

Katri Jurvakainen

JANO, JOHON HUKUMME

Halun juurisyiden lacanilais-buddhalainen analyysi

Kasvatustieteiden ja kulttuurin tiedekunta
Pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2023

TIIVISTELMÄ

Katri Jurvakainen: Jano, johon hukumme: Halun juurisyiden lacanilais-buddhalainen analyysi
Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Kasvatuksen ja yhteiskunnan tutkimuksen maisteriohjelma
Huhtikuu 2023

Tässä kasvatustieteellisessä tutkielmassa tutkitaan halun juurisyitä Jacques Lacanin psykoanalyttisen subjektiteorian sekä buddhalaisen filosofian näkökulmista. Tutkimuksen taustaorientaationa on kysymys siitä, millä tavoin nuo ajattelun traditiot yhdessä voivat auttaa ymmärtämään kapitalistisen järjestelmän psyykkistä vetoimaa, jossa halulla on esitetty olevan keskeinen rooli. Tavoitteena on tätä kautta avata näköaloja ekososiaalisesti kestäväksi osoittautuneen elämänmuotomme ylittämiseen, sillä kapitalistisen järjestelmän ytimessä olevan jatkuvan kasvun imperatiivin on esitetty olevan perustavalla tavalla ristiriidassa ekososiaalisesti kestävä elämän kanssa.

Tutkielman alussa pyritään hahmottelemaan ekokriisin aikakaudella tapahtuvan kasvatuksen tilannetietoisuutta. Hallitustenvälisen ilmastonmuutospaneelin IPCC:n viimeisimmät raportit osoittavat, että aikaikkuna ilmastonmuutoksen katastrofaalisimpien seurausten torjumiseksi on sulkeutumaisillaan ja Pariisin ilmastopöytäkirjan tavoitteet umpeutumassa. Tämän pohjalta tutkielmassa esitetään kysymys siitä, mikä selittää ekokriisiä koskevan tiedon ja kollektiivisen toimintamme välistä kuilua. Tämä johtaa tarkastelemaan näkemyksiä, joiden mukaan taloudellisen kasvun tavoittelu on ekokriisin keskeisin syy ja ekologisen kestävyuden ja talouskasvun yhdistämään pyrkivä vihreän kasvun tavoite on käytännössä mahdoton Pariisin ilmastopöytäkirjassa pysymisen kannalta. Koska kasvun vaade on kapitalistisen järjestelmän perustana, ekokriisin ylittäminen vaikuttaa vaativan kapitalismin ylittämistä. Tämän havainnon pohjalta huomio suunnataan siihen, miten kasvatustieteellisen tuotannon kapitalistista järjestelmää ylläpitäviä ajattelu- ja toimintatapoja. Keskeisenä välineenä tämän hahmottamisessa toimii psykokaapitalismin käsite, joka kuvaa yksilön psyykkisten rakenteiden ja yhteiskunnan ideologisten rakenteiden yhteenkietoutuneisuutta.

Psykokaapitalismin sosialisointien lähtökotien ymmärtämiseksi huomio suunnataan Jacques Lacanin subjektiteoriaan, jonka avulla pyritään hahmottamaan halun alkuperää. Lacanin ajattelun pohjalta esitetään, miten halu on perustavalla tavalla kietoutunut subjektin rakenteeseen, mikä tekee halusta olemukseltaan kietoutumattoman. Lacanin teoriassa halun saa aikaan varhaislapsuuden sosiaalisessa dynamiikassa syntyvä kuvitelty kohde, objekti a, joka symboloi puuttettamme ollen se jokin, jonka kuvittelemme meiltä puuttuvan ja joka tarjoaisi lopullisen täyttymyksen, mikäli olisi olemassa. Halu saa suuntansa Toisen halusta, millä Lacan viittaa halun sosiaaliseen määräytyneisyyteen. Lacanin ajattelussa halu on siis subjektin apriorinen normaalityyppi, vaikkakin sen lähtökohdat ovat sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja sen suunnat määräytyvät osana vallitsevan kulttuurin symbolista järjestystä.

Halun luonteen avaamisen jälkeen tutkielmassa tarkastellaan Lacanin teoriaan nojaavan Todd McGowanin ajattelua mukailien sitä, miten kapitalistinen järjestelmä rakentuu lupaukselle tulevasta täyttymyksestä, jota se ei voi tarjota. Kapitalismi esittää halumme kuvittelun kohteen, objekti a:n, tavoitettavissa olevana sen sijaan, että se olisi perustavalla tavalla puuttuva. Kapitalismi kutsuu meitä jatkuvan kasvun ja kulutuksen ideologian piiriin viestimällä monin tavoin siitä, mitä meidän tulisi haluta saavuttaaksemme Toisen halun. Tapausesimerkinä koulutuksen kentällä tapahtuvasta halujen suuntaamisesta tarkastellaan elinikäisen oppimisen ideologiaa, jossa ihmisen halu ohjataan ikuisen kasvun ja kehityksen ideaaleja ylläpitävään suuntaan elinkeinoelämän hyödyttämiseksi.

Psykoanalyttisen näkökulman täydentämiseksi tutkielmassa tarkastellaan buddhalaista filosofiaa, joka liittyy Lacanin tavoin halun käsitykseen itsestämme. Buddhalaisen filosofian mukaan halussa on kyse viime kädessä olemassaolomme luonnetta koskevasta erehdyksestä. Erehdysksemme kokemuksellinen tarkastelu tietoisuusharjoitusten avulla tähtää halun kärsimystä tuottavan luonteen ylittämiseen.

Lacanilais-buddhalaisen halun analyysin pohjalta tutkielmassa esitetään, että kapitalistisen järjestelmän lupaus tulevasta täyttymyksestä pettää väistämättä, sillä se, mitä pohjimmiltamme haluamme, ei ole saavutettavissa tavoittelun kautta. Tämän erehdysksemme havaitsemisen esitetään olevan keskeisessä roolissa kapitalistisen järjestelmän psyykkisen otteen hälventämisessä ja siten kestävä elämänmuotomme ylittämiseen tähtäävässä kasvatuksessa. Lopuksi tarkastellaan sitä, millaisia edellytyksiä kasvatuksen kentällä on elämänmuotomme kriittisen tarkastelun ja muuttamisen edistämiseksi.

Avainsanat: psykokaapitalismi, Jacques Lacan, psykoanalyysi, buddhalaisuus, kapitalismi, ekokriisi

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -ohjelmalla.

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	4
2	TILANNEKUVA	11
2.1	Ekokriisi kapitalismin seurauksena	11
2.2	Ikuisen kasvun illuusio	15
2.3	Kasvatus yhteiskunnan syvätason uusintajana	21
2.4	Halu kapitalistisen järjestelmän moottorina	25
3	LACANIN HALUTEORIA	26
3.1	Lacanin teorian ja tulkinnan lähtökohtia	26
3.2	Hajaantunut subjekti	28
3.2.1	<i>Tiedostamattoman subjekti</i>	31
3.2.2	<i>Peilivaihe</i>	32
3.2.3	<i>Symbolinen subjekti</i>	34
3.2.4	<i>Kielen ja maailman suhteesta</i>	36
3.2.5	<i>Varhaislapsuuden sosiaalinen dynamiikka halun lähteenä</i>	38
3.2.6	<i>Objekti a</i>	41
3.2.7	<i>Halu Toisen halun haluamisena</i>	43
3.3	Halun yhteenveto	44
4	HALUN KEHÄ KAPITALISMIN PERUSTANA	47
4.1	Lupaus tulevaisuuden täyttymyksestä	47
4.2	Halun suuntaamisen mekanismit ja ilmenemismuodot.....	48
4.3	Halun kaksoissidos elinikäisen oppimisen ideologiassa.....	51
4.4	Irti kapitalismin psyykkisestä otteesta?	54
5	BUDDHALAINEN FILOSOFIA	56
5.1	Buddhalaisuus ja lacanilainen psykoanalyysi: yhtymäkohdat ja erot	58
5.2	Neljä jaloa totuutta	61
5.3	Takertuva halu kärsimyksen juurisyynä	63
5.4	Pysymättömyys ja tyhjiys	64
5.5	Itsen käsityksen purkaminen.....	67
5.5.1	<i>Meditaatioharjoitus ei-itseen kokemuksellisenä oivalluksena</i>	70
5.5.2	<i>Pelkistetty kuvaus meditaatioharjoituksesta</i>	71
5.5.3	<i>Harjoituksen mahdollistamat havainnot</i>	73
5.5.4	<i>Ei-itse ykseyden kokemuksena</i>	77
5.6	Valaistuminen.....	79
6	LACANILAIIS-BUDDHALAINEN YMMÄRRYS HALUSTA	82
6.1	Halun kohteen tavoittamattomuus	82
6.2	Kapitalismin pettävä lupaus	86
6.3	Lacanilais-buddhalainen halun kultivointi elämää vaalivana kasvatuksena	88
7	POHDINTA	92
7.1	Kasvattajat kriittisinä muutostoimijoina	92
7.2	Luotettavuuden arviointi ja näkökulmavaihtojen tarkastelu	97
7.3	Lopuksi.....	103
	LÄHTEET	105

1 JOHDANTO

Pitkäperjantaina vuonna 1971 televisiossa näytettiin sosialidemokraattisen poliitikon ja rauhanaatteen puolestapuhujan Yrjö Kallisen haastattelu *Elämmekö unessa*, jossa Kallinen kuvaa huolestuttavia yhteiskunnallisia kehityskulkuja, jotka ovat johtamassa sekä ihmislajin että muun elämän tuhoon. Syyksi tähän Kallinen esittää Erich Frommin, Frankfurtin koulukunnan jäsenen ja psykoanalyttisesti orientoituneen yhteiskuntateoreetikon, ajattelua lainaten, että jokainen meistä on unessa, ajatustottumuksen unessa, josta herääminen on keskeistä tuhoisan toimintamme pysäyttämiseksi. Toistamme totuttuja toimintatapoja pysähtymättä tarkastelemaan, miksi.

Useimmat Kallisen kuvaamista kehityskuluista ovat kärjistyneet 2020-luvulle tultaessa: hänen hahmottelemastaan dystopiasta on tullut aikamme kuva. Yhä useammat palavat loppuun yrityksissään olla riittäviä ja enemmän. Mielenterveysongelmat yleistyvät hälyttävällä vauhdilla. Hyvinvointi ja vauraus keskittyvät harvojen käsiin ihmiskunnan enemmistön kustannuksella. Globaalisti varallisuuserot ovat liki samalla tasolla kuin 1920-luvulla, länsimaisen imperialismien huippuvuosina, ja väestön köyhimmän puolikkaan osuus maailman varallisuudesta on puolet siitä, mitä se oli vuonna 1820 (World Inequality Database 2022). Demokratia näivettyy meritokratian vallatessa alaa. Hoivakriisi, huoltosuhdekriisi, oppimisen kriisi – elämänalue yksi toisensa jälkeen vaikuttaa kriisiytyvän.

Kaikkein selvimmin aikamme dystooppinen luonne käy ilmi siitä, että kiihdytämme kollektiivisella toiminnallamme ekokriisiä, joka rapauttaa huimalla tahdilla lajimme olemassaolon perusteina olevia ekologisia syklejä. Ekokriisi ei ole ainoastaan tulevaisuudessa hämöttävä uhakuva, vaan kaiken aikaa käynnissä oleva prosessi, joka muodostaa eksistentiaalisen uhan sivilisaatiollemme. (Lenton ym. 2019; Steffen ym. 2011.) Ekokriisin keskeisimmät osa-alueet, ilmastonmuutos ja luontokato, ruokkivat toinen toisiaan. Aikaikkuna

ekokriisin vakavimpien seurauksien torjumiseksi sulkeutuu huimalla tahdilla (UNEP 2022).

Ekokriisi kietoutuu perustavalla tavalla globaalin talouden ylläpitämiin kolonialistisiin ja rassistisiin rakenteisiin (ks. Andrews 2021). Kyse on globaalista ilmastoepäoikeudenmukaisuudesta, jossa globaalin pohjoisen pieni hyvinvoiva vähemmistö (johon liki jokainen suomalainen kuuluu) heikentää toiminnallaan kaikkien elämänmahdollisuuksia. Ilmastonmuutoksen seuraukset ovat iskeneet kaikkein voimakkaimmin alueille, joiden asukkaat ovat kaikkein vähiten vastuussa ilmastonmuutoksen kiihdyttämisestä, ja joilla on heikoimmat mahdollisuudet suojautua noilta vaikutuksilta esimerkiksi köyhyyden vuoksi ja muiden sosiaalisten ongelmien vuoksi. Tuollaisia alueita ovat esimerkiksi Saharan eteläpuoleisessa Afrikassa sijaitseva Sahelin alue sekä Etelä-Aasian väkirikkaat jokisuistot. Ympäri maailman 3,3–3,6 miljardia ihmistä asuu alueilla, jotka ovat erittäin haavoittuvaisia ilmastonmuutoksen seurauksille (IPCC 2023). Useat noista alueista ovat vaarassa muuttua elinkelvottomiksi seuraavan 50 vuoden aikana (Xu et al. 2020) muun muassa kuumuuden ja kuivuuden vuoksi. Globaalin pohjoisen mässäilevän ylikulutuksen seurauksia mitataan ihmishengissä ja taakse jätetyissä kodeissa. Samalla tämä merkitsee ennennäkemättömän vuolaita pakolaisvirtoja olosuhteiltaan inhimillisinä säilyville seuduille sekä taistelua hupenevista resursseista – siis konflikteja ja sotia (Smith & Langman 2018, xi; Mann 2013).

Nykypäivänä tuhoisan elämäntapamme ei voida väittää johtuvan tiedon puutteesta. Hallitustenvälisen ilmastonmuutospaneelin (IPCC) ensimmäinen laaja arviointiraportti julkaistiin vuonna 1990. Rion kokouksessa vuonna 1992 tutkijoiden lisäksi myös kansainvälinen yhteisö tunnusti ilmastonmuutoksen muodostaman globaalin uhan kriittisyyden ja julkilausui erityisesti teollistuneiden maiden tarpeen ryhtyä välittömiin ilmastonmuutoksen torjuntatoimiin. Näin ei kuitenkaan tapahtunut, vaan kasvihuonekaasupäästöt jatkoivat kasvuaan kiihtyvällä tahdilla. (Malm 2016, 8.) Vuoden 1850 jälkeisistä kumulatiivisista päästöistä liki puolet on tuotettu vuoden 1990 jälkeen (IPCC 2023). Erityisesti useat psykoanalyttisesti orientoituneet tutkijat ovatkin kiinnittäneet huomiota ekokriisin pakottavuutta koskevan tiedon ja tekojemme väliseen kuiluun – huolimatta valtavasta määrästä tietoa elämäntapamme tuhoisuudesta, kollektiivinen toimintamme ei ole muuttunut ratkaisevalla tavalla. Kuljemme

kiihtyvällä tahdilla kohti sivilisaation romahdusta, mutta emme nosta jalkaamme kaasupolkimelta.

Ekokriisiä koskevan tiedon ja toimintamme välinen ristiriita antaa perusteita epäillä, että tuhoisan elämäntapamme jatkaminen perustuu johonkin tiedostamattomaan (Värri 2018). Käyttäytymisemme ilmeinen irrationaalisuus haastaa valistuksen perinteestä kumpuavan, modernin pedagogisen ajattelun sivistysteoreettisena lähtökohtana olevan käsityksen ihmisestä autonomisena, rationaalisenä subjektina (ks. Kivelä 2004). Tutkielmani on kasvatustieteellinen puheenvuoro, jossa pyrin hahmottamaan, mistä tuossa tiedostamattomassa voisi olla kyse, miten kasvatusta liittyy siihen ja millä tavoin se voisi olla ylitettävissä.

Tutkielmani ensimmäisessä luvussa pyrin ekokriisin aikakaudella tapahtuvan kasvatuksen tilannetietoisuuden (ks. Wilenius 1975, 71) hahmottamiseen ja perustelen tämän kautta tutkimusaiheeni ja näkökulmieni valintaa. Tarkastelen sitä, mistä syystä ekokriisiin ei ole vastattu sen vaatimalla vakavuudella huolimatta siitä, että sen muodostaman uhan kriittisyys on ollut tiedossa viimeisen yli 30 vuoden ajan. Yhdyn kasvukriittisten yhteiskuntateoreetikoiden ja ekologien taloustieteilijöiden ajatteluun, jonka mukaan mikään määrä luonnontieteellistä tietoa ekokriisin vakavuudesta riittää toimintamme muuttamiseen kestäväksi, mikäli yhteiskuntajärjestelmämme ytimessä oleva imperatiivi, pääoman lisäarvon tuottamisen vaade, on perustavalla tavalla ristiriidassa ekososiaalisesti kestävä¹ elämän kanssa (ks. Antonio 2019, 304; Baer 2018; Angus 2016; Koch 2012; Daly 1996). Tätä näkemystä tukevat tutkimukset, jotka osoittavat empiirisen näytön puhuvan vihreän talouskasvun tavoitteen mahdollisuuden puolesta (ks. Hickel & Kallis 2020; Vaden ym. 2019). Koska kapitalistinen järjestelmä rakentuu kasvun varaan, ekokriisin ylittäminen näyttäisi edellyttävän kapitalismista irrottautumista. Perustavan yhteiskunnallisen muutoksen mahdollisuuden avaaminen edellyttää

¹ Ekososiaalisella kestävyydellä tarkoitetaan kestävyyskäsitteitä, joka tunnustaa kestävyys eri ulottuvuuksien (ekologinen, sosiaalinen ja taloudellinen) välillä väistämättä vallitsevan hierarkian. Ihmiselämä perustuu viime kädessä ekologisille systeemeille. Tästä syystä ekologinen ulottuvuus, elämän edellytysten turvaaminen tuleville sukupolville, on ensisijainen suhteessa sosiaaliseen ja taloudelliseen ulottuvuuteen. Sosiaalisessa ulottuvuudessa taas on kyse ihmisarvon luovuttamattomuudesta, mikä on toiseksi tärkein kestävyys ulottuvuus. Taloudellinen kestävyys taas on väline, jonka tehtävänä on taata perustarpeiden tyydyttäminen kaikille ihmisille. Huomattavaa on, että ekologinen ja sosiaalinen kestävyys ovat itseisarvoisia tavoitteita, kun taas kestävyys taloudellisella ulottuvuudella on ainoastaan välineellistä arvoa suhteessa näihin. (ks. Salonen & Bardy 2015)

siten psykoanalyttikkojen esille tuomaan kysymykseen vastaamista: minkä vuoksi jatkamme tuhoisaksi osoittautunutta elämäntapaamme huolimatta sen ilmeisistä seurauksista? Mikä saa meidät kiinnittymään kapitalistiseen järjestelmään riskeeraten sivilisaatiomme jatkumisen edellytykset?

Psykoanalyttisesti orientoitunut kulttuurintutkija ja yhteiskuntateoreetikko Todd McGowan (2016) esittää, että ymmärtääksemme kapitalistisen järjestelmän vetovoimaa meidän tulee kiinnittää huomiota kapitalismin ja ihmisen psyyken väliseen suhteeseen. Tämä havainto suuntaa huomion kasvatukseen, sillä kasvatuksen keskeisenä yhteiskunnallisena tehtävänä on tuottaa yhteiselämän perusteita välittämällä varttuvalle sukupolvelle yhteisössä vallitsevat käsitykset ja normit sekä keskeisiksi katsotut tiedot ja taidot. Kasvatus sosialisationa sopeuttaa kasvatettavat vallitsevaan yhteiskunnalliseen järjestykseen: se saa kasvatettavat toimimaan ja ajattelemaan tavoilla, jotka tukevat vallitsevien valtarakenteiden jatkumista (Värri 2018; Biesta 2020; Keto & Foster 2021). Seuraan kasvatustilafilosofi Veli-Matti Värriin (2018) analyysia siitä, miten kasvatus sosialisationa kytkeytyy vallitsevan ideologisen hegemonian uusintamiseen ja sitä kautta ekokriisin ongelmaan. Värri (2002) kuvaa *psykokapitalismin* käsitteellä sitä, millä tavoin kapitalismi määrittää myös minuutemme syvärakenteita: yhteiskunnan ideologiset rakenteet ja yksilön psyykinen rakenne ovat perustavalla tavalla yhteenkietoutuneet. Sekä McGowan (2016) että Värri (2018; 2014; 2002) kiinnittävät huomiota halun keskeiseen rooliin kapitalistista järjestelmää ylläpitävänä voimana: psykokapitalismin sosialisatiossa ihmisen luontainen halu suunnataan vallitsevia tuotantotapoja ja valtasuhteita ylläpitävään suuntaan.

Ymmärtääkseni, mitä psykokapitalismin sosialisatiossa tapahtuu, Värriin (2018, 76) sanoin, millä tavoin kapitalismin eetos sisäistyy sosialisatation myötä ihmisen ruumiillisuuteen, on tarkasteltava, mikä on se psyykinen rakenne, johon kapitalismi on suhteessa. Psykokapitalismin sosialisatation lähtökohtien hahmottamiseksi käännyin tutkielman kolmannessa kappaleessa ranskalaisen psykoanalyttikon Jacques Lacanin ja hänen tulkitsijoidensa ajattelun puoleen. Esitän Lacanin subjektiteorian pohjalta, miten halu on perustavalla tavalla kietoutunut subjektin rakenteeseen, mikä tekee tuosta halusta perusolemukseltaan kyltymättömän. Halun saa aikaan kuviteltu kohde, *objekti a*, joka symboloi puuttettamme ollen se jokin, jonka kuvittelemme meiltä puuttuvan

ja joka tarjoaisi lopullisen täyttymyksen, mikäli olisi olemassa. Halu saa suuntansa Toisen halusta, millä Lacan viittaa halun sosiaaliseen määräytyneisyyteen. Lacanille halu on subjektin apriorinen normaalitila (Värrin 2018, 67–70), vaikkakin sen lähtökohdat ovat sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja sen suunnat määräytyvät osana kulttuurin symbolista järjestystä. Halun yleisinhimillisyys asettaa valtavan haasteen yhteiskunnalliselle muutokselle: mikäli muun muassa McGowanin ja Värriin esittämät analyysit pitävät paikkansa ja kapitalistinen järjestelmä käyttää ihmisen luontaista halua polttoaineenaan, kapitalismin kumoaminen vaikuttaa edellyttävän myös yksilön psyykkisen rakenteen problematisoimista.

Tutkielmani neljännessä kappaleessa suuntaan huomioni siihen, millä tavoin kapitalistinen järjestelmä on suhteessa psyykkiseen rakenteeseemme, edellisessä kappaleessa esittämäni halun dynamiikkaan. Tarkastelen Lacanin teoriaa hyödyntävän Todd McGowanin (2016) ajatteluun pohjaten sitä, miten kapitalistinen järjestelmä perustuu lupaukselle nurkan takana odottavasta täyttymyksestä, joka ei tosiasiallisesti koskaan saavu. Kapitalismi esittää halumme kuvitellun kohteen, objekti a:n, tavoitettavissa olevana sen sijaan, että se olisi perustavalla tavalla puuttuva. Kapitalismi ottaa meidät jatkuvan kasvun ja kulutuksen ideologian haltuun viestimällä monin tavoin siitä, mitä meidän tulisi haluta saavuttaaksemme Toisen halun, sekä auttaa meitä punomaan erilaisia fantasioita, joissa saavutamme kaipuumme kohteen. Tarkastelen tapausesimerkinä halun ja kapitalistisen järjestelmän keskinäisestä suhteesta kasvatusfilosofi Antti Saaren (2016) ajatteluun nojaten elinikäisen oppimisen ideologiaa, jossa ihmisen halu ohjataan elinkeinoelämän hyödyttämiseksi ikuisen kasvun ja kehityksen ideaaleja ylläpitävään suuntaan.

Lacanin analyysi halun kyltymättömästä luonteesta saattaa ruokkia kyynistä suhtautumista ekokriisiin vastaamisen mahdollisuutta kohtaan: kapitalismi elää ihmisten tyytymättömyydestä ja halu ei ole tyydytettävissä, sillä se on subjektin olemassaolon tapa. Mikäli Lacanin analyysi pitää paikkansa, ja halun aikaansaava puutteen tunne konstituoituu yhdessä subjektin kanssa, tämä jättää kuitenkin auki mahdollisuuden halun purkamiselle purkamalla käsityksemme subjektista. Tämän mahdollisuuden tarkastelemiseksi käännytti tutkielmani viidennessä kappaleessa buddhalaisen filosofian pariin, sillä sen ytimen muodostaa haluamme ja olemassaolomme tapaa koskevan erehdyksen

kokemuksellinen tarkastelu, jonka keskiössä on ajatus siitä, ettei subjektilla ole substantiaalista olemassaoloa. Buddhalaisen filosofian mukaan kärsimys johtuu halusta, joka johtuu siitä, että toimimme harhaanjohtavien ontologisten käsitysten pohjalta. Takerrumme asioihin, jotka karkaavat väistämättä otteestamme muuttuen ajassa, sillä emme ymmärrä kaiken olevan pohjimmiltaan pysymätöntä ja tyhjää. Buddhalainen filosofia esittää, että kärsimys on mahdollista ylittää havaitsemalla kokemuksellisesti erehdyksemme. (ks. Loy 2018, 36; Engler 2003, 52; Purser 2011, 290; Jagodzinski 2002, 88.) Siten buddhalainen filosofia avaa mahdollisuuden Lacanin kuvaileman ihmisen luontaisen, viimeistään ekokriisin myötä ongelmalliseksi osoittautuneen, tilan ylittämiseen.

Vedän tutkielmani kuudennessa kappaleessa yhteen lacanilaisen psykoanalyysin ja buddhalaisen filosofian pohjalta avautuvia näkökulmia halun luonteeseen sekä tarkastelen niiden pohjalta mahdollisuutta kapitalismin psyykkisestä otteesta vapautumiseen. Tämän avulla pyrin hahmottamaan, millä tavoin kasvatusta voisi olla osallistumatta tuhoisiksi osoittautuneisiin yhteiskunnallisiin tuotantoprosesseihin ja tämän sijaan pyrkiä halun kultivointiin (ks. Värri 2014, Saari & Jurvakainen 2022), jonka päämääränä on ekososiaalisesti kestävä elämäntavan rakentaminen.

Tutkielmani päättää seitsemäs kappale, jossa pohdin, millaisia edellytyksiä kasvatuksen kentällä on yhteiskunnan makrotason muutoksen edistämiseen ja millaista itsereflektiota tämä edellyttää kasvatustieteelliseltä koulutukselta ja tutkimukselta. Tämän jälkeen arvioin tutkielmani luotattavuuteen vaikuttavia tekijöitä, perustelen tutkielmani näkökulmien valintoja ja tarkastelen kriittisesti omia lähtökohtiani.

Tutkielmani keskeisenä tarkoituksena on sen hahmottaminen, millä tavoin kasvatusta osallistuu kestävämmäksi osoittautuneen yhteiskuntajärjestelmämme ylläpitämiseen, eli miten ja millaisista lähtökohdista käsin kasvatusta avulla tuotetaan kapitalismia ylläpitävää ajattelutapojen ja kokemuksen alustaa. Näin ollen tutkielmaani ohjaavana pyrkimyksenä on ekokriisin vastaamaan pyrkivän kasvatusta päämäärätietoisuuden (ks. Wilenius 1975) luonnostelu lacanilaisen psykoanalyysin ja buddhalaisen filosofian näkökulmista. Sekä Lacanin ja hänen tulkitsijoidensa ajattelu että buddhalainen filosofia ovat sisäisesti valtavan rikkaita ja myös monin tavoin jännitteisiä perinteitä. Pro gradu -tutkielman puitteissa ei ole mitenkään mahdollista analysoida yksityiskohtaisesti niiden käsitteistöjen

eroja tai yhtymäkohtia, saati muodostaa systemaattista, kaikille ajattelun nyansseille arvoa tekevää synteesiä noiden perinteiden välille. Pyrkimyksenäni on luoda katsaus noiden perinteiden tiettyjen näkökulmien yhdessä tarkastelulle ja siitä avautuville uusille näkökulmille ekokriisin kontekstissa tapahtuvan kasvatuksen filosofisen perustan hahmottamiseen. Työni jakautuu kolmeen keskeisimpään tutkimuskysymykseen, jotka ovat:

1. Millä tavoin Jacques Lacanin subjektiteoria voi auttaa ymmärtämään halun alkuperää ja luonnetta?
2. Millä tavoin Jacques Lacanin subjektiteoria voi auttaa ymmärtämään ja purkamaan kapitalistisen järjestelmän psyykkistä vetovoimaa?
3. Miten buddhalaisen filosofian ei-itsen käsite voi auttaa halun kyltymättömän luonteen ylittämässä?

2 TILANNEKUVA

Luon tässä tutkielmani luvussa katsauksen siihen, millaisista lähtökohdista käsin ekokriisiin vastaamaan pyrkivää kasvatusta tulisi rakentaa. Kysyn, mikä on se yhteiskunnallinen tilanne, jonka osaksi kasvatusta asetetaan. Hyödynnän tarkastelussani ekokriisiä koskevaa luonnontieteellistä ja yhteiskuntateoreettista tutkimustietoa. Tämän jälkeen seuraan kasvatustutkimuksen Veli-Matti Värin (2018) *Kasvatus ekokriisin aikakaudella* -kirjassaan esittämiä huomioita siitä, millä tavoin kasvatusta sosiaalisena kytkeytyy ekokriisin ongelmaan.

2.1 Ekokriisi kapitalismin seurauksena

2020-luvulle tultaessa vähintään puheiden tasolla polttava tietoisuus ekokriisistä on läpäissyt Suomen poliittisen kentän ja kansalaisten enemmistön. Ekokriisiä pyritään hillitsemään ennen kaikkea kansainvälisen yhteistyön avulla. Vuonna 2015 lukuisat valtiot solmivat Pariisin ilmastopöytäkirjan, jossa ne sitoutuivat rajoittamaan kasvihuonekaasupäästöjään yhteisenä tavoitteenaan rajata ilmaston lämpeneminen alle 2 asteeseen, tai mieluummin alle 1,5 asteeseen esiteolliseen aikaan verrattuna meneillään olevan vuosisadan loppuun mennessä. Toistaiseksi annetut päästövähennystavoitteet eivät kuitenkaan riitä likimainkaan tuossa tavoitteessa pysymiseen. Mikäli valtiot saavuttaisivat kaikki antamansa päästövähennystavoitteet, globaalin keskilämpötilan ennustetaan nousevan 2,7 astetta esiteolliseen aikaan nähden vuosisadan loppuun mennessä (UN Climate Change 2021). Tämän lisäksi annettujen päästövähennystavoitteiden ja toteutettujen päästövähennysten välillä on valtava kuilu (UNEP 2022).

Kasvihuonekaasupäästöt kasvavat ja luonnonvarojen käyttö lisääntyy globaalilla tasolla. Olisi kuitenkin harhaanjohtavaa sanoa ihmiskunnan yhdessä elävän yli rajojensa, sillä päästöt jakautuvat hyvin epätasaisesti. Rikkain prosentti ihmisistä tuottaa päästöjä kaksi kertaa sen verran kuin maapallon väestön köyhin

puolikas (Oxfam 2020). Päästömäärien ja varallisuuden välillä on selkeä korrelaatio. Tämä kuitenkin saattaa hämärtää julkisessa keskustelussa johtuen siitä, että valtiot mittaavat vakiintuneen tavan mukaisesti rajojensa sisäisestä tuotannosta aiheutuvia päästöjä. Tämä tuotantoperustainen laskutapa (ks. Barrett ym. 2013) kätkee sen, keiden kulutusta varten päästöjä aiheuttava tuotanto on järjestetty. Tästä syystä valtiokohtaisissa päästövertailuissa korostuvat väkirikkaat, vahvasti vientivoittoiset valtiot, kuten Kiina ja Intia, jotka valmistavat tuotteita ennen kaikkea teollistuneiden länsimaiden markkinoille. Tuotantoperustainen laskutapa on ongelmallinen, sillä se mahdollistaa päästövähennysten tavoittelun ulkoistamalla päästöjä toisiin maihin kaupankäynnin kautta. Näin saavutettavat näennäiset päästövähennykset eivät tosiasiaassa ole ratkaisuja ilmastonmuutokseen, sillä ilmakehä on yhteinen. Kuten päästömäärät, myös luonnonvarojen kulutus asukasta kohden kytkeytyy voimakkaasti yhteen varallisuuden kanssa (ks. Hickel & Kallis 2020). Globaalisti kulutamme luonnonvaroja vuosittain liki kahden maapallon verran: maailman ylikulutuspäivä, eli se päivä, jona ihmiskunnan ekologinen jalanjälki ylittää laskennallisesti maapallon biokapasiteetin, eli kyvyn käsitellä kasvihuonekaasupäästöjä ja tuottaa uusiutuvia luonnonvaroja, on ajoittunut viime vuosina heinä-elokuun taitteeseen (Global Footprint Network 2022). Vauraiden länsimaiden osalta ylikulutuspäivä on kuitenkin huomattavasti tätä aiemmin: esimerkiksi suomalaiset ovat kuluttaneet loppuun kaikki laskennallisesti vuosittain käytössä olevat luonnonvarat maaliskuun loppuun mennessä. Tämä merkitsee sitä, että suomalaiset kuluttavat luonnonvaroja keskimäärin nelinkertaisesti yli planetaaristen rajojen. On kuitenkin syytä huomata, että myös valtioiden sisällä päästöt jakautuvat epätasaisesti ja ovat kytköksissä varallisuuden mukanaan tuomiin kulutusmahdollisuuksiin.

Ilmastotutkija Will Steffen toteaa haastattelussaan, että kuljemme parhaillaan kohti sivilisaation romahdusta (Moses 2020). Steffen on tutkinut erityisesti ilmastonmuutoksen positiivisia takaisinkytkentämekanismia ja keikahduspisteitä, jotka muodostavat ilmastojärjestelmään epävarmuuksia, jotka saattavat aktivoituessaan johtaa huomattavasti lineaarisissa malleissa ennakoitua nopeampaan ilmaston lämpenemiseen. Ilmastonmuutoksen positiivisilla takaisinkytkentämekanismilla tarkoitetaan ilmastojärjestelmän prosesseja, joissa ilmastonmuutoksen seuraukset kiihdyttävät ilmaston

lämpenemistä – eli ilmastonmuutos alkaa ruokkia itse itseään ja lämpeneminen jatkuu, vaikka ihmiset lopettaisivat kasvihuonekaasujen tuottamisen. Takaisinkytkentämekanismeihin lukeutuvat esimerkiksi Siperian ikiroutaan sitoutuneen metaaniin vapautuminen ilmakehään ikiroudan sulaessa, sekä Grönlannin ja Antarktiksens mannerjäätiköiden sulaessa niiden auringon säteilyä takaisin avaruuteen heijastavan vaikutuksen heikkeneminen. Keikahduspisteillä taas tarkoitetaan niitä lämpenemisen raja-arvoja, joissa nuo mekanismit aktivoituvat. Takaisinkytkentämekanismit ovat linkittyneet toinen toisiinsa niin, että ne muodostavat ilmastojärjestelmään ikään kuin dominoefektejä, joissa yhden aktivoituminen voi johtaa toisen aktivoitumiseen muodostaen valtavan riskin peruuttamattomille muutoksille. On mahdollista, että olemme jo nykyisillä päästöillä aiheuttaneet sen, että tietyt keikahduspisteet ylittyvät väistämättä ja käsissämme on enää se, millä tahdilla sen seuraukset ilmenevät. (Lenton ym. 2019; Steffen ym. 2018.) Huomionarvoista on, mikäli tämä pitää paikkansa, se on tapahtunut selvästi Pariisin ilmastositoumuksen rajojen alapuolella.

Takaisinkytkentämekanismien ja keikahduspisteiden tulisi olla keskeisessä roolissa ilmastonmuutoksen torjuntaan vaadittavien päästövähennyksien mittakaavan ja kiireellisyyden arvioinnissa, sillä aktivoituessaan ne voivat johtaa katastrofaalisiin, peruuttamattomiin seurauksiin (Lenton ym. 2019), jotka lukitsevat kohtalomme sivilisaation romahdukseen johtavalle polulle. Yhteiskuntateoreetikko Robert J. Antonio (2018) huomauttaakin, että vaikka hallitustenvälisen ilmastopaneelin IPCC:n raportit ovatkin luotettavimpia ja kattavimpia katsauksia ilmastonmuutoksen nykytilasta, ne ovat ilmaisussaan taipuvaisia varovaisuuteen. Usein raporttien jälkeen julkaistu empiirinen ilmastotutkimus viittaakin raporteissa ennakoitua huomattavasti nopeammin etenevään ja vakavampaan ilmastonmuutokseen (s. 299). Toisin sanoen, ilmastonmuutoksen seuraukset voivat olla myös selkeästi katastrofaalisemmat ja aikaa niiden torjumiseksi voi olla merkittävästi vähemmän kuin IPCC on raporteissaan arvioinut.

Minkä vuoksi päästöt ja luonnonvarojen käyttö jatkavat edelleen kasvuaan huolimatta siitä, että ekokriisin muodostama eksistentiaalinen uhka on laajasti tiedostettu? Voisiko ongelma olla raameissa, joiden sisältä yritämme löytää ratkaisua? Onko niin, että jokin muu yhteiskunnallinen tavoite ajaa elämämme aineellisen perustan säilyttämisen edelle?

Lukuisat tutkijat (ks. Hickel 2019; Antonio 2019; Angus 2016; Malm 2016; D'Alisa ym. 2015; Koch 2012; Daly 1996) ovat esittäneet, että ekokriisi on perustavalla tavalla kietoutunut kapitalistiseen yhteiskuntajärjestelmään: se ei ole järjestelmän häiriö, vaan luonnollinen seuraus ikuiseen kasvuun rajallisella planeetalla pyrkivän järjestelmän toiminnasta. Kapitalismin käsite ei ole yksiselitteisesti määriteltävissä, ja se on ollut historian saatossa monien kiistojen kohde. Yksinkertaistetusti sillä tarkoitetaan markkinaperustaista tuotantojärjestelmää, jossa tuotantoa ohjataan voitontavoitteluun ja kilpailuun perustuen, ja jonka keskeisimpänä päämääränä on pääoman² lisäarvon tuottaminen (Meiksins Wood 2017, 2–3, 143). Kapitalismille on tunnusomaista, että pääoma on osittain tai kokonaan yksityisessä omistuksessa ja varallisuus on keskittynyt verrattain pienelle omistajien joukolla, jonka palveluksessa muut tekevät töitä palkkaa vastaan. Yhteiskuntafilosofi Karl Marxin kuuluisan kritiikin mukaan tästä seuraa, että kapitalismissa vallitsee perustava luokkien välinen intressiristiriita työläisten ja kapitalistien välillä, kun omistajat keräävät itselleen työläisten tuottaman lisäarvon. Näin ollen eriarvoisuus on sisäänrakennettuna talousjärjestelmän ytimeen. Pitääkseni tutkielmani pro gradun laajuudessa, en kuitenkaan keskity tutkielmassani tuon eriarvoisuuden perusteelliseen tarkasteluun, vaan tutkielmani kehyksenä toimivat kapitalismin ja ekokriisin keskinäiset kytkökset. On kuitenkin huomautettava, että tosiasiaassa sosiaaliset ja ekologiset haasteet ovat perustavalla tavalla yhteenkietoutuneet: ekokriisiä tuottavaa toimintaa ylläpidetään pienen vähemmistön hyödyttämiseksi ihmiskunnan enemmistön ja tulevien sukupolvien kustannuksella.

Kapitalismin ytimessä oleva pääoman lisäarvon tuottamisen vaade edellyttää jatkuvaa taloudellista kasvua (Baer 2018, 17; Harvey 2014, 222), jolloin rationaalisenä näyttäytyy mikä tahansa toiminta, joka tähtää taloudellisen voittoon. Teollisen vallankumouksen alusta lähtien taloudellisen kasvun tuottaminen on kulkenut käsi kädessä fossiilisten polttoaineiden käytön lisäämisen kanssa – öljyn, maakaasun ja kivihiilen mukanaan tuoma valtava lisäenergia on mahdollistanut tuotannon lisäämisen pääoman arvonlisäystä varten (Malm 2016; Angus 2016, 127; Koch 2012). Samalla fossiilienergialla tuotettu taloudellinen kasvu on merkinnyt kasvihuonekaasupäästöjen valtavaa

² Pääomalla tarkoitetaan ei-inhimillisiä varoja, joita voi omistaa ja vaihtaa markkinoilla.

kasvua. Ekokriisin keskeisin syy onkin taloudellisen kasvun tavoittelu, jonka vuoksi kulutamme yhä enemmän luonnonvaroja ja vapautamme ilmaan kasvihuonekaasuja kiihtyvällä tahdilla (Hickel & Kallis 2020; Antonio 2019, 294, 302). Tarkastelen seuraavassa alaluvussa tarkemmin taloudellista kasvua yhteiskunnallisena tavoitteena sekä taloudellisen kasvun ja ekologisen elämäntavan yhteensovittamiseksi esitettyä vihreän kasvun tavoitetta.

2.2 Ikuisen kasvun illuusio

Pääoman lisäarvon tuottamisen vaade on ollut läpi historiansa kapitalistisen tuotantotavan ytimessä, mutta kansallisen politiikan keskeisimpänä tavoitteena talouskasvu on verrattain uusi. Taloudellisen kasvun vaateesta on toisen maailmansodan jälkeen tullut länsimaisten yhteiskuntien keskeisin valtioiden imperatiivi, joka nauttii laajaa hyväksyntää läpi poliittisen kentän, ja jolle kansalaisten enemmistö antaa tukensa. Tämä perustuu uusliberaalille kapitalismille tyypilliselle ajatukselle, jonka mukaan mahdollisimman vapailla markkinoilla tapahtuva rationaalisten yksilöiden oman (taloudellisen) edun tavoittelu tuottaa maksimaalisen määrän yhteiskunnallista hyvinvointia (Kiander 2013; Jones 2013). Taloudellisella kasvulla tarkoitetaan tyypillisesti rahallisesti mitattua bruttokansantuotteen (BKT) kasvua talouden pysyvänä piirteenä, joka perustuu biofysikaaliseen energiaan ja resursseihin (vaikka sen kytköstä biofysikaaliseen todellisuuteen ei aina tunnisteta ks. Daly 1996).

Taloudellisen kasvun mittaamisen ajatuksen istuttamisessa johtavaksi poliittista päätöksentekoa ohjaavaksi tekijäksi ja yhteiskunnallisen edistyksen mittariksi keskeisessä roolissa ovat olleet uusklassisen taloustieteen edustajat, jotka ovat pyrkineet esittämään itsensä ja tietonsa neutraalina, objektiivisena, ei-poliittisena ja arvovapaana. Ajatusta taloudellisen kasvun ajatuksen epäpoliittisuudesta ja arvovapaudesta on kuitenkin kritisoitu. John Barryn (2018) mukaan bruttokansantuotteen mittaamisen sisäistyminen valtioiden edistyksen mittaamisen menetelmäksi ei tapahtunut sattumalta, vaan osana tiettyä poliittis-historiallista tilannetta. Hänen mukaansa Taloudellisen yhteistyön ja kehityksen järjestöllä (OECD) on ollut keskeinen rooli talouskasvun ajatuksen levittämisessä läntisen Euroopan maiden poliittista päätöksentekoa ohjaavaksi tekijäksi toisen maailmansodan jälkeen osana Yhdysvaltojen johtamaa ”vapaan kapitalistisen

maailman” kilpailua kommunistista blokkia vastaan. Bruttokansantuotteen mittaaminen on istutettu poliittisen päätöksenteon käytäntöihin siitä syystä, että sen avulla voitaisiin osoittaa vapaan markkinatalouden edut ja tämän kautta saattaa siirtomaavallasta vapautetut globaalien etelän valtiot kapitalistisen järjestelmän piiriin. (Barry 2018; Earle ym. 2016.)

1970-luvun lopulta alkaen kapitalismia on uudelleenmuovattu uusliberaalin ajattelun pohjalta. Sille tyypillistä on yhteiskunnan eri toimintojen saattaminen yksityisen voitontavoittelun ja kilpailun piiriin sekä markkinoiden vapauttaminen valtion harjoittamaa sääntelyä purkamalla. (Antonio 2019, 304; Davies 2016; Jones 2013.) Valtion keskeisimmäksi tehtäväksi jää uusliberaalin ideologian mukaan markkinoiden mahdollisimman vapaan toiminnan takaaminen. 1900-luvun viimeisten vuosikymmenten aikana uusliberaalista kapitalismista on tullut johtava ideologinen hegemonia, jonka hengessä elinkeinoelämästä peräisin olevia hallinnan mekanismeja ja markkina-ajattelua on ulotettu toiminnan tehostamisen nimissä myös muille yhteiskunnan osa-alueille. Tämän myötä taloudellinen hyötyarvo ja tehokkuus on nostettu myös koulutussektorin tavoitteiden keskiöön. Koulutusta on pyritty valjastamaan kansallisen kilpailukyvyyn perustana olevan *inhimillisen pääoman* (ks. alaluku 2.3) tuotantovälineeksi, jonka viimekätinen tehtävä on taloudellisen kasvun edellytysten tuottaminen. (Värri 2018, 47–51; Simola & Rinne 2020, 21.)

Vaikka nykypäivänä poliittinen kenttä laitojaan myöten vaikuttaa hyväksyvän talouskasvun tavoitteen tarpeellisuuden, historiallisesti sitä kohtaan on esitetty runsaasti kritiikkiä erityisesti poliittisen vasemmiston suunnalta. Taloudellisen kasvun ajatuksen on kritisoitu olevan osa taloudellisen ja poliittisen eliitin vallan uusintamispyrkimyksiä, sillä se toimii tehokkaana vastaesityksenä varallisuuden uudelleenjaon ja tasa-arvoisemman yhteiskunnan luomisen vaateille. Perinteisen vertauskuvan mukaan taloudellisen kasvun on esitetty edistävän kaikkien etuja yhteiskunnassa: piirakan kasvaessa kaikki saavat suuremman siivun, jolloin näennäisesti kaikki hyötyvät, ja siivujen keskinäiseen kokoeroon ei ole tarpeen kiinnittää huomiota. Länsimaisissa yhteiskunnissa elääkin vahvana ideologinen myytti siitä, että vain taloudellinen kasvu voi toimia vastauksena sosiaalisiin ja taloudellisiin ongelmiimme. Antaessaan legitimitetin taloudelliselle kasvulle yhteiskunnan enemmistö hyväksyy samalla ajatukseen sisältyvän rakenteellisen epätasa-arvon. (Barry 2018, 25–26; ks. Jones 2013.)

Taloudellisen kasvun kritiikkiä ovat esittäneet vuosikymmenten ajan erityisesti ekologisesti orientoituneet poliittiset taloustieteilijät, jotka ovat kritisoineet taloudellisen kasvun ajatusta siitä, miten se jättää huomiotta talouden ekologiset reunaehdot, sen väistämättömän kytköksen biofyysiseen todellisuuteen (Barry 2018, 19; ks. Daly 1996). Keskustelu on vilkastunut viime vuosina kiihtyvän ekokriisin seurausten konkretisoituessa myös globaalissa pohjoisessa kiihtyvällä tahdilla. Talouskasvun vaadetta ovat kritisoineet muun muassa lukuisat syväekologisen liikkeen ja de-growth-liikkeen edustajat, joiden mukaan ikuisesti kasvava talous resursseiltaan ja kantokyvyltään rajallisella planeetalla on mahdoton yhtälö (ks. Hickel & Kallis 2020; D'Alisa ym. 2015). Kytkökset vallitsevan taloudellisen mallin ja kiihtyvän ekokriisin välillä ovat käyneet yhä ilmeisemmiksi (Barry 2018, 19).

Taloudellisen kasvun ja kestäväen elämäntavan yhteensovittamiseksi ratkaisuksi on ehdotettu vihreän (tai kestäväen) kasvun teoriaa. Se perustuu ajatukseen pääasiassa teknologisen kehityksen avulla toteutettavasta taloudellisen kasvun ja ympäristöhaittojen (kuten kasvihuonekaasupäästöjen) sekä luonnonvarojen käytön absoluuttisesta irtikytkenästä. (Hickel & Kallis 2020, 469.) Irtikytkenällä tarkoitetaan talouskasvun ja ympäristöhaittojen sekä luonnonvarojen käytön välisen korrelaation katkaisemista. Suhteellinen irtikytkenä kuvastaa tilannetta, jossa ympäristökuorma tai luonnonvarojen käyttö ei kasva tai kasvaa hitaammin kuin bruttokansantuote. Absoluuttinen irtikytkenä taas merkitsee sitä, että bruttokansantuote kasvaa samalla kun ympäristökuorma tai luonnonvarojen käyttö vähenevät. (Vaden ym. 2019, 4.)

Ekologisesti kestäväen elämäntavan saavuttamisen kannalta ei riitä, että taloudellisen toiminnan ympäristöhaitat minimoidaan (suhteellinen irtikytkenä), vaan ne tulee laskea nopeasti turvallisiin rajoihin (Hickel & Kallis 2020). Ei siis esimerkiksi riitä, että taloudellinen toiminta aiheuttaa suhteessa vähemmän kasvihuonekaasupäästöjä kuin aiemmin, vaan ilmakehässä olevien kasvihuonekaasujen määrä täytyy saada laskemaan. Ekologisen kestävyuden ja taloudellisen kasvun yhteensovittaminen edellyttäisi (1) luonnonvarojen käytön ja talouskasvun absoluuttista, pysyvää irtikytkenää sekä (2) kasvihuonekaasupäästöjen ja talouskasvun absoluuttista, pysyvää irtikytkenää tahdilla, joka olisi riittävän nopea sen kannalta, että ilmaston lämpeneminen

saataisiin rajattua Pariisin ilmastopöytäkirjassa asetettujen ”turvallisten” rajojen³ alapuolelle. Tämä tarkoittaisi sitä, että ilmaston keskilämpötila saisi nousta 1,5 tai korkeintaan 2 astetta vuosisadan loppuun mennessä esiteolliseen aikaan verrattuna (Hickel & Kallis 2020).

Jason Hickel ja Giorgos Kallis (2020) koettelevat vihreän kasvun teoriaa luonnonvarojen käyttöä ja kasvihuonekaasupäästöjä koskevien historiallisten muutostrendien, empiirisen havaintotiedon sekä malleihin perustuvien ennusteiden valossa. He toteavat, ettei talouskasvun ja luonnonvarojen käytön absoluuttisesta irtikytkennästä globaalissa mittakaavassa ole empiiristä näyttöä, ja vaikka kasvihuonekaasupäästöjen ja taloudellisen kasvun absoluuttisesta irtikytkennästä on näyttöä, historiallisten muutostrendien valossa näyttää äärimmäisen epätodennäköiseltä, että kasvihuonekaasupäästöjen ja talouskasvun irtikytkentä olisi mahdollista saavuttaa riittävän nopeasti, jotta ilmaston lämpeneminen saataisiin rajattua Pariisin ilmastopöytäkirjassa asetettujen rajojen alapuolelle. Tästä syystä he ehdottavat, että vihreän kasvun teoriaan nojaavat poliittiset ohjelmat, kuten Maailmanpankin ja OECD:n vihreän kasvun ohjelmat sekä YK:n Agenda 2030-tavoitteet vaativat välitöntä uudelleentarkastelua irtikytkentää koskevan empiirisen havaintotiedon valossa. Talouskasvun välttämättömyys on syytä kyseenalaistaa, mikäli tavoitteena on välttää ekologinen romahdus ja ilmastomuutoksen kiihtyminen vaarallisten rajojen yli. (Hickel & Kallis 2020.) Tämän puolesta puhuvat myös viimeisimmän IPCC:n raportin tulokset, joiden mukaan bruttokansantuotteen energiantuotannon hiili-intensiivisyyden kehityksestä johtuvat päästövähennykset ovat olleet pienemmät kuin lisääntyneestä taloudellisesta toiminnasta johtuva päästöjen kasvu (IPCC 2023). Vaikka joissakin OECD-maissa bruttokansantuotteen materiaali-intensiivisyys vaikuttaa laskeneen, globaalisti ympäristökuorma kasvaa talouskasvusta johtuen (Daly 2019, 2). Osasyitä tähän voi olla se, että bruttokansantuotteen ja ympäristökuorman tilastoissa näkyvän irtikytkennän taustalla on päästöjen ulkoistaminen toisiin valtioihin kaupankäynnin kautta.

BIOS-tutkimusyksikön Tere Vaden ja kumppanit (2019) tarkastelevat onnistuneen irtikytkennän edellytyksiä Suomessa. He päätyvät samankaltaisiin

³ Pariisin ilmastopöytäkirjan rajojen turvallisuus on myös kyseenalaistettu (ks. Lenton ym. 2019; Steffen ym. 2018).

tuloksiin kuin Hickel ja Kallis globaalin mittakaavan tarkastelussaan todetessaan, että irtikykentää koskevien tutkimushavaintojen ja onnistunutta irtikykentää kuvaavan skenaarion välillä on valtava kuilu. Aiemman irtikykentää koskevan tutkimuksen valossa näyttää siltä, että onnistuneeseen irtikykentään vaadittava nopeus ja mittakaava ovat sitä luokkaa, että se tekee siihen nojaavista ekologiseen kestävyteen tähtäävistä yhteiskunnallisen muutoksen strategioista erittäin riskialttiita ja varovaisuusperiaatteita vastaan sotivia tilanteessa, jossa torjuttavana on yhteiskuntia kohtaava eksistentiaalinen uhka. Tämän vuoksi kestävään elämäntapaan siirtymisen kannalta olisi keskeistä suunnata huomio näkemyksiin, jotka eivät edellytä taloudellista kasvua. (Vaden ym. 2019.)

Huolimatta siitä, että tutkimusnäyttöä talouskasvun ja ekologisesti kestävä elämäntavan yhteensovittamisen käytännön mahdottomuudesta on varsin paljon, julkisesta poliittisesta keskustelusta vaikuttavat puuttuvan taloudellisen kasvun kyseenalaistavat äänet. Lisäksi taloudellisen kasvun oletus on sisäänrakennettuna lukuisiin keskeisiin poliittista päätöksentekoa ja yhteiskunnan toimintaa ohjaaviin kestävä kehityksen asiakirjoihin, kuten Yhdistyneiden kansakuntien (YK) kestävä kehityksen Agenda2030-tavoitteisiin, OECD:n vihreän kasvun tavoiteohjelmaan ja Suomen kestävä kasvun ohjelmaan (ks. Robra & Heikkurinen 2020). Tämä selittää osaltaan sitä, minkä vuoksi ekokriisiin ei ole reagoitu sen vaatimalla vakavuudella: ekokriisin torjumiseen tähtäävät toimintaohjelmat on rakennettu nykyistä yhteiskuntajärjestelmää tukeviksi, siis sellaisiksi, etteivät ne rajoita taloudellista kasvua. Tämä merkitsee, että ekokriisin keskeisimmän syyn jatkaminen on rakennettu sisään yrityksiimme ratkaista kriisiä.

Meneillään oleva ekokriisi osoittaa, etteivät yhteiskuntamme perustavat ajattelutavat, normit ja käytännöt enää kannata: nykyiset hyvän elämän tavoittelun tapamme heikentävät systemaattisesti hyvän ja turvallisen elämän mahdollisuuksia haavoittuvilla alueilla asuivilta ihmisiltä ja kaikilta tulevilta sukupolvilta. Ekokriisin torjuntatoimien kanssa viivyttely on moraalitonta peliä, jossa kysymys on siitä, minkä verran kenenkin elämällä on arvoa: keiden annamme kuolla tai menettää kotinsa, jotta (globaalissa pohjoisessa) voisimme säilyttää ylikuluttavan elämäntapamme mahdollisimman pitkään liki muuttumattomana; millaisen tuhon kylvämme jälkeläistemme niitettäväksi. Illuusio ikuisista kulutusjuhlista tulee joka tapauksessa päätymään pian.

Nykyinen kollektiivinen toimintamme on mahdoton jatkettavaksi, sillä se rapauttaa systemaattisesti omaa perustaansa. Riippuen valinnoista, joita lähivuosina teemme, kuljemme joko kohti hallittua, ennenäkemättömän nopeaa yhteiskunnallista muutosta, tai ekologisten reunaehtojen umpeutumisesta johtuvaa yhteiskunnallista romahdusta. Rajallisella planeetalla piirakkaa ei voida kasvattaa loputtomiin, joten mikäli elinehtonamme ovat ekologiset systeemit halutaan säilyttää, yhteiskuntarakenteemme perusta on uudelleenajatteltava ja taloudellisen kasvun tavoittelusta itseisarvoisena päämääränä on luovuttava. On siirryttävä pikaisesti kasvun jälkeisten yhteiskuntien suunnitteluun. Koska talouskasvun pakko muodostaa kapitalistisen järjestelmän ytimen, ekokriisin ylittäminen vaatinee kapitalismin ylittämistä (Antonio 2019, 305).

Tehtävä on haasteellinen, sillä kuten Barry (2018) huomauttaa, taloudellisen kasvun ideologia nauttii laajaa legitimizeettiä kansalaisten keskuudessa. Kuten Fredric Jameson (2003) ja useat hänen jälkeensä ovat esittäneet (ks. Mason 2015), vaikuttaa siltä, että meidän on helpompaa kuvitella maailmanloppu kuin kapitalismin loppu. Tutkielmaani motivoi keskeisesti kysymys siitä, miksi näin on. Minkä vuoksi kapitalistiselle järjestelmälle ja taloudellisen kasvun ideologialle antavat hyväksyntänsä ja tukensa sen kautta taloudellisen ja poliittisen valtansa uusintavan eliitin lisäksi myös tavalliset kansalaiset? Mikä saa yhteiskunnan enemmistön hyväksymään paitsi sosioekonomisen epätasa-arvon yhteiskuntien sisällä ja välillä, myös huimalla tahdilla lajimme selviytymisen edellytyksiä heikentävän ekokriisin?

Näihin kysymyksiin ei ole mitenkään mahdollista vastata tyhjentävästi pro gradu -tutkielman puitteissa. Yksi ilmeinen selitys taloudellisen kasvun vaateen laajalle hyväksynnälle on talouskasvun samaistaminen hyvinvointiin (ks. Joutsenvirta ym. 2016, 23), mikä on ymmärrettävää. Talouskasvulla todella on ollut keskeinen merkitys ihmisten elämänlaadun parantamiselle. Sen avulla on nostettu globaalisti suuria ihmismääriä absoluuttisesta köyhyydestä, millä on ollut merkittävä vaikutus heidän hyvinvointiinsa⁴. Kuitenkin perustarpeiden

⁴ Tosin tutkijat ovat huomauttaneet, että puhe köyhyyden vähenemisestä on ongelmallista, sillä köyhyyden mittaaminen on haasteellista ja perustuu usein puutteellisiin tietoihin. Ihmisten todellisten elinolojen muutoksen sijaan kyse voi olla enemmän köyhyyden mittareiden muutoksesta. Maailmanpankin asettama absoluuttisen köyhyyden raja on 1,90 dollaria päivässä. Mikäli rajaa nostettaisiin kymmenellä sentillä 2 dollariin päivässä, köyhyysrajan alapuolelle jäisi 100 miljoonaa ihmistä nykyistä enemmän. (Edward & Sumner 2018.)

tydyttämisen jälkeen aineellisen vaurauden kerryttämisen vaikutus ihmisten elämänlaatuun on erittäin rajallinen. Huolimatta bruttokansantuotteen moninkertaistumisesta useissa teollistuneissa maissa 1960-luvulta nykypäivään, kansalaisten tyytyväisyys elämäänsä ei ole kohonnut (Salonen ym. 2021, 49). Tämän sijaan kohtaamme kasvavissa määrin talouskasvun tavoitteluun kytkeytyviä ongelmia: muun muassa töissä loppuun palaminen ja stressiin juurensa juontavat mielenterveyden ongelmat ovat lisääntyneet huimalla tahdilla. Osasyiksi näiden taustalta voidaan tunnistaa työn tehostamispyrkimykset (ks. Mauno 2019) pääoman lisäarvon kasvattamiseksi. Talouskasvun ja hyvinvoinnin irtikytkytyminen on siis pääosin jo tapahtunut globaalissa pohjoisessa. Tämän lisäksi lukuisat tutkijat (ks. Fleurbaey & Blanchet 2013) ovat huomauttaneet, että bruttokansantuote mittaa ainoastaan valtiossa tuotettujen hyödykkeiden ja palveluiden kokonaisarvoa tietyssä ajanjaksona välittämättä siitä, mistä tuo arvo on peräisin. Näin ollen taloutta kasvattavat myös monet hyvinvoinnin kannalta tuhoisat asiat. Esimerkiksi aseteollisuuden tuotannon ja kulutuksen kasvu näyttäytyvät talouskasvun mittareissa myönteisinä asioina, samoin kuin lisääntyvien mielenterveysongelmien myötä kasvava terveystalouden ja lääkkeiden kysyntä. Bruttokansantuotteen ulkopuolelle taas jää monia hyvinvoinnin kannalta elintärkeitä yhteiskunnallisia toimintoja, kuten kodeissa ilmaiseksi tehty hoivatyö.

Miksi sitten jatkamme entiseen tapaan? Mikä pitää meitä kiinni kestävässä yhteiskuntajärjestyksessä huolimatta siitä, että tottumuksissamme pitäytyminen on viemässä meitä kohti sivilisaation romahdusta? Tämä kysymys suuntaa huomion kasvatukseen, sillä kasvatuksen keskeinen yhteiskunnallinen tehtävä on tuottaa yhteistoiminnan perusteita välittämällä varttuvalle sukupolvelle yhteisössä vallitsevat normit, ajattelu- ja toimintatavat. Tarkastelen kasvatusta laajassa merkityksessään rajaamatta sitä pelkästään koulutusinstituutioiden seinien sisällä tai kodeissa tapahtuvaksi toiminnaksi.

2.3 Kasvatus yhteiskunnan syvätason uusintajana

Kasvatusfilosofi Veli-Matti Värri (2018) tarkastelee kirjassaan Kasvatus ekokriisin aikakaudella sitä, millä tavoin kasvatus sosialisena kytkeytyy vallitsevan

ideologisen hegemonian uusintamiseen ja sitä kautta ekokriisin ongelmaan. Hän esittää ekokriisin juurisyiden piilevän elämänmuotomme syvärakenteissa – ongelmallisissa, kyseenalaistamattomissa ontologisissa oletuksissa, joiden varaan elämänmuotomme ja sitä koskeva ymmärryksemme ovat rakentuneet. Nuo ontologiset oletukset muodostavat kulttuurimme näkymättömän perustan, josta yhteiskunnassa vallitsevat toimintatavat, käsitykset, arvot ja päämäärät kumpuavat. Ontologiset käsityksemme ovat usein refleктоimattomia, annettuja vastauksiamme perustaviin metafysisiin kysymyksiin esimerkiksi ihmisen olemassaolon tavasta ja suhteesta luontoon, ajan olemuksesta ja kuoleman jälkeisestä elämästä. Kysymys on suhteestamme sekä itseemme että ei-inhimilliseen luontoon. (Värri 2018, 23–24; Taylor 1989.)

Kasvatus normalisoi ontologisen tason oletuksia sekä kulttuurissa vallitsevia ajattelu- ja toimintatapoja jokapäiväisen elämämme itsestäänselvyyksiksi (Värri 2018, 21–22). Tämän väitteen hahmottamiseksi on olennaista ymmärtää, ettei kasvatus ole koskaan neutraalia tai arvovapaata toimintaa, vaan se on aina sidoksissa aikansa ideologisiin ihanteisiin, yhteiskunnassa vallitseviin normeihin, jännitteisiin ja valtasuhteisiin. Kasvatuksen ajattomana päämääränä voidaan nähdä ideaalin ihmisyyden toteutuminen, mutta se, mitä tuohon ihanteelliseen ihmisyyteen katsotaan kuuluvaksi, määrittäytyy uusiksi kussakin ajassa. Kasvatuksen arvonäkökulmat ja päämäärät muodostuvat kunkin ajan ideologisen hegemonian piirissä, ja ovat siten yhteiskunnallisesti määräytyneitä. Kasvatus on siis aina läpeensä poliittista. (Värri 2014, 94–95; 2002, 93.)

Kasvatuksen poliittisuus kytkeytyy kiinteästi sosialisatiotehtävään: kasvatuksen keskeinen yhteiskunnallinen tehtävä on mahdollistaa yksilön kasvu yhteisön täysivaltaiseksi ja toimintakykyiseksi jäseneksi välittämällä hänelle vallitsevat arvot ja käsitykset sekä keskeiseksi katsotut tiedot ja taidot, joiden avulla hän kykenee toimimaan osana yhteiskuntaa (Siljander 2014, 46). Näin toimiessaan kasvatus normalisoi ja uusintaa ideologisen hegemonian valta-asemaa, sekä vallitsevien käsitysten ontologisia lähtökohtia. Kasvatus sosialisatiiona sopeuttaa kasvatettavat vallitsevaan yhteiskunnalliseen järjestykseen: se saa kasvatettavat toimimaan ja ajattelemaan tavoilla, jotka tukevat vallitsevien valtarakenteiden jatkumista (Biesta 2020; Keto & Foster 2021).

Kasvatuksen ideologisuuden tarkastelu juontaa juurensa kriittiseen yhteiskuntateoriaan, jolle on ominaista valistuksen perinteestä kumpuavien rationaalisuuden ja vapauden ideaalien kriittinen tarkastelu sekä yhteiskunnassa vallitsevien valtarakenteiden ja ideologioiden analyysi. Tradition kuuluisimpia edustajia ovat Frankfurtin koulukunnan jäsenet Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm ja Jürgen Habermas. Kriittisen yhteiskuntateorian pohjalta syntyneet kriittiset kasvatusteoriat ovat pyrkineet osoittamaan, miten koulutuksen makrorakenteet sekä arkiset käytännöt osallistuvat kapitalistisen yhteiskuntajärjestelmän ylläpitämiseen. (Saari 2021a 159, 166–167.)

Kriittisen teorian edustaja, marxilainen ranskalaisfilosofi Louis Althusserin kiinnittää erityistä huomiota kasvatuksen rooliin vallitsevan ideologian ylläpitämisessä. Althusserin (1984) mukaan vallitsevaa yhteiskunnallista hegemoniaa tukevaa ideologiaa tuotetaan yhteiskunnan eri osa-alueilla. Althusser kuvaa ideologisten valtiokoneistojen käsitteellä sitä, miten esimerkiksi erilaiset koulutukselliset, poliittiset, tiedotukselliset ja uskonnolliset yhteiskunnalliset toimijat ylläpitävät käytänteidensä kautta erilaisia ideologioita, ennen kaikkea yhteiskunnassa hegemonisessa asemassa olevaa ideologiaa. (Althusser 1984.) Kasvatus sosialisena on keskeisessä tehtävässä vallitsevan ideologisen hegemonian uusintamisessa, eli nyky-yhteiskunnan kontekstissa uusliberaalin kapitalismin tuotantotapojen ja niitä tukevien ajattelu- ja toimintatapojen tuottamisessa (ks. Althusser 2014; Saari 2021a, 159; Pulkki & Tervasmäki 2022).

Ideologiset valtiokoneistot ohjailevat ajatteluamme normalisoivan vallan keinoin (ks. Foucault 2020): omaksumme kasvatuksen kautta vallitsevat normit, arvot ja ihanteet, jotka saavat meidät haluamaan ja tavoittelemaan asioita sekä toimimaan tavoilla, jotka tukevat vallitsevan järjestelmän jatkuvuutta. Näin yhteiskunnassa vallalla olevat käsitykset sisäistyvät normaaliksi tavaksemme hahmottaa maailmaa – ne muodostavat maailmantulkintojemme perustan, arkijärjen, jonka pohjalta toimimme päivittäisessä elämässämme. Normalisoivan vallan vuoksi otamme elämämme ideologiset puitteet annettuina: pidämme luonnollisina, neutraaleina ja arvovapaina ajattelu- ja toimintatapoja, jotka ovat tosiasiallisesti ideologisesti värittyneitä. (Saari 2021a, 159–162.)

Elämme uusliberaalin kapitalismin poliittisen hegemonian aikakautta, mikä merkitsee sitä, että sosialisatio saa suuntansa kapitalistisesta järjestelmästä (ks. Harni 2022; Värrä 2018; Ruuska 2017; Saari 2016). Ajattelumme rakentuu osana kapitalistista järjestelmää, joten uusliberaali kapitalistinen ideologia ohjaa esimerkiksi sitä, mihin suuntaudumme elämässämme, mitä pidämme mahdollisena tai tavoittelemisen arvoisena, miten näemme itsemme, keitä arvostamme ja keitä pidämme epäonnistujina. Tällöin kapitalistista järjestelmää kannatteleva logiikka sisäistyy osaksi tavanomaista tapaamme tarkastella maailmaa. Ymmärtääksemme, mikä saa meidät kiinnittymään kapitalistiseen järjestelmään, on tarkasteltava tarkemmin uusliberaalin kapitalistisen järjestelmän piirissä tapahtuvaa sosialisatiota.

Veli-Matti Värrä (2018; 2002) kuvaa *psykokapitalismin* käsitteellä kapitalistisen järjestelmän ideologisten rakenteiden ja yksilön psyykkisten rakenteiden perustavaa yhteenkietoutumista: minuutemme rakentuu osana kapitalistista järjestelmää. Värrä käyttää psykokapitalismin käsitettä kriittisenä työkaluna analysoidessaan, millä tavoin uusliberaalin kapitalismin määrittämät ongelmalliset oletukset ihmisestä ja maailmasta sisäistyvät osaksi itseymmärrystämme (Pulkki & Tervasmäki 2022). Psykokapitalismin sosialisatio on vähintään osittain tietoisesti ohjattua: sen taustalla kapitalismin tuotantotapojen muutos, joiden myötä ihmisten kognitiivisista kyvyistä ja niiden muokattavuudesta on tullut keskeisimpiä tuotannon tekijöitä ja siten valtioiden kilpailukyvyyn takaajia (Värrä 2018, 50; 2002, 98). Koulutuspolitiikassa koulutuksen oikeutusta on perusteltu kasvavissa määrin sen kyvyllä tuottaa *inhimillistä pääomaa*, eli muuntaa ihmisten kykyjä tai potentiaaleja elinkeinoelämässä tarvittavaksi osaamiseksi ja taidoiksi (ks. Kontio & Sailer 2017). Ymmärtääkseni tarkemmin sitä, miten inhimillisen pääoman tuotanto tapahtuu, millä tavoin ihmiset kiinnitetään kasvatuksen ja koulutuksen kautta kapitalistista järjestelmää kannattelevaan logiikkaan, suuntaan seuraavaksi tarkasteluni Todd McGowanin (2016) ja Veli-Matti Värän (2018) ajattelua mukaillen ihmisen haluun, jolla nähdään olevan keskeinen rooli kapitalistisen järjestelmän psyykkisessä vetovoimassa.

2.4 *Halu kapitalistisen järjestelmän moottorina*

Kapitalismin ylittäminen edellyttää, että ymmärrämme, millä tavoin sen eetos sisäistyy tapaamme jäsentää maailmaa ja toimia osana sitä. Veli-Matti Värri (2018; 2014) kiinnittää huomiota halun keskeiseen rooliin kestäväntä yhteiskuntajärjestelmäämme ylläpitävänä voimana. Kapitalistisen järjestelmän piirissä tapahtuvan sosialisoinnin keskeinen tehtävä on suunnata ihmisten halu tuotantoelämän vaateiden mukaiseksi – siis pohjimmiltaan taloudellisen kasvun päämäärää palvelevaksi. Näin ihmisen luontainen halu valjastetaan kapitalistisen järjestelmän moottoriksi.

Myös psykoanalyttisesti orientoitunut kulttuurintutkija ja yhteiskuntateoreetikko Todd McGowan (2016) tarkastelee halun ja kapitalistisen järjestelmän kiinteää suhdetta. Hänen mukaansa kapitalistista järjestelmää ylläpitävä voima on sen suhde ihmisen psyykeen, erityisesti subjektin halun logiikkaan. McGowanin mukaan ymmärtääksemme kapitalistisen järjestelmän vetovoimaa, on tarkasteltava sitä, millä tavoin se on suhteessa psyykkiseen rakenteeseemme ja suuntaa halumme järjestelmän ytimeä löytyvää jatkuvan kasvun logiikkaa ylläpitäväksi.

Värri (2018; 2014) esittää *halun kultivoinnin* keskeiseksi kasvatukselliseksi tehtäväksi ekokriisiä tuottavan tuhoisan sosialisoinnin ylittämiseksi. Halun kultivoinnilla hän tarkoittaa pedagogista, sosiokulttuurista ja poliittista tehtävää, jossa yksilön psyykkisten rakenteiden ja yhteiskunnan ideologisten rakenteiden yhteenkietoutuneisuuden ymmärtämisen myötä ihmisen haluenergia suunnataan kohti eettisesti kestäväää, hyveellistä, elämän ehdot tuleville sukupolville ja muulle luonnolle säilyttävää elämää. Tämän ajatuksen pohjalta suuntaan tutkielmani seuraavassa luvussa huomion ranskalaisen psykoanalyytikon Jacques Lacanin ja hänen tulkitsijoidensa ajatteluun, joiden pohjalta pyrin ymmärtämään, mikä on se psyykkinen rakenne, jonka kanssa kapitalistinen järjestelmä on kietoutunut yhteen; mitkä ovat psykokaapitalismin sosialisointiossa tapahtuvan halun suuntaamisen lähtökohdat.

3 LACANIN HALUTEORIA

Tässä tutkielmani osiossa perehdyn ranskalaisen psykoanalyytikon Jacques Lacanin (1901–1981) psykodynaamiseen subjektiteoriaan tarkoitukseni valottaa halun suhdetta subjettiin. Lacanin ajattelun pohjalta pyrin ymmärtämään sitä, mikä aikaansaa halun, joka toimii kapitalistista järjestelmää ylläpitävänä voimana, sekä tarkastelemaan tuon halun luonnetta.

Modernin kasvatusteorian ihmiskuvan perustana on valistusajattelun ideaaleista kumpuava käsitys ihmisestä rationaalisena, vapaana ja autonomisena subjektina. Tiedostamattoman halurakenteen tarkastelu ei ole kovin tyypillistä kasvatusteorialle. Psykoanalyttiset näkökulmat ovat olleet kasvatustieteellisessä tutkimuksessa marginaalissa (Taubman 2012) ja Lacanin ajattelua koulutukseen soveltavat tutkimukset ovat olleet erityisen harvinaisia muutamia viimeaikaisia poikkeuksia lukuunottamatta (ks. Saari 2021b; Saari 2016; Värrin 2018; Cho 2009). Tämän vuoksi hyödynnän Lacanin ajattelun tarkastelussa erityisesti kommentaariteoksia sekä tutkimuksia, jotka tarkastelevat Lacanin ajattelua esimerkiksi yhteiskuntateorian yhteydessä.

3.1 Lacanin teorian ja tulkinnan lähtökohtia

Lacania voidaan pitää yhtenä 1900-luvun merkittävimmistä psykoanalytikoista. Hän harjoitti itse kliinistä työtä psykoanalytikkona potilaiden parissa, sekä luennoi psykoanalyysin keskeisistä teemoista seminaareissaan Pariisissa 26 vuoden ajan. Seminaareihin osallistuivat lukuisat 1900-luvun merkittävät ajattelijat, kuten Louis Althusser, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault ja Maurice Merleau-Ponty. Lacanin ajattelu onkin vaikuttanut psykoanalyttisen teorian lisäksi keskeisesti muun muassa mannermaisen filosofian, kriittisen teorian, feministisen teorian, poststrukturalismin ja politiikan teorian kehitykseen. (Sarup 1992; Cho 2009, 1.)

Lacan kritisoi aikansa psykoanalyttista instituutiota siitä, miten Sigmund Freudin (1856–1939) jälkeisten psykoanalyttikkojen tulkinnat Freudin ajattelusta olivat eksyneet kauas Freudin alkuperäisistä näkemyksistä ja samalla menettäneet radikaaliutensa. Lacanin työtä motivoi keskeisesti pyrkimys ”palata Freudiin”, erityisesti Freudin varhaistuotantoon, jossa näkyy hänen kiinnostuksensa kielellisyyteen sekä sen rooliin tiedostamattomassa. Lacan kohdisti aikalaiskritiikkinsä erityisesti psykoanalyttikoihin, jotka tarkastelivat subjektia tietoisena, puhuvana oliona. Lacanin lähiluenta Freudin alkuperäisteksteistä johtikin uudenlaisen psykoanalyttisen teorian syntyyn. (Sarup 1992, 10–12; Roseboro 2008, 15.)

On olennaista huomauttaa, että Lacanin teorioista on valtavasti erilaisia tulkintoja. Osa lacanilaisista ajattelijoista esimerkiksi painottaa psykoanalyysin kliinisessä työssä esille tulevia kysymyksiä sekä kielellisyyden roolia psykoanalyttisessa prosessissa, kun taas toiset antavat enemmän painoarvoa Lacanin teorioiden matemaattisille muotoiluille, sekä tarkastelevat hänen elämäntyönsä eri vaiheita osoittaen eroja niiden välillä (Sarup 1992, 11). Lacan on myös tunnettu haastavuudestaan ja vaikeaselkoisuudestaan. Yksi syy tälle on se, että Lacanin ajattelu kehittyi läpi hänen elämänsä, eikä hän koskaan kirjoittanut magnum opusta, joka kiteyttäisi hänen ajattelunsa pääkohdat. Lacanin keskeisimpänä teoksena pidetäänkin *Écritsiä*, joka koostuu kokoelmasta hänen seminaariensa pohjalta kirjoitetuista esseistä. (Cho 2009, 3.) Muun muassa näistä syistä Lacanin pohjalta kehitetyt teoriat eivät muodosta yhtenäistä kaanonia, vaan sisältävät heterogeenista, myös keskenään ristiriitaista ainesta. Tämän takia myöskään tässä tutkielmassa hyödyntämäni kommentaariteokset eivät muodosta yhtenäistä kuvaa Lacanin ajattelun kirjosta, vaan olen poiminut lähempään tarkasteluun Lacanin monisyisestä ajattelusta tiettyjä näkökulmia, jotka voivat olla hedelmällisiä halun logiikan ymmärtämisen kannalta. Tulkintani on siis yhdenlainen leikkaus Lacanin ajattelusta, eikä pyri esittämään halun teoriaa kokonaisuudessaan.

Lacan painottaa läpi elämäntyönsä tiedostamattoman ja halun roolia ihmistoiminnalle, sekä kielellisyyden merkitystä noiden rakentumisessa (Usher & Edwards 1994, 61 & 65; Taubman 2012, 163). Kielellisyyden roolin korostaminen psykoanalyttisessa käytännössä ja teoriassa on seurausta erityisesti hänen Freudin kirjoitusten lähiluennastaan Ferdinand de Saussuren lingvistisen teorian

uudelleenmuotoilunsa valossa (Stavrakakis 1999, 21). Lacanin kuuluisimpia sitaatteja lieneekin ”tiedostamaton on rakentunut kielen tavoin” (Fink 1995, 8), millä hän viittaa sekä kielellisyyden että tiedostamattoman keskeiseen rooliin subjektin rakentumisessa. Lacanin teorian ytimessä on hajaantuneen subjektin käsite, jonka avaaminen on olennaista halun juurisyiden jäljittämiseksi. Lacanilaisen näkemyksen mukaan halu kumpuaa pohjimmiltaan subjektin rakenteellisesta hajaannuksesta ollen siten erottamaton osa subjektia itseään. Halu ei ole niinkään jotain, mitä subjektilla on, vaan mitä subjekti on: halu on subjektin apriorinen normaalitila (Värri 2018, 67–70).

Lacanin ajattelussa halu rakentuu aina suhteessa Toiseen, joka on subjektille vieras. Toisen (isolla alkukirjaimella kirjoitettuna) käsite saa Lacanin teoriassa useita eri merkityksiä. Hän viittaa Toisella muun muassa kieleen ja kulttuurin symboliseen järjestykseen, sosiaalisten suhteiden, sääntöjen ja lakien kenttään, tiedostamattomiin ajatusprosesseihin sekä halumme tiedostamattomaan alkuperään. (Fink 1995, xi-xii, 3–22; Taubman 2021, 164§.)

3.2 Hajaantunut subjekti

Lacanin subjektin käsite poikkeaa merkittävästi siitä, mitä subjektilla yleensä tarkoitetaan länsimaisessa ajattelussa. Lacanin ajattelun mukaan todellista tai luonnollista itseä ei ole olemassa, eikä subjektilla ole itsenäistä olemusta, vaan sitä leimaa perustava puute (Usher & Edwards 1994, 67). Lacanilaisen subjektikäsitteen avaamiseksi on keskeistä ymmärtää, mitä lacanilainen subjekti ei ole.

Lacanilainen subjekti ei ole yksilö tai tietoinen subjekti siinä mielessä kuin subjekti tyypillisesti ymmärretään esimerkiksi angloamerikkalaisessa analyttisessä filosofiassa. Angloamerikkalaisen filosofian perinteen käsitys tietoisesta, ajattelevasta subjektista muistuttaa läheisesti sitä, mitä egolla tarkoitetaan egopsykologiassa. Lacanin subjektikäsitteen lisäksi myös lacanilainen käsitys egosta poikkeaa tästä: Lacan viittaa egolla varhaislapsuuden peilivaiheessa luotuun ideaaliin mielikuvaan itsestä, johon ihminen on samastunut (ks. alaluku 3.2.2). (Neill 2011, 16; Fink 1995, 36.)

Lacanilainen subjekti ei ole myöskään lauseen (statement) subjekti kieliopillisesti ymmärrettynä. Lauseessa esiintyvä persoonapronomini ”minä”

viittaa lausujaan ollen merkitsijä henkilölle, joka identifioi itsensä tietyn ideaalikuvaan kanssa. Täten se, mihin persoonapronomini viittaa, on ego, ei subjekti. (Fink 1995, 38.)

Subjekti ei ole myöskään pysyvä, itsenäisesti olemassa oleva entiteetti (Fink 1995, 41–42; Neill 2011, 29). Lacanin ajattelussa subjektilla ei ole substantiaalista olemassaoloa. Päin vastoin – subjekti on lähtökohtaisesti hajaantunut johtuen siitä, että se konstituoituu keskenään jännitteisten rakennetekijöiden piirissä. Lacanin kielellä nuo subjektia tuottavat rakenteet ovat nimeltään imaginaarinen, symbolinen ja reaalin järjestys. Nuo rakenteet liittyvät eri toimintoihin, ja ovat keskinäisessä vuorovaikutuksessa. (Värri 2018, 67–68; Kurki 2012, 40–42; Usher & Edwards 1994, 62; Sarup 1992, 84–85, 101–119.)

Imaginaarinen järjestys on mielikuvien, fantasioiden ja samastumisen järjestys (ranskankielinen kantasana *image* avaa sitä, miten imaginaarisen järjestyksen voidaan nähdä olevan visuaalisen havainnoinnin tavoin rakentunut, ks. Moncayo 2012, 91). Lacanin ajattelussa ego konstituoituu imaginaarisen järjestyksen piirissä varhaislapsuuden vaiheessa, jota Lacan nimittää peilivaiheeksi. Avaan tätä ajatusta tarkemmin alaluvussa 3.2.2.

Symbolinen järjestys taas viittaa kieleen ja sen rakenteisiin, jotka ovat aina läsnä maailmantulkinnoissamme (Värri 2018, 69), sekä kulttuurisiin sääntöihin ja normeihin. Siinä missä ego konstituoituu imaginaarisessa järjestyksessä, symbolinen järjestys on keskeisessä asemassa subjektin rakentumiselle (Stavrakakis 1999, 19; Sarup 1992, 85). Maailmaan syntyessämme synnymme aina myös kielen järjestykseen, joka edeltää meitä: se ei ole itsemme kehittämä ja se on olemassa meistä riippumatta, mistä syystä se on perustavalla tavalla Toinen. Rakennamme käsitystämme maailmasta ensisijaisesti kielen kautta, ja kieli määrittää sitä, mitä ja miten havainnoimme. Myös käsityksemme itsestämme rakentuu kielellisesti: kielen avulla voimme tunnistaa olevamme *tätä* tai *tuota* (Stavrakakis 1999, 20). Ilmaisemme halujamme ja tunteitamme sekä identiteettiämme kielen kautta. Koska kieli on niin keskeisessä osassa subjektin ja sen maailmasuhteen rakentumisessa, maailmassa olemisen kokemuksemme sisältää väistämättä toiseuden elementin: rakennamme käsitystämme itsestämme itsestä vieraantumisen kautta (Moncayo 1998, 183). Kieli on myös väistämättä puutteellinen merkityksen välittäjänä, eikä se koskaan onnistu

tavoittamaan maailmaa sinänsä (Fink 1995; Saari 2021b, 5; Brown 2008, 238), eli reaalista järjestystä. Kielellisen ajattelun oppimisen myötä tuo puute asettuu keskeiseen osaan maailmasuhteessamme.

Reaalinen järjestys on noista järjestyksistä vaikeimmin kuvattavissa, sillä se on määritelmällisesti sitä, mikä vastustaa symbolista, eli se ei ole ilmaistavissa kielellisesti (Mouzelis 2014, 128; Brown 2008, 238; Moncayo 1998, 185; Sarup 1992, 104). Reaalinen on sitä, mikä jää yli imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen kohtaamisesta: se on maailma sinänsä, joka ei ole havaittua eikä kielellistä. Reaalinen on kuin sileä, yhtenäinen, saumaton pinta tai tila, joka kattaa koko kaikkeuden. Siinä ei ole jakolinjoja: reaalisen jako erillisiin alueisiin tai erottuviin ”asioihin” on symbolisen järjestyksen toimintaa. (Purser 2011, 296; Fink 1995, 24–25.) Nimestään huolimatta Lacanin ajattelussa reaalinen on eri asia kuin (havaitsemamme) todellisuus: todellisuus konstituoituu imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen piirissä (Eyers 2012, 4; Fink 1995, 25), ja merkitys on olemassa ainoastaan niiden tasolla (Neill 2011, 21). Reaalinen taas on tyhjä kaikesta merkityksestä, siitä ei voi puhua eikä sitä voi kuvata, sillä se edeltää kieltä (Sarup 1992, 85; Moncayo 1998, 184). Reaalinen on siten perustavalla tavalla imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen kautta tavoittamattomissa ja mahdoton suhteessa niihin. Imaginaarinen ja symbolinen järjestys suojaavat ihmistä reaalisen järjestyksen merkityksettömyydeltä luoden merkittävän maailman, kokemustodellisuutemme, jossa on olemassa ”asioita”. Reaalisessa kaikki edustaa vain paljasta, merkityksetöntä itseään.

Noiden kolmen järjestyksen piirissä subjekti konstituoituu hajaantuneena ja itselleen vieraana. Tämän takia subjekti ei palaudu itsetietoisuuteen, vaan subjekti on ennen kaikkea halun subjekti. (Värri 2018, 71.) Tässä vaiheessa on syytä huomauttaa, että Lacanin tavat puhua subjektista vaihtelevat: hän viittaa sillä välillä imaginaarisen, symbolisen ja reaalisen järjestyksen piirissä konstituoituvaan kokonaisuuteen, jonka osa ego on, ja toisaalla taas ennen kaikkea symbolisen järjestyksen piiriin astumisesta seuraavaan puutteeseen.

Avaan seuraavissa alaluvuissa tarkemmin sitä, miten subjekti rakentuu imaginaarisen, symbolisen ja reaalisen järjestyksen piirissä. Tarkastelen ensin halun aikaansaavan hajaannuksen olemusta (alaluku 3.2.1). Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan tuon hajaannuksen alkuperää: egon syntyä peilivaiheessa (alaluku 3.2.2), kielellisyyden roolia subjektin hajaannuksessa (alaluvut 3.2.3 ja

3.2.4), sekä varhaislapsuuden sosiaalista dynamiikkaa (alaluku 3.2.5), jonka myötä subjekti konstituoituu puutteellisena. Tämän jälkeen avaan objekti a:n käsitettä (alaluku 3.2.6), joka kuvaa halun kyltymätöntä luonnetta. Lopuksi tarkastelen halun suhdetta Toiseen (alaluku 3.2.7).

3.2.1 Tiedostamattoman subjekti

Lacanin ajattelussa subjekti on siis lähtökohtaisesti hajaantunut, ei-eheä. Sillä ei ole substantiaalista, itsenäistä olemassaoloa. Tämän sijaan subjekti on jakautunut kahteen toiseuden muotoon: itsestä muodostettuun representaatioon eli egoon ja sekä tiedostamattomaan (Fink 1995, 46). Subjektin jakautuminen on symbolisen järjestyksen, kielen vaikutusta.

Lacanin näkemystä subjektin jakautumisesta valottaa hänen lähiluentansa Rene Descartesin *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta* -teoksesta, jossa Descartes käsittelee kuuluisaa lausumaansa "ajattelen, siis olen", joka on muodostunut länsimaisen rationalistisen filosofian perustaksi (Neill 2011, 17). Descartesin päätelmässä systemaattisen epäilyn avulla saavutetaan epistemologinen varmuus omasta olemassaolosta: kaikkea muuta voi epäillä, paitsi epäilevän subjektin olemassaoloa.

Descartesin kuuluisaa lausumaa on kritisoitu siitä, että sen logiikassa on kuuilu minän, joka ajattelee, ja minän, joka on, välillä. Tästä syystä joko nuo kaksi minää ovat toisistaan erilliset, tai sitten jälkimmäisen minän [minä olen] olemassaolo sisältyy jo päätelmän premissiksi oletettuun ensimmäiseen minään [minä ajattelen]. "Ajattelen" siis sisältää jo oletuksen ajattelevasta subjektista, jonka olemassaolo on Descartesin päätelmän lopputulemana. Tästä syystä Descartesin päätelmä ei itseasiassa todista mitään muuta kuin sellaista, jonka hän on jo olettanut päätelmän lähtökohdaksi. (Neill 2011, 15; Merleau-Ponty 2013.)

Descartes olettaa lausumassaan ajattelun todistavan ajattelevan subjektin olemassaolon. Lacanin käsitys ajattelusta on kuitenkin erilainen kuin Descartesin. Lacan viittaa ajattelulla tiedostamattomiin ajatusprosesseihin, jotka vaikuttavat olevan käynnissä subjektista riippumatta (Fink 1995, 44). Ajatukset tulevat, kun ovat tullakseen ilman aktiivista ajattelijaa, kontrollissa olevaa toimijaa (Fink 1995, 14). Tämän näkemyksen avaamiseksi voi olla hedelmällistä

havainnoida omaa ajatteluaan: usein tietoisuuden assosiaatiovirta, eli kielellisen ajattelun prosessit, ovat itseasiassa varsin heikosti hallittavissa. Esimerkiksi stressaantuneena ahdistavat ajatukset saattavat pyöriä pakonomaisesti mielessämme ilman, että kykenemme ohjaamaan ajatteluamme muualle. Tuollaisina hetkinä havaitsemme selvemmin ”sisäisen puheemme”, eli assosiaatiovirran, joka on tosiasiallisesti jatkuvasti käynnissä. Emme ole vapaita ajattelemaan mitä haluamme, vaan vaatii suurta tahdonponnistusta pitää huomiomme valitussa kohteessa edes pienen hetken ajan. Usein ajattelumme onkin enemmän reaktionomaisesta kuin tietoisesti suunnattua. Tästä syystä Lacan esittää, että se, mihin Descartesin jälkimmäinen minä viittaa, on tosiasiallisesti ego, eli kielelliskäsitteellinen käsityksemme itsestämme, joka retroaktiivisesti oletetaan alkuperäisen ajatuksen aikaansaajaksi, vaikka tuo ajatus kumpuaa tiedostamattomista symbolisista prosesseista, jotka ovat käynnissä ilman tietoista ajattelijaa.

Lacan esittääkin, että Descartes tulee itseasiassa lausumassaan todistaneeksi subjektin jakautumisen, joskaan ei itse havaitse sitä (Neill 2011, 19). Siinä subjekti esittää kielelliskäsitteellisen representaation itsestään itselleen. Lausuman alku ”ajattelen” viittaa tiedostamattomiin ajatusprosesseihin, jotka ovat käynnissä ajattelijasta riippumatta, ja loppuosa ”siis olen”, viittaa egoon, joka on representaatio ja siten toinen suhteessa alkuperäiseen tiedostamattomaan ajatukseen. Lacanille subjekti on siis jakaantunut kielelliskäsitteelliseen representaatioon eli egoon sekä tiedostamattomaan. Tämä herättää kysymyksen siitä, mistä tuo jakaantuminen on peräisin. Lacanin vastaus rakentuu hänen analyysissään varhaislapsuuden peilivaiheesta, jota tarkastelen seuraavaksi.

3.2.2 Peilivaihe

Lacanin ajattelussa ego konstituoituu varhaislapsuuden peilivaiheessa. Peilivaiheella tarkoitetaan lacanilaisessa teoriassa noin kuudesta kahdeksaentoista kuukauden iässä ilmenevää universaalista kehitysvaihetta⁵,

⁵ Lacan tarkensi jälkikäteen teoriaansa esittäen, ettei peilivaihe ole ainoastaan varhaislapsuuteen sijoittuva vaihe, vaan identifioitumisen prosessi, joka on käynnissä läpi elämän.

jossa lapsi luo peilikuvansa tunnistamisen ja hoivaajiensa kanssa käymän vuorovaikutuksen kautta itsestään mielikuvan autonomisena, maailmasta irrallisena, pysyvänä ja eheänä entiteettinä, ja samastuu tuohon mielikuvaansa (Brown 2008, 236; Usher & Edwards 1994, 63). Lacan kutsuu tuota samastumista imaginaariseksi identifikaatioksi ja sen seurauksena syntyvää, mielikuvaan perustuvaa käsitystä itsestämme egoksi.

Maailmaan syntyessään lapsi ei kykene tekemään eroa itsensä ja muun maailman välille, ja hänen kokemuksensa itsestään perustuu konkreettiseen, fyysiseen, aistimelliseen kokemukseen – lapsella ei varsinaisesti ole *käsitystä* itsestään. Hänen maailmassa olemisen kokemuksensa perusta on reaalisessa järjestyksessä, jonka hän kokee ilman imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen välittävää vaikutusta. Peilivaiheen imaginaarinen identifikaatio muuttaa tuon lapsen varhaisen maailmassa olemisen kokemuksen perustan pysyvästi: peilikuvansa tunnistamisen kautta lapsi ymmärtää, että muilla ihmisistä on hänestä ulkoinen kuva (Värri 2018, 68). Tunnistaessaan heijastuksensa itsekseen lapsi samastuu välittömästi tuohon ulkoiseen kuvaansa ja alkaa pitää sitä varsinaisena minuutenaan (Brown 2008, 236). Hänen samastumisensa siirtyy siis välittömästä kokemuksesta itsestä luotuun ideaaliseen mielikuvaan. Tuo mielikuva kokoaa yhteen aistimellisen kokemuksen hajaannuksen ja luo lapselle eheyden, hallinnan ja autonomian tunteen (Stavrakakis 1999, 17; Usher & Edwards 1994, 63).

Lacanin ajattelussa imaginaarisessa identifikaatiossa on kuitenkin pohjimmiltaan kyse perustavasta väärin tunnistamisesta tai harhaan samastumisesta, sillä siinä luomamme käsitys itsestämme ei vastaa konkreettista todellisuutta (Usher & Edwards 1994, 63, ks. Lacan 1977, 2). Imaginaarisessa identifikaatiossa subjekti luo itsestään mielikuvan eheänä, autonomisena, maailmasta irrallisena entiteettinä – näkee itsensä objektina (Fink 1995, 84). Peilivaiheen samastuminen tuo minäkäsityksemme pysyvän toiseuden elementin: ego rakentuu itsestä vieraantumisen kautta (Värri 2014, 111) samastuessamme representaatioon itsestämme. Itsestä muodostettu mielikuva vieraannuttaa samalla lapsen konkreettisesta olemisestaan: samastuminen ulkoiseen kuvaan luo subjektin rakenteeseen dualistisen repeämän konkretian ja kuvitelman välillä. Koska imaginaarisen identifikaation jälkeen käsityksemme itsestämme, ideaalinen ego, on nimenomaan mielikuva –

ei-konkreettinen ajattelun tuotos, mentaalinen konstruktio – se sijaitsee imaginaarisen rekisterin piirissä (Fink 1995, 36).

Ego on sisäistettyjen ideaalikuviin tiivistelmä (Fink 1995, 36 & 84; Stavrakakis 1999), joka saa vahvistuksensa toisilta. Peilivaiheen harhainen samastuminen luo läpi elämämme jatkuvan eheyden ja vakauden illuusion toimien perimmäisenä minäkäsityksenämme, joka muodostaa pohjan kaikelle myöhemmälle samastumiselle ja sosialisatiolle, joka tapahtuu symbolisen järjestyksen piirissä. Egolla ei kuitenkaan ole toimijuutta, vaan se on objekti: ideaali kuva itsestämme, jonka toivomme esittävämme toisille.

3.2.3 Symbolinen subjekti

Peilivaiheessa egon muodostumisen myötä alkanut vieraantuminen syvenee entisestään symbolisen järjestyksen eli kielen rakenteiden piirissä lapsen oppiessa viittaamaan itseensä käsitteellä *minä* ja ilmaisemaan ajatteluaan ja tarpeitaan kielellisesti. Pronomini vahvistaa egoideaalia ja antaa sille paikan symbolisen järjestyksen kokonaisuudessa. Lacan ei erottele imaginaarista ja symbolista vaihetta kronologisesti erillisiksi ja toisiaan seuraaviksi, vaan ne ovat teoreettisia kuvauksia subjektirakenteen kehityksen eri piirteistä, jotka ilmenevät osittain päällekkäin ja vaikuttavat toinen toisiinsa (Stavrakakis 1999, 19; Sarup 1992, 105).

Syntyessään maailmaan lapsi syntyy myös kielen järjestykseen, joka edeltää häntä, eikä ole hänen itsensä kehittelemä, mutta joka määrittää ratkaisevasti sitä, miten lapsi hahmottaa maailmaa ja itseään suhteessa siihen. Rakennamme käsitystämme maailmasta ensisijaisesti kielen kautta, joten se määrittää sitä, mitä ja miten havainnoimme. Myös käsityksemme itsestämme rakentuu kielellisesti, ja kieli on ensisijainen tapamme ilmaista halujamme ja tunteitamme, vaikka ruumiillisten eleiden merkitystä niiden välittäjänä ei tule myöskään väheksyä.

Lacanin teoriaan kielen keskeisestä roolista subjektin rakentumiselle on vaikuttanut ennen kaikkea hänen uudelleentulkintansa Ferdinand de Saussuren lingvistisestä teoriasta. Saussuren mukaan merkki koostuu merkitsijästä, eli akustisesta kuvasta sekä merkitystä, eli käsitteestä. Saussurelle merkitty ei siis tarkoita ulkoisen todellisuuden kohdetta. Lacan ottaa tämän Saussuren ajatuksen

oman teoriansa lähtökohdaksi, mutta sen sijaan, että korostaisi merkitsijän ja merkityn yhteyttä toisiinsa, hän painottaa niiden erillisyyttä. Lacanille merkitsijä on ensisijainen suhteessa merkittyyneen, ja merkitty on itsessään mahdoton. (Stavrakakis 1999, 24–25; Brown 2008, 230; ks. Saussure 2014).

Tästä syystä Lacanin ajattelussa merkitsijä ei toimi merkityn representaationa, vaan merkitys rakentuu merkitsijöiden tasolla (Usher & Edwards 1994, 65). Korostaessaan merkitsijän ensisijaista asemaa Lacan erottautuu sellaisista intuitiivisista käsityksistä kielen luonteesta, joissa merkkien ajatellaan viittaavan ulkoisiin objekteihin antaen niille identiteetin. Lacanin näkemyksen mukaan kieli ei anna nimilappua konkreettisesti olemassa olevassa oleville, kieltä edeltäville ”asioille”, vaan kielen merkitsijät ovat ensisijaisessa asemassa ja toimivat ulkoisesta todellisuudesta riippumatta. (Stavrakakis 1999, 25.)

Lacanin ajattelussa symbolista järjestystä leimaa merkityn poissaolo: merkitsijät viittaavat aina vain toisiin merkitsijöihin ja niiden merkitys rakentuu suhteessa symbolisen järjestyksen kokonaisuuteen. Tämä saa merkityksen liukumaan aina eteenpäin merkitsijöiden ketjussa pysyen ikuisesti tavoittamattomana. Lacanin mukaan jokainen merkitsijä on lopulta merkitsijä, joka ei merkitse mitään. Tämä tarkoittaa sitä, että merkitsijät eivät koskaan tavoita merkittyä. (Usher & Edwards 1994, 65–66; Lacan 1977, 153.) Tämä johtuu siitä, että Lacan ei ajattele Saussuren tavoin merkityn liittyvän käsitteeseen, vaan hän sijoittaa merkityn reaalisen järjestyksen piiriin. Reaalinen taas on määritelmällisesti symbolisen järjestyksen tuolla puolen, ei-merkittävässä, ja siten tavoittamattomissa symbolisen järjestyksen kautta (Mouzelis 2014, 128; Sarup 1992, 85).

Tämä merkitsijän ensisijaisuus aiheuttaa sen, että esittäessämme itsemme kielellisesti, vieraannumme samalla itsestämme ja kadotamme itsemme kieleen: merkitsijä representaationa ei tavoita merkittyä, joka on kielen ulottumattomissa. Tämä paljastaa subjektin ja kielen suhteen paradoksaalisen luonteen: subjektia ei ole olemassa ilman ja ennen kieltä, mutta samaan aikaan subjekti ei ole mitään kielen vuoksi. Ainoastaan kielellisen representaation kautta subjektin voidaan sanoa olevan olemassa, mutta tuo representaatio on merkitsijä, joka ei tavoita subjektia. Näin subjekti kadottaa olemisensä kieleen. Subjekti konstituoituu

puutteena symbolisessa järjestyksessä. (Fink 1995, 49–53; Neill 2011, 23; Usher & Edwards 1994, 64–66.)

3.2.4 Kielen ja maailman suhteesta

Lacan korostaa läpi tuotantonsa kielellisyyden merkitystä subjektin rakentumiselle (Sarup 1992). Tästä syystä kielen ja maailman suhteen lähempi tarkastelu on keskeistä lacanilaisen teorian ymmärtämiseksi. Kysymys kielen ja maailman suhteesta on keskeinen filosofinen kiistanaihe. Esimerkiksi analyyttisen filosofian pohjalta on tyypillistä ajatella, että kieli kykenee kiinnittymään kohteisiinsa. (ks. Dickie 2008.)

Lacanin ajattelun pohjalta voidaan sanoa, että kieli ei koskaan kykene vangitsemaan todellisuutta, jota kohti se viittaa, sillä kieli ei ole sama kuin maailma sinänsä. Tästä syystä kieli on aina puutteellinen. (Stavarakakis 1999, 52.) Kieli ei kykene koskaan kuvaamaan tyhjentävästi todellisuuden ilmiöitä. Kielen merkityssuhteet ovat sosiaalisesti rakentuneita konventioita, kommunikaation mahdollistajia, mutta Lacanin mukaan kielen merkitsijät eivät kykene tavoittamaan maailmaa sinänsä.

Kieli sisältää yleiskäsitteitä, jotka viittaavat oletettuihin olioiden luokkiin yksittäisten olioiden sijaan. Nuo luokat ovat rakentuneet kommunikaatiossa ilmenneiden tarpeiden pohjalta. Jotta kieli olisi kattava, todellisuutta täydellisesti kuvaava järjestelmä, siinä täytyisi olla oma käsitteensä jokaiselle todellisuuden nyanssille. Tällöin se tulisi kuitenkin muodostaneeksi ikään kuin kaikenkattavan kartan, joka samalla menettäisi merkityksensä karttana.

Edellä esittämäni kuvaus kuitenkin pohjaisi ongelmalliseen ja filosofisesti kiistanalaiseen oletukseen siitä, että olisi olemassa kieltä edeltäviä ja siitä riippumattomia, irrallisia, itsenäisenä olemassa olevia todellisuuden nyansseja. Mikäli ajattelemme, että kielen merkitsijät antavat identiteetin, nimilapun, objekteille, jotka ovat olemassa kielestä riippumatta, jätämme huomiotta sen, miten kielellinen ajattelu rakentaa käsitystämme todellisuudesta: Lacanin ajattelun pohjalta voidaan esittää, että kielen merkitsijät määrittävät sitä, miten ja mitä havaitsemme (McGowan 2016, 24). Asiat eivät ole asioita itsessään, vaan merkitsijät määrittävät ne niiksi (Moncayo 2012, 55). Tämä merkitsee, ettei sanoillamme ole konkreettisia, itsenäisesti olemassa olevia viittauskohteita, vaan

tapamme jäsenellä maailmaa kielellisesti saavat ne vaikuttamaan sellaisilta. Kieli pilkkoo maailmaa piirtäessään rajoja eri sanoin nimeämiemme todellisuuden osien välille. Lacanin ajattelun pohjalta voidaan sanoa, etteivät nuo osat tosiasiasa ole erillisiä: rajat niiden välillä ovat olemassa ainoastaan symbolisessa järjestyksessä, eivät reaalisessa järjestyksessä, maailmassa sinänsä, joka on määritelmällisesti symbolisen järjestyksen ulottumattomissa ja siten jakamaton (McGowan 2016, 25). Kielellinen tapamme jäsenellä todellisuutta saa maailman näyttämään irrallisten olioiden kokoelmalta, vaikka nuo rajat ovat ajattelumme rakentamia, seurausta symbolisen merkitsijöiden ketjun toiminnasta. Lacanin ajattelun pohjalta kielen viittaussuhteita ei tulisikaan ymmärtää niin, että todellisuudessa olisi ennalta olemassa asioita, joille kieli antaa identiteetin merkitsijän muodossa, vaan kielen merkitsemisprosessi tuottaa noita asioita havaitsemaamme todellisuuteen, mutta maailma sinänsä on yhtenäinen ja rajaton.

Toinen tyypillisesti esitetty perustelu sille, että kieli ei kykene kuvaamaan maailmaa tyhjentävästi, on se, että kieli ei sisällä aikaulottuvuutta: kielen käsitteet ovat staattisia siinä missä maailma sinänsä on jatkuvassa muutoksen tilassa. Näin ollen käsitteet eivät kykene vangitsemaan maailmaa, joka on luonteeltaan dynaaminen, virtaava ja yhtenäinen. (Suler 1993, 103–104.) Puisen pöydän tilalla on kasa tomua, jos liikumme ajassa riittävästi eteenpäin, mutta mikä on tarkalleen se piste, jonka jälkeen pöytää ei voi kutsua enää pöydäksi vaan tomuksi? Mitään ei voi ajatella toisistaan erillisenä, jos aikanäkökulma lisätään tarkasteluun. Palaan tähän ajatukseen tutkielmani viidennessä luvussa tarkastellessani buddhalaisessa filosofiassa esiintyvää oppia pysymättömyydestä.

McGowan (2016) esittää Lacanin pohjalta, että kielen todellisuutta rakentava⁶ luonne ei ole jotain, joka muuttaa havaintojamme kuten värilliset lasit muuttavat sitä, mitä näemme, vaan kielellisen ajattelun luoma kuva on itse havaitsemisen tapamme. Tämän kielellisen ajattelun todellisuutta rakentavan

⁶ Tätä kuvausta kielellisen ajattelun havaittua todellisuutta rakentavasta luonteesta ei tule nähdä objektiivisen todellisuuden kieltä, vaan ainoastaan epistemologisena kysymyksenä, joka kyseenalaistaa mahdollisuutemme saada tietoa maailmasta sinänsä. Se, ettei kieli kykene koskaan tavoittamaan maailmaa sinänsä, aiheuttaa väistämättä valtavan epistemologisen ongelman koskien tiedon mahdollisuutta, sikäli kun tieto ymmärretään totuudenmukaiseksi kielellis-käsitteelliseksi kuvaukseksi maailmasta.

luonteen ja sen vaikutusten ymmärtäminen on keskeinen ongelma ja kiistanaihe nykypäivän filosofisessa ajattelussa. (McGowan 2016, 24; Dosse 1997).

Kieli luo merkittävän maailman, johon voimme viitata, mutta samalla se luo kuilun todellisuuden ja käsitystemme todellisuudesta välille (McGowan 2016, 25). Tuo kuilu syntyy siitä, ettei merkitsijä ole identtinen merkityn kanssa; merkitsijät eivät tavoita reaalista (McGowan 2016, 25). Merkitsijän ja merkityn välinen kuilu aiheuttaa puutteen tai poissaolon todellisuuteen: merkitys pakenee merkitsijöiden ketjuun. Tästä johtuen symbolisen järjestyksen piiriin astuminen ja halujemme ilmaiseminen kielellisesti johtaa siihen, ettemme koskaan tavoita haluamaamme. Kielellisyys on syy kyltymättömään, maailmaan kohdistuvaan haluamme. Palaan tähän teemaan seuraavissa alaluvuissa.

On olennaista ymmärtää, että tämä kielen ja maailman suhdetta koskeva ongelma koskee myös käsitystä itsestämme. Koska rakennamme käsitystämme itsestämme juuri kielen kautta, kielellisen ajattelun oppimisen myötä tuo kielen ja maailman sinänsä välinen kuilu asettuu myös käsityksemme itsestä ja konkreettisen olemisemme välille. Opimme viittaamaan itseemme käsitteellä *minä*, mutta tuo *minä*, ei kuitenkaan ole minä, joka puhuu – subjekti, vaan kielelliskäsitteellinen representaatio, objekti.

3.2.5 Varhaislapsuuden sosiaalinen dynamiikka halun lähteenä

Peilivaiheessa tapahtuva subjektin repeämä ja sen reifioituminen symbolisessa järjestyksessä tuovat esiin erään Lacanin teorialle keskeisen piirteen: subjekti ja halu konstituoituvat suhteessa Toiseen. Lacanille kyltymättömän halun alkuperä on varhaislapsuuden sosiaalisessa dynamiikassa, hoivaajien kanssa käydyssä vuorovaikutuksessa, jonka myötä subjekti konstituoituu haluavana Toisen halun tunnistamisen kautta. Lacanin ajattelussa halu on nimenomaan Toisen halun haluamista (Sarup 1992, 69) – tämä on merkittävä havainto pyrkiessäni myöhemmin avaamaan sitä, miten kapitalistinen järjestelmä tarttuu tuohon haluun ja pyrkii ohjailemaan sitä järjestelmän säilyvyyttä ylläpitävään muotoon.

Viittaan tässä osiossa Lacanin tavoin varhaislapsuuden hoivaajiin, ensimmäiseen ja toiseen Toiseen äitinä ja isänä, mutta tosiasiallisesti hoivaajan sukupuolella ei ole väliä. Hoivaajat voivat myös olla muita kuin perheenjäseniä: kyse on ennen kaikkea varhaisesta sosiaalisesta vuorovaikutuksesta. Esitän

yksinkertaistetun yleiskuvauksen siitä, miten Lacan kuvaa varhaislapsuuden sosiaalista dynamiikkaa ja siinä tapahtuvien muutosten merkitystä subjektin rakentumiselle.

Varhaislapsuudessa lapsen ja äidin suhde ilmenee lapselle eriytymättömänä. Lapsen olemassaolon tapa on aistimellinen, eikä hänen minäkäsityksensä ole vielä kehittynyt. Lisäksi lapsi on täysin avuton – hänen sensomotoriset taitonsa ovat harjaantumattomat, eikä hän selviä hengissä ilman hoivaajansa. Äiti huolehtii kaikista hänen tarpeistaan ja pyrkii olemaan aina saatavilla lapselleen. Tuossa vaiheessa lapsi ei kykene tekemään eroa itsensä ja muun maailman välillä, vaan hän pitää äitiä kehonsa jatkeena, sillä hän on suorassa, välittömässä kontaktissa äitiin. Mikään ei aseta rajoja lapsen tarpeiden tyydytykselle. (Fink 1995, 55; Sarup 1992; 98.)

Kuten alaluvussa 3.2.2. kuvasin, peilivaiheessa lapsi muodostaa peilikuvansa tunnistamisen kautta mielikuvan itsestään maailmasta irrallisena oliona – ideaalina egona. Ego kuitenkin rakentuu toiseudessa, itsestä vieraantumisen kautta ja Toisen katseen objektina. Tästä syystä hajaantunut subjekti kaipaa ulkopuolista vahvistusta ja tunnustusta olemassaololleen. Ensisijainen Toinen on juuri äiti, jonka huomio on lapselle kallisarvoisin asia, sillä se on ollut elämän ensihetkestä alkaen sen selviytymisen edellytys. Tästä syystä lapsi pyrkii muovaamaan egonsa äidin halun mukaiseksi, olemaan hänelle kaikki. Lapsen halu on olla äidin halun ainoa kohde (Sarup 1992, 106).

Tosiasiassa tuo varhaislapsuuden alkuperäinen äidin ja lapsen idyllinen unioni on luonteeltaan fiktiivinen, sillä lapsi ei koskaan ole ainoa äidin halun kohde, vaan äiti on myös puutetta kokeva ja siten haluava subjekti, jonka halu siirtyy aina eteenpäin kohteesta toiseen, eikä ole läpinäkyvä äidille itselleen. Aika ajoin lapsi joutuu odottamaan, kun äiti ei vastaa välittömästi hänen itkuunsa, sillä äiti joutuu tekemään muutakin. Varhaislapsuutta leimannut äidin ja lapsen näennäisesti eriytymätön unioni särkyä, kun lapsi havaitsee, että äidin huomio kiinnittyy aika ajoin toisaalle: äiti haluaa muutakin. Tämä tapahtuu tyypillisesti siten, että kolmas osapuoli, kuten isä tai jokin muu äidin kiinnostuksen kohde, rajoittaa äidin ja lapsen välistä symbioottista vuorovaikutusta. (Fink 1995, 50–56; Sarup 1992, 98–99.)

Tämä Toisen halun pakenemisen havaitseminen on yksilön psyykkisen kehityksen kannalta merkittävä vaihe, sillä se repii railon äidin ja lapsen

imaginaariseen eriytymättömään suhteeseen, ja vieraannuttaa lapsen äidistä erilliseksi yksilöksi. Sen myötä subjekti konstituoituu puutteellisena eli haluavana subjektina. Lapsi kokee itsensä puutteellisena, sillä jokin vie äidin huomion muualle ja rikkoo äidin ja lapsen suhteen eriytymättömän eheyden. Lapsi haluaisi olla äitinsä huomion keskipiste, mutta äidin huomio pakenee toistuvasti lapselta – häneltä täytyy siis puuttua jotain, mitä äiti haluaa. Tämä havainto rakentaa lapselle fantasian siitä, että on olemassa se jokin, joka löytäminen palauttaisi alkuperäisen eriytymättömän yhteyden toiseen, ja saisi hänet tuntemaan itsensä jälleen eheäksi. (Fink 1995, 55–60.)

Tuo jokin on Lacanin kielellä *objekti a*, jota hän itse pitää merkittävimpanä kontribuutionaan psykoanalyttiselle käytännölle ja teorialle (Fink 1995, 83). Objekti a on halun syy – halun aikaansaava kuviteltu kohde, joka ei tosiasiaa ole olemassa. Objekti a on *se jokin*, jonka lapsi kuvittelee täyttävän hänen (kuvitteellisen) puutteen ja siten palauttavan alkuperäisen eheyden ja eriytymättömän maailmasuhteen. Objekti a on ikään kuin jäännös alkuperäisestä kuvitteellisesta yhteydestä toiseen. Tuon jäännöksen olemassaolon myötä subjekti voi luoda fantasmaattisen illuusion eheydestä. (Fink 1995, 59–61.) Tarkastelen objekti a:n käsitettä tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Samalla kun Toisen halun pakenemisen havaitseminen erottaa lapsen äidistä erilliseksi haluavaksi subjektiksi, se asettaa rajan lapsen tyydytyksen tavoittelulle ja pakottaa lapsen ilmaisemaan haluaan symbolisesti. Subjektin halu siirtyy äidin halusta objekti a:han, jolla on symbolinen muoto. Kuvaamani varhaislapsuuden sosiaalinen dynamiikka siis korvaa äidin halun merkitsijöillä ja laittaa sen liikkeelle merkitsijöiden ketjussa, jossa merkitty jää ikuisesti tavoittamattomiin. (Fink 1995, 55–61.) Tämä voidaankin nähdä halun ilmausten siirtymänä imaginaarisesta näennäisen eriytymättömästä yhteydestä Toisen kanssa symbolisen järjestyksen lain, normien, sääntöjen, kielen ja kulttuurin piiriin.

Keskeistä on huomata, että subjekti konstituoituu haluavana eli puutteellisena: halun aikaansaava puute ja subjekti konstituoituvat yhdessä, ja halu on subjektin olemassaolon tapa (Fink 1995, 61). Subjekti ei ole muuta kuin tuo puute. Tarkastelen seuraavassa alaluvussa tarkemmin tätä subjektin ja halun suhdetta.

3.2.6 Objekti a

Objekti a (ranskaksi objet petit a, jossa a viittaa sanaan *autre*, toinen) on Lacanin teoriassa halun kuviteltu kohde. Siihen viitataan myös halun objektisyyneä (object cause of desire). Objekti a:n käsitteen takana on Freudin puuttuvan tai kadotetun objektin käsite, mikä auttaa ymmärtämään sen olemassaolon tapaa myös Lacanin teoriassa – objekti a on se, mitä kuvittelemme meiltä puuttuvan, ja johon halumme kohdistuu. Nimestään huolimatta objekti a ei kuitenkaan ole objekti – konkreettisesti olemassa oleva kohde, jonka voisimme löytää, vaan se on määritelmällisesti *puuttuva*. Objekti a on puute, jonka ympärille subjekti on rakentunut, ja josta halumme kumpuaa, ja samanaikaisesti *se jokin*, joka täyttäisi tuon puutteen, jos olisi olemassa. (Fink 1995, 93–94; Neill 2011, 57)

Tuo puute on seurausta varhaislapsuuden sosiaalisesta dynamiikasta, jossa Toisen haluavuuden oivaltamisen myötä lapsi menettää imaginaarisen eriytymättömän yhteytensä Toiseen ja konstituoituu haluavana subjektina. Näennäisen saumattoman yhteyden särkyessä lapselle syntyy perustava puutteen kokemus – täytyy olla olemassa se jokin, jota Toinen haluaa, ja joka lapselta itseltään puuttuu, sillä Toisen halu pakenee häneltä. Lapsen halu siirtyy tuohon johonkin, objekti a:han, joka symboloi Toisen halua ja on halun merkitsijä. Sen sijaan, että lapsi saisi tyydytyksensä imaginaarisen eriytymättömästä yhteydestään Toiseen, hän on subjektina pakotettu ilmaisemaan haluaan kielellisesti. Halu siirtyy siis symbolisen järjestyksen piiriin. (Fink 1995, 55–61.)

Olennaista on huomata, että lapsen ja Toisen suhde ei missään vaiheessa ollut molemminpuolinen rajattoman täyttymyksen ja nautinnon paratiisi, sillä hoivaaja on aikanaan läpikäynyt saman varhaislapsuuden sosiaalisen dynamiikan, ja siten myöskin puutteellinen ja haluava subjekti. Alkuperäinen vuorovaikutus oletetaan täyttymykselliseksi retrospektiivisesti, kun lapsen nautinnon tavoittelulle asetetaan rajoituksia. Objekti a on tuon kuvitteellisen eriytymättömän nautinnollisen yhteyden ei-konkreettisesti olemassa oleva jäännös – se, mitä kuvittelemme menettäneemme prosessissa, jossa konstituoidumme haluavina subjekteina. (Mouzelis 2014, 128; Fink 1995, 59–60, 94; Neill 2011, 57; Stavrakakis 1999, 43–44.)

Huolimatta siitä, että objekti a on se, mihin halumme kohdistuu, sillä ei ole substantiaalista olemusta (McGowan 2016, 27; Žižek 2005, 138). Objekti a ei siis

ole objekti, joka meillä on alun perin ollut, jonka olemme menettäneet ja jonka voisimme jälleen löytää. Tarkalleen ottaen objekti a ei ole olemassa sellaisenaan, vaan puutteena. Kuitenkin juuri tuo sen ei-olemassaolo on välttämätön subjektin rakentumiselle; objekti a on objektin puute, joka saa aikaan paitsi halun, myös subjektin. Puute on siis subjektin olemassaolon ehto. Tuo puute ei ole jonkin konkreettisen puuttumista, vaan seurausta subjektin erkaantumisesta Toisesta. (McGowan 2016, 26–28; Neill 2011, 58.)

Vaikka objekti a ei ole olemassa sellaisenaan, sillä on hyvin konkreettisia seurauksia. Se laukaisee kyltymättömän halun logiikan, jossa siirrymme jatkuvasti objektista toiseen janoen sitä, joka halun saa aikaan. (Neill 2011, 58.) Objektin sijaan objekti a on ikään kuin status, jonka objektit voivat ottaa. Objekti a on se jokin, joka paikkaisi puutteen ja tekisi meidät jälleen eheiksi, mikäli olisi olemassa (McGowan 2016, 27). Tämän vuoksi objektit ovat tyydyttäviä ainoastaan poissaolevina, sillä niiden saavuttaminen paljastaa väistämättä niiden epätyytyttävyyden: mikään niistä ei ole objekti a, sillä objekti a on määritelmällisesti jotain, mitä meiltä puuttuu (McGowan 2011, 28–33; 2004, 77). Näin ollen saavuttaessamme objektin, jonka kuvittelemme haluavamme, objekti a:n status ja siten myös halumme siirtyy välittömästi seuraavaan kohteeseen. Halun kohde pakenee ikuisesti tyydytystä etsivää subjektia.

Ironista on, että etsimme ikuisesti jotain, jonka koemme menettäneemme, mutta jota meillä ei koskaan ollutkaan (McGowan 2016, 26–27), ja jota emme voi löytää, koska se ei ole olemassa (Neill 2011, 58). Objekti a on perustavalla tavalla puuttuva, sillä sitä konstituiva puute on subjektin olemassaolon tapa. Kaipaamme alkuperäistä nautinnollista eriytymätöntä yhteyttä Toiseen, mutta se on subjektille mahdoton, sillä subjekti rakentuu prosessissa, jossa hän menettää tuon yhteyden. Yksinkertaistetusti – subjekti ei ole muuta kuin tuon yhteyden puute ja kaipuu takaisin siihen. Etsiessämme täyttymystä tuohon puutteeseen haluamme siis itseasiassa jotain, joka poistaisi subjektin olemassaolon ehdon. (Sarup 1992, 68; Neill 59–60; Stavrakakis 1999; 42.)

Lacan sijoittaa objekti a:n imaginaarisen, symbolisen ja reaalisen järjestyksen leikkauspisteeseen. Se on samanaikaisesti subjektin kokeman puutteen ja halun symbolinen merkitsijä, imaginaarinen se jokin, joka tuon puutteen täyttäisi, ja reaallinen siinä mielessä, ettei se palaudu symboliseen järjestykseen, vaan on jäänne alkuperäisestä esikielellisestä eheydestä. Objekti

a suojelee subjektia reaalisen traumaattiselta luonteelta, subjektin olemassaolon puutteelta: objekti a:n avulla subjekti voi luoda fantasian omasta eheydestään. (Neill 2011, 60–61.)

3.2.7 Halu Toisen halun haluamisena

Lacanin ajattelun mukaan halu on määritelmällisesti Toisen halua (Fink 1995, 54; McGowan 2016, 35–36; Sarup 1992, 69; Usher & Edwards 1994, 61). Tämä tarkoittaa sitä, että halumme on sama kuin Toisen halu – haluamme toisen halua. Ihminen haluaa sitä, mitä olettaa Toisen haluavan paikatakseen rakenteellisen puutteen, saavuttaakseen Toisen halun ja palauttaakseen siten kuvitteellisen saumattoman yhteyden Toiseen ja oman nautintonsa tyydytykseen – tunteakseen itsensä jälleen eheäksi. Lapsen irrottautuessa subjektiksi varhaislapsuuden sosiaalisessa vuorovaikutuksessa Toisen halu saa symbolisen muodon – objekti a:n. Sen sijaan, että Toinen täyttäisi automaattisesti lapsen halun, joka on olla Toisen halun kohde, lapsi on pakotettu ilmaisemaan haluaan kielellisesti, tavoittelemaan nautintoaan symbolisen järjestyksen kautta. (Fink 1995, 57–59.)

Sen lisäksi, että Toisen halu laukaisee halumme, se antaa myös halullemme suunnan osoittaen, mitä meidän tulisi haluta. Subjekti luo fantasian siitä, että jokin voisi täyttää puutteen Toisessa ja tuon jonkin saavuttaminen palauttaisi Toisen halun itseemme. Täyttymyksen fantasiamme – objekti a:n status kohdistuu objekteihin, joita kuvittelemme Toisen haluavan. Objektien haluttavuus ei siis perustu ensisijaisesti niiden ominaisuuksille, vaan sille, että tulkitsemme Toisen haluavan niitä. Kuvittelemme siis Toisen halulle kohteen, josta tulee oman halumme kohde, ja jota alamme tavoittelemaan, jotta saisimme toisen Halun kohdistumaan itseemme. (McGowan 2016, 42; Saari 2016, 7.) Näin pyrimme paikkaamaan subjektia vainoavan puutteen.

Lacanin ajattelussa halu ei kohdistu ainoastaan ulkoisiin kohteisiin, sillä halumme pyrkii saamaan Toisen halun kohdistumaan itseemme. Toisen halua tavoitellessamme pyrimme täyttämään Toisen objekti a:n paikan. Subjekti tulkitseekin jatkuvasti sitä, mitä Toinen haluaa, ja pyrkii vastaamaan tuohon mukauttamalla ideaalin egonsa Toisen halun mukaiseksi. Näin ollen subjektina olemisen on jatkuvaa tulkintaa siitä, mitä Toinen odottaa minulta. Toisen halu

konkretisoituu toisilta saatavana tunnustuksena identiteettillemme (Värri 2018, 89): egolle, joka rakentuu aina suhteessa Toiseen. Ideaalin egomme avulla voimme luoda fantasian eheydestä ja siten kätkeä hajaantuneena subjektina rakentumisen traumaattisen luonteen – olemassaolon puutteen. Fantasia on siis puutetta kokevan subjektin suhde kuvitteelliseen lupaukseen tuon puutteen täyttymisestä.

3.3 Halun yhteenveto

Lacanin psykoanalyttinen teoria valottaa sitä, miten halu kumpuaa subjektirakenteestamme; egon rakentuminen peilivaiheessa ja subjektin konstituoituminen puutteena symbolisessa järjestyksessä piirtävät rajan itsen ja muun maailman välille ja siten vieraannuttavat ihmisen konkreettisesta, reaalisesta olemisestaan. Näin syntyvä halu on kyltymätön, ja sen kohde vaikuttaa pakenevan ikuisesti tyydytystä etsivää subjektia. Tämä johtuu siitä, että halu on määritelmällisesti jonkin sellaisen haluamista, joka itseltä puuttuu (Sarup 1992, 68; Fink 1995, 50, 90) – halu ei kohdistu objektiin vaan objekti a:han. Tästä syystä halu siirtyy aina eteenpäin objektista toiseen ollen kuin selkäämme kiinnitetyn kepin päässä oleva porkkana; halun kohde pakenee eteenpäin yrittäessämme tavoittaa sen.

Erehdymme, mikäli kuvittelemme voivamme saavuttaa tyydytyksen haluamme tavoittelemiemme objektien kautta. Objektit, joita kuvittelemme haluavamme, näyttäytyvät haluttavina ainoastaan itsemme ja niiden välisen etäisyyden vuoksi, ja menettävät haluttavuutensa heti saavutettuumme ne (McGowan 2016, 29; Žižek 2005, 139–140). Tämä johtuu siitä, että halun kohde, objekti a on aina määritelmällisesti toisaalla. Tyydyttävää objektia ei ole mahdollista löytää sillä se, mikä tuon halun saa aikaan, ei ole objekti, vaan subjektin rakenteellinen puute. Rakenteellisen puutteen vuoksi subjekti on tuomittu epäonnistumaan täyttymyksen tavoittelussaan ja siten toistamaan menetystä. Suuntaudumme elämässämme tavoittelemaan objekteja, joiden kuvittelemme tuovan tyydytyksen, mutta subjekti on tiedostamattaan riippuvainen siitä, että epäonnistumme tuossa tavoitteessamme. (McGowan 2016, 28–29.)

Tuo puute kumpuaa subjektin keskenään jännitteisistä rakennetekijöistä: imaginaarisen, symbolisen ja reaalisin järjestyksen perustavasta ristiriidasta.

Subjekti ei ole eheä, maailmasta irrallinen, autonominen ja itselleen läpinäkyvä entiteetti, vaan lähtökohtaisesti hajaantunut ja puutetta kokeva. Se on jakaantunut kahteen toiseuden muotoon: itsestä muodostettuun representaatioon eli egoon ja tiedostamattomaan haluun, joka johtuu symbolisen järjestyksen asettumisesta subjektin rakennetekijäksi. Reaalisen järjestyksen symbolointi tuo mukanaan puutteen, kun merkitty on perustavalla tavalla merkitsijän ulottumattomissa (Stavrakakis 1999, 44). Haluaisimme olla ideaalin egomme tavoin eheitä, objektin kaltaisia ja puutetta kokemattomia, mutta emme voi koskaan olla sitä, sillä puute on subjektin olemassaolon tapa – ilman puutetta ei olisi subjektia.

Kuljemme läpi elämämme etsien sitä, minkä koemme menettäneemme: peilivaihetta ja subjektin puutteena konstituoitumista edeltäneen esikielellisen, esiobjektiivien eheyden, saumattoman yhteyden Toiseen. Objekti a on jääne prosessista, jossa subjekti ja objekti konstituoituvat toisistaan erillisinä (Fink 1995, 94). Niin kauan kuin on olemassa raja itsen ja muun maailman välillä, on aina jotain muuta, ei-itseä, jota haluta. Halu on siis pohjimmiltaan kaipuuta reaaliseen järjestykseen, joka on imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen tavoittamattomissa (Stavrakakis 1999, 44). Halua motivoi pyrkimys kuroa yhteen subjektin sisäinen repeämä: kielen ja maailman sinänsä välinen kuilu (Värri 2018, 71; Moncayo 2012, 37).

Koska Lacanin teoriassa puute on subjektia perustava, siitä kumpuava halu on väistämätön. Se siis ei ole seurausta esimerkiksi huonosta vanhemmuudesta tai lapsuuden traumaattisista kokemuksista. Tämän sijaan halu on yleisinhimillinen, seurausta itsetietoisuutemme kehityksestä ja kielellisyydestä. Halu ei ole kuitenkaan redusoitavissa biologiaan, vaan se on sosiaalisesti rakentunut: halumme rakentuu suhteessa Toiseen.

Halu on perustavalla tavalla vangittu dialektiseen liikkeeseen merkitsijöiden ketjussa, jossa merkitty jää tavoittamattomiin. Tästä syystä halun logiikka ei varsinaisesti etsi täyttymystä, vaan halun loputonta jatkumista. Halun logiikka perustuu sille, että täyttymyksen etsinnässä epäonnistutaan – paradoksaalisesti tuo epäonnistuminen ylläpitää fantasiaa siitä, että täyttymys on vielä joskus saavutettavissa. (Fink 1995, 90–91; Stavrakakis 1999, 45 & 49; Värri 2018, 81.)

Edellä kuvaamani halun logiikka on tiedostamaton: tietoisella tasolla saatamme kuvitella todella haluavamme tiettyjä objekteja, vaikkapa uuden auton

tai korkeakoulututkinnon, vaikka tiedostamattamme etsimme aina yhtä ja samaa
– sitä jotain, joka paikkaisi puuttemme.

4 HALUN KEHÄ KAPITALISMIN PERUSTANA

Lacanin teoria subjektin ja halun suhteesta voi auttaa ymmärtämään sitä, miksi kiinnityimme kapitalistiseen järjestelmään ja uusinnamme yhteiskunnallista todellisuuttamme huolimatta sen ilmeisen tuhoisista seurauksista. Tämän lisäksi Lacanin teoria valottaa kapitalistisen järjestelmän piirissä tapahtuvan sosialisaaation lähtökohtia. Tarkastelen tässä luvussa ensin kapitalistisen järjestelmän suhdetta edellisessä luvussa analysoimaani halun dynamiikkaan. Tämän jälkeen käyn läpi esimerkkien kautta sitä, millaisten mekanismien kautta kapitalistinen järjestelmä on suhteessa halurakenteeseemme ja ohjaa haluamme järjestelmän säilyvyyttä edistävään suuntaan. Yleisemmän tarkastelun jälkeen syvennyn elinikäisen oppimisen ideologiaan tapausesimerkkinä koulutuksen kentällä tapahtuvasta halujen suuntaamisesta. Lopuksi esitän huomioita kapitalismin psyykkisestä otteesta irtaantumisen mahdollisuuksista.

4.1 Lupaus tulevaisuuden täyttymyksestä

Todd McGowan (2016) tarkastelee kirjassaan *Capitalism and Desire* psykoanalyttisesta näkökulmasta kapitalistisen järjestelmän vetovoimaa. Hän hyödyntää analyysissään Lacanin objekti a:n käsitettä viitaten siihen kadotettuna objektina. McGowanin mukaan kapitalistisen järjestelmän vetovoima perustuu sen ja ihmisen psyyken väliselle suhteelle. Kapitalismi rakentuu ihmisen luontaiselle halun logiikalle vahvistaen sitä: kapitalismi vastaa pyrkimykseemme paikata subjektirakenteessa annettu puutteemme lupauksella täyttymyksestä esimerkiksi seuraavan tuotteen, taloudellisen voiton tai itsen kehittämisen kohteen muodossa. Tuon tulevaisuudessa häämöttävän täyttymyksen on määrä pelastaa meidät nykyhetken epätyytyttävyydeltä. Kapitalistisen järjestelmän keskiössä on ikuisen kasvun ja kerryttämisen ideaali. Paradoksaalisesti tuo kasvun ideaali perustuu kuitenkin lupaukselle sen päättymisestä: sitoudumme

kapitalistisen järjestelmän logiikkaan, sillä se lupaa tyydytystä, jota se ei voi tarjota. (McGowan 2016, 21–22.) Tämä johtuu siitä, ettei tyydytyksen tuovaa objektia ole olemassa – se, mikä halun saa aikaan, ei ole objekti vaan subjektin rakenteeseen kuuluva puute (Fink 1995, 54).

Kapitalistisen järjestelmän säilyminen edellyttää, että subjektit sitoutuvat sen kasvun ja kerryttämisen logiikkaan ja siihen liittyvään lupaukseen lopullisesta täyttymyksestä (McGowan 2016). Tämä tapahtuu kanavoimalla halua puutteen artikuloinnin ja täyttymyksen fantasioiden punomisen kautta (Saari 2016; Salecl 2003). Kapitalistinen yhteiskunta tarjoaa objekti a:lle erilaisia symbolisia ilmaisuja. Näin objekti a vaikuttaa saavan substantiaalisen statuksen, jota sillä ei tosiasiallisesti ole, ja vaikuttaa olevan löydettävissä sen sijaan, että se olisi perustavalla tavalla puuttuva. Näin toimiessaan kapitalismi kätkee samalla subjektin rakentumisen traumaattisen luonteen esittämällä puutteen väistämättömän sijaan kontingenttina. (McGowan 2016, 26.)

Tällä tavoin kapitalismi estää subjektia tunnistamasta sitä, miten se saa tiedostamatonta nautintoa objektin poissaolosta sen tavoittamisen sijaan. Subjektin nautinto perustuu halun kohteen ikuisesti pakenevaan luonteeseen: objektit eivät ole tyydyttäviä omistettavina, hallittavina kohteina. Ja koska haluaminen on subjektin olemassaolon tapa, sen olemassaolo (ja samalla kapitalistisen järjestelmän säilyminen) on riippuvainen siitä, että täyttymyksen tavoittelu epäonnistuu. Huolimatta siitä, etteivät ostamamme tuotteet tai saavuttamamme voitot koskaan tuo lopullista tyydytystä, uskomme sinnikkäästi, että jossain on olemassa se jokin, joka toisi kaipaamamme täyttymyksen. (McGowan 2016, 28–33; McGowan 2004, 77.) Kapitalistisen järjestyksen vetovoima perustuu siis subjektin rakenteellisen puutteen kehämäiseen kultivointiin – se tuottaa ja vahvistaa itse jatkuvasti ongelmaa, jonka lupaa korjaavansa (Saari 2016, 8; Salecl 2003).

4.2 Halun suuntaamisen mekanismit ja ilmenemismuodot

Tarkastelen tässä alaluvussa tarkemmin esimerkkien kautta sitä, millaisten mekanismien kautta kapitalistinen järjestelmä suuntaa haluamme ja miten se ilmenee. Toisen halua tavoittelevina subjekteina olemme tuomittuja kysymään jatkuvasti, mitä Toinen haluaa, mitä minulta puuttuu ja mitä Toinen odottaa

minulta. Kapitalistinen yhteiskunta vastaa tuohon kysymykseemme viestimällä monin eri tavoin, mitä meiltä puuttuu ja miten tuo puutteen on korjattavissa. (McGowan 2016, 42; Saari 2016, 4, 7.) Rakenteellisen puutteen paikkaamiseksi kapitalismi auttaa meitä punomaan fantasioita, joissa saavutamme täyttymyksen puutetta symboloivan kohteen, kuten uusien taitojen, kuuluisuuden, rikkauden, uusien elämysten, unelmien asunnon tai työpaikan kautta. Olennaista on tarjota halulle kanavia, joissa tietyt kohteet esitetään haluttavina, sillä niiden väitetään tarjoavan täyttymystä, merkitystä ja nautintoa tulevaisuudessa (Saari 2021b). Nuo fantasiamme kohdistuvat ensisijaisesti kohteisiin, joita tulkitsemme Toisen haluavan.

Varsin suoraviivainen ja räikeä esimerkki puutteen artikuloimisesta on mainonta, jossa on olennaisesti kyse halun kanavoimisesta puutteen esittämisen kautta. Mainonta on keskeisessä roolissa kapitalismin täyttymyksen lupauksen luomisessa: pelkästään vuonna 2022 mainontaan käytettiin maailmanlaajuisesti noin 780 miljardia dollaria (Statista 2023). Mainonta pyrkii tarkoituksellisesti konkretisoimaan Toisen halun kohteen myymällä tuotteen kanssa rinta rinnan toivottavaa identiteettiä esittäen sen objekti a:na. Usein mainostettava tuote kuvataan yhdessä muiden kulttuurissa ihailtavina pidettävien asioiden, kuten nuoruuden, rikkauden tai nautintojen kanssa. Näin mainonta rohkaisee meitä toteuttamaan haluolemustamme kuluttajina luomalla mielikuvan täyttymyksestä, jonka estää meiltä ainoastaan kyseisen tuotteen puute. Tuotteiden myynti perustuu keskeisesti sille, kuinka hyvin markkinointi onnistuu esittämään ne Toisen halun kohteina ja samanaikaisesti ratkaisuina tuohon haluun. (McGowan 2016, 45; Salecl 2003, 102.) Näin markkinointikoneisto tuottaa tunnetta vaille jäämisestä ja tarjoaa ratkaisuja tuohon puutteeseen (Pulkki & Tervasmäki 2022). Mainonta pureutuu myös itseymmärrykseemme: usein tuotteita ei osteta ensisijaisesti niiden itsensä vuoksi, vaan niihin liitettyjen kulttuuristen ja sosiaalisen merkitysten takia – kuluttaminen on kuin kieli, jonka kautta ilmaisemme identiteettiämme muille.

Täydellisessä vapaan kilpailun tilanteessa rahavirtojen suunnan esitetään osoittavan reitin Toisen haluun. Hyvin kaupaksi käyviä tuotteita on kuitenkin uudistettava myös säännöllisin väliajoin, jotta ne säilyttäisivät haluttavuutensa, sillä tuotteet ovat haluttavia ainoastaan poissaolevina, eivät omistettavina kohteina. Tämä johtuu siitä, että tuotteiden omistaminen johtaa niihin liitettyjen

fantasioiden murenemiseen: yksikään niistä ei ole halun todellinen kohde, objekti a. Yritysten keskeisenä päämääränä ei olekaan asiakkaiden tyytyväisyys, sillä ainoastaan tyytymättömyys on edellytys sille, että asiakkaat palaavat ostamaan uusia tuotteita (McGowan 41). Tämän muotoili jo 1920-luvulla General Motorsin tutkimusjohtaja Charles Kettering: taloudellisen menestyksen avain on tyytymättömyyden systemaattinen tuottaminen (ks. Albert 2005).

Usein puutteen ilmaiseminen tapahtuu kuitenkin hienovaraisemmin. Ideologia kutsuu subjekteja identifioimaan tietynlaisiksi kansalaisiksi ja toteuttamaan ja ilmaisemaan itseään osana kapitalistisen yhteiskunnan rakenteita (Pulkki & Tervasmäki 2022, 128). On tärkeää artikuloida, miten yksilö voi kokea toteuttavansa vapauttaan kapitalismille suotuisilla kanavilla. Kapitalistinen järjestelmä tuottaa subjekteja, jotka ovat omistautuneempia Toisen halun tulkinnalle kuin missään aiemmassa sosioekonomisessa systeemissä (McGowan 2016, 42). Tämä kytkeytyy myös erityisesti länsimaissa korostuneeseen individualismiin: yksilökeskeinen yhteiskunta tuottaa ihmisiä, joilla on voimakkaampi ego, ja sen kääntöpuolena myös vahvempi puutteen tunne. Useat käyttävät valtavasti aikaa julkisuuden henkilöiden, kuten muusikoiden, näyttelijöiden, somevaikuttajien tai urheilumaailman tähtien elämän tutkimiseen, sillä he toimivat tietyllä tapaa Toisen halun ruumiillistumina. Heidän kauttaan ihmiset pyrkivät tulkitsemaan, millä tavoin Toisen halu on saavutettavissa.

Toisen halua tavoitellessamme pyrimme esittämään ideaalin egomme toisen silmissä haluttavana ja saavuttamaan tällä tavoin yhteyden toiseen – sosiaalisen kuulumisen tunteen. Meitä kannustetaan ”löytämään itsemme” sekä ilmaisemaan identiteettiämme ennen kaikkea erilaisten kulutusvalintojen kautta. Sosiaalisen median aika kärjistää tämän identiteetin performoimisen ennennäkemättömällä tavalla: sosiaaliseen mediaan tuottamiemme sisältöjen kautta rakennamme konkreettista representaatiota egostamme viestien muille, keitä olemme ja haluaisimme olla. Sosiaalinen media myös esittää Toisen halun kvantitatiivisessa muodossa: saamme tunnustusta ideaalille egollemme tykkäysten, reaktioiden ja kommenttien kautta. Tätä kautta voimme tulkita, millaiset sisällöt ovat toivottavia. Näin saatava tunnustus on kuitenkin väistämättä väliaikaista ja jättää meidät janoamaan lisää. Samalla sosiaalisen median yritykset hyödyntävät viimeisintä tutkimustietoa ihmisen psyykeestä ja

sosiaalisesta käyttäytymisestä tehdäkseen alustoista mahdollisimman koukuttavia. Ne uuttavat lisäarvon itsen performoinnin prosessistamme ja kurottavat valtaviin liikevoittoihin myymällä henkilökohtaisiin käyttäjäprofiileihin suoltamiamme tietoja elämästämme, kiinnostuksenkohteistamme ja sosiaalisista suhteistamme. Käyttäjät tekevät yrityksille jatkuvasti ilmaista, lisäarvoa tuottavaa työtä (ks. Viren 2019, 147). Sosiaalinen media vaikuttaakin toteuttavan halun kehää, jossa halu ohjautuu yhä nopeammin uusiin kohteisiin. Tyydytystä tavoitellessaan käyttäjät altistuvat kiihtyvälle ärsykevirralle, minkä on arveltu olevan merkittävä taustatekijä muun muassa keskittymiskyvyn heikkenemisessä (ks. Patino 2020).

Toista yhtenäisenä, haluavana entiteettinä ei kuitenkaan ole olemassa, joten yritys tulkita sen halua tuon halun saavuttamiseksi ja siten eheyden ja kuulumisen tunteen löytämiseksi on tuomittu epäonnistumaan. On vain toisia subjekteja, jotka ovat myös hajaantuneita ja siten puutetta kokevia, joten myös heidän halunsa on jatkuvassa liikkeessä, jossa sen merkitys katoaa ikuisesti merkitsijöiden ketjuun. Tästä syystä halu on loputonta tulkintaa Toisen halusta, jonka lopullista merkitystä ei voida löytää. (McGowan 2016, 43.)

Halun symbolinen rakenne sysää halun ikuisesti immanentin ulkopuolelle kurottavaan liikkeeseen, jossa halun realisoituminen pysyy aina etäällä ja nykyhetken merkitys muodostuu aina suhteessa tulevaisuudessa häämöttävään päämäärään. Kapitalismi tarttuu myös tähän halun piirteeseen ja kannustaa meitä sisäistämään välineellisen rationalismin (ks. Värrö 2002), jossa nykyhetkessä olevia asioita arvostetaan sikäli, kun niistä on hyötyä tulevaisuuden kannalta. Uhraamme toistuvasti nykyhetken edistääksemme tulevia päämääriämme. Ongelmalliseksi tämän tekee se, että lopullinen päämäärä karkaa väistämättä otteestamme: minkään asian saavuttaminen ei riitä, sillä se, mitä lopulta tavoittelemme, ei ole saavutettavissa tavoittelun kautta. Elämän merkitys vaikuttaa karkaavan ikuisesti otteestamme, kun suuntaamme huomiomme toistuvasti pois tästä hetkestä, jossa elämämme tapahtuu.

4.3 Halun kaksoissidos elinikäisen oppimisen ideologiassa

Halun kyltymättömästä, tulevaisuuteen kurottavasta luonteesta kumpuava välineellinen rationalismi näkyy myös koulutuspolitiikan kentällä. Koulutuksen

oikeutusta on perusteltu enenevissä määrin sen elinkeinoelämälle tuottamaan arvoon pohjaten: koulutuksen keskeisenä tehtävänä nähdään kasvatuksen itseisarvon sijaan inhimillisen pääoman tuottaminen elinkeinoelämän tarpeisiin (Värri 2018, 47–51; Simola & Rinne 2020, 21.) Näin ollen kapitalismi määrittää keskeisesti myös koulutuksen kenttää, jolla ihmisiä hallitaan voitontavoitteluun pohjaten. Kasvatuksen ikuisena päämääränä on ideaali ihmisyys, joka saa sisältönsä kunkin aikakauden ideologisesta hegemoniasta. Uusliberaalin kapitalismin aikakaudella kaikilla koulutusasteilla ja myös koulutusinstituutioiden ulkopuolella kasvatustoimintaa on uudelleenmääritelty yrittäjämäisten, omaa kilpailukykyään kehittävien, alati uudistumaan kykenevien subjektien tuotantoprosessiksi. (Pulkki & Tervasmäki 2022, 126; Pyykkönen 2021; Ikonen & Nikunen 2021; Bröckling 2016) Tämä näkyy erityisesti elinikäisen oppimisen ideologiassa, jota tarkastelen erityisesti kasvatusfilosofi Antti Saaren (2016) ajattelua seuraten tapausesimerkkinä koulutuksen hallinnassa tapahtuvan halun suuntaamisen mekanismeista.

Elinikäisen oppimisen ideologian taustalla on jälkiteollinen yhteiskunta, jossa tapahtuvat työkuulttuurin muutokset ovat entistä nopeampia ja vaikeammin ennakoitavissa. Tästä syystä yksilöiden työmarkkinakuntoisuuden ja siten myös valtioiden kilpailukyvyn edellytys on, että yksilöt ovat jatkuvasti valmiita päivittämään osaamistaan vastatakseen elinkeinoelämän muuttuviin vaateisiin (Saari 2016, 4; Värri 2002; ks. Sennett 2007). Saari (2016) hyödyntää foucault'laista hallintavallan tutkimuksen perinnettä analysoidessaan, miten elinikäisen oppimisen diskursseissa hallintavalta ulotetaan ihmisten itseymmärryksen tasolle. Ihmisiä rohkaistaan ottamaan vastuu oppimisestaan, tunnistamaan itsensä yritteliäänä ja vastuullisena yksilönä sekä innostumaan itsensä kehittämisestä – on olennaista, että ihminen voi tunnistaa toiminnassa intressiensä ja autonomiansa toteutumisen. Ihmisen halu suunnataan kohti osaamisensa kehittämistä, jolloin yhteiskunnallinen vallankäyttö sisäistyy osaksi yksilön itseymmärrystä. Tällöin elinikäisen oppimisen diskursseihin kätkeytyvää vallankäyttöä on vaikeampaa tunnistaa ja kritisoida.

Halun suuntaamisen mekanismina toimii puutteen symbolinen ilmaus: työelämän kiihkeän muutoksen vuoksi taidot vanhenevat nopeasti ja ihminen näyttäytyy pysyvänä vajeena suhteessa työelämän odotuksiin. Elinikäisen oppimisen valmiudet tarjoavat fantasian tuon puutteen täyttämistä – niissä

panostetaan yleisiin valmiuksiin kuten oppimaan oppimiseen. Elinikäisen oppimisen käänköpuolena on ikuinen riittämättömyys: opitut taidot vanhenevat nopeasti työmarkkinoilla, jolloin elinikäinen oppija joutuu jälleen kuluttamaan uusia oppimishyödykkeitä vastatakseen häneen kohdistuviin odotuksiin. Elinikäisen oppimisen vaade tuottaa ahdistusta, sillä emme koskaan voi tietää varmaksi, mitä meiltä odotetaan, sekä syyllisyyttä siitä, ettemme kykene vastaamaan noihin odotuksiin. (Saari 2016, 4–11.) Kyseessä on Lauren Berlantin (2011) sanoin julma optimismi, jossa meitä houkutellaan suuntautumaan fantasioissamme johonkin sellaiseen, mitä emme voi koskaan saavuttaa. Elinikäisen oppimisen idea vaikuttaakin rakentuvan Lacanin analysoiman halun logiikan mukaisesti: jahtaamme alati otteestamme pakenevaa päämäärää. (Saari 2016; Salecl 2003.)

Jos kerran elinikäisen oppimisen ideologian taustalta löytyy huoli kansallisesta kilpailukyvyistä, minkä vuoksi osaamisen jatkuvan päivittämisen vaadetta ei koeta ulkoisena pakkona? Saaren (2016) mukaan elinikäisen oppimisen ideologia toimii halun kaksoissidoksen kautta: halua suunnataan autonomiaa, vapautta ja autenttisuutta korostavan retoriikan avulla. 1900-luvun loppupuolen johtamisopeissa alettiin korostamaan ihmisten mahdollisuutta nauttia työnteosta ja toteuttaa itseään ja vapauttaan sen kautta. Opettajien ja johtajien tuli toimia käskävien auktoriteettien sijaan fasilitaattoreina, jotka rohkaisevat ihmisiä innostumaan ja motivoitumaan oppimisesta itsessään ja kokemaan siinä oman autenttisuutensa toteutumisen. Näin ollen fantasioissamme elinikäisen oppimisen mahdollistama itsensä toteuttaminen vailla ulkoista pakkoa ottaa objekti a:n paikan. Tämänkaltaisesta yksilön itseymmärrykseen ulottuvassa hallinnassa valta ei ole kadonnut minnekään, vaan kätkeytynyt syvemmälle: yksilöiden vapauden toteuttaminen ei voi olla mitä tahansa, vaan hänen tulee alistua tietynlaisiin vapauden muotoihin. Elinikäisessä oppimisessa yksilön halu ohjataan siis vapauden ja autonomian toteuttamiseen järjestelmän asettamien koordinaattien puitteissa. (Saari 2016, 9–11; McGowan 2004; Žižek 1997.)

Huomattavaa elinikäisen oppimisen retoriikassa on se, miten oppiminen nähdään paitsi elinikäisenä, myös elämänlaajuisena (Saari 2016, 8). Näin ollen jatkuvasta kykyjen kehittämisestä tulee elämäntapa, jonka kautta tavoitellaan menestystä paitsi työelämässä, myös elämässä yleensä (ks. Pyykkönen 2021,

267). Tätä vahvistetaan median narratiiveissa, joissa esitetään toistuvasti ihannekansalaisena ihminen, joka maksimoi itsensä kehittämiseen ja tulevaisuuden kannalta hyödyllisten projektien edistämiseen käytetyn ajan määrän. Eetu Viren (2019) analysoi sitä, miten mikroyrittäjä on pääoman kannalta hyödyllistä: suuremmille yrityksille tuotteita tai palveluita myyvä pienyrittäjä on käytännössä työläisen asemassa, mutta kantaa itse vastuun kaikesta tuotannon uusintamisen kannalta olennaisesta, kuten koulutuksesta, sosiaalisista suhteista ja terveydestä. Elinikäisessä oppimisessa tapahtuva halujen suuntaaminen voidaankin nähdä samankaltaisena vastuun ulkoistamisena ja siten työvoimakustannusten alentamisena: pääoman kannalta on erittäin suotuisaa, että yksilöt investoivat oma-aloitteisesti inhimilliseen pääomaansa laajentaen oppimisen piirin eri elämänalueita kattavaksi. Tällä tavoin yksilöiden koko elämä sidotaan tuotantotoiminnan välineeksi.

4.4 Irti kapitalismin psyykkisestä otteesta?

Tuhoisaksi osoittautuneen kapitalistisen järjestelmän ylittäminen vaikuttaa edellyttävän sitä, että ihmiset irrottautuisivat sen psyykkisestä otteesta – ennen kaikkea kiintymyksestä sen tarjoamaan täyttymyksen lupaukseen (McGowan 2016). Kapitalistisen järjestelmän otteesta irrottautuminen ei merkitse sitä, etteivät ihmiset enää koskaan ostaisi uusia tuotteita tai kehittäisi itseään, vaan että he eivät tiedostamattaan etsisi tuotteesta tai itsen kehittämisen kohteesta ovea kadotettuun paratiisiin. Keskeistä elämänmuotomme ylittämisessä onkin halun kyltymättömän luonteen ymmärtäminen (Värri 2018, 73) ja siten sen kohteen olemassaoloa koskevan erehdyksemme tunnistaminen (ks. Saari & Jurvakainen 2022).

Tämä tehtävä edellyttää, että ymmärrämme, ettei subjektille tuota paratiisia ole olemassa: meidät erottaa Toisesta rakentumisemme subjektina. Kaivatessamme Toisesta täyttymystä kaipaamme siis jotain, joka kumoaisi subjektin olemassaolon ehdon. Subjekti on halua, eikä tuo halu lopulta etsi täyttymystä, vaan sen ikuista jatkumista. Ajatus siitä, että voisimme tyydyttää halumme löytämällä sen kaivatun kohteen, on osa kapitalistisen järjestelmän ongelmaa (McGowan 2016, 48).

Kapitalismin puolustajat ovat usein esittäneet, että kapitalismi mukailee täydellisesti ihmisluontoa (McGowan 2016, 2), ja Lacanin teorian valossa tulkittuna tuo vaikuttaakin pitävän jossain määrin paikkansa⁷: kapitalismi tarttuu yleisinhimilliseen halun logiikkaan vahvistaen sitä ja antaen halulle suunnan. Tästä syystä tehokas kapitalismin kritiikki vaikuttaakin edellyttävän ihmisen luontaisen tilan problematisointia, siihen sisältyvän harhan havaitsemista. Tämän edellytykset sisältyvät implisiittisesti Lacanin teoriaan – Lacanin ajattelussa egon rakentumisessa on kyse harhaan samastumisesta (Lacan 1977, 2), ja halu kumpuaa symbolisen järjestyksen iskeytymisestä subjektin rakennetekijäksi (Värri 2018, 71) ja irrottaessa subjektin reaalista yhteydestä Toiseen. Mikäli tämä Lacanin analyysi pitää paikkansa, ja halun aikaansaava puute konstituoituu yhdessä subjektin kanssa ollen tämän olemassaolon tapa, tämä jättää auki mahdollisuuden halun purkamiselle purkamalla käsityksemme subjektista. Tämän mahdollisuuden tarkastelemiseksi käännyin tutkielmani seuraavassa osassa buddhalaisen filosofian pariin, sillä sen ytimen muodostaa juuri olemassaolomme luonnetta ja haluamme koskevan erehdyksen kokemuksellinen tarkastelu, jonka ytimessä on ajatus siitä, ettei subjektilla ole substantiaalista olemassaoloa.

⁷ McGowan (2016) tosin esittää, että tämä ei pidä paikkansa, sillä hänen mukaansa kapitalistisen järjestelmän vetovoima perustuu siihen, mikä erottaa ihmisen luonnollisista olioista: kielellisyyteen. McGowanin näkemys kuitenkin sisältää dualistisen, problemaattisen oletuksen ihmisen ja luonnon erillisyydestä, ja kielellisyys voidaan nähdä myös ihmisen luontaisena olemassaolon tapana.

5 BUDDHALAINEN FILOSOFIA

Tarkastelen tutkielmani tässä luvussa buddhalaisesta filosofiasta avautuvaa näkökulmaa siihen, millä tavoin kapitalistista järjestelmää ruokkiva halu voisi olla ylitettävissä. Buddhalaiselle filosofialle on ominaista perustavien käsitystemme ja havaitsemisen tapojemme tarkastelu kokemuksen tasolla meditaatioharjoituksen kautta. Tällainen kokemuksellista harjoitusta painottava näkökulma ei ole ominainen nykypäivän akateemiselle filosofialle, josta on kadonnut antiikin filosofialle tunnusomainen pyrkimys filosofiseen elämään (Pulkki & Saari 2014; Klemola 2005 17–21). Kielellisyyden näkökulmaa painottaessaan myös psykoanalyysin voidaan nähdä suhtautuvan ihmisen muuttamiseen pääasiassa älyllisenä, keskustelun kautta tapahtuvana pyrkimyksenä, ja kielen ulkopuolelle jäävien kokemuksen tasojen tarkastelu ei saa perinteessä painoarvoa. Buddhalainen filosofia suhtautuu lacanilaista psykoanalyysiä huomattavasti optimistisemmin halun ylittämisen mahdollisuuteen, joten se voi tarjota hedelmällisiä lähtökohtia kapitalistisen psyykkisen otteen hälventämiseen.

Buddhalaisuudella viitataan sisäisesti rikkaaseen filosofia- ja harjoitusperinteeseen, jonka juuret yltävät 2500 vuoden takaiseen Intiaan. Sen perustajana pidetään Siddhartha Gautamaa. Buddhalaisuus jakautuu useisiin eri koulukuntiin, joista jokaisella on omat harjoituksen muotonsa ja filosofiset painotuksensa. Esimerkiksi etupäässä Kaakkois-Aasiassa harjoitettu Theravada-buddhalaisuus, buddhalaisuuden vanhin koulukunta, painottaa vahvemmin pyhien kirjoitusten ja filosofisten oppien seuraamista, kun taas ennen kaikkea Kiinassa, Japanissa ja Intiassa vaikuttava Mahayana-buddhalaisuus, ja erityisesti sen alle usein luettava zen-buddhalaisuus korostaa henkisen harjoituksen näkökulmaa. (Harvey 2004.) Tutkielmassani tarkastelen varsin yleisellä tasolla kaikille buddhalaisuuden eri suuntauksille yhteisiä piirteitä, joten kuvaukseni ovat väistämättä karkeita yleistyksiä, jotka eivät tee oikeutta koulukuntien välisille eroille tai buddhalaisen filosofisen ajattelun nyansseille. Nähdäkseni tämä on kuitenkin tutkielmani kannalta perusteltua, sillä pyrkimyksenäni on luoda yleisen

tason katsaus Lacanin ajattelun ja buddhalaisen filosofian näkökulmien yhdistämisen mahdollisuuteen kapitalismin kritiikin kontekstissa. Toivon tällä luovani pohjaa mahdollisuudelle tarkastella tulevaisuudessa myös tarkemmin noiden perinteiden yhdessä avaamia näkymiä itsen käsitykseemme sekä halun luonteeseen. Buddhalaisen filosofian ja lacanilaisen psykoanalyysin yhtymäkohtia on tarkastellut aiemmin suomalaisessa kasvatustieteellisessä tutkimuksessa Antti Saari (2020).

Buddhalaiselle filosofialle on ominaista nähdä filosofian olevan harjoituksen kautta tapahtuvaa ihmisenä olemisen perusrakenteiden etsimistä, jonka päämääränä on maailmassa olemisen tapaa muuttavan eksistentiaalisen ymmärryksen saavuttaminen. Keskeinen lähtökohta buddhalaiselle filosofialle on se, että eksistentiaalisen viisauden ei nähdä olevan jotain ulkopuolista, joka voidaan opetella, vaan ihmisen luonnollinen tila ja maailmassa olemisen tapa, jonka peitämme virheellisillä uskomuksillamme. (Klemola 2005.) Näin ollen viisauden harjoittaminen on ennen kaikkea poisoppimista sellaista virheellisistä käsityksistä, joihin olemme kasvaneet sisään. Buddhalaisen filosofian voidaan nähdä olevan kauttaaltaan dualistisen ajattelun kritiikkiä: sen mukaan jaottelu subjektiin ja objektiin on perustavalla tavalla harhainen. Buddhalaisuus voidaankin nähdä kasvatustieteellisenä, jonka pyrkimyksenä on siirtyä subjekti-objekti-kahtiajaon leimaamasta tietoisuudesta kohti ei-dualistista tietoisuutta (Bai & Scutt 2009). Dualistisen tietoisuuden purkamiseksi on kyseenalaistettava sen alkulähde: käsitys itsestä autonomisena, irrallisena ja pysyvänä entiteettinä. Tarkastelen tätä näkökulmaa tarkemmin alaluvussa 5.5.

Buddhalaista filosofiaa on toistaiseksi käsitelty suomalaisessa kasvatustieteellisessä tutkimuksessa varsin vähän. Muutamia poikkeuksia tähän kuitenkin löytyy: buddhalaisia ajatuksia ovat soveltaneet kasvatuksen kysymyksiin muun muassa Saari (2020; 2018; 2017), Saari & Harni (2016), Saari ja Pulkki (2012), Pulkki, Dahlin, ja Värrin, (2017), Pulkki (2014) sekä Pulkki, Saari & Dahlin (2015). Idän viisausperinteiden filosofian näkökulmia osana kasvatuksen ja koulutuksen tutkimusta on hyödynnetty kansainvälisesti erityisesti kontemplatiivista pedagogiikkaa tarkastelevissa julkaisuissa (ks. Grace 2011; Bai ym. 2009; Bai & Scutt 2009; Hart 2004). Kontemplatiivisella pedagogiikalla viitataan kasvatustieteen-, -käytännön ja -filosofian suuntaukseen, joka soveltaa idän viisausperinteiden piirissä kehitettyjä meditatiivisia tietoisuusharjoituksia

erilaisissa kasvatuksen konteksteissa (Pulkki 2014, 9). Tässä tutkielmassani sivuan kontemplatiivisen pedagogiikan perusharjoitetta, yksinkertaista zen-buddhalaista hengitysharjoitusta sekä sen mahdollistamia kokemisen tavan muutoksia. En kuitenkaan syvenny tutkielmassani tarkemmin kontemplatiivisen pedagogiikan sovelluksiin kasvatuksen kentällä, vaan tarkastelen nimenomaan sen taustalta löytyvää buddhalaista filosofiaa.

Lacanalaisen psykoanalyysin ja buddhalaisen filosofian näkökulmia yhdistäessäni kiinnityn 1900-luvulla alkaneeseen dialogiin noiden traditioiden välillä. Tarkastelen osion ensimmäisessä alaluvussa (5.1) tutkielmani näkökulman kannalta olennaisia yhtymäkohtia ja eroja lacanalaisen psykoanalyysin ja buddhalaisen filosofian välillä. Tämän jälkeen avaan buddhalaisen filosofian ytimestä löytyvää neljän jalon totuuden oppia, joka avaa buddhalaista näkökulmaa haluun (alaluku 5.2), sekä tarkastelen lähemmin halun kärsimystä tuottavaa luonnetta (alaluku 5.3). Kiinnitän huomion buddhalaisen filosofian keskeisiin oppeihin pysymättömyydestä ja tyhjyydestä (alaluku 5.4) valottaakseni buddhalaista metafysiikan kritiikkiä, jonka mukaan takertuva halu johtuu siitä, ettemme ymmärrä olemisen todellista luonnetta. Tämän jälkeen tarkastelen irrallisen itsen käsitystä, joka on buddhalaisen filosofian tulkinnan mukaan kärsimyksen juurisyy (alaluku 5.5), sekä avaan sitä, millä tavoin buddhalainen meditatiivinen harjoitus pyrkii tuon käsityksen purkamiseen. Lopuksi tarkastelen buddhalaisen filosofian oppia valaistumisesta (alaluku 5.6), joka voidaan nähdä buddhalaisen harjoituksen päämääränä, tosin paradoksaalisena sellaisena – valaistuminen on päämäärä, jota ei voi saavuttaa sitä kohti pyrkimällä.

5.1 Buddhalaisuus ja lacanalainen psykoanalyysi: yhtymäkohdat ja erot

Buddhalaisuuden ja psykoanalyysin välisen dialogin voidaan katsoa alkaneen Erich Frommin (1900–1980) ajattelusta. Fromm oli kriittistä teoriaa edustavan Frankfurtin koulukunnan jäsen, joten hänen ajattelunsa vaikutus näkyy myös siitä ammentaneissa postmodernissa ja poststrukturalistisessa suuntauksessa, jotka saivat alkunsa Ranskassa 1960-luvulla. (Moncayo 2012, xv.) Kiinnostus psykoanalyyttisten ja buddhalaisten ideoiden yhdistämiseen on lisääntynyt

sittemmin. Aiheista ovat kirjoittaneet muun muassa Loy (2018), Moncayo (2012;1998), Purser (2011), Epstein (2007;1995), Engler (2003) ja Suler (1993), sekä suomalaisella kasvatustieteiden kentällä Saari (2020), joiden ajattelua hyödynnän tässä tutkielmassani. On kuitenkin huomionarvoista, että psykoanalyttisia teorioita avatessaan osa heistä keskittyy lacanilaisen psykoanalyysin sijaan egopsykologiaan tai objektisuhdeteoriaan (object relations theory), joiden näkökulmat poikkeavat huomattavasti Lacanin ajattelusta. Tämän vuoksi heidän kuvauksensa psykoanalyysista ja psykoanalyttisen teorian ja buddhalaisuuden yhtymäkohdista ja eroista eivät vastaa kaikilta osin Lacanin käsityksiä. Keskeisimmin edellä mainitut koulukunnat eroavat Lacanin ajattelusta sen suhteen, miten ne suhtautuvat egoon: Lacan kritisoi voimakkaasti noille koulukunnille yhteistä ajatusta siitä, että psykoanalyysin keskeisenä tehtävänä olisi koherentin, yhtenäisen ja riittävän vahvan egon tai identiteetin kehittäminen (Moncayo 2012, xvii, 87).

Egopsykologian ja objektisuhdeteorian tarkastelijat katsovat usein psykoanalyysin ja buddhalaisuuden eroavan itseä ja ei-itseä (no-self) koskevassa kysymyksessä. Buddhalaiselle filosofialle on keskeistä ajatus, jonka mukaan todellinen itse on ei-itse (no-self, palaan tähän ajatukseen alaluvussa 5.5), kun taas egopsykologian ja objektisuhdeteorian mukaan mielenterveys edellyttää koherenttia minuutta. Lacanilainen subjektiteoria sen sijaan ei ole ristiriidassa buddhalaisuuden ei-itseen opin kanssa, vaan molempien traditioiden voidaan sanoa yhtyvän näkemykseen siitä, että todellinen subjekti on ei-ego. Sekä lacanilaisen psykoanalyysin että buddhalaisen filosofian keskiössä on ajatus siitä, että ego on imaginaarinen konstruktio, jonka harhaisten samastumisten purkaminen on keskeisessä roolissa subjektin toiminnan kannalta. (Moncayo 2012, xvii, 73, 87–89.)

Buddhalaisuudelle ja Lacanin ajattelulle on yhteistä myös se, että kummassakaan subjektilla ei nähdä olevan substantiaalista olemusta. Lacanin mukaan subjekti konstituoituu imaginaarisen, symbolisen ja reaalisen järjestyksen piirissä ja on perustavalla tavalla hajaantunut ja puutteen leimaama. Buddhalaisuuden keskeisen opin mukaan taas kaikki on pysymätöntä ja itsessään tyhjää, mikä merkitsee sitä, että itsellä ei ole pysyvää olemuksellista ydintä. Avaan myös tätä ajatusta tarkemmin alaluvuissa 5.4 ja 5.5.

Merkittävä yhtymäkohta lacanilaisen psykoanalyysin ja buddhalaisen filosofian välillä on myös halun keskeinen rooli: Lacanille subjekti on ennen kaikkea haluava subjekti, ja buddhalaisuudessa taas halun nähdään olevan kärsimyksen juurisyy. Molemmissa halun ajatellaan liittyvän kiinteästi käsitykseen itsestämme. Lacanin ajattelussa halu konstituoituu yhdessä subjektin kanssa ja suuntautuu kohti toisen halua tiedostamattomana pyrkimyksenään kuroa umpeen subjektin sisäinen repeämä. Buddhalaisessa filosofiassa halu saa monenlaisia tulkintoja, joiden keskeiseksi syyksi ajatellaan harhainen käsitys maailmasta irrallisesta itsestä. Traditiot eroavat kuitenkin siinä, että Lacan valottaa perusteellisesti halun syntyä varhaislapsuuden sosiaalisessa dynamiikassa, kun taas buddhalaisuudessa ei olla erityisen kiinnostuneita halun alkuperästä. Buddhalaisuuden perustajana pidetyn Siddhartha Gautaman sanotaan korostaneen sitä, että hän opettaa ainoastaan yhden asian: sen, miten kärsimys lopetetaan (Loy 2018, 89). Tämä on myös keskeinen ero traditioiden välillä: vaikka ne päätyvät kuvaamaan ihmisten luontaista, halun läpäisemää ja harhaista tilaa varsin samankaltaisilla tavoilla, lacanilainen psykoanalyysi on pessimistisempi mahdollisen parannuksen suhteen: useat lacanilaiset ajattelijat ovat sillä kannalla, ettei halun ole parannusta, sillä ihminen on väistämättä kielellinen olento, eikä tämän vuoksi kykene tavoittamaan sitä, mikä on ennen kieltä (Purser 2011, 299). Tästä syystä subjektin olemassaoloa leimaa perustava puute. Buddhalaisuus taas tähtää nimenomaan halun parannukseen, tosin paradoksaalisella tavalla: paljastamalla, että meillä on jo se, mitä haluamme (Loy 2018, 85).

Buddhalainen ja lacanilainen traditio eroavat toisistaan myös kielellisyyden roolin suhteen. Lacan painottaa kielen keskeisyyttä subjektin konstituoitumiselle, kun taas buddhalaisuudessa ei ole symbolisen subjektin käsitettä. Buddhalaisuuden keskiössä on meditaation harjoittaminen, ja kieli nähdään usein ymmärryksen esteenä, sillä kieli toimii dualistisen logiikan mukaan. Tämän vuoksi todellisen ymmärryksen katsotaan olevan kielen tuolla puolen. (Moncayo 2012, 95.) Tästä huolimatta buddhalaisuudessa hyödynnetään myös kieltä ymmärryksen välittäjänä, esimerkiksi paradoksaalisten kysymysten muodossa, joiden tehtävänä on paljastaa loogisen, kielellisen ajattelun rajallisuus eksistentiaalisen ymmärryksen tavoittamisessa (Saari 2019). Vaikka Lacan painottaa kielellisyyden roolia, hänen teoriassaan keskeistä on kuitenkin ajatus

siitä, etteivät kielen merkitsijät koskaan tavoita merkittyä – ihmistä kielellisenä olentona leimaa siten perustava puute. Tässä mielessä voidaan sanoa, etteivät Lacanin ja buddhalaisuuden näkemykset kielen luonteesta ole perustavalla tavalla ristiriidassa keskenään, ne vain antavat sille erilaisen painoarvon.

Molemmat traditiot siis tunnustavat myös kokemuksen tason, joka on perustavalla tavalla kielen tuolla puolen eikä ole ilmaistavissa kielellisesti: Lacanilla reaalin järjestys ja buddhalaisuudessa todellisuuden luonne tyhjyytenä (Moncayo 2012, 65). Noiden kahden käsitteen voidaan nähdä vastaavan toisiaan monilta osin. Kuitenkin Lacanin ajattelu ja buddhalaisuus eroavat toisistaan sen suhteen, onko tuo taso ihmisen kokemuksen ulottuvissa jollain muulla tapaa kuin kielen käsitteellisen ymmärryksen kautta. Palaan tähän ajatukseen alaluvussa 5.5.

Erona noiden kahden tradition välillä voidaan nähdä myös se, että psykoanalyysi keskittyy enemmän kliinisten mielenterveyden ongelmien hoitamiseen, kun taas buddhalaisen filosofian ja harjoituksen voidaan nähdä olevan lääke yleisemmin ihmisten eksistentiaaliseen kärsimyksen tilaan (Moncayo 2012, xviii). Toisaalta myös lacanilaisen psykoanalyysin teoriassa eritellyn, jatkuvaa tyytymättömyyttä tuottavan halun logiikan voidaan nähdä olevan yleisinhimillinen – kenties siis psykoanalyyttisten ideoiden ja metodien hyödyntäminen muutenkin kuin kliinisten ongelmien hoidossa voisi olla hedelmällistä.

Sekä buddhalaisuus että lacanilainen psykoanalyysi painottavat henkilökohtaisen oivalluksen merkitystä kasvuprosessissa. Näin ollen ne eivät tähtää ainoastaan teoreettisten käsitysten muuttamiseen, vaan niiden pyrkimyksenä on kokonaisvaltaisen, maailmassa olemisen kokemustamme muuttavan eksistentiaalisen ymmärryksen saavuttaminen. Näin ne lähentelevät antiikin ajan ihanteita filosofiasta ”persoonallisuuden metamorfoosina”, jossa filosofian myötä muuttunut ymmärrys eletään todeksi omassa arkielämässä. (Klemola 2005, 17–21.)

5.2 Neljä jaloa totuutta

Lacanin tavoin myös buddhalainen filosofia ilmaisee ihmiselon olevan puutteen läpäisemää (Purser 2011, 296). Buddhalaisuuden keskeisin opetus kiteytyy

neljään jaloon totuuteen, joka sisältää opin kärsimyksen (palinkielellä dukkha ja sanskritin kielellä duhkha) olemassaolosta, sen juurisyystä, sen lakkaamisen mahdollisuudesta, ja sen lakkaamiseen johtavasta tiestä.

Dukkha suomennetaan usein kärsimykseksi, mutta sen alkuperäinen sanskritinkielinen merkitys on tätä laajempi: se viittaa kärsimykseen, kipuun, epätydyttävään, turhauttavaan ja pysymättömään. Dukkhan käsite vastaakin monin tavoin sitä, mihin psykoanalyysissä viitataan puutteena (Loy 2018, 2019). Ensimmäinen jalo totuus esittää dukkhan olevan keskeinen osa ihmisen elämää: elämä on väistämättä epätydyttävää. Dukkhaa ovat paitsi asiat, jotka yleensä miellämme kärsimykseksi, kuten erilaiset vastoinkäymiset, sairaudet, huolet, kuolemanpelko sekä väistämätön vanheneminen ja rappeutuminen, myös iloa tuottavat asiat, sillä ne ovat väistämättä väliaikaisia ja siten epätydyttäviä. Buddhalaisuuteen liittyy keskeisesti oppi pysymättömyydestä: kaikki muuttuu, joten joudumme aikanaan luopumaan myös kaikesta meille rakkaasta, kaikesta mihin olemme kiintyneet. Tämä tekee elämästä kauttaaltaan kärsimyksen värittämää: mikään ei tarjoa tyydytystä, koska kaikki on jatkuvassa muutoksen tilassa ja siten vailla pysyvää olemusta, mihin tarttua ja mistä löytää turvaa. (Loy 2018, 119–121; Purser 2011, 296–297.)

Toinen jalo totuus nimeää dukkhan juurisyiksi halun (palinkielinen ilmaus tanha ja sanskritinkielinen vastine trsna merkitsevät kirjaimellisesti janoa). Kuten Lacanin ajattelussa, myös buddhalaisuudessa tuo halu eroaa siitä, mitä naturalistisessa mielessä tarvitsemme. Kyseessä on ennen kaikkea takertuva, pakkomielteinen halu (englanninkielinen ilmaus craving kuvaa sen olemusta paremmin kuin suomenkieliset vastineet). Janoamme itsellemme asioita, jotka eivät voi kuitenkaan tuoda tyydytystä, sillä kaikki asiat ovat perustavalla tavalla pysymättömiä. Myös buddhalaisen analyysin mukaan halu vaikuttaa olevan ihmiselle luonteenomaista. (Loy 2018, 121–122, Webster 2005, 8)

Kolmas jalo totuus kertoo, että dukkha on mahdollista lakkauttaa. Neljäs totuus ilmaisee, millä tavoin tuo tapahtuu: seuraamalla jaloa kahdeksanosaista polkua, joka on buddhalaisuuden mukaan tie kärsimyksen loppumiseen. Jalo kahdeksanosainen polku sisältää moraaliohjeita ja opinkappaleita, mutta sen keskeisimpänä osana voidaan pitää meditaatiota, joka muodostaa buddhalaisen filosofian harjoituksen perustan. (Loy 2018, 122.) Jalon kahdeksanosaisen polun tähtäimessä on olemassaolon perimmäisen luonteen ymmärtäminen, jonka

kautta kärsimykseen johtava takertuminen lakkaa. Tuota ymmärrystä kutsutaan valaistumiseksi.

5.3 *Takertuva halu kärsimyksen juurisyynä*

Buddhalainen filosofia tunnistaa halun kärsimyksen juurisyysiksi. Sisäisesti moninaisen viisausperinteen eri koulukunnat ja tekstit antavat halulle valtavan määrän erilaisia määritelmiä ja painotuksia (Webster 2005). Erittäin yleisellä tasolla halusta voidaan erotella kolme erityyppistä muotoa, jotka sisältävät paitsi fyysisiin asioihin, kuten aistinautintoihin kohdistuvaa halua, myös mentaalsiin asioihin, kuten uskomuksiin takertumista (Loy 2018, 123).

Näistä ensimmäinen, *kāma-taṇhā*, sisältää kaiken sen, minkä intuitiivisesti miellämme haluksi: se viittaa miellyttävien asioiden haluun. Tämä voidaan nähdä esimerkiksi aistinautintojen haluna, vallanhaluna tai haluna, joka kohdistuu ”ylevämpänä” pidettyihin asioihin, kuten filosofisiin ideaaleihin. *Kāma-taṇhā* viittaa paitsi haluun itseensä, myös sen objekteihin. (Webster 2005.)

Toinen halun muoto, *bhava-taṇhā*, viittaa (jatkuvan) olemisen haluun. Tämä merkitsee halua, joka kohdistuu itsen olemassaoloon ja sen jatkuvuuteen, sekä tässä elämässä että kuoleman jälkeen. (Webster 2005, 130.) David Loy (2018) buddhalaisen filosofian tulkinnan mukaan tämä halun muoto ilmenee yrityksinä löytää kiinteä perusta itsen käsityksellemme. Olemisen halu vaikuttaakin perustuvan oletukselle siitä, että on olemassa autonominen itse, jonka olemassaolo voi jatkua tai olla jatkumatta.

Kolmas halun muoto, *vibhava-taṇhā*, taas merkitsee ei-olemisen halua. Se viittaa epämiellyttävien asioiden välttämisen haluun. Se voi ilmetä äärimmäisissä tapauksissa itsetuhoisuutena, jonka kautta ikäväksi mielletystä elämästä koitetaan päästä eroon. Tällainen näkemys vaikuttaa perustuvan ajatukselle siitä, että on olemassa itse, jonka olemassaolo voidaan lopettaa. *Vibhava-taṇhā* voidaan nähdä myös kuvaavan yleisellä tasolla tyytymättömyyttämme asioiden nykytilaan: haluamme jotain, koska emme hyväksy nykyhetkeä sellaisena kuin se on. (Webster 2005, 130–131.)

Buddhalaisen filosofian mukaan mikään ei voi tuoda tyydytystä haluun, sillä kaikki on pysymätöntä ja siten epätydyttävää (Purser 2011, 296). Dukkha sisältyy implisiittisesti haluun: joko emme tavoita halumme kohdetta ja kärsimme

tämän vuoksi, tai sitten tavoitamme haluamamme, mutta alamme välittömästi pelkäämään sen menettämistä tai muuttumista, tai sitten petymme havaitessamme, ettei tuo kohde oikeastaan ollutkaan se, mitä lopulta halusimme. Buddhalaisen ajattelun mukaan yhteistä noille halun eri muodoille on se, että ne kaikki kumpuavat siitä, ettemme ymmärrä olemassaolon perimmäistä luonnetta. Elämme siis tietyllä tapaa virheellisten metafyyssisten käsitysten ohjaamina⁸, ja tästä syystä suhteemme maailmaan on harhainen, mikä saa meidät takertumaan asioihin tavalla, joka tuottaa väistämättä kärsimystä.

5.4 Pysymättömyys ja tyhjiys

Olen sivunnut tutkielmassani aiemmin muutamaan otteeseen pysymättömyyden (*anitya*) ja tyhjyyden (*śūnyatā*) käsitteitä, jotka ovat buddhalaisen filosofian peruslähtökohtia. Tarkastelen seuraavaksi läheisemmin noita kahta oppia ja niiden suhdetta kieleen. Niiden pohjalta voidaan ymmärtää paremmin buddhalaisen filosofian näkemystä halun ja kärsimyksen väistämättömästä yhteydestä sekä sitä, miten halu ja kärsimys liittyvät käsitykseen itsestämme. Buddhalaisen filosofian mukaan juuri pysymättömyyden ja tyhjyyden ymmärtämättömyys tuottavat kärsimystä aiheuttavaa takertumista.

Buddhalaisen filosofian oppi tyhyydestä (*śūnyatā*) merkitsee sitä, että kaikki asiat ja ilmiöt ovat tyhjiä, mikä tarkoittaa, ettei millään ole itsenäistä, substantiaalista, ajassa säilyvää olemassaoloa tai olemuksellista ydintä. Se, että kaikki asiat ovat itsesään tyhjiä, merkitsee samalla sitä, että kaikki olemassa olevat asiat ja ilmiöt ovat keskinäisriippuvaisia ja ehdollistavat toinen toisiaan. Tämäkin on kuitenkin hieman harhaanjohtava ilmaus, sillä tarkalleen ottaen *śūnyatā* merkitsee sitä, että autonomisia, koherentteja, itsenäisesti olemassa olevia asioita ei ole olemassa: on vain muutoksen jatkuva virta, joka sekin on *śūnya*, tyhjä. Buddhalaisessa filosofiassa tyhjiyttä ei kuitenkaan nähdä merkitykseltään negatiivisena käsitteenä, vaan se, että kaikki on tyhjää, on myös positiivisena pidetyn muutoksen, kuten henkisen kehityksen edellytys. (Loy 2018,

⁸ Tarkalleen ottaen buddhalaisuudessa ajatellaan, että kaikki maailmaa koskevat metafyyssiset kuvaukset ovat väistämättä virheellisiä, sillä ne ovat väistämättä kielelliskäsitteellisiä representaatioita maailmasta, ja kieli dualistisena järjestelmänä ei kykene tavoittamaan maailmaa, joka on luonteeltaan ei-dualistinen. Tarkastelen tätä ajatusta lähemmin alaluvussa 5.4.

126; Epstein 1995, 100; Moncayo 2012, 108–109.) Ajatus tyhjyydestä vaikuttaa sopivan varsin hyvin yhteen sen kanssa, miten Lacan kuvaa symbolisen ja reaalisen järjestyksen suhdetta: symbolinen järjestys antaa rakenteen eleylle todellisuudelle, mutta reaalinen järjestys, maailma sinänsä, on symbolisen ulottumattomissa: merkitsijät viittaavat aina vain toisiin merkitsijöihin ja saavat siten merkityksensä suhteessa symbolisen järjestyksen kokonaisuuteen (Moncayo 2012, 109).

Toinen buddhalaisen filosofian keskeinen lähtökohta on pysymättömyys (*anitya*). Buddhalaisen filosofian mukaan maailma on jatkuvassa muutoksen tilassa: paradoksaalisesti ainoa pysyvä asia on tuo muutoksen jatkuva virta. Mikään ei säily ajassa, ja kaikki mikä ilmenee, myös katoaa. Käsitys maailmasta ajassa säilyvien, itsenäisesti olemassa olevien olioiden sarjana on seurausta tavastamme jäsenellä maailmaa kielellisen ajattelun kautta: kielen luonne on staattinen siinä missä maailma sinänsä on virtaava. (Suler 1993, 103–104; Moncayo 2012, 109.) Tätä voi havainnollistaa esimerkiksi ajatus siitä, miten puuta ei ole olemassa ilman auringonvaloa, vettä, ravinteita ja hiilidioksidia – toisin sanoen puu on auringonvaloa, vettä, ravinteita ja hiilidioksidia. Mutta missä vaiheessa hiilidioksidi muuttuu puun lehdeksi tai tuo lehti pudottuaan jälleen ravinteiksi? Rajaa noiden väliltä ei ole löydettävissä maailmasta sinänsä, vaan se on väistämättä itsemme määrittämä.

On kuitenkin huomautettava, kuten muutkin dualistiset ilmaukset, pysyvyyden ja pysymättömyyden käsitteet ovat riippuvaisia toisistaan – pysymättömyys jonkin asian ajassa tapahtuvana muutoksena edellyttää, että olisi jokin kiinteä piste, johon verrattuna tuota muutosta havainnoida. Samalla tavoin, jotta voisi olla jotain pysyvää, joka säilyisi muuttumattomana ajassa, tuon muuttumattomuuden havaitseminen edellyttää, että jotkin muut asiat muuttuvat, ja joihin suhteessa jonkin voidaan havaita olevan pysyvää. (Loy 2018, 72–73.)

Näiden kahden periaatteen pohjalta buddhalaisuudessa tyypillisesti pidättäytytään metafyyssisten maailman kuvausten luomisesta. Yksikään kielelliskäsitteellinen kuvaus maailmasta ei koskaan kykene vangitsemaan sen todellista luonnetta, joka on kielen tuolla puolen. Tämän takia buddhalaisessa filosofiassa esitetään vertauskuvallisesti, että opetukset ovat kuin lautta, jota voidaan käyttää joen ylittämiseen, mutta joka täytyy hylätä vastarannalle päästyään. (Loy 2018, 125.) Keskeistä onkin huomata, että *anityan* ja *sunyatan*

implikoima olioiden purkaminen kohdistuu myös anityan ja sunyatan käsitteisiin itseensä: niitä ei tulisikaan nähdä omina metafyyysisinä kategorioinaan, vaan heuristisina huomioina. Ei ole olemassa mitään sunyaa, eikä ole mitään ei-sunyaa.

Vaikka buddhalaisuus voidaan nähdä metafysiikan kritiikkinä, on sen filosofialla väistämättä seurauksia ontologisille käsityksillemme. Intuitiivinen maailmassa olemisen kokemuksemme on kielen oppimisen myötä metafyyssisten käsitysten värittäjä: kielen avulla jäsentellemme aistein havaitsemaamme maailmaa, ja opimme, mitä mikäkin asia *on*. Perustavat jokapäiväisen elämän kategoriamme vaikuttavat koostuvan itsenäisesti olemassa olevista asioista, jotka ovat peräisin jostain, muuttuvat ajassa, ja jossain vaiheessa lakkaavat olemasta. Useimmat kielet koostuvatkin substantiiveista, jotka kuvaavat näennäisesti itsenäisesti olemassa olevia asioita, sekä verbeistä, jotka kuvaavat ajallisia ja kausaalisia suhteita niiden asioiden välillä (Loy 2018, 126.) Toimimme aina metafyyssisten käsitysten ohjaamana, olimmepa tietoisia siitä tai emme (Värri 2018; Loy 2018, 126). Tästä syystä niiden käsitysten tarkastelu on keskeisessä roolissa toimintamme muuttamisen kannalta. Pysymättömyyden ja tyhjyyden oppien tarkoituksena onkin juuri purkaa perustavia maailmaa koskevia oletuksiamme, joihin sisältyy ajatus asioista irrallisina, autonomisina ja itsenäisesti olemassa olevina entiteetteinä, sillä tuo ajatus on buddhalaisen filosofian mukaan harhainen. Se aiheuttaa kärsimystä, kun yritämme takertua asioihin ja löytää haluillemme täyttymyksen kohteilla, jotka pakenevat väistämättä, sillä kaikki on pysymätöntä. (Loy 2018, 132.)

Anitya ja sunyata yhdessä toimivat siis dualistisen ajattelun kritiikkinä: niiden tarkoituksena on purkaa kielellisen ajattelun tuottamia, maailmaa koskevia käsityksiämme, jotka muodostavat sen (tiedostamattoman) ontologisen perustan, jonka varassa jokapäiväinen ajattelumme ja toimintamme lepää. Buddhalaisessa filosofiassa tuo anityan ja sunyatan pohjalta tapahtuva käsitysten purkaminen kohdistetaan ennen kaikkea käsitykseen autonomisesta, maailmasta irrallisesta, ajassa säilyvästä itsestä, sillä se on buddhalaisen filosofian mukaan kärsimyksen keskeisin taustatekijä (Loy 2018; Saari & Pulkki 2012).

5.5 Itsen käsityksen purkaminen

Buddhalaisen filosofian mukaan merkittävin takertuvaa halua aiheuttava asia, joka tulisi purkaa, on käsityksemme itsestämme: ajatus siitä, että meillä on ontologinen ydin, joka on substantiaallinen, ajassa säilyvä, maailmasta irrallinen ja eheä entiteetti. Ajatus irrallisesta ja autonomisesta itsestä on tietyyntyyppinen representaatio itsestä, siis ego. Irrallisen itsen käsityksen kärsimystä tuottava luonne johtuu siitä, että tuo käsitys ei vastaa konkreettista todellisuutta, sillä kaikki on muuttuvaa ja itsessään tyhjää. Tämän vuoksi egoa seuraa väistämättä sen kääntöpuolena oleva puutteen kokemus, joka on kuin itsen varjo, jota ei voi paeta. Buddhalaisen filosofisen analyysin ja meditaatioharjoituksen keskeisimpänä tehtävänä onkin osoittaa, ettei tuollaista ontologista ydinminuutta ole löydettävissä tietoisuuden kokemuksestamme. (Loy 2018, 36; Engler 2003, 52; Purser 2011, 290; Jagodzinski 2002, 88.)

Kuten mainitsin aiemmin, buddhalainen filosofia ei analysoi tarkemmin varhaislapsuuden kehitysvaiheita tai sosiaalista dynamiikkaa, jotka johtavat egon muodostumiseen. Kuitenkin buddhalainen filosofia selittää egon ja subjekti-objekti-dualismin alkuperää tavalla, joka sopii varsin hyvin yhteen paitsi Lacanin peilivaihteorian myös hänen Descartesin ajatteluun kohdistamansa kritiikin kanssa. Buddhalaisen ajattelun mukaan itsetietoisuuden kehitys on syy egon syntyyn: havaitessamme olevamme tietoisia näemme itsemme tietoisuuden objekteina (Purser 2011, 296; Engler 2003, 66). Siis kun tietoisuus kääntyy itseään kohti pyrkien havaitsemaan itsensä, se muodostaa representaation itsestään (Loy 2018, 116–117). Itsetietoisuuden muodostumisessa on siis väistämättä kyse harhaisesta havaitsemisesta (misperception), sillä samalla tavoin kuin silmä ei voi nähdä itseään tai miekan terä leikata itseään, tietoisuuskaan ei voi havaita itseään (Engler 2003, 66). Näin ollen, kuten Lacanin esittää, muodostamme käsityksemme itsestämme itsestä vieraantumisen kautta.

Konstituoimme mielikuvan itsestämme ajattelijana, ”sinä, joka tietää” (Purser 2011), tietoisuutemme haltijana, subjektina. Luomme mielikuvan mielestä, kokoavasta, autonomisesta ja substantiaalisesta yksiköstä, ajattelijasta ajatusten takana ja samastumme tuohon mielikuvaamme, joka on perustavalla tavalla fiktiivinen, sillä representaationa se on väistämättä eri kuin maailma

sinänsä. Lacanin teoria voi auttaa selventämään tätä näkökulmaa: havainnon kohteena oleva käsitys itsestämme on imaginaarinen ego, joka saa merkitsijän symbolisen järjestyksen piirissä, kun taas havaitseva tietoisuus – merkitty, jonka tuo käsitys pyrkii vangitsemaan – kuuluu reaalisen järjestyksen piiriin ja on siten perustavalla tavalla imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen kautta tavoittamattomissa. Itsetietoisuuden synty on dualististen maailmantulkintojemme alkuperä: samalla kun luomme mielikuvan itsestämme itsenäisesti olemassa olevana, irrallisena ja autonomisena itsenä, muu maailma näyttäytyy meitä vastapäätä olevana objektina, absoluuttisena Toisena. Tuo subjektin ja objektin dualismi muodostaa maailmantulkintojemme perustan.

Buddhalaisen analyysin mukaan taas itsellä ei ole autonomista, substantiaalista olemassaoloa: itsen olemassaolo on illuusio (Suler 1993, 36). Buddhalaisessa filosofiassa itsen käsityksen analysoidaan muodostuvan viiden *skandhan*, eli kokemuksen osa-alueen yhteistoiminnassa. Nuo skandhat sisältävät fyysisen kehon aistinelimineen, tunteet, havainnot, mentaaliset rakennelmat (jotka sisältävät esimerkiksi käyttäytymisen tapamme) sekä tietoisuuden. On olennaista huomata, että nuo viisi kokemuksen osa-aluetta yhdessä konstituovat *käsityksen* itsestämme, eivät itseämme. Buddhalaisen filosofian mukaan ei ole olemassa sielua tai pysyvää minuutta – kaikki, mihin olemme samastuneet, lukeutuvat noiden viiden skandhan piiriin. Jokainen skandha taas on vailla minuutta – ne eivät kuulu pohjimmiltaan kenellekään, ja kuten kaikki muutkin ilmiöt ja asiat, jokainen niistä on itsessään pysymätön ja tyhjä. (Loy 2018, 122; Moncayo 2012, 90, 108.)

Buddhalaisen filosofian yksi keskeisimpiä ajatuksia onkin, että todellinen itse on ei-itse (Moncayo 2012, 108; Suler 1993, 35–77). Käsitys maailmasta irrallisesta itsestä on perustavalla tavalla harhainen – se on kielelliskäsitteellinen representaatio vailla vastinetta maailmassa sinänsä. Ja kuten muutkin asiat, se on itsessään tyhjä ja pysymätön. Tämä tarkoittaa sitä, että käsityksemme itsestämme on vailla perustaa. Egoa seuraakin väistämättä puutteen tunne, joka johtuu irrallisen itsen perustavasta olemisen puutteesta.

Irrallisen itsen käsitys ei välttämättä olisi erityisen ongelmallinen, mikäli se olisi ainoastaan teoreettinen rakennelma maailmassa olemisen tapamme kuvaamiseksi vailla konkreettisia seurauksia toiminnallemme. Näin ei kuitenkaan ole, vaan erilaisilla itsen ja maailman hahmotuksilla on väistämättä implisiittisiä

seurauksia maailmassa olemisen kokemuksellemme ja sitä kautta toiminnallemme – nuo käsitykset toimivat maailmantulkintojemme perustan, joka ohjaa elämäämme (Engler 2003, 57). Buddhalaisen ajattelun mukaan irrallisen itsen käsitykseen väistämättä liittyvästä puutteen kokemuksesta kumpuaa halu, joka tähtää tuon puutteen paikkaamiseen erilaisin symbolisin tavoin. Tämä ilmenee elämässämme erilaisina yrityksinä ”löytää itsemme” identifioitumalla esimerkiksi erilaisiin sosiaalisiin ryhmiin tai arvoihin (Loy 2018, 36).

Kärsimystä tuottavan halun keskeisin muoto on irrallisen itsen käsitykseen takertuminen, joka ilmenee yrityksinä konkretisoida itse: löytää sen pysyvä olemuksellinen ydin (Suler 1993, 36). Itsen olemuksellista ydintä ei kuitenkaan ole löydettävissä, sillä käsityksemme itsestämme on representaatio vailla perustaa maailmassa sinänsä, sillä kaikki on itsessään tyhjää ja pysymätöntä. Buddhalaisessa ajattelussa syvin kaipuumme kohde onkin tietystä mielessä ontologinen: haluaisimme käsityksemme itsestä vastaavan todellisuutta, siis olevan todellinen, eikä mikään muu kuin oleminen voi tyydyttää tuota halua (Loy 2018, 83). Tästä syystä myös buddhalaisen analyysin mukaan halu on kyltymätön: sen kohdetta ei ole mahdollista tavoittaa, sillä maailmasta irrallista, autonomista itseä ei ole löydettävissä.

Ego ja puute ovat siis kuin kolikon kaksi puolta, eikä ego voi ratkaista tuota puutetta, sillä se on konstituoitunut yhdessä sen kanssa – puutteen kokemus on erottamaton irrallisen itsen käsityksestä (Loy 2018, 89, 84). Buddhalaisen analyysin mukaan tästä seuraa, että halun aikaansaavan puutteen lakkauttamiseksi käsityksemme maailmasta irrallisesta itsestä täytyy purkaa (Loy 2018, 83–141; Moncayo 2012, 106), tai tarkemmin ottaen sen harhainen luonne täytyy ymmärtää. Buddhalaisen ajattelun mukaan kärsimystä tuottavan puutteen lakkauttaminen tapahtuukin saavuttaessamme kokemukseen yhdistyvän, eksistentiaalisen ymmärryksen olemassaolomme luonteesta, ei-itsestä. Tuon oivalluksen myötä voimme ymmärtää ongelman olevan paradoksaalinen – puutetta ei koskaan ollutkaan, sillä ei ollut myöskään maailmasta irrallista itseä. (Loy 2018, 85). Tie ei-itsen kokemuksellisen oivalluksen saavuttamiseen käy buddhalaisen perinteen mukaan ennen kaikkea meditaatioharjoituksen kautta (Purser 2011, 290). Tarkastelen seuraavissa alaluvun alaluvuissa sitä, millä tavoin harjoitus voi mahdollistaa tuon kokemuksen avautumisen.

5.5.1 Meditaatioharjoitus ei-itsen kokemuksellisena oivalluksena

Buddhalainen filosofia korostaa harjoituksen roolia olemassaolon luonnetta koskevan ymmärryksen saavuttamisessa ja siihen liittyvässä itsen käsityksen harhaisuuden havaitsemisessa. Ei-itsen oivalluksen ei ole tarkoitus jäädä vain käsitteelliseksi rakennelmaksi, uudeksi teoriaksi itsestä, vaan on keskeistä, että siitä tulee osa elettyä kokemustamme: tuolla ymmärryksellä on perustavaa muutosvoimaa vain silloin, kun ymmärrämme sen olevan totta myös omalla kohdallamme. Harjoitus toimii välineenä tähän ja muodostaa buddhalaisen filosofian kokemuksellisen perustan. (Engler 2003, 90–91.)

On syytä huomauttaa, että vaikka buddhalaiselle filosofialle on ominaista kritisoida metafysisiä maailman kuvauksia siitä, etteivät ne kykene tavoittamaan maailmaa sinänsä, buddhalainen filosofia tunnustaa kuitenkin niiden merkityksen elämällemme. Omaksumamme ontologiset käsitykset esimerkiksi ohjaavat kokemustamme harjoituksesta: ei-itsen teoreettinen ymmärrys voi avata meitä havainnoimaan kokemustamme tarkkaillen sitä, onko kokemuksestamme löydettävissä todisteita ajassa säilyvän, irrallisen itsen olemassaolosta, kun taas ajassa säilyvän, irrallisen itsen olettaminen kokemuksemme lähtökohdaksi voi estää tuollaisen havainnoinnin. Buddhalaisen filosofian mukaan ensimmäinen on tie kohti kärsimyksen loppua siinä missä toinen tuottaa lisää kärsimystä. (Engler 2003, 91.)

Buddhalaiselle filosofialle on ominaista ajatella, että eksistentiaalinen ymmärrys ei ole jotain ulkoista, joka voidaan omaksua teoreettisesti, vaan ennemmin ihmisen todellinen olemassaolon tapa, jonka peitämme virheellisillä, maailmaa koskevilla uskomuksillamme. Buddhalaisuudessa käytetäänkin tyypillisesti metaforaa, jonka mukaan mieli on kuin peili, ja harjoituksen tehtävänä on pyyhkiä pölyt peilin päältä. Puhdas peili viittaa ihmisen luontaiseen tilaan ennen kielen oppimisen myötä tapahtunutta dualistista jakoa subjektiin ja objektiin – Lacanin käsitteistöllä itseän ja Toiseen. (Bai & Scutt 2009, 3.) Tuota metaforaa ei kuitenkaan tule ymmärtää niin, että olisi olemassa jokin kiinteä peilinomainen itse, vaan ennemmin niin, että mieleemme on kuin itsessään tyhjä, alati muuttuvaa peilaustoimintaa, joka heijastaa kaiken eteensä tulevan, mutta on vailla pysyvää kuvaa.

Eri buddhalaisuuden perinteet painottavat erilaisia harjoituksen muotoja ja erilaisia näkökulmia maailmankatsomuksessaan. Hyvin yleisellä tasolla voidaan sanoa, että niille on ominaista tietoisuuden rakenteen ja toiminnan tarkastelu, joka voi auttaa ymmärtämään sen olemassaolon tapaa ja suhdetta ulkoiseen maailmaan. Nuo harjoitukset tähtäävätkin kokemuksen tasolla tapahtuvaan ymmärrykseen ei-itsestä, sekä tuon havainnon muuttumiseen jatkuvaksi, maailmassa olemisen kokemuksemme perustaksi. Tähtäimessä on siis perusteellinen ja peruuttamaton itsen kokemuksen muutos. (Engler 2003, 65.)

5.5.2 Pelkistetty kuvaus meditaatioharjoituksesta

Havainnollistaakseni sitä, millä tavoin meditaatioharjoitus voi auttaa saavuttamaan kokemuksellista ymmärrystä tietoisuutemme rakenteesta ja toiminnasta, kuvaan seuraavaksi zen-buddhalaisuuden perusharjoitusta, *zazen*-istumameditaatiota, joka on yksinkertainen hengitysharjoitus. Hyödynnän tässä kuvauksessani erityisesti idän viisauksiperinteiden filosofian suomalaisen tulkitsejän Timo Klemolan (2005) ajattelua. Hengitysharjoitukset ovat tyypillisiä idän viisauksiperinteille – niissä hengitysliike toimii tietoisuuden keskittymiskohteena, ja sen ”kuuntelu” menetelmänä huomion ankkuroimiseen nykyhetkeen. Tämän avulla pyritään suuntaamaan huomio ulkoisista ärsykkeistä tietoisesti valittuun kohteeseen ja hiljentämään tietoisuuden automatisoitunut assosiaatiovirta, jolla tarkoitetaan kielellisen ajattelun prosesseja: sisäistä ”puhetta”, jota käymme jatkuvasti mielessämme. Assosiaatiovirran hiljentämisen tarkoituksena on luoda syvä ”kuuntelemisen” tila, jossa olemme valppaina ja tietoisesti läsnä tässä hetkessä sellaisena kuin se on. Tuota kautta voidaan tarkastella, millaisella tavalla todellisuus näyttäytyy meille aistinvaraisesti havainnoituna.

Harjoituksen ensimmäisessä vaiheessa istutaan alas, annetaan silmien levätä alaviistossa avonaisena, ja lasketaan hengitysliikkeitä yhdestä kymmeneen joko niin, että sisäänhengityksen aikana lausutaan mielessä lukusanan ensimmäinen tavu ja uloshengityksen aikana toinen, tai sitten niin, että sisäänhengityksen aikana lausutaan ensimmäinen numero, ”yksi”, ja uloshengityksen aikana toinen, ”kaksi”. Kymmenen jälkeen laskeminen aloitetaan alusta. Pyrkimyksenä ei ole manipuloida hengityksen rytmiä, vaan laskeminen

tapahtuu hengityksen luontaisen rytmien tahdissa. Tarkoituksena on suunnata huomio tietoisesti hengitysliikkeiden laskemiseen. Aina, kun ajatusten huomataan karkaavan muualle, ne palautetaan takaisin lukusanojen lausumiseen aloittaen alusta. Lukusanojen mielessä lausumisen tarkoituksena on työntää muut mahdolliset ajatukset pois. Aloittelijalle usein jopa näin yksinkertainen harjoitus – hengitysliikkeiden laskeminen – on liki ylivoimainen tehtävä, sillä mieleemme pyrkii jatkuvasti suuntautumaan kohti kiinnostavampia kohteita, kuten ulkoisia ärsykeitä, muistoja, suunnitelmia tai nykyhetken arvostelmia. (Klemola 2005, 53–54.) On olennaista ymmärtää, että huomion karkaaminen muualle ei ole merkki harjoituksen epäonnistumisesta, vaan sen havaitseminen on keskeinen osa harjoitusta.

Harjoituksen toisessa vaiheessa lasketaan ainoastaan uloshengitykset, ja sisäänhengitysten aikana mielen annetaan levätä tyhjänä. Tämä on selkeästi haastavampaa kuin ensimmäinen vaihe, sillä se edellyttää, että sisäänhengitysten aikana on vain ”odotettava” ja ”kuunneltava”, jotta mieli pysyisi tyhjänä. Tuo sisäänhengitysten aikainen tyhjä tila valmistaa harjoittajaa kohti seuraavaa vaihetta, jossa pyrkimyksenä on hiljentää mielen assosiaatiovirta kokonaan niin, ettei ajatuksia tai mielikuvia nouse. Tuollaisen tyhjän tilan säilyttäminen on kuitenkin varsin haastavaa, minkä vuoksi siihen pyritään välivaiheiden kautta. (Klemola 2005, 54, 34.)

Kun toinen vaihe sujuu ongelmitta, siirrytään harjoituksen kolmanteen vaiheeseen, jossa hengitysliikkeiden laskeminen lopetetaan kokonaan ja huomio suunnataan itse hengitysliikkeeseen. Tässä harjoituksen vaiheessa pyrkimyksenä on luoda tietoisuuden tila, jossa mieli on aktiivisen tarkkaavainen ja täysin läsnä nykyhetkessä, mutta tyhjä ajatusten assosiaatiovirrasta. Tämä vaihe on erittäin haastava, ja sen ylläpitäminen vaatii usein vuosikausien harjoittelun. (Klemola 2005, 35, 54–55.)

Harjoituksen neljännessä vaiheessa suljetaan hengitysliike tietoisuuden ulkopuolelle niin, että jäljelle jää pelkkä tietoisuus, joka kannattelee itseään. Tähän viitataan tyyppillisesti puhtaana tietoisuutena, tietoisuutena ilman sisältöjä. (Klemola 2005, 55.)

Zen-buddhalaisuudessa kokeneemmat harjoittajat jatkavat tyyppillisesti tämän jälkeen kōan-harjoitukseen, jossa he saavat opettajaltaan pohdittavaksi kōanin eli kysymyksen, joka vaikuttaa perustavalla tavalla paradoksaaliselta ja

ratkaisemattomalta. Kōanien tarkoituksena on ymmärtää vastausten tavoittelun problemaattinen luonne ja havaita, ettei lopulta ole mitään ymmärrettävää. (Saari 2020; Jagodzinski 2002, 93–94.) Kōanit voivat olla keskeisessä roolissa omakohtaisen eksistentiaalisen oivalluksen saavuttamisessa, mutta en kuitenkaan tarkastele kōan-harjoitusta tarkemmin tässä tutkielmassani pitääkseni työni pro gradun mitoissa.

5.5.3 Harjoituksen mahdollistamat havainnot

Edellä kuvaamastani yksinkertainen hengitysharjoitus voi auttaa meitä tulemaan tietoiseksi tiedostamisprosessista paljastaen siitä monenlaisia piirteitä, joista harjoittamaton tietoisuus ei ole tietoinen. Eri buddhalaisuuden perinteet tulkitsevat eri tavoin meditaation mahdollistamia havaintoja. Erittelen tässä alaluvussa niistä muutamia, jotka voivat olla hedelmällisiä irrallisen itsen käsityksen purkamisen ja ei-itsen kokemuksellisen oivalluksen kannalta.

Ensimmäinen välitön havainto harjoituksesta on, miten heikosti tietoisuuden assosiaatiovirta on hallinnassamme: ajatukset tulevat, kun ovat tullakseen ilman aktiivista pyrkimystämme, ja vaatii suurta tahdonponnistusta pitää huomiomme valitussa kohteessa edes pienen hetken ajan. Jokapäiväisessä tietoisuudentilassamme tietoisuuden assosiaatiovirta onkin enemmän reaktionomaista kuin tietoisesti valittua. Tämä huomio resonoi Lacanin hajaantunutta subjektia koskevien kuvausten kanssa – hänen mukaansa ajatustemme alkuperä on tiedostamattomissa prosesseissa, ja nuo ajatukset kumpuavat ilman tietoista ajattelijaa: ego oletetaan vasta retrospektiivisesti ajatusten aikaansaajaksi. Näin ollen ego ei ole ajattelijaa ajatusten taustalla, vaan käsitteellinen rakennelma – siis ajattelun seurausta (Loy 2018, 125, Epstein 1995; Moncayo 2012, 101–103).

Assosiaatiovirran hallitsemattomuus itsessään on jo erittäin merkittävä havainto, sillä buddhalaisuuden mukaan kärsimys on seurausta juuri automatisoituneista tavoistamme tulkita itseämme ja maailmaa (Loy 2018, 125). Useiden maailman ongelmien voidaankin nähdä olevan seurausta tuosta hallitsemattomuudesta (Pulkki 2014, 9). Mikäli representaatiomme nousevat reaktionomaisesti ilman, että edes huomaamme niin tapahtuvan, olemme vahvasti sisäistämämme kulttuurin symbolisen järjestyksen armoilla. Myös tästä

voi löytää yhtymäkohtia Lacanin ajatteluun: hänen mukaansa kieli määrittää subjektia ja ajattelee subjektin kautta (prepositio on olennainen: subjekti on Lacanin mukaan *subject of the unconscious*, ks. Moncayo 2012). Koska toimintamme kumpuaa tavastamme tulkita maailmaa, reaktionomainen ajattelu johtaa helposti myös reaktionomaiseen toimintaan.

Harjoituksen avulla mielen automatisoituneeseen assosiaatiovirtaan voidaan kuitenkin luoda katkoksia. Noiden katkosten avulla voimme tulla tietoiseksi siitä kohdasta, jossa ajatukset nousevat. Voimme siis suunnata huomion assosiaatioprosessiin itseensä havainnoiden sitä, millä tavoin tuo prosessi rakentuu hetkissä. Harjoittamattomassa tietoisuudentilassa assosiaatiot nousevat reaktionomaisesti, jolloin aistihavaintoa seuraa välittömästi se, että projisoimme siihen käsitteellisen rakennelman, joka on meissä ennalta. Useimmiten emme pysähdy tarkastelemaan havaintomme kohteen aistittavia ominaisuuksia pidemmäksi aikaa, vaan nimeämme sen, ja siirrämme huomion nopeasti toisaalle. Usein olemmekin tietoisia vain tuon havainnointiprosessin lopputuloksesta: ajatuksista, käsitteistä, tunteista ja tuntemuksista, jotka muodostavat jokapäiväisen kokemuksemme. Tämä johtuu siitä, että koko prosessi tapahtuu sekunnin murto-osissa. Harjoitus voidaankin nähdä metodina tuon prosessin hidastamiseen niin, että voimme kiinnittää huomiota sen osatekijöihin ja eri vaiheisiin. (Klemola 2005, 34; Pulkki ym. 2017, 6; Engler 2003; 68–69, 91–92.)

Harjoituksen myötä voimme havaita, miten käsityksemme itsenäisesti olemassa olevista ja pysyvistä asioista, tietoisuutemme objekteista, ovat tiedostamisprosessissamme syntyviä konstruktioita. Tässä mielessä havaitsemamme todellisuus on seurausta tietoisuutemme toiminnasta: se, millaisena maailma meille näyttää, on riippuvainen siitä, mihin sen aspekteihin kiinnitämme huomiota. Tiedostamisprosessiamme tarkkailemalla voimme huomata, miten illuusio irrallisuudesta ja jatkuvuudesta syntyy, kun projisoimme aistein havaitsemaamme todellisuuteen käsitteellisen rakennelmamme. Nimeämme esimerkiksi hyvin erityyppisiä aistihavaintoja sanalla ”puu”. Kielellisen ajattelun tasolla merkittäjä ”puu” pysyy samana, vaikka aistein havaitsemamme puu on jatkuvassa muutoksen tilassa: sen lehdet ilmestyvät silmuina, kasvavat ja lakastuvat, sen runko kasvaa ja lopulta lahoaa. Ilman harjoitusta emme usein ole tietoisia siitä, kuinka kieli ja kulttuurin symbolinen

järjestys määrittää sitä, mitä ja miten havaitsemme. Harjoituksen myötä voimme ymmärtää konkreettisesti kaiken tyhjyyden ja pysymättömyyden, jolloin ymmärrämme kaiken muuttuvan ilman, että olisi ”asioita” jotka muuttuvat. (Engler 2003, 69, 74; D’Amato 2014, 80–81; Moncayo 2012, 56.)

Tietoisuutemme assosiaativirtaa havainnoimalla voimme huomata myös, miten assosiaatioprosessia määrittävät useat eri tekijät, jotka intuitiivisesti miellämme itsemme ulkopuolisiksi. Esimerkiksi havaintoprosessissa havainnon kohde on rakentamassa itse havaintoa, eikä tuota havaintoa olisi olemassa ilman sitä. Sanat, joilla nimeämme havainnon kohteen ja erotamme sen ympäröivästä ”muusta”, eivät ole itse kehittämiämme, vaan ne ovat merkitsijöitä kulttuurin symbolisessa järjestyksessä, jonka olemme omaksuneet kasvatuksen myötä. Tämä osoittaa osaltaan, miten tiedostamisprosessin lähempi tarkastelu osoittaa, ettei itse ole muusta todellisuudesta irrallinen entiteetti, vaan jopa tyypillisesti kaikkein yksityisimpinä pitämämme asiat, omat ajatuksemme, rakentuvat elementeistä, joita pidämme tyypillisesti Toiseen kuuluvina.

Kenties olennaisin havainto, jonka harjoitus mahdollistaa, on huomio siitä, että tietoisuuden assosiaativirran hiljetessä hiljenee myös ego – se ”minä”, joka ajattelee, muistelee menneitä, suunnittelee tulevaa ja käy jatkuvaa monologia itsensä kanssa (Klemola 2005, 54–55). Tiedostamisprosessia tarkkaillessamme voimme huomata, ettemme löydä sieltä ajassa säilyvää, substantiaalista itseä, vaan ainoastaan jatkuvasti muuttuvan ajatusten virran ja sen taustalta tyhjyyden (Klemola 2005, 249; Purser 2011, 294). Buddhalaisen filosofian mukaan ajatuksillamme ei ole substantiaalista kannattelijaa – on vain ajatuksia, jotka nousevat ja katoavat hetkissä (Klemola 2005, 50; Purser 2011, 293). Se, mitä kutsumme mieleksi, konstituoituu hetkissä noista ajatuksista, jotka syntyvät aistinelintemme välittämän informaation ja omaksumamme symbolisen järjestyksen ”leikkauspisteessä”. Käsityksemme samana pysyvistä mielestä on siis representaatio, jolle ei ole vastinetta todellisuudessa. Koska olemme samastuneet mielikuvaan mielestä, myös käsityksemme itsestämme on vailla perustaa. Harjoitus voi vahvistaa tämän ymmärryksen kokemuksen tasolla: voimme havaita, että käsityksemme itsestä muusta erillisenä ja ajasta säilyvänä entiteettinä on tiedostamisprosessissa syntyvä konstruktio (Engler 2003, 69, 73). Kokemuksen subjekti on eri kuin representaatiomme itsestämme (Moncayo 2012, 104).

Koska käsityksemme itsestämme johtuu tietoisuuden yrityksestä asettaa itsensä tietoisuuden objektiksi, meditaatioharjoitus voidaan nähdä myös menetelmänä itsetietoisuuden purkamiseen. Tämä tapahtuu hiljentämällä mentaaliset prosessit, jotka ylläpitävät illuusiota irrallisesta itsestä – siis tietoisuuden assosiaativirta. Uppoamalla harjoitukseen voimme saada tietoisuuden itsereflektiotoiminnan lakkaamaan, jolloin emme ole tietoisia itsestämme erillisenä kokemuksestamme. Tällöin tietoisuus on ei-dualistinen, eli tuossa kokemuksessa subjektia, tiedostamisprosessia ja objektia ei nähdä toisistaan erillisinä, vaan ne sulautuvat yhteen. Tuollaisessa tietoisuuden tilassa olemme valppaita ja ajattelemme ja toimimme spontaanisti: emme koe itseämme ”ajattelemassa” ajatuksiamme tai ”tekemässä” tekojamme, vaan kokemuksemme täyttävät vain nuo ajatukset ja teot. (Loy 2018, 134–135; Engler 2003, 59; Epstein 1995, 123; Moncayo 2012, 106.)

Engler (2003, 59) huomauttaa, että meillä on useinkin hetkiä, jolloin kokemuksemme on ei-dualistinen: esimerkiksi kuullessamme jonkun huutavan nimeämme, vastaamme usein välittömästi ajattelematta itseämme tekemässä niin. Samoin urheilijan keskittyessä suoritukseensa kokemus hänestä itsestään tekemässä tuota suoritusta usein katoaa: on vain suoritus. Tuollaiset tilat ovat kuitenkin hetkellisiä, ja ilman ei-itsen oivallusta käsitys irrallisesta itsestä säilyy niissä piilevänä potentiaalina. Tämän takia ei-itsen kokemuksen mahdollistama spontaanin ajatuksen ja toiminnan tila on myös eri kuin harjoittamattoman tietoisuuden automatisoitunut assosiaativirta, sillä siihen ei liity taustaoletuksena käsitystä irrallisesta itsestä tai toimijana (Engler 2003, 60–61; Suler 1993, 54; Moncayo 2012, 106.)

Harjoituksen kautta voimme myös havaita, että mielen assosiaativirran hiljenemisen myötä tietoisuus näyttäytyy samana kehontietoisuuden kanssa. Tällöin mieli ja keho ikään kuin sulautuvat yhdeksi, eikä niitä koeta kahtena erillisenä sfäärinä. (Klemola 2005, 38–39, 60, 63.) Tämä on merkittävä havainto irrallisen itsen kokemuksellisen purkamisen kannalta, sillä ajatus irrallisen itsen olemassaolosta vaikuttaa edellyttävän dualistista ajatusta siitä, että itsen ydinolemus on jotain mentaalista, ruumiista irrallista ja siihen palautumatonta – esimerkiksi sielu. Kehollisella tasolla olemme saumattomasti yhtä ympäröivän todellisuuden kanssa: rakennumme ruoasta, jota syömme, ja hengitämme happea, jota yhteyttävät kasvit tuottavat. Kehomme on myös jatkuvassa

muutoksen tilassa: sen materia vaihtuu kymmenessä vuodessa liki täysin. Solujemme kuollessa hajottajaeliöt vapauttavat niihin sitoutuneet ravintoaineet jälleen osaksi ympäröiviä ekosysteemejä. Mutta missä vaiheessa syömäni ruoka muuttuu minuksi tai pudonnut ihosolu ravinteiksi, jotka kasvit ottavat käyttöönsä? Ruumiillisina olentoina kietoudumme saumattomasti luonnon kiertokulkuihin: olemme niitä. Luonto on muovannut meistä riippumatta ihmisruumiin, jolla on hämmästyttävä kyky tulla tietoiseksi ympäristöstään – toisin sanoen tuon ihmisruumiin kautta luonto voi tulla tietoiseksi itsestään (Pulkki ym. 2017, 8).

Palatakseni buddhalaiseen vertaukseen mielestä peilin tapaisena: koska puhdas peili on vailla pysyvää kuvaa, mutta heijastaa kaiken eteensä tulevan sellaisena kuin se on, tuo peili muodostuu kaikesta, mitä sen eteen ilmaantuu. Näin ollen kaikki, mitä peilinomainen tietoisuus kohtaa, on ”itseä”. Tämä oivallus on buddhalaisen etiikan kokemuksellinen ydin: kaikki, mitä peilinomainen, tyhjä tietoisuus tekee sille, mitä sen edessä on, se tekee itselleen. Itse sisältää Toisen. Mikäli oivallamme tämän, käsityksemme itsestämme voi laajeta kattamaan myös Toisen, jolloin Toisen edun tavoittelu sisältyy myös oman edun tavoitteluunne. (Moncayo 2012, 71.) Näin ollen harjoitus voi mahdollistaa myös syvemmän ymmärryksen siihen, mihin kristinuskon rakkauden kaksoiskäskey pohjautuu: ”Rakasta lähimmäistäsi kuin itseäsi, sillä lähimmäisesi *on* itseäsi.”

5.5.4 Ei-itse ykseyden kokemuksena

Ei-itseen kokemus perustuu siis ymmärrykseen kaiken tyhyydestä, jolla tarkoitetaan sitä, että millään ei ole itsenäistä substantiaalista olemassaoloa, vaan kaikki on riippuvaisia syistä ja seurauksista, ja muuttuu niiden syiden ja seurauksien muuttuessa. Tämän lisäksi tyhyyden käsite paljastaa, ettei ole mahdollista rajata ajallisesti noita syitä ja seurauksia, jotka vaikuttavat tähän hetkeen, vaan jokainen vaikuttava tekijä vaikuttaa kaikkiin muihin ja muuttuu itse muiden muuttuessa. Näin ollen kaikki on keskinäisriippuvaista. (Moncayo 2012, 108–109, 112; Engler 2003, 74–76.)

Buddhalaisuudessa tätä kaiken radikaalia keskinäisriippuvuutta kuvaamaan käytetään vertauskuvaa Indran verkosta. Sen mukaan maailma on kuin jokaiseen suuntaan ulottuva ääretön verkko, jossa jokaisessa verkon solmukohtassa on jalokivi, joita on ääretön määrä. Mikäli tarkastelemme lähemmin noita jalokiviä,

näemme, että niiden kiiltävästä pinnasta heijastuvat kaikki muut verkon jalokivet, ja taas noiden heijastuksessa näkyvien jalokivien pinnasta heijastuvat uudelleen kaikki muut jalokivet – prosessi on ikuinen. (Cook 1977; Loy 2018, 128.)

Vertaus Indran verkosta kuvastaa sitä, miten jokainen verkon ”yksilö” on samaan aikaan kokonaisuuden syy ja seuraus. Vertaus saattaa kuitenkin olla hieman harhaanjohtava: *anityan* ja *sunyatan* periaatteiden mukaisesti on olennaista ymmärtää, että Indran verkko ei viittaa varsinaisesti keskinäisriippuvuuteen, sillä tämä muotoilu antaa ymmärtää, että olisi olemassa erillisiä asioita, jotka ovat jollain tavalla suhteessa toisiinsa. (Loy 2018, 129.) Tästä syystä osuvampi vertauskuva voisi olla ajatus siitä, että jokainen meistä on kuin valtameren aalto: vaikka vaikutamme olevan erillisiä, olemme koko valtameri.

Näiden vertauskuvien tarkoituksena on osoittaa, että jokainen meistä on kaikkeuden kokonaisuuden kiinteä osa, mutta jokapäiväisessä kokemuksessamme tunnemme itsemme irralliseksi. Kärsimyksemme kumpuaa tuosta irrallisuuden harhasta – niin kauan kuin koemme olevamme autonominen ja irrallinen itse, puutteen kokemus seuraa meitä (Loy 2018, 129–130; Purser 2011). Syventymällä harjoitukseen ja purkamalla sen kautta mentaaliset prosessit, jotka ylläpitävät irrallisen itsen harhaa, voimme havaita olevamme saumattomasti yhtä muun todellisuuden kanssa. Koska emme kykene määrittelemään rajaa kehomme ja muun todellisuuden välille, ja ajattelumme rakentuu itselle ”ulkoisista” elementeistä heijastellen peilin tavoin todellisuutta, ainoa ”itse”, jonka voimme löytää, on koko kaikkeus. Irrallisen itsen käsitys on itsessään tyhjä ja alati muuttuva kokemus, jonka kaikkeus muodostaa – se, mitä olemme tässä hetkessä, on kuin muoto, jonka yhtenäinen kaikkeus ottaa: näkökulma, jonka kautta kaikkeus tarkastelee itseään. (Engler 2003, 76; Walsh & Shapiro 2006, 232–233; ks. Bai & Scutt 2009, 99.)

On kuitenkin olennaista huomata, että ei-itsen kokemuksellinen oivaltaminen ja sen mahdollistama ykseyden kokemus ei merkitse itsen kuolemaa tai kaikki ongelmamme ratkaisevaa, ultimaattista täyttymystä – Lacanin kielellä imaginaarista yhteyttä Toiseen tai paluuta varhaislapsuuden

imaginaariseen yhteyteen toiseen⁹. Se itse, jonka buddhalaisen filosofian ei-itsen käsitys haastaa, on käsitys itsestämme irrallisena, autonomisena entiteettinä. Harjoituksessa tapahtuva itsen purkaminen kohdistuu siis ontologiseen, ei psykologiseen itseen. Ihminen voi edelleen viitata itseensä sanalla minä, ja hänellä on ainutkertainen identiteetti, mutta hän ymmärtää, että pohjimmiltaan ei ole ketään, kenellä tuo identiteetti on. Ei-itsen kokemus merkitsee ainoastaan itsen perustavalla tavalla harhaisen luonteen näkemistä. Tästä syystä buddhalaisuus ei ole nihilistinen filosofia: sen tarkoituksena ei ole hävittää itseä, vaan ainoastaan osoittaa, ettei itseä maailmasta irrallisena, ajassa säilyvänä ja pysyvänä ja eheänä entiteettinä koskaan ollutkaan (Loy 2018, 124; Engler 2003, 52; Purser 2011, 294–295; Moncayo 2012, 101, 106, 119; D’Amato 2014, 76).

5.6 Valaistuminen

Valaistumisen käsitettä tulkitaan monin eri tavoin buddhalaisuuden eri koulukunnissa (Klemola 2005, 249). Siihen viitataan muun muassa termeillä *nirvana*, *kenshō*, *satori* ja *buddha-luonto*. Eri buddhalaisuuden perinteet eroavat toisistaan esimerkiksi sen suhteen, nähdäänkö valaistuminen äkillisenä, maailmassa olemisen tapaamme muuttavana oivalluksena, vai ennemmin asteittaisena, pitkällisen harjoituksen mukanaan tuomana ymmärryksenä. Yleisellä valaistumisen voidaan sanoa viittaavaan omakohtaiseen, kokemukselliseen oivallukseen olemassaolomme luonteesta. Tuossa kokemuksessa keskeistä on subjektin ja objektin dualistisen kahtiajaon murtuminen, ja sen mahdollistama ymmärrys ei-itsestä.

Buddhalaisessa filosofiassa valaistumisen oivalluksen nähdään olevan perustavalla tavalla kielen ulottumattomissa. Tuota kokemusta ei voida kuvata suoraan, sillä yksikään kielelliskäsitteellinen kuvaus ei kykene tavoittamaan maailmaa sinänsä. Buddhalaisen ajattelun mukaan halua ylläpitävä harha – irrallisen itsen käsitys ja subjektin ja objektin dualismi – on nimenomaan kielellisen ajattelun rakentama. Se, mitä todella olemme, on väistämättä kielen tuolla puolen. (Moncayo 2012, 104, 110.)

⁹ Freud yhdisti idän viisauksiperinteiden filosofian kuvaukset ykseyden kokemuksesta varhaislapsuuden narsistiseen, imaginaariseen yhteyteen toiseen. Tämän seurauksena monet psykoanalytikit ovat ylenkatsoneet meditatiivisia kokemuksia nähden ne taantumuksellisina. (ks. Epstein 1995, 122.)

Valaistuminen voidaan nähdä halun lakkaamisena ja siten buddhalaisen harjoituksen päämääränä. Sen luonne on kuitenkin paradoksaalinen: se ei ole päämäärä, jota kohti voidaan pyrkiä, sillä halu saada halu lakkaamaan on myös halu. Näin ollen niin kauan kuin haluamme saada halun lakkaamaan, emme ole lakanneet haluamasta. (Moncayo 2012, xix; Webster 2005, 2–4.) Harjoittajat saattavat kokea tämän paradoksaalisen luonteen erittäin turhauttavana: mikäli he pyrkivät kohti valaistumista, he kokevat usein, etteivät ole ymmärtäneet jotain, toisin sanoen, että heiltä puuttuu jotain. Tällöin heidän halunsa kanavoituu kohti tuon ymmärryksen saavuttamista, Lacanin ajattelua mukaillen, ymmärrys ottaa objekti a:n paikan. Buddhalainen ratkaisu halun ongelmaan onkin paradoksaalinen: sen sijaan, että löytäisimme sen, mitä meiltä puuttuu, meidän tulee havaita, ettei meiltä puutu mitään. Puutteen kokemus katoaa samalla kun käsityksemme maailmasta irrallisesta itsestä katoaa: voimme oivaltaa, että koska emme ole itsessään mitään, olemme kaikkea. Päästämällä irti kaikesta, minkä pelkäämme menettävämme, voimme huomata, että emme voi menettää mitään, eikä mikään voi tehdä meitä eheämmäksi. Tämä kokemuksellinen oivallus voi muuttaa perustavalla tavalla maailmassa olemisen kokemuksemme muuttamatta varsinaisesti mitään (Jagodzinski 2002, 89), vaan ainoastaan paljastamalla sen, miten asiat ovat: mitään puutetta ei koskaan ollutkaan, koska ei ollut myöskään maailmasta irrallista itseä (Loy 2018). Tässä havainnossa piilee valtava potentiaali halun kärsimystä tuottavan luonteen purkamisen kannalta: mikäli ymmärrämme, ettei pohjimmiltaan ole mitään menetettävää eikä saavutettavaa, halun psyykinen ote heikkenee.

Havainto siitä, ettei meiltä puutu mitään, merkitsee samalla sen ymmärtämistä, ettei ole mitään ymmärrettävää. Buddhalaisuudessa tähän viitataan usein sanomalla, ettei valaistumisen ja jokapäiväisen elämän välillä ole eroa. (Moncayo 2012, 51–52; Loy 2018, 130–131.) Ainoa ero valaistuneen henkilön ja muiden välillä on, että valaistunut henkilö ymmärtää tämän. Jokapäiväisen elämän hyväksyminen sellaisenaan merkitsee valaistumista. Ja osa jokapäiväistä elämää on tapamme jäsenellä maailmaa kielellisesti sekä käsityksemme erillisestä itsestä kaikkine seurauksineen – näin ollen valaistumisen kokemus ei merkitse egon kuolemaa, vaan ainoastaan sen harhaisen luonteen ymmärtämistä, joka voi saada halun takertuvan luonteen hälvenemään. Ego on jokapäiväinen kokemuksemme, kaikkeuden muoto, joka ei

lakkaa valaistumisen oivallukseen, vaan tuo oivallus koskee sitä, ettei egolla ole ontologista ydintä.

6 LACANILAIS-BUDDHALAINEN YMMÄRRYS HALUSTA

Tarkastelen tässä tutkielmani osiossa sitä, millaisen kuvan Lacanin ja buddhalaisuuden näkökulmat yhdessä piirtävät halun luonteesta ja sen suhteesta käsitykseen itsestämme. Tämän jälkeen esitän huomioita siitä, millä tavoin nuo näkökulmat voivat auttaa kapitalismin psyykkisestä otteesta irtaantumisessa. Lopuksi tarkastelen sitä, mitä annettavaa Lacanin ja buddhalaisuuden analyyseilla halun luonteesta on kasvatuksen kentälle sen pyrkimyksissä vastata meneillään olevaan ekokriisiin.

6.1 Halun kohteen tavoittamattomuus

Lacanin subjektiteoria ja buddhalainen filosofia kuvaavat ihmiselon olevan keskeisesti kyltymättömän halun motivoimaa, ja esittävät tuon halun kumpuavan elämäämme varjostavasta puutteen kokemuksesta. Kuljemme läpi elämämme etsien pysyvää tyydytystä, jota emme voi löytää. Buddhalaisen analyysin mukaan tämä johtuu siitä, että kaikki on pysymätöntä ja itsesään tyhjää – näin ollen itsenäisesti olemassa olevia, pysyviä halun tyydyttäviä objekteja ei ole olemassa. Tämä tekee halusta perustavalla tavalla kärsimystä tuottavan. Tämä ilmenee elämässämme siten, että takerrumme kohteisiin, jotka väistämättä pakenevat otteestamme muuttuen ajassa, sillä elämän luonne on jatkuvasti muotoaan muuttavaa virtausta.

Lacanin ajattelussa halu on seurausta subjektin perustavasta hajaannuksesta imaginaarisen, symbolisen ja reaalisen järjestyksen piirissä, ja kumpuaa pohjimmiltaan yrityksestä kuroa yhteen nuo järjestykset. Halu on eksistentiaalinen puutoksen tila, ja kyltymätön sen vuoksi, että sen alkuperä on subjekti itse. Subjekti konstituoituu hajaantuneena ja puutetta kokevana varhaislapsuuden sosiaalisessa dynamiikassa Toisen halun tunnistamisen kautta. Havaitessaan Toisen halun pakenevan itseltään, lapsi menettää

imaginaarisen, saumattoman yhteytensä Toiseen ja irrottautuu haluavaksi subjektiksi. Lapsi kokee perustavaa puutetta, sillä jokin vie Toisen huomion muualle, ja tulkitsee tuon jonkin olevan jotain, mitä häneltä itseltään puuttuu. Tuo jokin on objekti a, halun kuviteltu kohde, se, mikä palauttaisi Toisen halun itseän ja siten saumattoman yhteyden toiseen, mikäli olisi olemassa.

Objekti a on kuitenkin perustavalla tavalla tavoittamattomissa, sillä se on määritelmällisesti puuttuva. Eri objektit saavat mielessämme objekti a:n statuksen luodessamme fantasian niiden kautta saavutetusta täyttymyksestä. Tämä näyttäytyy elämässämme siten, että suuntaudumme kohti aina vain uusia päämääriä, jotka valitsemme sen perusteella, mitä tulkitsemme Toisen haluavan tai odottavan meiltä, sillä tosiasiallisesti haluamme Toisen halua. Toisin sanoen haluamme ideaalin egomme olevan Toisen halun kohde, täyttävän Toisen objekti a:n paikan. (McGowan 2016, 35.) Saatamme esimerkiksi kuvitella, että korkeakoulututkinnon suorittaminen on se jokin, joka toisi meille kaipaamamme täyttymyksen. Kuitenkin hyvin pian valmistumisen jälkeen voisimme huomata, ettei se tuonut pysyvää tyydytystä, ja lähteä tavoittelemaan seuraavaa arvostettua päämäärää, kuten unelma-ammattia. Senkään saavuttaminen ei lopulta toisi tyydytystä, sillä se, mitä pohjimmiltamme haluamme, ei ole tavoitettavissa oleva objekti, vaan objekti a – se jokin, jonka kuvittelemme meiltä puuttuvan palauttaaksemme saumattoman yhteyden Toiseen. Buddhalainen filosofia voi täydentää tätä lacanilaista näkökulmaa, sillä sen mukaan halujen perässä juokseminen tuottaa väistämättä kärsimystä – vaikka saavuttaisimme sen, mitä näennäisesti haluamme, alkaisimme pelkäämään sen menettämistä tai muuttumista, tai sitten kyllästyisimme tuohon kohteeseen, ja alkaisimme tavoitella seuraavaa. Objektit eivät voi tuoda täyttymystä, sillä irrallisesti olemassa olevia, ajassa säilyviä objekteja ei ole olemassa.

Lacanin ajattelun näkökulmasta emme voi koskaan tavoittaa sitä, mitä todella haluamme, sillä halu kumpuaa subjektin rakenteellisesta puutteesta: halu on kaipuuta subjektin rakentumisesta edeltäneeseen, kuviteltuun saumattomaan yhteyteen Toisen kanssa. Tuota imaginaarista yhteyttä ei ole mahdollista palauttaa, sillä sitä ei koskaan ollut olemassa. Lacanin ajattelussa varhaislapsuuden saumaton yhteys Toiseen on retrospektiivisesti oletettu illuusio, sillä hoivaaja on läpikäynyt saman prosessin, jossa hän on konstituoitunut puutteellisena subjektina, jonka halu siirtyy aina eteenpäin. Näin

ollen lapsi ei koskaan ollut hoivaajan halun ainoa kohde, eikä varhaislapsuuden suhde molemminpuolinen nautinnon paratiisi.

Kuitenkin on olennaista huomata, että myös hoivaajan konstituoituminen puutteellisena subjektina on seurausta tuosta samasta varhaislapsuuden sosiaalisesta dynamiikasta, symbolisen järjestyksen iskeytymistä subjektin rakennetekijäksi. Tästä syystä subjektien *välinen* saumaton yhteys on väistämättä imaginaarinen. Kuitenkin reaalisen tasolla tuo yhteys on aina olemassa, ja perustavalla tavalla rikkumaton, sillä reaalinen on kuin saumaton pinta, joka kattaa koko kaikkeuden. Symbolinen erojen järjestys ”pilkkoo” reaalisen eri alueisiin piirtäessään rajoja eri merkitsemiemme todellisuuden osien välille, mutta nuo merkitsijät eivät koskaan tosiasiasa tavoita reaalista, joka on määritelmällisesti symbolisen järjestyksen ulottumattomissa. Näin ollen nuo jakolinjat ovat olemassa ainoastaan symbolisen järjestyksen tasolla. (Purser 2011, 296; Fink 1995, 24–25; Moncayo 2018, 108.)

Reaalisen käsite vastaa varsin hyvin buddhalaisuuden näkemystä todellisuuden perimmäisestä luonteesta tyhjyytenä, joka viittaa nimenomaan itsenäisesti olemassa olevien, substantiaalisten ja pysyvien entiteettien olemassaolon puutteeseen. Buddhalaisuuden mukaan halu kumpuaa nimenomaan siitä, että näemme maailman automatisoituneen (kielellisen) dualistisen ajattelun muodostamien metafysisien kategorioidemme läpi, jolloin emme tunnista sitä, miten kaikki on pohjimmiltaan pysymätöntä ja tyhjää. Tämä saa meidät takertumaan asioihin, jotka väistämättä pakenevat otteestamme, eivätkä näin ollen voi tuottaa pysyvää tyydytystä. Tämä ajatus muistuttaa Lacanin näkemystä symbolisen järjestyksen rakenteesta merkitsijöiden ketjuna, jossa jokainen merkitsijä viittaa aina vain toisiin merkitsijöihin, ja jossa merkitys pakenee ikuisesti eteenpäin. Merkitty sijaitsee reaalisen piirissä ja jää siten ikuisesti tavoittamattomaksi. Kielen ja maailman sinänsä välillä on ylittämätön kuilu, ja subjektin konstituoituessa osana kulttuurin symbolista järjestystä tuo kuilu rakentuu myös subjettiin sisään. Subjekti on perustavalla tavalla hajaantunut merkitsijän ja reaalisen, merkityksettömän olemisen välillä, joka on samalla ei-olemista siinä mielessä, että se on itsessään tyhjää. Haluamme motivoi yritys kuroa tuo kuilu umpeen (Brown 2008, 239). Näin ollen halu on samalla kaipuuta kielen ja maailman ongelmattomaan suhteeseen: kieleen

kaikenkattavana karttana, joka samalla menettäisi merkityksensä karttana. (Moncayo 2012, 24–25, 107–114.)

Lacanin ajattelun mukaan etsimme ikuisesti sitä, mitä koemme menettäneemme prosessissa, jossa konstituoiduimme haluavina subjekteina: saumattoman yhteytemme Toiseen. Tuo näennäinen yhteyden menetys on seurausta siitä, että symbolinen erojen järjestys rakentaa subjektia (ks. Värri 2018, 71). Objekti a:han kohdistuvana halu on määritelmällisesti jonkin sellaisen haluamista, joka itseltä puuttuu (Sarup 1992, 69). Niin kauan kuin on olemassa raja itsen ja muun maailman välillä, on aina jotain, mitä itseltä puuttuu, siis jotain muuta, mitä haluta. Halu on siis kaipuuta reaaliseseen järjestykseen, joka on imaginaarisen ja symbolisen järjestyksen tuolla puolen (Stavrakakis 1999, 44).

Halun ylittämisen kannalta onkin keskeistä huomata, ettei tuo raja itsen ja muun maailman välillä ole todellinen, vaan reaalisella tasolla kaikki on saumattomasti yhtä. Illuusio yhteyden menettämisestä on seurausta kielellisen ajattelun, symbolisen järjestyksen kautta tapahtuvasta tietoisuuden itserefleksiivisestä toiminnasta, jossa subjekti ja objekti konstituoituvat näennäisesti toisistaan erillisinä. Lacanin ajattelussa ego muodostuu peilivaiheessa samastuessamme mielikuvaan itsestämme. Buddhalainen filosofia on linjassa tämän ajatuksen kanssa – sen mukaan ego on tietoisuuden muodostama objekti, johon olemme samastuneet. Molemmat ajattelun traditiot korostavat sitä, että kyse on perustavanlaatuisesta väärin tunnistamisesta tai harhaan samastumisesta. Buddhalaisuuden mukaan autonomista, substantiaalista itseä ei ole olemassa, sillä kaikki on perustavalla tavalla pysymätöntä ja tyhjää ollen kuin muotoa, jonka yhtenäinen kaikkeus ottaa. Lacanin mukaan ajattelumme alkuperä on tiedostamattomissa symbolisissa prosesseissa, jotka ovat toiminnassa ilman tietoista, aktiivista toimijaa (Fink 1995, 44; Moncayo 2012, 102–103). Halumme konstituoituu aina suhteessa Toiseen, mutta on olennaista huomata, että samoin kuin itseä maailmasta irrallisena ei ole, myöskään Toista haluavana entiteettinä ole olemassa. Kaipaamamme eheys voidaan saavuttaa havaitsemalla, että olemme jo eheitä – tuo eheys on reaalisessa järjestyksessä, maailmassa sinänsä, jossa ei ole subjektia tai objektia (Moncayo 2012, 55). Maailma näyttäytyy noiden kahden perustavana erotteluna ainoastaan symbolisen järjestyksen läpi tarkasteltuna.

Tämä havainto voi auttaa näkemään halun aikaansaavan puutteen harhaisen luonteen.

Puutteen tunteemme on seurausta perustavasta väärin tunnistamisesta tai harhaisesta samastumisesta, jossa olemme samastuneet representaatioon itsestämme. Tuo harhainen samastuminen muodostaa identiteettimme perustan, joka toimii pohjana kaikelle myöhemmälle samastumiselle ja sosialisatiolle. Näin ollen se toimii myös kasvatuksen lähtökohtana. Niin kauan kuin olemme samastuneet mielikuvaan itsestämme, puutteen kokemus seuraa meitä, sillä tuo puute johtuu siitä, että käsityksemme itsestämme on vailla perustaa. Puutteen kokemus voidaan saada lakkaamaan vain havaitsemalla tuo itsen käsityksen harhainen luonne: pohjimmiltaan meiltä ei puutu mitään, sillä emme ole itsessämme mitään. Valaistumisessa, itsen todellisen luonnon eli ei-itsen kokemuksellisessa oivalluksessa on kyse siitä, että havaitsemme tuon todeksi omalla kohdallamme: havaitsemme, että pohjimmiltaan se, mitä haluamme, on sitä, mitä olemme jo.

6.2 Kapitalismin pettävä lupaus

Lacanian subjektiteoria ja buddhalainen filosofia yhdessä voivat haastaa kapitalistisen järjestelmän perusteena olevan lupauksen tulevaisuuden täyttymyksestä osoittamalla, ettei tuo täyttymys ole saavutettavissa tavalla, jolla kapitalismi esittää sen olevan. Kapitalismi antaa objekti a:lle substantiaalisen statuksen ja esittää sen olevan saavutettavissa kapitalistisen järjestelmän eri osa-alueisiin sitoutumisen kautta, mutta samalla järjestelmän psyykinen vetovoima on riippuvainen siitä, että tuossa täyttymyksen tavoittelussa epäonnistutaan. Osana kapitalistista järjestelmää suuntaudumme kohti tulevaisuuden kuvitteellisia päämääriä luoden fantasioita täyttymyksestä, joka on saavutettavissa esimerkiksi työskentelemällä ahkerammin, ostamalla seuraavan tuotteen, kerryttämällä pääomaa tai kehittämällä itseämme tietyllä elämän osa-alueella. (McGowan 2016, 34; Värri 2018, 243.)

Kapitalistisen järjestelmän täyttymyksen lupaukseen kiinnittyminen luo ideaalin ihmiselämästä jatkuvana kasvuna ja kehityksenä, jota motivoi paradoksaalisesti lupaus sen päättymisestä. Kiinnitymme järjestelmään suuntautumalla kohti aina vain uusia päämääriä, joiden kautta tulkitsemme

tavoittavamme Toisen halun. Toista itsenäisesti olemassa olevana, haluavana entiteettinä ei kuitenkaan ole – on vain toisia subjekteja, joilla ei ole substantiaalista olemusta, vaan jotka myös rakentuvat suhteessa illusoriseen Toiseen, pyrkivät tulkitsemaan sen halua ja mukautumaan siihen. Näin ollen kukaan ei lopulta tiedä, mitä tulisi tavoitella – halu on loputonta tulkintaa, jatkuvaa liikettä symbolisen järjestyksen ketjussa. (McGowan 2016, 41–43.)

Punomamme täyttymyksen fantasiat ovat tuomittuja romahtamaan, sillä kapitalistisen järjestelmän lupaus tulevasta täyttymyksestä pettää väistämättä: se, mitä tavoittelemme, ei ole jotain sellaista, joka voitaisiin saavuttaa. Kapitalistinen järjestelmä elää uskostamme siihen, että seuraava tuote, itsen kehittämisen kohde tai kerrytetty pääoma tuo lopullisen tyydytyksen, jota edellinen vastaava ei tuonut. Kapitalistinen järjestelmä rakentuu tuolle halun kohteen olemassaoloa koskevalle erehdyksellemme. (McGowan 2016, 242.) Kapitalistisen järjestelmän psyykkisen vetovoiman purkamisen kannalta voisikin olla olennaista tunnistaa perustava erehdyksemme: yksikään objekti ei voi tuoda kaipaamaamme täyttymystä, sillä objektit eivät voi paikata puutteen tunnetta, josta halu kumpuaa. Lacanin ajattelu voi valottaa tätä subjektin perimmäistä halun logiikkaa.

Yksin tarkasteltuna Lacanin näkökulma saattaa kuitenkin johtaa varsin pessimistiseen näkemykseen ihmiselämästä, sillä useat lacanilaiset ajattelijat katsovat, ettei haluun ole parannusta: kielellisinä olentoina emme voi koskaan tavoittaa reaalista: subjektin olemassaolon tapa on puuttuvan objektin haluaminen. Lacanilaisen psykoanalyysin tähtäimenä pidetäänkin usein sitä, että subjekti ottaa vastuun halusta, jonka alkuperä on tiedostamattomissa symbolisissa prosesseissa. Buddhalainen filosofia sen sijaan esittää, että kärsimystä tuottava takertuva halu on lakkautettavissa kokemuksellisella oivalluksella itsen ja todellisuuden luonteesta. Se osoittaa, että nimenomaan halun kohteen tavoittelu estää meitä näennäisesti saavuttamasta täyttymystä, sillä tavoittelu estää meitä havaitsemasta sitä, että meillä on se jo. Se, mitä pohjimmiltamme haluamme, ei ole objekti, vaan saumaton yhteys toiseen. Tuo saumaton yhteys on todellinen olemisen tapamme, sillä todellisuudessa ei ole itsenäisesti olemassa olevia asioita.

Näin lacanilainen ymmärrys halusta ja buddhalainen filosofia yhdessä voivat auttaa meitä ymmärtämään, miten emme voi koskaan löytää

kaipaamaamme täyttymystä kapitalistista järjestelmää kannattelevaan logiikkaan sitoutumalla. Voimme irrottautua tuosta kerryttämisen ja kasvun logiikasta havaitsemalla, että pohjimmiltaan meillä on jo se, mitä tavoittelemme niiden kautta. Kun irrottaudumme ikuisen kasvun ja kehityksen ideaaleista, kykenemme paremmin määrittelemään, mikä on hyvän ihmiselämän kannalta riittävää. Halun alati toisaalle tähyävän rakenteen havaitsemisen kautta voimme lopettaa tulevaisuudessa hämmöttävän täyttymyksen odottamisen ja kiinnittää huomiota olemisen täyteyteen nykyhetkessä – elämän paljaaseen itseisarvoon.

6.3 Lacanilais-buddhalainen halun kultivointi elämää vaalivana kasvatuksena

Mitä Lacanin subjektiteorian ja buddhalaisen filosofian näkökulmat voivat tarjota kasvatukselle, jonka tietoisena pyrkimyksenä on elämän ehtojen säilyttäminen tuleville sukupolville? Ekokriisiin vastaamiseen tähtäävän kasvatuksen tulisi lähteä ekokriisiin juurisyiden ymmärtämisestä. Mikään määrä luonnontieteellistä tietoa, teknologista kehitystä tai arkipäivän vihreitä kulutusvalintoja riittää kriisin ratkaisemiseen, mikäli yhteiskuntajärjestelmämme on viritetty taloudellisen kasvun pakon varaan. Kapitalistisen järjestelmän kannatteleva logiikka on perustavalla tavalla ristiriidassa ekososiaalisesti kestävä elämän kanssa. Tästä syystä ekokriisiin vastaamaan pyrkivän kasvatuksen keskeisimpänä tehtävänä tulisi olla psykokapitalismin sosialisointin kritiikki ja purkaminen (Värri 2018; 2002) – sen tunnistaminen, millä tavoin kapitalistinen järjestelmä kolonisoii psyykeemme ja suuntaa halumme ja ajattelumme järjestelmän säilyvyyttä ja valtaa lujittaviksi.

Tämän lisäksi tarvitaan halun kultivointia, jossa tunnistetaan halun kyltymätön luonne ja ymmärretään, miten tämän seurauksena kapitalistisen järjestelmän lupaus tyydytyksestä pettää väistämättä (Saari & Jurvakainen 2022; Värri 2018; 2014; McGowan 2016). Olennainen osa halun kultivoinnin tehtävää on kasvatuksen kentän itsereflektio suhteessa ekokriisiin, jonka keskiöön asettuvat kysymykset siitä, millaista ihmisyyttä kasvatuksen kautta tuotetaan ja millä tavoin kasvatusta voisi olla osallistumatta tuhoisiksi osoittautuneisiin yhteiskunnallisiin tuotantoprosesseihin sekä avata kasvatettaville toisinajattelun,

-kokemisen ja -toimimisen mahdollisuuksia. Siten kyse on myös yhteiskunnan makrotason muutokselle otollisen kokemuksellisen alustan luomisesta.

Tämä tehtävä vaikuttaa edellyttävän kapitalistisen yhteiskunnan perustana toimivan ontologian haastamista: yhteiskunta ei rakennu autonomisten, rationaalisten yksilöiden välisistä sopimuksista, vaan ajattelumme ja toimintamme rakentuminen on perustavalla tavalla sosiaalista. Näin ollen myöskään kasvatus ei voi ottaa lähtökohdaksi autonomista yksilöä annettuine preferensseineen ja taipumuksineen, vaan on keskeistä tunnistaa, millä tavoin haluja tuotetaan ja suunnataan kapitalistisen järjestelmän tuotantotapoja ja valtasuhteita ylläpitävään suuntaan – miten valta tunkeutuu päämme sisään ja ohjailee tapojamme jäsentää maailmaa ja toimia osana sitä. Kysymys on viime kädessä kasvatuksen ihmiskuvasta (ks. Värri 2018, 143), kapitalistisen yksilösubjektin purkamisesta. Kenties kasvatuksen kentällä voitaisiinkin yhä useammin ”itsensä löytämisestä” puhumisen sijaan tarkastella sitä, miten monin tavoin olemme perustavalla tavalla kietoutuneet ympäröivään todellisuuteen, muihin ihmisiin ja muuhun luontoon.

Lacanin subjektiteoria ja buddhalainen filosofia voivat tarjota kasvattajille välineitä tämän hahmottamiseen. Yhdessä ne voivat haastaa näkemyksen ihmisestä autonomisena, rationaalisena toimijana. Lacanilaisen teorian yhtenä keskeisenä ansiona voidaan pitää sen osoittamista, miten ihmisen toimintaa motivoi tietoisien harkinnan ohella, tai jopa ensisijaisesti tiedostamaton halu. Buddhalainen meditaatioharjoitus voi osoittaa tämän todeksi kokemuksen tasolla: harjaantumattoman mielen assosiaatiiovirta on erittäin heikosti hallittavissa ja vaikuttaa olevan toiminnassa tietoisesta ohjauksesta riippumatta, kun taas kykyä assosiaatiovirran hallintaan voidaan pitää rationaalisen toiminnan edellytyksenä.

Lacanin ajattelu tuo ilmi monin tavoin yksilön ja sosiaalisen välisen rajan illusorisuuden. Yksilöä edeltävä symbolinen järjestys on subjektin rakennetekijä ja samalla se elementti, joka rakentaa todellisuuden sellaisena kuin se meille ilmenee. Koska tavoillamme havainnoida ja jäsentää maailmaa on konkreettisia seurauksia toiminnallemme, toiseus on perustavalla tavalla läsnä olemisessamme. Buddhalaisen filosofian keskeinen oppi taas esittää, että todellinen itse on ei-itse: käsitys irrallisesta itsestä on dualistisen ajattelun ja tietoisuuden itserefleksiivisen toiminnan tuottamaa harhaa. Lacanilaisen teorian

ja buddhalaisen filosofian pohjalta voidaan esittää, että yksilöä autonomisena, rationaalisenä, itselleen läpinäkyvänä ja koherenttina entiteettinä ei ole olemassa. Ajatus vapaista yksilöistä on illusorinen, sillä halumme ovat aina kulttuurisen kontekstin muovaamia.

Perustavien ontologisten kategorioidemme, maailman havaitsemisen ja kokemisen tasojemme problematisointi ei ole yksinkertainen tehtävä. Buddhalainen filosofia voi tarjota välineitä tähän, sillä sille on ominaista maailmaa koskevien käsitystemme haastaminen nimenomaan kokemuksen tasolla. Tietoisuusharjoitukset voivat toimia menetelmänä käsitystemme muuttamiseen auttaessaan meitä havaitsemaan, miten maailmaa koskeva tietomme rakentuu osana tiedostamisprosessiamme. Keskeistä halun kärsimystä aiheuttavan luonteen purkamisen kannalta on sen havaitseminen, miten käsityksemme itsestämme maailmasta irrallisena, autonomisena olentona on halun juurisyy: perustava puutteen kokemus katoaa, kun käsitys irrallisesta itsestä katoaa. Kasvatuksen kentällä voitaisiinkin avata muutoksen mahdollisuuksia idän viisausperinteiden filosofiasta ammentavan kontemplatiivisen pedagogiikan avulla (ks. Pulkki 2014; Saari & Pulkki 2012; Bai & Scutt 2009; Bai ym. 2009).

Halun yliyksilöllisen luonteen tunnistaminen voi auttaa kasvattajia tarkastelemaan kriittisesti yhteiskunnallisia valtasuhteita ja niitä tapoja, joilla halua suunnataan kapitalistisen järjestelmän tuotantovoimaksi. Ideologia toimii tehokkaimmin silloin, kun kuvittelemme olevamme autenttisia, vapaita ja yksilöllisiä ihmisiä (Žižek 1997, 27–29; Saari 2016, 9). Tämän vuoksi voimme olla astetta vapaampia tunnistamalla, ettemme ole vapaita, vaan ideologian ohjaamia subjekteja. Kasvatuksen kentällä tämän havaitseminen johtaa tarkastelemaan kriittisesti kasvatuksen päämääriä: millä tavoin ja millaista kuvaa ihanteellisesta ihmisyydestä ja elämästä tuotetaan kasvatuksen käytännöissä. Nähdäänkö ihanteellisena toimintana elinikäisen oppimisen ideologian mukaisesti jatkuva tulevaisuuteen suuntaaminen omia kykyjä kehittämällä, nykyisyyden alituinen uhraaminen nurkan takana hämmöttävän täyttymyksen eteen? Toistetaanko kapitalistiseen järjestelmään elimellisesti kuuluvaa kilpailullisuuden eetosta, joka on moraalien kehityksen kannalta erittäin ongelmallinen (Pulkki 2017)?

Keskimääräinen suomalainen elää nelinkertaisesti yli planetaaristen rajojen. Tämä merkitsee, että vallitsevat käsityksemme normaalista, hyvästä elämästä ovat tuhoisia ja niiden kyseenalaistaminen on välttämätöntä ekokriisin

ylittämiseksi. Lacanilainen näkökulma voi auttaa tuossa työssä osoittaessaan, että halumme rakentuvat aina suhteessa Toiseen, siis kulttuurissa vallitseviin arvostuksiin. Tämä haastaa näkemyksen yhteiskunnasta kilpailun kenttänä, jossa kaikki tavoittelevat vapaasti valitsemiaan päämääriä. Kukaan ei halua sattumalta ylikuluttavaa elämää, vaan tämän on kasvatuksen (laajasti ymmärrettyinä) seurausta. Yhteiskunnallisia puhetapoja muuttamalla voidaan vaikuttaa myös ihmisten halujen suuntaan. Tyytyväisyyttä mittaavien tilastojen valossa kulutuskeskeisen elämäntavan ja hyvän elämän irtikytkeä on jo tapahtunut, nyt tehtävänä on kytkeä irti ylikuluttava elämäntapa myös hyvän elämän *käsityksistämme*. Tämä edellyttäneen sen artikuloimista, mitä voisimme saada tilalle, jos hylkäisimme kestävämmäksi osoittautuneen elämäntapamme. Kuinka paljon aikaa voisikaan vapautua merkitykselliseksi kokemiimme asioihin, mikäli luopuisimme kaikesta siitä työstä, jonka perimmäinen tarkoitus on pääoman kerryttäminen?

Kasvatuksen kentällä suuria linjoja ohjaavana kysymyksenä tulisi olla se, pyritäänkö kasvatuksen kautta sopeuttamaan kasvatettavat vallitsevaan kapitalistiseen yhteiskuntaan ja antamaan avaimia sen osana menestymiseen luoden samalla jatkuvuutta toiminnalle, joka tuhoaa elämän edellytyksiä, vai voisiko kasvatusta olla osana tuottamassa yhteiskunnallista muutosta, jonka myötä planeetta pysyisi elinkelpoisena jatkossakin. Muutoksen potentiaali on aina läsnä kasvatustyössä, sisäänkirjoitettuna sen kaksinaiseen tehtävään yhteiskunnan uusintajana ja uudistajana. Kasvatusta ei tyhjennä sosialisointiin, vaan siihen sisältyy aina mahdollisuus vallitsevan elämänmuodon ylittämiseen. Elämän edellytyksiemme säilyttämiseksi on aika painottaa uudistavaa tehtävää. Tämä edellyttää kasvattajilta päämäärätietoisuutta (ks. Wilenius 1975).

Kapitalismin kumoaminen lähtee mikrotasolta, sen kannattelevasta logiikasta kieltäytymisestä, kokemuksen tasolla tapahtuvasta muutoksesta. Voimme ottaa etäisyyttä haluun ja arvostaa sen aikaansaamaa vaikutelmaa sellaisenaan havaitsemalla, ettei pohjimmiltaan ole mitään löydettävää. Buddhalainen filosofia ja harjoitus voivat auttaa vapauttamaan meidät täyttymyksen odotuksesta paljastamalla erehdyksemme, joka estää meitä havaitsemasta täyttymystä, joka meillä on jo.

7 POHDINTA

Tässä tutkielmani päättävässä osassa pohdin tutkielmani tuloksia suhteessa kasvatuksen kentän ja erityisesti opettajankoulutuksen nykytilaan tarkastellen, millaisia edellytyksiä ne tarjoavat ekokriisiin vastaamaan pyrkivän kasvatuksen kehittämiseksi. Tämän jälkeen arvioin tutkielmani luotettavuutta ja avaan näkökulmavalintojani. Lopuksi tarkastelen kysymystä siitä, voiko kapitalismia kritisoida ilman, että sitoutuu sitä kannattelevaan täyttymyksen lupauksen logiikkaan.

7.1 Kasvattajat kriittisinä muutostoimijoina

Yrjö Kallisen tavoin on kysyttävä, kuinka riittävän suuret ihmismäärät saadaan heräämään unesta; kuinka kultivoida halua elämän edellytysten säilyttämisen kannalta otollisiin suuntiin riittävän suurissa joukoissa? Kasvatuksen roolia ekokriisiin vastaamisessa ei voi kylliksi painottaa. Ekokriisi on ihmisyyden kriisin oire, ja kasvatusta se yhteiskunnallinen toiminto, jonka kautta ihmisyyttä keskeisimmin luodaan. Kasvatusta ei rajaudu koulun seinien sisään tai kotien suljettujen ovien taakse, vaan sitä tuotetaan yhteiskunnan eri osa-alueilla: mediassa, politiikassa, taiteessa, arkisissa kohtaamisissa. Kuitenkin kasvatustieteiden rooli ihmisyyden tuottajana on erityisen keskeinen, sillä niissä ihmistä kasvatetaan tietoisesti valittuun suuntaan – ainakin periaatteessa. Keskustelu kasvatuksesta päämäärästä on jäänyt vuosikymmenten ajan kasvatuksen kentän ja kasvatustieteellisen tutkimuksen marginaaliin. Tämän voidaan nähdä olevan osin seurausta kasvatustieteiden tieteenalan historiallisesta kehityksestä. Toisen maailmansodan jälkeen suomalaisella kasvatustieteiden kentällä pyrittiin kasvatuksen asiantuntijadiskurssien tieteellistämiseen positivistisen tieteenfilosofian hengessä. Tämä merkitsi kasvatustieteen puhdistamista asioista, jotka eivät pohjaa suoraan empiirisesti havaittavaan, objektiiviseen todellisuuteen. Kasvatustieteellisen

keskustelun valtavirtaa on tämän seurauksena leimannut usko tilastollisen havaintotiedon kykyyn kuvata kasvatuksen moninaisia ilmiöitä. Osana tätä prosessia kasvatuksen asiantuntijoita on kannustettu hahmottamaan ympäröivää todellisuutta erityisesti oppimispsykologisen käsitteistön kautta. (Saari 2021, 152-155; ks. Heikkinen ym. 2021.)

Oppimisen ilmiöiden monipuolinen ymmärtäminen on toki olennaista kasvatuksen kentän käytäntöjen kannalta, mutta kasvatuksen redusoiminen oppimispsykologiaan vaikuttaa erikoiselta yritykseltä häivyttää kasvatuksesta pois kasvatus, ainakin sikäli, kun kasvatus mielletään päämäärätietoisena toimintana. Kasvatusfilosofi Gert Biesta on kritisoinut oppimiseen ja metodeihin keskittyvää keskustelua siitä, että se ottaa kasvatuksen päämäärät annettuina (Biesta 2015). Erityisen hälyttävää tämä on ekokriisin aikakaudella, sillä kuten olen työssäni pyrkinyt osoittamaan, kasvatus kietoutuu ekokriisiin ja ylläpitää sitä juuri päämääriensä kautta. Kasvatuksessa toteutetaan aina jonkin ihmiskäsityksen mukaisia päämääriä, olivat kasvattajat pohtineet noita päämääriä tietoisesti tai eivät. Kasvatuksen päämäärät muotoutuvat osana kunkin aikakauden ideologista hegemoniaa, joten mikäli kasvatusinstituutiot eivät pysähdy pohtimaan päämääriään uusiksi, ne uusintavat uusliberaalin kapitalismin ihmiskäsitystä ja tuhoisaksi osoittautunutta kollektiivista toimintaamme.

Vaikuttaakin siltä, että kasvatuksen kentällä vallitsee sinnikäs neutraaliuden harha, joka ilmenee oppimisen kysymyksiin ja kasvatuksen menetelmiin keskittymisenä kasvatuksen yhteiskunnallisten ulottuvuuksien ja päämäärien tarkastelun kustannuksella. Vallalla on varsin kapea-alainen näkökulma kasvatustieteen asiantuntijuuteen, jonka keskiöön asettuvat opettavien aineiden sisällöllinen hallinta sekä didaktisten menetelmien oivaltava osaaminen (Fornaciari & Tervasmäki 2015). Tämä ilmenee paitsi opettajankoulutuksen sisällöissä, joissa kasvatuksen filosofiset, historialliset ja yhteiskuntateoreettiset näkökulmat ovat marginaalissa (Kinos, Saari, Lindén & Värri 2015), myös kasvatustieteellisen tutkimuksen rahoituksessa, jossa kasvatuksen päämääriä ja yhteiskunnallisia kytköksiä kriittisesti ruotivat tutkimusaiheet muodostavat häviävän pienen vähemmistön. Suuri osa koulutustutkimuksesta ottaa elinikäisen oppimisen ja globaalin kapitalismin yhteen kietoutumisen annettuna maailmanjärjestyksenä (Värri 2018, 51). Uusliberaali ideologia toimii

nimenomaan esittämällä itsensä neutraalina ja epäpoliittisena, teknisenä hallintana, jossa kysymys päämääristä oletetaan jo ratkaistuksi (Hilpelä 2004). Huolestuttavaa onkin, että uusliberaali kapitalismi on jähmettämässä itseään vaihtoehdottomaksi tulevaisuudenkuvaksi: mitä useammat yhteiskunnan alueet alistetaan kissan askelin tapahtuvin uudistuksin arvovapaana näyttäytyvälle markkinalogiikalle, sitä luonnollisempaa alamme sen mieltämään.

Viimeisten vuosikymmenten aikana kaikilta koulutusasteilta on karsittu pois laaja-alaiseen sivistykseen ja kriittisen ajattelukyvyn kehittämiseen tähtäävää yleissivistävää ainesta elinkeinoelämän kannalta hyödyllisempinä näyttäytyvän osaamisen hiomisen tieltä. Karsinnan kohteina ovat olleet myös taito- ja taideaineet, vaikka taiteella voidaan nähdä olevan itseisarvonsa lisäksi elimellisen tärkeä rooli totutun olemisen tavan nyrjäyttäjänä sekä kokemuksen ja aistimisen tasolla tapahtuvan muutoksen mahdollistajana (ks. Foster 2017). Kriittisten valmiuksien vähentyessä myös todennäköisyys meneillään olevien kehityskulkujen kyseenalaistamiselle pienenee.

Tutkielmani pohjalta yhdyin Värriin (2018) näkemukseen siitä, että elämän ehtojen säilyttävyyteen tähtäävän kasvatustajatteluun, ja siten myös kasvatuksen käytäntöjen perustavana lähtökohtana tulisi olla maailmankuvamme filosofis-kriittinen uudelleenarviointi, jossa tunnustetaan yhteiskunnan ja yksilöiden psyykkisten rakenteiden perustava yhteenkietoutuminen ja halun rooli kestäväntä elämäntapaamme ylläpitävänä tekijänä. Tämä tehtävä edellyttää monipuolista oppineisuutta, jossa kaikkein olennaisimmassa roolissa ovat erilaiset kriittisen kasvatustajattelu- ja yhteiskuntatietoisuuden kehittymiseen tähtäävät painopisteet. Mikäli kasvatustajattelu pyrkii todella vastaamaan ekokriisiin, näiden painopisteiden vahvistaminen siellä, missä kasvattajia kasvatetaan, on erittäin keskeistä. Halun kultivointi merkitsee etäisyyden ottamista vallitseviin yhteiskunnallisiin diskursseihin, niissä esiintyvien välttämättömyyksien kyseenalaistamista ja nyky-yhteiskunnan säröistä avautuvien toisenlaisen olemisen näköalojen avartamista (ks. Lakkala 2020; Pulkki & Tervasmäki 2022).

Kuten tutkielmani alussa totesin, ekokriisi ei ole yhtä lailla kaikkien ihmisten tuottama, vaan se kytkeytyy niin globaalisti kuin valtioiden sisällä eri ihmisryhmille epätasaisesti kasautuneisiin etuoikeuksiin. Kestäväntä toiminta on vahvasti sidoksissa varallisuuden mukanaan tuomiin kulutusmahdollisuuksiin, siis (globaalisti ennen kaikkea valkoisten ihmisten) ylä- ja keskiluokkaiseen

elämäntapaan. Suomalaisten ammattikasvattajien enemmistön voidaan nähdä lukeutuvan tuohon joukkoon (Räihä 2010). Tämä herättää perustellusti kysymyksen siitä, millaiset edellytykset opettajakunnalla on ekokriisiä ylläpitävän elämäntavan haastamiseen, jos liki jokaisen sen jäsenen voidaan olettaa olevan sosiaalistunut nimenomaan noihin kestävämpiin elämäntapoihin? Miten vallitsevan ideologisen hegemonian haastaminen onnistuu opettajilta, joilla on nähty perinteisesti nähty olevan keskeinen rooli valtiovallan kuuliaisina toimeenpanijoina? Tutkimukset viittaavat siihen, että historiasta kumpuava ihanne opettajasta kansankynttilänä, valtiovallalle lojaalina kristillisenä mallikansalaisena elää ja voi hyvin (Fornaciari & Tervasmäki 2015).

Halun sosiaalisen rakentumisen ymmärtäminen voi auttaa tässä tehtävässä: suomalainen keskiluokkainen elämäntapa kaikkine mukavuuksineen ei ole universaali onnellisuuden ehto, vaan globaalisti ja historiallisesti harvinaislaatuinen poikkeus, jonka ulottaminen kaikille maailman ihmisille on mahdottomuus – planeetan rajat tulevat välittömästi vastaan. Vaikka suomalaisessa yhteiskunnassa on paljon hyvää, kollektiivista toimintaamme ei sen kestävämyyden vuoksi voida käyttää yleismaailmallisena hyvän elämän mittapuuna. Siispä sen sijaan, että ryntäisimme maailmalle sankarinvittaa kantavina muutosjohtajina vihreän kapitalismin teknologisia innovaatioita markkinoiden ja ekologisesta siirtymästä hyötymään pyrkien, halun kultivointi voi auttaa kuulemaan esimerkiksi niiden ääniä, jotka ovat onnistuneet viettämään sisällöllisesti rikasta ihmiselämää vuosisatojen tai -tuhansien ajan muun luonnon kanssa sopuissa: alkuperäiskansoja (ks. Johnson & Larsen 2013). Kotimaan kontekstissa voisimme aloittaa ottamalla oppia saamelaisilta.

Palatakseni kysymykseen siitä, mitkä ovat opettajien edellytykset ekokriisiin vastaamisessa, on nostettava esiin kaksi seikkaa. Opettajakunnan moniäänisyyden lisääminen on erittäin tärkeää hegemonisten olemisen ja elämisen tapojen purkamiseksi. Opettajankoulutuksen onkin syytä tarkastella kriittisesti omia toimintamallejaan ja käytänteitään kysyen, karsiiko koulutus jo valintakoevaiheessa ulkopuolelleen muut kuin perinteiseen ihanneopettajan ideaalin mahtuvat yksilöt? Millä tavalla tehdä opettajuudesta mahdollisena näyttävä ammatinvalinta myös muihin kuin keskiluokkaan tai valkoiseen valtaväestöön kuuluville? Miten houkutelaa koulutukseen myös niitä, joiden omat

kokemukset kouluajalta ovat olleet jopa traumaattisia? (ks. Fornaciari & Tervasmäki 2015.)

Tämän lisäksi on kysyttävä Aleksii Fornaciarin ja Tuomas Tervasmäen (2015) tavoin sitä, tukevatko opettajankoulutuksen painotukset kriittisen äänen kehittämistä, vai puhuvatko ne enemmän esivallan alamaisena toimivan, praktisen opettajaideaalin puolesta? Ekokriisin näkökulmiin keskittyvän, vuoden 2021 Nuorisobarometrin mukaan 15–29-vuotiaista suomalaisista, joihin valtaosan opettajaopiskelijoista voidaan olettaa lukeutuvan, löytyy varsin paljon nykyisiin yhteiskunnallisiin päämääriimme kriittisesti suhtautuvia ihmisiä (Hirvilampi ym. 2022). Olennaista onkin kysyä, millä tavoin opettajankoulutus voisi tukea tuon kriittisen potentiaalin esiin tulemisessa ja voimistamisessa.

On kuitenkin huomautettava, ettei vastuuta yhteiskunnallisen muutoksen tuottamisesta voida vierittää ainoastaan kasvatusinstituutioiden harteille, vaan elämän edellytystemme säilyttäminen edellyttää sitä, että jokainen yhteiskunnan sektori arvioi toimintansa uusiksi suhteessa ekokriisiin. Koska ekokriisiin vastaamisen kanssa on niin palava kiire, olemme auttamatta myöhässä, mikäli vastuu siitä vieritetään ainoastaan tulevien sukupolvien kasvatuksen harteille. Halun kultivoinnin tulisikin olla ennen kaikkea nykypäivän aikuisten, ennen kaikkea kasvattajien, itsekasvatuksellinen tehtävä (ks. Kallio & Pulkki 2022; Varpanen ym. 2022).

Olen tutkimuksessani pyrkinyt ymmärtämään ennen kaikkea psykokaapitalismin sosialisointia ja halun kultivoinnin lähtökohtia lacanilaisen psykoanalyysin ja buddhalaisen filosofian näkökulmista. Yhdessä ne avaavat näköaloja halun perustavalla tavalla sosiaalisen luonteen ymmärtämiselle sekä halun perustavalla tavalla kyltymättömän luonteen oivaltamiselle. Nämä havainnot ovat kuitenkin vasta lähtökohtia, jotka palauttavat kysymyksen ekososiaalisesti kestävästä elämäntavan edellytysten luomisesta etiikan alueelle. Onkin kysyttävä, millaisiin suuntiin halua tulee kultivoida – millaiset hyveet voisivat edesauttaa siinä, että myös tulevilla sukupolvilla olisi edellytykset ihmisarvoiseen elämään. Tätä tarkastelua voisi jatkaa toisissa tutkimuksissa avaamieni lähtökohtien pohjalta.

7.2 Luotettavuuden arviointi ja näkökulmavalintojen tarkastelu

Keskeisimpiä tutkielmani luotettavuuteen vaikuttavia tekijöitä on se, että olen joutunut tekemään todella karkeita yleistyksiä valtavan rikkaan teoreettisen aineiston sisältämistä teemoista. Tämä johtuu kunnianhimoisesta yrityksestäni hahmotella siltoja lacanilaisen psykoanalyysin tradition ja buddhalaisen filosofian välille, sekä kuvata noista avautuvia näkökulmia kapitalismin kritiikkiin ja kasvatukseen. Jokainen noista ajattelun traditioista on itsessään todella laaja ja monisyinen, useisiin eri alaluokkiin jakautunut, sekä sisältää myös keskenään ristiriitaisia puheenvuoroja. On siis selvää, ettei pintaraapaisun omainen tarkasteluni tee oikeutta noiden traditioiden sisältä löytyville ajattelun nyansseille tai hedelmällisille ristiriidoille.

Lacanin ajattelu ja hänen seuraajiensa muodostama psykoanalyysin koulukunta on valtavan monisyinen ja tarjoaisi mahdollisuuksia lukuisiin systemaattisiin tutkimuksiin – pelkästään lacanilaisen subjektiteorian kielellisyyden roolin tarkastelussa on ainesta kokonaiseen kirjaan. Jätinkin tarkoituksellisesti lukuisia Lacanin keskeisiä ajatuksia, kuten laajalti tunnetun neljän diskurssin teorian kokonaan tutkielmani tarkastelun ulkopuolelle. Lacan on myös tunnettu haastavuudestaan ja kenties tarkoituksellisen kryptisistä ilmaisuistaan. Tästä syystä tukeuduin hänen teoriasa tulkinnoissa pitkälti kommentaariteoksiin, jotka ovat selventäneet Lacanin ajattelua esimerkein ja jatkaneet keskustelua hänen käsittelemistään teemoista. Selvää on, että tulkinnan tulkinnassa virhetulkinnan riski on aina ilmeinen. Lacanin ajattelusta ammentavat teoreetikot myös tulkitsevat Lacanin näkemyksiä eri tavoin ja antavat niille erilaisia painotuksia, joten olen myös joutunut tekemään tietoista karsintaa sen suhteen, mitä kommentaariteoksia valitsen tarkasteltavakseni. Lacanin tavat kuvata subjektia vaihtelevat hänen tuotantonsa eri vaiheissa (Fink 1995, 35), joten pelkästään alkuperäistekstejä tarkastellessakin Lacanin ajattelusta piirtyisi monisyinen ja paikoin keskenään ristiriitainen kuva. Pyrkimykseni tässä tutkielmassa ei olekaan ollut tarjota puhtasoppista katsausta Lacanin ajatteluun, vaan ennemmin hyödyntää hänen ajattelustaan löytyviä käsitteellisiä työkaluja, jotka voisivat olla hedelmällisiä halun problematiikan ymmärtämisen ja siten kapitalistisen järjestelmän psyykkisen otteen hahmottamisen ja ylittämisen kannalta. Olen myös itse vetänyt lukuisia Lacanin

eri käsitteitä yhteen esittäessäni yleiskuvausta hänen teoriansa piirteistä, jotka ovat keskeisiä tutkielmani aiheen kannalta. Esimerkiksi kuvaamastani varhaislapsuuden sosiaalisesta dynamiikasta Lacan erottaa esittelemieni objekti a:n ja Toisen halun käsitteiden lisäksi käsitteet oidipaalivaihe, separaatio, kastaatio, jouissance, symbolinen fallos ja isän-nimi, joista jokainen ansaitsisi oman tarkastelunsa.

Samoin buddhalaisuutta tarkastellessani olen keskittynyt kuvaamaan pääasiassa sen eri koulukunnille yhteisiä, yleisen tason piirteitä, jotka voisivat olla hedelmällisiä sen ymmärtämiseksi, miten halu on kytköksissä käsityksemme itsestämme, ja miten sen purkaminen edellyttää irrallisen itsen käsityksen purkamista. Koulukuntien välillä on kuitenkin todella suuria eroja – esimerkiksi zen-buddhalaisuudessa painotetaan vahvasti meditaatioharjoituksen näkökulmaa ja asetetaan siitä aukeava kokemuksellinen ymmärrys huomattavasti kirjoitettuja opetuksia merkittävämpään rooliin, kun taas esimerkiksi Kaakkois-Aasiassa harjoitetussa theravada-buddhalaisuudessa annetaan suurempi painoarvo pali-kaanonin pyhien kirjoitusten tulkinnalle. Mahajana-buddhalaisuudessa, johon myös zen-buddhalaisuus lukeutuu, on vahvana niin sanottu bodhisattva-ihanne, mikä merkitsee ajatusta siitä, että valaistumisen tarkoituksena on pohjimmitaan toimia kaikkien olentojen hyväksi. Se voidaankin nähdä enemmän eettisesti painottuneena kuin theravada-buddhalaisuus, jossa päämääränä on ennen kaikkea henkilökohtainen vapautuminen valaistumisen kautta. Yleisen tason tarkastelu ei anna oikeutta noille painotuseroille.

Kapitalismia on kritisoitu koko sen olemassaolon ajan. Tuohon kritiikin perinteeseen lukeutuu valtavan monisyinen joukko erilaisia ajattelun traditioita, joista jokainen lähestyy aihetta omasta näkökulmastaan. Pelkästään Karl Marxin ja Friedrich Engelsin ajattelun pohjalta ammentava marxilainen kapitalismin kritiikin traditio ulottuu yli 170 vuoden ajanjaksolle ja pitää sisällään valtavan kirjon erilaisia lähestymistapoja. Tässä tutkielmassani kohdistin kapitalismin kritiikin ennen kaikkea järjestelmän ytimestä löytyvään talouskasvupakkoon, jonka on esitetty olevan perustavassa ristiriidassa ekososiaalisesti kestävästä elämäntavan kanssa. Kapitalismia voitaisiin kuitenkin kritisoida lukuisista muistakin sen piirteistä, kuten siihen kytkeytyvästä perustavasta luokkaristiriidasta ja eriarvoisuudesta tai sen toimintaan liitetyistä mielenterveyden ongelmista.

Kuten kapitalismin kritiikin lähtökohdaksi ottamien osoittaa, tutkielmani ei ole poliittisesti neutraali tai arvovapaa, eikä sellaista myöskään esitä. Tämä ei kuitenkaan ole osoitus tutkimuksen ongelmallisuudesta, sillä kuten Juha Suoranta ja Sanna Ryyänen (2014) esittävät kirjassaan *Taisteleva tutkimus*, tutkimus voi olla myös kriittisesti kantaaottavaa sekä yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta tavoittelevaa. Monet tieteenfilosofit ovat myös valmiina argumentoimaan, ettei täysin riippumatonta ja poliittisesti neutraalia tiedettä ole, sillä tiedettä tehdään osana yhteiskuntaa, ja yhteiskunnan jokainen sektori on väistämättä ideologisesti latautunut. Positivistinen tieteenfilosofia, joka ottaa lähtökohdaksi tutkimuksen objektiivisuuden vaateen, voidaan nähdä yhdenlaisena ideologiana, joka perustuu ajatukselle subjektista riippumattoman tiedon saavuttamisen mahdollisuudesta. Perustelen kapitalismin kritiikkiin keskittymistä kapitalismin ja ekososiaalisesti kestävästä elämäntavan yhteensovittamisen ongelmallisuuden osoittavan empiirisen tutkimustiedon avulla.

Jürgen Habermas kritisoi positivistista tieteenfilosofiaa teoriallaan tiedonintresseistä (ks. Regh 2018). Hänen mukaansa tutkimustoimintaa ohjaa väistämättä tutkijan lähestymistapa työhönsä. Tämä lähestymistapa voi olla joko välineellinen, hermeneuttinen tai emansipatorinen. Tutkimusta ohjaava tiedonintressi on keskeistä tiedostaa osana tutkimustoimintaa sekä kirjoittaa auki. Tämä itsereflektiivinen toiminta ei vapauta tutkijaa tiedon subjektiivisuudesta, vaan avaa tutkimuksen kriittiselle tarkastelulle. Oma tutkielmani pohjalla vaikuttaa ennen kaikkea emansipatorinen, kriittinen tiedonintressi, sillä tutkielmani ohjaa keskeisesti pyrkimys tiedon tuottamiseen ekokriisiin vastaamaan pyrkivää kasvatustoimintaa varten. Näin ollen se on lähtökohdiltaan vahvasti eettisesti latautunut, eli pitää sisällään todellisuutta koskevia arvostelmia. Sellaisena se on väistämättä sitoutunut tiettyihin näkökulmiin toivotusta tulevaisuudesta. Työssä hyödyntämäni psykoanalyttinen näkökulma korostaa toistuvasti tiedostamattoman roolia toiminnan motivaattorina – tämän mahdollisuus on hyvä pitää mielessä myös tämän tutkielman lähtökohtia tarkasteltaessa.

Tiedonintressien arvioinnin ohella tutkielman luotettavuutta arvioitaessa on syytä kiinnittää huomiota tutkimuksen aikana tekemiini valintoihin: miksi ottaa tarkastelun alle juuri lacanilainen psykoanalyysi ja buddhalainen filosofia, eikä

joitakin muita teoriaperinteitä? Tähänastisen, väistämättä varsin puutteellisen, filosofian lukeneisuuteni perusteella arvioin, että nuo perinteet pitävät sisällään halun dynamiikan ymmärtämisen kannalta erityisen hedelmällistä ainesta. Päädyin Lacanin tulkintojen äärelle Veli-Matti Värriin (2018) *Kasvatus ekokriisin aikakaudella* -teoksessa esitettyjen Lacan-tulkintojen kautta. Tämä toimi alkusysäyksenä Lacanin ajattelusta kiinnostumiselle. Värriin teos on hiljattain ilmestynyt systemaattinen katsaus ekokriisin ongelmaan kasvatuksen näkökulmasta, joten siinä esitetyt tulkinnat Lacanin ajattelun mahdollisuuksista ekokriisiä tuottavan sosialisoinnin ymmärtämisessä toimivat mielestäni varsin vahvana perusteena Lacanin teorioihin syventymiselle. Valitsin buddhalaisen filosofian näkökulman täydentämään tulkintojani Lacanin teoriasta, sillä buddhalainen filosofia on ollut elämässäni vahvasti läsnä jo liki vuosikymmenen. Tuon kokemukseni perusteella arvioin, että Lacanin ajattelu ja buddhalaisen filosofian näkökulmat resonoivat keskenään varsin hyvin ja voivat täydentää toisiaan pyrkimyksessäni ymmärtää halun luonnetta.

Buddhalaisen filosofian hyödyntäminen herättää eittämättä kysymyksen siitä, onko työni uskonnollisesti väritynyt. Tämän kysymyksen tarkasteluun syventyminen vaatisi jälleen kokonaisen tutkimuksen, mutta hyvin yleisellä tasolla voidaan esittää, etteivät hyödyntämäni buddhalaisuuden näkökulmat ole uskonnollisia sen enempää kuin muutkaan filosofiset kuvaukset maailmasta. Joku saattaisi jopa väittää, että ne ovat sitä vähemmän kuin filosofia yleensä: buddhalaisuuden keskeinen tavoite on toimia metafysiikan kritiikkinä ja osoittaa, miten kaikki kielellis-käsitteelliset kuvaukset maailmasta ovat väistämättä harhaanjohtavia ja todellinen ymmärrys on kielen tavoittamattomissa. Tämä on tietysti itsessään jo ontologinen kannanotto, mikä osoittaa tällaisen kritiikin kirjoittamisen problemaattisuuden.

Tutkielmani on kasvatustieteellinen puheenvuoro, joka pureutuu ontologisen tason käsityksiin. Ontologia keskittyy olemassaolon kysymyksiin, ja on siten yleisin mahdollinen tarkastelutaso maailmaan, mikä johtaa väistämättä korkeaan abstraktiotasoon. Olen kuitenkin pyrkinyt tekstini lähestyttävyyden parantamiseksi tuomaan abstrakteista käsityksistä aukeavia näkökantoja konkretian tasolle siellä, missä se on ollut mahdollista.

Lacanin ajattelua ja buddhalaista filosofiaa hyödyntäessäni tulen kiinnittyneeksi tietynlaisiin ontologisiin käsityksiin, jotka kyseenalaistavat

oliometafysiikan, eli käsityksen siitä, että maailma koostuisi pohjimmiltaan irrallisista, itsenäisesti olemassa olevista asioista. Kysymys olemassaolon perimmäisestä luonteesta on läpi filosofian historian ollut kiihkeä kiistanaihe. Kaikki tieteellinen tieto ja myös jokapäiväinen toimintamme perustuu viime kädessä joillekin ontologisille lähtökohdille (Värri 2018, 12), joten niiden nostaminen kriittisen tarkastelun kohteeksi on mielestäni varsin perusteltua tutkimuksessa, joka pyrkii avaamaan mahdollisuuksia ongelmalliseksi osoittautuneen toimintamme ylittämiseen.

Sivuan tutkielmassani monia filosofian historian keskeisimpiä kiistoja, ja koska filosofian kiistat ovat kuuluisia ratkeamattomuudestaan, myös ajankohtaisen filosofisen tutkimuksen perustavimpia kysymyksenasetteluita. Tällaisia ovat esimerkiksi kielen ja maailman suhteen tarkastelu, epistemologiset kysymykset tiedon luonteesta, mielenfilosofiaan liittyvät ongelmat sekä kysymys tahdonvapaudesta. Ymmärrettävästi kaikkiin näihin kysymyksiin syventyminen ei ole mahdollista pro gradu -tutkielman puitteissa.

Näkökulmavalintojani kohtaan on myös syytä olla kriittinen: psykoanalyysia on kritisoitu siitä, että sen tähtäimessä on sopeuttaa ihmiset vallitsevaan järjestelmään, tehdä heistä järjestelmän määrittämällä mittareilla terveitä sen sijaan, että se vapauttaisi sopeutumattomien toisinajattelijoiden vallankumouksellisen voiman (McGowan 2016, 2) – kuinka relevanttia on siis käyttää psykoanalyttista teoriaa kapitalismin kritiikkiin? Kieltämättä psykoanalyttinen teoria ja ennen kaikkea käytäntö sisältää myös potentiaalinen yksilöiden sopeuttamiseen kapitalismin rakenteisiin. Mikäli sen pääasiallisena tarkoituksena nähdään henkilökohtaisen elämänlaadun parantaminen, se voi asettua varsin saumattomaksi osaksi niin kutsuttua terapeutista valtaa (ks. Brunila ym. 2021), jossa yksilöitä kannustetaan hahmottamaan itseään ja toimintaansa psykologisen käsitteistön kautta sekä muokkaamaan itseään yhteiskuntaan paremmin sopiviksi.

Myös buddhalaisen filosofian meditatiivisten käytäntöjen pohjalta kehitettyä mindfulnessia on hyödynnetty yksilöiden yhteiskuntakelpoisuuden parantamisessa (ks. Pulkki & Saari 2014) pyrkien edistämään sen avulla monia elinkeinoelämän kannalta hyödyllisiä päämääriä. Mindfulnessia on käytetty muun muassa lisäämään yksilöiden tehokkuutta, parantamaan heidän keskittymiskykyään ja luovuuttaan sekä auttamaan stressinhallinnassa.

Tämänkaltaisen välinearvon tuominen meditatiiviseen harjoitukseen liittyvään puheeseen saattaa estää havaitsemasta harjoitukseen sisältyvää kriittistä potentiaalia – sen mahdollisuutta muuttaa käsitystämme päämääristä sinänsä. Meditaatiota on myös pidetty itsekeskeisenä toimintana, mikä herättää kysymyksen siitä, voidaanko sitä hyödyntää yhteiskunnallisen muutoksen kultivoimisessa. Näkemys meditaation itsekeskeisyydestä on kuitenkin varsin hiljattain syntynyt – sen voidaan esittää olevan ennemmin seurausta länsimaisesta tulkintakehyksestä kuin meditaation alkuperäisestä tarkoituksesta osana buddhalaista traditiota. Buddhalainen filosofia nimenomaan haastaa individualistisen ihmiskuvan näkökulmallaan, jonka mukaan kaikki on pohjimmiltaan yhtä. (Pulkki & Saari 2014, 21.)

Vaikka esitän tässä tutkielmassani, miten Lacanin ajattelu ja buddhalainen filosofia voivat tarjota itsen käsitystämme muuttavia näkökulmia halun kultivoinnin ja siten yhteiskunnallisen muutoksen mahdollistamiseksi, on olennaista myös huomioida, ettei itseymmärrykseen ulottuva muutos ole itseisarvoisesti vallankumousta. Tämän osoittavat esimerkiksi tutkielmassa tarkastelemani elinikäisen oppimisen diskurssit (ks. Saari 2016), joissa yhteiskunnallista hallintaa toteutetaan kannustamalla yksilöitä näkemään ja kokemaan itsensä vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän jatkuvuutta tukevilla tavoilla. Uusliberalismi hyödyntääkin juuri itseymmärrykseen ulottuvaa muutosta saadakseen meidät tuntemaan itsemme entistä enemmän autonomisiksi, vastuullisiksi yksilöiksi, jota kantavat huolta yhteiskuntajärjestelmän säilyvyyden kannalta olennaisen inhimillisen pääoman uusintamisesta.

Kriittisen tiedonintressin ohjaamaa tutkimusta tehdessä on keskeistä kyetä vastaamaan myös kriittiselle tutkimukselle esitettyyn kritiikkiin, joka koskee sitä, miten emansipaatioon tähtäävät teoriat saattavat muuttua uusiksi sarron muodoiksi. Tällaista kritiikkiä ovat ansioituneesti esittäneet erityisesti monet feministisen pedagogiikan edustajat, jotka ovat tuoneet esille, miten yhteiskunnallisten valtasuhteiden purkamiseen pyrkivät käytännöt saattavat piiloisesti pitää yllä samoja rakenteita, joiden rikkomiseen ne tähtäävät. (Saari 2021, 175–179; ks. Penny Light 2016.) Kasvatusfilosofi Gert Biesta (2014) kutsuu tätä *emansipaation logiikaksi*, jonka ytimen voi kiteyttää näin: ideologian piiloisen luonteen vuoksi ideologian vallassa olevat eivät voi vapauttaa itseään, vaan tarvitsevat apua niiltä, jotka ovat ideologiasta vapautuneita. Näin ollen kriittiset

intellektuellit tietävät, miten asiat todella ovat, kun taas ideologian alistamat ja sorretut eivät sitä tiedä. Tämä luo epäsymmetrisen valtarakenteen, jossa uhkana on, että vapautukseen tähtäävät teoriat ja käytännöt päätyvät uusiksi sarron muodoiksi. Huomio resonoi kaikkeen kasvatustoimintaan liittyvän perustavan jännitteisyyden, Immanuel Kantin muotoileman pedagogisen paradoksin kanssa: kuinka vapautta voidaan kultivoida kasvatustoiminnan avulla, kun kasvatuksessa on aina kyse jossain määrin ulkopuoliselle vallalle alistamisesta, kasvamisen suuntaan vaikuttamisesta. Psykoanalyttisesti orientoituneet kriittisen teorian edustajat ovat myös huomauttaneet, ettei ideologia aina tunnu sen vallassa olevista ahdistavalta, ja voi sen sijaan tuottaa myös mielihyvää. Erityisesti, kun kyseessä on itsen kokemisen ja hahmottamisen tapoihin pureutuvasta tutkielmasta, joka esittää tarpeen noiden tapojen muutokselle, on syytä ottaa erittäin vakavasti kysymys siitä, millä oikeudella voidaan muuttaa sellaisia identiteettiä rakentavia, omaksuttuja totuuksia, joihin ihminen on kiintynyt. (Saari 2021, 178–179.)

Tähän kritiikkiin vastaminen edellyttää aitoa dialogisuutta, nöyryyttä sekä valmiutta kyseenalaistaa myös omia ajattelutapojaan. Nähdäkseni ideologian ulkopuolelle astuminen ei ole koskaan mahdollista, vaan kaikki ajattelumme ja toimintamme on ideologisesti väritynyttä. Näin ollen myös tämä tutkielmani on väistämättä ideologinen luomus, enkä pyri toisin esittämään. Muutoksen tuottaminen, kuten myös tieteen tekeminen, on perustavalla tavalla kollektiivista toimintaa. Siksi tutkijan on osana muutoksen hyökyaaltoa pidettävä korvansa ja sydämensä auki muiden ideoille, oltava valmis suunnanmuutoksiin ja avauduttava uudelle, joka on perustavalla tavalla jokaiselle, oppineisuuteen katsomatta, terra incognita.

7.3 Lopuksi

Tutkielmani lähtökohdista käsin vastaamatta on vielä suuri haaste, jonka Todd McGowan (2016) esittää: mikäli kapitalismin psyykkinen vetovoima perustuu lupaukselle paremmasta tulevaisuudesta, kapitalismin kritiikin tulee irrottautua tästä lupauksesta, jottei se kiinnittyisi samaan tyytymättömyyden ja täyttymyksen odottamisen kehään. Mutta eikö maailman muuttaminen perustu juuri ajatukselle

siitä, että huomina olisi merkittäväällä tavalla tätä päivää parempi? Miten vapauttaa kritiikki vapahduksen odotuksesta?

Nähdäkseni vastaus piilee nykyisyydessä, kapitalismin lupaukseen kätkeytyvän erehdyksen paljastamisessa. Buddhalaisen filosofian valaistumisen näkökulma voi tarjota tähän hedelmällisen lähtökohdan. Kysymys kuuluu, miten valaistuminen voisi aikaansaada muutosta, jos sen sisältö on, että pohjimmiltaan kaikki ovat jo valaistuneita? Eikö tämä implikoi, ettei muutosta tarvita? Buddhalaisuuden mukaan jokapäiväinen elämämme ja siihen kätkeytyvä harha, samsara, on valaistumista, nirvanaa. Ero noiden kahden välillä, ja siten myös muutoksen mahdollisuus, kumpuaa siitä, että ihminen kokee tämän omakohtaisesti todeksi. Tuo ymmärrys hävittää tietämättömyyden, joka saa aikaan kärsimyksen kierteen: se hävittää ontologisesti irrallisen itsen käsityksen ja samalla puutteen, joka on tuon käsityksen aikaansaama. Tämä oivallus voi hälventää halun kärsimystä tuottavan luonteen vapauttamalla meidät täyttymyksen odotuksesta – auttaa ylittämään janon, johon olemme hukumassa. Näin se voi toimia immanenttina kritiikkinä, joka nousee siitä havainnosta, ettei kapitalismi voi tarjota lupaamaansa, sillä pohjimmillaan meillä on se jo.

Kaikki hyvän elämän edellytykset ovat olemassa. Ekokriisiin vastaaminen ei edellytä ensisijaisesti uusia innovaatioita, vaan kapitalismin tarjoamista itsen toteuttamisen ja nautinnontavoittelun väylistä kieltäytymistä. Pääoman kerryttämiseksi ja suojelemiseksi rakennettujen sääntöjen uhmaamista. Huomion suuntaamista kaikkeen siihen elämään uusintavaan, elävään, ruumiilliseen, yhteiseen, joka toimii elämämme todellisena edellytyksenä.

On huomautettava, ettei ole lähtökohtaisia takeita sille, että kapitalismin raunioista nousee jotain parempaa, vaan tuota jotain on aktiivisesti rakennettava yhdessä. On lähdeittävä liikkeelle nykyisyyden nurjalta puolen, järjestelmän railoista, revittävä niitä suuremmiksi, luotava vaihtoehtoja vaihtoehdottomuuteen. Vain siten voimme ylittää näköalattomuuden, joka uhkaa tukahduttaa meidät. Kuten Naomi Klein (2015) on esittänyt, meneillään on kapitalismin ja elämän välinen kamppailu. Lähitulevaisuus näyttää, kummasta olemme valmiita luopumaan.

LÄHTEET

- Albert, M. (2005). Towards life after capitalism: an introduction to participatory economics. *Briar Patch*, 34(6), 14–.
- Althusser, L. (2014). *On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses*. Verso.
- Althusser, L. (1984). *Ideologiset valtiokoneistot*. Kansankulttuuri.
- Andrews, K. (2021). *The New Age of Empire: How Racism and Colonialism Still Rule the World*. Penguin Books.
- Angus, I. (2016). *Facing the anthropocene: fossil capitalism and the crisis of the earth system*. Monthly Review Press.
- Antonio, R. (2018). The Piketty Thesis and the Environmental Wall: Rentier Society, Post-Carbon Democracy, or Apocalyptic Ruin? Teoksessa D. A. Smith & L. Langman (toim.), *Twenty-first century inequality & capitalism: Piketty, Marx and beyond*. (s. 291–310). Brill.
- Baer, H. A. (2018). *Democratic eco-socialism as a real utopia: transitioning to an alternative world system*. Berghahn Books.
- Bai, H., Scott, C. & Donald, B. (2009). Contemplative Pedagogy and Revitalization of Teacher Education. *Alberta Journal of Educational Research* 55(3), 319–334.
- Bai, H. & Scutt, (2009). Touching the earth with the heart of enlightened mind: The Buddhist practice of mindfulness for environmental education. *Canadian Journal of Environmental Education* 14, 92–106.
- Barrett, J., Peters, G., Wiedmann, T., Scott, K., Lenzen, M., Roelich, K., & Le Quéré, C. (2013). Consumption-based GHG emission accounting: a UK case study. *Climate Policy*, 13(4), 451–470.
<https://doi.org/10.1080/14693062.2013.788858>
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
- Biesta, G. (2020). Risking ourselves in education: Qualification, socialization, and subjectification revisited. *Educational Theory*, 70(1), 89–104.

- Biesta, G. (2015). Freeing Teaching from Learning: Opening Up Existential Possibilities in Educational Relationships. *Studies in Philosophy and Education*, 34(3), 229–243. <https://doi.org/10.1007/s11217-014-9454-z>
- Biesta, G. (2014). *The beautiful risk of education*. Paradigm.
- Brown, T. (2008). Lacan, Subjectivity and the Task of Mathematics Education Research. *Educational Studies in Mathematics*, 68(3), 227–245. <https://doi.org/10.1007/s10649-007-9111-3>
- Brunila, K., Harni, E., Saari, A., & Ylöstalo, H. (2021). *Terapeuttinen valta: onnellisuuden ja hyvinvoinnin jännitteitä 2000-luvun Suomessa*. Vastapaino.
- Bröckling, U. (2016). *The entrepreneurial self: fabricating a new type of subject*. SAGE.
- Cho, D. (2009). *Psychopedagogy: Freud, Lacan, And the Psychoanalytic Theory of Education*. Palgrave Macmillan.
- Cook, F. H. (1977). *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Pennsylvania State University Press.
- D'Alisa, G., Kallis, G. & Demaria, F. (2015). *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*. Taylor and Francis. <https://doi.org/10.4324/9780203796146>
- Daly, H. E. (2019). Some overlaps between the first and second thirty years of ecological economics. *Ecological Economics*, 164, 106372. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.106372>
- Daly, H. E. (1996). *Beyond growth: the economics of sustainable development*. Beacon Press.
- D'Amato, M. (2014). Lacan avec le Bouddha: Thoughts on psychoanalysis and Buddhism. Teoksessa C. Davis, C. M. Pound & C. Crockett (toim.), *Theology after Lacan: The passion for the real* (s. 71–86). Cascade Books.
- Davies, W. (2016). *The limits of neoliberalism: authority, sovereignty and the logic of competition*. Sage.
- Dickie, I. (2008). Informative Identities in the Begriffsschrift and “On Sense and Reference.” *Canadian Journal of Philosophy*, 38(2), 269–287. <https://doi.org/10.1353/cjp.0.0015>
- Dosse, F. (1997). *History of Structuralism: The rising sign, 1945–1966* (Vol. 1). University of Minnesota Press.

- Earle, J., Moran, C., & Ward-Perkins, Z. (2016). *The econocracy: the perils of leaving economics to the experts*. Manchester University Press.
- Edward, P., & Sumner, A. (2018). Global poverty and inequality: are the revised estimates open to an alternative interpretation? *Third World Quarterly*, 39(3), 487–509.
<https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1401461>
- Engler, J. H. (2003). Being somebody and being nobody: a re-examination of the understanding of self in psychoanalysis and Buddhism. Teoksessa: J. Safran (toim.), *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue*. Wisdom books.
- Epstein, M. (2007). *Psychotherapy without the Self: A Buddhist Perspective*. Yale University Press.
- Epstein, M. (1995). *Thoughts without a Thinker*. Basic Books.
- Eyers, T. (2012). *Lacan and the concept of the "real."* Palgrave Macmillan.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian subject: between language and jouissance*. Princeton University Press.
- Fleurbaey, M., & Blanchet, D. (2013). *Beyond GDP measuring welfare and assessing sustainability*. Oxford University Press
- Fornaciari, A. & Tervasmäki, T. (2015, 25. huhtikuuta). Opettajamyytit elävät ja voivat hyvin. *Alusta!*
<https://www.tuni.fi/alustalehti/2015/04/21/opettajamyytit-elavat-ja-voivat-hyvin-opettajankoulutuksessa/>
- Foster, R. (2017). Nykyaidekasvatus toisintekemisenä ekososiaalisten kriisien aikakaudella. *Sosiaalipedagoginen aikakauskirja 18*.
- Foucault, M. (2020). *Discipline and punish: the birth of the prison*. (A. Sheridan, käänt.). Penguin Books. (1975).
- Global Footprint Network (2022). *Earth Overshoot Day*.
<https://www.footprintnetwork.org/our-work/earth-overshoot-day/>.
- Grace, F. (2011). Learning as a path, not a goal: Contemplative pedagogy – its principles and practises. *Teaching Theology and Religion* 14(2), 99–124.
- Harni, E. (2022). *Yrittäjyyskasvatuksen eetos ja politiikka myöhäiskapitalismissa*. [Väitöskirja, Tampereen yliopisto]. Trepo.
<https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-03-2424-7>

- Hart, T. (2004). Opening the contemplative mind in the classroom. *Journal of Transformative Education*, 2(1), 28–46.
- Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Profile Books.
- Harvey, P. (2004). *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. Cambridge University Press.
- Heikkinen, H. L. T., Kaukko, M., Nikkola, T., & Saari, A. (2021). Kasvatusta ilman kehyksiä. *Kasvatus* 52(4), 378–379
- Hickel, J., & Kallis, G. (2020). Is green growth possible?. *New political economy*, 25(4), 469–486.
- Hickel, J. (2019). Is it possible to achieve a good life for all within planetary boundaries? *Third World Quarterly*, 40(1), 18–35.
<https://doi.org/10.1080/01436597.2018.1535895>
- Hilpelä, J. (2004). Järjen epäilyä ja suunnittelemattomuuden ylistystä? – ekskursio uusliberalistiseen koulutuspolitiikkaan. *Kasvatus* 35(1), 55–65.
- Hirvilampi, T., Laine, S. & Ojala S. (2022). Ekososiaaliset, talousmyönteiset ja vastustajat. Nuorten jakolinjat suhteessa kestävän kehityksen tavoitteisiin. Teoksessa T. Kiilakoski (toim.), *Kestävää tekoa: Nuorisobarometri 2021*. Valtion nuorisoneuvosto.
- Ikonen, H-M. & Nikunen, M. (2021). Nuorten aikuisten yrittäjämielenlaadun terapeutinen hallinta. Teoksessa K. Brunila, E. Harni, A. Saari & H. Ylöstalo (toim.), *Terapeutinen valta: onnellisuuden ja hyvinvoinnin jännitteitä 2000-luvun Suomessa*. Vastapaino.
- IPCC (2023). *Climate Change 2023: Synthesis Report*. A Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Geneva: (in press)
- Jagodzinski, J. (2002). The ethics of the "real" in Levinas, Lacan, and Buddhism: Pedagogical implications. *Educational Theory*, 52(1), 81.
- Jameson, F. (2003). Future City. *New Left Review*, 21, 76.
<https://newleftreview.org/issues/ii21/articles/fredric-jameson-future-city>
- Johnson, J. T., & Larsen, S. C. (2013). *Deeper Sense of Place, A: Stories and Journeys of Collaboration in Indigenous Research*. Oregon State University Press.

- Jones, D. S. (2013). *Masters of the Universe. Hayek, Friedman and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton University Press.
- Joutsenvirta, M., Hirvilammi, T., Ulvila, M., Wilén, K., Heikkurinen, P., Hoffrén, J., Jalas, M., Järvensivu, P., Järvensivu, T., Ruuska, T., Taipale, T., & Turunen, E. (2016). *Talous kasvun jälkeen*. Gaudeamus.
- Kallio, J. & Pulkki, J. (2022). Elämää vaalivan itsekasvatuksen luonnos. *Aikuiskasvatus* 42(1), 25–36. DOI: <https://doi.org/10.33336/aik.115551>
- Keto, & Foster, R. (2021). Ecosocialization – an Ecological Turn in the Process of Socialization. *International Studies in Sociology of Education*, 30(1–2), 34–52. <https://doi.org/10.1080/09620214.2020.1854826>
- Kiander, J. (2013). Globaali finanssikriisi, talouspolitiikka ja taloustieteen todellisuuskäsitys. Teoksessa I. Niiniluoto, R. Vilkkio & J. Vuorikoski (toim.) *Talous ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kinos, J., Saari, A., Lindén, J., & Värri, V-M. (2015). Onko kasvatustiede aidosti opettajaksi opiskelevien pääaine? *Kasvatus*, 46(2), 176–182.
- Kivelä, A. (2004). *Subjektifilosofiasta pedagogisen toiminnan teoriaan*. [Väitöskirja, Oulun yliopisto]. Jultika. <http://urn.fi/urn:isbn:9514273052>
- Klein, N. (2015). *This changes everything: capitalism vs. the climate*. Penguin Books.
- Klemola, T. (2005). *Taidon filosofia – filosofin taito*. Tampere: Tampere University Press.
- Kontio K. & Sailer M. (2017). The state, market and education. Teoksessa P. Siljander, K. Kontio, & E. Pikkarainen, E. (toim.) *Schools in Transition: Linking Past, Present, and Future in Educational Practice*. (115–136). Sense Publishers.
- Koch, M. (2012). *Capitalism and climate change: theoretical discussion, historical development and policy responses*. Palgrave Macmillan.
- Kurki, J. (2012). *Lacanin diskurssiteoria. Lähiluenta Lacanin Seminaarista XVII ja Heideggerin luennosta Was ist das – die Philosophie?* Apeiron Kirjat.
- Lacan, J. (1977). *Écrits: a Selection*. (A. Sheridan, käänt.). Tavistock/Routledge. (1966).
- Lakkala, K. (2020). Disruptive utopianism: Opening the present. Teoksessa T. Eskelinen (toim.) *The revival of political imagination: Utopia as a methodology*. (20–36). Zed Books,

- Lenton, T. M., Rockström, J., Gaffney, O., Rahmstorf, S., Richardson, K., Steffen, W., & Schellnhuber, H. J. (2019). Climate tipping points – too risky to bet against. *Nature (London)*, *575*(7784), 592–595.
<https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>
- Loy, D. R. (2018). *Lack and transcendence: The problem of death and life in psychotherapy, existentialism, and Buddhism*. Wisdom Publications.
- Malm, A. (2016). *Fossil capital: the rise of steam-power and the roots of global warming*. Verso.
- Mann, M. (2013). *The sources of social power. Vol. 4, Globalizations, 1945–2011*. Cambridge University Press.
- Mason, P. (2015). *PostCapitalism: A guide to our future*. Allen Lane.
- Mauno, S., Minkkinen, J., & Auvinen, E. (2019). Nakertaako työn intensiivisyyden lisääntyminen työssä suoriutumista ja työn merkityksellisyyttä? Vertaileva tutkimus eri ammattialoilla. *Hallinnon tutkimus*, *38* (4), 271–289.
- Meiksins Wood, E. (2002). *The origin of capitalism. A longer view*. Verso.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Phenomenology of perception*. Routledge.
- McGowan, T. (2016). *Capitalism and desire: the psychic cost of free markets*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mcgo17872>
- McGowan, T. (2004). *The End of Dissatisfaction. Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. SUNY Press.
- Moncayo, R. (2012). *The Signifier Pointing at the Moon: Psychoanalysis and Zen Buddhism*. Karnac Books.
- Moncayo, R. (1998). The real and symbolic in Lacan, Zen, and Kabbalah. *The International Journal for the Psychology of Religion*, *8*(3), 179–196.
- Moses, A. (2020, 8. kesäkuuta) ‘Collapse of Civilization is the Most Likely Outcome’: Top Climate Scientists. *Resilience*.
<https://www.resilience.org/stories/2020-06-08/collapse-of-civilisation-is-the-most-likely-outcome-top-climate-scientists/>
- Mouzelis, N. (2014). Lacan and meditation: From the symbolic to the postsymbolic? *Psychoanalysis, Culture & Society*, *19*(2), 127–136.
- Neill, C. (2011). *Lacanian Ethics and the Assumption of Subjectivity*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230305038>

- Oxfam (2020). *Confronting carbon inequality: Putting climate justice at the heart of the COVID-19 recovery*.
<https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621052/mb-confronting-carbon-inequality-210920-en.pdf>
- Patino, B. (2020). *Levottomat: huomiotalous ja keskittymiskyvyttömyys*. (T. Kilpeläinen, käänt.). niin & näin. (2019).
- Penny Light, T., Nicholas, J. & Bondy, R. (2016). *Feminist pedagogy in higher education: critical theory and practice*. Wilfrid Laurier University Press.
- Pulkki, J. (2017). *Kilpailun kasvatuksellisista ongelmista: Hyveitä 2000-luvulle*. Tampere University Press.
- Pulkki, J. (2014). Voiko kontemplatiivinen pedagogiikka haastaa konsumerismin? *Aikuiskasvatus* 34(1), 4–16.
- Pulkki, J., Dahlin, B., & Värri, V. M. (2017). Environmental education as a lived-body practice? A contemplative pedagogy perspective. *Journal of Philosophy of Education*, 51(1), 214–229.
- Pulkki, J., Saari, A. & Dahlin, B. (2015). Contemplative Pedagogy and Bodily Ethics. *Other Education* 4(1), 41–55.
- Pulkki, J. & Tervasmäki T. (2022). Mitä (ympäristö)kasvattajan on hyvä tietää psykokapitalismista? Teoksessa T. Tervasmäki, O-J. Jokisaari, K. Jurvakainen, J. Kallio, J. Pulkki, P. Takkinen, A. Tammenoksa & J. Varpanen (toim.), *M maailman tärkein tehtävä – Esseitä kasvatuksesta, vastuusta ja toivosta: juhla kirja professori Veli-Matti Värrielle*. (1. painos, s. 118–137). niin & näin.
- Purser, R. E. (2011). A Buddhist-Lacanian perspective on lack. *The Humanistic Psychologist* 39(4), 298–304.
- Pyykkönen, M. (2021). Yrittäjäkansalaisuuden rakentaminen ja terapeutti valta. Teoksessa K. Brunila, E. Harni, A. Saari & H. Ylöstalo (toim.), *Terapeutti valta: onnellisuuden ja hyvinvoinnin jännitteitä 2000-luvun Suomessa*. Vastapaino.
- Rehg, W. (2018). Cognitive interests. Teoksessa H. Brunkhorst, R. Kreide, & C. Lafont (toim.), *The Habermas Handbook*. Columbia University Press.
<https://doi.org/10.7312/brun16642>

- Robra, B., & Heikkurinen, P. (2020). Degrowth and the sustainable development goals. In *Decent work and economic growth* (pp. 253–262). Cham: Springer International Publishing.
- Roseboro, D. L. (2008). *Jacques Lacan and Education: A Critical Introduction*. Sense Publishers.
- Ruuska, T. (2017.) *Reproduction of Capitalism in the 21st Century: Higher Education and Ecological Crisis*. [Väitöskirja, Aalto-yliopisto]. Aaltodoc. <https://aaltodoc.aalto.fi/handle/123456789/26627>
- Räihä, P. (2010). *Koskaan et muuttua saa! Luokanopettajakoulutuksen opiskelijavalintojen uudistamisen vaikeudesta*. [Väitöskirja, Tampereen yliopisto]. Yliopistopaino.
- Saari, A. (2021a). *Kasvatusteoria antiikista nykypäivään*. Gaudeamus.
- Saari, A. (2021b). Topologies of desire: Fantasies and their symptoms in educational policy futures. *European Educational Research Journal*. <https://doi.org/10.1177/1474904120988389>
- Saari, A. (2020). Transference and the Gateless Barrier: A Relational Approach to Contemplative Education. *Journal of Transformative Education*, 18(1), 24–40. <https://doi.org/10.1177/1541344619863566>
- Saari, A. (2018). Emotionalities of rule in pedagogical mindfulness literature. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 15 (2), 141–154.
- Saari, A. (2017). Sormi osoittaa kuuta: Meditatiivinen kokemus länsimaisen buddhalaisuuden hegemoniastrategioissa. *Niin & näin* 24 (1), 65–72.
- Saari, A. (2016). Elinikäinen oppiminen ja yksilöivä valta. *Aikuiskasvatus* 36(1) 4–13.
- Saari, A., & Jurvakainen, K. (2022). Siniseen kiedottu: Halun kultivointi itsekasvatuksellisenä tehtävänä. Teoksessa T. Tervasmäki, O-J. Jokisaari, K. Jurvakainen, J. Kallio, J. Pulkki, P. Takkinen, A. Tammenoksa & J. Varpanen (toim.), *Maailman tärkein tehtävä – Esseitä kasvatuksesta, vastuusta ja toivosta: juhla kirja professori Veli-Matti Väärille*. (1. painos, s. 152–163). niin & näin.
- Saari, A. & Harni, E. (2016). Zen and the art of everything: Governing spirituality in entrepreneurship education. *Ephemera: Theory and Politics in Organization* 16(4), 99–119.

- Saari, A. & Pulkki, J. (2012). "Just a Swinging Door" – Examining the Egocentric Misconception of Meditation. *Paideusis* 20(2), 15–24.
- Salecl, R. (2003). Success in failure, or how hypercapitalism relies on people's Feeling of Inadequacy. *Parallax* 9(2), 96–108.
- Salonen, A. & Bardy, M. (2015). Ekososiaalinen sivistys herättää luottamusta tulevaisuuteen. *Aikuiskasvatus* 35(1), 4–15.
- Salonen, A., Kurenlahti, M. & Jaaksi, A. (2021). *Rakkautta ja valoa: Tie hyvään tulevaisuuteen*. Docendo.
- Saussure, F. (2014). *Yleisen kielitieteen kurssi*. (T. Nuopponen, käänt.). Vastapaino. (1916).
- Sennett, R. (2007). *Uuden kapitalismin kulttuuri*. Vastapaino.
- Siljander, P. (2014). *Systemaattinen johdatus kasvatustieteeseen: Peruskäsitteet ja pääsuuntaukset*. Vastapaino.
- Simola, H., & Rinne, R. (2020). Education politics and contingency: Belief, status and trust behind the Finnish PISA miracle. *Recherches En Éducation* 16. <https://doi.org/10.4000/ree.7735>
- Smith, D. A., & Langman, L. (2018). Introduction. Teoksessa D. A. Smith & L. Langman (toim.), *Twenty-first century inequality & capitalism: Piketty, Marx and beyond*. Brill, xi–xiii.
- Statista (2023). *Global advertising spending 2000–2024*. <https://www.statista.com/statistics/1174981/advertising-expenditure-worldwide/>
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*. Taylor and Francis.
- Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., Lenton, T. M., Folke, C., Liverman, D., ... & Schellnhuber, H. J. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252–8259.
- Steffen, W., Persson, Å., Deutsch, L., Zalasiewicz, J., Williams, M., Richardson, K., ... & Svedin, U. (2011). The Anthropocene: From global change to planetary stewardship. *Ambio*, 40, 739–761.
- Suler, J. R. (1993). *Contemporary Psychoanalysis and Eastern Thought*. State University of New York Press.
- Suoranta, J., & Ryyänen, S. (2014). *Taisteleva tutkimus*. Into.

- Taubman, P. M. (2012). *Disavowed knowledge: psychoanalysis, education, and teaching*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203829509>
- Taylor, C. (1989.) *Sources of the self*. Harvard University Press.
- Tuomisto, J. (2012). Elinikäinen oppiminen: oikeus vai pakko? Teoksessa Kettunen, P. & Simola H. (toim.) *Tiedon ja osaamisen Suomi*. SKS, 411–435.
- UN Climate Change (2021). *Nationally determined contributions under the Paris Agreement: Revised synthesis report by the secretariat*. https://unfccc.int/sites/default/files/resource/cma2021_08r01_E.pdf
- UNEP (2022). *Emissions Gap Report (EGR) 2022: The Closing Window – Climate crisis calls for rapid transformation of societies*. <https://www.unep.org/resources/emissions-gap-report-2022>
- Usher, R. & Edwards, R. (1994). *Postmodernism & Education*. Routledge.
- Vaden, T., Lähde, V., Majava, A., Toivanen, T., Eronen, J. T., & Järvensivu, P. (2019). Onnistunut irtikytkentä Suomessa?. *Alue Ja Ympäristö*, 48(1), 3–13. <https://doi.org/10.30663/ay.76338>
- Varpanen, J., Jurvakainen, K., Saari, A. & Kallio, J. (2022). The Uncanny Challenge of Self-Cultivation in the Anthropocene. *Studies in Philosophy and Education*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11217-022-09827-7>
- Viren, E. (2019). Yli punaisen virran: Yrittäjyys, vastarinta ja uudet riiston muodot. *Aikuiskasvatus*, 39(2), 144–150. <https://doi.org/10.33336/aik.82986>
- Värri, V-M. (2018). *Kasvatus ekokriisin aikakaudella*. Vastapaino.
- Värri, V-M. (2014). Halun kultivointi ekologisen sivistyksen mahdollisuutena. Teoksessa A. Saari, O-J. Jokisaari & V-M. Värri (toim.), *Ajan kasvatus – Kasvatusfilosofia aikalaiskritiikkinä*. Tampereen yliopistopaino Oy, 87–122.
- Värri, V-M. (2002). Kasvatus ja ajan henki – tulkintoja psykokaapitalismin armottomuudesta. *Aikuiskasvatus* 22(2), 92–104.
- Walsh, R. & Shapiro, S. L. (2006). The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology: A Mutually Enriching Dialogue. *American Psychologist* 61(3), 227–239.
- Webster, D. (2005). *The philosophy of desire in the Buddhist Pali canon*. Routledge Curzon. <https://doi.org/10.4324/9780203010570>
- Wilenius, R. (1975). *Kasvatuksen ehdot*. Gaudeamus.

World Inequality Database (2022). *World Inequality Report 2022*.

<https://wir2022.wid.world/>

Xu, C., Kohler, T. A., Lenton, T. M., Svenning, J. C. & Scheffer, M. (2020).

Future of the human climate niche. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117(21), 11350-11355.

Žižek, S. (2005). *Ideologian ylevä objekti*. Apeiron.

Žižek, S. (1997). *The Plague of Fantasies*. Verso.