

Tampereen yliopisto

Kasvatustieteiden tiedekunta

Opettajankoulutuslaitos, Aineenopettajankoulutus

Ohjaaja: Eero Ropo

# **KILPAILUN KASVATUKSELLISISTA ONGELMISTA**

Jani Pulkki

Pro gradu -tutkielma

Maaliskuu 2007

## TIIVISTELMÄ

Tutkimuksessa tarkastellaan kilpailun kasvatukselle aiheuttamia ongelmia. Keskeisiä tutkimuskysymyksiä ovat, (1)mitä kilpailun käsitteellä tarkoitetaan, (2)miksi ihminen kilpailee, (3)millaisia filosofisia ja kasvatuksellisia ongelmia kilpailun korostaminen aiheuttaa uusliberalistisessa koulutuspolitiikassa ja (4)onko kilpailullisuus yhteensopiva kasvatustavoitteiden, sivistyksen, inhimillisen kasvun ja dialogisuuden, kanssa. Kilpailun kasvatuksellisia ongelmia lähestytään kasvatustieteellisen tutkimusorientaation avulla ja tutkimuksen näkökulma on kilpailukriittinen. Kriittisyyden taustalla on konfliktialttiutta lisäävä uusiutumattomien luonnonvarojen vähittäinen loppuminen tulevaisuudessa.

Kilpailu on sosiaalista vuorovaikutusta, jossa ihmisten välisiä eroja mitataan, vertaillaan sekä arvotetaan sääntöjen puitteissa. Kilpailija tähtää voittoon ja kilpailu tuottaa osallistujien välisen arvojärjestyksen ja eriarvoisuutta. Kilpailu tuottaa myös massamuotoista häviäjyyttä, sillä vain yksi voi voittaa. Kilpailua on pidetty yhtenä leikin muotona, mutta leikillisyyks vähenee sitä mukaa, mitä olennaisemman niukan resurssin tavoittelusta on kyse.

Demokraattisessa ja meritokraattisessa yhteiskunnassa ihmisen yhteiskunnallinen asema riippuu hänen suorituksistaan kilpailuissa. Feodalistisessa yhteiskunnassa ihmisen aseman määrittäjä syntyperä. Protestanttisen kristillisyyden myötä taivaspaikoista tuli niukkoja resursseja, joista oli kilpailtava ja työstä tuli protestantin itseisarvoinen tapa vakuuttua taivaaseen pääsystä. Valistuksen tieteellisen kehityksen, teknologisen optimismin ja kasvatustieteellisen optimismin myötä yksilö alkoi irtautua Jumalan ennalta määrätystä suunnitelmasta ja ennalta määrätystä sosiaalisista asemista, jolloin hän saattoi alkaa kilpailemaan sosiaalisista asemista. Klassisen talousteorian mukaan rajoittamattoman taloudellisen kilpailun avulla saavutettiin suurin taloudellinen tehokkuus. Yksityiset paheet, kuten itsekkyys ja ahneus, olivat tämän teorian mukaan yhteiskunnallisia hyveitä, sillä ne saivat aikaan kilpailun kautta yhteistä hyvää. Darwinin evoluutioteorian mukaan kilpailu oli lajien kehitystä edistävä mekanismi. Sosiaalidarvinismi oikeutti vapaan kilpailun ja eriarvoisuuden näiden oletetulla "luonnollisuudella". Luonnontieteiden kaikkien tieteiden metodista ykseyttä painottava (positivistinen) tieteenfilosofia väheksyy ihmisen subjektiivista kokemuksellisuutta. Tieteen vaikutusvallan lisääntyessä ja koulutustason noustessa luonnontieteen tiedonhankintametodia on alettu soveltaa ihmisen itsetuntemukseen: kilpailu tarjoaa objektiivisia ja empiirisiä todisteita yksilön ominaisuuksista.

Poliittista ilmapiiriä teollisuusmaissa 1900-luvun lopusta alkaen on luonnehdittu uusliberalistiseksi. Uusliberalistisessa ideologiassa markkinaohjaus ja vapaa markkinakilpailu korvaavat yhteiskunnallista suunnittelua. Uusliberalismiin kuuluu yhteisen hyvän ajatuksen kyseenalaistuminen ja käsitys nk. muodollisesta tasa-arvosta. Hyvinvointivaltio pyrki tasoittamaan ihmisten lähtökohtaisia eroja mahdollisuuksien ja elintärkeiden resurssien kohdalla, kun taas uusliberalismin mukaan markkinakilpailu jakaa resurssit oikeudenmukaisesti, jos kilpailuun ei puututa ja jos vain valtio kohtelee kansalaisiaan lain edessä samalla tavalla. Koulutuspolitiikkaan tullessaan, 1980-1990-luvuilta alkaen, on tehokkuutta ja taloudellisen vapautta painottava uusliberalistinen ideologia aiheuttanut ongelmia, kun taloudellista ideologiaa on alettu soveltaa ei-

taloudellisille alueille. 1900-luvun alun kilpailukielteisyys muuttui uusliberalismin myötä kilpailumyönteisyydeksi, vaikka uusliberalistinen koulutuspolitiikka on ollut lisääntyvä kritiikin kohteena. Kaiken taloudelliseen arvoon (välinearvo) yhteismitallistava uusliberalismi väheksyy itseisarvojen merkitystä. Tämä arvonihilismi kyseenalaistaa kasvatuksen eettisen perustan, joka on rakentunut olennaisesti myös itseisarvon varaan. Uusliberalistinen koulutuspolitiikka painottaa näennäisen arvovapaata arviointia ja tulosten mitattavuutta, jolloin kasvatusta suuntautuu helposti epäolennaisiin ja mitattaviin seikkoihin: inhimillisen kasvun keskeiset piirteet eivät kuitenkaan ole mitattavissa.

Sivistys ja inhimillinen kasvu tarkoittavat ihmisen kehittymistä kasvatustavoitteiden suuntaan. Keskeisiä kasvatustavoitteita ovat Wileniuksen filosofiassa totuudellisuus, esteettisyys ja eettisyys. Inhimillinen kasvu ja sivistyminen ovat monitasoisia ja monimutkaisia prosesseja, jotka tapahtuvat ainakin ruumiillisuuden, tajuisuuden ja itsetajuisuuden tasoilla. Ihmisen sivistyminen ja inhimillinen kasvu, kuten dialogisuuskin, edellyttävät ihmiseltä itsetuntemusta. Itsetuntemuksen kautta ihminen voi ymmärtää omia kehitystarpeitaan. Ulkoisen havainnoinnin, vertailun ja mittauksen kautta ei saada kasvatuksellisesti olennaista tietoa. Kilpailu häiritsee sivistymisen ja inhimillisen kasvun pyrintöjä yhdenmukaistamisen ja "normalisaation" kautta. Voiton tavoittelun ympärille totalisoitunut kulttuuri johtaa esimerkiksi ihmisen tahdon ylikorostumiseen älyn ja tuntemisen kustannuksella: tahdosta tulee ylikehittyneitä ja älystä ja esteettisestä herkkyydestä alikehittyneitä. Kilpailu tuottaa epäempaattista suhdetta toisiin ihmisiin. Kilpailun yksipuolistama elämämaailma häiritsee sivistyksen ja inhimillisen kehityksen pyrkimystä todellisuuden monitahoisuuden ymmärtämiseen ja kriittisen radikaaliin ajatteluun. Kilpailu on myös epädialogista, minäkeskeistä ja egoistista toimintaa. Kilpailussa ihmistä ei kohdata hallinnasta, esineellistämistä, käyttämisestä ja kategorisoinnista vapaassa dialogisessa yhteydessä, vaan monologisessa, esineellistävässä ja välineellisessä suhteessa. Dialogisessa yhteistyössä ihmisten tavoitteet ovat yhteisiä ja toisen menestys edellyttää inklusiivisesti toisen menestystä. Kilpailussa toisen menestys sulkee eksklusiivisesti pois toisen menestyksen mahdollisuuden. Kilpailu nakertaa yhteisöllisyyden ja poliittisen muutoksen perustaa asettamalla ihmisen vastustajien asemaan. Ilman kokemusta yhteisistä tavoitteista ihminen ei voi toimia dialogisessa yhteistyössä, jota niukkenevien resurssien maailmassa rauhallisesti eläminen edellyttää.

Asiasanat: kilpailu, kasvatusta, kasvatustavoitteet, sivistys, inhimillinen kasvu, dialogisuus, koulutuspolitiikka, uusliberalismi, kilpailun historia

# SISÄLLYSLUETTELO

---

## Tiivistelmä

### Johdanto ..... 7

### 1. Kilpailun käsite ..... 11

<i>Eksplisiittisten kriteerien kilpailut ja makuarvostelmakilpailut</i> .....	11
<i>Kilpailu niukoista resursseista ja eksklusiivisuuden oletus</i> .....	12
<i>Säännöt määrittelevät kilpailujen normatiiviset resurssien tavoittelun tavat</i> .....	16
<i>Eriarvoisuus edellyttää arvojärjestystä</i> .....	17
<i>Individualistinen ja kollektivistinen perspektiivi - kasvatuksen näkökulmaa etsimässä</i> .....	18
<i>Kilpailuun asetetut panokset ja odotetut tuotokset</i> .....	20
Kyseenalaistamattomat oletukset: suuret panokset sitouttavat kilpailuun.....	20
Ansioperiaate ja onnekkuus: yhteiskunnallisen aseman määräytyminen .....	22
Leikin ja toden rajankäyntiä .....	25
<i>Voittajien ja häviäjien tuotantoa</i> .....	26
Voittajuus kilpailun ja sodan konteksteissa: voittajien esikuvallisuudesta .....	26
Häviö yksilön ja sosiaalisen rakenteen ongelman a.....	28
Subjektipositioiden dualismi.....	30
Teknisen ja moraalisen hyvyyden samaistamiserhe.....	31
<i>Kilpailu Pierre Bourdieun käsittein tarkasteltuna</i> .....	32
Kilpailu pääoman eri muotojen lähteenä .....	32
Kenttä rajaa kilpailun sosiaalisen tilan.....	34
Habitus ohjaa ihmisen käyttäytymistä.....	36
<i>Yhteenvedo kilpailun yleisistä ominaisuuksista</i> .....	37

### 2. Miksi kilpailemme? – otteita kilpailun aatehistoriasta nykypäivään..... 40

<i>Feodalismista demokratiaan ja meritokratiaan</i> .....	40
<i>Max Weberin protestanttinen työetiikka</i> .....	43
Predestinaatio-oppi loi oman arvon jatkuvan tarkkailemisen tarpeen.....	43
Askeettinen palkkatyö protestantin kutsumuksena ja itseisarvona.....	44
Pelastuksen ja kadotuksen markkinat.....	46
Kalvinistinen predestinaatio suorituskulttuurin ja kilpailuyhteiskunnan taustalla .....	48
<i>Valistus ja moderni - valistuksen umpikujasta eteenpäin?</i> .....	49
Uskonnolliset auktoriteetit kyseenalaistava tiede luo tilaa yksilölle .....	50
Päämääristä erotetun järjen umpikuja valistuksen kritiikissä.....	52
Valistuksen kasvatustieteiden rationaliteetin reformaatioon ja uuteen sivistyskäsitteeseen? .....	54
<i>Klassinen taloustiede - yksityiset paheet julkisina hyveinä</i> .....	58
Traditionaalista moraalista talouden määrittämään moraalisiin .....	59
Julkinen ja yksityinen minuus .....	62
Homo economicus, talouden vaatimukset täyttävä ihminen .....	65
Kilpailun moraalista oikeutuksesta - kilpailullisuuden hyveellisyys ja paheellisuus?.....	66
<i>Darvinismi: lajien kehittyminen evoluutioteorian mukaan</i> .....	67
Darvinismi ja Darwinin evoluutioteoria: olemassaolon taistelu kelpoisuuden mittarina.....	68
Darwinin teoria luonnonvalinnasta aikakautensa kuvauksena .....	70
Kilpailu objektiivisen "luonnon" ominaisuutena? – luonnon ideologisaatio käytäntöjä perustelemassa.....	72
Sosiaalidarvinistinen elitismi - eriarvoisuuden "luonnollisuus".....	74
Vanhasen darvinismi nykyaikaisessa yhteiskuntatutkimuksessa.....	76

<i>Tieteen merkitys itsereflektion metodiikan kehitykselle</i> .....	78
Tiede maailmankuvamme perustana .....	78
Luonnontieteiden tieteenfilosofia ja positivistinen rationaliteetti .....	79
Verifikationismi näyttää suuntaa itsetuntemuksen metodiikalle.....	81
Tieto psyykkisistä ilmiöistä: kokemuksellisuuden väheksyminen .....	82
Kilpailu tieteellisenä itsereflektiomenetelmänä .....	83

### **3. Uusliberalistisen koulutuspolitiikan filosofisista ongelmista..... 86**

<i>Uusliberalistisen politiikan yleisiä ongelmakohtia</i> .....	86
Alustavia huomioita.....	86
Vapauden retoriikka.....	87
Uusliberalismin ja liberalismin eroista .....	88
Hyvinvointivaltiota kilpailuvalltioon: yhteisten arvopäämäärien kyseenalaistaminen .....	90
Markkinakilpailu yhteiskunnallisen suunnittelun ja yhteistyön korvaajan a.....	94
Muodollisen tasa-arvon tyhjat kuoret?.....	95
Vahvemman oikeus ja olemassaolon taistelu .....	98
Elitistinen individualismi uusliberalismin ihmiskäsityksenä: poliittiset kysymykset yksilöllisinä ongelmina.....	100
Kansanvallasta yritysvaltaan? .....	103
Talouden ja politiikan erottaminen: "luonnollinen" talous ja arvosidonnainen politiikka .....	105
Kilpailukyky valtion teknokraattisena tavoitteena.....	107
<i>Kilpailullisen koulutuspolitiikan ongelmakohtia</i> .....	110
Kilpailu 1900-luvun koulukeskustelussa.....	111
Yksilö yrittäjänä: ihminen markkinamekanismin rautahäkissä.....	113
Koulutusmarkkinoilla kilpailevat koulut .....	115
Kasvatuksen ja talouden kenttien ontologisista eroista.....	117
Itseisarvot ja välinearvot sekaisin? .....	119
Ulkoinen motivaatio puhuu epäluottamuksesta ihmiseen .....	122
Varsinainen minuus toivon horisonttina .....	126
Epävarsinaisen minän koulutuspolitiikkaa - ihmisen mittaamattomat laadut .....	129
Koulutuspolitiikka arviointina? – arvovapaan mitattavuuden illuusio.....	133
Egoistinen kilpailupolitiikka.....	135
Poliittisen realismin ongelmia .....	137
Performatiivinen kulttuuri ja erinomaisuuden eetos .....	139

### **4. Sivistys, inhimillinen kasvu ja dialogisuus kasvatuksen tavoitteina.....142**

<i>Sivistyksen suuntaviivoja</i> .....	142
Joitakin alustavia huomioita .....	142
Sivistyksen ihmiskäsityksestä: ruumiillisuuden, tajuisuuden ja itsetajuisuuden tasot .....	144
Sivistyminen kehityksenä kohti hyvän, toden ja kauniin ihanteita.....	146
Sivistyminen on itsetuntemusta edellyttävä kasvuprosessi.....	149
Kilpailun ja sivistyksen ihmiskäsitysten kitkapintoja .....	150
Totuudellisuus sivistysominaisuutena ja kilpailun totalisoiva elämismaailma.....	153
<i>Inhimillinen kasvu ja kasvatustavoitteet</i> .....	156
Inhimillisen kasvun käsitteellisistä seuralaisista.....	156
Kasvatustapahtuma - kasvatustoiminnan perusilmiö .....	157
Kasvuvirikkeet vaikuttavat inhimilliseen kehitykseen: luovuus ja kriittisyys esimerkkeinä kasvutavoitteista.....	160
Inhimillisen kasvun yksilöllisten laatuja mittaamaton moninaisuus.....	163
Kilpailu kriittistä ajattelua ja luovuuden kehitystä haittaavana normalisaationa .....	166
<i>Dialogisuusfilosofia: dialogisuus kasvutavoitteena ja -menetelmänä</i> .....	170
Minä-Sinä yhteys ja Minä-Se suhde - dualistinen kommunikaatio Buberin ajattelussa .....	170
Se-maailman kasvu heikentää dialogisuuden edellytyksiä.....	172
Dialoginen yhteys moraalien perustana? .....	173
Minäkeskeinen ihminen ja Persoonat .....	174
Kilpailu minäkeskeisenä toimintana .....	175
Kilpailun epädialogisuus .....	177
Kilpailu moraalisen kehityksen haittana .....	178

<b>Loppusanat.....</b>	<b>181</b>
<b>Lähteet.....</b>	<b>187</b>

## Johdanto

---

Ihmisen suhteesta kilpailuun on tulossa entistä vakavampi ongelma, kun uusiutumattomat luonnonvarat alkavat 2000-luvulla yksi toisensa jälkeen käydä vähiin ja loppumaan. Historialliset kehitystrendit ovat valitettavan yksiselitteisiä: ympäristöresurssit vähenevät, mutta resurssien käyttö kasvaa (vrt. esim. Niiniluoto 1994a, 39; vrt. Ruokanen & Nurmio 1995, 231–233). Tämä johtaa nykyisten kehitystrendien mukaan yhä kiristyvään kilpailuun niukkojen resurssien hallinnasta ja omistuksesta. Uusiutumattomien luonnonvarojen vähenemisestä seuraavaa kiristyvää kilpailua voidaan pitää tulevaisuudessa potentiaalisena konfliktien aiheuttajana (esim. Käkönen 1995, 41, 69, 74–75, 77). Kilpailun onkin todettu olevan yksi keskeinen sodan syy (esim. Hobbes 1985, 185). Esimerkiksi Japanin ja Yhdysvaltojen taloudellinen kilpailu johti Japanin hyökkäykseen Pearl Harboriin (ks. Tofler, A. & Tofler, H. 1994, 27–29).

Ihminen ei ole halunnut tai kyennyt näkemään oman toimintansa pitkän aikajänteen seurauksia ja vaikutuksia. "Selkä edellä" tulevaisuuteensa ajautuneen ihmisen modernisuuden aikakausi on ajautunut karille (Toulmin 1998, 25, 30). Kysymys siitä, miten ekologisesti kestävämmältä modernisuuden karilta voidaan päästä pois, on myös kasvatuksen ja politiikan keskeisimpiä haasteita 2000-luvulla. Ihmisen on opittava jakamaan niukkoja resursseja valtioiden rajat ylittävässä demokraattisessa yhteistyössä, jottei hänen tulevaisuutensa muodostu ankaran kilpailun, konfliktien ja sotien tulevaisuudeksi.

Kasvatuksen, koulutuksen ja sosialisoinnin kautta lapset ja nuoret omaksuvat ne tiedot, taidot, arvot, ajatusmallit ja toimintatavat, joita he toiminnassaan hyödyntävät. Tämän vuoksi kasvatukselta edellytetään laajojen kulttuuristen, sosiaalisten, poliittisten ja historiallisten kysymysten ymmärtämistä. Kasvatus voi joko uusintaa vallitsevia yhteiskunnallisia käytäntöjä ja sosiaalisen vuorovaikutuksen muotoja tai pyrkiä muuttamaan niitä. Kasvatuksella voidaan opettaa esimerkiksi kilpailua tai yhteistyötä. Näiden kahden eri sosiaalisen vuorovaikutuksen muodon oppiminen vaikuttaa olennaisesti ihmisen tulevaisuuden laatuun.

Mitä kasvattajan pitäisi sitten ajatella kilpailusta? Onko kilpailu eettisesti myönteinen vai kielteinen asia? Pitäisikö kilpailua edistää kasvatuksen keinoin? Näihin kysymyksiin etsin tutkimuksellani vastauksia. 1900-luvun alun kilpailukielteinen kasvatustalouden ajattelu on muuttunut olennaisella tavalla (vrt. Koski & Nummenmaa 1995, 342). 2000-luvun kasvattaja toimii globaaliin talouteen liittyneen

valtion kansallisten kilpailukykytavoitteiden luomien paineiden alla. Myös sivistys- ja koulutuspolitiikan alueilla on siirrytty ajan henkeä myötäillen kilpailupolitiikan painotuksiin (Lehtisalo 1998, 84). Perinteisiä kasvatustavoitteita, kuten ihmisen persoonan kehitys ja sivistys, omaksunut kasvattaja voi joutua hämmennykseen kilpailukykypolitiikan puristuksessa. Ei ole itsestään selvää, että kuva toisen ihmisen "kukistamiseen" ja "päihittämiseen" orientoituneesta kilpailullisesta ihmisestä voitaisiin sovittaa samaan kuvaan sivistyneen ihmisen kanssa. Käsillä on keskeinen filosofinen ja käsitteellinen ongelma: voidaanko kilpailu sisällyttää sivistyksen käsitteen alaan?

Tämän tutkimuksen tarkoitus on pohtia kilpailun kasvatuksellisia ongelmia ja pyrkiä ymmärtämään kilpailua sen käsitteellisistä, aatehistoriallisista, yhteiskuntafilosofisista ja poliittisista lähtökohdista käsin. Kasvatuksen käsite on ymmärrettävä tässä tutkimuksessa laajassa merkityksessään, vaikka keskitynkin kasvatukseen nimenomaan kasvutavoitteiden näkökulmasta. Melkein mikä tahansa ilmiö voi toimia kasvuvirikkeenä, kun ihminen postmodernissa tietoyhteiskunnassa imee vaikutteita yhä laajemmalta alueelta. Monetkaan virikkeet eivät ole ensisijaisesti kasvattavia virikkeitä (vrt. Wilenius 1987a, 19–20). Lisäksi institutionalisoidun kasvatuksen ja koulutuksen vaikutukset kasvavaan ihmiseen ovat varsin rajallisia. Esimerkiksi mediakulttuurilla on joiltain osin enemmän vaikutusta lapseen ja nuoreen kuin kasvatusinstituutioilla (Suoranta 2003, 10).

Käsillä oleva kirjoitus on lähestymistapansa puolesta kasvatustutkimuksen filosofinen tutkimus. Filosofian sanotaan usein alkavan ihmettelystä. Kuitenkin kilpailua on ihmetelty ja tutkittu melko vähän ottaen huomioon tämän ongelmallisuuden ja suuren merkityksen (vrt. Koski & Nummenmaa 1995, 340–341). Koska kilpailun filosofista tutkimusta ei juuri ole, ei tämä kirjoitus voi nojata kenenkään yksittäisen filosofin ajatteluun. Jos jotain tämän työn kannalta keskeisiä ajattelijoita halutaan nostaa esiin, niin voidaan mainita esimerkiksi Ahlman, Autio, Bourdieu, Buber, Caillois, Hilpelä, Klemola, Ojanen, Sennet, Suoranta, Värri, Wilenius ja Weber. Kilpailusta on tehty melko runsaasti kasvatuksellista tutkimusta oppimisen näkökulmasta ja kilpailua sivutaan usein kriittisesti uusliberalistista koulutuspolitiikkaa käsittelevissä kirjoituksissa. Kilpailun käsitteellinen, historiallinen ja poliittinen analyysi suhteessa kasvatukseen tavoitteisiin on tietääkseni vielä tekemättä.

Näkökulmaani kilpailun kasvatukselliseen tarkasteluun luonnehtii kilpailukriittisyys. Kilpailuja lähinnä elämyksien ja viihteen näkökulmasta esittävä mediakulttuuri ei edistä kilpailun syvempien merkitysten filosofista ja järkipäristä analyysia. Elämyksellinen ja emotionaalinen tapa lähestyä



kilpailua peittää alleen monia kilpailuun liittyviä poliittis-yhteiskunnallisia ongelmia, joita tässä työssä yritän valaista. En tyydy aiheeni kokonaisuuden tarkastelussani pelkkään käsiteanalyttiseen ja kuvailevaan lähestymistapaan, vaan analyttisen tarkastelun lisäksi lukija voi löytää työstäni myös arvopäämääriä ja normeja ehdottavia elementtejä (vrt. Wilenius 2002, 8; vrt. von Wright 2001, 67, 9-10). Näin tutkimukseni on tarkoitus toimia paitsi opinnäytteenä myös eräänlaisena keskustelupuheenvuorona.

Eräitä filosofisen tutkimuksen keskeisimpiä tehtäviä on synteisien luominen ja kokonaisuuksien hahmottaminen (Wilenius 1987b, 55). Tämä tutkimus pyrkii sekä yksilön että yhteiskunnan näkökulman kautta hahmottamaan sellaisia kokonaisuuksia, jotka auttavat ymmärtämään kilpailua ja erityisesti tämän ongelmia. Kasvatuksen maailman kritiikkiin kuuluu yleinen kulttuurikritiikki (Suoranta 2002, 14), näin tässäkin työssä. Kirjoituksen aiheen rajaaminen on kentän tutkimattomuuden, laajuuden ja moninaisuuden takia erittäin vaikeaa. Tutkimuksellista orientaatiota rajaa tässä työssä filosofinen lähestymistapa. Aiheen rajaaminen on tehty suhteessa neljän pääluvun keskeisiin kysymyksiin:

Ensimmäisessä luvussa, *Kilpailun käsite*, pyrin analysoimaan kilpailun käsitteellisiä ominaispiirteitä. On luontevaa pyrkiä ymmärtämään kilpailun kasvatuksellisia ja yhteiskunnallisia merkityksiä sekä ongelmia kilpailun käsitteestä käsin. Jotta voisimme ymmärtää kilpailun erityisiä kasvatuksellisia ongelmia, on ensin ymmärrettävä kilpailun yleisiä merkityksiä.

Toisessa luvussa, *Miksi kilpailemme? – otteita kilpailun aatehistoriasta nykypäivään*, lähestyn kilpailun käsitettä aatehistoriallisesta perspektiivistä. Kun ensimmäinen luku kysyi, mitä kilpailu tarkoittaa, toinen luku pohtii, miksi ihminen ylipäättään kilpailee. Historia opettaa meille, että tätä päivää voidaan ymmärtää vain menneisyyden kautta. Aatehistoriallisessa tarkastelussa hahmotellen niitä historiallisia seikkoja, jotka ovat vaikuttaneet kilpailuajattelun kehitykseen. Aatehistorian tutkiminen tarjoaa käsitteellisiä työkaluja myös kilpailukriittiseen pohdintaan tässä ajassa. Pohdinkin kilpailun aatehistoriaa nykypäivän yhteiskunnallista perspektiiviä silmällä pitäen.

Kolmas luku, *Uusliberalistisen koulutuspolitiikan filosofisista ongelmista*, on jaettu kahteen osaan. Ensimmäisessä osassa esittelen kilpailua painottavan uusliberalistisen politiikan yleisiä yhteiskuntafilosofisia piirteitä. Esittelemällä uusliberalismiksi kutsuttua yleistä poliittista ideologiaa luon pohjaa uusliberalistisen koulutuspolitiikan tarkastelulle. Kolmannen luvun toisessa osassa keskitynkin uusliberalismin koulutuspoliittisiin implikaatioihin. Uusliberalistisessa

koulutuspolitiikassa keskityn paitsi yleiskuvan luomiseen, myös erityisesti uusliberalistisen koulutuspolitiikan kilpailullisiin painotuksiin sekä näiden ongelmiin.

Neljäs luku, *Sivistys, inhimillinen kasvu ja dialogisuus kasvatuksen tavoitteina*, pohtii kilpailun suhdetta näihin kolmeen kasvatuksen tavoitteeseen. Neljäs luku jakautuu kolmeen osaan, joista jokaisessa esittelen ensiksi yhden kasvatustavoitteen keskeisiä käsitteellisiä piirteitä, jonka jälkeen siirryn pohtimaan kriittisesti kilpailua esitetyn kasvatustavoitteen antamalla käsitteellisillä työkaluilla.

# 1. Kilpailun käsite

---

## ***Eksplisiittisten kriteerien kilpailut ja makuarvostelmakilpailut***

Kilpailun käsitteen ymmärtämiseksi teen eron kahdenlaisten kilpailujen, eksplisiittisten kriteerien kilpailujen ja makuarvostelmakilpailujen välille. Paremmuusjärjestyksen ratkaisemisperiaatteet ovat näissä kilpailutavoissa erilaiset. Ensinnäkin kutsun eksplisiittisten kriteerien kilpailuiksi sellaisia kilpailuja, joissa paremmuusjärjestys määräytyy eksplisiittisin mittauksin. Esimerkiksi eksplisiittisten kriteerien kilpailuista käy juoksukilpailut, joissa voittajuus määräytyy nopeuden perusteella. Eksplisiittisten kriteerien kilpailut mittaavat teknistä hyvyttä. Tekninen hyvyys on jonkin kyvyn tai taidon hyvyttä, tietyn lajin (esim. hyvä kirjanpitäjä) mukaista hyvyttä (von Wright 2001, 49, 68–69). Teknistä hyvää koskevat arvostelmat, joita eksplisiittisten kriteerien kilpailuissa tehdään, ovat objektiivisesti tosia jos on olemassa mahdollisuus testata hyvyttä tai erinomaisuutta kyseisessä toiminnassa (esim. kirjanpidossa) (vrt. von Wright 2001, 75). Eksplisiittisten kriteerin kilpailuissa, kilpailijoiden suoritusten paremmuus määrittyy sovitun mittayksikön, vaikkapa ajan mukaisesti, kuten juoksukilpailuissa.

Toisenlaiset kilpailut, makuarvostelmakilpailut, eroavat eksplisiittisten paremmuus-kriteerien kilpailuista siinä, että niissä ei ole yksiselitteisesti määriteltävissä olevan mitta-asteikon mukaan mitattua tulosta ja sen mukaista paremmuusjärjestystä. Makuarvostelmakilpailut arvottavat luovan toiminnan paremmuutta ja huonommuutta. Luovaa toimintaa ei pystytä mittaamaan testein, kuten teknisen hyvän kohdalla (von Wright 2001, 78). Luovan toiminnan paremmuus ja huonomuus määräytyy arvostelutuomarien maun perusteella, vaikka myös arvostelutuomareilla voi olla eksplisiittisiä ja kaikille tuomareille yhteisiä arvosteluohjeita käytössään. Arvosteluohjeiden ongelma makuarvostelmakilpailuissa on niiden käytäntöön soveltamisessa. Arvosteluohjeita ei voida luovaa toimintaa arvottavissa makuarvostelmakilpailuissa, kuten kirjoitus- tai piirustuskilpailuissa, tehdä tulkinnasta vapaiksi.

Makuarvostelmakilpailuissa menestyminen edellyttää tuomareiden tai muiden arvostelijoiden miellyttämistä. Tuomari ei voi erottaa eksplisiittisesti mikä osa hänen arvostelutuomiostaan määräytyy objektiivisten, mikä subjektiivisten seikkojen perusteella, sillä tämä edellyttäisi täydellistä itsetuntemusta ja itsehallintaa. Koska tuomarien toimintaan vaikuttavat erilaiset aversiot,

arvostukset ja muut implisiittisiksi jäävät seikat, ja koska arvostelukriteerit eivät ole operationalisoitavissa tarkoiksi mittauksiksi, ei mielivallan vaaraa voida sulkea pois. Kilpailija ei voi olla varma arvojärjestyksen oikeellisuudesta, koska luovan toiminnan arvoa ei voi mitata. On myös huomattava, kuinka arvostelutuomareiden arvostelun painotuksiin vaikuttavat muuttuvat sosio-historialliset seikat, esimerkiksi muoti, trendit ja jopa mielentilat. Makuarvostelmakilpailujen ongelmallisuutta lisää vielä se, että luovuutta edellyttävät makuarvostelmakilpailut ovat selkeämmin ja intiimimmin liittyneitä kilpailijan persoonaan, kuin eksplisiittisten kriteerien kilpailut. Luovuuden voidaan ajatella olevan määritelmällisesti jotain yksilöllistä ja persoonallista. Luovaa toimintaa, esimerkiksi säveltämistä, voidaan kyllä opettaa ja sitä voidaan harjoitella, mutta säveltäjäksi ei voi opettaa ja kun puhumme esimerkiksi hyvästä säveltäjästä, puhumme hänestä nimenomaan taiteilijana (von Wright 2001, 78), persoonana.

Makuarvostelmakilpailujen ja eksplisiittisten kriteerien kilpailujen ero on tehty tässä kilpailujen erilaisten arvostelu ja/tai arviointiperusteiden selkiyttämiseksi. Kilpailumenestys voi määräytyä joko vain toisen tai molempien määrittelyperusteiden mukaan. Kahdenlaisten kilpailujen arvosteluperusteiden kannalta on kiinnostavaa tarkastella eroa luonnontieteiden ja ihmistieteiden välillä. Näitä eri tieteellisiä tarkastelutapoja ja -filosofioita erottavat erilaiset oletukset tiedon (epistemologia) ja todellisuuden (ontologia) perimmäisestä luonteesta sekä tiedon saavuttamisen menetelmistä. Sama pätee eksplisiittisten kriteerien ja makuarvostelmakilpailujen eroon. Luonnontieteissä tutkitaan empiristä ja aineellista todellisuutta, luontoa, kun ihmistieteet tutkivat ihmisen maailmaa, sosiaalista todellisuutta. Vastaavasti eksplisiittisten kriteerien kilpailut nojaavat luonnontieteellisen tarkkoihin empirisiin mittauksiin, kun makuarvostelmakilpailujen kriteerit ovat tulkinnanvaraisempia ja nojaavat sosiaaliseen todellisuuteen määritellessään kilpailumenestyksen kriteereitä.

### ***Kilpailu niukoista resursseista ja eksklusiivisuuden oletus***

Kaikille kilpailutilanteille on yhteistä tavoiteltavan asian rajallisuus, resurssiniukkuus. Tatu Vanhanen (2001, 267) määrittelee jopa monitulkintaisen käsitteen "politiikka" darvinistisesti taisteluksi niukoista resursseista. Resursseiksi kutsutaan tässä mitä tahansa tavoittelemisen ja kilpailun alaiseksi muodostuvaa asiaa. Kun resurssia esiintyy rajallinen määrä, kaikki eivät saa sitä niin paljon kuin haluavat. Tämä selittää, miksi kilpailu on niin yleistä: sosiaalinen todellisuus voi muotien, trendien, ajattelutapojen tai muiden historiallisten muutosten myötä muodostua sellaiseksi,

että melkein mitä tahansa aineellista tai aineetonta (esim. status, arvostus) asiaa voidaan pitää tavoittelemisen arvoisena. Kun ihmisillä on joko "aito" tai markkinoinnin avulla luotu "keinotekoinen" tarve (vrt. von Wright 1987, 133), esiintyy tarpeen kohteena olevasta resurssista niukkuutta. Ilman niukkuutta kilpailua ei tarvita. Toisinaan niukkuus on sosiaalisissa käytännöissä, esimerkiksi kilpailuissa, luotua.

Green ja Rechis (2006, 43) kirjoittavat, että lapsuuden merkittävä kehityspsykologinen tehtävä on oppia rakentavaa käyttäytymistä rajoitettujen resurssien tilanteissa. Green ja Rechis (2006, 42–43) toteavat myös, että koska rajalliset resurssit altistavat konflikteille, liittyy sosiaalisen kompetenssin kehittymiseen olennaisesti myös konfliktienratkaisutaidot. Kilpailu ei kuitenkaan ole ainoa vaihtoehto jakaa niukkoja resursseja. Jako voidaan tehdä myös yhteistyössä, yhteisesti sovittujen sääntöjen perusteella. Tällainen ajattelu luonnehtii hyvinvointivaltioajattelua. Toisinaan kilpailu voi olla eräänlainen kompromissi tilanteessa, jossa resurssien yhteisestä jaosta ei poliittisen tahdon puutteessa päästä riittävään yksimielisyyteen, jolloin sovitaan yksinkertaisesti, että "kukin pankoon parastaan".

Vaikka kaikissa kilpailuissa on kyse niukkojen resurssien tavoittelusta, eroavat kilpailut resurssien jakotavan suhteen. Resurssien jakotapa määräytyy sosiaalisen vuorovaikutuksen kautta määrittäneissä historiallisissa käytännöissä. Sosiaalisissa käytännöissä muodostuu kilpailua ohjaavat normit, eli käyttäytymissäännöt (vrt. Laine 1991, 16–17), jotka määrittelevät kilpailun perusluonteen ja niukan resurssin tavoittelemistavan.

Kilpailuissa tapahtuvassa resurssin tavoittelussa kilpailijoiden menestyksen välillä on negatiivinen yhteys. Toisen menestys sulkee pois toisen menestyksen. (Kohn 1986, 4) Kilpailuja voidaankin luonnehtia eksklusiiviseksi niiden resurssikäsitteiden nojalla. Ajatusta, että toisen edut ovat toisen edulle vastakkaisia ja toisen voitto on toisen tappio, kutsutaan myös nollasummapeliksi (Niiniluoto 2001, 55, 275). Nk. peliteoria tarkastelee päätöstilanteita, joissa on monia omia etujaan ajavia toimijoita (ibid.).

Resurssien eksklusiivisuus (tai poissulkevuus) pitää paikkansa materiaalsen todellisuuden piirissä, sillä ainetta on rajallisesti rajallisella planeetalla. Käsitys niukoista resursseista tulee yhtäältä ekologiasta ja biologiasta, toisaalta talouselämästä ja talouspoliittisesta diskurssista, joka on keskittynyt paljolti materiaaliseen maailmaan. Materiaalisten resurssien rajallisuus ei kuitenkaan tarkoita, että myös ei-materiaaliset resurssit olisivat välttämättä niukkoja. "Elämän kovat tosiasiat",

kuten hyvyys, totuus ja kauneus, henki, kulttuuri, usko, oikeudenmukaisuus, rakkaus ja toivo (Ojanen 2000, 127) voivat tulla myös kilpailun kohteiksi, vaikka niukkuus niiden kohdalla ei ole itsestään selvää. Ei-materiaalisten "hyödykkeiden" "niukkuus" liittyy ihmisen toiminnan laatuun, ei ihmisestä riippumattomaan luontoon.

Niukkuus on tietoisesti luotua sekä sosiaalisesti ylläpidettyä ja uusinnettua, kun kyseessä on ei-materiaaliset ilmiöt. Kilpailujen avulla tavoitelluista arvostuksesta, tunnustuksesta, hyväksynnästä ja ihailusta tuotetaan kilpailemalla niukkuutta. Charles Taylorin (1995, 71–82) mukaan kaikkien ihmisten identiteetin muodostumiseen vaikuttaa olennaisesti muilta ihmisiltä saatu tunnustus. Onko yleisinhimillisestä tunnustuksen saamisen tarpeesta mielekästä tuottaa niukkuutta eksklusiivisen kilpailun avulla? Eksklusiivisuus ei kuulu välttämättömänä piirteenä kaikkiin resursseihin. Aineettomien (henkisten) ja materiaalien resurssien jakautumislogiikka eroaa toisistaan olennaisesti. Esimerkiksi sivistys ei ole samassa mielessä niukka resurssi kuin vaikkapa öljy. Se ei vähene käytössä. Juha Suorannan (2002, 16) mukaan sivistys ei ole kulutushyödyke, "sillä se ei kulu siitä, että sitä kulutetaan, vaan lisääntyy".

Eksklusiivisuuden ajatukseen liittyy ns. "yksinäisen ratsastajan" (lone ranger) myytti ihmisen tietoisuudesta. Tämä tarkoittaa De Quinceyn (2005, 181) mukaan modernia käsitystä ihmisten välisestä individualistisesta erillisyydestä. Olemme sitoutuneet ihmiskuvaan, jossa ihminen nähdään muista erillisenä atomistisena subjektina omassa yksinäisessä "elämän draamassaan" (ibid.). Pursiainen (1999, 24–25) puhuu yksilön todellisuuskuplista, joissa yksilön oletetaan lilluvan suljettuna, toisista erillään moraalisesti tyhjässä avaruudessa. Todellisuuskuplan "yksinäinen ratsastaja" taivaltaa yksin omien halujen, pelkojen, toiveiden, arvojen ja ihanteiden ympäröimänä (ks. Pursiainen 1999, 25). Puhutaanpa joskus myös atomistisesta individualismista, jossa arvoista ei voida saavuttaa yksimielisyyttä niiden ollessa täysin yksilöllisiä (ibid.).

Atomistinen individualismi liittyy yleiseen metafyyssiseen repeämään aineen ja tietoisuuden välillä. Tämä metafyyssinen kuilu näkyy kaikkialla inhimillisessä todellisuudessa. Filosofiasa se näkyy mind-body ongelmana, tieteessä arvot-faktat dikotomiana, psykologiassa itsen ja muiden välisenä erona, yhteiskunnassa yleisesti se liittyy mm. ihmisen luonnosta vieraantumiseen ja välineellistymiseen. Kun tietoisuus irrotetaan materiasta, jää näiden kahden välinen vuorovaikutus meille mysteeriksi tai jääme puhtaasti materiaaliseen todellisuuteen ilman tietoisuutta, tunteita tai merkityksiä. (de Quincey 2002, 6-7.)

Yksinäisen ratsastajan myytti kuvaa hyvin kilpailun eksklusiivista resurssikäsitettä. Atomistinen erillisuus ihmisten välillä tulkitaan helposti vastakkaisuuden käsitteen kautta. Vastakkainasettelu puolestaan saatetaan tulkita niin, että toisen menestys sulkee pois toisen menestyksen mahdollisuuden, vaikka ei näin ole kaikkien resurssien kohdalla. Yksinäisen ratsastajan myytti eksklusiivisine resurssikäsitteineen luonnehtii keskeisesti liberalistista ja uusliberalistista yhteiskuntateoriaa.

Yksinäisen ratsastajan myytti leimaa koko modernia aikakautta ainakin Thomas Hobbesista (1588–1679) lähtien. Vasta vuoden 1640 vuoden jälkeen, Hobbesin "Leviathan" (1651) teoksen ilmestymisen myötä, politiikan teoriaa alettiin tarkastella irrallaan historiasta. Tämä merkitsi uutta tieteellisen tutkimuksen tapaa, jossa politiikkaa ja yhteiskuntaa tarkasteltiin abstraktein ja yleisin termein. Hobbesilaisen historiasta irrotetun tutkimustavan mukaan kansalaisia tarkasteltiin erillisinä "atomeina" tai "hiukkasina". (Toulmin 1998, 160.) Hobbes vaikutti näin keskeisesti yksinäisen ratsastajan myytin syntyyn. Hobbesin (1651) vaikutusvaltainen yhteiskuntateoria näytti suuntaa myös häntä seuraavalle yhteiskuntafilosofiselle pohdinnalle ja tämän ihmiskäsitykselle, jossa ihmistä tarkasteltiin toisista ihmisistä metafysisesti erillisinä atomeina.

Yksinäisen ratsastajan myytti on kasvatuksellisesti ongelmallinen olettaessaan ihmisten välisen metafysisen erillisyyden. Eettisesti kestävässä kasvatuksen teoriassa edistetään yhteisyyden ei-eksklusiiviseen metafysiikkaan nojaavaa ajattelua. Yhteisyyden inklusiivinen pedagogiikka painottaa ihmisen dialogisuuspotentiaalia. Dialoginen, mystinenkin yhteys ihmisten välillä, on keskeinen kasvatustavoite esimerkiksi Buberin (1958) ja Värin (2002a) pedagogisessa ajattelussa. Huttusen (1995) mukaan tulevaisuuden kasvatustavoitteita on vaikea kuvitella ilman dialogisuuden käsitettä.

Tässä kirjoituksessa on päähuomio ns. henkisissä resursseissa, joita kasvatuksen ja koulutuksen avulla tuotetaan ja "jaetaan". Moraalihistorioitsija Jonathan Glover (2003, 45, 56–57) kutsuu esimerkiksi moraalidentiteettiä tällaiseksi henkiseksi resurssiksi, ns. "moraaliresurssiksi". Moraaliresurssien merkitys on ratkaiseva konfliktivaaran kasvaessa. Tulevaisuudessa luonnonvarojen vähenemisestä seuraavaa kiristyvää kilpailua voidaan pitää potentiaalisena konfliktien aiheuttajana (esim. Käkönen 1995, 41, 69, 74–75, 77).

## ***Säännöt määrittelevät kilpailujen normatiiviset resurssien tavoittelun tavat***

Saamme kilpailuissa tietoa, sääntöjen määrittämässä viitekehyksessä, omista rajoistamme, taidoista, suorituskyvystä, kestävyydestä, nokkeluudesta ym. ominaisuuksista. Kilpailu vaatii sääntöjä, jotta resurssien jakaminen ei tapahtuisi mielivaltaisella tavalla. Koska resursseja ei ole rajattomasti, on päätettävä niistä ehdoista, joiden puitteissa niitä voidaan rauhanomaisesti tavoitella. On päätettävä säännöistä, jotta kilpailu ei johtaisi väkivaltaan ja sotaan. Kilpailun kiristyminen, mm. osallistujien lukumäärän kasvaminen ja voitonmahdollisuuksien kaventuminen, sitoo kilpailijaa tiukemmin kilpailun kyseenalaistamattomaan eetokseen ja kilpailun antamiin roolimalleihin. Kilpailun kiristyminen johtaa sääntöjen sitovuuden heikkenemiseen, sääntöjen rikkomiseen, sääntöjen venyttämiseen sekä opportunistiseen moraaliin (esim. urheilussa doping ja väkivalta). Normit määrittelevät legitiimit ja normatiiviset tavat tavoitella niukkoja resursseja kilpailutilanteessa.

Normit ovat siis yhteisön luomia käyttäytymissääntöjä ja ne voidaan jakaa virallisiin ja epävirallisiin normeihin. Virallisilla normeilla tarkoitetaan esimerkiksi lakeja ja muita eksplisiittisiksi muotoiltuja toimintaohjeita, kuten virallisia kilpailusääntöjä. Epäviralliset normit ovat toimintaohjeita, eräänlaisia sanattomia sopimuksia, jotka ohjaavat yksilön käyttäytymistä tietyssä yhteisössä ja kulttuurissa. Normeista poikkeamisesta seuraa sanktio, joka voi olla pakkio tai rangaistus. Sanktion avulla yksilöiden käyttäytymistä ja ajattelua pyritään yhdenmukaistamaan. (Laine 1991, 16–17.) Viralliset ja epäviralliset normit ovat joskus keskenään ristiriitaisia, jolloin kilpailijaan kohdistuu ristiriitaisia odotuksia.

Kilpailun säännöt (normit) manifestoivat kilpailun resurssientavoittelutavan. Tämä on erilainen jokaisessa kilpailumuodossa. Kilpailujen normit ovat historiallisen muutoksen alaisia kulttuurisidonnaisia sääntöjä. Normeja voidaan muuttaa erillisin sopimuksin. Virallisten sääntöjen muuttaminen ei kuitenkaan takaa epävirallisten normien muutosta. Vanhat tavat istuvat tiukassa ja uuden normin juurruttaminen yhteisön sosiaaliseen todellisuuteen ja käytäntöihin vaatii tietoista ponnistelua. Normatiivinen käytös ei aina ole eettistä käytöstä, vaikka tietyn yhteisön moraalien mukaista se onkin, sillä moraalilla viitataan yhdessä merkityksessään normien noudattamiseen.

Kilpailun ongelmia tarkastellaan usein lähinnä virallisten normien tasolla, jolloin epäviralliset normit jäävät elämään ja ongelmat niiden mukana. Esimerkiksi urheilun ongelmien tarkastelua virallisten normien tasolla saatetaan tehdä irrallaan historiallisesta (esim. globaali talouskilpa) ja



sosiaalisesta kontekstista (esim. meritokratia) sekä sosiaalisesta todellisuudesta. Näin sorrutaan pinnalliseen moralisointiin esimerkiksi puhtaasti urheilun puolesta ilman, että ymmärretään ongelmien varsinaisia aiheuttajia.

## ***Eriarvoisuus edellyttää arvojärjestystä***

Kilpailu- ym. menestykseen vaikuttavat monet sellaiset seikat, joita yksilö ei voi vapaasti valita (vrt. Julkunen 2003, 426). Tätä voidaan kutsua lähtökohtien erilaisuudeksi, mutta se ei sinänsä luo vielä eriarvoisuutta. Eriarvoisuus tulee ihmisten eroille antamien arvostuksien kautta. Eriarvoisuus syntyy ihmisten sosiaalisesti konstruoimien käsityksien kautta siitä, mikä on arvokasta ja mikä ei ole arvokasta. Käsityksiä siitä, mikä on arvokasta ja mikä ei, luodaan osaltaan kilpailuissa.

Eriarvoisuus voidaan määritellä eri tavoin. Tässä se tarkoittaa, että ihmisiä ei lähtökohtaisesti arvosteta yhtä paljon, vaan ihmisten välisiä eroja arvotetaan erilaisiksi. Richard Sennet (2004), eräs tämän päivän tunnetuimmista sosiologian tutkijoista, tarkastelee ihmisten välistä eriarvoisuutta ja kunnioitusvajetta kirjassaan "Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa".

Kilpailuissa tuotetaan eroja yksilöiden välille ja arvotetaan nämä erot akselilla "parempi-huonompi". Mutta minkä paremmuudesta kilpailuissa on kyse? Miten tai miksi kilpailun voittaja on muita kilpailijoita "parempi"? Ilmiselvä ja "virallinen" vastaus tähän olisi, että kyse on paremmuudesta kilpailussa suorituksessa, eikä missään muussa. Mutta tämä sovinnainen selitys tuskin kertoo kaikkea siitä, minkä tiedämme omasta kokemuksestamme sosiaalisen todellisuuden asukkeina. Kilpailumenestyjät ovat kiihkeästi palvottuja, glorifioituja, mystifioituja ja romantisoituja sankareita, julkkiksia ja esikuvia, jotka nauttivat monenlaisista etuoikeuksista verrattuna keskiverto ihmiseen. Paremmuus kilpailun mukaisessa suorituksessa sekoittuu muihin paremmuuden merkityksiin.

Kilpailijat laitetaan arvojärjestykseen suorituksensa perusteella, joten näyttää kohdalliselta puhua myös eriarvoisuudesta. Kilpailut luovat eriarvoisuutta sosiaaliseen tilaan, jossa tätä ei ennen kilpailuja välttämättä ollut olemassa. Tämä on kasvatuksellisesti kiinnostava asia. Sosiaalista todellisuutta luodaan sosiaalisissa käytännöissä (Berger & Luckman 1994). Näin sosiaalista todellisuutta voidaan muuttaa muuttamalla sosiaalisia käytäntöjä, esimerkiksi sosiaalisen vuorovaikutuksen muotoja.

Kasvatuksen avulla tietoisesti asetetuilla kasvuvirikkeillä voimme vaikuttaa millaisen sosialisoinnin lapset ja nuoret saavat (esim. Wilenius 1987, 17–20) suhteessa sosiaalisiin vuorovaikutusmuotoihin. Esimerkiksi oppimistilanteet voidaan valita kilpailua, yhteistyötä tms. sosiaalisen vuorovaikutuksen muotoa edistäväksi. Monien tutkimusten mukaan yhteistoiminnallinen oppiminen on myös kilpailullista oppimisjärjestelyä tehokkaampaa oppimista (ks. esim. Johnson & Johnson 1989, Kohn 1986, 48–49; Pollari & Koppari 1993). Kasvattajilla on valinnanvaraa eriarvoisuuden todellisuuden ja yhteistyön välillä. Käyttäessään kilpailullisia oppimisjärjestelyitä he tuomitsevat valtaosan oppijoista häviöön, jotta yksi voisi voittaa.

Kilpailuissa ei sinällään eksplisiittisesti tavoitella eriarvoisuutta, mutta se on kuitenkin kilpailun sisään rakennettu ominaisuus. Kilpailua harjoitetaan, jotta saadaan aikaan kilpailijoiden välinen arvojärjestys. Useinkaan ei huomata, että arvojärjestys tarkoittaa juuri eriarvoisuutta. Tämä havainto on kiinnostava ottaen huomioon, että demokraattisessa ja kapitalistisessa yhteiskunnassa kilpailun - jossa "kaikki ovat samalla viivalla" - on tarkoitus nimenomaan jakaa resursseja tasa-arvoisella ja oikeudenmukaisella tavalla. Eriarvoisuus kuuluu kuitenkin eräällä tapaa kilpailuun rakenteellisena seikkana, jolloin ilman sitä kilpailu olisi mieltä vailla. Miten tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus sitten halutaan ymmärtää ja määrittää, on filosofinen ongelma.

### ***Individualistinen ja kollektivistinen perspektiivi - kasvatuksen näkökulmaa etsimässä***

Kilpailua, kuten muitakin ilmiöitä tarkastellaan nojautuen erilaisiin oletuksiin, joista on syytä olla tietoinen. Esimerkiksi kilpailuja oikeuttava lausahdus "kuka tahansa voi voittaa", on rakennettu individualististen oletusten varaan. Yksittäinen kilpailuun osallistuva ihminen ajattelee tavallisesti tällä tavoin, sillä hänen ei muutoin ole mielekästä osallistua kilpailuun. Individualistinen ja kollektivistinen ajattelu tuottavat erilaisia näkökulmia sosiaalisiin ilmiöihin, esimerkiksi käsityksiin kilpailun oikeudenmukaisuudesta.

Mehtosen (1979, 99) mukaan äärimuoto individualismista pitää yksilöä yhteisöä tärkeämpänä siinä määrin, että yhteisön merkitystä pidetään merkityksettömänä. Vastaavasti kollektivismiin äärimuodon mukaan kaikki todellinen ja merkittävä löytyy yhteisöstä ja yksityinen ihminen on toisella ihmisellä korvattavissa oleva osa yhteiskuntakonetta (ibid.). Kumpikin näkemys,

individualismi ja kollektivismi, on tarpeellinen ja mielekäs ajattelutapa, mutta vastakkainasettelua yksilön ja yhteisön välillä voidaan myös käyttää hedelmättömällä, ideologisella ja dikotomisella tavalla.

Kilpailuajattelu perustuu paljolti liberalistisen demokratian individualistiseen näkökulmaan ihmisestä ja yhteiskunnasta. Individualismi on taloudellisen globalisaation myötä yleistynyt tapa tarkastella ihmistä yksilön, yleensä hyvätuloisen valkoihoisen keski-ikäisen kristityn miehen näkökulmasta. Liberalistisen individualismin ongelma on sen yksipuolisuudessa. Se on liian lähellä Mehtosen (1979, 99) luonnehtimaa individualismin äärimuotoa, jossa yksilön korostus johtaa yhteisön merkityksen aliarvioimiseen. Lehtisalo (1998, 43) on todennut, että "1990-luvulla voimistunut yksilöllisyyden vaatimus on lähes nujertanut tasa-arvoajattelun". Rauhan ja konfliktin tutkija Jyrki Käkönen (1995, 125) sanoo, että yksilöllisyyden arvostaminen vieraannuttaa ihmistä politiikasta, yhteisten asioiden hoitamisesta, jolloin yksilöllisyys voi kääntyä myös demokratiaa vastaan.

Individualistinen ajattelu on oleellisin osin ollut mahdollistamassa globaalitason suurongelmia, mutta niiden ratkaiseminen vaatii ajattelutavan muutosta (vrt. Hellsten 1996, 13). Ihmisen tuottama liika hiilidioksidi ja tästä seuraava ilmastonmuutos, jäätikköjen sulaminen ja merenpinnan nouseminen, kasvava pula puhtaasta juomavedestä, sademetsien tuhoaminen, sukupuuttoaalto, ympäristön pilaantuminen ja uusiutumattomien luonnonvarojen loppuminen, ovat kaikki ihmisen sosiaalisesti aiheuttamia ongelmia, joiden ratkaiseminen ei ole mahdollista ilman individualistisen kilpailumentaliteetin ylittävää yhteistyötä. Sosiaalisesti aiheutettuja ongelmia ei voida ratkaista ottamatta huomioon niiden sosiaalista luonnetta.

Kriittinen pedagogiikka korostaa kollektiivisen intressin viljelyä. Tämä ei ole helppoa nykyisen yksilöllisyyttä korostavan vaihtoehdottoman keskusteluavaruuden puitteissa (Aittola & Suoranta 2001, 16; Kivirauma 2001, 84). Myös Kohn peräänkuuluttaa yksilön näkökulman ylittävää ajattelua. Hänen mukaansa kilpailua tarkasteltaessa näkökulman pitäisi olla lähempänä kollektivismia (tai holismia) kuin individualismia. Kilpailu voi olla hyödyllistä määrätyle yksilölle (lähinnä voittajalle), mutta kollektivistisesta näkökulmasta se on tehotonta toimintaa. (Kohn 1986, 65–69.) Se on tehotonta kollektiivisesti tuotettujen ongelmien ratkaisemisen kannalta. Kollektivistinen perspektiivi ei kuitenkaan tarkoita, että liberalistiset arvot tasa-arvosta, vapaudesta ja suvaitsevaisuudesta, joiden avulla on menestyksekkäästi taisteltu sortoa, totalitarismia ja

eriarvoisuutta vastaan (ja jotka eivät ole liberalismiin yksinoikeutta), tulisi hylätä (vrt. Hellsten 1996, 9). Kyse on pikemminkin painopisteiden siirtymästä.

Tuomas Takalan (1993, 38) mukaan "se mikä yksilöiden kannalta on järkevää toimintaa kilpailutilanteessa, voi olla kansantalouden kannalta tuhlausta" (vrt. myös Suoranta 2002, 72). Takala (1993, 38) valaisee asiaa esimerkillä tulipalosta elokuvateatterissa. Kokonaisuuden kannalta palavasta elokuvateatterista olisi järkevintä poistua ilman paniikkia, toimien yhtenäisen kollektiivin tavoin, jotta mahdollisimman moni selviäisi vammoitta ulos. Yksilö saattaa kuitenkin järkevästi toimiessaan jäädä ulos ryntäävien ihmisten taakse, jos ryhmä ei toimi yhtenäisen kollektiivin tavoin. Yksilön edessä on dilemma rauhallisen poistumisen ja ryntäämisen välillä, dilemma, joka juontaa juurensa eksklusiivisuuden olettamaan liberalistiseen individualismiin. Kilpailullinen individualismi saattaa elokuvateatterin kaaokseen ja "olemassaolon taisteluun". Todellisuudessa myös individualistiselle yksilölle olisi edullista toimia osana kollektiivia. Se lisäisi hänen selviämisensä todennäköisyyttä. Eero Ojanen kuvaa osuvasti sellaisen individualismin muotoa, joka voisi olla paitsi em. tilanteessa yksilölle edullinen, myös kasvatuksellisesti hedelmällinen:

"Todellinen yksilökeskeisyyden periaate yhteiskunnassa rakentuu ajatukselle, että jokainen yksilö sinänsä on arvokas eikä yksilöltä vaadita poikkeuksellisuutta, siis huippusuoritusta, jotta hän olisi arvokas. Talouden on toimittava ihmisen mitalla, ei liki mahdottoman poikkeusyksilön mitalla." (Ojanen 2004, 81.)

### ***Kilpailuun asetetut panokset ja odotetut tuotokset***

#### **Kyseenalaistamattomat oletukset: suuret panokset sitouttavat kilpailuun**

Kilpailun eräs yleinen tunnusmerkki on, että siihen asetetaan panoksia, joilta odotetaan tuotoksia (vrt. myös Bourdieu & Wacquant 1995a, 146). Panos-tuotos -ajattelu edellyttää kilpailuista myös tarkoituksellisuutta. Puhakaisen (1998, 205–206) mukaan kaikille kilpailuille onkin yhteistä niiden intentionaalisuus, kilpailijan tietoinen pyrkimys tiettyyn tavoitteeseen. Tyypillisiä kilpailupanoksia ovat kilpailusuoritus, siihen tähtäävä harjoittelu sekä kilpailuun asetetut materiaaliset panokset. Toivottu tuotos panokselle on yleensä voitto. Panoksen ja tuotoksen käsitteet ovat levinneet yleiseen kielenkäyttöön talouselämästä. Uusliberalistisen talouspolitiikan myötä käsitteet sekä taloudelliset toimintamallit ovat levinneet myös lukuisille muille elämänalueille (mm. Rinne 2002,

100). Koulutuspolitiikkakaan ei näiltä käsitteiltä ole välttynyt (esim. Autio & Syrjäinen & Tuomisto 2004; vrt. Suoranta 2002, 72–77).

Mitä kireämmäksi kilpailu käy ja mitä suurempia siihen asetetun panokset ovat, sitä vaikeammaksi myös kilpailun oikeutuksen kyseenalaistaminen tai kilpailun vaihtoehtojen hahmottaminen käy. Kovenevasta kilpailusta voi tulla eräänlainen itseään toteuttava ennuste tai noidankehä. Mitä enemmän voimavaroja kilpailuun uhrataan, sitä suurempi on psykologinen tarve uskoa kilpailun eettiseen kestävyYTEEN, mielekkyyteen ja tarpeellisuuteen.

Sota on tästä hyvä esimerkki sen äärimmäisten panosten takia. Isän, puolison, veljen, sukulaisen tai ystävän sotaisan ja väkivaltaisen menetyksen kanssa elävälle ihmiselle voi tuoda helpotusta uskomus, että kuolema oli välttämätön "suuremman hyvän" tai "isänmaan" vuoksi. Suuri panos (ihmishengen menetys) sitoo yksilöä psykologisin sitein toiminnan (sota) oikeutuksen hyväksyntään. Analogisesti voidaan huomata, että vuosia elämästään kilpailumenestyksen tavoitteluun uhrannut ihminen ei myöskään helposti kyseenalaista sitä, mihin hän on pitkään uskonut ja panostanut. Esimerkiksi kilpailun edellyttämä lähtökohtien tasa-arvon oletus pysyy kyseenalaistamattomana suurten panosten sitovan vaikutuksen johdosta, vaikka empiiriset tosiasiat puhuvat pikemminkin lähtökohtien erilaisuuden puolesta. Keskeistä on ymmärtää, että jokainen uhraus vaatii uskon uhrauksen perustavasta merkityksestä ja mielekkyydestä. Kilpailukriittisen suhtautumisen mahdollisuus kasvaa käänteisessä suhteessa erilaisiin kilpailuun asetettujen panosten kanssa.

Panoksien ja tuotoksien välinen suhde ei ole suoraan verrannollinen kilpailuissa. "Mitä suuremmat panokset, sitä paremmat tulokset" -logiikka, ei useinkaan päde, koska ihmisen toiminnassa on liikaa suorituksen laatuun vaikuttavia inhimillisiä muuttujia. Kilpailuvoittoa ei aina saavuta se, joka asettaa suurimmat panokset kilpailuun. Yhteiskunnallisten asemien ja resurssien määräytymiseen vaikuttaa panostusten lisäksi myös onni. Suurinkaan mahdollinen yritteliäisyys ei auta kaikkia kun esimerkiksi 120 yksilöä kilpailee opiskelupaikoista, joita riittää vain kahdellekymmenelle. Kuten todettu, paljolti yksilön vaikutusmahdollisuuksien ulkopuolella olevat ympäristöseikat vaikuttavat olennaisesti menestysmahdollisuuksiin (vrt. Caillois, 2001, 114). Tämän on huomannut myös uusliberalismin oppi-isä F. A. von Hayek (1995, 97–98).

## **Ansioperiaate ja onnekkuus: yhteiskunnallisen aseman määräytyminen**

Roger Caillois (2001, 120) toteaa klassikkoteoksessaan "Man, play and games", että nyky-yhteiskunnassa ihmisen asema ja menestys yhteiskunnassa määrittyy sekä hänen meriittensä että sattuman kautta (vrt. Young 1967, 27). Suurin osa ihmisistä epäonnistuu voittamaan kilpailuja kilpailun oman rakenteen nojalla. Suurimmalla osalla ihmisistä ei ole valmiuksia kilpailumenestykseen, eikä monilla ole varsinaisia edellytyksiä edes osallistumiseen. Sattuma ja meriitti valitsevat vain muutaman etuoikeutetun, jolle menestystä lankeaa. Suurin osa ihmisistä joutuu häviöön ja turhautumiseen. (Caillois 2001, 120.) Kilpailu aiheuttaa näin ollen massamuotoista häviäjyyttä.

Jos hyväksytään Cailloisin (ibid.) ajatus, että yksilön yhteiskunnallinen asema määräytyy sekä hänen meriittien että sattuman kautta, niin liberalismiin ajatus lähtökohtien tasa-arvosta, kaikille osallistujille reilusta kilpailusta, jossa kaikki ovat samalla lähtöviivalla ja jossa kaikkien panos on alkujaan samanarvoinen, on varsin ongelmallinen (vrt. Suoranta 2002, 71). Ajatus siitä, että kaikki ihmiset olisivat riittävän tasavertaisessa asemassa reiluun kilpailuun juontaa juurensa ainakin 1600-luvulle, Thomas Hobbesiin, yhteen nk. poliittisen realismin teorian keskushahmoista (vrt. esim. Churchill 1989, 15). Vuonna 1651 ilmestyneessä klassikkoteoksessaan "Leviathan" Hobbes (1985, 184) toteaa, että ihmisen kykyjen tasavertaisuudesta nousee myös yhtäläinen toivo saavuttaa omia päämääriään. Jos monta ihmistä yrittää tavoitella jotain asiaa, minkä vain yksi voi saavuttaa, seuraa tästä Hobbesin (1985, 184) mukaan vihollisuutta sekä pyrkimystä toisen ihmisen alistamiseen ja tuhoamiseen.

Hobbes ei ota riittävällä tavalla huomioon, kuten ei moni muukaan hänen jälkeensä, kilpailuajattelun perustavan tason ongelmaa: että kilpailijat voivat panostaa eritavoin kilpailuun. Kilpailijoiden lähtökohdat kilpailumenestykseen ovat erilaiset (vrt. esim. Julkunen 2003, 426). Toisin kuin Hobbes, saattaa Caillois (2001, 112) todeta nykyaikaisen yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen neuvomana, että kilpailijoiden mahdollisuus hyvään suoritukseen on lähtökohdiltaan erilainen. Sennetin (2004, 101) sanoin, "kuten realistiset tasa-arvon kannattajat ovat ensimmäisenä myöntäneet, luonto jakaa niin aivokapasiteetin kuin kauneuden tai taiteellisuudenkin epätasaisesti. Olennainen kysymys on, miten yhteiskunta käsittelee tätä tosiseikkaa". Cailloisin (2001, 112) mukaan varallisuus, koulutus, harjoittelu ja perhetausta ovat yksilöä ratkaisevasti ehdollistavia seikkoja, jotka ihminen saa paljolti synnyinlahjanaan ja jotka voivat käytännössä tehdä tyhjäksi ajatuksen lainmukaisesta [lähtökohtien] tasa-arvosta (vrt. Hilpelä 2004a, 56). Myöskään

"geneettisesti ihmiset eivät ole tasa-arvoisia" (Young 1967, 37). Liberaalin tai uusliberaalin yhteiskunnan ihanteissa lähtökohtien tasa-arvoisuus liittyy vapauden ja yhdenvertaisuuden ajatuksiin (Berlin 2001, 36). Isaiah Berlin, eräs arvostetuimmista vapauden käsitteen teoreetikoista toteaa, että

"rajattoman vapauden salliminen susille tietää kuitenkin lampaille kuolemaa; vahvoille ja eteille suotu täysi vapaus loukkaa heikkojen ja vähälahjaisten oikeutta kunnolliseen elämään. Mestarieteoksen luomiseen uppoutunut taiteilija voi piittaamattomasti ajaa perheensä ahdinkoon ja kurjuuteen. Saatamme tuomita semmoisen taiteilijan ja julistaa, että ihmisten tarpeet pitää asettaa mestarillisten taideluomusten edelle, tai voimme asettaa taiteilijan puolelle - mutta kumpikin asenne ilmentää arvoja, jotka edustavat joillekin ihmisille arvoista korkeimpia ja jotka ovat ymmärrettävissä kaikille muillekin, joilla on vähänkään myötätuntoa tai mielikuvitusta tai ymmärrystä ihmisiä kohtaan. Yhdenvertaisuuden toteuttamiseksi voidaan välttämättä joutua rajoittamaan hallitsevaan asemaan pyrkivien vapautta. Voidaan joutua kaventamaan vapautta [...] jotta saadaan tilaa yhteiskunnan turvaverkostolle, jotta voidaan ruokkia nälkäiset, vaatettaa alastomat, antaa suojaa kodittomille, jättää tilaa muiden vapaudelle, noudattaa oikeutta tai rehtiyttä." (Berlin 2001, 36.)

Lähtökohtien tasa-arvon ajatukseen suhtaudutaan eri tavoin riippuen kulloisistakin poliittisista ja filosofisista katsantokannoista sekä poliittisesta keskusteluavaruudesta. Hobbesin ajatus reilusta kilpailusta lähtökohtien tasa-arvon nojalla selittyy osaltaan 1600-luvun ihmistutkimuksen alkeellisella tasolla (vrt. Toulmin 1998, 160). Yhteiskuntatieteet, kuten sosiologia ja sosiaalipsykologia ovat Hobbesin jälkeen olleet valottamassa niitä seikkoja - esimerkiksi pääoman eri muotojen uusintaminen - jotka tekevät Hobbesin ajatuksen vanhanaikaiseksi. Esimerkiksi hyvinvointivaltioprojekti 1900-luvulla edustaa ihmistieteiden neuvomaa lähtökohtien tasa-arvon tasoittamispyrintöä. Hyvinvointiyhteiskunnan merkitystä ja tasa-arvoa painottava pohjoismainen malli pyrkii mm. koulutuspolitiikan avulla tasaamaan yksilöiden erilaisia lähtökohtia (esim. Koski & Nummenmaa 1995; vrt. Liljander 2003, 117).

Uusliberaali ajattelee ei pidä kaikille samanlaista ja siksi oikeudenmukaisena pidettyä markkinamekanismia ongelmallisena lähtökohtien erilaisuuden suhteen. Tämä tarkoittaa yhtäältä paluuta Hobbeslaiseen keskiaikaiseen ajattelutapaan ja toisaalta nykyaikaisen ihmistieteellisen tutkimuksen sivuuttamista. Markkinamekanismin oikeudenmukaisuutta painottava uusliberaali tasa-arvokäsitys on ongelmallinen, sillä ihmiset syntyvät aina erilaisilla luonteeseen, ruumiiseen, ympäristöön, varallisuuteen sekä kasvatukseen liittyvillä ominaisuuksilla varustettuina, jotka vaikuttavat olennaisesti ihmisten kilpailukykyyn ja kilpailunhaluun (joka yleensä jätetään

huomiotta) (vrt. Hilpelä 2004a, 56). Hyvinvointivaltio-ajattelu on lähtökohtaisesti olettanut ihmisen erilaiset mahdollisuudet saavuttaa kilpailumenestystä.

Relanderin (2004, 203) havainto yksilönvapauden valtaideologiaa heijastelevasta kielestä, joka rakentuu fantasialle, että kenellä tahansa on demokraattisen yhteiskunnan puitteissa mahdollisuus menestyä elämässään, kuvaa mainittua uusliberalistista ajatte lutapaa. Sennetin (2004, 77) mukaan syvässä modernin yhteiskunnan ytimessä on ajatus, että menestyksen ainoana vaatimuksena on yksilöllinen kyvykkyys: kuka tahansa voi osallistua kilpailuun varallisuudesta, vanhemmista tai kotipaikasta riippumatta. Menestyksen ainoana vaatimuksena on yksilöllinen kyvykkyys. Tämän ajattelun juuret ovat ajatuksessa, että virkauran pitää perustua lahjakkuuteen. (ibid..)

Kuitenkin lause "kuka tahansa voi voittaa", luo illusorisia odotuksia voitosta kilpaileville massoille (Caillois 2001, 114). "Se, että kuka tahansa voi vaurastua, ei kuitenkaan merkitse sitä, että kaikki voisivat." Relander puhuu "kuka tahansa -uskovaisten itsepetoksesta", jossa olennaista on, että kilpailemalla kovemmin ajatellaan "kenen tahansa" voivan menestyä kilpailuissa. Mutta tämä ei pidä paikkaansa, eikä "kuka tahansa -ideologia" ole yhteisöllinen tai solidaarinen oppi. (Relander 2004, 204–205.) "Kuka tahansa -uskovainen" uusliberalistinen retoriikka korostaa kannustamisen merkitystä (vrt. Kantola 2006, 171–172), jonka kautta se tulee oman kielipelinsä puitteissa tavallaan kiertäneeksi Relanderin ja Cailloisin kritiikin kohteen.

Demokraattisten yhteiskuntien, erityisesti ns. hyvinvointivaltioiden eräs perusongelma on, kuinka kompensoida sitä eriarvoisuutta, jonka saamme syntymässä ("the accident of birth"). Vaikka kompensoisimme erilaisin yhteiskunnallisoin vaikutuskeinoin näitä synnyinlahjoina saatuja erilaisuuksia, jotta mahdollisimman monelle halukkaalle avautuisivat ovet sosiaaliseen liikkuvuuteen omien meriittien ja kykyjensä pohjalta, ei synnynnäisen onnekkouden mahdollisuutta onnistuta riittävästi eliminoimaan. (Caillois 2001, 113.) Kilpailuun asetettavat panokset eivät ole tasavertaisia.

Missä määrin kilpailumenestys on ihmisen omaa ansiota ja missä määrin ympäristö determinoi häntä? Tässä sivutaan perinteistä nature-nurture kiistaa, jossa vastakkain ovat ympäristön ja geenien merkitys ihmisen kykyjen ja ominaisuuksien määräytymiselle. Niin kuin tavallista, ajan myötä vallitsevaksi on tullut käsitys, että vastakohtat eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan toisiaan täydentäviä. Sekä ympäristö että geenit vaikuttavat monimutkaisessa vuorovaikutuksessa ihmisen ominaisuuksiin. Kilpailumenestys on riippuvainen geneettisistä, ympäristöön, kasvatukseen sekä



yksilön tajunnallisiin tai kognitiivisiin erityispiirteisiin (esimerkiksi motivaatio tai "voitontahto") liittyvistä seikoista. Syntymässä saatuja lähtökohtaeroja ei voida poistaa kokonaan, jolloin kilpailun oikeuttaminen lähtökohtien tasa-arvon ajatuksella on ongelmallinen ajatus.

## **Leikin ja toden rajankäyntiä**

Kilpailutilanteella on aina riskitilaneluonne, kilpailija koettelee olemassaolonsa rajoja (Puhakainen 1998, 206). Hän panee peliin ehkä koko persoonansa, vaikka ei voi olla varma saako panoksilleen tuoksen. Panoksen asettaminen kilpailuun on aina riskipeliä, sillä yksilön tietoisesti asettamien panosten määrä ei yksin riitä kilpailumenestykseen. Kilpailun panosten laatu ja määrä liittyvät olennaisesti riskiluonteeseen. Yhä useammin kilpailu ei ole pelkkää leikkiä leikin itsensä vuoksi, vaan totista totta, kilpailua elintärkeistä hyödykkeistä, suoranaista "olemassaolon taistelua".

Vaikka Johan Huizinga (1967) vuonna 1938 julkaistussa tunnetussa kirjassaan "Leikkivä ihminen" ("Homo ludens") piti kilpailua olennaisilta osiltaan leikinä, voi tätä tuskin pitää enää tänä päivänä päteväenä näkemyksenä. Yksilön elämän keskeisten päämäärien toteutuminen tai toteutumattomuus ratkaistaan demokraattisessa yhteiskunnassa kilpailuissa. Kilpailun seuraukset ovat yhä useammin todellisia, emmekä sano työpaikkansa ja elantonsa "globaalissa hyperkilpailussa" (vrt. Siltala 2004) menettäneelle yksinhuoltajaäidille "älä välitä, tähän on vain leikkiä".

Leikki määritellään vapaaehtoiseksi toiminnaksi, joka suoritetaan tietyn ajan ja paikan rajoissa erillään normaalista elämän piiristä, vapaaehtoisesti määriteltyjen, mutta sitovien sääntöjen puitteissa. Leikki on itsetarkoituksellista toimintaa, jota tehdään siitä saadun ilon ja jännityksen vuoksi. (Huizinga 1967, 39; Caillois 2001, 4.) Leikki on toden vastakohta, jolloin leikkiminen ei ole "totista" toimintaa, vaan sen hauskuus on juuri sen leikillisyydessä, epätotisuudessa. Tosin leikki ei sulje myöskään vakavuutta pois (Huizinga 1967, 206). Leikissä voidaan olla mukana antaumuksella ja näennäisellä vakavuudella samalla tiedostaen, että kyseessä ei ole tosi, vaan leikki.

Huizingan (1967, 241, 244) käsitys, että toden ja leikin rajapinta on filosofinen ikuisuusongelma, johon ei ole ratkaisua, on asettautunut uuteen valoon siitä, mitä se oli 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Kilpailun ja leikin rajapinta jää toki yhä osaltaan filosofiseksi ongelmaksi, mutta kilpailun suhde leikkiin ja toteen kallistuu sitä enemmän toden puolelle, mitä suuremmat panokset ovat kyseessä. Kilpailu ei ole leikkiä, jos sen panoksina ovat ihmiselämän kannalta elintärkeät

resurssit, kuten globaalissa talouskilvassa. Huizinga (1967, 222) on siinä oikeassa, että "leikkitekijä" on 19. vuosisadalla joutunut taka-alalle melkein kaikilla kulttuurin aloilla.

Leikillisuus on kilpailun yksi mahdollinen, mutta ei välttämätön elementti. Kilpailu voi olla sekä leikkiä että totta samanaikaisesti. Kyse on leikin ja toden suhteellisista eroista kulloisenkin toiminnan sisällä. Leikki ja tosi eivät ihmisen tietoisuudessa ole erillään, vaan ne voivat olla kilpailussa läsnä samaan aikaan. Kilpailun ongelmallisuus liittyy erityisesti sellaiseen kilpailuun, jossa "leikkitekijä" on jäänyt taka-alalle. Leikillisen "kilvoittelun" sijaan kritiikkini kohdistuu erityisesti sellaiseen kilpailuun, jonka panokset ja "tuotokset" ovat ihmisen elämismaailmassa keskeisiä.

## ***Voittajien ja häviäjien tuotantoa***

### **Voittajuus kilpailun ja sodan konteksteissa: voittajien esikuvallisuudesta**

Huizinga (1967, 45) kirjoittaa mustajalkaintiaanien kielen kahdesta eri voittoa tarkoittavasta sanasta. Sanaa "amots" käytetään esimerkiksi pelin, kilpajuoksun, ottelun tai taistelun voittamisesta, myös verilöylyn toimeenpanemisesta ja sanaa "skits" tai "skets" taas käytetään yksinomaan leikistä tai urheilusta puhuttaessa (ibid.). Meidän kielessämme voitto sanaa käytetään yhtä lailla, kun puhutaan taloudellisesta voitosta, urheilukilpailujen voitosta ja sodan voitosta. Kertooko yhteinen "voiton" käsite jonkinlaisesta sukulaisuudesta sodan ja kilpailun välillä (vrt. Sironen 1987b, 17)? Sodan kulttuurisia syntyjuuria on haettu epäintuitiivisesti kilpailullisesta leikistä (Huizinga 1967, 52, 111, 113). Huizingan mukaan synnynnäinen vaisto kilpailemiseen piilee ihmisluonnossa:

"synnynnäinen viettymys: tahto olla ensimmäinen, ajaa [...] ryhmät vastatusten ja voi mielettömässä itsearvostuksessa viedä ne ennennäkemättömään sokeuteen ja hulluuteen. [...] Pohjaltaan olemme aina tekemisissä voittamisen kanssa, vaikka tiedettäisiinkin, ettei tähän 'voittamiseen' enää sisälly mitään 'voittoa'" (Huizinga 1967, 117.)

Kilpailun ja sodan välillä yhteistä on ainakin pyrkimys vastapuolen pakottamiseen hänelle varattuun subjektipositioon, häviäjyyteen. Sodan kontekstissa häviäminen on kirjaimellista poistumista elävien kirjoista, kuolemista. Kilpailuissa voittaja "hävittää" häviäjän vain kuvainnollisesti ja rauhanomaisesti. Kilpailut näyttävät vastustajan symbolisen "hävittämisen" kautta simuloivansotaa.

Urheiluhistorian tärkeimmillä kilpailuilla, olympialaisilla olikin alkujaan selkeä yhteys sodankäyntitaitoon (vrt. Ahonen 2004). Ensimmäisillä olympialaisilla oli merkitystä rituaalisena ja uskonnollisena tapahtumana, jonka lajit - esimerkiksi keihäänheitto, kiekonheitto, hevoslajit, juoksulajit, paini, nyrkkeily, vapaaottelu - liittyivät enemmän tai vähemmän sodankäyntiin (Ahonen 2004).

Kilpailua voi luonnehtia symboliseksi sodaksi, jossa on epävirallisten normien mukaan kyse darvinistisesta eloonjäämistaiselusta. Kilpailu on symbolista sodankäyntiä sen terminologian militaristisen symboliikan nojalla (vrt. Puhakainen 1998, 217–219). Kilpailuista puhutaan yhtä totaalisin sanankääntein kuin sodasta, ikään kuin kilpailun panoksena olisi elämä ja kuolema. Sanat, kuten voitto, häviö, hyökkäys, puolustus, ampuminen ja laukaus kuuluvat esimerkiksi pallopelien terminologiaan. Mediassa ja arjen kielenkäytössä voittamisesta puhutaan esimerkiksi hakkaamisena, lyömisenä, löylyttämisenä, hallitsemisena, nuje rtamisena ja pätkimisenä. Kilpailupuhe käyttää väkivaltaista ja maskuliinista retoriikkaa (vrt. Jokinen 2000, 209; Honkonen 1999, 25).

"Miesten väkivaltaan ja kilpailuun aina valmis -asenne ilmenee verbaalisesta loukkaamisesta jalkakäytävällä päin kä velemiseen ja etuiluun jonossa. Se on tönimistä ruuhkassa ja vähemmistöjen pilkkaamista. 'Minä ensin, muut sitte, perkele' -asenne johtaa liikenneonnettomuuksien ja henkilöväkivallan lisäksi joukkopahoinpitelyihin ja jengisotiin sekä organisoituneena ihmis ryhmien, kansojen ja valtioiden välisiin ns. etnisiin puhdistuksiin, vainoihin ja sotiin." (Jokinen 2000, 30.)

Voittajan selvittäminen on kilpailujen virallinen normatiivinen päämäärä. Voitto on kilpailun äärimmäinen palkkio, jonka vuoksi myös voiton tavoittelussa mennään äärimmäisyyksiin. Kovenevan kilpailun ja taloudellisten arvojen kolonialisoidessa elämismaailmaa (vrt. Olssen 2004, 231–232; vrt. McLaren 2001, 109; vrt. Ball 2001, 22; vrt. Värrä 2003b, 6), sääntöjen kiertämistä ja venyttämistä pidetään jopa ihailtavana ja voiton kannalta välttämättömänä toimintana. Sääntöjen kiertämisen, venyttämisen ja suoranaisten rikkomisen ihailu saa oikeutuksensa epävirallisesta normista, jonka mukaan "kaikki mistä ei jää kiinni on sallittua". "Kilpailuyhteiskuntaan" (esim. Suoranta 2003, 184; Honkonen & Suoranta 2003, 8; Uusikylä 2003, 143; Martin & Schuman 1998, 191) ja jatkuvaan parempi-huonompi arvostelmien käyttöön sosiaalistunutta ihmistä kiinnostaa, kuka on paras kaikista. Ihmisellä näyttäisi olevan tarve sankareihin ja esikuviin. Sankareiden tuottamisen yhteiskunnalliset ja sosiaaliset ehdot, kilpailun epäviralliset normit, jäävät usein glorifikaation ja voittajaromantiikan varjoon.

Osaltaan kulttuurisen itsestänselvyyden vuoksi usein pohtimatta jää tärkeä kysymys siitä, haluammeko erityisesti ihaila ihmistä, joka on nähnyt suuren vaivan, jotta hän voisi "nujertaa", "päihittää", "lyödä" ja "pätkiä" toisia ihmisiä. Haluammeko ylläpitää ja uusintaa sankarikulttia, jossa irrationaalinen ihailu peittää taakseen kireään kilpailuun liittyviä raadollisia asioita, joita ei useinkaan haluta nähdä? Vaikka kilpailuvoittajat ovat kulttuurimme palvottuja sankareita, ei kilpailuvoitto takaa voittajan korkeatasoisuutta muuten, paitsi suorituskyvyn osalta, usein kapea-alaista kyvykkyyttä vaativassa tehtävässä. Korkeatasoisella kilpailusuorituksella ei ole tekemistä esimerkiksi moraalisen esimerkillisyyden kanssa (Puhakainen 1998, 58). Voittajuuteen liitetty glorifiointi ja romanttinen sankarimystiikka ylittää pelkän kilpailusuorituksen ihailun. "Esimerkiksi huippu-urheilun tutkijat näyttävät yleisesti uskovan, ettei etiikka kuulu huippu-urheiluun" (Puhakainen 1998, 108).

Voittamisen ja kilpailun idealisaatiossa kasvattajalta vaaditaan kykyä kriittiseen ajatteluun ja kulttuuristen itsestänselvyyksien havaitsemiseen ja kyseenalaistamiseen (vrt. Giroux 2001, 207; vrt. Aittola & Suoranta 2001, 17–20). Kasvattajat voivat osaltaan vaikuttaa niihin kulttuurisiin merkityksiin, joita voitolle ja kilpailemiselle annetaan. Haluammeko kasvatuksessa uusintaa sellaista mallia voittajuudesta ja sankaruudesta, joka tarkoittaa heikompien taakse jättämistä? Haluammeko ihaila, mystifioida, glorifioida ja romantisoida "sankareita", jotka raivaavat heikot pois edestään oman eksklusiivisen etunsa vuoksi? Opettajan ja kasvattajan tehtävä on Baumanin (1998, 242) sanoin "herättää halu moraaliseen vastuuseen"? On todettu, että yhteiskunnan hyvyys liittyy siihen tapaan, jolla se kohtelee kaikkein heikoimmassa asemassa olevia kansalaisiaan. Kilpailuissa heikommat jätetään taakse, nujerretaan ja "hävitetään". Kasvattajien olisi mielekkäämpää, kuin tyytyä uusintamaan yhteiskunnallisen eliitin havainnon- ja arvonannon kategorioita, pyrkiä elitististen ajatusmallien muuttamiseen kriittisen pedagogiikan kautta (vrt. esim. Giroux 2001).

## **Häviö yksilön ja sosiaalisen rakenteen ongelmana**

Häviäjyysretoriikka kertoo niistä kulttuurisista merkityksistä, joita kilpailuihin, voittamiseen ja häviämiseen liitetään. Yleisessä merkityksessään häviäminen tarkoittaa katoamista, häipymistä, loppumista ja poistumista. Kilpailussa häviäjä tavallaan poistuu yhteisön huomion keskiöstä marginaaliin, josta hän voi päästä seuraavien kilpailurituaalien myötä pois, jos hän pystyy osoittamaan kelvollisuutensa yhteisön silmissä. Häviämisen käsite kertoo kulttuuristen merkitysten

lisäksi sen psykologisista ulottuvuuksista ja niistä emootioista, jotka häviäjyyteen liittyy. Kilpailuissa, erityisesti häviön kohdalla ollaan tekemisissä intiimien tunteiden, identiteetin, minuuden, omanarvontunnon ja itsetunnon kanssa.

Häviäjyys näyttää olevan tabu, josta yleensä vaietaan (vrt. Sennet 2002, 127, 141). Taylorin (vrt. 1995, 86) ajatuksia mukaillen voidaan olettaa, että häviön merkityksiä vääristää minäkeskeinen "autenttisuuden kulttuuri". Ensinnäkin autenttisuuden kulttuuri määrittelee itsetoteutuksen yksilökeskeisesti, jolloin suhteet toisiin ihmisiin saavat pelkästään välineellisen arvon yksilön itsetoteutuksen mahdollistajina. Toiseksi autenttisuuden kulttuurissa sorrutaan usein yksilön olemuksen toteutumisen yksipuoliseen korostamiseen. Tällöin kiistetään usein yksilön halujen ja pyrintöjen yläpuolisten seikkojen, kuten historian, luonnon, yhteiskunnan tai Jumalan asettamat vaatimukset. (Taylor 1995, 46.)

Minäkeskeinen kulttuuri yllyttää yksilöä tulkitsemaan häviön yksinomaan omana ongelmanaan huomioimatta, että se on osaltaan myös sosiaalisen rakenteen tuote. Ilman kilpailutilannetta (sosiaalista rakennetta) ei ole häviäjää tai voittajaa, eikä näiden aiheuttamia ongelmia. Häviön tulkitseminen yksinomaan yksilön ongelmaksi johtaa lohdukkomaan atomismiin, jossa jokainen on vain itsensä varassa. (vrt. Värri 2003b, 5) On turha kuvitella saavansa apua kansakilpailijoilta. Toisen auttaminen ei ole "järkevää" kilpailun rakenteen ja rationaliteetin nojalla, sillä se saattaisi vähentää auttajan "kilpailuetua". Häviötabun rikkominen toisi esiin kilpailun kylmän myötätunnottoman todellisuuden ja häviön analyttinen erittely tutustuttaa meidät kilpailun yliyksilölliseen todellisuuteen.

Sennetin (2002, 73) mukaan amerikkalaisilla on "tapa kääntää aineelliset olosuhteet yksilön luonnetta koskeviksi kysymyksiksi". Ja "Amerikkalainen ajattelutapa" leviää tajunnanteollisuuden representaatioissa ympäri maailman. Häviäjyyden yksilöllistäminen palvelee ylimmän kansankerroksen (taloudellisen eliitin) etuja, sillä se sementoi kilpailun ja sen tuottaman eriarvoisuuden kulttuuriset merkitykset universaaliksi ja muuttumattomaksi luonnonlaiksi. Tätä tarkoitusta palvelee tapa yleistää voittajuus koskemaan voittajan persoonaa puhuttaessa "voittajatyypeistä", samoin kuten häviäjistä on vaarassa tulla häviäjäpersoonallisuus, "luuseri" (ks. Kohn 1986, 109). Voittaminen ei edellytä mitään mystistä, kaikille "voittajatyypeille" yhteistä persoonan piirrettä.

Kun sosiaalisen rakenteen seuraukset yksilöllistetään (vrt. Kantola 2006, 173), on häviö yksin kilpailijan omaa syytä, eikä poliittisen muutoksen mahdollisuutta koeta reaaliseksi. Poliittinen muutos edellyttäisi yksilölliset merkitysnäkökentät ylittävää ajattelua, ongelmien sosiaalisuuden huomaamista ja tunnustamista. "Jääräpaiseen individualismiin" (Chomsky 2000, 62) ei kuitenkaan kuulu sosiaalisen rakenteen syyttäminen, sillä kaikkivoipa yksilö ajattelee olevansa kykeneväinen mihin tahansa.

## **Subjektipositoiden dualismi**

Arjen dualistisessa kielenkäytössä kilpailuissa todetaan usein olevan vain yksi voittaja ja monta häviäjää. Tässä merkityksessä häviäminen kilpailuissa tarkoittaa sitä, että kilpailija ei voita kilpailuja, joihin hän osallistuu. Häviäminen on tämän ajattelun puitteissa kilpailijan normaalitila ja voitto, kuten huomasimme, pienen eliitin etuoikeus. Häviäjyys-voittajuus dualismi arvottaa ihmiset kahteen kategoriaan heidän "menestyksensä" perusteella.

Häviäjän ja voittajan erottamista kilpailukäytännöissä voidaan luonnehtia subjektipositoiden dualismin käsitteellä. Dualismiksi kutsutaan filosofiassa käsitystä, joka olettaa kaksi vastakkaista tekijää tai alkuperustaa. Dualismia kritisoidaan usein pluralistisesta perspektiivistä, joka korostaa todellisuuden perimmäistä moninaisuutta. Subjektipositoiden dualismi tarkoittaa häviäjyiden ja voittajuuden olemuksellisen (tai ontologisen) eron olettamista. Jos subjektipositoiden suhteen kilpailua luonnehtii dualismi, niin arvojen suhteen kilpailua määrittää Eichbergin (1987, 68) mukaan monismi, "arvomonismi", jolle arvojen pluralismi on alisteinen. Kilpailua yksipuoleisesti painottava arvomonismi on Eichbergin (ibid.) mukaan "hyvää vauhtia kehittymässä ainoaksi yleisesti velvoittavaksi arvoksi teollisuusyhteiskunnassa".

Subjektipositoiden dualismi jakaa siis ihmiset kahteen ryhmään. Se tarjoaa ihmiselle (tai subjektille) kaksi mahdollista roolia tai identiteettiä, joiden ero koetaan subjektiivisesti yleensä suureksi. Häviön ja voiton fundamentaalinen ja dualistinen ero voidaan ymmärtää näiden käsitteiden sotaan liittyvien totaalisten merkitysten kautta.

Kriittisessä pedagogiikassa tulee "koko ajan varoa lyömästä subjektiasemia ja merkityksiä lukkoon, jolloin ne eivät ole enää poliittisesti tuottavia" (McLaren & Giroux 2001b, 89). Subjektipositoiden

jyrkkä dualismi ei ole "poliittisesti tuottava", sillä se tuottaa häviäjille heikkoa itsetuntoa, omanarvontuntoa ja minäkäsitystä.

Subjektipositioiden dualismiin liittyy kilpailulle luonteenomainen piirre laittaa kilpailijat vastustajien asemiin. Kilpailijat ovat toisilleen vastustajia sosiaalisen rakenteen puitteissa ja vastustajuudesta voi kehittyä vihollisuutta (vrt. Hobbes 1985, 184), jos sääntöjen sitova voima vähenee. Eksklusiivisuuden olettava kilpailu luo vastakkaisuutta ihmisten ja organisaatioiden välille, vähentäen yhteisyyttä, yhteistyön mahdollisuuksia ja yhteistyön mielekkyyttä (vrt. Bauman 1999, 157, 167). Kilpailun luoma vastakkainasettelu on niin ikään kasvatuksellisen pohdinnan arvoinen asia. Vastakkainasettelu on myös keskeinen poliittinen ongelma, sillä se lisää konfliktipotentiaalia.

### **Teknisen ja moraalisen hyvyyden samaistamiserhe**

Kilpasuorituksella mainetta saavuttanut henkilö saa siis osakseen kokonaisvaltaista persoonallisuuteen kohdistuvaa ihannointia, joka on sokea esimerkiksi "sankarin" moraalille ja älyllisille ominaislaaduille. Kilpailuihin liittyvä voimakas emotionaalinen lataus, jolla elämyksellinen mediakulttuuri täyttää tajuntaamme sekä yleinen kulttuurinen hegemonia, eivät edistä kilpailuun ja sen sankarien palvontaan liittyvien ilmiöiden järjellistä erittelyä.

Kansallisen kilpailukyvyn lisäämiseen tähtäävä taloudellisten arvojen korostus painottaa yhä enemmän teknis-luonnontieteellistä tietoa, joka taas edistää sellaista instrumentaalista rationaliteettia, jossa huomio on lähinnä vain keinoissa. Keinoja ja välineitä painottava rationaalisuus ottaa päämääränsä annettuina (vrt. Hilpelä 2004b, 141–143). Yksipuoleinen keinojen painotus päämäärien kustannuksella hämärtää eron teknisen ja moraalisen hyvyyden välillä. Hyvän eri merkitykset (vrt. von Wright 2001) sekoittuvat epäanalyttisesti toisiinsa, jolloin tuloksena on epämääräinen käsitys "hyvyydestä".

Tekninen hyvä tarkoittaa hyvyyttä jonkin tehtävän suorittamisen kannalta. Teknistä hyvyyttä on kyvyn, taidon ja suorituskyvyn hyvyys. Von Wright käyttää tämän havainnollistamiseksi esimerkkiä veitsestä. Veitsi on hyvä teknisessä mielessä, jos se täyttää veitselle asetetut hyvyyskriteerit; terävyys, kestävyys, esteettisyys, mittasuhteet, toimivuus jne.. (von Wright 2001, 49, 68–69.) Teknisesti huono veitsi on huono väline suhteessa sen välineelliseen tarkoitukseen.

Jos taas sanomme ihmistä hyväksi tai pahaksi, asia on monimutkaisempi, koska siirrymme ihmisen moraalisen ominaislaadun alueelle. Veitsen (tekninen) hyvyys on hyvyyttä suhteessa ihmisen määrittämään käyttötarkoitukseen, hyvyttä välineenä jonkin teon suorittamiseen (von Wright 2001, 49–53). Mutta mikä on ihmisen tarkoitus? Koska ihmisen elämän tarkoitus ja moraalinen laatu ovat epätarkkoja filosofisia käsitteitä, joita ei voi mitata, suuntaa teknis-luonnontieteellinen habitus (käsite, jota esittelen tuonnempana) ihmistä selkeämmin mitattaviin hyvyyskriteereihin, joita löydämme kilpailuista.

Kilpailuissa ihmisten "hyvyttä" voidaan "mitata", kunhan hyvyyden käsitettä ei analyttisesti problematisoida. Eksplisiittisten kriteerien kilpailut täyttävät melko hyvin tieteellisen tarkat "hyvyyden" mittauskriteerit, vaikka tulee aina muistaa mittauskriteerien muodostamisen mielivaltaisuus ja kontingenssi. Usein myös makuarvostelmakilpailuja pidetään objektiivisena osoituksena voittajan paremmuudesta, vaikka paremmuus määräytyy arvostelijoiden maun perusteella. Ihmisen moraalisen hyvyyden ja teknisen hyvyyden välillä ei ole mitään erityistä yhteyttä, vaan näiden samaistaminen on puhtaasti käsitteellinen sekaannus. Teknisesti taitava ihminen voi tietysti olla moraalisesti hyvä yhtä hyvin kuin teknisesti taitava ihminen voi olla moraalisesti heikko, mutta mitään yleistä yhteyttä näiden välillä tuskin on olemassa.

## ***Kilpailu Pierre Bourdieun käsittein tarkasteltuna***

### **Kilpailu pääoman eri muotojen lähteenä**

Vaikka voitto on kilpailun normatiivinen päämäärä, se ei ole ainoa kilpailun suosiota selittävä seikka. Koska suurin osa kilpailijoista väistämättä häviää kilpailut, on pohdittava mikä muu kuin voiton tavoittelu saa yhtäältä ihmismassat liikkeelle kilpailemaan ja toisaalta paikoilleen niitä intohimoisesti seuraamaan? Yksi selitys kilpailun "suosiota" on varmastikin pakko, sillä kilpailu on demokraattis-meritokraattisen yhteiskunnan legitiimi tapa jakaa resursseja. Mutta tämä ei selitä vapaaehtoisen kilpailun suosiota. Kilpailu voidaan nähdä erilaisten pääomien tavoitteluna. Kun uusliberalistinen ajattelu pelkistää pääoman vain yhteen lajiin, taloudelliseen pääomaan, mahdollistaa Bourdieulainen tarkastelu erilaisten pääoman lajien hienovaraisemman analyysin,



paitsi kilpailuissa tavoiteltavien resurssien laaduista myös kilpailun yhteiskunnallisista ja sosiaalisista ehdoista.

Pääomaa ilmenee kolmessa pääasiallisessa muodossa: taloudellisena, kulttuurisena ja sosiaalisena pääomana (Bourdieu & Wacquant 1995a, 148; Antikainen 1993, 47). Pääoman voidaan ajatella olevan eräänlainen yleiskäsite kaikelle inhimilliselle hyvälle, kaikelle sille mitä ihminen tavoittelee. Pääoma on sosiaalisen toiminnan kentillä jaettavista resursseista ja palkkioista käytetty nimike. Se voi olla vaikutusvaltaa, elämäntyöä, älyllistä tai taiteellista erottautumista (koulutus), rahaa, työtä, asunto tms.. (Antikainen 1993, 47.) Pääoman eri muodot ovat ihmisen ominaisuuksia. Esimerkiksi taloudellinen pääoma on tuloja ja omaisuutta, sekä näitä mahdollistavia virka-asemia. Kulttuurinen pääoma on oppiarvoja, tietoja ja arvostusta vaikkapa teosten arvioitsijana. Sosiaalinen pääoma liittyy ihmissuhteiden laatuun ja määrään, näistä saavutettuun hyötyyn, sekä siihen kuinka henkilö osaa käyttäytyä sosiaalisissa tilanteissa vaadittujen käytöstopojen mukaisesti. (Roos 1985, 12) Lisäksi kullakin pääoman muodolla on omat alalajinsa (Bourdieu & Wacquant 1995a, 148).

Symbolinen pääoma tarkoittaa sitä muotoa, jonka kukin näistä pääomista saa silloin, kun niitä käsitellään sellaisten havaintokategorioiden (habitusten) avulla, jotka tunnistavat niiden yksilölliset toimintaperiaatteet (Bourdieu & Wacquant 1995a, 148; Antikainen 1993, 47). Kilpailun, erityisesti menestyksen kautta, saavutetaan em. pääoman lajien lisäksi myös symbolista pääomaa. Bourdieu pyrkii selittämään symbolisen pääoman käsitettä seuraavasti;

"Symbolinen pääoma voi olla mitä tahansa pääoman lajia (taloudellista, kulttuurista, koulutuksellista, sosiaalista) silloin kun se havaitaan sellaisten havainnon kategorioiden, havaitsemis- ja jaotteluperiaatteiden, luokittelujärjestelmien, luokittelu- ja tiedollisten skeemojen mukaisesti, jotka ovat ainakin osittain tulosta kyseisen kentän objektiivisten rakenteiden ruumiillistumisesta. On symbolisen pääoman ansiota, että Ludwig XIV:lle kumarrettiin, että häntä imarrettiin, että hän saattoi antaa käskyjä joita toteltiin: alentaa säädystä, erottaa virasta, vihkiä virkaan, jne. Tätä symbolista pääomaa oli olemassa vain siinä määrin, kuin oli olemassa ihmisiä, jotka tunsivat ja tunnistivat (sisäistämänsä) erotteluperiaatteen havaitessaan ja antaessaan arvoa hovielämän pienille eroille, hienovaraisille distinktioille etiketissä, arvojärjestyksessä, käytännöissä ja pukeutumisessa. Ihmisiä, jotka olivat valmiita taistelemaan suikasta kuolemaan saakka. Pohjimmiltaan symbolinen pääoma on tiedollista pääomaa, joka lepää tuntemisen ja tunnistamisen varassa." (Bourdieu 1998, 141.)

Pääoman käsite liittyy keskeisesti Bourdieun teoreettisen tarkastelun muihin käsitteisiin, kuten habituksen ja kentän käsitteisiin. Valaisemalla esimerkiksi kentän käsitettä, voimme ymmärtää

paremmin myös bourdieun monimutkaista pääoman käsitettä. Roos luonnehtii Bourdieun teoreettisen tarkastelun ydintä seuraavasti:

"ihmiset (agentit) toimivat sosiaalisessa maailmassa erityisillä "kentillä" vahvistaen niitä ominaisuuksiaan, sitä pääomaa, joka tällä kentällä on arvokkainta. Toimija pyrkii näin voittojen maksimointiin ja pääoman kasaamiseen. Mutta voiton tavoittelu ei ole tietoista, kuten yritysmaailmassa. Ihmiset eivät tiedä tai myönnä tavoittelevansa voittoa ja kasaavansa pääomia, sillä he ovat omaksuneet tämän suhtautumistapoina ja asenteina, joiden järjestelmää Bourdieu kutsuu habitukseksi. Jokaisella kentällä, suhteellisen itsenäisellä sosiaalisen toiminnan alueella, on omat pelisäännöt, joiden mukaan pääoman arvo määräytyy." (Roos 1985, 11–12.)

Bourdieulainen pääoma yleiskäsitteenä kuvaa siis ihmisen tavoittelemia asioita (Antikainen 1993, 47). Niin kuin ihminen tavoittelee taloudellista pääomaa, hän tavoittelee myös ei-taloudellisia asioita. Pääomaa haltuunsa saanut voi "ostaa" sillä haluamiaan asioita. Pääoman käsite kuvaa tavoiteltavien asioiden sosiaalista ekonomiaa, sosiaalisten hyödykkeiden vaihdantataloutta sekä pääoman sosiaalisen uusintamisen ehtoja ja edellytyksiä. Pääoman avulla voidaan selittää, kuinka pääoman haltuun saamisesta ja hallinnasta kilpaillaan, kuinka kentällä käydään kilpailua pääoman saavuttamisen ehdoista jne..

## **Kenttä rajaa kilpailun sosiaalisen tilan**

Kenttä on objektiivisten voimien mallittunut järjestelmä (Wacquant 1995, 37), toimijoiden välisten voimasuhteiden tila (Bourdieu 1985, 106). Kenttä kuvaa rajattua sosiaalisen toiminnan aluetta, jossa vallitsee muusta elämän piiristä poikkeavat sosiaaliset normit ja arvot. Kentälle pääsee sisälle tai osalliseksi omaksumalla kentän säännöt ja osoittamalla näiden hallitseminen. (Bourdieu 1985, 105.) Myös "pääoma on olemassa ja toimii vain suhteessa kenttään" (Bourdieu & Wacquant 1995a, 129). Kullakin kentällä on sille ominaiset pääoman muodot, jotka perustuvat kentälle ominaisiin havainnon- ja arvonannon kategorioihin, habituksiin.

Kenttä on sekä konfliktin että kilpailun tila (Wacquant 1995, 38). Jokaisella kentällä käydään taistelua vallantavoittelijoiden ja hallitsevien välillä. Tämä taistelu saa erilaisia muotoja riippuen kentän rakenteesta. Kentällä valtaa pitävät yrittävät puolustaa monopoliaan ja estää kilpailun, jotta heidän asemansa ei kyseenalaistuisi. Valtaa tavoittelevat taas yrittävät muuttaa kentälle ominaisia pääoman saavuttamisehtoja sellaisiksi, että heidän mahdollisuudet saavuttaa sitä lisääntyisivät. (Bourdieu 1985, 105–106; Bourdieu & Wacquant 1995a, 129.) Kentän osallistujat ponnistelevat

erottautuakseen lähimmistä kilpailijoistaan ja rajoittaakseen kilpailua, jotta he voisivat saada itselleen monopolin jollekin kentän alasektorille (Bourdieu & Wacquant 1995a, 127). Ryhmät tai yksilöt kilpailevat kentällä todellisuuden julkisesta tulkinnasta ja tulkinnan monopolista. Kiistelevät ryhmät haluavat tehdä vallitsevaksi oman tulkintansa asioiden tilasta. Totuus muokkautuu kentällä tapahtuvissa määrittelytaisteluissa. Totuuden määrittelytaistelussa pyritään juurruttamaan yleisiksi tulkintaperiaatteiksi oman ryhmän havainto- ja luokitteluperiaatteet. (Bourdieu 1998, 77.)

Kenttää voi verrata peliin, vaikka se ei ole tietoisesti rakennettu kuten peli. Kentän sääntöjä ei ole eksplikoitu ja kodifioitu pelin tavoin, vaan ne pysyvät usein julkilausumattomina. Kentällä tapahtuvaan kilpailuun kuuluvat pelipanokset, eli se mitä laitamme peliin likoon. Pelaajat ottelevat toisiaan vastaan siinä määrin, kuin uskovat pelin panoksiin, eivätkä kyseenalaista niiden arvoa. Pelaamalla peliä pelaajat osoittavan, että peli on pelaamisen arvoista. (Bourdieu & Wacquant 1995a, 125–126, 146.)

Bourdieu luonnehtii "illuusion" käsitteellä kentällä olevan suhdetta kenttään, siis "pelaajan" suhdetta "peliin". Illuusio kuvaa psykologista suhtautumista peliin, siihen panostamiseen sekä peliin antautumiseen. Illuusioksi kutsuttu suhtautumistapa takaa, että kentällä tavoiteltava pääoma on tavoittelemisen arvoista. (Bourdieu & Wacquant 1995a, 145–146.) Kentälle ominaisten havainto ja jaotteluperiaatteiden sisäistäminen vaatii illuusiota, jonka avulla havainto- ja jaotteluperiaatteet sekä arvonannon skeemat eivät kyseenalaistu. Illuusio tarkoittaa kullekin kentälle ominaista intressimuotoa, joka on peliin asetettujen panosten hiljaista hyväksymistä ja pelin sääntöjen käytännön omaksumista (Bourdieu & Wacquant 1995a, 146).

Kenttä voi tuottaa eräänlaista territorionalismia sekä marginalisaatiota, kun kentän normit kyseenalaistavat yksilöt suljetaan pois kentän keskeisistä asemista. Marginalisointi voidaan nähdä yhtenä symbolisen väkivallan muotona, joka perustuu kentän havainnon- ja arvonannon kategorioihin ja sosialisointiin. Ne, jotka eivät syystä tai toisesta omaksu kentän havainnon ja arvonannon kategorioita, marginalisoidaan, työnnetään marginaaliin, jopa suljetaan kentältä ulos. Kentälle luodaan negatiivisten ja positiivisten sanktioiden kautta keinotekoiset rajat, demarkaatiokriteerit, joiden avulla säädellään sosiaalisen tilan (tai territorion) normatiivista toimintaa. (vrt. de Léséleuc & Gleyse & Marcellini 2002, 74, 77, 86.) Toisinajattelijat suljetaan ulos kentältä leimaamalla heidät epäuskottaviksi, sillä uskottavuus on juuri kentän toimintaperiaatteiden hyväksymistä ja oikeanlaisen habituksen sisäistämistä. Toisinajattelua kyllä sallitaan kentällä, jos siihen ei sisälly kentän perustavien arvojen laiminlyöntiä.

Kenttä rajaa kilpailun sosiaalisen tilan virallisilla ja epävirallisilla normeillaan sekä havainnon- ja arvonannon kategorioilla. Kaikille kilpailun kentille on luonteenomaista häviön ja voiton ontologinen erottaminen. Kilpailun kentällä olemisen mielekkyys edellyttää tätä eroa. Kaikilla kilpailun kentillä häviön ja voiton välinen ero ei ole yhtä jyrkkä. Eron jyrkkyys riippuu osaltaan kilpailun leikinomaisuuden asteesta.

Osallistuminen kilpailuun symboloi kilpailukykyä, josta on globalisaation myötä tullut kapitalistisen valtion kansalaishyve. Osallistuminen kilpailuun symboloi yhteiskuntakelpoisuutta ja henkilökohtaista sitoutumista kansallisen kilpailukykyyn vaalimisen politiikkaan. Kilpailuun osallistumista voidaan pitää symbolisena pääomana sinänsä, sillä tämä viestii yksilön kehittämisspyrkimyksestä ja kilpailukyvyistä. Kilpailuun osallistuminen tarkoittaa, että yksilö on kentällä ja sitoutunut yhteiseen "illuusion", yhteiseen sosiaaliseen todellisuuteen. Osallistuja on pelin syrjässä kiinni ja hänet on otettava vakavasti, sillä hän voi uhata minun asemaani "pelissä".

## **Habitus ohjaa ihmisen käyttäytymistä**

Habitus kuvaa käytännöllistä järkeä (vrt. Bourdieu 1998) sekä käytännöntajua siitä, mitä kussakin tilanteessa täytyy tehdä. Habitus on yksilön omaksumien mieltymysten järjestelmä, johon liittyy havaitsemis- ja jaotteluperiaatteita, joita normaalisti kutsutaan mauksi. Nämä havainnon ja arvonannon kategoriat ovat kestäviä tiedollisia rakenteita ja toiminnan skeemoja, jotka ohjaavat toimintatilanteen hahmottamista ja toimintavaihtoehtojen valitsemista. (Bourdieu 1998, 36.)

Habituksen käsitteen tarkoitus on tehdä pesäero sellaiseen filosofiaan, jota esimerkiksi homo oeconomicus edustaa. Habitus edustaa toiminnan teoriaa, jossa toimija ei ole motiiveistaan täysin tietoinen rationaalinen valitsija. Agentti toimii havainnon rakenteiksi sisäistettyjen havaintoskeemojen avulla. Nämä havainnon ja arvonannon kategoriat ohjaavat toimijaa ilman, että toimija välttämättä on tietoinen toimintatapansa syistä. Habitus kuvaa sosiaalisten rakenteiden sisäistymistä yksilön tajunnan rakenteiksi. Ajattelu- ja toimintaskemat sisäistetään kentällä tapahtuvassa sosialisatiossa. (Bourdieu 1998, 36–37, 150–151.)

Habitus voidaan määritellä tässä havaitsemisen, arvonannon ja ymmärtämisen skeemojen kokonaisuudeksi. Se toimii vain suhteessa kenttään (Wacquant 1995, 39). Habitus käsitteen

taustalla on havainto, "maailma on tuottanut minut, koska se on tuottanut ne ajatuskategoriat, joita siihen sovellan niin, että se näyttää minusta itsestään selvältä" (Bourdieu & Wacquant 1995a, 159). Habitus on historiallisesti konstruoitunut syvärakenne, joka vaihtelee yksilöllisesti. Vaikka habitus on yksilöllinen, se on samaan aikaan myös yhdensuuntainen muiden kentän habitusten kanssa. (Wacquant 1995, 39.) Toimija ei ole pelkkä sosiaalisen rakenteen passiivinen tuote, mutta se ei myöskään ole vaikuttimistaan täysin tietoinen autonominen valitsija. Habitus kuvaa keskitietä näiden välillä. Agentin toiminnalla oletetaan olevan syy, mutta sen alkuperä ei välttämättä ole rationaalinen, vaikka se voi olla myös sitä. (vrt. Bourdieu 1998, 129–130.)

Voimme käyttää käsitettä "kilpailullinen habitus" kuvamaan sellaista toimintasuuntautuneisuutta, joka pyrkii soveltamaan kilpailun kenttään liittyviä havainnon- ja arvonannon kategorioita erilaisiin toimintatilanteisiin. Kilpailullinen habitus on kulttuurisesti konstruoitu tiedollinen rakenne, jonka aktivoituminen johtaa tulkitsemaan tietyn tilanteen kilpailuksi. Kilpailullinen habitus on kilpailun halun ja -kiinnostuksen, kilpailukyvyn ja kilpailulle ominaisen pääomamuodon arvostamisen kokonaisuus. Kilpailullinen habitus on tulosta kilpailusosialisaatiosta, tai -sosialisaatioista. Mitä kokonaisvaltaisempaa kilpailusosialisaatio on, sitä selkeämmin yksilössä ilmenee kilpailullisen habituksen piirteitä.

### ***Yhteenveto kilpailun yleisistä ominaisuuksista***

Kilpailu on sosiaalisen vuorovaikutuksen muoto, jossa ihmisten välisiä eroja mitataan, vertaillaan sekä arvotetaan sääntöjen määrittelemien paremmuskriteerien perusteella. Kilpailu on sosiaalisena instituutioon levinnyt niin laajalti, että melkein mikä tahansa inhimillinen toiminta voi tulla kilpailun kohteeksi. Kilpailun subjekti, kilpailija, voi olla mikä tahansa yksilöstä oppopallojoukkueeseen tai koulusta kansallisvaltioon.

Kilpailut jakautuvat kahdenlaisiin kilpailuihin niiden arvostelukriteerien perusteella. Eksplisiittisten kriteerien kilpailuissa mittaus on tarkkaa ja julkilausuttuihin kriteereihin perustuvaa, kun makuarvostelmakilpailujen mittaus perustuu ole nnaisin osin myös arvostelijoiden makuun, sillä mittauksen kohde ei ole operationalisoitavissa määrälliseen ja mitattavaan muotoon. Kilpailujen kohteena ovat niukat resurssit. Niukkuus kilpailtavista resursseista perustuu eksklusiivisuuteen, jota ei-materiaalisten resurssien tapauksessa tuotetaan sosiaalisesti kilpailuissa. Kilpailuiden kohteena

olevien resurssien tavoittelu perustuu kilpailun normatiivisiin sääntöihin, jotka määrittelevät legitimit resurssin tavoittelun tavat ja kilpailujen lajit.

Kilpailu on eriarvoisuutta tuottava sosiaalisen vuorovaikutuksen muoto. Tätä eriarvoisuutta ilmentää kilpailun tuottama arvojärjestys, jossa osallistujille annetaan heidän suoritustaan vastaava arvo. Erilaiset näkökulmat, esimerkiksi kollektivistinen ja individualistinen näkökulma, tuottavat erilaisia käsityksiä kilpailun merkityksestä ja ongelmista. Kollektivistinen näkökulma ei ole etenäkään sosialismin romahtamisen jälkeen ollut muodissa kapitalistisissa maissa. Tämä on jättänyt tilaa individualismille, jonka ansioksi voidaan osaltaan lukea monien suurongelmien tuottaminen ja uusintaminen. Kasvatuksen mielekäs näkökulma korostaa niukkojen resurssien ja näistä johtuvan kasvavan konfliktivaaran maailmassa sellaista yksilöllisyyttä, johon liittyy keskeisesti solidaarisuuden, yhteisöllisyyden ja yhteistyön painotus.

Kilpailuun asetetaan panoksia ja näiltä panoksilta odotetaan tuotoksia. Mitä suuremmat panokset ovat kyseessä, sen enemmän kilpailija on sitoutunut kilpailutoimintaan ja sitä epätodennäköisempää on kilpailun mielekkyyden ja oikeutuksen kyseenalaistaminen. Yhteiskunnallinen aseamme demokraattisessa ja meritokraattisessa yhteiskunnassa määräytyy paljolti kilpailumenestyksen kautta. Mutta kilpailuun asettamamme panokset ovat aina erilaisia. Monet yksilöstä itsestään riippumattomat seikat ehdollistavat hänen menestyksen mahdollisuuksiaan kilpailuissa. Yhteiskunnalliset asemat jaetaankin paitsi ansioperiaatteen, myös onnekkouden kautta (Caillois 2001, 120). Kilpailu voi olla leikkiä tai totta tai molempia samanaikaisesti. Kilpailu on sitä enemmän totta ja sitä vähemmän leikkiä, mitä suuremmat panokset ovat pelissä. Kulttuurisen merkityksen kasvaessa kilpailu on yhä useammin totta, kun taas leikkitekijä joutuu yhä useammin taka-alalle.

Niukkuutta, eriarvoisuutta, voittajuutta ja häviäjyyttä tuotetaan kilpailuissa. Kilpailu on ainakin väkivaltaisen retoriikkansa kautta sukua sodalle. Kilpailu on kasvatuksellisesti ongelmallinen sosiaalisen vuorovaikutuksen muoto, sillä sen voittajakultti ihannoit heikommista välinpitämätöntä, epäsolidaarista ja eriarvoista sekä toisen ihmisen "nujertamiseen" ja "hävittämiseen" tähtäävää toimintaa. Kilpailumenestyksen puute nähdään usein yksilönäkökulmasta, jolloin ei kiinnitetä huomiota siihen, että kilpailun ongelmia tuotetaan tietoisesti ja sosiaalisesti. Kilpailun yksi kasvatuksellinen ongelma liittyy siihen dualistiseen eroon, joka tehdään voittajan ja häviäjän välille. Tämä mustavalkoinen ero subjektipositioiden peittää alleen ihmisten erilaisuuden rikkauden, jota mittauksin ei tavoiteta. Subjektipositioiden dualismi ja voittajien glorifiointi voivat johtaa siihen,

että tekninen ja moraalinen hyvyys sekoitetaan, jolloin voittajan suorituksen ihannointi sekoittuu kokonaisvaltaiseksi voittajan persoonallisuuden ihannoinniksi, voittajakultiksi.

Bourdieuin käsittein tarkasteltuna kilpailun merkitys ei ole pelkässä voitossa, vaan kilpailuissa jaetaan sosiaalista, kulttuurista ja taloudellista pääomaa. Kilpailu tapahtuu aina kilpailun "kentällä", omalla sosiaalisen todellisuuden alueella, jossa kentän toimijoilla on kentän rakenteen kanssa yhteensopivat habitukset, eli havainnon ja arvonannon kategoriat. Kaikki sosiaalinen toiminta tapahtuu erilaisilla kentillä ja kaikilla kentillä esiintyy kilpailua ja taistelua. Kilpailullinen habitus kuvaa ihmisen osin tiedostamatonta, osin tiedostettua kilpailusuuntautuneisuutta, valmiutta, kiinnostusta tai jonkinlaista tarvetta, tulkita erilaisia sosiaalisen toiminnan muotoja kilpailuiksi.

## 2. Miksi kilpailemme? – otteita kilpailun aatehistoriasta nykypäivään

---

### *Feodalismista demokratiaan ja meritokratiaan*

Youngin (1967, 27) mukaan yhteiskunta on vuosisatoja "ollut kahden suuren vastakkaisen periaatteen taistelukenttä: onko valinnan perusteena oleva perhe vai ansio?". Perhe oli perintöön perustuvan ansionmääräytymisen tukipylväs feodalistisessa yhteiskuntajärjestyksessä, jossa varallisuus kulki suvussa isältä pojalle. (ibid..) Hallitsija antoi alamaisilleen, jotka kuuluivat syntyperältään aatelistoon, eriarvoisia arvonimiä ja maalahjoituksia. Kysymys oli herrojen ja alamaisten vertikaalisten valtasuhteiden verkostosta. (Toulmin 1998, 192.) Valta ei ollut subjektiposition ominaisuus, aseman, johon kuka tahansa saattoi päästä, vaan se henkilöityi yksittäiseen subjektiin. Valta liittyi vallan haltijan yksilölliseen persoonaan.

Feodalismilla tarkoitetaan keskiajalle tyypillistä hallintojärjestelmää, jossa yhteiskunta oli järjestetty läänityslaitoksiksi. Valtakunnan hallinto perustui lääneihin, joiden hoito oli uskottu jollekin hallitsijan luottamalle ylimykselle, usein kartanonherralta. (Hirsjärvi 1993, 14.) Feodalistisessa yhteiskunnassa taloudellisen pääoman ympärille keskittyi myös muuta pääomaa. Koulutus oli yläluokan etuoikeus, eikä muilla ollut varaa käydä kouluja (Hirsjärvi 1993, 14). Näin taloudellinen pääoma muuttui koulutuksellisen pääoman (koulutuksen) kautta myös kulttuuriseksi ja sosiaalisesti pääomaksi ja plutokraateista tuli yhteiskunnan aristokratia, yläluokka, jolle pääoma oli keskittynyt.

Vähitellen feodaalinen hallintojärjestelmä osoittautui kankeaksi ja yhteiskuntaan muodostui uusi vaikutusvaltainen keskiluokka, kaupunkiporvaristo (Hirsjärvi 1993, 14). Uuden yhteiskuntaluokan nousun myötä feodalismi ei enää kyennyt antamaan yleistä mallia sosiaalisille organisaatioille, ja uusi kansallisvaltioiden järjestelmä alkoi saada hahmoaan (Toulmin 1998, 192). Erityisesti Länsi-Euroopassa vaikuttanut feodalismi sai teollistumisen myötä väistyä demokraattisimpien yhteiskuntamuotojen tieltä. Kansallisvaltioiden ja teollistumisen (sekä vallankumousten) myötä kehittynyt demokraattinen yhteiskuntajärjestys ei voinut tyytyä vain uusintamaan vallinneita yhteiskunnallisia asemia. Oli luotava tilaa sosiaaliselle liikkuvuudelle eri yhteiskuntaluokkien



välillä (vrt. Takala 1993, 76–78; vrt. Suoranta 2002, 71). Vapauden, veljeyden ja tasa-arvon hengessä kenelle tahansa oli annettava syntyperästä riippumatta mahdollisuudet menestyä.

Sirosen (1987a, 138–139) mukaan urheilun sosiaaliset kentät kuuluivat olennaisesti porvariston historiaan sen kamppaillessa yhteiskunnallista epävapautta ja epätasa-arvoa vastaan. Tärkeänä periaatteena oli, että kaikki oli saatava samalle lähtöviivalle, jolloin suoritus ratkaisi menestyksen. Tässä kontekstissa kaikilla oli yhtäläiset mahdollisuudet menestyä ja kaikki saivat osallistua. Sirosen mukaan suoritus oli porvarillinen periaate, jolla porvaristo sai näkyväksi eron lähinnä vain itseään edustavaan aatelistoon. Porvaristo pyrki hajottamaan sääty-yhteiskunnan kyseenalaistamattomia hierarkioita haastamalla aateliston urheilukilpailuissa, kyseenalaistaen samalla koko sääty-yhteiskunnan legitimitetin. (ibid..)

Feodalismin jälkeisessä tasa-arvoisuuteen pyrkivässä valtiomuotoisessa liberaalissa demokratiassa yhteiskunnan asemin valikoimisen virallinen mekanismi ei ole urheilukenttä, vaan koulujärjestelmä. Takalan (1993, 59) mukaan koululaitos valikoi suodattimen tavoin "oikeita ihmisiä oikeille paikoille" yhteiskunnan työn- ja vallanjaon hierarkiassa. Koulutus toimii siivilänä perheiden ja työmarkkinoiden välissä. Sen puitteissa vuosi toisensa perään arvioidaan, arvostellaan ja kategorioidaan kunkin yksilön taidot, tiedot, kyvyt sekä työskentelymotivaatio. Tässä mielessä koulujärjestelmä on kuin "pidennetty persoonallisuustesti". (ibid..)

Demokratiassa aristokratian (ja nepotismin) on syrjäyttänyt meritokratia, meriittien kautta asemansa ansainnut kansanryhmä (vrt. Caillois 2001, 109). Meritokraattisessa demokratiassa vallan on ajateltu keskittyvän "lahjakkaimmille ja ansioituneille ihmisille" (vrt. Young 1967, 18), joiden ansiot on "mitattu" koulujärjestelmän puitteissa. Kun feodalismissa pääoman eri muodot kasautuivat aristokratialle, kasautuu demokraattisessa yhteiskunnassa pääomaa meritokraateille.

Demokraattisen järjestelmän tasapuolisuutta asemien saavuttamisen suhteen voi kritisoida reproduktion, eli uusintamisen käsitteen avulla (vrt. Antikainen 1992, 45–46). Reproduktion käsite kyseenalaistaa meritokraattisen ideologian mukaisen mahdollisuuden suosia yksilöllisiä kykyjä perinnöllisten etuoikeuksien sijaan. Kyvykkyyseroja ei voi erottaa perityn pääoman mukaisista eroista, sillä koulujärjestelmällä on taipumus säilyttää olemassa olevat sosiaaliset erot (Bourdieu 1998, 32; vrt. Antikainen 1992, 46). Koulujärjestelmä muodostaa Bourdieun (1998, 32) mukaan "koulukyvykkyuden ja kulttuuripääoman näkymättömän siteen avulla" todellisen "valtioatelin", jonka oikeutuksen takaavat oppiarvot.

Missä on feodalismista demokraattis-meritokraattiseen yhteiskuntajärjestelmään siirtymisen relevanssi kilpailun ymmärtämisen pyynnölle? Nähdäkseni tämä siirtymä oli ratkaiseva kilpailuideologian leviämisen kannalta. Siirtymä loi pohjan kilpailulliselle yhteiskunnallisten resurssien jakamiselle. Feodalismien aikaan yksilön asema oli sidottu syntyperään ja omaisuuteen. Ihmisen ei tarvinnut, eikä juuri hyödyttänyt kilpailla yhteiskunnallisista resursseista ja asemista. Yhteiskunnalliset asemat perustuivat enimmäkseen syntyperään. Yhteiskunnallinen aateli saattoi puhua nousukkaista, pyrkyreistä ja uudesta rahasta, jos joku oli onnistunut syntyperästään huolimatta vaurastua tai päästä hallitsijan suosioon. Yhteiskunnallisten asemien määräytymisen periaatteet alkoivat muuttua siirryttäessä demokratiaan. Tasa-arvoa painottavan demokratian keskeinen ajatus oli, että syntyperä ei saa määrätä yksilön yhteiskunnallista asemaa.

Suoritusperiaatteesta tuli eräs demokratian ydinperiaatteista. Jokaisen tuli periaatteessa itse ansaita oma yhteiskunnallinen asemansa, vaikka toisille se oli esimerkiksi perinnön turvaamien opiskelumahdollisuuksien kautta helpompaa. Tasa-arvo ideologian ja suoritusperiaatteen leviämisen myötä porvaristo haastoi aateliston aseman (vrt. Sironen 1987a, 138–139). Kuten edellä kuvattiin, tämä tapahtui niin urheilukentillä, kuin myös laajemmin. Kun demokraattisen yhteiskuntajärjestyksen myötä tasa-arvoideologia valtasi alaa, samalla kiihtyi myös kilpailu pääomasta, vallasta ja asemista.

Yksilön tulee nyt määrittää itse oma identiteettinsä, kun se ennen oli sidottu ammattiin, syntyperään ja traditioon. Identiteetti määräytyi aiemmin sosiaalisesti vanhempien yhteiskuntaluokan mukaan tietyssä yhteisössä (Antikainen 1993, 116). Demokratian ja individualistisen ajattelutavan myötä identiteetin määräytymisen luonne muuttui, ja sosiaalisesta identiteetistä siirryttiin kohti yksilöllistä identiteettiä (vrt. Antikainen 1993, 116). Yksilöllinen identiteetti vaatii identiteettityötä. Tämä merkitsee syvällistä muutosta valmiiden identiteettimallien "kuvastoista" kohti haavoittuvampaa yksilöllistä identiteettiä. Yksilöllisen identiteetin muodostamisen kautta ihmisen psyykkiset tarpeet, ajatukset ja tunteet tulevat heille tärkeämmiksi. (Aittola & Jokinen & Laine 1993, 98–100.) Identiteetin haavoittuvuus merkitsee identiteettityön epäonnistumisen mahdollisuutta, kun yksilö on siitä itse vastuussa.

Kilpailu- ja suoritusperustaisen meritoitumisen myötä identiteetin haavoittuvuus korostuu. Ihminen ei suorituksella ja kilpailulla rakenna vain omaa yksilöllistä identiteettiään, vaan myös hänen yhteiskunnallinen asemansa on niistä riippuvainen. Kilpailu erilaisista pääomista, koulu- ja työpaikoista,

työpaikoista, elintärkeistä resursseista yms. määrittää ihmisen olemista vastaansanomattomalla pakolla. Kilpailussa yksilöiden arvo määrätään objektiivisuuden voimalla, eikä menestystä saavuttamaton ihminen voi rationaalisesti pitää itseään hyvänä, jos todisteet viittaavat toiseen suuntaan. Kuitenkin vain ei-rationaalisten asioiden, kuten myötätunnon, hyväksynnän ja rakkauden avulla yksilö voi pitää yllä eheää minäkuvaa. Pystyykö nykyaikainen koulujärjestelmä tukemaan yksilön myönteisen minäkuvan rakentamista näiden ei-rationaalisten keinojen avulla? Vai osallistuuko se yksilön objektiiviseen nujertamiseen?

### ***Max Weberin protestanttinen työetiikka***

Max Weberin (1864–1920) yhteiskuntatieteiden klassikkokirja "Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki" tarkastelee modernin kapitalismin syntyjuuria. Weberin vaikutusvaltaisen ja laajaa keskustelua herättäneen tutkimuksen mukaan kapitalismin hengeksi nimitetty mentaliteetti juontaa juurensa protestanttiseen etiikkaan. Moderni kapitalismi ei olisi Weberin mukaan syntynyt omalla painollaan. Sen synnytti tietynlainen "kapitalismin hengeksi" kutsuttu talouseetos, jonka mukaan rahan ansaitseminen systemaattisen ja rationaalisen työn kautta on ihmisen itsetarkoituksellinen kutsumus. (Kyntäjä 1990, 7.)

Protestanttiset kirkkokunnat lähtivät kehittymään Martti Lutherin (1483–1546) alkuun saattamasta uskonpuhdistuksesta, "reformaatiosta" vuonna 1517. Protestanttisuus muutti olennaisella tavalla työnteon ja ansaitsemisen kulttuurisia merkityksiä. Protestanttisuuden myötä kuolemanjälkeisen pelastuksen tavoittelu tuli pois munkinkammioistaan palkkatyöhön ja maallinen työnteko sai uskonnollisen merkityksen. Erään vaikutusvaltaisen opin protestanttisen kristillisyyden työetiikan muotoutumisessa muodosti kalvinistinen predestinaatio-oppi.

### **Predestinaatio-oppi loi oman arvon jatkuvan tarkkailemisen tarpeen**

Kalvinilaisuus oli 16. ja 17. vuosisadalla se protestanttisuuden haara, jonka ympärillä suuret kulttuuritaistelut käytiin kapitalistisesti kehittyneimmissä maissa. Kalvinilaisuuden tunnusomaisin piirre, kulttuurihistoriallisesti erittäin laaja- ja pitkävaikutteinen opinkappale, on predestinaatio-oppi, oppi armonvalinnasta. Predestinaatio opin mukaan Jumala on predestinoinut (luonut ennalta kohtalon) muutamat ihmiset ikuiseen elämään ja toiset ikuiseen kuolemaan. "Ne ihmissuvusta, jotka on määrätty elämään, Jumala on ennen maailman perustan laskemista valinnut ikuisen ja

muuttumattoman tarkoituksensa, salaisen päätöksensä ja tahtonsa vapaan valinnan mukaan ikuiseen ihanuuteen". (Weber 1990, 70–72.) Predestinaatio-opin mukaan Jumala yksin päättää kuka pääsee autuuteen ja kuka tuomitaan ikuiseen kadotukseen, eikä ihminen teoillaan voi vaikuttaa Jumalan päätökseen, joka oli tehty jo ennen yksilön syntyä (Weber 1990, 72; Sennet 2002, 111).

Predestinaatio-opin omaksunut protestantti ei ainakaan elinaikanaan pääse eroon helvetin liekkien poltteesta. Predestinaatio jättää yksilön täysin vaille keinoja selvittää, kuuluuko hän Jumalan valittuihin vai ei. Ihminen on tuomittu jatkuvaan turvattomuuteen ja epävarmuuteen. Meidän on ansaittava oma moraalinen asemamme, vaikka mikään ei takaa, että tämä johtaisi ikuiseen paratiisiin. (Sennet 2002, 111.) Mutta miten tällaista julmaa, lohduttoman atomistiseen erillisyyteen ja yksinäisyyteen ihmiset tuomitsevaa oppia siedettiin tuona kuolemanjälkeiseen elämään suuntautuneena aikana? Jokaisen uskovan ihmisen täytyi ennen pitkää tulla ajatelleeksi kuuluuko hän Jumalan valittuihin vai ei. (Weber 1990, 79.)

Jumalan "puhtaasta vapaasta armosta ja rakkaudesta" (Weber 1990, 72) tekemää päätöstä ihmisten ikuisesta kadotuksesta tai paratiisista on psykologisesti vaikea hyväksyä etenkin kun tunnepohjaiset syyllisyyden lieventämiskeinot (rippi, aneet) poistettiin (Weber 1990, 77; vrt. Autio 2002, 72). Kalvinismi vastusti kaikkea aistilliseen kulttuuriin kuuluvaa (Autio 2002, 74).

Kun predestinaatio-oppi omaksuttiin laajasti eri muodoissaan, toi se koko kulttuuriin lohduttoman synkän yksinäisyyden, turvattomuuden ja epävarmuuden tunteen. Kukaan ei voi auttaa minua, jos Jumala on minut kerran kadotukseen tuominnut. (vrt. Weber 1990, 75.) Protestanttisen habituksen rakentumisen myötä monet yksilön keskeiset elämänpäätökset kiertyivät sielun pelastumisen tavoittelun ympärille (vrt. Autio 2002, 68). Protestanttinen kristillisuus aiheutti ihmiselle tarpeen jatkuvaan uskon kontrolloimiseen (Weber 1990, 92), sillä ihmisen piti koko ajan pyrkiä varmuuteen kuolemanjälkeisen elämänsä laadusta.

### **Askeettinen palkkatyö protestantin kutsumuksena ja itseisarvona**

Sielun pelastukseen pyrittiin palkkatyön avulla, ja tämä sai yhä meidän päiviimme ulottuvan kulttuurisen merkityksen. Sielunhoitokäytännöissä vaikuttavat uskonnolliset voimat olivat Weberin (1990, 114) mukaan ratkaisevia kansanluonteen muodostajia - kokonaisesta yhteiskuntajärjestelmästä puhumattakaan. Tarvetta sielunhoitoon oli, kun koko elämää varjosti

mahdollinen kadotus, johon ei omilla teoillaan voinut vaikuttaa. Pelkkä emotionaalinen varmuus pelastuksesta, jos ihmisellä sellainen oli, ei myöskään riittänyt, sillä kalvinismin isän Johannes Calvinin (1509–1564) mukaan kaikki tunteet ovat petollisia ja uskon täytyy osoittautua oikeaksi objektiivisissa vaikutuksissaan (Weber 1990, 82). Weber kirjoittaa kalvinismin erikoisesta logiikasta seuraavalla tavalla:

"Hyvät teot ovat ehdottoman sopimattomia palvelemaan autuuden saavuttamisen keinoina [...] Mutta niin sopimattomia kuin ne ovatkin keinoina, niin välttämättömiä ne ovat valituksi tulemisen merkkeinä. Ne eivät ole autuuden osoittamisen tekninen väline, vaan autuuden vuoksi koetusta pelosta vapautumisen tekninen väline. Tässä mielessä niitä kuvataan joskus suoraan autuudelle välttämättömiksi. Mutta käytännössä tämä merkitsee pohjimmiltaan sitä, että Jumala auttaa sitä, joka auttaa itse itseään. Niin kuin joskus on sanottu, kalvinilainen siis hankkii itse autuutensa a - oikeammin pitäisi sanoa: varmuuden siitä." (Weber 1990, 83.)

Kun armonvarmuutta ei voitu saavuttaa, saattoi protestantti vain tyytyä koettelemaan jatkuvasti omaa uskoansa palkkatyössä, joka on Jumalan ennalta määräämä elämän itsetarkoitus (vrt. Weber 1990, 117) ja jonka avulla voitiin ajatella saavutettavan objektiivisiä todisteita omasta kelvollisuudesta. Vain toiminta voi palvella Jumalan kunnian lisäämistä, ei joutilaisuus tai nautinto. Väsymättömän askeettisesta työn teosta tuli ihmisen valinnan ja armontilan merkki, kun työhaluttomuus taas oli puuttuvan armontilan oire. (Weber 1990, 117.) Sennetin (2004, 67) mukaan protestanttisessa työetiikassa on kyse siitä, että "ihminen todistaa oman arvonsa työnsä kautta". Tässä näky erkaantuminen keskiaikaisesta "traditionaalisesta" asenteesta ja työetiikasta. Keskiajalla työ oli vailla itseisarvoa. Se oli vain välttämättömyys elämän ylläpitämiseksi. (Weber 1990, 117.)

Askeettinen työ maallisen työelämän ja ansion tavoittelun piirissä sai reformaation myötä uskonnollisen merkityksen kutsumus -käsitteen kautta. Kaikesta työstä tuli Jumalalle otollista ja työstä oli tuleva ihmisen itseisarvoinen kutsumus. (Weber 1990, 132.) Työstä tuli tapa palvella askeettisella ja arkisella tavalla Jumalaa jokapäiväisessä ja metodisen rationalisoidussa työnteossa (vrt. Weber 1990, 86; vrt. Autio 2002, 69). Jatkuva työnteko Jumalan asettamana kutsumuksena vaati loputonta pidättymistä. Tämän hetken tarpeet ja halut oli alistettava maallisen työn hyväksi, vaikka täyttymystä ei ollut maallisen elämän aikana luvassa. (Sennet 2002, 109.) Askeettisuuden merkitys tuli osaltaan kalvinismin ja puritanismin yleisestä aistikielteisyydestä (Weber 1990, 123). Epävarmuus sielun kohtalosta kanavoitui työn tekoon, josta tuli itsetarkoitus, ihmisen arvon osoittamisen väline ja Jumalan antama kutsumus.

Ennen uskopuhdistusta katolilaisuus pyrki antamaan toivoa (syntiin) langenneelle ihmiskunnalle alistamalla kirkon instituutioihin (aneet) ja rituaaleihin. Protestanttisuus sen sijaan on yksilökeskeisempi vaihtoehto. Lutherin mukaan jokaisen on kohdattava uskonkysymykset yksin. Protestanttisen yksilön tuli itse muovata elämäntarinansa arvokkaaksi ja merkitykselliseksi kokonaisuudeksi. (Sennet 2002, 110, 116.) Kuten siirryttäessä feodalismista demokratiaan ja meritokratiaan, myös uskopuhdistuksen, erityisesti predestinaatio-opin myötä, identiteetin muodostuminen yksilöllistyi. Identiteetin keskeiseksi vaikuttimeksi tulivat myös uskonnolliset kysymykset.

Protestanttisesta työetiikasta tuli kapitalismin psykologinen perusvaikutin. Kapitalismin hengen keskeinen piirre on askeettinen työnteko, jonka avulla voidaan pyrkiä omasta armostilasta vakuuttumiseen menestyksen ulkoisten tunnusmerkkien avulla (Sennet 2002, 111). Itsensä kehittäminen ja itsekuri yhdistyivät Weberin "kapitalismin hengessä", jotka sulautuivat pikemminkin yhteen kuin olivat toisilleen vastakkaisia eettisiä periaatteita (Sennet 2002, 109).

## **Pelastuksen ja kadotuksen markkinat**

Mistä johtuu markkinoille ja siellä tapahtuvalle kilpailulle alun perin annettu kulttuurinen merkitys? Osaltaan vastaus (tai selitys) voidaan löytää protestanttisen työetiikan ajatusta seuraamalla. Ehdotukseni mukaan ihmiselämän kaikkein perustavimmat (absoluuttiset) markkinat muodostuvat protestanttisen kristillisyyden viitekehityksessä. Protestanttisen ihmisen elämää kehystävät ikuisen kadotuksen ja pelastuksen markkinat.

Kadotuksen ja pelastuksen markkinoilla olennaisista resursseista on vastaansanomaton niukkuutta. Weber (1990, 74) toteaa, "vain pieni osa ihmisiä on kutsuttu autuuteen". Ikuisen pelastuksen tavoittelun suuret panokset, ikuinen taivaspaikka tai kadotus, pyhittävät keinot pelastuksen saavuttamiseen. Pelastuksen arvoa ei voida rahassa mitata ja kilpailusta tulee itsestään selvä sosiaalisen vuorovaikutuksen muoto ja resurssiniukkuudesta itsestään selvä oletus. Kilpailusta ja resurssiniukkuudesta tulee osa maailmankuvaa, kyseenalaistamattomia havaintoskeemoja, ymmärryksen kategorioita ja habitusten rakenneosia, joiden valossa hahmotamme maailmaa.

Resurssiniukkuuden ja kilpailun kulttuurinen painoarvo tulee niukkojen resurssien ja panosten laadusta. Kuten sodan, myös taivaspaikan tavoittelun panokset ovat mitä suurimpia. Koska taivaspaikoista on niukkuutta (Weber 1990, 74), on niistä kilpailtava toisten kanssa. Vaikka monet, erityisesti materiaaliset resurssit voitaisiin periaatteessa jakaa yhteistyössä, ei yhteistyö tule tämän resurssin kohdalla kysymykseen, sillä "hyödyke" on luonteeltaan transsendentaalinen, ihmisen havaintokyvyn ylittävä. Kyseiset niukat resurssit on jätettävä "herran haltuun". Näin kilpailu on tavallaan Jumalan legitimoimana sosiaalisen vuorovaikutuksen muotona, sillä kilpailun luoman arvojärjestyksen voidaan ajatella ilmentävän Jumalan tahtoa.

Kilpailun kulttuurisen painoarvon taustalla on käsitys siitä, että kilpailu on palkkatyön ohella ainoa tapa, jolla yksilö voi todistaa objektiivisesti omaa kelpoisuuttaan Jumalan edessä. Ei riitä, että ihminen tuntee intuitiivisesti olevansa Jumalan valittu. Valittuna oleminen pitää todistaa (verifioida) (vrt. Weber 1990, 82), sillä Jumalan objektiivinen silmä näkee itsepetoksen ja toiveajattelun tuolle puolen. Molemmat kelpoisuuden osoittamisen tavat, palkkatyö ja kilpailu, sopivat materialistiseen maailmankuvaan ja empirististä verifioitavuutta painottavaan tieteelliseen (positivistis-luonnontieteelliseen) maailmanselitysparadigmaan.

"Jumalan luomia markkinoita sielujemme kohtaloista" voidaan pitää kapitalistisen markkinamekanismin esikuvana. Markkinamekanismin alkuperäisen vertauksen eli "näkyttömän käden" (ks. Smith 1933, 549) metaforan voidaan ajatella viittaavaan "Jumalallisen käden" interventioon. Klassisessa talousteoriassa ihmisten ajateltiin kilpailevan toisiaan vastaan vapailla markkinoilla, ja kun kaikki kilpailivat, tästä teorian mukaan koituu suurin kokonaishyöty (Hilpelä 2003, 137; vrt. Niiniluoto 2001, 264). "Näkymätön käsi" ohjasi kilpailuun ja markkinoihin perustuvaa yhteiskuntaa kohti suurinta kokonaishyötyä ja tehokkuutta (vrt. Niiniluoto 2001, 264).

"Jumalan näkyttömä kättä" ei hyvä kristitty voi ajatellakaan kyseenalaistavan, muuten hän kyseenalaistaisi itsensä Jumalan auktoriteetin, mikä merkitsisi puolestaan pelastuksen tavoitteluun perustuvan minäkuvan romahdusta ja sitä seuraavaa uskomusta ikuisesta kadotuksesta. Kun panokset ovat korkealla, ei ketään saa myöskään estää siinä prosessissa, jossa yksilö yrittää todistaa kelpoisuuttaan Jumalan silmissä. Näin vapaalle kilpailulle on luotu uskonnollinen perusta.

## Kalvinistinen predestinaatio suorituskulttuurin ja kilpailuyhteiskunnan taustalla

Kilpailumenestys, voitto varsinkin, voidaan tulkita weberiläisittäin valituksi tulemisen merkiksi. Voidaan ajatella että Jumala valitsi voittajan, ei vain maallisen kunnian, vaan myös taivaallisen "pääoman" merkiksi. Kilpailu sai protestanttisen työetiikan myötä uskonnollisen merkityksen, samoin kuin askeettinen, metodisoitu ja rationalisoitu palkkatyö, sillä kilpailussa yksilö saattoi saada kaipaamaansa tietoa asemastaan Jumalallisessa pudotuspelissä. Kilpailu ei kuitenkaan todistanut yksilön arvoa lopullisesti, vaan se on aina todistettava uudelleen.

Autio (2002, 18) mukaan predestinaation psykologinen mekanismi vaikutti syvästi modernin yhteiskunnan ja kulttuurin syntyyn. Autio jatkaa, että kalvinismi loi myös viitekehyksen esiin työntyvälle suoritusyhteiskunnalle. Protestanttinen yksilö ei voinut koskaan olla tyytyväinen omiin suorituksiinsa, koska pelastus oli valittujen etuoikeus. Kalvinistisen reformaation paradoksaalinen kulttuurinen vaikutus oli sekularisaatiota edistävä, sillä se maallisti pelastuksen tavoittelun keinot, loi maalliselle työnteolle transsendentaalisen motiivin. (Autio 2002, 18–19.)

Sennetin (2002, 112) näkemys protestanttisen työetiikan muodostamasta "tinkimättömästä ihmistyyppistä" lähenee Autio (2002, 18) käsitystä kalvinismin myötä kehkeytyneestä suoritusyhteiskunnasta. "Tinkimätön ihminen" on työn riivaama ja nautintoja karttava. Hän kieltäytyy arjen pienistä nautinnoista, koska hän näkee säästäväisyyden hyveenä. Tinkimättömän rationalisoitu protestanttinen etiikka ja elämäntapa jättävät kuitenkin oven raolleen perustavalle epäilylle. (Sennet 2002, 112.) Sennet jatkaa:

"Tinkimätön ihminen ei vastaa vanhoja katolisia kuvia vaurauden paheista kuten ahneudesta tai yltäkylläisyydestä; hän haluaa kilpailla mutta ei osaa nauttia saavutuksistaan. Hänen elämänsähistoriastaan muodostuu jatkuvaa tunnustuksen ja itseluottamuksen tavoittelua. Mutta vaikka hän saisi tunnustuksen maailmansisäisestä askeesistaan, hän pelkäisi ottamasta sitä vastaan, sillä se merkitsisi oman itsensä hyväksymistä. Kaikkea mikä on tässä hetkessä, käsitellään välineenä, jolla tavoitellaan lopullista päämäärää; millään tämänhetkiselä ei ole itseisarvoa." (Sennet 2002, 112.)

"Tinkimätön ihmistyyppi" ja "suoritusyhteiskunta" liittyvät kiinteästi protestanttiseen työetiikkaan ja "kapitalismin henkeen". Kapitalistinen yhteiskunta perustuu kilpailulliselle resurssienjakomekanismille, jolloin sitä voidaan luonnehtia oikeutetusti kilpailuyhteiskunnaksi. Kilpailuyhteiskunnan (esimerkiksi: Suoranta 2003, 184; Honkonen & Suoranta 2003, 8 Uusikylä



2003, 143) käsite kuvaa yksinkertaisesti sellaista yhteiskuntaa, jossa kilpailun kulttuurinen arvostus ja merkitys ihmisen sosiaaliselle olemiselle on suuri. Sennetin (2004, 67–68) mukaan protestanttinen työetiikka on "kilpailuhenkistä ja edellyttää arvoasemien vertailevaa vastakkainasettelua". Työetiikan puitteissa "voittajat voivat suhtautua välinpitämättömästi häviäjiin" (Sennet 2004, 68).

Protestanttinen työetiikka on vaikuttanut olennaisesti kapitalistisen kilpailuyhteiskunnan muodostumiseen askeettisen työnteon merkityksen, predestinaation, ja maallisen pelastuksen tavoittelun kulttuuristen merkitysten edistämien havainnon- ja arvonannon kategorioiden (habitusten) muotoutumisen kautta. Vaikka kapitalismi syntyi uskonnolliselle perustalle, se on kasvanut tästä perustastaan ulos ja toimii nyt mekaanisesti oman logiikkansa mukaisesti (Weber 1990, 135). Vastaavasti kilpailu on unohtanut omien vaikuttimensa alkuperän, jotka loivat kilpailun psykologisen viitekehysten. Kilpailun psykologinen viitekehys toimii nyt maallisten motiivien ylläpitämänä.

### ***Valistus ja moderni - valistuksen umpikujasta eteenpäin?***

Valistukseksi kutsutaan 1700-luvulla nousutta filosofista ajattelutapaa, jossa keskeisinä pyrkimyksinä oli vapauttaa ihmiset keskiaikaisista vitsauksista; uskonnon, perinteen, metafysiikan, taikauskon, tietämättömyyden ja politiikan edustajien dogmaattisuudesta (vrt. Sihvola 2001, 11). Tämä emansipaatio ajateltiin voitavan saavuttaa järjen, tiedon, sivistyksen, kasvatuksen, tieteen, humanismin ja suvaitsevaisuuden avulla.

Moderniksi kutsuttu aatevirtaus on yhteydessä valistukseen ja valistuksen seuraajaan, romantiikkaan (von Wright 1993, 140). Valistus ja moderni viittaavat paljolti samoihin historiallisiin aatesuuntauksiin. Valistusajattelu synnytti modernin aikakauden ja moderni aikakausi kantaa mukanaan valistuksen ihanteita. Uudella ajalla virinnyt moderni ajattelutapa painotti ihmisen kykyä tieteellisen tiedon hankintaan järjen ja empiirisen havainnon avulla. Uuden ajan ohjelmaa kutsutaan nimellä "valistus", jolla viitataan kantasanansa "valo" mukaisesti valaisemiseen tiedon avulla. (Niiniluoto 2001, 341.) Saksalaisfilosofi Immanuel Kantin (1995, 76) vuonna 1784 julkaistussa artikkelissa "*Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?*" esitetty määritelmä on ehkä parhaiten tunnettu:

"Valistus on pääsemistä ulos hänen itse aiheutetusta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisten johdatusta. Itseaiheutettua tämä alaikäisyys on silloin, jos sen syynä ei ole järjen puute, vaan päättämisen ja rohkeuden puute käyttää järkeään ilman toisen johdatusta. Sapere aude! Valistuksen tunnuslause on siis: Käytä rohkeasti omaa järkeäsi!" (Kant 1995, 76.)

## **Uskonnolliset auktoriteetit kyseenalaistava tiede luo tilaa yksilölle**

Monet valistusfilosofit uskoivat, että aivan kuten luonnontieteet olivat onnistuneet selvittämään totuuksia ulkoisesti havaittavasta maailmasta, voitaisiin myös yhteiskunnallista, poliittista, henkilökohtaista ja moraalista elämää koskevia totuuksia saada selville, kunhan vain oikea menetelmä löydetäisiin (Sihvola 2001, 11; vrt. Berlin 2001, 29). Valistusfilosofit uskoivat, että ihmisen onnellisuuden esteet voitaisiin ratkaista kokonaisuudessaan, kun ihmistieteet onnistutaan tieteellistämään luonnontieteen mallin mukaisesti. Tämän valistusoptimismin taustalla oli oletus, että kaikkiin todellisiin kysymyksiin oli olemassa yksi oikea vastaus, sillä muuten ei voitu puhua aidosta kysymyksestä. (Sihvola 2001, 11.)

Yhteiskunnallinen kehitys vallankumouksien kautta, esimerkiksi Ranskan suuri vallankumous, korosti demokratian ja tasa-arvon merkitystä (Viikari 1995, 502–503; vrt. von Wright 1993, 171). Kehittyvä demokratia tarvitsi nyt toimiakseen homo politicusta, aktiivista poliittista toimijaa ja täysvaltaista kansalaista (Kantola 2006, 172). Demokratia, eli kansanvalta edellytti kansaa, joka oli kykenevä hallitsemaan itseään.

Demokratia tarvitsi maallisten ja uskonnollisten auktoriteettien holhoamisesta emansipoituneita järkeviä ja koulutettuja yksilöitä. Usein valistusta tai renessanssia luonnehditaankin yksilön synnyksi (esim. Helkama 1997, 243–244). Valistus lupasi autonomisen yksilön syntyä tiedon ja järjen avulla (Houtsonen 2000, 21). Valistuksessa syntyy käsitys autonomisesta ihmisestä, joka järjen avulla voi päästä pois "itseaiheutetun alaikäisyyden tilasta".

Valistusaikaa pidetään murrosaikana erityisesti koskien uskonnon valtaa yli maallisen elämän. Tähän viitataan sanottaessa valistusta irtautumisena taikauskon kahleista. (vrt. esim. Houtsonen 2000, 21; Sihvola 2001, 11; von Wright 1993, 166.) Keskiajalla kirkko säätelöi länsimaisen ihmisen elämää laajuudessa, jota tämä päivänä on vaikea kuvitella. Weberin tunnetun sanonnan mukaan itsenäistyminen kristillisistä auktoriteeteista "herätti maailman lumouksesta" (von Wright 1993,

142) kun tiede rikkoi maailmankatsomuksellisia rajoja ihmisen järjen tunkeutuessa parhaansa mukaan empiirisesti havaittavan todellisuuden onkaloihin (Viikari 1995, 494).

Monien modernin kulttuurin piirteiden uskotaan saaneen alkunsa valistuksessa (Houtsonen 2000, 21). Tieteen kehityksen, uskonnon vaikutusvallan vähenemisen ja yksilön synnyn lisäksi, esimerkiksi koulujärjestelmän kehitys nykyiseen voidaan selittää paljolti valistuksen kasvatusoptimismin kautta. Myös naiivi usko tekniikan kaikkivoimaan ratkaista inhimillisiä ongelmia liittyy keskeisesti valistusajatteluun ja optimismiin suhteessa ihmisen kehitykseen ja järjellisyteen (esim. uusiutumattomien luonnonvarojen, kuten öljyn loppuminen).

1700-luvun Eurooppalaisessa ajattelussa ihmisestä itsestä tulee historian tekijä. Historia ei ole enää Jumalan suunnitelman toteutumista. Valistusta edeltävä Eurooppalainen historia on feodaalierrojen, hallitsijoiden ja hallitusten historiaa, jossa tavallinen ihminen on lähinnä objekti ja alamainen, ei niinkään historiallinen muutosvoima ja aktiivinen kansalainen. Vallankumousten myötä syntyi uusi yhteiskuntaluokka, porvaristo, ja myös kansalaisuuden käsite. Kun feodaaliyhteiskunnissa ihmiset olivat alamaisia, demokratiaa havittelevien vallankumousten myötä heistä muotoutui kansa, joka otti vallan omiin käsiinsä ja joka vaati itselleen kansalaisoikeuksia. (Viikari 1995, 494, 503–504.)

Vasta irrottuaan Jumalan suuresta suunnitelmasta, kirkon auktoriteetista, feodaalisesta herruudesta, mystisistä maailmanselityksistä, mytologioista, loitsuista sekä traditionaalisesta taloudesta ja traditionaalisista identiteettimalleista, saattoi kilpailu ihmisten välillä todenteolla alkaa. Kun ihmisen paikka Jumalan suuressa suunnitelmassa määritteli ihmisen paikan, ei ihmisen ollut sopivaa Jumalan tahtoa asettaa kyseenalaiseksi. Kun kirkon valta ihmiselämän metafyyssisiin merkityksiin alkoi väistyä, tulivat tilalle empiiriset tavat selvittää ihmisen arvoa niin ihmisten kuin Jumalan silmissä. Kirkon vaikutusvallan väheneminen teki niin ikään tilaa individualismin esiin nousulle. Ihmisen yksilöllisyyden lisääntyvä arvostus etsi ihmisestä sitä piirrettä, joka erottaa hänet muista ihmisistä. Kilpailusta oli tuleva keskeinen yksilöllisyyden ja sosiaalisen erottautumisen mahdollistavista sosiaalisen vuorovaikutuksen muodoista.

## Päämääristä erotetun järjen umpikuja valistuksen kritiikissä

Valistuksen projektin mielekkyys on kyseenalaistettu useaan otteeseen (ks. Yrjönsuuri 1995, 18). Yhä uudelleen saamme kuulla modernisaation kriisistä, siirtymästä modernista jälkimoderniin aikakauteen, suurten kertomusten, maailmanselitysten ja ideologioiden eroosiosta sekä eettisten, traditionaalisten ja kollektiivisten normien sitovuuden vähentymisestä (esim. Suoranta 2002, 29, 58–59).

Valistukseen juurensa juontavat ajatukset yhteiskunnan rationalisoitumisesta ja edistyksestä saivat ensimmäisen [ja toisen] maailmansodan käynnistämien mullistusten aiheuttamissa tunnelmissa yhä enemmän epäilyä osakseen (von Wright 1993, 146). Yhtä lailla kun 1900-lukua voi sanoa tekniikan ennennäkemättömän kehittymisen ja hyvinvoinnin lisääntymisen vuosisadaksi, sitä voisi luonnehtia sotien, kansanmurhien, joukkotuhoaseiden, ympäristötuhojen, sukupuuttoaalton, ilmastonmuutoksen sekä ympäristövarojen riistokulutuksen vuosisadaksi (vrt. Suoranta 2002, 140–142). 1900-luvulla ns. sivistyneet kansat harjoittivat järjestelmällistä barbariaa, kansanmurhia ja keskitysleirejä (Niiniluoto 1994b, 48). Tätä taustaa vasten voi von Wrightin (1987, 81) tavoin kysyä, "eikö se rationaalisuuden muoto, jota tiede ja teknologia edustavat, ole saanut aikaan ihmiselämässä sellaisia vaikutuksia, jotka ovat olleet kaikkea muuta kuin järkeviä ja toivottavia?" Suorannan (2002, 97) mukaan modernin ajan kriisi koskee uhkaa itse elämän perustalle (vrt. myös Autio 1997, 197–198).

Horkheimer (1895–1973) tuli toisen maailmansodan myötä käsitykseen, ettei ihminen voi päästä "itseaiheutetun alaikäisyyden tilasta" valistuksen avulla, sillä tieteellisen edistyksen rationaliteetti on pettänyt valistuksen lupaukset. Horkheimerin mukaan sivilisaatiomme intellektuaalisten perusteiden romahtaminen (toisessa maailmansodassa; natsismi, fasismi, totalitarismi jne.) on seurausta osittain teknisestä ja tieteellisestä edistyksestä itsestään. Tiede ja uskonto erotettiin modernissa maailmassa "omiin reservaatteihinsa", jolloin tieteen tehtävä oli olla puolueetonta sen suhteen, miten asioiden tuli olla. Tieteen tuli huolehtia totuuden tavoittelemisen keinoista, kun uskonnon tuli käsitellä ihmisen kohtaloa ja päämääriä. (Horkheimer 1995, 213–214.)

"Jako yhtäältä tiedon etsintään ja toisaalta normien arvottamiseen uhkaa tuhota kaiken merkityksellisen" (Horkheimer 1995, 214). Uskonnon menettäessä vaikutusvaltaansa sen tehtäväksi jäi kuitenkin ongelmallisesti metafyyssisten päämääräkysymysten pohdiskelu. Sekularisaation edetessä ja kirkon vaikutusvallan vähentyessä päämääräkysymykset ovat jääneet tyhjän päälle.

Mikään auktoriteetti ei ota niistä täyttä vastuuta ja päämääräkysymykset sivuuttavalle teknokraattiselle ajattelulle on luotu edellytykset. Toiminta, jossa päämäärät, seuraukset ja vaikutukset eivät ole kunnolla harkittuja, on vaarallista. Horkheimerin voidaan nähdä arvostelevan valistusta, De Quinceyn käsittein ilmaistuna, modernin maailman yleisestä metafyyysisestä repeämästä (vrt. de Quincey 2002, 6-7). Aineen ja hengen alueiden eroamisen myötä järki unohtaa oman historiansa ja omat kehitysedellytyksensä. Näin unohtuvat myös järjen omat itsetuhoiset tendenssit. (Horkheimer 1995, 215.)

Toulminin (1998, 59) mukaan 1600-luvun filosofien tavoite oli muotoilla kysymyksensä yhteysistään riippumattomiksi, irrallisiksi ja kontekstittomiksi. Uuden ajan luonnontiede ja filosofia perustuivat rationalistiseen käsitykseen, että täydellinen irrallisuus teologian ja metafysiikan kysymyksistä olisi mahdollista, sillä rationaalisuuden kriteerit pätevät samalla tapaa universaalisti. Tämä tarkoitti käsitystä, että voisimme ilman erillistä tutkimusta tietää omasta kokemuksestamme itsestään selvällä tavalla, mikä on rationaalista ja mikä ei. (Toulmin 1998, 59; vrt. Berlin 2001, 168, 191.) Tällä tavoin "annettu" itsestään selvä "rationaalisuus" loi omat "kromatut arkistokaappinsa" uskonnolle ja tieteelle, luoden niistä yhteismitattomat todellisuuden alueensa. Metafysiikka, joka periaatteessa voisi pyrkiä yhdistämään hengen ja aineen alueita, heitettiin romukoppaan. Hengen ja aineen erottamista eivät luonnehtineet pelkät intellektuaaliset motiivit, vaan myös uskonnolliset ja maalliset motiivit olivat merkittäviä. (ks. Horkheimer 1995, 218-219.)

Kun valistuksen myötä maailmakuvamme repeytyi aineen ja hengen dualismiin, valistus mahdollisti ihanteisiinsa nähden paradoksaalisesti massojen manipuloinnin erilaisilla mytologioilla, jotka säilyttävät manipulatiivisen tehonsa historiattoman järjen pohjamudissa. Koska siis järjen sosio-historiallisia kehitymisehtoja ei riittävästi tunneta, ei myöskään ymmärretä "arvoneutraalin" järjen mahdollistamaa manipulaatiopotentiaalia. (ks. Horkheimer 1995.) "Kaikkien merkittävien filosofisten ideoiden kuihtuminen huolimatta näennäisen voitokkaasta valistuksesta, on eräs esimerkki järjen itseään tuhoavasta kehityksestä" (Horkheimer 1995, 220).

Horkheimerin työtoveri Theodor Adorno (1995, 227-228) toteaa, että tähdellisin kasvatustavoite on varmistaa, ettei Auschwitz enää koskaan toistu. Hitlerin orkestroima joukkomurha olikin valistuksen korostaman rationaalisuuden, tieteen, tekniikan ja teollisen massatuotannon voimannäyte. Natsien keskitysleirit toimivat rationaalisen suunnitellusti ja ihmisten murhaaminen

tapahtui tieteellisen tehokkaasti ja tarkasti kehittyneen teknologian avulla. Näiden "tehtaiden" "voitot" esiintyivät symbolisen, taloudellisen ja kulttuurisen "pääoman" muodossa.

Koko 1900-lukua voidaan pitää "valistuksen riemuvoittona" ja "järjen valoa" seuraamalla saavutetun tieteellisen tiedon soveltamisen aikana, joka tosin kylmän sodan, ydinaseiden ja kilpavarustelun kautta saattoi ihmiskunnan olemassaolon useaan otteeseen vaakalaudalle. Helkaman (1997, 246) mukaan "valistuksen projekti, yritys löytää arvojen perusta järjen varassa, on haaksirikkoutunut". Järkeä yksin ei voi kertoa meille, mikä on arvokasta.

Kilpailuajattelu perustuu samaan metafyyssiseen repeämään aineen ja hengen välillä, joka on mahdollistanut monia edellä käsiteltyjä inhimillisiä ongelmia. Koska aineellinen todellisuus on sekulaarissa luonnontieteellisessä maailmanselityksessä ensisijaista todellisuutta, jää kilpailun hengen elämälle (yksilön psykologia ja kulttuuri) aiheuttamat ongelmat huomiotta. Maailmankuvamme, joka on metafyyssisesti kahtia revitty, pitää myös ihmiset irrallaan toisistaan vailla perustavaa dialogista yhteyttä, jota yhteistyö ja yhteisöllisyys edellyttävät. Dialoginen yhteys ihmisten välillä ei ole luonnontieteiden tarjoaman rationaalisuuden mallin mukaisesti perusteltu. Toisin sanoen dialoginen yhteys ihmisten välillä sopii huonosti siihen skeemaan, joka ihmiselle on historian saatossa muodostunut "rationaalisesta toiminnasta". Kilpailullista yhteyttä ihmisten välillä voidaan taas perustella materiaalisen niukkuuden näkökulmasta.

### **Valistuksen kasvatusoptimismista rationaliteetin reformaatioon ja uuteen sivistyskäsitykseen?**

Kuinka mielekkäät kasvatustavoitteet, esimerkiksi inhimillinen kehitys ja sivistys, ovat kun niitä tarkastellaan vasten esitettyä valistuskritiikkiä? Voidaan ajatella, että juuri valistuksen kasvatustavoitteiden ja järjellisyysoptimismiin juurensa juontavat pyrkimykset sivistää ja kasvattaa ihmistä ovat välineellisen järjen manifestoitumia, jotka ovat jo moneen kertaan todettu "kääntyneen itseään vastaan" (vrt. esim. Horkheimer 1995)? Vaikka siitä, ovatko sivistys (tai "bildung") ja inhimillisen kasvu yhä mielekkäitä kasvatustavoitteita, vai vanhentuneita ideaaleja, kiistellään yhä (vrt. esim. Masschelein & Rickem 2003), lienee oikein sanoa, että ne voidaan määritellä ajan haasteita vastaavalla mielekkäällä tavalla (vrt. Autio 1997, 197–198).

Valistuksessa, luonnontieteissä, teknologiassa ja modernisaatiokehityksessä muotonsa saanut rationaliteetti on monella tapaa ongelmallinen ja uudelleenmuotoilua kaipaava. Rationalismi unohti kauan aikaa sitten renessanssin humanistien kohtuullisen ja skeptisen järjellisyuden perinnön, jonka mukaan kaikki inhimillinen toiminta ja ajattelu tuli järjestää järkevästi, mutta tämä järkevyyden edellytti tietoisuutta järjen olemuksesta ja rajallisuudesta (Toulmin 1998, 150, 371). Toulminin (1998, 346) mukaan "meidän aikanamme formaalinen kalkylatiivinen rationaalisuus ei voi enää olla ainoa intellektuaalisen pätevyyden mitta". Ainakin valistukseen sekä Descartesin tieteellisen metodin ajatukseen ja tietoteoriaan juurensa juontavan rationaliteetin (Autio 2002, 23, 25) ongelmallisuus tulee esiin suhteessa metafyyssiseen repeämään, ympäristöön, välineelliseen järkeen, kilpailuun ja ajatukseen ihmisestä kehittyvänä ja dialogisuutta tavoittelevana oliona. Rationaliteettimme on ongelmallinen, sillä ihmiselämän tavoitteet ovat sen puitteissa pelkkään tosiasiakuvaukseen tähtäävälle tieteelliselle tarkastelulle transsendenteja, metafyyssisen kuilun toisella puolella.

Kestävän rationaliteetin pitäisi rakentaa uudelleen poltettu silta aineellisen ja aineettoman välillä, jotta inhimillinen toiminta voisi ottaa vastuun seurauksista. Kestävä rationaliteetti hyväksyy myös sellaisen ei-formaalisen tarkastelun, joka ei tuota universaaleja ja ajattomia teorioita (Toulmin 1998, 360). Universaalien teorioiden liioitellut vaatimukset on unohdettava ja keskityttävä käytännöllisiin, konkreettisiin ja historiasidonnaisiin inhimillisiin ongelmiin kunnioittavaan järkeen (Toulmin 1998, 354–356, 360–361; vrt. Giroux 2001, 204). Jos sivistyksen ja inhimillisen kehityksen käsitteet jatkavat valistuksen perintönä saatua metafyyssisen repeämän ja välineellisen rationaliteetin perinnettä, on Adornon (1995) huoli uudesta Auschwitzista, tosin ymmärrettyinä yleiseksi uhaksi ihmisarvoisen elämän toteutumismahdollisuuksille, yhä ajankohtainen (vrt. Suoranta 2002, 131). Kuten Ilich (1972, 165) huomasi jo yli kolmekymmentä vuotta sitten: "maapallon resurssien rajat ovat käyneet ilmeisiksi" (vrt. Bauman 1999, 187).

Yksipuolinen päämäärärationaalinen järki vailla weberiläistä arvorationaalista ulottuvuutta, johon liittyy käsitys hyvästä ja pahasta sekä oikeasta tavasta elää (ks. von Wright 1987, 21–22; von Wright 1993, 171) on vaarassa johtaa ihmisarvon kaventumiseen ja moraali-identiteetin (vrt. Glover 2003, 136) heikkenemiseen. Päämäärärationaalinen (tai välineellinen, "instrumentaalinen") järki (Niiniluoto 2001, 52), joka perustuu sekulaaris-materialistiseen tieteseen, mahdollistaa toisen ihmisen välineellisen kohtelun, jos sille on "rationaaliset" (tai "taloudelliset") perusteet. Päämääränsä annettuna ottava järki mahdollistaa myös päämäärien satunnaisen, mielivaltaisen ja egoistisen määräytymisen. Vain arvotietoinen järki, arvorationaalisuus, voi luoda kestävä perustaa

yksilön tai tietyn ryhmän lyhytnäköiset intressit sekä kilpailun ylittävälle yhteistyölle. Arvotietoinen järki voi estää konflikteja kilpailun kiristyessä, kun ihmiselämän välttämättömät resurssit käyvät niukoiksi. Niiniluodon mukaan:

"Arvorationaalisenä voi hyvin perustein pitää toimintaa, jossa kehitetään ja jalostetaan ihmisen tunteita, ystävyyttä, solidaarisuutta, rauhantahtoisuutta, tasa-arvoisuutta, eläytymiskykyisyyttä, herkkyyttä, luovuutta ja taidetta - siis perinteisiä humanistisia arvoja." (Niiniluoto 2001, 63.)

Tarvitsemme rationaliteetin reformaatiota, uudenlaisia järjellisen toiminnan kriteereitä. Uudenlainen rationaliteetti voisi tarkoittaa sellaista ajattelutapaa, että kollektiivinen etu, esimerkiksi ilmastonmuutoksen torjuminen, edellyttää yksilön oman lyhytnäköisen eduntavoittelun sivuuttamista kokonaisuuden hyväksi. Eksklusiivinen vastakkainasettelu yksilön ja kokonaisuuden hyödyn välillä on yksinkertaistava ja osin virheellinen, sillä yksilön etu on elää ekologisesti kestävässä ja ympäristöuhkia ennaltaehkäisevässä turvallisessa yhteiskunnassa.

Valistuksen yhden keskeisen ajattelusuunnan, humanismin myötä nousseet sivistysideaalit, jotka juontavat juurensa antiikin paideia ajatteluun, on syytä arvioida uudelleen ja ottaa vakavasti (vrt. esim. Toulmin 1998, 301–302). Jotta ihmisen elinedellytyksen voidaan turvata 2000-luvun niukkenevien resurssien maailmassa, meillä on oltava ihmisyyteen liittyviä ihanteita ja tavoitteita. Näennäisneutraalin ja historiattoman järjen (vrt. Toulmin 1998, 58–59) sijaan tarvitaan arvotietoista rationaalisuutta, jonka rationaliteetti sisältää eettisesti ja ekologisesti kestäviä ihanteita, ohjaamaan kasvatusta, koulutusta ja muuta yhteiskuntaelämää. Von Wrightin (1993, 162) mukaan ajatus inhimillisestä kehityksestä on nivottava sosiaaliseen ja poliittiseen kontekstiin.

Sivistyksemme (tai "sivilisaatiomme") siinä mielessä, kun sillä tarkoitetaan tietoista pyrkimystä luoda tiettyjen arvopäämäärien mukaista kulttuuria (Ojanen 2000a, 19), sai alkunsa valistuksen optimismista suhteessa järkeen, teknologiseen kehitykseen, tieteen mahdollisuuksiin ja ihmisen kehitysmahdollisuuksiin. Moderni maailma on kulkenut meidän päiviimme asti valistusoptimismin viitoittamaa tieteellis-teknologisen kehityksen, materiaalsen kuluttamisen ja sekularisaation tietä, eikä ilman seurauksia. Ojansen (2000a, 36) mukaan 1900-luvulla ensimmäisen maailmansodan, ympäristötuhojen ja postmodernin illuusiottoman ajattelun myötä sivistysoptimismi vaihtui sivistyspessimismiksi.



Baumanin (1999, 127) mukaan "ideologioiden lopun" jälkeinen postmoderni maailma on lopettanut itsensä kyseenalaistamisen. Kun ideologialla taisteltiin alkujaan vallitsevaa tai "luonnollista" järjestystä vastaan, tekee uusliberaali diskurssi järjestä "luonnollista", jolloin järjeltä poistuu valta muuttaa asioiden "luonnollista" ja "vääjäämätöntä" kehitystä (Bauman 1999, 127–128). Itseään kyseenalaistamaton ja näennäisen ideologiaton postmoderni maailma on näköalaton maailma. Se on yhtäältä vailla realistista näkemystä siitä, miten järjen ja sivistyksen avulla maailmaa voidaan muuttaa, ja toisaalta vailla realistista näkemystä ideologioiden välttämättömyydestä ja merkityksestä. Jos postmoderni maailma ei enää kyseenalaista itseään, niin sivistys tarkoittaa Ojaseen (2000a, 29) mukaan osaltaan juuri päinvastaista; itsensä kyseenalaistamista. Ojanen puhuu "sivistyksellisestä realismista", jossa sivistys nähdään yhtenä reaalisenä mahdollisuutena. Se tarkoittaa automaattisen sivistysoptimismin torjumista sekä sivistyksen vähättelyn torjumista. (Ojanen 2000a, 38.) Sivistyksen käsite tuo esiin sen reaalisen mahdollisuuden, mikä ihmisellä on yhä kehittää itseään ja yhteiskuntaansa.

Kun Mahatma Gandhilta kysyttiin joskus, mitä mieltä hän on länsimaisesta sivistyksestä, hän vastasi; "se olisi hieno idea" (Ojanen 2000a, 80; 2004, 45). "Hienoista ideoista" voidaan rakentaa myös hienoa todellisuutta. Mutta jos sivistys ennen tarkoitti vallitsevat inhimillisen kulttuuriin, koulutuksen, yhteisten tapojen ja arvojen omaksumista (vrt. Ojanen 2000a, 13), tarkoittaa niukkenevien luonnonvarojen aikana sivistys jokseenkin päinvastaista. Jotta sivistys ja inhimillinen kasvu olisivat kestäviä tavoitteita nyt ja tulevaisuudessa, on niiden otettava pe säeroa välineelliseen ja historiattomaan järkeen ja muotoiltava uusi ekologisesti ja eettisesti suuntautunut yhteisöllisiä ja solidaarisia arvoja painottava ohjelma. Sivistyminen ja inhimillinen kasvu on muotoiltava radikaalilla, eli asioiden juuriin menevällä, tavalla uudelleen (vrt. Suoranta 2002, 79).

Tämän päivän kasvatustavoitteen tulee korostaa tarvetta päättää moderniksi kutsuttu historiallinen aikakausi, jonka oletukset rajattomasta taloudellisesta kasvusta, kulutuksesta, kilpailusta ja kaupasta, teknologian itsestään selvästä siunauksellisuudesta ja yksilön rajoittamattomasta vapaudesta, on johtamassa sivilisaatiotamme umpikujaan (vrt. Suoranta 2002, 29, 96–97). Esimerkiksi Käkönen (1995) otaksuu moderniksi kutsutun historiallisen ajanjakson olevan tulossa päätökseensä (vrt. myös Suoranta 2002, 52, 69, 96–97).

Uudet kasvatustavoitteet ja uusi sivistys korostaa yhteiskunnallista muutosta. Tällaista ajattelua on löydettävissä mm. kriittisen pedagogiikan traditiosta, jota Suomessa edustaa mm. Juha Suoranta (esim. 2002; 2003; vrt. myös Giroux 2001). Mielekäs sivistys ei ole enää pelkkää sivilisoitumista,

tulemista osaksi yhteiskunnan vallitsevaa kulttuuria, vaan pyrkimystä siitä pois, uuteen ekologisesti kestäväan kulttuuriin, myös pitkällä tähtäimellä elinkelpoiseen kulttuuriin. Kriittisen pedagogiikan tavoin uusi sivistys korostaa kasvatuksen muutospotentialia, kykyä vaikuttaa yhteiskunnalliseen kehitykseen luomalla perustaa edessä ja käynnissä olevalle yhteiskunnalliselle murrokselle (vrt. esim. Giroux 2001, 207). Yhteiskuntaelämään liittyy aina joitakin päämääriä ja ihanteita, oltiin niistä tietoisia tai ei. Sivistys ja inhimillinen kehitys voidaan ymmärtää uudelleen tavalla, joka painottaa materiaalista menestystä enemmän henkisiä arvoja, joita Eero Ojanen (2000, 127) kutsuisi "elämän koviksi tosiasioiksi". Uusi sivistyskäsitelmä, jota luonnehdin tarkemmin tuonnempana nojaten Reijo Wileniuksen ajatteluun, voidaan ymmärtää sellaiseksi ihanteeksi, joka pyrkii rakentamaan siltaa metafyyssisen kuilun ylitse.

### ***Klassinen talousteoria - yksityiset paheet julkisina hyveinä***

Adam Smith (1723–1790) oli yhteiskuntatieteen klassisista ajatteliijoista ensimmäinen, joka esitti yhtenäisen teorian yhteiskunnan toiminnasta (Allardt 1997, 225). Smith tunnetaan yleisesti nykyaikaisen kansantaloustieteen sekä nk. klassisen talousteorian isänä (Viikari 1995, 215), kuten myös valtiotieteen ja sosiologian klassikkona (Allardt 1997, 225; Gronow 1996). Smithin yhteiskuntaa koskevan teoretisoinnin päämääränä oli valistunut yhteiskunta, valistuneiden ihmisten yhteiskunta (Viikari 1995, 143). Smith voidaankin lukea valistusajattelijoiden joukkoon (Gronow 1996, 44). Hänen ajatteluaan on luonnehdittu myös uudenaikaiseksi, moderniksi, vaikka sekin on ymmärrettävästi osin vanhojen ajattelutraditioiden muokkaamaa (Viikari 1995, 215). Smithin koko ajattelu kantaa mukanaan valistusfilosofille tyypillisellä tavalla edistyksen teemaa (Gronow 1996, 34; Kaila 1933, 42).

Smithin ajattelu tähtää suureksi osaksi selvittämään miten taloudellinen ja tekninen edistys voi luoda edellytyksiä humanin yhteiskunnan rakentamiseen. Smith painottaa talouden vapaata toimintaa aikana, jota luonnehti vielä monet keskiaikaiset piirteet. Hänen näkökulmansa ei ollut puolueettoman tarkkailijan näkökulma, vaan pyrkimys emansipoitua yhteiskunnan feodalistisista piirteistä, jotka rajoittivat ihmisen taloudellista ja yleistä toiminnan vapautta, oli keskeisellä sijalla. (Viikari 1995, 140.)

Smithillekin luonteenomaisessa valistusajattelussa historialla on jokin yhteinen suunta ja päämäärä. Tämä "teleologinen", päämääristä lähtevä historiakäsitys, jakaa historian kehitysvaiheisiin.

Esimerkiksi metsästyksen ja keräily-yhteiskunnasta kehityksen ajateltiin kulkevan paimentolaisuuden ja maanviljelystalouden kautta kaupalliseen yhteiskuntaan, jota mm. Smith ja Adam Ferguson pitivät ihmiskunnan viimeisenä kehitysvaiheena. Kaupallisen yhteiskunnan tuli toteuttaa ihmiskunnan oletettu täydellistyminen. (Gronow 1996, 34–37; vrt. Viikari 1995, 213–214; vrt. Häyry 2000, 109–113; vrt. Kaila 1933, 42.) Markkinayhteiskunnassa ihmiset vapautuivat feodaalijärjestelmän kahleista (Häyry 2000, 112).

Tällainen käsitys kaupallisesta yhteiskunnasta historian viimeisenä vaiheena on yhä elossa mm. taloudellisen determinismin muodossa (vrt. esim. Tomperi 2002; vrt. Bourdieu 1999a, 74). Taloudellinen determinismi tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan kaikki tapahtuminen on taloudellisten lakien määräämää. Taloudelliseen determinismiin, jota voidaan pitää eräänlaisena fatalismina, (vrt. Bourdieu 1999a, 74) liittyy käsitys syyn ja vaikutuksen suhteen ehdottomuudesta ja välttämättömyydestä. Taloudellisen determinismin viitekehyksessä ihmisen tulee vain sopeutua talouteen, jonka ajatellaan olevan ihmisen vaikutuksen ulottumattomissa (vrt. Hilpelä 2004a, 57).

Smithin klassinen talousteoria on ollut erittäin vaikutusvaltainen, ja hänen vuonna 1776 julkaistua kirjaansa "Kansojen varallisuus" on monen klassikkoteoksen lailla kutsuttu tärkeimmäksi kirjaksi, mitä on koskaan kirjoitettu (Kaila 1933, 13). Se on erityisesti liberalistiseen ja uusliberalistiseen traditioon keskeisesti vaikuttanut teoria, jonka pohjalta kapitalistista markkinataloutta yhä perustellaan. Tämänkin päivän talouspoliittinen keskustelu mukailee jossain määrin Smithiin juurensa juontavaa kysymyksenasettelua

### **Traditionaalista moraalista talouden määrittämään moraliin**

Smithin historiallinen merkitys on Gronowin (1996, 34) mukaan paljolti siinä ajatuksessa, että ihmisen tekojen taustalla olevat motiivit ja tarkoitukset ovat toisarvoisia verrattuna lopputuloksiin. Itsekkäistä ja omahyväisistä motiiveista saattoi kaupallisessa yhteiskunnassa seurata hyviä ja oikeudenmukaisia tuloksia. (Gronow 1996, 34; vrt. Smith 1933, 74; vrt. Hilpelä 2003, 137–138.) Smithin mukaan: "Emme odota teurastajan, oluenpanijan tai leipurin huolehtivan päivällisestämme hyväntahtoisuudesta, vaan siksi, että siitä on heille etua. Emme vetoa heidän inhimillisyyteensä, vaan heidän itsekkyyteensä." (Smith 1933, 19–20.) Kaupallisessa järjestelmässä ihmisten tulee järjestelmän toimivuuden vuoksi toimia omaa etuaan ajavalla tavalla (Gronow 1996, 34, 42; vrt. esim. Smith 1933, 20).

Kilpailun aatehistoriallisen ymmärtämisen kannalta on huomattava, kuinka Smithin esittämä ensimmäinen yhtenäinen yhteiskuntateoria (Allardt 1997, 225) perustui markkinoilla tapahtuvaan kilpailuun. Kilpailu on teorian perustava, kaiken kaupallisen toiminnan lävistävä sosiaalisen toiminnan malli. Kilpailu taloudellisten toimijoiden välillä näiden myydessä ja ostaessa hyödykkeitä markkinoilla on väline yhteiskunnan kokonaisuuden mahdollisimman tehokkaaseen toimintaan. Kilpailulla on Smithin (1933, 187) mukaan myös ilmeisiä moraalisia kvalitioita: "Jos kaikki henkilöt samalla työalalla saisivat saman palkan, ei olisi mitään jaloa kilpailua eikä mitään sijaa uutteruudelle tai neroudelle".

Smithin klassisen talousteorian mukainen vapaa ja rajoittamaton kilpailu markkinoilla johtaa kysynnän ja tarjonnan tasapainon kautta hintojen tasapainoon (Allardt 1997, 225; Smith 1933, 72–82). Markkinoiden oikeudenmukaisuuden takia on tärkeää, etteivät valtiot puutu protektionistisen politiikan tms. keinoin markkinamekanismin toimintaan (Häyry 2000, 115; esim. Smith 1933, 570, 589). Kilpailun rajoittaminen esimerkiksi kartellien, monopolien tai oligopolien avulla tekee tyhjäksi markkinamekanismin oikeudenmukaisen toiminnan. Esimerkiksi kartellitapauksessa yritysten yhteenliittymä (kartelli) voi mielivaltaisesti päättää markkinahinnoista kilpailua eliminoimalla. Kilpailun hyöty koituu tavalliselle kansalaiselle ja kuluttajalle, joille markkinakilpailu takaa tuotantokustannuksiin nähden kohtuullisen hintatason (vrt. Smith 1933, 407).

Smithin tunnettu "näkymättömän käden" metafora kuvastaa sitä hyötyä, joka markkinakilpailusta ajatellaan koituvan kansalaiselle, sekä verotulojen muodossa myös yhteiskunnalle (Häyry 2000, 113; Smith 1933, 549). "On jokainen kaupunki ja maa, sikäli kuin ne ovat avanneet satamansa kaikille kansoille, tästä vapaakaupasta rikastunut", toteaa Adam Smith (1933, 600). Vaikka siis taloudellinen toiminta tähtäisi ensisijaisesti itsekkääseen voitontavoitteluun ja kilpailijoiden nujertamiseen, seuraa siitä Smithin klassisen talousteorian mukaan hyvää, kuin "näkymättömän käden" vaikutuksesta (Allardt 1997, 225; Häyry 2000, 113; Smith 1933, 549). "Etsimällä omaa etuaan hän useasti edistää yhteiskunnan etua tehokkaammin kuin todella pyrkiessä sitä edistämään" (Smith 1933, 549). Tämän epäintuitiivisen ajatuksen, jonka mukaan yksilön paheet voivat edesauttaa yhteisön hyvettä ja johtaa yhteiseen hyvään, Smith on omaksunut Bernard de Mandevilleltä (1670–1733) (Gronow 1996, 33; Hellsten 1996, 89; vrt. Hayek 1998, 22).

Smithin ja Mandevillen kautta tapahtunut ajattelumuutos kyseenalaisti koko valistusta edeltäneen moraalifilosofian. Ennen tätä pidettiin itsestään selvänä, että yhteiskunta on hyveellinen vain jos sen jäsenetkin ovat hyveellisiä. (Gronow 1996, 33) Ajatus liittyy keskeisesti myös siirtymiseen traditionaalisesta työetiikasta protestanttiseen työetiikkaan. Weberin (1990, 60–61) mukaan traditionaalinen työetiikka piti yllisyysskuluttamista syntinä, eikä omaisuutta pitänyt haalia yli oman tarpeen. Traditionaalisen etiikan mukaan kohtuutta kuluttamisessa pidettiin tärkeänä. Yleisesti myös tunnustettiin, että toisten rikkaus edellyttää toisten köyhyyttä ja toisten yllisyys merkitsi toisten kurjuutta. (Gronow 1996, 33; vrt. Weber 1990, 61) Yllisyys on "samaa kuin muutamien rikkaus ja lukemattomien kurjuus" (Lehtonen 1988, 6).

Smithin, Mandevillen ja poliittisen taloustieteen myötä yllisysskuluttamista koskevat asenteet muuttuivat (Gronow 1996, 33–34), vaikka traditionaalisen moraalin painolastia voidaan löytää Smithin (esim. 1933, 1, 39, 351) toistuvasti tekemässä erossa "välttämättömyys- ja mukavuushyödykkeiden" välille. Yllisyys- ja välttämättömyyskulutuksen ero hämärtyi ajan myötä ja käyttöön vakiintui pelkkä "kulutuksen" yleiskäsite, jossa ei tehty Smithin tavoin enää eroa sille, minkä laatusesta kulutuksesta on kyse. Yllisyys- ja välttämättömyyskulutuksen eron hämärtyminen myötä hämärtyivät myös siihen liittyvät traditionaalisen etiikan eriarvoisuutta koskevat asenteet ja merkitykset. Taloudelliselle eriarvoisuudelle keksittiin moraalinen oikeutus: uuden ajatuksen mukaan kulutuksella, niin pakollisten hyödykkeiden kuin yllisyystuotteidenkin, on työllistävä ja yhteiskuntaa kehittävä vaikutus. Uusien ajattelumallien mukaan kuluttamalla lisätään myös köyhimpien mahdollisuuksia elannon haikkimiseen.

Nykyaikaisen uusliberalismin (tai libertarismi) teoretikkona tunnettu Friedrich von Hayek (1998, 21–22) on myös huomannut yksityisten hyveiden ja yleisten hyveiden välisen jännitteen. Hayekin (1998, 29) mukaan emme päivittäisessä elämässä saa useimpia elinkeinoja harjoittaessamme tyydytystä "syvälle rakentuneille epäitsekäille toiveille tehdä näkyvää hyvää". Hayekin mukaan hajautuneen talousjärjestyksen hyväksytyt käytännöt edellyttävät epäitsekäiden ja vaistomaisten toiveiden unohtamista (ibid.). Taloudellisen toiminnan motiiveiksi käy hyvin itsekkyyks, ahneus ja omahyväisyys (Hilpelä 2004a, 57; 2004b, 142; vrt. Hayek 1998, 22).

Yksityisten ja yleisten hyveiden jännitteestä voidaan tulla ainakin kahteen vastakkaiseen näkemykseen koskien jännitteen merkitystä. Ensinnäkin Hayekin (1998, 19–30) mukaan jännite yksityisten paheiden ja julkisten hyveiden välillä johtuu alkukantaisen heimoyhteiskunnan aikana syntyneistä primitiivisistä vaistoista, kuten solidaarisuudesta ja epäitsekkyudesta (vrt. Hilpelä

2004b, 142). Psykologinen ristiriita johtuu Hayekin mukaan siitä, ettei biologinen evoluutio ole pysynyt kulttuurievoluution mukana. (Hayek 1998, 25.) Hayek (esim. 1998, 28–30) kritisoi vallitsevia moraalikäsitteitä, sillä ne uhkaavat romahduttaa hajautuneen ja spontaanin järjestyksen, koska ne eivät täytä sen vaatimuksia. Tämän näkemyksen mukaan ihmisen on muututtava talouden vaatimusten mukaan, ei talouden ihmisen mukaan. Hayekkilaisen moraalin näkökulmasta on mahdollista argumentoida näkemystä, jonka mukaan opetussuunnitelmien tavoitteiksi tulisi ottaa kilpailun- ja voitonhalun, pitkäjännitteisen ja taloudellisesti suunnatun ahneuden sekä heikompien hyvinvoinnin ja ihmisarvon sivuuttavan moraalisen välinpitämättömyyden edistäminen. Tällaisista taloudellisen kilpailukyvyyn korostamiseen liittyvistä piirteistä yleensä vaietaan, vaikka hiljainen asenteenmuutos mainittujen "taloudellisten ihanteiden" suuntaan on käynnissä (vrt. esim. Bauman 1999, 127, 157).

Toinen mahdollinen ajattelutapa, johon voidaan tulla talousjärjestelmän ja "syvälle juurtuneiden epäitsekäiden" toiveiden aiheuttamasta ristiriidasta, päättyy talousjärjestelmän muuttamiseen. Kysymys palautuu ongelmaan moraalisten ja taloudellisten arvojen vastaamattomuudesta. Jos ensimmäisen näkemyksen mukaan vanhaa moraalialue tulee muuttaa talouden vaatimuksia vastaaviksi, on toisen näkemyksen mukaan talousjärjestelmää muutettava moraalisia vaatimuksia vastaavaksi. Tämä jälkimmäinen näkökulma on luonteenomainen uusliberalismin kritikoille. Uusliberalismin kritikoiden mukaan moraalialue on itseisarvo, jota ei mikään välinearvo, kuten talous - siis väline "talon pitoon" ja hyvään elämään - voi kumota. Kasvattajat ja vanhemmat haluavat yleensä ajatella, että ihmisen kehittyminen on itseisarvo (vrt. esim. Suoranta 2002, 106), mittaamattoman arvokas asia, jolle ei voi asettaa hintalappua.

## **Julkinen ja yksityinen minuus**

Ihmisen "minuus muodostuu vuorovaikutuksessa ulkoiseen maailmaan" (Ropo 1999). Bruner (1990, 132–136) kuvaa kulttuurista erontekoa, joka tehdään usein yksityisen perhe-elämän ja julkisen elämän välillä. Yksityiselämässä oman perheen parissa vallitsee luottamus, turvallisuus, avunanto, avoimuus ja anteeksianto, kun "todellinen" eli julkinen maailma on ankara kilpailun, vaaran ja selviytymisen maailma (ibid.). Brunerin (1990, 132) luonnehtima ero yksityisen ja julkisen minuuden välillä juontaa juurensa Smithiin ja Mandevilleen, yksityisten paheiden ja julkisten hyveiden välisiin jännitteisiin. Jos tarkastellaan, kuten Ropo (1999), minuutta "tilana", jonka sisällä minä toimii ja vaikuttaa, voidaan samaan tapaan ajatella, että julkinen ja yksityinen

minä muodostavat erilaiset paikat yksilön minuuden kartalla. Minän sijaitessa minuusvaruuden "yksityisen" alueella, aktivoituu ihmisessä erilaiset havainnon- ja arvonannon kategoriat, kuin silloin, kun minä astuu "julkisen" areenalle.

Ajatus yksityisten paheiden julkisesta hyveellisyydestä on mielenkiintoinen, sillä tuntuisi loogiselta ajatella päinvastoin, että mitä enemmän ihmiset toimivat hyveellisesti, sitä enemmän tästä kasautuu hyveellisyyttä ikään kuin yhteiseen hyveellisyyden kakkuun. Tällainen ajatustapa luonnehtii uusliberalismin kriitikoita. Samalla tapaa voisi luulla, että mitä enemmän ihmiset toimivat paheellisesti, sitä enemmän tästä aiheutuisi pahaa. Miten tämä Smithin klassisen taloustieteen, Mandevillen ja uusliberalismin paradoksi voidaan ymmärtää yleisellä tasolla?

Ainakin voidaan ajatella, että yksityinen ja julkinen kenttä muodostavat omat sosiaaliset maailmansa omine havainnon ja arvonannon kategorioineen. Tällöin ihmisen minuuden tulee tavallaan jakautua yksityisen ja julkisen alueeseen (vrt. Sennet 2002, 15–23) tai luoda "minuuden kartalle" näille omat rajatut paikkansa (Ropo 1999). Voidaan hieman kärjistäen sanoa, että jos yksityiset paheet ovat julkisia hyveitä, yksityisten suhteiden mallina on ystävyys ja julkisten suhteiden mallina kilpailu. Julkinen minuus voi olla yhtä käyttökelvoton ja kestämaton yksityiselämässä kuin yksityinen julkisessa elämässä (vrt. Sennet 2002, 15–23). "Yksilön persoonan rakentaminen keskenään kiistelevien minien välille ei välttämättä johda hyvään tasapainoon" (Haaparanta 2004, 13). Esimerkiksi menestys työelämässä (julkinen elämä) ei useinkaan anna eväitä toimia yksityiselämässä vanhemman ja kasvattajan roolissa (Sennet 2002, 23). Sennetin (2002, 20–23) mukaan kapitalismi kuluttaa ihmistä sisältäpäin, kun se ei luo kasvupohjaa tärkeinä pidettyjen luonteenpiirteiden, kuten sitoutumisen, lojaalisuuden, pitkäjänteisyyden, luottamuksen, itsellisyyden ja yhteisöllisyyden kehittymiselle.

Psykologinen hyvinvointimme ja psyyken eheytemme kuitenkin edellyttää jonkinlaista minuuden koherenssia ja "integraatiota". Eheä minuus edellyttää minuudelta sellaista yhtenäisyyttä, joka tunnistaa minuuden kokonaisuudeksi, jonka johdosta ihminen sanoo sanan "minä" yksikössä eikä monikossa. Jos yksityinen minuus ja julkinen minuus eroavat toimintaperiaatteiltaan toisistaan liikaa, tämä heikentää minuuden integraatiota ja tuottaa kaoottista todellisuuden hahmottamista, kaoottista minuutta. Ristiriitaiset vaatimukset repivät minuuden integraatiota hajalle ja sitovat psyyken energiaa, kunnes ristiriita on sovitettu. (vrt. Ropo 1999.) Jos ristiriita on sovittamaton, tämä voi johtaa pinnalliseen ja valheelliseen "epävarsinaiseen minuuteen", joka minuuden

integraation aiheuttaman sisäisen paineen, sekä ulkoisen sosiaalisen paineen vuoksi joutuu ylläpitämään "varsinaisen minuuden" vaatimuksia vastaamatonta minuutta.

Ajatus yksityisten paheiden yleisestä hyveellisyydestä näyttäisi olevan osaltaan lyhytnäköisestä ja anakronistisesta ajattelusta aiheutunut näköharha. Yksityiset paheet voivat kyllä aiheuttaa yleistä hyvää, mutta tuskin yleisesti ja pitkällä tähtäimellä. Smithin ajan feodaalisten piirteiden sävyttämässä maailmassa (1700-luvulla) tarvittiin käyttövoimaa yleisen hyvinvoinnin rakentamiseen, kurjuuden ja epätasa-arvon vähentämiseen sekä kansallisvaltioiden taloudellisen perustan hahmottamiseen ja mahdollistamiseen. Mutta tänä päivänä, luonnonvarojen niukkenemisen, ilmastonmuutoksen, puhtaan juomaveden riittävyyden ja elinkelpoisen ympäristön näkökulmista tarvittaisiin käyttövoimaa ekologisen rakennemuutoksen asiaa ajamaan (vrt. Suoranta 2002, 140–143). Hyödykkeiden mahdollisimman nopeaan kulutukseen johtava markkinatalous on nimittäin tulossa tiensä päähän (vrt. Hellsten 1996, 13, 93, 95, 157), sillä mikään rajallinen järjestelmä ei voi kestää rajatonta kulutusta ja kasvua. Markkinatalous on oman logiikkansa nojalla sokea suhteessa tuotannon ympäristö-, luonnonvara-, ja sosiaalivaikutuksiin (Lappé & Collins & Rosset & Esparza 1998, 140).

"Materiaaliselle ahneudelle on yhteiskunnallinen oikeutuksensa omissa toimintarajoissaan yhteisenä inhimillisyyden muotona, kuten jo Adam Smith 1700-luvulla perusteli. Kasvun rajojen joka tapauksessa jo hämmöittäessä vaikuttaa kuitenkin ahneuden instituution korottaminen koulutuksen, kasvatuksen ja sivistyksen esikuvaksi, niin vahvasti kuin parina viime vuosikymmenenä on tapahtunut, historiallisesti ainutlaatuiselta." (Autio 1998, 197.)

Yksityisen ja julkisen kentän erottelua voidaan pitää metafyyssisen repeämän yhtenä ilmenemismuotona, joka psykologiassa tunnetaan itsen ja toisten välisenä erona (vrt. de Quincey 2005, 181). On verrattava pragmatistisesti kahden ajattelutavan seurauksia: millaisia vaikutuksia kasvatustodellisuudelle on yhtäältä sillä, että ihmisten välille oletetaan metafyyssinen dialoginen yhteys (vrt. Buber 1999) tai toisaalta ihmisten välinen metafyyssinen ja atomistinen erillisuus? Ei nähdäkseni ole olennaista, että kysymykseen ei ole mahdollista saada tieteellisesti pätevää verifioitavaa tai falsifioitavaa tosiasiaavastausta. Olennaisempaa on, että oletuksella on seurauksensa sekä materiaaliseen maailmaan että henkiseen maailmaan (tunteet, arvot, ajatukset, uskomukset).



## Homo economicus, talouden vaatimukset täyttävä ihminen

Yksi kilpailujatteluun liittyvä piirre kytkeytyy klassisen talusteorian arvosteltuun homo economicus ihmiskäsitykseen, joka on tänäkin päivänä taloustieteen valtavirran paljolti hyväksymä oletus taloudellis-rationaalisesta ihmisestä (vrt. Pihlanto 2002, 75). Homo economicus -ihminen tavoittelee rationaalisesti omaa eksklusiivista etuaan. Hän tekee ratkaisunsa taloudellisin perustein, tavoitteena mahdollisimman suuri tavoitteiden tyydytysaste, siis oman hyödyn maksimointi mahdollisimman vähäisellä vaivalla. Homo economicus on siis rationaalinen, laiska, ahne, ja omaa taloudellista etuaan itsekkäästi laskelmoiva olento. Rationaalinen valitsija ei ole pelkästään taloustieteen ihmiskäsitys, vaan sen vaikutusala on laajentunut taloustieteen merkityksen kautta myös muille inhimillisen toiminnan kentille. Homo economicus näyttää kuvaavan osaltaan myös sitä rationaliteettia, johon koulutettu ihminen teollisuusmaissa sosiaalistuu ja jonka hän ottaa itsestäänselvyytenä.

Holvas (2002, 66–69) puhuu alkuperäisen "elämäntaistelun postulaatista", jonka ovat olettaneet yhteiskuntaa koskevan teoretisointinsa pohjaksi niin Thomas Hobbes, John Locke (1632–1704), Thomas Malthus (1766–1834), Charles Darwin (1809–82) kuin Herbert Spencerkin (1820–1903). Elämäntaistelun postulaatti (oletus) kuvaa käsitystä alkuperäisestä ja luonnontilaisesta elämäntaistelusta ennen modernia yhteiskuntaa ja valtiota. Elämäntaistelun postulaattia luonnehtii kadunmiehen muotoilussa käsitys viidakon laista vahvemman oikeutena. Tämä postulaatti tai aksioma (selviö, peruslause) pitää ihmistä eläimenä, jonka elämellisyys tulee esiin, kun sosiaalisuuden naamiot poistetaan. (ibid..) Elämäntaistelun postulaatti tulee selkeällä tavalla ilmi Hobbesin ja Machiavellin "poliittisessa realismissa" (joista lisää tuonnempana), ja Darwinin evoluutioteoriassa sekä klassisen talusteorian ihmiskäsityksessä, joissa kaikissa huomio kiinnittyy niukkuuteen. (vrt. Holvas 2002, 68) Niukkuudesta tuli taloustieteen peruskäsite, havainnon- ja arvonannon kategoria, jonka näkökulma järjestää maailmasta saamiamme havaintoja ja maailmankuvaamme huolimatta siitä, onko resursseista tosiasiallista niukkuutta. Elämäntaistelun postulaatin valossa koko elämä avautuu silmiemme eteen kilpailun ja taistelun kenttänä, konfliktin ja väkivallan maailmana, jossa meidän on oveluutemme ja taloudellisen rationaalisuutemme avulla pärjättävä.

Ihminen ei kuitenkaan ole pelkästään taloudellisia etujaan valvova rationaalinen ihminen (Haaparanta 2004). Pihlanto (2002, 76–77) puhuikin homo economicukseen liittyvästä "rationaalisuuden myytistä". Perusominaisuuksiltaan subjektiivinen ei usein pysty olemaan

rationaalinen. Ihmistä liikuttavat paljolti tunneperäiset ja tiedostamattomat seikat. (esim. Pihlanto 2002, 76–77; Haaparanta 2004.) Ne asiat, joita homo economicus "rationaalisesti" tavoittelee, on tullut tavoittelemisen kohteiksi kontingenttien ja mielivaltaisten halujen ja himojen sekä markkinoinnin avulla luotujen "tarpeiden" kautta. Ihmisellä ei myöskään ole riittävästi itsekuria, jota homo economicuksen oletus rationaalisuudesta edellyttäisi (Pihlanto 2002, 76). Eikä kaikkea ihmisen toimintaa ohjaa tietoinen "prosessointi", vaan vain osa ajattelusta tapahtuu "tietoisuuden näyttämöllä" (ibid.).

### **Kilpailun moraalista oikeutuksesta - kilpailullisuuden hyveellisyys ja paheellisuus?**

Homo economicuksesta puhuttaessa kasvatuksellisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissa tulee pohtia mitä tällaisen ihmisen olettamisesta seuraa käytännössä? Haluaisimmeko antaa esimerkiksi lapsemme hoitoon homo economicukselle, jonka taloudellis-rationaalinen etu on tienata mahdollisimman paljon rahaa mahdollisimman vähällä vaivalla? Vaalisimmeko yhteisöllisyyttä homo economicusten kanssa? Kehittäisimmekö itseämme eettistä ideaalia silmällä pitäen, jos omaksuisimme todella homo economicus roolin?

Kasvattajien vastaukset näin asetettuihin kysymyksiin olisivat varmaan pääosin kielteisiä (vrt. esim. Autio 1998, 197). Kilpailun, ahneuden, itsekkyyden ja omanvoitonpyynnin - siis homo economicus ihmiskäsityksen - edistäminen niukkenevien resurssien ja ydinaseiden aikakautena vaikuttaa huonolta ratkaisulta niin taloudellisella, ympäristöpoliittisella, sosiaalipoliittisella, ulkopoliittisella, turvallisuuspoliittisella kuin koulutuspoliittisellakin tasolla (vrt. myös Häyry 2000, 117). Miksi kilpailua siten halutaan edistää? Miksi sitä pidetään usein ylevänä ja moraalisenä toimintana?

Kilpailun moraalisen oikeutuksen muotoutumiseen vaikutti olennaisesti klassinen talousteoria, joka oli osaltaan aiheuttamassa moraalisten tekojen määrittämisperustan muutosta. Kun ennen Smithiä ja valistusta oli itsestään selvää, että yhteiskunta voi olla hyveellinen vain jos sen jäsenet ovat hyveellisiä yksityiselämässään (Gronow 1996, 33), kääntyi ajatus nyt pääläelleen. Tekojen moraalisuuden arviointi muuttui, kun kansallisvaltioiden järjestelmä alkoi hahmottua joskus uudella ajalla. Tämän kehityksen myötä yksilön moraalisiin näkemysiin alkoi vaikuttaa yhä enemmän valtio, kun sekularisaation edetessä kirkon vaikutusvaltakakin kaventui.

Nykypäivän yksilön moraalialia määrittää keskeisesti kansallisvaltion poliittiset tavoitteet, joista yhä keskeisimpinä tänä päivänä on syytä mainita kilpailukyvyn ja taloudellisen tehokkuuden tavoitteet. Myös hyvän kansalaisen idea saa yhä enemmän vaikutteita kilpailukyvyn ja tehokkuuden vaatimuksista. Ylipäätään tekojen moraalisuutta arvioidaan kansallisvaltioiden poliittisen järjestelmän puitteissa ja taloudellisen kilpailun kiristyttyä yhä useammin taloudellisesta näkökulmasta, jolloin traditionaalisista paheista tulee helposti Smithin teorian mukaisia yhteisöllisiä hyveitä, hyveellisen ihmisen luonteenpiirteitä. Kehitys on johtanut siihen, että nykyään taloudellisen toiminnan motiiveiksi aivan käy hyvin traditionaaliset paheet, kuten itsekkyyks, ahneus ja omahyväisyys (vrt. Hilpelä 2004a, 57; vrt. Hayek 1998, 22).

Uusliberaaliin ajatteluun keskeisesti vaikuttaneen klassisen talousteorian näkökulmasta, valtion uskollisen kansalaisen moraalinen velvollisuus on kilpailla, jotta talous toimisi tehokkaasti. Kilpaileva ihminen pitää taloutta kunnossa, kun kilpailua karttava ihminen on itsekeskeinen, laiska sekä toisista kansalaisista ja taloudesta välinpitämätön. Piilo-opetussuunnitelman tasolla on jo hyvän aikaa ollut käynnissä sosiaalisten suhtautumistapojen muutos, vastuuntuntoisuuden, muiden huomioonottamisen, solidaarisuuden, yhteistyön ym. tietoisin kehittämisen lähtökohdist, kohti yksilökohtaisen suoriutumisen ja kilpailun harjaannuttamista (Elo & Honkala & Simola 1992, 84). Kilpailukyky politiikan aiheuttamilta paineilta ei koulutuksessa ja kasvatuksessakaan ole vältytty.

### ***Darvinismi: lajien kehittyminen evoluutioteorian mukaan***

Kilpailunhalua pidetään toisinaan ihmisen evoluutiopsykologisena viettinä. Tässä katsannossa kilpailua pidetään sosiaalisen kanssakäymisen muotona, jonka juuria perustellaan ihmisen biologisella lajinkehityksellä, vaistoilla ja vieteillä. Kilpailunhalu ymmärretään luonteenpiirteenä, joka on säilynyt, koska se palvelee ihmisen evolutiivista kompetenssia ja selviytymistä. Nykyaikainen evoluutiopsykologia uskoo ihmiseen vaikuttavan erilaiset myötäsintyiset ja monimutkaiset vietit sekä vaistot (Rantala & Tammissalo 2003). Raja opitun ja vaistonvaraisen käyttäytymisen välillä ei ole selvä, eivätkä nämä ole toisiaan poissulkevia (ibid.). Kilpailua voidaan näin ollen pitää sekä vaistonvaraisena, että opittuna käyttäytymisenä.

Valistuksesta todenteolla kehittymään lähtenyt tiede poisti ihmiseltä hänen ainutlaatuisen asemansa Jumalan kuvaksi luotuna olentona. Tiede teki ihmisestä yhden eläinkunnan jäsenen muiden joukossa, lajin, joka on samojen biologisten lainalaisuuksien armoilla kuin muukin luomakunta.

(von Wright 1993, 181). Tämä tapahtui paljolti Charles Darwinin (1809–1882) vaikutuksesta, sillä hän osoitti evolutiivisen jatkumon eläimen ja ihmisen välillä tosiasiaksi (Singer 1999, 17). Darwinin teoria evoluutiosta on yksi tieteen historian parhaiten tunnettuja ja vaikutusvaltaisimpia. Von Wrightin (1993, 155) mukaan kehityksen tai evoluution ideaa voidaan pitää 1800-luvun kulttuurin ehkä merkittävimpana yksittäisenä piirteenä.

Darwinin ja hänen seuraajiensa evoluutioteoriaa ei ole mahdollista esittää tässä yhteydessä yksityiskohtaisesti. Merkittävä osa teorian relevanteista piirteistä joudutaan sivuuttamaan aatehistoriallisten tarkoituksien valaisemiseksi, jotta tarkastelun kärki voitaisiin parhaiten keskittää teorian kilpailulliselle ajattelulle antamiin virikkeisiin. Vaikka tiivyyteen tähtäävä aatehistoriallinen tarkastelu näyttää ehkä biologin, evoluutiopsykologin tms. näkökulmasta pinnalliselta, se yhtä kaikki puolustaa paikkaansa yleisten historiallisten ajattelutendenssien valaisemispynnön kannalta. Toulminin (1998, 272) sanoin: "jokainen olennainen muutos luonnosta yleisesti hyväksytyissä ideoissa vaikutti myös yhteiskunnassa yleisesti hyväksytyihin ideoihin".

### **Darvinismi ja Darwinin evoluutioteoria: olemassaolon taistelu kelpoisuuden mittarina**

Darvinismiksi kutsutaan yleisesti Darwinin kehittämää evoluutioteoriaa, jonka perustana on eliöiden muuntelu sekä luonnonvalinta lajien kehitystä ohjaavana mekanismina. Darvinismiksi kutsutaan toisinaan myös pelkkää valintaoppia, jossa vain parhaiten sopeutuneet eliöt jäävät eloon "olemassaolontaistelussa", kun huonommin sopeutuneet karsiutuvat. Ashley Montagu (1952, 9) mukaan darvinismin käsitteen merkitystä yleisessä kielenkäytössä valaisevat lauseet, kuten "the struggle for existence", "the survival of the fittest", "nature red in tooth and claw", "the strongest survive, the weakest go to the wall", "eat or be eaten", "dog eat dog", "competition". Darwinin nimen yhteyteen laitettu "ismi" -päätte kertoo toisinaan väljästikin ottaen Darwiniin juurensa juontavista ajattelutavoista, joista on aikaa myöten muodostunut myös populaareja ja poliittisiin tarkoituksiin käytettyjä tulkintoja.

Darwinin ajatukset lajien synnystä ja kehittymisestä julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1858 kirjassa nimeltään "Lajien synty" (Darwin 2000). Darwinin evoluutioteorian - jota voidaan pitää osana valistuksen projektin jatkumoa - vallankumouksellinen piirre oli siinä, että se tarjosi

tieteellisen sekulaarit perustelut lajien kehittymiselle (vrt. Singer 1999, 16–17). Evoluutioteoria "kumosi" kreationismiin liittyneen lajien muuttumattomuuden oletuksen todistaessaan, että yksi laji voi synnyttää toisen (Simpson 1963, 149; vrt. Singer 1999, 16–17), vaikka aiheesta onkin esimerkiksi Yhdysvalloissa uuskonservatismiin ja kristillisyyden fundamentalististen tulkintojen myötä noussut kiistoja, joiden myötä opetussuunnitelmiin on vaadittu palautettavaksi kreationistista oppia maailman synnystä ja lajien kehityksestä (vrt. Wilenius 1982b, 65). Kreationismin, eli luomisopin, mukaan elämä maapallolla sai alkunsa korkeamman voiman, Jumalan, alkuun panemana (ks. Harva 1979, 35–36).

Darwinin (2000, 94) teorian mukaan "taistelu olemassaolosta" on välttämätön seuraus kaikkien eliöiden suuresta lisääntymistäipumuksesta. "Geometrisenä sarjana tapahtuva lisääntyminen" johtaa siihen, että mikään alue ei voi elättää eliön jälkeläisiä (ibid.). Darwin sai opin "olemassaolon taistelusta" Thomas Malthusilta (1766–1834), joka esitti sen teoksessa "Essay on the principle of population". "Malthusin mukaan lisääntyminen johtaa yhä kovempaan taisteluun aineellisista elinehdoista. Tässä taistelussa voittavat vahvemmat, heikot sortuvat." (Wilenius 1987b, 90) Darwinin mukaan:

"Kun siis yksilöitä syntyy enemmän kuin voi jäädä elämään, on tästä välttämättömänä seurauksena taistelu olemassaolosta joko saman lajien yksilöiden, eri lajien kuuluvien yksilöiden tai yksilön ja ulkoisten olosuhteiden välillä. Tässä meitä kohtaa Malthusin oppi sovellettuna monin verroin ankarampana koko kasvi- ja eläinkuntaan." (Darwin 2000, 94.)

Darwin ei itse systematisoinut suhdettaan ihmislajin kehitykseen "Lajien synnyssä", vaan vasta vuonna 1871 ilmestyneessä teoksessa "The decent of man" (Niiniluoto 2001, 13). Silti hänen "Lajien synty" -teoksensa viimeiset lauseet kertovat jotain hänen teoriansovellettavuudesta ihmisen maailmaan. Darwinin (2000, 666) mukaan suuri lisääntyvyys ja tästä aiheutuva resurssiniukkuus johtaa siis taisteluun elämästä ja olemassaolosta:

"josta seurauksena on luonnollinen valinta, mikä taas tuo mukanaan ominaisuuksien erilaistumisen ja vähemmän kehittyneiden muotojen kuoleamisen sukupuuttoon. Luonnossa vallitsevasta sodasta, nälästä ja kuolemasta on siis suoranaisena seurauksena ylevin ilmiö, mitä voimme ajatella, nimittäin ylempien eläinten syntyminen. Jotakin suurenmoista on siinä ajatuksessa, että Luoja on puhaltanut elämän ja sen voimat aluksi vain muutamiin harvoihin tai yhteen ainoaan muotoon ja että kiertotähtemme kiertäessä rataansa järkähtämättömän painolain mukaisesti tuosta yksinkertaisesta alusta on kehittynyt ja edelleen kehittyy mitä kauneimpia ja ihmeellisempiä muotoja." (Darwin 2000, 666–667.)

"Luonnollinen valinta" tai luonnonvalinta tarkoittaa siis, että "olomassaolon taistelussa" parhaiten pärjäävät jatkavat todennäköisemmin sukua kuin heikosti menestyvät. Eliöillä, joilla on selviytymistä edistäviä [adaptiivisia] piirteitä, on paras mahdollisuus selvitä "elämän taistelusta". "Menestyvät" eliöt jatkavat todennäköisemmin sukuaan, jolloin selviytymistä edistävät piirteet voivat siirtyä seuraaville sukupolville, kun taas "elämän taistelussa" haitalliseksi osoittautuvat piirteet katoavat hiljalleen kelvottomien yksilöiden ja lajien mukana. Luonnollinen valinta toimii säilyttämällä ja kartuttamalla muunteluja, jotka hyödyttävät eliöiden selviytymistä. Vähemmän "adaptiiviset" eliölajit, kuten sanonta nykyään kuuluu, kuolevat siis sukupuuttoon (Darwin 2000, 147, 165, 173). Darwinin (2000) historiallisen teoksen lyhentämätön nimi summaa yhteen hänen teoriansa ytimen: "Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta".

## **Darwinin teoria luonnonvalinnasta aikakautensa kuvauksena**

Montagun (1952, 31, 77) mukaan Darwinin teoria kilpailullisesta luonnonvalinnasta peilaa olennaisesti tuon ajan imperialistisen, ylikansoitettua, urbanisoituvaa ja teollistuvaa Englannin yhteiskunnallisia oloja (vrt. Singer 1999, 21, 28). Teoria luonnonvalinnasta antaa moraalisen oikeutuksen 1800-luvun Englannin yläluokan yltäkylläiselle elämäntavalle räikeän eriarvoisuuden, kurjuuden ja köyhyyden yhteiskunnassa, jota varakkaaseen perheeseen syntynyt Darwin aikanaan todisti (vrt. Singer 1999, 28). Darwinismia voi kritisoida siitä "fundamentaalisesta virheestä", joka tulee yhtäältä ihmisten maailman (1800-luvun Englanti) ja eläinmaailman samaistamisesta ja sekoittamisesta toisiinsa (Montagu 1952, 47). Se mikä kuvaa yhteiskunnallisia oloja - kilpailu, taistelu, liikkansoitus, kurjuus ja puute - ei välttämättä sovi luonnon kuvaukseksi ainakaan sellaisenaan. "Luonnon kuvaus" voi toisinaan kertoa enemmän kuvaajan ajattelun- ja arvonannon kategorioista, siis kuvaajasta itsestään, sekä ajan yleisistä ajattelutavoista, kuin objektiivisesta ja ihmisestä riippumattomasta luonnosta. Ihminen kuvaa ja tulkitsee maailmaa aina jostain näkökulmasta (tai "teoriasta") käsin (vrt. esim. Juntunen & Mehtonen 1977, 114–115), ja ainainen vaara on, että projisoimme luontoon asioita, jotka eivät ole sieltä varsinaisesti lähtöisin.

Kilpailun ideologisuus, valinnanmahdollisuus kilpailun, yhteistyön tms. sosiaalisen kanssakäymisen muodon välillä, peittyy usein evolutiivisen "luonnonlain" alle. Jos uskomme darwinistisen luonnonlain - välttämättömän olemassaolon taistelun - oikeellisuuteen, pidämme kilpailua ihmislajia jalostavana ja edistävänä, "luonnollisena" seikkana, jolloin kilpailun ongelmat saatetaan

kilpailun hyödyllisyyden nimissä sivuuttaa. Luonnonlait ovat ihmisestä riippumattoman todellisuuden mekanistisia toimintaperiaatteita, eikä ihminenkään niistä voi irtautua. Jos Darwinin teoria on tosi, on suorastaan moraalinen velvollisuutemme edistää kilpailua, silloin kun se edistää ihmislajin evoluutiota.

"Luonnonlaki" saattaa olla ihmisestä riippuvan, eli ihmisten toiveiden mukaisen sosiaalisen todellisuuden ja ideologian, eikä ihmisestä riippumattoman luonnon, ominaisuuksia. Montagun kirjan "Darwin, competition and cooperation" (1952, 23–33, 47; vrt. Singer 1999, 21) keskeinen viesti on, että Malthusin teollisuusyhteiskunnan väestön kehitystä selittävä ajatus ihmisen olemassaolon taistelusta, jota Darwin sovelsi teoriassaan koko luomakuntaan, on pikemminkin ideologinen kuvaus siitä miten asioiden "kuuluu olla", kuin siitä, miten asiat "ovat".

Teoria lajien kehittymisestä luonnonvalinnan kautta sopivimpien eloonjäämisensä aliarvioi yhteistyön merkitystä evoluutiolle (Singer 1999, 19; Montagu 1952, 70). Lajien kehittymistä luonnonvalinnan kautta pidetään nykyään sinänsä oikeana periaatteena, mutta Darwinia seurannut tieteen kehitys on täydentänyt Darwinin teorian puutteita ja virheellisiä painotuksia, jotka johtuvat osaltaan hänen aikansa tieteen yleisistä puutteista (Simpson 1963, 180–181).

Luonnonvalinta toimii kilpailun lisäksi olennaisin osin myös yhteistyön kautta. Luonto suosii erityisesti niitä yksilöitä, jotka tekevät yhteistyötä. Yksinäiset sudet jäävät vaille yhteisön tuomaa turvaa ja selviytymisetua. Eikä kelpoisuus ole vain yksilön, vaan myös yhteisön ominaisuus. Yksilön kelpoisuus on riippuvainen olennaisesti myös hänen elinyhteisön ominaisuuksista. Yksilön evolutiivinen kelpoisuus ja selviytyminen juontavat juurensa paljolti myös yksilön yhteisölliseen elämiseen ja sosiaalisiin taitoihin. (Montagu 1952, 70–72.)

Tunnetussa teoksessaan "Kehitys, luonto ja ihminen", George Gaylord Simpson (1902–1984), oman aikansa yksi huomattavimmista paleontologeista ja biologeista, yhtyy antropologian alalla ansioituneen Montagun ajatuksiin Darwinin luonnonvalintateorian painotusongelmista. Sen lisäksi, että Darwinin teorialla on ollut onnettomia eettisiä, ideologisia ja poliittisia seurauksia ja heijastusvaikutuksia, on käsitys olemassaolon taistelusta johtanut luonnonvalintaprosessin väärin käsittämiseen (Simpson 1963, 130; vrt. myös Montagu 1952, 17). Simpsonin mukaan:

"Sen pohjalta mitä nykyään ymmärretään luonnonvalinnasta, on täysin epäoikeutettua yleistää [...] että luonnonvalinta olisi aina ja edes kuvainnollisessa mielessä taistelun

seurausta. Joskus siihen liittyy taistelua, tavallisesti ei, ja silloin kun taistelu on mukana, se voi vaikuttaa jopa luonnonvalintaa vastaan eikä sen mukaisesti. [...] Se [luonnonvalinta] käsittää sellaisia asioita kuin paremman integroitumisen ekologiseen tilanteeseen, luonnon tasapainon ylläpidon, saatavissa olevan ravinnon tehokkaamman käytön, paremman poikasten hoidon, ryhmän sisäisten ristiriitojen (taistelujen) poistamisen, koska ne voivat olla esteenä lisääntymiselle, sellaisten ympäristömahdollisuuksien hyväksikäytön, jotka eivät ole kilpailun kohteena tai joita muut käyttävät hyväksi tehottomammin". (Simpson 1963, 133–134.)

Evoluutioteoria ei siis ole pelkkää olemassaolon taistelua. Vaikka luonnonvalinta ymmärretään monimutkaisena ja hienosyisenä vuorovaikutusprosessina (Simpson 1963, 135), saatetaan maailma yhä hahmottaa raadolliseksi selviytymiskamppailuksi, jossa ainoa "luonnollisen" ihmisen tuntema "oikeus" on "oman käden oikeus". Maailmaa muuttumattomana "luontona" tarkasteleva taloustieteilijä näkee politiikan tehtäväksi etsiä keinoja, joiden avulla ihminen voitaisiin mukauttaa talouden asettamiin "luonnollisiin" olosuhteisiin (Relander 2004, 9). Markkinatalouden mekanismit vastaavat evoluutiopsykologien ja sosiaalidarvinistien mukaan ihmisten perinnöllisiä taipumuksia, jolloin globaalille kapitalismille on keksitty geneettinen (ibid.), so. "luonnonlainomainen" tai "tieteellinen" perustelu. Tieteellisesti perustellusta tai "luonnollisesta" yhteiskuntamuodosta ei voi käydä järkevää keskustelua, jolloin politiikan merkitykseksi jää päämäärärationaalinen, taloudellisiin "luonnonlakeihin" sopeuttava toiminta (vrt. Tomperi 2002, 64).

### **Kilpailu objektiivisen "luonnon" ominaisuutena? – luonnon ideologisaatio käytäntöjä perustelemassa**

Relander (2004, 133) erottaa oikeistolaisen ja vasemmistolaisen tulkinnan Darwinin ajatuksista. Vasemmistolaisen tulkinnan mukaan, jonka kohdalla viitataan usein Harvardin professoriin Stephen Jay Gouldiin, eloonjäämisen periaate tarkoittaa kaikkien olioiden selviytymistä. "Vasemmistolainen luonto" näin ollen "tuhlaa, haaskaa, rönsyilee ja rehottaa" ja pois karsiutuvat vain kaikkein kelvottomimmat. Oikeistolaisen tulkinnan mukaan, jonka kärkinimeksi nostetaan tavallisesti Richard Dawkins, kilpailu luonnossa on kovaa ja heikot karsiutuvat olemassaolon taistelussa ja vain soveltuvimmat selviytyvät. (Relander 2004, 133; vrt. Singer 1999.)

Relander tekee erotuksen Darwinin kahden tulkinnan välille havainnollistaakseen, kuinka luonto näyttäytyy meille eri tavoin riippuen erilaisista arvostuksista ja yhteiskunnallisesta tilanteesta. Olennaista on ymmärtää kuinka "ihminen toimii luontoon heijastamiensa periaatteiden mukaisesti myös itse". (Relander 2004, 134–135.) Ihminen luo itse oman sosiaalisen todellisuutensa (Berger &



Luckman 1994) vaikka luonto sinänsä on ideologisten [ja kärjistävien] vastakkainasettelujen, kuten kilpailu-yhteistyö, itsekkyyden-epäitsekkyyden, vasemmisto-oikeisto, tuolla puolen (Relander 2004, 136). Vastakkainasettelut kuvaavat objektiivisen todellisuuden rajojen sijaan usein ihmisen käsityskyvyn rajoja sekä ajattelutottumuksia.

On helpompi kuvata ihmisestä riippumatonta luontoa kuin ihmistä. Se, millaisten havainnon- ja arvonnannonkategorioiden kautta havaintomme suodattuvat, vaikuttavat siihen, millaiseksi ihmisen "luonnon" "kuvaamme", mitkä piirteet arvotamme yli muiden ja, millä piirteillä selittämme muita piirteitä. Ihmisen luonnon "kuvaamisessa" yksi tällainen havainnon- ja arvonnannon kategoria on ihmisen kulttuurin määrittelemisen luonnon kautta. Kulttuuri määrittellään ihmisen toiminnan aikaansaannokseksi, vastakohtanaan se, mikä ei ole ihmisen itse tekemää, siis luontoa (vrt. Ojanen 2000, 24–25). Fatalistinen heittäytyminen luonnolliseen (naturalistiseen) determinismiin, jonka mukaan ihminen on mitä se on oman luontonsa nojalla, eikä voi muuksi muuttua, on ihmisen oman toiminnan, ajattelun, kulttuurin ja politiikan merkityksen mitätöimistä.

Ihmisellä tietysti on jonkinlainen "luonto", vaikka moniin hänen ominaisuuksiin kulttuuri onkin vaikuttanut (Lagerspetz 1984, 14–16). Mutta vaikeampaa on sanoa, miten ihmisen luonnosta voisi saada tietoa. Ihmisen luonnon tutkiminen irrallaan kulttuurista ja historiasta on vaikeaa, sillä ihminen elää aina tietyssä historiallisessa, kulttuurisessa, taloudellisessa ja poliittisessä tilanteessa. Tiedon saamisen ongelmista huolimatta ihmisen luonto on sekä filosofinen että empiirinen kysymys. Reijo Wilenius (2003) esimerkiksi filosofoi kysymyksestä "Mitä on ihminen?" kokonaisen kirjan verran. Lääketiede, aivotutkimus, psykologia, geenitutkimus ym. taas pyrkivät koko ajan omista näkökulmistaan ja lähtökohdistaan selvittämään "ihmisen luontoa".

Ihmisen luonnon relevanssi tälle aiheelle piilee kysymyksessä, onko ihminen "luonnostaan" kilpaileva olento? Entä onko ihminen luonnostaan yhteistyötä tekevä olento? Ihminen on "luonnostaan" näitä molempia, ihmisellä on molempiin "biologinen taipumus", kuten Lagerspetz (1984, 15) asian voisi ilmaista. Lagerspetzin (1984, 15) mukaan ei ole kuitenkaan ollenkaan itsestään selvää, että ihmisen täytyisi noudattaa "luonnollista biologista taipumustaan". Esimerkiksi sotia on puolusteltu virheellisesti sillä, että koska niitä on esiintynyt koko ihmisen historian ajan, niitä täytyy esiintyä myös tulevaisuudessa (Lagerspetz 1984, 15–16). Kasvatuksen, koulutuksen, sivistyksen sekä inhimillisen, kulttuurisen, poliittisen, ekologisen, sosiaalisen ja yhteiskunnallisen kehittämisen ja kehittymisen kautta voimme vähentää olennaisesti haitallisten "biologisten taipumusten" realisoitumisen mahdollisuutta. Kuten bioetiikan ja ympäristöfilosofian pioneerina

tunnettu Peter Singerin (1999, 44) mukaan kaikissa yhteisöissä on piirteitä kilpailusta ja yhteistyöstä, eikä tätä tosiasiaa voida muuttaa, mutta on mahdollista muuttaa kilpailun ja yhteistyön suhteellista tasapainoa Kari Uusikylän (2003, 21) mukaan kilpailu ei ole luonnonlaki, vaan kulttuurisesti ehdollistunut tapa.

Singerin (1999, 13) mukaan darvinismilla ei sinänsä ole mitään tekemistä oikeistolaisuuden tai vasemmistolaisuuden kanssa, sillä evoluutioteoria on tarkoitettu arvovapaaksi todellisuuden kuvaukseksi eikä poliittiseksi kannanotoksi. Arvopäämäärien, kuten kilpailullisuuden, perustelu niiden "luonnollisuudella" peittää taakseen usein poliittisia tarkoituksia, joiden eetos ei kestä päivänvaloa. (vrt. Singer 1999, 10–11; vrt. Lagerspetz 1984, 14–15.) Evoluutioteorian avulla on esimerkiksi "luonnollistettu" kapitalistista markkinataloutta, kilpailua, rasismia, (vrt. Singer 1999, 11; ks. Hayek 1998, 29), eriarvoisuutta (vrt. Singer 1999, 28), sotaa, fasismia, natsismia ja antisemitismia, jolloin arvopäämäärät on puettu tieteellisten tosiasioiden, luonnon objektiivisen kuvauksen kaapuun, jolloin eettisesti kestävämmät ajattelutavat on voitu oikeuttaa näennäisen arvovapaan luonnontieteen avulla.

Jos tosiasioista johdetaan arvoja, normeja tai kehotuksia, syyllistytään nk. "naturalistiseen virhepäätelmään" (Airaksinen 1988, 66). Lause "kilpailu on eettisesti arvokas asia, koska sitä esiintyy luonnossa" on naturalistisen virhepäätelmän tyyppiesimerkki. Kilpailua esiintyy ihmisten kesken, tai "luonnossa", tämä on tosiasia. Lause "kilpailu on eettisesti arvokas asia", ei ole tosiasia, vaan arvokannanotto. Hume'n giljotiiniksi kutsuttu ajatus, joka antaa leimansa tuntemallemme tieteelle, puhuu samasta asiasta kuin naturalistinen virhepäätelmä: "tosiasioista ei voi päätellä arvoja" (vrt. Singer 1999, 12; vrt. Portin 2004, 5; vrt. Airaksinen 1988, 29, 66). Vaikka arvot ja faktat tieteessä yleensä pyritään erottamaan erilaisiksi asialuokiksi naturalistisen virhepäätelmän välttämiseksi, ei ole tavatonta, että tieteessäkin ja erityisesti sen popularisoinnissa sekoitetaan keskenään deskriptiot, eli kuvaukset ja preskriptiot, normatiiviset käskyt ja kehotukset. (vrt. Airaksinen 1988, 63, 66).

## **Sosiaalidarvinistinen elitismi -eriarvoisuuden "luonnollisuus"**

"1800-luvun sosiaalidarvinistit ottivat luonnossa tapahtuvan olemassaolon kamppailun yhteiskuntapoliittiseksi ohjenuorakseen. Sosiaalidarvinismin arkkitehti Herbert Spencer oli muodostanut näkemyksensä evoluutiosta vuosia ennen kuin Darwin uskalsi julkaista omansa vuonna 1859. Hän uskoi yhteiskunnan toimivan samojen lainalaisuuksien mukaan kuin luontokin. Spencerin mukaan valtio, tai kukaan mukaan,

ei saanut sekaantua yhteiskunnassa käytyyn kamppailuun selviytymisestä. Köyhiä ja muita vähäosaisia ei saanut tukea, koska se olisi vääristänyt luonnonvalinnan prosessia. Tällä tavoin sosiaalidarvinistit uskoivat luonnonvalinnan karsivan yhteiskunnan "kelvottomat" osat pois. "Survival of the fittest" olikin alun perin Spencerin sanonta, jonka Darwin myöhemmin omaksui". (Jokela 2003, 53.)

Sosiaalidarvinismiksi luonnehditaan yleensä Darwinin lajien kehitysteorian väärynmärtämiseen perustuvaa oppia, jonka mukaan biologinen luonnonlaki, evoluutio, määrää yhteiskunnallisen epätasa-arvon. Sosiaalidarvinismin mukaan eriarvoisuus on oikeutettua, sillä se edistää ihmislajin evoluutiota. Singer (1999, 11) lainaa Yhdysvalloissa vaikuttaneen teollisuusmiehen Andrew Carnegien (1835–1919) tyypillistä ajatusta, jonka mukaan kilpailu voi olla joskus raskasta tai vaikeaa yksilölle, mutta se on yhtä kaikki oikeutettua, koska se on ihmislajin etu ja koska se turvaa luonnonvalinnan toimivuuden. Urpo Harva (1910–1994) toteaa, että

"vaikka olisikin totta, että olomassaolon taistelun hillitseminen ihmisyyhteiskunnassa johtaisi heikkojen yksilöiden lisääntymiseen, voidaan huomauttaa, ettei yksilöiden arvoa saa mitata hänen fyysisten eikä henkisten voimien mukaan. Ihminen ei ole pelkästään hyödyllinen tai hyödytön yhteiskunnan jäsen, vaan hänellä on arvoa myös siksi, että hän on ihminen. Sen vuoksi yhteiskunnan ei pidä pyrkiä vain vahvojen kansalaisten tuottamiseen, vaan ideaalisena on pidettävä sellaista yhteiskuntaa, jossa heikot yksilöt saavat olomassaolon oikeuden." Harva (1979, 18.)

Sosiaalidarvinismia voidaan pitää elitistisenä ajattelutapana, kun elitismillä tarkoitetaan etevimpien yksilöiden sosiaalista tai poliittista valtaa. Eliitiksi voisi Bourdieun käsittein kutsua ylintä yhteiskuntakerrosta, jolle kasautuu eniten pääoman eri lajeja. Elitismi suosii sosiaalista järjestelmää, jossa valta keskittyy parhaimmistolle. Paremmuuskriteerit voidaan asettaa millä mielivaltaisella kriteerillä tahansa (esim. evolutiivinen kelpoisuus, ongelmanratkaisutaito, paineensietokyky, älykkyys), eikä "paremmuutta" voi mitata turvautumatta arvoarvostelmiin. Sosiaalidarvinismi on elitististä ajattelua sen arvostusten nojalla. Sen arvomaailma, sen edistämät havainnon- ja arvonannon kategoriat, perustuvat olennaisella tavalla erotteluun "vahvojen" ja "heikkojen" välillä. Sosiaalidarvinistisen ideologian mukaan "olemassaolon taistelu" erottaa vahvat heikoista, voittajat ja häviäjät. Tässä groteskissa yhteiskuntanäkemyksessä häviö ei ole vain kuvainnollista ja symbolista, kuten kilpailuissa, vaan konkreettista ja todellista kuten sodassa.

## **Vanhasen darvinismi nykyaikaisessa yhteiskuntatutkimuksessa**

Kohuttu politiikan tutkija Tatu Vanhanen on julkaissut kansainvälisillä areenoilla kuusi teosta darwinilaisen tutkimusmetodin sovelluksista yhteiskuntatieteisiin. Teoksessaan "Geenien tulo yhteiskuntatieteisiin" Vanhanen (2001, 145, 207) kritisoi yhteiskuntatutkimuksen valtaväylää ympäristödeterminismistä sekä biologisen tiedon ja teorioiden huomiotta jättämisestä. Vanhanen (2001, 207) haluaa täydentää yhteiskuntatiedettä siten, että sekä perimän että ympäristötekijöiden vaikutus voitaisiin ottaa tutkimuksissa huomioon.

Vanhasen lisäksi ihmistieteissä on yleisemminkin alettu kiinnostua ihmistutkimuksesta, johon otetaan vaikutteita evoluutioteoriasta. Virtasen (2002) mukaan evoluutioteoreettisessa ihmistutkimuksessa tullaan Suomessa paljolti jälkijunassa, sillä keskustelu ihmisen biologisesta perustasta on "johtavissa tiedemaissa" käyty jo vuosikymmeniä sitten. Roos ja Rotkirch (2003) korostavat tieteiden välistä vuoropuhelua, jotta ihmisen "luonnosta", siis ihmisen biologisesta perustasta, voitaisiin saada ihmistieteisiin sovellettavaa tietoa. Evoluutioteoriaan ollaan Roosin ja Rotkirchin (ibid.) mukaan pitkään suhtauduttu ennakkoluuloisesti ja asenteellisesti, osittain konstruktionistisen paradigman esiin nousun, osin positivismin kritiikin vuoksi. Onkin ilmeistä, ettei todellisuuden sosiaalinen rakentuminen sulje pois sitä, että ihmisen toiminnalla olisi myös biologinen perustansa.

Vanhasen (2001, 215, 244–245) darvinistisen, vai pitäisikö sanoa "sosiaalidarvinistisen", näkemyksen mukaan kilpailu niukoista resursseista kuuluu "olemassaolon taisteluun", vaikka se aiheuttaakin erilaisia ongelmia. "Kilpailu on yksi yhteiskuntaelämää jäsentävä pysyvä teema, jonka evolutiivisen alkuperän tajuaminen auttaa ymmärtämään, ettei kilpailua voida poistaa ihmisyyhteisöjen elämästä" (Vanhanen 2001, 215). Mutta onko kysymys asetettu mielekkäällä tavalla? Kilpailujen kokonaan poistamisen sijaan on mielekäästä pyrkiä niiden vähentämiseen siellä, missä niiden logiikka on ristiriidassa kentän oman logiikan kanssa, kuten asian laita voi olla kasvatuksen kanssa. Se, että kilpailua ei voi kokonaan poistaa, kuten Vanhanen (2001, 180, 215, 244–245, 267, 316) toistuvasti korostaa, ei tuo niille automaattisesti eettistä hyväksyntää (vrt. Roos & Rotkirch 2003, 37).

Vanhanen, kuten myös evoluutiopsykologia, sosiobiologia ja etologia nykyään, tarkastelee kilpailua "adaptiivisena" käyttäytymisenä (esim. Vanhanen 2001, 255–259; vrt. Roos & Rotkirch 2003, 34). Adaptiivinen toiminta on sellaista, jonka seurauksena mahdollisimman moni jälkeläinen on

syntynyt, selviytynyt ja myös itse lisääntynyt. Adaptaatiot ovat kehittyneet ongelmien ratkaisemiseksi. Ne periytyvät geneettisesti ja liittyvät ihmisen yhteisiin piirteisiin, kuten yhteistyökykyyn, altruismiin, rakkauteen, loogiseen päättelyyn, kommunikointiin. Adaptiiviset piirteet esiintyvät jokaisessa terveessä yksilössä vaihtelevilla tavoilla. Myötäsyntyinen toimintataipumus, joka on seurausta adaptaatiosta, ei tarkoita, että toisenlainen käyttäytyminen olisi mahdotonta. Evolutiivisesti adaptiivinen vaistomainen käytös voi olla tietoista tai tiedostamatonta, usein yhtä aikaa molempia. (Roos & Rotkirch 2003, 37–38.)

Vanhasen darvinistiseen tarkasteluun liittyy lisäksi monia käsittelemättä jääneitä piirteitä. Sen lisäksi, että hän tarkastelee ihmistä luonnonvalinnan ja olemassaolon taistelun näkökulmista niukkojen resurssien maailmassa, hän samaistaa yhteistoiminnan "kilpailun erikoistuneeksi muodoksi" (Vanhanen 2001, 168–169, 181). Vanhasen (2001, 182) mukaan "yhteistoiminta on kilpailua toisessa muodossa, sillä yhteistoimintaan ryhdytään tavallisesti siinä toivossa, että jotain oman edun kannalta tärkeää hanketta voitaisiin edistää tehokkaimmin", jolloin yhteistyökin voidaan siis redusoida egoistisesta käyttäytymisestä. Vanhanen (2001, 185) selittää darvinismin avulla kansantaloustieteestä tunnettua rationaalisen valinnan teoriaa, jonka mukaan ihminen pyrkii aina hyötynsä maksimointiin. Hänen (ibid.) mukaansa taipumus omaa hyötyä maksimoivaan käyttäytymiseen voidaan johtaa sosiobiologisesta kokonaiskelpoisuutta koskevasta teoriasta, jonka mukaan luonnollinen valinta suosii sellaista käyttäytymistä, joka edistää geeniemme siirtymistä seuraaville sukupolville.

Sosiaalidarvinistiseen tapaan myös Vanhanen (2001, 233) näyttäisi olevan huolestunut siitä, ettei esimerkiksi älykkäät menesty suvunjatkamisessa yhtä hyvin kuin vähemmän älykkäät. Tästä on Vanhasen (ibid.) mukaan aiheutunut vakava sosiaalinen ongelma. Sosiaalidarvinistiseksi voi luonnehtia myös Vanhasen (ibid.) tapaa pitää älykkyyttä valtaosaltaan perintötekijöiden ominaisuutena. Älykkyydestä puhuttaessa on aina huomioitava kuinka älykkyys on yhdenlainen mielivaltainen sosiaalinen ja kulttuurinen konstruktio, yhdenlainen mittatikka, joka ei kerro mittaamistavoista ja käsitteellistyksistä vapaista objektiivisista eroista ihmisten ja ihmisryhmien välillä, vaan kulttuurisesti arvostetuista ominaisuuksista.

## ***Tieteen merkitys itsereflektion metodiikan kehitykselle***

### **Tiede maailmankuvamme perustana**

"Varmastikin tiede pyrkii nykyään yhä päättäväisemmin hallitsemaan maailmaa. Näin tapahtuu huolimatta kaikista esteistä, epävarmuudesta, vastustuksesta ja epäilyistä, joita ennen kaikkea länsimaisen perinteen suuret voimat esittävät. Ne tuntevat juuri modernin tieteen kehityksen vieneen vallan itseltään. Tiede valistaa maailmaa yhä vahvemmin. Me olemme kuitenkin tilanteessa, jossa tiedämme yhä vähän tieteen merkityksestä; siitä mitä tiede on ja mikä on sen kyky muuttaa maailmaa. [...] Tiede on paljon enemmän, kuin se uskoo olevansa. Tieteellisessä kielenkäytössä on läsnä merkitysten ja seuraamusten rikkaus, joka on valtavasti suurempi kuin se, minkä tuo sama tieteellinen kielenkäyttö tekee ymmärrettäväksi." (Severino 1997, 3.)

Tiede on muuttanut maailmankuvaamme historian saatossa monin tavoin (Harva 1979, 16) ja tieteen vaatimukset täyttävä järkevä ajattelu on koulusivistystä omaavan ihmisen henkilökohtainen tavoite ja pyrintö. Tavoite järkevyydestä on läsnä käytännössä kaikilla kulttuurin kentillä. Tavoitteen sivuuttava ihminen saatetaan leimata irrationaaliseksi, taikauskoiseksi mystikoksi, naiivin tunteelliseksi tms. - kaikki esimerkkejä ominaisuuksista, joita on tapana pitää merkitykseltään kielteisinä.

Otan kolme esimerkkiä tieteellisen ajattelun leviämisen vaikutuksista ihmisen arkielämään. Ensiksikin, kuten edeltä käy ilmi, luonnontieteiden kehitys on ollut mahdollistamassa yhteiskuntien teknistaloudellista kehitystä, joka on muuttanut nykyihmisen elämää lukemattomin tavoin. Toiseksi, Darwinin ajattelun jäljet näkyvät yhä kulttuurisen tietoisuuden pohjamudissa, ihmiskäsityksessä, ennakkoluuloissa yms. ja esimerkiksi kilpailuun perustuvaa markkinataloutta perustellaan usein sen evoluutioteorian mukaisella "luonnollisuudella" (vrt. esim. Vanhanen 2001, 310–312). Darwinismin vaikutukset koskivat ja koskevat osin yhä kaikkia tieteen ja kulttuurin alueita (von Wright 1993, 156). Kolmas esimerkki tieteellisen teorian vallankumouksellisesta potentiaalista on Karl Marxin (1818–83) sosiologia ja yhteiskuntateoria, jota on käytetty mitä erilaisimmin tulkinnoin sosialististen yhteiskuntien ideologisena oppi-isänä.

Jotta voidaan ymmärtää tieteen kehityksen merkitystä kilpailuajattelulle, on tärkeä pohtia tieteiden, erityisesti luonnontieteiden filosofista perustaa, joka on vaikuttanut mitä keskeisimmin maailmankuvamme syntyyn (vrt. von Wright 1987). Kun ihminen kuului Jumalan suureen järjestykseen, hänen paikkansa maailmassa oli ennalta määrätty, eikä hän saanut tätä paikkaa kyseenalaistaa sosiaalista nousua tai teknistä kehitystä tavoittelemalla ja kilpailemalla.

Valistusajalla luottamus tieteeseen ja kehitysoptimismi saivat Wileniuksen (1982b, 40) mukaan uskonnollisia piirteitä. Järki on perinyt Jumalan paikan puhuttaessa tosiasioista (von Wright 1993, 181).

Luonnontieteiden ja ihmistieteiden ykseyttä korostavan positivistisen tieteenfilosofian isän, Auguste Comten (1798–1857), ajattelu on tieteisuskon eli skientismin värittämää (Wilenius 1982b, 40). Eikä kysymyksessä ole tieteisusko sanan pejoratiivisessa merkityksessä, vaan Comten positivismi oli todella tarkoitettu uskonnolliseksi uskoksi (Töttö 1996, 67–68. 81), kuten vaikkapa kristinus ko tai islam. Luonnehdin positivismin käsitettä yleisessä merkityksessä, eräänlaisena sateenvarjokäsitteenä sivuuttaen koulukuntakiistat ja näkemuserot eri suuntausten välillä.

### **Luonnontieteiden tieteenfilosofia ja positivistinen rationaliteetti**

Positivismi tarkoittaa empirististä, eli havainnon merkitystä painottavaa tieteenfilosofista lähestymistapaa, jonka metodiseksi monismiksi kutsutun periaatteen mukaan ihmistieteiden tulee käyttää samoja metodeja kuin luonnontieteet, jotta näitä voitaisiin kutsua tieteiksi (vrt. Wilenius 1982b, 40; vrt. Töttö 1996, 62–63; vrt. Niiniluoto 1997, 254–255). Metodisen monismin ajatukseen kuuluu, että eksaktit luonnontieteet antavat metodisen ihanteen myös muille tieteille (Niiniluoto 1997, 255). Positivismin keskeisen opin mukaan tieto ja siten myös tiede, perustuu empiriseen havaintoon. Positivistinen tiede tuli puhdistaa uskonnollisista, metafysisistä ja muista filosofisista aineksista ja spekulatiosta. Tieteen on keskityttävä objektiivisten empiiristen säännönmukaisuuksien selvittämiseen. (Wilenius 1982b, 40, 65; Niiniluoto 1997, 45; vrt. Harva 1957, 17.) Positivistinen tieteenfilosofia pitää monia perinteisiä filosofisia ongelmia tyhjinä näennäisongelmina ja loogisina käsitesekaannuksina, jolloin filosofiasta putoaa pois kaikki muu paitsi tieteenfilosofia, tietoteoria ja logiikka. Positivistinen aistihavainto on luonteeltaan neutraali, oletuksena, että todellisuus välittyy meille havainnon kautta sellaisenaan ilman tulkintaa tai teoreettista ymmärrystä. (Wilenius 1982b, 40, 66; vrt. Ketonen 1989, 191–193; vrt. Niiniluoto 1997, 45.)

1800-luvun aatemaailmassa syntyi jyrkkä vastakohta aineen ja hengen välille (Wilenius 1982b, 40), jota edellä on kutsuttu metafysiseksi kuiluksi tai repeämäksi. Materialistinen metafysiikka, todellisuuskäsitys, jonka mukaan aine on "ensisijaista" henkeen nähden, liittyi olennaisesti luonnontieteiden menestykseen, teollistumiseen sekä yhteiskunnallisiin muutoksiin (vrt. Wilenius

1982b, 40). Voidaan sanoa, että maailmankuvamme on revitty kahtia suureksi osaksi positivistisen tieteenfilosofian ja luonnontieteiden yleisen voittokulun seurauksena, sillä luonnontieteiden tuli tutkia välittömästi havaittavaa, jolloin muu oli irrelevanttia (vrt. Töttö 1996, 62–63). Paljolti positivistisen tieteen ja sen mukanaan tuoman rationaalisuuden muodon vaikutuksesta kulttuuristen merkityksien vaaka on kallistunut henkisten arvojen sijaan materialististen arvojen puolelle (vrt. Wilenius 1982b, 40–41). Tänäpäin tämä näkyy esimerkiksi siinä kyseenalaistamattomassa mammonismissa ja ekonomismissa, jossa talous ja raha nostetaan inhimillisen toiminnan kenttien korkeimmaksi arvoksi, tieteen käytännöllisessä monopolissa maailmanselityksiin, sekä ihmisten välineellisissä suhteissa.

Tiede on pitkään antanut sivistyneille ihmisille normatiivisen ja legitimiin rationaalisuuden mallin ja ihanteen. 1900-luvun alkupuoliskoa voidaan pitää myös modernin opetussuunnitelman synnyn aikakautena (Autio & Ropo 2004, 241). Koulutyön tavoitteeksi tuli kansalaisuuteen kasvattaminen ja tämän tavoitteen saavuttamisen välineiksi tulivat tieteelliset menetelmät ja tekniikat (ibid.). Koulujärjestelmä levitti tietynlaista tieteellisen rationaalisuuden mallia, jonka mukana tulee aina tiettyjen arvojen joukko. Rationaalisuuden paradigmaattiset piirteet ovat historiassa tulleet paljolti juuri luonnontieteellisestä ajattelusta (vrt. Popkewitz 2004) ja positivistisesta tieteenfilosofiasta. Ajatellaan vaikka tämän päivän teollistuneita maita, joiden tekninen kehitys perustuu paljolti koulutukseen. Tieteen, matemaattis-loogisen päättelyn, teknisten innovaatioiden, älykkyyden ja järjen arvostusta voi Comten klassisen positivismin lailla verrata uskonnolliseen uskoon. Luoman (1991, 17–18) mukaan länsimaiden historiassa Kristinuskon rinnalla on alusta asti kulkenut toinen uskonto, maailmankatsomus tai ideologia - vaikka sitä ei yleensä tällaisiksi mielletäkään - nimittäin rationalismi.

Rationalismi voidaan tässä määritellä yleisesti järkeen perustuvaksi ajattelutavaksi, järjen merkitystä korostavaksi "järkeisopiksi". Rationalismi muotoutui Comten ajoista 1800-luvulta lähtien positivismin rinnakkaisena ilmiönä. Positivistisen tieteen rationaliteetista on muodostunut meidän päivinämme paradigmaattinen rationaalisuuden muoto. Töttö (1996, 63, 69) toteaa, että alun perin (klassinen) positivismi ei ollut tarkoitettu pelkäksi tieteenfilosofiaksi, vaan sen avulla oli tarkoitus tehdä poliittisen ja moraalisen valinnat tieteellisesti. Positivistinen rationaliteetti tai rationalismi lähti jo uudella ajalla irtaantumaan päämääräkysymyksistä, kun päämäärien uskottiin teknokraattiseen tapaan määrittyvän tieteellisesti, teknisinä tarkoituksenmukaisuuskysymyksiä varten "rationaalisen" arvokeskustelun tarvetta. Positivismia onkin arvosteltu historiattomasta ja politiikasta riisutusta diskurssista (McLaren & Giroux 2001a, 29; McLaren & Giroux 2001b, 74).



Tieteellisen ajattelun merkityksen kasvu on vaikuttanut olennaisesti kilpailuajattelun nykyiseen laajuuteen. Tämä on tapahtunut, ei vain tieteellisten teorioiden, kuten klassisen talousteorian ja darvinismin muodossa, vaan myös psykologisesti, luomalla kilpailuideologiaan sopivia havainnon- ja arvonannonkategorioita. Se empiristinen, havaintoja, mittauksia ja vertailua korostava rationaalisuuden muoto, joka on lähtöisin positivistisesta tieteestä ja jonka otamme tavallisesti annettuna, on ollut paljolti vaikuttamassa kilpailuajattelun psykohistorialliseen muotoutumiseen. Kilpailuajatteluun sopiva habitus on muotoutunut olennaisesti positivistisen "verifikaatioteesin" kautta.

### **Verifikationismi näyttää suuntaa itsetuntemuksen metodiikalle**

Verifikaatioteesin, eli todennettavuusteosin, mukaan todellisuutta koskeva väitelause on mielekäs vain jos sillä on empiirisesti todennettavissa oleva sisältö (Wilenius 1982b, 67; Niiniluoto 1997, 131). "Teoriat tuli testata havaintotosiasioilla" (Töttö 1996, 62). Positivismiin liittyvän verifioitavuusteosin mukaan lauseen todennettavuus (eli verifioitavuus) on sen mielekkyyden kriteeri (Sihvola 2001, 9). Jos lausetta ei voi osoittaa todeksi tai epätodeksi, kysymyksessä oleva lause on vailla merkityssisältöä (Sihvola 2001, 9; Ketonen 1989, 191). Verifioitavuuspostulaatilla tarkoitetaan periaatteellista todeksi osoitettavuutta, eikä suinkaan sitä, että totuus voitaisiin välittömästi käytännössä ratkaista (Ketonen 1989, 19; Niiniluoto 1997, 222). Empiiristä todennettavuutta painottavan verifikationistisen ajattelun merkitys "tieteelliselle ajattelulle" ja rationaalisuuskäsitykselle on ollut keskeinen, vaikka positivismi onkin ollut laajan kritiikin kohteena 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla.

Vaikka todennettavuusvaatimus (verifikaatioteesi) on sellaisenaan hylätty liian jyrkkänä jo kauan sitten (Niiniluoto 1997, 131, 222), sen merkitys kilpailuajattelulle on keskeinen, sillä se pukee sanoiksi joitakin keskeisiä tieteellisyyden edellytyksiä koskevia populaareja oletuksia ja uskomuksia, joilla on vaikutusta myös nykyihmisen ajattelutapoihin. Jotta voisimme ymmärtää verifikaatioteesin merkityksen suhteessa kilpailuajatteluun, on tarkasteltava verifikaatioteesiin liittyvää yleistä tietokäsitystä suhteessa yhteen erityiseen tiedonlajiin, nimittäin itsetuntemukseen.

Päteekö verifikaatioteesi myös siihen "tietoon", jota yksilöllä on itsestään, siis itsetuntemukseen? Jos verifikationismi hyväksytään, täytyy vastauksen tähän kysymykseen olla ainakin pääosin

myönteinen. Se, onko vastaus kategorisesti vai ainoastaan osittain myönteinen, riippuu siitä millaisen havainnon kautta tietoa ajatellaan voitavan saavuttaa. Johdonmukaisen verifikationistin, joka ei hyväksy itsehavainnointia (tai introspektiota) objektiiviseksi tiedonhankintamenetelmäksi, on leimattava yksilön mahdollinen itsetuntemus ja itsereflektio merkityksettömäksi subjektiiviseksi spekulatioksi. Tämän ajattelun nojalla merkittävä osa inhimillisesti arvokkaina pidetyistä asioista on leimattava spekulatioksi, mystiikaksi, taikaukoksi tai enimmilläänkin vain nojatuolipsykologiaksi (vrt. Ketonen 1989, 191).

### **Tieto psyykkisistä ilmiöistä: kokemuksellisuuden väheksyminen**

Empiirisen todennettavuuden vaatimus, ontologinen verifikationismi, jonka mukaan todellista on vain se mistä voidaan tehdä havaintoja ja mitä voidaan mitata (vrt. myös Töttö 1996, 63), on aiheuttanut ihmistieteissä paljon käytännöllisiä ja teoreettisia ongelmia. Esimerkiksi oppimisen psykologiassa 1960-luvulle asti vaikuttanut behavioristinen ajattelutapa ja tutkimusparadigma, jonka mukaan on tutkittava vain ihmisen ulkoista, havaittavaa ja mitattavaa käyttäytymistä (Elo & Honkala & Simola 1992, 64), jätti tarkastelustaan kokonaan pois ihmisen tajunnalliset ilmiöt. Behaviorismi on tunnettu esimerkki sellaisesta yksipuolisesta objektiivisen ja tieteellisen tiedon tavoittelusta, jonka varjolla ollaan oltu valmiita lakaisemaan maton alle jopa inhimillinen tietoisuus (vrt. Rauhala 1988, 192). Objektiivisuuden nimissä tietoisuuden ilmiöt haluttiin "epätieteellisinä" rajata psykologiatieteen ulkopuolelle (Elo & Honkala & Simola 1992, 64) ja tutkimuskohteeksi jäi pelkkä ärsykkeiden ja reaktioiden ulkokohtainen tarkkailu ja niistä tehdyt tulkinnat ja teoretisoinnit (Rauhala 1988, 192). Voidaan sanoa, että psykologisesta tutkimuksesta putosi pois sen keskeisin tutkimuskohde, ihmispsykye.

Jos ihmispsykye voidaan tällä tavalla sivuuttaa ihmisen psykologisessa tutkimuksessa, niin ei ole vaikea uskoa niin tehtävän sellaisilla todellisuuden alueilla, missä psykye ei ole nimenomaisen tarkastelun kohteena. Ihmispsykyen sivuuttaminen ei ole pelkkä historiallinen harhapolku, jota voidaan tarkastella yhdessä positivistisen "uskonnon" kanssa. Kyse on vaikutusalaltaan paljon laajemmasta ilmiöstä (vrt. Severino 1997, 3). Vaden (2002, 71–72) toteaa, että "länsimaisen sivistyksen idea on luoda abstraktioita, käsitteitä ja teorioita, jotka tuhoavat kokemuksen, tuhoavat sen mahdollisuuden ja tekevät siitä puhumisen mahdottomaksi tai naurettavaksi". Harvan (1957, 17) mukaan positivismi on "tieteen tekemistä elämän perustaksi" ja kun tiede on yleispätevää, voi se "tulla kaikille ihmisille yhteiseksi henkisen elämän pohjaksi".

Ihmisyksien ilmiöiden sivuuttaminen on tieteen historiassa ollut merkittävä tendenssi (vrt. esim. Klemola 2003, 80), joka on liittynyt luonnontieteiden arvostukseen ja menestykseen. Ja luonnontieteiden merkitys näyttäisi olevan vain korostumassa kilpailukykyvaateiden mukanaan tuomien teknis-luonnontieteellisen koulutuksen lisäämispaineiden myötä. Luonnontieteiden tietokäsitys, jossa usko objektiiviseen totuuteen on yhä vahvasti elossa, edellyttää tiedon sosiologisen ulottuvuuden väheksymistä ja siten myös ihmisyksien merkityksen väheksymistä tiedon hankkimisprosesseissa ja tiedon kohteena.

Luonnontieteiden ja ihmistieteiden väliset näkemuserot tietokäsityksissä ovat johtaneet kiistaan, jossa luonnontieteet yrittävät pitää kiinni objektiivisen tieto- ja totuuskäsityksen tuomasta arvovallasta, ja jota ihmistieteet hermeneuttiseen tieteenfilosofiaan nojautuen yrittävät kyseenalaistaa (vrt. myös Värri 2002a, 41–45). Tiedon sosiaalinen ja historiallinen ulottuvuus sekä tiedon saavuttamisen mahdollisuus tajunnallisista ilmiöistä on jo selviö ihmistieteissä, mutta luonnontieteissä sekä populaareissa käsityksissä tiedon sosiologinen ulottuvuus ei vielä ole vakiinnuttanut asemaansa. Usko universaaleihin ja muuttumattomiin tieteellisiin totuuksiin ja (luonnon)tiedemiesten auktoriteettiin on yhä melko vahvaa, eikä ihmisen tajunnallisuuden merkitystä inhimilliselle tiedolle vielä kaikilla tiedon alueilla riittävästi huomioida. "Monet tiedemiehet eivät edelleenkään ymmärrä oman tietoisuutensa toimintatavan olevan myös tutkimustuloksia määräävä tekijä" (Klemola 2003, 80).

## **Kilpailu tieteellisenä itsereflektiomenetelmänä**

Objektiivisen totuuden tavoittelu liittyy tänä päivänä ihmisen kilpailulle antamiin merkityksiin; kilpailu voidaan nähdä keinona saada verifioitavissa olevaa objektiivista tietoa omasta itsestään. Ja muulla kuin objektiiviset ja tieteelliset vaatimukset täyttävällä tiedolla (esim. itsetuntemus tai "hiljainen tieto") ei usein katsota olevan merkitystä. Kilpailu voidaan ymmärtää (post)modernin subjektin itsereflektion välineenä. Vaatimus verifioitavuudesta, joka edelleen on kokeellisen tieteen keskeinen idea, voi tuskin olla vaikuttamatta ihmisen itseymmärryksen muotoutumisen tapoihin ja "menetelmiin", siis myös käsitykseen itsereflektiivisyydestä. Jos introspektiolla saatava tieto oman tietoisuuden ilmiöistä ei täyty verifikaatioteesin todennettavuuden vaatimusta, on introspektion merkitys tieteellisenä menetelmänä unohdettava.

Kilpailu on subjektiivista ja introspektiivista nojatuolipsykologisointia luotettavampi empiirinen menetelmä, jossa ihmisten eroja voidaan mitata. Kun tieteellisen ja järjellisen tiedon vaatimukseksi asetettiin positivistista verifikaatioteesiä mukaileva empiirinen koeteltavuus, seurasi tämä samalla psykohistoriallisia muutoksia ihmisen itseymmärryksen muotoutumisen tavoissa. Jos tietoa voidaan saavuttaa maailmasta vain empiirisen havainnon kautta, ja jos vain tieteellinen tieto on oikeaa objektiivista tietoa, kuten positivismi olettaa (vrt. Töttö 1996, 62–63), ei tämä asetelma jätä tilaa ihmisen epäluotettaviksi oletetuille uskomuksille, ajatuksille, tunteille, tahdolle. Kilpailu nojaa behaviorismia muistuttavaan ajatteluun, sillä sen puitteissa ihmisiä voidaan vertailla vain ulkoisesti havaittavan käyttäytymisen osalta.

Reflektion käsitteellä viitataan ajattelijan kykyyn pohtia omia tietoisuuden sisältöjä vasten suurempaa kokonaisuutta. Ajatus on, että peilaamalla omaa ajatteluaan, voitaisiin saada objektiivisempaa kuvaa omista ominaisuuksista suhteessa muihin ihmisiin ja maailmaan. Refleктоiva ihminen ei sulkeudu omiin havainnon- ja arvonannon kategorioihinsa, vaan refleктоi niiden oikeutusta ja mielekkyyttä aktiivisesti ja tietoisesti, pyrkien omat havainnon- ja arvonannon kategoriat ylittävään tietoon. (vrt. esim. Lehtovaara 1994, 229–230.) Nykyään käytetään usein reflektion sijaan muodikkaampaa metakognition käsitettä. Metakognitioilla tarkoitetaan tietämystä koskien omaa ajattelua ja muita tiedollisia toimintoja sekä näiden varassa tapahtuvaa kognitioiden säätelyä, arviointia, valvontaa ja ohjailua.

Yhteiskunnallinen rationalisoituminen näyttää tuottavan lisääntyntä tarvetta oman subjektiviteetin löytämiseen, läheisyyteen, ja hyväksytyksi tulemiseen (Aittola 2003, 193). Kun sosiaaliset paineet rationaalisuuteen lisääntyvät, lisääntyvät samalla myös paineet oman identiteetin itsenäiseen rationaaliseen reflektion. Reflektion taas osaltaan edellyttää menetelmiä itsetuntemuksen lisäämiseen. Kapitalistinen yhteiskunta tarjoaa tällaisen menetelmän; kilpailun. Kilpailu reflektionimenetelmänä on kuitenkin pinnallinen ja rajoittunut. Sen avulla yksilö saa tietoa lähinnä vain ulkoisesta todellisuudesta. Esimerkiksi inhimillisen kehityksen kannalta reflektiivinen sisäinen tieto on ulkoisesti mitattavaa ja triviaalia tietoa keskeisempää.

Kilpailu perustuu yksiulotteiseen ihmiskuvaan, jossa ihmisen ominaisuuksien arvo määräytyy merkittävässä määrin niiden mitattavuuden kautta. Mitattavuudella tarkoitetaan ensisijaisesti "kovien luonnontieteiden" mukaisia "tieteellisiä" määrällisiä (kvantitatiivisia) mittausmenetelmiä. Jos kvantitatiivisin menetelmin ihmisten tiettyjä ominaisuuksia ei ole mahdollista vertailla, on tyydyttävä "pehmeisiin" makuarvostelmakilpailujen mukaisiin "mittaus" - ja vertailukriteereihin.

Eronteko "kovan" ja "pehmeän" välillä kuvaa myös yleisemmin kilpailuun liittyvää arvotodellisuutta sekä kilpailun yksiulotteista ihmiskuvaa. Näiden maskuliinisten havainnon- ja arvonannon kategorioiden puitteissa "kova" on "hyvää" ja toivottavaa, "pehmeä" "paha" ja halveksuttavaa. "Kova" edustaa luonnontieteitä, objektiivista, varmuutta ja voittajuutta, kun "pehmeä" edustaa ihmistieteitä, subjektiivista, epävarmuutta ja häviäjyyttä. "Kovan" ja "pehmeän" välille oletetaan ontologinen dualismi, todellisuuden perimmäistä luonnetta koskeva kahtiajako, ja kaikki elämismailman ilmiöt voidaan jakaa näiden kahden havainnon- ja arvonannon kategorian perusteella.

Yksiulotteisen ihmiskuvan aikana ihmistä tarkastellaan lähinnä tilastollisten abstraktioiden, eikä inhimillisen kokemuksen tasolla (Varto 1995, 13). Tämä johtuu paljolti luonnontieteellis-positivistisesta tieto- ja todellisuuskäsityksestä, jonka mukaan se mikä voidaan tietää, voidaan tietää tieteellisesti (ks. Töttö 1996, 63). Näin yksilö alkaa itsekin väheksyä omaa kokemustaan sitä enemmän mitä laajempi hänen "tieteellinen sivistyksensä" on. Ahlmanin (1982, 92) vuonna 1953 julkaistut sanat siitä, kuinka ihmiskunnan tämänhetkinen perusvika on epäusko ihmisen oman sisimpänsä todistukseen, pitää paikkaansa myös tänä päivänä. Tiede on luonut kilpailun aiheuttamien tietoisuuden ilmiöiden väheksynnälle sosiaalisen tilan, joka mahdollistaa massamuotoista häviäjyyttä tuottavan sosiaalisen vuorovaikutuksen menestyksen.

### 3. Uusliberalistisen koulutuspolitiikan filosofisista ongelmista

---

#### *Uusliberalistisen politiikan yleisiä ongelmakohtia*

##### **Alustavia huomioita**

"Uusliberalismi on aikamme pääideologia. Se on tuottanut alituisen taloudellisen kilpailun ja tulosarvioinnin yhteiskunnan johtomotiiveiksi. Henkisen hyvinvointimme ja yhteisöllisyyden kannalta on pahinta, että arvovapaaksi uskoteltuna tulohajautuksena ja laadunarviointina uusliberalismi on ulottunut niihin instituutioihin, joiden perustehtävät eivät ole lainkaan taloudellisia. Tulostajattelu on omaksuttu lähes sellaisenaan, ilman kasvatuksen sivistysperinteestä kumpuavaa kritiikkiä, myös pedagogisten instituutioiden normiksi. [...] Tasa-arvoa tavoitteleva koulutuspolitiikka, pedagoginen suhde ja kasvatus ovat joutuneet uhanalaisiksi nimenomaan uusliberalistisen kilpailutalouden ja sen yhteismitallisiksi luuloteltujen tehokkuusnormien vuoksi." (Värri 2002b, 97–98.)

Uusliberalismiksi nimitetään Thatcherin ja Reaganin valtakausilta 1980-luvulta alkanutta (talouden) globalisaatioon kytkeytyvää ajattelutapojen kimppua, joka painottaa talouden ja yksilön toimintavapauden merkitystä yhteiskuntakehityksen peruseriaatteena. Uusliberalismin tunnussanoja ovat mm. markkinat, valinnanvapaus, yksilöllisyys, kilpailu, joustavuus, omaehtoisuus, yrittäminen (Rinne 2003, 102), tehokkuus ja laatu. Kilpailun merkitys uusliberalistisessa ajattelussa liittyy klassisen talousteorian tavoin ainakin kahteen seikkaan. Ensinnäkin kilpailu liittyy liberalistiseen oikeudenmukaisuuskäsitykseen, jonka mukaan resurssien oikeudenmukainen jakautuminen määräytyy markkinoilla tapahtuvassa kilpailussa. Toiseksi kilpailua pidetään talouden tehokkuutta lisäävänä sosiaalisen vuorovaikutuksen muotona.

Nimensä mukaisesti uusliberalismilla on yhteys liberalismina tunnettuun ajattelutraditioon ja sitä voidaan pitää jossain määrin liberalistisen ajattelutradition "ajanmukaistettuna" muunnelmana (vrt. Hilpelä 2001, 142–146). Kasvatustieteellisessä diskurssissa uusliberalismin avainhahmoksi esitetään yleensä taloustieteen nobelisti Friedrich von Hayek (1899–1992) (esim. Hilpelä 2001, 147–151; Hilpelä 2004a, 57–59; Rinne 2003, 101), kun filosofit puhuvat Harvardin filosofian professorin Robert Nozickin (s. 1938) ajattelusta, erityisesti hänen kirjastaan "Anarchy, state and utopia" (esim. Häyry 2000, 164–172; vrt. Airaksinen 1988, 122–125; vrt. Niiniluoto 2001, 265, 267). Hayekin tunnettuja teoksia on mm. "Tie orjuuteen" (1995) ja "Kohtalokas ylimieli" (1998).

Tässä kirjoituksessa valotetaan uusliberalismin yleisiä ajattelutappoja mainittujen Hayekin teosten sekä näitä kommentoivien kirjoitusten kautta.

## Vapauden retoriikka

Liberalismi on aatesuunta, joka luonnehtii modernia aikakautta ehkä kaikkein parhaiten. Liberalismi korostaa yksilön merkitystä (individualismi) ja vapautta. Yksilö on sinänsä arvokas, vapaa ja autonominen subjekti, tasa-arvoinen muiden ihmisten kanssa. Vapauden korostus tulee ilmi liberalistisessa ajattelussa monissa eri muodoissa ja merkityksissä. Erityisesti talouden ja markkinoiden vapauden merkitys korostuu. Liberalismi sanalla on monia merkityksiä, eikä käsite yleisessä ja abstraktissa merkityksessään ole poliittisen vasemmiston kuin oikeistonkaan yksinoikeutta. (Hilpelä 2001, 142.)

Liberalismin juuret ulottuvat 1600-luvulta alkaneeeseen ajattelutraditioon, jonka keskeisiksi edustajiksi tavallisesti mainitaan modernin empirismin isänä pidetty John Locke (1632–1704) (vrt. Yrjönsuuri 1995) ja modernin taloustieteen isänä tunnettu yhteiskunta- ja moraalifilosofi Adam Smith. Liberalistisen ajattelun vapauden merkityksen korostaminen liittyi olennaisesti syntyäikansa historialliseen ja poliittiseen tilanteeseen (vrt. Viikari 1995, 140; vrt. Chomsky 2002, 157). Vapautta korostettiin, osana valistuksen projektia, vastapainona feodaaliselle herruudelle ja kirkon holhoukselle (Viikari 1995, 140). Uusliberalistinen ajattelu on ottanut "vapauden" poliittiseksi ja retoriseksi iskusanakseen (vrt. Hayek 1995, 17–18). Hayek (1995, 49) esimerkiksi kuvaa vapauden kaipua "poliittisista motiiveista voimakkaammaksi".

Nykyisessä kielenkäytössä voitaisiin erottaa ainakin kaksi eri vapauden merkitystä: yleinen ja erityinen merkitys. Vapauden käsite erityisessä merkityksessään, käytettynä poliittisten painotuserojen kuvaamiseen erilaisten poliittisten ryhmittymien välillä, liitetään yleisesti oikeistolaisuuteen ja uusliberalismiin (vrt. Apple 2000). Uusliberalismi käyttää vapauden käsitettä, kuten politiikassa on tavallista, oikeuttamaan omaa erityistä poliittista agendaansa. Liberalismin käsitettä voidaan käyttää kuitenkin erityisen merkityksen lisäksi myös yleisessä merkityksessä. Liberalismin yleinen merkitys kuvaa tietyn ajattelusuunnan epädogmaattisia ja vapaamielisiä painotuksia (esim. vasemmistoliberaalit) vastapoolina vanhoillisuudelle ja autoritaarisuudelle.

Uusliberalistinen "vapauden" kannattaminen on retorisesti vaikuttava strategia. Iskusana "vapaus" voidaan tulkita Chomskyn (2003, 25) media- ja ideologia-analyysia mukaillen. Chomskyn mukaan kaiken hyvän propagandan ydin piilee iskulauseissa tai iskusanoissa. Halutaan luoda iskulause, joka tehoa kaikkiin ihmisiin ja jota kukaan ei voi vastustaa. Iskusana tehdään niin yleinen, että se voisi tarkoittaa melkein mitä tahansa. Näin itse sanasta ei voi päätellä, mitä arvoja ja politiikkaa se symboloi. Näennäinen yleispätevyys peittää taakseen merkityksiä, jotka esitetään itsestään selvinä. (ibid..)

Vapaus on juuri tällainen itsestään selvä ideaali ja iskusana, jonka varjolla poliittisen kentälle kuljetetaan tiettyjen eturyhmien intresseihin kuuluvia näkemyksiä kulttuuristen itsestäänselvyyksien varjolla. Kaikki haluamme vapautta, eikä uusliberalismi epäröi käyttää omien tarkoituseriensä ajamiseen tätä perustarvetta. Melkein mikä tahansa asia tarkasteltuna vasten itseisarvoista "vapautta" sanan yleisessä merkityksessä, voi näyttää meistä "vapauden" riistolta, "holhouksesta", yksilön vastuun väheksynnältä ja virkavaltaisuudelta. Kiistely jatkuu, tarkoittaako vapaus esimerkiksi "negatiivista" tai "uusliberalistista" vapautta yhteiskunnallisten instituutioiden vaikutuksesta ("holhouksesta"), vai olemmeko "positiivisesti" vapaita juuri yhteiskunnallisten instituutioiden ansiosta ja niiden mahdollistamisissa puitteissa.

## **Uusliberalismin ja liberalismien eroista**

Uusliberalismi ei ole sen kriitikoiden mukaan liberalismien uudelleenlämmittämistä, vaikka oppeja alkuperäisestä liberalisista aatteesta onkin mukana (ks. Apple 2000; Yli-Vakkuri & Ampuja 2002, 19–20; vrt. Chomsky 2000, 33). Kriitikoiden mukaan uusliberalismi on melko uusi, reilun neljännesvuosisadan ikäinen muunnelma liberalisista ajattelusta, kun uusliberalistit itse näkevät ajattelunsa liittyvän kiinteämmin klassisen liberalismien moraaliseen perustaan (ks. esim. Iivonen 1995, 247, 250; vrt. Hayek 1995, 17–18).

Uusliberalismin uutuutta ja pesäeroa (klassiseen) liberalismiin voidaan ensiksikin perustella historiallisen näkökulman avulla. Voitiin huomata, että liberalismi klassisessa muodossaan kehittyi 1600-luvulta lähtien vastavoimaksi keskiaikaisille yhteiskunnallisille, taloudellisille ja sosiaalisille ongelmille (vrt. Chomsky 2002, 157). Uusliberalismi syntyi taas 1900-luvun jälkipuoliskolla yhdistyvän maailmantalouden ja lisääntyvän eriarvoisuuden aikana globaalin markkinatalouden poliittiseksi ja taloudelliseksi ideologiaksi (ja teoriaksi) sekä moraaliseksi oikeutukseksi.



Liberalismi korosti ihmisten synnynnäistä tasa-arvoa, ihmisoikeuksia sekä vapautta suhteessa itsevaltiuteen ja feodaalijärjestelmän etuoikeuksiin, kun uusliberalismi korostaa vapautta omistusoikeuden loukkaamattomuuden, yksilön ja yrityksen valtiollisen "holhouksen", rajoittamattoman markkinakilpailun ja "talouden" näkökulmasta.

Toinen uusliberalismin ja klassisen liberalismien ero liittyy järkeisuskoon. Valistuksen projektin myötä kehittynyt liberalismi pyrki järjen avulla emansipoitumaan "itseaiheutetun alaikäisyyden tilasta". Valistusajattelun yleisen linjan mukaisesti, myös liberalismia luonnehtii järkeisusko ja skientismi. (Hilpelä 2001, 146; vrt. Yrjönsuuri 1995, 16–19.) Uusliberalismista tämä järkeisusko on kadonnut. Se suhtautuu järkeen ja järjellisen suunnittelun mahdollisuuteen skeptisesti (Hilpelä 2001, 146). Hayek (1998, 11) toteaa, että "hajautunut järjestys", jota "harhaanjohtavasti" kutsutaan kapitalismiksi, ei syntynyt ihmisen tarkoituksellisesta suunnittelusta, vaan spontaanisti. Hayekin mukaan (1998, 33) "ajatus, että itse evoluution kautta syntynyt järki kykenisi nyt itse määräämään oman tulevan kehityksensä [...], on sisäisesti ristiriitainen ja helppo kumota".

Kolmas uusliberalismin ja liberalismien eroa kuvastava piirre koskee kasvatuspessimismia ja epäilyä yhteiskunnallisen kehityksen mahdollisuuteen. Nämä liittyvät myös epäilyyn ihmisen järkeä ja yhteiskunnallisen suunnittelun mahdollisuutta kohtaan. Hayekin (1998, 39–40) mukaan olisikin kohtalokas harhakuvitelma luulla, että ihminen kykenisi muuttamaan maailmaa toiveidensa mukaiseksi. Kun liberalismi uskoi "järjen valon" valistavaan vaikutukseen, niin uusliberalismia luonnehtii puolestaan järjen epäily, sekä tästä johtuva pessimismi ja kyynisyys suhteessa ajatuksiin yhteiskunnallisen ja yksilöllisen kehityksen mahdollisuuksista. Kuitenkin yhteiskunnallisen ja moraalisen edistyksen ajatus edellyttää jonkinlaista uskoa järjen valaisevaan voimaan.

Usein todetaan, että uusliberalismi poliittisena aatteena on liittoutunut uskonservatismien kanssa (esim. Apple 2000; Hilpelä 2001, 64; Autio 1998, 194; Suoranta 2002, 72). Menneisyyttä romantisoiva uskonservatismi (Apple 2001) ja uusliberalismi, yhdessä vaikuttavat "vapaamarkkinakonservatismien" puolesta, kuten Noam Chomsky (2002, 321) asian kiteyttää.

## Hyvinvointivaltiosta kilpailuvaltioon: yhteisten arvopäämäärien kyseenalaistaminen

Kansainvälisesti arvostettu pohjoismainen hyvinvointivaltiomalli perustuu Marxilaisuuteen juurensa juontavaan ajatukseen; "jokaiselle tarpeen mukaan ja jokaiselta kykynsä mukaan" (esim. Niiniluoto 1993, 111; Pusa 1997, 120), joka osoittautui amerikkalaisessa mielipidetutkimuksessa niin suosituksi ajatukseksi, että suurin osa vastaajista luuli periaatteen olevan peräisin Yhdysvaltojen perustuslaista (Yli-Vakkuri & Ampuja 2002, 28–29).

Sodanjälkeisestä suomesta on rakennettu pohjoismaisen mallin mukaista hyvinvointivaltiota, jolle on luonteenomaista valtion ja julkisen sektorin suuri vaikutus yhteiskuntaelämään (Alasuutari 2006, 43). Toisinaan hyvinvointivaltiomallia kutsutaan myös sosiaalidemokraattiseksi valtiomalliksi (Rinne 2001, 92) korostaen demokraattisen yhteiskunnan sosiaalista ulottuvuutta ja ns. "sosiaalista turvaverkkoa". Hyvinvointia rakennettiin vahvan valtion avulla, esimerkiksi taloudellisen sääntelyn, suhteellisen korkean ja progressiivisesti kasvavan verotuksen, tulonsiirtojen (esimerkiksi sosiaaliturvan), ilmaisen koulutukseen ja terveydenhuoltoon avulla.

Uusliberalistisen politiikan ehkä eniten vastustusta herättänyt piirre on sen kritiikki hyvinvointivaltiomallia kohtaan (vrt. esim. Rinne 2003, 153; vrt. Autio & Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 127), sillä hyvinvointi on vapauden tavoin jo hyvän aikaa kuulunut esimerkiksi suomalaisten kyseenalaistamattomien perusarvojen joukkoon. Kaikki ihmiset haluavat voida hyvin. Uusliberalismin kritiikot ovat syyttäneet uusliberalismia hyvinvointivaltion alasajosta, tuhoamisesta ja riisumisesta (esim. Bourdieu 1999a, 21, 25–26, 55; Bauman 1999; Rinne 2003, 154), kun valtion toimintakenttää on taloudellisen laman ja uusliberalistisen politiikan seurauksena supistettu. Chomsky (2002, 310–311) menee sanavalinnoissaan niin pitkälle, että hän kuvaa käynnissä olevaa prosessia "yhteiskuntasopimuksen purkamiseksi". Mutta miksi kritisoida hyvinvointivaltioajattelua, jos se kerran pyrkii lisäämään kaikkien hyvinvointia? Vastaukset tähän kysymykseen voi jakaa karkeasti ainakin kahteen eri ryhmään. Hyvinvointivaltiota on kritisoitu, yhtäältä suhteessa sen arvopäämääriin ja toisaalta suhteessa sen kustannuksiin.

Hyvinvointiyhteiskunnan filosofisten arvopäämäärien kritiikki liittyy keskeisesti yhteisen hyvän ajatuksen kyseenalaistamiseen (vrt. esim. Apple 2001, 286). Uusliberalismin mukaan käsitys hyvästä elämästä on subjektiivinen, eikä yhteisistä arvopäämääristä suhteessa hyvinvoinnin tavoitteisiin voida saavuttaa riittävää yksimielisyyttä (Hilpelä 2004a, 56; Hilpelä 2001, 145; vrt.

Airaksinen 1988, 119–120). Hayekin (1998, 162) mukaan emme saa antaa periksi sille "vaistonvaraiselle ominaisuudelle", joka saa meidät kuvittelemaan, että voimme rationaalisesti tietää mikä on kaikille hyvää:

"Yhteiskunnallinen päämäärä' tai 'yhteinen tarkoitus', jota silmällä pitäen yhteiskunta on organisoitava, on tavallisesti kuvattu epämääräisesti 'yhteiseksi hyväksi', 'yleiseksi hyvinvoinniksi' tai 'yleiseksi eduksi'. Ei tarvita paljoakaan pohdintaa sen tajuamiseksi, että näillä termeillä ei ole riittävän tarkkaa merkitystä, jotta niiden avulla voitaisiin määrätä jostain tietystä toimintalinjasta." (Hayek 1995, 78.)

Yksi Hayekin virhe on siinä kuvitelmassa, että hyvinvointivaltio tai yhteiskunnallinen suunnittelu edellyttäisi "täydellistä eettistä koodistoa" (ks. Hayek 1995, 78–79). Ajatus, että inhimillinen ihminen kuvittelisi voivansa saavuttaa täydellisen eettisen koodiston, ei ole mielekäs. Mutta tästä ei tule vetää johtopäätöstä, että yritys yhteisten eettisten koodistojen saavuttamiseen olisi ajanhaaskausta. Ensinnäkin yhteiskunnallinen suunnittelu voi hyvin perustua muuhunkin kuin "täydelliseen eettiseen koodistoon". Oikeastaan se voi perustua vain epätäydelliseen eettiseen koodistoon, joka voi epätäydellisyydestään huolimatta olla riittävän hyvä tai kelvollinen. Toiseksi oletus "yleisestä hyvästä" tai "yleisestä edusta" on ajatus, joka sitoo yhteisöjä yhteen (vrt. Bauman 1999, 8). Se on puolustamisen arvoinen ajatus (Bourdieu 1999a, 137; Bauman 1999, 8), jota monet sosiaaliset yhteenliittymät tarvitsevat.

Ajatus ihmisen arvopäämäärien yhteismitattomuudesta juontaa osaltaan juurensa liberalismiin ihanteeseen autonomisesta yksilöstä. Autonomisen yksilön ajateltiin olevan traditioista ja auktoriteeteista vapaa, yksilö, joka uskaltaa ajatella itse. Autonomian ajateltiin ilmentyvän yksilöllisinä mieltymyksinä koskien elämäntapaa ja maailmankatsomusta, jotka autonominen yksilö valitsee oman harkintansa perusteella - olkoonkin, ettei näkemys ole antropologisesti perusteltu käsitys, sillä tällaisia ihmisiä ei käytännössä ole koskaan esiintynyt. (Hilpelä 2001, 144–145.) Tutustuminen esimerkiksi tiedon sosiologiaan (esim. Berger & Luckman 1994) osoittaa tällaisen sosiaalisesta ja historiallisesta vaikutuksesta vapaan itseriittoisen minuuden mahdottomaksi.

Uusliberalismin äärimmäisen individualistinen ihmiskäsitys on ristiriidassa hyvinvointivaltion filosofisen perustan ja erityisesti yhteisvastuun käsitteen kanssa (vrt. Bourdieu 1999a, 26). Yhteisvastuun käsite on Bourdieun (ibid.) mukaan yhteiskunnallisen (ja sosiologisen) ajattelun olennaisen tärkeä saavutus. Yhteisen hyvän merkitystä ei voi liikaa korostaa (vrt. ibid.), sillä ihmisen sivilisaation suurimmat kulttuuriset ja eettiset kehitysaskeleet (esim. valtio, lainsäädäntö,

oikeuslaitos, koulutus) ovat rakentuneet sen varaan. Jos meillä ei olisi mitään käsitystä yhteisistä arvopäämääristä, olisi lukuisat merkittävät kulttuuriset edistysaskeleet jäänyt saavuttamatta.

Uusliberalistisen hyvinvointivaltiokritiikin arvostelun kohteena on ollut yhteisen hyvän lisäksi muitakin arvopäämääriä. Hyvinvointivaltion on ajateltu "holhouksensa", byrokraattisuutensa ja virkavaltaisuutensa - esimerkiksi hyvinvointipalvelujen, lainsäädännön ja verotuksen - avulla vähentäneen yksilön oma-aloitteisuutta, omavastuisuutta, autonomiaa, vapautta ja yritteliäisyyttä (vrt. Rinne 2003, 153; vrt. esim. Hayek 1998).

Uusliberalistista hyvinvointivaltion kritiikkiä esiintyy, kuten sanottu, myös taloudellisesta näkökulmasta. Olennainen retorinen ongelmanasettelu tämän kannalta kysyy, onko valtiolla varaa pitää yllä hyvinvointivaltiota, joka perustuu etenkin verovaroin rahoitettuihin julkisiin palveluihin ja etuuksiin (Kantola 2006, 173). Baumanin (1999, 40) mukaan poliitikot kaikissa leireissä tekevät selväksi, että kilpailukyvyyn, tehokkuuden ja joustavuuden vaatimusten johdosta kollektiivisiin turvaverkkoihin ei ole enää varaa. Hyvinvointivaltiota onkin kritisoitu mm. palvelujen järjestämisen tehottomuudesta, palvelujen heikosta laadusta, liiallisesta byrokraattisuudesta, valtion toiminta-alueen liiallisesta kasvusta ja liian korkeista veroista, jotka eivät kannusta yritteliäisyyteen. Hyvinvointivaltion kritiikille on ollut ominaista ajatus, että "valtio on syyllinen kunnes toisin todistetaan" (Sennet 2002, 54).

Hyvinvointivaltion kritiikkiin liittyy se uusliberalismille ominainen piirre, että politiikka hakee yhä useammin hyväksyntäänsä talouselämän piiristä (Bourdieu 1999a, 24; vrt. Ball 2001, 22). Julkisenkin toiminnan malliksi on nostettu yritystoiminta, ja ennen julkisen toiminnan tehtäviksi ymmärretyt toimet, kuten koulutus, terveydenhuolto, sosiaalityö, rautatiet ja postilaitos, ymmärretään nyt talouselämän käsittein (Rinne 2002, 100; vrt. Kantola 2006, 158–159, 175). Ajattelutavan muutos korostaa kustannustehokkuutta ja voittoja (Rinne 2002, 100). Julkisen sektorin johtamiskäytäntöihin on tuotu liikkeenjohdon managerialismiksi kutsuttu johtamiskäytäntö ja erinomaisuuden "kultti" (Rinne 2002, 104; Ball 2001, 33). Koulun rehtori voidaan esimerkiksi tässä viitekehyksessä nähdä ikään kuin yritysjohtajana, jonka tehtävä on valvoa opetuksen ja oppimisen laatua, tehokkuutta ja kustannuksia, huolehtia koulun imagosta, markkinoinnista, kilpailukyvyistä sekä hyvästä "oppilasaineksesta" (vrt. Ball 2001, 33).

Vaikka suomalainen yhteiskuntajärjestelmä on vielä hyvin tunnistettavissa nk. hyvinvointivaltioksi, on maassa erityisesti 1980-luvun lopulta alkaen koettu merkittävä rakennemuutos, jonka vaikutus

esimerkiksi institutionaalisiin käytäntöihin ja tätä nykyä itsestään selvinä pidettyihin ajattelutapoihin on suurempi kuin mitä talouden tunnusluvuista voi päätellä. On tapahtunut suunnanmuutos ainakin retoriikan ja ajatusmallien tasolla, kun julkisella sektorilla on siirrytty resurssiohjauksesta markkinaohjaukseen. Ennen suunnanmuutosta viranomaisen osoitti määrärahan tiettyyn tarkoitukseen, kun muutoksen jälkeen resurssien jako tapahtuu todellisilla tai näennäisillä markkinoilla, joiden tarkoitus on määrittää palvelun kysyntä ja tarjonta. (Alasuutari 2006, 43–44.) Resurssiohjauksesta markkinaohjaukseen ja kilpailuun siirtymisen taustalla on talouden 1980-luvulla voimakkaasti kansainvälistyneet rakenteet, taloudellinen globalisaatio. Valtiot ovat purkaneet talouden kansallista sääntelyä ja pääomat, tavarat, palvelut ja teollinen tuotanto ovat saaneet liikkua entistä vapaammin valtion rajojen yli. (Kantola 2006, 156–157.)

Toisinaan puhutaan siirtymästä hyvinvointivaltiosta kilpailuvaltioon, kun valtioiden välinen kilpailu pääomista ja teollisesta tuotannosta kiihtyy. Kun yritykset ja pääomat liikkuvat helposti maasta toiseen, nousee politiikassa yhä tärkeämmäksi valtion kyky houkuttaa ja synnyttää taloudellista toimintaa. Kilpailuvaltion poliittinen hallinnan regiimi muodostuu käsiteperheestä, johon kuuluu puhe maailman muutoksesta, kilpailukyvyistä, osaamisesta, joustoista, innovaatioista ja kannustamisesta. Kilpailuvaltion käsitteille on tyypillistä, että ne ovat valuneet yritysmaailmasta poliittiseen kielenkäyttöön, jopa hallitusohjelmiin. Kilpailuvaltion keskeinen tavoite on valjastaa yhteiskunnan eri osa-alueet, kuten kulttuurin, tieteen, koulutuksen ja sosiaalipolitiikan, tukemaan taloudellisesti menestyksestä yritystoimintaa (Kantola 2006, 156–159, 175, 177).

Hyvinvointivaltion kritiikki on ymmärrettävissä sille erilaisten arvopäämäärien ja toimintalogiikan kautta. Jos esimerkiksi terveydenhuoltoa, rautatieliikennettä, postilaitosta tai julkista energiantuotantoa tarkasteltaisiin näille vieraan toimintalogiikan ja arvopäämäärien, esimerkiksi sivistyksellisten ja kasvatuksellisten tavoitteiden näkökulmasta - mikä ei välttämättä ole huono ajatus niukkenevien resurssien maailmassa - niin voimakkaan kritiikin aihetta varmasti olisi löydettävissä. Ongelmia tulee aina kun yhdeltä kentältä otetut arvopäämäärät, toimintamallit ja käsitteet otetaan käyttöön sellaisilla kentillä, joiden toimintalogiikkaan nämä eivät sovellu.

Hilpelä (2001, 58; vrt. myös Ball 2001, 22) toteaa, että "kun taloudellinen diskurssi tulee kaikkialla hallitsevaksi, unohtuvat ennen pitkää sen ulkopuolelle jäävät käsitteet", esimerkiksi hyvyys, totuus, kauneus ja välittäminen, joita Eero Ojanen (2000, 127) kutsuu osuvasti "elämän koviksi tosiasioiksi". Kun taloudellinen diskurssi tulee kaikkialla vallitsevaksi, niin myös hyvinvointipalveluita ruvetaan ajattelemaan taloudellisin havainnon- ja arvonannon kategorioiden

voittoon tähtäävänä toimintana, joita yksilö voi itse vapaasti valita tai olla valitsematta. Hyvinvointiajattelussa taas on keskeistä luoda tasa-arvoisia mahdollisuuksia hyvinvointiin myös heille, joilla ei ole mahdollista tehdä itse "autonomista valintaa", koska heiltä puuttuvat tämän "valinnan" mahdollistavat resurssit. Hyvinvointivaltion keskeiset tavoitteet; turvallisuus, tasa-arvo ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus (Rinne 2001, 153) tuskin voivat toteutua, jos yhteiskunnallinen ohjaus jätettäisiin markkinoiden haltuun.

## **Markkinakilpailu yhteiskunnallisen suunnittelun ja yhteistyön korvaajana**

Hayek ei usko yhteiskunnalliseen suunnitteluun mielekkyyteen, koska "yhteisestä edusta" tai "yhteisestä hyvästä" ei voida päästä yksimielisyyteen", eikä ihmisen järki ole riittävä suunnittelun kannalta olennaisten, mutta tuntemattomien asioiden huomioon ottamiseen ja suunnitteluun (Hayek 1995, 64, 78; Hayek 1998, 33). Mutta kilpailutoimintaa voidaan tästä huolimatta suunnitella ja sitä juuri pitää sen toimivuuden ja tehokkuuden vuoksi suunnitella (Hayek 1995, 64). Ja toisin kuin muista yhteisistä päämääristä, voidaan kilpailun merkityksestä ja oikeutuksesta ilmeisesti päästä yksimielisyyteen.

Kilpailua pidetään yhteiskunnallisen suunnittelun korvaajana uusliberalistisessa ajattelussa. Tämä perustuu vakaumukseen, jonka mukaan aina kun on mahdollisuuksia tehokkaaseen kilpailuun, se on muita keinoja tehokkaampi tapa ohjata yksilöiden ja yritysten pyrkimyksiä. Uusliberalismi vastustaa ajatusta, että pyrkimyksiä voisi korvata muilla menetelmillä kuin kilpailulla. Kilpailua perustellaan sillä, että se tekisi tarpeettomaksi "tietoisien yhteiskunnallisen valvonnan". Hayekin mukaan kilpailu "koordinoi tehokkaasti yksilöllisiä pyrkimyksiä". Kilpailun tehokkuus riippuu oikeudellisen järjestelmän toimivuudesta. (Hayek 1995, 59–60.) Valtiovallan tehtävä on luoda sopivat edellytykset tehokkaalle kilpailulle (Hayek 1995, 61), jonka on määrä toimia "mahdottoman" yhteiskunnallisen suunnittelun ikeestä vapautumisen keinona.

Uusliberalistinen teoria tekee jatkuvan neuvottelun resurssien jakamiseksi tarpeettomaksi, sillä markkinakilpailua koskeva perustava (yhteiskunta)sopimus määrittelee resurssien jakamisen ja kohdentamisen mekanismin, ja mekanismi taas määrittelee resurssien jakautumisen. Koska ajatellaan, että resurssien jakaminen yhteistyössä on mahdotonta, turvaudutaan kilpailuun, jossa yhteistyötä ja yhteisymmärrystä ei muutoin kuin sääntöjen osalta tarvita. Uusliberalismissa toimijat asetetaan yhteistyön sijaan vastakkaisiin subjektipositioihin, jolloin "olemassaolon taistelulle"

luodaan lailliset ja "sivistyneet" pelisäännöt markkinamekanismin puitteissa (vrt. Hayek 1995, 64; vrt. Apple 2001, 283–284), vaikka käsite "olemassaolon taistelu" korvataan tässä ajattelussa kilpailun käsitteellä. Groteski todellisuus yleensäkin peitellään uusliberaalissa retoriikassa huolellisesti valituin eufemismein ja taloudellisin sanakääntein (Bourdieu 1999a, 51–52, 70, 74).

Yhteiskunnallinen ohjaus ja resurssien kohdentaminen markkinakilpailun avulla ei kuitenkaan sovi monien ihmisten oikeus- ja arvotajuntaan. Ajatus, jonka mukaan yhteiskuntaa rakennetaan vahvimman oikeuden varaan, ei edusta kritikoiden mielestä eettisesti kestävästä kulttuurista, johon tulevia sukupolvia haluttaisiin kasvattaa (vrt. Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 135). Hyvinvointivaltion viitekehyksen näkökulmasta yhteiskunnan tehtävä on osaltaan "olemassaolon taistelun" korvaaminen tai rajoittaminen yhteistyön avulla. Tästä näkökulmasta markkinakilpailu ei sovi kaiken sosiaalisen toiminnan malliksi. Baumanin (1999, 127) mukaan taloudellisten tulosten, kilpailukyvyyn, voittajakultin ja tuottavuuden nimeen vannova, uusliberalistinen markkinoiden voimakas ylistäminen tuottaa eettistä kyynisyyttä, joka on nykypäivän vastine entisajan suurille ideologioille. Baumanin (ibid.) mukaan markkinoiden ylistys tulee lähemmäksi kiistatonta hegemoniaa, kuin entisajan ideologiat, sillä se ei enää kyseenalaista itseään, vaan toimii koko yhteiskunnallisen keskustelun apriorisena viitekehyksenä.

Hyvinvointivaltion viitekehys, toisin kuin uusliberalismi, korostaa jatkuvan poliittisen yhteistyön merkitystä. Hyvinvointivaltion viitekehyksen sisällä resurssit jaetaan osin nomoteettisesti, tiettyjen yleisten periaatteiden nojalla (vrt. laillisuusperiaate), osin idiografisesti, ainutkertaisten tapahtumien tuottamien yksilöllisten ja situationaalisten tarpeiden perusteella. Hayekkilainen uusliberalismi taas korostaa laillisuusperiaatteensa positivistista ja nomoteettista luonnetta; sitä, että on olemassa sääntö, joka pätee aina ja poikkeuksetta (vrt. Hayek 1995, 97–88).

### **Muodollisen tasa-arvon tyhjät kuoret?**

Hayekkilainen uusliberalismi luottaa tasa-arvokäsityksessään nk. "laillisuusperiaatteeseen", jonka mukaan valtiovaltaa sitoo kaikissa toimissaan ennakolta laaditut ja julkituodut säännöt (Hayek 1995, 91). Hayekin ajatusten tulkin ja puolestapuhujan, Jyrki Iivosen (1995, 250) mukaan tasa-arvo voi tarkoittaa vain "tasa-arvoa lain edessä: jos se toteutuu, ei voida puhua eriarvoisuudesta". Tällainen uusliberaali tasa-arvo on "muodollista tasa-arvoa", jonka mukaan yleinen ja muodollinen periaate, laki tai sääntö, takaa tasa-arvoisuuden. "Muodollisen tasa-arvon" kannalta tasa-arvon

sisältö (esim. puhtaan veden saatavuus) on vähämerkityksinen asia. (Hayek 1995, 98) Hayekin (1995, 58) mukaan uusliberalistinen suunnitelma ei "todellakaan ole suunnitelma, joka on tehty tyydyttämään erityisiä näkemyksiä siitä, kenen tulisi saada ja mitä". Muodollista tasa-arvoa nimitetään toisinaan proseduraaliseksi, eli menettelytapojen oikeellisuutta painottavaksi, mutta ei lopputuloksille vaatimuksia asettavaksi tasa-arvonäkemykseksi (Airaksinen 1988, 123).

Hayekin (1995, 97–98) mukaan laillisuusperiaatteen tuottamaa taloudellista eriarvoisuutta ei voida kieltää, mutta eriarvoisuus ei ole tarkoituksellista eriarvoisuutta, sillä yleinen periaate ei personoi vaikutuksiaan määrättyihin yksilöihin. Hayekin (1995, 97) ajattelua voi ensinnäkin kritisoida siitä, että hän käyttää ajattelussaan yksinkertaistavaa vastakkainasettelu, jonka mukaan muodollinen tasa-arvo on mielivaltaisen hallinnon vastakohta. Toiseksi voi Hayekin ajattelu on ongelmallista, sillä eriarvoisuus on tosiasia ja sellaisena ongelmallinen, oli se sitten tuotettu tahallisen intentionaalisesti määrättyille yksilöille tai esimerkiksi moraalisen välinpitämättömyyden sivu- tai oheisvaikutuksena jollekin sille alttiille sosio-ekonomiselle ryhmälle. Kolmanneksi, jos Hayek on tietoinen, että muodollisen tasa-arvonäkemyksen mukainen yhteiskuntajärjestys tuottaa taloudellista eriarvoisuutta, voidaan sanoa että hän tuottaa juuri kieltämänsä tarkoituksellista eriarvoisuutta. Sosiologit osaavat kohtuullisen selvästi valaista eriarvoisuuden uusintamisen yhteiskunnallisia ehtoja ja mekanismeja.

Kyseenalaista on myös se, miksi Hayek (1995, 97) puhuu "taloudellisesta eriarvoisuudesta", jos hänen muotoilemansa "muodollinen" tasa-arvo kerran vallitsee proseduraalisen tasa-arvon toteutuessa? Eriarvoisuudesta ei pitänyt olla tarpeen puhua muodollisen tasa-arvon vallitessa (vrt. Hayek 1995, 98; vrt. Iivonen 1995, 250). Hayekin kielenkäyttö ei vaikuta täysin johdonmukaiselta, sillä hän itse sekoittaa oman "muodollisen tasa-arvonsa" sisällölle vaatimuksia asettavaan tasa-arvoon. Monille, nk. hyvinvointiyhteiskuntaan sosiaalistuneille, uusliberalistinen käsitys "muodollisesta tasa-arvosta" ei vaikuta tyydyttävältä moraaliselta ratkaisulta. Esimerkiksi Hilpelä (2004a, 57) kritisoi edellä luotua taustaan vasten Hayekia toteamalla, että tasa-arvo ei kuulu tämän arvoihin, sillä - Hayekin (ks. 1998, 162) omin sanoin - "ihmiskunta ei voisi ylläpitää nykyistä lukumääräänsä ilman epätasa-arvoa".

Perinteisesti suomalainen tasa-arvokeskustelu hyvinvointivaltion ympärillä on nojautunut käsitykseen nk. "distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta", jonka mukaan tasa-arvokysymyksissä on kyse myös resurssien jakautumisesta erilaisten tarpeiden mukaisesti. Niiniluodon (2001, 274–275) mukaan distributiivinen oikeudenmukaisuus tarkoittaa etujen ja rasitteiden jakautumista



ihmisten kesken. Laajassa mielessä distributiivisen (engl. distribute = jakaa) oikeudenmukaisuuskäsityksen "eduissa" on kyse kaikista yhteiskunnassa arvokkaina pidetyistä ja hyvän elämän kannalta relevanteista asioista, kaikista "pääoman" lajeista. Suppeassa mielessä distributiivisessa oikeudenmukaisuudessa on kyse ainoastaan "hyödykkeistä", omaisuudesta ja rahasta. (ibid..)

Kilpailussa on kyse sellaisesta prosessista, jossa resursseja voidaan jakaa markkinoilla "muodollisen tasa-arvon" puitteissa. Markkinat ovat uusliberaalin "muodollisen tasa-arvon" mukainen, kaikille lain edessä yhdenvertainen mekanismi. Sekä markkinoilla tapahtuvan kilpailun että oikeuden peruspiirre on se, että nämä molemmat kohtelevat kaikkia samalla tavalla (Hayek 1995, 117). Hayekin mukaan palkinnot ja rangaistukset tulee jakaa yksilön taidon ja onnekkouden perusteella, ja vaikka menestys ei riipu ainoastaan yksilöstä itsestään, se "riippuu ainakin osittain kunkin ihmisen kyvystä ja yrittämisen halusta" (Hayek 1995, 117–118). Hayek myöntää, että "kilpailuyhteiskunnassa" köyhillä on rikkaita vähemmän mahdollisuuksia (Hayek 1995, 118; vrt. Julkunen 2003, 426; vrt. Caillois 2001, 120), mutta köyhillä on kuitenkin kilpailuyhteiskunnassa enemmän vapautta, kuin paljon suuremmasta aineellisesta hyvinvoinnista nauttivalla "toisenlaisessa yhteiskunnassa" (Hayek 1995, 118). Tätä Hayek perustelee rikastumisen kautta: kilpailujärjestelmä on ainoa järjestelmä, jonka puitteissa köyhä voi vaurastua omien tekojensa ansiosta (Hayek 1995, 118).

Hayekin kyky kuvitella "toisenlainen yhteiskunta" näyttää perusteettoman rajatulta. Hayekin sosiologinen ja yhteiskuntafilosofinen mielikuvitus on rajoittunut lähinnä uusliberaaliin kapitalismiin ja totalitaariseen sosialismiin (vrt. Hayek 1995, 64, 105–116). Hän näyttää sortuvan sellaiseen taloudelliseen determinismiin (Bourdieu 1999a, 74, 95) ja fatalismiin (Tomperi 2002, 64–65), josta uusliberalisteja usein arvostellaan. Taloudellisen determinismin ja fatalismin mukaan inhimillinen kehitys johtaa välttämättä markkinatalouteen, joka on ihmiskunnan viimeinen, paras ja lopullinen kehitysvaihe. Toiseksi Hayekia voi kritisoida siitä, että ihmiselämän perustarpeiden tyydyttäminen on vaurastumista (tai hypoteettista mahdollista vaurastua) tärkeämpi asia. Ihmisoikeusjulistukset eivät puhu ihmisen perustavasta oikeudesta rikastua, vaan oikeudesta toimeentuloon, terveyteen ja turvallisuuteen (vrt. Pesonen & Riihinen 2002, 211).

Käännetään ajatusleikinomaisesti Hayekin tasa-arvokäsitys toisinpäin. Voidaanko tasa-arvosta puhua ilman ihmisen tarpeiden sisältöä ja ihmisen situationaalisuutta (vrt. Rauhala 1988)? Onko mielekästä puhua tasa-arvosta, jos sivuutetaan yksilön ainutlaatuiset ruumiillisuudesta,

tajunnallisuudesta, ajallisuudesta, paikallisuudesta, sosiaalisuudesta, yhteiskunnallisuudesta sekä ympäristöstä, kasvatuksesta, koulutuksesta ja varallisuudesta riippuvat tarpeet ja ominaisuudet? Hayek pitää itseään individualistina (vrt. Hayek 1995, 80), mutta millaisesta individualismista on tällöin kyse, kun yksilön erityispiirteet sivuutetaan tasa-arvokäsityksen puitteissa (vrt. Suoranta 2003, 36)? Näyttää siltä, että muodollinen tasa-arvo ei voi tarjota varsinaista sisällöllistä ja distributiivista tasa-arvoa, vaan ainoastaan tyhjät tasa-arvon kuoret. "Kilpailu on alkanut korvata ja osin korvannutkin tasa-arvon ja yhteisvastuun" Uusliberalistinen retoriikka uskottelee, että markkinoiden logiikka arvottaa hyvän ja huonon (Värri 2003b, 5).

Hayekin ajatuskeema koskien muodollista tasa-arvoa perustuu "muodon" ja "sisällön" erottamiseen, samoin kuin voidaan puhua esimerkiksi ulkokohtaisesta ja formaalista "muodollisesta sivistyksestä" sekä sisäisestä ja henkilökohtaisesta "sydämen sivistyksestä". Kyse on teorian ja todellisuuden välisestä suhteesta, teorian ja todellisuuden vastaavuuden ongelmasta. Kyse on muodollisen tasa-arvon teoriasta ja toisaalta teorian soveltamisen vaikutuksista empiiriseen ja sosiaaliseen todellisuuteen. Hayekin mielenkiinto kohdistuu teoriaan inhimillisen todellisuuden kustannuksella, vaikka teoria on luonteeltaan sellainen abstrakti ajatuskonstruktio, joka väheksyy sen omaan todellisuuskuvaan sopimattomia yksittäistapauksia. Teknisesti toimivalla teorialla voi olla katastrofaalisia seurauksia, jos se vieraantuu todellisuudesta ja jos sitä sovelletaan teorian, eikä ihmisten ehdoilla.

## **Vahvemman oikeus ja olemassaolon taistelu**

Vailla sisällöllistä tai distributiivista tasa-arvoa, uusliberaalia markkinakilpailua voidaan luonnehtia Bourdieun (1999a, 56) tavoin "vahvemman oikeudeksi". Markkinoilla kaikki ovat lain edessä tasa-arvoisia, mutta laki ei ota huomioon meidän erilaisia ominaisuuksiamme (vrt. esim. Julkunen 2003, 426; vrt. Airaksinen 1988, 123–125; vrt. Sennet 2004, 101), eikä kilpailuun liittyvän vallan käytön moraalisia laatuja. Ihmisen erilaisuudet sivuuttava kilpailu perustuu vahvemman oikeuteen. Kuitenkaan ihminen ei voi sysätä vastuutaan markkinoille, joilla ei ole vastuuta tai arvotajuntaa (Hilpelä 2004a, 63). Lainmukainen tasa-arvo ei poista kilpailun vahvemman valtaan tai "viidakon lakiin" liittyviä eettisiä ongelmia. Kilpailu markkinoilla on säänneltyä olemassaolon taistelua, jossa röhkeimmät, ahneimmat, ja älykkäimmät talloivat jalkoihinsa heikommat, epäitsekäimmät sekä ne, jotka eivät kilpailuun halua osallistua (vrt. Hilpelä 2004a, 59; vrt. Hilpelä 2001, 150; vrt. myös Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 132–133, 135; vrt. Airaksinen 1988, 124–125).

Jos noudatamme Hayekin (1998, 162) suositusta antaa markkinamekanismin määrätä sen mitä ansaitaan, niin voimme ajautua ihmisarvoa alentavaan tilaan, jossa toiset eivät "ansaitse" toimeentuloa, terveyttä ja turvallisuutta. Jos yksin markkinaprosessi määrää mitä me ansaitsemme, niin ajatus on paljolti sama kuin sosiaalidarvinismissa, jossa "olemassaolon taistelu" tarjoaa eettisen oikeutuksen vahvemman oikeudelle ja eriarvoisuudelle (vrt. Hilpelä 2004a, 59). Akateemikko Erik Allardt (1997, 237) toteaa uusliberalismiin viitaten kuinka "kokemus osoittaa miten täydellinen piittaamattomuus oikeudenmukaisuudesta ja tasa-arvosta ennen pitkää johtaa sekä kohtuuttomiin kärsimyksiin että väkivallan kohtuuttomaan kasvuun". Markkina-ajattelun ongelmana on se, ettei markkinoilta oleteta normaalia aikuisen vastuuta ja velvollisuuden tuntoa (Ojanen 1999, 42–44). Markkinamekanismista puuttuu ihmisen itseisarvon kunnioitus. Juuri se määrää ihmiselle kuuluvan arvon ja se juuri on arvokas moraaliresurssi.

Hayekin (1998, 125) mukaan "vain alkukantaisten ihmisten keskuudessa ruumiillisesti vahvat ovat yhä vallassa". Tämä on mielenkiintoinen havainto, sillä Hayek ei huomaa, että sama voiman ja vallan (vrt. engl. sana "power") alkukantainen periaate toimii yhä markkinamekanismissa. Markkinakilpailu on eräänlaista "vahvemman oikeutta" (Bourdieu 1999a, 56) tai "olemassaolon taistelua". "Vahvuus" ei vain yleensä ole enää fyysistä, vaan kognitiivista ja taloudellista "vahvuutta", jonka "voima" oikeuttaa resurssien haltuun ottamisen heidän kustannuksella, jotka eivät yhtä "voimakkaita" ole. Vaikka voimankäytön muoto on "sivilisoitunut" suoranaisesta fyysisestä väkivallasta vaikeammin havaittaviin väkivallan muotoihin (symbolinen, henkinen ja rakenteellinen väkivalta), on itse väkivallan ja voiman periaate pysynyt samana.

Jos Hobbes sekoitti Toulminin mukaan kohtalokkaasti vallan ja väkivallan (Toulmin 1998, 368), niin samaa perinnettä jatkaa myös Hayekin uusliberalismi. Uusliberalismissa käytetään markkinamekanismia sosiaalidarvinismin tapaan oikeutuksena eriarvoisuudelle periaatteessa aina siihen asti, että osalta ihmisistä evätään, vaikkakin epäsuorasti, ihmisoikeuksista perustavin, oikeus elämään. Markkinamekanismi ei ole pelkästään arvoneutraalin viaton resurssien kohdentamisen menetelmä, vaan sen seuraukset (esim. 20 000 - 35 000 nälkäkuolemaa päivässä) tiedostava ihminen ymmärtää sen yhdenlaisena vallankäyttömekanismina, jonka kautta eriarvoisuutta ja pääomaa uusinnetaan. Näin ajateltuna markkinamekanismi voi olla rakenteellisen väkivallan mahdollistava mekanismi. Rakenteellinen väkivalta tarkoittaa rauhanomaisissa oloissa tapahtuvaa syrjintää, taloudellista riistoa, alistamista, sortoa ja eriarvoisuutta (Wahlström 1984,

133). "Jos ihminen hyväksyy tai sallii rakenteellisen väkivallan ilmiöiden olemassaolon, hän on hyväksymässä sodan mahdollisuuden" (ibid.).

Yhteiskunta- ja kasvatustieteilijä Jean-Jacques Rousseau (1712–78) toteaa "Ranskan suuren vallankumouksen Raamatuksi" luonnehditussa teoksessaan "Yhteiskuntasopimuksesta", että voiman totteleminen on pakon eikä tahdon teko (Rousseau 1988, 32). "Voima ei synnytä oikeutta", jolloin sopimukset jäävät "kaiken laillisen päätösvallan perustukseksi ihmisten keskuudessa" (Rousseau 1988, 33). Kilpailun puolestapuhuja varmaan sanoisi tähän, että voidaanhan sopia myös kilpailun säännöistä. Onkin totta, että muodollisista säännöistä voidaan sopia, muttei siitä, millaisiin tuloksiin kilpailu johtaa. Kilpailussa myös, vaikka säännöt olisivat olemassa, totellaan (pakottavaa) voimaa, joka ei synnytä oikeutta, jos Rousseautta on uskominen Näin tarkasteltuna kilpailu ei synnytä oikeutta, sillä oikeus perustuu yhteiseen sopimukseen, eikä yksilöä mielivaltaisesti pakottavaan voimaan.

### **Elitistinen individualismi uusliberalismin ihmiskäsityksenä: poliittiset kysymykset yksilöllisinä ongelmina**

Saatiin jo edellä huomata kuinka uusliberalismi ei kiinnitä merkittävää huomiota yhteiskunnan heikommissa asemissa oleviin ihmisiin muodollisen tasa-arvokäsityksensä nojalla ja, ettei uusliberalismi Hayekin (1995, 58) mukaan "todellakaan ole suunnitelma, joka on tehty tyydyttämään erityisiä näkemyksiä siitä, kenen tulisi saada ja mitä". Värin (2003b, 5-6) mukaan uusliberalismi, ei anna sen enempää yhteiskunnan kuin kasvatukseenkaan suuntaa, sillä se on vain voittajien ideologiaa. Bourdieu kirjoittaa:

"uusliberaalin ideologian voima on siinä, että se perustuu tietynlaiseen sosiaaliseen uusdarwinismiin: voittajina selviytyvät "parhaat ja älykkäimmät". [...] On olemassa voittajia ja häviäjiä. Tosin sanoen on olemassa aateli, jota itse kutsun valtioaateliksi: ihmiset jolla on kaikki aatelistolle kuuluvat ominaisuudet termin keskiaikaisessa merkityksessä ja joiden valta pohjaa koulutukseen, mikä heidän mukaan merkitsee älykkyyttä. Älykkyys puolestaan käsitetään taivaan lahjaksi, vaikka me tiedämme sen todellisuudessa olevan yhteiskunnan jakamaa, sillä älykkyyserot ovat sosiaalisia eroja." (Bourdieu 1999a, 65.)

Uusliberalistista ihmiskäsitystä voi luonnehtia elitistiseksi ihmiskäsitykseksi, elitistiseksi individualismiksi. Se on omalla tavallaan individualistista, eli yksilöä, hänen oikeuksiaan,

vapauksiaan ja autonomisuuttaan, tasa-arvoa ja suvaitsevaisuutta painottavaa ajattelua (ks. Suoranta 2003, 35–36). Tosin siinä on kyse yksipuoleisesta individualismista.

Uusliberalistinen individualismi korostaa vain yhtä puolta ihmisestä; hänen aktuaalista tai potentiaalista menestystään. Elitistinen individualismi on yksipuoleisesti voittajien individualismia, voittajien ideologiaa (vrt. Kivirauma 2001, 84–85), eikä voittajia koskaan voi olla kovin suurta joukkoa (vrt. Värrin 2002b, 98; vrt. Värrin 2003a). Elitistisen individualismin näkökulmasta yksilöllisyyden toteutumisen epämuodikkaat muodot - esimerkiksi epäitsekkyyks, vaatimattomuus, nöyryys, anteliaisuus ja toisaalta huono-osaisuus, köyhyys, syrjäytyneisyys, sairaus, vähä-älyisyys, tahdon heikkous (akrasia) - eivät ole kiinnostavia (vrt. Kivirauma 2001, 84–85).

Se, että kilpailujärjestelmässä köyhäkin voi vaurastua omien tekojensa ansiosta, kuten Hayek (1995, 118) toteaa, ei auta avun tarpeessa olevia ihmisiä, jotka ovat yhteiskunnan heikoimmassa asemassa olevia, syrjäytyneitä ja paljolti kilpailukyvyttömiä ja kilpailuhaluttomia ihmisiä. Yhteiskunnan heikommassa asemassa olevat ovat idealistista käsitystä (muodollinen tasa-arvo) ja potentiaalisia mahdollisuuksia (rikastumiseen) kiinnostuneempia reaalista materiaalisesta ja empiirisestä todellisuudesta (ruoka, asunto tms.) tässä ja nyt. Jyrki Hilpelän mukaan:

"uuden politiikan yhtenä tunnusmerkkinä on ollut individualismin korostaminen yhteisöllisyyden kustannuksella. Mutta kovin rujoa on tämä individualismi ollut: sen sisältö on ensisijassa yhteisöllisten elementtien puuttumista. Siten yksilöt ymmärretään erillisinä - jopa "atomistuneina" - kilpailusuhteessa toisiin yksilöihin, ankaran omavastuisina ja hellittämättömään oman edun tavoitteluun pakotettuina. Ei ole niin, että yksilö voisi tuntea olevansa arvokas sinänsä tai tulevaisuuden huolenpidon ja välittämisen kohteeksi." (Hilpelä 2003, 139.)

Uusliberalistisen ihmiskäsityksen elitismi tulee esiin sen "rujossa individualismissa", joka korostaa yksilöllisyyttä yhteisöllisyyden kustannuksella. Bauman (1999, 30, 40) korostaa, kuinka solidaarisuus on uusliberaalin teorian pääasiallinen uhri ja kuinka markkina- ja kilpailukykyajattelu liuottaa (dissolve) sosiaalisuutta, vastavuoroisuutta ja sosiaalista vastuuta (vrt. myös Ojanen 2000, 56). Myös Värrin (2002b, 93) mukaan tulos- ja menestysideologian viitekehys on turmiollinen paitsi yksilön arvo-orientaation, myös yhteisöllisyyden kannalta. Individualistisen elitismin puitteissa "ankaran omavastuinen ja hellittämättömästi omaa etuaan tavoitteleva" yksilö ei tarvitse yhteisöä häntä holhoamaan, sillä hän määrittää itse itsensä omien tekojensa kautta.

Uusliberalismin elitistinen individualismi samaistuu niihin harvoihin menestyjiin ja sankareihin, jotka ovat onnistuneet ympäristötekijöiden vastustuksesta ja heikoista lähtökohdista huolimatta saavuttamaan menestystä ja vaurautta. Baumanin (1999, 70) mukaan tarvitsemme "monadiseen eksistenssiimme" esimerkkejä toisten yksinäisten yksilöiden sitkeydestä, sillä vailla käsitystä sosiaalisen kokonaisuuden tarkoituksesta yksilön on tehtävä elämänpyrinnöistään subjektiivisesti merkityksellisiä ja mielekkäitä. Muiden yksinäisten yksilöiden esimerkkien kautta opimme, että mitä tahansa elämässä saavutamme, saavutamme sen yhteisöstä huolimatta, ei yhteisön ansiosta (ibid.).

Caillois (2001, 120) toteaa, että koska suurimmalle osalle kilpailevista ihmisistä lankeaa häviäjyyden taakka, haluaa ihminen samaistua voittajiin, tähtiin ja sankareihin. Urheilutähtien ym. idoleiden palvonnan kultti on nykyaikaisen demokraattisen yhteiskunnan keskeinen kompensatorinen mekanismi, jonka avulla tavallinen yksilö voi vaipua identifikaation pinnalliseen ja hämärään, mutta pysyvään illuusioon, jossa voittajuus on personoitu sankarien myyttisiksi yksilöllisiksi ominaisuuksiksi. Samaistumalla sankareihin, jopa heidän eleisiin, puhetyyleihin ja pukeutumiseen, voi yksilö elää hetken, vaikkakin valheellisesti, voittajan elämää. (Caillois 2001, 120–122.) Samaistuminen voittajiin on eräänlainen sopeutumis- tai selviytymismetodi (coping), jota yksilö voi käyttää moneen kertaan objektiivisesti todistetun häviäjyyden kanssa toimeen tulemisen ja myönteisen minäkuvan rakentamisen pyynnössä yltiöyksilöllisessä sekä voittajia glorifioivassa ja romantisoivassa kulttuurissa.

Mieleeni tulee elitististä individualismia kuvaava psykologinen määre: "narsistinen kaikkivoipuuskuvitelma", johon liittyy epärealistiset ja idealistiset kuvitelmat yksilön ominaisuuksista, mahdollisuuksista ja kyvyistä, sekä sosiaalisen ja historiallisen väheksyntä. Tällaista ihmiskäsitystä edistää amerikkalainen menestystarinoita ihannoivien tarinoiden kyllästävä mediakulttuuri (vrt. Bauman 1999, 70). Häviäjyyden kanssa toimeen tulemisessa narsistisiin kaikkivoipuuskuvitelmiin toisinaan sortuva elitistinen individualismi käyttää hyväkseen sankareiden esimerkkejä, joiden avulla ihmisiä kannustetaan ja syyllistetään aivan kuin yhden ihmisen teko osoittaisi, että sama olisi toisen ihmisen realististen mahdollisuuksien rajoissa.

Elitistiseen individualismiin juontaa juurensa monet uusliberalismin ongelmallisimmat piirteet. Jos keskitytään vain pienen eliitin yksilöllisyyteen, joka muodostaa uusliberalistisen individualismin ideaalityypin ja sosiaalisen samaistumisen kohteen, ei esimerkiksi eriarvoisuus tai epädemokraattisuus politisoidu. Jos eri kansan kerrokset saadaan omaksumaan elitistinen

voittajaidentiteetti ja "ihminen on oman onnensa seppä" -ajattelu, niin sosiaaliset ongelmat ymmärretään epäpoliittisina yksilöllisinä, erillisinä (atomistisina), erityisinä ja henkilökohtaisina ongelmina.

Ongelmien yksilöllistämisen elitistinen mekanismi on kilpailu. Kilpailun varjolla ongelmien "perimmäiseksi syyksi" nähdään yksilön heikko kilpailumenestys. (vrt. Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 132) Heikkoa kilpailumenestystä selitetään yksilön ominaisuuksilla sosio-kulttuuris-historialliset syyt sivuuttaen (vrt. Kohn 1986, 161–163) ja urheilumetaforia käyttäen. Kilpailumenestyksen puutteen, siis "yksilön ongelmien", taustalla nähdään puutteellista tekniikkaa, älykkyyttä, yrittämistä, ahkeruutta, harjoittelua, panostusta, keskittymistä, "tahtotilaa" ja "voittonälkää" (vrt. myös Bourdieu 1999a, 26, 66). Markkinatalouden ja markkinakilpailun hyveitä ovat uusliberalistisen politiikan aloittajiin kuuluvan Margaret Thatcherin mukaan mm. kuri, työteliäisyys, laskelmoivuus, luotettavuus, uskollisuus, tarkkuus ja säästäväisyys (Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 127).

Mikä on demokratian kannalta huolestuttavaa (uusliberalistisen) elitistis-individualistisen ajattelun puitteissa, on ongelmien hahmottamiseen käytettyjen havainnon- ja arvonannon kategorioiden rajoittuneisuus. Ongelmat nähdään yksinomaan yksilön puutteina (vrt. Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 127, 132), eikä ongelmien poliittista ulottuvuutta liittyen sosiaalisiin rakenteisiin ja käytäntöihin oteta huomioon (Kohn 1986, 161–163). Taloudellisen eliitin havainnon- ja arvonannon kategorioilla, sekä narsistisilla kaikkivoipuuskuvitelmillä varustettu individualismi mahdollistaa sosiaalisten ongelmien yksilöllistämisen, joka taas mahdollistaa eriarvoisuuden uusintamisen. Bourdieun (1999a, 66) mukaan hallitsevat tarvitsevatkin aina oman etuoikeutetun asemansa oikeuttamista, "sosiodikeaa", jonka mukaan esimerkiksi köyhät ovat "paitsi moraalittomia, alkoholisoituneita ja turmeltuneita myös typerä ja vähä-älyisiä".

## **Kansanvallasta yritysvaltaan?**

Uusliberalistista ajatus- ja arvomaailmaa kriittisesti tarkastelevat kirjoitukset tuovat esiin tavallisesti kansallisvaltioiden vähentyneet toiminta- ja vaikutusmahdollisuudet (vrt. esim. Bourdieu 1999a, 20; vrt. Olssen 2004, 239; vrt. Bauman 1999, 40, 51, 98). Kun Thatcherin mukaan "yhteiskuntaa ei ollut olemassakaan", niin yhteiskunnallisia ja valtiollisia toimintavastuita alettiin siirtää yksilöille ja yrityksille (Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 127; vrt. Olssen 2004, 242). Martin ja Schuman

(1998, 212) toteavat, että globalisaation myötä valtioiden poliittinen valta hapertuu jatkuvasti, kun kansainvälisesti toimivien tahojen, esimerkiksi finanssilaitosten, mahdollisuudet kasvavat jatkuvasti ilman että mikään taho niitä valvoisi. George Soros (1999, 143) kirjoittaa, että "vaikka hallituksilla onkin edelleen valta puuttua talouteen, ne ovat yhä pahemmin maailmanlaajuisen kilpailun armoilla. Jos hallitus asettaa epäedullisia ehtoja pääomalle, pääoma yrittää päästä karkuun."

Yritysvallan lisääntyminen onkin ollut eräs 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun merkittävimpiä trendejä kansainvälisessä poliittisessa järjestelmässä. Yritysvallan suuruusluokka tulee ymmärrettäväksi, kun tarkastellaan suurimpien kansainvälisten yritysten vuosibudjetteja, jotka ovat ajaneet ohi monien valtioiden budjettien. Esimerkiksi David C. Kortenin (1999, 63–64) mukaan vuonna 1995 maailman kahdessasadassa suurimmassa yrityksessä työskenteli alle prosentti maailman väestöstä, vaikka näiden yhteenlaskettu myynti vastasi jopa 28 prosenttia koko maailman yhteenlasketusta bruttokansantuotteesta. Samana vuonna Mitsubishin kokonaisynti oli suurempi kuin maailman neljänneksi väkimmäisen maan, Indonesian, bruttokansantuote, ja maailman kahdenneksitoista suurimman yrityksen Wal-Martin sisäinen talous oli suurempi kuin 161 valtion, joihin kuuluvat esimerkiksi Puola, Kreikka ja Israel (Korten 1999, 64).

Chomskyn (2000, 133) mukaan demokratiaa on mahdollista rajoittaa siirtämällä päätöksentekoa julkisen alueelta instituutioille, joilla ei ole vastuuvollisuutta; pappisäädylle, ruhtinaille, sotilasjuntille, puoluediktatuureille, kuninkaille, tai yksityisille yrityksille. Yhtiövalta onkin valtaa paljolti kansalaisten päätösvallan ulottumattomissa. Esimerkiksi työpaikan menettäminen, johon työntekijällä ei ole vaikutusmahdollisuutta, mutta joka tavallisesti on perheen elinehto, on demokraattisen päätöksenteon ulottumattomissa. Bourdieu (1930–2002) toteaa, että

"se rakenteellinen väkivalta, jota rahamarkkinat harjoittavat irtisanomisten, epävarmuuden lisääntymisen ja muiden vastaavien ilmiöiden muodossa, saa ennemmin tai myöhemmin vastineensa itsemurhissa, rikollisuudessa, huumeiden käytössä, alkoholismissa sekä arkipäivän pienissä ja suurissa väkivaltaisuuksissa." (Bourdieu 1999a, 63.)

Olssenin (2004, 231) mukaan uusliberalismi on olennainen este demokratialle. Edellä luotua taustaa vasten ei ole myöskään ihmeellistä, että Chomsky (2000, 134) puhuu yrityksistä "yksityisinä tyrannioina". Vaikka yritys on "muodollisesti" osa yhdenlaisen demokratiakäsityksen mukaista demokraattista yhteiskuntajärjestelmää, ei se kuitenkaan ole vastuussa monistakaan päätöksistään kansalle. Yritysvallaa pitävät hallussaan yrityksen omistajat, osakkeenomistajat, eikä demokratian



yksi ääni per henkilö periaate päde. Kansan sijaan yrityksen keskeiset päätökset tehdään rahavallan, eli plutokratian piirissä. Plutokratian epädemokraattisuus ei uusliberalismin puitteissa politisoidu, sillä sen "muodollisen tasa-arvokäsityksen" mukaan tasa-arvoisuus ja demokraattisuus toteutuvat. Epädemokraattisten seikkojen politisoimattomuutta voidaan selittää yhtäältä sosiaalisten ongelmien yksilöllistämisen ja toisaalta markkinatalouden ja kilpailun luonnollistamisen avulla.

## **Talouden ja politiikan erottaminen: "luonnollinen" talous ja arvosidonnainen politiikka**

Epädemokraattisten seikkojen politisoimattomuuden taustalla on talouden ja politiikan ontologinen erottaminen Bourdieun (1999a, 75) mukaan taloustiede on useimmiten sokeaan taloususkoon perustuvaa abstraktia tiedettä, joka tekee perusteettomasti eron taloudellisen ja sosiaalisen välillä. 1900-luvun loppupuolella tämä mm. Bourdieun luonnehtima ero tuli esille yhä selvemmin niin mediakulttuurissa kuin yleisessä yhteiskunnallisessa ajattelussa. Talous alettiin ymmärtää ikään kuin arvoista ja politiikasta erilliseksi, omalakisiksi ja autonomiseksi todellisuuden alueeksi, jonka "lainalaisuuksista" vain professionalistiset "asiantuntijat", taloustieteilijät, sijoittajat ja yritysjohtajat, voivat järkevästi keskustella (vrt. Allardt 1997, 222). Samaan aikaan kun politiikkaa alettiin tehdä yhä enemmän teknokraattisesti yrityksiin, taloustieteilijöiden ja sijoittajien neuvomana, myös yhteiskuntatieteiden arvovalta poliittisen keskustelun perustana heikentyi.

Bourdieun (1999a, 49) mukaan "uusliberaali politiikka onnistuu tänä päivänä näyttäytymään itsestään selvänä maailmankuvana, jolle ei ole olemassa vaihtoehtoja"(vrt. myös Suoranta 2003, 29; vrt. Kivirauma 2001, 84; vrt. Relander 2004, 136). Uusliberalismille on ominaista, että poliittiset kysymyksenasettelut esitetään luonnon tai taloudellisen välttämättömyyden kaavussa, tunnustamatta asioiden poliittista luonnetta (Apple 2000). Asioiden poliittisuuden ja käsitysten sosiaalisen rakentumisen kieltävä, luonnollistava ajattelutapa operoi kilpailun avulla, jonka puitteissa poliittisuus, sosiaalisuus ja historiallisuus voidaan kilpailun näennäisen arvovapauden nimissä sivuuttaa (vrt. myös Bourdieu 1984, 68).

Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto (2004, 126) toteavat, että "poliittinen konteksti naamioituu taloudeksi, ikään kuin vastaansanomattomaksi kysymykseksi vaurauden kasvattamisesta tai kilpailukyvyyn lisääntymisestä". Mutta kenet etuja talouden ja politiikan erottaminen yhä lisääntyvän eriarvoisuuden maailmassa palvelee? Se palvelee niitä tahoja, jotka haluavat tehdä

omiin intresseihinsä sopivaa politiikkaa erossa vaikeasti sovittavista monisyisistä inhimillisistä, sosiaalisista, terveydellisistä ja ympäristöllisistä - sanottakoon kokoavasti: eettisistä kysymyksistä. Esimerkiksi Riihisen (1996, 85, 92) mukaan Thatcherin ja Reaganin hallinnot, joita yleisesti pidetään uusliberalistisen politiikan aloittajina, vastustivat lähes kaikkia ympäristönsuojeluun tähtääviä toimia ja säännöksiä, koska katsoivat niiden rajoittavan "yksilön vapautta".

Taloudellisille toimijoille esitetään vaatimuksia koskien luonnonvarojen käyttämistä, saastuttamista, työntekijöiden kohtelua, työturvallisuutta, työn terveellisyyttä, palkkausta ym. asioita, jotka voidaan lyhytjännitteisessä katsannossa nähdä taloudellisia kustannuksia lisääviksi piirteiksi. Taloudelliset kustannukset pienentävät osakkeenomistajien laskettavissa olevia voittoja ja yrityseliitin tulospalkkioita, joten ne on pidettävä "taloudellisen kilpailukyvyyn" ja "yrittäjyyteen kannustamisen" nimissä alhaisina. Mutta yksipuolisessa taloudellisessa katsannossa saavutetut voitot ovat sokeita toimintansa sosiaalisille, kulttuurisille ja ympäristöllisille kustannuksille ja häviöille. Kilpailukykyä painottava uusliberalistisen kielipelin omaksunut "spontaani yhteiskunta", joka väheksyy Hayekin tavoin suunnittelua, on Riihisen mukaan omiaan lisäämään riskiyhteiskunnan vaaroja, esimerkiksi rikkaiden ja köyhien välisen elintasokuilun syvenemisestä (Riihinen 1996, 85, 92).

Taloustieteen arvosidoksien sivuuttaminen taloudellisen ja sosiaalisen erottamisen kautta, johtaakin poliittiseen sokeuteen (ibid.), sillä talous on aina politiikkaa (Olssen 2004, 232; Autio & Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 135). Talouteen liittyy aina monenlaisia moraalisia näkökohtia sekä arvopäämääriä suhteessa taloudellisten resurssien kohdentamiseen, käyttämiseen ja hankkimiseen sekä taloudellisen toiminnan ennakkoehtoihin, seurauksiin ja sivuvaikutuksiin niin materiaalisella kuin ideologisellakin tasolla. Talouden poliittisuuden väheksymisessä on kyse taloudellisesta determinismistä, jossa Bourdieun (1999a, 74) sanoin; "usko talouden kaikkivoipaisuuteen vapauttaa ihmiset vastuusta ja jähmettää heidät paikoilleen mitätöimällä koko poliittisen alueen ja asettamalla koko joukon päämääriä, joista ei keskustella".

Markkinat ja niistä johtuva kilpailu ihmisten ja organisaatioiden välillä nähdään luonnollisena ja inhimillisenä olotilana (Ball 2001, 32). Tämä tulee eksplisiittisesti esiin Tatu Vanhasen (2001, 311) ajattelussa, joka samaistaa Adam Smithin vertauksen "näkyvästä kädestä" darvinistisen luonnonvalinnan kanssa. Luonnonvalinta toimii Vanhasen mukaan sekä evoluutiossa että markkinoilla: "Kummassakin tapauksessa on kyse olemassaolon taistelussa, jossa jokainen pyrkii vointinsa mukaan oman hyötynsä maksimointiin" (ibid.). Vanhasen mukaan: "Adam Smithin

markkinamekanismin toimintaperiaatteet voidaan johtaa olemassaolon kamppailuun liittyvän luonnonvalinnan periaatteista" (ibid.).

Vanhanen (2001, 310) pohtii sosialistisen "komentotalouden" ja markkinatalouden vastakkainasettelun valossa sellaista "talousjärjestelmää", joka tyydyttäisi parhaiten "ihmisten luonnollisia taipumuksia". Vanhanen luottaa Ahmavaaran tavoin positivistiseen tieteenfilosofiaan, "eksaktiin luonnontieteeseen", "matemaattisiin totuuksiin", "empiiriseen havaintoon", "kontrolloituihin kokeisiin", "tieteellisesti todistettuihin lainalaisuuksiin", "arkipäivän common senseen" ja "tilastollisiin tosiasioihin" (ks. Ahmavaara 2001, 22–25), joiden avulla ajatellaan positivistisesti voitavan selvittää joskus filosofinen ikuisuusongelma "ihmisen perimmäisestä luonnosta".

Vanhasen (2001, 310) tapa asettaa sosialistinen "komentotalous" ja markkinatalous vastakohtiksi on hyvä esimerkki ideologisesta, mielivaltaisesta ja osin harhaanjohtavasta käsitteellistämisestä, sekä todellisuuden esittämisestä tietylle ideologialle hyödyllisellä tavalla sivuuttaen yhtäältä ne markkinatalouden piirteet, joita voi niin ikään luonnehtia käsitteellä "komentotalous" ja toisaalta mahdolliset "sosialistiseen" yhteiskuntateoriaan sisällytettävät markkinamekanismin sovellusalat. Eero Ojanen (1999, 49) onkin huomauttanut, että sosialismi oli yksi komentotalouden muoto, mutta nykyinen kapitalismi alkaa saada huomattavasti tehokkaamman komentotalouden piirteitä pakottaessaan kaikki markkinoille kilpailemaan.

Kilpailun "luonnollistamisen" ongelma on Kosken ja Nummenmaan (1995, 348) mukaan siinä, että kilpailun määrittäminen siirretään ihmisen ulkopuolelle ihmisen luontoon ja synnynäisiin ominaisuuksiin, joilla taas ei länsimaisen rationaliteetin puitteissa nähdä mitään yhteyttä sosiaalisiin toimintoihin. "Luonnollistettu" kilpailu objektivoidaan kasvatuksessakin irralleen ihmisen sosiaalisuudesta (Koski & Nummenmaa 1995, 348) ja sosiaalisesti sekä historiallisesti muodostuneesta ihmisen luomasta inhimillisestä todellisuudesta.

### **Kilpailukyky valtion teknokraattisena tavoitteena**

Kilpailukyky, tuottavuus ja kasvun maksimointi oletetaan ilman keskustelua politiikan itsestään selviksi päämääriksi, vaikka mikään talousjärjestelmä ei voi olla ideologioista ja arvostuksista vapaa (Olssen 2004, 232; Autio & Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 135; vrt. Patomäki 2005, 325).

Uusliberalistisen markkinatalouden esittäminen ainoaksi todelliseksi poliittiseksi vaihtoehdoksi on harhaanjohtavaa, virheellistä, poliittista osallistumista vähentävää ja syrjäyttävää. Markkinatalouden "vapautta" ja vapaata kilpailua ei myöskään voi perustella yksinomaan taloudellisin perustein (vrt. Olssen 2004, 234). Vapaaseen kilpailuun perustuva markkinatalous ei voi olla sen "luonnollisempi" tai (talous)"tieteellisempi" yhteiskuntajärjestys kuin mikään muukaan monista mahdollisista yhteiskuntajärjestyksistä. Objektivisen luonnon kuvaukseen tähtäävä tiede ei voi kertoa meille mikä on arvokasta, eettistä ja hyvää (vrt. Singer 1999, 10–13).

Tästä huolimatta kilpailukyky nähdään "uusliberalistisen minimivaltion" kenties tärkeimmäksi ideologiseksi ja poliittiseksi tavoitteeksi (vrt. esim. Sipilä 2006, 411; vrt. Suoranta 2003, 137), vaikka ideologisuus pidetään usein piilossa. Esimerkiksi koulutuksen ja kasvatuksen tärkeimmäksi tehtäväksi nähdään juuri kilpailukyvyn edellyttämien kvalifikaatioiden tuottaminen (vrt. Sipilä 2006, 411). Kilpailukykydeterministinen ajatuskulku menee siten, että valtion menestyksellinen toiminta ja kansalaisten hyvinvointi on sidottu taloudelliseen perustaansa, verotuloihin. Kilpailukyky mahdollistaa vaurauden verotulojen sekä optimaalisen resurssien käytön, tehokkuuden ja taloudellisuuden kautta. Kilpailukyvyn ylläpitäminen ja lisääminen edellyttää mahdollisimman alhaista verotusta, joka pitää valtion yrityksille ja pääomalle houkuttelevana. Kilpailukykydeterminismissä hyvinvointipalvelut nähdään kilpailukyvyn jarruina, sillä verotusta ei saada "riittävän alhaiseksi" ilman "passivoivien" palveluiden karsimista. Toisaalta kilpailukyvyn ajatellaan myös vähentävän sosiaalikulunnuksia (esim. työttömyyskorvaukset) lisääntyneen yrittäjyyden, työllisyyden ja kansalaisaktiivisuuden kautta. Ajatustapaan kuuluu, että autonomisuus, itsenäisyys ja omaehtoinen ajattelu ilmenevät liberalististen ihanteiden "nykyaikaisen" muunnelman valossa ihmisen kilpailukyknä. Koska kilpailukyvyn ajatellaan tuottavan hyvinvointia vaurauden, tehokkuuden ja edistyksen kautta, nähdään vaatimus kilpailukyvystä valtion välttämättömänä tavoitteena, jota ilman jäädään pois kehityksen (tai modernisaation) kelkasta ja jota ilman ei voida saavuttaa hyvinvointia.

Kilpailukykydeterminismin välttämättömyyttä voidaan perustella kahdenlaisesta "tieteellisestä" näkökulmasta, biologisesta ja taloustieteellisestä, jotka molemmat ovat edustettuina myös tämän kirjoituksen aatehistoriallisessa osiossa. Näille näkökulmille yhteistä on positivistinen tieteenfilosofia. Huttusen (2003b, 150) mukaan yksiulotteinen positivistinen ajattelu ei kykene, eikä ole halukas näkemään toimintansa yhteiskunnallisia ehtoja ja seurauksia, ja tästä syystä se osallistuu olemassa olevan yhteiskunnallisen käytännön oikeuttamiseen. Oikeuttaminen tapahtuu tieteen osoittaman "luonnollisuuden" varjolla (ibid.). Kilpailukyvyn suuri poliittinen merkitys on vain

"luonnollista" sekä biologisessa että taloustieteellisessä katsannossa. Biologiassa kilpailukyky symboloi lajin kehitystä, joka tapahtuu parhaiten ilman poliittisia interventioita, eli "luonnollisesti". Myös uusliberaalissa talousteoriassa kilpailukyvyyn pyhittämä kulttuurisen, sosiaalisen ja taloudellisen pääoman kasautuminen yhteiskunnalliselle eliitille on "luonnollista" tehokkuuden, kilpailukyvyyn, kannustavuuden ja muodollisen tasa-arvon nimissä, eikä siihenkään uusliberalistisesta näkökulmasta haluta poliittisin keinoin puuttua.

Kilpailun ja kilpailukyvyyn "tieteellinen" tarkastelu kuvastaa uusliberalismiin sisältyvää teknokraattista ominaispiirrettä, jonka taustalla voidaan nähdä osaltaan tieteen ja koulutuksen vaikutusvallan laajeneminen 1900-luvulla. Teknokratia on käsitys, jonka mukaan yhteiskuntaa tulee kehittää rationaalisesti ja tieteellisesti asetettujen tavoitteiden suuntaan. Teknokraattista politiikkaa luonnehtii positivistinen skientismi, valistusajattelua värittänyt tieteusko, jonka mukaan poliittisiin ongelmiin voidaan antaa yksi tieteellinen ja oikeellinen vastaus. Teknokratiassa yhteiskunnallisiin tavoitteisiin pyrkiminen on tarkoituksenmukaisuuskysymys, kysymys tavoitteen saavuttamisen menetelmistä. Poliittisten tavoitteiden menetelmistä vastaavat virkamiehet ja asiantuntijat - siis teknokraatit.

Ihmisen yhteiskunnan evolutiivisen kehityksen häiriöttömästä "luonnollisuudesta" vastaavat taloustieteilijät, yritysjohtajat, sijoittajat ynnä muut plutokraatit, joiden ideologisia etuja poliitikot uusliberalismin ja kilpailukyky politiikan myötä yhä enemmän mukailevat. Teknokraattisen politiikan pyhittämä tiede kuvaa objektiivisuuden suomalla arvovallallaan välttämätöntä ja "luonnollista" kehityskulkua kohti lisääntyvää taloudellista vapautta sekä markkinamekanismin ja kilpailun kasvavaa soveltamisalaa. Kilpailukyky on uusliberalistisen teknokratian kannattama valtion "luonnollinen" välttämätön tavoite, sillä kilpailu "on" ihmisen maailman "luonnollinen" ja välttämätön piirre (vrt. esim. Vanhanen 2001, 311). Bourdieun mukaan on kuitenkin:

"irrottauduttava uusliberalistisesta fatalismista, purkaa se politisoimalla asiat ja korvaamalla uusliberalismin luonnonlaiksi muuttama talous onnellisuuden taloudella: tällainen talous perustuisi ihmisten aloitteisiin ja tahtoon ja sen laskelmissa olisi sijansa sekä kärsimyksistä aiheutuville kustannuksille että itsensä toteuttamisesta koituville voitoille, jonka tuottavuuden ja kannattavuuden taloususkoinen kultti sivuuttaa." (Bourdieu 1999a, 95.)

Bourdieu toivoo demokratian takaisin valtaamista teknokratialta. Tämän saavuttamiseksi on katkaistava väli liberalismin teoreetikkojen julistamaan uskoon historiallisesta vääjäämättömyydestä. On keksittävä uusia muotoja yhteiselle poliittiselle työlle, joka voi murtaa ja

neutraloida taloudellisen välttämättömyyden "teknokraattisen oikeaoppisuusmonopolin" (Bourdieu 1999a, 46–47). Teoksessaan "In search of politics" Zygmunt Bauman (1999) etsii juuri sellaista julkista tilaa ("agoraa") ja toimijuutta, jonka avulla uusliberalistis-teknokraattinen oikeaoppisuusmonopoli voitaisiin murtaa. Bauman (1999) etsii tilaa poliittiselle diskurssille hahmottamalla sellaista yhteyttä yksityisen ja julkisen välille, joka olisi poliittisesti tuottava. Globaalille taloudelle antautuneen kansallisvaltion menetettyä aimo pala suvereniteetistään (esim. Bauman 1999, 19, 29) kansainvälisen talouden oligarkeille, suuryrityksille, ja niiden osakkeenomistajille, tarvitaan julkista tilaa, jossa demokratia voidaan valata takaisin teknokratialta (ks. Bourdieu 1999a, 46) ja plutokratialta.

### ***Kilpailullisen koulutuspolitiikan ongelmakohtia***

Kilpailusta on puhuttu siis varsin vähän ihmisten välisiin suhteisiin ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin liittyvänä ilmiönä, vaikka on merkkejä siitä, että toiminnan taloudellisen tehostamisen pyrintö kilpailun ja kilpailuttamisen kautta on muuttamassa olennaisesti mm. koulun rakenteita. Kilpailun rantautuminen suomalaiseen koulutuspolitiikkaan liittyi 1990-luvun ajan yleisiin yhteiskunnallisiin muutoksiin ja ajattelutapoihin. Muun julkisen sektorin tavoin myös kouluinstituutioihin kohdistui tuloksellisuutta, taloudellisuutta, tuottavuutta ja tehokkuutta korostavia taloudellisia ja poliittisia vaatimuksia sisäisen toiminnan muuttamiseksi. (Koski & Nummenmaa 1995, 340–341.) Käsitös tarvittavasta kasvatuksesta ja koulutuksen sisällöstä heijastaakin olennaisesti aikakaudelle ja kulttuurille tyypillistä käsitystä ihmisestä ja hänen roolistaan yhteiskunnassa (Autio & Ropo 2004, 241).

Uusliberalismin ongelmallisuutta koulutuspolitiikan ja kasvatuksen näkökulmasta on tarkasteltu monissa kotimaisissa ja kansainvälisissä kirjoituksissa (esim. Hilpelä 2001; Hilpelä 2004a; Simola 2002; Suoranta 2003; Rinne 2003; Apple 2000; Apple 2001; Apple 2004; Ball 2001; Olssen 2004). Uusliberalismi uhkaa romuttaa kasvatuksen eettistä perustaa korvaamalla myös kasvatuksen itseisarvoiset ideaalit välineellisillä ja taloudellis-teknisillä arvoilla sekä pyrinnöillä (vrt. Suoranta 2003, 137). Bauman (1998, 243) toteaa Alan Wolfia lainaten, että jos uusliberalistinen "sääntelyn purkaminen viedään loogiseen ääripisteeseensä, on vaikea kuvitella, mitä piirteitä sivistyneestä yhteiskunnasta oikein jäisi jäljelle". Suorannan (2003, 29) mukaan "uusliberalismista on turha etsiä kasvatuksen suuntaa, sillä suurin osa ihmisistä on tuomittu tappioon".

Artikkelissa "Kilpailu kouludiskurssissa" Leena Koski ja Raija Nummenmaa (1995) tarkastelevat tarkkanäköisesti niitä historiallisia ja opetus suunnitelmateoreettisia piirteitä, joita erilaiset yhteiskunnalliset, sosiaaliset ja taloudelliset muutokset ovat tuoneet tullessaan. Erityisesti Koski ja Nummenmaa (1995) käsittelevät sitä historiallista muutosta, jonka myötä käsitys kilpailun sosiaalisesta haitallisuudesta ja tasa-arvon vastaisuudesta muuttuu 1990-luvulla kohti kilpailun ihannoitua. Kosken ja Nummenmaan mukaan:

"Tultaessa 1990-luvun uusiin opetus suunnitelmiin käsitys koulutuksen ja kilpailun suhteesta muuttuu: koulutuksen sisällä yksilöiden välillä sekä koulutus instituutioiden välillä nähdään ihanteelliseksi ankara kilpailu huippukoulujen ja huippuyksilöiden erottumiseksi. Ajatuksena on, että yksilöt kilpailevat niukkenevista voimavaroista ja paikoistaan yhteiskunnassa. Tämän prosessin yhteiskunnalliset ja yksilölliset vaikutukset muuttavat myös moraalisten ja eettisten pyrkimysten sisältöä" (Koski & Nummenmaa 1995, 340.)

## **Kilpailu 1900-luvun koulukeskustelussa**

Juha Suoranta (2003, 138) erottaa kolme puheavaruutta koskien koulua 1900-luvulla: kurin koulun, kilpailun koulun ja yhteistyön koulun (vrt. Lehtisalo 1998, 84). Kurin koulu edeltää kilpailun ja yhteistyön kouluja, mutta muutoin näitä diskursseja on vaikea asettaa aikajärjestykseen. Kilpailun koulu voidaan nähdä vastaukseksi jälkiteollisen kapitalismin asettamiin haasteisiin. Kilpailun koulusta käydyssä keskustelussa esiin tulevia teemoja on mm. yksilöllisyys, yrittäjähenkisyys, avoimuus, yksilöllinen pärjääminen, opetusmenetelmien monimuotoistaminen, "virtuaalistaminen", valinnan vapaus, avautuminen markkinatalouden arvoille ja kilpailu. (Suoranta 2003, 138–139.)

1800- ja 1900-lukujen vaihteen kasvatustajatteluissa oli vallalla kilpailukielteinen ajatustapa, joka liittyi koulutuksen yleisiin yhteiskunnallisiin tavoitteisiin. Vaikka sääty-yhteiskunnan staattisuus oli jo paljolti murtunut ja murtumassa yhä lisää, sisältyi vanha sääty-yhteiskunnan mukainen ajatus, että kunkin kansalaisen tehtävä on täyttää oma paikkansa, yhä kasvatustajatteluun. Myös uskonnon rooli oli merkittävämpi vuosisata sitten. Jokaisella lapsella löytyi periaatteessa oma tarpeellinen paikkansa luomakunnassa jos lapsi vain teki työnsä parhaansa mukaan ja pyrki elämään siveellisesti toisia palvelen ja itseään jalostaen. Kasvatustajatteluun ajateltiin jalostavan ihmistä, ei pelkästään välineellisiin päämääriin, kuten ammattiin, vaan myös korkeampiin ja yleishyödyllisiin päämääriin, isänmaan ja Jumalan palvelemiseen. (Koski & Nummenmaa 1995, 342–343.)

Peruskoulun luomisen yhteydessä sen tärkeimmäksi tavoitteeksi nähtiin tasa-arvon edistäminen koulutuksen avulla. Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietinnössä vuonna 1970 todetaan, että kilpailumielialaa on hillittävä ja viihtyvyyttä, turvallisuutta sekä yhteistyötä edistettävä. Kilpailun kieltämistä kokonaan pidettiin epärealistisena viitaten joidenkin oppilaiden motivoitumiseen kilpailun avulla. Kilpailun käytössä opetuksen apuna pidettiin tärkeänä kohtuullisuutta ja rakentavuutta. Komitean mukaan kilpailun käyttö ei saa muodostua yksilöiden ja ryhmien välisen myönteisen yhteistoiminnan kehittymisen esteeksi. Komiteamietintö korostaakin yhteistoiminnan merkitystä koulun ja luokan ilmapiiriin luojana. Yhteistoiminta sai osakseen positiivisia merkityksiä, kun kilpailussa vain joku tai jotkut voivat saavuttaa perimmäisen tavoitteen. Yhteistoiminnassa tulos syntyy vasta kun yhdessä päästään tiettyyn päämäärään. Yhteistyö nähtiinkin yksilöiden välisen tasa-arvon ja tasa-arvoisen yhteisön luomisen keskeiseksi tavoitteeksi ja siten arvokkaaksi ja toivottavaksi asiaksi. (Koski & Nummenmaa 1995, 343–344.)

Lehtisalo (1998, 84) toteaa, että sivistys- ja koulutuspolitiikan alueilla on siirrytty ajan henkeä myötäillen usein ilman tietoista tarkoitusta kilpailupolitiikan itseisarvoisiin painotuksiin, vaikka kilpailua on ennen pidetty nimenomaan välinearvona. Suorannan mukaan jo vuosia sitten koulusta käydyn keskustelu vaaka on kallistunut kilpailun puolelle yhteistyön koulun ja kurin koulun sijaan. Suoranta toteaa yhteistyön koulun jääneen suomalaisessa keskustelussa pelkäsi utopiaksi vaille mainittavia käytännön vastineita. (Suoranta 2003, 139.) Kosken ja Nummenmaan (1995, 344) näkemyksen mukaan yhteistyöllä oli, 1970-luvulla merkittävä rooli - ainakin retoriikan tasolla siis. Tosin on huomattava, että heidän tutkimus kohdistui virallisiin koulutuspoliittisiin asiakirjoihin ja virallisiin puhetapoihin. Suoranta (2003) taas tarjoaa tulkintakehyksen koulutuspolitiikkaa koskevien puhetapojen analysoimiseksi.

Kosken ja Nummenmaan (1995, 344) mukaan käsitys ihmisen yhteiskunnallisesta olemisesta on muuttunut vuoden 1970-luvun peruskoulukomitean mietinnössä radikaalisti verrattuna 1900-luvun alkuun. Yksilöllä ei ollut enää apriorista paikkaa yhteiskunnassa, vaan kaikki paikat ovat periaatteessa avoinna yksilön tavoittelulle. Käsitys koulutettavuudesta syntyi samaan aikaan peruskoulu-uudistuksen kanssa 1970-luvulla. Koulutettavuusajatuksen mukaan sosiaaliset lähtöerot tasaamalla saadaan esiin aidot yksilöiden väliset kykyerot, jolloin yksilö voidaan suunnata sekä yksilön että yhteisön kannalta optimaaliselle paikalle yhteiskunnassa. Kasvatuksen tavoitteena oli löytää kullekin yksilölle optimaalinen paikkansa, eikä asettaa yksilöitä toisiaan vastaan kilpailuin. (ibid..)



"Kriittiseen ajatteluun perustuvalla yhteistyön koululla" ei ole historian saatossa ollut merkittävää asemaa suomalaisessa koulutuspoliittisessa keskustelussa. "Rakkaus ja sallivuus" kasvatuksen ydinajatuksina on tuomittu Suorannan mukaan vapaan kasvatuksen leimalla. Arvokonservatismi, "kuka vitsaa säästää, se lastaan vihaa" -tunnuslauseineen on saanut kannatusta, kun on ollut puhe koulun höllentyneestä tapakulttuurista ja kurinpidosta. (Suoranta 2003, 139.)

Lehtisalonen (1998, 86–87) mukaan laman jälkeisessä puheavaruudessa korostuvat kilpailu, yksilöllisyys ja vapaus erilaisin yhdistelmin, kun taas ideat yhteisöllisyydestä, yhteistyöstä ja tasa-arvosta ovat olleet väistyvällä puolustuskannalla. Myös kilpailun koulu, joka jossain määrin luonnehtii nykyistä puhetta koulusta ja koulutuspolitiikasta, korostaa yksilöllistä pärjäämistä ja kilpailua sen sijaan että kannustettaisiin yhteisöllisyyteen, yhteistyöhön ja auttamiseen perustuvaan oppimiseen sekä vastuulliseksi ihmiseksi kasvamiseen. Yhteistyö oppimisen muotona tuo Suorannan mukaan esiin koulun merkityksen sosiaalisena yhteisönä ja moraalisen kasvun lähteenä. (Suoranta 2003, 139, 145.)

### **Yksilö yrittäjänä: ihminen markkinamekanismin rautahäkissä**

Peruskoulun opetussuunnitelman perusteissa (POPS) vuonna 1994 suoritettiin radikaalisti uudenlainen yhteiskunta-analyysi, jonka perusajatuksena oli yhteiskunnan jatkuva ja paljolti ennakoimaton muutos. Uuden yhteiskunta-analyysin tai yhteiskuntateorian puitteissa ajatus, että kukin voi löytää oman paikkansa yksilöllisen ohjauksen ja koulutuksen avulla, käy mahdottomaksi, koska tulevaisuus ymmärrettiin ennustamattomaksi. (Koski & Nummenmaa 1995, 344–345.) Hayekin (esim. 1998, 11–12, 23, 33) uusliberalistinen skeptisyys suhteessa tulevaisuuden ja yhteiskunnan järjellisen suunnittelun mahdollisuuteen (vrt. myös Hilpelä 2001) tulee siis selvästi esille opetussuunnitelmateoreettisessa ja koulutuspoliittisessa keskustelussa.

Siirryttäessä hyvinvointivaltiosta kilpailuvaltioon, muuttui myös ihmisyyttä ja kansalaisuutta koskeva puhetapa. Poliittisen hallinnan oletuksena ei ole enää homo politicus, vapaa ja täysvaltainen kansalainen, joka asettaa tavoitteita ja tekee päätöksiä yhdessä toisten kanssa. Tilalle astui homo economicus, huomattavasti mekanistisempi vaihtoehto, jonka tarpeet ja motiivit tiedetään. (Kantola 2006, 172.) Keskeistä on huomata, että homo politicus ei tee päätöksiä niinkään yhteistyössä toisten kanssa kuin kilpailussa tai "olemassaolon taistelussa". Subjektipositiot, roolit,

identiteettimallit ja ihmiskäsitys muuttui uuden uusliberalistisen yhteiskuntateorian esiin nousemisen myötä.

Hilpelä n (2004a, 60) mukaan uusliberalistisen koulutuspolitiikan tavoite on kilpaileva ja yrittäjähenkinen yksilö (vrt. Pyöriä 2006). Yritysmaailmaa kiinnostavat jossain määrin opetussuunnitelmien sisällöt (Hilpelä 2004a, 60), koska sillä mitä kouluissa opetetaan, on vaikutuksensa myös yritystoimintaan. Yritykselle on edullisempaa, mitä vähemmän se joutuu panostamaan työntekijöidensä koulutukseen ja perehdyttämiseen. Yritykset toivovat mahdollisimman hyvin juuri heidän toimintaansa valmisteltua työvoimaa. Yritykset haluavat myös kilpailuun motivoitunutta työvoimaa, joka auttaa parantamaan yrityksen kilpailukykyä. Opiskelu sekä oppiminen nähdään näin ollen usein kilpailukykyä palvelevaksi asiaksi (ibid.).

Peruskoulun opetussuunnitelman perusteissa vuonna 1994 ihminen näyttäytyy "maailmaan heitetynä" ja erillisenä yksilönä itsenäisine valintoineen ja elämäkertoineen (Koski & Nummenmaa 1995, 345). Tuota eksistentialismin tunnuslausetta voi muuttaa Hilpelän (2004a, 64) tavoin ajan henkeä paremmin vastaavaksi, jolloin puhuttaisiin "markkinoille heitetystä" yksilöstä. Markkinoille heitetyn yksilön oletetaan olevan itsenäiset valintansa tekevä ja niistä vastuun kantava yksityisyrittäjä (ibid.; vrt. Värrä 2002b, 92). Koulun tehtäväksi tulee kunkin yksilön itsetunnon kehittäminen ja vahvistaminen, jotta yrittäjyysyksilölle muodostuu realistinen käsitys omista kyvyistä ja mahdollisuuksistaan. Oppilasta kehitettiin peruskoulun opetussuunnitelman perusteissa vuonna 1994 siihen, että hänen tietojaan ja taitojaan tullaan vertailemaan toisten vastaaviin ja hänet tullaan laittamaan erilaisiin arvojärjestyksiin toisten yksilöiden kanssa. (Koski & Nummenmaa 1995, 345.) Heikintalo ja Keskinen (2005, 68) pohtivat, onko opettajalla ylipäänsä oikeutta kilpailuttaa oppilaitaan. Vaikka oikeutus on kyseenalainen, puhe "kilpailuttamisesta" muistuttaa yleistä poliittista diskurssia, jossa puhutaan julkisten ja kollektiivisesti järjestettyjen palveluiden yksityistämisestä ja palveluntarjoajien kilpailuttamisesta maksimaalisen tehokkuuden saavuttamiseksi.

Uudessa politiikassa, jota usein kutsutaan uusliberalismiksi, ei Kantolan (2006, 173) mukaan kysymys ole enää yhteisistä tavoitteista keskustelemisesta, vaan ylhäältä tulevasta ohjaamisesta. Markkinat ohjaavat rautaisella paikalla ihmisen olemista asettaen hänelle mahdollisen vapauden alueen pakottavat raja-aidat. Kantolan (2006, 173) mukaan ongelmat nähdään psykologisina ja markkinoiden toimimattomuudesta aiheutuvina pikemminkin kuin rakenteellisina. Kilpailuvaltion retoriikkaan sisältyy siirtymä yhteisestä politiikasta yksilöllistävään terapiaan, jossa ongelmat ovat

yhteiskunnallisten rakenteiden sijaan yksilöiden kyvykkyydessä, yksilöiden ominaisuuksissa. (Kantola 2006, 173; vrt. Bauman 1999, 49.)

Yksilöstä on tullut yrittäjä, joka kilpailee markkinoilla ja yrittää löytää tuotteelleen (itselleen) paikkaa markkinakilpailussa (Koski & Nummenmaa 1995, 345). Yrittäjäyksilöä kiinnostava politiikka on elämänpolitiikkaa, sillä poliittiset kysymykset nähdään yksityistettyinä psykologisina ongelmina. Yhteiskunnallisten rakenteiden - jotka toisinaan koetaan muuttumattomaksi "luonnoksi" - pakottavuus aiheuttaa eksistentiaalista angstia "markkinoille heitetyille" yksilölle, josta "yksityisyrittäjä" protestanttisen työetiikan vimmallalla yrittää selviytyä. Koska ei ole yhteiskuntaa, kuten Thatcherin tunnettu lause kuului, ei ole myöskään politiikkaa, vaan ainoastaan yksin ongelmiensa kanssa painiskelevia yksilöitä. Koski ja Nummenmaa (1995, 345) kysyvät peruskoulun opetussuunnitelman ekologisten, ihmiskunnan hyvinvointiin, solidaarisuuteen ja sosiaalisiin taitoihin liittyvien arvopäämäärien realistisuutta, jos näitä tarkastellaan vasten tosiasiallista ihmisihannetta "yrittäjämistä", jonka "terve itsetunto" "karaistuu" kilpailuissa.

### **Koulutusmarkkinoilla kilpailevat koulut**

Koski ja Nummenmaa toteavat vuonna 1995 ilmestyneessä kirjoituksessaan, että trendi, jonka mukaan vastuu yksilöllistetään yksittäisen toimijan harteille, koskee myös kouluja. Näin myös koulupuheessa on alkanut yhteistoiminnan sijaan korostua kilpailu. (Koski ja Nummenmaa 1995, 345; vrt. Kantola 2006, 173.) Yhteistyöstä on tehty nykyaikaisessa koulutuspolitiikassa toisinaan pelkkä kilpailun ja kilpailukyvyn väline, jolla koulu luo itselleen hyvää imagoa ja edesauttaa mahdollisten taloudellisten palkkioiden saavuttamista. Myös arvoista ja moraalista on tullut koulujen kilpailuvaltteja sekä muotien ja trendien myötä muuttuvaa kauppatavaraa. (Koski ja Nummenmaa 1995, 345–346.) Moraali, arvot ja yhteistoiminta alistetaan talouden välinarvoille, eikä talouden maailmassa mikään ole pyhää paitsi talous itse.

Vaatusaidoista markkinoista tai kvasimarkkinoista koskee uusliberalismin myötä myös kouluja. Oppilaista tehdään heidän vanhempiansa tavoin "asiakkaita" ja kouluista "koulutuspalveluiden tarjoajia". Näin voidaan ajatella, että on olemassa koulutuspalveluiden kysyntää ja tarjontaa, siis koulutusmarkkinat. Koulutuspalvelujen tarjoajien tulee markkinoida omia palvelujaan kilpaillen asiakkaista toisten koulujen kanssa. (Hilpelä 2004a, 60–61; Hilpelä 2001, 151; Patomäki 2005; vrt. myös Alasuutari 2004, 3) Koulut kilpailevat profiilillaan ja imagollaan toisiaan vastaan. Näiden

avulla koulut yrittävät "myydä itseään ostajille", eli oppilaiden vanhemmille ja mahdollisille sponsoreille. (Koski ja Nummenmaa 1995, 345; vrt. Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 132; vrt. Oravakangas 2005, 81- 83.)

Uusliberalismi kehottaa järjestämään koulutuksen kilpailussa markkinoide n tapaan, jotta suurin mahdollinen tehokkuus saavutettaisiin (Hilpelä 2001, 148, 151; Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 144; vrt. Patomäki 2005). Markkinamekanismia pidetään uusliberalistiseen tapaan toimijoiden tehokkuuden ja taloudellisuuden itsestään selvänä mekanismina (ks. esim. Apple 2000), jota tulee johdonmukaisesti soveltaa kaikille mahdollisille elämän alueille (Patomäki 2005, 325).

Uusliberalistiseen ajatuskonstruktion kuuluu yrittäjäkasvatuksen ajaminen kouluihin, koska markkinamekanismi edellyttää siihen sopivien havainnon- ja arvonannon kategorioiden juurruttamista, omaksumista ja uusintamista. Jos näitä ei olisi, ei markkinamekanismi näyttäisi enää itsestään selvältä vaihtoehdolta. Ilman "oikeita" ajattelutapoja ihminen voi valita "väärin", eli markkinajärjestelmää vahingoittavalla tavalla. (Hilpelä 2004a, 60.) "Yrittäminen" (ei tässä siis "yrittäjäyys") onkin Heikintalon ja Keskisen (2005, 114) mukaan eräs kasvattajan järjestämän kilpailun hyvistä puolista.

Hilpelän (2004a, 61–62) mukaan koulujen välinen kilpailu muuttaa niiden toiminnan painopistettä, koska pedagogisen kehittämisen sijaan keskitytään koulun imagon luontiin ja markkinointiin. Koulujen välinen kilpailuttaminen, jonka pontimena on taloudellisen tehokkuuden ja kansallisen kilpailukyvyyn ylläpitämisen ja lisäämisen pyrintö, tuovat mukanaan sellaisia ajattelutapoja ja arvostuksia, jotka ovat ristiriidassa kasvatuksellisesti keskeisten arvojen kanssa. Koulujen välinen kilpailu johtaa keskittymiseen pedagogiselle toiminnalle vieraisiin seikkoihin ja heikentää siten koulun pedagogista tasoa siirtäessään resursseja pedagogiselta toiminnalta ei-pedagogiseen toimintaan.

Tämä sama voidaan niin halutessa myös muotoilla taloudellis-uusliberalistisen kielipeliin sopivalla tavalla; kilpailun myötä koulu vähentää resursseja sen "ydinliiketoiminnasta" tälle vieraisiin toimintoihin ja ylimääräiseen tai uudenlaiseen "byrokraatiaan", jota ei tosin valtiollisen byrokratian lailla varsinaiseksi byrokratiaksi aina ymmärretä. Markkinointistrategian, imagon ja "brändin" luontia, "oikeiden oppilaiden" rekrytoimista, arviointia, laatuksentrollia sekä pr-toimintaa voidaan kaikkia kritisoida siitä, mistä uusliberalismi on kritisoinut byrokraattista kansallisvaltiota. Nämä toiminat luovat runsaasti ylimääräistä työtä ja uudenlaista byrokraatiaa opettajille (esim. Patomäki

2005). Tämä lisätyö on pois opettajan varsinaiseen työhön käytettävästä ajasta ja energiasta (vrt. Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 138–140).

Jotta koulut voisivat kilpailla toisiaan vastaan oletetuilla markkinoilla, täytyy määritellä millaisia palveluita tai "hyödykkeitä" koulut tuottavat. Hyödyke on Heikki Patomäen mukaan tavara tai asia, joka voidaan omistaa ja jota voidaan myydä ja ostaa markkinoilla. On siis määriteltävä koulujen "tuotteet", eli se mitä koulut tuottavat. Näiden lisäksi täytyy määritellä yksityisomistajuus. Tuotantovälineiden omistus on oltava eksplisiittinen ja jonkun on oltava vastuussa "tuotteiden" "tuotannosta". Näin kullekin "tulosyksikölle" määritellään "tulosvastuullinen johtaja", joka kouluissa on usein rehtori. (Patomäki 2005, 325.)

## **Kasvatuksen ja talouden kenttien ontologisista eroista**

Kuinka sitten koulun tuottamat "tuotteet" ovat hyödykkeistettävissä (ibid.)? Sopiiko talouden ja yritystoiminnan kentille juurensa juontava käsitys tehokkuudesta koulutuksen ja kasvatuksen maailmaan (Hilpelä 2004a, 61) tai "kentälle"? Yrittäjyydestä kasvatuksen ja koulutuksen konteksteissa puhuttaessa tulisi aina muistaa näiden eriluontoiset tavoitteet ja toimintalogiikat (vrt. esim. Suoranta 2002, 73–75). Yrityksen ensisijainen tavoite on tuottaa voittoa, joka on yrityksen olemassaolon välttämätön edellytys. Yrittäjyysilö, jollaiseksi uusliberalistisen koulutuspolitiikan ihmiskäsitystä on luonnehdittu, on kiinnostunut ensisijaisesti omasta voitostaan, jolle kaikki muu on alisteista:

"Liike-elämää ei oman tehtävänasettelunsa ja toimintalogiikkansa mukaan kiinnosta muussa kuin viimekätisen taloudellisen hyötymisen mielessä yhteinen hyvä, yhteiskunnallinen tai koulutuksellinen tasa-arvoproblematiikka, ekologiset, multikulttuurisuuden tai etnisyyden mukanaan tuomat kysymykset, suurtyöttömyys tai muut aikakautemme mukanaan tuomat ongelmat." (Autio 1998, 197.)

Kasvatuksessa ja koulutuksessa pyritään tukemaan ihmisen kehitystä ja oppimista kohti itsenäistä ajattelua, persoonallista eheyttä, suvaitsevaisuutta, osallisuutta, työ- ja yhteiskuntaelämän kvalifikaatiota, yleissivistystä, elinikäistä oppimista sekä kiinnostusta erilaisiin eettisiin, yhteiskunnallisiin, ekologisiin ja poliittisiin kysymyksiin. Pedagogiset instituutiot yrittävät yhtäältä uusintaa tietyn kulttuurin hyvän ihmisen mallin, siis tarjota sellaisen yleissivistyksen, jonka avulla yksilö voi selviytyä yhteiskunnassa (Elo 1993, 75–76). Toisaalta pedagogiset instituutiot pyrkivät edistämään tavanomaisen elämässä selviytymisen ylittäviä moraalisia ihanteita ja sivistyksellisiä

hyveitä (ibid.). Onkin helppo keksiä listoja koulun tavoittelemista tiedoista, taidoista ja hyveistä, mutta on erittäin vaikea sanoa, mitä koulut oikeastaan "tuottavat". Broadyn (1986) mukaan koulu "tuottaa" virallisen opetussuunnitelman lisäksi myös koulutusprosessiin liittyviä ylimääräisiä asioita, joita kutsutaan "piilo-opetussuunnitelmaksi". Koulun viralliset tavoitteet ja piilo-opetussuunnitelma yhdessä tuottavat kokonaisuuden, joka on monimutkainen hallittava.

Käsite "tuottaa" sekä sen johdannaiset ovat kasvatuskontekstissa ongelmallisia monella tapaa. "Tuottamiseen" liittyy ensinnäkin "tuottaja", eli "tuotannon" subjekti joka laittaa "tuotantoprosessin" alkuun ja vastaa sen toteutumisesta joko henkilökohtaisesti tai asiamiehen välityksellä. Toiseksi "tuottamiseen" liittyy käsite "tuotanto", eli itse "tuotantoprosessi". "Tuottamiseen" liittyy kolmanneksi se mitä "tuotantolaitoksessa" "tuotetaan", tuotannon lopputulos, eli "tuote". Ajatuskulku toimii, toisin kuten ihminen, mekaanisesti ja kausaalisesti (vrt. Rauhala 1988). Jotain (input: materiaa, ideoita yms.) syötetään "tuotantoprosessin" sisään ja jotain (output: tuote) tulee sieltä pois. Panoksista tulee "tuotannontekijöiden" (työvoima, tuotantovälineet ym.) ja tuotantoprosessin kautta tuotoksia, hyödykkeitä.

Jotta "tuotannon", "tuotteen", "tuottajan" ja "tuotantoprosessin" käsitteitä voitaisiin käyttää kasvatuksessa, olisi niille määriteltävä mielekäs ja sopiva sisältö. Jotta "asiakas" voisi vertailla ja kilpailuttaa eri "palveluntarjoajia" valitakseen niistä parhaimman, hänen olisi ensin tunnettava tarkkaan eri palveluntarjoajien ("tuottajien") "tuotteiden" ja "tuotantoprosessin" ominaispiirteet. Vain riittävällä tiedolla varustettu "asiakas" voi tehdä sellaisen valinnan, jonka avulla hän saa maksimaalisen "tuoton" panokselleen. Nyt on kysyttävä onko mahdollista saada riittävä määrä tietoa kasvatuksen ja koulutuksen tuotteista ja tuotantoprosesseista? Voiko koulujen paremmuutta siis "mitata" objektiivisesti? En usko. Vaikka on olemassa joitakin mielivaltaisin kriteerein varustettuja "paremmuuden" mittareita, ei objektiivista ja arvoista riippumatonta paremmuusjärjestystä voida mitata. Patomäki (2005, 326) puhuu tässä yhteydessä osuvasti "perverssistä teoriasta", "joka uskoo, että vain mitattu ja laskettu on todellista".

Oravakankaan (2005, 53) mukaan koulun tuloksellisuutta koskevassa keskustelussa palataan yhä uudelleen koulun "tuloksellisuuden määrittelyn ongelmallisuuteen. Koulut eivät "tuota" "tuotteita" samassa taloudellisessa mielessä kuin tehdas, josta "tuotannon" käsite on otettu. Olennainen ero tehtaan tehtailemien "tuotteiden" ja "kasvatustehtaan" "tuottamien" "tuotteiden" välillä juontaa juurensa ihmisyyden ontologiseen perustaan. Toisin kuin teollisesti tuotettu massatuotantohyödyke,

ihminen on ajatteleva, tunteva, tahtova, situationaalinen ja yksilöllinen olento, jota ei voi muovata mekaanisesti, kuten teollista tuotetta.

Talouden ja kasvatuksen kentät toimivat erilaisen logiikan, erilaisten havainnon- ja arvonannon kategorioiden, erilaisten uskomus- ja käsitejärjestelmien sekä eriluonteisen pääoman muotojen parissa. Taloudellisen tehokkuuden vaatimuksella ihmisen sivistyksen, kasvun ja oppimisen konteksteissa on vain vähän tai ei ollenkaan mieltä, koska nämä asiat eivät ole ensisijaisesti taloudellisia asioita. Toinen ihminen ei voi muokata toista ihmistä haluamakseen, kuten tavaraa, koska ihmisellä on oma identiteetti ja sen mukainen käsitys siitä, kuka hän on, millainen hän on ja minkä arvoinen hän on. Teollisesti tuotetun "hyödykkeen" rahallinen arvo määräytyy markkinoilla, kun taas yksilön arvo määräytyy sosiaalisesti, kulttuurisesti ja subjektiivisesti. Toisin kuin teollisesti tuotettu hyödyke, ihmisen arvo ei voi määräytyä "objektiivisesti" markkinoilla. Ihmisen arvo määräytyy arvostusten kautta epäobjektiivisesti, suhteessa tiettyjen ihmisten tiettyihin arvoihin, eikä pelkkiin arvovapaisiin tosiasioihin.

Eräs keskeinen ero "koulutushyödykkeiden" ja teollisten hyödykkeiden välillä liittyy "tuotteiden" virheisiin. Virheellinen teollinen hyödyke tuhoetaan, hävitetään tai myydään alihintaan pois, kun koulun "viallinen tuote", miten ikinä se määriteltäisiinkin, jatkaa olemassaoloaan Koulun "viallinen tuote" kantaa "viallisuutensa" tai puutteellisuutensa leimaa kenties koko elämänsä ajan identiteetissään, minäkuvassaan, omanarvontunnessaan ja itsetunnessaan. Tämä viimeinen ero viallisen teollisuustuotteen ja "koulutustuotteen" välillä kuvaa sitä kuinka erilaisten käsitteiden mukana kulkeutuvien ajattelutapojen merkitys. Taloudellisen toiminnan käsitteet kasvatukseen tuotuna eivät tule neutraaleina ja yksin. Käsitteisiin liittyy aina se, mitä niillä "käsitetään" tai ymmärretään, eli käsitteen sisältö. Käsitteen sisältöön taas liittyy tiettyjä arvostuksia, erotteluita ja merkityksiä, tietty viitekehys.

### **Itseisarvot ja välinearvot sekaisin?**

Arvon käsitteellä tarkoitetaan sen laajassa merkityksessä kaikkea haluttua, tarvittavaa, tavoiteltua ja arvostettua sekä vapauksia, oikeuksia ja hyveitä (Airaksinen 1988, 130). Arvo on se seikka, mihin rationaalinen toiminta tähtää kun taas arvostus on yksilön oma käsitys tästä päämäärästä ja sen ominaisuuksista (Airaksinen 1988, 132–133). Keskeinen arvoteoreettinen erottelu, joka on juurtunut myös yleiskieleen, tehdään itseisarvojen ja välinearvojen välillä.

Uusliberalistiseen järjen epäilyyn (esim. Hayek 1998, 11–12, 23, 33) liittyy yleinen itseisarvojen kunnioituksen puute, muut paitsi taloudelliset arvot sivuuttava tai kieltävä arvonihilismi. Uusliberalismin korostama talous tai tehokkuuskaan ei ole tälle itseisarvo, vaikka kriitikot niin joskus väittävät, sillä sen kielipeli ei tunnusta itseisarvoja. Vain markkinamekanismi voi määrittää hyödykkeen arvon (=taloudellisen arvon) ja Aution, Syrjäläisen ja Tuomiston (2004, 127) mukaan uusliberalistisessa koulutuspolitiikassa markkinat ovat ainoa normien lähde. Talous on uusliberalismille taloustieteen pyhittämää objektiivista ja ihmisestä riippumatonta luontoa, siis tavallaan itseisarvoista riippumaton tosiasia.

Uusliberalistisen kielipelin perusongelma suhteessa sellaisiin todellisuuden alueisiin, joiden perusta on valettu osaltaan itseisarvojen varaan (esim. kasvatus, sivistys, eettinen kehitys), on siinä, ettei se erota itseisarvoja välinearvoista. Kasvatuksen tavoitteet ymmärretään objektivistiseen retoriikkaan sopivalla tavalla neutraaleina tarkoituksenmukaisuuskysymyksinä (Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 131–132, 145). Normatiivisista tavoitteista ei puhuta tosissaan koska markkinat, ainoa normien lähde, määrittävät näennäisen arvoneutraalisti tarvittavan kasvatuksen sisällön (Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 131–132, 137). Uusliberalistinen retoriikka uskottelee, että markkinoiden logiikka arvottaa hyvän ja huonon (Värrö 2003b, 5).

Hilpelä (2004a, 62; 2004b, 141, 143) kuvaa uusliberalismin perusongelmaa sen läpikotaiseksi välineellisyydeksi. Motiivit ja palkkiot nähdään yksioikoisesti vain ulkoisina, vaikka syvemmän tyydytyksen ihmisen saa tehdessään jotain asiaa sen itsensä, eli itseisarvon takia (Hilpelä 2004a, 62), kuten parhaimmillaan voi olla kyse esimerkiksi kasvatuksessa. Patomäki (2005, 326) kirjoittaa filosofien ja poliittisen talouden tutkijoiden tekemästä erottelusta sisäisen ja ulkoisen hyödykkeen välillä. Sisäinen hyvä [itseisarvo] seuraa asian itsensä arvosta, kun ulkoinen hyödyke on ihmisen sisäiselle motivaatiolle ulkoinen palkkio, esimerkiksi raha, arvostus ja asema (Patomäki 2005, 326). Patomäen (ibid.) mukaan yritys hyödykkeistää jokin asia johtaa sen sisäisen arvon vähenemiseen: "omaa persoonallisuutta tai ystävyyttä tai rakkautta ei voi ostaa tuhoamalla tai turmelemalla sitä"

Allardt (1997, 237) toteaa kuinka uusliberalistisen talouskeskustelun piittaamattomuus muista yhteiskuntatieteistä on selvästi lisääntynyt. Uusliberalistisen näkemyksen voimistuminen on johtanut yksipuoleisen, homo economicuksen oletettavan motiivianalyysin voimistumiseen (Allardt 1997, 227). Yksilö oletetaan päämäärärationaaliseksi oman välineellisen etunsa ajajaksi huomioimatta monipuolisesti muita ihmistä motivoivia seikkoja (vrt. ibid.; vrt. Patomäki 2005). Ei



sen enempää taloustiede kuin uusliberalismikaan oletta yksilöltä vallitsevan lainsäädännön ja normit ylittävää moraalitajuntaa, jossa moraaliset päämäärät nähtäisiin itseisarvoisina. Yksilön ei oleteta olevan kiinnostunut korkeatasoisesta moraaliarvioinnista, jossa hän pohtisi abstraktilla tasolla niitä periaatteita, joihin hän haluaisi lain säätäjän työssään nojaavan (vrt. Helkama 1993). Homo economicuksen taloudellista ja välineellistä etua palvelee vallan hyvin sellainen konventionaalinen moraalitajunta, jossa tietyn yhteisön satunnaiset moraalikonventiot otetaan annettuina kritiikittömästi, kyseenalaistamatta ja yleisiä periaatteita ymmärtämättä (vrt. *ibid.*; vrt. Elo 1993, 75–76; vrt. Hilpelä 2004a, 57). McLaren ja Fischman toteavat:

"ellei tulevien opettajien pedagogista koulutusta sijoiteta opettajankoulutuksessa kontekstiin, jossa tutkitaan talouden itsearvottamiskyvyn nykyistä suitsutusta, opettajankoulutuksella ei edelleenkään ole mitään tekemistä tarpeellisten ja ajankohtaisten poliittisten keskustelujen kanssa" (McLaren & Fischman 2001, 235).

Itseisarvon ja välinearvon sekoittava uusliberalismi operoi yksinomaan taloudellisen arvon käsitteellä. Se operoi yksinomaan välinearvoilla, kuten kilpailukyky ja tehokkuus (Hilpelä 2004a, 63, 65). Se yhteismitallistaa kaiken taloudellisen arvon universaalien mittatietojen alle, kaikenlaisten hyödykkeiden arvottamiseen sopivaksi mittariksi, jolloin epämääräisiä, epätarkkoja, muuttuvia, emotionaalisia, irrationaalisia ja subjektiivisia itseisarvoja ei tarvita. Ne arvot, joita on joskus pidetty pyhinä itseisarvoina, on lakautettu poliittisen keskustelun maton alle, pois rationaalisen keskustelun ulottuvista (vrt. Autio, Tuomisto ja Syrjäläinen 2004, 127–128). Välinearvot saavat helposti hyväksyntää, koska niiden ajatellaan virheellisesti olevan arvoneutraaleja, ja kukapa haluaisi nykyään esimerkiksi tehottomuuden asiaa lähteä edistämään (Hilpelä 2004a, 63). Uusliberalistis-uskonservatiivinen teoria tuskin pitää haitallisena sitä, että epätieteelliset ja "pehmeät" itseisarvot ovat toiminnan perustana perheen keskuudessa yksityiselämässä. Pääasia on, että niitä ei tuoda julkiseen elämään markkinatalouden ja kilpailun alttarin pyhyyttä kyseenalaistamaan, sillä ne eivät sovi uusliberalismin pseudotieteellisen eksaktin ja teoreettisesti yksinkertaiseen, kaikkia asiat yhdellä mittarilla arvottavaan maailmankuvaan.

Uusliberalismin "piilo-opetussuunnitelma" hautaa itseisarvot vanhan heimoyhteiskuntamoraalin (vrt. Hayek 1998) hämäriin yhdessä solidaarisuuden ja altruismin kanssa (vrt. Hilpelä 2004a, 57, 60). "Heimoyhteiskuntamoraali", altruismi, solidaarisuus tai itseisarvot ylipäättään, eivät sovi kapean taloustieteellisen metodiikan ja ideologian näkökulmasta eksaktin taloustieteen välinearvoisten laskelmien pohjaksi, itseisarvoja kun ei oikein voi mitata ja laskea. Allardtin (1997, 227) mukaan on kuitenkin "täysin selvää, että yhteiskunnallisessa ja inhimillisessä toiminnassa

motiivien ja toimintaperiaatteiden kirjo on paljon laajempi kuin se mistä taloustieteilijät analyyseissään yleensä lähtevät".

Uusliberalistisen koulutuspolitiikan yksinomaisen keskittyminen välinearvoihin (Hilpelä 2004a, 63, 65) luo sosiaalisesti suotuisan kasvuympäristön kilpailulle. Välinearvoihin pelkistetty maailma sopii kilpailuun, koska sekin on luonteeltaan välineellistä toimintaa. Kilpailun avulla tavoitellaan jotain kilpailusuoritukselle ulkoista resurssia (taloudellista, sosiaalista, kulttuurista pääomaa), jota saavutetaan eniten tietysti voiton kautta. Kilpailu sinänsä on vain väline muiden asioiden saavuttamiseen. Tätä taustaa vasten Heikintalon ja Keskinen (2005, 69) esittämä ajatus, jonka mukaan "sisäisesti motivoitunut ihminen kilpailee itse toiminnan vuoksi, eikä vain tavoitellakseen palkkiota, kuten ulkoisessa motivaatioissa" vaikuttaa ongelmalliselta.

### **Ulkoinen motivaatio puhuu epäluottamuksesta ihmiseen**

Heikintalo ja Keskinen (2005, 69) eivät näytä panneen merkille, että kilpailuun liittyy rakenteellisena seikkana aina itse kilpailusuoritukselle ulkoinen aspekti; pyrkimys saavuttaa voitto tai menestystä, siis "tavoitella palkkiota" kilpailun avulla. Kilpailu on nimenomaisesti ulkoisen palkkion tavoittelun instituutio, eikä kilpailulla olisi mieltä ilman itse toiminnalle (kilpailusuoritukselle) ulkoisen palkkion (voitto, menestys, maine, raha, esineet, status tms.) saavuttamisen mahdollisuutta. Klemola (1990, 62) toteaaakin, että kilpailu saa merkityksensä aina voitosta ja "kilpailu, jossa ei ole voittajaa, on ristiriita". Kilpailu on siis aina ulkoisesti motivoitua toimintaa. Kilpailun objektiiviseen rakenteeseen liittyvät välineelliset päämäärät - vertailu, mittaaminen, suoritusten arvottaminen, paremmuuden selvittäminen - eivät muutu, vaikka yksittäinen kilpailija käyttäisi kilpailua sellaisiin tarkoitukseen, joita varten sitä ei ole tarkoitettu. Kilpailija voi osallistua kilpailuun vaikkapa sosiaaliseen kanssakäymisen, ajanvietteen tai omien suoritusten mittaamisen vuoksi, mutta hän ei kilpaile sanan varsinaisessa mielessä, ellei hän pyri voittamaan muita kilpailijoita.

Puhe "sisäisesti motivoitua kilpailusta" on ristiriitaista, koska kilpailu on määritelmällisesti aina ulkoisesti motivoitua toimintaa. Klemolan (1990, 62) mukaan esimerkiksi voittajana oleminen määräytyy toisten ihmisten kautta, ei kilpailijasta itsestään. Vain kilpailun väärinkäytön kautta voidaan kilpailusta motivoitua sisäisesti. On tietysti loogisesti mahdollista, että kilpailuun liittyy sekä ulkoinen että sisäinen motivaatio erilaisissa suhteissa samaan aikaan. Kuitenkaan kilpailua ei

voi olla ilman ulkoista motivaatiota, kun taas ilman sisäistä motivaatiota kilpailua voi olla olemassa. Ulkoisen motivaation lisäksi voi esiintyä siis sisäistä motivaatiota, jossa sinänsä välineellisestä ja välinearvoisesta toiminnasta (suorituksesta) tulee kulttuurisen hegemonian kautta itseisarvoista.

Kun kilpaileminen on ulkoisesti ja välineellisesti motivoitua toimintaa, inhimillisen kehityksen ja sivistyksen vaatimukset kumpuavat puolestaan ihmisen sisältä, eikä kukaan ulkopuolinen voi määrätä toista kasvamaan tai kehittymään. Ihmisen kasvu määräytyy suhteessa hänen omiin henkisiin ominaislaatuihinsa, joita on mahdotonta mitata empiirisesti (vrt. Wilenius 1987a, 58–59). Myös ihmisten henkisten ominaislaatuisten vertailukelpoisuus on kyseenalaista. Inhimillisen kasvun ja sivistyksen tavoitteet eroavat kilpailusta siis motivaation lajien suhteen. Kilpailu edellyttää ulkoista motivaatiota ja ihmisenä kasvaminen sekä sivistyminen edellyttävät sisäistä motivaatiota, kuten myös muut korkeat toiminnot. Vaikka ero on vain suuntaa antava, karkea ja pelkistävä, sillä ulkoinen ja sisäinen motivaatio voivat myös erilaisissa suhteissa sekoittua toisiinsa, on se yhtä kaikki heuristisesti hyödyllinen kilpailun ja ihmisen kasvun erojen analyysin kannalta.

Se, mihin kilpailijan on kyettävä, määräytyy muiden ihmisten, ulkopuolisten kautta (Klemola 1990, 64). Kilpailevan yksilön autonomisuus rajoittuu paitsi kilpailuun osallistumiseen tai osallistumatta jättämiseen - siis sikäli kuin valinnanvaraa on - ja menetelmien valintaan. Menetelmien valinnassakin tosin luotetaan usein asiantuntijoiden arvostelukykyyn. Kun päätös kilpailemisesta on tehty, valinnat koskien kilpailua ja siihen valmistautumista, kulkevat omalla urallaan, vaatien lähinnä tietyn suunnitelman seuraamista ja toteuttamista. Kilpailijan tärkeimpiä ominaisuuksia ei ole esimerkiksi viisautta, hyvä arvostelukyky, myötätunto, dialogisuus tai eettisyys, vaan esimerkiksi arvostelukykyistä toki haittaa voi olla. Kilpailijalta vaaditaan pikemminkin oikean kilpailustrategian valintaa, päämäärärationaalista ajattelua, yritteliäisyyttä, voiton- ja kilpailunhalua, tarkkaavaisuutta, pitkäjännitteistä harjoittelua, tekniikkaa, keskittymiskykyä, suoritusmotivaatiota, suoritusorientaatiota, tylsyyden sietoa ja sisua.

Kaikki luetellut ominaisuudet voivat olla oikeassa mitassa ja oikeassa asiayhteydessä hyveitä. Kuitenkaan viisautta, arvostelukykyä, myötätuntoa, dialogisuutta ja eettisyyttä ei koskaan voi olla liikaa ja ihmiskunnan selviytyminen suorastaan on riippuvainen tällaisten hyveiden kehittämisestä. Monet kilpailumenestykselle altistavat luonteenpiirteet voivat puolestaan olla haitallisia väärässä kontekstissa ja väärässä määrin. Esimerkiksi strategia tarkoittaa alkuperäiseltä merkitykseltään sodankäyntitaitoa ja sodankäynnin suunnittelua. Yritteliäisyyden yksipuolinen korostus voi saada aikaan ympäristön kannalta kestäväntöntä kehitystä. Tekniikasta voi tulla itsetarkoitus, jolloin

tekniikan välineellinen luonne hämärtyy ja sen varsinainen tarkoitus voi unohtua, jolloin siitä voi tulla paradoksaalisesti itseisarvo (ks. Heidegger 2002, 21–28). Motivaatiossa voi korostua yleishyödylliseen toimintaan motivoitumisen kustannuksella yhtäältä ulkoinen kilpailumotivaatio ja toisaalta egoistinen suoritusmotivaatio. Tylsyyden sieto voi johtaa ihmisen monotonisen mekaaniseen, ihmisyydestä ja omista tunteista vieraantuneeseen tyytymättömyyteen, jolloin mikään ei riitä, eikä mihinkään voi olla tyytyväinen. Kuten motivaatio, myös sisu tulee rajoitetuksi yksinomaan oman voiton pyynnin havainnon ja arvonannon kategoriaan, jolloin sen merkitystä yhteiskunnan kehittämiseksi ei realistisesti oteta huomioon.

Kilpailija on suuressa määrin ulkoapäin ohjautuva ja ulkoisesti motivoitunut yksilö (vrt. Bourdieu 1999b, 35–36, 103, 121). Hilpelä (2004a, 64–65) puhuu uusliberalistista koulutuspolitiikkaa käsittelevän kriittisen artikkelinsa lopussa uusliberalismin "markkinoille heitetystä" ihmisestä, jonka "arvojen välineellinen luonne ja kyyninen ihmiskäsitys murtavat ihmisen arvon mukaisen elämän". Puhe kyynisestä ihmiskäsityksestä on osuvaa, sillä luottamusta ihmisen sisäiseen motivaatioon ei ole tässä viitekehyksessä, jossa homo economicuksia liikuttaa lähinnä rahan ulkoinen motivaatio. Uusliberalismin ihmiskäsitys on kyyninen, koska uusliberalistisen ajattelun logiikka antaa arvoa vain välineelliselle toiminnalle, jota tehdään jonkin itse toiminnalle ulkoisen syyn vuoksi. Myöskään varsinaista ihmisarvoa ei uusliberalismin valossa ole (vrt. Hilpelä 2004a, 64–65), sillä vain markkinat voivat määrittellä ihmisen arvon. Kuitenkin jos tarkastellaan välineellisesti esimerkiksi mitä tahansa ihmisen opettamiseen, auttamiseen tai aitoon palvelemiseen tähtäävää työtä, niin huomataan, että usein toiminnan sisäinen palkitsevuus on keskeisessä motivationaalisessa roolissa. Tätä Patomäki kuvaa osuvasti:

"Monilla arkisilla tekemisillä tai käytännöillä itsessään on ihmisille arvoa ja merkitystä, jonka niiden hyödykkeistäminen turmelee. Kun opettaja saa opetettua lapsen lukemaan, molemmat osallistuvat sisäisen hyvän tuottamiseen, joka usein itsessään riittää toiminnan motivoimiseen. Kun sellisti oppii harjoittelun tuloksena soittamaan uuden vaikean kappaleen ja kykenee esittämään sen yleisölle, saa hän tyydytystä, joka on riippumatonta ulkoisista palkkioista. Kun tutkija keksii ratkaisun ongelmaan, joka on askarruttanut häntä ja hänen kollegoitaan vuosikautia, kokee hän täyttymyksen, jota mikään raha ei voi korvata." (Patomäki 2005, 326.)

Kilpailun ottaminen kaiken sosiaalisen toiminnan perustaksi uusliberalistisessa koulutuspolitiikassa puhuu epäluottamuksesta ihmiseen. Myös tässä suhteessa kysymyksessä on kyyninen ihmiskäsitys (vrt. Hilpelä 2004a, 65). Markkinoilla tapahtuvan kilpailun ottaminen sosiaalisen toiminnan malliksi on kyynistä, koska tällöin oletetaan yksilö kategorisesti itsekkääksi, omahyväiseksi,

ahneeksi ja oman voiton pyyteiseksi. Arkihavainto maailmasta osoittaa yksipuolisen kyynisen käsityksen virheelliseksi. Päivittäin ihmiset auttavat puolisoitaan, lapsiaan, sisaruksiaan, ystäviään ja ventovieraitakin pelkästä ilosta auttamiseen. Tämä on empiirinen tosiasia, jonka alta tosin taloudellis-uusliberalistinen rationaliteetti nakertaa koko ajan pohjaa pois. Kyyninen ja eksklusiivinen ihmiskäsitys, joka ei näe pyyteettömän työn arvoa, luo sosiaalista todellisuutta, jossa pyyteettömyys ei sisälly käsitteen "järkevä" alaan. Kyynisen ihmiskäsityksen nojalla "järkevyydestä" tulee valitettavan usein myötätunnotomuuden, välinpitämättömyyden, omahyväisyyden, pyyteellisyyden ja laskelmoivan itsekkyyden synonyymi.

Koulutuspolitiikan kannalta tulee huomata, että jos ihmisen kasvua ja sivistymistä halutaan todella edesauttaa, tämä edellyttää luottamusta kasvavaan ihmiseen, sellaista luottamusta jota uusliberalismin kyyninen ja elitistinen ihmiskäsitys ei tarjoa. Kasvattaja ei voi inhimillisen kehityksen ja sivistyksen osalta vaatia todisteita edistymisestä haittaamatta sisäistä motivaatiota - olettaen että sellaista sattuu olemaan. Helkaman (1993, 32) mukaan tutkimukset osoittavat, että yleisesti ihmiset haluavat tulla hyväksi ihmiseksi elämänsä korkeimpana päämääränään. Näin ollen on hyvä syy otaksua, että sivistykselliseen ja inhimilliseen kehitykseen liittyvälle ajattelulle on olemassa vastaanottavuutta.

Ilman luottamusta kasvavaan ihmiseen sivistymisestä ja inhimillisestä kasvusta puhumisesta menee mieli. Myös koulun piilo-opetukselliset vaatimukset ja sisällöllinen motivaatio ovat usein keskinäisessä ristiriidassa (Elo & Honkala & Simola 1992, 82). Koulun piilo-opetussuunnitelmaan liittyvä kontrollin, jatkuvan arvioinnin ja arvosanakilpailun muodossa esiintyvä voimakas ulkoa ohjautuvuus ohjaa oppilaan toimintaa enemmän ulkoisen ja välineellisen suoriutumisen kuin sisällöllisen mielenkiinnon ja ymmärtämisen suuntaan (ibid.).

Filosofisesti ja kasvatuksellisesti kiinnostavaa ei niinkään ole tarkastella, miksi kilpailusta pidetään tai ollaan pitämättä (vrt. Heikintalo ja Keskinen 2005), vaan millaisia havainnon- ja arvonannon kategorioita, käsityksiä, uskomuksia, maailmankatsomuksia, yhteiskuntateorioita ja pedagogisia ajatuksia kilpailun koulutuspoliittinen korostaminen tuo mukanaan. Kiinnostavaa on pohtia, millaisia sosiaalisen toiminnan ja ihmissuhteiden malleja kilpailu opettaa? Millaisia samaistumiskohteita kilpailu tarjoaa, ja mitä se tekee ihmisten välisille suhteille? Kilpailun kasvatuksellisia merkityksiä voi käsitellä varsinaisen ja epävarsinaisen minuuden erottelun kautta.

## Varsinainen minuus toivon horisonttina

Monet ajattelijat tekevät eron varsinaisen ja epävarsinaisen minuuden välille (esim. Ahlman 1982, 95–97; Harva 1978, 79; Klemola 1998, 27). Harvan (1978, 27) mukaan tämä erottelu arkiajattelussa tulee ilmi, kun sanomme, että "tuota tekoa tehdessäni, en ollut oikein oma itseni". Kaikilla on varmasti myös jonkinlainen käsitys siitä, mitä ihminen tarkoittaa sanoessaan "minä". "Minä" viittaa jonkinlaiseen yksilölliseen persoonallisuuteen, joka perustuu huomioon itsen ja muiden erillisyydestä. "Minä" on jonkinlainen kokemuksellinen subjekti, itsetietoinen tuntemisen, ajattelun, tahtomisen, tietämisen, uskomisen ja suunnittelemisen keskipiste. Ropo (1999) määrittelee "minuuden" minäkuvien tai identiteettien muodostamaksi kokonaisuudeksi. "Minä" on hänen mukaansa minäkuvia muodostava tunteva, tahtova ja ajatteleva subjekti ja identiteetti yksilön käsitys siitä kuka hän on ja mihin hän kuuluu (Ropo 1999).

Ahlmanin (1982, 95) mukaan varsinainen minä on syvempi, näkymättömämpi, todellisempi ja sisäisempi, kuin ihmisen toinen, ulkonaisempi ja pinnallisempi epävarsinainen minä. Krohnin (1993, 14) Ahlman -tulkinnan mukaan epävarsinainen minä on "harhainen" minä. Epävarsinaisen minän käsitettä käytetään joskus myös merkitykseltään samansuuntaisena sen kanssa, mitä kutsutaan psykologiassa nimellä "minä". Jotkut idän filosofiat, esimerkiksi Zen-filosofia puhuu ihmisen henkisen kehittymisen yhteydessä harhaisesta minästä tai egosta luopumisesta tarkoittaen minällä epävarsinaista minää (vrt. Puhakainen 1998, 209–210). Krohnin (1993, 59) kanssa keskustellut Ahlman on todennut, että kun objektina avautuva maailma tulee etäiseksi ja epätodelliseksi, kysymys on minä tietoisuuden terävöitymisestä, tosin ei "empiirisen minän" tietoisuuden, vaan varsinaisen minän. "Empiirinen minä" samaistuu erilaisiin objekteihin, erityisesti niihin, joiden katsomme kuuluvan meille, roolimme, varallisuutemme, perheemme, arvonimemme tms.. Krohnin mukaan joskus "äkillisessä heräämisessä" voimme tajuta, ettei mikään näistä ole "minä". Tällaisten kokemusten yhteydessä ihminen saattaa kysyä, kuka minä oikeastaan olen. Tällöin "seisomme varsinaisen minän löytymisen kynnyksellä". (Krohn 1993, 59.)

Budo-lajien sekä liikunnan filosofian tutkija Timo Klemola (1988, 137) toteaa, että budolajien ihmiskäsitys eroaa radikaalisti länsimaisen kilpaurheilun painottuvan liikunta-ajattelun ihmiskäsityksestä. Länsimainen liikunta-ajattelu tarkastelee ihmistä koneena ja esineenä, jonka suorituskykyä voidaan parantaa erilaisilla teknisillä tempuilla. Mekanistinen ihmiskuva puuttuu perinteisistä budolajeista, joissa harjoittelu tähtää aina ihmisen kehittämiseen kaikilla ihmisen

todellistumisen tasoilla. Budolajien ajatteluperinteissä painotetaan erityisesti ihmisen henkisen olemuspuolen kehittämistä, jolloin liikunta tai harjoittelu toimii vain tämän kehityksen välineinä. Perinteiset budofilosofiat ovat tosin jossain määrin laimenneet, unohtuneet ja muuttuneet, kun budolajit on tuotu kilpailuajattelun läpäisemiin länsimaisiin kulttuureihin. Länsimaissa myös alkuperäinen kokonaisvaltainen (holistinen) ihmiskäsitys on korvattu kilpaurheilun objektivoivalla esineellistävällä, mekanistisella ja medikalistisella ihmiskäsityksellä. (Klemola 1988, 7, 137, 142.)

Erik Ahlman (1982, 91–131) on esittänyt melko perusteellisen teorian varsinaisesta minästä. Ahlmanin (1982, 95) mukaan varsinainen minä on moraalisisessa mielessä itsensä löytänyt ihminen. Varsinainen minä ei ole kuitenkaan itsestään tietoinen tai itsetajuinen subjekti. Varsinainen minä on luonteeltaan metafyyminen ja aksiologinen. Se on metafyyminen oletus, jota ei voida empiirisen tieteen metodein verifioida. Varsinainen minä on tärkeä oletus, jota ihmisen maailmankatsomuksellinen ja eettinen suunnistautuminen edellyttää. Varsinainen minä koskee aina arvoja (aksiologia), sillä sen osoittamat arvot näyttäytyvät yksilölle erityisen merkityksellisinä, itseisarvoista. Mitä enemmän yksilö on löytänyt (varsinaisen) itsensä, sen pakottavammaksi hän tuntee varsinaisen minänsä aksiologiset vaatimukset. (Ahlman 1982, 91–105.)

Varsinainen minä on Ahlmanin mukaan yksi ihmisyyden olemuspuoli tai laatu, joka on alusta asti ihmisen yksilöllisyyden ja persoonallisuuden ytimenä. Varsinainen minä on ihmisen arvokkain osa, jonka esiin pääsemistä ja kehittymistä voi haitata hänen egonsa, jonka itsekorostus, pyyteet, toiveet, kuvitelmat ja epärehellisyys voivat peittää varsinaisen minän äänet oman hälynsä alle. Varsinainen minä on ensisijassa moraalitajun tosiasia ja omatuntonne on yhteydessä meidän "minä-ytimeemme", eli varsinaiseen minään. Varsinaisella minällä on korkeampiin arvoihin suuntautuva tahto, joka on oman luonteensa nojalla voimakkaampi kuin egoistisen itsekäs, pelkästään omiin tarkoituksiin suuntautuva tahto. Tällainen korkeampiin arvoihin suuntautuva tahto voi tulla esiin esimerkiksi kutsumuksena. Arvovakaumus voi antaa myös erikoista suorituskykyä lisäävää tarmoa, joka tekee sellaisenkin mahdolliseksi, joka olisi egoistisia tarkoituksia tavoittelevalla mahdotonta. (Ahlman 1982, 99–106, 115, 117.)

Uusliberalistisen koulutuspolitiikan muihin paitsi taloudellisiin arvoihin kohdistuvan arvonihilismin näkökulmasta on keskeistä huomata, että Ahlmanin (1982, 125) mukaan varsinaiselle minälle on ennen kaikkea ominaista sen suhde itseisarvoihin, joihin olemme persoonallisissa suhteissa. Ihmisen oma arvo vaatii, että itseisarvot otetaan huomioon niiden itsensä vuoksi, sillä myös ihmisarvon käsite edellyttää itseisarvon käsitteen hyväksymistä. Arvotajulla on läheinen suhde

varsinaisen minän kanssa, kuten myös henkisellä ja moraalisella. Varsinainen minä kannattaa ylyksilöllisiä arvoja, jotka ovat myös sen omia kvaliteetteja. (Ahlman 1982, 125–130.) Joskus varsinaisen minän käsitteen sijaan voidaan myös suunnilleen samaan ilmiöön viitaten puhua esimerkiksi itseystä, todellisesta minästä, syvästä minästä, minän ytimeästä (Ahlman 1982, 95), henkisestä ydinolemuksesta, varsinaisesta itsestä tai aidosta itsestä. Fenomenologiassa puhutaan transsendentaalisesta minästä, jota pidetään kaikenlaisen havainnoinnin ja tietämisen edellytyksenä.

Charles Taylorin "Autenttisuuden etiikan" (1995) mukaan ihmisen tulee niin ikään pyrkiä olemaan rehellinen itselleen ja omalle erityislaadulleen. Ihmisen tulee toteuttaa aitoa itseyyttä oman sisimmän luonteensa mukaisesti sovittaen elämänsä aidon itseyden asettamiin vaatimuksiin siten, että uskollisuus itseydelle säilyy. Sosiaalisen ja yhdenmukaistavan paineen alaisuudessa ei tule luottaa yleiseen mielipiteeseen, vaan pohtia omat elämän keskeiset valinnat autonomisesti. (Taylor 1995, 46.) Puolimatkan (1995, 103) mukaan autenttisuus on sitä, että yksilö kokee aidosti merkityksellisiksi ne arvot, jotka ovat hänen elämänsuunnitelmansa perustana. Varsinaisessa minuudessa onkin nähdäkseni olennaisesti kyse juuri minän autenttisuudesta, siis "Autenttisuuden etiikasta" (vrt. Taylor, 1995).

Harvan mukaan varsinainen minä voi nousta joskus esiin omantunnon äänenä, kun ihminen vastustaa sen hetkistä "laatuun". Varsinaisen minän siis voidaan ajatella liittyvän omantunnon käsitteeseen, jolloin kyse siitä, teemmeko, koemmeko ja ajattelemmeko syvimmän itsemme mukaisesti, liittyy varsinaisen itsemme moraaliseen laatuun. (Harva 1978, 79; vrt. myös Ahlman 1982, 91–131.) Klemola (1998, 31) toteaa heideggeriläisittäin, että omantunnon ääni on hiljaisuus, joka pakottaa ihmisen omaan hiljaisuuteensa. "Hiljaisuudella omatunto kutsuu ihmistä kohti mahdollisuutta olla varsinainen itse" (Klemola 1998, 31). Varsinaisen ja epävarsinaisen minuuden erottaminen kantaa mukanaan optimistista ajatusta, että ihmisen todellinen, varsinainen tai oikea minuus osaisi erottaa oikean väärästä ja hyvän pahasta. Puhe varsinaisesta minuudesta henkii luottamusta ihmiseen Puhe varsinaisen minuuden mahdollisuudesta luo kasvatuksellista "toivon horisonttia" (vrt. Värrä 2002a, 137–141; vrt. Suoranta 2002, 143, 147–158; vrt. McLaren & Fischman 2001).



## Epävarsinaisen minän koulutuspolitiikkaa - ihmisen mittaamattomat laadut

Heideggerilaisittain varsinaista minuutta tulkitsevan Klemolan mukaan epävarsinaisessa olemisessa ihminen sulautuu eräänlaiseen abstrahoituun minään, "Kenen Tahansa" minään ("Das Man"). Epävarsinaisella "Kenen Tahansa" minällä ei ole varsinaista itseä tai aidosti yksilöllistä minuutta, vaan se on hajonnut epävarsinaiseksi, omaa minuuttaan palasistaan rakentavaksi minäksi. "Kenen Tahansa" itsenä yksityisen ihmisen on varsinaiseksi minäksi tullakseen löydettävä itsensä, oma sisin erityislaatunsa. (Klemola 1998, 27.)

Epävarsinaista minää voidaan pitää pinnallisena, ulkokohtaisena (vrt. Ahlman 1982, 95), muodeille, trendeille ynnä muille ulkoa päin tuleville vaikutuksille alttiina minänä. Minä voi kadottaa varsinaisuutensa "Kenen Tahansa julkisuuteen" (Klemola 1998, 31) yleisen mielipiteen ja sosiaalisen paineen alla. Epävarsinainen minä on hauras, pintakiillon varaan kyhätty rakennelma, joka saattaa hakea minälleen tukea epävarsinaisuudesta, jos sen varsinaisuus ei saa hyväksyntää (vrt. Järventie 2001, 116). Klemolan (1998, 31) mukaan epävarsinaisuus onkin ihmisen pakoa itsensä edessä. Kun lasta ei hyväksytä sellaisena kuin hän on, hän joutuu pakenemaan omaa varsinaisuuttaan.

Jos lasta esimerkiksi yllytetään tai pakotetaan kilpailemaan, hän saa arvottomuudestaan objektiivisen musertavan todistuksen. Kun lapsen varsinaista minää ei hyväksytä, hän kehittää mahdollisesti sen peitoksi epävarsinaisen minän (vrt. Järventie 2001, 116), jonka avulla kilpailun objektiivinen todistus oman minuuden laadusta voidaan valheellisesti sivuuttaa. Kun kilpailuissa hävinneelle lapselle sanotaan, että "tärkeintä on osallistuminen ja itsensä voittaminen" tai "kilpailuissa opitaan häviämään ja voittamaan arvokkaasti" (Heikintalo & Keskinen 2005, 69), aliarvioidaan lapsen älykkyyttä ja herkkyyttä sosiaaliselle todellisuudelle. Kilpailuun osallistuva lapsi ymmärtää jo varhain miksi kilpailuja ylipäätään järjestetään; mittaamaan ja arvottamaan ihmisten välisiä eroja.

Lapsi alkaa jossain vaiheessa ymmärtää kilpailun vastaansanomattoman todistusarvon, joka vaikuttaa hänen minäkäsitykseen, itsetuntoon ja omanarvontuntoon. Hän myös ymmärtää sen sosiaalisen todellisuuden, joka liittyy voittajien ja häviäjien arvostukseen. Selitykset, kuten "kilpailuissa opitaan häviämään ja voittamaan arvokkaasti" ovat kilpailun sosiaalisen todellisuuden vastaisia, sillä kilpailuja järjestetään juuri siitä syystä, että voitto on sosiaalisesti arvostettu asia ja häviö ei ole. Ihmisen on toki tärkeä oppia "häviämään arvokkaasti", siis säilyttämään itsetuntonsa

häviön hetkellä, mutta yksilön itsetunto ei rakennu pelkästään yksilöllisesti, vaan myös sosiaalisesti. Individualistinen puhe, jolla häviäjiä lohdutetaan, ei ota huomioon sosiaalisen todellisuuden vaikutusta ihmisen itsetuntoon ja omanarvontuntoon. Individualistinen lohdutuspuhe ei myöskään ymmärrä, että kilpailuissa ei ole "tärkeintä osallistuminen ja itsensä voittaminen", vaan nimenomaan muiden voittaminen.

Kilpailuun kannustetusta, totutetusta, kasvatetusta, sosiaalistetusta, kehoitetusta tai pakotetusta lapsesta voi aikuisena kasvaa ihminen, joka ei tunne kunnolla omaa itseään, ei ehkä tiedä mitä elämältään haluaa, ei tunne omia perustavia arvojaan, eikä ymmärrä syvällisesti poliittisia tai eettisiä kysymyksen asetteluita, koska kilpailuissa hän on tottunut siihen, että oman itsen autenttiset piirteet eivät ole relevantteja, vaan ainoastaan se, mitä kilpailuissa mitataan ja arvotetaan. Kilpailuun, kulutukseen, talouden kasvuun, teknisten laitteiden kehittämiseen ja käyttämiseen suuntautuneessa kulttuurissa, joka arvostaa uutuutta, nuoruutta, innovaatioita, ulkonäköä, muotia, suorituksia ja omaisuutta, saa epävarsinainen minä pyyteilleen helposti vastakaikua. Kulttuurimme on suunniteltu suurelta osin epävarsinaisen minän kulttuuriksi, joka korostaa pinnan ulkonäköä syvyyden ymmärtämisen kustannuksella ja keinoja päämäärien pohtimisen kustannuksella.

Kilpailua "yksilön tilanteena" tarkasteleva Puhakainen (1998, 203, 207–208) kirjoittaa, että mikäli kilpailu ei tähtää pelkkään voittamiseen, voidaan kilpailua pitää "aidon itsen etsimiseen" ja ymmärtämiseen tähtäävänä toimintana, osana urheilijan itsearviointin, kehittymisen ja individuaation prosessia. Puhakainen (1998, 208–209) tarkastelee kilpailemista ihmisenä olemisen kokonaistilana, jossa kilpailijan on kyettävä hylkäämään jatkuva itsensä pakottaminen ja tahtominen. Tämä merkitsee paluuta "keholliseen viisauteen", kilpailemista hengen ja ruumiin ykseytenä irrallaan "pään ylivallasta". Puhakaisen hahmottelema kilpailemistapa, joka eroaa perinteisestä suoritus- ja voittamiskeskeisestä lähestymistavasta, tarkastelee kilpailua yksilön eksistentiaalisena tilanteena, urheilijan itsetuntemuksen kehittymisen kokemuksellisenä prosessina. (Puhakainen 1998, 204–205, 208–209.)

Klemolan ajattelu eroaa olennaisesti Puhakaisesta, joka pohtii kilpailua urheiluvalmennuksen filosofian näkökulmasta. Klemola tarkastelee kilpailua länsimaisen urheiludiskurssin ulkopuolelta kyseenalaistaen kilpailun ja urheilun eettisen sekä diskursiivisen perustan, kun Puhakainen on diskurssin sisällä kyseenalaistaen kriittisesti valtaurheiludiskurssin joitakin piirteitä, mutta ei itse kilpailun ja urheilun etiikkaa sekä mielekkyyttä, eikä itse diskurssin perustaa. Kun Puhakainen

(1998, 200) tarkastelee kilpailua osana yksilön individuaation (yksilöllistymisen) prosessia, on Klemola jokseenkin päinvastaisella kannalla.

Klemolan (1990, 63) mukaan kilpaileminen (käyttää käsitettä "voiton projekti") ei tähtää itsenä olemisen ymmärtämiseen, vaan ennemminkin ihminen kääntyy pois itsestään kohti voittoa, julkisuutta, maaliviivaa, kohti "Ketä tahansa". Klemolan (1990, 65) mukaan ihmisen kutistaminen ajaksi, tulokseksi tai ennätykseksi on yksi tapa viedä ihmiseltä hänen yksilöllisyytensä, sillä missään "varsinaisessa" muodossa ihmistä ei voi supistaa numeroksi. Puhakaisen (1998, 207–208) mukaan kilpailu voi olla varsinaisen itsen löytämiseen tähtäävä projekti, kun Klemolan (1990, 65) mukaan kilpailu on puhtaasti epävarsinaista olemista. Klemolan positio suhteessa kilpailemiseen on saanut vaikutteita budon filosofiasta kun Puhakaisen tausta on länsimaisessa urheilussa ja filosofiassa.

Klemola (esim. 1998, 27–32) on perehtynyt varsinaisen minän käsitteeseen huolellisemmin, sillä hän tuntee varsinaisuuden ankarat vaatimukset. Puhakainen (1998, 209–210) ei näytä huomaavan kuinka "egosta luopuminen" kilpailun viitekehyksessä on ongelmallinen ja epätodennäköinen ajatus, ottaen huomioon kilpailun reaalisen luonteen. Kilpaileminen on juuri egoistista toimintaa, egon pönkittämiseen tähtäävää toimintaa ja egon pyyteistä lähtevää toimintaa. Jos egosta onnistutaan päästämään irti, kuten Puhakainen (1998, 209–210) varsin osuvasti ehdottaa, putoaa kilpailulta pohja pois. Egosta luopuneella ihmisellä ei ole kilpailua kaipaavaa egoa, eikä siis tarvetta kilpailuun ja oman laatunsa tai arvonsa todisteluun.

Puhakainen (1998, 209) ei näytä huomaavan, että "narsistisen minän ja egon pudottaminen pois" ja sitä kautta "persoonallisen eheyden ja integraation saavuttaminen olemalla kilpailussa kokonaan leikkivä ihminen", on tuskin todennäköistä kilpailun viitekehyksessä. Olen samaa mieltä Puhakaisen kanssa hänen tavoitteidensa arvokkuudesta, mutta eri mieltä niiden saavuttamisen viitekehyksestä ja keinoista. Puhakainen (1998, 200) on tietysti oikeassa siinä, että kilpailussa ihminen voi arvioida, tutkia ja kehittää itseään. Itsensä kehittämisen kilpailuissa on kuitenkin yksipuolista, pinnallista ja kapea-alaista. Ihmisen itsensä kehittämiseen on olemassa lukemattomia kilpailua rakentavampia konteksteja, eikä kilpaileminen Klemolan (1990, 63) mukaan tähtää itsenä olemisen ymmärtämiseen. Kilpaileminen on sen sijaan epävarsinaisen olemisen ilmentymä (Klemola 1998, 50).

Sivistyksen ja eettisen kehityksen ajatuksiin kuuluu monipuolinen, laaja-alainen ja syvälinen introspektio, jonka myötä ihmisen itsetuntemus ja itseymmärrys voi hitaasti kehittyä sitä mukaa kun ihminen löytää ja kehittää varsinaista minäänsä. Ojasen (2000a, 58) mukaan sivistys onkin "kykyä tuntea itsensä ihmisenä". Keskeistä on huomata, että ihmisen eettisen kehityksen ja sivistyksen vaatimukset koskevat nimenomaan ihmisen sisäistä laatua, johon varsinainen minuus liittyy. Kilpailuissa huomio on tavallisesti ihmisen syvän minuuden sijaan hänen suorituksensa, ulkoisissa, pinnallisissa ja "mitattavissa" seikoissa. Syvän minuuden syövereitä ei siis voi mitata ja vain ihminen itse voi arvostella minuutensa varsinaisuutta tai epävarsinaisuutta.

Ilichin (1972, 65) mukaan "henkilökohtainen kehitys ei ole mikään mitattavissa oleva suure. Se on kasvua kurinalaisessa erimielisyydessä, eikä sitä voida mitata millään mittatikulla, eikä opinto-ohjelmalla, eikä liioin verrata kenenkään toisen saavutuksiin." Varsinaisen minuuden laadut ovat luonteeltaan mittaamattomia, mittatikkujen ja arviointien ulottumattomissa olevaa intiimialuetta, jonka julkiseksi tekeminen (esimerkiksi portfolion tai opettajien luettavaksi tarkoitettujen itsearviointien avulla) voi myös haitata rehellistä itsetutkiskelua. Opettajan luettavaksi ja "arvioitavaksi" eli "arvosteltavaksi" tehdyt itsearviointit voivat tuottaa ulkokultaisuutta, jos itsearvioinnin harjoittajan tärkein tähtäin on varsinaisen itsetutkiskelun sijaan arvosanan tavoittelussa ja asiantuntevalta vaikuttavan tekstin kirjoittamisessa. Toisen ihmisen minän laadun arvostelussa syyllistytään niin usein subjektiiviseen moralisointiin, perusteettomaan tuomitsemiseen, ahdasmielisyyteen, rajoittuneen kaavamaiseen ajatteluun, kaksinaismoralistiseen ja tekopyhään syyllistämiseen, että siihen ei ole syytä kasvatuksessa ja koulutuksessa mennä. Niin paljon kuin opettajilla onkin "muodollista" sivistystä, opettajat eivät omaa sen enempää tällaiseen tehtävään tarvittavaa epäinhimillistä objektiivisuutta kuin puusepät, sosiaalityöntekijät, linja-autonkuljettajat tai lähihoitajat. Vaikka muodollista sivistystä voidaan oppia melko ulkokohtaisesti ja mekaanisesti, nk. "sydämen sivistystä" ei (ks. Niiniluoto 1994b, 49).

Varsinainen minä, eettisesti tietoinen minä, ei yritä päihittää ja jättää jälkeensä muita, ei yritä olla vahvempi, parempi tai taitavampi. Hän tunnustaa heikkoutensa ja kohtelee muita tasa-arvoisina. Uusikylä (2003, 202) kirjoittaa, että jos ihmisen "pitää kilvoitella lapsesta asti muiden asettamien tavoitteiden ja ehtojen puristuksessa" ja jos ihminen ei miellä oman elämänsä tarkoitusta, tulee elämän tyhjyys kaatumaan päälle "eksistentiaalisena ahdistuksena" ja kysymyksenä siitä, "miksi yleensä kannattaa elää".

Analogisesti yksilön varsinaisuuden kanssa voitaisiin ehkä puhua "koulun varsinaisesta minästä". Tällöin koulun "minä" tarkoittaisi koulun omaa yksilöllistä laatua. Koulun "minä" tarkoittaisi koulun tietoisuutta sen ja muiden koulujen välisistä eroista ja yhtäläisyyksistä sekä tietoisuutta aktiivisen toiminnan mahdollisuudesta. Koulun varsinainen minä tarkoittaisi näin ajatellen koulun sisällä aidon dialogin ja demokratian kautta saavutettua konsensusta koulun yhteisistä päämääristä ja toimintatavoista. Kilpailua edistävä koulutuspolitiikka on epävarsinaisen minän kulttuuria, epävarsinaista olemista tukevaa sosiaalista toimintaa. Koulut eivät voi kilpailujen ulkoisten paineiden vuoksi keskittyä täysipainoisesti omaan "varsinaiseen minäänsä", omien erityislaatuja hitaaseen kehittämiseen. Ulkoista kontrollia käyttävä ja lyhytjännitteisiä tuloksia odottava politiikka, estää koulun varsinaisuuden ja yksilöllisyyden toteutumista.

Kilpailussa koulu kääntyy pois omista edellytyksistään kohti "Kenen Tahansa" "laatustandardeja" ja kohti oletetun arvoneutraalia ja universaalia ihmisyyttä. Laatustandardeihin, imagoon ja kilpailuun keskittyvä koulu voi olla hyvä niissä asioissa joita mitataan. Hyvyys voi kuitenkin rajoittua lähinnä vain mitattaviin seikkoihin. Ne osa-alueet, joita ei voi mitata ovat vaarassa jäädä lapsipuolen asemaan. Edellä viittasin Suorantaan (2003, 188), joka on todennut, että mittauksen nimissä saatetaan kadottaa vaikeasti tai ei ollenkaan mitattavissa olevat kasvatusulottuvuudet, jotka ovat kasvatuksen tärkeintä antia.

### **Koulutuspolitiikka arviointina? – arvovapaan mitattavuuden illuusio**

Toisinaan koulutuspolitiikan arviointipainotteisuutta kritisoidessa kannanotoissa puhutaan, että koulutuspolitiikasta on tullut arvioinnin synonyymi (vrt. Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 142). Simolan (2006, 44) mukaan arvioinnissa, laadussa ja erityisesti hadunvarmistuksessa ja tämän auditoinnissa on kyse hallintapolitiikasta (vrt. Autio, Syrjäläinen & Tuomisto 2004, 143). Simolan (2006, 44) mukaan on harhaanjohtavaa ja naivia puhua laadusta ja arvioinnista "sinänsä" tai "itsensä", irrallaan historiallis-yhteiskunnallisesta ja poliittisesta kontekstistaan. Kysymys ei ole arvoneutraaleista "hallinnollis-teknisistä tai pedagogis-didaktisista kehittämishankkeista" (Simola 2006, 44).

Mikko Lahtinen analysoi mielenkiintoisella tavalla arvioinnin ja arvostelun käsitteellisiä eroavaisuuksia. Lahtisen (2002) idea on, että arvioinnin oletetaan tapahtuvan arvovapaasti, kun arvosteluun liittyy arvokannanotto. Uusliberalismin teknokraattinen painotus onkin tuonut

arvioinnin kaikkien sosiaalisten instituutioiden läpikäyväksi periaatteeksi. Kaiken yhteismitallistamisen mahdollisuuden olettava uusliberalismi haluaa, ettei mikään alue inhimillisessä todellisuudessa jää taloudellisen arvottamisprosessin ja tehostamisen ulkopuolelle. Tässä pyrinnössä tarvitaan "arviointia", siis "tieteellisesti pätevää", arvoista riippumatonta ja objektiivista tapaa luokitella kaikkea sosiaalista toimintaa suhteessa taloudellisuuteen, tehokkuuteen ja vaikuttavuuteen

Arviointipuhe on kuitenkin harhaanjohtavaa, kuten Simolakin (2006, 44) on havainnut. Se piilottaa, luonnollistaa, abstrahoi sekä irrottaa historiallisuudesta ja sosiaalisuudesta omat mielivaltaiset ja kulttuuriset kriteerinsä. Arviointipuhe esiintyy arvovapaana luoden samalla illuusion arvovapaudesta. Arvioinnin yhteydessä ei puhuta niistä monimutkaisista sosio-historiallisista kamppailuista ja ristivedoista, joiden kautta "arvovapaan arvioinnin" arvostuskriteerit ovat määrättyneet. Arvovapauden illuusio on huolestuttava piirre, sillä arvotiedottomuuden avulla voidaan arvostelun kriteeristöön tuoda melkein mitä tahansa arviointimittareita niiden eettisestä kestävyydestä huolimatta.

Arviointipuhe on illusorista, sillä arviointi ilman arvojen läsnäoloa ei ole mahdollista. Arvioinnin kriteerit kantavat väistämättä mukanaan erilaisia arvoja ja arvostuksia. Arviointipuhetta rehellisempää olisikin puhua, kuten ennen, arvostelusta, jossa arvoja ei piilotella näennäisen neutraalin kuoren alle. Käsitteessä "arvostelu", sana arvo on eksplisiittisesti läsnä, kun sanasta "arviointi" se puuttuu. Arvioinniksi muutettu koulutuspolitiikka raivaa tietä teknokraateille, "asiantuntijoille" ja virkamiehille, jotka tieteellisen tai valtiollisen arvovallan kaavussa voivat käyttää sanan retorista voimaa arvojen ja poliittisten käytäntöjen salakuljettamiseen ja läpiviemiseen. Tämä merkitsee vallan siirtymistä demokratialta asiantuntijoille, teknokraateille. Arviointipuhe suhtautuu retoriikan tasolla kaikkiin asioihin viileän tieteellisesti, mutta vain retoriikan tasolla. Todellisuudesta kyse on epädemokraattisesta vallan väärinkäytöstä, joka perustuu tieteenfilosofisesti naiviin positivistiseen objektivismiin, joka ei ota huomioon kuinka kaikki todellisuudesta tekemämme havainnot ovat suodatettuja, tulkittuja, arvotettuja, kategorioituja, järjestettyjä ja ymmärrettyjä (vrt. myös Värri 2002a, 41–45).

## Egois tinen kilpailupolitiikka

Kilpailutoimintaa voidaan pitää määritelmällisesti egoistisena toimintana. Timo Airaksinen (1988, 118–119) määrittelee egoismin opiksi, eettiseksi katsomukseksi tai teoriaksi, jonka mukaan "jokainen ihminen huolehtikoon vain omista eduistaan ja oikeuksistaan", eikä kenenkään ole oikeutta tähän puuttua. Kun altruistisen etiikan kannattaja sanoo, että jokaisen ihmisen tulee epätietoisesti huolehtia ennen muuta muiden ihmisten eduista, sanoo egoisti, että oma etu on aina toteutettava (ibid.). Yleiskielessä egoismilla tarkoitetaan jokseenkin samaa kuin itsekkyydellä, kun altruismi kääntyy vastaavasti epäitsekkydeksi.

Moraali on luonteeltaan sellainen sosiaalinen systeemi, joka on luotu korjaamaan egoismin, eli liiallisen tai kohtuuttoman itsekkyyden haittoja (ibid.). Tarvitsemme moraalia juuri siksi, että on olemassa välinpitämättömyyttä toisten eduista ja hyvinvoinnista, jopa suoranaista pahantahtoisuutta. Egoismi ja altruismi eivät ole toisiaan poissulkevia eettisiä kantoja, vaikka niitä eräänlaisina "vastakohtina" saatetaan joskus virheellisesti pitää. Eikä moraalin tarvitse olla aina nimenomaan altruismia, joka on yksilöltä paljon vaativa moraalipositio (ibid.). Altruismin ja egoismin lisäksi on olemassa lukuisia muitakin moraalipositioita.

Kilpailuun, kuten myös kilpailua edistävään koulutuspolitiikkaan, kuuluu sen institutionaalisen tai rakenteellisen toiminnan nojalla egoismi. Kilpailun toimija (koulu) pyrkii maksimoimaan kaikin sallituin keinoin oman menestyksensä. Oman menestyksen maksimointi edellyttää omien etujen eksklusiivisen luonteen tunnistamista, sillä yhden toimijan menestys sulkee pois toisen toimijan menestyksen mahdollisuuden. Kilpailun toimija haluaa subjektipositionsa nojalla omaa etuaan ja on positionsa puitteissa vastaavasti välinpitämätön toisten eduille tai toisten hyvälle. Koska toinen kilpailija voi menestyessään tehdä omat tavoitteeni mahdottomaksi, ei ole etujeni mukaista auttaa häntä saavuttamaan omia tavoitteitaan. Kilpailu luo sosiaalisen tilan, sopivat havainnon- ja arvonnannon kategoriat egoismin toteutumiseksi. Kilpailu edistää itsekkyyttä luomalla sille kasvupohjan. Thomas Hobbes piti kilpailua yhtenä "ihmisluontoon" kuuluvana asiana puutteellisen itsetunnon ja kunniantavoittelun lisäksi, joka aiheuttaa sota ihmisten välille (Hobbes 1985, 185; myös Griswold 1989, 24).

Joskus saattaa kuulla puhuttavan ryhmäkilpailujen tai joukkueurheilun epäitsekkydestä (altruistisesta) me-hengestä, joukkueen yhteisöllisyydestä, yhteen hiileen puhaltamisesta ja kaikkensa joukkueen eteen antamisesta. Risto Honkonen (1999, 20, 22) puhuikin eräästä aikamme keskeisestä

kasvatusviisaudesta ja myyttisestä puhetavasta, jonka mukaan joukkueurheilu on kasvattavaa. Joukkueurheilun kasvattavuudella viitataan Honkosen mukaan normien ja sosiaalisten taitojen oppimiseen sekä sosialisatioon. Joukkueurheilun kasvattavuus ei kuitenkaan ole ollenkaan itsestään selvä asia. Se sosiaalistaa yksilön ensisijaisesti oman lajin alakulttuuriin sekä tämän arvoihin ja normeihin. (Honkonen 1999, 22)

Joukkueurheilu [tai joukkuekilpailu yleensä] opettaa ihmiset myös samaistumaan voimakkaasti omaan ryhmäänsä. Sosiaalisen yhteenkuuluvuuden tunne mahdollistaa eräänlaisen "etnosentrisyyden": yksilö suhtautuu myönteisesti omaan viiteryhmäänsä, muihin ryhmiin hän suhtautuu usein kielteisesti ja epäluuloisesti. Joukkueurheilu synnyttää helposti me-he -asetelman, joka voi päinvastaisista tavoitteista huolimatta kasvattaa suvaitsemattomuutta. (Honkonen 1999, 24.) Sama pätee niin yksilöiden kuin ryhmien, esimerkiksi oppilaiden ja koulujen väliseen kilpailuun. Honkonen (1999, 26) kysyy aiheellisesti, onko joukkueurheilusosialisatiolla käyttöä oman lajin ulkopuolella? Pärjätäänkö esimerkiksi työelämässä tai perhe-elämässä vaikkapa jalkapallossa ja jääkiekossa opituilla puhetavoilla ja käyttäytymismalleilla? Ratkotaanko ongelmia perinteisen maskuliinisuuden keinoilla, vallalla ja voimalla myös lajikulttuurin ulkopuolella. Vai onko niin, että pärjätäkseen kentän ulkopuolella yksilön tulee oppia pois urheilukentillä tai katsomoissa oppimistaan käyttäytymismalleista? (Honkonen 1999, 26–27.)

Joukkuekilpailun yhteisöllisyyttä korostavissa puheissa jätetään lähes järjestelmällisesti huomiotta sen ryhmäegoistiset lähtökohdat. Yhteisöllisyys joukkuekilpailussa ei ole itseisarvoista yhteisöllisyyttä, vaan egoistiset yksilöt käyttävät kilpailevaa yhteisöä välineenä oman menestyksensä saavuttamisessa. Kilpaileva yhteisö taas käyttää jäseniään tavalla, joka tekee yhteisön kokonaisuuden menestyksen mahdollisimman todennäköiseksi. Kilpailevan yksilön ja kilpailevan kollektiivin suhde voi olla jännitteinen, sillä yksilö voi palvella joskus kollektiivia parhaiten vilttiketjussa, mikä taas ei useinkaan vastaa yksilön omia toiveita.

Harvan (1978, 51) mukaan kollektiiviseen moraaliin kuuluu väistämättä ryhmäegoismi. Ryhmäkilpailun moraalit ovat kollektiivista moraalit, tietyn kollektiivin, eli joukon tai ryhmän moraalit. Kollektiivisen moraalit tehtävä on oman kollektiivinsa, yhteisön, säilyttäminen (Harva 1978, 51). Harvan mukaan:

"Egoismi ei ainoastaan pane meitä röyhkeästi tavoittelemaan omaa etuamme, vaan se saa meidät leimaamaan oikeiksi itsekkäät tekomme, eikä vain toisten ihmisten edessä



vaan omisakin silmissämme. [...] Moraalitajuntamme on siis alati alttiina vääristymiselle, jonka aiheuttaa ryhmä- tai yksilöegoismi. Meidän on vaikea nähdä oikein tekemme motiiveja, joiden juuret saattavat piillä syvällä alitajunnassa. [...] Vapautuminen moraalitajuntamme vääristymistä on elinikäinen tehtävä." (Harva 1978, 52.)

## **Poliittisen realismin ongelmia**

Voidaan sanoa, että ihmisen itsekkäiden (egoististen) ja epäeettisten tekojen ja ajatusten huomioon ottaminen kuuluu realistiseen maailmanhahmottamistapaan. Jokaista inhimillisen kehityksen ja sivistyksen mahdollisuutta tulee pohtia vasten ihmisen "reaalista" tilaa, mikä tämä sitten onkaan. Ihmisen hyveitä ja eettistä kasvatusta pohtiva taiteilee koko ajan nuoralla. Toisella puolen nuoraa ovat kyyniset oletukset ihmisen välttämättömästä sotaisuudesta, kilpailullisuudesta, kateudesta, katkeruudesta, vihasta, kaunaisuudesta ja epäluottamuksesta, toisella puolella on romantisoivat ja idealistiset oletukset ihmisen perimmäisestä hyvyydestä, epäitsekkyydestä, auttavaisuudesta, puhtaudesta, viattomuudesta, kehittymisestä ja kasvusta. Nuoralla pysyminen edellyttää, ettei sorruta kyynisyyteen ja epätoivoon, ihmisen perimmäisen itsekkyyden välttämättömyyden oletukseen (vrt. Holvas 2002). Toisaalta nuoralla pysyminen edellyttää, ettei sorruta myöskään yliarvioimaan ihmisen eettistä tasoa ja kehitysmahdollisuuksia. Nk. "poliittisen realismin" koulukunta on pudonnut nuoralta epärealistisen kyynisten oletustensa takia.

Poliittinen realismi on kuitenkin erittäin vaikutusvaltainen politiikan tutkimuksen ja politiikan tekemisen teoria, jonka mukaan kansainvälinen politiikka on "olemassaolon taistelua". Poliittisen realismin mukaan moraalinen arvostelukyky ei kuulu diplomatiaan Kansallisten poliitikoiden tehtävä ei ole teorian mukaan toimia moraalisten periaatteiden mukaisesti, vaan poliitikoiden ainoa velvollisuus koskee kansallisen edun mahdollisimman tehokasta toteutusta. Tästä kertoo lause "moraali ei kuulu ulkopolitiikkaan". Poliitikot, jotka toimivat "realistisen" teorian mukaan, toimivat kansallisen egoismin moraaliiin tukeutuen. (Churchill 1989, 15.)

Esimerkiksi kilpailukykyä painottava koulutuspolitiikka on poliittisen realismin mukaista kansallisen egoismin politiikkaa, sillä painotus koskee nimenomaan oman valtion kilpailukykyä, eikä muiden valtioiden kilpailukyvyistä tai edes selviytymisestä olla merkittävästi huolissaan. Vuonna 1532 julkaistussa kirjassaan "Ruhtinas", poliittisen realismin keskushahmo Niccolò Machiavelli (1469–1527) toteaa:

"Mutta elämä on niin etäällä ihanteista, että se, joka pyrkii todellisuuden ohittaen pelkästään ihanteisiin, päätyy pikemminkin perikatoon kuin päämääräänsä. Jos ihminen pyrkii aina tekemään oikein, hän jää väärintekijöiden sankassa joukossa väkisinkin tappiolla. Mikäli ruhtinas haluaa säilyttää asemansa, hänen täytyy opetella tekemään vääryyttä ja käyttämään sitten tätä taitoaan tarpeen mukaan." (Machiavelli 1997, 67.)

Poliittisen realismin näkökulmasta poliitikon tulee olla "suuri teeskentelijä ja näyttelijä" maailmassa, jossa Machiavellin mukaan taistellaan kahdella tapaa. Ensiksikin taistellaan lakeihin, ja toiseksi raakaan voimaan turvautuen Ihmiset taistelevat lakeihin turvautuen, eläimet raakaan voimaan. Poliitikon pitää osata käyttäytyä ketun ja leijonan tavoin, "sillä leijona ei yksin osaa kiertää ansoja, eikä kettu ole yksin turvassa susilta". Poliitikon ei tule Machiavellin mukaan "aiheettomasti poiketa hyveiden tieltä", mutta tarpeen tullen on poliitikon tunnettava myös "paheen tie". (Machiavelli 1997, 74–75.) Uusliberalistinen vahvemman oikeuden politiikka muistuttaa molempia tapoja, joiden turvin ihmiset Machiavellin mukaan taistelevat, lakeihin ja raakaan voimaan turvautuen. Ihmisten olemassaolon taistelu markkinoilla ei ole pelkkää leijonien taistelua, vaan kyse on, kuten edellä kävi ilmi, enemminkin kettujen taistelusta, jossa väkivalta on rakenteellista ja symbolista, eikä suoranaista ja fyysistä.

Kuten uusliberalismin elitistinen ihmiskäsitys, myös poliittisen realismin ihmiskäsitys nojaa kyynisen epärealistisiin oletuksiin ihmisluonnosta, joita Holvas (2002) on luonnehtinut käsitteellä "elämäntaistelun postulaatti". Esimerkiksi Machiavellin (1997, 98) mukaan "ihmiset käyttäytyvät aina kelvottomasti, ellei heidän ole pakko olla kunnolla". Toisen poliittisen realismin keskeisen oppi-isän, Hobbesin (1985, 185) kuuluisan hokeman mukaan ihmisen elämä luonnossa, ennen yhteiskuntaa oli "kaikkien sotaa kaikkia vastaan". Patomäen (1996, 80) mukaan se, mikä on hyväksytty kansainvälisten suhteiden teoriassa poliittiseksi realismiksi, on kuitenkin idealistinen näkemys siitä, minkälainen maailman pitäisi olla. Samalla kun poliittinen realismi pyrkii kuvaamaan todellisuutta, se oikeuttaa sellaisia vallan muotoja, jotka viihtyvät sen idealisaatioissa (Patomäki 1996, 80). Teoria rajaa ennalta "realististen" toimintamahdollisuuksien avaruuden, joiden puitteissa politiikkaa on "realistista" kuvitella.

Käkönen toteaa, että tiukasti modernisaation prosessiin kytkeytyvä poliittisen realismin teoria ei koskaan pyri asettumaan todellisuuden ulkopuolelle vaan ainoastaan ilmentää sitä. Tällaisen teorian puitteissa pysyttäydytään aina kansallisvaltion edun kapeassa näkökulmassa. Realistisen poliittisen tradition mukaan valtioiden edut saattavat johtaa toisinaan ristiriitoihin, joita "ratkotaan" viimekädessä sotilaallisella voimalla. Käkösen mukaan "kansallisen edun politiikka päättyy

niukkojen resurssien kohdalla umpikujan, ellei niukkoja resursseja voida lisätä tai jakaa kakkia osapuolia tyydyttävällä tavalla". Modernisaatio, kansallisen edun ajatus ja poliittinen realismi ovat tulossa tiensä päähän. Kansallisvaltio ei ole enää kykenevä tuottamaan turvallisuutta ja ratkaisemaan ihmiskunnan keskeisiä ongelmia. (Käkönen 1995, 66, 69, 116–117, 121.) Monet ongelmat eivät nimittäin ole kansallisia vaan kansainvälisiä. Monia kasvatukselle asetettuja tavoitteita (esim. suvaitsevaisuus) ei voida saavuttaa, ellei poliittisen realismin oppia kyseenalaisteta

## **Performatiivinen kulttuuri ja erinomaisuuden eetos**

Koulutuspolitiikkaa ja opetussuunnitelmateoriaa käsittelevissä teoksissa puhutaan toisinaan performatiivisuudesta ja performatiivisuuden kulttuurista. Performatiivisuuden käsitteellä viitataan suorituskulttuuriin, jossa syy miksi suoritus tehdään, hämärtyy ja paradoksaalisesti pelkästä suorituksesta ja suorittamisesta tulee itsetarkoitus. Performatiivisuuden kulttuuri suosii suoritusorientoituneita persoonallisuuksia ja sosiaalista ihmisen todistamaan jatkuvasti omaa arvoaan ja kyvykkyyttään yhä uusissa kilpailuissa ja suorituksissa. Performanssit (suoritukset) edustavat yksilön tai organisaation sen hetkistä "laatua" ja "arvoa" (Ball 2001, 34). Suoritustarve integroituu yksilön minuuden rakenteisiin jos minä oppii, että ainoa rationaalinen ja sosiaalisesti hyväksyty tapa saavuttaa sosiaalista hyväksyntää tapahtuu suoritusten ja kilpailujen kautta. Ihmiset, jotka tyytyvät vain "hyvään", eivätkä tavoittele erinomaisuutta, joutuvat marginaaliin. Heidät tulkitaan kilpailukyvyttömiksi, vaikka kyseessä olisikin kilpailunhaluttomuus tai omanarvon todistelemisen tarpeen poissaolo.

Stephen Ball (2001, 35) on todennut, että performatiivisuus (suorituskeskeisyys) johtaa jatkuvaan epätietoisuuteen. Jatkuva suoritusten esille tuominen muodostaa odotuksia ja vaatimuksia, jotka saavat meidät tuntemaan itsemme tilivelvollisiksi ja tarkkailun kohteiksi. Jatkuva suoritusten korostaminen luo sosiaalisen tilan arvioinnille; mikä tahansa voi milloin tahansa tulla arvioinnin kohteeksi. Tämä johtaa ontologiseen epävarmuuteen ja epätietoisuuteen. (Ball 2001, 35.) Tällainen epävarmuus ja epätietoisuus muodostavat epävarsinaiselle minälle soveltuvan kasvualustan. Integroitua yksilön epävarsinaisen minän psykologiseksi tarpeeksi suorittamiselta putoaa pois sen alkuperäinen perusta ja siitä tulee yksilön maailmassa suunnistautumisen ja olemisen tapa.

Performatiivisuuden paradoksi on siinä, että suorittamiseen ei ole periaatteessa muuta syytä, kuin se mitä sen avulla saavutetaan. Nyt itseisarvot ja välinearvot sekoittava uusliberalismi ihmisen arvoa

määrittävine markkinakilpailuineen luo performatiivisen totalitaarisen komentotalouden, jossa kaikki pakotetaan markkinoille kilpailemaan ja omaa arvoaan määrittämään (vrt. myös Ojanen 1999, 49). Ball (2001, 34) pitää performatiivisuutta - joka on Lyotardin käyttöön ottama käsite - osana "uutta terrorin kulttuuria tai terrorin järjestelmää", jossa "käytetään työntekijöiden arviointia, vertailua, näytteillepanoa sääntelyn, hiertämisen ja muutoksen keinona". Performanssit nivELYvät uusien näkymättömämpien vallan ja kontrollin muotojen hienovaraiseen kudelmaan (vrt. Sennet 2002).

Aution, Syrjäläisen ja Tuomiston (2004, 128) mukaan performatiivinen oppimisen kulttuuri rajaa oppimisen ennalta annettujen tai määrättyjen tehtävien tehokkaaseen suorittamiseen. Performatiivisuus oppimisessa rajaa oppimisen niihin alueisiin, joiden avulla voidaan saada mitattavia tuloksia helpoimmin aikaan. On selvää, ettei tällainen voi olla tekemättä hallaa kasvatuksen ja koulutuksen tavoitteiden monipuolisuudelle. Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto (2004, 129) toteavatkin osuvasti, että "suorituskykyä (performity) ja erinomaisuutta (excellence) hokevan oppimisdiskurssin yksi merkittävä seuraus on se, että samalla kun on lopetettu puhe kasvatuksesta, on lopetettu puhe sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta tai ihmisarvosta".

Suorituskeskeisyys koulutuspolitiikassa, kuten yleisemminkin, liittyy siihen, mitä Hannu Simola (2001) on kutsunut erinomaisuuden eetokseksi. Erinomaisuuden eetoksella Simola (2001, 290) tarkoittaa yleistä siirtymää kohti kilpailu- ja suorituskeskeistä toimintakulttuuria, jonka keskeisimpiä arvoja ovat erinomaisuus, tuloksellisuus ja tehokkuus. Juuri erinomaisuuden eetos on ollut viime vuosikymmenenä eri maissa tapahtuneita koulu-uudistuksia yhdistävä teema. Tällaisissa uudistuksissa huomio on siirtynyt koulutuksellisesta tasa-arvosta kohti huippuyksiköitä ja erinomaisuuden keskuksia. (Simola 2001, 290–291.)

Erinomaisuuden eetos on saanut kouluissa aikaan runsaasti haitallisia vaikutuksia: esimerkiksi vieraantuneisuutta, turhautumista, pessimismiiä, toivottomuutta, ihmissuhteiden heikkenemistä, katkeruutta, huonommuuden tunnetta, masennusta, hämmennystä, kyynisyyttä, loppuun palamisia, liiallisia odotuksia ja näistä johtuvia loppuun palamisia. Erinomaisuuden eetos onkin saanut osakseen kasvavaa kritiikkiä, jonka ytimenä on ollut lisääntyvä oppilaiden, koulujen ja opettajien eriarvoistuminen. (Simola 2001, 291–292.) Kivirauman (2001, 74) mukaan yksilöiden välistä kilpailuttamista korostavan koulutuspolitiikan palkinnot tulevatkin todennäköisesti kasautumaan huipuille, kun häviön häpeä jää tavallisesti heikommista sosiaalisista, taloudellisesta ja kulttuurisesta oloista ponnistaville väestönosille.

Elämme Simolan (2001, 293) mukaan aikaa, jota hallitsee tuloksellisuutta, tehokkuutta ja erinomaisuutta painottava eetos, jossa keskinkertaisuus on kirosana ja vain paras kyllin hyvää. Erinomaisuuden tavoittelu ei tapahdu Kivirauman (2001, 88) mukaan sosiaalisessa tyhjiössä, vaan se kantaa mukanaan elitismiä, jonka lähtökohtana on ajatus, että toiset ovat parempia kuin toiset. Parempia kutsutaan erityislahjakkuuksiksi, joiden onni on ollut syntyä runsaan kulttuuripääoman kotiin (Kivirauma 2001, 88). Koulutusjärjestelmä lajittelee "yksilöt näiden olemassa olevan kulttuuripääoman mukaiseen järjestykseen" (Suoranta 2003, 25). Simola ehdottaa erinomaisuuden eetoksen tilalle "riittävyden eetosta", jolloin koulun päämääräksi asetettaisiin riittävän hyvä, perusedellytyksen kaikille takaava koulu. Erinomaisuuden koskiessa parhaimmillaankin vain muutamia oppilaitoksia, pitäisi riittävyden diskurssi sisällään kaikki. (Simola 2001, 293, 295.)

## 4. Sivistys, inhimillinen kasvu ja dialogisuus kasvatuksen tavoitteina

---

### *Sivistyksen suuntaviivoja*

#### **Joitakin alustavia huomioita**

Voidaanko kilpailu sisällyttää esimerkiksi käsitteen sivistys alaan tuhoamatta sitä, mitä sivistyksessä pidämme tärkeänä? Lehtisalo (1998, 14) toteaa, että arviointi, mitattu vuus, tuloksellisuus ja kilpailu voidaan kaikki sovittaa käsitteen sivistys sisälle, vaikkei kyseessä olekaan ehkä sivistyksen kaikkein "laadukkain malli". Suomen entinen opetusministeri (vuosilta 1994-1999) Olli-Pekka Heinonen (1995, 72) on Lehtisaloon tavoin huomannut sivistyksen ja kilpailukyvyn ristiriitaisilta näyttävät vaatimukset. Hänen mukaansa ristiriita on ainoastaan näennäinen (Heinonen 1995, 72). Heinonen (1995, 74) ei pidä sivistyksen kannalta ristiriitaisena painottaa "koulutuksen laadun parantamista" erityisesti "arvioinnin" avulla. "Arvioinnissa" on Heinosen (1995, 74-75) mukaan kyse arviointikriteerien antamisesta oppilaitosten itsearvioinnin tarpeisiin ja paikallisten sekä valtakunnallisten päätösentekijöiden käyttöön, jotta koulutusta voidaan "arvioida" "esimerkiksi vaikuttavuuden, tehokkuuden ja taloudellisuuden näkökulmista". Heinonen (1995, 78) puhuu myös arvostavasti sivistyksestä, henkisestä kehityksestä, humanismin tärkeydestä ja siitä, kuinka kaikkea ei voi mitata rahassa.

Kuitenkaan Heinonen ei näytä ymmärtävän niitä välineellisiä ajatustapoja, ajattelukokonaisuuksia ja arvotustapoja, jotka kulkevat "vaikuttavuuden, tehokkuuden ja taloudellisen" "arvioinnin" (vrt. Heinonen 1995, 74-75) lomassa ja jotka kyseenalaistavat sivistyksen itseisarvon. Uusliberalismin myötä yleistyneet ajattelutavat, jotka Alasuutarin (2004, 3-4) mukaan tuotiin suomalaiseen politiikkaan poikkeuksellisen vähäisen ideologisen kädenväännön kautta, operoivat arvonihilistisesti pelkillä taloudellisilla välinearvoilla, kun sivistyksessä on kyse olennaisesti myös itseisarvosta. Sivistyksellä on samaan aikaan sekä itseisarvo että välinearvo (Niiniluoto 1994b, 55). Jos sivistyksestä tehdään pelkästään välineellistä, menetetään siitä jotain olennaista. Taloudellisia arvoja painottavan politiikan - jonka Heinonenkin (1995, 78) panee merkille - paineissa sosiaalinen tila kriittiselle ja radikaalille (eli juuriin menevälle) ajattelulle on vähissä.

Pyrin esittelemään sivistystä sellaisena, kuin se on esitetty suomalaisessa nykykeskustelussa. Vaikka "nykykeskustelu" filosofian kontekstissa tarkoittaa usein huomattavasti pidempää aikaa, tässä työssä sivistyskeskustelun perspektiivi on lähinnä viimeisessä 30 vuodessa. Lähtökohtani sivistyksen määrittelyssä on sama kuin Ojasella (2000a), vaikka pääosin seurailen Wileniusen sivistyskäsitteitä. Ojaseen mukaan "sivistystä ei tule perustella taloudellisesti vaan talous on perusteltava sivistyksellisesti", "sivistyksen idea on uskallettava irrottaa pelkästä menestyksen ja voittamisen ideasta" (Ojanen 2000a, 79; Ojanen 2004, 44). Vasta kun tajuamme, että se mitä ymmärrämme tänään "menestyksellä" voi olla ristiriidassa sivistyksen kanssa, voimme pohtia kriittisesti sivistyksen toteutumisen edellytyksiä sen omista lähtökohdista ja vaatimuksista käsin.

Voihan olla niin, että kiristyvässä kilpailussa menestyminen edellyttää voittajilta yhä enemmän, ei sivistystä, vaan sen puutetta. Menestynyt ihminen voi hyvin olla joiltain osin sivistymätön. Kun ajattelen esimerkiksi niitä 358 yksittäistä miljardööriä, joiden omaisuus vastaa 2,5 miljardin ihmisen omaisuutta (ks. Martin & Schuman 1998, 33), jotka istuvat rahakasoja ja "menestyksensä" päällä sillä välin kun 20 000 - 40 000 ihmistä kuolee päivittäin tarpeettomasti nälkään, sana "sivistynyt" ei ole ensimmäinen mieleen tuleva sana (vrt. myös Bauman 1999, 175–176).

Sen lisäksi, että sivistys liitetään yleisesti jonkinlaisiin eettisiin, tiedollisiin ja esteettisiin ominaisuuksiin (Wilenius 1982a, 22), kokoavasti sanottuna siis eräänlaisiin henkisiin arvoihin (ks. Ojanen 2000a, 65–73; vrt. myös Niiniluoto 1994b, 55), on kyse myös vahvasti materiaaliseen todellisuuteenliittyvästä. "Sivistyksessä on Suomen ainoa pelastus", kirjoitti J. V. Snellman (1806–1881) kirjeessään Fredrik Cygnaeukselle 1800-luvulla (ks. esim. Numminen 1995, 23; myös Ojanen 2000a, 9; myös Wilenius 1982a, 9). "Sivistyksessä ja vain sivistyksessä on tulevaisuutemme" totesi puolestaan Suomen entinen presidentti Martti Ahtisaari (1995, 16) reilu vuosisata Snellmanin jälkeen.

Wilenius (1982a, 30, 32) toteaa, että sivistyminen on välttämättömyys, josta nykyisten tuhovälineiden aikakaudella riippuu ihmisen ihmisarvoinen elämä ja jopa selviytyminen. Riippuu ihmisen sivistyksestä, käykö hän sotaa toisia ihmisiä ja kansoja vastaan tai ymmärtääkö hän muita ihmisiä ja maailmaa. Riippuu sivistyksestä, kuinka ihminen osaa suhtautua ja reagoida siihen mitä hän ei tiedä ja ymmärrä. Riippuu sivistyksestä mitä ihminen tietää ja ymmärtää. Riippuu sivistyksestä, osaako ihminen rakentaa itselleen eettisesti ja taloudellisesti kestävästä

yhteiskunnan ja kulttuurin. Sivistys on Gloverin (2003, 45, 56–57) termiä käyttäkseni, olennainen "moraaliresurssi".

Sivistystä voidaan tarkastella yhtäältä keskittyen fenomenologisesti yksilön näkökulmaan ja ilmiömaailmaan, sivistykseen ihmisen luonteen, ajatusten, uskomusten, tahdon ja toiminnan ominaisuuksina tai toisaalta yhteisön sivistyksen näkökulmasta, jolloin pohtimisen keskiössä ovat sivistymisen toteutumisen yhteiskunnalliset ehdot. Vaikka Lehtisalonen (1998, 129) kirjan nimi on nimennyt "Suomalainen sivistys ja sivistyspolitiikka", sivistys on ydinosaan etniset, kielelliset ja kansalliset rajat ylittävää, ylisukupolvista ja yleismaailmallista. Yksilön näkökulma sivistykseen on edustettuina Lehtisalonen (1998) politiikkaan keskittyvää kirjaa paremmin esimerkiksi Wileniuksen ja Ojanen (2000a) kirjoituksissa. Sivistys on sekä yhteiskunnallinen ja poliittinen kysymys että yksilön valinta (Ojanen 2000a, 9).

En pyri esittämään tarkkaa ja tyhjentävää määritelmää sivistyksestä, inhimillisestä kehityksestä tai dialogisuudesta, näistä kolmesta keskeisestä kasvatustavoitteesta, vaikka kyllä pyrin kuvaamaan mahdollisimman tarkasti niiden olennaisimpia piirteitä. Tyydyn Wileniuksen (1987, 10) tavoin "ilmiöiden huokoiseen" luonnehtimiseen, joka tekee enemmän oikeutta todellisuudelle tällä todellisuuden alueella (vrt. Wilenius 1982a, 15; vrt. myös Ojanen 2000b, 128–129; vrt. Ojanen 2000a, 10).

### **Sivistyksen ihmiskäsityksestä: ruumiillisuuden, tajuisuuden ja itsetajuisuuden tasot**

Kun lähdemme tarkastelemaan kysymystä, mitä on sivistys, on meidän ensin pohdittava millainen on se ihminen, joka voi mahdollisesti sivistyä. Teoria sivistyksestä on suhteutettava aina johonkin teoriaan siitä, mitä ihminen on. Wileniuksen sivistyskäsitykseen liittyvässä ihmiskäsityksessä ihmistä tarkastellaan (1)ruumiillisena, (2)tajuisena ja (3)itsetajuisena olentona. (Wilenius 1982a, 15–21) Rauhalan (esim. 1988, 190) tunnettu "holistinen", eli ihmisen toiminnallista kokonaisuutta painottava ihmiskäsitys (vrt. Buber 1999, 30–31) puhuu kolmesta olemassaolon perusmuodosta; tajunnallisuudesta, kehollisuudesta ja situationaalisuudesta. Ihmiskäsitys tarkoittaa niitä lähtökohtina olevia oletuksia, hypoteeseja ja edellyttämiä, joita ihmistutkijalla on tutkimuskohteestaan. Ihmiskuvalla tarkoitetaan taas sitä tulosta, jonka empiirinen tiede antaa



ihmisestä. (Rauhala 1988, 191.) Tässä kohtaa on olennaista huomata, että sivistys todellistuu ihmisyyden eri tasoilla eri tavoin.

(1) Ensimmäkin ruumiillisella tasolla sivistyksen ihmiskäsityksessä tulee ottaa huomioon fyysisen elimistön terveys, joka saavutetaan terveillä elämäntavoilla. Ihmiskäsityksen tulee huomioida myös ruumiin kehityksen monipuolisuus ja eri osa-alueiden tasapainoisuus. Esimerkiksi käden taitojen merkitystä ei ole syytä laiminlyödä. (Wilenius 1982a, 15–16; vrt. Wilenius 1987b, 10; Vrt. Ahlman 1982, 38–39.) Sen lisäksi, että ihminen on ruumiillinen olento, hän on myös tajuinen (tai tajunnallinen) ja sielullinen olento.

(2) Tajuisella, eli sivistyksen ihmiskäsityksen toisella tasolla, sivistys on "tajunnan viljelyä". Jotta voitaisiin saada käsitys, mitä tällöin viljellään, voidaan Wileniuksen tavoin tehdä tajunnan toimintojen klassinen perusjako. Näin erotetaan toisistaan ajattelu, tunteminen ja tahtominen. Kasvatuksen ja sivistyksen päämäärä on näiden tajunnan osa-alueiden tasapainoinen kehitys. Varsinainen ajattelu syntyy kun mielikuvat järjestyvät käsitteiksi, jotka ilmentävät eri ilmiöiden "olemuksia" ja joiden avulla ajattelua voidaan harjoittaa. Niin ajattelun kuin tahdon kohdalla voidaan puhua kehitysprosessista vähemmän tietoisesta tietoisempaan. Korkeimmalla tietoisuustasolla tahto toimii tietoisesti. Rudolf Steinerin väitöskirjassa puhutaan tällöin Wileniuksen mukaan "vapaasta tahdosta". Tunteen kehitys liittyy kiinteästi tahdon ja ajattelun kehitykseen. Voidaan puhua tunteiden jalostumisesta matalammista korkeampiin tunteisiin. Aluksi tunteet ovat aistimustunteita, tuntoa. Seuraavaksi tunteiden kehitys liittyy mielikuvaelämään. Sadut ja kertomukset herättävät vahvoja tunnekokemuksia ja myötätuntemista. "Korkeimmat tunteet" liittyvät käsitteelliseen ajatteluun. Omakohtainen esteettinen ja eettinen arvostelu on tunteen ja ajattelun yhteistyötä. (Wilenius 1982a, 17–20.)

(3) Itsetajuisuuden taso on siis sivistyksen ihmiskäsityksen kolmas taso. Pelkkä "tajuus" merkitsee Wileniuksen mukaan ensisijaisesti tajuntaa ympäristöstä. Tällainen tajunta voi olla jonkintasoisena myös eläimellä. Miksi sitten erottaa tajunta itsetajunnasta? Tätä voidaan valottaa puhumalla sielunelämän kahdesta eri "peilistä", josta ensimmäinen peili kuvastaa ulkoista ja materiaalista maailmaa, myös omaa ruumista, kun taas toinen peili kuvastaa mitä ensimmäisessä peilissä tapahtuu. Itsetajunta on tämä jälkimmäinen peili, jonka avulla ihminen voi tarkastella omia ajatuksia, aikomuksia, mielikuvia ja tunteitaan. Itsetajunnan avulla ihminen voi hallita omia kognitioitaan. Itsekasvatus ja itsehallinta perustuvatkin juuri itsetajuntaan, jota on myös minätajunnaksi kutsuttu. Minätajunnassa ihmisen älykkyys tulee itsestään tietoiseksi. Itsetajuntansa

avulla ihminen voi muodostaa käsitteitä ja periaatteita, ajatella, perustella, harkita, pohtia, syventyä tunteihinsa jne.. Itsetajunnan vahvuudesta riippuu se, kuinka suuressa määrin ihminen pystyy säätelemään kognitioitaan. (Wilenius 1982a, 20–21.) Itsetajunnan käsite tulee lähelle sitä, mitä nykyään kasvatustieteessä kutsutaan metakognitioiksi tai "metakognitiivisiksi taidoiksi". Ahlmanin (1982, 52) mukaan henkiset toiminnot edellyttävät itsetajunta. Itsekasvatuksen merkitystä ovat Wileniuksen (esim. 1987a, 10) lisäksi painottaneet muutkin filosofit, esimerkiksi Lauri Rauhala (1987), Juha Suoranta (2002, 39), J. E. Salomaa (1950) ja Erik Ahlman (1982).

## **Sivistyminen kehityksenä kohti hyvän, toden ja kauniin ihanteita**

Vaikka sivistyksellä on monia merkityksiä (Ojanen 2000a, 9), voidaan tässä vaiheessa pitää mielessä Wileniuksen (1982a, 10) alustava määritelmä sivistyksestä: "Sivistys on ensi sijassa ihmisen sisäinen tila, joka ilmenee myös hänen toiminnassaan, se on hänen tiettyjen inhimillisten kykyjensä kehittyneisyyttä, kypsyyttä". Mitä sitten on henkisten kykyjen kehittyneisyys ja mistä kyvyistä on kyse? Ensinnäkin on huomattava kuinka ihminen arvostelee ja kehittää omaa sisäistä ja ulkoista toimintaansa tiettyjen päämäärien, ideaalien, suuntaan. Ihmisen kehittäessä itseään tiettyjen ideaalien suuntaan ihminen "sivistyy" ja näitä ideaaleja voidaan sanoa "sivistysominaisuuksiksi". Sivistyksessä on kyse kehityksestä kohti kolmea "sivistysominaisuutta", joita on (1)totuudellisuus, etenkin ajattelun, tiedostamisen ja mielikuvanmuodostuksen ominaisuuksina, (2)esteettisyys aistimisen ja tuntemisen ominaisuuksina, sekä ja (3)eettisyys etenkin tahdon ja toiminnan ominaisuuksina. Näitä kolmea sivistysominaisuutta vastaa klassisen sivistyskäsitteen kolme ideaa; hyvä, tosi ja kaunis. (Wilenius 1982a, 22; Wilenius 1987c, 19–21.) Nämä kolme antiikin perusarvoa ja itseisarvoa tulevat usein esille esimerkiksi Ojasen ajattelussa. Ahlmanin (1982, 122) mukaan ajattelijoiden yleisestikin on syvä vakaumus siitä, että hyvyys, totuus ja kauneus kuuluvat jollain tapaa yhteen ja kumpuavat samasta alkujuuresta.

(1)Totuudellisuus tai totuuspyrkimys, joka on ensimmäinen sivistysominaisuus, ei tarkoita sitä, että ihminen tarvitsee välttämättä paljon tietoja. Vaikka tietojakin ihminen tarvitsee, ei totuudellisuuden ihannetta ja vaatimusta voi typistää pelkäksi tietojen ulkokohtaiseksi omaksumiseksi. (Wilenius 1982a, 23.) Totuudellisuudessa on kyse Wileniuksen mukaan pikemminkin jostakin, joka ihmisessä on ja kehittyä tietojen "äärellä". Tätä kuvaa hyvin lause "sivistystä on se mikä jää jäljelle, kun tiedot unohtuvat". (Wilenius 1982a, 22–23.) Ojasen (2000a, 11) mukaan korkeintaan muodollinen oppineisuus ei takaa sivistyneisyyttä, sillä sivistykseen liittyy myös yhdessä olennaisessa

merkityksessään oikea käytös. Yleisessä kielenkäytössä sivistyksen yksi keskeinen merkitys koskee myös oppineisuutta ja koulutusta, jolloin esimerkiksi sivistystaso tarkoittaa suunnilleen samaa kuin yleinen koulutustaso (Ojanen 2000a, 11).

Totuudellisuuden sivistysominaisuutena liittyy neljä eri tasoa, joista (i)ensimmäiseen kuuluu jatkuva valmius tarkistaa ja muuttaa omia käsityksiä. Totuudellisuuteen tässä suhteessa liittyy tietty ajattelun joustavuus, liikkuvuus, avoimuus ja toiseen perspektiiviin asettumisen sekä eläytymisen taito. Totuuteen pyrkivä ihminen on kykenevä ymmärtämään ja omaksumaan myös tutusta poikkeavia ajattelutapoja, maailmankatsomuksia ja kulttuureja. Totuudellisuuden ihanne edistää tässä suhteessa kansainvälistä yhteisymmärrystä ja rauhaa. (Wilenius 1982a, 23–24; vrt. myös Horkheimer 1990, 137–141.) Erityisesti niukkenevien resurssien maailmassa tällainen sivistys on tulossa yhä ajankohtaisemmaksi. (ii) Toinen totuudellisuuden peruspiirre ja edellytys on Wileniuksen (1982a, 24) mukaan todellisuuden monitahoisuuden ymmärtäminen. Eri ilmiöitä on katsottava eri näkökulmista tunnustaen, että yksi näkökulma ei todennäköisesti tavoita koko totuutta, vaan vain tietyn osan siitä. Tämä ei tarkoita välttämättä "rajatonta relativismia", jonka mukaan tieto on aina suhteellista (vrt. Niiniluoto 2001, 311), vaan sivistyksellistä avarakatseisuutta, joka perustuu yksittäisen näkökulman ylittävään henkiseen liikkuvuuteen (vrt. Horkheimer 1990, 141).

(iii) Kolmas ja vaikein totuudellisuuden koetin, on itsetiedostus: objektiivisen kuvan saaminen omista kyvyistä, ominaisuuksista ja kehitysmahdollisuuksista. Tämä on mahdollista ihmisen itsetiedostuksen kautta, joka säälimättömästikin reflektoi minä-maailma -suhdettaan. (iv) Neljäs totuudellisuuden ominaisuus on Wileniuksen mukaan tietty ajattelun radikaalisuus. Alun perin radikaalisuudella on tarkoitettu kaiken tavanomaisen kyseenalaiseksi asettavaa ihmettelyä. Sana radikaalisuus tulee latinan sanasta radix, joka tarkoittaa juurta ja akuperää. (Wilenius 1982a, 24–25.) Puolimatkan (1995, 171–174) mukaan kriittisyyteen kasvamisessa on olennaista, että yksilö kykenee aina tarvittaessa vastustamaan yleistä mielipidettä.

(2) Esteettisyys ihmisen toisena sivistysominaisuutena liittyy tuntemiseen, aistimiseen sekä mielikuvitukseen (Wilenius 1982a, 26). Luova ja rohkea mielikuvitus on myös kriittiseen ajatteluun kasvun ehto (Puolimatka 1995, 166–168). Wileniuksen (1982a, 26–27) mukaan esteettisyys sivistysominaisuutena on tuntemisen ja aistimisen herkkyyttä, avoimuutta todellisuuden laadullisille ominaispiirteille. "Kovuus" ihmisen asenteena toisia kohtaan liittyy mielikuvituksen kehittymättömyyteen, sillä "kova ihminen" ei pysty tai halua asettua toisen ihmisen asemaan.

Esteettisyys liittyy näin myös kiinteästi eettisen alueeseen, kuten myös totuudellisuus ja esteettinen tajuaminen voivat olla toisiaan tukevia ominaisuuksia. (Wilenius 1982a, 26–27.)

(3)Eettisyys ihmisen kolmantena sivistysominaisuutena menee Wileniuksen mukaan ihmisessä syvimmälle, tahdon alueelle saakka. Totuuspyrkimys toteutuu enimmälti ajattelun alueella, kun esteettinen pyrkimys menee jo syvemmälle, tunteen tasolle asti. Eettinen sivistysominaisuus taas menee tahdon alueelle asti, jonka vuoksi eettisyyteen kasvattaminen on kolmesta sivistysominaisuuksista vaikein tehtävä. Tiedollinen kasvatus on periaatteessa melko helppoa, ajattelun alueella se on jo vaikeampaa ja tunne-elämän kehittäminen on ehkä vielä vaikeampaa. Tunne-elämää voidaan kehittää ihmissuhteissa ja taiteen avulla. (Wilenius 1982a, 27.)

Mutta miten vaikuttaa ihmisen eettisyyteen, ihmisen autonomiseen tahtoon? Tämä on keskeinen kasvatustilallinen ongelma, johon ei ole yksinkertaisia ratkaisuja. Wileniuksen (1982a, 28) mukaan eettisyys sivistysominaisuutena on myötätuntemista ja eläytyminen toisten ihmisten subjektipositioihin. Esimerkiksi elokuvan keinoin voi osaltaan vapauttaa ihmistä ahtaasta itsekeskeisyydestä, egoismista. Myötätunteminen ei tietenkään riitä eettisyyden toteutumiseksi, vaan viime kädessä se on tahdon ja toiminnan asia. Eettisyyteen kasvattaminen tarkoittaa toimintaan suuntautuvan tahdon sivistystä. Eettisyyteen ei riitä muusta elämästä ja työstä irralliset ja yksittäiset "hyvät teot", vaan kysymys on erityisesti tahdon suunnasta. Eettinen kasvuvirike syntyy elämän tilanteissa, ja näitä tilanteita voidaan "luoda" myös koululuokassa. Wileniuksen mukaan "yhteiskunnassa voidaan luoda tilanteita, joissa eettinen virike ei voi päästä esiin: esimerkiksi kilpailua kiihdyttävä numeroarvostelu, kilpailu palkasta, voitosta, elintasosta". (Wilenius 1982a, 28–29) Korkeimmalla tasollaan sivistys on sellaista vapaata toimintaa, jonka ihminen itse ymmärtää hyväksi ja oikeaksi. Kun itsetajunta herää, on aito sivistys ja kasvu sellaista, johon yksilö on suuntautunut ja , jonka hän on ensin itse ymmärtänyt. (Wilenius 1982a, 56)

Totuudellisen, esteettinen ja eettisen lisäksi voidaan Wileniuksen mukaan puhua uskonnollisuudesta neljäntenä sivistysominaisuutena. Tätä sivistysominaisuutta Wilenius ei tosin käsittele kovinkaan laajasti. Uskonnollisuus sivistysominaisuutena tarkoittaa Wileniuksen mukaan kokemusta maailmasta kokonaisuutena, sekä tämän kokonaisuuden kunnioitusta. (Wilenius 1982a, 30.) Uskonnollinen elämä pohjautuu useiden henkisten toimintojen yhteisvaikutukseen. Uskonnollisuuteen liittyy myös hartautta ja nöyryyttä todellisuuden edessä. (Wilenius 1987b, 22)

## Sivistyminen on itsetuntemusta edellyttävä kasvuprosessi

Sivistyminen tulee nähdä Wileniuksen mukaan loputtomana kasvuprosessina, jossa ihminen "pyrkii viljelemään itsessään luonnon ominaisuuksia". Lähtökohtana tässä on se "maaperä", jota tulee jossain määrin valmiina luonnolta (esim. geenit) ja yhteiskunnalta. Tässä viljeltävässä pellossa on kuvainnollisesti sanottuna kolme sarkaa, joissa voi kasvaa totuudellisuuteen, esteettisyyteen ja eettisyyteen liittyviä hedelmiä. Maaperä, josta "hedelmiä" voi kasvaa tai olla kasvamatta on yksilöllinen. (Wilenius 1982a, 30.)

Kaikissa ihmisen kehitykseen tähtäävissä pyrinnoissa, kutsuttiin niitä millä nimillä tahansa, on olennaista ihmisen itsetuntemus. Wilenius (1982a, 30) toteaa, että itsekasvatus edellyttää ihmiseltä realistista tietoa itsestään sekä ominaisuuksistaan, myös heikkouksistaan. Kaikki ihmisen kehitys tapahtuu suhteessa ihmisen tämän hetkisiin laatuihin. Vasta kun ihminen tiedostaa millaisia hänelle ominaiset laadut ovat, hän voi tehdä jotain noiden laatuja muuttamiseksi. Esimerkiksi idän korkeakulttuurien johtavat filosofis-uskonnolliset perinteet korostivat viisasta aktiivisesta elämästä vetäytymistä kohti sisäistä mietiskelyä ja mielenrauhaa (Niiniluoto 2001, 249). Rauhalan (1987, 43) mukaan luonnontieteiden esikuvan mukaan toimivat ihmistieteet eivät ota vakavasti ihmisen yksilöllisiä laatuja, eivätkä voi sietää näkemystä, että ihminen itse tutkisi itseään. Usein ajatellaan, että on oltava ulkopuolinen tutkija, joka kertoo missä on vikaa ja yrittää korjata sitä (Rauhala 1987, 43). Rauhala kirjoittaa:

"Mitään ihmisen itsemääräämisoikeutta ja henkisiä potentiaaleja väheksyvää tai suorastaan loukkaavaa ei nähdä siinä, että kasvun keinot ja tavoitteet asetetaan ainutkertaisen ihmisen tapauksessa hänen ulkopuoleltaan tilastollisia keskimääräislakeja edustavien teorioiden pohjalta. Kuitenkin kasvun ehdot, käytettävissä olevat keinot ja tavoitteet saattavat olla eri tapauksissa hyvin erilaisia. [...] Ihmissuhteiden ja sosiaalisen osallistumisen kohtuuton painottaminen inhimillisen kasvun keinovarana ja normaalisuuden kriteerinä aiheuttaa varmaankin monissa herkissä ihmisissä aiheetonta alemmuutta omalatuudesta, jopa paniikkia. [...] Useissa tapauksissa yhtä hyödyllistä kuin patistaminen ihmissuhteisiin saattaisi olla rohkaiseminen yksinäiseen itsetutkiskeluun. Tuskinpa löytyy tehokkaampaa menetelmää tulla tutuksi itsensä kanssa kuin yksinäisyys ja hiljaisuus." (Rauhala 1987, 43.)

Rauhalan (1987, 47) mukaan meditaatio on itsekasvatuksen ja henkisen kehittämisen "kenties arvokkain menetelmä". Meditaation tehtävänä on vahvistaa ihmisen ydinolemusta karistamalla pois arkielämän aiheuttamaa kuonaa pois (Rauhala 1987, 47). Itsetuntemuksen kehittämisessä on keskeisellä sijalla hiljaisuuden, yksinäisyyden ja meditaation lisäksi nöyrä, mutta nöyristelemätön

asenne. Ilman riittävää nöyryyttä ihminen voi sortua hybrisen ansaan. Hybriseltä ihmiseltä puuttuu itsetuntemukseen tarvittava itsekriittisyys, jonka tuloksena ihminen pääsee vähitellen selville omista puutteistaan ja kyvyistään. Ylimielinen ihminen on taipuvainen yliarvioimaan oman kykynsä ja ominaisuutensa. Itsetuntemuksessa mielen ei kuitenkaan tule olla "yli" eikä "ali", vaan realistinen suhteessa omiin laatuihin.

Keskeinen huomio sivistymisprosessin yhteydessä on, että jos kolmella edellä mainituilla sivistyksen saralla ei viljele sivistysominaisuuksia, niin niillä kasvaa joka tapauksessa jotakin. Valinta on siis esimerkiksi sivistyksen viljelyn ja "satunnaisen rikkakasvillisuuden" välillä. Jos ihminen ei kehitä itsessään totuudellisuutta, hänessä on maaperää valheellisuuden esiin tulemiselle. Jos ihminen torjuu esteettisen puolen todellisuudesta, hänessä on maaperää turtumiselle. Esteettisen kasvatuksen puutteessa ihmisen aistimus- ja tunneherkkyys muita ihmisiä ja ympäristöä kohtaan tylsistyy ja heikkenee. Jos ihminen ei viljele eettisyyden ja myötätunnon sarkaa, luo hän samalla kasvupohjaa röyhkeydelle, ylimielisyydelle, itsekkyydelle, itserakkaudelle ja kyynisyydelle, jolloin esimerkiksi eettisyyteen ja uskonnollisuuteen kuuluva aito nöyryys jää kehittymättä. (Wilenius 1982a, 31–32.)

Mitä ihmisessä sitten tapahtuu sivistysprosessissa? Ihminen ikään kuin "juurtuu ja jäsentyy todellisuuteen". Tällä Wilenius tarkoittaa tiedostavuuden lisääntymistä. Ihminen tietää yhä enemmän, kuka hän on ja mitä hänen tulee tehdä. Juurtuminen todellisuuteen voidaan siis nähdä vastakohtiensa, "vieraantumisen" ja "irralisuuden" kautta. Sivistymisessä on kysymys juuri vieraantumisen voittamisesta, siitä, että ihminen ei vieraannu luonnosta, omasta sielunelämästään, eikä toisista ihmisistä. (Wilenius 1982a, 32–33; vrt. Rauhala 1987, 41.) Wileniuksen (1982a, 33) mukaan sivistys on "vieraantumisen voittamista, ihmisen jäsentymistä ajattelevana, tuntevana ja tahtovana yksilönä yhteiskuntaan ja maailmaan".

## **Kilpailun ja sivistyksen ihmiskäsitysten kitkapintoja**

Edellä on käsitelty uusliberalismin elitististä ihmiskäsitystä. Kilpailun ymmärtämiseksi on ymmärrettävä miten kilpailujen yhteydessä vastataan kysymykseen, mitä on ihminen ja millainen on kilpaileva ihminen. Millainen kilpaileva ihminen on suhteessa sivistyvään ihmiseen? Millaisille ruumiillisuuden, tajuisuuden ja itsetajuisuuden laaduille kilpailu ihmistä altistaa?

Bourdieu (1999b, 35, 103) toteaa, että vastoin kuin liberalistisen opit olettavat, "kilpailu yhdenmukaistaa", kun kilpailijat on alistettu samoille kentän vaatimille pakoille, jotka määrittävät kentän toiminnan normit. "Kilpailusta aiheutuvat pakot ovat hyvin vahvoja", koska ne johtavat Bourdieun (1999b, 36, 121) mukaan siihen, että toimija joutuu tekemään asioita, joita hän ei ilman kilpailutilannetta tekisi. Toiminnan omaperäisyys kärsii ja toiminta suuntautuu vakiintuvien arvojen säilyttämiseen (Bourdieu 1999b, 36, 103). Vaikka omaperäisyys ei useinkaan ole itsetarkoituksellinen, on se sivistyksen ihmiskäsityksen ja itsetuntemuksen kohdalla tärkeä asia, sillä yksilöllisen kehityksen laaduissa on paitsi yleinen puoli, myös yksilöllinen ja "omaperäinen" puolensa. Kilpailun yhdenmukaistavat ja toimintaa rajoittavat pakot tulevat lähes kaikilla sivistyksen ihmiskäsityksen tasoilla, (1)ruumiillisuuden, (2)tajuisuuden ja (3)itsetajuisuuden tasoilla

(1)Ruumiillisen sivistyksen tasolla voidaan painottaa ihmisen eri osa-alueiden tasa-painoista kehitystä ja terveyttä (Wilenius 1982a, 15–16). Kilpailun luonteesta ja lajista riippuu, miten nämä päämäärät toteutuvat. Toiset kilpailulajit voivat kehittää monipuolisesti ihmistä ruumiillisena olentona. Kilpailusuoritus voi olla, kuten Puhakainen (1998, 207) on todennut, ihmisen koko "olemassaolon synteesi. Liikuntatieteiden maisteri ja keihäänheiton olympiavoittaja Tapio Korjus on puhunut "kehollisesta sivistyksestä" vastapainoksi tiedolliselle sivistykselle (Perhoniemi 2004). Korjuksen mukaan urheilu saa "olemassaolon oikeutuksensa" "kehollisesta sivistyksestä" (Perhoniemi 2004, 101).

Kuitenkin monet kilpailulajit korostavat tiettyjä, usein melko kapea-alueisia teknisiä taitosuorituksia, eivätkä suinkaan ruumiillisuuden monipuolisuutta. "Kehollisen sivistyksen" merkitys voi olla jonkin asteisen tavoittelun kohteena urheilu- ja kilpailulajeissa. Se ei kuitenkaan ole kilpailemisen primääri tarkoitus, jolloin urheilun oikeuttaminen "kehollisella sivistyksellä" on ongelmallista. Kilpaileminen tähtää ensisijaisesti voittajan selvittämiseen. Voiton tavoitteesta muodostuu luonteeltaan sitä totaalisempi, mitä kireämpää kilpailu on, mitä suuremmat panokset siihen on asetettu, mitä suurempi kulttuurinen merkitys voitolle annetaan ja mitä enemmän yhteiskunnallisten asemien määräytymiseen vaikuttaa kilpaileminen. Mitä totaalisempaa kilpailu on, sitä vähemmän on varaa huolehtia sellaisista ruumiillisen kehityksen seikoista, jotka eivät ole relevantteja voiton saavuttamisen pyrinnön kannalta. Ruumiillisuutta kehitetään voiton tavoittelun, ei tasapainoisen kehityksen ehdoilla - puhumattakaan ruumiillisuuden, tajuisuuden ja itsetajuisuuden tasapainoisesta kehityksestä. Doping on vain yksi esimerkki ja jäävuoren huippu urheilukilpailujen totalisaation seurauksista.

(2)Tajunnallisuuden, siis sivistyksen ihmiskäsityksen toisen piirteen suhdetta kilpailuun voidaan tarkastella tajunnan toimintojen klassisen perusjaottelun valossa (vrt. Wilenius 1982a, 17). Tajunnan toiminnot jaetaan tällöin ajattelun, tuntemisen ja tahtomisen alueisiin (Wilenius 1982a, 17). Tajunnan toimintojen perusjaottelun valossa voidaan Bertrand Russelin (1952, 43) tavoin todeta, että taistelua, kilpailua ja voittoa korostava ajattelu ja kulttuuri johtavat "liialliseen tahdon viljelyyn aistien ja älyn kustannuksella". Russel (1952, 43) otaksuu, että puritaani-moralistit ovat saattaneet luoda kilpailufilosofialle soveltuvan ihmistyyppin, jossa aistielämä ja äly ovat surkastuneet ja tahto liiksi kehittynyt. Voidaan myös Wileniuksen (vrt. 1978, 39) ajatuksia mukaillen otaksua, että tahto kilpailemiseen voi perustua pikemmin "vietinomaiseen tiedostamattomaan haluamiseen", kuin järjellisen vapaaseen tahtoon, jossa toiminnan kaikki syvimmätkin motiivit on tiedostettu ja tarkkaan punnittu.

Tajunnallisuuden suhteesta kilpailuun voidaan tehdä sama huomio kuin ruumiillisuudenkin kohdalla: kilpailujen yhteydessä ihmisen tajunnallista ulottuvuutta kehitetään yksipuolisesti. Tajunnallisuuden osalta voidaan myös sanoa, ettei kilpaileminen kehitä merkittävässä määrin ihmisen intellektuaalisia laatuja, siis kriittistä ajattelua. Kilpailu, kuten mikä tahansa päämäärärationaalinen toiminta, keskittyy keinoihin päämäärien kustannuksella. Ajattelun kehityksessä taas korostuvat keinojen harkinnan lisäksi olennaisesti päämääräkysymykset, elämäntarkoitukselliset kysymykset, filosofiset kysymykset, eettiset kysymykset, poliittiset kysymykset ja arvoja koskevat kysymykset. Ajattelua tapahtuu lähinnä sen verran, kuin se on välttämätöntä kilpailumenestyksen kannalta. Jos kilpailu ei ole kireää, voi olla mahdollista suhtautua filosofisesti oman toiminnan perusteisiin. Mutta kilpailun totalisoituessa, ajattelun kehittymisen päämäärät alistetaan sitä enempää refleктоimatta voiton tavoittelun päämäärille.

(3)Sivistyksen kolmannen piirteen, itsetajunnan, suhteesta kilpailemiseen voidaan ainakin sanoa, että kilpailemisen henkilökohtaisten motiivien ymmärtäminen edellyttää kehittyntä itsetajuntaa. Onko kilpaileminen sitten hyvä itsetutkimuksen tai itsereflektion menetelmä, kuten Puhakainen (1998, 200) otaksuu? Joissain rajoissa, tosin melko ahtaissa, kilpailu voi olla itsetuntemuksen kehittymisen apuna. Toisaalta Russelin kritiikki pätee myös itsetajunnan käsitteeseen, sillä kilpailemisessa korostuva tahtominen voi olla itsetajuntaa totalisoiva piirre, jolloin itsetajunnan muille tehtäville ei jää voimavaroja.



## Totuudellisuus sivistysominaisuutena ja kilpailun totalisoima elämismaailma

Kilpailusta voidaan sanoa myös yleisesti ottaen, että se totalisoi ihmisen elämismaailmaa. Kilpailusta muodostuu totaalinen (kokonaisvaltainen) kokemus sille annetun subjektiivisen ja objektiivisen (sosiaalisessa todellisuudessa) merkityksen vuoksi. Totaalisuudella voi olla eettisesti suotuisia ja epäsuotuisia vaikutuksia riippuen eri käsityksistä. Sivistyksen sekä tämän ihmiskäsityksen kannalta voidaan huomata elämismaailman totalisaation ongelmallisuus ihmisen totuudellisuuden, esteettisyyden ja eettisyyden tasa-painoiselle kehitykselle (vrt. Wilenius 1982a, 22). Seuraavassa tarkastelen totuudellisuutta sivistysominaisuutena suhteessa kilpailuun käyden läpi totuudellisuuden neljä piirrettä (ks. Wilenius 1982a, 23–25).

(i) Aloitetaan pohtimalla kilpailun suhdetta ihmisen valmiuteen muuttaa käsityksiään, joka on siis ensimmäinen totuudellisuuden peruspiirre (vrt. Wilenius 1982a, 23). Voidaan sanoa, että kilpailussa omien käsitysten muuttamisen tarve liittyy lähinnä eettisesti triviaalien suorituspäämäärien saavuttamiseen. Jos ajatellaan, että valmius muuttaa omia käsityksiä edellyttää nöyrää asennetta, voi otaksua kilpailun tämän sijaan edellyttävän tiettyä ylimielisyyttä, hybristä. Kilpailuun osallistumisen ylimielinen tavoite on osoittaa kaikille objektiivisesti, että oma mieli on "yli" toisten. Totuudellisuuden ensimmäiseen piirteeseen liittyy myös tietty ajattelun joustavuus, kyky mukautua erilaisiin kulttuureihin ja katsomuksiin (Wilenius 1982a, 23–24). Kilpailu on voiton ympärille totalisoitunut ja fakkiutunut hegemoninen kulttuuri, joka ei ole päämääriensä suhteen kaikkein joustavin ja elävin kulttuuri.

Von Wright (1981, 103) puhuu yksipuolisen erikoistumisen aikaansaamasta ihmistyypistä, nk. "fakki-idiootista". Vahvasti erikoistunut ja atomisoitunut koulutus tuottaa "henkistä puutostautia", joka ei ole niinkään tietojen, kuin harrastusten puutetta ja rajoittuneisuutta. Fakki-idiotia merkitsee kiinnostuksen puutetta kaikkea sellaista kohtaan, joka ei kuulu omaan toimialaan tai koulutukseen. (ibid.) Kilpailu altistaa fakki-idiotialle, ja erityisesti kiristyessään ja totalisoituessaan kilpailussa menestymisen pyrintö tavallaan edellyttää sellaista. Voittamisen mahdollisuus pakenee sellaisen ulottuvilta, joka ei ole valmis panostamaan kaikkeaan kilpailuun. Kilpailuun on harjoiteltava ja keskityttävä fakki-idioottimaisella putkikatseella. Kaikki tuon putken ulkopuolella voidaan katsoa häiriötekijöiksi ja joustavan ajattelun sijaan kilpailuun valmistautumisessa ja kilpailemisessa korostuu päämääränsä suhteen joustamaton ja peräänantamaton asenne. Tätä peräänantamattomuutta kuvaa huippu-urheilijoiden vetäytyminen omille harjoitusleireillensä normaalin elämän piirin ulkopuolelle. Tällaisen ankaran kurin alkuperää voidaan Michel Foucaultin

(2005, 196, 221) tavoin etsiä luostareista, joissa askeettinen harjoitus on tapa järjestää tämänpuoleinen palvelemaan autuutta. Luostarien esikuvan mukaisesti huippu-urheilijat viettävät aikaansa harjoitusleireillään "maailmanulkoisessa askeesissa".

Totuudellisuuteen liittyvä toisen perspektiiviin asettumisen taito on myös kilpailullisesti ongelmallinen, sillä kilpailun oma logiikka opettaa sen sijaan epäempaattista ja säälimätöntä kovuutta, joka saa meidät välinpitämättömiksi toisen kärsimyksiä kohtaan. Wileniuksen (1982a, 26–27) mukaan "kovuus" ihmisen asenteena toisia kohtaan liittyy mielkuvituksen kehittymättömyyteen: "kova ihminen" ei pysty asettumaan toisen ihmisen asemaan. Toisen asemaan asettumisella on enemmän mahdollisuuksia kukoistaa yhteisöllisissä puitteissa kuin kilpailuissa, jonka subjektipositiot ovat vastakkaisia ja eksklusiivisia.

(ii) Toinen totuudellisuuden piirre, todellisuuden monitahoisuuden ymmärtäminen (Wilenius 1982a, 24), liittyy fakki-idiotismin ylittämiseen. Fakki-idiotismaisen yhteen viitekehykseen rajoittumisen sijaan sivistymisessä on kyse erilaisten viitekehysten arvioinnin, arvottamisen sekä toisiinsa ja kokonaisuuteen suhteuttamisen kyvystä. Horkheimerin (1990, 138) mukaan sivistyksessä on kyse vastakkainasetteluista luopumisesta. Kun kilpailussa takerrutaan yhteen viitekehykseen, yhdenlaisiin havainnon- ja arvonannon kategorioihin, on sivistyksessä ja totuudellisuuteen kehittämisessä kyse pikemminkin erilaisten viitekehysten tai raja-aitojen ylittämisestä. Sivistys on putkikatseen ylittämistä ja kehitystä suvaitsevuuteen sekä avarakatseisuuteen (vrt. myös Rauhala 1987, 36). Monissa aasialaisissa filosofis-uskonnollis-psykologisissa perinteissä tavoitteena on harjoittaa kehoa ja mieltä niin, että näiden erillisyyks vähitellen katoaa ja lopulta saavutetaan kokemus ykseydestä (Klemola 2003, 81). Eikä kysymyksessä ole Klemolan (2003, 81) mukaan pelkkä kokemus kehon ja mielen ykseydestä, vaan lopulta myös ihmisen ja maailman yhteenkuuluvuudesta. Klemolan luonnehtima kuvaus aasialaisten ajatteluperinteiden dualismeja - esimerkiksi tunne/järki, ihminen/luonto, maallinen/pyhä, mieli/keho - ylittävästä pyrkimyksestä (Klemola 2003, 81) soveltuu nähdäkseni hyvin myös sivistyksellisen ajattelun totuudellisuuden, suvaitsevaisuuden ja dialogisuuden pyrintöihin.

(iii) Kilpailut voivat kehittää joiltakin osin totuudellisuuden kolmatta piirrettä, objektiivisen kuvan saavuttamista omasta itsestään, mutta tässäkin voidaan huomata rajoittuminen kilpailun maailmaan. Ja kilpailun maailma on totaalinen maailma. Rajoittumisesta ja erikoistumisesta yhteen todellisuuden alueeseen tulee mieleen enemmänkin fakki-idiotian käsite, kuin ihmisen ominaisuuksien tasa-painoista kehitystä edistävä sivistyksen käsite. Eksplisiittisten kriteerien

kilpailuissa saadaan objektiivista tietoa ihmisen mitattavista ulkoisista ominaisuuksista, mutta ei juuri sivistyksellisesti relevanttia tietoa.

(iv) Kilpailu ei näytä olevan yhteneväinen totuudellisuuden neljännen ominaisuuden, ajattelun radikaalisuuden, kanssa. Kilpailu kehittää tiettyihin konventioihin takertuvaa, ei radikaalia ajattelua. "Konventionaalisisessa moraalitietoisuudessa yhteisön perustavat normit eivät ole avoimen keskustelun kautta muodostettavissa", ne eivät ole diskursiivisia (Huttunen 2003b, 157). Kilpailu on eräänlainen uskomusjärjestelmä, joka on rakentunut sen oman kentän havainnon- ja arvonannon kategorioiden varaan. Kilpailun "kentällä" oleminen edellyttää sen perustavien arvonannon- ja havainnon kategorioiden hyväksymistä, siis eräänlaista konventionaalista ajattelua.

Tässä luvussa tarkastelin kilpailun ongelmia suhteessa yhteen sivistysominaisuuteen, totuudellisuuteen. Lienee paikallaan sanoa lopuksi vielä pari sanaa esteettisyydestä ja eettisyydestä sivistysominaisuuksina, sillä nämä ovat sidottu toisiinsa sekä totuudellisuuteen useammilla tavoilla kuin tässä on mahdollista käsitellä. Esimerkiksi totuudellisuuteen liittyvä toisen perspektiiviin asettumisen taito liittyy aivan keskeisesti myös esteettiseen aistimisen herkkyyteen, esteettiseen eläytymistaitoon. Esteettinen eläytymistaito taas on eettisen toiminnan edellytys, sillä ilman ymmärrystä toisten ihmisten tarpeista ihminen on sidottu sokeaan egoismiin.

Kilpailu edistää monia sivistysominaisuuksien kanssa ristiriidassa olevia asioita. Esteettisesti kilpailu on ongelmallista, sillä se tuottaa Wileniuksen (vrt. 1982a, 26–27) ajattelua soveltaen, empatia- ja eläytymiskyvyltään puutteellisia "kovia ihmisiä". Kilpailun ja voiton tavoittelun totalisoidessa elämismailmaa ihminen "kovettaa" tai torjuu omia herkkyyksiään. Kilpailun tuottamalla aistimisen "kovuudella" on lukuisia eettisiä implikaatioita. "Kova" ihminen ei esimerkiksi havaitse riittävällä herkkyydellä toisen ihmisen kärsimystä, luonnon pilaantumista, luonnonvarojen nopeaa hupenemista ja maapalloa uhkaavaa ilmastonmuutosta, sillä häneltä puuttuu tällaisten asioiden havaitsemiseen tarvittavat sivistysominaisuudet, totuudellisuus, aistimisen herkkyyys ja eettinen orientaatio.

## ***Inhimillinen kasvu ja kasvatus***

### **Inhimillisen kasvun käsitteellisistä seuralaisista**

Sivistyksen idea jää "kauniiksi unelmaksi" ellei sitä liitetä kiinteästi ihmisen kasvutapahtumaan (Wilenius 1982a, 34). Tässä kirjoituksessa tarkoitus on luonnehtia sivistyksen käsitteen yleisiä, filosofisia ja teoreettisia piirteitä suhteessa kilpailuun ja kasvatukseen, joten sivistyksen nivominen käytännön kasvatustyöhön ja ihmisen kasvutapahtumaan jää käsiteltävän aiheen rajauksen ulkopuolelle. Tässä luvussa tarkastelen inhimillistä kasvua ja kasvatusta niin ikään näiden yleisten käsitteellisten piirteiden osalta.

Olennaista on havaita kuinka sivistyksen ihannekuva tulee lähelle henkisen kehittyneisyyden ihannekuvaa (Rauhala 1987, 40; myös Lehtisalo 1998, 107), vaikka käsitteillä onkin omat vivahteronsa. Sivistyksen käsitettä käytetään joskus pinnallisesti kuvaamaan ulkokohtaista ja muodollista koulusivistystä, joka ei välttämättä kehitä ihmisen eettisiä ominaislaatuja, vaan voi mahdollistaa jopa inhimillisiä hirmutöitä ja tuhoa (vrt. Horkheimer 1995; vrt. Niiniluoto 1994b, 48).

Koska sivistys ja koulutus on välineellistynyt (Kauppila 2000, 78–79) ja näyttää yhä entisestään olevan välineellistymässä uusliberalistisen arvonihilismin myötä, on mielekästä puhua sivistyksen lisäksi myös inhimillisestä kasvusta, joka viittaa yksilön eettisten ominaisuuksien omaksumisprosessiin. Inhimillisestä kasvusta kannattaa puhua sivistyksen lisäksi, koska siihen ei sisälly mitään välineellistä, muodollista tai ulkokohtaista, joka aiheuttaisi Adornon (1995) huolen uudesta Auschwitzista aiheelliseksi.

Inhimillisen kasvun käsitteen lisäksi usein puhutaan suunnilleen vastaa vaan ilmiöön viitaten esimerkiksi henkisestä kasvusta tai -kehityksestä, ihmisenä kasvamisesta, ihmiseksi tulemisesta, ihmisyyden jalostumisesta, ihmisen täydellistymisestä ja ihmisen eettisestä tai moraalista kehityksestä. Inhimillinen kasvu tulee myös eräällä tapaa lähelle sitä, mitä olen edellä kutsunut minän varsinaistumiseksi. Käytän toisinaan näitä eri käsitteitä päällekkäin tiettyjä erityispiirteitä kulloinkin painottaakseni, mutta valitsin inhimillisen kasvun ja kehityksen käsitteen Wileniuksen (1987a, 13) ja Rauhalan (1987) lailla tarkasteluni ydinkäsitteeksi. "Inhimillisen" käsite sopii tähän tarkasteluun, sillä yhdessä merkityksessään se viittaa erehtyväisyyteen, puutteellisuuteen ja epätäydellisyyteen, tavallaan siis kehittymisen tarpeeseen. "Inhimillinen" kuvaa myös kaikille

ihmisille yhteistä ihmisyyttä ja ihmisenä olemisen laatua, johon liittyy mahdollisuus oppimisesta ja puutteiden korjaamisesta. "Inhimillinen kasvu" on sopivampi käsite kuin esimerkiksi ihmisen täydellistyminen, sillä inhimillinen kehitys operoi aina epätäydellisyyden puitteissa.

"Henkinen kasvu" (esim. Rauhala 1987, 41) käsitteenä myös voisi soveltua tarkoitukseeni. Kun otetaan huomioon, että melkein kaikki ihmiset haluavat tulla paremmiksi ihmisiksi (Helkama 1993, 32), nähdään kuinka arkisesta asiasta on kyse, jolloin puhe "henkimaailman asioista" voi tätä hämärtää. Henkisyyden käsitteen yleisestä merkityksestä huolimatta se ei ole paras tähän tarkasteluun, kun käsitteen painolastina on vielä käsitteen viittauskohteen epäselvyys. Henkisyydestä puhumisen vaativuuden sijaan selkeämpi ja yksinkertaisempi käsite on inhimillisuus, joka viittaa ihmisen inhimillisiin ominaisuuksiin, joista ihmisellä on tietoa henkisyyttä enemmän. Inhimillisellä kehityksellä voidaan tarkoittaa yhdessä merkityksessään yksinkertaisesti aikaan sidottua muutosta, jolloin ihmisen "kehityksellä" voidaan tarkoittaa myös "kehittymistä" kielteiseksi arvoitettaviin suuntiin. Tämä on kuitenkin poikkeuksellista käsitteen käyttämistä.

## **Kasvutapahtuma - kasvatustoiminnan perusilmiö**

Puhe kasvatuksesta liittyy aina ihmisen kasvutapahtuman ja ihmisen laadun ymmärtämiseen. Wilenius (1987a, 10) toteaa, että "kasvu on kasvatuksen kohde ja tarkoitus". Emme voi tietää millaista kasvatuksen tulisi olla, jos emme tiedä ensin mitä on se kasvu, mihin kasvatuksella kasvavaa ihmistä pyritään ohjaamaan, ja jossa häntä pyritään tukemaan. Kasvatus nojaa myös aina johonkin käsitykseen siitä, mikä tai millainen on ihminen ja , millaisia ovat ihmisen arvokkaat laadut (vrt. Ahlman 1982, 13). Sivistyksen yhteydessä käsitteimme jo ihmiskäsitystä. Kasvatus on sen tiedon soveltamista, mitä tiedetään ihmisen hengen ja ruumiin kehityksestä. Inhimillisen kasvun käsite viittaa juuri ihmisen arvokkaina pidettyjen laatuojen kehittymiseen.

Puhe inhimillisen kasvun ja sivistyksen sisällöstä ja laaduista liittyy aina arvoihin, jotka vaihtelevat historiallisesti ja kulttuurisesti. Nykypäivänä poliittisessa ja kulttuurisessa ilmapiirissä, kilpailukyvyntultua erääksi kansallisvaltioiden keskeisimmistä poliittisista päämääristä, kasvattajalle ei ole itsestään selvää, millaisten inhimillisten laatuojen toteutumista hänen pitäisi edistää. Edellä on todettu, että kilpailun egoistiset tavoitteet ovat ristiriidassa inhimillisen kasvun ja

sivistyksen eettisten päämäärien kanssa. Ristiriitaisten paineiden alla työskentelevä opettaja voi kuitenkin helposti hämmentyä.

Inhimillinen kasvutapahtuma on Wileniuksen mukaan dynaaminen sekä intentionaalinen tapahtuma. Inhimillisen kasvutapahtuman intentionaalisuus tarkoittaa, että se tähtää tietystä alkutilasta johonkin lopputilaan tai "tilojen sarjaan". Inhimillisellä kasvulla on tarkoitus ja tavoitteita. (Wilenius 1987a, 13.) Inhimillisen kasvutapahtuman "lopputilan" tarkastelun kautta saadaan kuvaa inhimillisen kasvun yleisestä suunnasta. "Lopputila" voidaan ymmärtää päämääränä, joka on koko ajan toiminnan ihanteena, mutta jota ei ehkä koskaan saavuteta, ainoastaan lähennytään (vrt. elinikäinen oppiminen). Inhimillisen kasvun arvo voi olla päämäärän saavuttamisen sijaan myös "oikealla tiellä olemisessa" (vrt. myös Klemola 1988, 31).

Inhimillisellä kasvulla viitataan ensiksikin johonkin kaikille ihmisille yhteisen lajinolemuksen toteutumiseen, yleiseen inhimillisyyteen. Toiseksi voidaan ajatella inhimillistä kasvutapahtumaa yksilölle ominaisten piirteiden toteutumisena. (Wilenius 1987a, 14) Jokaisen yksilön inhimillisellä kasvulla on perimän ja yksilöhistoriallisten tapahtumien erityisiin laatuihin pohjautuvat tarpeet ja edellytykset. Rauhalan (1987, 41) mukaan tärkein askel henkisen kehityksen tavoitteita pohdittaessa on aidon yksilöllisyyden tunnustaminen, ja kaikessa "henkisessä kehityksessä" tavoitteena on "individuaatio, aidoksi (tai varsinaiseksi) itseydeksi tuleminen.

Wileniuksen (1987a, 14) mukaan ihmisen yleisen lajinolemuksen toteutumiseen liittyy yhteisiä ja yksilöllisiä piirteitä. Ristiriitaa ihmisen yleisten lajinominaisuuksien ja yksilöllisten ominaisuuksien välillä ei ole, sillä ihmisyyteen kuuluu juuri yksilöllisyys, johon liittyy aina "enemmän tai vähemmän harvinaisia ominaisuuksia. Tavallaan siis "jokainen ihminen on ihmislajin edustaja ja oma lajinsa". (Wilenius 1987a, 14–15.) Inhimillisen kehityksen keskeisenä piirteenä, individuaatio ei pyri erillistymään muista ihmisistä oman eksklusiiivisen etunsa tavoitteluun, vaan pyrkii löytämään oman eettisen ominaislaatusensa tai varsinaisen minänsä. Tässä mielessä kyse ei ole samanlaisesta yksilöllisyydestä, jota edellä on kritisoitu.

Eräs merkittävä inhimillisen kasvun tai kasvutapahtuman piirre on sen hitaus, "retardaatio". Toinen merkittävä piirre ihmisen kasvutapahtumassa on Wileniuksen mukaan monitasoisuus. Kasvun käsite on lähtöisin ihmisen fyysis-biologisesta kasvusta, joka muodostaa ihmiseksi kasvun "aineellisen perustan", jolle rakentuu sielullis-henkinen kasvu. Ihmisen sielullis-henkisen kasvu pitää sisällään useita eri ulottuvuuksia, mm. tiedollisen, emotionaalisen ja eettisen tason. Kuten sivistyksen

yhteydessä, on myös inhimillisen kasvun yhteydessä mielekästä puhua kasvun eri komponenttien tasapainoisesta kehityksestä, jota lause ”terve sielu terveessä ruumissa” kuvaa. Inhimilliselle kasvulle on ominaista myös se, että kasvava tulee, tai voi tulla, tietoiseksi kasvutapahtumastaan. Itsestään tietoinen ihminen voi harjoittaa itsekasvatusta yli fyysis-biologisen kasvuprosessin. (Wilenius 1987a, 15–17.)

Toiminnan filosofian kautta kasvatusta tarkastelevan Wileniuksen (1987a, 22) mukaan minkä tahansa inhimillisen toiminnan loogisena lähtökohtana on ensiksikin tieto toiminnan tarkoituksesta ja päämääristä ("päämäärätieto"). Kasvatus edellyttää siis ensiksikin tietoa kasvatuksen päämääristä. Kasvatuksen päämäärän muodostaminen on jatkuva prosessi. Toiseksi kasvatustoiminta edellyttää tietoa "kasvutilasta ja -tilanteesta", johon yritetään saada muutos aikaan. Tiedon sisältö muodostuu kasvutapahtuman yleisistä piirteistä ja kasvavan yksilön erityisistä piirteistä. Kolmanneksi kasvatustoiminta edellyttää tietoa kasvatusmenetelmistä. Tämä tarkoittaa, että kasvatustoiminnassa tulee tiedostaa erilaisten kasvatusvirikkeiden mahdolliset vaikutukset yksilön kehitykseen. Oikean virikkeen valitseminen edellyttää Wileniuksen mukaan "toiminnallista mielikuvitusta" ja kasvatuksessa yleisestikin yhdistyy todellisuuden tieteellinen ja taiteellinen tajuaminen. (Wilenius 1987a, 23–24.)

Wileniuksen mukaan ehkä oleellisin tulos kasvatustoiminnan filosofisesta tarkastelusta onkin kasvatustoiminnan luovan luonteen ja itsesäätoisyyden oivaltaminen. Wilenius korostaa kasvattajan tietoisuutta kasvatuksen perustasona, lähtökohtana, että työn tekijällä on työstään sellainen tieto, jota millään ulkopuolisella tarkkailijalla ei voi olla. Kasvatustoimintaa ei voi kovinkaan pitkälle säädellä ulkoapäin, sillä vain toimija itse voi olla selvillä kulloisenkin tilanteen erityispiirteistä. Yksilölliset kasvatustilanteet edellyttävät kasvatuskeinojen valitsemista tilanteen mukaan (kasvatuksen taiteellinen elementti). Toisaalta "kasvamaan saattaminen" (J. A. Hollon käsite) mm. kasvuvirikkeiden valinnan kautta edellyttää tieteellistä tietoa toimintansa päämääristä, tilanteista ja menetelmistä (kasvatuksen tieteellinen elementti). (Wilenius 1987a, 23, 25, 27, 35, 38.)

## **Kasvuvirikkeet vaikuttavat inhimilliseen kehitykseen: luovuus ja kriittisyys esimerkkeinä kasvutavoitteista**

Kasvatustoiminnan, kasvutapahtuman ja kasvatustiedon käsitteisiin liittyy olennaisesti kasvuvirikkeiden käsite. Kuten fyysinen kasvu tarvitsee omia virikkeitään (ravinto, terveyden hoito yms.), myös ihmisen "sielullis-henkinen" kehitys tarvitsee omiaan. Ihmisen "sielullis-henkinen" kehitys edellyttää toteutuakseen sekä aineellista että aineetonta "ravintoa" ympäristöstään. Kasvun "aiheet" ovat kasvavassa yksilössä kuten puun idea sen siemenessä, mutta näiden aiheiden toteutuminen vaatii sopivaa ympäristöä. Puun siemenestä ei tule puuta ilman sopivaa maaperää ja kasvuympäristöä. Wilenius kutsuu kokoavasti kaikkea sitä ympäristöllistä "ravintoa", jota virittää ihmisen kasvulle suotuisaan tilaan, "kasvuvirikkeiksi". Hän jakaa kasvuvirikkeet kahtia, fyysis-biologiset ja sielullis-henkiset virikkeet. (Wilenius 1987a, 17–18.)

Totuudellisuutta, esteettisyyttä ja eettisyyttä voidaan siis pitää paitsi sivistyksen, myös inhimillisen kasvun keskeisinä tavoitteina, vaatimuksina ja ideaaleina (Wilenius 1987c, 31–32), sillä sivistyminen on ytimeltään inhimillisen kehityksen jatkuva prosessi (Wilenius 1982a, 30). Edellä todettiin, että jos kolmella sivistyksen saralla ei viljele sivistysominaisuuksia, niin niillä kasvaa joka tapauksessa jotakin (Wilenius 1982a, 31–32). En käsittele erikseen inhimillisen kasvun tavoitteita tässä paitsi luovuuden ja kriittisyyden osalta, sillä niitä käsiteltiin edellä sivistyksen yhteydessä.

Keskeistä on inhimillisen kasvun kohdalla ymmärtää, että mikä tahansa inhimillinen ominaisuus voidaan määritellä "inhimillisen kehityksen" tavoitteeksi. Määritelmä riippuu kulttuurisista, historiallisista ja poliittisista painotuksista. Uusliberaali talous luo paineita kasvatuksen tavoitteiden määritelmien muuttamiseen sekä kasvatuksen ja koulutuksen itseisarvon purkamiseen. Ei ole ollenkaan mahdoton ajatus, että sivistys määrittää tulevaisuudessa "ajan haasteita vastaavalla tavalla" kilpailullisten havainnon ja arvonannon kategorioiden avulla. Jos uusliberalistinen kehitys jatkuu, voi "sivistynyt ihminen" olla vielä toisia kilpailuun ahnaasti haastava, aggressiivinen, voitonhaluinen, toisten päihittämisestä nauttiva, häikäilemätön, moraalisesti "joustava" ja suorituskeskeinen "yli-ihminen".

Kasvuvirikkeen käsite kuvastaa ihmisen kehityksen riippuvuutta sosio-historiallisesti määräytyneen kasvu ympäristön laadullisista ja määrällisistä piirteistä. Wileniuksen (1987a, 19) mukaan voidaan erottaa kolme eri kasvuvirikkeiden tasoa. Ensimmäinen näistä tasoista on yhteiskunnallinen lähiympäristö, jota säätelee "kaukoympäristö", eli yhteiskunnan yleinen rakenne. Toisen



kasvuvirikkeiden tason muodostaa eettis-emotionaalinen ympäristö. Kolmas taso liittyy toiminnallisiin, eli motorisiin rakenteisiin. Sitä mukaa kuin tekninen kehitys (ja automaatio) korvaa ruumiillisia suorituksia, on kasvu ympäristö suhteessa toiminnallisiin virikkeisiin köyhtynyt. Kasvuvirikkeistä voidaan yhteenvedon todeta, että niiden köyhyys tai rikkaus vaikuttaa kasvun laatuun ja kasvun tuloksiin. Tietoisin kasvatukseen tulee täyttää niitä aukkoja, joita yksipuolinen virike ympäristö kasvavalle tarjoaa. Näin kasvatukseen tulee olla ”täydentävää, korvaavaa ja terapeutista”. (Wilenius 1987a, 19–20.)

Kasvuvirkkeet ja kasvu ympäristö vaikuttavat esimerkiksi siihen, kuinka yksilön totuudellisuus, esteettisyys eettisyys, luovuus ja kriittisyys pääsevät kehittymään. Kriittisen ajattelun kehitys voidaan nähdä keskeisenä kasvatustavoitteena (Puolimatka 1995, 166–167), sillä juuri sen avulla voidaan korvata ja täydentää virikeköyhän ympäristön aukkoja (vrt. Wilenius 1987a, 19–20). Kriittisen ajattelun merkitys korostuu erityisesti nk. tietoyhteiskunnan myötä. Tietoyhteiskunta, jolle osuvampi nimitys olisi informaatioyhteiskunta, täyttää elämismme jatkuvilla viesteillä ja vaikutusryityksillä. Suorannan (2003, 10) mukaan kasvatuksen alue on olennaisesti laajentunut ja mediakulttuurilla on joiltain osin enemmän kasvatusvaikutuksia lapseen ja nuoreen kuin kasvatusinstituutioilla. Suoranta (ibid.) pitää mediakulttuuria ”totaalisena ideologiana”, jonka viesteistä lapset ja nuoret oppivat, miten ajatella ja toimia, miten pukeutua ja mitä kuunnella. Koska ”ihmistä sisäisesti passivoivan informaation paine on mahtava” (Wilenius 1987c, 13), olisi erityisen tärkeää antaa kasvaville ihmisille analyysin ja kritiikin käsitteellisiä työkaluja, joiden avulla he voivat ymmärtää ja arvioida kohtaamaansa tajunnantäytteen laatuja ja tarkoituksia (vrt. Airaksinen 1993, 22–30).

Kriittisessä ajattelussa on olennaista Puolimatkan (1995, 166–167; vrt. Horkheimer 1990, 139) mukaan luova mielikuviutus, joka ilmenee mielikuviutuksen rohkeutena. Kriittisyys ilmenee myös kehittyneenä valmiutena tuntea, toivoa ja haluta. Kolmanneksi kriittisyys edellyttää tietoa ja asiantuntemusta ja neljänneksi autonomisuutta. Viidenneksi kriittisyyteen kuuluu itsetuntemus ja itsekritiikki. (Puolimatka 1995, 166–167.) Inhimillisen kehityksen ja sivistyksen ihanteet, totuudellisuus, esteettisyys ja eettisyys, ovat monin tavoin yhteydessä ihmisen kriittisyyden kehitykseen. Kriittinen ajattelu ja luovuus ovat niin ikään sukua toisilleen Kriittisyyden kehitys edellyttää luovaa ajattelua ja todellisuuden laadullisten erojen esteettisen herkkää havainnointia. Jos haluamme luoda virikkeitä kriittiselle ajattelulle, on luovuudella oltava keskeinen sija inhimillisen kehityksen tavoitteena. Wileniuksen (1987a, 37–38) mukaan esimerkiksi taidekasvatuksen

puutteesta voi seurata puutteellinen suhde todellisuuteen, välittömän maailman kokemisen ja hahmottamisen heikkeneminen.

Uusikylä (2003, 190) toteaa, että "suurimmat luovat nerot ovat intohimoisia kyselijöitä, uskaliaita kokeilijoita, (muista riippumattomia) riskinottajia, jotka uskaltavat ylittää analyyttisen ajattelun rajoja, etsiä oudoista paikoista, katsoa sinne, minne muut eivät viitsisi edes vilkaista". "Luovimmat nerot ovat harvoin kilttejä sopeutujia" (Uusikylä 2003, 192). Jos "luovimmat nerot" ylittävät sovinnaisuuden rajat, voi saman huomata myös kriittisyydestä, joka toisinaan edellyttää asettumista toisinajattelijan asemaan. Puolimatkan (1995, 171–173) mukaan toisinajattelu edellyttää epäsovinnaisuutta ja (tarvittaessa) yleisen mielipiteen vastustamista, mikä puolestaan edellyttää luonteen lujuttua.

Wilenius (1987a, 24–25) kirjoittaa, että luovassa teossa teon intentio muuttuu teon aikana tekijän kokemuksista. Luovien tekojen kasvatuksellinen mahdollistaminen, niitä varten sopivien virikkeiden järjestäminen edellyttää, ettei toiminnalle voida asettaa ennalta sellaisia päämääriä, joista pidetään tiukasti kiinni toiminnan aikana. Luovan teon päämäärä hahmottuu vasta tekoprosessin kuluessa. Käytännön kokemukset vasta osoittavat, miten päämäärä on toteutettavissa ja mikä on todellinen päämäärä ylipäätään. (ibid..)

Puolimatkan mukaan ihmisen elämän perustana ovat joko suoritusarvot tai persoona-arvot. Nimensä mukaisesti persoona-arvot määrittyvät suhteessa niiden kantajan persoonallisten ominaisuuksien tavoitteluun, moraalisiin arvoihin, itsetuntemuksen kehittymiseen, kriittiseen ajatteluun oppimiseen jne.. Suoritusarvoissa, esimerkiksi kilpailuissa, on olennaista, että ne määräytyvät suhteessa ulkomaailmaan erilaisten suoritusten kautta. Persoona-arvot eivät ole riippuvaisia ihmisen ulkopuolisesta todellisuudesta samalla tavoin kuin suoritusarvot, joiden menestyksellinen toteuttaminen edellyttää muutosta ulkomaailmassa. Puolimatkan mukaan persoona-arvot ovat suoritusarvoja perustavampia elämän merkityksen määrittelyssä, sillä persoona on itseisarvo, ei väline johonkin, kuten suoritusarvot ovat (Puolimatka 1995, 96–100.)

Otin esiin sekä luovuuden että kriittisen ajattelun, jotka voidaan molemmat ymmärtää persoona-arvoiksi tai itseisarvoiseksi, jotta voidaan tuonempana pohtia, millainen virike kilpailu on niiden toteutumisen tai toteutumatta jäämisen mahdollisuudelle. Luovuus ilmentää toimijan yksilöllistä ja ainutlaatuista persoonaa toiminnassaan ja luovan toiminnan arvo liittyy osaltaan toimijan

persoonallisuuden arvostamiseen. Kriittinen ajattelu on myös persoona-arvo, jonka tavoitteet asetetaan yksilöllisesti ja, jonka arvostus liittyy tähän persoonallisuuteen ja yksilöllisyyteen.

## **Inhimillisen kasvun yksilöllisten laatuojen mittaamaton moninaisuus**

Ihmisen mittaamisen ja toisiinsa vertailemisen ajatukset liittyvät oleellisesti paitsi kilpailuun, myös oppiaineiden arvosteluun koulussa. Kouluarvostelu kilpailun tavoin edellyttää arvostelukriteereitä, joiden avulla ihmiselle annetaan yksilöllinen arvo suhteessa toisiin. Opettajan tulee olla tietoinen, että kouluarvostelu luo eriarvoisuutta. Arvostelut yhtäältä mahdollistavat arvosanakilpailun oppilaiden keskinäisessä sosiaalisessa todellisuudessa, toisaalta arvostelussa opettaja voi arvottaa oppilaat enemmän ja vähemmän "hyviksi" oppilaiksi tai "oppijoiksi".

"Oppimisen arviointi on siten hyvin monimuotoista ja moniulotteista toimintaa. Parhaimmillaan siinä löydetään sellaista uutta, jota ei ole voitu edeltä käsin edes asettaa tavoitteeksi. Tällainen uutta luova toiminta on vahvasti kontekstuaalista, ihmisen elämäntilanteisiin sidottua. Sitä eivät minkäänlaiset etukäteen laaditut tavoiteasettelut tai yleistävät piirrelistat pysty täysin tavoittamaan. Näistä syistä oppimisen arviointi on parhaimmillaankin keskeneräistä. Se on aina oppimisen tarkastelemista jo jostakin ennalta asetetusta näkökulmasta, useimmiten opetukselle asetetuista tavoitteista. Arviointi merkitsee siten aina arvioitavan ilmiön rajaamista. Se on jonkin tai joidenkin valittujen kohteiden nostamista muiden edelle ja valittujen kohteiden arvottamista. Se on suoritusten luokittelua valittujen kriteerien perusteella. Se, mitkä asiat nostetaan arvioinnin kohteiksi, suuntaa toimintaamme. Alamme tavoitella sitä, mitä pidetään arvokkaana." (Kohonen & Jaatinen & Lehtovaara 2004.)

Vaikka lainauksessa oli kyse kouluoppimisesta erityisesti kielenoppimisen kontekstissa, on siinä paljon myös inhimillisen kasvun yleisiin päämääriin liittyvää ainesta. Yleisesti ottaen voidaan sanoa inhimillisestä kasvusta, että sillä ei välttämättä ole tekemistä sellaisen oppimisen kanssa, jota koulussa harjoitetaan, jos koulu keskittyy toiminnassaan vain taitojen teknisen hallinnan pyrintöön. Eikä koululla ole, kuten Ilich (1972, 25–27, 50) on todennut, monopolia oppimiseen.

Inhimillisen kasvun ja sivistyksen tavoitteiden integroiminen kouluopetukseen ei ole itsestään selvää, sillä moraalisisilla, poliittisilla ja normatiivisilla ongelmilla ja kysymyksillä ladattu "kasvatus" on uusliberalistisen koulutuspolitiikan retoriikassa korvattu usein näennäisneutraalilla "oppimisella" (ks. Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 128). Tällöin kasvatuksen normatiiviset päämäärät otetaan joko itsestään selvänä tai vähemmän tärkeänä, jolloin oppimista mitataan vain performatiivisten kriteerien avulla (Autio, Syrjäläinen ja Tuomisto 2004, 128). Kohosen, Jaatinen ja

Lehtovaaran (2004) näkökulmasta kouluoppiminen ei ole pelkkää kielen teknologian performatiivisten kriteerin hallintaa, vaan osa inhimillistä kehitystä.

Wilenius (1987a, 58–59) toteaa, että ihmisenä kasvamisen keskeiset tietoisuustoiminnot toteutuvat vain aidoissa ja (kertaluontoisissa) tilanteissa, joita ei voi toistaa tai mitata. Inhimillisen kasvun mittauksesta puhuttaessa on pidettävä myös mielessä, että kasvatuksen päämäärän muodostaminen on jatkuva prosessi (Wilenius 1987a, 23–24). Avointa päämäärää on hankala "arvioida", sillä arviointi edellyttää sovittuja performatiivisia "arviointikriteereitä".

Vaikka Wilenius (1987a, 36) toteaa, että oleellisimpia kasvatustuloksia ei voida mitata, vaan korkeintaan havaita järjestelmälliseen havaintojen tekoon harjaantuneen kasvattajan toimesta, on tähän havainnoinninkin ajatukseen suhtauduttava varauksin. Havainnointi edellyttää nimittäin sellaista, lähes epäinhimillistä kykyä objektiivisuuteen, jota koulutuksella on mahdotonta opettaa. Wileniuksen luonnehtimasta "kasvatustulosten havainnoinnista" voi tulla opettajalle kiusaus sekoittaa toisiinsa, hieman pelkistäen, "subjektiivinen havainnointi" ja "objektiivinen mittaus" (vrt. Eichberg 1987, 79). Enkä tarkoita, että opettaja tekisi niin tietoisesti ja tahallaan. Vaikka opettaja olisi selvillä kasvatapahtuman yleisistä piirteistä (ks. Wilenius 1987a, 23–24), ei niistä voi kaavamaisesti päätellä yksilön erityisiä kasvutarpeita. Toisen ihmisen tajunnan sisäisten tilojen ulkoinen "havainnointi" ei ole mahdollista, jolloin havainnoinnilta puuttuu riittävä objektiivisuus. Näin siis kun puhutaan "ihmisenä kasvamisen keskeisistä tietoisuustoiminnoista". Erilaisten kouluaineiden arvostelu on tie tysti yksinkertaisempaa.

Opettaja ei voi työssään kokonaan välttyä arvostelemasta. Arvostelua voidaan harjoittaa koulussa niiltä osin kuin se on riittävällä luotettavuudella mahdollista. Kouluarvostelun "paradigmaattinen" muoto on eri oppiaineiden arvostelu, joka voi olla perusteltua, jos sillä saavutetaan kasvatuksellisesti merkittäviä asioita, mikä ei tosin ole itsestään selvä asia. Oppilaan tietojen ja taitojen "mittaamisen" kohdalla on aina muistettava, että mittauskriteerit ovat kulttuurisesti ja historiallisesti, siis tavallaan mielivaltaisesti, määräytyneitä.

On myös muistettava, että ihminen on toiminnallisesti yhtenäinen holistinen kokonaisuus (Rauhala 1988; vrt. Buber 1999, 30–31). Kun mittaamme oppilaan kykyjä, ei näitä ole syytä nähdä ihmisen kokonaisuudesta erillisiksi asioiksi (vrt. Wilenius 1987a, 59). Oppiminen voi syvimmällään olla paitsi tietoja ja taitoja, myös asenteita, ajattelutapoja, toimintatapoja ja arvoja koskeva kokemus, myös näitä muuttava kokemus. Oppimisen mittaaminen irrallaan oppilaan persoonasta ei ole

mahdollista sen enempää kuin kilpailu on mahdollista puhtaasti tietyssä suorituksessa ilman yhteyttä persoonaan, omanarvon tuntoon, itsetuntoon ja minuuteen. "On mahdotonta mitata yhtä kykyä ja pitää muut kyvyt vakioisina" (Wilenius 1987a, 59).

Ihmisen mittaamisen ajatus perustuu positivismiin "loogiseen atomismiin", jossa ihmisen kyvyt erotetaan toisistaan. Kun esimerkiksi ihmisen älylliset ja emotionaaliset ominaisuudet erotetaan toisistaan "todellisuudelle väkivaltaa tehden", tullaan atomistiseen persoonallisuuskuvaan. Atomistinen persoonallisuuskuva johtaa atomistiseen kasvatukseen ja atomistisella ihmiskuvalla sekä kasvatuksella on "erittäin kielteisiä käytännöllisiä seurauksia". Luonnon ja persoonallisuuden pirstominen ovat rinnakkaisia prosesseja, jotka pohjautuvat samoihin ajatustapoihin. (Wilenius 1987a, 59–60) Tämän pirstomisen perustana on koko maailmankuvamme metafyyminen kahtiajako, metafyyminen repeämä aineen ja aineettoman välillä (de Quincey 2002, 6-7).

Yleisen pirstomisen ja atomisoinnin prosessi ilmenee kasvatuksessa esimerkiksi älyllisen kehittämisen kiihdyttämisenä muun persoonallisuuden kustannuksella. Käyttäytymisen alkeellisia piirteitä koskevista tutkimustuloksista tehdään toisinaan virheellisiä johtopäätöksiä ihmisen moninaisista henkisistä kyvyistä, jolloin saadaan "hengenvaarallinen harhakuva, että inhimillisestä todellisuudesta ollaan saatu pitävä ote". (Wilenius 1987a, 60–61.)

”Tosiasiassa tutkija on käsitejärjestelmällään pystyttänyt muurin itsensä ja inhimillisen todellisuuden välille. Kun yksinomaan positivistisen tieteellisen koulutuksen saanut kasvattaja kohtaa lapset, hän on taipuvainen näkemään nämä pelkästään objekteina, erillisten käyttäytymispiirteiden korrelaatiojärjestelmänä. Ne ominaisuudet, jotka tekevät ihmisestä subjektin, jäävät käsitemuurin taakse. Seurauksena on helposti myötätunnoton suhde varttuvaan ihmiseen.” (Wilenius 1987a, 61.)

Opettaja saattaa kuvitella saaneensa arvosanoillaan ja positivistisilla mittauksillaan "pitävän otteen todellisuudesta", jolloin hän saattaa näiden perusteella tehdä virheellisiä päätelmiä oppilaiden persoonallisuudesta. Ihmistä ei kuitenkaan voi sanan ankarassa mielessä koskaan tuntea (Lehtovaara 1994, 215), koska ulkoinen havainnointi ei tavoita ihmisen sisäisiä laatuja. Ihmistä voidaan opetella tuntemaan, häntä voidaan pyrkiä ymmärtämään ja häntä voidaan tulkita. Ihmisen ymmärtäminen ja tuntemus perustuvat hermeneuttiseen tieteenfilosofiaan, joka painottaa ymmärtämisen, tulkinnan, historiallisuuden, esiymmärryksen, kommunikaation ja kielen merkitystä.

Hermeneutiikan sivuuttava positivistinen lähestymistapa ihmiseen voi johtaa "subjektiivisen havainnoinnin" ja "objektiivisen mittaamisen" sekoittumiseen ja perusteettomiin arvostelmiin ihmisen minuudesta. Ihmisen eri piirteitä atomistisesti ja positivistisesti tarkasteleva kouluarvostelu voi olla oppilaiden yksilöllisen ihmisyyden mittaamatonta moninaisuutta kunnioittamatonta toimintaa. Wileniuksen (1987a, 36–37) mukaan "kasvatustulosten tieteellisestä ja varsinkin epätieteellisestä mittaamisesta" onkin tullut "peukaloruuvi, joka on melkein puristanut hengiltä kasvatuksen kehityksen".

### **Kilpailu kriittistä ajattelua ja luovuuden kehitystä haittaavana normalisaationa**

Kilpailujen suhde luovuuteen on ongelmallinen erityisesti eksplisiittisten kriteerien kilpailujen kohdalla, jossa toiminnalle on määritelty ennalta muuttumattomat tavoitteet. Luovassa teossa teon intentio muuttuu teon aikana tekijän kokemuksista (Wilenius 1987a, 24–25) toisin kuin eksplisiittisten kriteerien kilpailuissa, joiden tavoitteet, menestys ja voitto, ovat samoja ennen suoritusta, suorituksen aikana ja suorituksen jälkeen. Kuten todettu, eksplisiittisten kriteerien luovuus rajoittuu lähinnä metodien ja välineiden "luovaan" valintaan. Luovuudesta sanan varsinaisessa merkityksessä tällöin tuskin voi puhua.

Makuarvostelmakilpailuissa luovuudelle on selvästi enemmän sijaa, sillä näissä kilpailuissa juuri toimijan luovat toimet ovat arvostelun kohteena. Ongelma tällaisen luovuuden kohdalla on ulkoisessa motivaatiossa, arvostelukriteerien mielivaltaisuudessa ja kriteerien soveltamisen mielivaltaisuudessa. Voittoa tavoittelevan makuarvostelmakilpailijan toimintaa rajoittaa arvostelijoiden maku, kun luovuuden ideaan kuuluu olennaisesti omaperäisyyden ajatus. Luova toiminta lähtee oman itsen, voisi sanoa, varsinaisen minän, vaatimuksista. Makuarvostelmakilpailu lähtee paitsi omista vaatimuksista, myös muiden kilpailijoiden suoritusten laadun sekä tuomareiden maun miellyttämisen vaatimuksista.

Luova itseilmaisu edellyttää luomisen vapautta ja kuten Bourdieu (1999b, 36) toteaa, kilpailu rajoittaa ja ehdollistaa toimintavapautta. Wileniuksen mukaan vapaus on inhimillisen kasvun perimmäinen päämäärä ja vapaus luovaa vastuun kantamista yhteisön elämästä. Omakohtainen ajattelu on ihmisen varsinaisen vapauden alue. "Siinä määrin, kuin ihmisellä on itsenäistä ajattelua, hänellä voi olla itsenäistä toimintaa." (Wilenius 1980, 59.) Uusikylä toteaa, että kilpailu, arviointi, kontrolli yms. ovat pahimpia luovuuden tappajia. Luovuutta edistetään päinvastoin vapaassa, keskinäisen luottamuksen ilmapiirissä, ei kilpailuin. (Uusikylä 2003, 150–151, 216.)

Kilpailun rajoittavaa voimaa voidaan lähestyä Foucaultin (esim. 2005, 251) käyttämän "normalisaation" käsitteen avulla. Esimerkiksi pedagoginen valta on Husan (2003, 71) mukaan normalisoivaa valtaa, joka pakottaa ihmisiä samankaltaisuuteen, alituisen mittaamiseen ja tiedon kohteiksi. Foucaultin (2005, 232) mukaan kurinpitovalta toimii normaalistavien rangaistusten ja hierarkkisen valvonnan kautta:

"Kurinpitoon nojaavien instituutioiden kaikissa kohdissa esiintyvä, kaikkia hetkiä valvova ja pysyvästi jatkuva rangaistusjärjestelmä vertailee yksilöitä keskenään, eriyttää heidät, asettaa heidät arvojärjestykseen ja erottaa jotkut yksilöt yhteisön ulkopuolelle. Lyhyesti sanottuna, se normalistaa" (Foucault 2005, 232)  
"Normaalistamisvalta pakottaa homogeneisuuteen, mutta se myös yksilöi suodessaan mahdollisuuden mitata, määrittellä eri tasot, määrätä erikoisalueet ja hyödyntää erilaisuudet sovittamalla niitä toisiinsa. Voidaan siis ymmärtää, että normaalistava valta toimii vaivatta muodollisen tasa-arvojärjestelmän puitteissa, koska se tuo yksilöllisten erilaisuuksien koko astejaon sääntönä olevaan homogeneisuuteen tarpeellisenä välttämättömyytenä ja mittauksen tuloksena." (Foucault 2005, 251.)

Kilpailu sen sijaan, että se tukisi kasvatuksellisten tavoitteiden toteutumista edellyttävää itsetuntemuksen kehittymistä, normalisoi ihmisiä. Se luo määrittämällään mittauksilla sekä arvotuksilla normaaliuden malleja. Kilpailu homogenisoi osallistujiaan, jotka kaikki tasapäisesti tavoittelevat samaa päämäärää. Kun sosiaalisen järjestyksen ylläpitoon tarvittavat normalisoivat toimintamallit sisäistetään, ihmiset ryhtyvät valvomaan itse itseään (Suoranta 2002, 137), jolloin kilpailun havainnon ja arvonannon kategoriat muuttuvat ihmisen psyykkisiksi rakenteiksi. Näin kilpailulliset habitukset muodostuvat Yksilöllisiin tavoitteisiin pyrkivä yksilö on kilpailullisen habituksen näkökulmasta kummajainen, utopia. Kilpailemisen itsestänselvyys ulottuu käsityksiimme ihmisen itsetunnosta ja minäkuvasta. Tätä kuvaa seuraava lainaus:

"Kilpailutilanteet voivat olla itsetunnoltaan heikolle yksilölle suuri pelon aihe. Sen sijaan itsetunnoltaan vahva lapsi nauttii kilpailutilanteista, koska hän haluaa koko ajan kohottaa itsetuntoaan. Minäkuvaltaan negatiivinen lapsi taas pyrkii vastaavasti suojelemaan itseään epäonnistumiselta ja häpeältä, mistä sitten seuraa, että hän saattaa kokea kilpailutilanteet uhkaavina". (Aho 1996, 25.)

Miksi itsetunnoltaan vahva haluaisi koko ajan kohottaa itsetuntoaan, jos itsetunto jo kerran on vahva? Eikö ole pikemminkin niin, että kilpailemista tarvitsee erityisesti ihminen, jonka itsetunto, minäkuva ja omanarvontunto ovat negatiivisia? Aho näyttää oletavan, että negatiivisen minäkuvan vuoksi lapsi pyrkii suojelemaan itseään epäonnistumiselta ja siksi kokee kilpailun uhkaavana. Kilpailu uhkaa varmaankin niin hyvän kuin heikon itsetunnon omaavaa ihmistä, joskin uhka on

varmasti suurempi heikkoitsetuntoiselle. Aho ei näytä ottavan huomioon mahdollisuutta, että kaikki ihmiset eivät halua erityisesti kilpailla, eikä tämä tarkoita automaattisesti heikkoa itsetuntoa, kilpailukyvyttömyyttä tai kilpailupelkoa.

Sennetin (2004, 29) mukaan on erotettava itsekunnioitus sosiaalisesta kunnioituksesta. Toimintaa voidaan harjoittaa sen takia, että pyrimme toiminnan kautta ansaitsemaan sosiaalista kunnioitusta (välinearvo) tai koska koemme toiminnan sinänsä arvokkaaksi (itseisarvo). On pinnallista ajatella että pyrkisimme hyvään suoritukseen vain kilpailemisen ja arvostuksen hankkimisen vuoksi. Myös toiminnan itseisarvo motivoi meitä. (ibid.) Itseänsä kunnioittava ihminen näkee helpommin toiminnan itseisarvon, koska hän ei ole niin paljon riippuvainen sosiaalisesta kunnioituksesta. Sosiaalisen kunnioituksen tarve on usein ylikorostunut ihmisellä, jonka itsekunnioitus tai itsetunto on heikko.

Kilpailunhalun puute ei tarkoita välttämättä kilpailukyvyttömyyttä, heikkoa itsetuntoa tai kilpailupelkoa, vaan se voi tarkoittaa myös itsekunnioitusta, hyvää itsetuntoa tai eettistä kehittyneisyyttä. Kilpailunhaluttomuuteen voi liittyä eettinen vakaumus, jonka mukaan ihmiset ovat tasa-arvoisia huolimatta siitä, millaisia taitoja ja ominaisuuksia heillä sattuu olemaan. Eettisen vakaumuksen omaksunut ihminen näkee moraalisesti ongelmallisena päihittää toisia ihmisiä oman erinomaisuutensa todistelemisen vuoksi. Kilpailunhaluton ihminen voi olla myös autonominen ja kriittinen ihminen, joka haluaa itse asettaa oman kehityksensä tavoitteet, eikä asettua jatkuvan ulkoisen "tarkkailun ja rankaisemisen", mittaamisen, vertailun ja arvostelun kohteeksi.

Ihmisten ajattelun normaalistaminen ja homogenisointi vaikuttaa keskeisesti kriittiseen ajatteluun, joka taas liittyy olennaisesti inhimillisen kasvun ja sivistyksen käsitteisiin. Tarkoitan kriittisellä ajattelulla erityisesti riippumattomuuteen pyrkivää itsenäistä ajattelua. Puolimatkan (1995, 167) mukaan autonomisuus onkin yksi kriittisyyden edellytys, kuten myös itsetuntemus, itsekritiikki, asiantiedot, kehittyneet valmiudet tuntea, toivoa ja tahtoa sekä luovan rohkea mielikuvitus. Bourdieu (1999b, 66) toteaa, että kilpailun oman logiikan nojalla kilpailija "pidättäytyy tyystin kaikesta edes etäisesti vallankumoukselliselta haiskahtavasta". Kilpailija on täysin mukautunut yleisön mentaaliin rakenteisiin (Bourdieu 1999b, 66). Kriittinen, sivistyksellinen, radikaali ja autonominen ajattelu eivät jää paradigmojen, viitekehysten, yleisen mielipiteen ja auktoriteettien varaan, vaan pyrkivät jatkuvasti emansipoitumaan näistä ajattelun vapauden rajoituksista. Voidaan nähdä kuinka kriittinen ajattelu on normaalistamisen ja kilpailun kanssa ristiriidassa. Inhimillisen



kehityksen tärkeä piirre on aidoksi itseydeksi tuleminen, individuaatio (Rauhala 1987, 41), jolle normalisoiva kilpailu laittaa kapuloita rattaisiin.

Suoranta (2002, 40) määrittää osuvasti kasvatuksen yksinkertaisen imperatiivin: ihmisen pitäisi ainakin kerran saada kuulla "olet tärkeä" (vrt. Värrin 2003b, 4). Kasvattaja voi yhtä helposti nujertaa tai rohkaista kasvamaan. Pahinta mitä kasvattaja voi tehdä, on antaa toisen ymmärtää, että hän ei kelpaa tai hän on huono, ettei hänestä ole tähän, tuohon tai ylipäätään mihinkään. Kasvatuksen ja ihmisenä olemisen keskeinen "lainalaisuus" on "valittuna olemisen kokemus ilman ehtoja" (Suoranta 2002, 39–40, 180).

Kilpailu on kasvatuksen imperatiivin antiteesi. Värrin (2003b, 4) mukaan kasvatuksen täytyy perustua minäkeskeisen ja monologisen kaikkietävyuden sijaan dialogiseen, toista kuuntelemaan ja hänet huomioonottavaan asenteeseen. Kilpailuissa tuotetaan massamuotoisesti yhä uudelleen samaa kasvatuksellista ala-arvoista viestiä: "et ole tärkeä ja riittävä juuri sellaisena kuin olet". Normaalistava kilpailu vie yksilöltä hänen erityisyytensä määrittämällä erityisyyden standardimuodon. Vain erityisyys, merkityksessä "voittaja", on merkityksellistä erityisyyttä ja kaikki muu yksilöllisyys on kilpailuissa triviaalia. Hyvällä itsetunnolla varustettu ihminen "tuntee" oman erityisyytensä ilman ulkoisia todisteita. Häviäjien lukematon joukko jää vaille eheän minäkuvan, itsetunnon ja omanarvontunnon rakentamiseen kannalta välttämättömiä myönteisiä kokemuksia omasta arvostaan ihmisenä. Häviäjyyttä ei kunnioiteta subjektipositivoiden dualistisessa viitekehyksessä, vain voittajuutta:

"Vaikka epäkunnioitus ei olekaan yhtä väkivaltaista kuin suorat loukkaukset, se voi olla aivan yhtä satuttavaa. Toista kohtaan ei käyttäydytä loukkaavasti, mutta hänelle ei myöskään anneta arvoa. Hän ei tule *nähdä* - kokonaisena ihmisenä, jonka olemassaololla on merkitystä. Kun yhteiskunta kohtelee suurta joukkoa ihmisiä tällä tavoin ja nostaa vain harvat ja valitut huomion kohteeksi, syntyy kunnioitusvaje. On ikään kuin tätä kallisarvoista ainetta olisi maailmassa vain vähäinen, tarkoin säännösteltävä määrä." (Sennet 2004, 17.)

## ***Dialogisuusfilosofia : dialogisuus kasvutavoitteena ja -menetelmänä***

### **Minä-Sinä yhteys ja Minä-Se suhde - dualistinen kommunikaatio Buberin ajattelussa**

Buber tekee erottelun kahden perussanan, Minä-Sinä -yhteyden ja Minä-Se suhteen välille kuvatakseen ihmisen kaksitahoista kommunikointijärjestelmää. Perussana Minä-Sinä kuvaa ihmisten välistä autenttista ja dialogista yhteyttä, aitoa kohtaamista. Perussana Minä-Se edustaa puolestaan monologista, välineellistä, esineellistä, hallittua, objektivoivaa ja kategorisoivaa suhdetta kaikkea olevaista kohtaan. Molemmat perussanat kuuluvat ihmisen luontoon ja olemassaoloon ja molempia tarvitaan. (Buber 1999, 25, 33, 54, Pietilä 1999, 15–16, Kupiainen 1994; Värrä 2002a, 68.)

Myös ihmisen Minä on kaksitahoinen hänen kaksitahoisen kommunikointijärjestelmänsä mukaisesti. Buberin mukaan ei ole olemassa mitään Minää sinänsä, vaan Minä tulee ymmärtää aina sellaisena, kuin se ilmenee kahdessa perussanassa, Minä-Sinä ja Minä-Se. Minä-Sinä yhteys ihmisten välillä kuvaa myös sitä, että ihmisen elämä ei ole aina tavoitteeseen suuntautunutta. (Buber 1999, 25–27; Värrä 2002a, 70; vrt. myös Huttunen 1995.) Elämällä ei tarvitse olla aina objektia, esimerkiksi voittamis- tai menestyspyrintöä. Dialoginen yhteys on luonteeltaan sellaista olemista, jossa ihminen ei toimi päämäärärationaalisesti. Sanoessa Sinä ihmisellä ei voi olla mitään objektina. Kun ihminen sanoo Sinä, hän kohtaa toisen dialogisessa yhteydessä. (Buber 1999, 26; vrt. Lehtovaara 1994, 219, 228.)

Buber toteaa, että sillä joka kokee, ei ole osallisuutta maailmaan, sillä dialoginen yhteys ei ole kokevassa subjektissa, vaan ihmisten välillä. Kokeminen on minäkeskeistä toimintaa, joka haittaa välitöntä dialogista yhteyttä, sillä dialogisessa yhteydessä toinen ihminen ei ole käyttämisen tai kokemisen objekti. Maailma "kokemuksena" kuuluu perussanaan Minä-Se ja perussana Minä-Sinä kuuluu yhteyden maailmaan. Yhteyden maailma vallitsee kolmessa eri ulottuvuudessa. Ensinnäkin se valitsee luonnon yhteydessä kielen ulottumattomissa. Toiseksi yhteyden maailma vallitsee ihmisten yhteydessä, jolloin yhteys on kieltä luovaa. Kolmas yhteyden maailman taso, henkisen maailman yhteys, ilmenee jollain salaperäisen kielettömällä tavalla, mutta myös kieltä luovasti. (Buber 1999, 27–29; Värrä 2002a, 72–74.)

Kun sanomme ihmiselle Sinä, hän ei ole esine, jota rajoittaa toinen esine. Häntä ei rajoita toinen Hän tilassa ja ajassa. Vaikka erotamme Sinästä hiusten värin, painon, iän tai ihon värin, emme tavoita Sinää, sillä Sinässä vallitsee ykseys, joka sitoo kaikki hänen ominaisuutensa yhteen. Ihminen ei ole yhtä kuin hänen ominaisuutensa. (Buber 1999, 30–31; vrt. Lauri Rauhala 1988; vrt. Salomaa 1950, 9.) Buberin mukaan ihminen voidaan kohdata ainoastaan yhteydessä, kokonaisuutena. Ja Minäksi tullakseni tarvitsen Sinän, Sinä on Minäksi tulemisen edellytys (Buber 1999, 33; Värrin 2002a, 66).

Kaikki aktuaalinen elämä on Buberin mukaan kohtaamista, jossa yhteys Sinään on välitön. Dialogissa Minän ja Sinän välillä ei ole mitään käsitteellistä ennakkotietoa tai kuvittelua, ei "havainnon ja arvonannon kategorioita". Dialogissa ei ole oman voiton pyrkimystä, pyydettyä tai ennakkointia. Kohtaamista tapahtuu siellä missä ei ole pyrkimystä, vaan kohtaamista dialogin itsensä vuoksi. Yhteyden välittömyydessä kaikki, mikä on välillistä, menettää merkityksensä. (Buber 1999, 33–34; Laine 1995, 73.)

Yhteys mahdollistuu läsnäolon kautta. Yhteys on molemminpuolisuutta, jossa Minä vaikuttaa Sinään ja Sinä Minään (Buber 1999, 38). Läsnäolo on jotain meitä ”kohtaavaa, odottavaa ja kestäväää”. Buberin mukaan kaikki olennainen eletään läsnäolossa, kun taas esineellinen eletään menneessä. (Buber 1999, 35; Värrin 2002a, 67.) Tähän Buber myös viittaa ihmisen maailman ja kommunikaation ”perimmäisellä kaksitahoisuudella”: ihmisen kommunikaatio tapahtuu sekä välittömässä dialogisessa yhteydessä Sinän kanssa että monologisesti yhteydettömässä Se-maailmassa, esineiden maailmassa.

Perussanojen Minä-Sinä ja Minä-Se perustavanlaatuisen ero tulee siitä, että jo primitiivinen ihminen sanoi perussanan Minä-Sinä ennen kuin oli tunnistanut itsensä Minäksi. Perussana Minä-Se tulee mahdolliseksi vasta Minän erottautumisen kautta, kun ihminen on tunnistanut itsensä toisista ihmisistä erilliseksi minuudeksi. Minä-Se perussana on mahdollista kun Minä on julistautunut havaintojensa keskukseksi, jolloin ulkomaailma on oleva näiden havaintojen kohde. Tämä ei ole tietoteoreettinen, vaan arkihavainnon näkökulma. Buber antaa esimerkin: ”minä näen puun” -lause ei kerro ihmis-Minän yhteydestä puu-Sinä välillä. (Buber 1999, 45–46; Värrin 2002a, 66.) Lause kertoo sen sijaan Minä-Se suhteesta, puun asettamisesta havainnoinnin objektiksi.

## Se-maailman kasvu heikentää dialogisuuden edellytyksiä

Buberin mukaan vain Se voidaan ryhmitellä. Sinässä ei ole kriteereitä, joiden perusteella se voitaisiin luokitella, lokeroida tai kategorisoida. Silloin kun esineet tulevat Sinästä Se-muotoon, voimme luoda niistä koordinoitavia ja hallinnoitavia kokonaisuuksia sekä käsitteitä. (Buber 1999, 54–55; Värrö 2002a, 71; Huttunen 1995.)

Ihminen kohtaa olevan tai tulevan aina "ainutkertaisena olentona". Maailma ilmenee yhteydessä aina uutena, joka tekee maailman hahmottamisesta epäluotettavaa. Yhteyden maailmaa ei voi vangita sanoihin, koska yhteyden maailmalla ei ole tiheyttä tai kestoa. Yhteyden maailma kuitenkin läpäisee kaiken. (Buber 1999, 54–56; Kupiainen 1994.) Yhteyden maailma tulee kutsumatta ja katoaa samalla tavalla; ”se ei ole havainnollinen, jos aiot sen tehdä sellaiseksi, menetät sen”. Jos yrittää sijoittaa yhteyden maailman sieluunsa, tuhoaa sen. (Buber 1999, 56.) Dialoginen yhteys on ihmisten välillä, ei yksilön sielussa. Se-maailma on epähavainnollista dialogisuuden maailmaa rationaalisesti selkeämpi maailma. Mitä edemmäs Se-maailma etenee, sen useammat hakevat turvaa sen luotettavasta hallittavuudesta.

Se-maailmalla on Buberin mukaan yhteydet aikaan ja paikkaan. Sinä-maailma on riippumaton ajasta ja paikasta. Ensinnäkin Sinästä tulee aina yhteystapahtuman jälkeen Se. Toiseksi Se voi tulla uudelleen Sinäksi, jos se astuu yhteystapahtumaan. Nämä ovat Se-maailman kaksi peruspiirrettä. Yksilö ei voi elää pelkästään läsnäolossa. Läsnäolo kuluttaisi ihmistä liiaksi, ellei pidettäisi huolta siitä, että läsnäolo aina uudelleen ohitetaan. Vain Sen kanssa ei voi myöskään elää, sillä tämä olisi elämistä menneisytydessä. Ilman Sitä ihminen ei voi elää, ”mutta joka elää vain Sen kanssa, ei ole ihminen”. (Buber 1999, 57–58.)

Buberin huolenaiheena on Se-maailman jatkuva kasvu. Yleensä jokaisen kulttuurin Se-maailma onkin edellistä laajemmalle levittäytynyt. Se-maailman ja välineellistymisen taustalla voidaan nähdä luonnontieteellisen tiedon kasvu sekä yhteiskunnallisen differoitumisen ja teknillisen varustetason kehitys. Nämä levittävät Se-maailman aluetta ja Se-maailman laajentuessa lisääntyy myös ihmisen valmius kokea ja käyttää Se-maailman asioita. Myös valmius korvata välitöntä kokemista välillisellä kasvaa mm. tiedon hankkimisen myötä, jolloin ihminen rajoittuu yhä enemmän spesialisoituun hyödyntämiseen. Henkisen elämän jatkuva edistyminen tarvitsee tällaista kehitystä, jossa opitaan kykyä hyödyntää ja hankkia välineellistä tietoa. Samaan aikaan tämä kehitys on myös este ihmisen ”elämälle hengessä”. Välineellisen tiedon lisääntyvä hyödyntäminen

on haitallista hengen elämällemme, sillä vain yhteydessä ihminen voi elää hengessä. (Buber 1999, 61–63; Värrä 2002a, 70–71.)

Se-maailma ei Buberin mielestä ole tarpeetonta tai sinänsä pahasta. Buber on sen sijaan huolestunut, koska ihminen antaa Se-maailman hallita itseään. Jos Se-maailma kasvaa liiaksi, on tämä turmioksi ihmisen Minän aktuaalisuudelle ja yhteydenvoimalle, kyvyille harrastaa dialogia. Se-maailman kasvun myötä ihmisen kyky dialogiin heikkenee. Ihmisen vallan- ja hyötymisen tahto sosiaalisissa organisaatioissa ja instituutioissa toimivat oikeellisesti ja luonnollisesti, jos ne ovat liittyneitä inhimilliseen yhteydentahtoon ja ovat tähän perustuvia. Sosiaaliset organisaatiot toimivat oikein jos ne pyrkivät luomaan edellytyksiä dialogiselle vuorovaikutukselle. Instituutiot, talouselämä ja valtio, hyötymisen- ja vallantahdon tyyssijat, osallistuvat elämään silloin, kun ne osallistuvat henkeen ja dialogisen yhteyden tahtoon. Kuitenkin talouden vallan kasvun myötä politiikka menettää valtaansa, joka tarkoittaa Se-maailman kasvua Minän kustannuksella. Talouden vallan kasvu kansallisvaltioista on Buberin mukaan huolestuttavaa vain sikäli, kuin se tapahtuu Se-maailman leviämisen takia. Ratkaisevaa on kunkin instituution henki. Onko se elävä ja aktuaalinen? Sanooko talouden henki Sinä? (Buber 1999, 71, 73–75; Värrä 2002a, 70.)

### **Dialoginen yhteys moraalien perustana?**

Buberin mukaan ihminen voi elää hengessä vain yhteydenvoimansa avulla ja tämä yhteys tapahtuu hengen alueella. Ihminen elää hengessä kun hän pystyy vastaamaan Sinälleen, kun hän kykenee kohtaamaan ihmisiä vilpittömästi ilman Se-maailman välineellisyyttä ja pyrkimyksellisyyttä. Henki on jotain, mistä sanat tavoittavat vain osan ja ihminen voi elää hengessä kun hän on yhteydessä muihin ihmisiin. (Buber 1999, 63.) Hengestä puhuttaessa voidaan muistaa zeniläinen sanonta, "sanat ovat kuin sormi, joka osoittaa kuuhun - ei pidä ymmärtää sormea kuuna" (vrt. Koski 2002, 94).

Dialogiseen yhteyteen pyrkiminen on siis keskeinen ihmisenä olemisen piirre (Buber 1999, 49–50). Yhteys on "sielun apriori" (Buber 1999, 50), ihmisen henkinen tai psyykkinen rakenne. Ihmiseksi tullaan yhteyden kautta, ylittämällä Minä-Se -maailma, ylittämällä minäkeskeisyys (Buber 1999, 33, 52; Värrä 2002a, 66). Ihminen tarvitsee kurottautumista dialogiseen kohtaamiseen toisen ihmisen kanssa kasvaakseen ihmiseksi, sillä ihmisen (hyvä) maailma ei ole esineiden maailma, vaan kohtaamisen maailma.

Voidaan esittää, että kohtaamalla toinen ihminen yhteydessä yksilö kohtaa vilpittömästi ja pyyteettömästi myös varsinaisen itsensä (vrt. Lehtovaara 1994, 233). Dialogisuus edellyttää minän varsinaisuutta. Toisia ihmisiä objektivoimaton, ei käyttämiseen ja hyötymiseen suuntautuva persoona, voidaan nähdä myös moraalisuuden perustana. Moraalinen maailmasuhde edellyttää dialogista ja tasa-vertaista yhteyttä toisiin ihmisiin. Moraalinen maailmasuhde ei ole monologinen maailmasuhde. Värri (2002a, 66) mukaan aidoksi persoonaksi tuleminen edellyttää yksilön rajoitetun, käyttämiseen ja hyötymiseen suuntautuvan itsen ylittämistä. Buberilainen Minä-Sinä suhde onkin maailmasuhteen eettinen ja tietoteoreettinen perusta (Värri 2002a, 72).

Moraalin maailma nousee esiin ihmisten välisen kohtaamisen todellisuudesta. Egoismi johtuu osaltaan siitä, että ihmiset eivät kohtaa toisiaan dialogisesti. Egoismi on epädialogisuutta. Buber (esim. 1999, 132) puhuu dialogisesta suhteesta, ei vain ihmisiin, vaan myös esimerkiksi kasveihin, eläimiin ja esineisiin. Dialoginen suhde ei edellytä välttämättä molempien osapuolten aktiivisuutta, riittää että toinen elää yhteisen tapahtuman toisen näkökulmasta (Värri 2002a, 68). "Sen" kautta emme ole yhteydessä varsinaiseen itseemme. "Se" ei mahdollista välitöntä moraalista sidettä, jonka mahdollistaa yhteys, sillä "Se" ei kuulu yhteyden maailmaan.

Moraalin voi nähdä kumpuavan ihmisen turmeltumattomasta välittömyydestä, dialogisesta maailmasuhteesta ja varsinaisesta minuudesta. Kun ihminen elää epädialogisessa Se-maailmassa, tämän välittömyys ja yhteydenvoima heikentyy, jolloin ihminen etäännyttää varsinaisesta minästä, moraalin subjektiivisesta perustasta. Epävarsinainen minä elää Se-maailmassa. Mitä pidemmälle ihminen liikuu Se-maailmaan, "rukouksia kuulemattoman kohtalon" maailmaan, sitä kauemmas hän etäännyttää varsinaisesta minästä, joka on moraalinen ennakkoehto ja moraalisen maailmasuhteen mahdollistaja.

## **Minäkeskeinen ihminen ja Persoona**

Se-maailman ihminen on Buberin mukaan mielivaltainen ihminen, joka ei usko eikä kohtaa, ei tunne liittyneisyyttä. Hän tuntee vain halun käyttää maailmaa hyväkseen. Hänellä ei ole kutsumusta ja hän on määrätynyt esineistä ja vaistoista, jotka hän panee täytäntöön itseherruuden tunteella mielivaltaisuuksessa. Epäuskoisen Se-maailman ihmisen sisin havaitsee maailmassa epäuskoa, mielivaltaa, keinojen harkitsemista ja päämääriä. Minä-Se Minä on minäkeskeinen, tietoinen

itsestään kokemisen ja käyttämisen subjektina. Minä-Sinä Minä on itsestään tietoinen subjektiivisuutena, ilman kytköstä jonkin käyttämiseen tai kokemiseen. Minä-Sinä Minä, persoona, ilmenee asettamalla yhteyteen muiden persoonien kanssa, kun minäkeskeinen ihminen ilmenee asettamalla itsensä erilleen muista minäkeskeisistä ihmisistä. (Buber 1999, 86–87, 89; Kupiainen 1997; Huttunen 1995.)

Persoona pitää yhteyttä itseisarvoisena asiana. Yhteydessä oleminen on aktuaalisuutta ja kaikki aktuaalisuus on vaikuttamista, mutta ei monologista manipulointia. Mitä täydempää yhteys on, sen aktuaalisemmaksi ihminen tulee. (Buber 1999, 89–90.) Aktuaalisuus on varsinaisen minän mahdollistamaa. Voidaan sanoa, että aktuaalisuus on juuri varsinaisuutta. Aktuaalinen ihminen elää tässä hetkessä, aktuaalisesti, ei potentiaalisesti suuntautuen nykyhetken sijaan tulevaisuuden potentiaaliin laatuihin, kuten mahdolliseen kilpailumenestykseen.

Minäkeskeinen ihminen sanoo Buberin mukaan ”Sellainen minä olen”, kun persoona sanoo ”Minä olen”. Näin ”tunne itsesi” merkitsee persoonalle; tunne itsesi jonakin joka on. ”Tunne itsesi” merkitsee minäkeskeiselle ihmiselle sitä, että hän tuntisi millainen hän on erotuksena toisista. Persoona ei hekumoi erikoislaadustaan, toisin kuin minäkeskeinen ihminen. Minäkeskeinen ihminen rypee siinä kuvitelmassa omasta erityislaadustaan, jonka hän on itselleen valmistanut. Minäkeskeisen ihmisen itsetuntemuksen projekti merkitsee Buberin ajattelussa tehokkaan näennäis-Minän luomista, jonka tehtävä on pettää häntä mahdollisimman tehokkaasti. Tämä tapahtuu luomalla miellyttävä kuva itsestä, näennäistuntemus omasta erikoislaadustaan (vrt. narsistinen kaikkivoipuuskuvitelma). (Buber 1999, 91; Kupiainen 1997.) Minäkeskeinen ihminen ei osallistu aktuaalisuuteen, hän ei saavuta sitä itselleen, sillä se ei ole saavutettavissa siinä päämäärärationaalisen toiminnan viitekehyksessä, jonka minäkeskeinen ihminen tuntee. Aktuaalisuutta voidaan pitää yhtenä niistä asioista, joka katoaa tavoittelijaltaan ja, joka parhaiten saavutetaan ilman instrumentaalista rationaalisuutta ja pyrintöä.

## **Kilpailu minäkeskeisenä toimintana**

Dialogisuuden keskeisimmät piirteet on esitelty, joten voidaan siirtyä pohtimaan kilpailullisen vuorovaikutussuhteen suhdetta dialogisuuteen. Voimmeko kohdata kilpailussa toisen ihmisen dialogisessa yhteydessä, kuten Puhakainen (1998, 207) näyttää ajattelevan? Vai onko kilpailu Minä-Se maailmaan kuuluva välineellisen toiminnan muoto, jossa kanssakilpailija on meille oman

hyötymisen väline, jota tarvitsemme omaan käyttöömme? Onko kilpailija ainutlaatuinen persoona? Vai onko ihminen minäkeskeinen ihminen, joka ei tunnusta omaa ainutlaatuisuuttaan, sillä hänen on se todistettava kilpailuissa objektiivisesti sekä itselleen että muille?

Lähdetään pohtimaan elämää aktuaalisena kohtaamisena, jossa yhteys Sinään on välitön ja dialoginen (vrt. Buber 1999, 33). Onko kilpailu tällaista kohtaamista? Vastaus on kielteinen: kilpailu sosiaalisena rakenteena tuottaa Minä-Se subjekteja, joilla dialogista yhteyttä toisiin ei ole. Jos kaikki aktuaalinen elämä on kohtaamista, kuten Buber esittää, niin kilpailu ei ole sen vuorovaikutuksen laadun nojalla aktuaalista elämää. Kilpailija suuntautuu kilpailuiden kautta saavutettaviin potentiaalsiin asioihin, voittoon, menestykseen, arvostukseen, yms. eikä ole aktuaalisesti läsnä.

Kilpailija elää Se-maailmassa. Hän ei kohtaa, eikä tunne liittyneisyyttä. Hän on epäuskoinen ja mielivaltainen, jonka vuoksi hän havaitsee ympärillään ("projisoi" ympäristöönsä) epäuskoa ja mielivaltaa. Hän harkitsee keinoja ja päämääriä, joiden avulla hän voi käyttää maailmaa hyväkseen. Kilpailija haluaa voittaa ja hallita ulkomaailmaa mielensä mukaan, jotta hän voisi todistaa ylemmyytensä toisiin nähden voittamalla heidät

Kilpailija on minäkeskeinen ihminen, joka asettaa itsensä erilleen muista minäkeskeisistä ihmisistä. Erilleen asettumalla minäkeskeinen ihminen voi käyttää ja kokea, kilpailla ja tavoitella voittoa. Kun sanomme ihmiselle Sinä, emme voi kilpailla hänen kanssaan. Kilpailija on syvällä epäaktuaalisuudessa, sillä häntä hallitsee minäkeskeisyys. Kilpaileva minäkeskeinen ihminen kysyy millainen hän on erotuksena muista, sillä hän haluaa erottautua. Minäkeskeinen kilpailija etäännyy muista ihmisistä rypemään omaan erityislaatuunsa.

Minäkeskeisen kilpailijan itsetuntemuksen projekti on näennäis-Minän luomista. Näennäis-Minänsä syövereissä hänen on uskottava, että hän voi olla muita parempi, sillä "paremmuus on hänen keskeinen havainnon- ja arvonannon kategoria. Paremmuus on Minä-Se Minän tavoite, minäkeskeisen minän tavoite. Kohdatessaan toisen ihmisen yhteydessä Minä-Sinä persoona ei pyri olemaan toista "parempi".



## Kilpailun epädialogisuus

Dialogisuuden ihanne on perustava kasvutavoite (vrt. Värrin 2002a, 71–75), jota ilman kasvatuksen teoriaa on vaikea ajatella (Huttunen 1995). Kilpailu ei ole dialogisen vuorovaikutuksen muoto, vaan Värrin (2003b, 5) mukaan ankara kilpailuyhteiskuntamme tuottaa eriasteisia monologisuuden muotoja. Kilpailu haittaa dialogisen kasvatuksen toteutumista (Värrin 2003b). Kilpailu on epädialogista toimintaa, jossa minäkeskeinen ihminen yrittää pakottaa toisia itse määrittämiinsä subjektipositioihin. Egoistinen kilpailija on mielikuvissaan varannut itselleen voittajan subjektiposition, johon hänellä on kuitenkin vain pieni mahdollisuus, sillä vain yksi voi voittaa kilpailut.

Kilpailussa yksilön päämäärä on erillinen muiden päämääristä, muiden päämäärien vastainen. Dialogissa päämäärät ovat yhteisiä ja toisen "menestys" - päinvastoin kuin kilpailuissa - edellyttää toisen "menestystä". Kilpailuissa yhden hyvä sulkee toisen hyvän mahdollisuuden. Huttunen (1995) mukaan dialogiin kuuluu se, että siihen osallistuva henkilö on valmis kuuntelemaan toisia riittäväällä sympatialla ja on kiinnostunut ymmärtämään toisten näkökulmia. Dialogissa pyritään kohtaamaan erimielisyydet ilman vastakkainasettelua ja tutkimaan näkökulmia, joita itse ei kannata. Dialogin henkeen kuuluu valmius muuttaa omia näkemyksiä kun siihen on perusteita. Dialogissa ensisijainen huomio kiinnittyy yhteisten merkitysten luomiseen, eikä oikeassa olemiseen. (ibid..)

Kilpailussa taistellaan nimenomaan oikeassa olemisesta. Jokainen kilpailija haluaa olla "paras". Kun kilpailija uskoo paremmuutensa mahdollisuuteen, hän taistelee voitosta, jotta hän voisi osoittaa olevansa oikeassa. Kilpailija on valmis muuttamaan näkemystään omasta paremmuuden mahdollisuudesta vasta, kun kilpailu on ohi, jolloin objektiivinen todiste päinvastaisesta on olemassa. Kilpailut luovat, toisin kuin dialogi, vastakkainasetelmia ja välillistä sekä epäaktuaalista minä-maailma suhdetta.

Kilpailija ei ole kiinnostunut ymmärtämään toisten näkökulmia, sillä ne ovat hänen näkökulmalleen "vastakkaisia". Hänen on suljettava toisten ymmärtämisen mahdollisuus pois tietoisuudestaan, sillä se saattaisi haitata voiton tavoittelun pyrintöä. Jos kilpailija suhtautuu myötätuntoisesti toiseen kilpailijaan, hän ei ehkä haluaakaan voittaa häntä. Kilpailu edellyttää, jos ei myötätunnotonta suhdetta toisiin kilpailijoihin, niin ainakin neutraalin "byrokraattista" Minä-Se suhdetta, jossa toinen on väline menestykseni tavoittelussa.

Jos kohtaaminen takaa liittyneisyyden maailmaan, on huomattava että kilpailija on maailmasta erillinen, atomisoitu yksilö. Hän ei kohtaa toisia ihmisiä. Kilpailija on erottautunut maailmasta omaan itseriittoisuuteensa, omaan itseään varten luomaansa minä-todellisuuteen. Maailmasta erottautumisen taustalla on se, että maailma ilmenee kohtaamisessa aina uutena ja epäluotettavana. Aina uutena ilmenevä maailma ei tarjoa kilpailua janoavalle sellaista pysyvyyttä ja objektiivista todistusarvoa, jota hän kaipaa itsensä määrittelyssä. Koska maailmaa ei voi "vangita sanoihin, eikä sillä ole tiheyttä", on kilpailijan luotava tämä itse keinotekoisesti. Tämä tapahtuu luomalla maailmaan kategorioita; kilpailu, tulos, menestys, voittajuus, häviäjyys, paremmuus, huonommuus, suoritus. Kuitenkin jos uskomme Buberia, voimme huomata, että yrittäessämme tehdä maailmasta havainnollista, kuten kilpailuissa, menetämme sen, koska emme ole enää siihen liittyneinä.

Kilpailussa ihmiset laitetaan suorituksen mukaiseen järjestykseen. Tällöin luodaan eräänlainen "maailman järjestys", jonka havaitseminen edellyttää kilpailun "kentälle" ominaisia sosialisatiossa omaksuttuja havainnon- ja arvonannon kategorioita. Järjestetty maailma näyttäytyy järjestettynä, jos ihminen ei ole siihen dialogisessa yhteydessä ja jos hänellä on sen havaitsemiseen tarvittavat kategoriat. Järjestetty maailma jäsentyy "maailmaksi", jos jäsentäjä objektivoi sen sellaiseksi. Järjestetty maailma ei kuitenkaan ole "maailman järjestys" (Buber 1999, 54) vaan keinotekoinen sosiaalinen todellisuus.

## **Kilpailu moraalisen kehityksen haittana**

Jos dialoginen minä-maailma -suhde on moraalin perusta, on kysyttävä, mikä on kilpailullisen minä-maailma suhteen merkitys moraalille kehitykselle. Onko kilpailu moraalisesti kehittävää toimintaa ja inhimillisen kehityksen virike ja yllyke? Näihinkin kysymyksiin voi vastata kielteisesti. Kilpailu on epädialogista sosiaalista vuorovaikutusta, jonka tarkoitus on luoda arvojärjestys ihmisten välille mittaamalla heidän suorituksiaan. Dialogia kuvaa olennaisesti tasa-arvoisuuden tai yhdenvertaisuuden ulottuvuus. Dialoginen vuorovaikutus on horisontaalista vuorovaikutusta, kun kilpailuilla pyritään todistamaan oma asema vertikaalisen (arvostus)hierarkian huipulla. Sinässä vallitsee jonkinlainen ykseys, joka sitoo ihmisen ominaisuudet yhteen integroituneeksi minuudeksi ja jota mittauksin tai kilpailuin emme tavoita (vrt. Buber 1999, 30–31; vrt. Rauhala 1988; vrt. Wilenius 1987a, 59).

Kilpailu on virike kehittää suorituskykyä jollain, usein kapealla sosiaalisen toiminnan alueella, "kentällä". Kilpailu on ylläkehittävä kilpailtavassa ominaisuudessa, joka ei kuitenkaan tavallisesti edellytä korkeatasoista moraalista. Menestys useissa kilpailulajeissa näyttää päinvastoin edellyttävän moraalista "joustavuutta", suorituksellisten näkökohtien arvottamista moraalisten yläpuolelle. Kilpailu ei edistä sellaista elämäkatsomuksellista holismia ja arvopluralismia, jota korkeatasoinen moraalinen ymmärrys edellyttää.

Kilpailu haittaa moraalista kehitystä, sillä se vähentää ihmisen yhteydenvoimaa ja kykyä elää hengessä. Yhteydenvoiman väheneminen merkitsee etäännyttämisestä varsinaisesta minästä kohti Se-maailmaa, hyötymisen ja käyttämisen maailmaa. Dialoginen yhteys ihmisten välillä on elämistä hengessä, kun taas kilpailu on elämistä esineellistetyssä maailmassa, jossa toisilla ihmisillä ei ole itseisarvoa, eikä heitä pyritä ymmärtämään tai kohtaamaan, vaan voittamaan. Voittamisen pyrintö on este ihmisen dialogiselle kohtaamiselle. Kun pyrimme voittamaan ihmisen, estämme välittömyyden ja yhteisyyden kokemusta ja eristäydymme kuvitelmaan omasta erityislaadustamme. Kilpailun egoistinen lähtökohta on myös muiden keskeisten inhimillisen kehityksen tavoitteiden vastainen ajattelutapa. Kilpailu haittaa moraalista kehitystä, sillä se vie edellytyksiä kohtaamiselta ja yhteisyydeltä. Se luo pyyteitä ja oman edun tavoittelua sosiaaliseen todellisuuteen, se luo itsekkyyttä ja opportunistia, eli periaatteista piittaamatonta oman edun tavoittelua.

Kilpailu nakertaa yhteisöllisyyden perustaa. Värrin (2003b, 7) mukaan kilpailutalous on hävittämässä toivon, kun yksilöt kääntyvät omaan egonsa hallitsemisen ja omistamisen pyrintöön. Yhteisöllisyys, johon kuuluu mm. luottamusta, sitoutumista, yhteisiä tavoitteita, ei edisty kilpailullisessa minä-maailma suhteessa. Kilpailu sen sijaan edistää yksilöiden eristyneisyyden kokemusta, sillä jokainen kilpailija on uhka oman menestyksen saavuttamiselle. Jokaisen kansakilpailijan oletetaan egoistisesti maksimoivan oman etunsa toisten edun kustannuksella aina kuin mahdollista. Tällainen todellisuus lisää epäluottamusta ja vähentää kokemusta yhteisten tavoitteiden mahdollisuuksista.

Kilpailu edistää epävarsinaista individualisoivaa ajattelua, jossa ihminen hybriksessään kuvittelee pärjäävänsä vain itsensä ja oman suorituksen kautta ansaitun tunnustuksen varassa, ilman myötätuntoon ja varauksettomaan hyväksyntään perustuvia ihmissuhteita ja dialogia toisten ihmisten kanssa. Kilpailun sosiaalinen todellisuus edistää illuusiota täysin autonomisesta oman elämänsä sankarista, johon ei vaikuta yhteiskunnan kollektiivinen historia ja kulttuuri. Kilpailun

"jääräpäisessä individualismissa" ihminen yksilöllistyy erottaumalla yhteisöstä, ei liittymällä siihen dialogissa.

## Loppusanat

---

Ihminen tarvitsee kilpailun sijaan dialogista yhteistyötä niukkenevien resurssien maailmassa, jottei hän joutuisi lisääntyvien konfliktien kierteeseen ja "olemassaolon taisteluun". Vain sellainen yhteisö jossa on "koossapitävää hyvyyttä", eli sivistystä, kestää myös sen, että siinä on kilpailua (Ojanen 2000a, 56). Dialogisuus kasvutavoitteena edellyttää kasvatustilafilosofiaa, jossa henkisistä resursseista, kuten "moraaliresursseista", arvonnasta ja tunnustuksesta, ei tuoteta kilpailujen avulla tahallisesti niukkuutta. Ei-materiaalisten resurssien jakaminen tasaisemmin luo pohjaa myös sellaiselle yhteistyölle, jota elämä niukkojen materiaalien maailmassa edellyttää. Dialogisuus edellyttää koulutuspolitiikalta sitoutumista sisällöllisen (tai distributiivisen) tasa-arvon ajatukseen, joka on uusliberalismin "muodollisen tasa-arvon" myötä kyseenalaistettu.

Bauman (1998, 242) toteaa että "kaiken kasvatuksen ja koulutuksen moraalinen päämäärä on myötätuntoinen toisista huolehtiva yksilö". Bauman tulee näin tiivistäneeksi sen, mistä inhimillisessä kehityksessä ja sivistyksessä on ytimeltään kyse. Myös dialogisuuden toteutuminen edellyttää ihmisiltä toimia itsensä sivistämiseksi ja kehittämiseksi. Dialogi ei kasva tyhjästä ja itseksensä, vaan se vaatii sopivaa kasvualustaa. Itsekasvatus ja kasvatus ovat kuitenkin luonteeltaan ja rationaalisuudeltaan varsin erilaista kuin eksklusiivisissa kilpailuissa: dialogissa yhden "menestys" edellyttää inkluusiivisesti toisen "menestystä".

Dialogisuuden oppiminen edellyttää inkluusiivista rationaalisuutta, sillä egoistis-eksklusiivinen kilpailu on dialogisuuden, kasvatuksen, inhimillisen kasvun ja ihmisten aidon kohtaamisen keskeisimpiä esteitä. Dialogisuus tarvitsee Minä-Sinä suhteita sekä sitä, mitä Heidegger (2002, 26) on kutsunut "silleen jättämiseksi" (saks. Gelassenheit). Heideggerin käsitteen valossa tulkittu dialogisuus tarkoittaa osaltaan "ei-tahdomista", eli "tahdonalaista tahdomisesta luopumista" (vrt. Heidegger 2002, 34). "Silleen jättäminen" ei kuulu varsinaisesti tahdon piiriin (vrt. Heidegger 2002, 37) aivan kuten dialogisuuskin pakenee pakonomaiselta tavoitteelta. Dialogisuus on aidosti pakotonta yhteyttä ihmisten välillä, kun taas pakottamiseen liittyy väkivaltaa.

Heikintalon ja Keskinen (2005, 68) kysymykseen, "voidaanko kilpailua käyttää koulussa pedagogisena menetelmänä ja työvälineenä?", voidaan tässä työssä ilmi käyneiden seikkojen valossa vastata kieltävästi, vaikka kin on otettava huomioon, että tällaiseen kysymykseen voidaan antaa ainoastaan yleistävä vastaus. Kilpailulla on sekä kasvattavia että kasvatusta haittaavia

piirteitä, jolloin on mielekäs tarkastella näiden suhteellisia painotuksia. Onko kilpailulla siis voittopuoleisesti kielteisiä vai myönteisiä kasvatuksellisia vaikutuksia? Tähän tarkemmin kohdistettuun kysymykseen voidaan sanoa, että kilpailulla on enemmän kielteisiä kuin myönteisiä vaikutuksia, kun ilmiötä tarkastellaan kokonaisuutena ja kaikessa laajuudessaan. Heikintalo ja Keskinen (2005, 114) toteavat kuitenkin kirjoituksensa lopuksi, että "kasvattajan tulee yrittää hyödyntää kilpailun hyötyjä joutumatta altistamaan osallistuvia kilpailun mukanaan tuomille mahdollisille haitoille". Lauseesta kuvastuu kilpailukykpoliitiikan ja toisaalta kasvatuksellissivistyksellisten arvojen ristiriitaiset paineet, jotka ainakin Lehtisalo (1998, 14) ja Heinonen (1995, 72) ovat panneet merkille. Parhaiten kilpailun "mahdollisilta haitoilta" vältetään silloin, kun tietoisesti luotuja kilpailutilanteita vältetään. Mikään kilpailun haittojen minimoimiseen tähtäävä didaktinen temppu ei voi kumota kilpailun lukuisia ongelmia.

Kriittisen kasvattajan tehtävä on muodostaa käytännöllinen arvostelma tai "käyttöteoria" siitä, ovatko kilpailun hyödyt haittoja suurempia vai päinvastoin. Sivistysperinteen, historiallisuuden ja kulttuurisidonnaisuuden sivuuttavan näennäisneutraalin oppimisen tarkastelun, sekä kilpailukykyyn tähtäävän koulutuksen myötä, kasvatusta tarkastellaan useasti irrallaan persoonan kehityksestä ja eettisistä ideoista. Opettajan tulee kuitenkin muistaa kuinka hän "kilpailuttaessaan" tuomitsee elitistiseen tapaan valtaosan oppilaista häviöön, jotta yksi voisi voittaa. Lisäksi opettaja vähentää dialogisuuden ja yhteisöllisyyden edellytyksiä, suuntaa lapsen tai nuoren tajunnanvirtaa pinna lliisiin ja mitattaviin asioihin sen sijaan, että hän edistäisi ihmisen kasvuun tarvittavan itsereflektion ja itsetuntemuksen kehittymistä.

"Oppijoiden kilpailuttamista" pohtivan kasvattajan tulee nähdä kseni ensisijaisesti pohtia kilpailun laatua ja merkitystä kasvuvirikkeenä. Tätä ennen opettajan olisi hyvä tutustua kilpailuun liittyviin yhteiskuntafilosofisiin, poliittisiin, sosiologisiin, taloudellisiin, eettisiin, kulttuurisiin, historiallisiin, psykologisiin ja ympäristöllisiin kysymyksenasetteluihin (vrt. myös Suoranta 2002, 141–142), joiden suuntaa olen tässä kirjoituksessa yrittänyt alustavasti hahmotella. Ennen kuin opettaja pohtii oppilaidensa kilpailuttamista, hänen tulee yrittää vakavasti ymmärtää itseään osana sitä kulttuuria ja yhteiskuntaa, joka laittaa niin paljon painoarvoa kilpailulle. Kasvatustiede ja kasvatustutkimus voivat auttaa kasvattajan identiteetin rakentamista tarjoamalla tutkimustietoa, joka auttaa ymmärtämään monia kilpailuun liittyviä kysymyksiä.

Näennäisneutraalin oppimisen sijaan on pohdittava arvosidonnaisia ja poliittisia kasvatustavoitteita näiden omista lähtökohdista käsin. Kasvatuksen tavoitelista on kyllä harrastettu, mutta tavoitteet

voivat jäädä kasvatus toiminnasta ja yhteiskunnallisesta todellisuudesta irrallisiksi korulauseiksi (Wilenius 1987a, 28). Tähän irrallisuuteen on ainakin kaksi syytä.

Ensinnäkin kasvatuksen tavoitteiden irrallisuus kasvatuksellisesta ja yhteiskunnallisesta todellisuudesta johtuu siitä näennäisneutraalista oppimisen tarkastelusta, joka mahdollistaa kasvatustieteilijän naiivin objektivistisen suhtautumisen kasvatuksen tavoitteisiin. Näennäisneutraali kasvatuksen tutkimus sivuuttaa kasvatuksen välttämättömät arvosidonnaiset ja poliittiset päämäärät. Tällainen kasvatuksen tarkastelu on osaltaan luonut kasvupohjaa "kissan tassuin" suomalaiseseen koulukeskusteluun hiipineelle uusliberalistiselle politiikalle. Uusliberalistis-fatalistinen ja vallitsevaa kehitystä "luonnollistava" retoriikka piilottaa aidot valinnan mahdollisuudet poliittisten ja kasvatuksellisten tavoitteiden suhteen oman "TINA", eli "there is no alternative", -uskonsa taakse (vrt. Bauman 1999, 108).

Uusliberalistisen talousretoriikan täyttämässä poliittisessa ilmapiirissä Wileniuksen (1987a, 40) 20 vuotta sitten esittämä kysymys, "asetetaanko etusijalle inhimillinen kasvu vai esim. taloudellinen kasvu", on yhä ajankohtainen. Jos näistä kahdesta pitäisi valita, niin aikamme korostaa selvästi enemmän taloudellista kasvua ja kilpailukykyä, joita koulutuksen ja kasvatuksen on määrä palvella. Kun kasvatuksen tavoitteet johdetaan taloudellisen kasvun ja kilpailukyvyn tavoitteista, jää kasvatuksen virallisten ja epävirallisten tavoitteiden välille ammottava kuilu. Kasvattaja voi hämmentyä kun hänen pitäisi kilpailukyvyn ja taloudellisen tehokkuuden lisäämiseksi edistää työssään "ihmisoikeuksien kunnioitusta", "tasa-arvoa", "demokratiaa", "hyvinvointia", "suvaitsevaisuutta", "inhimillisyyttä" ja "oikeudenmukaisuutta" (vrt. esim. Opetushallitus 2003, 12).

Kuinka toisten kansojen köyhyydelle, kärsimykselle ja hyvinvoinnille välinpitämätön, globaalilla tasolla epädemokraattinen ja epätasa-arvoinen (vrt. esim. Lappé & Collins & Rosset & Esparza 1998, 14–15) sekä egoistisen epädialoginen kilpailukykytavoite voisi olla sovitettavissa yhteen edellä mainittujen kauniiden kasvatustavoitteiden kanssa? En tiedä muuta keinoa kasvatustavoitteiden ja yhteiskunnallisen todellisuuden välisen kuilun umpeen kuromiseen kuin merkittävät poliittiset muutokset, jotka taas edellyttävät rakenteellisia muutoksia kansallisvaltioiden sisäisessä järjestyksessä sekä kansainvälisessä järjestyksessä. Nämä valtaiset poliittiset muutokset taas edellyttävät niukkenevien resurssien tulevaisuudessa kansallisen egoismin ja poliittisen realismin viitekehyksen hautaamista ja kansallisvaltioiden rajat ylittävää, demokraattisen inklusiivista yhteistyötä:

"Itsenäisyyden ylikorostaminen voi johtaa helposti itsekkyyteen, egoistisen omaneduntavoitteluun, sosiaalidarwinistiseen kilpailuhenkeen, joka polkee ja tukahduttaa muiden ihmisten oikeuksia. Tätä ajatusta edustaa amerikkalainen 'libertarismi' eli 'uusliberalismi', joka myös minimoi valtion tehtävät pelkäksi 'yövärtijäksi', vapaan taloudellisen kilpailun vahdiksi." (Niiniluoto 1994, 35)

Koko maailmanpoliittisen järjestelmän muutos taas edellyttää sivistyksen, inhimillisen kasvun ja dialogisuuden edistämistä näiden omista lähtökohdista, eikä talouden lähtökohdista käsin. Näiden eettisesti kestävien kasvatustavoitteiden avulla voidaan edesauttaa uudenlaisen poliittisen kulttuurin rakentumista (vrt. myös Niiniluoto 1994, 39). Tätä nykyä kasvatuksen viralliset tavoitteet toimivat kauniina pintana rujolle yhteiskunnalliselle todellisuudelle ja koulutuksen sekä kasvatuksen todellisille tavoitteille (vrt. Sipilä 2006). Suomen valtion virallinen politiikka tähtää toisten kansojen voittamiseen, nujertamiseen ja päihittämiseen taloudellisessa kilpailussa, jotta Suomi voisi kahmia itselleen mahdollisimman suuren osan maapallon niukkenevista resursseista. Kauniit kasvatustavoitteet peittävät näköpiiristä epämiellyttävät poliittiset arvokysymykset, jotta taloudellisen, kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman epätasa-arvoinen jakautuminen voitaisiin uusintaa myös jatkossa. Kasvatuksen viralliset tavoitteet ovat niin kaukana vallitsevan politiikan todellisuudesta, ettei ole ihme jos kasvattaja suhtautuu kasvatustavoitteisiin tympeällä tavalla.

Toinen syy kasvatustavoitteiden ja toisaalta yhteiskunnallisen ja kasvatuksellisen todellisuuden väliselle kuilulle liittyy kiinteästi ensimmäiseen syyhyn: kun (1) näennäisneutraali kasvatuksen tarkastelu on mahdollistanut rujon todellisuuden peittämisen kauniiden tavoitteiden taakse, on tästä seurannut (2) kasvatustavoitteiden käsitteellistä eroosiota. Jos esimerkiksi sivistyksellä tarkoitetaan jonkin kansan yleistä koulutustasoa, jota mitataan kilpailukyvyyn ja taloudellisen tehokkuuden mittareilla, on sivistyksen käsitteestä kulunut pois joitakin sen keskeisiä merkityksiä. Puhtaan välineelliseltä "sivistykseltä" (vrt. Kauppila 2000, 78–79) on pudonnut pois sen itseisarvoinen ja eettinen perusta, jonka mukaan inhimillistä kasvua ei tule alistaa minkään toisen päämäärän välineeksi.

Kasvatustavoitteiden merkitysten eroosiosta ja eettisen sisällön köyhtymisestä seuraa, että opettajalta poistuu olennainen osa työnsä eettisestä perustasta (vrt. Värrä 2003b, 4). Opettajan identiteetti on saattanut rakentua oman kasvatustyönsä yleisinhimillisen eettisen merkityksen varaan, mutta tämä merkitys vähenee aina kun kasvatukselta viedään pois sen itseisarvoisuutta. Eettisten ideaalien merkitysten tyhjentyminen uusliberalistisen talouden kolonialisoimassa yhteiskunnassa merkitsee samalla kasvatustavoitteiden vakavasti otettavuuden kriisiä.



Kasvatustavoitteita on vaikea ottaa kovinkaan vakavasti, jos ne eivät ole enää kasvatuksen, vaan talouden tavoitteita. Ristiriita talouden ja kasvatuksen tavoitteiden välillä ei ole välttämätön, vaan sen johtuu vallitsevasta kilpailullisesta talousjärjestyksestä ja siihen liittyvistä arvoista. "Terveessä taloudessa" talouden ja kasvatuksen tavoitteiden välillä ei ole ristiriitaa (vrt. esim. Ojanen 2004, 45; 1999, 43, 60–61).

Taloudellisen tehostamisen pyrintö voi toimia virikkeenä arvomaailman kovenemiselle (vrt. Olssen 2004, 231–232; vrt. McLaren 2001, 109; vrt. Ball 2001, 22; vrt. Värrin 2003a), jolloin perhe-elämä ja lapset ja kasvatus jäävät usein työelämän kiristyvien vaatimusten jalkoihin. Juha Siltalan (2004, 453) mukaan "kilpailu näyttää koventaneen nuorten asenteita häviäjiin ja korostaneen hedonistisia arvoja solidaarisuuden kustannuksella". Kilpailun myötä myös syrjäytymistä pidetään yhä herkemmin yksilön laiskuuden ja välinpitämättömyyden seurauksena ja kehitysapua halutaan vähentää sekä rangaistuksia koventaa (Siltala 2004, 453).

Värrin toteaa kuinka lapsille tulee antaa kasvurauha ja kuinka koulu pitää jättää hyöty- ja tehokkuusajattelun ulkopuolelle (Kanto 2004, 12). Jos inhimillisen kasvun ajatusta sovelletaan aikuisiin, tarkoittaa tämä, että myös aikuinen tarvitsee hiljaisuutta ja rauhaa pohtiakseen maailmaa ja itseään. Ojanen (2004, 38–42) puhuu "hitauden taidosta", joka nykyihmiseltä tuntuu olevan kateissa. Hitauden taitoon liittyy hiljaisuuden taito, jota esimerkiksi Rauhalan (1987, 44–47) henkisen kehittämisen muotona korostama meditaatio tai Heideggerin (2002, 16–17) "laskevan ajattelun" vastapainona korostama "mietiskelevä ajattelu" edellyttää (vrt. Lehtovaara 1994, 228). Hiljaisuuden ja hitauden taidot ovat inhimilliselle kasvulle tärkeitä itsetuntemuksen kehittämisen menetelmiä.

Koska kilpailu haittaa juuri ihmisen itsetuntemuksen kehittymistä, on syytä vastapainoksi korostaa vielä itsetuntemuksen merkitystä inhimillisen kehityksen, sivistyksen sekä dialogisuuden ehtona. Ulkoisen maailman tieteellis-teknologiseen hallintaan keskittyneeltä sekularisoituneelta ja metafysisesti ympäristöstään irrallaan olevalta ihmiseltä itsetuntemus ja varsinainen minä ovat hukassa. Kuten puuseppä tutkii tarkasti entisöimänsä keinutuolin ulkoisia laatuja - maalikerroksia, puulaatua, liimauksia, halkeamia, korvattavien osien tarvetta yms. - ennen kuin hän voi tarttua varsinaiseen entisöintityöhön, tutkii itsekasvatukseen pyrkivä ihminen analogisesti omia sisäisiä laatujaan, jotta hän voi ymmärtää omia kehitystarpeitaan. Kuten puuseppän toiminnan vaatimukset tulevat ulkomaailmasta, myös kilpailijan kehittymisen vaatimukset määrittää ulkoinen todellisuus (kanssakilpailijat). Itsetuntemuksen vaatimukset tulevat päinvastoin kuin kilpailuissa ihmisen

sisäisestä maailmasta. Inhimillisen kasvun yksilöllisten ehtojen ymmärtämiseen tähtäävä itsetuntemus edellyttää sisäisen havainnoinnin kehittämistä, introspektiota, reflektiota ja "itsetajuntaa", kun taas kilpailija tarkkailee ulkoista todellisuutta nähdäkseen, kuinka paljon hän on muita jäljessä tai edellä.

Poliittisen muutoksen kannalta on keskeistä niin ikään ymmärtää ulkoisen todellisuuden havainnoinnin ja sisäisen todellisuuden havainnoinnin välinen ero. Ulospäin suuntautuneisuutta korostava kulttuurimme ei anna riittävää arvoa ihmisen sisäiselle tutkiskelulle. Jatkuvaan kilpailemiseen sosiaalistettu ihminen tuskin löytää varsinaista minäänsä tuijottamalla toisten ihmisten suorituksia. Hänen minä jää pinnalliseksi ja epävarsinaiseksi, moraaliselta ytimeltään vaillinaiseksi minäksi. Vastustajien subjektipositioissa kilpailevat ihmiset tuskin löytävät myöskään sellaista yhteisöllisyyttä ja yhteisyyden kokemusta, jota poliittiset muutokset edellyttäisivät. Poliitiikka, yhteisten asioiden hoitaminen, edellyttää yhteisten tavoitteiden asettamista, ja tavoitteista riittävään yksimielisyyteen pääseminen edellyttää kokemusta jaetusta, yhteisestä ja inklusiivisesta yhteiskunnasta. Globaalin tason ongelmien selvittäminen edellyttää valtioiden väliset rajat ylittävää yhteisyyden oivallusta. Ihmisten keskittyminen toisiinsa eksklusiivisten kilpailujen vastustajina peittää alleen yhteiset poliittiset kysymykset. Kilpailemisen sijaan tarvitaan tapoja, joiden avulla kilpailusta voidaan siirtyä hedelmälliseen yhteistyöhön. Niukkenevien resurssien maailma voi olla lisääntyvien konfliktien tie. Yhteistyön avulla voidaan valita kestävämpi polku. Mutta yhteistyö edellyttää paljon siihen sitoutuvilta osapuolilta. Se edellyttää pitkäjännitteistä, kärsivällistä ja määrätietoista työtä.

## Lähteet

---

- Adorno, T. W. 1995. *Kasvatus Auschwitzin jälkeen*. Teoksessa: Koivisto, J. & Mäki, M. & Uusitupa, T. (toim.) *Mitä on valistus?* Jyväskylä: Vastapaino.
- Ahlman, E. 1982. *Ihmisen probleemi. Johdatus filosofisen antropologian kysymyksiin*. Jyväskylä: Gummerus.
- Ahmavaara, Y. 2001. *Geenit ja yhteiskunnan hierarkkinen rakenne*. Teoksessa: Ahmavaara, Y. & Vanhanen, T. *Geenien tulo yhteiskuntatieteisiin*. Jyväskylä: Atena.
- Aho, S. 1996. *Lapsen minäkäsitys ja itsetunto*. Helsinki: Edita.
- Ahonen, M. 2004. *Urheiluaatteen juurilla*. Niin & Näin 2/2004.
- Ahtisaari, M. 1995. *Tasavallan presidentti Martti Ahtisaaren tervehdys*. Teoksessa: Lehtisalo, L. (toim.) *Sivistyksessä Suomen tulevaisuus. Culture and education of future Finland*. Opetusministeriö.
- Airaksinen, T. 1993. *Arvokeskustelu: Välineet, sisältö ja retoriikka*. Teoksessa: Airaksinen, T. & Elo, P & Helkama, K. & Wahlström, B. *Hyvän opetus. Arvot, arvokeskustelu ja eettinen kasvatus koulussa*. Helsinki: Painatuskeskus.
- Airaksinen, T. 1988. *Moraalifilosofia*. Juva: WSOY.
- Aittola, T. 2003. *Thomas Ziehe. Epätavanomaisen oppimisen puolustus*. Teoksessa: Aittola, T. (toim.) *Kasvatussosiologian teoreetikoita*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aittola, T. & Suoranta, J. 2001. *Henry Giroux ja Peter McLaren toivon, kritiikin ja muutoksen pedagogiikan lähettiläinä*. Teoksessa: Giroux, H. A. & McLaren, P. *Kriittinen pedagogiikka*. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vain onen, J.) Vastapaino: Tampere.
- Aittola, T. & Jokinen, K. & Laine, K. 1993. *Nuorisokulttuurit ja koulutus*. Teoksessa: Takala, T. (toim.) *Kasvatussosiologia*. Juva: WSOY.
- Alasuutari, P. 2006. *Suunnittelutaloudesta kilpailutalouteen. Miten muutos oli ideologisesti mahdollinen?* Teoksessa: Heiskala, R & Luhtakallio, E. (toim.) *Uusi jako. Miten Suomesta tuli kilpailukyky-yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Allardt, E. 1997. *Yhteiskunnallisten teorioiden murros*. Teoksessa: Hämäläinen, T. J. (toim.) *Murroksen aika. Selviytykö Suomi rakennemuutoksesta*. Juva: WSOY.
- Antikainen, A. 1993. *Kasvatus, koulutus ja yhteiskunta*. Porvoo: WSOY.
- Apple, M. W. 2004. *Creating difference: Neo-liberalism, neo-conservatism and the politics of educational reform*. *Educational policy* Vol. 18 No. 1.
- Apple, M. W. 2001. *Economics and inequality in schools*. *Theory into practice* Vol. XXVII No. 4.

Apple, M. W. 2000. *Can critical pedagogies interrupt rightist policies?* Educational theory Vol. 59 Is. 2.

Autio, T. & Ropo, E. 2004. *Katkelmia opetussuunnitelma-ajattelun historiasta nykypäivään*. Teoksessa: R, Jaatinen & P, Kaikkonen & J, Lehtovaara. (toim.) Opettajuudesta ja kielikasvatuksesta. Puheenvuoroja sillanrakentajille. Tampere: Tampere University Press.

Autio, T. & Syrjäläinen, E. & Tuomisto, J. 2004. *Kasvatustiede ja yhteiskunta: ajankohtaisia ongelmia ja kitkapintoja*. Teoksessa: Puheenvuoroja yliopistokoulutuksen kehittämisestä: Tampereen yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan 30-vuotisjuhlakirja. Tampere: Tampereen yliopisto.

Autio, T. 2002. *Teaching under siege. Beyond the Traditional Curriculum Studies and/or Didaktik Split*. Tampere: Tampere University press.

Autio, T. 1998. *Sosiokulttuurisen kontekstin muutos, koulutuspolitiikka ja laatu*. Aikuiskasvatus 3/1998.

Ball, S. 2001. *Globaalit toimintaperiaatteet ja kansalliset politiikat Eurooppalaisessa koulutuksessa*. Teoksessa: Jauhiainen, A. & Rinne, R. & Tähtinen, J. (toim.) Koulutuspolitiikka Suomessa ja ylikansalliset mallit. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura.

Bauman, Z. 1999. *In search of politics*. Stanford: Stanford university press.

Bauman, Z. 1998. *Opettajan tehtävä on herättää halu moraaliseen vastuuseen*. Aikuiskasvatus 3/1998.

Berger, P. & Luckman, T. 1994. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. (Alkuteos: The Social Construction of Reality, julk. 1966, suom. Raiskila, V.) Helsinki: Gaudeamus.

Berlin, I. 2001. *Vapaus, ihmisyys ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.

Bourdieu, P. 1999a. *Vastatulet. Ohjeita uusliberalismin vastaiseen taisteluun*. (Alkuteos: Contre-feux - propos pour servir á la résistance contre l'invasion neo-liberale, julk. 1998, suom. Arppe, T.) Helsinki: Otava.

Bourdieu, P. 1999b. *Televisiosta*. (Alkuteos: Sur la télévision, julk. 1994, 1996 ja 1997, suom. Arppe, T.) Helsinki: Otava.

Bourdieu, P. 1998. *Järjen k yt nn llisyys. Toiminnan teorian l htokohtia*. (Alkuteos: Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, julk. 1994, suom. Siimes, M.) Tampere: Vastapaino.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. 1995a. *Refleksiivisen sosiologian tarkoitus*. Teoksessa: Bourdieu, P. & Wacquant, L. Refleksiiviseen sosiologiaan. Tutkimus, k yt nt  ja yhteiskunta. Jyväskylä: Joensuu University press.

Bourdieu, P. 1985. *Sosiologian kysymyksiä* (Alkuteos: Questions de sociologie, julk. ei ilmoitettu, suom. Roos, J. P.) Tampere: Vastapaino.

- Bourdieu, P 1984. *Distinction. A social critique of the judgement of taste* (Alkuteos: La distinction : Critique sociale du jugement, 1979, engl. Niche, R). Cambridge Massachussets: Harvard university press.
- Broady, D. 1986. *Piilo-opetussuunnitelma. Mihin koulussa opitaan.* (Alkuteos: Den dolda läroplanen, julk. ei ilmoitettu, suom. Kämäräinen, P. & Neste, M. & Rostila, I. & Aaltonen, R. & Auvinen, J. & Kirvesoja, A.-L. & Nieminen, H.) Jyväskylä: Vastapaino.
- Bruner, J. 1990. *Acts of meaning*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Buber, M. 1999. *Minä ja Sinä* (Alkuteos: Ich und Du, julk. 1923, suom. Pietilä, J.) Juva: WSOY.
- Caillois, R. 2001. *Man, play and games.* (Alkuteos: Les jeux et le hommes, julk. 1958, engl, Barash, M) Chicago: University of Illinois press.
- Chomsky, N. 2003. *Mediakontrolli. Propagandan mahtavat saavutukset.* (Alkuteos: Media control, julk. 1991, suom. Heino, S.) Keuruu: Sammakko.
- Chomsky, N. 2002. *Ideologia ja valta 1. Ideologiakritiikkiä ja vapauden näkökulmia*. (toim. ja suom. Yli-Vakkuri, J. & Ampuja, M. & Öörni, E.) Keuruu: LIKE.
- Chomsky, N. 2000. *Hinnalla millä hyvänsä. Uusliberalismi ja globaali kuri.* (Alkuteos: Profit over people: Neoliberalism and global order, julk. 1999, suom. Ahokas, J.) Helsinki: LIKE.
- Churchill, R. P. 1989. *Hobbes and the assumption of power.* Teoksessa: Caws, T. (ed.) The causes of quarrel. Esseys on peace, war, and Thomas Hobbes. Boston: Beacon press books.
- Darwin, C. 2000. *Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta* (Alkuteos: The Origin of Species, julk. 1859, suom. Koskimies, A. R.) Hämeenlinna: Karisto.
- de Léséleuc, E. & Gleyse, J. & Marcellini, A. 2002. *The practise on sport as political expression?* International sociology Vol. 17 No. 1.
- de Quincey, C. 2005. *Radical knowing. Understanding consciousness through relationship*. Rochester: Park street press.
- de Quincey, C. 2002. *Radical nature. Rediscovering the soul of matter.* Montpelier: Invisible cities press.
- Eichberg, H. 1987. *Liikuntaa harjoittavat ruumiit. Kohti ruumiin ja urheilun uutta sosiaalitydettä*. Jyväskylä: Vastapaino.
- Elo, P. 1993. *Koulun mahdollisuudet hyvään.* Teoksessa: Airaksinen, T. & Elo, P. & Helkama, K. & Wahlström, B. Hyvän opetus. Arvot, arvokeskustelu ja eettinen kasvatus koulussa. Helsinki: Painatuskeskus.

- Elo, P. & Honkala, S. & Simola, H. 1992. *Elämäkatsomustieto ja didaktiikka - Kognitiivinen oppimisen näkemys koulun todellisuudessa*. Teoksessa: Elo, P. & Honkala, S. & Simola, H. *Elämäkatsomustieto koulussa. Opetuksen perusteita etsimässä*. Hgin yliopisto. Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus.
- Focault, M. 2005. *Tarkkailla ja rangaista* (Alkuteos: *Surveiller et punir*, julk. 1975, suom. Nivanka, E.) Keuruu: Otava.
- Giroux, H. A. 2001. *Kasvatuksen diskurssin rajat uusiksi. Modernismi, postmodernismi ja feminismi*. Teoksessa: Giroux, H. A. & McLaren, P. *Kriittinen pedagogiikka*. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vainonen, J.) Tampere: Vastapaino.
- Giroux, H. A. & McLaren, P. 2001. *Kriittinen pedagogiikka*. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vainonen, J.) Vastapaino: Tampere.
- Glover, J. 2003. *Ihmisyys. 1900-luvun moraalihistoria* (Alkuteos: *Humanity*, julk. 1999, suom. Stenman, P.) Keuruu: Like.
- Green, V. A. & Rechis, R. 2006. *Childrens cooperative and competitive interactions in limited resource situations: A literature review*. *Applied developmental psychology* Vol. 27.
- Griswold, C. L. 1989 *War, competition, and religion: Hobbes and American founding*. Teoksessa Caws, T. (ed.) *The causes of quarrel. Essays on peace, war, and Thomas Hobbes*. Boston: Beacon press books.
- Gronow, J. 1996. *Valistusfilosofia ja poliittinen taloustiede: yhteiskunta omalakisena järjestelmänä*. Teoksessa Gronow, J. & Noro, A. & Tottö, P. *Sosiologian klassikot*. Tampere: Gaudeamus.
- Haaparanta, P. 2004. *Hengetön raha ja rahaton henki?* Niin & Näin 2/2004.
- Harva, U. 1979. *Maailmankatsomuksen ongelmia*. Helsinki: Otava.
- Harva, U. 1978. *Hyvät ja pahat. Praktisen etiikan ongelmia*. Keuruu: Otava.
- Harva, U. 1957. *Moraali ja yhteiskunta. Tutkimus sosiologisesta etiikasta*. Helsinki: Otava.
- Hayek, F. A. 1998. *Kohtalokas ylimieli*. (Alkuteos: *The fatal conceit - the errors of socialism*, julk. 1988, suom. Norri, J. & Norri, M.) Jyväskylä: Art house.
- Hayek, F. A. 1995. *Tie orjuuteen* (Alkuteos: *The road to serfdom*, julk. 1944, suom. Iivonen, J.) Tampere: Gaudeamus.
- Heidegger, M. 2002. *Silleen jättäminen* (Alkuteos: *Gelassenheit*, julk. 1959, suom. Kupiainen, R.) Tampere: Niin & Näin lehden julkaisusarja 23°45.
- Helkama, K 1997. *Arvojen ja ihmiskuvan murros*. Teoksessa: Hämäläinen, T. J. (toim.) *Murroksen aika. Selviytykö Suomi rakennemuutoksesta*. Juva: WSOY.

- Helkama, K. 1993. *Nuoren kehittyvä etiikka*. Teoksessa: Airaksinen, T. & Elo, P & Helkama, K. & Wahlström, B. Hyvän opetus. Arvot, arvokeskustelu ja eettinen kasvatusta koulussa. Helsinki: Painatuskeskus.
- Heikintalo, T & Keskinen, S. 2005. *Kilpailu koulussa kuudesluokkalaisten ja lukiolaisten kokemana*. Teoksessa: Keskinen, S (toim.) Valta, kilpailu ja kiusaaminen opettajan työssä. Saarijärvi: Okka-säätiö.
- Heinonen, O.-P. 1995. *Koulutuksen ja tutkimuksen rooli tulevaisuuden suomessa*. Teoksessa: Lehtisalo, L. (toim.) Sivistyksessä Suomen tulevaisuus. Culture and education of future Finland. Opetusministeriö.
- Hilpelä, J. 2004a. *Järjen epäilyä ja suunnittelemattomuuden ylistystä? – ekskursio uusliberalistiseen koulutuspolitiikkaan*. Kasvatusta 1/2004.
- Hilpelä, J. 2004b. *Ihmiskäsitys uusliberalistisessa koulutuspolitiikassa*. Kasvatustieteen päivien 2003 julkaisu, osa 2/5 (toim. Mietola, R. & Outinen, H.) Helsinki. Saatavilla [www-muodossa <URL: http://www.helsinki.fi/ktl/julkaisut/ktp-2003/osa2.pdf>](http://www.helsinki.fi/ktl/julkaisut/ktp-2003/osa2.pdf) (Luettu 15.02.2005).
- Hilpelä, J. 2003. *Voiko nyky-yhteiskunnassa kasvaa moraalissubjektiksi?* Aikuiskasvatusta 2/2003.
- Hilpelä, J. 2001. *Uusliberalistisen koulutuspolitiikan aatteellinen tausta*. Teoksessa: Jauhiainen, A. & Rinne, R. & Tähtinen, J. (toim.) Koulutuspolitiikka Suomessa ja ylikansalliset mallit. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura.
- Hirsjärvi, S. 1993. *Johdanto*. Teoksessa: Hirsjärvi, S. & Huttunen, J. Johdatus kasvatustieteeseen. Juva: WSOY.
- Hirsjärvi, S. 1985. *Johdatus kasvatustieteeseen*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Hobbes, T. 1985. *Leviathan*. (Alkuteos: julk. 1651) Great Britain: Penguin books.
- Holvas, J. 2002. *Väkivalta, talous, radikaali vaihto. Sopimusteoreettisen metafysiikan kritiikkiä*. Niin & Näin 2/2002.
- Honkonen, R. 1999. *Joukkueurheilun nuorisotoiminnan myytit ja todellisuus*. Teoksessa: Honkonen, R & Suoranta, J. (toim.) Höntsyä vai tehovalmennusta. Kirjoituksia joukkueurheilun junioritoiminnasta. Tampere: TAJU.
- Honkonen, R. & Suoranta, J. 1999. *Juniorieurheilun monet totuudet*. Teoksessa: Honkonen, R. & Suoranta, J. (toim.) Höntsyä vai tehovalmennusta. Kirjoituksia joukkueurheilun junioritoiminnasta. Tampere: TAJU.
- Horkheimer, M. 1995. *Järki itseään vastaan*. Teoksessa: Koivisto, J. & Mäki, M. & Uusitupa, T. (toim.) Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino.
- Horkheimer, M. 1990. *Sivistyksen käsite*. Teoksessa Kantasalmi, K. (toim.) Yliopiston ajatusta etsimässä. Helsinki: Gaudeamus

- Houtsonen, J. 2000. *Identiteetin rakentuminen koulun symbolisessa järjestyksessä*. Teoksessa: Houtsonen, J. & Kauppila, J. & Komonen, K. Koulutus, elämäntilanne ja identiteetti. Saarijärvi: Joensuu university press.
- Huizinga, J. 1967. *Leikkivä ihminen. Yritys kulttuurin leikkiaineeksi selvittämiseksi*. (Alkuteos: Homo ludens, julk. 1938, suom. Salomaa, S.) WSOY: Porvoo.
- Husa, S. 2003. *Michel Foucault. Mikrovalta, kasvatus ja normalisoiminen*. Teoksessa: Aittola, T. (toim.) Kasvatustieteiden teoreetikoita. Helsinki: Gaudeamus.
- Huttunen, R. 2003a. *Louis Althusser. Koulutuksen ideologisuudesta*. Teoksessa Aittola, T. (toim.) Kasvatustieteiden teoreetikoita. Helsinki: Gaudeamus.
- Huttunen, R. 2003b. *Jürgen Habermas. Kommunikatiivinen opettaminen*. Teoksessa: Aittola, T. (toim.) Kasvatustieteiden teoreetikoita. Helsinki: Gaudeamus.
- Huttunen, R. 1995. *Dialogiopetuksen filosofia*. Tiedepolitiikka 3/1995.
- Häyry, M. 2000. *Ihännevaltio. Historiallinen johdatus yhteiskuntafilosofiaan*. Juva: WSOY.
- Iivonen, J. 1995. *Hayek 1900-luvun liberalismien edustajana*. Teoksessa: Hayek, F. A. Tie orjuuteen. (Alkuteos: The road to serfdom, julk. 1944, suom. Iivonen, J.) Tampere: Gaudeamus.
- Johnson, D. & Johnson, R. 1989. *Cooperation and Competition: Theory and Research*. Minnesota: Interaction book company.
- Jokela, M. 2003. *Sosiologisia väärinkäsityksiä sosiobiologiasta*. Tieteessä tapahtuu 2/2003.
- Jokinen, A. 2000. *Panssaroitu maskuliinisuus. Mies, väkivalta ja kulttuuri*. Vammala: Tampere University Press.
- Julkunen, R. 2003. *Niukkuuden tuotantoa*. Yhteiskuntapolitiikka 4/2003.
- Juntunen, M. & Mehtonen, L. 1977. *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus.
- Järventie, I. 2001. *Eriarvoisen lapsuuden muotokuva*. Teoksessa: Järventie, I. & Sauli, H. (toim.) Eriarvoinen lapsuus. WSOY: Porvoo.
- Kaila, T. T. 1933. *Adam Smithin elämä*. Teoksessa: Smith, A. Kansojen varallisuus. Tutkimus sen olemuksesta ja tekijöistä. (Alkuteos: "Wealth of nations", julk. 1776, suom. Kaila, T. T.) Porvoo: WSOY.
- Kant, I. 1995. *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* Teoksessa: Koivisto, J. & Mäki, M. & Uusitupa, T. (toim.) Mitä on valistus? Jyväskylä: Vastapaino.
- Kanto, A. 2004. *Opettajien ja vanhempien toiveet*. Me-lehti 8/2004.
- Kantola, A. 2006. *Suomea trimmaamassa: suomalaisen kilpailuvaltion sanastot*. Teoksessa: Heiskala, R & Luhtakallio, E. (toim.) Uusi jako. Miten Suomesta tuli kilpailukyky-yhteiskunta. Helsinki: Gaudeamus.



Kauppila, J. 2000. *Sivistysihanteesta markkinatavaraksi?* Teoksessa: Houtsonen, J. & Kauppila, J. & Komonen, K. Koulutus, elämänkulku ja identiteetti. Saarijärvi: Joensuu university press.

Ketonen, O. 1989. *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus*. Juva: WSOY.

Kivirauma, J. 2001. *Kansainvälistymisen pakot: Kohti eriarvoistavaa koulutuspolitiikkaa*. Teoksessa: Jauhiainen, A. & Rinne, R. & Tähtinen, J. (toim.) Koulutuspolitiikka Suomessa ja ylikansalliset mallit. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura.

Klemola, T. 2003. *Zen ja fenomenologian harjoittamisen taito*. Niin & Näin 2/2003.

Klemola, T. 1998. *Ruumis liikkuu – liikkuko henki? Fenomenologinen tutkimus liikunnan projekteista*. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu.

Klemola, T. 1990. *Liikunta tienä kohti varsinaista itseä. Liikunnan projektien fenomenologinen tarkastelu*. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu.

Klemola, T. 1988. *Karate-do. Budon filosofiaa*. Helsinki: Otava.

Kohn, A. 1986. *No contest. The case against competition*. Boston: Houghton Mifflin company.

Kohonen, V. & Jaatinen, R. & Lehtovaara, J. 2004. *Onko kielenoppimisen arviointi ohenemassa taitotasojen määrittämiseksi?* Tempus 3/2004.

Korten, D. C. 1999. *Elämä kapitalismin jälkeen. Maailma yhtiövallan kaaduttua*. (Alkuteos: The post-corporate world. Life after kapitalism, julk. 1999, suom. Norkola, T.) Jyväskylä: LIKE.

Koski, L & Nummenmaa, A. R. 1995. *Kilpailu kouludiskurssissa*. Kasvatus 4/1995.

Koski, T. 2002 *D. T. Suzuki ja zen -kuuta osoittavat sormet*. Niin & Näin 2/2002.

Kupiainen, R. 1997. *Dialogi maailmasuhteena*. Niin & Näin 1/1997.

Kyntäjä, T. 1990. *Max Weberin elämästä ja työstä*. Teoksessa: Weber, M. Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki. (Alkuteos: Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus, julk. 1904, suom. Kyntäjä, T.) Juva: WSOY.

Käkönen, J. 1995. *Konfliktit, turvallisuus ja ympäristö. Modernisaation kriisi*. Saarijärvi: Atena.

Lagerspetz, K. 1984. *Onko ihminen luonnostaan sotaisa eläin?* Teoksessa: Alho, K. & Noukka, K. & Hämäläinen, H. & Kauppinen-Toropainen, K. & Punamäki R.-L. & Vartiainen, M. (toim.) Sodan ja rauhan psykologiset kysymykset. Jyväskylä: Gummerus Oy.

Lahtinen, M. 2002. *Politiikka ja utooppinen ajattelu*. Luentosarja Tampereen yliopistossa.

Laine, M. 1991. *Johdatus kriminologian ja poikkeavuuden sosiologiaan*. Juva: Tietosanoma.

Lappé, F. M. & Collins, J. & Rosset, P & Esparza, L 1998. *12 myyttiä maailman nälästä*. Helsinki: LIKE.

Liljander, J. - P. 2003. *Pierre Bourdieu. Valikoiva erottautuminen koulutuksessa*. Teoksessa Aittola, T. (toim.) Kasvatussosiologian teoreetikoita Helsinki: Gaudeamus.

Lehtisalo, L. 1998. *Suomalainen sivistys ja sivistyspolitiikka*. Juva: WSOY.

Lehtonen, J. V. 1988. *Johdanto*. Teoksessa Rousseau, J. J. 1988. Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet. (Alkuteos: "Du contrat social ou principes de droit, julk. 1762, suom. Lehtonen, J. V.) Hämeenlinna: Karisto.

Lehtovaara, J. 1994 *Dialogisuus, reflektointi ja ihmisen maailmassa oleminen*. Teoksessa Lehtovaara, J. & Jaatinen, R. (toim.) Dialogissa - matkalla mahdollisuuteen. Tampereen opettajankoulutuslaitoksen julkaisuja A 21.

Luoma, M. 1991. *Länsimaiden kaksi uskontoa: Kristinusko ja rationalismi. Filosofinen tarkastelu*. Juva: WSOY.

Machiavelli, N. 1997. *Ruhtinas* (alkuteos: Il Principe, julk. 1532, suom. Huhtala, A.) Juva: WSOY.

Masschelein, J. & Rickem, N. 2003. *Do we still need the concept of bildung?* Educational Philosophy and Theory Vol. 35 No. 2.

McLaren, P. 2001. *Rajakiistoja. Monikulttuurinen narratiivi, identiteetin rakentuminen ja kriittinen pedagogiikka postmodernissa Amerikassa*. Teoksessa: Giroux, H. A. & McLaren, P. Kriittinen pedagogiikka. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vainonen, J.) Vastapaino: Tampere.

McLaren, P. & Fischman, G. 2001 *Toivon palauttaminen. Opettajankoulutus ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus globaalistumisen aikakaudella*. Teoksessa: Giroux, H. A. & McLaren, P. Kriittinen pedagogiikka. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vainonen, J.) Vastapaino: Tampere.

McLaren, P. & Giroux, H. A. 2001a. *Radikaali pedagogiikka kulttuuripolitiikkana. Kriittinen ja antiutopianismin tuolle puolen*. Teoksessa: Giroux, H. A. & McLaren, P. Kriittinen pedagogiikka. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vainonen, J.) Vastapaino: Tampere.

McLaren, P. & Giroux, H. A. 2001b. *Kirjoitusta marginaalista. Identiteetin, pedagogiikan ja vallan maantieteet*. Teoksessa: Giroux, H. A. & McLaren, P. Kriittinen pedagogiikka. (toim. Aittola, T. & Suoranta, J., suom. Vainonen, J.) Vastapaino: Tampere.

Mehtonen, L. 1979. *Moraali ja yhteiskunta*. Teoksessa Wilenius, R. & Oksala, P. & Mehtonen, L. & Juntunen, M. Filosofian kysymyksiä. Jyväskylä: Gummerus.

Montagu, A. 1952. *Darwin, competition and cooperation*. New York: Henry Schuman inc.

Niiniluoto, I. 2001. *Järki, arvot ja välineet. Kulttuurifilosofisia esseitä*. Keuruu: Otava.

Niiniluoto, I. 1997. *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Keuruu: Otava.

Niiniluoto, I. 1994a. *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus. Kansalaispuheenvuoro säätytalolla*. Teoksessa Niiniluoto, I. & Löppönen, P. Suomen henkinen tila ja tulevaisuus. Juva: WSOY

- Niiniluoto, I. 1994b. *Sivistys ja arvot*. Teoksessa Lehtisalo, L. (toim.) *Sivistys 2017*. Juva: WSOY
- Niiniluoto, I. 1993. *Oikeudenmukaisuus yhteiskunnallisena arvona*. Teoksessa Andersson, J. O. & Hautamäki, A. & Jallinoja, R. & Niiniluoto, I. & Uusitalo, H. *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa. Arvot ja tosiasiat*. Juva : WSOY.
- Numminen, J. 1995. *Kansallinen sivistysstrategia*. Teoksessa: Lehtisalo, L. (toim.) *Sivistyksessä Suomen tulevaisuus. Culture and education of future Finland*. Opetusministeriö.
- Olssen, M. 2004. *Neoliberalism, globalization, democracy: challenges for education*. *Globalisation, Societies and education* Vol. 2 No. 2.
- Ojanen, E. 2004. *Kohtuudesta ja kohtuuttomuudesta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Ojanen, E. 2000a. *Onko meillä malttia sivistykseen?* Saarijärvi: Kansanvalistusseura.
- Ojanen, E. 2000b. *Hyvyyden maailma*. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- Ojanen, E. 1999. *Hyvyyden yhteiskunta*. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- Opetushallitus. 2003. *Lukion opetussuunnitelman perusteet 2003*. Vammala: Opetushallitus.
- Oravakangas, A. 2005. *Koulun tuloksellisuus. Filosofisia valotuksia koulun tuloksellisuuden problematiikkaan suomalaisessa yhteiskunnassa*. Chydenius-instituutin tutkimuksia 2/2005. Saarijärvi.
- Patomäki, H. 2005. *Opetuksen ja tutkimuksen hyödykkeistäminen*. *Aikuiskasvatus* 4/2005.
- Patomäki, H. 1996. *Maailmanpoliittisen mielikuvituksen rajat*. Teoksessa: Lagerspetz, E. & Patomäki, H. & Rääkkä, J. *Maailmanpolitiikan moraali*. Helsinki: Edita.
- Perhoniemi, T. 2004. *Kehollisesta sivistyksestä ja hyvästä elämästä*. *Keskustelu Tapio Korjuksen kanssa liikunnan asemasta yhteiskunnassamme*. Niin & Näin 2/2004.
- Pesonen, P. & Riihinen, O. 2002. *Dynamic Finland. The political system and the welfare state*. Tampere: Finnish literature society.
- Pietilä, J. 1999. *Martin Buber - ääriviivoja*. Teoksessa: Buber, M. *Minä ja Sinä* (Alkuteos: Ich und Du, julk. 1923, suom. Pietilä, J.) Juva: WSOY.
- Pihlanto, P. 2002. *Rationaalisen toimijan myytti taloustieteissä, yrity maailmassa ja yhteiskuntapolitiikassa*. Niin & Näin 2/2002.
- Pollari, M.-L. & Koppari, J. 1993. *Yhteistoiminnallinen oppiminen. Tie tuloksiin*. Juva: WSOY.
- Popkewitz, T. 2004. *The Alchemy of the Mathematics Curriculum: Inscriptions and the Fabrication of the Child*. *American Educational Research Journal* Vol. 41 No. 4.
- Portin, P. 2004. *Evoluutioteorian pätevyysrajat*. *Tieteessä tapahtuu* 1/2004.

- Puhakainen, J. 1998. *Kesytyt kehot*. Vammala: Tampere university press.
- Puolimatka, T. 1995. *Kasvatus ja filosofia*. Rauma: Kirjayhtymä oy.
- Pursiainen, T. 1999. *Vihreä oikeudenmukaisuus*. Hämeenlinna: Kirjapaja.
- Pusa, O. 1997. *Hyvinvointivaltion murros*. Teoksessa: Hämäläinen, T. J. (toim.) Murroksen aika. Selviytykö Suomi rakennemuutoksesta. Juva: WSOY
- Pyöriä, P. 2006. *Kilpailutalouden kritiikkiä*. Yhteiskuntapolitiikka 4/2006.
- Rantala, M. J. & Tammissalo, O. 2003. *Evoluutiopsykologia ja ihmisen vaistot tieteenä*. Tieteessä tapahtuu 5/2003.
- Rauhala, L. 1988. *Holistinen ihmiskäsitys*. Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti Vol. 25.
- Rauhala, L. 1987. *Kokemisen kehittäminen inhimillisessä kasvutapahtumassa*. Teoksessa: Nores, T. (toim.) Inhimillinen kasvu. Helsinki: Otava.
- Relander, J. 2004. *Ankkalinnat ja lajien synty*. Jyväskylä: Teos.
- Riihinen, O. 1996. *Hallittavuuden ongelma myöhäismodernissa yhteiskunnassa*. Teoksessa: Niemelä, H. & Saari, J. & Salminen, K. (toim.) Sosiaalipolitiikan teoreettisia lähtökohtia. Sosiaalitaloudellinen näkökulma. Helsinki: Eläketurvakeskus.
- Rinne, R. 2003. *Uusliberalismi kajosi pysyvästi kouluihimme*. Opettaja Vol. 97.
- Rinne, R. 2002. *Kansallisen koulutuspolitiikan loppu*. Teoksessa: Honkonen, R. (toim.) Koulutuksen lumo - Retoriikka, politiikka ja arviointi. Tampereen yliopiston julkaisuja.
- Rinne, R. 2001. *Koulutuspolitiikan käänne ja nuorten syrjäytyminen. Mitä tilastot kertovat Suomesta?* Teoksessa: Jauhiainen, A. & Rinne, R. & Tähtinen, J. (toim.) Koulutuspolitiikka Suomessa ja ylikansalliset mallit. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura.
- Roos, J. P. & Rotkirch, A. 2003. *Habituksen paluu? Evoluutioteorian huomioimisesta sosiologian ihmisenäkemyksessä (osa 1)*. Tieteessä tapahtuu 1/2003.
- Roos, J. P. 1985. *Pelin säännöt: intellektuellit, luokat ja kieli* Teoksessa: Bourdieu, P. Sosiologian kysymyksiä (Alkuteos: Questions de sociologie, julk. ei ilmoitettu, suom. Roos, J. P.) Tampere: Vastapaino.
- Ropo, E. 1999. *Minuus, muutos ja oppiminen: Elinikäisen oppimisen lähtökohtien teoreettista tarkastelua*. Teoksessa: Houni, P. & Paavolainen, P (toim.) Taide, kertomus ja identiteetti. Acta Scenica 3. Teatterikorkeakoulu.
- Rousseau, J. J. 1988. *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. (Alkuteos: "Du contrat social ou principes de droit, julk. 1762, suom. Lehtonen, J. V) Hämeenlinna: Karisto.
- Ruokanen, T. & Nurmio, A. 1995 *Entä jos... Suomi ja mahdolliset maailmat*. Juva: WSOY

- Russell, B. 1952. *Onnen valloittaminen*. (Alkuteos: The Conquest of Happiness, julk. ei ilmoitettu, suom. Hollo, J. A.) Jyväskylä: Gummerus.
- Salomaa, J. E. 1950. *Tie ihmisyyteen. Kansallisen itsekasvatuksen perusteita*. Porvoo: WSOY.
- Sennet, R. 2004. *Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa*. (Alkuteos: Respect in a world of inequality, julk. 2003, suom. Koskinen, K.) Tampere: Vastapaino.
- Sennet, R. 2002. *Työn uusi järj estys. Miten uusi kapitalismi kuluttaa ihmisen luonnetta*. (Alkuteos: The corrosion of character, julk. 1998, suom. Kivinen, E. & Kivinen, D.) Tampere: Vastapaino.
- Severino, E 1997. *Kärsimys, kohtalo, kapitalismi*. (Alkuteokset: Follia dolore rimedio, julk. 1992, La filosofia futura, julk. 1989, La bilancia, julk. 1992, suom. Salo, M. & Vähämäki, J.) Helsinki: Loki-kirjat.
- Sihvola, J. 2001. *Vapauden ja moniarvoisuuden filosofi. Isaiah Berlinin elämä ja ajattelu*. Teoksessa: Berlin, I. (toim. Sihvola, J. & Soukola, T.) Vapaus, ihmisyyden ja historia. Helsinki: Gaudeamus.
- Siltala, J. 2004. *Työelämän huonontumisen lyhyt historia. Muutokset hyvinvointivaltioiden ajasta globaaliin hyperkilpailuun*. Keuruu: Otava.
- Simola, H. 2006. *Kuusi teesiä laadunvarmistuksesta*. Tieteessä tapahtuu 3/2006.
- Simola, H. 2002. *Ilmaan propattu. Toiveiden rationalismi koulureformien diskursiivisena perustana*. Teoksessa: Honkonen, R. (toim.) Koulutuksen lumo - Retoriikka, politiikka ja arviointi. Tampere: Vammalan kirjapaino.
- Simola, H. 2001. *Koulutuspolitiikka ja erinomaisuuden eetos*. Kasvatus 3/2001.
- Simpson G. 1963. *Kehitys, luonto ja ihminen*. (Alkuteos: The meaning of evolution, julk. 1949, suom. Leikola, A.) Helsinki: Weilin & Göös.
- Singer, P. 1999. *A Darwinian left. Politics, evolution and cooperation*. New haven: Yale university press.
- Sipilä, J. 2006 *Äiti, koti ja isänmaakilpailuvaltiossa*. Yhteiskuntapolitiikka 4/2006.
- Sironen, E. 1987a. *Urheilun hyvät silmänräpäykset*. Teoksessa: Mehtonen, L & Sironen, E. Aistimellisuus, sivistys ja massakulttuuri. Fragmenteja eräästä projektista 1977–1987. Jyväskylän yliopisto. Filosofian laitos.
- Sironen, E. 1987b. *Eichberg koordinaatteja*. Teoksessa: Eichberg, H. Liikuntaa harjoittavat ruumiit. Kohti ruumiin ja urheilun uutta sosiaalitetettä. Jyväskylä: Vastapaino.
- Skinnari, S. 2004. *Pedagoginen rakkaus ja ihmisen idea aikuiskasvatuksen haasteina*. Aikuiskasvatus 2/2004.

- Smith, A. 1933. *Kansojen varallisuus. Tutkimus sen olemuksesta ja tekijöistä.* (Alkuteos "Wealth of nations", julk. 1776, suom. Kaila T.T.). Porvoo: WSOY.
- Soros, G. 1999. *Kansainvälisen kapitalismin kriisi. Avoin yhteiskunta uhattuna.* (Alkuteos: The crisis of global capitalism, julk. 1998, suom. Karjalainen, H.) Helsinki: Tammi.
- Sulkunen, P. 2002. *Yhteiskunnan luontosuhteen kriisiytyminen modernissa yhteiskuntateoriassa.* Tieteessä tapahtuu 7/2002.
- Suominen, H. 2002. *Väkivaltainen, maskuliininen, suoraviivainen ja autistinen eläin?* Niin & Näin 2/2002.
- Suoranta, J. 2003. *Kasvatus mediakulttuurissa. Mitä kasvattajan tulee tietää.* Vastapaino: Tampere.
- Suoranta, J. 2002. *Kasvatuksellisesti näkeväksi. Sivistyksellinen kasvatustajattelu tässä ajassa.* Tampere: Tampere university press.
- Suoranta, J. 1999. *Jääkiekossa kaikki elämä.* Teoksessa: Honkonen, R & Suoranta, J. (toim.) Höntsyä vai tehovalmennusta. Kirjoituksia joukkueurheilun junioritoiminnasta. Tampere: TAJU.
- Takala, T. 1993. *Koulutuksen ja talouden väliset suhteet.* Teoksessa: Takala, T. (toim.) Kasvatussosiologia. Juva: WSOY.
- Taylor, C. 1995. *Autenttisuuden etiikka.* (Alkuteos: The ethics of authenticity, julk. 1991, suom. Soukola, T.) Helsinki: Gaudeamus.
- Tofler, A. & Tofler, H. 1994. *Sodan ja rauhan futurologia. Miten selviydyimme hengissä 2000-luvulla* (Alkuteos: War and antiwar. Survival at the dawn of the twenty-first century, julk. 1993, suom. Kerkkonen, J. & Sauri, S.) Otava; Keuruu.
- Tomperi, T. 2002. *Talous: elämä ja tiede.* Niin & Näin 2/2002.
- Toulmin, S. 1998. *Kosmopolis. Kuinka valistus hukkasi humanismin perinnön.* (Alkuteos: Cosmopolis. The hidden agenda of modernity, julk. 1990, suom. Kinnunen, M.) Juva: WSOY.
- Töttö, P. 1996. *Auguste Comte - positivismin isä.* Teoksessa: Gronow, J. & Noro, A. & Töttö, P. Sosiologian klassikot. Tampere: Gaudeamus.
- Uusikylä, K. 2003. *Vastatulia. Inhimillisen kasvatuksen ja koulutuksen puolesta.* Juva: PS-kustannus.
- Vaden, T. 2002. *Itsenäisyys ja vapaus kokemuksina.* Teoksessa: Lahtinen, M. (toim.) Henkinen itsenäisyys Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Vanhanen, T. 2001. *Yhteiskuntatieteiden darwinilainen kritiikki.* Teoksessa: Ahmavaara, Y. & Vanhanen, T. Geenien tulo yhteiskuntatieteisiin. Jyväskylä: Atena.
- Varto, J. 1995. *Nuoruuden viisaus. Ja muita kirjoituksia peruskysymyksestä.* Tampere: Taju.

- Viikari, M. 1995. *Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta* (toim. Hietaniemi, T. & Lehtonen, T. & työryhmä). Helsinki: Tutkijaliitto.
- Virtanen, H. 2003. *Yhteiskuntatieteet ja evoluutioteoria*. Tieteessä tapahtuu 5/2003.
- von Wright, G. H. 2001. *Hyvän muunnelmat*. (Alkuteos: Varieties of goodness, julk. 1963, suom. Oittinen, V.) Keuruu: Otava.
- von Wright, G. H. 1992. *Minervan pöllö. Esseitä vuosilta 1987–1991*. Keuruu: Otava.
- von Wright, G. H. 1987. *Tiede ja ihmisjärki. Suunnistusyritys*. Keuruu: Otava.
- von Wright, G. H. 1981. *Humanismi elämänasenteena*. Helsinki: Otava.
- Värrä, V. M. 2003a. *Miksi olemme kodittomia? – saarna psykokaapitalismin armottomuudesta*. Saatavilla www-muodossa <URL: [http://www.toinensuomi.net/arvot/arvot\\_alustukset-1.html](http://www.toinensuomi.net/arvot/arvot_alustukset-1.html)> (Luettu 20.3.2005).
- Värrä, V. M. 2003b. *Estääkö kilpailuyhteiskunta dialogisen kasvatuksen?* Pikkuväki. Varhaiskasvattajan lehti 5/2003.
- Värrä, V. M. 2002a. *Hyvä kasvatusta -kasvatusta hyvään. Dialogisen kasvatuksen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta*. Tampere: Tampere university press.
- Värrä, V. M. 2002b. *Kasvatusta ja "ajan henki". Tulkintoja psykokaapitalismin armottomuudesta*. Aikuiskasvatusta 2/2002.
- Wacquant, L. 1995. *Kohti sosiaalista prakseologiaa: Bourdieun sosiologian rakenne ja logiikka*. Teoksessa: Bourdieu, P. & Wacquant, L. Refleksiiviseen sosiologiaan. Tutkimus, käytäntö ja yhteiskunta. Jyväskylä: Joensuu University press.
- Wahlström, R. 1984. *Kehityopsykologian näkökulma rauhankasvatukseen*. Teoksessa: Alho, K. & Noukka, K. & Hämäläinen, H. & Kauppinen-Toropainen, K. & Punamäki R.-L. & Vartiainen, M. (toim.) Sodan ja rauhan psykologiset kysymykset. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Wilenius, R. 2002. *Miten käy lasten ja nuorten. Keskustelua ja filosofiaa kasvatuksesta*. Helsinki: Dialogia.
- Wilenius, R. 1987a. *Kasvatusta ehdot. Kasvatustilanteiden luonnos*. Jyväskylä: Atena.
- Wilenius, R. 1987b. *Ihminen, luonto ja tekniikka*. Jyväskylä: Atena kustannus oy.
- Wilenius, R. 1987c. *Maailmantilanteesta, ihmisestä ja inhimillisestä kasvatusta*. Teoksessa: Norens, T. (toim.) Inhimillinen kasvu. Helsinki: Otava.
- Wilenius, R. 1982a. *Ihminen ja sivistys*. Jyväskylä: Gummerus.
- Wilenius, R. 1982b. *Aatteiden maailma. Johdatus aikamme aatevirtauksiin*. Jyväskylä: Gummerus.

Wilenius, R. 1980. *Inhimillisen kasvun idea - Kasvatustieteen, kasvatuksen ja kasvun ongelmia*. Teoksessa: Ihminenä olemisen ongelmia. Yhdeksän tunnetun suomalaisen tiedemiehen puheenvuorot. Juva: WSOY.

Wilenius, R. 1978. *Snellmanin linja. Henkisen kasvun filosofia*. Jyväskylä: Gummerus.

Weber, M. 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. (Alkuteos: Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus, julk. 1904, suom. Kytäjä, T.) Juva: WSOY.

Yli-Vakkuri, J. & Ampuja, M & Öörni, E. 2002. *Johdanto*. Teoksessa: Chomsky, N. (toim. Yli-Vakkuri & Ampuja & Öörni) Ideologia ja valta 1. Ideologiakritiikkiä ja vapauden näkökulmia. Keuruu: LIKE.

Young, M. 1967. *Meritokratian nousu 1870-2033. Tutkielma koulutuksesta ja tasa-arvosta*. (Alkuteos: The rise of meritocracy, julk. 1958, suom. Voionmaa, L.) Helsinki: Weiling+Göös.

Yrjönsuuri, M. 1995. *Locken filosofian päälinjoja*. Teoksessa: Locke, J. Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta. (Alkuteos: Second treatise on government: An essay concerning the true original, extent, and of civil government, julk. 1690, suom. Yrjönsuuri, M.) Tampere: Gaudeamus.