




UNIVERSITY OF TAMPERE

This document has been downloaded from
TamPub – The Institutional Repository of University of Tampere

 *Publisher's version*

The permanent address of the publication is
<http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201303131054>

Author(s): Värri, Veli-Matti
Title: Transsendentin merkitys kasvatuksessa
Main work: Opettajuudesta ja kielikasvatuksesta
Editor(s): Jaatinen, Riitta; Kaikkonen, Pauli; Lehtovaara, Jorma
Year: 2004
Pages: 15-25
ISBN: 951-44-6215-7
Publisher: Tampere : Tampere University Press
Pages: 266 s.
Discipline: Educational sciences
Item Type: Article in Compiled Work
Language: fi
URN: URN:NBN:fi:uta-201303131054

All material supplied via TamPub is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorized user.

Transsendentin merkitys kasvatuksessa

Kasvatusajatteluni on saanut tärkeimmät herätteensä sekä Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin dialogisuusfilosofioista että suomalaisen Juho A. Hollon kasvatusajattelusta. Olen useissa yhteyksissä aiemmin kirjoittanut dialogisesta kasvatuksesta ja Buberin kasvatustilafilosofian perusteista (esim. Värri 1999; 2000; 2002a). Rajatun palstatilan vuoksi en tässä yhteydessä paljonkaan kertaakaan aiemmin kirjoittamaani. Sen sijaan tuon esille Buberin uskonnofilosofian ja kasvatusajattelun yhteyttä, jonka näkökulmasta pohdin transsendentin, tietymättömän, merkitystä kasvatuksessa. Päättökäsitteenäni ei ole Buberin uskonnollisten sitoumusten esittäminen; sen sijaan haluan käyttää Buberin teismä heuristisesti hyväkseni osoittaakseni transsendentin idean merkityksen yleensä ihmissuhteissa ja erityisesti kasvatuksessa.

Transsendenti ei ole pelkästään teistinen käsite, vaan se viittaa yleisesti ihmisen maailmassa olemisen ”mysteriseen” luonteeseen. Minän ja toisen suhteessa se on suhteen ”kolmas”, joka ei ole puolue, valtio, talous, ideologia tai oppirakennelma, vaan kokemus olemisesta itseä suurempana, josta osallisina olemme kohtalotovereita ja vertaisia. Transsendenssiin suuntautuminen on annettuna ihmiselle ominaisessa, maailmassa olemisen intentionaalisessa rakenteessa. Olemme ruumiillisesti kietoutuneita maailmaan, mutta juuri ruumiillisuutemme ansiosta kykenemme ylittämään tilanteemme, elämäntilanteemme (liikkumaan, tarttumaan, kurottamaan kohti ”toista”). Tietoisuuden intentionaalisuus, jonka alkuperä on ruumiillisessa maailmasuhteessa, on olemukseltaan temporaalinen; sen suunta on nykyisyydessä tulevaan, mutta menneen (muisti) pohjalta. Tietoisuutemme tulevaan suuntautumisen vuoksi olemme suhteessa tietymättömään. Ajallisuudestamme tietoisina ymmärrämme aikamme rajallisuuden ja tulemme tietoisiksi kuolemastamme (transsendenti eksistenssimme uskonnollis-hengellisenä perspektiivinä).

Avoimuus salaisuudelle, transsendentille ”pelastaa” kasvatussuhteen pelkästä instrumentalismista. Dialogisuusfilosofia on kriittisessä suhteessa kanonisoituihin kasvatus- ja opetusmetodeihin tai mihin tahansa reseptiopeihin. Tärkeintä puheenvuorossani on dialogisuuden yleisen hengen välittäminen ja sen antiteesinomainen luonne kasvatuksen alati uusiutuvia välineellistämispyrkimyksiä vastaan.

Martin Buberin dialoginen etiikka

Juutalainen filosofi ja pedagogi Martin Buber (1878–1965) on 1900-luvun merkittävimpiä dialogisuus- ja kasvatustilfilosofejia. Hänen kielensä on moniselitteistä ja runollista, ja juuri siksi syvästi puhuttelevaa. Puhuessaan arkisesta ja näkyvästä Buberin kieli viittaa samalla näkymättömään ja metafyyssiseen. Buberin ajattelussa kohtaavat abstrakti ja konkreettinen, ajallinen ja ikuinen sekä äärellinen ja ääretön. Hänen filosofiansa idea kiteytyy sanapareissa Minä-Sinä ja Minä-Se, joilla hän viittaa sekä ihmisen kaksitahoiseen maailmasuhteeseen (ontologia) että kahdenlaiseen mahdollisuuteen kohdata toinen ihminen (etiikka): joko persoonana (Sinä) tai tarkoitustemme kohteena ja välineenä (Se). Näin ontologia ja etiikka kietoutuvat yhteen Buberin dialogisuusfilosofiassa.

Molemmat sanaparit, Minä-Sinä ja Minä-Se, kuuluvat olennaisesti ihmisen elämään, mutta vain Minä-Sinä saa aikaan yhteyden siihen, mitä ihminen ja maailma alkuperäisesti ovat. Minä-Se viittaa jokapäiväiseen kokemusmaailmaamme, jossa kohtaamme todellisuuden yksilönä, mutta ei vielä persoonina. Olemme yksilöitä aina, kun havaitsemme, tunnemme tai tavoittelemme jotakin. Koska nimenomaan kokeminen on yksilönä olemisen ja Minä-Se-suhteen olennainen tapa, se merkitsee näin ollen samaa kuin intentionaalisen subjektin suhde intentionaliseen objektiinsa, joka on luonnollinen ja välttämätön suhteemme maailmaan. (Buber 1962b.) Kuitenkaan sanan tarkassa merkityksessä Minä-Se ei ole aito suhde, koska se perustuu erillisyyteen ja erotteluun subjektin ja objektin, minän ja maailman välillä. Tämän erottelun vuoksi yksilön maailmasuhde on *monologinen*, sillä kokemus maailmasta on aina Minän järjestämä, haltuunottama ja käsitteellisesti rajaama – minän luomus. Maailmasuhteemme ei voi *perustua* monologiseen Minä-Se-suhteeseen, eikä Minä-Se voi olla maailmasuhteen ihanteena, koska siinä ei tapahdu maailman ja toisen ihmisen kohtaamista. (Emt.) Pelkkien Minä-Se-suhteiden varassa ihmissuhteet perustuisivat erilaisiin rooleihin, jotka jo ennakolta määrittäisivät suhteemme toisiinsa. Pahimmillaan monologisuus merkitsee toisen kohtelemista pelkästään hyötyni, omistushaluni, vallantahtoni tai tutkimustarkoitusteni välineenä. Myös piittaamaton ja välinpitämätön asenne on monologisuutta, jolle on ominaista vain oman näkökulmani tärkeys. Näin se aiheuttaa ihmisten välistä eriarvoisuutta ja kohtaamattomuutta.

Minä-Sinä on ennen kaikkia käsitteellisiä määrittäisiämme oleva yhteyden maailma, josta kaikki inhimilliset merkitykset ovat peräisin. Sen tähden Minä-Sinä on Buberin filosofiassa sekä eräänlainen olemisen alkuyhteyden kuvauskategoria että eettinen ideaali, joka osoittaa tien ihmisen kasvulle, *persoonaksi* tulemiselle (ks. Buber 1962b). Persoonalla Buber ei tarkoita ihmisen olemusta tai ajatonta ideaa, vaan ihmisen suhteis-

sa toteutuvaa potentiaalia, jonka vastakohtana on yksilö, minäkeskeisesti maailmaan suuntautuva ja suhtautuva olento. Yksilö ei voi milloinkaan olla olemuksellinen, koska hänen näkökulmansa itseen ja maailmaan on aina subjektiivisesti rajoittunut, erityinen. Buber ei tarkoita ”olemuksella” mitään essentiaalista ja ajatonta ihmisen substanssia. Olemus viittaa johonkin määrittelemättömään, Minän ja Sinän kohtaamisessa toteutuvaan, jossa oleminen paljastaa olemustaan juuri siksi, että se ei ole omien yksilöllisten pyrkimystensä ennalta kategorisoima. Buberin mukaan ihminen ei ole sitä tai tätä, vaan hän on eksistenssin potentiaalisuutta. Immanuel Kantin kysymyksen ”Was ist der Mensch?” ei löydy vastausta olemuksellisin perustein. Ihmistä on tarkasteltava kokonaisuudessaan, hänen suhteidensa kokonaisuudessa. (Buber 1962c.) Ihmisestä voi tulla persoona suorassa ja välittömässä yhteydessä toiseen ihmiseen, ja siksi persoonaksi tuleminen ja toisen kohtaaminen edellyttävät dialogisuutta, yksilön rajoitetun itseyden ja yksilöllisen kokemisaailman ylittämistä. Dialogisuus merkitsee toisen kohtaamista, joka voi toteutua vain Minä-Sinä-suhteessa. (Buber 1962b.) Dialogisuus ei ole keino tai metodi, vaan se on eettinen asenne, jota voi tietoisesti vaalia ja kehittää toisen kuuntelemisen taidoksi. Emme tiedä, mitä dialogisuus varsinaisesti on, mutta tunnistamme kokemuksessamme, milloin se toteutuu tai jää toteutumatta. Voimme tällä perusteella arvioida, mitä ehtoja ja esteitä toisen ihmisen kohtaamiselle on.

Minä-Sinä-suhde voi toteutua vain odottamattomasti, ohimenevästi ja hetkellisesti elämässämme – kukaan ei voi elää alituisessa tahtomisesta ja tarkoituksista vapaassa kohtaamisen tilassa. (Buber 1962b). Kuitenkin Minä-Sinä on kaiken yhteisöllisen, eettisen ja tiedollisen perusta, jota kuvaa ajatus: hyväksyn sinut sellaisena kuin olet (Friedman 1967). Kaikki aito oleminen on Minän rajojen ylittämistä, kohtaamista. Ihmisen kutsumuksena on vastata olemisen kutsuun: hän on sekä vastaaja että vastaanottaja, dialoginen olento. Kutsuun vastaaminen ja dialogisuuteen herääminen ei ole pelkästään oikean kohteen valitsemista, vaan päämäärän lisäksi myös kulkemisen laadun täytyy muuttua. Tällä Buber tarkoittaa kaikkia mahdollisia Minä-Sinä-suhteita, jotka turmeltuvat välittömästi Minä-Se-suhteiksi suhtautuessamme omistavasti ja pyyteellisesti kumppaniimme. Esimerkiksi uskovan suhde Jumalaan on mahdollinen vain, mikäli uskova on luopunut kaikista yrityksistä määrittää ja omistaa Jumala – Jumalan omistaminen on mahdotonta (Buber 1962b). Buberin mukaan kasvatus- ja terapiasuhteet eivät ole aitoja ja puhtaita Minä-Sinä-suhteita, vaan dialogisten suhteiden erityistapauksia. Aidossa dialogissa toiseen ihmiseen suhtaudutaan pyyteettömästi ja intressittömästi, mutta kasvatussuhteessa pyritään toteuttamaan myös joitakin kasvatusarkoituksia. Kun kasvattajalla on lisäksi lähtökohtaista valtaa kasvatettavaansa, dialogisuutta on vaalittava tietoisesti nimenomaan kasvatuksessa, jotteivät kasvatusarkoitukset turmeltuisi mielivaltaiseksi vallankäytöksi.

Dialogisuuden ehtona on, että myönnän toisen ihmisen itseni vertaiseksi, kohtaloveriksi ja salaisuudeksi; hyväksyn sen, että välillämme on eroa ja erillisyyttä, jota ei ole tarkoitus palauttaa ennakkokäsitysteni mukaiseksi. Dialoginen suhde mahdollistuu vain, mikäli ylitämme yksilöllisyytemme, suuntaudumme toisiamme kohti ja annamme toisen tuoda itseään esille sellaisena kuin hän on. Näin kohtaavien välille voi kehkeytyä yhteinen alue, välitila (*Zwischen*), joka on kummankin kohtaavan yhteinen aikaansaannos (Buber 1962b). Kohtaamisessa koettu molemminpuolisuus mahdollistaa yhdessä koetun tapahtuman elämisen myös toisen osapuolen näkökulmasta. Tämä on dialogisen suhteen täyttymys, johon Buber viittaa *Umfassung*-termillä (Emt.). Dialogisuus – Minän ja Sinän välitön molemminpuolisuus – toteutuu vain pidättäytyessämme käyttämästä toista ihmistä keinona tai välineenä omiin päämääriimme. Luovuttuamme omistushalusta osaamme vastata toisen kutsuun ja ymmärrämme molemminpuolisen yhteyden merkityksen omalle kasvullemme. Näin olemme vastaanottavia olemiselle ja voimme oivaltaa, ettemme vain me ole kasvattajia, vaan myös lapset ja luonto kasvattavat meitä (Emt.).

Etiikan ja uskonnonfilosofian yhteys

Ihmisten välinen molemminpuolisuus ei ole koskaan täydellistä, koska ihmisestä tulee jatkuvasti Se. Siksi ihminen on perimmäisesti vastuussa Ikuiselle Sinälle, josta ei tule koskaan Se (Buber 1962b). Dialogin ideaalimallin ja vastuun perustan Buber saa nimenomaan ihmisen ja Jumalan suhteesta. Dialogisuuden idea kiteytyy jumalasuhteesta: vaikka kohtaavat ovat läsnä toistensa elämänpiirissä, ne eivät voi koskaan tulla toisikseen. Absoluuttiin kosketuksen saanut ihminen pysyy ihmisenä ja äärellistä koskettanut Jumala säilyy Absoluuttisena Sinänä – ihmisen kategorisoinnin ulottumattomissa. Sinän täysi merkitys on peräisin jumalasuhteesta. Mistä ei voida puhua, voidaan sanoa ainoastaan: Sinä. (Buber 1962b.) Buberin Jumala ei ole teologien eikä filosofien Jumala. Jumalan olemassaoloa ei voi todistaa millään tavoin – Jumala on uskon asia. Jumala ei ole käsitteellistettävissä, koska kaikki määrittely-yritykset rajoittavat häntä, joka on olemukseltaan ääretön, absoluuttinen ja ikuinen (ks. Buber 1962a). Jumala ei ole Buberille mikään olemisen periaate (kuten Eckhartilla) tai idea (kuten Platonilla), vaan ihmisten kanssa välittömässä yhteydessä oleva olento, joka siten mahdollistaa ihmisten välittömän yhteyden häneen. Kohtaaminen voi tapahtua vain persoonien välillä – siksi Jumalasta on tunnistettavissa Spinozan mainitseman kahden attribuutin, hengen ja luonnon, lisäksi kolmas attribuutti, persoonallisuus. Näin ollen se, mitä Jumalan

olemuksesta on sanottavissa, voidaan ilmaista vain paradoksaalisin käsittein: Jumala on absoluuttinen persoona, Ikuinen Sinä. (Buber 1962a.)

Buberin dialogisuusfilosofia on siis perustaltaan uskonnollista; ”oleminen salaisuutena”, Ikuinen Sinä (Jumala) on läsnä jokaisessa pyrkimyksessä kohdata toinen ihminen. Puhuttelemme Ikuista Sinää jokaisessa Minä-Sinä-yhteydessä, jokaisella alueella sen laadun mukaisesti. Kaikki alueet sisältyvät siihen, se ei yhteenkään niistä. Buberin metafysiikassa suunta kohti hyvää on Jumalaa kohti suuntautumista (Buber 1962e). Koska uskova kohtaa Jumalan konkreettisesti Minä-Sinä-suhteessa, vastuu ei köyhyä abstraktiksi moraali-ohjeeksi tai yleispäteväksi ideaksi. Emmanuel Levinasin ajattelu on hyvä esimerkki konkreettisuuteen perustuvasta etiikasta. Levinasin mukaan eettinen suhde on mahdollinen siksi, että ihminen on aistimellinen, ruumiillinen olento, ja siten kykenevä nauttimaan, mutta myös haavoittuva ja altis kivulle ja kärsimykselle. (Levinas 1996.) Toisen kasvatustavat asettavat minut konkreettiseen vastuuseen; kasvojen vaatimus on ”älä tapa”. Kasvatustavat avaavat subjektille kolme horisonttia: (1) Kasvoissa Toinen avaa subjektille suhteen transsendenssiin, johonkin, joka ylittää minän ja minän maailman, (2) kasvatustavat avaavat subjektille suhteen äärettömyyteen ja (3) kasvatustavat vaativat oikeuden olla olemassa ja subjektia huomioimaan tämän vaatimuksen. (Jokinen 1997.)

Mutta onko dialogisuus vain uskovaisten asia? Eivätkö agnostikot tai jumalattomat kykene dialogisuuteen? Buber ei tietenkään ajatellut dialogisuutta vain teistien asiaksi. Koska *kaikki* pyrkimykset kohdata toinen ovat suhteessa transsendenttiin, johonkin ”ihmistä suurempaan”, tämän periaatteen täytyy päteä myös epäilevien ja uskonnottomien ihmisten kohtaamisissa. Kohtaaminen itsessään on ihme, joka ei ole voinut tapahtua pelkästään oman ponnistukseni voimasta. Dialogin tärkeimpänä lähtökohdana on toisen ihmisen kunnioitus ja ehdoitta hyväksyminen. Pyrkinessämme kohtelevaan toista ainutlaatuisena ja arvokkaana, olemme suhteessa johonkin yksilöä suurempaan, jota voimme maailmankatsomuksestamme huolimatta nimittää korkeimmaksi Hyväksi.

Transsendentin merkitys kasvatuksessa

Eettisen järjestelmän esittäminen olisi vastoin Buberin ajattelun ydintä. Ei ole olemassa yleispätevää etiikkaa yksiselitteisine moraali-periaatteineen; siksi kasvatuksessakaan ei ole ajattomia normeja tai maksiimeja, ei valmiita päämääriä eikä määrättyjä metodeja. (Buber 1962d; Buber 1962e.) Etiikan perusta on dialogissa, kohtaamisessa. Buberin etiikka on ennen kaikkea luottamuksen etiikkaa. Hyvä ja oikea eivät voi toteutua ilman ihmisten välistä luottamusta ja vastuuntuntoa. Luottamus ihmisten välillä ulottuu ihmissuhteitakin laajemmalle, koko olemista koskevaksi. Kasvatustajan on oltava

luottamuksenarvoinen ja välitettävä luottamusta ja toivoa kasvatettavalleen, jotta kasvatettava voisi kokea kasvatussuhteessa vallitsevan luottamuksen ansiosta koko olemisen mielekkääksi ja luottamuksenarvoiseksi.

Moraaliperiaatteet ovat välttämättömiä, sillä ne auttavat ”kulkemaan tietä”, mutta ne saavat velvoittavan merkityksensä ainoastaan nykyhetkisisä tilanteissa, henkilökohtaisesti ymmärrettyinä. Ilman annettuja päämääriä kasvatuksen painopiste on nykyisyydessä, tämänhetkisessä kasvatussuhteessa. Vastuu on Buberin ajattelun kulmakivi. Dialogilla on Buberin ajattelussa perustava eettinen merkitys. Itse asiassa etiikka ja arvot voivat olla ainoastaan siellä, missä ihminen on konkreettisesti vastuussa kohdattessaan Toisen. Buber palauttaa vastuun filosofian ideamaailmasta elettyyn elämään. Vastuun lähtökohta ei ole apriorinen ja abstrakti moraalissäännöstö eikä universaali ihmisarvon idea, vaan varsinainen (ontinen) todellisuus, joka kehkeytyy Minän ja Sinän välille konkreettisessa tilanteessa, kohtaamisessa. (Buber 1962a.) Vastuu on dialogin ydin. Se olettaa ennalta jonkun, joka kääntyy minusta riippumattomalta alueelta minua kohti – jonkun, jolle voin vastata (Emt.). Toisen läsnäolo ja kääntyminen puoleeni ovat minulle esitetty vetoisuus, joka edellyttää vastaustani: vastuu ja vastaaminen kuuluvat yhteen.

Dialogisessa ontologiassa ei ole ristiriitaa yhteisyyden ja itseyden välillä – päinvastoin itseys voi toteutua vain siellä, missä ihminen tuntee vastuunsa muita kohtaan. Kasvatuksen tulee olla ennen kaikkea ihmisten väliseen yhteisyyteen kasvattamista (ks. Buber 1962d). Ihmisen luonne määrää hänen asennoitumistaan kanssaihmissä ja maailmaa kohtaan – siksi yhteisyyteen ja vastuuseen kasvattaminen on nimenomaan luonteenkasvatusta (ks. Buber 1967). Buber pyrkii vastuuetiikassaan niin individualismin kuin kollektivisminkin ulkopuolelle. Ne molemmat tukahduttavat ihmisen eettisen luonteen. Kollektiivi on luonteen kehityksen, itseksi tulemisen ja yhteisyyden este, koska se valmiine vastauksineen ja persoonattomine normeineen näivettää ihmisen elinvoiman, tukahduttaa minän ja vapauttaa ihmisen vastuusta. Ihmisen vitalisuuden tausta on vastaanottavuus maailmalle, kyky ymmärtää itsensä osallisena maailmassa ja kunnioittaa olemisen mysteeristä luonnetta. (Buber 1962d.) Kasvattajalla on suuri merkitys kasvatettavan elinvoiman ja luottamuksen vireyttäjänä. Hänen on pyrittävä herättämään kasvatettavansa itsetietoisuutta ja vastuuntunnetta, jotta tämä välttäisi kollektivismiin orjuuden ja alkaisi etsiä elämänsä suuntaa, itseyyttään (Buber 1962d; Buber 1967).

Kohtaamisen etiikalleen uskollisena Buber ei perustanut mitään kasvatuliikettä, ei ehdottanut mitään metodologiaa, eikä teoreettista ohjeistoa, jota kasvattajat voisivat seurata. Aito kasvatussuhte nykyhetkisisä todellisuudessa on kaikkia doktriineja perustavampi. Kasvattaja osoittaa kasvatettavalleen suunnan kohti hyvää, mutta ei ta-

paa, jota noudattaa hyvän saavuttamiseksi (Buber 1967). Se, että Buberilla ei ole metodioppia, ei tietenkään tarkoita Buberin pitävien metodeja merkityksettöminä. Joka tapauksessa kasvattajan aito vastuu on metodisia yksityiskohtia tärkeämpää (ks. Collins 1980). Erityisen opetusmallin johtaminen Buberin kasvatusfilosofiasta on dialogisuuden periaatteen väärinymmärtämistä, johon eräät Buberin tulkitsijatkin ovat syyllistyneet (ks. Cohen 1983). Kasvatettavan elämismaailman huomioon ottaminen ”läsnä olevassa todellisuudessa” on kasvatuksen ainoa maksiimi (ks. Buber 1962e). Siksi opetussuunnitelmassa ei saisi olla oppilaiden kokemukselle vierasta ainesta (ks. Cohen 1983). Jokainen elävä kasvatustilanne on niiden samankaltaisuuksista huolimatta ainutlaatuinen. Tiivistän Buberin metodi- ja oppijärjestelmäkritiittisen kasvatusajattelun: ehdottomien kasvatusdoktriinien esittäminen on mahdotonta, koska ainutlaatuiset tilanteet vaativat vastuulliselta kasvattajalta reaktioita, joita ei ole valmisteltu etukäteen (Buber 1962d).

Dialogisuuden ideaalin mukaan eettisen toiminnan painopiste on jokapäiväisen elämämme nykyhetkessä, jossa moraaliperiaatteet ovat konkreettisesti läsnä. Koska kasvatuksellinen hyvä on riippuvainen kasvattajan toiminnasta, hän on vastuussa kasvatettavan hyvästä kohtelusta ensisijaisesti tässä ja nyt. Kasvattaja eroaa muista vaikuttajista (esim. mediasta) siten, että kasvattajan velvollisuutena on tuoda esille maailman ”rakentavia voimia” ja olennaisia kasvatuksellisia аспекteja. Tämä velvoite asettaa kasvattajan kaksitahoiseen tulkintatilanteeseen, jossa hänen on valaistava kasvatuksellisia arvoja, mutta vältettävä indoktrinoivia kasvatusmenetelmiä. Kasvattaja voi minimoida indoktrinaation mahdollisuutta vain dialogisessa suhteessa, jossa hän ottaa kasvatettavansa näkökulman huomioon ja pyrkii näin tunnistamaan hänen tarpeensa. Vain dialogisissa kasvattaja voi oppia, mitä hänen lapsensa tarvitsee juuri nyt kasvaakseen. Kokiessaan kasvatettavansa puolen kasvattaja kokee samalla olevansa sekä hänen rajoittamansa että sidoksissa häneen. Näin lapsi on lähtemättömästi läsnä kasvattajan maailmasuhteessa sen keskeisenä vastuunasettajana. Lapsensa kautta kasvattaja saa syvemmän tuntemuksen myös ihmisen kasvun yleisistä ehdoista, mutta sitäkin tärkeämpää on, että hän joutuu tutustumaan omienkin kykyjensä ja tietämyksensä rajoihin. Kasvatusdialogissa paljastuneiden kokemusrajojen ansiosta kasvattaja saa tietää, mitä hän kykenee tai ei vielä kykene antamaan. Ollakseen maailman kasvatuksellisten arvojen esille tuoja kasvattajan on oltava valmis myös tarkistamaan omia käsityksiään — hänen on hyväksyttävä itsekasvatus olennaiseksi osaksi dialogista suhdetta. Vain näin voimme pyrkiä varmistamaan, etteivät kasvatukselliset tarkoituksemme perustu pelkkiin subjektiivisiin mieltymyksiimme eivätkä pohtimattomiin, mielivaltaisiin uskomuksiimme maailmasta.

Buberin dialogisuusfilosofia on antiteesi kaikille suljetuille oppirakennelmille. Käsitys ihmisen vastuusta olemiselle ja ihmistä korkeammalle todellisuudelle immunisoi Buberin etiikan erilaisia kollektiivisia ismejä (mm. nationalismi, fasismi, kommunismi), hänen aikansa sosiaalipatologioita vastaan. Tässä mielessä Buberin etiikka on vastustuskyykyisempi kuin esimerkiksi G. H. Meadin minän muodostuksen malli, jossa yleistetty Toinen on ensisijainen siihen vastaavaan yksilöminään nähden. Pfuertzen mukaan tämä perimmältään behavioristinen sosialisatiomalli aiheuttaa perustavan moraaliongelman: yksilö ei voi olla ryhmää eettisempi (Pfuertze 1967; ks. myös Koo 1964.) Siksi kasvatusta ei saa olla pelkkää sosialisatiota vallitseviin käsityksiin ja elämänmuotoihin. Kasvatussuhde saa merkityssisältönsä yhteiskunnallisena toimintana (*maailmaan orientoiminen*), siis sosialisatio on kasvatuksen erottamaton osa, mutta siinä on aina läsnä jokin 'kolmas', joka ei ole pelkkää sosialisatiota, *oleminen mysteerinä*, jota kasvattaja ei voi eikä saa loppuun saakka argumentoida kasvatettavansa puolesta. (Värri 2002b). Tämä "kolmas" on kuitenkin olennainen yksilön minuuden rakentumiselle, itsenäistymiselle ja omaehtoiselle tulevaisuuteen suuntautumiselle.

Kasvatuksessa on aina läsnä jotain ennakoimatonta, jonka hyväksyminen ja salliminen on samalla olennaista ja välttämätöntä sivistyksellisyyden ja eettisyyden toteutumiseksi. Herbartin pedagoginen tahdikkuus (*pädagogischer Takt*) on tämän ennakoimatomuuden klassinen ilmaus, jota Pauli Siljander kuvaa seuraavasti: *Kasvatustoiminta on siinä suhteessa ainutlaatuinen toiminnan laji, että kun se ennakoi kasvatettavan vapautumista vierasmääräytyneisyydestä "produktiiviseen vapauteen", se samalla myös ennakoii uutta, olemassa olevan ylittävää elämänmuotoa.* (Siljander 2000b.) Tavoiteltu uusi elämänmuoto toteutuu kasvatettavan kyetessä itsenäistymään kasvatussuhteesta oman elämänsä "herraksi". Uuden elämänmuodon ennakoiminen noudattaa Herbartin näkemyksiä sivistyksellisyydestä, pedagogisesta tahdikkoudesta ja pedagogisen paradoksin ratkaisusta. Herbartin mukaan "sivistyksellisyys" on kasvattajalle pikemminkin regulatiivinen, suuntaa antava, kuin sisällöllinen periaate (Siljander 2000b). Pedagoginen tahdikkuus, Herbartin keskeinen kasvatusettinen periaate, yhdistyneenä sivistyksellisyyden ideaan, asettaa pedagogisen normin, joka sulkee periaatteessa strategisen laskelmoinnin pois (Emt.). Siljanderin (2000b) sanoin ilmaisten: *Pedagogisen paradoksin ongelma ja samalla ratkaisu on siinä, että niin kasvattajalle kuin kasvatettavallekin sivistettävyyden on tuntematon suure, jonka pohjalta ei voida johtaa sisällöllisesti määrättyjä tavoitteita tai normatiivisia periaatteita. Sivistyksellisyyden periaate säilyttää pedagogiselle toiminnalle välttämättömän yllykksellisyyden ja ennakoimattomuuden eli sen, että sivistysprosessissa tapahtuu jotakin muuta, enemmän tai vähemmän, mutta myös laadullisesti erilaista kuin mitä vaikutuksen perusteella olisi odotettavissa.*

Kriittisiä johtopäätöksiä

Kasvatus- ja koulutusajatteluamme leimaa ikuinen pyrkimys aina parempiin saavutuksiin yhä tehokkaammilla metodeilla. Tällainen koulutususkko – postmodernista rapautumisestaan huolimatta – on osa virallista ideologiaamme, jota ei voi ymmärtää ilman historiallista taustaansa. Länsimaisen koulutus- ja opetussuunnitelma-ajattelun kova ydin on instrumentaalinen rationalismi ja valistuksesta periytyvä usko jatkuvaan edistykseen (ks. Autio 2002). Nykyisen kasvatustieteen perusongelma on sen vieraantuminen kasvatusajattelusta, kasvatustieteen rikkaasta historiasta ja hyvän elämän kysymyksistä: kasvatusajattelu on korvattu arvovapaaksi tulkitulla oppimispuheella (ks. esim. Siljander 2000a). Historia- ja kasvatustietoisuuden puute on johtanut siihen, että metodiuskko ja siihen sisältyvä psykologismi ovat alkaneet sanella kasvatustieteellisen ajattelun sisältöä. Joissakin kasvatustieteellisissä yksiköissä on jopa pyritty julistamaan yksi ainoa oppimispsykologinen orientaatio tai metodinen oppi opetuksen ja oppimisen ainoaksi oikeaksi kaanoniksi. Näin oppimisen ja kasvun mysteeri on jo etukäteen ratkaistu. Dialogisesta näkökulmasta tällainen kasvatuksen ja opetuksen kanonisointi ”oikeitten” metodisten standardien (ja sitä vastaavien ”oppimisreaktioiden”) mukaiseksi on kasvatuksen, opetuksen ja oppimisen luonteen väärinymmärtämistä; se on pedagogisen tahdikkisuuden puutetta, joka ilmenee sivistymiselle ja itsenäistymiselle välttämättömän ennakoimattomuuden ”unohtamisena”.

Ajan hengen mukaisesti kasvatustieteissä on alettu korostaa työelämäkeskeisyyttä kaiken mittana – ajattelematta, mitä yhä armottomampi työelämä todella tarkoittaa perheissä, kasvatuksessa, lasten ja vanhempien suhteissa sekä lasten ja nuorten minuuden rakentumisessa. Erilaisten konsulttifirmojen harrastama osaamisen kehittämisen hölynpöly on työelämäkeskeiseksi itseään kutsuvan, mutta kontekstia vailla olevan kasvatustieteen kevyt vastaus markkinoiden oletettuun kysyntään. Vaikka osaamisretoriikkaan keskittyvä kasvatustiede näyttää viattomalta, se on itse asiassa poliittisesti hyvin latautunutta ja aikamme uusliberaalin hengen mukaista: se peittää valtasuhteet, työelämän rakenteet ja yhteiskunnallisten ilmiöiden poliittisen luonteen viattomalta näyttävän kuorutuksensa alle. Samalla se pelkistää ihmisen osajaksi, tulosityksiköksi tai yrittäjäksi – ihminen on vailla niin konkreettista kuin syvyysulottuvuuttakin, pelkkä homo economicus. Yleissivistävään kouluun ja opettajankoulutukseen väkisin lobattu yrittäjyyskasvatus on havainnollinen esimerkki uusliberaalin ajan hyötyä tavoittelevasta kasvatusajattelusta. Dialogisen etiikan ja kasvatusajattelun sivistysperinteen näkökulmasta kasvatuksen ja yleissivistävän opetuksen välineellistäminen strategisen laskelmoinnin ja hyödyn tavoittelun kohteeksi on sivistyksen ja pedagogisen tahdikkisuuden puutetta; se on samalla eettisesti arveluttavaa, koska tällaisessa ”kasvatusajat-

telussa” kasvatettava on päämäärän sijasta asetettu välineeksi instrumentaalisia, kasvatukselle vierasperäisiä tavoitteita varten.

Lähteet

- Autio, T. 2002. *Teaching Under Siege. Beyond the Traditional Curriculum Studies and/or Didaktik Split*. Acta Universitatis Tamperensis 904. University of Tampere.
- Buber, M. 1962a. Die Frage an den Einzelnen. Teoksessa M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. Kösel-Verlag, Verlag Lambert Schneider, 217–265.
- Buber, M. 1962b. Ich und Du. Teoksessa M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. Kösel-Verlag, Verlag Lambert Schneider, 79–170.
- Buber, M. 1962c. Das Problem des Menschen. Teoksessa M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. Kösel-Verlag, Verlag Lambert Schneider, 309–407.
- Buber, M. 1962d. Über Charaktererziehung. Reden über Erziehung. Teoksessa M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. Kösel-Verlag, Verlag Lambert Schneider, 817–832.
- Buber, M. 1962e. Über das Erzieherische. Reden über Erziehung. Teoksessa M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. Kösel-Verlag, Verlag Lambert Schneider, 787–808.
- Buber, M. 1967, Replies to My Critics. Teoksessa P.A. Schilpp & Maurice Friedman (toim.) *The Philosophy of Martin Buber*. The Library of Living Philosophers. Vol. XII. Open Court: Cambridge University Press, 689–744.
- Cohen, A. 1983. *The Educational Philosophy of Martin Buber*. Rutherford, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.
- Collins, P.M. 1980. Philosophy and “Alternative Humanistic Education”: Buber and Neill in Contrast. *Journal of Thought*. Vol. 15. Summer 1980. University of Oklahoma, 47–62.
- Friedman, M. 1967. The Basis of Buber’s Ethics. Teoksessa P.A. Schilpp & Maurice Friedman (toim.) *The Philosophy of Martin Buber*. The Library of Living Philosophers. Vol. XII. Open Court: Cambridge University Press, 171–200.
- Jokinen, R. 1997. *Tietämättömyyden etiikka*. Emmanuel Levinas modernin subjektin tuolla puolen. (TE)Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 15. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylän yliopistopaino.
- Koo, G.Y. 1964. The Structure and Process of Self. *Educational Theory*. Vol. XIV, 2.
- Levinas, E. 1996. *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Tampere: Gaudeamus.
- Pfuetze, P.E. 1967. Martin Buber and American Pragmatism. Teoksessa P.A. Schilpp & Maurice Friedman (toim.) *The Philosophy of Martin Buber*. The Library of Living Philosophers. Vol. XII. Open Court: Cambridge University Press, 511–542.
- Siljander, P. 2000a. Kasvatus kadoksissa. Teoksessa P. Siljander (toim.) *Kasvatus ja sivistys*. Helsinki: Yliopistopaino, 15–24.
- Siljander, P. 2000b. Kasvatus, sivistys ja sivistyksellisyys J. F. Herbartin kasvatusteoriassa. Teoksessa P. Siljander (toim.) *Kasvatus ja sivistys*. Helsinki: Yliopistopaino, 25–44.

- Värri, V-M. 1999. Kasvatustahdon ehdoista Martin Buberin dialogisuusfilosofian valossa. Teoksessa I. Niiniluoto & M. Sintonen (toim.) *Tahto*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. Vol 61. Tampere 1999, 71–89.
- Värri, V-M. 2000. Maailma muuttuu, mutta kasvatustavot pysyvät – auttamisvastuu kasvatustieteiden perustana. *Kasvatus 2/2000*. 31. vuosikerta. Suomen kasvatustieteellinen aikakauskirja. The Finnish Journal of Education, 130–141.
- Värri, V-M. 2002a. *Hyvä kasvatustavo – kasvatustavo hyvään. Dialogisen kasvatustieteen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta*. Tampere University Press. Neljäs painos.
- Värri, V-M. 2002b. Kasvatustavo ja 'ajan henki' – tulkintoja psykokaapitalismin armottomuudesta. Aikuiskasvatustieteellinen aikakauslehti 2/2002. Kansanvalistusseura ja Aikuiskasvatustieteen tutkimusseura, 92–104.