatimus. 1700-luvulla sivistyksen yleisyyteen, että se kuuluu kaikille, liittyi kolmannen säädyn (nousevan porvariston) emansipaatiopyrkimykseen, mikä edellytti järjellisen ihmisen kriittistä suhtautumista auktoriteetteihin mutta erityisesti hallitsevaan luokkaan.

Tämä periaate kiteyttää sivistyksen käsitteen erään puolen: sivistyksellä on yleinen tavoite, jota edellä on kuvattu ihmiseksi ja kansalaiseksi tuleminen teemoiksi. Sivistys on ihmisyyden vaalimista ja kansalaiseksi kasvamista. (Siljander 2002, 32-33) On hyvä huomata, että nykyään niin itsestään selvänä pidetty demokraattisesti jaettu järki, joka tekee mahdolliseksi kaikille kansalaisille toisaalta auktoriteettien kriittisen arvioinnin sekä toisaalta mahdollistaa osallistumisen poliittiseen päätöksentekoon, ei ole mikään itsestäänselvyys vaan historiallisen kamppailun tulosta. (Kaitaro 2003, 304)

2.3.2. Sivistys on kykyä järkevään itsemääräämiseen

Sivistys on eräältä puoleltaan pyrkimystä vapauteen ja järjelliseen itsemääräytyneisyyteen (saks. *vernünftige Selbstbestimmung*) eli sivistys on pyrkimystä kohti aikuisuutta, autonomiaa, henkistä täysi-ikäisyyttä (saks. *Mündigkeit*), itsenäistä toimintaa (saks. *Selbsttätigkeit*). (Kivelä 1994, 25) Jo edellä esitellyistä Platonin ja Aristoteleen filosofioista voi löytää tätä sivistyksen ulottuvuutta ennakoivia piirteitä, mutta vasta Immanuel Kant kristalloi tämän periaatteen uudella tavalla vuonna 1784 ilmestyneessä poleemisessa kirjoituksessaan *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)*: “Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta....Sapere aude! Valistuksen tunnuslause on siis: Käytä rohkeasti omaa järkeäsi!” (Kant 1995, 77)

Sivistys on tämän painotuksen mukaan ajattelun itsenäisyyttä, kykyä omaan ajatteluun ja kykyä ylittää vierasmääräytyneisyys, joka on antautumista toisen johdateltavaksi. Sivistys on kykyä moraaliseen päätöksentekoon autonomiaan ja vapauteen. Ihmisen järjellisyys ja vapaus ymmärretään annettuina mahdollisuuksina, jotka ihmisen on omassa

sivistysprosessissaan toteutettava - käytä järkeäsi! (saks. *Vernunft*). Tähän modernin sivistyskäsitteen ytimessä olevaan valistuksen elementtiin sisältyy vahva emansipaation ajatus: sivistysprosessi on emansipaatiota, vapautumista kaikista järkeä rajoittavista siteistä ja kahleista, metafysiikasta, teologiasta ja yhteiskunnallisista valtasuhteista, jne. (Siljander 2002, 34)

Mitä Kant tarkoittaa järjen vapaalla käytöllä? Kantille kysymys on kunkin yksilön kyvystä ”käyttää järkeään kaikilta osin *julkisesti*” (Kant 1995, 79). Kant tarkoittaa, että ihmisellä täytyy olla vapaus ilmaista oma mielipiteensä yhteiskunnan julkisessa sfäärissä. Eivätkä yksilön yhteiskunnalliseen asemaan liittyvät tekijät saa rajoittaa oman järjen vapaata käyttöä. Kant (1995, 79) toteaa: ”Järjen *julkisen* käytön täytyy aina olla vapaata, ja se yksin voi saada aikaan valistusta ihmisten keskuudessa; järjen *yksityiskäyttö* saa useimmiten olla hyvin ahtaasti rajoitettua ilman, että se kuitenkaan erityisesti estäisi valistuksen edistymistä. Mutta oman järjen julkisella käytöllä ymmärrän sitä, mitä joku *oppineena henkilönä* tekee sillä koko yleisen *lukijakunnan* edessä. Yksityiskäytöksi sanon sitä, miten tämä henkilö saa toimia järkensä kanssa jossakin hänelle uskotussa *yhteiskunnallisessa* asemassa tai virassa.”

Kant erottaa toisistaan sekä järjen yksityisen että järjen julkisen käytön. Kantille yksityistä järjen (sananvapauden) käyttöä on julkisten virkojen haltijoiden (upseeri, verovirkailija, pappi jne.) virassaan käyttämä järki ja julkista järjen (sananvapauden) käyttöä on yksityisen ihmisen (esim. yleisönosastokirjoitukset yms.) järjen käyttö. Kantin mukaan yksilö on järjen yksityisen käytön piirissä yhteiskunnan passiivinen osa, jonka tehtävä on alistua (totella) noudattamaan yhteisönsä päämääriä (Kivelä 1994, 27). Yksilö ei toimi yhteiskunnan julkisessa sfäärissä porvarillisen asemansa tai ammattinsa edustajana. Yksilö toimii julkisessa sfäärissä oppineena (*Gelehrte*), jonka tehtävä on järjen itsenäinen käyttäminen sekä oman mielipiteensä ja kritiikkinsä vapaa ilmaiseminen (Kivelä 1994, 27).

Lisäksi järjen itsenäinen ja julkinen käyttö on ensisijaisen tärkeää sivistyksen, edistymisen kannalta, sillä vain se voi Kantin mukaan tuoda valistuksen ja sivistyksen. Kivelä (1994, 28) tuo esiin, että Kantin historianfilosofinen lähtökohta on seuraavanlainen. Ihmiskunnan koko historiassa on kysymys ihmisen kehittymisestä vaistojen ohjaamasta (eläimellisestä) olennosta omaa järkeään käyttäväksi ihmiseksi, mikä tarkoittaa ”maailman kansalaiseksi” (*Weltbürger*).

Moderni sivistys ja järki liittyvät oleellisella tavalla yhteen. Sivistys on valistunutta järjen käyttöä, Kantin sanoin pääsemistä ulos ihmisen ”itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta”. Tästä sivistysmomentista yhteenvetona voi todeta, että sivistysprosessissa on

perimmältään kyse vierasmääräytymisen (Martin Heidegger käsite Kuka tahansa (*das Man*) ja itsemääräytymisen jännitteisen suhteen optimoinnista. Sivistyksessä on perimmältään kyse käytännöllisestä viisaudesta, järjen *fronēsis* ulottuvuudesta - aristoteelisen kultaisen keskitien kulkemisesta - joka auttaa arvioimaan, tutkimaan ja harkitsemaan sekä tämän suhteen laatua että sitä, mitä missäkin tilanteessa on tehtävä.

Modernista käsitteestä sivistys (*Bildung*) voi huomioda tässä yhteydessä Biestaa (2002, 345) seuraten ensiksikin sen, että *Bildung*-käsite ei ole yksinomaan pedagoginen idea siinä mielessä, että se koskisi ainoastaan yksilöllisyyttä (individuaalisuus). Käsitteellä *Bildung* on yhteiskunnallinen ja poliittinen ulottuvuutensa, mihin tarkemmin sanoen liittyy rationaalisen autonomisuuden idea (Kant). Tämä rationaalisen autonomisuuden idea, tyypillisenä modernina ideana, on yhä nykyään vaikutusvaltainen pedagoginen idea, kuten Biesta (2002, 345) toteaa. Tähän liittyy se, että moderni idea sivistyksestä (*Bildung*) on erityinen vastaus erityiseen kysymykseen. Tämä on kysymys kansalaisuudesta (engl. *citizenship*) kehittyvässä kansalaisyhteiskunnassa (engl. *civil society*). (Biesta 2002, 345)

2.3.3. Ulkoinen ja sisäinen sivistys

Sivistys on kasvatuksen tietä omaksuttua tietoa, taitoa ja henkistä kehittyneisyyttä. Sivistys voi siis tarkoittaa koulussa tai jossain muussa yhteydessä opittuja tietoja ja taitoja. Tällä sivistyksen osalla tarkoitetaan sivistyksen ulkoista eli muodollista puolta, mutta sivistys viittaa myös muualle. Erityisesti sivistys viittaa ihmisen henkiseen, sisäiseen edistyneisyyteen ja kasvuun. Edellä sanotun erottelun mukaisesti puhutaan usein erityisesti opillisesta sivistyksestä muodollisena oppineisuutena ja sofistikoituneisuutena ja erotetaan se toiminnassa havaittavasta tietynlaatuisesta sisäisestä motivaatiosta - sydämen sivistyksestä. Sydämen sivistys viittaa juuri sisäiseen edistyneisyyteen eli hyveisiin, jotka taas viittaavat eettisiin sekä moraalisiin hyveisiin. Näin pyritään erottamaan toisistaan omiksi alueikseen pelkän etiketin mukainen, vain muodollisesti hyvätapainen toiminta, laillinen juridisen järjestyksen mukainen, myös muodollisesti oikea toiminta ja moraalisesti arvostettava teko ja toiminta. Näistä minkään ei tietenkään tarvitse sulkea toisiaan pois eli toiminta voi olla niin etiketin mukaista, laillisesti hyväksyttävää kuin myös moraalisesti oikeutettua.

2.3.4. Sivistys on yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden suhteen välittäjä

Tätä sivistyksen idean puolta voi kaikkein yleisimmillään lähestyä tutkimalla usein tehtyä huomautusta lockelaisen negatiivisen vapauden eli vapauden rajoituksista riittämättömyydestä kuvaamaan vapauden todellista sisältöä. Usein on tuotu esille, että vasta rousseaulainen positiivinen vapaus eli vapaus osallistua mahdollistaa varsinaisen vapauden. Tällöin koulutus ja sivistysprosessi ovat oikeanlaisen vapauden ehtoja. Vasta ne mahdollistavat osallistumisen yhteiseen toimintaan ja yhteiskuntaan. Lyhyesti ilmaisten on ensin ymmärrettävä, jotta voi tietää, mitä tekee tai mitä voi tehdä.

Ulkoinen maailma - koululaitos, opettajat, vanhemmat, kaverit jne. - asettaa erilaisia vaatimuksia ja pakkoja, joihin kasvavan on yhtäältä oman sivistysprosessin edetessä sopeuduttava ja joista on toisaalta kyettävä irrottautumaan edellä esitellyn itsemääräämisen periaatteen mukaisesti. Tämä irrottautuminen tai kriittinen asenne on välttämätöntä, jotta kasvavasta ihmisestä tulisi oman harkintansa ja ymmärryksensä perusteella toimiva yksilö. Toisaalta yksilön on sovittava toimintansa ulkoisiin pakkoihin ja vaatimuksiin, yksilön on myös kyettävä sopeutumaan.

2.3.5. Sivistys ajattelun konkreettisuutena ja kriittisenä asenteena

G. W. F. Hegel vastaa kysymykseensä Kuka ajattelee abstraktisti? ehkä hieman yllättävästi: "sivistymätön ihminen, ei sivistynyt" (Hegel 1981, 151). Hegel perustelee kantaansa kolmella esimerkillä, jotka koskevat murhaajaa, torieukkoa ja palvelijaa. Hänen mukaansa (1981, 152) "abstrakti ajattelu on sitä, ettei" esimerkiksi "murhaajasta nähdä muuta kuin tuo abstrakti seikka, että hän on murhaaja, ja tämän yksinkertaisen laatumääreen annetaan sitten tukahduttaa koko hänen muu ihmisolemuksensa." Sivistynyt ihminen sitä vastoin ajattelee konkreettisesti eikä vain yksipuolisten abstraktien mallien kautta.

Mitä sitten on kriittinen ajattelu? Kriittinen ajattelu ei ole ainoastaan negatiivista suhtautumista (kielteisyyttä) vaan ennen kaikkea ideoita ja ilmiöitä arvioivaa toimintaa, joka voi - jonka pitää - suuntautua myös omaan ajatteluun ja toimintaan. (Kakkuri-Knuutila 2002, 19) Tämä on ihmisen sivistyksen edellytys.

Michel Foucault (1999, 121) toteaa, että "elämässä on hetkiä, jolloin sen tietäminen, että on mahdollista ajatella toisin kuin ajattelee ja nähdä toisin kuin näkee, on

välttämätöntä katsomisen ja ajattelun jatkamiseksi. [...] mitä muuta filosofia tänään on - puhun filosofisesta toiminnasta - kuin ajattelun kriittistä työtä itseensä nähden? [...] pyrkimystä tietää, kuinka ja mihin asti olisi mahdollista ajatella toisin. [...] Se on ollut filosofista työtä, jonka tavoite oli saada tietää, missä määrin yritys ajatella omaa historiaa voi vapauttaa ajattelun siitä, mitä se salaa ajattelee, ja antaa sille mahdollisuuden ajatella toisin.”

Usein on ajateltu, että sivistyksen tärkein elementti on kritiikki (esim. Juntunen & Mehtonen 1982, 16, 139). Kriittisesti asennoituvan tehtävä on erityisesti ottaa etäisyyttä arjesta, luonnollisesta asenteesta, naiivista ymmärryksestä jne., jotta voisi nähdä arjen tai jonkin muun seikan toisin - fenomenologiassa - alkuperäisemmin. Tässä ajattelumallissa tapaamme jo edellä esitellyn Platonin luolavertauksen idean. On selventävää huomata, että tietoinen ja kriittinen (reflektoiva) suhtautumistapa johonkin esimerkiksi sääntöön (tai käsitteeseen) ei tarkoita hyljeksivää kantaa eikä estä noudattamista (käyttämistä) sitä. Sivistysprosessin tehtäväksi on ajateltu nimenomaan teoreettisen itseymmärryksen - tietoisuuden - kohentamista sekä kritiikin suuntaamista kohden omia käsityksiä, jolloin kysytään omien, omaksuttujen ja hyvänä pidettyjen käsitysten rajoja, perusteita ja pätevyyttä.

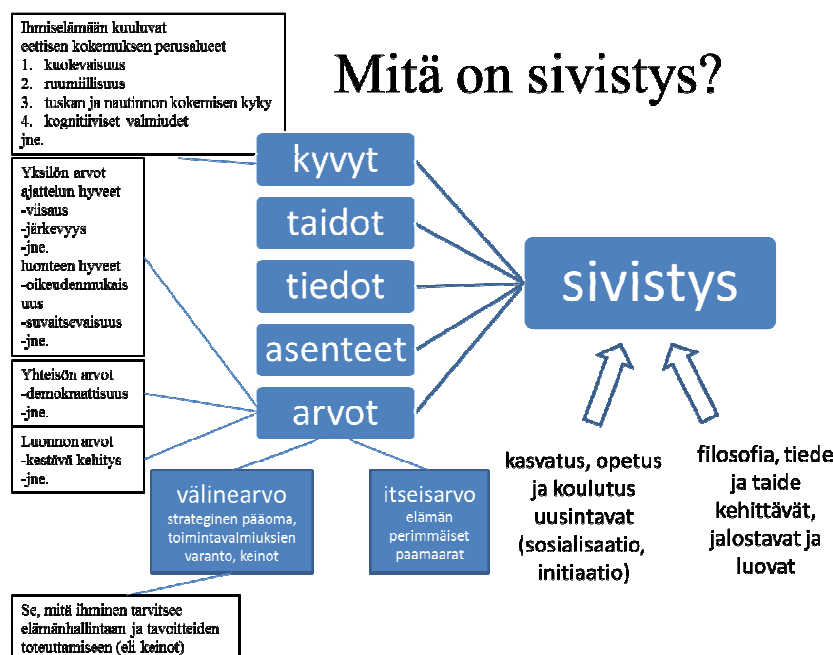
Kantilaisen sivistyksen ideaalin ja ihmisen mallin kanssa ei ole sovitettavissa yhteen se, että sivistys antaisi vain sopeutumisen välineitä. Kuten edellä on todettu, moderni sivistyksen idea tarkoitti aikuisuuteen kasvamista ja autonomisen subjektin synnyttämistä. Voikin sanoa, että kantilaisessa sivistysperinteessä ihmisyyteen kuuluu pyrkimys muovautua muutoksen subjektiksi. Tämän perinteen mukaan sivistynyt ihminen ei ole kone, joka toimii hyvin. Sen sijaan hän on “enemmän kuin kone” ja häntä pitää myös hallitsijan kohdella “hänen arvonsa mukaisesti” (Kant 1995, 85)

2.3.6. Sivistys avoimuutena

Vaikka sivistys on edellä kytketty osaksi intentionaalista kasvatuksen (sivistämisen) käsitettä, on sivistysprosessille tyypillistä, että se pyrkii säilyttämään avoimen ja määrittelemättömän luonteen. Tämä johtuu siitä, että sivistys - aivan kuin sosialisatiokin - on luonteeltaan myös uutta luova ja ennakoimaton prosessi. (Siljander 2002, 85) Eli kyse on niin uusintamisesta kuin myös uudistavasta toiminnasta. Ja kuten sanottu, moderni sivistys-käsite kyseenalaistaa ja on kriittinen nykyisyydelle. Ja vastaavasti tulevaisuudelle

moderni sivistys-käsite on avoin. Siljanderin (2002, 36) sanoin: ihmiseksi tulemisen prosessilla ei ole lopputilaa.

Niiniluoto (1994, 46) määrittelee, että ”sivistys on inhimillisten kykyjen, taitojen, tietojen, asenteiden ja arvojen jatkuvaa uusintamista, kehittämistä ja jalostamista.” Sivistyksellä ”on yhtä aikaa välinearvoa ja itseisarvoa.” Välinearvona sivistys on Niiniluodon (1994, 46) mukaan ”strateginen pääoma, toimintavalmiuksien varanto, jota kansalainen tarvitsee elämänsä hallinnassa ja tavoitteidensa toteuttamisessa.” Itseisarvona sivistys on ”alati muuttuva prosessi, joka ilmaisee - niin yksilön kuin kansakunnankin tasolla - hyvän inhimillisen elämän perimmäisiä päämääriä.” Niiniluoto (1994, 46) toteaa, että ”sivistyksen arvoulottuvuutta historian eri vaiheissa ilmentävät yleis- ja ammattisivistävän koulutuksen taso- ja sisältövaatimukset, kansalaisen sivistykselliset ja sosiaaliset perusoikeudet ja velvollisuudet, tiede- ja kulttuuripolitiikan ohjelmat sekä näiden taustalla vaikuttavat oppimis-, tieto-, ihmis- ja yhteiskuntäkäsitykset.” Niiniluodon (1994, 46) vaatimuksen mukaan sivistys-Suomen on 2000-luvulla oltava vapaiden ja aktiivisten kansalaisten muodostama demokraattinen oikeusvaltio, kansallisia perinteitä kunnioittava ja erilaisuutta suvaitseva kulttuurivaltio, luonnon kesto- ja uusiutumiskykyä säästävä ekovaltio, korkeatasoiseen tutkimukseen ja koulutukseen perustuva hyvinvointiyhteiskunta. Tällaiselle valtiolle arvopäämääriä ovat ympäristön kauneus ja terveys, kestävä kehitys, elämän laatu, perusturvallisuus, sosiaalinen oikeudenmukaisuus, elinikäinen koulutus, luovan lahjakkuuden kehittäminen tieteessä ja taiteessa, oma-aloitteisuus arkielämässä, ahkeruus työnteossa, yhteisvastuu, avoimuus, kansainvälinen yhteistyö ja monikulttuurisuus.



3. Sivistys horisonttien sulautumisena ja dialogisuutena

Ensimmäisen maailmasodan kokemukset aiheuttivat sen, että saksalaisen idealismin edustama *humaniteetti-ihanne* ja *kulttuurioptimismi* joutuivat vakaviin ongelmiin. Kriisiytynyt tilanne merkitsi, että ei enää uskottu ihmishengen jatkuvaan kehitykseen kohti yhä ylevämpiä pyrkimyksiä. Ruokanen (1987, 106) on tulkinnut tätä saksalaisessa hengenelämässä tapahtuvaa käännettä kahdella tavalla: ensiksikin, idealismista käännyttiin kohden yksilöllistä ihmistä, kohden yksilön *maailmassa-olemisen* (*In-der-Welt-sein*) analyysia. Tapahtui radikaali käänne ihmisen subjektiiviseen todellisuuteen, jossa ratkaisevana kiinnostuksen kohteena oli yksilön olemassaolon tapa ja sen mielekkyyteen liittyvä analyysi. Toiseksi, kehitysidealin korvasi pidättyväinen suhtautuminen ihmiselämän laadun ja ihanteiden määrittelyn suhteen ja tilalle tuli pelkistettyjä, laadullisesti neutraaleja, jopa pessimistisiä sävyjä. Kaiken kaikkiaan kiinnostus siirtyi kantilaisesta metafysiikasta ja moraaliopista, hegeliläisestä universaalien objektiivisen todellisuuden rationaaliseen tarkasteluun sekä Schleiermacherin universalismista kohden yksilöeksistenssin tarkastelua. Tämä painotuksen muutos tarkoitti kääntymistä kohti tulkitsijan oman *eksistenssin* (*Existenz / Dasein*) kysymyksiä sen jokapäiväisyydessään. Mitä on oleminen (*Sein*)? Mitä on täällä maailmassa ihmisenä oleminen? Ihmiselle kaikkein todellisinta ei ole objektiivinen yleisyys (ei idealistisessa eikä naturalistisessa muodossaan), vaan ihmiselle kiinnostavaa ja tärkeää on hänen oma elämänsä, hänen omakohtainen ihmisenä olemisensa sekä siihen liittyvät kysymykset.

Hans-Georg Gadamerille keskeinen teema on ihmisen historiallisuus eli ihminen kuuluu aina jo johonkin perinteeseen. Gadamer painottaa, että perinne (*traditio*) määrittää ihmisen olemista aiempien tulkintojen kokonaisuutena sekä vaikutushistoriana antaen kaikelle ymmärtämiselle sen taustan (*puitteet*), jota ymmärtämisessä tarvitaan. Gadamerin kantilaisessa kysymyksenasettelussa (Kuinka ymmärtäminen on mahdollista?) ovat niin *traditio* kuin myös ennakkoluulot ehtoja sekä toisten että itsen ymmärtämisen mahdollisuudelle (Kusch 1986, 108). Koska käsitteeseen ennakkoluulo (*Vorurteil*) liittyy negatiivisia konnotaatioita, niin Kusch (1986, 111) huomauttaa Gadamerin ongelmallisesti korvanneen ennakkoluulon käsitteellä R. Bultmannin esiyymmärryksen ja Heideggerin ennakkomielipiteen käsitteet. Tämä ennakkoluulon käsitteen rehabilitaatio ei ole niin vaarallinen, jos tunnustetaan Gadamerin halu muistuttaa tällä käsitteellä valistuksen suoraviivaisempia muotoja ennakkoluulosta kaikkia ennakkoluuloja kohtaan (Kusch 1986,

110; Tontti 2001, 225). Kuitenkin keskeistä on huomata, että Gadamerin käsite traditio ymmärryksen mahdollisuuden ehtona ei ole samanlainen sisällöltään Kantin havaintomuotojen (*Anschauungsformen*) ja kategorioiden kanssa. Gadamerin käsite traditio ei ole ahistoriallinen ja yliajallinen vaan on jatkuvasti muutettuna ja muuttavana (Kusch 1987, 108). Ymmärtävän ihmisen riippuvuus traditiosta ilmenee Gadamerin mukaan lisäksi siinä, että kaikki ihmisen kiinnostukset tiettyjä kysymyksiä ja vastauksia kohtaan ovat vaikutushistorian (saks. *Wirkungsgeschichte*) määräämiä (Kusch 1986, 107). Tähän vertautuu Charles Taylorin puhe merkitysnäkökentästä tai merkityshorisontista (*horizon of significance*), joka asettuu merkityksetöntä, mieletöntä, absurdia todellisuutta vastaan.

Kun vielä W. Dilthey tavoitteli objektiivisen ymmärtämisen ja tulkinnan mahdollisuutta, niin Gadamer kiinnitti huomiota toisaalle. Gadamerin mukaan ymmärtäminen ei ole mitään ennako-oletuksista (ennakkoluuloista) vapaata kohteen (tekstin) omaksumista. Hänen mukaansa mikä tahansa tulkinta on ennen kaikkea vuoropuhelua (dialogia), jossa ihanteellisena lopputuloksena on eräänlainen yhteisymmärrys. Tällöin tapahtuu oman merkityshorisontin yhteensulautuminen tulkittavan tekstin, toisen ihmisen tai vieraan kulttuurin horisontin kanssa. Kysymykseen siitä, kuinka paljon ihminen on perinteen vietävissä ja kuinka paljon hän voi siitä irrottautua, ei Gadamer anna yksiselitteistä vastausta. Gadameria on syytetty (esim. Habermas) sekä konservativismista että relativismista. (Raatikainen 2004, 97-98) Kusch (1986, 108, 119) tuo esiin sellaisen tulkinan mahdollisuuden, jossa ”Gadamerin filosofinen hermeneutiikka on filosofiaa, joka tematisoi historiallista riippuvuutta sitä rajoittaakseen, joka antaa menneisyydelle painoa nykyisyyden ennakkoluuloja vastaan pidättyäkseen niistä tulevaisuudessa ja joka tähtää poliittis-humanistiseen kypsyyteen ja joka pysyy avoimena dialogille toisten kanssa. Ennakkoluuloja, traditiota ja auktoriteettia pidetään tehtävinä, joita ei voida ratkaista välittömästi ja joita on koeteltava niiden totuuden kannalta faktisissa dialogeissa.”

Gadamerin esikuva sellaiselle vuoropuhelulle (keskustelulle), jossa hermeneuttinen reflektio tapahtuu, on platonilainen dialogi. Kuten Tontti (2001, 227) toteaa, niin Gadamerin korostama auktoriteetin asianmukainen kunnioittaminen sekä tradition vaikutuksen myöntäminen ei ole näiden sokeaa tottelemista. Gadamer ei myöskään velvoita vanhojen käsitysten kritiikittömään omaksumiseen, vaan hänen kehoituksensa on, että asetutaan ”avoimuuteen tähtäävään dialogiseen suhteeseen kohtaamamme toiseuden kanssa” (Tontti 2001, 227). Myös Koski (1995, 190) toteaa, että dialogissa keskeistä on avoimuuden idea. Aitoon kysymiseen liittyy hermeneuttinen avoimuuden asenne, joka on

osa hermeneuttisen rationaalisuuden käsitettä: avoimuutta toisille näkökulmille, toisille totuuksille, pyrkimystä oman perspektiivin ja käsitteistön kehittämiseen, mitkä kaikki puolet kuuluvat järjen käsitteeseen, sen olemukseen (Koski 1995, 190). Hermeneutiikan näkökulmasta keskustelun osanottajat ovat rationaalisia ainoastaan sitoutuessaan totuuden etsimiseen sekä omaksuessaan avoimen, kuuntelevan ja kunnioittavan asenteen toisia kohtaan (Koski 1995, 190). Kun joku keskustelee jonkin tulkintaa vaativan kohteen kanssa pyrkien sen aitoon ymmärtämiseen, hän joutuu asettamaan tämän kohteen tulkintatraditiolle kysymyksiä. Samalla kuitenkin tulkittava kohde (teksti) esittää kysymyksensä tulkitsijalle. Näihin kysymyksiin tulkitsija pyrkii vastaamaan. Tällaisissa sivistyksellisissä dialogeissa koettelemme omien ennakkoluulojemme pitävyyttä, mutta tämä vaatii meitä olemaan avoimia tulkinnan kohteen tarjoamalle totuudelle. (Tontti 2001, 227)

Gadamer kuvaa onnistunutta ymmärtämisen ja tulkinnan tapahtumaa kysymysten ja vastausten dialogina. Tässä dialogissa tulkitsijan ja kohteen horisontit sulautuvat (*Horizontverschmelzung*). Gadamerille horisonttien sulautuminen on metafora, jolla kuvataan ymmärtämisen tapahtumaa. Historiallinen ihminen on aina rajallisessa tilanteessa tietynä aikana sekä tietyssä paikassa. Rajallisella tilanteella on aina horisontti (Kusch 1986, 107). Millainen sitten on horisontti? Se on tulkitsijan historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden näköala, kuten Tontti (2001, 227) Gadamerin ajatuksen tiivistää. Horisontti on se näköala, mitä jostakin yhdestä pisteestä käsin voi nähdä (Gadamer 2010, 307).

Hans-Georg Gadamer omaksuu pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960/2010) Heideggerin (joka oli omaksunut jaottelun Diltheyn ajattelusta) tapaan ajatuksen tieteiden jaosta luonnontieteisiin ja humanistisiin tieteisiin. Gadamerin (2004, 11) mukaan humanistiset tieteet ”ovat omalaatuisia tieteitä, sillä niiden väitetty tai todellinen tieto määrittää välittömästi kaikkia inhimillisiä asioita, siirtyyhän se saman tien osaksi sivistystä [koulutusta] ja kasvatusta.”¹⁷⁴ Gadamer (2004, 11) toteaa: ”Niillä ei ole toden ja väärän erottamiseen muuta keinoa kuin *logoi* eli keskustelu, jota ne itse käyvät. Se voi olla paikka myös korkeimmalle totuudelle, jonka ihminen voi saavuttaa.” Gadamerin mukaan luonnontieteille ominaista ontologis-faktuaalista ajattelua ei voida soveltaa humanistisiin tieteisiin. Gadamer pyrkii osoittamaan, että ei ole olemassa mitään hallittavaa metodia, jolla historiallisiin dokumentteihin sisältyvä ihmisenä olemisen kokemus ja merkitys voitaisiin tyhjentävästi tai objektiivisesti selittää. Gadamerin teoksen nimi voisikin

¹⁷⁴ ”Sie sind im Ganzen der Wissenschaften dadurch ein Besonderes, daß auch ihre angeblichen oder wirklichen Erkenntnisse unmittelbar alle menschlichen Dinge bestimmen, sofern sie von selbst in menschliche Bildung und Erziehung übergehen.” (Gadamer 1986, 43)

ihmistieteitä koskien olla *Wahrheit oder Methode*, sillä sen pääsanoma on, että ihmisenä olemisen totuuden ymmärtämiseen ei ole olemassa metodia, vaan humanistisissa tieteissä (ihmistieteissä) totuuden selvittämisessä korostuu ymmärtämisen kypsyyt ja apuna ovat pikemmin sellaiset käsitteet kuin sivistys (*Bildung*), *sensus communis*¹⁷⁵, arvostelukyky (*Urteilkraft*) ja maku (*Geschmack*). (Ruokanen 1987, 113; Koski 1995, 195).

Gadamer hyväksyy myös erottelun luonnon ja hengen, faktisiteetin (*Historie*) ja ihmiselle merkitsevän (*Geschichte*) välille. Gadamerin mukaan varsinainen historiallinen ymmärrys ei merkitse tekstin ulkokohtaista käsittelyä, vaan varsinaisessa ymmärryksessä kyse on oikeasta tavasta tulla hermeneuttiseen prosessiin. Tulkitsen Gadamerin ajattelua niin, että kyse on tekstin tulkitsijan uppoutumisesta peliin, jossa tulkitsijan omat ennakkokäsitykset tekstin puhumasta todellisuudesta eli hänen oma esiymmärryksensä antaa historiallisen dokumentin puhua eli avata siinä olevan maailman (*ἀλήθεια*). Historiallisten dokumenttien sanoma vaikuttaa tulkitsijan todellisuuskäsitykseen ja ymmärrykseen syventäen hänen eksistenssin ymmärrystään. Tulkitsija liikkuu tällä tavalla hermeneuttisessa kehässä ja on dialogissa tekstin kanssa. (Ruokanen 1987, 114) Gadamer (2010, 305) toteaa: ”ymmärtäminen on olemukseltaan vaikutushistoriallinen tapahtuma.”¹⁷⁶ eli kun kieleen sisältyvä olemisen ymmärtäneisyys avautuu, niin siinä oleva totuus voi muuttaa tulkitsijan oman eksistenssin tuottamalla uuden olemisen ymmärtäneisyyden mahdollisuuden. (Ruokanen 1987, 114)

Ruokanen (1987, 114) selventää Gadamerin vaikutushistorian käsitteen sisältöä toteamalla, että siihen kuuluu sekä universaalisuuden että traditionalismin ajatus. Tämä tarkoittaa, että vaikutushistoriaan kuuluu kaikki teoksen aiemmat tulkinnat, teoksen asema ja käyttö kulttuurissa sekä historian traditio kokonaisuudessaan. Tällainen universaali vaikutushistoria sisältää sellaista totuutta ihmisenä olemisesta, jota tulkitsijan on opittava.

¹⁷⁵ ”*Sensus communis* viittaa sosiaalisesti jaettuun käsityksiin, aistimuksiin ja merkityksiin, jotka koskevat todellisuutta. Todellisuuden tajun lisäksi kyse on sosiaalisten vivahteiden tajusta, miellyttävän ja epämiellyttävän eroista, tyylin ja kauneuden kokemuksista. [...] *Sensus communis* -käsite on ollut kriittisen yhteiskunnallisen ajattelun osana aina valistusfilosofiasta alkaen. Englantilainen empirismi loi sen pohjalta termin *common sense*, terve järki. Valistuksen aikana *sensus communis* ilmaisi havaintoihin perustuvaa varmuutta todellisuudesta. Terve järki merkitsi jokaisen oikeutta arvioida asioita omin silmin, omien havaintojen perusteella. Samalla kuitenkin empiiristen havaintojen korostus kavensi *sensus communis* -käsitteen alaa, koska se merkitsi vain rationaalisen ajattelun soveltamista havaintojen tekoon. Kapeutuessaan *common sense* syrjäytti erityisesti sosiaalisen tajun, ihmisten välisiä suhteita ilmaisevat kielelliset seikat, ja rajautui esineelliseen todellisuuteen. Kuten Gadamer painottaa, rationalisoiva havainto marginalisoi ennen kaikkea sosiaalisen vaiston ja herkkyyden aspektit eli ne piirteet, joihin on metaforisesti viitattu puhumalla sosiaalisesta vaistosta tai ”sydäimestä” (Gadamer 1960, 34–35). Ihmisten välisiä suhteita artikuloiva *sensus communis* kapeni empirismin ja John Locken vaikutuksesta pelkäksi aistihavainnon todellisuudeksi. Sosiaalisten suhteiden tajua ei pidetty enää aistina, pelkästä esineellisestä todellisuudesta puhuminen ja objektien havaitseminen, ymmärrettiin samaksi kuin todellisuuden taju.” (Niemi-Pynttari 2007, 322-323) (vrt. John Locke painotti teoksessaan *Some Thoughts on Education* (1693) sitä, että lasta tulee kasvattaa objektiiviseen maailmaan. Tunneilmaisuihin taipuvaisten lasten tuli oppia puhumaan tosiasioista ja havainnoista, tarinointi samaistettiin valehteluun.) Havaintoihin perustuva, rationalisoitu tieto, oli valistusfilosofien mukaan universaalista ja ennakkoluulotonta. Hyväksyessään *common sense* vain objektiivisten havaintojen alueena, valistus erotti järjen käytön sen sosiaalisesta puolesta ja edisti näin yksipuolisesti instrumentaalista järjen käyttöä. (vrt. *eloquentian* eli latinankielisen kaunopuheisuuden opetus.) Hannah Arendt (2002, 211) tulkitsee *comon sense* kaikkien viiden aistin aistivarmuudeksi ja toteaa, että *comon sense* sovittaa ainoana asiana ”meidän viisi erillistä aistiamme sekä niiden keräämän hyvin eriytyneen informaation todellisuuden kokonaisuudeksi.”

¹⁷⁶ ”Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang.” (Gadamer 2010, 305[283])

Uuden ymmärryksen hankkiminen on jo olemassa olevan tradition omaksumista. Gadamer (2010, 282) toteaa, että ”tosiasiassa historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme sille.”

Loppupohdinta

Aina Sokrateesta asti filosofia on kietoutunut kiinteästi koulutuksen päämääriin, päämäärien asetteluun sekä muotoiluun, sanalla sanoen sivistykseen. Filosofia pyrki luomaan ja antamaan perustan näille päämäärille usealla erilaisella tavalla, joista tässä voi luetella vain muutamia esimerkkejä: etsiessään tietoa ja ymmärrystä itsestämme (kreik. *γνώθι σαυτόν*, *gnōthi sauton*, tunne itsesi¹⁷⁷ ja kreik. *μηδὲν ἄγαν*, *mēden agan* eli kohtuus kaikessa, ei mitään liikaa)¹⁷⁸, elämästämme¹⁷⁹ ja luonnosta, etsiessään tietoa ja ymmärrystä fyysisten ja henkisten (esimerkiksi emotionaalisten ja älyllisten) kykyjemme muodostumisesta, kehittäessään ja välittäessään taitoja, joita tarvitaan ihmisille merkitystä, mielihyvää ja hyötyä tuottavien asioiden tekemiseen (esimerkiksi identiteettityö ja omien

¹⁷⁷ Kun nuori aristokraatti Alkibiades toivoo etenevänsä nopeasti Ateenan johtoon ja ajattelee ryhtyvänsä hallitsemaan kaupunkia, niin Sokrates saa tämän nuoren miehen ymmärtämään, että hänellä ei ole vielä niitä tietoja ja taitoja, joita tarvittaisiin hallitsemiseen. Mikä tärkeintä, Alkibiades ei tunne itseään (kreik. *gnōthi sauton*). Sokrates toteaa hänelle: ”Ja joka ei tunne sitä, mikä hänelle kuuluu, ei kai tunne sitäkään, mikä kuuluu toisille.” (Platon, *Alkibiades I*, 133e, suom. A.M. Anttila)

Omalta kohdaltaan Sokrates toteaa: ”Vielä vähemmän uskotte, jos sanon, että ihmisen suurin hyvä on puhua päivästä päivään hyveestä ja siitä kaikesta, mikä on ollut aiheena kuulemissamme keskusteluissa ja silloin kun olen tutkistellut itseäni ja muita, ja että elämä ilman tätä tutkistelua ei ole elämisen arvoista.” (Platon, *Apologia eli Sokrateen puolustuspuhe*, 38a, suom. Marianna Tyni)

Von Wrightin (1961, 51-52, vrt. myös von Wright 1998, 475-476 ja erottelu luonnon antama *physei* ja sopimukseen perustuva *nomoi*) mukaan ihmisluonto voidaan ymmärtää kahdella tavalla: ensiksikin *naturalistisesti* (ihmisyyden tosiasiallisesti maailmassa), jolloin tutkitaan, kuinka ihmiset todella ajattelevat, tuntevat ja käyttäytyvät (vrt. Euripides tragedioissaan, Thukydidēs kuvauksessaan peloponnesolaissodan historiasta ja nykyinen psykologia) ja toiseksi *idealistisesti* (ihmisihanteet, ihmisyyden arvokkaat puolet maailmassa), jolloin pyritään näkemään ihmisen »parempi» eli »todellinen» minuus ja sitä korostetaan *esikuvana* tai *mittapuuna* hänen tosiasialliselle käyttäytymiselleen (vrt. Sokrates, Platon, Aristoteles ja monet etiikan tutkijat).

Varhaisrenessanssin humanismi usein ylenkatsoi luonnontutkimusta, joka ei yltänyt samalle tasolle kiinnostavuudessaan, kauneudessaan ja tärkeydessään kuin ihmisen tutkimus. Runoilija Francesco Petrarca (1304-1374) kysyikin: ”Mitä meitä hyödyttää oppia tuntemaan eläinten, lintujen, kalojen käärmeiden luontoa, jos emme tunne tai emme haluakaan tuntea ihmisluontoa – mitä varten olemme syntyneet, mistä tulemme, minne jatkamme?” Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, 1367-8, (ransk. *Mon ignorance et celle de tant d'autres*, 2000), s. 66-68 (Kauhanen 2011, 11, mukaan), (suom. *Omasta ja monien muiden tietämättömydestä*), missä hän hyökkää aristotelismia vastaan ja puolustaa runoutta (Lahdensuu 2008, 13).

Hegeliä (1830, §377) mukaillen voi ajatella, että kehotus ”tunne itsesi (saks. *Erkenne dich selbst*)” keskeinen filosofinen merkitys on tietää vastaus kysymykseen, mikä olen (yhteinen laji-identiteetti, esim. ihmisen olemus, persoonuuden kriteerit jne.), eikä ainoastaan kysymyksiin, millainen olen erityispiirteiltäni (”vasta omien potentiaalien realisaatio, itsetoteutus, mahdollistaa omien erityisyyksiensä tuntemisen. Tämä itsetuntemus on välittynyt monin tavoin: ensinnäkin toiminnallisen itsetoteutuksemme kautta, sekä toisilta saatavan tunnustuksen kautta, sekä sellaisten kulttuuristen mallien ja ihanteiden kautta, joita olemme omaksuneet.” (Laitinen lisenssiaatti työ) (ipse-identiteetti, Heideggerin kuvaamalla tavalla olen kuolemaa kohti oleminen), (idem-identiteetti) (tästä enemmän Laitinen 2009, 70-73)

Aurelius Augustinus (354-430) esittää - usein on ajateltu, että ensimmäisenä - ns. antropologisen kysymyksen teoksessaan *Tunnustukset* (2003, 336 [x.6]), suunnaten kysymyksen aluksi itselleen ”Ja minä käännyn itseni puoleen ja sanoin itselleni: Kuka sinä olet? Ja minä vastasin: Ihminen.” ja suunnaten kysymyksen tämän jälkeen Jumalalleen ”Jumalani, mikä minä siis olen? Mitä on minun olemukseni?” (Augustinus 2003, 355 [x.17])

¹⁷⁸ ”Melkein sanoisin järkevyyden olevan nimenomaan sitä, että tuntee itsensä ja asettuisin Delfoin piirtokirjoituksen laatijan kannalle. Se on näet minun luullakseni tarkoitettu jumalan tervehdykseksi sisääntulijoille »iloiitse!»-sanan asemasta, koska kirjoittajan mielestä ei ole ollut paikallaan toivottavaa ihmisille iloa eikä ihmisten kehottaa toisiaan iloitsemaan vaan olemaan järkeviä. Siten [...] jumala sanoo jokaiselle sisääntulijalle nimenomaan »ole järkevä»; hän vain ilmaisee asian hiukan arvoitukseksi, kuin tietäjä ikään. »Tunne itsesi» ja »ole järkevä» merkitsevät nimittäin samaa, niin sanoo piirtokirjoitus ja niin sanon minä.” (Platon, *Kharmides* 164e; vrt. myös *Alkibiades I* 124b, 129a, 130e, 132d)

¹⁷⁹ ”Kun ihminen arvioi onko elämä elämisen arvoinen vai ei, hän itse asiassa vastaa filosofian peruskysymykseen. [...] olen nähnyt miten monet ihmiset ovat kuolleet sen takia, ettei elämä ole heidän mielestään ollut elämisen arvoinen. [...] Toisaalta [...] monet ihmiset tapattavat itsensä aatteiden tai kuvitelmiensa takia, jotka tekevät elämän heille mielekkääksi (se mitä kutsumme syyksi elää, on samalla mitä erinomaisin syy kuolla). Olen siis sitä mieltä, että elämän tarkoitus on kysymyksistä kiireellisin.” - Albert Camus, *Absurdia järkeilyä (Le mythe de Sisyphe)* teoksessa *Kapinoiva ihminen* Esseitä ja katkelmia, (s. 15-16, suom. Ulla-Kaarina Jokinen)

vahvuuksien tunnistamisen taidot) ja joita tarvitaan yhteiskunnan toimivan demokratian edellytyksinä sekä oikeudenmukaisemman maailmanjärjestyksen tuottamiseen (esimerkiksi kriittiset ajattelun, moraalisen mielikuvituksen taidot), välittäessään kulttuurisia tapoja, sääntöjä ja perintöä (esimerkiksi sosialisatiofunktio ja ylipäättään kulttuuritietoisuuden lisääminen), jalostaessaan ihmisyyteen mahdollisuutena kuuluvaa ihmiselämän kukoistusta (esimerkiksi Aristoteleen onnellisuus inhimillisenä kukoistuksena, eudaimonia tai teemat, joista Martin E. P. Seligman¹⁸⁰ on puhunut miellyttävän, sitoutuneen ja merkityksellisen elämän viitekehyksissä) sekä ylipäättään ihmislajin ja sivilisaation edistäminen, esimerkiksi yhä uusien vastuullisten, aktiivista kansalaisuutta osoittavien intellektuellien kasvattaminen.

Edellä on kuvattu ihmisen sivistysprosessia horisonttien sulautumisen metaforaa käyttäen. Tässä tavassa lähestyä sivistyksen saavuttamista nousee keskiöön sekä ymmärtäminen että dialogiin asettuminen. Sivistyksessä ymmärtäminen on keskeistä ja koska sivistyneistön käsite viittaa myös intellektuelleihin, niin itse asiassa myös sanat intellektuelli ja intelligentsia ovat johdannaisia latinan sanasta *intellectus*, joka liittyy ymmärtämiseen¹⁸¹ (lat. *intellegerere* ymmärtää). Tässä yhteydessä on huomattava, että suomen kielen sana älymystö viittaa tietysti älyyn tai älykkyyteen. Eikö sivistyksessä keskeisempää ole viisaus kuin äly? Tämän tiedostivat kreikkalaiset, joiden *paideia* on se sivistys-käsitteen alustava esikuva, joka ilmentää näitä edellä kuvattuja kasvatuksen päämääriä konstituivia elementtejä sekä niiden välisiä suhteita.

Esimerkiksi filosofi Martha Nussbaum on teoksessaan *Taloukasvua tärkeämpää* (2010) tuonut esille, että talouskriisien aikana, kun teknologia ja tiede eivät ole pystyneet ratkaisemaan ihmiskunnan kannalta polttavia ongelmia, kasvatusta ja kulttuuria saavat entistä enemmän painoarvoa. Viime aikoina on pyritty palauttamaan (redusoimaan) kasvatuksen ja koulutuksen tulokset mitattavissa oleviin kompetensseihin. Tällä on pyritty lisäämään

¹⁸⁰ Pennsylvanian yliopiston psykologian professorin ja positiivisen psykologian tutkimusverkoston johtajan Martin E. P. Seligmanin voisi sanoa astelevan hyvän elämän teemassa Aristoteleen viitoittamaa tietä. Hän kirjoittaa esimerkiksi kirjassaan *Aito onnellisuus. Positiivisen psykologian keinoin täyteen elämään (Authentic happiness: using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment, 2002/2008)* siitä, kuinka ihminen voi löytää ja kasvattaa itselleen tunnusomaisia vahvuuksiaan ja siten järjestää elämänsä niin, että sen laatu paranee. Hyvin karkeasti ilmaisten Seligman puhuu onnellisesta elämästä kolmella tasolla. Ensiksikin hän puhuu miellyttävästä elämästä (engl. *the pleasant life*). Tämä on elämää, jossa on niin paljon positiivisia tunteita kuin vain mahdollista (engl. *having as many of the pleasures as you can*) sekä taitoa voimistaa niitä. Vaikka Seligman syventää ansiokkaasti keskustelua viittaamalla onnellisuusoppiin eli hedonismiin (vrt. s. 19-20), voi asiasta kiinnostunut lukija syventää sivistyneisyytään tämän teeman osalta esimerkiksi ammentamalla lisänäkökulmaa hellenistisen kulttuuriperinnön hedonistisilta (kreik. *ἡδονή, hedone*, 'nautinto', 'mielihyvä') filosofeilta kuten kyreneläisiltä (vrt. esim. Aristippos vanhepi, Theodoros Kyreneläinen, Hegesias), Epikurokselta ja epikuroalaisilta (tästä enemmän esim. Thesleff & Sihvola 1994, 110, 278-304). Toiseksi Seligman puhuu sitoutuneesta elämästä (engl. *the life of engagement*). Tämä on elämää, jossa eletään työlle, vanhemmuudelle, rakkaudelle, harrastuksille ja sen indikaattorina on ajan pysähtymisen kokemus (engl. *time stops for you*), vrt. tässä esim. *flow*-kokemus. Filosoifeista erityisesti Aristoteleen käsitykset eudaimoniasta tuovat tähän tasoon lisää keskustelusyvyvyyttä (esim. Seligman 2008, 138). Kolmantena Seligman puhuu merkityksellisestä elämästä (engl. *the meaningful life*). Tällä tasolla esimerkiksi Viktor E. Franklin (1905-1997) logoterapian näkökulma voi tuoda lisää syvyvyyttä sinänsä ansiokkaaseen Seligmanin aiheen käsittelyyn.

¹⁸¹ "Niin pian kuin totutetaan ihmisiä lausumaan sanoja niitä ymmärtämättä, on sittemmin helppo saada heidät sanomaan mitä vaan tahtoo." – Jean-Jacques Rousseau, *Émile* eli kasvatuksesta, 1762, (s. 508, suom. Jalmari Hahl)

taloudellista kilpailukykyä tuottamalla taloudellisen kehityksen kannalta hyödyllisiä taitoja (vrt. ”inhimillisen pääoman (*human capital*)” lisääminen”). Tämä on vastoin sivistyksen (*Bildung, paideia, humanismi, cultura animi*) ihanteita. Ja se kertoo välineellisen järjen valtapyrkimyksistä arvorationaalisuuden kustannuksella. Hallitusohjelmissa joka puolella maailmaa on entistä enemmän pyritty rahoittamaan luonnontieteitä, lääketiedettä ja teknologian kehittämistä (insinööriosuamista) ja vähentämään rahoitusta ihmistieteiltä (humanistisilta tieteiltä). Tämän tendenssin voi nähdä myös niissä pyrkimyksissä, joissa suunnataan ihmistieteiden (humanististen tieteiden) tutkimusta luonnontieteellisen mallin mukaan, esimerkiksi rahoituksen kautta.

Pedagogisessa toiminnassa sivistys ei ole vain eräs näkökulma, vaan itse päämäärä, suorastaan sen eksistentiaalinen horisontti. Jos tällaista ymmärrystä ei saavuteta, niin luodaan vaarallinen epätasapaino kasvatuksen ja koulutuksen alueelle ja vääristetään sivistyksen ja humanismin alkuperäistä luonnetta (vrt. scipio piiri pyrkimys luoda uutta humanistista kulttuuria Roomaan) ja itse kasvatuksen tarkoitusta.

Nykyinen tapa korostaa koulutuspolitiikassa taloudellista hyötyä (kykyjä ja taitoja) puhumalla sivistyksen sijasta esimerkiksi vain osaamisen tärkeydestä, vähentää ja kaventaa kasvatuksen varsinaisia tavoitteita. Nämä tavoitteet ovat pedagogisen näkökulman sivistystavoitteita, joista ei voi tinkiä (ehdottomia tavoitteita). Näitä ovat niin esteettisten ja taiteellisten kykyjen jalostaminen, metaforisen¹⁸², symbolisen¹⁸³ ja analogisen¹⁸⁴ ajattelun kehittäminen, kulttuuriperinnön tutkiminen, kriittisen ajattelun opettaminen ja moraalisen mielikuvituksen kehittäminen. Jos näistä tavoitteista tingitään ja jäädään näin kapeaan perspektiiviin, niin ei päästä edes siihen tavoitteeseen, johon oli tällä koulutuksen tehostamispyrkimyksellä pyritty. Yksisilmäisellä tehostamispyrkimyksellä ei lopultakaan lisätä edes sitä talouden dynamiikkaa - innovatiivisuutta ja luovuutta, joita ymmärretään kyllä tarvittavan kilpailukyvyyn lisäämiseen.

¹⁸² samaistus, kielikuva; sanan metafora etymologia löytyy latinan sanasta *metaphora* < muinaiskreikan *μεταφορά* (*metaphora*) < verbistä *μεταφέρω* (*metaferō*), ”siirrän, välitän”, sanoista *μετά* (*meta*, ”kanssa, poikki, jälkeen”) + *φέρω* (*ferō*, ”kannan, kuljetan”)

¹⁸³ myöhäislatinan sanasta *symbolum* ”merkki” < muinaiskreikan *σύμβολον* (*symbolon*) ”merkki, jonka perusteella tehdään johtopäätös” < *συμβάλλω* (*sumballō*) ”heittää yhteen” < *σύν* (*sun*) ”yhteen” + *βάλλω* (*ballō*) ”heittää”

¹⁸⁴ kahden esineen, asian tai suhteen välille yhteneväisyyden, vastaavuuden, samankaltaisuuden muodostava kielellinen ilmaisu; kognitiivinen prosessi, joka siirtää informaatiota tai merkitystä tietystä lähteestä tiettyyn kohteeseen

Epilogos – kasvatuksen lupaus

Pedagogisessa toiminnassa ei riitä kyyninen¹⁸⁵ suhtautuminen sivistysmaailmaan. Erich Fromm (1969, 19) toteaa, että ”toivo on ehdoton edellytys kaikissa pyrkimyksissä suunnata sosiaalista muutosta kohti suurempaa elinvoimaisuutta, tietoisuutta ja järjenmukaisuutta.” Onko meillä toivoa? Tämä riippuu sekä oman itsemme että koko kulttuurimme olemassaolon suhteen kahdesta ulottuvuudesta. Jos löydämme hyvälle tapahtumille pysyviä ja yleisiä syitä ja epäonnistumisille tilapäisiä ja yksityisiä syitä, vältämme epätoivon, johon taas johtaa päinvastainen tie. Tällöin epäonnistumisille haetaan pysyviä syitä ja onnistumisille tilapäisiä syitä.

Filosofi Theodor W. Adorno lausuu vuonna 1966 pidetyssä radioesitelmässään *Kasvatus Auschwitzin jälkeen*: ”Ettei Auschwitz enää toistu, on tähdellisin kasvatukselle asetettavista velvoitteista”. Aivan kuten kasvatuksen mahdollisuuksien suhteen, niin myös ylipäättään elämän tarjoamien mahdollisuuksien suhteen, perusteeton optimismi on yhtä haitallista kuin perusteeton pessimismi. Eino Kaila (1992, 427) muistutti henkisessä kulttuurissamme olevan oleellista: ”Jolla on henkistä sivistystä, hänessä ihmiskunnan menneisyys elää.” Kaila kannusti meitä oikein ajattelemaan sitä, mitä sivistysperintö meille merkitsee, millaisia näköaloja se meille avaa todellisuudesta.

¹⁸⁵ Kyynikoksi (kreik. *kyne* 'koira') sanotaan ihmistä, joka ei pidä kulttuuria tai sivistystä (tai jotakin muuta) arvossa. Nimitys otettiin käyttöön antiikin Ateenassa Kynosargeen gymnaasionissa oleskelleen Antistheneen (kuoli 366 eaa.) esimerkin mukaan eläneen elämäntaparyhmän nimityksenä. Tämä ryhmä vaikutti merkittävästi varhaiseen stoalaiseen ajatteluun.

Oscar Wilde, *Lady Windermere's Fan* (1892), Act III: "CECIL GRAHAM. *What is a cynic?* LORD DARLINGTON. *A man who knows the price of everything and the value of nothing.*"

Lähteet

- Adorno, T. W. (1995). Kasvatus Auschwitzin jälkeen. Teoksessa Koivisto, J., Mäki, M. & Uusitupa, T. (toim.) Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino, 227-247
- Arendt, H. (2002). Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot. Tampere: Vastapaino.
- Arffman, K. (2004). Kristinuskon historia. Helsinki: Edita.
- Aristoteles (1989). Nikomakhoksen etiikka. VII Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1990). Metafysiikka. VI Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1991). Poliitiikka. VII Helsinki: Gaudeamus.
- Aspelin, G. (1995). Ajatuksen tiet. Juva: WSOY.
- Augustinus, A. (2003). Tunnustukset. Hämeenlinna: Karisto Oy Kirjapaino.
- Berlin, I. (2001). Vapaus, ihmisyys ja historia. Valikoima esseitä. Helsinki: Gaudeamus.
- Biedermann, H. (2002). Suuri symboli kirja. Juva. WSOY.
- Biesta, G. (2002). *Bildung* and Modernity: The Future of *Bildung* in a World of Difference, *Studies in Philosophy and Education*, 21, 343-351
- Bleicher, J. (1980). Hermeneutics as Method, *Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Burckhardt, J. (1956). Italian renessanssin sivistys. Helsinki: WSOY.
- Burkard, F.-P. (1999). Bildung. Teoksessa Peter Precht ja Franz-Peter Burkard (toim.) Metzler philosophie lexikon. 2., erweiterte Auflage. Stuttgart: Verlag J.B.Metzler, 80-81.
- Camus, A. (1971). Kapinoiva ihminen - Esseitä ja katkelmia. Helsinki: Otava
- Castrén, P. & Pietilä-Castrén, L. (2000). Paideia. Teoksessa Castrén, P. & Pietilä-Castrén, L. Antiikin käsikirja. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy, 393
- Cicero (1998). Vanhuudesta Ystävyydestä Velvollisuuksista. Porvoo: WSOY.
- Cicero (2009a). Keskusteluja Tusculumissa. Turku: Faros-kustannus Oy.
- Cicero (2009b). Puhujasta. Helsinki University Press Tampere: Gaudeamus.
- Comenius, J. A. (1938). Suuri opetusoppi. Porvoo: WSOY.
- Descartes, R. (2001). Teokset I. Yksityisiä ajatelmia. Järjen käyttöohjeet. Metodien esitys. Optiikka. Kirjeitä 1619-1640. Helsinki: Gaudeamus.
- Dewey, J. (2006). Julkinen toiminta ja sen ongelmat. Tampere: Vastapaino.
- Ferguson, N. (2011). Sivilisaatio Me ja muut (*Civilization. The West and the Rest*, 2011). Helsinki: Terra Cognita Oy.
- Feuerbach, L. (1980). Uskonnon olemuksesta. Keuruu: Otava.

- Foucault, M. (1999). Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto Nautintojen käyttö Huoli itsestä. Tampere: Gaudeamus.
- France, R. (2000). Historiallinen Jeesus. Teoksessa Alister E. McGrath Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja Oy, 241-249
- Friedell, E. (1996). Uuden ajan kulttuurihistoria 1 Eurooppalaisen sielun kriisi mustasta surmasta maailmansotaan asti. Juva: WSOY:n graafiset laitokset.
- Fromm, E. (1969). Toivon vallankumous. Tampere: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. (1970). Rakkauden vaikea taito. Tampere: Kirjayhtymä.
- Fukuyama, F. (1992). Historian loppu ja viimeinen ihminen. Juva: WSOY.
- Gadamer, H.-G. (2001). Kuvataide ja sanataide. Teoksessa Arto Haapala ja Lehtinen Markku (toim.) Elämys, taide, totuus. Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta. Yliopistopaino, Helsinki, 2001, 39-54.
- Gadamer, H.-G. (2004). Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteessä ja filosofiassa. Tampere: Vastapaino.
- Gadamer, H.-G. (2010). Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 7. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Geels, A. & Wikström, O. (2009). Uskonnollinen ihminen. Johdatus uskontopsykologiaan. Helsinki: Kirjapaja.
- Gerholmin T. R. & Magnusson S. (1972). Ajatus, aate ja yhteiskunta. Porvoo: WSOY.
- Gilbrant, T (1984). Novum 5, 5, Kreikan-suomen sanakirja. Vantaa: Raamatun tietokirja.
- Glover, J. (2003). Ihmisyyys; 1900-luvun moraalihistoria. Keuruu: Like.
- Habermas, J. (2004). Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta. Tampere: Vastapaino.
- Hadot, P. (2010). Mitä on antiikin filosofia? Tampere: niin & näin.
- Halmesvirta, A & Ojala, J. & Roiko-Jokela, H. & Vilkuna, K.H.J. (2007). Historian sanakirja. Gummerus Kirjapaino Oy. Jyväskylä.
- Harva, U. (1983). Inhimillinen ihminen Homo humanus. Juva: WSOY.
- Hegel, G. W. F. (1981). Kuka ajattelee abstraktisti? Teoksessa Mihail Ovsjannikov Hegel. KOY Savon Sana, Kuopio, 1981, 149-154.
- Hegel, G. W. F. (1989). Phänomenologie des Geistes. 2. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1994). Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet. Oulu: Kirjapaino Osakeyhtiö Kaleva.

- Heidegger, M. (1991). Silleen jättäminen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. VOL. XIX Tampere: Jäljennepalvelu.
- Heidegger, M. (2000). Kirje ”humanismista”. Teoksessa Martin Heidegger Kirje ”humanismista” sekä Maailmankuvan aika. Helsinki: Tutkijaliitto, 51-108
- Heidegger, M. (2007). Oleminen ja aika. Jyväskylä: Vastapaino.
- Heinämaa, S. (2002). Loogisista tutkimuksista ruumiinfenomenologiaan. Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.) Nykyajan filosofia. Juva: WS Bookwell Oy.
- Heiskala, R. (2009). Karl Polanyi, Suuri murros ja substantivistinen talousantropologia Esipuhe teoksen Suuri murros suomennokseen. Tampere: Vastapaino.
- Helkama, K., Myllyniemi, R. & Liebkind, K. (2001). Johdatus sosiaalipsykologiaan. Helsinki: Edita.
- Hietanen, O. (2007). Kestävä kehitys päättää valistuksen projektin. Kolumni. Niin & Näin 4/2007, 26-28
- Hirsjärvi, S. (1985). Johdatus kasvatustalontologiaan. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Hirsjärvi, S. (1998). Sivistys koulutuksen haasteena. Kasvatus 2/1998, 166-174.
- Holopainen, T. J. (2008). Varhaiskeskiaika. Teoksessa Vesa Hirvonen & Risto Saarinen Keskiajan filosofia. Tampere: Esa Print Oy, 25-46.
- Horkheimer, M. (1990). Sivistyksen käsite. Teoksessa Kari Kantasalmi (toim.) Yliopiston ajatusta etsimässä. Helsinki: Painokaari Oy, 132-142
- Horkheimer, M. (2008). Välineellisen järjen kritiikki. (1947) Tampere: Vastapaino.
- von Humboldt, W. (1990). Berliinin ylempien tieteellisten laitosten sisäisestä ja ulkoisesta organisaatiosta. (1809 tai 1810) Teoksessa K. Kantasalmi (toim.), Yliopiston ajatusta etsimässä. Helsinki: Painokari Oy, 56-66
- von Humboldt, W. (1968). Gesammelte Schriften. Bd. II. A. von Leitzmann ym. (toim.) (1903-1936), Berlin: Nachdruck. (Königlich preußische Akademie der Wissenschaften)
- Hytönen, M. (2003). Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 80. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Jaeger, W. (1959). Paideia Die Formung des griechischen Menschen osa I. Berli: Walter de Gruyter & Co.
- Jalava, M. (1999). Säkeitä saatanalliosesta myllystä – Karl Polanyi ja ”suurimuutos”, Yhteiskuntapolitiikka 64 (1999):1, 29-42
- Juntunen, M. (1982). Radikaalin sivistyneistön käsitteestä. Teoksessa Reijo Wilenius, Pellervo Oksala, Lauri Mehtonen & Matti Juntunen (toim.) Johdatus filosofiseen ajatteluun. Jyväskylässä: Gummerus.

- Juntunen, M. & Mehtonen, L. (1982). Ihmistieteiden filosofiset perusteet. Jyväskylä: Gummerus.
- Kaila, E. (1992). Mitä on tieteellinen sivistys ja miten se hankitaan (1948). Teoksessa Ilkka Niiniluoto (toim.) Eino Kaila Valitut teokset 2. Keuruu: Otava, 425-433
- Kaitaro, T. (2003). Ranskalainen valistus ja järjen kritiikki. Teoksessa Korkman & Yrjönsuuri Filosofian historian kehityslinjoja. Tampere: Tammer-Paino Oy, 289-306
- Kakkori, L. & Huttunen, R. (2014). Keskustelua Bildungin käsitteen ajankohtaisuudesta kasvatustieteessä. Kasvatus 2/2014, 184-191
- Kakkuri-Knuuttila, M.-L. (2002). Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot. Helsinki: Gaudeamus.
- Kamppinen, M. & Raivola, P. (1995). Riski, päätöksenteko ja rationaalisuus. Teoksessa Matti Kamppinen, Petri Raivola, Pekka Jokinen & Hasse Karlsson (toim.) Riskit yhteiskunnassa Maallikot ja asiantuntijat päätösten tekijöinä. Tampere: Gaudeamus, 15-78
- Kanne & Palmer (2000). Teoksessa Alister E. McGrath Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja Oy,
- Kannisto, H. (1984). Filosofisen antropologian mahdollisuudesta. Ajatus 41. Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja, 217-235
- Kannisto, H. (1994). Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisten ihmiskäsitysten typologiaksi. Teoksessa Timo Laine (toim.) Ihmisen mallit, Jyväskylän Yliopisto, filosofian laitos, 62, 10-29.
- Kant, I. (1903). Über Pädagogik. Herausgegeben und mit einer Vorrede versehen von D. Friedrich Theodor Rink Königsberg bey Friedrich Nicolovius, 1803, Königsberg
- Kant, I. (1995). Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.) Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino.
- Kant, I. (2013). Puhtaan järjen kritiikki. Tallinna: Gaudeamus Oy.
- Karkama, P. (2007). Kadonnutta ihmisyyttä etsimässä. Johdatus Johan Gottfried Herderin ajatteluun ja herderiläisyyteen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1134. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Kauhanen, H. (2011). Aristoteleen psykologiasta. Psykologia 46 6/2011, 420-433.
- Kaunismaa, P. & Laitinen, A. (1998). Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti. Teoksessa Kuhmonen Petri & Sillman Seppo (toim.): Jaettu jana, ääretön raja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 65, 168-195

- Kekkonen, J. (1997). Modernin oikeuden synty, kehitys ja tulevaisuus. Teoksessa Jan Rydman (toim.) Maailmankuvaa etsimässä. Vantaa: Tummanvuoren Kirjapaino Oy, 530-541
- Kierkegaard, S. (1998). Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus. Juva: WSOY.
- Kivelä, A. (1994). Pedagoginen toiminta - paradoksiko? Lähtökohtia sivistysteoreettisesti orientoituneelle pedagogisen toiminnan rekonstruktioille. Lisensiaatintyö: Oulun yliopisto, Käyttäytymistieteiden laitos.
- Kivelä, A. (1997). Pedagoginen toiminnanteoria ja sosialisaatioteoria. Teoksessa Pauli Siljander Kasvatus ja sosialisaatio. Tampere: Gaudeamus, 32-65
- Kivelä, A. (2004): Subjektifilosofiasta pedagogisen toiminnan teoriaan. Oulun yliopisto, Kasvatustieteiden tiedekunta. Oulu: Acta Universitatis Ouluensis.
- Kivelä, A. & Sutinen, A. (2009). Johdanto - Oulun koulua etsimässä. Teoksessa Ari Kivelä & Ari Sutinen (toim.) Teoria ja traditio Juhlakirja Pauli Siljanderille. Turku: Painosalama Oy.
- Knuuttila, S. (1982). Länsimaisen individualismin syntyhistoria. Tiede & Edistys 4/1982, 254-261.
- Knuuttila, S. (1989). Selitykset. Teokseen Aristoteles Nikomakhoksen etiikka. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Knuuttila, S. (1990). Selitykset. Teoksessa Aristoteles Metafysiikka. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Knuuttila, S. (1992). Aristoteles. Teoksessa Kanerva, Jukka (toim.): Platonista Bakuniniin. Poliitiikan teorian klassikoita. Helsinki: Yliopistopaino, 29-47
- Knuuttila, S. (1997). Järki ja olevan järjellisyys klassisessa filosofiassa. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Ilpo Halonen (toim.) Järki. Helsinki: Yliopistopaino, 13-22
- Knuuttila, S. (1998). Järjen ja tunteen kerrostumat. Vammala: Vammalan kirjapaino Oy.
- Knuuttila, Simo, Niiniluoto, Ilkka, Thesleff, Holger: Esipuhe. Teoksessa Aristoteles I, Kategoriat. Tulkinnasta. Ensimmäinen analytiikka. Toinen analytiikka. Jyväskylä 1993, Gummerus Kirjapaino Oy.
- Koivisto, J., Mäki, M. & Uusitupa, T. (1995). Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino.
- Koski, J. T. (1995). Horisonttiensulautumisia. Keskusteluja Hans-Georg Gadamerin kanssa hermeneutiikasta, kasvattamisesta, tietämisestä ja kasvatustieteestä. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kotkavirta, J. (1993). Practical Philosophy and Modernity. Jyväskylä studies in education, psychology and social research 101. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.

- Kotkavirta, J. (2006). Herder ja Hegel. Teoksessa Sakari Ollitervo ja Kari Immonen Herder, Suomi, Eurooppa. Jyväskylässä: Gummerus Kirjapaino Oy, 167-187
- Kotkavirta, J. (2009). Valistuksen ja romantiikan estetiikka. Teoksessa Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen Estetiikan klassikot Platonista Tolstoihin. Tampere: Gaudeamus, 225-245
- Kotkavirta, J. & Sironen, E. (1986). Modernin maailman tuleminen. Jussi Kotkavirta & Esa Sironen (toim.) Moderni/postmoderni: Lähtökohtia keskusteluun. Tutkijaliiton julkaisusarja 44. Helsinki: Tutkijaliitto, 7-34
- Kupiainen, R. (1991). Ajattelemisen anarkia. Transmetafyysinen asenne Marin Heideggerilla. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. VOL. XVIII Tampere: Jäljennepalvelu.
- Kupiainen, R. (2005). Mediakasvatuksen eetos Fenomenologinen tutkimus mediakasvatuksen etiikasta. Acta Universitatis Lapponiensis 86. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Kusch, M. (1986). Ymmärtämisen haaste. Jyväskylä: Gummerus Oy
- Laine, T. (1995). Ihmisen biologia ja henki. Teoksessa Laine, Timo & Kuhmonen, Petri: Filosofinen antropologia: Ihmisen kokonaisuutta etsimässä. Jyväskylä: Atena, 21-38
- Laitinen, A. (2009). Itseään tulkitseva eläin Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus. Helsinki: Helsinki University Press.
- Laitinen, A. (2012). Vapauden filosofi G. W. F. Hegel. Teoksessa Petri Koikkalainen & Paul-Erik Korvela (toim.) Klassiset poliittiset ajattelijat. Tampere: Vastapaino, 386-421
- Lessing, G. E. (1995). Ihmiskunnan kasvatusta. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.) Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino.
- Lettevall, R. (2006). Herder kosmopoliittina. Teoksessa Sakari Ollitervo ja Kari Immonen Herder, Suomi, Eurooppa. Jyväskylässä: Gummerus Kirjapaino Oy, 114-125
- Letto-Vanamo, P. (2003). Eurooppalainen siviilioikeus? Roomalainen oikeus – menneisyyden jäännös vai tulevaisuuden toivo? Lakimies 7–8/2003, 1084–1097.
- Lichtenstein, E. (1971). Bildung. Teoksessa toim. Joachim Ritter Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1:A-C, Basel-Stuttgart, 921-937
- Lilius, H. (2003). Antiikin vaikutus Italian renessanssiin. Tieteessä tapahtuu 4/2003, 24-30.
- Lindberg, S. (2012). Johdanto. Teoksessa Susanna Lindberg (toim.) Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan. Helsinki: Gaudeamus.
- Lindqvist, P. (2011). Uskonnosta, uskonnon lukutaidosta ja Abrahamin lapsista. Teoksessa Tuomo Melasuo, Matti Pesu & Outi Tomperi (toim.) Impivaarasta pyramideille.

- Kulttuurienväläinen vuoropuhelu ja suomalainen kansalaisyhteiskunta. Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus TAPRI Verkkojulkaisuja no. 3, Juvenes Print – Tampereen yliopistopaino Oy, 2011, 33-47
- Liotard, J.-F. (1985). Tieto postmodernissa yhteiskunnassa. Tampere: Vastapaino.
- MacIntyre, A. (2004). Hyveiden jäljillä Moraaliteoreettinen tutkimus. Helsinki: Gaudeamus.
- Manninen, J. (1990). Yliopistoideat. Teoksessa Kari Kantasalmi (toim.) Yliopiston ajatusta etsimässä. Helsinki: Gaudeamus, 242- 255
- McGrath, A. E. (1999). Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. Helsinki: Kirjapaja Oy
- McGrath, A. E. (2000). Modernismi. Teoksessa Alister E. McGrath Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja Oy, 474-476
- Mendelsson, M. (1995). Kysymyksestä. Mitä valistaminen tarkoittaa? Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.) Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino, 70-75
- Mentze, C. (1970). Bildung. Teoksessa Josef Speck ja Gerhard Wehle (toim.) Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Band I, München : Kösel-Verlag, 134-184
- Metsäpelto, R.-L. & Feldt, T. (2009). Persoonallisuuden käsite psykologiassa. Teoksessa Riitta-Leena Metsäpelto & Taru Feldt (toim.) Meitä on moneksi Persoonallisuuden psykologiset perusteet, Juva: WS Bookwell Oy, 13-29
- Mielityinen, M. (2001). Schillerin ”Kirjeet” ja esteettisen kasvatuksen ongelma. Teoksessa Raija Huhmariniemi, Simo Skinnari & Juhana Tähtinen (toim.) Platonista transmodernismiin. Kasvatusalan tutkimuksia – Research in Educational Sciences 2. Turku: Painosalama Oy, 243-246
- Mikkeli, H. (2003). Renessanssifilosofia. Teoksessa Korkman & Yrjönsuuri Filosofian historian kehityslinjoja. Tampere: Tammer-Paino Oy, 161-180
- Mill, J. S. (1982). Vapaudesta. Helsinki: Kustannus Oy Librum.
- Moilanen, L.-K. & Sulkunen, S. (2006). Johdanto: Aika ja identiteetti. teoksessa Laura-Kristiina Moilanen ja Susanna Sulkunen (toim.) Aika ja identiteetti. Katsuksia yksilön ja yhteisön väliseen suhteeseen keskiajalta 2000-luvulle. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Montaigne, M. de (2003). Esseitä osa I. (1580) Helsinki: WSOY
- Mäki-Kulmala, H. (1999). Mitä on sivistys? Aikuiskasvatus 4/1999, 336-338.

- Mäkinen, V. (2008). Oikeus ja politiikka. Teoksessa Vesa Hirvonen & Risto Saarinen
Keskiajan filosofia. Tampere: Esa Print Oy, 169-189.
- Niemi-Pynttari, R. (2007). Verkkoproosa. Tutkimus dialogisesta kirjoittamisesta.
Jyväskylä: Picaset Oy.
- Nietzsche, F. (1995). Näin puhui Zarathustra: Kirja kaikille eikä kenellekään.
Seitsentähdet. 6. painos 1995. Helsinki: Otava
- Nietzsche, F. (2000). Hyvän ja pahan tuolla puolen. Keuruu: Otava.
- Niiniluoto, I. (1994a). Järki, arvot ja välineet. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otavan
painolaitokset.
- Niiniluoto, I. (1994b). Oikeudenmukaisuus yhteiskunnallisena arvona. Teoksessa Jan Otto
Andersson – Antti Hautamäki – Riitta Jallinoja – Ilkka Niiniluoto – Hannu Uusitalo
Hyvinvointivaltio ristiaallokossa arvot ja tosiasiat. Juva: WSOY, 97-131
- Niiniluoto, I. (1994c). Sivistys ja arvot. Teoksessa toim. Liekki Lehtisalo Sivistys 2017,
45-66
- Niiniluoto, I. (1997). Järki-kollokvion avaussanat. Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Ilpo
Halonen Järki. Helsinki: Yliopistopaino, 5-9
- Niiniluoto, I. (2002). Pragmatismi. Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.)
Nykyajan filosofia. Juva: WS Bookwell Oy, 111-164
- Niiniluoto, I. (2009a). Kuva-kollokvion avaussanat. Teoksessa Leila Haaparanta, Timo
Klemola, Jussi Kotkavirta ja Sami Pihlström Kuva. Acta Philosophica Tamperensia vol
5. Tampere: Tampereen yliopistopaino, 9-13
- Niiniluoto, I. (2009b). Tieteellinen maailmankuva. Teoksessa Leila Haaparanta, Timo
Klemola, Jussi Kotkavirta ja Sami Pihlström Kuva. Acta Philosophica Tamperensia vol
5. Tampere: Tampereen yliopistopaino, 217-230
- Niiniluoto, I. (2010). Maailmankuva ja maailmankatsomuksen käsitteet. Teoksessa Jussi
Purontakainen (toim.) Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus ja ihmiskuva.
Sanomalehtiyliopisto syksy 2010. Julkaisu No 33.
- Noro, A. (2000). Aikalaisdiagnoosi sosiologisen teorian kolmantena lajityyppinä.
Sociologia 4/2000, 321-329
- Noro, M. (1974). Jumalanvaltakunta-aate ja sen tausta nuoren Hegelin tuotannossa.
Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 93. Helsinki: Pohjois-Karjalan
Kirjapaino Oy.
- Nussbaum, M & Sen, A. (1993). The Quality of Life, Oxford: Clarendon Press.

- Nussbaum, M. (2011). Talouskasvua tärkeämpää Miksi demokratia tarvitsee humanistista sivistystä. (*Not for Profit: Why Democracy Need the Humanities*, 2010). Tallinna: Gaudeamus.
- Oesch, E. (2006). J. G. Herder ja mielikuviutus. Teoksessa Sakari Ollitervo ja Kari Immonen Herder, Suomi, Eurooppa. Jyväskylässä: Gummerus Kirjapaino Oy, 70-89
- Oittinen, V. (2006). Herder Ekspressiivisyyden filosofi. Teoksessa Sakari Ollitervo ja Kari Immonen Herder, Suomi, Eurooppa. Jyväskylässä: Gummerus Kirjapaino Oy, 24-48
- Oittinen, V. (2012): Valistuksen kahdet kasvot? Jonathan Israel ja uusin keskustelu valistusajattelun historiasta. Tieteessä tapahtuu 3/2012, 11-17
- Ollila, A (2002). Maallistuva aika: aikakäsitys 1800-luvun lopussa. - Hetkiä historiassa. Toimittanut Henri Terho. Cultural History – Kulttuurihistoria 2, Turku 2002, 181-198
- Peirce, C. S. (2001). Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia. Tampere: Vastapaino.
- Pekkarinen, P. (2005): Renessanssin ideasta 1800- luvun lopun historiallisessa ajattelussa. Ennen ja nyt 3/2005, http://www.ennenjanyt.net/2005_3/pekkarinen.html
- Pico della Mirandola, Giovanni (1999). Ihmisen arvokkuudesta (*De dignitate hominis*), 1486, Jyväskylä: Ateena.
- Plant, R. (2000). Hegel; Uskonnosta ja filosofiasta. Keuruu: Otava.
- Platon (1986). Lait. Teokset VI Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Faidon. Teokset III Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Faidros. Teokset III Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Menon. Teokset III Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Protagoras. Teokset I Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Theaitetos. Teokset III Keuruu: Otava.
- Platon (1999). Valtio. Teokset IV. Keuruu: Otava.
- Popper, K. (1974). Avoin yhteiskunta ja sen viholliset. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset.
- Pulkkinen, T. (1998). Postmoderni politiikan filosofia. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Puolimatka, T. (1999). Kasvatus ja filosofia. Raumalla: Kirjayhtymä.
- Raatikainen, P. (2004). Ihmistieteet ja filosofia. Helsinki: Gaudeamus.
- Rantala, H. (2006). Sivistyksen käsitteen merkitysulottuvuuksista J. V. Snellmanin historiakäsityksessä. Ennen ja nyt 1/2006, 1-25
- Rantala, H. (2013). Sivistyksestä sivilisaatioon. Kulttuurikäsitys J.V. Snellmanin historiallisessa ajattelussa. Turun yliopiston julkaisuja. Turku: Painosalama Oy.

- Repo, M. (2005). Tahdonvapauden kysymyksiä teologisessa antropologiassa. Johdannoksi oppikeskusteluun Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. *Reseptio* 1/2005, 23-28
- Alustus: Repo, M. (2012). ”Mikä on ihminen!” – Kristillinen ihmiskäsitys luterilaisessa teologiassa. Alustus terapiakeskus Soterian illassa. 12.3.2012.
- Reuter, M. (2003). Rationalismi ja materia. Teoksessa Korkman & Yrjönsuuri *Filosofian historian kehityslinjoja*, 2003, Tampere: Tammer-Paino Oy, 187-212
- Rissanen, V.-M. (2009). Selitykset. Teoksessa Cicero Keskusteluja Tusculumissa. Turku: Faros-kustannus Oy.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rousseau, J.-J. (1905). *Émile eli kasvatuksesta*, 1762, Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino.
- Ruokanen, M. (1987). *Hermeneutica moderna*. Teologinen hermeneutikka historialliskriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.
- Russell, B. (1951). *Filosofiaa jokamiehelle ja muita esseitä*. Porvoo: WSOY.
- Russell, B. (1996). *Länsimaisen filosofian historia 1*. Juva: WSOY.
- Rüsen, J. (1992). Historiatiede modernin ja postmodernin välissä. (Suomennos Heikki Lempa) *Tiede & Edistys* 4/1992, 270-282
- Saarinen, S. (1995). *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Juva: WSOY.
- Sajama, S. (1987). Etiikka ja arvoteoria. Teoksessa Matti Kamppinen (toim.) *Elämänkatsomustieto*. Helsinki: Gaudeamus, 46-86
- Salmela, S. (2011). Vesitettyä skolastiikkaa? Varhaismodernin subjektikäsitteiden aristoteelisesta perustasta. Tuomas Akvinolaisen ja John Locken kognitioteorioiden vertailua. Tampere: Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print.
- Salminen, R. (2003). Esipuhe. s.IX-XXXI teoksessa Montaigne, M. de (2003). *Esseitä* osa I. Helsinki: WSOY
- Salonen, T. (1997). Kasvatustieteen luonteesta ja mahdollisuuksista. Teoksessa Pauli Siljander (toim.) *Kasvatus ja sosialisaatio*. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Schiller, F. (2009). Esteettisestä kasvatuksesta. Teoksessa Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen *Estetiikan klassikot Platonista Tolstoihin*. Tampere: Gaudeamus, 349-359
- Sen, A. (2009). *Identiteetti ja väkivalta*. Helsinki: Basam Books.

- Siegel, H. (2009). Introduction: Philosophy of Education and Philosophy. Teoksessa Harvey Siegel (toim.) *The Oxford handbook of philosophy of education*. Oxford University Press.
- Siegfried, B. (1999). Bildung. Teoksessa Jürgen Mittelstraß (toim.) *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 1: A-G* - Stuttgart; Weimar: Metzler, 313-314
- Sihvola, J. (1991). Selitykset. Teoksessa Aristoteles Poliitikka. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Sihvola, J. (1994). Hyvän elämän politiikka. Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan. Tutkijaliitto.
- Sihvola, J. (1998). Toivon vuosituhat, Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy (Sitra 185).
- Sihvola, J. (2003). Antiikin vaikutus maailmankuvaan. *Tieteessä tapahtuu* 4/2003, 10-14
- Siljander, P. (2000). Johdanto. Teoksessa Pauli Siljander (toim.) *Kasvatus ja sivistys*. Helsinki: Gaudeamus, 7-14
- Siljander, P. (2002). Systemaattinen johdatus kasvatustieteeseen. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- Sironen, E. (1990). Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Teoksessa Kari Kantasalmi (toim.) *Yliopiston ajatusta etsimässä*. Helsinki: Gaudeamus, 53-54
- Spinoza, B. (2003). Etiikka. Saarijärvi: Gaudeamus.
- Taylor, C. (1998a). Autenttisuuden etiikka. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, C. (1998b). Heidegger, kieli ja ekologia. Teoksessa Arto Haapala (toim.) *Heidegger Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Yliopistopaino, 234-266
- Taylor, C. (2000). *Sources of the Self The Making of Modern Identity*. (1989) Ninth printing, 2000, Cambridge: Harvard university press.
- Thesleff, H. & Sihvola, J. (1994). Antiikin filosofia ja aatemaailma. Juva: WSOY.
- Thesleff, H. (2011). *Platonin arvoitus*. Helsinki University Press. Helsinki: Gaudeamus.
- Thielst, P. (1994). Elämä ymmärretään taaksepäin - mutta se täytyy elää eteenpäin *Kertomus Søren Kierkegaardista*. Juva: WSOY.
- Tocqueville, A. de (2006). *Demokratia Amerikassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Toiskallio, J. (1993). Tieto, sivistys ja käytännöllinen viisaus. Opettajan sisältötiedosta keskusteleminen postmetafyysisessä kulttuurissa. Turku: Turun yliopiston julkaisuja.
- Tontti, J. (2001). Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta. Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.) *Filosofinen oikeus 2. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, E-sarja N:3* Saarijärvi: Gummerus, 219-238

- Tuominen, M. (2010). Mitä on antiikin filosofia? *Tiede & Edistys* 3/2010, 251-254.
- Vanamo, J. (1997). Durkheimilainen sosiologia ja vuosisadanvaihteen radikalismi. Väitöskirja Helsinki: Hakapaino OY.
- Vartiainen, P (2009). Barokki, klassismi, valistus ja romantiikka länsimaisen kirjallisuuden historiassa. Avain, Helsinki.
- Vartia, P. & Ylä-Anttila, P. (1993). *Kansantalous 2017*. Helsinki: Etna ja Sitra.
- Vartiainen, P (2010). Modernismi länsimaisen kirjallisuuden historiassa. Avain, Helsinki.
- Varto, J. (1991). Heidegger ja salaisuus. Teoksessa Heidegger, M. (1991). *Silleen jättäminen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta*. VOL. XIX Tampere: Jäljennepalvelu, 3-17
- Vattimo, G. (1989). *Läpinäkyvä yhteiskunta. Eurooppalaisia ajattelijoita -sarja*. Helsinki: Gaudeamus.
- Viljamaa, T. (2002). Antiikin kasvattava vaikutus. Paideia 40 vuotta: 12.4.2002.
- Viljanen, L (1976). *Kansojen kirjallisuus 5: Valistuksen aika*, WSOY, Porvoo.
- Vuorinen, J. (1996). Estetiikan klassikoita. *Tietolipas* 126 SKS. Juva: WSOY.
- Värri, V.-M. (2007). Kasvatusfilosofian tärkein tehtävä. *Niin & Näin* 1/2007, 70-73
- Väyrynen, K. (1981). Hegelin kasvatusajattelusta. Teoksessa Snellman ja sivistys. *Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja* 14, 88-108
- Väyrynen, K. (1986). *Pedagogiikka ja dialektiikka. Tutkimuksia Hegelistä*. Oulun yliopisto, aatehistoria. Oulu: Monistus- ja Kuvakeskus.
- Väyrynen, K. (1999). Kant ja hottentottien oikeudet. Teoksessa Isaksson, Pekka – Jokisalo, Jouko (toim.) (1999): *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*, Suomen historiallinen seura, Helsinki.
- Wahlberg, M. (1994). Selitykset. Teoksessa Hegel, G. W. F. (1994). *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Oulu: Kirjapaino Osakeyhtiö Kaleva, 276-296
- Weber, M. (2009). *Tiede ja politiikka Kutsumus ja ammatti*. Tampere: Vastapaino.
- Williams, B. (2000). *Platon; Filosofian keksiminen*. Keuruu: Otava.
- von Wright, G. H. (1961). Paideia. Teoksessa Georg Henrik von Wright *Ajatus ja julistus (alkuteos Tanke och förkunnelse)*. Porvoo: WSOY, 11-57
- von Wright, G. H. (1998). *Humanismi elämänasenteena*. Teoksessa Georg Henrik von Wright *Logiikka ja humanismi*. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- von Wright, G. H. (1999a). *Minervan pöllö*. Teoksessa Georg Henrik von Wright *Tieto ja ymmärrys*. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy, 123-282

von Wright, G. H. (1999b). Wittgenstein varmuudesta. Teoksessa Ludwig Wittgenstein
Varmuudesta. Juva: WSOY, 11-30

Yrjönsuuri, M. (2003). “*Via moderna – yksilön synty*”. Teoksessa Korkman & Yrjönsuuri
Filosofian historian kehityslinjoja. Tampere: Tammer-Paino Oy, 140-160

Liite 1

” Hans-Georg Gadamer [WAHRHEIT UND METHODE] (1960)

a) *Sivistys* [*Bildung*]

Sivistyksen käsite viittaa selvimmin syvälliseen henkiseen muutokseen, joka yhä saa meidät kokemaan Goethen¹ vuosisadan nykyaikaisena, kun taas barokin aika tuntuu jo esihistorialta. Keskeiset käsitteet ja sanat määriteltiin silloin. Se, joka ei anna kielen viedä mukanaan, vaan pyrkii perusteltuun historialliseen itseymmärrykseen, kohtaa monia kysymyksiä kielellisestä ja käsitteellisestä historiasta. Ja tässä seuraavassa ei ole mahdollista kuin vähän aloitella tätä työtehtävää, joka voi auttaa filosofista selvitystä. Käsitteet kuten 'taide', 'historia', 'luova', 'maailmankatsomus', 'elämys', 'nero', 'ulkoinen maailma', 'sisäisyys', 'ilmaisu', 'tyyli', 'symboli', jotka ovat meille itsestään selviä, sisältävät paljon historiallista tietoa.

Miettiessämme sivistyksen käsitettä, jonka tärkeyttä hengentieteille [*Geisteswissenschaften*] olemme korostaneet, olemme onnekkaassa asemassa. Käytettävissä oleva tutkimus¹⁸⁶ antaa meille hienon kuvan sanan historiasta: sen alkuperä keskiajan mystiikassa, sen jatkuvuus barokin mystiikassa, sen uskonnollisesti perusteltu spiritualisaatio Klopstockin 'Messiassa', joka hallitsi koko aikakautta, ja lopulta Herderin perustava määritelmä 'kurottautuminen ihmisyyteen [*Emporbildung zur Humanität*]'. 1800-luvulla sivistysuskonto on säilyttänyt tämän sanan syvällisemmän ulottuvuuden sisällään ja meidän käsityksemme sivistyksestä määrittyy sen kautta.

Ensimmäinen tärkeä toteamus, joka koskee sanaa sivistys, meille tutussa sisällössä on se, että vanhempi käsitys 'luonnollisesta muodostumisesta [*natürliche Bildung*]', joka tarkoittaa ulkomuotoa (raajojen muotoa [*die Bildung der Glieder*], hyvin muodostunutta hahmoa [*die wohlgebildete Gestalt*]) ja yleensäkin luonnon tuottamaa hahmoa (esimerkiksi vuoristomuodostuma [*Gebirgsbildung*]), on siihen aikaan melkein täysin erotettu uudesta käsitteestä. Sivistys kuuluu nyt erittäin läheisesti yhteen kulttuurinkäsitteen kanssa ja tarkoittaa lähinnä erityisesti ihmiselle ominaista tapaa kouluttaa luonnollisia taipumuksiaan ja kykyjään. Kantin ja Hegelin välillä täydellistyy tämä Herderin meidän käsitteellemme antama merkitys. Kant ei vielä käytä sivistys-sanaa tässä yhteydessä. Hän puhuu

¹⁸⁶ vrt. I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung*, Diss. Königsberg 1931.

osaamisenⁱⁱ- (tai 'luonnollisen taipumuksenⁱⁱⁱ') 'kulttuurista', joka sinänsä on toimivan subjektin vapauden akti. Siten puhuessaan yksilön velvollisuuksista itseään kohtaan hän mainitsee, että ei saa antaa lahjojen ruostua, mutta ei käytä sanaa 'sivistys'¹⁸⁷. Hegel sitä vastoin puhuu jo itsensä sivistämisestä [*Sichbilden*] ja sivistyksestä [*Bildung*], kun hän käyttää samaa kantilaista ajatusta velvollisuuksista itseään kohtaan¹⁸⁸ ja Wilhelm von Humboldt, joka jo hyvin tarkkanäköisesti ymmärsi merkityseron kulttuurin ja sivistyksen välillä: ”mutta, jos sanomme sivistys, niin tarkoitamme sillä jotain samalla korkeampaa ja sisäänpäin suuntautuneempaa, nimittäin sitä mielen laatua, joka koko henkisen ja siveellisen tavoittelun tiedosta ja tunteesta harmonisesti virtaa tunteen ja luonteen päälle”¹⁸⁹. Sivistys ei tässä enää tarkoita kulttuuria, toisin sanoen kykyjen tai lahjojen kouluttamista. Ennemmin sivistys viittaa vanhaan mystiseen perinteeseen, jonka mukaan ihminen kantaa sielussaan Jumalan kuvaa, jonka mukaan hänet on luotu ja jota hänen täytyy itsessään kehittää. Latinan kielen vastine *Bildung*-sanalle on formation ja samoin muissa kielissä, kuten englannissa (Shaftesbury) muoto tai muodostelma [*form, formation*]. Saksassa vastaavat sanan forma johdannaiset Formierung ja Formation ovat pitkään kilpailleet sanan Bildung kanssa. Aristotelismin renessanssista lähtien sana forma on täysin erotettu teknisestä merkityksestään ja tulkitaan puhtaan dynaamisen luonnollisesti. Kuitenkaan sanan 'Bildung' voitto 'Form'-sanasta [muoto] ei näytä sattumalta, sillä sanaan 'Bildung' sisältyy sana 'Bild' [*kuva*]. Form-käsitteen muotoon viittaavat merkitykset jäävät taka-alalle, koska Bildung-sanassa oleva 'Bild' ['kuva'] sisältää salaperäisen kaksoismerkityksen voiden tarkoittaa sekä 'Nachbild' ['jäljitelmä, jäljennös'] ja 'Vorbild' ['esikuva, malli'].

Se vastaa nyt yleistä joksikin tulemisen siirtymistä olemiseen, että 'sivistys' (kuten myös nykyaikainen 'Formation' –sana) kuvaa enemmänkin tämän joksikin tulemisen tulosta kuin itse tapahtumaa. Siirtyminen on tässä erityisen hyvin ymmärrettävää, koska sivistyksen tulostahan ei tuoteta teknisesti, vaan se kasvaa muotoilun ja sivistyksen sisäisestä tapahtumasta ja siksi se jatkuvasti täydentyy. Ei ole sattumaa, että sivistys muistuttaa kreikan sanaa *fysis*. Kuten luontokaan, sivistys ei tunne itsensä ulkopuolisia tavoitteita. (Sanaan ja asiaan – 'sivistystavoite [*Bildungsziel*]' – suhtaudutaan epäluulolla, sillä epäluulolla, joka kuuluu sellaiselle sekundääriselle sivistykselle. Sivistys ei voi oikeastaan olla tavoite, sitä ei voi sellaisenaan haluta, paitsi kasvattajan pohtivassa tematiikassa). Juuri siinä sivistyksen käsite ylittää annettujen taipumusten pelkän

¹⁸⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 19.

¹⁸⁸ G.F.W. Hegel, *Werke 1832ff.*, Bd. XVIII, *Philosophische Propädeutik, Erster Cursus*, § 41 ff.

¹⁸⁹ Wilhelm v. Humboldt, *Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe*, Bd. VII, 1 S. 30.

kultivoinnin käsitteen, josta käsitteestä se johdetaan. Taipumuksen kultivointi on jonkin annetun kehittämistä niin, että sen harjoitus ja hoito ovat vain pelkkä keino tarkoitukseen. Niinpä kielen oppikirjan opetuksellinen sisältö on pelkästään keino eikä itsessään päämäärä. Sen omaksuminen palvelee pelkästään kielellistä osaamista. Sivistyksessä sitä vastoin omaksutaan myös se, missä ja miten sivistetään. Sikäli kaikki, mitä omaksumisessa otetaan vastaan, sulautuu siihen, mutta sivistyksessä se, mikä on vastaanotettu, ei ole keino, mikä on menettänyt funktionsa. Pikemminkin hankitussa sivistyksessä mikään ei ole hävinnyt, vaan kaikki on säilynyt. Sivistys on aito historiallinen käsite, ja juuri tästä 'säilyttämisen' [*Aufbewahrung*] historiallisesta luonteesta on kyse, kun halutaan ymmärtää hengentieteitä.

Niinpä jo ensisilmäys sivistys-sanan kielelliseen historiaan johdattaa meidät historiallisten käsitteiden pariin, jotka Hegel ensimmäiseksi esitteli "Ensimmäisessä filosofiassaan". Tosiasiassa Hegel on selvittänyt tarkimmin sen, mitä sivistys on. Seuraamme aluksi häntä¹⁹⁰. Hän oli sitä mieltä, että filosofian, ja lisäksi, että myös hengentieteiden, "olemassaolon ehto on sivistys". Sillä hengen [*Geist*] olemassaolo liittyy olennaisesti sivistyksen ideaan.

Ihmistä luonnehtii irrottautuminen välittömästä ja luonnollisesta, jota henkinen ja järjellinen puolestamme vaatii. "Tämän puolen perusteella ihminen ei ole luonnostaan sitä, mitä ihmisen pitää olla" - ja siksi hän tarvitsee sivistystä. Se, mitä Hegel kutsuu sivistyksen muodolliseksi olemukseksi, perustuu sen yleisyyteen [*Allgemeinheit*]. Yleisyydeksi kohoamisen käsitteestä käsin Hegel pystyi ymmärtämään, mitä hänen aikalaisensa ymmärsivät sivistyksellä. Yleisyydeksi kohoaminen ei ole jotain, joka rajoittuu teoreettiseen sivistykseen eikä se tarkoita ainoastaan teoreettista asennetta vastakohtana käytännölliselle asenteelle, vaan se määrittelee inhimillisen järkevyyden [*Vernünftigkeit*] olemuksen kokonaisuudessaan. Ihmisen sivistyksen yleinen olemus on rakentua yleiseksi henkiseksi olennoksi. Se, joka antautuu partikulaarisuuden valtaan, on sivistymätön [*ungebildet*], esimerkiksi jos joku antaa periksi sokealle raivolleen ilman kohtuutta [*Maß*^{iv}] ja suhteellisuutta [*Verhältnis*]. Hegel näyttää, että sellaiselta ihmiseltä puuttuu pohjimmiltaan abstraktion taju. Hän ei osaa kääntää katsettaan itsestään pois kohti yleistä, josta käsin hänen oma erityinen kohtuutensa ja suhteellisuutensa määrittyy.

Niinpä sivistys yleisyyteen kohonneena on siis ihmisen tehtävä. Se vaatii erityisyyden [*Besonderheit*] uhraamista yleisyyden hyväksi, mutta erityisyyden uhraaminen tarkoittaa, negatiivisessa mielessä: himon estämistä ja siten vapautta himon kohteesta ja vapautumista

¹⁹⁰ Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 41-45.

todellisuuteen [*Gegenständlichkeit*]. Tässä fenomenologisen dialektiikan deduktiot täydentävät sitä, mitä on esitetty Propädeutik-kirjassa. Phänomenologie des Geistes-teoksessa Hegel kehittää todella 'sinänsä [*an und für sich*]' vapaan itsetietoisuuden alkuperää ja näyttää, että työn ydin on muodostaa joku asia eikä hävittää¹⁹¹. Työ antaa asialle [*Ding*] itsenäisen olemassaolon ja työskentelevä tietoisuus löytää itsensä jälleen itsenäisenä tietoisuutena. Työ on himosta pidättäytymistä. Muodostaessaan kohdetta [*Gegenstand*], toisin sanoen, olemalla epäitsekästä aktiivinen ja ottamalla huomioon yleisyyden, työskentelevä tietoisuus nousee olemassaolonsa välittömyyden yläpuolelle yleisyyteen – tai, kuten Hegel sanoo, samalla kun työskentelevä tietoisuus muotoilee asiaa, se muotoilee itseään. Hän siis tarkoittaa, että hankkimalla kyvyn tai taidon ihminen saavuttaa siinä oman itsetietoisuutensa [*Selbstgefühl*]. Se, mikä epäitsekästä palvelemisessa näytti olevan saavuttamattomissa, sikäli kun hän täysin alistui vieraille ajatuksille [*Sinn*], tulee kuitenkin hänen osakseen, sikäli kuin ihminen on työskentelevä tietoisuus. Sellaisena ihminen löytää itsestään oman merkityksensä [*einen eigenen Sinn*] ja on oikein todeta työstä: se sivistää [*sie bildet*]. Työskentelevän tietoisuuden tietoisuus itsestään [*Selbstgefühl*] sisältää kaikki momentit, jotka muodostavat käytännöllisen sivistyksen: etäännyminen himon välittömyydestä, henkilökohtaisesta tarpeesta ja yksilöllisestä kiinnostuksenkohteesta ja yleisyyden kohtuuttomasta vaatimuksesta.

Lukuisilla esimerkeillä Hegel osoittaa Propädeutik-teoksessa käytännöllisen sivistyksen olemuksen, että se vaatii itselleen yleisyyttä. Käytännöllinen sivistys löytyy kohtuudesta [*Mäßigkeit*], joka rajoittaa ylenmääräistä tarpeiden tyydyttämistä ja yksilön voimien käyttämistä yleiseen sekä terveyden huomioonottamista. Käytännöllinen sivistys löytyy maltillisuudesta, joka ottaa huomioon yksilöllisen tilanteen ja tehtävän [*Geschäft*] ja joka jättää avoimeksi mahdollisuuden havaita, mikä muu vielä voisi olla tarpeellista. Mutta myös jokainen ammatin valinta sisältää jotain tällaista, sillä jokaisessa ammatissa on jotain kohtalosta [*Schicksal*], ulkoisesta välttämättömyydestä ja jokainen ammatti vaatii yksilöä antautumaan tehtäville, joita hän ei etsisi yksityistarkoituksessa. Käytännöllinen sivistys näkyy sitten siinä, että täytetään ammatti täysin, sen kaikki puolet. Mutta tähän sisältyy se, että voitetaan vieras, jota ammatti esittää sille erikoisuudelle, jota ollaan ja tekee vieraan täydellisesti omakseen. Antautuminen ammatin yleisyydelle on samalla ”sen tietämistä miten rajoittaa itseään, toisin sanoen ammatin tekemistä kokonaan omaksi asiakseen. Sitten se ei enää ole rajoite”.

¹⁹¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, s. 148 ff.

Jo tässä Hegelin kuvauksessa käytännöllisestä sivistyksestä [*praktische Bildung*] on mahdollista tunnistaa historiallisen hengen perusmäärite: olla sovussa itsensä kanssa ja tunnistaa itsensä toisinolossa [*Anderssein*]. Historiallisen hengen perusmäärite tulee täysin selväksi teoreettisen sivistyksen [*theoretische Bildung*] ideassa, sillä teoreettinen asenne on sinänsä vieraantumista, nimittäin se edellyttää ”sellaisen käsittelemistä, mikä ei ole välitöntä, vierasta, muistoon, muistiin ja ajatteluun kuuluvan käsittelemistä”. Teoreettinen sivistys johtaa niin yli siitä, mitä ihminen välittömästi tietää ja saa kokea. Teoreettinen sivistys sisältää sen, että oppii sallimaan myös muuta [*anderes*] ja löytää yleisiä näkökohtia, ymmärtääkseen asian, ymmärtääkseen ”objektiivisen vapaudessaan” ja ilman itsekästä intressiä¹⁹². Juuri tämän vuoksi kaikki sivistyksen omaksuminen sisältää teoreettisten intressien kehittämistä, ja Hegel perustelee, että antiikin kansojen maailma ja kieli on erityisen sopiva tätä tarkoitusta varten, sillä tämä maailma on tarpeeksi kaukainen ja vieras, jotta se saa aikaan tarpeellisen erottautumisen itsestä, ”mutta samalla antiikin maailma ja kieli sisältää kaikki itseensä paluun, antiikin maailman kanssa ystäväystymisen ja itsensä uudelleen löytämisen lähtökohdat, mutta löytää itsensä jälleen hengen todellisen yleisen olemuksen mukaisesti.¹⁹³”

Lukion rehtori Hegelin sanoissa me tunnistamme klassismin sen ennakkoluulon, että juuri antiikin kansoista hengen yleinen olemus voi erityisen helposti löytyä. Mutta perusajatus pysyy oikeana. Oman tunnistaminen vieraasta ja siihen kotiutumisen on hengen perusliikettä, hengen, jonka olemassaolo on vain paluuta itseensä toisinolosta [*Anderssein*]. Siten kaikki teoreettinen sivistys, myös vieraiden kielten ja käsitemaailmoiden omaksuminen, on pelkästään sivistyksen prosessin jatkumista, joka on alkanut paljon aikaisemmin. Jokainen yksittäinen yksilö, joka nousee luonnollisesta olemuksestaan henkiseksi [*Geistige*], löytää kansansa kielessä, moraalissa [*Sitte*] ja instituutioissa ennalta asetetun substanssin [*Substanz*], joka jokaisen yksilön täytyy kuten kielen oppimisessa omaksua. Niinpä yksittäinen yksilö on jo aina sivistyksen tiellä ja aina luopumassa luonnollisuudestaan, sikäli kuin maailma, johon yksilö kasvaa, on kielen ja moraalin suhteen inhimillisesti sivistynyt. Hegel korostaa: tässä omassa maailmassaan on kansa antanut itselleen olemassaolon. Kansa on työstänyt itsensä esiin ja siten saanut itsestään esiin sen, mitä se sinänsä on.

Siten on selvää, että ei vieraantuminen sinänsä vaan paluu itseän, joka tosin edellyttää vieraantumista, muodostaa sivistyksen olemuksen. Sivistys ei tällöin kuitenkaan ole vain

¹⁹² Hegel XVIII, s. 62.

¹⁹³ Hegel, *Nürnberger Schriften*, ed. J. Hoffmeister, s. 312 (Rede von 1809).

prosessi, joka saa aikaan hengen historiallisen nousemisen yleisyyteen, vaan se on samalla myös elementti, jossa sivistynyt ihminen [*Gebildete*] liikkuu. Minkälainen elementti tämä on? Kysymykset, joita haluaisimme esittää Helmholtzille nousevat tässä. Hegelin vastaus ei tyydytä meitä, sillä Hegelin mielestä sivistys täydellistyy vieraantumisen ja omaksumisen [*Aneignung*] liikkeenä substanssin täydellisessä haltuunotossa, kaiken esineellisen olemuksen hajoamisessa, joka saavutetaan vasta filosofian absoluuttisessa tietämisessä.

Mutta sen tunnistamien, että sivistys on hengen elementti, ei ole sidoksissa Hegelin absoluuttisen hengen filosofiaan, yhtä vähän kuin oivallus tietoisuuden historiallisuudesta ei ole sidottu hänen maailman historiansa filosofiaan. Meidän täytyy tehdä itsellemme selväksi, että myös historiallisille hengentieteille, jotka ovat erimielisiä Hegelin kanssa, loppuunsaatetun sivistyksen idea pysyy välttämättömänä ihanteena. Sillä sivistys on elementti, jossa ne liikkuvat. Myös se, mitä vanhempi kielenkäyttö nimittää ruumiillisen olemuksen alueella täydelliseksi muodostukseksi, ei niinkään ole kehityksen viimeinen vaihe vaan pikemminkin kypsyyden tila, joka on jättänyt taakseen kaiken kehityksen ja joka mahdollistaa kaikkien jäsenten harmonisen liikkeen. Juuri tässä mielessä hengentieteet edellyttävät tieteellisen tietoisuuden olevan jo muodostunut, ja juuri tästä syystä tieteellisellä tietoisuudella on oikea ei opittavissa oleva eikä jäljiteltävissä oleva tahdikkuus [*Takt*], joka elementin tavoin kannattelee hengentieteiden arvioinninmuodostamista [*Urteilsbildung*] ja tietämisentapaa.

Tapa, jolla Helmholtz kuvaa hengentieteiden työskentelytapaa, erityisesti sitä, mitä hän kutsuu taiteelliseksi tunteeksi ja tahdikkuudeksi, itse asiassa edellyttää tätä sivistyksen elementtiä, jossa hengelle on suotu erityinen vapaa liikkuvuus. Helmholtz siis puhuu ”valmiudesta, jolla mitä erilaisimpien kokemusten täytyy virrata historioitsijan ja kielitieteilijän muistiin”¹⁹⁴. Tämä saattaa olla erittäin pinnallisesti kuvattu ”itsestään tietoisien päättelyn rautaisen työn ihanteesta käsin”, näkökulmasta, johon luonnontutkija itsensä kuvittelee. Muistin käsite, kuten Helmholtz käyttää sitä, ei riitä selittämään sitä, mitä tässä tapahtuu. Todellisuudessa tämä tahdikkuus tai tunne ei tule oikein ymmärretyksi, jos siinä ajattelee siinä ilmenevää sielullista kykyä, joka käyttää vahvaa muistia ja joka siten päätyy tietoihin, jotka eivät ole tiukassa mielessä ymmärrettävissä. Se, mikä tekee mahdolliseksi tahdikkuuden sellaisen funktion, se mikä johtaa sen omaksumiseen ja omistamiseen, ei ole ainoastaan psykologinen väline, joka suosii tietämistä hengentieteissä.

Muistin olemus ei tule kunnolla ymmärretyksi, jos se käsitetään vain yleisenä taipumuksena tai kyknä. Muistaminen ja unohtaminen sekä mieleen palauttaminen ovat

¹⁹⁴ Helmholtz, a.a.O., s. 178.

osa ihmisen historiallista tilaa ja muodostavat itse kappaleen ihmisen historiaa ja sivistystä. Se, joka käyttää muistiaan pelkkänä kykynä – ja kaikki muistin tekniikka on sellaista harjoittamista – sillä ei ole vielä muistia sinä, mikä on hänen omintaan. Muisti täytyy muovata [*gebildet*]. Sillä muisti ei ole muistia ylipäättään eikä kaikkea varten. Muisti on olemassa monia asioita, mutta ei toisia asioita varten. Ihminen haluaa säilyttää jonkin asian muistissaan ja karkottaa toisen. Olisi aika vapauttaa muisti-ilmiö kykypsykologisesta jaottelustaan ja tunnistaa se ihmisen rajallishistoriallisen olemisen olennaisena piirteenä. Unohtaminen kuuluu muistamisen ja mieleen palauttamisen kontekstiin tavalla, joka on pitkään ollut huomiotta: unohtaminen ei ole ainoastaan poissaolo [*Ausfall*] ja puuttumista vaan, kuten ennen kaikkea F. Nietzsche on painottanut, hengen elinehto¹⁹⁵. Ainoastaan unohtamalla henki saa mahdollisuuden täydelliseen uudistumiseen, kyvyn nähdä kaikki tuorein silmin, niin että se, mikä on tuttua, sulautuu yhteen monikerroksiseksi kokonaisuudeksi. ”Muistaminen [*Behalten*]” on kaksiselitteistä. Muistaminen [*Behalten*] sisältää muistina (*μνήμη* [*mneme*]) suhteen muistamiseen (*ἀνάμνησις* [*anamnesis*])¹⁹⁶. Mutta sama pätee myös tahdikkuuden käsitteeseen, jota Helmholtz käyttää.

Tahdikkuudella tarkoitamme tiettyä herkkyyttä, kykyä tajuta tilanteita ja käyttäytymistä niissä silloin kuin käytettävissä ei ole tietoa yleisistä periaatteista. Siksi tahdikkuuden olennainen piirre on se, että jotain ei selitetä eikä ilmaista. Voidaan sanoa jotain tahdikkaasti. Tämä tarkoittaa aina, että jätetään tahdikkaasti jotakin huomaamatta ja sanomatta. On tahditonta ilmaista sitä, mikä voidaan ainoastaan sivuuttaa. Mutta sivuuttaminen ei tarkoita katseen kääntämistä pois päin, vaan asian katsomista tavalla, jolla ei törmätä siihen vaan ohitetaan se. Siksi tahdikkuus auttaa ylläpitämään etäisyyttä, se välttää vastenmielisiä, liian lähelle tulemista ja henkilön intiimisfääriin loukkaamista.

Nyhdän tahdikkuus, josta Helmholtz puhuu, ei ole yksinkertaisesti samaistettavissa tämän moraalien ja seurustelukäytänteiden kanssa, mutta niiden välillä on oleellinen yhteys, sillä myöskään hengentieteissä toimiva tahdikkuus ei rajoittaudu siihen, että se on tunne ja tiedostamaton, vaan se on samalla kertaa tapa tietää ja tapa olla. Se voidaan nähdä

¹⁹⁵ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Epäajanmukaisia tarkasteluja), *Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1.

¹⁹⁶ Muistin historia ei ole sen harjoittamisen historia. Mnemotekniikka määrittelee tosin osan tästä historiasta, mutta pragmaattinen perspektiivi, jossa muisti-ilmiö siellä ilmenee, tarkoittaa ilmiön lyhentämistä. Tämän ilmiön historian keskipisteessä täytyisi olla pikemminkin Augustinus, joka muuttaa täysin pythagorisplatonistisen perinteen, jonka hän ottaa käyttöön. Me palaamme vielä myöhemmin *μνήμη* [*mneme*] toimintaan problematiikan induktiassa. (vrt. 'Umanesimo e Simbolismo' 1958 (ed. Castelli) P. Rossin työssä: *La costruzione delli imagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, ja C. Vasoli: *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*.) [Mnemotekniikka on retoriikan osa, joka mainitaan ensi kertaa Ciceron *De Oratore* teoksessa. Mnemotekniikka on muistamista auttava tekniikka, jossa luodaan looginen järjestys muistettavien asioiden välille. Apuna käytetään esim. taloa, jonka huoneisiin muistettavat asiat ”sijoitetaan”. Puheen tai esityksen aikana kuljetaan mielessä huoneesta toiseen, jolloin muistettavat asiat palautuvat mieleen oikeassa järjestyksessä. Kirkkoisä Augustinus (354-430): *Tunnustuksia* (*Confessiones*, 430). Muisti on kuin valtava varastorakennus, jonne aistien keräämät kuvat kootaan. Eri aisteista tulevat muistikuvat säilytetään erillään. Muistin varastometaforan rajat: ”Unohtamisen” ongelma. Miten voimme ajatella ”unohtamista” olettamatta, että ”unohtaminen” on läsnä muistissamme. Miten se on päättynyt sinne jos unohtaminen on juuri muistijäljen puuttumista. *Suom.*]

tarkemmin yllä esitetystä sivistyksen käsitteen analyysistä. Se, mitä Helmholtz tarkoittaa ”tahdikkuudella”, sisältää sivistyksen ja on sekä esteettisen että historiallisen sivistyksen funktio. On joko oltava esteettisyyden ja historiallisuuden taju tai taju on täytynyt muodostaa, jos pitää voida luottaa tahdikkuuteensa hengentieteellisessä työssä. Koska sellainen taju ei yksinkertaisesti ole luonnollinen varustus, me puhumme oikeutetusti esteettisestä tai historiallisesta tietoisuudesta eikä oikeastaan tajusta. Mutta sellainen tietoisuus sopii tosin yhteen tajun [die Sinne] välittömyyteen kanssa, se tarkoittaa: taju osaa yksittäistapauksessa varmasti erottaa ja arvioida myös ilman, että se pystyy ilmoittamaan syitä. Niinpä sellainen, jolla on esteettisyyden taju, pystyy erottamaan kauniin ja ruman, hyvän ja huonon laadun, ja sellainen jolla on historiallisuuden taju tietää, mikä on mahdollista jollekin ajalle ja mikä ei ja hän tajuaa menneen erilaisuuden nykyisyyteen verrattuna.

Jos kaikki tämä edellyttää sivistystä, se tarkoittaa, että kyse ei ole menettelytavasta tai asenteesta, vaan siitä, mikä on tullut olevaksi. Tarkempi tarkastelu, perusteellisempi perinteen tutkiminen ei yksistään riitä, jos yksilöllä ei ole jo valmiiksi herkkyyttä taideteoksen ja menneisyyden ”toiseutta” kohtaan. Tätä, Hegeliä seuraten me korostamme sivistyksen yleisenä tuntomerkkinä, että pitää itsensä avoimena toiseutta kohtaan ja toisenlaisia, yleisempiä näkökulmia kohtaan. Sivistyksessä on yleinen suhteellisuudentaju itsensä suhteen ja siten se pystyy nousemaan itsensä yläpuolelle yleisyyteen. Sehän, että katselee itseään ja yksityisiä tarkoituksiaan välimatkan päästä tarkoittaa sitä, että katsoo niitä tavalla, jolla muut näkevät ne. Tämä yleisyys ei varmastikaan ole käsitteen yleisyyttä tai ymmärryksen yleisyyttä. Yleisestä ei määräydy erityinen, mitään ei todisteta pakolla.

Yleiset näkökohdat, joihin sivistynyt ihminen suhtautuu avoimesti, eivät ole hänelle kiinteä mittapuu, joka pätee, vaan ne ovat hänelle läsnä ainoastaan muina mahdollisina näkökulmina. Niinpä sivistyneellä tietoisuudella on itse asiassa enemmänkin aistin luonne. Sillä jokainen aisti, esim. näkö, on sikäli jo yleinen, että se sisältää sfäärinsä ja on avoin alueelle ja hahmottaa sille näin avatun sisällä erot. Sivistynyt tietoisuus voittaa kaikki luonnolliset aistit, sillä viimeksi mainitut ovat rajoittuneita yhteen tiettyyn alueeseen kerrallaan, kun taas tietoisuus toimii kaikissa suunnissa. Se on *yleinen aisti*.

Yleinen ja yhteinen aisti on – se on itse asiassa sivistyksen olemuksen formulointi, jossa voi kuulla laajan historiallisen yhteyden. Helmholtzin pohdiskelu sivistyksen käsitteestä, joka on hänen ajattelunsa perustana, vie meidät kauas tämän käsitteen historiaan. Meidän täytyy seurata tätä yhteyttä pari askelta, jos haluamme vapauttaa sen ongelman, jota hengentieteet esittävät filosofialle, keinotekoisesta ahtaudesta, jonka vallassa 1800-luvun

metodioppi oli. Moderni tieteenkäsite ja sen alla oleva metodin käsite ovat riittämättömiä. Se, mikä tekee hengentieteistä tieteitä, voidaan ennemminkin ymmärtää sivistyksen käsitteen traditiosta kuin modernin tieteen metodin ideasta. Humanistinen perinne on se, johon meidät ohjataan takaisin. Se saa uuden merkityksen vastustaessaan modernin tieteen vaatimuksia.

Olisi kannattavaa erikseen selvittää, miten humanismin päivistä lähtien, 'skolastisen' tieteen kritiikki on saanut äänensä kuuluviin ja miten tämä kritiikki on muuttunut vastustajansa muutosten myötä. Alkuperäiset antiikin motiivit, jotka heräsivät tällöin eloon. Innostus, jolla humanistit julistivat kreikan kieltä ja erudition^v tietä, merkitsi enemmän kuin intohimoista suhdetta vanhaan. Klassisten kielten elpyminen nosti samalla retoriikan uuteen arvoon. Sillä oli skolastiikan vastainen rintamansa ja se palveli inhimillisen viisauden ihannetta, jota ei saavutettu "skolastiikassa" – vastakohta, joka tosiasiansa on jo filosofian alussa. Platonin kritiikki sofismia kohtaan ja vielä voimakkaammin hänen oudon ambivalentti suhtautumisensa Isokratesta kohtaan viittaavat filosofiseen ongelmaan, joka tässä syntyy. 1600-luvun luonnontieteen uuden metodisen tietoisuuteen verrattuna täytyi tämän vanhan ongelman saavuttaa vielä kriittistä terävyyttä. Katsottuna näkökulmasta, tämän uuden tieteen yksinomaisuusvaatimuksesta käsin, tuli esille yhä vaativampana kysymys siitä, eikä humanismin sivistyskäsitteessä ole totuuden oma lähde. Itse asiassa tulemme näkemään, että 1800-luvun humanistiset tieteet perustuivat, vaikka eivät sitä myönnäkään, humanistisen sivistyksen ajatuksen elävyydelle.

On itsestään selvää, että humanistiset opinnot, ei matematiikka, ovat täällä määrääviä. Mitä 1600-luvun uusi metodologia voisi merkitä hengenteille? Tarvitsee vain lukea kyseisten kappaleet *Logique de Port-Royal* teoksesta, jotka koskevat historiallisiin totuuksiin sovellettuja järjensääntöjä, jotta voi nähdä, kuinka vähän voidaan saavuttaa hengentieteissä tällä metodilla¹⁹⁷. On kuitenkin todella triviaalia, joka tällä tavalla ilmenee, esim. kun siinä todetaan, jotta jotain voi arvioida tapahtuman todenmukaisuutta, täytyy ottaa huomioon siihen liittyvät olosuhteet. Jansenistit halusivat tällaisella todistelulla antaa metodisen ohjeistuksen siihen missä mielessä ihmeet ansaitsevat uskottavuutta. He yrittivät vastakohtana kontrolloimattomalle uskolle ihmeisiin käyttää uuden metodin henkeä ja arvelivat tällä tavalla oikeuttavansa raamatullisen perimätiedon ja kirkon perinteen todelliset ihmeet. Uusi tiede vanhan kirkon palveluksessa – on itsestään selvää, että tämä suhde ei voinut jatkua, ja voi kuvitella, mitä täytyi tapahtua, kun sen kristilliset edellytykset kyseenalaistettiin. Luonnontieteen metodisen ihanteen, kun sitä käytettiin

¹⁹⁷ *Logique de Port-Royal*, 4e partie, chap. 13 ff.

raamatullisen perimätiedon historiallisten todisteiden uskottavuuden tarkasteluun, täytyi johtaa aivan muihin kristinuskon kannalta katastrofaalisiin tuloksiin. Tie jansenistien tyyliin tehdystä ihmeisiin kohdistuvasta kritiikistä historialliseen raamatunkritiikkiin ei ole kovin pitkä. Spinoza on siitä hyvä esimerkki. Tulemme myöhemmin osoittamaan, että tämän metodin johdonmukainen käyttö hengentieteiden totuuden ainoana normina on käyttökelvoton.”

ⁱ Goethen aika viittaa klassisuuden aikaan *Suom.*

ⁱⁱ tästä poiketen J. E. Salomaa on kääntänyt *praktisches Vermögen* ilmaisulla *käytöllinen kyky*. vrt. esim. Tapojen metafysiikan perustus s. 80 teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY:n graafiset laitokset. *Suom.*

ⁱⁱⁱ tästä poiketen J. E. Salomaa on kääntänyt Kantin käyttämän termin *Naturanlage* termillä *luonnonlahja*. vrt. Tapojen metafysiikan perustus s. 78 teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY:n graafiset laitokset. *Suom.*

^{iv} *Maß* n *Maße* mitta; määrä; *in solchem Maß* siinä määrin; *in t. mit Maßen* kohtuudella, kohtuullisesti. Saksan sana *Maß* ja sen johdannaiset sisältävät sekä kohtuullisuuden että mitallisuuden.

^v *eruditio* f opetus; - oppi, tiedot sivistys. s. 104 J.W. Salmi – Edwin Linkomies Latinalais-suomalainen sanakirja. Helsinki 1964: Otava. Vanhan latinan ilmaisu *eruditio* tarkoittaa oppinutta sivistystä. Tällöin ihminen on kohotettu raakuuden tilasta, ihminen on sivistetty. Karl Bruhn toteaa teoksessaan *Kasvatusopin historian kehityslinjoja*, Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otavan kirjapaino (1964, s. 149-153), että jesuiittakoulujen päämääränä oli kuten protestanttisessa oppikoulussa toisaalta *pietas* (hurskaus) ja toisaalta *eloquentia* (kaunopuheisuus, tyyllinen loisto). Luokkia oli viisi, joista kaksi viimeistä oli jaettu kahteen vuosikurssiin. Kahden ylimmän luokan eräs oppiaine oli *eruditio* (opillinen sivistys), joka oli yhteenveto tiedoista (historia, luonnontiede ja matemaattiset aineet), joita sivistyneistön ajateltiin tarvitsevan. *Suom.*