



Reijo Kupiainen

Mediakasvatuksen eetos

Fenomenologinen tutkimus mediakasvatuksen etiikasta

Akateeminen väitöskirja, joka Lapin yliopiston
kasvatustieteiden tiedekunnan suostumuksella esitetään
julkisesti tarkastettavaksi Lapin yliopiston Fellman-salissa
toukokuun 21. päivänä 2005 kello 12

Lapin yliopisto
Kasvatustieteiden tiedekunta

Copyright: Reijo Kupiainen

Jakelu: Lapin yliopistokustannus
PL 8123
FI-96101 Rovaniemi

puh. + 358 16 341 2924, fax + 358 16 341 2933
julkaisu@ulapland.fi
www.ulapland.fi/julkaisut

Painettu
ISBN 951-634-973-0
ISSN 0788-7604

PDF
ISBN 978-952-484-146-7
ISSN 1796-6310
www.ulapland.fi/unipub/actanet

TIIVISTELMÄ

Kupiainen, Reijo

Mediakasvatuksen eetos. Fenomenologinen tutkimus mediakasvatuksen etiikasta.

Rovaniemi: Lapin yliopisto 2005, 158 s.

Acta Universitatis Lapponiensis 86

Väitöskirja: Lapin yliopisto

ISSN 0788-7604

ISBN 951-634-973-0

Tutkimuksessa tavoitellaan mediakasvatukselle eettis-filosofista pohjaa Martin Heideggerin fenomenologian viitekehyyksessä. Tarkastelun kohteena on nykyisessä mediakulttuurissa avautuvat media- ja teknologiasuhteet.

Tutkimuksessa lähdetään liikkeelle normatiivisessa ja usein moralistisessa julkisessa mediakasvatuskeskustelussa ilmenevästä huolesta, jonka mukaisesti lapsia ja nuoria pitäisi suojella median vaikutuksilta. Fenomenologisesta näkökulmasta voidaan kuitenkin kysyä niitä moninaisia mediasuhteita, joita mediakulttuurissa vallitsee. Näin voimme ymmärtää miten media ja teknologia konstituoivat elämismaailmaamme ja muokkaavat kokemustamme.

Erityisesti visuaalisen kulttuurin korostuminen nykymaailmassa tuo esille aikaisempaan kirjalliseen kulttuuriin verraten poikkeavia orientoitumisen tapoja, joita mediakasvatuksessa on huomioitava. Visuaalinen kulttuuri antaa mahdollisuuden merkityksellistää todellisuutta entistä vapaammin. Mutta samalla mediakulttuuri tarjoaa valmiita tulkintoja maailmasta ja muokkaa identiteettiä ja maailmankuvaa.

Eettiseksi haasteeksi mediakasvatukselle muodostuu näin kehittää itseyttä tukevia ja elämän merkityksellisyyttä avaavia sosiaalisia, kehollisia ja toiminnallisia valmiuksia, jotka mahdollistavat oman kokemuksen tunnistamisen ja omaehtoisen ilmaisun mediakulttuurisia varantoja hyödyntäen. Samalla aukeaa myös eettinen vastuu katseesta, jolla maailmaa katsomme mediateknologian puristuksessa.

Avainsanat: Mediakasvatus, etiikka, filosofia, tekniikan filosofia, fenomenologia, visuaalinen kulttuuri, Heidegger

ABSTRACT

Kupiainen, Reijo

Ethos of Media Education. Phenomenological Research on Ethics of Media Education

Rovaniemi: University of Lapland 2005, 158 p.

Acta Universitatis Lapponiensis 86

Doctoral thesis: University of Lapland

ISSN 0788-7604

ISBN 951-634-973-0

The goal of this study is to search for an ethical and philosophical basis for media education. The theoretical frame of reference is Martin Heidegger's phenomenology. The research problem consists of the relationship between human beings, media, and technology in contemporary media culture.

The starting point of the study is the normative and often moralistic public debate on media and its effects. The general argument in the debate is that children and young people need protection against various media effects. From the phenomenological viewpoint, this argument must be questioned, for it is possible to think that people have different relationships to media. This idea helps us to understand how media and technology constitute our life-world and experience.

Especially visual culture has brought about different possibilities of orientation in the world compared to some previous forms of culture (for example literary culture). This needs to be taken into account in the theory and practice of media education. Visual culture opens up possibilities to construct meanings more freely, but at the same time media culture offers ready interpretations. It also transforms identities and worldviews.

The ethical challenge for media education suggested in the study is to support selfhood and to enhance social, bodily and practical capabilities, which enables to recognition of own experience, and expression of the self by utilizing media-cultural meaning potentials. At the same time, it is crucial to build our ethical responsibility for "reading" the world under the pressure of media technology.

Key words: media education, ethics, philosophy, philosophy of technology, phenomenology, visual culture, Heidegger

KIITOKSET

Kiitän Lapin yliopiston kasvatustieteellistä tiedekuntaa, opettajia ja oppilaita mediakasvatuksen suomista mahdollisuuksista. Erityisesti Kaarina Määttä ja Kari E. Nurmea kiitän kannustuksesta ja mielenkiinnosta työtä kohtaan.

Suurimpana tukena ja keskustelukumppanina tutkimuksen monissa eri vaiheissa on toiminut Juha Suoranta. Suuret kiitokset tuesta ja ystävydestä.

Taideteollisen korkeakoulun visuaalisen kulttuurin Porin yksikköä kiitän mahdollisuudesta saattaa työ loppuun ja syventää visuaalisen kulttuurin tietämystä. Kiitokset myös keskusteluista Anita Sepälle, Minna Heikinaholle ja Anne Koskiselle.

Pirkanmaan elokuvakeskusta ja Jukka-Pekka Laaksoa kiitän käytännön mediakasvatustyön tukemisesta.

Tampereen yliopistossa minut fenomenologian tutkimukseen ohjannutta Juha Vartoa ja filosofian ympärille rakentunutta tutkijajoukkoa ilman tätä työtä ei olisi tehty. Kiitokset fokaalisesta toiminnasta, jossa seurallisuudella on aina sijaa.

Työni esitarkastajia Sara Sintosta ja Tere Vadénia kiitän tarkoista huomioista ja työn kokonaiskuvan selkeyttämisestä.

Väinö Tannerin säätiö on vuosia sitten myöntänyt minulle apurahan käännoistyöhön ja väitöskirjan tekoon. Käännoistyö syrjäytti väitöskirjan, jota vasta myöhemmin pääsin kunnolla ajattelemaan. Ilman Martin Heideggerin *Olemisen ja ajan* lähilukemista ja kääntämistä pohjatyö heideggerilaisen alkuperän etiikan hyödyntämiselle olisi kuitenkin jäänyt tekemättä. Suuret kiitokset kuuluvat siis Väinö Tannerin säätiölle.

Kiitokset ansaitsevat myös Tarja, Kiira, Arvi ja Hilla.

Porissa 18.4. 2005

Reijo Kupiainen

SISÄLLYS

JOHDANTO	9
TUTKIMUSONGELMA	9
FENOMENOLOGINEN OTE MEDIAKASVATUKSEEN.....	19
TUTKIMUKSEN ETENEMINEN	22
TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT	24
MEDIAKASVATUKSEN HISTORIALLISTA LÄHTÖKOHTIA.....	24
MEDIAKASVATUKSEN ONGELMAKENTTÄ.....	26
MEDIAKASVATUKSEN ETIIKKA	29
HEIDEGGER JA ETIIKKA.....	33
HEIDEGGER JA KASVATUS	36
HERMENEUTTIS-FENOMENOLOGINEN FILOSOFIA	37
FENOMENOLOGIA JA ELÄMISMAAILMA	42
IHMINEN MEDIASUHTEISSA	46
MEDIAN SYLISSÄ.....	46
IHMINEN JA TEKNIikka.....	48
TEKNIIKAN RUUMIILLISTUMINEN	51
ELÄMISMAAILMAN TYYPILLISYYS.....	55
TEKNIikka PALJASTAMISEN TAPANA	59
TEKNIikka JA KOKEMUKSEN MUUTOKSET.....	61
TEKNIikka JA MODERNISAATIO	64
TEKNIikka JA MEDIAKASVATUS	66
MINÄ JA MEDIA	71
MEDIA JA KULTTUURI	71
MEDIASUHDE.....	76
HERMENEUTTINEN TEKNIikka	78
KUVALLISTUVA MAAILMA	83
VISUAALISEN KULTTUURIN “LUONNOLLINEN MAGIA”	89
MAAILMA KUVANA	94
KUKA TAHANSA JA MEDIA	99
KOMMUNIKAATIO JA PUHE	102
JUTTELU.....	105
MEDIAKASVATUS JA ETIIKKA	108
KASVATUKSEN EETTISYYS	108
HEIDEGGERIN PLATON-TULKINTA KASVATUKSEN AVAIMENA	109
VAPAUTETUN <i>ÉTHOS</i>	112
KOTI, PAIKKA JA MEDIA	113
OLIOIDEN SILLEEN JÄTTÄMINEN	116

FOKAALISUUS.....	121
TEKNOLOGIAN ONTOLOGINEN ERO	127
FOKAALINEN PEDAGOGIIKKA?.....	132
FOKAALINEN KOTIMAAILMA	134
MEDIAKASVATUS JA SILLEEN JÄTTÄMINEN	136
KATSE TYHJÄÄN	142
TUOTTAVA KATSE.....	145
LOPUKSI.....	147
LÄHTEET.....	149

JOHDANTO

Tutkimusongelma

Tämän tutkimuksen keskiössä on ihmisen ja median suhde, jota tarkastelen mediakasvatuksen näkökulmasta. Tästä näkökulmasta ihmisen mediasuhde näyttäytyy eettisenä ongelmana, josta usein kysytään miten media vaikuttaa meihin. Laajemmin kyse on ihmisen toteutumisesta ja kasvamisesta mediakulttuurissa ja median käyttäjänä. Jos olemme aikaisemmin olleet kansallisen kulttuurin lapsia, kasvaneet paikalliseen kieleen, tapoihin ja ajattelu- ja toimintaperinteeseen, olemme nyt globaalin ja monikansallisen media- tai teknokulttuurin lapsia, sidoksissa mediakulttuuriin kuviin, representaatioihin ja toimintamalleihin. Kuten Mckenzie Wark kirjoittaa (1995, 208), “me kaikki varuimme Amerikassa, paikassa nimeltä Hollywood [...]”. Väite on epäilemättä kärjistetty, mutta tuo esiin mediakulttuuriin liittyvän eettisen ongelmakentän inhimillisestä sosiaalistumisesta ja kasvusta. Mediakasvatuksen tehtäväksi onkin muodostunut pyrkimys luoda emansipatorisia, demokraattisia ja autonomisuuteen tähtääviä edellytyksiä yksilölle mediakulttuurin puristuksessa.

Mutta mediakulttuuri ei ole vain visuaalis-auditiivisia esityksiä ja niiden tuotantoa ja vastaanottoa, vaan se on myös mediateknologiaa ja teknologian käyttöä. Jokainen mediaesitys on jossakin materiaalisessa muodossa ja rakentuu käytetyn teknologian rajoissa. Siksi mediakasvatuksen ja sen etiikan tulee ottaa huomioon sekä mediatekstit että mediatekstejä tuottava ja siirtävä teknologia. Nämä molemmat ovat tärkeitä tekijöitä mediasuhteessamme. Mediakasvatus on pääsääntöisesti kiinnittynyt mediaesityksiin, median sisältöihin, ideologiaan ja representaatioihin. Tässä tutkimuksessa pääosassa on sitä vastoin mediasuhde mediateknologiaan. On kuitenkin huomattava, että teknologiat ja mediasisällöt eivät ole täysin erotettavissa toisistaan. Teknologia luonnollisesti määrittää mediaesitysten keinoja ja mahdollisuuksia, ja mediaesitykset ja ovat puolestaan mediateknologian ehtoja. Mediateknologia on mitä suuremmissa määrin esitysteknologiaa, jota erilaiset historialliset esityskonventiot määrittävät. Lähtökohtani onkin, että teknologia ei rajoitu vain välineeseen, vaan se on osa inhimillistä ja sosiaalista toimintaa. Tämä teesi nojaa Marshall McLuhanin kuuluisaan ajatukseen mediateknologiasta viestinä, jolla on sosiaalisia ja yhteiskunnallisia vaikutuksia (McLuhan 1984). Tästä näkökulmasta mediateknologiat rakentavat myös sosiaalis-kulttuurista “näkökuvaa”, tapaa jolla katselemme to-

dellisuutta ja kiinnitämme merkityksiä. Teknologia ei ole koskaan neutraali väline, vaan osa havaintokokemustamme. Tässä tutkimuksessa huomio kiinnittyy ennen kaikkea visuaaliseen mediateknologiaan ja tapaamme katsoa maailmaa tällaista teknologiaa käyttäen.

Feministisessä tutkimuksessa mediateknologiasta käytetään usein nimitystä sukupuoliteknologia (ks. esim. Rossi 2003, 19). Teresa de Lauretis (2004, 35-76) tarkoittaa tällä tapaa, käytäntöjä ja välineitä, jotka tuottavat sukupuolirepresentaatioita ja joiden kautta representaatiot hyväksytään ja otetaan omiksi. Teknologialla on tällöin erityinen sosiaalinen merkitys. de Lauretis (emt., 52) viittaa Michel Foucaultin tunnettuun huomioon seksuaalisuuden ja sukupuolen teknologioista. Foucault tarkoittaa näillä erilaisia yhteiskunnallisia tiedon, luokittelun, testauksen ja mittaamisen menetelmiä, joilla sukupuoli ja seksuaalisuus on tunnistettu, käsitetty, nimetty, määritetty ja hallittu. Foucaultille sukupuoliteknologia toimi erityisesti kolmella alueella; kasvatuksessa, lääketieteessä ja väestötieteessä, jotka juurruttivat tietoa seksuaalisuudesta ja sukupuolesta kuhunkin yksilöön, instituutioon ja perheeseen (Foucault 1998, 85; de Lauretis 2004, 52). Näin teknologiat rakensivat sukupuolta ja seksuaalisuutta. Vaikka kasvatuksen, lääketieteen ja väestötieteen tai taloustieteen teknologiat ovat edelleen keskeisiä, myös erilaiset mediateknologiat, kuten elokuva, ovat tulleet yhä tärkeämmäksi sukupuolen teknologioiksi. Mediateknologiat eivät kuitenkaan tuota vain sukupuolta, vaan kokonaisia subjekteja ja ovat tässä mielessä sosiaalisia teknologioita asemoidessaan subjekteja sosiaalisessa todellisuudessa.

Sosiaalisen teknologian näkökulmasta tulee ymmärrettäväksi myös miten kasvatuksen yhteydessä voidaan puhua teknologiasta ja miten kysymys teknologiasta ja mediasuhteistamme on sidottu kysymykseen subjektista ja identiteetistä. Kasvatusta voidaan myös itsessään pitää teknologiana, jolle myöskään opetuskoneneen ajatus ei ole vieras. Muun muassa B. F. Skinner hahmotteli opetuskoneneen ajatusta formaalin kasvatuksen alueella. Tämän avulla oppilaat oppisivat *kaksi kertaa* niin paljon *samassa ajassa ja samalla vaivalla* kuin tavallisessa luokkahuoneessa (Dreyfus 2001, 28). Nyt opetuskoneneen käsitteen on korvannut koulutusteknologia tai tieto- ja viestintäteknologia.

Kasvatuksen ja teknologian liitto ulottuu valistuksen aikakauteen. Kun ajatellaan kasvatustieteen alkua 1770-luvun loppupuolella, se oli lähtökohdiltaan erottumaton tuolloin kehkeytyneestä sivistysajattelusta ja valistuksen projektista (Siljander 2002, 19). Valistuksen perimmäistä ideaa selvittänyt Immanuel Kant (1995) kehotti vuonna 1784 ihmiskuntaa irrottautumaan itse aiheutusta alaikäisyyden tilasta omaa järkeään käyttäväksi täysi-ikäiseksi. Valistusajat-

teluun kuuluikin tässä mielessä pedagoginen ohjelma ihmisen kasvusta ja kasvatuksesta kohti kriittisyyttä ja järjen käyttöä. Sivistysprosessi oli Kantille ihmisyden toteuttamista ja pyrkimystä moraaliseen ja henkiseen itsemääräytyvyyteen ja vapauteen. Sivistyksen oli tuotettava *homo barbaruksesta homo humanus* (ks. Heidegger 2000a, 59). Kasvatuksella oli siis sivilisoitumisnäkökulmasta kaksi päämäärää: ihminen omaa järkeään käyttävänä ja sivilisoituneena olentona, yksilönä ja osana yhteiskuntaa.

Myös teknologia on valistuksen aikakauden lapsi ja sen päämääränä järjellä hallittu ja järjestetty demokraattinen yhteiskunta. Uuden ajan airut ja teknologisetieteellisen ajattelun uranuurtaja Francis Bacon vaati luonnon hyödyntämistä utilitisesti ihmiskunnan hyväksi. Tehtävänä oli ihmisen valtapiirin laajentuminen ja tiedon soveltaminen kaikkeen mahdolliseen (Bacon 2002, 126). Baconin tavoitteena oli luontoa koskevien syysuhteiden tunteminen, jotta ihminen voisi tuottaa haluamiaan ilmiöitä ja estää epätoivottujen ilmiöiden tapahtumisen. Päämääränä oli voimistaa ihmisen mahtia luonnon yli ja vähentää ihmiselämän kurjuutta tieteellisten keksintöjen ja teknologian avulla.

Länsimainen nyky-yhteiskunta on eräällä tapaa kasvatuksen, koulutuksen ja teknologian avulla toteutunut utopia. Utopia-kirjallisuuden klassikossa *Uudessa Atlantiksessa* Bacon (emt., 133-134) muun muassa esittelee kuinka utooppisessa valtiossa teknologia toimii: ”Osaamme [...] kuljettaa ääntä rungoissa ja putkissa erikoisia reittejä pitkin ja pitkiä matkoja. [...] Tutkimme kuinka liikettä voi vaivattomasti synnyttää ja siirtää helposti pyörien ja muiden keinojen avulla.” Baconkaan ei kuitenkaan osannut vielä kuvitella sitä teknologiaa ja muutosta, joka on toteuttanut nykyisen mediakulttuurin. Kasvatuksellisen ja rationaalis-utilitaristisen hyötyteknologian rinnalle on noussut oma eskapismi ja nautintoon kietoutuva mediakulttuuri, jolla kuitenkin on myös kasvattava voima. Kriittisen pedagogiikan tutkijat puhuvatkin kulttuurin pedagogiikasta ja opetuskoneesta (*teaching machine*), joka välittää arvoja, maailman- ja ihmiskuvaa ja toimintamalleja, ja erottelee meitä ja muita, tavoiteltavaa ja hyljeksittyä. Opetuskone on audiovisuaalinen media tuotanto-, kulutus- ja merkitysrakenteinen. (Suoranta 1998.)

Kriittisen pedagogiikan näkökulmasta ”pedagogiikka” on ”opetusta” laajempi termi ja merkitsee kaikkea informaalin ja formaalin oppimisen aluetta, jossa tapahtuu merkitysten vaihtoa ja omaksumista riippumatta siitä tapahtuuko se arjen vai koulun piirissä. Itse asiassa arjen, populaari- ja mediakulttuurin pedagogiset ”käytännöt” näyttävät kriittisen pedagogiikan näkökulmasta yhä keskeisimpinä kasvatuskonteksteina koulun menettäessä jatkuvasti valta-asmaansa. Kuten kriittisen pedagogiikan keskeinen vaikuttaja Henry Giroux

(1996, 153) toteaa, työpaikat, päiväkodit, kirkot, nuorisotilat, sairaalat, elokuvastudiot ja televisio-ohjelmat eivät ole kulttuurisesti tyhjiä tiloja, vaan pedagogisia paikkoja, joissa osallistutaan tiedon tuottamiseen, välittämiseen ja jakeluun erilaisissa sosiaalisissa käytännöissä.

Tässä tutkimuksessa sitoudun kriittisen pedagogiikan pedagogiikkakäsitykseen, jolla onkin keskeinen asema mediakasvatustutkimuksessa. Mediakasvatuksessa median rooli opetuskoneena on otettu vakavasti. Muun muassa mediakasvatuksen brittiläinen pioneeri David Buckingham (2003b, 5) toteaa, että media on ottanut sen sosiaalisen ja sosiaalistavan roolin, joka ennen on kuulunut koululle, koululle ja uskonnolle. Mediat ovat kietoutuneet ihmisyyteen ja jokapäiväisen elämän rutiineihin ja tekstuuriin ja määrittävät suuren osan niistä symbolisista resursseista, joita käytämme itsemme ja maailmasuhteemme tulkitsemiseen. (Emt.)

Mediakasvatuksessa on kohdistettu katse mediaan, mediateksteihin tai niiden vastaanottoon ja vuorovaikutukseen usein viestintätutkimuksen näkökulmasta. Tällöin on voitu kysyä, mitä media tekee meille tai mihin me käytämme mediaa? Tämä tutkimus sivuaa näitä kysymyksiä, mutta eri näkökulmasta. Kysymykseni perustuu kolmen eri jalustan varaan. Ensinnäkin liikun tekniikan filosofian perinteessä, jossa kysytään tekniikan ja tässä tapauksessa median olemusta. Toiseksi kysymykseni mediasuhteista avautuu kasvatuksen alueeseen kiinteästi liittyvästä sivistysteoreettisesta perinteestä, jossa tavoitellaan ihmisen itseyden toteutumista. Ja kolmanneksi liikun visuaalisen kulttuurin tutkimuksen perinteessä, jossa kysymyksen alle nousee erityisesti katseen ja katsomisen merkitys mediakulttuurin kokonaisuudessa. Kokoan nämä perinteet yhteen fenomenologis-hermeneuttisessa kontekstissa, jossa etenkin Martin Heideggerin filosofia toimii teoreettisena viitekehyksenäni. Martin Heidegger voidaan nimetä yhdeksi 1900-luvun merkittävimmistä filosofeista, mutta hänen lukemisensa mediakasvatuksen kontekstissa on uutta. Hermeneuttis-fenomenologisen filosofian keskeisenä hahmona Heidegger tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden ymmärtää niitä mekanismeja, joilla media lävistää elämismailmaa ja transformoi kokemustamme. Samalla Heideggerin filosofian kautta on mahdollista ajatella mediasuhteisiin ulottuvia kasvatuksen ehtoja ja progressiota. Tämän kaksinapaisuuden kautta hänen filosofiansa on oivallinen mahdollisuus lähestyä mediakasvatusta.

Heideggerin hermeneuttis-fenomenologisen lähtökohdan mukaisesti kysymys tekniikan tai median olemuksesta ei ole luonteeltaan ontinen, eli kysymys ei koske mediaa omana todellisuusalueenaan. Kysymys on sitä vastoin ontologinen, eli se koskee ihmisen, maailman ja median konstituutiota; miten nämä

rakentuvat suhteessa toisiinsa mediakulttuurisessa tilassa. Tästä lähtökohdasta rakennan filosofista pohjaa mediakasvatukselle. Näin myös sivistysteoreettinen ja eettinen näkökulma tulevat ilmeisiksi. Tavoitteeni on tältä osin pedagoginen: pyrin hahmottamaan ihmiseksi kasvamista mediakulttuurissa. Ymmärrän kasvatuksen tältä perinteisesti ihmisen toteutumisen ja hyvän elämän ideaalin kontekstissa. Kasvatus sisältää tämän käsityksen mukaan ideaaleja ja määrittyy päämäärästä, ”siitä mitä kasvatuksessa tulisi saavuttaa”, kuten Veli-Matti Värri (1997, 21) ilmaisee. Tällainen päämäärä rakentuu elämän ihanteiden ja ideaalien mukaan, joita kasvatuksessa tavoitellaan ja näitä ei Värriin mukaan voi puolestaan ajatella ilman arvonäkökulmaa, ajatusta arvoista ja arvokkaasta, joita kohti kasvatus tähtää (emt.). Kasvatuksessa on siis mukana ajatus arvokkaasta, jota kohti kasvatusprosessissa kuljetaan ja yksi tällainen arvolähtökohta on itseyden toteutuminen, jota mediakulttuuri tuntuu osaltaan uhkaavan. Tutkimuksessani kysyn juuri tällaista toteutumista ja hyvää elämää tilanteessa, jossa mediakulttuuri kulttuurin pedagogiikkana tuo myös mukanaan omat kasvatustideaalinsa ja reunaehdonsa. Heideggerilaisessa viitekehyksessä itseyden toteutuminen näyttäätyy inhimillisen olemisen varsinaisuuden (*Eigentlichkeit*) toteutumisena.

Tutkimukseni ei seuraa myöskään orjallisesti heideggerilaista keskustelua tekniikasta, mediasta ja inhimillisestä olemassaolosta, vaan pyrin liittämään mukaan brittiläisen kulttuurintutkimuksen, kriittisen pedagogiikan ja visuaalisen kulttuurin tutkimuksen puheenvuoroja ja huomioita.

Mediakasvatuksessa on usein käyty kasvatuskeskustelua opetusteoreettisesta näkökulmasta. Joko on puhuttu opetuksesta medioiden avulla (*teaching with media*) tai mediaa koskevasta opetuksesta (*teaching about media*) (ks. esim. Buckingham 2003b, 4). Molemmissa korostetaan mediaa välineenä, jota joko käytetään opetukseen tai analysoidaan representaation välineenä. Kuitenkin mediassa ja sen käytössä on myös kysymys ihmisestä ja hänen toteutumisestaan. Tämä näkökulma on mediakasvatuksessa yleensä esillä, kun puhutaan esimerkiksi demokraattisuudesta ja kansalaistoiminnasta. Tältä osin kysymys mediasta ja ihmisestä koskettaa myös eettisyyttä ja sivistysperustaamme. Peter Sloterdijk tuo tämän yhteyden esille seuraavasti:

Antiikin humanismia voidaan ymmärtää vain, jos se käsitetään myös mediakonfliktin osapuoleksi kirjan vastarinnaksi amfiteatterille ja inhimillistävän, sopuisaksi tekevän, maltillisuutta luovan filosofisen lukutavan oppositioksi stadioneiden epäinhimillistävälle, kärsimättömästi kuohahtelevalle sensaatioiden ja juopumuksen virrälle. Sitä mitä sivistyneet roomalai-

set kutsuivat nimellä *humanitas*, ei voi ajatella ilman vaatimusta pidättäytyä julmuuden teattereiden massakulttuurista.[...]

Nämä huomautukset tekevät selväksi, että kysymykseen humanismista liittyy muutakin kuin bukolinen oletus lukemisen kasvattavasta vaikutuksesta. *Ei ole kyse vähemmästä kuin ihmisen oikeuttamisesta toisin sanoen ihmisen määrittämisestä suhteessa hänen biologiseen avoimuuteensa ja moraaliinseen ambivalenssiinsa. Ennen kaikkea kysymys on siitä, miten ihminen voisi tulla todeksi tai todelliseksi ihmiseksi. Ja tästä lähtien se on väistämättä myös medioita koskeva kysymys, jos ymmärrämme mediat yhteiskunnallisiksi viestintävälineiksi, joita käyttämällä ihminen luo itsensä siksi, mitä hän voi ja tulee olemaan.* (Sloterdijk 2000, 9; kursiivi: Reijo Kupiainen)

Sloterdijk argumentoi klassisen pedagogisen ja kirjallisiin teksteihin perustuneen humanismin häviämisestä massakulttuurin ja audiovisuaalisen joukkoviestinnän aikakaudella. Joukkoviestinnän myötä “ihmisten keskinäisen olemassa-olemisen perusta on uusi.” (Emt., 8). Sloterdijkin mukaan myös Heidegger huomasi tämän kirjoittaessaan kuuluisaa *Humanismi*-kirjettään vuonna 1946. Heidegger halusikin ennen kaikkea korvata pedagogisen humanismi-projektin ontologisella, inhimillisen olemisen tapaa ja määrittymistä koskevalla projektilla (emt, 11). Tästä näkökulmasta ihminen muotoutuu medioiden käyttäjänä tai käytettynä. Kysymys mediasta ja mediasuhteesta on näin ollen koko ajan myös kysymys ihmisydestä.

Jokainen kulttuuri perustuu paljolti sille rajankäynnille, jota se jatkuvasti käy toisaalta luonnon ja ihmisen ja toisaalta tekniikan ja ihmisen välillä. Antiikin narratiivit ihmisen ja eläinten hybrideistä ja suhteesta jumaliin olivat jatkuvaa määrittely-yritystä ihmisestä ja hänen suhteestaan ei-ihmisiin ja barbaareihin. Bruno Latour ja useat muut tutkijat ovatkin huomioineet, miten maailmaa ja kulttuuria on kautta aikojen järjestetty vetämällä rajalinjaa luonnon ja kulttuurin ja ei-ihmisen ja ihmisen välille. Rajalinjan vedolla pyrittiin puhdistamaan ihmisyys kuonasta ja epäinhimillisestä, mutta samalla luotiin myös vastapoolia – epäinhimillistä – ja erilaiset tavat määrittää ja erottaa näitä toisistaan (Parikka 2004, 17.)

Myös teknologiassa on kyse ihmisen ja epäinhimillisen suhteen määrittelystä ja arvioinnista. Tästä on osoituksena muun muassa nykyisin varsin yleinen keskustelu kyborgista, ihmisen ja koneen, orgaanisen ja kyberneettisen rajanvedoista. Toisaalta kyse on konkreettisesta teknologian, kuten implanttien, tekonivelten ja sydämentahdistimien istuttamisesta ihmisruumiiseen, ja toisaalta ihmisen symbioosista tekniikan kanssa, missä tekniikka on erottamaton osa

postmodernia subjektiutta. Voidaan hyvinkin esittää, kuten feminististä kyborgisubjektiutta kehittänyt Donna Haraway (1991, 150) väittää, että olemme kaikki kyborgeja, siis eri tavoin symbioottisessa kytköksessä koneisiin ja laitteisiin.

Tekniikkaa – joka yhä useammin on mediatekniikkaa – käyttämällä ihminen luo itseään. Sivistysteoreettisesti tämä on varsin mielenkiintoinen väite, joka johtaa kysymään yhä uudelleen teknisellä aikakaudella toteutuvan ihmisen luonnetta. Teknologia on tässä helppo nähdä pessimistisessä valossa. Esimerkiksi Jaques Ellul kuvaa toisen maailmansodan jälkeen teknologiaa yksi-ilmeisesti kaikenkattavana ja koko yhteiskunnan läpäisemänä tekno systeeminä, joka ohjaa itse itseään ja hallitsee ja orjuuttaa ihmisiä tavalla, jossa ihminen menettää mahdollisuutensa oman elämänsä subjektina (Ihde 1993, 33-34). Ellulin teesi teknologiasta on tietysti ankaran debatin kohteena, sillä yhtäläillä teknologian voidaan nähdä tuottaneen hyvinvointia, levittäneen demokratiaa ja helpottaneen ihmisten elämää ja yhteistoimintaa.

Tämä teknologian kaksinainen luonne on ilmeistä myös median kohdalla. Sloterdijk kutsuikin sitä mediakonfliktiksi. Sama mediakonflikti on nähtävissä mediakasvatuskeskustelussa. Toisaalta median nähdään hallitsevan lasten ja nuorten elämää, saattavan heidän ulottuvilleen ei-toivottuja aineistoja, viihteellistävän elämää, turruttavan tunteita, kaventavan sosiaalista elämää ja aiheuttavan riippuvuutta ja aggressiivisuutta. Toisaalta taas median nähdään tuottavan uutta monitaitoista, verkottunutta ja luovaa sukupolvea, joka hallitsee yhteiskunnan avainteknologian. Yhtä mieltä ollaan usein siitä, että (media)teknologia on tuottamassa dramaattisia muutoksia taloudessa, yhteiskunnassa, kulttuurissa ja jokapäiväisessä elämässä. Mutta kysymys ei ole yksin teknologiasta vaan teknologian, tieteen ja kapitalistisen talouden erottamattomasta liitosta (ks. Kellner 2000, 241).

Arkikeskustelussa ja medialööpeissä painopiste on usein lapsiin ja nuoriin kohdistuva huoli median vaikutuksista. Mediakonfliktiin liittyy näin usein jopa mediapaniikki, jossa nostetaan esiin pelkoja median vahingollisista vaikutuksista.¹ Huolta lapsista ja nuorista voidaan pitää yhtenä mediakasvatuksen historiallisista lähtökohdista ja se on edelleen varsin elävää muun muassa kasvattajien kanssa käytävissä keskusteluissa. Kun tarkastelun ja keskustelun alle otetaan media, median sisällöt ja mediaesitykset, keskustelu ajautuu lähes väki-

¹ Yksi huolen viimeisimmistä konkreettisista ilmenemismuodoista on Anneli Jäätteenmäen hallitusohjelmassa vuonna 2003 mainittu tavoite lapsiin kohdistuvan väkivaltaviihteen karsimisesta (Pääministeri Anneli Jäätteenmäen hallituksen ohjelma 17.4. 2003) ja kulttuuriministeri Tanja Karpelan esille nostama keskustelu keinosta, joilla tähdätään kohti turvallisempaa mediaympäristöä (ks. esim. Opetusministeriön tiedote 22.5. 2003; Jantunen 2003).

sin kysymyksiin vastuusta, arvoista, vaikutuksista ja ihmisyydestä. Arkipäivän keskustelua leimaa, että mediat ovat vallitsevaa todellisuutta, joka on tavalla tai toisella iskostunut meihin ja käyttäytymiseemme, ja erityisesti huoli median mahdollisesti negatiivisista vaikutuksista olemassaolomme tai ihmisyytemme toteutumiseen.

David Buckingham on argumentoinut, että mediakasvatuksella on pitkä huolen tai puolustuksen perinne, kuten hän tätä nimittää. Tälle puolustuksen eetoselle on myös erilaisia motivaatioita. Ensinnäkin tarve valtauttaa lapsia vastustamaan median vaikutuksia voi olla kulttuurista. Tämä tarkoittaa pyrkimystä korkeakulttuuristen arvojen säilyttämiseen populaarikulttuurin puristuksessa. Toiseksi kysymys voi olla poliittisesta motivaatiosta, joka johtaa mediakasvatuksen ja -analyysin käyttöön, jotta oppilaat voidaan vapauttaa median tuputtamista ideologisista, rasistisista ja seksistisistä vaikutteista. Kolmantena motivaationa Buckingham toteaa moraalisen puolustuksen, joka näkee median väkivallan ja pornografian, mutta myös materialismin ja konsumismin alueena. (Buckingham 2003b, 10-11.) Nämä motivaatiot osoittavat, että mediakasvatus on kiinnittynyt varsin läheisesti moniin laajoihin ja monimutkaisiin sosiaalisiin ongelmiin, joissa media ei ole ainoa aktiivinen tekijä ja puolustuksen kohde. Mediaa ei voi syyttää kaikesta, mutta sen voi nähdä olevan osallisena yhteiskunnan ongelmiin.

Myös tämän tutkimuksen lähtökohtana on huoli, joka tulee esiin monissa vanhempien, kasvattajien, opettajien ja poliitikkojen puheenvuoroissa, mutta tätä huolta ei käsitellä paniikkina eikä mediaa nähdä ongelmien syynä. Pikemminkin huoli on *metodologinen* lähtökohta, joka johtaa kysymään ihmisen kasvamisesta mediasuhteissa. Lähtökohta ei ole kulttuurisessa, poliittisessä tai moraalisisessa puolustamisessa, vaan mediasuhteiden ymmärtämisessä. Tällaisena kysymykseni ihmisen mediasuhteesta on luonteeltaan filosofis-eettinen ja se etsii eräänlaista mediakasvatuksen eetosta, asennetta tai näkymää, josta mediakasvatusta lähdetään konkreettisesti työstämään. Eetos tarkoittaa tässä sitä, että mikään kasvatustapahtuma ei ole vailla jonkinlaista perusmotiivia tai asennetta. Viittasin edellä puolustautumiseen mediakasvatuksen motiivina. Tällä tutkimuksella pyrin hakemaan toisenlaista eetosta, joka näyttäytyy refleksiivitoiminnallisena mediakasvatuksena. Se ei pyri tuomitsemaan medioita, mutta ei myöskään yksisilmäisesti toivota tervetulleeksi periaatetta, jossa median nähdään lähes itsestään tuottavan kompetentteja ja valtautuneita yksilöitä.² Pi-

² Esimerkkejä tällaisista mediaautooppisista kirjoista, joissa uuden median nähdään tuottavan uutta älykästä sukupolvea ovat muun muassa Don Tapscottin (1998) *Growing up Digital: The Rise of the Net Generation* ja Douglas Rushkoffin (1996) *Playing the Future: How Kids' Culture Can Teach Us to Thrive in an Age of Chaos*.

kemminkin pyrin hakemaan tasapainoista mediasuhdetta, joka jättää tilaa median tuottamalle mielihyvälle ja itseilmaisun mahdollisuuksille mutta myös mahdollistaa niitä merkityksellisyyden kokemuksen muotoja, joita media tuntuu rajoittavan.

Tutkimukseni nojautuu näin edellä mainittuun eettis-filosofiseen ajatteluun ja kahteen teesiin:

(1) Media ja teknologia elämismaailmassamme eivät ole neutraaleja välineitä, vaan ne muokkaavat kokemuksellisuuttamme ja käsitystämme maailmasta ja itsestämme, kuten myös itse maailmaa. Teknologia ei jätä koskemattomaksi ja avoimeksi kysymystä elämästämme, vaan myös ohjaa sitä muun muassa tarjoamalla mahdollisuuksia toteuttaa elämäämme. Teknologiaan on myös sisällytynyt paljon lupauksia elämänlaadun paranemisesta, mutta samalla se on myös paradoksaalisesti tuottanut ongelmia, tyytymättömyyttä ja kokemuksellisuuden ja elämän sisältöjen kaventumista. Teknologian aiheuttamaa muutosta yhteiskunnassa voikin kuvata esittämällä, että yhteiskunnan polttavimpina ongelmina ovat sellaiset konfliktit, paradoksit ja pulmat, jotka ovat syntyneet teknisellä aikakaudellamme itsetuntemuksemme puutteesta. Niinpä niitä ei voida tekniikan sisällä ratkaista, vaan aikakautemme kaipaa ihmistieteitä (Janik 2000, 135). Kuten J. D. Bolter ja Richard Grusin (2002, 4-5) ovat todenneet, digitaaliset teknologiat ja mediat kehittyvät niin nopeasti, että kulttuuriset, juridiset ja pedagogiset instituutiot eivät kykene pysymään tahdissa mukana. Teknologia ja media nostavat siten esiin kysymyksiä hyvästä elämästä ja merkityksellisyydestä, jota tekninen aikakausi tuntuu uhkaavan.

(2) Median ja tekniikan käyttäminen vaativat tältä osin, kuten Reijo Wilenius (2002, 13) esittää, tekniikan kehitystä vastaavaa moraalisen henkistä kehitystä. Samalla kun ammennamme elämänsisältöjä yhä enemmän viihteestä ja teknologiasta ja opetuksen painopiste siirtyy teknologia-avusteiseksi opetuksiksi, on kiinnitettävä huomiota tekniikan ymmärtämiseen ja hallintaan ja eettis-moraalisten valmiuksien kehittämiseen. Mutta kysymys ei ole vain tekniikasta, vaan myös toiminnasta laajemmassa mediakulttuurisessa kontekstissa. Länsimainen mediakulttuuri on voimakkaasti audiovisuaalista ja katse on keskeinen tapa kiinnittyä tähän kulttuuriin. Katseemme ei puolestaan perustu vain biologiselle aistille, vaan sillä on oma eettinen, moraalinen, poliittinen ja historiallinen kehityksensä, jota mediakulttuuri myös voimakkaasti ohjaa. Siksi on myös tärkeää nostaa esiin kysymys katseen vastuusta ja mediakasvatuksen mahdollisuudesta kiinnittää huomiota katseeseen. Myöskään auditiivista suhdetta mediakulttuuriin ei pitäisi unohtaa, mutta tämän tutkimuksen sisällä painopiste on perinteisesti visuaalisessa.

Suhteemme mediakulttuuriin edellyttää sekä eettistä harkintaa, katsetta ja tasapainoilua tekniikan ja sille ominaisten vastapoolien välillä että vastuuta kiinnittymisessämme mediaympäristöön, eli kaiken kaikkiaan tasapainoista mediasuhdetta. Näistä lähtökohdista nousee pyrkimys ulottaa mediakasvatus sivistysteoreettiselle alueelle, jossa tavoitellaan elämisen mieltä teknisellä aikakaudella. Mediakasvatukselle lankeava eetos ulottuu siis sivistystehtävään, jota hahmotan mielekkäiden kokemismahdollisuuksien luomiseksi ihmisen olemisperustan löytämiseksi. Sivistyminen ei tällöin tarkoita oppisisältöjen, median analyysitapojen tai muiden sellaisten omaksumista, vaan aktiivista merkityksenannon prosessia, jossa ihminen etsii paikkaansa ja kasvaa itseksensä.

Mutta eikö tämä ole itsestään selvää? Eikö tekniikka ole juuri väline, jonka avulla helpotamme elämäämme ja voimme kiinnittyä olennaiseen ja tulla itseksemme? Jotta tähän voitaisiin vastata, on tutkittava yhä tarkemmin ihmisen ja tekniikan suhdetta. Samalla on myös hahmotettava sitä pedagogista horisonttia, joka tukee eettis-moraalisten valmiuksien kehittämistä ja itseksi kasvamista. Tässä keskeiseksi nousee siis kysymys elämän päämäärästä ja merkityksellisyydestä.

Tavoitteissani on vielä tehtävä rajauksia. Ensinnäkin tutkimukseni sisältyy mediakasvatukseen, ei niinkään teknologiakasvatukseen alaan, vaikka olenkin edellä maininnut moneen otteeseen tekniikan ja teknologian. Rajanveto median ja teknologian välillä on kuitenkin horjuva: mediaa modernissa mielessä ei ole ilman teknologiaa ja kehityksen suunta näyttää olevan, että myös teknologia on enemmän ja enemmän medioitumassa, eli tekniikan kehityksen kärjessä on juuri tieto- ja viestintätekniikka. Media ja teknologia ovat erottamattomia ja täten liikun tutkimuksessani sekä median että teknologian alueella.

Teoreettisesti mediaa ja teknologiaa voidaan pitää erottamattomina myös Marshall McLuhanin perinteen pohjalta. McLuhanille teknologia on mediaa siinä, että se muokkaa meitä ja todellisuuttamme ja on aina välittävä tekijä, joka liittyy muun muassa ajan ja tilan kokemukseen. Tältä pohjalta jokainen teknologia silmälaseista tietokoneisiin on mediaa, joka välittää ja transformoi kokemuksiamme (Parikka 2004, 23). Tämä näkemys perustuu ajattelulle, jonka mukaan teknologia tai media ei ole vain teknisiä laitteita, kuten insinöörیتیeteiden näkökulmasta helposti ajatellaan, vaan sosiaalisia ja kulttuurisia rakenteita, joihin kiinnitymme, joita käytämme ja jotka määrittävät meitä ja kulttuuriamme. Mediakasvatuksen painopistealueella ei kuitenkaan ole kysymys mistä tahansa teknologiasta, vaan ennen kaikkea audiovisuaalisesta mediateknologiasta.

Toinen tutkimustani koskeva rajausta on, että en pyri hahmottamaan mediakasvatuksen eettis-moraalista didaktiikkaa, vaan liikun yleisemmällä, filosofisella tasolla. Väitteeni on, että meidän on ymmärrettävä yhä paremmin ihmisen ja teknologian suhdetta, voidaksemme ajatella eettis-moraalisia valmiuksia tukevaa kasvatusta. Tutkimukseni luo siis filosofista pohjaa mediakasvatukselle.

Mediakasvatuksen kentän hahmottamisen osalta tutkimukseni rajautuu pitkälti suomalaisen mediakasvatustieteeseen. Tämä johtuu siitä, että mediakasvatuksen kenttä on Suomessa vielä hajallaan ja usein vaivoin tunnistettavissa.³ Siksi on syytä kiinnittää huomiota niihin eri näkökulmiin, joista keskustelua maassamme käydään ja pyrittävä myös löytämään suuntaa muotoutumassa olevalle tutkimus- ja opetusalueelle. Keskustelun lähtökohdat ovat kuitenkin löydettävissä eurooppalaisesta keskustelusta. Eettis-moraalisen näkökulman kannalta keskeiseksi nousee brittiläinen massamediaan kohdistuva moraalinen ja kasvatuksellinen haaste.

Fenomenologinen ote mediakasvatukseen

Nyt on hieman syytä tarkentaa sitä, mitä hermeneuttis-fenomenologinen tutkimus ja erityisesti Martin Heideggerin filosofia voi tarjota mediakasvatukselle.

(1) Tutkimukseni pyrkii vastaamaan elämismaailmassa esiintyvään huoleen lasten ja nuorten mediasuhteista. Juuri tällaisiin kysymyksiin fenomenologian pitäisi tarttua: fenomenologian perusajatuksen mukaan elämismaailmassa koettut merkitykset otetaan todellisina ja ymmärretään tutkimuksen lähtökohdaksi. Edmund Husserl peräänkuulutti tutkimuksen liittymistä elämismaailman kysymyksiin, niihin välittömiin ja konkreettisiin kokemuksiin, joihin arkielämässä törmäämme (Husserl 1995). Fenomenologiaa kasvatustieteisiin soveltanut Max van Manen (1990, 7) toteaa puolestaan seuraavasti: "What first of all characterizes phenomenological research is that it always begins in the lifeworld."

(2) Kun tarkastelun kohteena ovat mediasuhteet, fenomenologian avulla voidaan tavoittaa se, miten media todellistuu inhimillisessä kokemuksessa. Tällöin

³ Mediakasvatuksen opiskelijat Lapin yliopistossa ovat muun muassa huomauttaneet, että kouluissa usein oletetaan, että mediakasvatuksessa on kyse tietotekniikan hallinnasta ja siksi mediakasvatuksen opiskelijoiden tai valmistuneiden opettajien odotetaan huolehtivat koulun mediavälineistä ja atk-tuesta.

emme teoretisoi mediaa ja kiinnity vain sen käsitteeseen, vaan pyrimme tarkastelemaan mikä on se ilmiö, joka medianäyttävyyttä kokemuksessa ja miten ihminen siihen kiinnittyy. Teknologian fenomenologiaa tarkastellut Don Ihde (1990, 23) kutsuu fenomenologiaa tältä osin inhimillisen kokemuksen relativistiseksi ontologiaksi (*relativistic ontology of human experience*). Se tarkoittaa inhimillisen olemassaolon tarkastelua suhteessa siihen maailmaan, jossa ihminen toteutuu.

Omassa tutkimuksessaan Ihde käsittelee ihmisen ja teknologian suhdetta fenomenologisesta näkökulmasta ja esittää, että tällainen tutkimus tarjoaa neljä etua tavanomaiseen tutkimukseen nähden: (a) fenomenologinen teknologian filosofia ei reifioi teknologiaa tai teknologioita yhdeksi absoluuttiseksi Teknologiksi, vaan näkee erilaisia teknologioita dimensioita. Usein teknologiaa koskevassa kirjallisuudessa teknologiasta kuitenkin kirjoitetaan yksiulotteisena kokonaisuutena. (b) Fenomenologinen näkökulma välttää tarkastelemasta teknologiaa neutraalina. Ihminen ja teknologia eivät ole toisistaan irrallisia entiteettejä, kun tarkastelussa on ihminen-teknologia -suhde. Teknologia ei ole tässä vain objekti, vaan inhimilliseen tilanteeseen olennainen tekijä. (c) Teknologiaa ei nähdä vain artefaktina, vaan dynaamisessa ja toiminnallisessa mielessä. Ihminen-teknologia -suhde implikoi aina myös inhimillisen käytännön ja toiminnan. (d) Fenomenologiseen tarkasteluun liittyy myös rakenteiden, struktuurien käsittely. Pyrittäessä löytämään olennaista, tarkastellaan suhteiden rakenteita. Niinpä Ihde esittää, että keskeinen kysymys on: “[w]hat relational structures obtain with respect to human-technology relations?” (Ihde 1990, 27.)

Ihden (emt.) mukaan se, missä nämä edellä mainitut edut saavutetaan, on juuri elämiskaikmaasta lähtevä tarkastelu. Lähdeettäessä liikkeelle elämiskaikmaasta ja pyrittäessä pitäytymään siinä pysytään samalla ihmisen ja teknologian välisen suhteen praktisessa tarkastelussa.

(3) Elämiskaikma nousee avaintekijäksi kun ajatellaan puhetta median vaikutuksista. Kasvattajia kalvaa nimittäin huoli juuri siitä, että media eräällä tapaa kolonialisoi elämiskaikmaa, muodostuu keskeisimmäksi merkitysrepertuaaliksi. Tätä korostaa myös puhe todellisuuden medioitumisesta, mediavälittynisyydestä. Hermeneuttis-fenomenologinen filosofia tarjoaa jo lähtökohdisaan mahdollisuuden tarkastella tätä medioitumisen luonnetta ottamalla huomioon jokapäiväisen faktisuutemme ja elämiskaikmamme historiallis-kulttuurisen tulkkiiutuneisuuden.

(4) Fenomenologia tarjoaa pedagogisen näkökulman pyrkimyksessä purkaa elämismaailman tulkkiutuneisuutta ja pureutua primaariin kokemuksellisuuteen. Fenomenologiset teoriat pyrkivät nimittäin tarjoamaan kyseisen tulkkiutuneisuuden transsendenssia, ylittämistä. Juuri tähän tähtää niin sanottu fenomenologinen metodi, on se sitten husserillaista reduktiota tai heideggerilaista destruktiota.

On tietysti kyseenalaista puhua alkuperäisestä tai primaarista kokemuksesta, sillä kokemukselle on vaikea löytää ehtoja diskursiivisuuden ja määrättyneisyyden ulkopuolelta. Fenomenologia on kuitenkin sitoutunut vahvasti kokemuksen käsitteeseen. Pyrkimys asioihin itseensä, *zu den Sachen selbst*, on pyrkimystä kokemuksen motivoiviin lähteisiin.

Kaikissa edellä mainituissa kohdissa Martin Heideggerin filosofia tarjoaa tukea. Vaikka fenomenologia pyrkiiikin ajatteluun, jossa valmis filosofia ja selitysmallit ovat sulkeistettuja, ja jossa usko omaan kokemuksellisuuteen nousee keskeiseksi tavaksi tehdä filosofiaa, on fenomenologiassa myös tapana konsultoida erityisesti fenomenologista kirjallisuutta (van Manen 1990, 74). Tässä on kyse juuri tilanteen jakamisesta. Olemassa oleva kirjallisuus ja tutkimus tarjoavat esimerkkejä eletystä kokemuksesta, joita ei omassa jokapäiväisessä ja vääjäämättä luonnollisessa asenteessa tavoita. Siksi fenomenologiassa myös usein korostetaan dialogisuutta. Se pyrkii murtamaan omaa rajallisuutta ja näkemään erilaisia variaatioita ja mahdollisuuksia.

Kysymyksen ollessa mediakasvatuksessa, eksplisiittistä mediakasvatuksellista fenomenologista tutkimusta ei kuitenkaan ole olemassa. On kuitenkin tutkimuksia, jotka viittaavat elämismaailman, median ja kommunikaation suhteeseen nykykulttuurissa. Erityisesti monet niin sanotun kulttuurintutkimuksen ja kriittiseen pedagogiikan piiriin liittyvät tekstit pureutuvat tähän suhteeseen; elämismaailmamme medioitumiseen. Nämä tutkimustraditiot ovat myös tärkeitä mediakasvatukseen liittyvässä keskustelussa, joten ne ovat keskeistä aineistoa tutkimuksessani kuten myös fenomenologiaan lukeutuvat tekstit.

Tutkimukseni soveltaakin dokumenttipohjaista tarkastelutapaa (*document-based inquiry*). Tällä tarkoitetaan tekstuaalisen tai muun jo olemassa olevan dokumentaalisen aineiston keräämistä, organisointia ja analyysia tutkimuskysymyksen valossa ja ideoiden ja positioiden kehittelyä varten. Dokumenttipohjaisen tarkastelun tarkoitus ei ole niinkään tuottaa uutta tietoa, vaan rekonstruoida olemassa olevia tekstejä uutta tutkimusta varten. Tutkimus pohjautuu nimenomaan valmiina oleville teksteille, jotka esittävät näkökulmia ja substantiaalisia positioita. (Lankshear & Knobel 2004, 54-55.)

Martin Heideggerin fenomenologia puolestaan tarjoaa mahdollisuuden tarkastella erityisesti median todellistumista elämismaailmassamme samoin kuin omaa toteutumistamme suhteessa mediaan, *miten* me määräydymme mediasuhteissa. Hänen fenomenologiansa antaa myös mahdollisuuden kehitellä eettis-moraalisesti virittyntä pedagogista suhdetta medioituneessa elämismaailmaassa. Heidegger ei kuitenkaan tarjoa eksplisiittisiä malleja sen paremmin mediasuhteista kuin kasvatuksestakaan. Hän aukoo kuitenkin tiheikköä, jonka läpi voimme raivata näkymää myös hänen varsinaisen filosofisen kysymisensä sivupuoleille. Tässä työssä apuna ovat tietysti monet Heideggerin filosofiasta omaan työhönsä ammentaneet ajattelijat.

Fenomenologisella tutkimuksella on toki myös puutteensa. Mediakasvatuksen kannalta keskeisimpiä on, että fenomenologia ei pysty tarttumaan muun muassa kulttuurintutkimuksen ja viestintätutkimuksen näkökulmasta tärkeisiin vallan, ideologian, talouden tai representaation merkityksiin mediasuhteissa. Esimerkiksi mediaa tai tekniikkaa on vaikea, jollei jopa mahdotonta erottaa talouden kysymyksistä, mutta kokemusmaailmassa tämä näyttäytyy vain näkymättömänä kätenä, joka sellaisenaan ei ole läsnä. Se mitä arkipäivässä kohtaamme ja käytämme ovat vain mediavälineet ja sisällöt, jotka ovat näkyvä ilmaus markkinatalouden toiminnasta.

Tutkimuksen eteneminen

Tutkimukseni jakautuu neljään lukuun. Aluksi tarkastelen mediakasvatuksen lähtökohtia ja kenttää erityisesti suomalaisessa kontekstissa ja keskustelussa ja selvitän fenomenologian peruskäsitteitä ja Martin Heideggerin filosofiaa ja tämän suhdetta etiikkaan ja kasvatustilfilosofiaan.

Luvussa *Ihminen mediasuhteissa* lähestyn mediaa selvittämällä aluksi Heideggerin ja fenomenologian näkökulmasta ihmisen ja tekniikan välistä suhdetta ja tekniikkasuhteissa ilmeneviä kokemuksen muutoksia. Tekniikkasuhte toimii pohjana pyrkiessämme ymmärtämään maailman ja ihmisen konstituutiota mediasuhteissa. Median ja mediasuhteen käsittelyyn siirryn erityisesti luvussa *Minä ja media*, jossa painopisteenä ovat medioitumisen, mediakulttuurin ja visuaalisen kulttuurin käsitteet ja heideggerilainen kenen tahansa (*das Man*) rakentuminen kommunikaatiossa ja mediakulttuurisena toimijana.

Luvussa *Mediakasvatus ja etiikka* pyrin rakentamaan kasvatuksellista näkökulmaa, joka ottaa huomioon mediakulttuurisen toimijan varsinaistumisen ja it-

seyden mahdollisuudet. Nämä mahdollisuudet näyttäytyvät mediakasvatuksellisessa eetoksessa, asenteessa ja paikassa, joka pyrkii mahdollistamaan elämän merkityksellisyyden ja mielen etsimisen media- ja teknologiasuhteissa, heideggerilaisena yhtäaikaisena ei- ja kyllä-sanomisena teknologialle. Mediakasvatuksen eetos rakentuu juuri mahdollisuudelle tarttua *fokaalisiin* kokemuksiin ja esineisiin ja arkipäivän tai luokkahuoneen marginaalisiin käytäntöihin, jotka murtavat median ja teknologian valtaa elämismailmassa. *Fokaalisuuden* pohjalta pyritään katsomaan mediakulttuurissa ja visuaalisessa kulttuurissa muodostuneiden valmiiden representaatioiden ja merkitysrepertuaarien ohi ja läpi ja etsimään hallitsevia representaatioita rikkovaa näkemisen tapaa ja kokemisen, ilmaisun ja luomisen muotoja.

TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

Mediakasvatuksen historiallisia lähtökohtia

Mediakasvatuksen standarditulkinnan mukaan Iso-Britanniaa voidaan pitää mediakasvatuksen pioneerimaana, jossa pohjaa mediakasvatukselle loi 1930-luvulla massamedioiden kehitys ja pelko näiden aiheuttamasta kasvatuksellisesta uhasta (ks. esim. Varis 1998, 378; Masterman 1986, 38; 1989, 37; Buckingham 1992; 2003b, 6-7). Mediakasvatuksen kirjallisuus sai tämän tulkinnan mukaan alkunsa Gambridgen yliopiston englannin kielen apulaisprofessorin F.R. Leavisin kirjoituksista 1930-luvulla. Kirjoituksissaan Leavis peräänkuulutti mahdollisuutta torjua massamedian aiheuttama kasvatuksellinen uhka. Kyseessä oli herätyshuuto niitä sivilisaation seurauksia vastaan, joiden ilmauksia massamediat olivat. Leavisin mielestä ne uhkasivat johtaa ongelmiin lukutaidon kehityksessä ja suorastaan sivistyneen yhteiskunnan rappeutumiseen ja kaaokseen. Avuksi hän tarjosi maun kehittämiseen tähtäävää pedagogista ohjelmaa ja kirjallisuuden kaanonin, kuten Shakespearea, Wordsworthia ja Keatsia. Samalla Leavis nosti ensi kertaa esille, että mediatekstejä kuten sanoma- ja aikakauslehtiä ja mainoksia voitiin käsitellä luokkahuoneessa hyväksyttävänä toimintana.

Torjuva asenne massakulttuuria kohtaan on pitkään määrittänyt mediakasvatuksen kenttää. Se pitää sisällään ajatuksen, että lapsia ja nuoria on suojeltava elokuvien, radion, sarjakuvien ja sittemmin television ja Internetin haittavaikutuksilta. Yhä edelleen uudet teknologiat aiheuttavat uhkakuvia. Mediapelot ja niihin sisältyvä kasvatuksellinen vaatimus ovatkin yksi mediakasvatuksen kentän perustavanlaatuisimmista sisällöistä.

Pelkoihin perustuvaa mediakasvatuksen ensimmäistä vaihetta 1930-1960-luvuilla voidaan kutsua moralistiseksi (Masterman 1989, 37; Kotilainen 1999, 16-18). Sitä leimasi leavislainen kielteisyys massa- ja populaarikulttuuria kohtaan. Lähtökohtana oli siis jako matalaan ja korkeaan kulttuuriin, jota nykyisessä mediakasvatuksessa on puolestaan pyritty purkamaan. Vastauksena uhkakuvaan median turmiollisesta vaikutuksesta lapset ja nuoret pyrittiin rokottamaan haitallisia aineksia vastaan tarjoamalla heille korkeampaa kirjallista materiaalia (Varis 1998, 378; Sihvonen 1995, 16).

Vastaavasti David Buckingham on luonnehtinut mediakasvatuksessa vallinneita huolen perinteitä moraalisen paniikin perinnöksi, ruiskeen perinnöksi ja tajun-

tateollisuuden perinnöksi (Buckingham 1992; ks. myös Sihvonen 1995, 16; 1996, 18). Näille kaikille perinteille on yhteistä se, että medialla nähdään olevan pääasiassa negatiivista vaikutusta yleisöön. Tapa, jolla niissä ajatellaan mediasuhteita, vastaa viestintätutkimuksessa 1930-luvulla syntyneen niin sanotun MCR-perinteen⁴ mallia. Protektionistisen mediakasvatuksen ja MCR-perinteen taustalla on nähtävissä myös sekä laajempi massayhteiskuntaan liittyvä 1800–1900 -lukujen vaihteen sosiologinen perinne että länsimaista kulttuuriajattelua samoihin aikoihin leimannut kriisimentaliteetti. Iso-Britannian ohella myös muun muassa Saksassa käytiin voimakasta keskustelua massakulttuurin synnystä ja suhteesta yhteiskuntaan ja yksilöön. Erityisen tunnettu on niin sanottu Frankfurtin koulukunnassa käyty keskustelu massakulttuurin ja autonomisen taiteen suhteesta ja subjektin rakentumisesta massakulttuurin aikakaudella.

Myös nykyisin mediavälineissä tapahtuvat muutokset, medioiden moninaistuminen ja konvergoituminen, kulttuurin lisääntyvä medioituminen ja elämän kiertyminen yhä tiiviimmin mediavälineisiin herättää huolta ja kysymyksiä, keitä olemme ja mihin olemme menossa? Äärimmäisissä huomioissa on esitetty, että humanismin perinteen mukainen käsitys ihmisestä oman elämänsä muovaajana on korvannut niin sanottu bioparadigma, keinotekoistunut yhteiskunta, jossa koko elämä on saatettu teknologisen medisiinisen muuntelun, suunnittelun ja laskelmoinnin pariin, jossa median osuus on vähintään tajunta-teollisuuden tuottamassa manipulaatiossa. (Suoranta & Ylä-Kotola 2000, 182–200.) Tai kuten Teresa de Lauretis kirjoittaa ihmisen ja erityisesti sosiaalisen sukupuolen määrittymisestä elokuvakokemuksessa: “Katsoja voidaan ymmärtää termiksi tai lauseenjäseneksi elokuvallisten kuvien liikkuvassa virrassa, jokikin, johon tartutaan ja jota siirrellään eteenpäin toinen toisiaan seuraavien merkityspositioiden sarjassa.” (de Lauretis 2004, 103). Tästä näkökulmasta kysymys itsestämme ja identiteetistämme on yhä polttavampi.

Kaikkein pisimmälle viedyissä skenaariossa hahmotetaan transhumanistien tapaan teknologian käyttämistä ihmisen biologisten rajoitteiden voittamiseen ja ihmisen muuttamiseen (ns. transhumanismista ks. Tomperi 2001). Näissä skenaarioissa kysymys ihmisyydestä saa uusia muotoja. Tämä kysymys ulottuu

⁴ MCR- eli mass communication research oli 1800-luvulta 1900-luvun alkupuolelle sosiologiaa hallinneen niin sanotun massayhteiskuntateorian pohjalle rakennettu joukkoviestintää koskeva teoretisointi, joka pyrki tutkimaan viestimien vaikutusta. MCR-perinnettä on arvosteltu erityisestä lääkeruiskumallia muistuttavasta viestintäteoriasta. Sen mukaan viestintä on suoraa tai epäsuoraa siirtoa (rokotusta) viestin lähettäjältä vastaanottajalle. (ks. Pietilä 1997, 156–193) John Fiske (1994, 14) kutsuu tätä *prosessikoulukunnaksi*: viestintä on prosessi, jossa joku henkilö vaikuttaa toisen käyttäytymiseen tai mielentilaan.

myös mediakasvatuksen kontekstiin, jossa joudumme pohtimaan ihmisen olemusta ja toteutumista medioituneessa maailmassa.

Ei pidä unohtaa myöskään sitä, että kulttuurin medioitumiseen liittyy positiivisia ja jopa utooppisia huomioita, joita itse asiassa transhumanistitkin edustavat. Positiiviset aspektit nousevat esiin ennen kaikkea keskustelussa informaatio- tai tietoyhteiskunnasta (*Information Society*) ja tieto- ja viestintäteknologian käytöstä opetuksessa ja koulutuksessa.

Mediakasvatuksen ongelmakenttä

Mediakasvatuksen kenttä on kuitenkin huolen perinnettä paljon laajempi. Massamedian sijasta nykyisin puhutaankin pikemminkin mediakulttuurista, joka viittaa jo terminä laajemmalle. Sirkku Kotilainen (1999, 22) määrittääkin mediakasvatuksen nykyistä vaihetta mediakulttuurin vaiheeksi. Mediakasvatuksen on mediakulttuurissa pystyttävä nyt suunnistautumaan erilaisten medioissa välittyvien merkitysten suhteiden ja rakenteiden alueella. On siis selvää, että näin laajan alueen tutkimuksessa risteilevät monet tieteet ja teoriaperinteet. Douglas Kellner (1998, 37) esimerkiksi esittää mediakulttuurin tarkastelun liikkuvan parhaimmillaan yhteiskuntateorian, kulttuurianalyysin, historian, filosofian ja poliittisten interventioiden alueilla. Mediakasvatus onkin monitieteellinen alue, jossa risteilevät niin kasvatustieteelliset, viestintätieteelliset, kulttuurintutkimukselliset, mediatutkimukselliset kuin teknologian, visuaalisen kulttuurin ja nuorison tutkimukseenkin liittyvät puheenvuorot. Vaikka tämä on toisaalta mediakasvatuksen rikkaus ja mahdollisuus, se myös lisää vaikeuksia hahmottaa mediakasvatusta (ks. myös Sintonen 2001, 133).

Kun puolestaan vilkaistaan kotimaisia yliopistollisia opinto-ohjelmia mediakasvatusta silmälläpitäen huomataan, että mediakasvatus sisältyy muun muassa mediakulttuurin (Tampereen yliopisto), kulttuurintutkimuksen (Joensuun yliopisto), kasvatustieteen ja opettajankoulutuksen (Lapin yliopisto, Tampereen yliopisto, Helsingin yliopisto), tiedotusopin (Tampereen yliopisto), mediatutkimuksen (Turun yliopisto), audiovisuaalisen kulttuurintutkimuksen (Lapin yliopisto) ja taiteen tutkimuksen (Taideteollinen korkeakoulu) opinto-ohjelmiin (ks. myös Kotilainen 1999, 31). Näissä puolestaan mediakasvatuksen profiili vaihtelee kulttuurintutkimukseen liittyvistä painotuksista tiedotusopin kautta opetusteknologisiin painotuksiin (ks. myös Sintonen 2001, 83).

Vuonna 2001 ilmestyneessä mediakasvatuksen alaan kuuluneessa väitöstutkimuksessaan Sara Sintonen pyrki määrittelemään mediakasvatusta Delfoi-menetelmän avulla 16 suomalaisen mediakasvatuksen asiantuntijan lausuntoihin ja keskusteluihin perustuen. Tulokseksi hän muodosti viisi erilaista perspektiiviä mediakasvatukseen. Nämä olivat psykologinen perspektiivi, pedagoginen perspektiivi, teknologinen perspektiivi, kulttuurinen perspektiivi ja pragmaattinen perspektiivi (Sintonen 2001, 133-134). Nämä todistavat myös mediakasvatuksen moninaisten orientoitumisten puolesta.

Tutkimuksen mukaan (1) psykologinen perspektiivi sisältää mediaympäristössä toimivan ja oppivan yksilön valmiuksiin liittyviä huomioita, kuten mediatajun ja medialukutaidon rakentumiseen liittyviä tekijöitä. (2) Pedagoginen perspektiivi liittyy oppisisällön jäsentymiseen vaikuttavien menetelmien ja strategioiden huomioimiseen. (3) Teknologinen perspektiivi tarkoittaa teknologisten mahdollisuuksien tarkastelemista oppimisprosessien tukemisessa sekä opetuksen tavoitteiden saavuttamisessa. (4) Kulttuurisen perspektiivin tarkastelun kohteena ovat Sintosen mukaan oppimisyhteisön uskomukset koulutuksesta, kulttuurisesta arvoista sekä yksilön roolista yhteiskunnan jäsenenä. Tämä tarkoittaa median tarkastelua osana kulttuuria ja sen vaikuttavana voimana ja median käyttäjien tarkastelua median kuluttajina ja hyödyntäjinä. (5) Viimeisenä pragmaattinen perspektiivi tarkoittaa käytännöllistä näkökulmaa mediakasvatukseen, itse toimintaa mediakasvatuksen kentällä. (emt., 134.)

Juha Suoranta ja Mauri Ylä-Kotola (2000, 17) ovat hahmottaneet puolestaan eri painotuksista riippuen mediakasvatukselle kahdeksan eri orientaatiomahdollisuutta (Taulukko 1).

	Objektiteoreettinen mediakasvatus	Välinepraktinen mediakasvatus
Yhteiskuntatieteellinen orientaatio	Media yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen käsitteellisenä objektina ja kohteena	Media yhteiskunta- ja kansalaiskasvatuksen välineenä
Kulttuuritieteellinen orientaatio	Media kulttuurikasvatuksen käsitteellisenä objektina ja tutkimuskohteena	Media kulttuurikasvatuksen välineenä
Taiteentutkimuksellinen orientaatio	Media taidekasvatuksen käsitteellisenä objektina ja tutkimuskohteena	Media taidekasvatuksen välineenä
Teknologiatutkimuksellinen orientaatio	Media teknologiatutkimuksen käsitteellisenä objektina ja tutkimuskohteena	Media teknologiakasvatuksen välineenä

Taulukko 1. Mediakasvatuksen orientaatiomahdollisuudet Juha Suorannan ja Mauri Ylä-Kotolan mukaan.

Sirkku Kotilainen ja Mari Hankala (1999, 44-45) hahmottavat edelleen neljä erilaista opettajien ja tutkijoiden lähestymistapaa mediakasvatukseen. (1) Teknisessä lähestymistavassa keskitytään mediateknologiaan ja tekniikkaan. Tämä korostuu muun muassa tietotekniikan ja informaatiotekniikan tutkimuksessa ja opetuksessa. (2) Ilmais- ja taidekasvatuksellisessa lähestymistavassa korostuvat mediaesityksen ilmaisulliset osa-alueet, kuten ilmaisun koodit, rakenteet ja muodot. Opetuksellisesti tämä tarkoittaa mediaesitysten rakenteiden ja kielipin analyysia. (3) Yhteiskunnallisessa lähestymistavassa keskitytään valtasuhteisiin, arvoihin ja mediaesitysten tuotannon tekijöihin, eli paljastamaan median läpinäkyvyyttä, sitä miten aineistoja muokataan, valitaan, rajataan, järjestetään ja kerronnallistetaan valmista mediaesitystä varten. (4) Pedagogisessa lähestymistavassa pohditaan mediakasvatusta puolestaan koulun ja opetuksen näkökulmasta, mediapedagogiikka ja didaktiikka kehittämällä.

Kaikissa edellä mainituissa malleissa on nähtävissä samantapaisia orientaatiomahdollisuuksia mediakasvatukseen. Kooten voisi esittää, että mediakasvatuksessa voidaan tehdä erotteluja ensinnäkin sen suhteen keskitytäänkö mediavälineisiin ja niiden käyttöön vai mediaesityksiin ja niiden erittelyyn ja analysointiin. Toiseksi eri orientaatioiden mukaan sekä mediavälineitä että media-

esityksiä voidaan lähestyä eri näkökulmista. Tärkeimmät lähestymistavat ovat viestintävälineiden teknistä käyttöä painottava teknologiakasvatuksellinen orientaatio, taidekasvatuksellisesti painottuva ilmaisullinen orientaatio ja yhteiskunta- ja kulttuurikriittisesti painottuva mediaesitysten ja mediakulttuurin arviointi. Nämä kolme lähestymistapaa yhdessä voisivat muodostaa median ja mediakulttuurin monipuolisen huomioimisen.

Yksi tärkeä erottelu tehdään kuitenkin perinteisesti sen mukaan tarkastellaanko mediavälineitä ja sisältöjä pedagogisesta näkökulmasta oppimisprosessien tukemiseen liittyen vai kulttuurisesta näkökulmasta osana mediakulttuuria. Ensin mainittua näkökulmaa edustaa Suomessa muun muassa Seppo Tella, joka määrittelee mediakasvatuksen kasvatustieteen osa-alueeksi, joka keskittyy erityisesti modernin tieto- ja viestintätekniiikan luomiin mahdollisuuksiin (Tella 1997).

Tellan edustamassa mallissa mediavälineet ja erityisesti moderni tieto- ja viestintätekniiikka nähdään työkaluina, jotka oppimateriaalien tai sisällön ja toimijoiden kanssa muodostavat oppimista tukevan kontekstin oppimis- tai opiskeluympäristönä (ks. Tella ym. 2001, 28-29). Mediateknologia on siis tässä näkemyksessä oppimista tukeva osapuoli opiskelussa ja opetuksessa, ja keskeinen mielenkiinnon kohde on teknologia-avusteisen oppimisympäristön kehittäminen. Käsillä olevassa työssä teknologiaa ei kuitenkaan nähdä samalla tavalla oppimisympäristön suunniteltuna osana. Lähtökohtani on pikemminkin mediakulttuurissa, joka itsessään muodostaa oppimisympäristön, jossa kasvamme ja orientoidumme kohti maailmaa ja toisia ihmisiä. Työssäni käyttämäni teknologian käsite sisältää tämän mediakulttuurisen orientoitumisen. Mediatekniiikka tai tieto- ja viestintätekniiikka ei siten ole vain oppimista tukeva väline, vaan maailmasuhteen konstitutiivinen tekijä. Tämän näkemyksen avulla on myös mahdollista tarkastella teknologiaa ja mediakulttuuria toisiinsa olemuksellisesti liittyvinä asioina, mikä nykyisessä mediakasvatuskeskustelussa on ollut vaikeaa.

Mediakasvatuksen etiikka

Tämän tutkimuksen tehtävä ei ole selvittää tarkemmin mitä erilaiset mediakasvatuksen mallit pitävät sisällään ja kiinnittyä joihinkin niistä. Pikemminkin pyrin Heideggerin hermeneuttis-fenomenologisen lähestymistavan avulla palaamaan siihen mihin huolen perinne on kohdistunut, nimittäin kasvavaan ja hänen kokemuksellisuuteensa ja itseyteensä. Tarkasteluni keskiössä eivät siis ole mediavälineet tai mediaesitykset ja niihin liittyvä problematiikka, vaan me-

diasuhde tai fenomenologisesti esitettynä median todellistuminen elämismaailmassa ja tästä nouseva pedagoginen haaste.

En kiistä sitä etteikö mediakasvatuksessa olisi kyse paljon muustakin, kuten medialukutaidon kehittamisestä, mediakriittisyydestä tai media- ja viestintäteknologian käytön opiskelusta. Mielenkiintoni kuitenkin kohdistuu mainittuun elämismaailman problematiikkaan ja siitä avautuvaan kasvatusintressiin, jota pidän eettis-moraalisena.

Kuten jo edellä totesin, pyrkimykseni on samalla nähdä teknologia ja mediakulttuuri toisiinsa olemuksellisesti liittyvinä. Suhteessani mediakasvatukseen en siis peräänkuuluta yksioikoista teknologian purkamista, en kääntymistä korkeakulttuurin puoleen, enkä lasten ja nuorten rokottamista median altistuksia vastaan.

Olen myöskin selvillä eettiseen näkökulmaan liittyvästä ongelmasta, joka liittyy todellisuuden diskursiiviseen luonteeseen. Erityisesti kulttuuriteorioiden suosima diskurssin käsite nostaa esiin kysymyksen todellisuuden konstruktivistisesta luonteesta. Mikko Lehtonen (1994, 33) määrittää diskurssin erityiseksi tavaksi *representoida* ja merkityksellistää inhimillistä todellisuutta. Diskurssi on kulttuurinen ja historiallinen käytäntö, joka määrittää sitä, miltä todellisuus näyttää, miten se voidaan esittää, mitä voidaan sanoa, kuka voi puhua ja minkä ehtojen vallitessa. Kun siis esimerkiksi puhutaan hyvästä ja pahasta, on diskurssin alueella kysymys siitä miten nämä merkityksellistetään ja kuka sen tekee. Tällä alueella media tarjoaa hyviä esimerkkejä. Esimerkiksi lännenelokuvien perinteinen tapa representoida hyvä ja paha on suorastaan ikonografista: hyvä pukeutuu valkoiseen, paha mustaan. Paha on rähjäinen ja arpinen, hyvä siisti ja terve.

Todellisuuden näkeminen diskursiivisena on saattanut perinteisen eettisen lähtökohdan ongelmiin. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä, että perinteinen tai niin sanottu moderni etiikka on lähtökohdiltaan absoluuttista. Modernin etiikan yhtenä keskeisenä pyrkimyksenä on löytää moraalille kaikille ihmisille yhteinen universaali perusta (ks. esim. Kopperi 1996,). Tämä periaate takaisi, että hyvä ja paha, oikea ja väärä liittyvät johonkin sellaiseen, joka pätee kaikkiin ihmisiin heidän yksilöllisistä eroistaan tai erilaisten yhteisöjen ja kulttuurien eroista huolimatta. Tällainen perusta voidaan asettaa muun muassa arvoihin tai ihmisten olennaisiin ominaisuuksiin, kykyihin, tarpeisiin ja päämääriin.⁵

⁵ Marjaana Kopperi (1996, 25) antaa esimerkkejä tästä periaatteesta myös jo ennen modernia aikaa: Tuomas Akvinolainen ja Thomas Hobbes sitoivat moraalillemme yleiseen, kontekstista riippumattomaan ja objektiivisesti pätevästi pidettyyn tietoon ihmisten olennaisista ominaisuuksista.

Moraalinen toiminta tarvitsee näin subjektin jonkinlaisena universaalina ihmissyytenä, joka toteutuu kunkin yksilön kohdalla.

Tällä universalismilla on nykyfilosofiassa omat kannattajansa, joista voidaan mainita muun muassa Jürgen Habermas. Habermas esittää, että moraalinormien tehtävänä on säädellä ihmisten vastavuoroisia velvollisuuksia ja oikeuksia, ja että ne koskevat yhtä lailla kaikkia ihmisiä, kuten Kantin kategorinen imperatiivi esittää. Vain sellainen maksimi on etiikan kannalta hyväksyttävä, joka voidaan yleistää kaikkien asianomaisten perspektiivistä käsin: näin siis kysymys mitä minun pitää tehdä samastuu kysymykseen mitä kenen tahansa pitää tehdä. (Habermas 1989, 90).

Tämä näkemys on saanut osakseen kritiikkiä, jossa vaihtoehdoksi tarjotaan relativismiin taipuvaista ajallis-paikallisiin ratkaisuihin ja konteksteihin tukeutuvaa etiikkaa. Muun muassa Charles Taylor (1995) kritisoi modernissa etiikassa vallitsevaa metafyyssistä realismia; yrityksiä perustaa moraalit objektiiviselle, inhimillisen elämänmuodon ja historian ulkopuolisille kriteereille, välttämättä tosiin ja inhimillisestä kokemuksesta riippumattomiin premisseihin.

Kritiikin esittäjien vastineessa ongelmaksi muodostuu usein kuitenkin relativismin vaara. Tämä tulee varsin ilmeiseksi postmodernissa etiikassa, jota voidaan kutsua maun etiikaksi, kuten Richard Shusterman (1997, 179) tekee. Kysymyksessä on eräänlainen eettisen estetisoinnin projekti. Shusterman luonnehtii eettisen estetisoinnin ilmenevän kulttuurin kiinnostuksessa glamouriin ja mielihyvään, henkilökohtaiseen ulkonäköön ja rikastumiseen (emt., 178). Aikamme sankareita ovat Shustermanin tulkinnassa rikkaat ja kauniit eivätkä suinkaan hyveelliset tai urhoolliset. Pyhimysten elämänkerrat ovat vaihtuneet filmitähtien elämäkertoihin ja liike-elämän vaikuttajien menestystarinoihin. Vallitsevana tendenssinä on eräänlainen mielihyvän maksimointi ja yksittäisten elämysten tavoittelu vailla sitoutumista tai omistautumista johonkin laajempaan konkreettiseen asiaan, jota muun muassa Søren Kierkegaard vaati eettisen toiminnan pohjaksi.

Sen sijaan maun etiikan perustana voi sanoa olevan yhdenmukainen näkemys itsensä löytämisen ja taiteellisen luomisen ja kokemisen ideasta, jossa esteettisestä toiminnasta muodostuu eräänlainen paradigma itsenä määrittelemisestä. Tällaista etiikan käsitystä kannattaa muun muassa Michel Foucault.

Utilitaristeille etiikan lähtökohta oli ihmisten yhtäläinen kyky mielihyvän ja kivun tuntemiseen. Kant vetosi ihmisen tahdon autonomiaan ja järjen kykyihin. John Rawls puolestaan perustelee oikeudet viittaamalla yleisesti hyväksytyihin, ihmisten tarpeita, kykyjä ja luonteenomaisia kehitysvaiheita koskeviin tosiasioihin.

Kuten 1800-luvun esteettisestä neromyytistä tunnemme, nero ei toista traditiota ja siinä ilmeneviä moraalisia ja esteettisiä muotoja, vaan luo vastoin traditiota, sellaista mitä ei ennen ole ollut. Nero on eräällä tavalla hyvän ja pahan tuolla puolen, luo itse omat sääntönsä, tekee elämästään oman taideteoksensa. Nero taiteilijana osoittautuu näin paradigmaattiseksi itsensä ja identiteetin määrittelymuodoksi, kuten Taylor (1995, 90) toteaa. Kysymys on vapautumisesta työn ja tradition piiristä, kuten estetiikka perinteisesti edellyttää (ks. esim. Hirn 1924, 33, 107). Esteettinen elämä on näin itsensä luomista ilman annettua arvopohjaa tai määrääviä normatiivisia tai moraalisia muotoja (ks. Shusterman 1997, 176-207; Taylor 1995, 90-98).

Mediakasvatuksen kontekstissa maun etiikka puolestaan herättää kysymyksiä. Mediakasvatuksen ja kulttuurintutkimuksen piirissä tuskin löytyy tutkijaa ja opettajaa, joka ei allekirjoittaisi sitä, että media ja mediakulttuuri ovat vahvasti mukana siinä työssä, jossa muokkaamme omaa identiteettiämme, jossa ymmärrämme keitä olemme ja mistä olemme kotoisin. Ne juurruttavat tiettyä merkityksellisyyttä ja sitovat ihmisiä kulutuksen ja markkinatalouden sääntöihin. Esimerkiksi Henry A. Giroux (2001, 221) esittää sellaisten mediatuotteiden kuten Calvin Kleinin mainosten tarjoavan provokatiivisen esimerkin kulttuurisesta pedagogiikasta, joka yrittää opettaa nuorille miten käyttäytyä, mitä ajatella, mitä uskoa, haluta ja tuntea. Miten siis mediakulttuurissa voisi löytyä itseyden vapaan määrittelyn potentiaalia, kun sen tulkintamallit ovat niin päälleletunkevia ja omaa kokemusta nihiloivia? Kriittisessä pedagogiikassa korostetaan mahdollisuutta antaa lapsille ja nuorille oma ääni, joka edustaa jonkinlaista totuutta omasta kokemuksesta, mutta miten oma ääni voi kuulua läpeensä kolonialisoidussa kielessä ja todellisuudessa? Esimerkiksi David Buckingham epäilee vahvasti tämän olevan illusorinen mahdollisuus (Buckingham 2003b, 129).

Itseyden kysymys on kuitenkin tutkimukseni kannalta keskeinen. Sitä on perusteltua pitää eräänlaisena kasvatusideaalina (ks. Värrä 1997, 22). Veli-Matti Värrä (emt.) kysyy mitä voisi olla joksikin muuksi kuin itseksi kasvattaminen? Millä oikeudella ihmistä saa kasvattaa joksikin muuksi kuin itseksensä? Ongelmaksi nousee mitä itseydellä oikein tarkoitetaan ja miten se konstituoituu median käytössä.

Tämän tutkimuksen eettinen positio nousee Heideggerin fenomenologisesta näkökulmasta, joka kaihtaa sekä modernin etiikan absolutismia että eettistä relativismia. Heideggerin filosofinen positio oli yritys kulkea vastaavanlaisen absoluuttisen tieteen (*Wissenschaft*) ja relativistisen elämänkatsomuksen (*Welt-*

anschauung) väliin jäävän ohuen solan läpi (Kupiainen 2003, 14). Etiikan kannalta tämä tarkoittaa Heideggerin kohdalla keskustellun “alkuperäisen etiikan” näkökulmaa (ks. esim. Hodge 1995; Nancy 1998; Olafson 1998; Luoto 2001; Vadén 2003).

Heidegger ja etiikka

Heideggerin filosofiaan ei liity perinteisessä mielessä etiikkaa, vaan eksplisiittisesti modernin etiikan kritiikkiä, mutta silti etiikka on hänellä jatkuvan pohdinnan kohteena (Nancy 1998, 14). Heideggerin pääprojekti on nimenomaan ontologiassa, ja erityisesti modernilla ajalla etiikkaa ja ontologiaa on ongelmallista sijoittaa samalle alueelle. Etiikka ja ontologia näyttäisivät olevan yhteensopimattomia etenkin, jos etiikan katsotaan tematisoivan pitämisen (*Sollen*) aluetta, ja ontologian pysyttelevän olemisen (*Sein*) piirissä. Näiden alueiden yhteensopimattomuus näkyy varsinkin niin sanottu naturalistisen virhepäätelmän teesissä, jonka mukaan olemisesta ei voida johtaa normatiivisia lauseita.⁶ Tämä näkemys on luonteenomaista erityisesti uuden ajan ajattelutavalle, jonka mukaan todellisuus on kaiken pitämisen tuolla puolen; se on vain sitä mitä on.

Moderniin, vahvasti luonnontieteelliseen maailmankuvaan onkin vaikea sijoittaa mitään inhimillistä toimintaa ohjaavaa tai motivoivaa pitämistä tai arvoa. Esimerkiksi Bernard Williamsin (1985) mukaan absoluuttinen käsitys maailmasta sisältää ainoastaan luonnontieteen kuvaamia primaarisia kvaliteetteja. Tämä ei puolestaan sisällä mitään arvoja tai moraalisia tosiasioita. Näin ollen olemisen ja ontologian yhteydessä olisi turha puhua etiikasta. Etiikka näyttyy toisaalla.

Heideggerin ontologiaa ei sinänsä voi pitää etiikkana, tämän myös Heidegger itse varsin painokkaasti torjui. Esimerkiksi pääteoksessaan *Oleminen ja aika* hän esittää että

tulkinnalla on pelkästään ontologinen tarkoitus, ja [...] se on kovin kaukana täälläolon jokapäiväisyyden moralisoivasta kritiikistä ja kulttuurifilosofisista toiveista. (Heidegger 2000b, 213)

⁶ Teesistä on ainakin neljä formulointia: (i) normilauseetta ei voi loogisesti johtaa deskriptiivisestä lauseesta, (ii) luonto ei promugoi mitään normia, (iii) luontoon vetoamalla ei voida ratkaista moraaliongelmia, (iv) pätevässä argumentissa se, mitä ei sisälly premisseihin, ei voi sisältyä myöskään konklusioon. (Kolmesta ensimmäisestä ks. esim. Kirjavainen 1992, 91).

Eksistentiaalis-ontologinen tulkinta ei [...] muodosta myöskään mitään ontista väitettä ihmisluonnon turmeltuneisuudesta. (Emt., 227)

Heideggerin tulkinnan keskiössä on kysymys olemisesta ja erityisesti inhimillisestä olemisesta, jota hän kutsui *Daseiniksi*, täälläoloksi. Täälläoloa ei voida suoraan ymmärtää ihmiseksi tai subjektiksi. Pikemminkin kysymys on historiallisesta ja situationaalisesta kokevasta minästä, joka on eräänlainen faktisuuden *topos*, paikka, jossa oleminen on jo ymmärretty. Oleminen on aina kulloisenkin *minun* elämäni, tapahtuu *minulle*. Tällä historiallisella, ajallisella ja situaatioon sidotulla minällä on ainutlaatuinen oma olemisensa, joka ottaa jatkuvasti olemista haltuunsa tulkiten itseään ja olemistaan. *Dasein*-käsite muodostuu tunnetusti kahdesta osasta *Da-sein*, ja viittaa näin olemiseen (*Sein*) siellä, täällä tai tuolla (*da*) ja näin ollen olemisen toteutumiseen, tapahtumiseen ja sen tulkittuun mieleen jossakin paikassa tai tiluutioss.

Täälläoloa ei voi enää fenomenologisen perinteen mukaisesti kuvata intentionaaliseksi tai transsendentaaliseksi tietoisuudeksi juuri tämän jatkuvan tulkittamisprosessin vuoksi, jolla täälläolo ottaa elämää haltuunsa ja suuntaa sitä. Täälläolossa on kysymys sellaisesta olevasta, jonka on olemisessaan oltava ja kiinnittyttävä olemiseensa.⁷ Täälläolo ei toteudu valmiina pelkkänä esineenä tai oliona, joka on läsnä jonakin olemuksellisenä kuten esimerkiksi ihminen *animal rationalena*, vaan sen on otettava olemisensa haltuun, oltava olemisensa, eksistoitava ja tulkittava olemistaan. Täälläolo tulee tietoiseksi kyvystään olla ja sen on tehtävä ratkaisuja olemisensa suhteen, valittava mitä tehdä olemisellaan tässä ja nyt. Tällöin nousee esiin täälläolon aktiivinen päättäväisyys (*Entschlossenheit*) ja varsinaisuus (*Eigentlichkeit*) suhteessa olemiseensa ja sen tulkittamiseen.

Täälläolossa on siis aina kyse omasta olemisestani, oman itseni kysymisestä, kuka olen ja miten elän elämäni. Puhuessani itsestä viittaa tähän itseyden käsitteeseen. Se määrittyy erottamalla muista ja maailmasta kulloiseksikin ajalliseksi ja paikalliseksi minäksi, jolla voi erottaa kaksi toisiinsa liittyvää puolta, jotka ovat yksilöllinen ja ylyksilöllinen (ks. Värri 1997, 23-24). Kulloinenkin minä kahdentuu sanoessaan minä ja viitatessaan reflektiivisesti itseensä. Yksilöllinen minä puhuu silloin minästä narratiivina, joka on jo kytkeytynyt ylyksilöllisiin arvoihin ja merkityksiin. Tästä kaksinaisuudesta johtuen Heidegger toteaa, että täälläolon ei ensi sijassa ja enimmäkseen *ole itsensä* (Heidegger

⁷ Heidegger esittää asian kiteytetysti: “[...] ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden, *geht es um dessen Seinkönnen*. Das Dasein ist so, dass es umwillen *seiner existiert*.” (Heidegger 1978, 155)

2000b, 153). Puhuessaan itsestään se on jo toinen, *kuka tahansa itse (das Mensch selbst)* (emt., 168). Tästä Heidegger erottaa varsinaisen itsen (emt.).

Juuri tässä astuu etiikka mukaan, ei valmiina moraalisääntöinä, vaan ihmisen jalan- ja asuinsijan ajattelemisena omassa kokemuksellisuudessa, varsinaisena itsenä, jonka on eletävä oma elämänsä ja toteutettava maailmasuhdettaan. Tällaista paikkaa Heidegger hahmottaa *éthokseksi*.

Etiikka ei siis tässä tarkoita moraalisääntöjen seuraamista tai pohtimista, vaan ymmärrän sen heideggerilaisittain alkuperäiseksi etiikaksi tai arkkietiikaksi ennen etiikan oppisisältöjä. Heidegger haluaa selvästi irtautua kaikesta moraalidiskurssista, jotka koskevat ihmisen hyvää tai pahaa, normeja, arvoja ja velvollisuuksia. Heidegger toteaa etiikan ilmenevän filosofiassa usein vasta eräänlaisena täydennyksenä tai lisäyksenä (Heidegger 2000b, 316). Nuoruuden luennoissaan hän kutsuu tällaista etiikkaa absoluuttiseksi etiikaksi (Heidegger 1994a, 165) ja myöhemmin teknisen maailman etiikaksi (Sitter 1975, 200).

Heideggerille olennaista on olemissuhde jokapäiväisessä faktisessa elämässä:

Man kann ein absolutes *System der Sittlichkeit*, der ansichgeltenden ethischen Werte und Wertbeziehungen entwerfen und kann dabei – ich sage nicht: ein schlechter Mensch sein; dieses Argument ist hier zunächst nicht am Platze. Aber man kann gerade mit und durch diese absoluten Geltungsbeziehungen blind sein für Gegenstände und Bezüge, die in der lebendigen Sittlichkeit bzw. in der Faktizität als dem Wie ihres möglichen Seins- und Vollzugssinnes zuweilen vorzukommen pflegen.⁸ (Heidegger 1994a, 164)

Elävässä siveellisyydessä (eettisyydessä) on kyse praktisesta toteutumisesta, siitä miten kulloinenkin täälläolo elää elämänsä ja miten asettuu suhteessa maailmaan riippumatta siitä systemistä, jota etiikan teoriat rakentavat.

Nämä kysymykset nousevat tärkeiksi medioituneessa kulttuurissa, jossa itseys ja minä määrittyy yhä enemmän median vaikutuksen alla. Heideggerin ontologia antaa nyt mahdollisuuden tarkastella itseyyden toteutumisen ehtoja medioituneella aikakaudellamme. Tämä tapahtuu juuri kasvatuksen kontekstissa.

⁸ “On mahdollista luonnostella absoluuttinen *siveellisyyden*, itsessään pätevien eettisten arvojen ja arvosuhteiden *systemi* ja siitä huolimatta – en sano: olla paha ihminen. Jätetään tämä argumentti tässä. Mutta juuri näiden absoluuttisten pätevyysuhteiden ja lainomaisuusien myötä ja kautta on mahdollista jäädä sokeaksi niille kohteille ja olosuhteille, joiden on tapana silloin tällöin puhjeta esille elävässä siveellisyydessä eli faktisuudessa sellaisena kuin tämä koskee faktisuuden mahdollisen olemis- tai toteutumismielen miten-luonnetta.”

Heidegger ja kasvatus

Jos ei Heideggerin filosofiaa voida pitää perinteisessä mielessä etiikkana, ei sitä voida pitää tavanomaisessa leimallisessa mielessä myöskään kasvatustilofilosofiana. Tosin Heideggerin merkitys kasvatustilofilosofian kaanonissa on kasvamassa. Esimerkiksi vuonna 2001 julkaistussa teoksessa *Fifty Modern Thinkers on Education* Heidegger on listattu mukaan (ks. Palmer 2001, 23-28). Heideggerista kirjoitetaan teoksessa seuraavasti:

[A]lthough he [Heidegger] rarely explicitly addressed the topic of education as such, because of the profundity of his insights into the human condition and into the nature of learning, thinking and understanding, the field of education is one in which his ideas have the potential to make huge impact which is now beginning to be recognized. (Emt., 24)

Myöskin Blackwellin julkaisemassa kirjassa *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education* vuodelta 2003 Heidegger lukeutuu yhdeksi teoksen viitatuimmaksi filosofiksi (ks. Blake, Smeyers, Smith & Standish 2003). Vuonna 2002 on julkaistu myös Heideggerin kasvatustilofilosofiaa käsittelevä teos *Heidegger, Education and Modernity* (ks. Peters 2002). Nämä teokset paljastavat, että Heidegger on yhä ajankohtaisempi kasvatustilofilosofisessa keskustelussa.

Heideggerilla voidaan siis nähdä olevan annettavaa kasvatustilofilosofialle ja sama pätee mediakasvatukseen. Heideggerin filosofialla ja mediakasvatuksella on myös eräs mielenkiintoinen historiallinen yhtäläisyys, johon Jonathan Reé antaa Heidegger-kirjassaan viitteen (ks. Reé 2000, 35). Reé viittaa siihen, että Heidegger tuo omassa filosofiansa esiin hyvin samantapaisista ajatuksista kuin mediakasvatuksen isäksi mainittu F.R. Leavis.

F. R. Leavisin tapaan Heideggerin filosofiansa paistaa huoli massakulttuurista ja joukkotiedotuksesta, jotka Heideggerin mukaan vaarantavat erityisesti inhimillisen olemuksen (ks. esim. Heidegger 2002). Heideggeria ja Leavisia yhdistää huoli massakulttuurin ilmiöiden edessä ja erityisesti suhteessa ihmisen toteutumiseen, mutta heidän näkökulmansa ovat varsin erilaiset. Siinä missä Leavis peräänkuuluttaa kasvatuksen tehtävää kulttuuristen arvojen etuvartiota, Heidegger kysyy ihmisen toteutumisen perustoja eksistentiaalis-ontologisesta perustasta käsin. Vastausten eritasoisuudesta huolimatta heidän näkemyksiään motivoivat osaksi samat historialliset ilmiöt.

Tutkimuksessani en kuitenkaan vertaile Leavisin ja Heideggerin kirjoituksia, vaan pyrin paikantamaan mediakasvatuksen lähtökohtaa heideggerilaisesta näkökulmasta.

Hermeneuttis-fenomenologinen filosofia

Olen maininnut Heideggerin filosofian hermeneuttis-fenomenologisessa viitekehyksessä. Nyt on hieman tarkasteltava tämän filosofisen tradition erityispiirteitä. Fenomenologian isäksi mainitaan saksalaisfilosofi Edmund Husserl, jonka assistenttina Heidegger toimi Freiburgissa vuosina 1919-23 ja jonka oppituolin hän peri vuonna 1928. Husserl näki fenomenologian radikaalina uutena alkuna filosofialle, jonka avulla on mahdollista sulkeistaa jokapäiväinen luonnollinen asenne ja saavuttaa olennainen, eli ilmiöiden olemus ja puhdas transsendentaalinen subjektiviteetti.

Luonnollisen asenteen perustana on olemassa oleva ja itsestään selvänä pidetty tieto ja käsitteet, esimerkiksi tieteellinen tieto (Husserl 1995, 33). Kun esimerkiksi hahmotamme todellisuutta, sisältyy luonnolliseen ajattelutapaamme joukko tieteellisiä teorioita ja käsitteitä. Ymmärrämme esimerkiksi luonnon luonnontieteiden teorianmuodostuksen pohjalta. Tällaista valmiista mallista lähtevää ajattelutapaa voi fenomenologian näkökulmasta pitää myyttisenä. Heidegger varoittaa filosofiaa rakentamasta myyttiä (Heidegger 2002b, 26) ja operoimasta valmiilla tarinalla, ideaaleilla ja käsitteistöllä. Sen sijaan filosofian on Heideggerin mukaan pyrittävä tunnistamaan niitä perustavanlaatuisia kokemuksen motiiveja ja tendenssejä, jotka saavat ihmisen ihmettelemään ja jatkuvasti kysymään, ja jotka toimivat käsitteenmuodostuksen alkuna. Fenomenologiaa voi määrittää näin eräänlaiseksi mahdollisuudeksi naiiviuteen (Bachelard 2003, 37).

Filosofian ja fenomenologian on lähdettävä alusta. Husserl kirjoittaa seuraavasti:

Toistan, että filosofia on kaiken luonnollisen tiedon suhteen *uudessa ulottuvuudessa*. Vaikka uudella ulottuvuudella on olennaiset yhteytensä vanhoihin ulottuvuuksiin [...], sitä vastaa perin pohjin *uusi metodi*, joka on luonnolliselle vastakkainen. Kuka tämän kieltää ei ole ollenkaan ymmärtänyt tietokritiikille ominaista ongelmakerrostumaa, eikä näin ollen myöskään ymmärtänyt mitä filosofian varsinaisesti tulee olla ja mitä se itse asiassa haluaa, mikä antaa sille suhteessa kaikkeen luonnolliseen tietoon ja tieteeseen oman oikeutuksen ja ominaislaadun. (Husserl 1995, 44)

Husserlin uuden metodin vaadetta noudattaen filosofia pyrkii välttämään ulkokohtaisen metodisen mallin käyttöä tutkimuksessa. Se välttää teknistä otetta, kuten Heidegger (2000b, 50) ilmaisee:

Mitä aidommin metodikäsite vaikuttaa ja mitä kattavammin se määrittää tieteen periaatteellista menettelytapaa, sitä alkuperäisemmin se on yhteydessä asioihin itseensä ja sitä kauemmaksi se vetäytyy tekniseksi otteeksi kutsumastamme asenteesta, joka on yleinen myös teoreettisissa tiedonaloissa.

Fenomenologialla ei ole perinteisessä mielessä metodia, eikä se myöskään muodosta yhtenäistä filosofista systeemiä. Parhaiten sitä luonnehtii juuri radikaali tapa tehdä filosofiaa kiinnittymättä valmiisiin ennakkoehtoihin, ja pikemminkin käytäntö kuin systeemi (Moran 2000, 4). Fenomenologinen tutkimus pyrkii lähtemään liikkeelle kokemuksellisuudesta, kun jokin ilmenee tietoisuudelle vailla ennalta annettuja teoreettisia tai tulkinnallisia ehtoja.

Husserlin fenomenologia pyrkii nimensä mukaisesti tavoittamaan *ilmiöitä* sellaisena kuin ne esiintyvät kokemuksessa ja tietoisuudessa. Ilmiö on suhdekäsite: jokainen ilmiö rakentuu tai fenomenologisesti sanoen konstituoituu minän ja maailman suhteessa. Minä ja maailma ovat tässä saman prosessin kaksi eri napaa. Husserlille näiden välinen suhde on intentionaalinen; olemme aina jossakin suhteessa todellisuuteen, jossakin intentionaalisessa aktissa, on se sitten tietämistä, tuntemista, aistimista tai kuvittelua. Todellisuus ilmenee aina tietoisuudessa merkityksellisenä. Fenomenologia ei siis tarkastele maailmaa ja siinä ilmenevää perinteisesti luettelemalla ja kategorisoimalla olevaa, vaan minän ja maailman suhteessa, kokemuksessa konstituoituvana. Kuten Gerd Brand (Brand 1971, 50) esittää, fenomenologian ensimmäinen tunnusmerkki on, että fenomenologia pyrkii olemaan filosofiaa, joka perustuu kokemukseen ja pysyy kokemuksessa vastavetona filosofialle jossa on puhe vain tiedon muodoista ja funktioista, sen ehdoista sekä ei koettavissa olevista tiedoista tai olemisperiaateista.

Fenomenologia ei ole kuitenkaan kiinnostunut yksittäisistä ilmiöistä ja niissä ilmenevistä asioiden tiloista tai suhteista, vaan niistä olemuksista, jotka tekevät jonkin asian joksikin; mitä ilman jokin ei olisi sitä mitä se on. Otettaessa esimerkiksi kasvatustieteestä, fenomenologia ei kysy esimerkiksi miten lapset oppivat jotakin, vaan mikä on oppimisen kokemuksen luonne tai olemus (van Manen 1990, 10). Husserl näki fenomenologian nimenomaan olemuksen kat-

selemisena (*Wesensschau*) ja olemuksen kiinnittämisenä käsitteellisesti ja kielellisesti (Husserl 1980, § 66).

Olemus on ongelmallinen käsite, koska se viittaa yhtenäiseen ja selkeään ytimeen. Fenomenologia ei kuitenkaan pyri tavoittamaan platonlaisittain ideaa, kuten usein on virheellisesti esitetty (Moran 2000, 135). Olemukset eivät muodosta todellisuutta empiirisen todellisuuden yläpuolelle, kuten Platonin kohdalla ajatellaan, vaan ovat ilmiön reunaehtoja. Kun ilmiötä katsotaan eri aspekteista ja huomioidaan sen kaikki mahdolliset kokemukselliset variaatiot kiinnittymättä vakiintuneisiin käsityksiin ja tavanomaiseen tai vanhaan kokemukseen, lähestytään ilmiön olemusta, sitä äärimmäistä reunaa, jossa ilmiö uhkaa jo muuttua muuksi. Fenomenologin on näin haettava ennen kokemattomia havaintoja, muistoja, uskomuksia ja arvostuksia sekä luotava mielessään ennennäkemättömiä ja ennenkuulumattomia objekteja ja etsittävä näiden rajoja.

Ilmaus hermeneuttis-fenomenologinen filosofia viittaa Heideggerin muotoilemaan käänteeseen suhteessa Husserlin fenomenologiaan. Heideggerin esittämä hermeneuttinen käänne fenomenologiaan oli, että fenomenologinen kuvaus on pikemminkin hermeneuttista tulkittamista tietoisuuteen perustuvan reflektion sijaan. Husserlin painottaessa ilmiöiden esiintymistä tietoisuudessa, Heidegger ottaa lähtökohdaksi praktisen jokapäiväisen elämän, joka on jo aina täyttynyt merkityksillä. Hermeneuttinen tulkittaminen lähtee liikkeelle siitä faktisesta olemisestamme ja elämästämme, jossa todellisuus on jo ilmennyt ja merkityksellistynyt. Tämä on hermeneuttinen tilanne, jossa tulkinta toteutuu.

Heideggerille hermeneuttinen tilanne on siis praktinen. Suhteessa maailmaan merkityksellistämme maailmaa jokapäiväisessä toiminnassa. Maailma avautuu tässä kokemuksellisuudessa ajallisesti ja kerroksellisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että hallussamme on aina jo todellisuutta koskevia tulkintoja. Nämä omaksutaan sekä traditiossa että yksilöhistoriassa. Jokaisen tulkinnan päälle voi kuitenkin rakentua uusi tulkinta erityisesti siksi, että tulevaisuus on radikaalisti avoin. Vaikka menneisyys toimii eräänlaisena tulkintahorisonttina, tulevaisuus ei ole vielä määrätty. Näin maailma avautuu meille hermeneuttisessa kehässä, joka Heideggerin kuuluisan muotoilun perusteella rakentuu siitä, mikä meillä tulkintaa tehdessämme on jo hallussamme, minkälaiseen kokonaisuuteen tai kontekstiin tulkittavan asetamme (*Vorhabe*), mistä näkökulmasta katsomme tätä (*Vorsicht*) ja miten olemme tämän lopulta käsittäneet (*Vorgriff*) (Heidegger 2002b, 193-195). Kyse ei ole niinkään metodisesta huomautuksesta, vaan esiyymmärryksemme eksistentiaalisesta kuvauksesta, joka viittaa kaikkeen kokemuksellisuuteemme. Se antaa osviittaa myös siitä, että tarkastellessamme

fenomenologisesti maailmaa, meidän on lähdettävä liikkeelle tietyistä tulkin-
taamme määrittävistä ennakkoehdosta ja mahdollisuudesta edetä vain askel
askeleelta. Fenomenologi ei voi vain yksinkertaisesti havainnoida objektia ob-
jektiivisesti, vaan tarkastella tapaa, jolla ilmiö avautuu kokemuksessa ja viimein
löytää tämän takaa ilmiölle olennaisia piirteitä.

Hermeneuttinen kehä tarkoittaa tässä, että kaikki toimintamme perustuu jo
ymmärrettyyn, josta suuntaudumme aina uudelle tulkinnan tasolle, jota muut-
tunut ymmärryshorisontti ohjaa. Juntunen ja Mehtonen antavat esimerkin tai-
teesta (Juntunen & Mehtonen 1982, 115-116): tunnistaaksemme taideteoksen
on meillä jo oltava jokin käsitys siitä mitä taide on ja millaiseen yhteyteen sen
sijoitamme. Tämä ymmärrys voi olla hyvinkin epämääräinen, ennakkoluuloi-
nen ja refleктоimaton. Se avulla kykenemme kuitenkin alustavasti orientoitu-
maan taideteoksiin. Kun olemme astuneet kehään, voimme edelleen ymmär-
ryksemme esistruktuurin pohjalta täsmentää käsityksiämme, ryhtyä paranta-
maan ja korjaamaan käsitystämme taiteesta. Jokainen tulkinta rakentaa näin
oman tasonsa, joka pohjautuu edelliseen. Aivan samoin kuin kasvatusajattelua
nykyään hallitsevassa konstruktivismissa oppimisen katsotaan rakentuvan jo
hallussa olevan tiedon ja kokemuksen päälle, myös hermeneuttinen kehä raken-
tuu spiraalina kohti laajempaa ymmärrystä.

Heideggerin hermeneuttinen lisäys kokemukseen ottaa siis huomioon praktisen
toimeliaisuutemme ja kaiken pohjan muodostavan tulkinnallisuuden. Lisäksi
Heidegger tuo esiin tärkeällä tavalla kokemuksen kaksoisluonteen. Kokemus
(*Erfahrung*) voi nimittäin tarkoittaa kahta asiaa: 1) sitä mitä on koettu (*das
Erfahrene*), ja 2) aktiivista kokemusta tästä koetusta (*das Erfahren, die Erfah-
rung*). Tämä erottelu voidaan palauttaa Husserlin näkemykseen intentionaali-
sen aktin *noemasta* (aktin sisältö) ja *noesiksesta* (aktin laatu), joista jälkimmäi-
nen muovaa kokemukselle annetun materian intentionaaliseksi kokemukseksi,
joka puolestaan sisältää *noeman* merkityksessä havaittu havaittuna, ajateltu aja-
teltuna tai koettu koettuna (ks. esim. Heinämaa 1996, 40-41). Nämä kaksi,
niin *noesis* ja *noema*, kuin koettu ja kokemukseen eivät ole erotettavissa toisis-
taan, vaan muodostavat yhdessä intentionaalisuuden rakenteen ja sen, mitä fe-
nomenologiassa kutsutaan ilmiöksi. Kysymys ei ole vain siitä *mitä* on koettu,
vaan myös siitä, *miten* koettu on koettu.

Heidegger (2000b, 50) esittelee myös pääteoksensa kuuluisassa metodipykä-
lässä fenomenologian juuri *miten*-kysymyksenä:

Tutkielmamme ei siten määrää mitään näkökantaa eikä suuntausta, koska
fenomenologia ei ole kumpaakaan. Ja niin kauan kuin se ymmärtää it-

sensä, se ei voi myöskään tulla kummaksikaan. Ilmaus fenomenologia tarkoittaa ensi sijassa metodikäsitettä. Se ei luonnehdi filosofisen tutkimuksen kohteen materiaalista sisältöä, mitä kohde on, vaan kysymys on tämän kohteen miten-luonteesta.

Hermeneuttis-fenomenologinen tutkimus ei rajoitu jonkin erillisen kohteen tarkasteluun ja määrittämiseen, vaan lähtökohta on elämän *faktisuus* (*Faktizität*), se tosiasiallisuus miten koettu ilmenee. Esimerkiksi on empiirinen tosiasia, että ihminen toteutuu miehenä tai naisena. Koettu faktinen *tosiasia* tarkoittaa kuitenkin aina *minun* tulkintaani sitä, *miten* miehisyyttä (maskuliinisuutta) tai naiseutta (feminiinisyttä) eletään, ja tässä tietysti kulloinenkin kulttuurinen tilanne ja suuntautumisemme maailmaan näyttää merkittävää roolia. Voitaisiin sanoa, että biologinen käsite kulttuurissa ja elämässä sisältää arvon, jonka ihminen tuottaa käytännössä. Ihminen tulkitsee itseään ja biologista sukupuolisuuttaan sosiaalisissa käytännöissä. Tällaiset käytännöt nivoutuvat myös teknologian käyttöön, ja siksi muun muassa mediavälineitä voidaan hahmottaa ”sukupuoliteknologiaksi”, jotka antavat mallin ja tuloksen omalle sukupuoli-identiteetille.

Elämän faktisuus muodostaa eräänlaisen *apriorin* tulkinnallisen kehyksen, liikkuvalle tilalle (*Spielraum*), jossa aina jo olen tulkinnallisissa suhteissa ja jossa oleminen on aina jo ymmärretty. Tulkinta ei ala tyhjästä, vaan siitä elämän historiallisuudesta, joka on aina motivoitunut faktisuuden ehtojen mukaisesti. Yhden konkreettisen ja kokemuksellisen esimerkin tästä tarjoaa Veli-Matti Värri (1997, 123). Hän esittää kuinka maailman ajallis-avaruudellinen tulkinta muuttuu kontekstissa, joka on olemista lapsen kanssa. Tällöin esimerkiksi kaupunkiympäristö ei näyttäydy enää arkisena tuttuna elämänympäristönä, vaan ikään kuin lapsen kautta, jossa jatkuvasti joudutaan kysymään ehtoja turvallisuudelle, ilman puhtaudelle ja sopiville leikkipaikoille. Lyhyesti sanoen, siinä faktisuudessa, jossa kasvatustutkimus on olennainen osa elämää, maailman tulkinta on olennaisesti kiinni tästä.

Kasvatusta tutkiva fenomenologikaan ei kysy mitä kasvatustutkimus on ja anna siitä ulkoista kuvausta, vaan pyrkii tarttumaan kasvatukseen elettyinä kokemuksina, miten kasvatustutkimus ilmenee ja todellistuu todellisena pedagogisena suhteena, jossa aina olemme isinä, äiteinä, opettajina ja kasvattajina. Fenomenologia tavoittelee tässä tilanteen jakamista jossa esimerkiksi opettajuuden kokemukset tulevat keskusteluun ja tarkastelun alle (van Manen 1990, 32).

Fenomenologia ja elämismaailma

Fenomenologille maailma on jo aina tulkkiutunut. Olemme maailmassa, joka on latautunut merkityksillä, jotka ovat oman ymmärryksemme ehto. Fenomenologi ei tyydy kuitenkaan toistamaan valmiita tulkintoja, vaan pyrkii täyttämään olennaisen *miten*-kysymykseen liittyvän vaatimuksen, eli löytämään jaettavaa kokemuksellisuutta maailmasuhteista.

Heideggerin näkemyksen mukaan inhimillisenä tendenssinä näyttää olevan kuitenkin kokemuksen peittäminen ja korvaaminen traditioon muodostuvalla merkitysrepertuaarilla ja tulkintamalleilla. Ajattelutapamme kiinnittyy olevaan ja muokkaa siitä perustaa toiminnallemme. Operoimme näin valmiilla käsitteistöillä ja ideaaleilla. Esimerkiksi ajattelemme aikaa usein kronologisena ennen-jälkeen -jatkumona ja kronometrisen ajanlaskennan yksikköihin jaettuna kokonaisuutena, tai esimerkiksi ruumista lääketieteen maailmankuvan mukaisena bio-mediisinisenä koneistona. Fenomenologit pyrkivät kuitenkin kaivamaan tällaisten valmiiden merkityksellisyyksien alta primaaria kokemusta. Husserl toi esille tarpeen sulkeistaa erilaisia sekä tieteen että arkipäivän sitoumuksia. Heidegger yhdistää puolestaan fenomenologiseen reduktioon destruktion menetelmän (Heidegger 1988a, 22-23; Volpi 1996, 33).

Heideggerin destruktion menetelmä ei ole vain purkamista, vaan pitää samanaikaisesti sisällään fenomenologisen konstituution idean (Volpi 1996, 33). Tämä tarkoittaa sitä, että purettaessa tai kuorittaessa pinnalle kertynyttä tulkkiutuneisuutta ja merkityskerrosta samalla ilmenee ja paljastuu jotakin juuri alkuperäisen kokemuksen mielessä. Näin destruktio on erottumatonta fenomenologisen metodin muista olennaisista elementeistä, jotka ovat reduktio ja konstruktio (Heidegger 1988a, 23).

Heideggerin metodi lähestyy tässä huomattavasti Husserlin reduktion metodia, jolla Husserl pyrki saavuttamaan elämismaailman ilmiöt. Koska kysymyksessä on tälle tutkimukselle keskeinen metodinen lähtökohta ja käsite, on tätä tarkasteltava vielä lähemmin.

Elämismaailman (*Lebenswelt*) käsite tuli tunnetuksi erityisesti Husserlin teoksesta *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* vuonna 1936. Elämismaailman ongelma samoin kuin koko käsite koskee kuitenkin Husserlin työtä jo ennen kyseistä teosta, aina *Ideen* -teoksesta alkaen vuonna 1913. Itse asiassa elämismaailman ongelma on fenomenologian perusongelma, joka koskettelee subjektin ja maailman kietoutumista toisiinsa.

Husserlille elämismaailman ongelma nousee kartesiolaisesta dualismista, kysymyksestä luonnon ja hengen ja täten myös luonnontieteen (*Naturwissenschaft*) ja hengentieteiden (*Geisteswissenschaften*) välisestä suhteesta (Bernet ym. 1995, 219). 1800-luvun lopun filosofinen tilanne oli nimittäin johtanut eräänlaiseen filosofian kriisiin, jossa filosofisiin kysymyksiin haettiin yhä enemmän vastauksia luonnontieteiden metodein, koska ne näyttivät ylivertaisilta perinteiseen filosofiseen spekulointiin nähden. Tilanne johti kuitenkin ongelmiin, jotka näkyvät muun muassa psykologismen kiistassa, johon Husserlkin pyrki filosofiallaan vastaamaan.⁹

Husserl päätyi lopulta siihen näkemykseen, että luonnontieteiden edustama naturalismi liikkuu tasolla, jolla on hyvin vähän jos ollenkaan tekemistä inhimillisen elämän kaikkein keskeisimpien kysymysten, nimittäin elämän mieltä ja merkitystä koskevien kysymysten kanssa. Luonnontieteet liikkuvat fysiikan

⁹ Husserlin mukaan kiista oli ennen kaikkea neljästä peruskysymyksestä:

- 1) Onko logiikka teoreettinen vai käytännöllinen oppirakennelma?
- 2) Onko se muista tieteistä, erityisesti psykologiasta tai metafysiikasta riippuvainen tiede?
- 3) Onko se puhtaasti formaalinen vai myös materiaallinen, tiedon sisältöä koskeva oppi?
- 4) Onko se luonteeltaan apriorinen ja demonstratiivinen (deduktiivinen) vai empiirinen ja induktiivinen tiede?

Psykologismen ongelma nousi tilanteesta Hegelin jälkeen, jolloin filosofia menetti asemansa luonnontieteille. Filosofian on sovittava muuttunut tilanne uudistamalla itsensä. Tämä johti luonnollisesti siihen, että monet filosofit omaksuivat naturalistisia ja positivistisia asenteita. Tämä tarkoitti sitä, että empiiristen tieteiden tiedon ideaali pätisi myös filosofiaan. Tämä naturalistinen askel merkitsi edelleen, että filosofit ratkaisevat tietoteoreettisia, loogisia ja eettisiä kysymyksiä empiirisen tutkimuksen tietä.

Tärkeä vaihe oli muun muassa Kantin uudelleentulkinta. Kantin tarkasteli ihmisen tietokyvyn apriorisia ehtoja. Tämä muuttui nyt kysymykseksi psykologisista tai fysiologisista tiedon ehdoista.

Yksi kanta yllä oleviin kysymyksiin oli, että logiikka on psykologiasta riippuvainen käytännöllinen menetelmäoppi, ja siten se ei voi olla formaalis-demonstratiivinen tiede. Tämän psykologismen mukaan logiikka on tiedettä, joka kertoo miten me ajattelemme ja mitä on hyvä ajatteleminen, miten ajattelemme oikein. Tässä mielessä sillä oli normatiivinen merkitys.

Husserl pyrkii osoittamaan kolme asiaa: 1) logiikan lauseet eivät ole *olemukseltaan* normatiivisia. 2) logiikassa ei ole puhe päättelystä, todistuksista jne. psyykkisinä tapahtumina, vaan nämä käsitteet on ymmärrettävä puhtaasti ideaalisesti. 3) evidenssin naturalistinen tulkinta ei valaise logiikan olemusta eikä evidenssi-käsitteen luonnetta. Nämä kaikki psykologismen ennakkoehdot ovat naturalistisia. Husserl pyrkii lähestymään logiikkaa filosofisesti, vapaana empiiris-induktiivisista edellytyksistä. Husserl siis kumoo naturalistisen psykologian mutta ei asetu antipsykologistien puolelle, vaan esittää oman loogisiin elämyksiin kohdistuvan teoriansa: loogisten elämysten naturalistis-psykologisen analyysin tilalle tulee loogisten elämysten fenomenologinen analyysi. Tällaisena filosofia ja fenomenologia on tiede, joka perustaa psykologian ja muut tieteet: logiikka ei voi perustua empiirisiin tieteisiin kuten psykologiaan, vaan pikemminkin psykologia perustuu filosofiaan, fenomenologiaan. (Juntunen 1986, 21-43.)

esittämässä idealisaatiossa, hypostasoinnissa, abstrahoinnissa ja matematisoinnissa, joiden myötä tieteen oli määrä saavuttaa itsenäinen mitattavissa oleva yhdenmukaistettu todellisuus.

Husserl ajatteli että luonnontieteen entiteettejä ja käsitteitä perustavampia ovat kokemukselliset arkipäivän ilmiöt. Tämä tarkoittaa sitä, että tieteen mielekkyys edellyttää kokemuksellista elämismaailmaa: vain siihen nähden tutkimusongelmat ja tieteen tulokset ovat lopulta merkityksellisiä (Husserl 1977).

Elämismaailma on erinomaisen vaikea asia. Ei siksi, etteikö sitä voisi filosofisesti määrittää, vaan siksi, että se on niin lähellä, liian tuttu. Se on yhtä lähellä kuin omat kasvomme. Elämismaailmaa ei täten voida tematisoida normaalisti tieteen välinein tarkentamalla katsetta kohteeseen (*theorein*). Kyse ei ole luonnontieteiden osoittamasta reaaliolioiden summasta, maailmasta ennen meitä ja meistä riippumatta.

Elämismaailma tavoitetaan toisella tavalla, kääntymällä siitä pois päin (Bernet 1990, 4). Husserlin fenomenologian menetelmäksi kutsuma reduktio on yksi mahdollinen tapa ottaa elämismaailma tarkastelun kohteeksi. Kyseinen reduktio sisältää erilaisia peräkkäisiä sulkeistamisia, joissa pidättäydytään luonnollisen maailman uskomuksista, joita ovat niin arkielämän sitoumukset kuin tieteelliset väitteetkin (Heinämaa 1996, 44). Elämismaailmaan tähtäävä reduktio pitää sisällään erityisesti pidättäytymisen tieteiden esittämistä väitteistä (Bernet ym. 1995, 226-227). Tieteillä Husserl viittaa tässä luonnontieteisiin ja erityisesti fyysiikkaan. Luonnontieteiden maailmankuvan sulkeistamisen on määrä paljastaa eletty ja koettu maailma, jonka kohtaamme välittömässä havainnossa. Tämä havainnon maailma (*Erfahrungswelt*) (ks. Husserl 1980, 90) vihjaa terminologisestikin havainnon ja maailman kietoutumiseen yhteen: maailma tulee maailmaksi, konstituoituu havainnossa. Se on maailma minulle, historiallisesti muuntuva miljö, mistä löydän itseni, toiset ja oliot. Se ei ole kuitenkaan subjektin aikaansaannosta, vaan maailma on jo aina edeltä käsin annettu tietyssä universaalisuudessaan.

Tämä maailman universaali rakenne, *apriorisuus*, on se piirre, jota elämismaailman rakenteen tarkastelu koskee. Kuten Gerd Brand tulkitsee, fenomenologia eroaa muusta filosofiasta erityisesti sen suhteen, mikä on käsitys *apriorista*. Filosofia yleensä on tekemisissä formaalin *apriorin* kanssa, joka on sellaista, mitä ei itseään ole koettu, vaan joka käsitetään kokemuksen ei-annettuna muotona. Tämän vastakohtana on materiaalinen tai konkreettinen *apriori*, joka on koettu sellaisenaan. (Brand 1971, 51.) Tämä fenomenologian *apriorismi* on erotettava muodollisesta *apriorismista*.

Apriorilla on yleensä kolme tunnusmerkkiä (emt.):

- 1) *Apriori* on kokemuksen ehto, joka itse ei ole annettu kokemuksesta.
- 2) *Apriori* on tietoisuudelle immanenttia.
- 3) Kaikki varmuus perustuu välttämättömyyteen ja tämä edelleen *aprioriin*.

Tällaisena *apriori* koskee lähinnä teoreettisia tieteitä, jotka asettuvat kokemuksellisuuden ulkopuolelle. Fenomenologiassa materiaallinen tai konkreettinen *apriori* on puolestaan sitä, että intention mieli on annettu, siinä on aina materiaallinen tai konkreettinen sisältö. Näin *apriori* ei ole vain kokemuksen ehto, vaan se on annettu kokemuksesta mielellisenä. Samoin *apriori* ei ole tietoisuudelle immanenttia, vaan on pikemminkin kokemuksesta itsessään. Tähän liittyy, että fenomenologiassa ei ole vastakkainasettelua tietoisuuden ja maailman välillä. Tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin.

Konkreettinen *apriori* on juuri tätä, että havaituille ilmiöille on annettu mieli (Brand 1972, 130). Se on sitä, että tajuamme ja ymmärrämme aina jo jotakin, havaitsemme esineitä, muotoja, kokoja, värejä, laatuja, tai koemme erilaisia elämyksiä, kuten pelottava, unenomainen, kaunis ja niin edelleen. Käsitämme aina tajunnan sisältöjä (*noema*), eri tavalla merkityksellisiä asioita. Aina kun olemme tekemisissä jonkin ilmiön kanssa, syntyy merkityssuhde. Nämä muodostavat puolestaan verkostoja, joissa syntyvät maailmankuvamme ja käsitykset itsestämme. Elämismaailma on juuri tämä, mistä merkitykset ovat. Se on yleinen struktuuri, joka mahdollistaa ilmiöiden esiintyä eri tavoin, eri merkityksissä erilaisissa kulttuureissa ja elämänpiireissä.

Tutkimukseni kannalta elämismaailman käsitteeseen on lisättävä vielä tärkeä piirre: kyse on kommunikoidusta maailmasta, jota puhe ja kieli kannattelevat. Maailma on jaettu yhteisissä merkityksenannoissa kielen välityksellä. Heidegger painottaa kielen olevan olemisen talo (Heidegger 2000a, 51, 103). Se, mitä koemme näyttäytyy jaetussa kielessä. Usein kuitenkin kieli myös peittää kokemuksellisuutta. Tätä palaan tarkemmin myöhemmin tarkastellessani hermeneuttista tekniikkaa ja kommunikaatiota jutteluna (*Rede*).

Elämismaailman kannalta keskeiseksi asiaksi mediakasvatusta silmälläpitäen muodostuu juuri elämismaailman sisältöjen ja merkityksellisyyden rakentuminen medioiden aikakaudella ja mediakulttuurissa. Miten media ja mediaa käyttävä subjekti todellistuvat jokapäiväisessä elämässä ja kommunikaatiossa? Vastausta etsitään kokemuksen rakenteiden tasolta.

IHMINEN MEDIASUHTEISSA

Median sylissä

Mediakasvatuksen kenttään liittyy keskeisesti kysymys ihmisen ja median välistä suhteesta. Tämän paljastaa muun muassa elämismaailmassa esiintyvä huoli ihmisen toteutumisesta median käyttäjänä. Ihmisen ja median suhde tulee esiin myös esimerkiksi suomalaisessa keskustelussa käytetyssä metaforassa median syli. Vuonna 2002 ilmestynyt oppikirja mediakasvatuksesta kantoi nimeä *Median sylissä. Kirjoituksia lasten mediakasvatuksesta* (ks. Sintonen 2002). Vuonna 2003 ilmestynyt opetushallituksen *Spektri*-lehti (2003) jatkoi samalla linjalla otsikoidessaan koko lehden teeman nimellä *Kasvatus ja median syli*.

Mistä tässä median sylissä on oikein kysymys? Voidaan tietysti sanoa, että kyse on vain toimituksellisista valinnoista ja semantiikasta. Metaforien rakentuminen viittaa kuitenkin syvemmälle. Aristoteles esittää, että metaforaa voidaan ajatella laajemmin vertauksena tai analogiana: ”on kuin...” (Aristoteles 1997, 1406b). Metafora ”median sylissä” viittaa tämän teorian mukaan kaltaisuuteen ”media on kuin syli”. Metafora auttaa näkemään nämä kaksi aiemmin toisilleen etäistä luokkaa toistensa kaltaisina. Metaforan merkitys muodostuu tässä median ja sylin jännitteessä.

Minkälaisen merkityksen kyseinen metafora sitten luo? Syli kietoo, ympäröi, siihen uppoutuu, se vangitsee mutta myös tarjoaa turvaa, lämpöä ja kotoisuutta, paikkaa yksinäisyyttä. ”Median syli” sisältää ajatuksen, että ihminen on ikään kuin median armoilla mutta että media tarjoaa myös lohtua ja tarjoaa ”kodin”. Tämä kaksinaisuus viittaa siihen, että media on syvällä arjessamme ja vaikuttaa meihin monin tavoin. Sama ajatus tulee esiin myös moninaisissa mediakasvatukseen liittyvissä puheenvuoroissa:

Media on tekninen väline ulkopuolellamme, mutta yhtä lailla se vaikuttaa mentaalisisina kuvina mielessämme. Toisaalta suunnittelemme ja käytämme mediaa, erilaisia teknologisia ympäristöjä, toisaalta media muokkaa ajatteluamme ja havaintotottumuksiamme. (Suoranta & Ylä-Kotola 2000, 10)

Elämme mediakulttuurissa, jossa kuvista, äänistä ja erilaisista spektaakkeleista on tullut erottamaton osa arkea: ne hallitsevat vapaa-aikaa, muovaa-

vat poliittisia näkemyksiä ja ihmisten välistä vuorovaikutusta sekä tarjoavat aineksia, joista ihmiset muovaavat omia identiteettejään. (Kellner 1998, 9)

Viestimien esittämät ihanteet, elämäntyyli ja muoti ovat alkaneet rakentaa myös arkielämää. (Kotilainen & Kivikuru 1999, 24)

Media on eräs sosiaalistaja, joka suuntaa tapaamme rakentaa maailmankuvaa ja hahmottaa paikkaamme maailmassa. Erityisesti lasten todellisuuskäsitys on osittain median pohjalta rakennettu luomus. (Mustonen 2000, 63)

Media muokkaa meitä ja me muokkaamme mediaa. Media tuleeikin käsitellä aktiivisina suhteina, joissa media siis samalla muokkaa maailmaa, kun maailma muokkaa mediaa. (Sintonen 2001, 38)

Jokapäiväinen elämä on yhä enemmän median läpäisemää. Kulttuuriset käytännöt ja ilmaisut saavat ilmiasun, leviävät ja muuntuvat joukkotiedotuksen kautta, jonka läsnäolo arkielämässä käy jatkuvasti intensiivisemmäksi. Median kautta välittyvät tekstit ovat yhä keskeisempiä yksilöllisen ja kollektiivisen identiteetin rakentamisessa, kuten myös siinä, kuinka ihmiset suhtautuvat toisiinsa ja millaiselta maailma heidän ympärillään näyttää. Musiikin, julisteiden tai television virran piirittämä minä asemoidaan ja punnitaan huomaamatta. Kaltaisistamme ihmisistä kertovan elokuvan katseleminen tai romaanin lukeminen saattaa antaa impulssin pohdita omaa identiteettiämme ja elämänvalintojamme. Omaa kehoaan voi verrata lehtien kuviin ja päättää, miltä aikoo näyttää ja hyväksyykö tiettyjä ihanteita vai ei. (Fornäs 1998, 258)

Yllä olevat lainaukset ovat vain esimerkkejä siitä, miten media ymmärretään elämismaailmaamme ja olemistamme muokkaavana. Tämän nojalla mediaa voidaan pitää yhtenä itseymmärryksemme tekijänä, siis tekijänä, joka mitä keskeisimmin vaikuttaa nykyään siihen miten me ymmärrämme itsemme.

Median merkitys identiteettillemme ei ole kuitenkaan aivan uusi ilmiö, vaan ihmisen voidaan katsoa olleen pitkään osallisena teknologisissa ja konemaisissa koosteista. Tätä käsitystä tukee erityisesti ranskalaisten Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin filosofia. Deleuze ja Guattari eivät aseta teknistä ja keinotekoisista konetta luonnollisen, inhimillisen ja orgaanisen vastakohtaksi, vaan kone (*machine*) on koneisto, sommitelma ja kooste (*agencement*) – “tapahtuma, jossa voi osallisina olla niin ihmisiä, eläimiä kuin teknisiä laitteitakin.” (Sihvonen 2004, 335). Keskeistä on konemaisen muodostelman komponenttien suh-

teet. Esimerkiksi PlayStation-pelikonsoli, tv-vastaanotin ja pelaaja muodostavat konkreettisesti konemaisen koosteen, jossa ovat mukana myös erityiset teknologiset (tv, konsoli, peliohjain, johdot, pelit), sosiaaliset (pelikaverit), semioottiset (pelin säännöt, kyky lukea ja käyttää kieltä, kuvia ja ääniä) ja aksiologiset (kiinnostus tiettyjä pelejä kohtaan) komponentit. (Emt.) Samoin kirveen käyttö rakentuu teknologisesta koosteesta (puuvarsi, metalliterä, kirvesmies, hirsi), jota eri komponentit määrittävät. Ihmistä ei täten voi ajatella täysin ilman teknologisia koosteita, vaan hän olennaisesti määrittyy näissä. Myös Heideggerin filosofia tuo esille inhimillisen eksistenssin rakentumisen työkaluja ja esineitä käyttävässä toiminnassa, ei erillisenä olemuksellisenä kategoriana. Ihmistä ei siis voida ymmärtää ilman erilaisia koosteita suhteessa maailmaan. Medioituminen ja teknologian vaikutus identiteetin muodostumiseen ei tältä pohjalta ole ainutlaatuista nykyisessä historiallisessa tilanteessa. Jotta medioitumisen käsitteellä olisi siis merkitystä, on huomioitava minkälaisia laadullisia muutoksia moderni mediateknologia on itseymmärryksemme suhteen tuottanut ja tuottaa. Jos löydämme vastauksen, voimme luoda kasvatuksen keinoin mahdollisuuksia ilmiön käsittelemiseksi.

Tarkasteltaessa mediaa itseymmärryksen tekijänä, voimme fenomenologisen näkökulman nojalla lähteä kysymään ihmisen ja median suhdetta, miten media todellistuu inhimillisessä kokemuksessa ja miten se on osa elämisa maailmaa. Joudumme kuitenkin heti vakavan ongelman ääreen: mitä media on?

Ihminen ja tekniikka

Media on sinänsä hankalasti määriteltävä ja myös jatkuvassa muutoksessa oleva käsite. Yleisesti sen määritelmiin sisältyy kuitenkin kysymys viestinnästä ja viestinnässä käytettävästä välineestä. Johan Fornäs esimerkiksi määrittelee median viestintä- ja kulttuuritekniologiaksi (Fornäs 1998, 174). Katsotaanpa sitten mitä tahansa median määritelmää, se on erottamaton sekä viestinnän että teknologian käsitteestä. Media on yleisesti viestintää ja viestintään tarvittavaa teknologiaa. Median käsite ei kylläkään tyhjene tähän, mutta se on välttämätön ehto median käsitteelle.

Kokemuksellisesta lähtökohdasta tekninen mediaväline on eräänlainen median paradigma. Jokapäiväisessä elämässämme olemme tekemisissä nimenomaan erilaisten sisältöjä ja viestejä välittävien välineiden kanssa: näpäyttelen tietokoneen näppäimistöä, katson näyttöpäätettä, vastaan puhelimeen, selailen kirjoja. Toimintani nivoutuu erilaisten välineiden käyttöön. Nämä välineet ovat puo-

lestaan teknisiä siinä yleisessä merkityksessä kuin tämä viittaa inhimillisesti valmistettuun.

Kysymykseen ihmisen mediasuhteesta liittyy siis myös kysymys ihmisen teknologiasuhteesta. Lähdenkin seuraavassa liikkeelle tarkastelemalla teknologiaa. Lähtökohta on luonteva siinä mielessä, että teknologian filosofialla on jo jonkinlainen perinne, median filosofialla tai mediafilosofialla sen sijaan ei. Ilkka Niiniluoto (2000, 16) jäljittää tekniikan tai teknologian filosofiaa 1960-luvulla käynnistyneeseen saksalaiseen ja yhdysvaltalaiseen keskusteluun. Myös Heidegger voidaan liittää tekniikan filosofiaan jo 1949 Bremenissä pidetyn esitelmäsarjaan *Einblick in das was ist* perusteella. Se koostui neljästä esitelmästä, jotka olivat *Das Ding* (Heidegger 1996), *Das Gestell*, *Die Gefahr* ja *Die Kehre* (Heidegger 1994c). *Das Gestell* on laajennettu vuonna 1955 esseeksi *Die Frage nach der Technik* (Heidegger 1994b).

Jos median kohdalla ilmiön määrittely tuottaa ongelmia, sama koskee teknologiaa. Itse asiassa jo sanassa teknologia on erityistä hämäryyttä. Arkipuheessa teknologia on toisen tyyppinen sana kuin muut *logos*-pohjaiset ilmaisut, kuten ”fysiologia”, ”biologia” tai ”genealogia”. Näissä sanan jälkimmäinen osa viittaa kreikan kantasanan mukaisesti puheeseen, tietoon tai oppiin jostakin: biologia on oppi elävistä organismeista. Myös Nykysuomen sanakirja selittää teknologian *opiksi*, ”joka käsittelee työtapoja, -koneita ja välineitä [...]” (Nykysuomen sanakirja 1992, 624). Yleisessä puheessa teknologialla ei kuitenkaan tarkoiteta oppia teknisistä sovelluksista, vaan usein itse näitä sovelluksia. Termi on tullut englannin kielestä tarkoittamaan tekniikkaan liittyvien laitteiden ja järjestelmien nimitystä (ks. myös Niiniluoto 2000, 20; Airaksinen 2003, 11-19).

Teknologia-nimitys on eräänlainen anglismi suomessa. Suomalaisessa filosofiassa keskustelussa käytetäänkin usein nimitystä tekniikka ja tekniikan filosofia. Käytän kuitenkin itse termejä rinnakkain. ”Tekniikka” kuitenkin painottuu erityisesti Heideggerin kohdalla, koska Heidegger itse käyttää termiä ”*Technik*”. ”Teknologialla” haluan puolestaan viitata erityisesti moderniin teknologisoituneeseen maailmaan.

Tekniikka voidaan määritellä artefaktien suunnitteluksi ja valmistamiseksi, joka pitää sisällään myös suunnitteluun ja valmistamiseen liittyvät tiedot ja taidot sekä näiden tuotteina syntyvät materiaaliset välineet (Niiniluoto 2000, 27). Näin tekniikka näyttäytyy erityisesti teknisinä laitteina, kuten tietokoneina, autoina tai kännyköinä. Juuri teknisiä laitteita voidaan pitää erityisesti modernin tekniikan paradigmina (Borgmann 1984, 3).

Laajassa merkityksessä tekniikka ei viittaa kuitenkaan vain, kuten usein ymmärretään, moderniin teknisiin laitteisiin ja niiden suunnitteluun, vaan sitä voidaan pitää osana kaikkia inhimillisiä kulttuurikäytäntöjä. Tässä kontekstissa jokainen artefaktin käyttö liittyy tekniikkaan. Itse asiassa ihmistä voidaan pitää läpeensä teknisenä olentona, kuten Antiikin Prometheus-myytti osoittaa. Georg Henrik von Wright (1998, 382) kirjoittaa *Humanismi elämänasenteena* -teoksessaan, että Prometheuksen jumalilta varastama tuli symboloi ensisijaisesti ihmisen teknisiä taitoja, hänen kykyään käyttää hyväkseen luonnonvaroja hyvinvointinsa ja valtansa kartuttamiseen. Prometheus antoi ihmisille juuri teknisen kyvyn tuottaa kulttuurista materiaa ja artefakteja.

Tekniikka-sanan alkuperä on kreikan termissä ”*tekhné*”. ”*Tekhné*” on totuttu kääntämään taidoksi ja sen roomalainen käänös oli ”*ars*”. Laajassa mielessä tekniikka viittaa kaikenlaisiin taitoihin ja keinoihin, joiden mukaan esimerkiksi tanssijalla voi olla hyvä tekniikka. Aristoteleella *tekhné* sisältyi jonkin tuottamisen, tekemisen alaan (*poesis*). Esimerkiksi hopeaseppä tuottaa välineidensä avulla artefaktin, keinotekoisin esineen, jota ei luonnossa ole. Hopeaseppä on aristotelilaisittain yksi tekemänsä esineen syistä.

Renessanssista lähtien tässä poeettisessa tuottamisessa tehtiin ero kaunotaiteen (*fine arts*) ja hyödyllisen taidon (*useful arts*) välillä. Tekniikka on tullut merkitsemään jälkimmäistä taitoa käyttää välineitä jonkin tuottamiseen. Tätä voisi kutsua tekniikan *instrumentalistiseksi* määritelmäksi, kuten Martin Heidegger esittää:

Joko tekniikka on keino johonkin tarkoitukseen tai sitten se on ihmisen toimintaa. Nämä tekniikan määritelmät kuuluvat yhteen. Ihmistoimintaa on tavoitteiden asettaminen, keinojen hankkiminen ja käyttäminen tavoitteiden saavuttamiseksi. Mitä tekniikka on, siihen kuuluu työkalujen, laitteiden ja koneiden valmistaminen ja käyttäminen, itse tämä valmistettu ja käytetty sekä tarpeet ja tarkoitukset, joita ne palvelevat. Tekniikka on näiden järjestelyjen kokonaisuus. Se itse on järjestely, latinaksi sanoen: *instrumentum*. (Heidegger 1994b, 31)

Heideggerin mukaan (emt.), tämä *instrumentaalinen* tekniikkakäsitys on yleinen käsitys tekniikasta. Se tarkoittaa, että ihmisellä on tiedostettu toiminnan päämäärä, mutta sen toteuttamiseksi tarvitaan jokin väline, tekninen laite, jonka avulla päämäärä voidaan toteuttaa. Esimerkiksi päämääränä voi olla omenan poimiminen puusta alas. Tätä tarkoitusta varten voidaan rakentaa tekninen laite, keppi tai tartuntaväline, jolla omena saadaan alas. Tekniikka koostuu näin päämäärään liittyvästä suunnittelusta, tiedosta ja taidosta, teknisen vä-

lineen rakentamisesta ja itse tuosta välineestä ja sen käyttämisestä. Tämä kokonaisuus on *instrumentum*.

Nykyisessä mediakasvatuskeskustelussa informaatio- ja tietotekniikan käyttö opetuksessa on hyvä esimerkki instrumentaalisesta tekniikasta. Informaatio- ja tietotekniikkaa käytetään opetustarkoituksissa nimenomaan suunnitellun oppimisympäristön osana tiettyjen opetusta ja opiskelua koskevien tavoitteiden saavuttamiseksi, oli kyse sitten oppimisen tulosten tai laadun tai jonkin muun päämäärän toteuttamisesta. Teknologia nähdään kuitenkin juuri instrumentaalisenä opiskelun tukemisen välineenä.

Tekniikan ruumiillistuminen

Heidegger tarjoaa tekniikan filosofiassaan mahdollisuuden tarkastella lähemmin välineen luonnetta. Keskeinen analyysi tässä mielessä on välineen (*Zeug*) todellistuminen inhimillisessä kokemuksessa. Välineellä Heidegger viittaa käytösesineisiin ja työkaluihin. Heideggerin tavoitteena on selvittää olemisemme kietoutumista maailmaan ja maailmassa ilmeneviin entiteetteihin. Samalla hän kritikoii uskantilasta selitystä välineistä arvopohjaisina objekteina.

Fenomenologisesta näkökulmasta välinettä lähestytään sen todellistumisen kannalta, miten se täälläololle ilmenee. Heideggerille ensisijainen lähtökohta on välineen käyttö. Heideggerin mukaan täälläolon maailmassa olemisen tapa on huoli (*Sorge*). Praktisessa toiminnassa se ilmenee huolehtimisena (*Besorgen*):

Täälläolon maailmassa-oleminen on täälläolon faktisuuden myötä aina jo hajaantunut tai jopa hajonnut määrättyihin jossakin-olemisen tapoihin. Tällainen jossakin-olemisen tapojen moninaisuus on osoitettavissa seuraavien esimerkein: olla tekemisissä jonkin kanssa, valmistaa jotakin, hoitaa ja vaalia jotakin, käyttää jotakin, luopua ja luovuttaa jostakin, ryhtyä, toteuttaa, tutkia, kysyä, tarkastella, keskustella, määrittää ja niin edelleen. Nämä tavat olla jossakin kuuluvat huolehtimisen olemistapaan [...]. (Heidegger 2000b, 83)

Heideggerin puhe maailmassa-olemisesta on itse asiassa huolen struktuurin määrittäminen. Tällä Heidegger pyrkii osoittamaan, että olemisemme maailmassa on ensisijaisesti toiminnallista ja praktista, käytäntö tulee ennen teoriaa. Elämismaailmamme rakenne riippuu näin ollen siitä minkälaisia praktisia tarpeita ja intressejä meillä on, mistä huolehdimme. Eksistentiaalinen huoli määrittää sitä horisonttia, jossa maailma meille näyttäytyy. Kuten Husserlille maailma on ha-

vaittua, Heideggerille se on huolehdittua. On kuitenkin huomattava, että ihminen ja maailma eivät ole sama asia, vaan maailmalla on oma subjektista eroava olemisensa. Fenomenologiassa onkin jatkuvasti kyse ihmisen maailmasuhteen hahmottamisesta ja artikuloimisesta. Myös media- ja teknologiasuhteemme ovat sidoksissa tähän kysymykseen; miten media ja tekniikka ovat osa maailmasuhdettamme?

Heideggerin fenomenologiassa tekniikka tai tekniset välineet ovat maailmasuhteen avain: ihmisellä on maailma vain koska hänellä on välineitä. Huolehtimisessa olemme alati tekemisissä välineiden kanssa (ks. emt., § 15). Välineen olemistapa on Heideggerille käsilläolevaa (*zuhanden*): väline on ensisijaisesti käsillä toiminnassamme.

Toimintaan liittyy myös jotta-struktuuri, välinettä käytetään johonkin, jotta jotakin saataisiin aikaan. Samalla välineet muodostavat kokonaisuuden, jossa ne eivät ole irrotettavissa toisistaan:

Jotta-rakenteessa on viittaus jostakin johonkin. [...]

Välineellisyyttään vastaten väline aina on yhteenkuuluvuudestaan toiseen välineeseen: kirjoitusväline, kynä, muste, paperi, kirjoitusalue, pöytä, lamppu, huonekalusto, ikkuna, ovet, huone. Nämä oliot eivät ensi sijassa koskaan näyttäydy itsekseen täyttämällä reaalisten olioiden summana huonetta. (Emt., 97)

Väline ilmenee siis jossakin yhteydessä muiden välineiden kanssa ja tulee vain tässä kokonaisuudessa ymmärretyksi. Mikään väline ei siis esiinny yksin, vaan osana toiminnan maailmaa. Välineet viittaavat tässä toisiinsa mutta samalla myös siihen materiaalisuuteen, mistä ne ovat:

Vasara, hohtimet ja naula viittaavat itse teräkseen, rautaan, malmiin, kiveen ja puuhun eli muodostuvat näistä. Käytettäessä välinettä on käytön mukana paljastunut luonto, luonto luonnontuotteiden valossa. (Emt., 99)

Väline on siis vain osana muita välineitä ja luontoa. Tässä huolen kokonaisuudessa avautuu maailma välineiden ja niiden käytön muodostamana merkityskokonaisuutena. Välineet myös järjestyvät inhimillisten tarpeiden ja päämäärien mukaisesti johonkin sopivana. Kun Heideggerin esimerkin mukaisesti täälläolo käyttää vasaraa, tämän välineen sopivuus määräytyy osana muita rakennusvälineitä ja materiaaleja ja sitä päämäärää, joka inhimillisessä toiminnassa

on. Kaikessa välineiden käytössä toteutuu näin jokin inhimillisen olemisen tapa ja merkityksellisyys.

Väline on siis käsillä, mikä tarkoittaa myös, että väline ei praktisessa toiminnassa itse suoranaisesti näyttäyty:

Lähimpien esineiden omituinen ja itsestään selvä oleminen sinänsä kohdataan huolehtimisessa, jossa näitä esineitä käytetään ilman, että niitä nimenomaisesti pantaisiin merkille. (Heidegger 2000b, 104)

Kun käytän vasaraa ja se toimii moitteettomasti, en pane sitä merkille. Vasta kun välineeseen tulee vika tai siihen otetaan toisenlainen suhde ja sitä katsotaan, se kiinnittää huomioni esilläolevana (*vorhanden*). Kun vasara on esimerkiksi liian painava, se tulee silmiinpistäväksi, se näyttäytyy.

Heideggerin välineanalyysi tuo siis esille erityisesti sen, että välinettä ei voida pitää elämismaailmassa olemisestamme eroavana välikappaleena tai välineenä puhtaasti neutraalissa mielessä, vaan toimintamme ja olemisemme osana. Tyypillisesti välinesuhteissa ajatellaan, että väline muodostaa välittävän tekijän ihmisen ja maailman suhteeseen. Tämä suora suhde voidaan esittää seuraavasti (Niiniluoto 1999, 67; ks. myös Ihde 1990, 72):

ihminen – maailma

Kyseessä on suora vuorovaikutussuhde, joka toteutuu esimerkiksi havainnossa: näen puun. Tekninen laite voidaan puolestaan esittää ihmisen ja maailman välittäväksi tekijäksi: näen puun silmälasieni läpi. Tällöin suhde voidaan kuvata seuraavasti (Niiniluoto 1999, 67; ks. myös Ihde 1990, 89):

ihminen – tekniikka – maailma

Tekniikka on tässä mallissa ikään kuin välissä. Heideggerin välineanalyysi ei kuitenkaan tue tällaista välittävää käsitystä. Yhdysvaltalainen tekniikan filosofi Don Ihde (1990) on kuvannut Heideggerin mallia hyväksikäyttäen suhdetta käsitteellä *embodiment relations*, ruumiillistuvat tai yhdistyvät suhteet. Kun väline on käsillä ja täyttää tehtävänsä¹⁰, se on huomaamaton, eräällä tavalla läpinäkyvä. Kun vasara toimii tehtävässään siihen ei kiinnitetä huomiota. Vasara on tällöin Ihden termein ruumiillistunut, konstituoitunut käsilläolevaksi väli-

¹⁰ Analyttisessä filosofiassa välineen käyttökelpoisuutta ja toimintakykyä tehtävässään kuvataan käsitteellä instrumentaalinen hyvä.

neeksi. Ihdettä mukaillen (emt., 89) tätä suhdetta voidaan kuvailla seuraavalla kaaviolla:

(ihminen - väline) – maailma

Esimerkiksi näen puun silmälasieni avulla, mutta lasini ovat tässä käsilläolevana osa sitä kokemusta, jolla normaalisti koen ympäristöni. Tekniikasta muodostuu tässä osa elämismaailman kokemuksellisuutta ja jokapäiväisyyttä. Tekniset välineet eivät tällaisina suinkaan ole vieraita ja ulkopuolisia, epäluonnollisia, vaan iskostuvat käyttäjänsä (*embodiment*) ja osaksi hänen kokemustaan. Tällä on erityinen merkitys itseymmärryksemme kannalta. Inhimillinen oleminen on kokemuksellisesti kietoutunut välineiden ja tekniikan käyttöön.

On kuitenkin korostettava, että ruumiillistuva tekniikka ei tarkoita ihmisen ja teknisen välineen saumatonta yhteenliittymistä. Ruumiillistuva tekniikka, kuten vasara, ei muutu kädeksi, vaan säilyttää artefaktuaalisen luonteensa. Kyborgikeskusteluissa esiintyvät laitteet kuten ruumiiseen upotettavat implantit, tekonivelet ja sydämentahdistimet haastavat kuitenkin kysymään artefaktin ja ruumiin suhdetta uudelleen. Fenomenologisesta näkökulmasta implantti ei kuitenkaan radikaalisti eroa esimerkiksi silmälasista, sillä kumpikaan ei ole erotettavissa kokemuksesta ja kokemuksellisesta kehosta. Teknologiasuhteeseen liittyvä kyborgi-puhe saa näin fenomenologisen merkityksensä kokemuksellisenä ja ruumiillistuvana suhteena. Tämä auttaa ymmärtämään kyborgin ideaa ilman utooppista hybridisyyden ajatusta, joka ei ole kuitenkaan myöskään poissuljettu. Fenomenologinen kybrogisuus avautuu kokemuksen rakenteesta, tavasta *miten* havainnoimme, aistimme ja toimimme teknisten välineiden kanssa.

Heideggerin välineanalyysissä tulee esille, että maailma todellistuu vasta välineiden käytön myötä, niissä intresseissä ja viittaussuhteissa, jotka välineen käytössä aukeavat. Jotta maailma saisi pysyvyytensä eikä näyttäytyisi vain satunnaisten suhteiden summana, on välineiden käytössä ilmennytävä implisiittinen *normi*, joka käyttöä määrittää. Robert Brandom kutsuu tällaista lähestymistapaa *normatiiviseksi pragmatismiksi* (Brandom 2003, 42). Välineitä käytetään sosiaalisesti jaetuissa merkitysyhteyksissä, joissa esiintyy vaateita välineiden käyttämisestä oikein. Implisiittiset normit määrittävät tällaista oikeaa tapaa, joissa välineet myös yhdistyvät toisiinsa, kuten vasarat nauloihin, naulat puuhun ja lautoihin, laudat rakennukseen ja niin edelleen. Se mikä tässä välineiden suhteissa kokonaisuudessaan paljastuu, on maailma: maailma on käytännöllisten normatiivisten välinesuhteiden holistinen kokonaisuus. (Emt., 43.)

Välinesuhteet määrittävät maailman aina *meidän* maailmaksi, sosiaalisissa suhteissa ja käytännöissä merkityksellistettäväksi maailmaksi, joka jäsentyy juuri arkipäivän implisiittisissä normeissa. Tällaista normatiivista välineiden käytössä ilmenevää sosiaalisuutta, tai heideggerilaisittain sosiaalista *kanssaolemista* (*Mitsein*) voitaisiin luonnehtia myös *perspektiiviseksi vastavuoroisuudeksi*, joka on symmetristä suhdetta minun ja toisen välillä. Termi on Alfred Schütziltä, joka tarkoittaa tällä oletusta siitä, että se mitä minä näen on sama kuin mitä sinä näet, ja se mitä minä tarkoitan sanoillani on samaa kuin mitä sinä niillä ymmärrät: merkitsijä ja merkitykset ovat siis yhtenäiset (Bauman 1993, 147). Maailma on yhteisten merkitysten maailma ja näiden merkitysten ymmärtäminen luonnollista ja normaalia. Väärin- tai toisinymmärrys tulkitaan tässä luonnottomaksi ja epänormaaliksi. Toisin sanoen kanssamaailma on normaali maailma, ei missään psykologisessa tai lääketieteellisessä mielessä, vaan konstitutiivisessa mielessä maailmana, joka on muodostunut luonnolliseksi, tutuksi omaksi elämismaailmaksi.

Olennaista aiheemme kannalta on se, että maailma konstituoituu välineiden käytössä ja ruumiillistuvina välineet rakentavat myös maailman normatiivisuutta. Tällöin välineiden käyttö on erottamaton itseymmärryksestämme. Kuten Hubert Dreyfus toteaa, jaettuihin käytäntöihin kuuluvat välineiden funktioiden ymmärtämisen lisäksi ymmärrys siitä, mitä on olla ihminen, mikä on tärkeää ja mikä järkevää, yhteiskuntaa määrittelevät toimet ja niin edelleen (Dreyfus 1998, 210-211). Tämä ymmärrys rakentuu elämismaailmamme tyypillisyydessä ja normaaliudessa.

Elämismaailman tyypillisuus

Saksalaisfenomenologi Werner Marx esittää Schütziin viitaten, että elämän praksista voidaan kuvata tyypiksi. Tämä tarkoittaa, että jokapäiväinen toimintamme tyypillistää ympäristöämme: elämme tutussa ja totutussa ympäristössä tyypillisissä toimissa olioiden, esineiden, asioiden ja ihmisten kanssa, jotka ovat tyypitettyjä. Marx kirjoittaa:

So kennen wir uns z.B. in den Vollzugsformen der Verkehrs- oder Kommunikationssysteme ohne weiters aus und verhalten uns zu ihnen in typi-

schen Weisen, weil sie uns bei aller Kompliziertheit der ihnen zugrunde liegenden Systeme als Typen begegnen. (Marx 1986, 82)¹¹

Olemme kotonamme tyypillisessä ympäristössä arkipäivän praksiksessa, joka on kokoelma implisiittisiä normatiivisia sääntöjä. Näin maailma saa normatiivisen mielensä, jota Marx kutsuu siis tyypiksi.

Sitä miten väline konstituoii elämismaailmaa ja sen normatiivisuutta voidaan sanoa vielä tarkemmin normaaliudeksi, johon tyyppin käsite perustuu. Tarkastelu syventää sitä fenomenologista käsitystä, jonka mukaisesti välineet konstituoivat maailman ja merkityksellistävät sitä.

Edmund Husserl käsitteli normaalia erityisesti havainnon yhteydessä. Normaali ei ole tässä irrotettavissa epänormaalista, vaan tämä käsitepari elää toinen toisistaan. Jokapäiväisessä kielenkäytössä arvotamme normaali – epänormaali -akselilla muun muassa käyttäytymistä, pukeutumista, toimintaa, persoonaa, ruumista, elämäntyyliä tai yhteisöä. Käytämme myös sellaisia ilmaisuja kuin ”syömme normaalisti kello viisi” tai ”normaalisti en tekisi tätä”. Tässä viimeksi mainitussa yhteydessä normaali viittaa selvästi johonkin tavanomaiseen ja jokapäiväiseen; toistoon. Maailman tuttuus vaatii toistoa. Toiston idea pätee myös edellisiin esimerkkeihin. Voidaan sanoa, että sitä, mikä ympäristössäni toistuu jatkuvasti (esimerkiksi tietty elämäntapa, ruumiin muodot, käyttäytyminen) pidän normaalina ja luonnollisena. Normaali on tässä mielessä ajallisuutta ja historiallisuutta ilmaiseva konstitutiivinen käsite.

Normaalin analyysillä Husserl toi esille, että ero normaalin ja epänormaalin havainnon välillä ei ole nähtävissä vain ulkoisiin olosuhteisiin tai fysiologisiin aistivaurioihin nähden, vaan fenomenologisesti havainnon struktuurin itsensä pohjalta (ks. Steinbock 1995, 129).

Ensimmäisessä vaiheessa normaalia voidaan ajatella ajallisena yhdenmukaisuutena (*Einstimmigkeit*) ja epänormaalia epäyhdenmukaisuutena (*Unstimmigkeit*) (emt., 130). Steinbockin (emt., 132) kuvaus normaalista yhdenmukaisuutena on seuraava. Koskettaessani kivenlohkareta tunnustelemalla sitä kädelläni tai katsoessani sitä jostakin näkökulmasta, minulla on siitä normaali havainto, jos se näyttää jatkuvasti havainnon jatkumossa samana, tai jos havainnot ovat koherenteissa suhteissa toisiinsa ajallisessa jatkumossa. Havainnossa voi kuitenkin olla *anomaliaita*. Jos esimerkiksi saan yhtäkkiä haavan sormeeni, tai jos kirkas valo

¹¹ “Näin me välittömästi tunnemme olevamme kotonamme esimerkiksi liikenne- ja kommunikationsysteemeissä ja suhtaudumme niihin tyypillisin tavoin, koska kohtaamme ne tyyppinä huolimatta siitä systeemien kompleksisuudesta, johon ne perustuvat.”

yhtäkkiä sokaisee minut, tapahtuu havainnon konstituutiossa jonkinlainen katkeama. Suhteessa havainnon *yhdenmukaisuuteen* on uusi havainto *epäyhdenmukainen*. Havainnossa oleva anomalia on äkillinen muutos, joka rikkoo yhdenmukaisuuden. Kuten Steinbock (emt., 133) sanoo, epänormaali epäyhdenmukaisuutena ei tarkoita välttämättä normaalin negaatiota, vaan katkosta normaalissa kokemuksessa. Esimerkki on hyvin samantapainen, kuin Heideggerin huomiot käsilläolevan silmiinpistäväydestä ja muuttumisesta esilläolevaksi.

Toisessa vaiheessa normaalia voidaan pitää *optimaalisena* (emt., 138). Normaali tässä mielessä viittaa esimerkiksi havainnon perspektiiviin tai tilanteeseen, joka on *parempi* kuin jokin toinen. Ensinnäkin havainto jostakin on optimaalinen, kun tämä havaitaan differentioituneena ja täydellisimmin. Havaintoa ei ymmärretä nyt yhdenmukaisena, vaan puhutaan paremmasta ja terävämmästä havainnosta. Epänormaali havainto on puolestaan huono ja ohentunut. Toiseksi optimaalinen tarkoittaa tässä jossakin praktisessa kontekstissa syntyneitä tapoja ottaa kohdattu asia huomioon kokonaisuudessaan itsessään tai itsenään. Steinbock lainaa Husserlin esimerkkiä kalliosta, jossa on terävä harjanne, joka on vertikaalisesti teräväkulmainen, jossa on kohoumia ja syvennyksiä. Tällainen kallio voi olla optimaalinen kiipeilijälle, mutta ei metsästäjälle tai kemistille. Kiipeilijän kokemus tällaisesta kalliosta kiinnittää sen merkityksen optimaalisena kalliota itsenään, joka sellaisena määrittää seuraavia havaintoja samasta kalliosta, kun sitä kierretään ja etsitään kiipeilyreittiä, vaikka kalliota ei näkisi eri kohdista tarkkaan ja differentioituneesti. (Emt. 138-140.)

Normaali ei tarkoita näissä yhteyksissä mitään alkuperäistä suhteessa sekundaariseseen tai luonnollista suhteessa keinotekoiseen. Edelleen Steinbockin (emt., 144) esimerkkejä käyttäkseni yhdenmukaisuuden näkökulmasta näköni on normaali siinä mielessä, että se tuottaa yhdenmukaisen havainnon riippumatta siitä näenkö hyvin vai huonosti. Kaikki mikä keskeyttää yhdenmukaisuuden on puolestaan anomaliaa. Jos näen huonosti ja sovitan silmilleni silmälasia, aiheuttaa tämä suhteessa havaintoni yhdenmukaisuuteen katkoksen ja ilmenee epänormaalina. Optimaalisuuden näkökulmasta puolestaan anomalia epäyhdenmukaisuutena voi tulla normaaliksi. Saadessani silmälasit, näköni ei kuitenkaan palaudu alkuperäiseksi, tai tee näöstäni aritmeettisesti tai tilastollisesti keskimääräistä tai keskitasoista. Sovitettaessa lasia ensimmäistä kertaa kokemus ei ole, että näin minä ennen näin, tai että nyt näen kuten kaikki muutkin. Pikemminkin huomaan näkeväni värit selvemmin, että ihmisillä on terävät kasvopiirteet ja että tekstin kirjaimet erottuvat selvästi. Näköni ei ole normaali siksi, että se on alkuperäinen, vaan koska se on optimaalinen. Itse asiassa alkuperäinen ja luonnollinen on tässä ylitetty sekundaarisella sikäli kun olen ottanut käyttööni silmälasit artefakteina ja näen normaalisti.

Edellinen esimerkki tuo esiin myös sen, että normaalissa on kysymys prosessista, jossa luodaan normeja tai kykyä selviytyä uusista tilanteista. Normaaliin liittyy optimoiminen, jossa on mahdollista ylittää olemassa olevat normit ja optimoida uusi tilanne esimerkiksi juuri hankkimalla silmälasit, jolloin vanha järjestys ja normi korvaantuu uudella. Kyseessä on eräänlainen transvaluaatio, jolloin edellinen normaalin kokemus näyttää epänormaalina ja päinvastoin.

Tältä pohjalta teknisiä välineitä voidaan pitää vahvassa mielessä normatiivisina: ne transformoivat kokemustamme maailmasta. Husserl kuitenkin käsitteli havainnon normaaliutta. Ajatusta voidaan soveltaa elämiskaikman kokemuksellisuuteen laajemmin. Tämä tarkoittaa sitä, että sopeudumme uusien välineiden ja tekniikan käyttöön samanlaisessa prosessissa. Uusi väline luo aluksi jonkinasteisen anomaliatilaa, jossa esimerkiksi koen itseni kykenemättömäksi käyttämään jotakin laitetta. Jos laite kuitenkin tuottaa optimaalista kokemusta elämiskaikmassa, sen käytöstä tulee normaalia. Näin tekniikka normalisoituu elämiskaikmaamme ja luo siihen normatiivisuutta muuttamalla elämiskaikman välinesuhteiden rakennetta. Monet uudet mediavälineet ovat asettuneet elämiskaikman normeiksi tällä tapaa. Hyvänä esimerkkinä toimii matkapuhelin. Se on muuttanut jokapäiväisen kommunikaation muotoja ja tapoja ja asettunut osaksi normaalia toimintamuotoa, mutta myös samalla tuottanut anomaliaita. Tämä tarkoittaa sitä, että matkapuhelimen käyttöönotto vaatii uusia teknisiä ja sosiaalisia taitoja sekä olemassaolon muotoja, joita esimerkiksi vanhusten voi olla vaikea omaksua. Näin uusi tekniikka tuottaa myös eroja ja teknologista kuilua eriyttäen ihmisiä.

Steinbockin tulkinnassa normaali optimaalisena tulee tyypiksi eräänlaisen geneettisen tiheyden (*genetic density*) avulla. Tämä tarkoittaa, että optimaalinen toistuu yhdenmukaisesti ja yhdistyy kokemuksen ja ympäröivän maailman välisiin suhteisiin. Toisin sanoen tyypillisuus syntyy juuri yhdenmukaisen toiston kautta, jossa valitsemme ja suljemme pois kussakin tilanteessa aukeavia mahdollisuuksia (emt., 148, 159). Jos esimerkiksi teknisellä laitteella kuten matkapuhelimella on tendenssinä optimoida joitakin maailmasuhteissamme, sen käytön toistaminen ja vaihtoehtoisten toimintojen poissulkeminen tuottaa pikku hiljaa tyypillisyyttä; alamme toimimaan tyypillisesti matkapuhelinta käyttäen jossakin tilanteessa.

Kysymys valinnasta ja poissulkemisesta ei ole kuitenkaan välttämättä reflektiivistä ja arvostelevaa, ikään kuin valitsisimme mahdollisuuksia listalta. On muistettava, että olemme tekemisissä implisiittisten praktisten suhteiden kanssa. Heideggerin kontekstissa normatiivinen valinnan ja optimoimisen ta-

pahtuma on selvästi nähtävissä esimerkiksi siinä, että valitsemme praktisessa tilanteessamme käyttöömmme hyvän välineen, jolla parhaiten saamme naulattua kattolaudat kiinni. Tämä tapahtuu aina jossain ympäristössä tai elämänpiirissä, *jossa* olemme. Tyypillisuus edellyttää näin ympäröivän maailman ja siinä esiintyvän tendenssin.

Ympäristöstä tai ympäröivästä maailmasta voi tulla tyypillinen tällaisen valinnan ja poissulkemisen, optimoimisen, normalisoimisen ja tyypillistämisen avulla, joka sisältää yhdenmukaisuuden ja tällaisena ajallisen jatkuvuuden. Tyypillisen luonne on, että se on validia ajallisesti ja historiallisesti geneettisen tiheyden tai toiston kautta.

Tekniikka paljastamisen tapana

Heideggerin analyysi välineestä kumoaa tekniikkaan usein liitetyn olettamuksen, että tekniikka on neutraalia ja arvovapaata. Jo minkä tahansa välineen käyttö on Heideggerin fenomenologisen analyysin perusteella normatiivista, maailmasuhdettamme määrittävää.

Tekniikkaa käsittelevissä kirjoituksissaan Heidegger ymmärsikin tekniikan paljastamisen tavaksi (Heidegger 1994b, 33). Tekniikka ei ole siis pelkkä keino jonkin päämäärän toteuttamiseksi. Heidegger irrottautuu tässä tekniikan instrumentalistisesta määritelmästä. Kysymys ei ole siitä, etteikö instrumentaalinen määritelmä olisi Heideggerin mukaan oikea, vaan siitä, että se ei tavoita tekniikan olemusta, johon hän fenomenologiallaan tähtää: tekniikka ei ole sama kuin tekniikan olemus (emt., 31). Tekniikan olemus ei ole siinä, *mitä* tekniikka on, vaan se on pikemminkin *miten*-kysymyksessä, inhimillisessä suhteessamme todellisuuteen.

Olen jo edellä tuonut esille, miten välineen käyttö konstituoii todellisuutta. Heideggerin tekniikka-konseptiossa tämä merkitsee totuuden (*aletheia*) aluetta, eli sitä miten todellisuus todellistuu tekniikan käytössä.

Tekniikan, jopa kaikkein yksikertaisemman tekniikan, käyttö samalla sekä paljastaa että kätkee maailmaa, laajentaa ja supistaa kokemustamme. Jos käytämme esimerkiksi keppiä ravistellaksemme omenoita puusta alas, tämä tietysti laajentaa kykyämme saada omenoita mutta samalla myös vähentää paljain käsin poimittaessa saatavia tuntoaistimuksia. Jokainen tietää puolestaan, että automatkailu lisää kykyämme liikkua paikasta toiseen mutta jättää samalla tavoittamatta esimerkiksi kävellessä koettavia hajuja ja tuulen tuntua. Puhelimen

käyttö lisää mahdollisuuksiamme kanssakäymiseen, mutta sen avulla ei voi tavoittaa kasvokkain tapahtuvaan kommunikaatioon olennaisesti liittyviä eleitä, kasvojen ilmeitä ja muita ruumiillisia hienovaraisia viiheitä ja liikkeitä. Nämä ovat kommunikaatiossa kuitenkin niin olennaisia, että esimerkiksi sähköpostin käyttöön on vakiintunut erilaisia ruumiin kieltä symboloivia hymioita.

Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan pohtia yksittäisen tekniikan tuottamia muutoksia maailmasuhteessamme, vaan osoittaa, että fenomenologisesta näkökulmasta tekniikka muuttaa suhteitamme maailmaan – normi muuttuu toiseksi. Esimerkkejä voi esittää lukuisia.

Välineen käyttö edellä mainituissa esimerkeissä on teknologian käyttöä kreikkalaisen *tekhnén* mielessä. Heideggerin tulkinnassa kyse on maailman paljastumisesta, *aletheiasta*, merkityksessä *Hervorbringen*, joka tarkoittaa esiin (*her-vor*) tuomista (*bringen*) kätkeytyneisyydestään (*lethe*). (Heidegger 1994b, 33.) Heideggerin käyttämä etymologinen esityskään ei hämää yksinkertaista ajatusta: maailma paljastuu täälläololle tämän teknisessä toiminnassa järjestäytyen ja muotoutuen. Heideggerille tämä on *logoksen* periaate, se kerää maailman yhteen ja antaa sille mielen (Heidegger 1990, 199-221). Ajatelkaamme edessä näkyvää puuta, vaikkapa koivua. Erotan sen rungon, oksat, lehdet, latvuksen, lehtien vihreyden ja rungon valkoisen sävyn. Millä perusteella tämä erottelu tapahtuu? Miten runko ja oksa eroavat toisistaan, missä kohtaa oksa muuttuu rungoksi? Havaintoni ei ole mitenkään itsestään selvä, mutta täälläolevana olen oppinut jäsentämään kohtaamiani ilmiöitä: maailma ja siinä kohdattavat entiteetit ovat saaneet merkityksen ja tulleet mielellisiksi. Ne ovat jotakin jonakin. Juuri tämä on *tekhnén* tulosta. Puun eri osien erottelu on kenties ollut aluksi tarpeen puuta hyväksi käytettäessä, kerätessä oksia polttopuiksi ja kaadettaessa runko suojaavaa rakennusta varten.

Jaques Taminiaux (1998, 197) lainaa Heideggeria:

Kun ihminen tavoittelee sijaa ja yrittää sopeutua keskellä olevaa (*fysis*), johon hänet on asetettu alttiiksi, kun hän yrittää hallita olevaa tavalla tai toisella, niin jokin tieto kannattelee ja johtaa hänen toimiaan suhteessa olevaan. Tämä tieto on *tekhné*.

Taminiaux (emt.) jatkaa:

Tekhné merkitsi alun perin sen tietämistä, kuinka toimia keskellä olevaa, kuinka suunnistautua siinä, kuinka selvittää välinsä olevan kanssa. Tämä

tietäminen on vain sen ansiota että oleva paljastuu itsestään. Ihminen kutsutaan taukoamatta tähän paljastumiseen ja kiinnittymään siihen.

Teknisessä toiminnassa maailma paljastuu jollakin tavalla, jäsentyy ja järjestäytyy. Tämä järjestäytyminen tapahtuu ihmisen ja maailman hankauksessa keskenään, ei ihmisen subjektiivisessa toiminnassa tai hänen mielteidensä mukaan.

Tekniikka ja kokemuksen muutokset

Tekniikan kohdalla tulee nyt ilmeiseksi, että elämismaailmassamme tapahtuva normin muutos transformoi kokemustamme ja luo siihen uutta normatiivisuutta ja tyyppillisyyttä. Modernin teknologian käytössä tämä korostuu, sillä se on myös suunniteltu helpottamaan, optimoimaan ja transformoimaan elämää. Seuraava esimerkki auttaa konkretisoimaan tätä lisää.

Kirjoittaessani käsillä olevaa tekstiä tammikuun alkupuolella vuonna 2003 Suomea vaivaa median mukaan lähes ennen kokematon pakkaneen. Pakkasesta on tullut jokapäiväinen uutiskynnyksen ylittävä asia. Pakkanen sinänsä ei ole mitenkään tavatonta pohjoisella pallonpuoliskolla. Se kuitenkin vaikeuttaa elämää ja yhteiskunnan ja talouden liikettä. Pakkanen on turvallisuusriski ulkona liikkuville ja taloudellinen ja yhteiskunnallinen riski, jos se hidastaa yhteiskunnan rattaiden pyörimistä. Tekniikka mahdollistaa kuitenkin pakkasen hallittavuuden. Tekniikalla on siis utilitaristinen merkitys ihmisten ja yhteiskunnan hyvinvoinnin kannalta. Lämmönsäätelytekniikan avulla lämpötila pysytään yhä paremmin pitämään vakiona, niin että vuodenaikojen, lämpötilan tai sään vaihtelu ei keskeytä arkisia toimia. Modernissa yhteiskunnassa eletäänkin pääasiassa noin 20 asteen sisälämpötilassa lyhyitä ulkona tapahtuvia siirtymisiä lukuun ottamatta. Ulkonakin lämpötilaa voidaan säädellä teknisillä vaatteilla.

Välitön kylmyyden kokeminen rajoittuu nykyolosuhteissa usein onnettomuuksiin, väärään tilannearviointiin, äkillisiin lämpötilan muutoksiin tai valittuun kylmyyden kokemiseen, kuten avantouinnissa. Koska käytämme vaatteita, ruumis ei varsinaisesti tunne kylmyyttä, vaan vaatteiden aiheuttaman lämmön. Tämä hyödyllinen tekninen väline muuttaa, transformoi koetun ympäristön, jonka tekstuuri rakentuu ihmisen käyttämästä eräänlaisesta kylmää eristävästä kotelosta. Itse ulkoilman kylmyys voidaan nyt todeta, ei taktiilisesti, vaan hermeneuttisesti lukemalla lämpömittarin lukemia.

Myös tiedotusvälineet kertovat ulkolämpötilasta ja kännykkään on mahdollista tilata jokapäiväiset mittalukemat. Lämpötila ilmenee näin välittyneesti. Kokemuksen transformaatio merkitsee tässä samalla sen transvaluaatiota. Ulkolämpötilan merkitys ei ole sama kuin esimodernina aikana. Pakkanen ei merkitse automaattisesti paleltumisvaaraa tai vaikeuta ravinnon hankkimista. Teknis-kaupungistuneissa olosuhteissa pakkasella ei välttämättä ole mitään merkitystä, samoin kun emme välttämättä välitä päivän ja yön vaihteluista keinovalon mahdollistaessa arkipäivän toiminnan ja työskentelyn yöt läpeensä.

Lämpötekniikka on optimoinut kokemustamme ja mahdollistaa toimintamme erilaisissa olosuhteissa. Se on normaalia. Mutta samalla se ei vain ole väline lämpötilan hallitsemiseksi, vaan on merkinnyt kokemuksen transformaatiota ja -valuaatiota. Lämpötilan vaihtelujen sijasta kokemuksemme piirteeksi on tullut teknisesti hallittava tasalämpöisyys.

Toinen klassinen esimerkki kokemuksen transformaatiosta ja välineen luonteesta elämismaailmaa jäsentävänä tekijänä on kello, jota myös Heidegger käyttää esimerkkinä. Mekaaninen kello otettiin käyttöön ajanmittauksessa keskiajalla. Aluksi luostarielämää jäsentävät yksiviisariset kellot rytmittivät munkkien ja nunnien päivää. Heideggerin mukaan kellossa, kuten missä tahansa välineessä, konstituoituu myös ympäröivä maailma ja luonto:

Kellossa on aina otettu huomioon määrätty konstellaatio maailmansysteemissä. Kun katsomme kelloa, käytämme huomaamatta auringon asemaa, ja näin ajanmittaus suoritetaan vahvistetun astronomisen järjestyksen mukaisesti. Käytettäessä kellovälinettä, joka on ensi sijassa ja huomaamattomasti käsillä, ympäröivä luonto on käsillä sen myötä. (Heidegger 2000b, 100)

Kello toimii suhteessa ympäröivään luontoon, päivän ja yön vaihteluineen. Niinpä luonto on paljastunut kellon käytön myötä. Kellon käyttäminen, sen muuttuminen normaaliksi, muuttaa kuitenkin luontosuhdettamme, normalisoi sitä uudelleen:

Jos vertaamme tätä primitiivistä täälläoloa edistyneeseen täälläoloon, huomaamme, että edistynyt täälläolo ei enää näe, että päivällä ja aurinkonvalon läsnäololla olisi mitään erikoista tehtävää, koska edistyneellä täälläololla on se etu, että se voi jopa muuttaa yön päiväksi. Samalla sillä ei ole enää tarvetta määrittää aikaa silmäilemällä suoraan ja välittömästi aurinkoa ja sen asemaa. Omien mittavälineiden valmistus ja käyttö sallivat, että aika luetaan suoraan tätä varten valmistetusta kellosta.

[...]

Ymmärrys *luonnollisesta* kellosta kehittyy edistyvässä *luonnon* paljastamisessa ja vie kohti uusia ajanmittauksen mahdollisuuksia, jotka ovat suhteellisesti riippumattomia päivästä ja välittömästä taivaan tarkkailusta. (Heidegger 2000b, 490-491)

Kellon käyttö mahdollistaa eräällä tavalla riippumattomuuden päivän ja yön vaihteluista. Ajan tarkistamiseksi ei ole tarpeen tähyillä auringon asemaa ja taivasta. Uusi tilanne ei ole luonnoton tai epänormaali, tai kelloväline vain ihmistä ja luontoa välittävä tekijä, vaan se konstituoii elämismaailman kokemuksellisuutta niin ajasta kuin ympäristöstäkin.

Tekniikan filosofi ja historioitsija Lewis Mumford tuo omassa tutkimuksessaan puolestaan esille, että *kone* on keskeinen virstanpylväs tekniikan historiassa. Kone nimittäin tuottaa juuri edellä mainitun erityisen transformaation suhteessa luontoon. Mumfordille tekniset välineet ovat ruumiillistunutta tekniikkaa, elinten jatke, joka voi vahvistaa inhimillisiä kykyjä. Kone eroaa kuitenkin muista välineistä voimaperäisyytensä, mekaanisuutensa ja eriytyneisyytensä suhteen. Koneen historian keskeinen vaihe on höyrykoneen käyttöönotossa, joka vapautti teollisuuden ilmastollisista epäsäännöllisyyksistä, joihin vesi- ja tuulivoima olivat sidottuja. Koneen myötä säätiloilla, valon vaihteluilla tai muilla luonnontekijöillä oli yhä vähemmän merkitystä inhimillisessä toiminnassa. Kokemuksellisesti koneellistettu yhteiskunta on eräällä tavalla eristyksissä luonnosta ja sen muutoksista, tai toisin sanoen transformoi luontokokemuksitamme. (Rask 2000, 91.)

Yksi tämän transformaation tuloksista ovat automaattiset tai puoliautomaattiset koneet, eräänlainen jokapäiväisyyden taustalla toimiva tekniikka, kuten juuri sisätilojen lämmön säätely, ilmastointi ja niin edelleen. Tällainen tekniikka ei ruumiillistu välineen tavoin käyttäjään, vaan on tästä erillinen, läsnä eräällä tapaa poissaolevana. Kuten Don Ihde kirjoittaa, “[t]he technology is, as it were, to the side.” (Ihde 1990, 109). Kaupungissa se on läsnä eräänlaisena jatkuvana auditiivisena huminana, johon kiinnittää huomiota vasta kun se puuttuu, hiljaisuudessa. Ihden mukaan tällainen taustalle jäävä tekninen tekstuuri, on se sitten äänen huminaa, tasalämpöisyyttä tai muuta sellaista, on myös kokemusta transformoivaa, ja juuri siksi, että se on läsnä poissaolevana, se saattaa “exert more subtle indirect effects upon the way a world is experienced.” (emt., 112)

Tekniikka ja modernisaatio

Heidegger esittää, että modernin tekniikan aiheuttama kokemuksen muutos voi olla ongelmallinen. Tässä hän asettuu monien tekniikasta huolta kantavien ajattelijoiden joukkoon. Kuuluisia ajattelijoita tässä joukossa ovat muun muassa Jacques Ellul ja Herbert Marcuse. Suomessa puolestaan teknologian filosofista kritiikkiä on edustanut Georg von Wright (ks. esim. 1998, 365-503).

Ellul esimerkiksi ajatteli tekniikkaa itseriittoisena, autonomisena ja kokonaisvaltaisena systeeminä, joka kehittyy deterministisesti. Ellul ikään kuin personifoi tekniikan omia teitään kulkevaksi systeemiksi, jolle ihminen ei voi enää mitään. Ellulin kantaa on nimitetty substantivistiseksi näkemykseksi tekniikasta (Borgmann 1984, 9).

Heidegger on lähellä Ellulin näkemystä, mutta moderni tekniikka ei ole hänelle autonominen toimija, vaan länsimaisen metafysiikan moderni muoto, joka on tullut merkitsemään ainoata todellisuuden ymmärtämisen tapaa. Metafysiikkana se antaa kuvan maailmasta ja määrittää maailmassa vallitsevien entiteettien suhteet. Tämä ei tarkoita vain sitä, että maailmaamme vallitsevat erilaiset tekni-set laitteet, vaan sitä, että tekniikka systeeminä määrää maailmankuvaamme ja elämismaailmaamme: tämä on ikään kuin tekniikan ohjaama.

Ellullista poiketen tekniikka ei ole tässä autonominen toimija, itse itseään liikkuttava voima, vaan eräänlainen asetin tai puite (*Gestell*), jonka avulla maailma paljastuu. Kuten välineanalyysistä näimme, maailma tarvitsee aina paljastajaa, joka antaa sille merkityksiä ja luo mielellisyyttä. *Tekhné* on periaate, jolla ihminen osallistuu luonnon omaan paljastamistendenssiin. Kun hopeaseppä takoo hopeaa, hän vastaa luonnossa itsessään esiintyvään paljastamisen vaatimukseen. (Heidegger 1994b, 32).

Heidegger kuitenkin esittää, että modernissa tekniikassa ei enää vallitse paljastaminen *poiesiksen* mielessä, vaan *haasteena* (*Herausfordern*). Haasteessa paljastaminen ei enää vallitse osallisuudessa. Sen sijaan haaste asettaa ihmisen määräämään todellisuutta varantona (emt., 35). Se on paljastumista, mutta pakotusti ja määräten. Heidegger tiivistää sen ominaisuudet termiin puite (*Gestell*). Termin jälkimmäinen osa ilmaisee asettamista (*Stellen*) kaikessa saksan kielen laajuudessaan. Tämän ilmaisun nojalla tekniikka pakottaa näkemään todellisuuden vain yhdellä tavalla yksiraiteisen hyödyntävän ajattelukaavan mukaisesti suurena ihmisen tarpeita tyydyttävänä varastona.

Heideggerin esimerkkinä on vesivoimalaitos Rein-joella. Hän esittää, että vanha tekniikka toimii osana luontoa ja sen ehdoilla, kuten mylly, joka ei pyöriessään määrää joen virtaa, vaan virta määrää sitä. Mylly pyörii, kun joessa virtaa vesi. Jos virta kuivuu, myös mylly pysähtyy. Sen sijaan voimalaitoksen sähkömylly asettuu määräämään virtaa. Virta on padottu ja pato puolestaan säätelee veden korkeutta. Näin sähkömylly pyörii aina, veden virtauksista riippumatta. Heideggerin näkökulmasta tekniikka ei tässä vain kahlitse luontoa, vaan luonto paljastuu haastettuna. Tekniikan järjestelmä on ottanut luonnon osaksi omaa toimintaansa. Joki on tässä hybridi, osaksi luonnollista ja osaksi keinotekoisia. Se paljastuu padottuna voimalaitokseen eri tavoin kuin Hölderlinin Rein-hymnissä. (Emt., 34.)

Heideggerin näkökulmasta ero ei ole niinkään välineen luonteessa, vaan tekniikassa kokonaisuudessaan. Heideggerille moderni tekninen laite ei ole enää yksittäinen objekti muiden joukossa, vaan varantona se on epäitsenäinen osa koneistoa (emt., 35). Esimerkiksi lentokone ei ole enää väline, jota käytämme hyödyn mielessä, vaan yksi ratas liikenteen ja logistiikan koneistossa (emt.; Dreyfus 1998, 223). Samalla me emme myöskään ole enää liikennevälineitä käyttäviä vapaita subjekteja, vaan pikemminkin teknisen järjestelmän käyttämiä:

Metsässä hakattua puuta mittaava metsänvartija [...] on tänään puunjalostusteollisuuden määräämä, tiesi hän sen tai ei. (Heidegger 1994b, 35)

Suhde moderniin tekniikkaan ei siis ole omassa vallassa, vaan määräytyy tekniikan kokonaisuuden kautta, joka on osa ajattelutapaamme. Tekniikan käytöstä on tullut modernissa maailmassa normatiivista ja tyypillistä. Viittasin edellä Werner Marxiin, joka esitti, että suhtaudumme liikenne- ja kommunikationsysteemeihin tyypillisin tavoin, muuta mahdollisuutta ei oikeastaan ole. Tekniikka on hallitseva ja totaalinen näkökulma maailmaan. Heidegger (2002, 16) luonnehtii tällaista maailmasuhdetta myös laskevaksi ajatteluksi (*rechnende Denken*).

Tekniikan vaara Heideggerilla on sen totaalisisessa läpilyönnissä, että tekniikka on muuttunut ainoaksi toimintatavaksi ja normiksi. Kun tekniikka aiheuttaa ongelmia, tämä korjataan milläpä muulla kuin tekniikalla. Tekniikkaa ei siis millään muotoa voi pitää vain välineenä, jolla pyritään johonkin päämäärään.

Jos Heideggerin analyysi tekniikan olemuksesta hyväksytään, suhde tekniikkaan ja sen kautta mediaan ei ole yhdenmukainen. Heideggerin omaperäinen näkemys tekniikasta normatiivisena toimintaympäristönä ja maailman paljastami-

sen tapana ei myöskään puolla yksinkertaista näkemystä tekniikan hylkäämisestä. Olemme koneiston osia, josta emme voi hypätä pois tuhoamatta koko koneistoa:

Teknisen maailman toimenpiteet, laitteet ja koneet ovat nykyisin meille kaikille välttämättömiä, toisille suuremmissa, toisille pienemmissä määrin. Olisi mieletöntä juosta sokeasti vasten teknistä maailmaa. Olisi lyhytnäköistä haluta tuomita tekninen maailma Pirun työksi. Olemme määrättyjä teknisille objekteille; ne vaativat meiltä jopa lakkaamatta lisääntyvää korjausta. (Heidegger 2002, 25)

Heideggerin tulkinnassa tekniikka läpäisee elämismaailman läpikotoisin ja muodostaa modernin maailman normatiivisuuden, johon ajattelumme ja toimintamme pitkälti perustuu ja joka on muuttanut kokemuksellisuutemme rakennetta.

Tekniikka ja mediakasvatus

Heideggerille tekniikan olemus on edellä esitetyin osin monumentaalinen, kaiken läpäisevä periaate. John D. Caputo kirjoittaa, että tällaisena maailma on erilaisten teknisten voimakenttien materiaalia: poliittiset tekniikat manipuloivat ja kontrolloivat yleistä mielipidettä ja politiikkaa, sosiaaliset teknologiat manipuloivat käyttäytymistapoja ja pedagogiset tekniikat takaavat kasvatuksellisten käytäntöjen normalisaation ja standardin. Tekniikan avulla ei vain hallita luontoa, vaan myös kasvatus, seksuaalisuus, poliittiset prosessit, taide, koko ihmisten käytäntöjen kirjo asetetaan teknisen kontrollin alle. (Caputo 2000, 168.) Näkymä voidaan tulkita pessimistiseksi. Mediakasvatuksessa teknopessimismi johtaa kuitenkin puolustusasemiin suhteessa tekniikan kehittymiseen.

Fenomenologian näkökulmasta kysymys on ennen kaikkea tekniikan luonteesta paljastumisena. Tekniikalla on siis ontologinen merkitys ihmisellisessä toiminnassa. Tässä suhteessa tekniikalla on implikaatioita myös kasvatukseen: se mitä tekniikkaa opetuksessa käytetään määrää myös suhdetta opetuksen kohteeseen, oppimisprosessiin kuten myös itse maailmaan. Jos opetus tapahtuu pääasiassa esimerkiksi digitaalisen opetustekniikan, tietokoneiden ja verkkojen varassa, luo tämä myös teknistä maailmankuvaa ja kokemuksellisesti erilaista perspektiiviä kuin perinteinen luokahuoneopetus, joka puolestaan luottaa omaan tekniikkaansa. Näiden ero ei siis ole vain pedagogiikan efektiivisyydessä, toiminnallisuudessa ja mielekkyydessä, vaan myös kokemuksellisuudessa ja

konstitutiivisuudessa. Kuten David Blacker ja Jane McKie huomioivat (Blacker & McKie 2003, 236):

Encountered in the proper way, even simple technologies catalyze self-understanding to unforeseen depths, while they simultaneously conceal much from view. This double aspect of technology is a central insight around which may be built not only descriptions but also a normative account that links technology with educational experience. For it shows how certain pedagogical directions are always being taken, consciously or not: what to reveal and conceal, in what measure and by what method.

Media(teknologia) tuo mukanaan eettisen haasteen. On mietittävä tarkkaan mitä teknologiaa käytetään mihinkin tarkoitukseen. Toisin sanoen teknologian ei pidä nousta itseisarvoksi ja määrääväksi, vaan on nähtävä, että sillä on merkitystä sen suhteen, miten ymmärrämme itsemme ja maailmamme.

Tässä suhteessa voi ottaa jälleen yhden Heideggerista lähtevän esimerkin, joka koskee mekaanisen kirjoitustekniikan käyttöä. Heideggerille kirjoittaminen on käsin kirjoittamista, jossa ajattelu välittyy kättä käyttämällä. Konekirjoittaminen sen sijaan hänen mukaansa murentaa sekä ajattelua että kieltä, koska se ei enää välitä kieltä varsinaisesti liikkuvan käden vaan mekaanisen välityksen kautta. (Heidegger 1992, 125-128.)

Heideggerilla ei ollut kuitenkaan aavistustakaan nykyisestä teknisestä muutoksesta ja sen mukanaan tuomista haasteista myös kasvatukselle. Kirjoituskoneet ovat saaneet väistyä modernin tieto- ja viestintätekniiikan tieltä, mutta kysymys on edelleen sama; miten tämä vaikuttaa itseymmärrykseemme ja maailmasuhteeseemme.

Puhtaasti teknisestä näkökulmasta tietotekniikkaa voidaan pitää välineenä, jolla päästään käsiksi informaatioon tai tietoon, ja näiden välittämiseen ja levittämiseen. Tiedon ja informaation välille on kuitenkin tapana tehdä ero, mutta teknisellä aikakaudellamme voidaan nähdä tiedon muuttuneen yhä enemmän informaation kaltaiseksi. Tämän teesin esittää muun muassa Jean-Francois Lyotard teoksessaan *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Lyotard (1985, 34) ajattelee, että moderni tietojenkäsittelytekniikka voi hahmottaa tiedon vain sellaisena kuin se on välitettävissä viestintäkanavia myöten ja on täten käännettävissä ja operationaalista. Sen sijaan perinteisesti tietoon on kuulunut sellaisia käsitteitä kuin tieto-taito, elämäntaito ja kuuntelemisen taito, ja valmiuksia kuten tekninen harjaantuneisuus, eettinen tietämys, auditiiivinen ja visuaalinen taju. Lyotardin tulkinnassa tieto ei siis rajoitu edes perusteltuun tietämykseen ja

totuuslausumiin tai kognitiivisiin lausumiin, vaan se käy yksiin juuri sen kanssa mitä sivistymisellä klassisena *Bildungina* on ajateltu.

Tiedolla on konteksti, jossa jokin tulee ymmärretyksi. Fenomenologisesti ajateltuna tämä konteksti rakentuu elämismaailmassamme tai maailmassa-olemissamme, jossa olemme toiminnallisissa ja faktisissa suhteissa välineisiin, olioihin ja muihin ihmisiin. Teknisessä järjestelmässä tätä kontekstia ei ole. Esimerkiksi tietokone on luonteeltaan syntaktinen ja sensitiivinen vain koneeseen syötetylle datalle. Koneelta puuttuu tiedolle ominainen merkityshorisontti: tieto on aina tietoa jostakin jossakin yhteydessä ja vaatii jonkinlaisen ymmärryksen, sensitiivisyyden semantiikalle tai merkitykselle. Tiedossa on kyse aina tulkinasta ja ymmärryksestä. Arkipäiväinen tietomme sisältää äärettömästi tekijöitä, jota ovat ymmärryksemme taustalla. Tekoälytutkija Douglas Lenat on esimerkiksi esittänyt, että ymmärtääkseen tietosanakirjassa olevan artikkelin George Washingtonista, on ymmärrettävä esimerkiksi se, että kun hän oli Capitolissa, niin myös hänen vasen jalkansa oli ja kun hän kuoli, hän myös pysyi kuolleen. Tällainen taustalla oleva tieto tai esiymmärrys on kaiken tietämisen pohjana. Tietäminen ei ala koskaan alusta ja rakennu paloista, vaan meillä on aina jo jokin ymmärrys tiedon kohteesta. Tämä on niin itsestään selvää, että emme tule sitä ajatelleeksi. Koneella sitä vastoin tällaista ymmärrystä ei ole. (Dreyfus 2001, 16.)

Tekniikalla on siis tendenssi kaventaa tiedon laajuutta ja redusoida oppiminen ja kasvatus informaation hankintaan ja käsittelyyn, luonteeltaan syntaktiseksi. Keskeiseksi tulee ajatus tiedon hankinnan välineistä ja kyvyistä ja taidoista päästä tiedon lähteille ja jatkuvasti päivittää tietoaan. Tämä on muun muassa yksi elinikäisen oppimisen teeseistä. (Blacker & McKie 2003, 242.)

Kun tieto näyttäytyy informaationa, on tällä implikaatiota myös maailmankuvallemme. Informaation aikakautena maailmankuvan voi esittää olevan yhä pirstaleisempi. Tätä kuvaa myös verkkometafora, joka on yksi tietoteknisen tai verkostoituneen yhteiskunnan avainkäsitteistä. Verkkometafora viittaa pirstaleiseen järjestelmään, joka on vailla keskusta ja joka ei palaudu mihinkään selvärajaiseen järjestykseen. Kuten verkkometafora teoriassaan käyttänyt Manuel Castells kuvaa, verkko ei ole mikään struktuuri, vaan joukko toisiinsa liitetyjä solmuja (Castells 1996, 470). Verkossa ei ole alkua eikä loppua, vain solmuja, joissa voi lähtä liikkeelle itse valitsemastaan paikasta ja edetä mihin suuntaan tahansa ja miten pitkälle tahansa: verkkopinnan loputtomissa silmuissa vertautuu ja kertautuu verkon sisältämä informaatiopotentiali. (Tella ym. 2001, 13.) Kuitenkin jokainen käänös solmukohdassa sisältää myös poissulkemisen

(Castells 1996, 470): kun valitsen solmukohdassa tien a, suljen pois tien b ja niin edelleen. Verkko rakentuu tältä osin binaariseen logiikkaan.

Binaarisuudesta johtuen verkossa ei voi surffaila sanan varsinaisessa mielessä. Kuten Blacker ja McKie kirjoittavat: “the flow is not continuous but punctuated by clicks and hence sudden changes, along paths that are predetermined (at some level) by designers of links.” (Blacker & McKie 2003, 243) Tällä on oma vaikutuksensa tuottaa maailmankuvaa, jossa pirstaloitunut ja atomisoitunut maailma näyttyy teinä ja polkuina, portteina ja ikkunoina joilla asiat ovat linkittyneet toisiinsa ja joita pitkin päästään perille. Se voi tuottaa myös kuvaa yksittäisistä oppijoista päätteidensä äärellä linkittyneinä keskenään (emt.). Kokemuksellinen maailma ei tue tällaista maailmankuvaa. Pikemminkin, kuten Hubert Dreyfus toteaa:

the world is not a meaningless collection of billions of facts. Rather it is a field of significance organized by and for beings like us with our bodies, desires, interests, and purposes. (Dreyfus 2001, 26)

Edellä esitetyn mukaan tietotekniikalla on siis tendenssi muuttaa käsitystämme maailmasta ja itsestämme, joka on otettava myös kasvatuksessa huomioon. Kun oppilaat puhuvat omasta muistamisestaan tallentamisena ja rentoutumisestaan kovalevyn tyhjentämisenä, kyse ei ole vain kielen pinnalla liikkuvasta harmittomasta metaforasta, vaan myös tavasta ajatella itseään koneen kaltaisena. Tietoteknisessä maailmassa hahmotamme itseämme helposti tallennusyksikkönä ja maailmaa faktojen täyttämänä kokonaisuutena. Tällöin on yhä vaikeampi tavoittaa sitä merkityksellisyyttä, johon Dreyfus edellisessä passuksessa viittasi.

Kasvatuksessa olisi tältä osin luotava tietämiseen, ei vain tiedon keräämiseen perustuvia konteksteja, joissa Lyotardin mainitsemat taidot ja tietämykset aktualisoituvat. Monia yrityksiä tähän suuntaan on myös tehty, josta mainittakoon tutkivan oppimisen tai ongelmakeskeisen oppimisen menetelmät ja teoriat.

Kun myös ymmärrämme paremmin teknologian merkityksen maailmasuhteessamme voimme rakentaa tasapainoisempaa mediasuhdetta, joka ottaa entistä enemmän huomiota kokemuksemme merkityksellisyyteen liittyviä tekijöitä. Tämä ei tarkoita teknologian kieltämistä, vaan pikemminkin teknologian valitsemista ja suunnittelua kulloisiakin käyttötarkoituksia varten. Teknologian käytössä olisi tällöin mietittävä miten se transformoi kokemustamme ja mitä sen käytössä tulisi ottaa huomioon. Tämä on askel kohti eettisesti perusteltua teknologian käyttöä. Samalla tasapainoisessa mediasuhteessa tulisi varmistaa maail-

masuhteemme kokonaisvaltaisuus, joka ei rakennu vain kognitiivisista elementeistä, vaan maailmassa olemisen kokonaisuudesta. Heideggerilaisesta näkökulmasta olemme maailmassa toiminnallisina kehollisina olentoina, jotka määrittävät itseään suhteessa maailmaan ja toisiin ihmisiin. Teknologiasta voi helposti tulla myös toiminnallisuutta rajoittava ja maailmasuhdetta eristävä, vääristävä tekijä. Joka tapauksessa se transformoi kokemustamme. Tämän transformaation luonnetta on tarkasteltava myös mediateknologian kohdalla.

MINÄ JA MEDIA

Media ja kulttuuri

Olen edellä esittänyt, että tekniikalla on keskeinen merkitys elämismamme rakenteessa ja sen muutoksissa ja kokemuksellisuudessamme. Nyt on aika ottaa esille mediakasvatuksessa keskeinen teknologinen alue, media.

Heideggerilla mediavälineet ovat osa teknisen maailman konstellaatiota. Hän esittää, että kotoiseen maailmaan tuodut mediavälineet muuttivat radikaalisti ihmisen itseymmärrystä:

Monet saksalaiset ovat menettäneet kotiseutunsa, joutuneet jättämään kylänsä ja kaupunkinsa ja ovat karkotettuja kotiseudultaan. Se pieni joukko, jonka kotiseutu pelasti, muuttaa kuitenkin osaksi suurkaupunkien koneistoa joutuen asumaan teollisuusympäristöjen autiuteen. Heidät on vieroitettu vanhasta kotiseudusta. Entä ne, jotka ovat jääneet kotiseuduilleen? He ovat usein vielä kodittomampia kuin kotiseutunsa menettäneet. Jokaisen päivän jokaisena hetkenä he ovat radion ja television lumoissa. Viikoittain elokuva vie heidät tuntemattomaan, usein vain halpamaiseen mielikuvitusfääriin, joka antaa väärän käsityksen maailmasta, joka ei edes ole mikään maailma. Kaikkiällä on saatavana kuvalehtiä. Kaikki tämä, millä modernit tekniset tiedotusvälineet joka tunti houkuttelevat, valtaavat ja ympäröivät ihmisiä kaikki tämä on nykyään jo valmiiksi paljon lähempänä ihmistä kuin aito pihaa ympäröivä pelto, lähempänä kuin taivas maan yllä, lähempänä kuin päivän ja yön kulku, lähempänä kuin kylän tapa ja moraali, lähempänä kuin perimätieto kotiseudun maailmasta.

Me tulemme ajatteleviksi ja kysymme: mitä on tapahtumassa yhtä hyvin kotiseutunsa menettäneiden kuin kotiseudulle jääneiden keskuudessa? Vastaus: nykyihmisen jalansija on sisällöltään uhattu. Enemmänkin: jalansijan menetys ei ole vain ulkoisten olosuhteiden ja kohtalon aiheuttama eikä johdu myöskään vain ihmisen huolimattomuudesta ja elämäntavan pinnallisuudesta. Jalansijan menettäminen nousee aikakauden hengestä, johon olemme kaikki syntyneet. (Heidegger 2002, 18-19)

Aikakauden henki tarkoittaa Heideggerilla tekniikan aikaa, joka määrittää inhimillisen olemisen osaksi teknistä koneistoa. Tämä on tuottanut muutoksia erityisesti kokemuksellisuudessa: median välittämä informaatio, arvot, mail-

mankuva ja todellisuus ovat nousseet keskeisiksi elämismailmaa strukturoiviksi tekijöiksi tradition ja kotiseudun perimätiedon sijaan. Media merkityksellistää todellisuutta tavalla, joka merkitsee Heideggerille olemistapamme muutosta ja näyttäytyy mediakasvatuskeskustelussa puheena mediavälittyneisyydestä.

Ennen kuin paneudun tarkemmin tähän teemaan, on tarkennettava median käsitettä. Median käsitteen voidaan nykyisellään nähdä painottuvan kahteen suuntaan. Toisaalta, erityisesti viestintätutkimuksen ja median opetuskäytön painopistealueilla, media ymmärretään korostuneesti viestinnän kanavia, kantamaa ja nopeutta mahdollistavana tekniikkana. Media mahdollistaa viestinnän eri lähteiden ja vastaanottajien välillä eri kanavia käyttäen. Samalla mediaviestintä voittaa etäisyyksiä niin, että viestijän ja vastaanottajien reaalilla paikalla ei ole enää merkitystä. Yhä useammin viestinnässä pyritään myös mahdollisimman tarkkaan reaaliaikaisuuteen. Kaiken tämän mahdollistaa viestinnässä käytettävä tekniikka.

Toinen mediaa käsitteellistävä painopistealue, ja tässä erityisesti kulttuurintutkimus, korostaa median roolia merkitysten tuottamisessa ja vaihdossa. Median toimittama välitys on aktiivinen suhde, jossa sekoittuvat monimutkaiset sosiaaliset ja kulttuuriset suhteet ja sisältöjen muokkaus (Lehtonen 2001, 79). Silti tämäkään mediakäsitys ei ole irrotettavissa viestinnän ja tekniikan käsitteistä.

Kulttuurintutkimuksellinen virtaus on vahvasti pohjana muun muassa brittiläisessä mediakasvatuksessa, joka on myös meillä tunnettu sellaisista nimistä kuin Len Masterman, David Buckingham tai Cary Bazalgette. Tälle perinteelle on siis ominaista vahva kulttuurintutkimuksen käsitteistön ja teorian hyödyntäminen. Toinen kulttuurintutkimusta vahvasti hyödyntävä teoriaperinne mediakasvatukseen on nykyisin yhdysvaltalaisperäinen kriittinen pedagogiikka, jonka tärkeimpinä edustajina voidaan pitää Peter McLarenia, Henry Girouxia, Douglas Kellneriä, bel hooksia ja Patti Latheria.

Näiden perinteiden määrittämässä mediakulttuurin kontekstissa media ymmärretään kulttuurisena ilmiönä, jossa toisaalta puhutaan kulttuurin medioitumisesta ja välittymisestä mediainstituutioiden kautta ja toisaalta kulttuurin median avulla tapahtuvasta välittävästä ja viestivästä funktiosta.

Itse asiassa jo pelkästään viestinnän ja kulttuurin suhdetta pidetään hyvin kiinteänä: kulttuuri *on* kommunikaatiota: symbolisten muotojen ja merkitysten viestintää (Fornäs 1998, 171). Fornäsillä (emt., 172) kulttuurin ja viestinnän ero on vain näkökulmassa:

Kulttuurissa korostuvat symbolien ja toiminnan muodostelmat, kun taas viestinnässä korostuvat vuorovaikutukselliset prosessit sellaisinaan eli symbolien toiminta.

Myös Douglas Kellner (1998, 46) korostaa viestinnän ja kulttuurin yhteenkuuluvuutta:

Itse asiassa jako kulttuuriin ja viestintään on mielivaltainen ja jäykkä, ja se tulisikin dekonstruoida. Pidetäänpä kulttuurina sitten korkeakulttuurin tuotteita, ihmisten elintapoja, inhimillisen käyttäytymisen kontekstia tai mitä tahansa, kulttuuri liittyy aina läheisesti viestintään. Tullakseen yhteiseksi tuotteiksi ja siten aidoksi osaksi kulttuuria kaiken kulttuurin on oltava sekä viestintää välittävää että viestinnän välittämää, mikä tekee kulttuurista luonteeltaan viestinnällistä. Viestintä puolestaan välittyy kulttuurin avulla – se on muoto, jonka kautta kulttuuri levittäytyy ja joka tekee siitä todellista ja tehokasta. Ei ole kulttuuria ilman viestintää eikä viestintää ilman kulttuuria, joten viestinnän ja kulttuurin jyrkkä erottaminen toisistaan ja ainoastaan toisen hyväksyminen tutkimuskohteeksi on vain erinomainen esimerkki mielivaltaisen akateemisen työnjaon likinäköisyydestä ja turhuudesta.

Jos viestintä ja kulttuuri ajatellaan näin läheisinä, median käsitteen ymmärtämiseksi on vielä tarkennettava kulttuurin käsitettä. Edellisissä lainauksissa kulttuuri näyttää viittaavan symboliseen toimintaan, merkitysprosesseihin ja kommunikaatioon.

Kulttuurin käsite juontaa juurensa latinan sanasta ”*cultura*”, jonka kantasana on puolestaan verbi ”*colere*”. Se tarkoitti asumista jossakin, viljelemistä, suojelemista sekä palvontaa (vrt. ”*kultti*”). Pääasiassa latinan ”*cultura*” on tullut tunnetuksi maanviljelyä tarkoittavassa merkityksessä. Kulttuuri on tarkoittanut peltoviljelyä säännöllisenä ja järjestelmällisenä toimintana, joka alistaa valtaansa maan sokean tuottavuuden. Kulttuuri on tällaisen muokkaamattoman, primitiivisen luonnon uudelleen muovaamista. Cicerolla ilmeni myös termi ”*culturi animi*”, jossa oli kyse henkisten voimien kasvattamisesta, sielun muovaamisesta ja sivistämisestä tavalla, jota kreikkalaiset ilmaisivat ”*paideia*”-termillään. (Lehtonen 1994, 46-47; Fornäs 1998, 167.)

Kulttuuriin liittyvä sivistyksen ajatus pitää tässä mielessä sisällään luonnon viljelemisen tekniikalla ja ihmismielen viljelemisen kirjallisuudella. Näistä lähtökohdista kulttuurin käsitettä on määritetty lukemattomin eri tavoin. Johan

Fornäs (1998, 167) erottaa näistä määrittelyistä kaksi ehkä vaikutusvaltaisinta diskurssia. Ensinnäkin kulttuurista vallitsee kapea, esteettinen näkemys, joka pitää sisällään taiteen ja niiden institutionaalisen aseman. Tämä kulttuurikäsitys ilmenee kun avataan päivälehtien kulttuurisivut. Se sisältyy myös kulttuuripoliitiikan ja joukkotiedotuksen käsitykseen kulttuurista. Toinen peruseritys kulttuurista tiivistyy antropologiseen käsitykseen tietystä elämänmuodosta, elämäntavasta, tai yhteisistä arvoista. Tätä merkitystä käytetään, kun kulttuuri paikallistetaan tai puhutaan alueellisista yhteisöistä kulttuureina. Fornäs erottaa, kuten Lehtonenkin, myös kolmannen tavan puhua kulttuurista. Fornäs (emt.) esittää, että “[k]ulttuuri on se inhimillisen vuorovaikutuksen aspekti, jossa on kyse merkitysten luomisesta symboleja käyttämällä ja joka sisältää moninaiset tyylin tuottamisen ja kommunikatiivisen toiminnan muodot.” Lehtonen (1994, 53) puolestaan määrittää kulttuurin yhden merkityksen seuraavasti: “Kulttuuri’ sosiaalisena käytäntönä, inhimillisten merkitysten tuottamisena.” Laajassa mielessä kulttuuri kuvaa nyt kaikkia inhimillisen toiminnan sisältämiä merkitysaspekteja. Kapeammassa mielessä se viittaa kaikkiin sellaisiin toimintamuotoihin, instituutioihin ja järjestelmiin, joiden erityiseen funktioon kuuluu merkitysten tuottaminen. Tällöin kulttuuri sisältää muun muassa taiteiden alueen, mutta myös sellaisia käytäntöjä kuten mediakulttuuri tai populaarikulttuuri. (Fornäs 1998, 169.) Kun puhutaan mediasta ja sen kulttuurisista ilmiöistä, nousevat symboliset muodot ja merkitysten tuottaminen eksplisiittisiksi.

Tästä kulttuurisesta näkökulmasta mediaa voidaan hahmottaa latinankielisen kantasanan ”*medium*” pohjalta. ”*Medium*” viittaa johonkin välillä olevaan, välittävään. ”*Media*”, joka on kantasanan monikkomuoto, viittaa subjekteja yhdistävään mutta myös erottavaan tekijään. Se yhdistää välittämällä viestejä, mutta erottaa, tulemalla väliin välittäjäksi, kuten välitystuomari tai välimies, kuten Fornäs (emt., 175) toteaa. Täten media on ymmärrettävissä kulttuurisessa mielessä symbolisia muotoja välittävänä keskuksena, jonka ympärille subjektit kerääntyvät merkitysten rekonstruointiin. Laajassa mielessä tällainen subjektien välillä oleva välittävä tekijä on esimerkiksi raha.

Suppeammassa mielessä media vastaa paljolti sitä, mitä aikaisemmin on kutsuttu viestimiksi. Tällöin viitataan usein niin sanottuihin joukkoviestimiin tai massamediaan. Nämä tarkoittavat yhdeltä monille suuntautuvaa viestintää. Tällaisella viestinnällä on yksi lähde (esim. julkinen televisiokanava), mutta useita vastaanottajia. Joukkoviestintäkin on tosin ongelmallinen käsite. Umberto Eco (1985, 164) valaisee ongelmaa seuraavalla kuvitelmalla:

[...Y]rittäkäämme kuvitella ei-kuviteltua tilannetta. Joku yritys tuottaa västäräkin kuvalla varustettuja T-paitoja ja mainostaa niitä (perinteinen

ilmiö). Yksi sukupolvi alkaa käyttää näitä T-paitoja. Kukin käyttäjä mainostaa paitoja rinnassaan olevan västäräkin kuvalla (samoin kuin jokainen Fiat Pandan omistaja on ilmainen ja maksava Fiat-merkin ja Panda-mallin mainostaja.) Ollakseen uskollinen todellisuudelle televisio-ohjelma näyttää nuoria, joilla on västäräkipaita. Nuoret (ja vanhat) näkevät televisiolähetysten ja ostavat uusia västäräkipaitoja, koska ne tekevät nuoreksi.

Eco kysyy mikä tässä on joukkotiedotusväline; lehtimainos, televisiolähetys vai paita? Jokainen viestii useammalle subjektille. Eco (emt., 165) toteaaakin, että viestimiä on useita, jotka toimivat eri kanavia myöten. Voidaan puhua myös viestimien viestimistä, viestimien moninkertaistumisesta. Samoin ongelmaksi nousee kuka oikeastaan lähettää viestin? Lähettäjä ei ole enää yksi.

Joukkoviestimien vaihetta voisi pitää Mark Posterin käsitteitä käyttäkseni ensimmäisenä mediaepookkina, joka häiritsee modernia autonomista subjektia (Poster 1995, 5). Toissa epookissa, toisena media-aikakautena (emt., 18) voimme jälkimoderneja kulttuuriteorioita seuraten ymmärtää, että median kulttuurista logiikka ei varsinaisesti enää hallitse kukaan yksilö tai mikään taho. Viestimisessä voidaan nyt Jean Baudrillardin tavoin äärimmäisyydessään puhua puhtaasta simulaatiosta, jossa symbolit ovat ikuisessa kierrossa ilman alkupe- räistä lähettäjä tai merkitystä. Tässä median painopiste muuttuu viestin välittämisestä subjektien yhteenliittymisen muodoksi. Simulaatio-teesin myötä uhkaa kuitenkin myös median mystifoituminen ja valtarakenteiden katoaminen näkyvistä.

Mitä siis media on? Ymmärrän median sekä teknisenä apparaattina että merkityksiä välittävänä rakenteena, jossa subjektit kohtaavat ja antautuvat merkityksenannon prosesseille, kohtaavat sosiaalisen maailman ja tulevat puhutelluiksi subjekteina. Tällaisena rakenteena se pitää sisällään, niin materiaalisen mediavälineen ja kullekin mediavälineelle ominaiset ilmaisumuodot, kulloisenkin välittämät mediatekstit tai -esitykset kuten myös ne eri käytännöt, joissa tekstiä tuotetaan, jaetaan ja vastaanotetaan. Lyhyesti sanottuna mediaa voisi luonnehtia *merkitysten välittämisen materiaalisiksi käytännöiksi*. Mediat ovat “sekä symbolisia että materiaalisia objekteja ja prosesseja”, kuten Mikko Lehtonen (1996, 91) toteaa.

Mediaa voidaan tällaisena pitää ennen kaikkea sosiaalisena teknologiana. Tämä tarkoittaa mediaa osana inhimillistä toimintaa, historiaa ja merkityksenantoa, sosiaalisia ja kulttuurisia instituutioita. Vaikka mediasuhteissa on kyse mediavälineen käytöstä, väline ei konstituoidu instrumenttina ja selvärajaisena teknologisenä objektina tai artefaktina. Sosioteknologisesta ja fenomenologi-

sesta näkökulmasta mediat ovat erilaisia tavoista, sosiaalisista suhteista, merkityksistä ja käytännöistä rakentuvia yhdistelmiä, joita määrittävät monimutkaiset kulttuuriset viestintäkoodistot ja ilmaisu- ja käyttötavat.

Mediasuhde

Fenomenologiselta kannalta olennainen kysymys on minän ja median suhde, miten media todellistuu kokemuksessa ja miten minä todellistun median käyttäjänä. Kuten todettua, media rakentuu kahdesta olennaisesta puolesta, materiaalisesta viestimestä ja merkitysten välittämisen käytännöistä, joita ovat niin mediaesitysten tuottaminen, esittäminen kuin kuluttaminenkin. Olennainen minän ja median välinen suhde rakentuu näin sekä tekniikan käyttämisessä että osallistumisessa merkitysten vaihtoon ja tuottamiseen.

Mediaväline on jokapäiväisessä käytössä usein yhtä läpinäkyvä kuin esimerkiksi vasara tai silmälasit. Kun katson televisiota, en varsinaisesti kiinnitä huomiota itse laitteeseen, jos se toimii, vaan se tulee osaksi toimintaani ja ruumiillisuuttani. Myös mediaväline on näin ruumiillistuvaa tekniikkaa. Ruumiillistuva tekniikka iskostuu sananmukaisesti ruumiilliseen toimintaan, havaintoon ja kokemukseen. Mediaväline on kuitenkin myös esitys maailmasta. Kyseessä ei ole vain mediatekniikka, vaan myös mediaviesti. Kun katson silmälasieni läpi puuta, näen luonnossa olevan puun, mutta television kautta en näe puuta samalla tavalla. Television kuvaruudulla näyttäytyy vain puun kuva, representaatio. Representaatio on esitys puusta, ihmisen ja tekniikan mahdollistamien valintojen tuotos. Tällaisia valintoja ovat esimerkiksi kuvan rajaus, linssin polttoväli, värimäärittely ja niin edelleen, jotka kaikki vaikuttavat siihen miten puun näen, miten sen merkityksellistän. Semiologisessa tai semioottisessa tutkimuksessa voidaan kiinnittää huomiota juuri esimerkiksi valokuvan fotogeenisiin, valokuvauksen tekniikan tuottamiin merkityksiin ja konnotaatioihin (van Leeuwen & Jewitt 2003, 98). Representaatioon liittyy kuitenkin myös ideologisia valintoja, kuten mitä kuvataan ja kenen ääni tai sanoma pääsee esiin.

Mediakasvatuksessa representaation ymmärtämisellä on usein tärkeä sija. Esimerkiksi Suoranta ja Ylä-Kotola (2000, 71) pitävät representaatiota mediakasvatuksen peruskäsitteenä. Sen avulla tuodaan esille, että mediaesitys ei ole todellisuuden peili, vaan rakennettu ja jäsennetty kuva, joka esittää todellisuuden aina tietynlaisena.

Mediaa ei voida kuitenkaan pitää välttämättä aina representatiivisena tekniikkana. Kaikilla mediateksteillä ei ole pelkästään tai peräti lainkaan representatio-

naalisia vaikutuksia, kuten Lawrence Grossberg (1995, 93) on huomauttanut. Tämä johtuu median luonteesta lähes huomaamattomana osana arkipäiväämme (ks. myös Morley 2002).

Meille kaikille on tuttua, että emme esimerkiksi katsele televisiosta vain jotakin ohjelmaa siihen keskittyen, vaan yhtälailla ja ehkä useimmiten katselemme vain televisiota ikään kuin liikkuvana tauluna ja mitä moninaisimmissa tilanteissa kotona, kahvilassa, lentokoneessa ja niin edelleen. Samalla mediat ja sisällöt nivoutuvat toisiinsa kun kokataan, seurustellaan tai opiskellaan. Televisio on tällaisena taustalle jäävää tekniikkaa rakentaen elämismaailman tekstuuria ilman, että siihen on aktiivista vuorovaikutuksellista suhdetta. Sen tekstuuri määrittyy nyt kontekstuaalisesti osana inhimillistä tilannetta ja suhteessa muihin medioihin. Sen sijaan että television katselu tarkoittaisi halua katsoa jotakin tiettyä ohjelmaa, se voi tarkoittaa sosiaalista eristäytymistä jostakin tilanteesta tai halua olla rauhassa (emt., 178). Televisio organisoii näin esimerkiksi kodin tilaa ja aikaa, sosiaalista vuorovaikutusta ja asemia. Tällaisessa median käytössä korostuu itse tekninen apparaatti osana olohuoneen politiikkaa ja sosiaalisuutta tai jopa symbolisena välineenä, joka ilmaisee sisustajan makua tai toimii statusineenä.

Mediavälineet ovat myös monin muun tavoin muuntuvia. Ne kätkevät sisäänsä moninaisia muotoja ja suhteita muihin mediavälineisiin: tietokoneen voi muuntaa televisioksi, valokuva-albumiksi, pelialustaksi tai radioksi, televisiota voi käyttää lukukoneena (esim. teksti-tv), kännykkä toimii kamerana ja niin edelleen. Mediavälineet ovat yhä joustavampia ja niillä on yhä vähemmän yhdenlaisia välitystehtäviä tai välinespesifisyyttä. Pikemminkin kyse on laaja-alaisesta muokkautumisesta ja muuntuvuudesta. Tällaista median kehitystä kutsutaan median integraatioksi ja moninaistumiseksi (Suoranta & Ylä-Kotola 2000, 160-161). Sekä median moninaistuminen että erilaiset käyttöyhteydet ja kontekstit tuovat ilmi, että mediavälineiden funktio ei ole vain representaatiossa, vaan ne sisältävät lukuisia muitakin efektejä ja funktioita.

Tämä moninaisuus kertoo tietysti myös mediavälineiden merkityksestä elämismaailmassamme ja sen läpitemnistymisestä: mediavälineet ovat yhä selvemmin jokapäiväisiä ja arkisia käyttöesineitä, joilla elämää strukturoidaan. Heideggerin tekniikan filosofian valossa voimme myös ymmärtää yhä selvemmin olevamme teknisen järjestelmän osana.

Tältä pohjalta mediasuhteita on yhä ongelmallisempaa lähestyä tiedotustutkimuksen keinoin ja käsittein. Tässä mediakasvatus on kuitenkin vielä vahvasti kiinni. Toki medially on edelleen myös (tiedon)välityksellisiä, mutta samalla

paljon muitakin funktioita. Tämä pätee varsinkin lapsiin ja nuoriin, jotka kytkeytyvät mediavälineisiin muun muassa nautinnon, mielihyvän, elämysten ja yhteisyyden voimalla. Mediaesityksen sisältöarvo voi tällaisissa käytöissä lähentyä nollaa. (Kupiainen 2002.) Ymmärtääksemme mediasuhteita välineen ja sisällön välinen dikotomia ei ole enää ilmeinen. Pelkkä välinekin on osa kulttuurista merkityksellistämisprosessia, kuten McLuhanin kuuluisa teesi "*media is a message*" kertoo. Tällä kuuluisalla teesillään McLuhan korosti itse teknologisten medioiden merkitystä merkitysten muodostumisessa (McLuhan 1984). Täten esimerkiksi televisio välineenä on tärkeämpi kuin ne sisällöt, joita välineeseen tuotetaan. Olemme kuitenkin jo huomanneet, että välineen ja sisällön erottaminen on tältä osin ongelmallista. Sosiaalisina teknologioina mediat kietoutuvat monenlaisiin merkitysrakenteisiin, joista osan muodostavat tekstuaaliset, semioottiset ja symboliset rakenteet.

Hermeneuttinen tekniikka

Kun mediaa tarkastellaan fenomenologisesta näkökulmasta tekstinä, semiosiksenä ja representaationa, media ei näyttäydy enää pelkästään ruumiillistuvana tekniikkana, vaan siihen liittyy ymmärtämisen, tekstin lukemisen ja tulkinnan piirteitä. Tällaista tekstuaaliseen tulkintaan liittyvää tekniikkaa voi Don Ihden tekniikka-analyysin valossa kutsua hermeneuttiseksi tekniikaksi (Ihde 1990, 80). Media on hermeneuttista tekniikkaa, joka osallistuu merkitysten välittämiseen. Laajasti ottaen tällainen mediaväline on esimerkiksi kello, josta aika on luettava.

Hermeneuttisessa välineessä ilmenee aina jokin teksti, joka on luettava ja tulkittava. Teksti ei tässä viittaa vain kirjoitettuun tekstin esitysmuotoon, vaan mihiin tahansa representaatioon. Laajassa mielessä teksti voidaan määritellä esimerkiksi sosiaalisen kanssakäymisen lingvistiseksi muodoksi (Heikkinen 1999, 53). Lingvistisyyden sijaan voidaan korostaa myös merkityksenantoa paremmin liittyvää semioottisuuden käsitettä (Kress 2003, 41). Näin ymmärrettynä tekstiä ovat esimerkiksi musiikki, kehon liikkeet tai kuvat, jotka välittävät merkityksiä inhimillisessä kanssakäymisessä.

Hermeneuttisessa tekniikassa on kyse semioottis-hermeneuttisten tekstien lukemisesta jonkin teknisesti tuotetun esineen tai tekstin yhteydessä. Esimerkkinä tällaisesta on vaikkapa valokuva. Valokuva on tekninen reproduktio mutta myös teksti. Usein valokuva representoi isomorfisesti kohdettaan, eli on piirrynyt kohdettaan vastaavana. Valokuvan lukeminen kohdistuu kuitenkin itse kuvaan, eli representaatioon, joka toimii mallin esityksenä. Semiotiikassa kuvaa

tekstinä tai merkkinä kutsutaan ikoniksi kohteen samankaltaisuuden perusteella. Kirjoitetussa tekstissä ei puolestaan enää esiinny isomorfisuutta, vaan teksti on luettava merkkijärjestelmään perustuvana konventionaalisenä ilmaisuksi, semiotiikan käsittein symbolina. Symbolilla on ikonista poikkeava vastaavuus referenssiinsä. de Saussuren kuuluisan erottelun mukaan vastaavuus on mielivaltainen ja arbitaarinen (ks. esim. emt.)

Ihdelle (1990, 82) valokuvaan liittyy vielä havaittua läpinäkyvyyttä, eli ikonilla ja sen referenssillä on havaittu samankaltaisuus. Kuvan perusteella on usein helppo tunnistaa kuvan kohde, varsinkin jos kyse on dokumentoivasta kuvasta, kuten passikuvasta. Kirjoituksen kohdalla läpinäkyvyys muuttuu samankaltaisuudesta hermeneuttiseksi.

Kirjoitukseen liittyvät tekniikat tuovat mukanaan koko joukon ongelmia, jotka ovat tuttuja hermeneutiikan teorioista: mitä kirjoitus lopulta on? Mikä on tekstin referenssi? Miten teksti muuttaa kokemustamme ja maailmamme? Miten tekstiä voi ymmärtää? Ensinnäkin voidaan todeta, että teksti muuttaa perusteellisesti kommunikaation ja tulkinnan ehtoja välittömään kommunikaatioon ja dialogiin verrattuna. Tämän ymmärtämisessä seuraan aluksi Paul Ricoeurin (2000) analyysia kirjoituksesta diskurssin inskriptiona.

Ricoeurin mukaan kirjoitus on ainutlaatuisen, aikaan ja paikkaan sidotun puhe tapahtuman, diskurssin, kiinnittämistä materiaaliseen muotoon. Kirjoitus ei kuitenkaan välitä itse tapahtumaa, vaan puhutun, husserillaisittain puheaktin *noeman*. (Emt., 57-58.) Kirjoitus on kuitenkin paljon muutakin, erityisesti kommunikatiivisessa mielessä. Ensimmäinen kirjoituksen tuoma muutos puheeseen verrattuna on tekstin suhde puhujaan. Dialogissa puhe osoittaa puhujansa erilaisten subjektiivisuuden ja persoonallisuuden indikaattoreiden avulla. Inskriptiona teksti saa kuitenkin semanttisen itsenäisyyden, eikä palaudu enää tekstin tekijään: se mitä teksti tarkoittaa, merkitsee nyt enemmän kuin se, mitä tekijä tarkoitti kirjoittaessaan sen. (Emt., 60-61.) Tämä semanttinen autonomia nostaa esille tekstin hermeneuttisena, tulkittavana kohteena.

Toinen kirjoituksen tuoma muutos liittyy viestin vastaanottoon. Dialogissa puheen vastaanottaja on määrätty, puhe on puhetta toiselle persoonalle. Teksti on sitä vastoin osoitettu anonyymille vastaanottajalle. Ricoeurin mukaan tämä merkitsee yleisön universalisaatiota. (Emt. 62.) Teksti laajentaa kommunikaation piiriä ja luo jatkuvasti lukijaansa ja yleisöään. Yleisö ei ole tarkoin rajattu etukäteen. Täten lukija ja teksti lähenevät toisiaan, kun taas tekstin tekijä liukuu yhä kauemmas. Hänen oikeutensa tekstiin kapenevat.

Puheen ja tekstin erot ovat myös muualla koskien muun muassa tekstin lajityyppejä tai genrejä, joita Ricoeur käsittelee tekstin tuottamisen generatiivisina välineinä (emt., 64). Oman aiheemme kannalta keskeinen analyysi on kuitenkin tekstinä ilmenevän hermeneuttisen tekniikan referentiaalinen suhde. Ricoeurin mukaan dialogissa puheena oleva kohde voidaan ilmaista ostensiivisesti kuulijalle. Puhetilanteen tekee erityiseksi sen situationaalisuus:

Ei ole olemassa sellaista identifikaatiota, joka ei liittäisi sitä, mistä puhumme ainutkertaiseen asemaan tilallis-ajallisessa verkostossa, eikä ole olemassa ajassa ja tilassa olevien paikkojen verkostoa ilman lopullista viittausta situationaaliseen tässä ja nyt hetkeen. Tässä äärimmäisessä mielessä kaikki suullisen kielen referenssit perustuvat osoittamisille, jotka ovat riippuvaisia dialogin jäsenten yhteiseksi havaitsemasta tilanteesta. Dialogisen tilanteen kaikki viittaussuhteet ovat siten tilanteeseen sidottuja. (Emt., 67-68)

Kirjoituksessa ostensiivisen osoittamisen väliin tulee katkos, tekstin tekijän ja lukijan välinen tilallinen ja ajallinen etäisyys. Heillä ei ole yhteistä tilannetta. Samoin teksti irtoaa autonomisuutensa vuoksi nykyisyydestä ja avaa itsensä potentiaaliselle joukolle lukijoita. Irtautuessaan puheen ainutkertaisesta tilallisesta verkostosta, sen tässä ja nyt-hetkestä teksti avaa Ricoeurin mukaan maailman: kirjoituksen ansiosta ihmisellä ja ainoastaan ihmisellä on maailma eikä ainoastaan tilannetta. Maailma on hänelle tekstin avaamien referenssien kokonaisuus. (Emt., 68.)

Teksti hylkää näin ainutlaatuisen asemansa suhteessa osoittamaansa asiaan, suhteessa puhuttuun. Tekstistä tulee tulkittava ja se nivoutuu muihin teksteihin intertekstuaalisessa merkityksessä. Hermeneuttisessa tekniikassa avautuva maailma ei ole näin ymmärrettävä tekstin ulkopuolisena referenssinä, vaan referentiaalisena merkityskokonaisuutena, joka on aina tulkittu ja tulkittavissa. Ricoeurin analyysi paljastaa maailman semioottisen luonteen tekstuaalisena varantona ja merkityspotentiaalina. Se, miten me kiinnitymme maailmaan, tapahtuu kommunikaation ja erilaisten tekstien viitekehyksissä. Kuten Gunther Kress (2003, 47) toteaa, kommunikaatio tapahtuu aina tekstinä. Informaatiolla ei ole ulkoista olemassaoloa ilman transkriptiota. Transkriptio kiinnittää informaation modaalisesti, mikä tarkoittaa kulttuurisesti ja sosiaalisesti sopivien representaation ja kommunikaation resurssien käyttöä. Moodi (*mode*) on materiaallinen tapa tuottaa tekstiä esimerkiksi kirjoittamalla tai piirtämällä ja liittyy aina johonkin teknologiseen tuottamiseen ja mediaan, joka tekstiä välittää.

Myös Ihde toteaa, että se mikä kirjoituksessa on välitetty, on tekstin maailma (Ihde 1990, 84). Maailma siis paljastuu ja jäsentyy kielessä ja tekstissä. Tekniikkasuhde voidaan tällöin esittää seuraavasti (emt., 86):

Minä – (tekniikka - maailma)

Hermeneuttinen tekniikka korostaa, että subjekti kommunikoi sen kanssa mikä tekstissä paljastuu, ilmenee. Hermeneuttinen tekniikka ei siis ole mime-sistä tai ikkuna todellisuuteen, vaan todellisuuden jäsentämistä ja artikuloimista.

Ihde (1990, 84-87) esittää, että muutos ruumiillistuvasta tekniikkasuhteesta hermeneuttiseen voi olla asteittainen. Seuraan seuraavassa hänen esimerkkiään. Kuvitellaan, että istun sisällä kylmänä päivänä. Katson ulos ikkunasta ja näen lumituiskun, mutta istun lämpimässä takan äärellä. Voin nähdä, että ulkona on kylmä, mutta en suoraan taktiilisesti tuntea sitä. Asumiskone, kuten funktionalistit asuntoa ajattelivat, muuttaa kokemustani kylmyydestä. Kylmyys on nähtävissä mutta ei tunnettavissa, jollen mene ulos.

Esimerkki jatkuu. Voin tarkistaa lämpötilan myös ulkolämpömittarista. Nyt tiedän kuinka kylmä ulkona on, mutta en edelleenkään tunne sitä. Lämpötila ilmenee nyt asteikolla, josta minun on osattava tulkita symbolisia merkkejä ja ymmärtää lukeman ja kokemuksen välisen suhteen. Lämpömittari on väline, joka välittää ulkolämpötilan, mutta muuttuneessa, tulkittavassa muodossa. Ihden esimerkin mukaisesti voin edelleen ajatella suljettua, ikkunatonta huonetta, jossa vain mittari välittää lämpötilan. Tällöin, vailla havaintoa ulkoilmaailmasta, minulla on vain mittarin välityksellä pääsy siihen maailmaan, johon lukemat viittaavat.

Esimerkissä ilmenee kokemuksen transformaatio. Taktiilinen kokemus kylmästä tai lämpimästä eroaa radikaalisti pelkkään mittarin lukemiseen liittyvästä kokemuksesta. Lämpömittarin asteikko perustuu kulttuuris-tekniiseen järjestelmään, josta puuttuu kuitenkin kokemuksen konteksti. Mittari ilmoittaa aina täsmällisesti numeraalisen lukeman, mutta ei itse asiassa lämmön kokemusta. Jatketaanpa esimerkkiä. Olen edellä mainitussa suljetussa huoneessa ja luen ulkomittarin osoittaman lukeman +5 celsiusta. Mikäli vuorovaikutukseni ulkomaailmaan on kokonaan katkaistu, en lukeman perusteella välttämättä tiedä onko ulkona kylmä vai lämmin. Se riippuu paljolti kokemuksen kontekstista, onko esimerkiksi kesä vai talvi. Jos näen ikkunasta, voin todeta kesäaikaan, että ulkona on kylmä ja säädellä vaatetustani sen mukaan. Fenomeno-

logisessa mielessä kylmä tai lämmin ovat aina suhteessa kokevaan subjektiin ja hänen kontekstiinsa.

Tekniikka voi muuttaa kokemusta monin eri tavoin. Ihde esittää muun muassa horisontaalisen ja vertikaalisen muutoksen. Horisontaalisesta muutoksesta on esimerkkinä ruumiillistuvan tekniikan välittämät mikro- tai makroilmiöt. Esimerkiksi mikroskooppi tai kaukoputki muuttavat näköhavaintoa. Mikroskoopin näkymä ei ole elämaailmani kannalta normaali eikä optimaalinen, mutta mikroskooppi ei myöskään periaatteessa muuta sitä mitä nähdään, vaan vain näkemisen tavan. Mikroskooppi vahvistaa näkymän suhteessa omaan havaitsevaan kehooni ja näkökykyyni. (Ihde 1990, 78-79.) Mikroskoopissa tai kaukoputkessa nähty "kuva" kuuluu samaan visuaaliseen jatkumoon teknisesti muuttamattoman tai vahvistamattoman katseen kanssa. Teknisen laitteen välittämä havainto on siis analoginen tarkasteltavan kohteen kanssa. Kokemuksellisesti mikroskoopissa tai kaukoputkessa ei näy kuvaa, vaan itse tarkasteltava kohde. Sanomme esimerkiksi että "katson tähtiä kaukoputkella" tai "katson lintuja kiikareilla".

Vertikaalisella kokemuksen muutoksella Ihde tarkoittaa monia eri tekniikan käyttötapoja (Ihde 1990, 90-93). Esimerkiksi aurinkolasien tarkoitus on muuttaa havainto normaaliksi, kun havaintoon liittyy häikäisyä aiheuttava anomalia. Aurinkolasit kuitenkin muuttavat myös sitä, *mitä* nähdään, esimerkiksi tummentavat maiseman. Primaarihavainnon ja teknisesti välitetyn havainnon välissä on nyt katkos. Aurinkolasit muuttavat maiseman. Esimerkiksi lämpökameralla kuvattu maisema muuntaa puolestaan näkymän tuskin tunnistettavaksi. Kohteen ja teknisesti välitetyn hermeneuttinen analogisuus vähenee vertikaalisissa muutoksissa. Vertikaalinen muutos pätee myös kirjoitukseen. Puheessa havaitun ja osoitetun sijasta kirjoituksessa representoitu vaatii lukutaitoa, kykyä ymmärtää ja käyttää symbolimerkkejä.

Kaikki edelliset esimerkit viittaavat siihen, että hermeneuttisen tekniikan myötä, jota myös mediateknologia vahvasti on, maailmaa muuttuu välittyneeksi ja mediatekstien avulla tulkittavaksi. Kuten Ihde osoittaa, maailma ja teknologia muodostavat yhdessä erottamattoman kokonaisuuden, jota ihminen tulkitsee. Tarkkaan ottaen tekniikka ei siis vain välitä maailmaa vaan muuttaa maailmaa, konstruoi sitä. Kokemusta maailmasta määrittää nyt paitsi mediateknologia, myös se minkälaisesta teknologiasta on kyse. Esimerkiksi kirjoitustekniikat tuottavat erilaisia efektejä kuin kuvatekniikat.

Kuvallistuva maailma

Hermeneuttisen tekniikan paradigmaattinen esimerkki tulee kirjoitukseen liittyvistä tekniikoista, sillä kirjoitus on tekstiä *par excellence*. Nykyisessä mediakulttuurissa moodit on nähtävä laajemmin. Kress tuokin esille, että mediakulttuuria hallitsee kirjoituksen sijaan yhä enemmän kuva (Kress 2003, 1). Mediakulttuuri on vahvasti visuaalista kulttuuria ja visuaalisuus myös muuttaa entisestään kommunikaation tapoja mutta sillä on myös poliittisia, taloudellisia, sosiaalisia, kulttuurisia, käsitteellis-kognitiivisia ja epistemologisia seurauksia, kuten Kress toteaa (emt.).

Kuvallisen tai visuaalisen kulttuurin laajentumisesta on myös kirjoittanut W.J.T. Mitchell (1994), joka tiivistää muutoksen käsitteeseen *pictorial turn*, kuvallinen käänne. Kuvallinen käänne viittaa tietenkin niin sanottuun lingvistiseen käänteeseen 1960 ja -70 -luvuilla, joka tarkoitti kielen aseman korostamista erityisesti sosiaalitieteissä. Mitchell painottaa kuitenkin, että nykykulttuurin muutos on kielestä (tekstistä, kirjasta, sanomalehdestä) kuvaan; elokuvaan, valokuvaan ja muuhun kuvalliseen representaatioon. Kuva tunkeutuu kaikkialle kulttuuriseen ympäristöön ja siitä on tullut kulttuurin hallitseva muoto.

Kressille kirjoitus on ennen kaikkea ajallinen moodi, johon liittyy kirjainten perättäinen järjestys. Merkitykset rakentuvat länsimaisessa kirjoituksessa luku-suunnan mukaan vasemmalta oikealle sanojen, lauseiden, virkkeiden, kappaleiden ja lukujen järjestyksessä. Kirjoitus rakentaa näin narratiivia ja kertomusta maailmasta. Kuvain esitetty maailma ei ole Kressin mukaan kuitenkaan kerrottu, vaan näytetty spatiaalisessa tilallisuudessaan. Kuvan elementit ovat läsnä kuvan tilassa eivätkä edellytä samankaltaista narratiivista lukutapaa ja ennennälkeen -jatkumoa. (Kress 2003, 1-2.)

Vastaväitteitä tälle visuaalisuuden mukanaan tuomalle radikaalille muutokselle on helppo esittää, sillä esimerkiksi elokuva edellyttää ajallista lukemista ja narratiivia. Mutta Kress ei pyrikään tekemään tiukkaa erottelua eri moodien ja medioiden välillä, vaan tarkastelee pikemminkin mediakulttuurimme multimodaalisuutta, eri tekstityyppien sekoittumista uusissa medioissa. Kressin argumentti on kuitenkin, että siinä missä kirjoitus ja kirja määrittivät perinteistä kulttuuria, painopiste on nyt siirtynyt kuvaan ja kuvaruutuun tai näyttöpäätteeseen (*screen*) (emt., 9). Lev Manovich (1996, 166; 2001, 94) on puolestaan todennut, että "voimme kiistellä siitä, elämmekö spektaakkelin tai simulaation yhteiskunnassa – kiistämätöntä on, että kysymyksessä on kuvaruutujen [*screen*] yhteiskunta." Kuvaruutu tai näyttöpääte on nyky-yhteiskunnassa pääväylä kai-

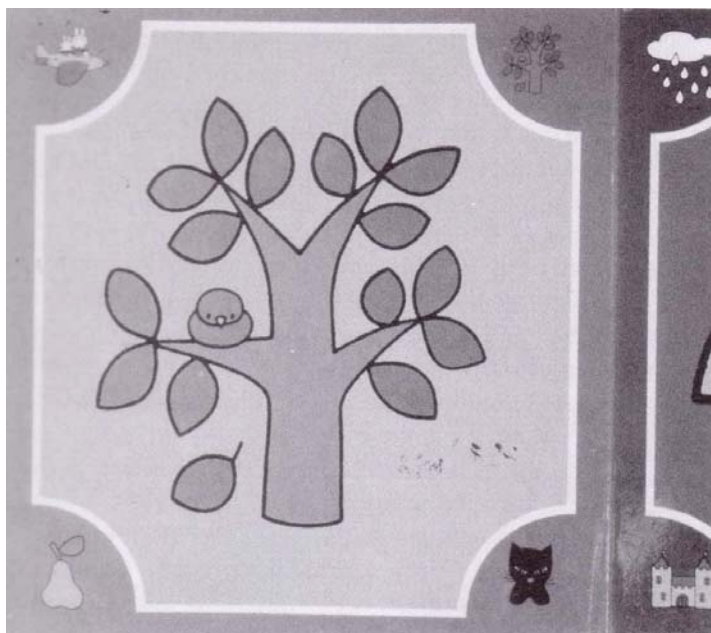
ken tiedon käsittämiseksi ja esittämiseksi. Tämä merkitsee ennen kaikkea uusien kommunikatiivisten tai semioottisten resurssien käyttämistä, tiedon visualisoinnista ja muokkaamista kuvaruutuun soveltuvaan muotoon. Esimerkiksi käy Internetsivu, joka sisältää sekä kirjoitettua tekstiä mutta pääsääntöisesti myös grafiikkaa ja kuvia. Tällaista visuaalista pintaa ei lueta välttämättä kirjoituksen määräämässä perinteisessä järjestyksessä, vaan "lukemisen" alku voi olla missä vain. Usein kuitenkin sivun asettelu tai liikkuva kuva houkuttelee aloituspistettä omalla voimallaan ja koodauksellaan. Myös kirjojen sivut ovat yhä useimmin visuaalisesti järjestettyjä ja huolitettuja ja sisältävät runsaasti kuvitusta. Esimerkiksi koulujen oppikirjoja tuskin voisi kuvitella ilman kuvallista kerrontaa tekstin lomassa. "Puhtaan" kirjallisen tekstin lukeminen on yhä harvinaisempaa, sillä sitä myös esiintyy yhä harvemmin. Se on lähinnä kaunokirjallisuuden ja teoreettisen tekstin omaisuutta, ja tällöinkin visuaalisuus on yhä useimmin ujuttautunut mukaan tyyleinä, grafiikkana tai kuvina. Tekstin on nykyisin *näytettävä* hyvältä ja se sisältää monia visuaalisia elementtejä kuten vertikaalia, alleviivausta tai vahvennusta (Kress 2003, 65). Erilaiset pistekoot ja moninaiset fontit eli kirjasintyytit ovat materiaalisia ja visuaalisia kirjoituksen resursseja, samoin kun kappalejaot ja lukujen käyttö, joka on 1700-luvulta peräisin oleva käytäntö (Lehtonen 1996, 78). Erilaiset hymiöt ja muut arkipäiväisen viestimisen merkit ovat myös osoituksena kirjoituksen ja kuvan leikkauspisteistä ja sekoittumisesta.

Visuaalisuuden lisääntymisen tueksi on siis helppo esittää argumentteja. Kuvat ovat yhä suurempi osa arkipäiväämme verrattuna esimerkiksi sadan vuoden takaiseen tilanteeseen tai edes Heideggerin huomioon visuaalisuuden lisääntymisestä toisen maailmansodan jälkeen (Heidegger 2002, 23). Kuvaa voidaan pitää kirjoitettua tekstiä taloudellisempana tapana tuoda asioita esille ja kiinnittää tarvittaessa huomiota yhä niukkenevilla informaation markkinoilla (ks. Lankshear & Knobel 2003, 109-131; Kupiainen & Suoranta 2005). Kuvallisuuden ja visuaalisuuden myötä käsityksemme maailmasta ja itsestämme muuttuu, sillä kuten Kresskin (2003, 1) toteaa, maailma on erilainen näytettynä kuin kerrottuna. Kressin mukaan kirjoituksella on erittäin läheinen suhde äänteisiin ja ääneen. Kirjoitus on, kuten Ricoeurinkin analyysistä käy selville, puheen transkriptiota. Lukeminen alkaa usein äänteiden harjoittelulla. Kirjoittamisella ja puheella on myös tietty historiallinen suhde. Esimerkiksi Raymond Williams on esittänyt, että kirjoittaminen on ensimmäisessä vaiheessa liittynyt suullisen tiedon ja tradition tukemiseen ja tallentamiseen (Lähi-idän ja Välimeren alue ennen klassista antiikkia). Toisessa vaiheessa tallentavaan tehtävään liittyi kirjoittaminen suullista esitystä varten, kuten antiikin ajan oikeuspuheet ja tragediat. Vasta myöhemmin kirjoittamista tuotettiin itsekseen lukemista varten ja ääneen lukemisen aikakausi on loppunut osapuilleen 500 vuotta sit-

ten. (Lehtonen 1996, 82.) Edelleenkin aloitteleva tai kirjalliseen kulttuuriin tottumaton lukija saattaa lukea tekstiä ääneen. Kress kutsuu tätä *transduktioksi*, moodin vaihtamiseksi, joka esimerkiksi palauttaa kirjoittamisen visuaalisesta ja graafisesta puhuttuun muotoon, kirjaimista ääneen. Puheella on monia lingvistisiä piirteitä, joita kirjoituksella ei ole, kuten intonaatio, rytmi tai kesto. Näitä ei ole merkitty kirjoitettuun tekstiin, mutta myös lukiessamme ääneti ne usein säilyvät mukana. Näin lukeminen etenee puheen kaltaisesti ajassa ja hierarkkisessa järjestyksessä. Kirjoitetun tekstin lukemisella on oma suhteellisen säännönmukainen koodattu ja lineaarinen lukurata (*reading path*), jota puolestaan kuvan lukemisessa ei ole samassa ankaruudessa (Kress 2003, 152; Kress & van Leeuwen 2001, 218.)

Kirjoitetun tekstin syntaksi on stabiili ja sen lukurata on siis huomattavan määrätynyt. Sen sijaan kirjoitetun tekstin leksikaaliset elementit ovat semanttisesti avoimia. Teksti sisältää ”aukkoja”, joita lukija täyttää. (Kress 2003, 4, 166.) Kun esimerkiksi kirjoitan ”mies oli punaniska”, lauseessa ei anneta tarkempaa kuvausta kyseisestä miehestä. Kuten Kress toteaa, kirjoituksessa ei vaadita epistemologista sitoumusta. Lauseessa mies ulkomuotoineen ja vaateparsineen jää lukijan kuviteltavaksi, mikäli häntä ei tarkemmin kirjoituksessa luonnehdita. Mediakulttuurinen kuvasto ja merkitysrepertuaari tarjoavat tietenkin jo olemassa olevia kuvauksia ”punaniskaisista miehistä”. Jos sen sijaan piirrän ”punaniskaisen miehen”, on minun sitouduttava luonnehtimaan häntä tarkemmin, päätettävä miltä hän näyttää, minkälaiset hiukset hänellä on, millaisessa asennossa hän on, mitä hänellä on päällään ja niin edelleen. Se mikä kirjoituksessa on auki, ei ole sitä kuvassa (emt., 165).

Kirjoituksen ja kuvan erossa viitataan usein kirjallisuuden ja elokuvan väliseen suhteeseen. Siinä missä kirjallisuuden sanotaan jättävän tilaa mielikuvitukselle kirjasta kuvatun elokuvan sanotaan tukahduttavan mielikuvituksen koska se ei jätä sijaa tapahtumien vapaalle kuvittelulle. Mutta kuvassa vallitsee kuitenkin toisen tyyppinen avoimuus, nimittäin syntaksin avoimuus ja mahdollisuus järjestää ja hahmotella kuvaa (emt., 166). Kuvassa olevat elementit eivät ole missään välttämättömässä suhteessa toisiinsa. Yksi Kressin ja van Leeuwenin (2001, 22) esimerkeistä on kuva (kuva 1) Dick Brunan lastenkirjasta *On My Walk* vuodelta 1953.



Kuva 1. Dick Brunan lastenkirjasta *On My Walk*.

Kuvan lukeminen voi alkaa periaatteessa mistä vain, vaikka tietyt konventiot tarjoavat kuvan katsomiselle aloituspaikkoja. Tällaisessa lastenkirjan kuvassa on kuitenkin kyse yhdestä kuvasta, joka mahdollistaa monia verbaalisia tekstejä tai kommentaareja. Vanhemmat, jotka katsovat lastensa kanssa kuvaa, voivat kertoa erilaisia tarinoita vaikka tarinoissa saattaa olla myös paljon yhteistä liittyen kuvan elementteihin ja kulttuurisiin seikkoihin. Oletetaan, että tarina on linnusta puussa, joka on kuvan figuratiivinen keskus. Minkälainen tämä tarina sitten onkin, siihen liittyy esimerkiksi linnun ja lentokoneen ja linnun ja kissan suhde. Kissa voi jahdata lintua ja lintu voi paeta puuhun tai joutua kissan suuhun. Tarina voi sisältää poliittisia tai moraalisia allegorioita vallasta tai linnun suhteesta lentokoneeseen teknologiasta ja luonnosta. (Emt., 24-25.) Kuvan lukeminen ja tulkinta mahdollistavat mielikuvituksen käytön:

Here [in image(-like) messages] the supplementing of meaning consists much more in the imposition of an order onto a set of elements, and the ordering of a world seemingly or actually left unordered. 'Imagination' now becomes a different activity, one which focuses on the possibilities of the ordering of full elements rather than on the supplying of meaning to ordered elements. (Kress 2003, 170)

Kressille kysymys on kompetenssin (*competence*) ja *designin* (*design*) välisestä eroista. Kirjallinen kulttuuri on ennen kaikkea tulkinnan, kritiikin ja kompetenssin kulttuuria, jossa kulttuurinen pääoma mahdollistaa tekstin lukemisen ja arvioimisen tiettyjen konventioiden pohjalta (emt., 36-37, 169). Lukeminen ja

kirjoittaminen ovat vaativia tehtäviä juuri konventionaalisen syntaksin tarkkuuden vuoksi. Kirjoitus perustuu symboleille, jotka on ymmärrettävä samoin kuin symbolien muodostamat syntaktiset kokonaisuudet.

Kuvallisessa esittämisessä syntaktinen avoimuus ja kuvan ikonisuus mahdollistavat sen sijaan kuvan luovan käytön. Lapset ilmaisevat jo varhain itseään piirtäen. Kuvallisessa ilmaisussa ei niinkään ole lähtökohtana kuvan lukemisen kompetenssi, vaan *design*, joka alkaa kuvan tekijän omasta kiinnostuksesta jossakin kontekstissa. Kuvan tekijä motivoi itse käyttämänsä merkit. Jos kompetenssi on retrospektiivistä, *design* on prospektiivista, suuntautunut tulevaan. (Emt., 50, 169.) *Designin* osuus korostuu siinä, että Kressin mukaan lukemiseen liittyy aina merkkien tekeminen (*sign-making*):

The process of sign-making [...] entails that the sign is always new, whether it is the sign made in interpretation or the sign made in articulation. This is far removed from notions of language *use* in which a stable system with stable elements is *used* by the language *user* but not changed by her or him. (Emt., 40)

Kressin sosiosemioottisesta näkökulmasta esimerkiksi jokainen kuvan tulkinta perustuu erilaisten semioottisten resurssien käyttöön ja ymmärtämiseen jossakin kontekstissa. Kuva ei ole niinkään koodattu, vaan resursoitu, joka johtaa kysymykseen miten erilaiset ihmiset lukevat samaa tekstiä ja käyttävät resursseja. Näiden resurssien käyttö on eräänlaista suunnittelua. Esimerkiksi syntaksiltaan avoin kuva mahdollistaa erilaisia "lukureittejä" ja tapoja lukea kuvaa vaikkapa lapselle. Kuvakirjan lukemisessa ei ole niinkään kyse "tekstin ymmärtämisestä" kuin ilmaisun ja esityksen suunnittelusta. Juuri multimodaalinen teksti, joka siis hyödyntää kuvaa, ääntä, grafiikkaa ja kirjoitettua tekstiä, mahdollistaa erilaiset suunnittelevat lähestymis- ja lukutavat ja resurssien käytön. Tällaisen multimodaalisen tekstin lukeminen on eräällä tapaa personoivaa lukemista.

Mitä siis kuvallisuuden kasvanut merkitys tarkoittaa mediakasvatuksen kannalta? Kressin huomioista käy selväksi, että kuvallisen median lävistämä mediakulttuuri vaatii erityistä lähestymistapaa mediakasvatukseen. Mediakasvatuksessa on historiallisesti painottunut tekstin tulkitseminen, eräänlainen *eksegeesi*, jossa pyritään analysoimaan tekstejä. Tämä lähtökohta on ymmärrettävissä kirjallisen kulttuurin perinteestä, jota myös taidekasvatus on pitkälti seurannut nojaten teoskeskeisyyteen ja estetiikan oppialaan. Näissä perinteissä on painottunut aluksi subjektikeskeinen lähestymistapa, jossa tavoitetaan teoksen tai tekstin tekijän intentioita ja myöhemmin formalistisesti väritynyt teoskes-

keinen tulkinta, johon on jälkistrukturalismin myötä tullut mukaan yhteiskunnallisen tulkinnan viitteitä. Visuaalisessa kulttuurissa tulkinta saa kuitenkin laajemman merkityksen, koska ”kuvan lukeminen” eroaa kirjallisen tekstin lukemisesta. *Design*-näkökulman mukaan painopiste siirtyy tekstistä enemmän lukijan ja tulkitsijan omien resurssien hallinnan ja motivoitien puolelle. Kress painottaakin sitä, miten kuvalliset merkit ovat lukijan motivoimia, eivät valmiiksi koodattuja. Mediakasvatuksen näkökulmasta voidaan tekstien suhteen siten kysyä mihin ja miten tekstejä voitaisiin käyttää, ei niinkään sitä mitä teksti todella sanoo. Tämä lähestymistapa on sukua viestintätutkimuksessa esiintyvälle vastaanottotutkimukselle (*uses and gratifications research*), jossa painotetaan vastaanottajan tarpeita viestinten käytölle (ks. Pietilä 1997, 194-203). Kyse ei ole kuitenkaan samasta asiasta. *Design*-painottunut mediakasvatus tarkoittaa kykyä ymmärtää ja käyttää multimodaalisen viestinnän materiaaleja ja resursseja. Tällä lähtökohdalla on seuraksia sekä ilmaisua painottavaan mediakasvatukseen että tekstien uudelleen analyysiin, tekstien ”kirjoittamiseen” ja ”lukemiseen”, jotka eivät enää näyttäydy erillisinä. Kuten Kress toteaa, ilmaisullisten varantojen käyttö ja merkkien tekeminen kuuluvat kumpaankin.

Analyysin kannalta kuvallisen median resursseja ja merkitysrakenteita voidaan purkaa ja rakentaa uudelleen erilaisissa temaattisissa yhteyksissä. Esimerkiksi Sara Sintonen (2003) on nostanut esille mediatekstien tarkastelun ”moraalisina aineksina”, mikä tarkoittaa populaari- ja mediakulttuurin viestien käsittelyä eettisen keskustelun pohjana. Tällaisella mediatekstien lukemisella on tavoitteena antaa lapsille- ja nuorille aineksia pohtia eettisiä kysymyksiä itsenäisesti. Analyysi ei jää siis tekstuaaliselle tasolle, vaan siirtyy analyysin tekijöiden elämysmaailmaan resursseina, joilla on mahdollisesti valtauttavia ja identiteettiä tukevia vaikutuksia.

Ilmaisun näkökulmasta kyseessä on mediakasvatuksen paradigma, jonka David Buckingham (2003b, 13) määrittää valmistamiseksi (*form of preparation*), ei enää suojeluksi (*form of protection*). Tavoitteena on tuottaa mahdollisuuksia osallistua mediakulttuuriin, tehdä omia tekstejä ja julkaisuja ja motivoida merkityksenantoa. Tämä näkökulma onkin saanut mediakasvatuksessa yhä laajempaa kannatusta. Lähtökohta on lasten ja nuorten omissa makutottumuksissa, joissa he voivat reflektiivisesti kehittää omaa aktiviteettiaan sekä mediatekstien lukijoina että kirjoittajina. Ilmaisua ei ole kuitenkaan erillään tekstien lukemisesta, vaan juuri lukemisessa voidaan perehtyä mediaresurssien toimintaan jotka motivoidaan omassa ilmaisussa. Mediakulttuurin siirtyessä niin sanotun uuden median aikaan keskeiseksi onkin tullut olemassa olevien resurssien kierrättäminen. Kuten Jay David Bolter ja Richard Grusin sekä Lev Manovich toteavat, kollaasi on uuden median keskeinen toimintatapa. Edellisille se merkitsee hy-

permediaa, jossa ilmaisu ja luominen on olemassa olevien ainesten uudelleen järjestämistä (Bolter & Grusin 2002, 39). Jälkimmäiselle taas kollaasin paradigmaattinen hahmo on DJ, joka yhdistelee erilaisia aineksia uudeksi saumattomaksi kokonaisuudeksi (Manovich 2001, 135). Sekä hypermedian että DJ:n periaate nostavat esiin, että ilmaisu on tulkintaa ja päinvastoin.

Mediakasvatuksen *design*-näkökulma mahdollistuu eritoten digitaalisen hermeneuttisen tekniikan ja niin sanotun *desktop*-julkaisemisen myötä. Tämä tarkoittaa tekstien saattamista julkaisuvalmiiksi omin voimin. Tekniikka ei kuitenkaan itse määrää toiminnan suuntaa, vaan tässä kasvatus astuu mukaan. Digitaalinen teknologia mahdollistaa erilaisia käyttötapoja ja suhteita mediaan ja kasvatuksen tehtäväksi tulee tämän suhteen ohjaaminen. Esimerkiksi digitaalkamera ei määrää teknologiana sitä käytetäänkö sitä edelleen konventionaalisesti kinokameran tavoin privaattina tallentamisen välineenä, jolla kuvataan perheen tähtihetkiä, kuten syntymäpäiviä ja lomamatkojen huippukohtia. Tämä muodostaa konventionaalisen, tutun elämismaailmassa esiintyvän käytännön, joka on kulttuurisesti normalisoitunut median käyttötapana. Kasvatus voi kuitenkin haastaa sen ja luoda digitaalisen median käytölle uudenlaisia mahdollisuuksia.

Kuten sanottu, teknologia ei itsessään tuota aktiivista ja toiminnallista mediasuhdetta. Pikemminkin luodessaan välittyneitä tulkinallisia tiloja se saattaa ”jäädyyttää” niitä. Tässä meidän on jälleen palattava hermeneuttisen teknologian käsitteeseen. Ihdelle hermeneuttinen tekniikka näyttää *lukemisen* tekniikkana, mutta se voi olla myös *graafista* tekniikkaa siinä mielessä kun kyse on aktiivisesta merkkien kirjaamisesta. Graafinen tarkoittaa tässä kreikan ”*graphein*” pohjalta merkitsemistä, raaputtamista ja kaivertamista, joka on niin kirjoittamisen kuin myös kuvan tekemisen perustana. Multimodaalisuuden ja kuvallisuuden lisääntyminen kulttuurissamme samoin kuin Kressin ja Manovichin mainitsema kuvaruudun keskeisyys ovat samalla siirtämässä hermeneuttista tekniikkaa yhä graafisempaan suuntaan, millä on puolestaan omia epistemologisia ja toiminnallisia seurauksia, kuten edellä kävi ilmi. Mutta visuaalisuuden ja kuvaruudun vallan lisääntymisellä on myös muita mediasuhteen kannalta tärkeitä merkityksiä.

Visuaalisen kulttuurin ”luonnollinen magia”

Kuten edellä on tullut esille, nykyistä mediakulttuuria voi hyvällä syyllä sanoa visuaaliseksi kulttuuriksi. Tämä tarkoittaa paitsi sitä, että kuvatekniikka, kuvat ja kuvallisuus näyttelevät yhä laajempaa roolia kulttuurissamme ja ovat alati

läsnä arjessamme teknologioina (kamerat, televisio, näyttöpääte jne.), mediarepresentaatioina (mainokset, valokuvat, sarjakuvat, elokuvat, televisiosarjat, Internetsivut, pelit, yms.), myös sitä että kulttuurimme on erityisesti katseen kulttuuria. Me katsomme ja olemme katseen kohteina niin kanssaihmissen ta-
holta kuin myös valvonta- ja valokuvakameroiden linseissä.

Visuaalinen kulttuuri on erityisesti modernin länsimaisen kulttuurin omalaa-
tuisuutta, vaikka sen alku voidaan löytää antiikin Kreikasta. Heidegger (2000a,
27) esimerkiksi löytää visuaalisen kulttuurin filosofiset juuret Platonilta viita-
tessaan Platonin pyrkimykseen määrittää oleva *eidokseksi*, näkymäksi. Länsi-
maisen kulttuurin *okulasentrisyyttä*, silmäkeskeisyyttä kautta historian on tar-
kasteltu paljon (ks. esim., Levin 1993; Jay 1994; Kupiainen 1997). Oman ai-
heemme kannalta keskeinen lähtökohta on kuitenkin modernin kokemuksen
ja visuaalisen kulttuurin suhde.

Kulttuurintutkija Don Slater (1995, 220) on monien muiden tavoin tuonut
esille valistuksen aikakauden läheisen suhteen visuaalisuuteen. Valistus, *en-
lightment*, *Erklärung*, kantaa jo nimessään kajastusta valosta ja valaisemisesta,
jonka avulla maailma nähdään uudelleen. Valistuksen tarkoitus oli erityisesti
maailman puhdistaminen auktoriteeteista ja magiikasta. Tämä tarkoitti toi-
saalta sitä, että vain näkyvään on luottamista ja että maailma pitäisi nähdä
mahdollisimman hyvin. Esimerkiksi Descartesille todellisuus oli ennen kaikkea
ulottuvaista: todellista on se mikä on palautettavissa havaittaviin kvaliteetteihin
tai materiaalisten kappaleiden käyttäytymiseen ja liikkeeseen. Descartesin filo-
sofinen metodi palautuu erityiseen pyrkimykseen katsella maailman näkyviä,
pysyviä ja ulottuvaisia objekteja. Paradigmaattisen esimerkin tästä tarjoaa
Descartesin ”toinen mietiskely” vuodelta 1641. Descartes kirjoittaa seuraavasti:

Vilkaistessani sattumalta ulos ikkunasta ja nähdessäni kadulla ohi kulkevia
ihmisiä sanon todella näkeväni ihmisiä aivan samoin kuin nyt näen vahan,
mutta mitä näenkään ikkunastani muuta kuin hattuja ja viittoja, joiden
peitossa voisi olla vain joustimien varassa liikkuvia taitavasti sommiteltuja
koneita? Päättelen silti että he ovat ihmisiä ja käsitän siten, pelkän henges-
säni olevan arvostelukyvyn avulla sen, mitä olin otaksunut näkeväni sil-
milläni. (Descartes 1994, 95)

Lainauksessa on esillä kaksi eri näkemisen tapaa, kuten Lauri Mehtonen (1992,
13-14) on huomauttanut: Descartes aloittaa aistimaailmaan kuuluvalla katse-
lulla, jossa subjekti ei vielä filosofoi, mutta siirtää katseensa ikkunan läpi ulos
kadulle. Pian tämä huoneen ikkuna vaihtuu teoreettiseksi ikkunaksi, jossa sub-
jekti filosofoinnissaan vetoaa järkensä arvostelukyvyyneen ja näkee aikaisemmin

alapuolisen kadun hyöriinän nyt geometrisessa perspektiivissä. Heideggerin viitekehysessä kyse on “kohteen” ontologisen statuksen muuttumisesta, jossa uuden ajan tieteelle tyypilliseen tapaan Descartes määrittää kohteen (luonnon) olemisen pysyväksi esilläolevuudeksi tai läsnäolevuudeksi (ks. Heidegger 2000b, §21), joka takaa sen, että luonnonoliot ja niiden väliset suhteet ovat laskettavissa. Korostetussa asemassa on jatkuvasti teoreettisen tason tapa *nähdä* ja kiinnittää näkemänsä *esillä-* ja *läsnäolevaksi*.

Uudella ajalla tehdyt keksinnöt, kuten mikroskooppi tai kaukoputki tulevat uuden tieteellisen toiminnan paradigmaattisiksi välineiksi. Myöhemmin, visuaalisen kulttuurin ulottuessa populaarin alueelle, muun muassa televisiota on tullut keskeinen visuaalinen medialaite (ks. esim. Romanyshyn 1993; Boddy 1995; Hartley 1999; Suoranta & Lehtimäki 2004, 8). Kaikki edellä mainitut välineet ovat sidoksissa juuri näkemiseen ja myös vahvasti yhdistävät näkemisen ja tiedon toisiinsa tai visualisoivat totuuden. Erityisesti mikroskoopin ja kaukoputken tapaiset laitteet ovat olleet keskeisiä visuaalisen evidenssin keräämisessä, jota luonnontieteet ovat tarvinneet totuuden tavoittamiseen. Televisio ja televisuaalisuus yleensä kuuluvat taas puolestaan niin sanotun fotograafisen totuuden alueelle (ks. Sturken & Cartwright 2004, 17), joka on ominaista kameraa käyttäville mediateknologioille. Erityisesti valokuvaan on liitetty totuusarvo, jonka mukaisesti se toimii vääjäämättä todisteena tapahtuneesta. Kuten Roland Barthes (1985, 83) fenomenologisen valokuva-analyysinsä jälkeen toteaa: “Valokuvauksen noemaa voidaan siten kutsua nimellä: ‘*Tämä-on-ollut*’, tai myös: Itsepintainen.” Valokuva kertoo Barthesin mukaan itsestään, että joku on ollut valokuvan ottamisen hetkellä paikalla, että se minkä kamera on taltioinut, on todella tapahtunut.

Varsinkin alkuaikoina valokuva ymmärrettiin juuri suhteessa modernin katseen totuudenmukaisuuteen (Slater 1995, 221). Slater kutsuu tätä valokuvan “triviaaliksi realismiksi”:

Due to this trivial realism – its meticulous, objective and impersonal representation of the surface attributes of matter – photography could be seen as exemplary of modern, and modernizing, vision: photography interpreted in terms of its realist qualities appears to have a special and intimate relation to the positive, to be machine for the production of positivist vision. (Emt., 222)

Kameraa käyttävät visuaaliset teknologiat tuottavat tämän “totuusteesin” perusteella horisontaalisia kokemuksen muutoksia. Horisontaalisuus perustuu näiden teknologioiden indeksisyyteen (Manovich 2000, 206; Lehtonen 1996,

87). Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi filmille taltioidulla kuvalla on konkreettinen osoittava yhteys alkuperäiseen lähteeseen, filmille taltioituu se mitä linssin edessä on, kuva on ikään kuin ulkoisen todellisuuden jälki. Valokuva on käsitetty mekanistisena ja persoonattomana prosessina jossa luonto itse toimii kuvaajana, kun kuva taltioituu luonnon omissa kemiallisissa prosesseissa (ks. esim. Bazin 1990). Ronald Barthes on puolestaan klassisessa teesissään esittänyt, että valokuva on täydellinen *analogon*, “kohteen ja sen kuvan välillä ei ole tarpeen käyttää välittäjää, ts. koodia.” (Barthes 1984, 122). Tämä kuvan kuviteltu isomorfisuus, indeksisyys ja koodittomuus kiinnittää elokuvan ja valokuvan katseen totuuden historiaan, jossa katse yhdistetään totuudenmukaisuuden ja tiedon kanssa.

Tämä visuaalisen kulttuurin realistinen traditio elää yhä voimakkaana ja esimerkiksi usko juuri valokuvan dokumentaarisuuteen on voimissaan. Digitaalisen teknologian ja uuden median myötä reaalisesta ja virtuaalisesta raja on kuitenkin periaatteessa murentunut (Fornäs 1999, 43). Siitä huolimatta digitaaliset representaatiot, olivat ne sitten valokuvia tai elokuvia, pyrkivät pikemminkin hyperrealistiseen kuvaukseen. Kuten Lev Manovich (1997, 43) on todennut, “[d]igitaalista valokuvausta ei yksinkertaisesti ole olemassa.” Digitaalinen kuva ei ole tuottanut uutta visuaalisen kulttuurin muotoa, vaan tyytyy pikemminkin representoimaan perinteistä kuvaa. Digitaalisen kuvan ja ennen kaikkea valokuvan ihanteena on fotorealismi. Esimerkiksi *Jurassic Parkin* tapaiset elokuvat pyrkivät kuvaamaan mahdollisimman “totuudenmukaisesti” dinosauruksia ja tietokoneanimaation haasteena on ollut esimerkiksi ihon fotorealistinen kuvaus. Vaikka digitaalinen kuva ei enää toimi väijäämättä todisteena, se on kuitenkin osittain säilyttänyt pyrkimyksen fotorealistiseen kuvaukseen.

Slater (1995, 218) huomauttaa kuitenkin, että tämän triviaalin realismin rinnalla visuaalisen kulttuurin toisena traditiona on elänyt maaginen speaktaakkelinomaisuus ja illusionismi, josta on osoituksena jo varhain Louis Daquerren diorama ja erilaiset fantasiaan ja liikkeen magiikkaan perustuvat niin sanotut filosofiset lelut (esim. fenakistiskooppi ja zoetrooppi), kuten myös Georg Mélièsin kameratrikit.

Slater (emt., 219) kirjoittaa Daquerren dioramasta, että se oli teknologinen yritys tuottaa täydellinen illuusio. Diorama oli eräänlainen näyttämötila, jossa katsoja istui katsomossa ja näyttämötilaa muuteltiin valon ja taustapintojen vaihtelujen, esineiden liikkeen ja katsomon liikkeen ansiosta. Kyseessä oli maaginen show, joka kätki koneistonsa ja tuloksena oli erilaisin tempuin rakennettu varsin todellisen tuntuinen kokemus. Diorama mystifioi tekniikan: se oli osoitus teknologian voimasta ja kyvystä, mutta ei sen eksplikaatiota. Tällaisena

myös nykyinen mediatekniikka toimii mitä suurimmilta osin. Yksi mediakasvatuksen tehtävistä onkin ollut mediateknologian mystiikan purkaminen sen tuottaessa itsensä piilottaen realistista tai Slaterin (emt., 220) termein luonnollista magiikkaa (*natural magic*). (Ks. Myös Sihvonen 2001, 91-96.)

Slaterin huomioita seuraten modernia visuaalista kulttuuria voi pitää paljolti juuri luonnollisen tai realistisen ja maagisen sekoittumisena, realistisena esittämisenä speaktaakkelinomaisesti. Tämä näkyy myös uuden ajan tieteen pyrkimyksessä esittää tieteen paljastama luonto ihmeellisenä ja suurenmoisena luonnontapahtumien speaktaakkelinä (Slater 1995, 227). Tieteessä on ollut myös tapana korostaa sen salaperäistä voimaa luonnon salojen paljastamisessa. Modernissa kokemuksessa tiedemies näyttäytyy näin ollen usein maagikkona, joka hallitsee luonnon voimia.

Slaterille tällainen tieteellis-taiteellinen magiikka, joka siis vaikuttaa visuaalisessa kulttuurissamme vahvasti, on "speaktaakkelin magiikkaa" kolmella tavalla. Ensinnäkin kyse on epätavallisista havainnoista, jotka tekniikka mahdollistaa. Näitä ovat monumentaaliset ja eksoottisista kuvat, mikroskooppinen ja makroskooppinen ja niin edelleen. Toiseksi kyse on realistisesta esitystavasta, eli maaginen on konkretisoitu joko realistisessa representaatiossa tai todellisuuden tekemisessä "läpinäkyväksi". Kolmanneksi speaktaakkelin magiikka on sen selittämättömyydessä tai epäeksplisiittisyydessä. Vaikka yleisö esimerkiksi dioramassa tietää että nähdylle on luonnollinen selitys, tämä pysyy näkymättömissä. (Slater 1995, 227.)

Jos ajattelemme nykyistä vallitsevaa visuaalista kulttuuria ja digitaalitekniikoita, moderni "luonnollinen magiikka" tulee ilmeiseksi. Länsimaista elokuvateollisuutta hallitseva Hollywood-moodi, valo- ja äänishowt ja digitaalinen kuvankäsittely korostavat juuri speaktaakkelinomaisuutta. Mutta myös materiaalinen maailma kauppatavaran esillepanoineen, mainoksineen ja näyttelyineen korostavat luonnolliseen magiikkaan kietoutunutta modernia kokemusmaailmaa. Maailma on näkymisen ja näkyvillä olon reaalisuutta, jossa vain nähty on todellista mutta samalla maagista ja kiehtovaa. Maagisuus saattaa osaksi liittyä niin sanottuun *skopofiliaan*, haluan nähdä ja samalla pysytellä itse anonyyminä tarkkailijana (skopofiliasta, ks. Hietala 1993, 22; Rossi 2003, 133). Esimerkiksi elokuvateatterissa pimeässä istuva yleisö pääsee ikään kuin kurkistelemaan vieraaseen sosiaaliseen todellisuuteen pysyen itse pimeässä, piilossa katseelta.

Visuaalisen kulttuurin speaktaakkelinomaisuutta on erityisellä tavalla käsitelty myös niin sanottuihin situationisteihin lukeutunut ranskalainen Guy Debord, joka määritteli speaktaakkelin ihmisten väliseksi yhteiskunnalliseksi suhteeksi,

jota kuvat välittävät (Debord 2005, 31). Kysymys on juuri yhteiskunnan kuvallistumisesta ja kuvien pedagogisesta, identiteettiä ja ihmisten välisiä suhteita muokkaavasta voimasta. Luonnollisena magiikkana kuvat myös viettelevät ja kuiskivat seireenien tavoin kutsuen luokseen ja vieden osan identiteettiä ja vastavuoroisesti tarjoten identiteetin rakennusaineita ja muuttaen myös eksistenssimme representaatioksi, osaksi visuaalista järjestystä.

Maailma kuvana

“Luonnollinen magiikka” näyttäytyy teknologisen ajattelun voittokulkuna, jossa maailma palautuu ulotteiseen ja näkyvään hahmoon, *eidokseen*, joka ainoana määrittää todellisuutta. Kuten Heidegger toteaa, oleminen on modernin tieteen valossa pysyvää esilläolemistä ja siis näkyvyyttä (Heidegger 2000b, 129). Heidegger kutsuukin modernia teknologian hallitsemaa aikaa maailman-kuvan ajaksi (Heidegger 2000a). Se tarkoittaa juuri kokemuksellista tapaa pitää todellisuutta näkyvänä ja korostaa subjektin asemaa todellisuutta, objekteja tarkkailevana. Katseeseen liittyy subjektin ja objektin välimatka, sillä katsominen tapahtuu ottamalla etäisyyttä katsottavaan kohteeseen. Teknologian aikakaudella tätä vahvistavat erilaiset televisuaaliset välineet, kuten kaukoputki, kamera tai televisio. Heidegger puhuu maailmasta, joka on annettu maailman-kuvana. Maailmankuva ei tarkoita kuitenkaan hänelle vain kuvaa maailmasta, käsitystämme maailmasta, vaan itse maailmaa kuvana:

Sanalla kuva tarkoitetaan lähinnä jäljitelmää. Tämän mukaisesti maailmankuva olisi ikään kuin maalaus olemassa olevasta kokonaisuudessaan. Kuitenkin maailmankuva on enemmän. Tarkoitamme sillä maailmaa itseään, olevaa kokonaisuudessaan, tapaa jolla se määrää ja sitoo meitä. [...] Maailmankuva olemuksellisesti ymmärrettynä ei [...] ole kuva maailmasta vaan maailma, joka käsitetään kuvaksi. (Heidegger 2000a, 24-25)

Maailmankuva perustuu Heideggerilla tekniseen asettamiseen, jossa maailma on representoitu, asetettu eteen katsottavaksi tietystä puitteesta. Heidegger käyttää termiä ”*Vorstellen*”, joka tarkoittaa sananmukaisesti asettamista esiin ja eteen. Maailma ”esiintyy” teknologian aikakauden ihmiselle täten vain kuvana, valmiiksi nähtynä merkityshorisonttina, jonka hermeneuttiset teknologiat tuottavat.

Visuaalisen kulttuurin tutkija Kaja Silverman kutsuu *screeniksi* kulttuuristen kuvien valikoimaa ja repertuaaria, jonka ”läpi” me näemme ja jotka tarjoavat näkemisen ja näkymisen malleja (Silverman 1996, 195-227). Maailma on aina

valmiiksi nähty visuaalisissa representaatioissa. Esimerkiksi jokainen maisema on nähty postikorttien, luonto-ohjelmien ja maisemamaalausten tulkintakehysten läpi. Feministiset tutkijat puolestaan painottavat usein mediakulttuurin sukupuolikuvia, jotka antavat mallin katsellemme ja kokemuksellemme (ks. esim. de Lauretis, 2004; Rossi 2003). Tämä kulttuurinen kuvarepertuaari on *screen*, joka ohjaa omaa katsetta, antaa sille mallia ja asemoi objekteja.

Heideggerin termin kuva on osa esiymmärrystämme, joka on jokaisen ymmärtämis- ja tulkitsemisprosessin pohjalla: voimme ymmärtää näkemäämme ja maailmaamme vain kulttuuristen kuvien kautta, jotka muodostavat tulkintakehysten havainnollemme. Australialaistutkija Tony Fry (1993b) kutsuu tätä mediateknologiaan viitaten televisuaalisuudeksi. Se korostaa eritoten mediateknologian telemaattisuutta, kykyä tuoda etäisyyden päässä olevat asiat lähelle ja tarkkailtaviksi.

Fry (emt., 29) määrittää televisuaalisuutta seuraavasti:

Sight is amplified, it is tele-visual, which is to say that which is ‘in sight’, as *understood* world, gets delivered by ‘fore-sight’ of the televisual eye (as it goes ahead of us and becomes a large part of our ‘seeing-the-world’). The biology and technology of sight fuse.

Fry tuo hyvin heideggerilaisin sanankääntein esille nykyihmisen kyborgiluonteen “kaukonäköisenä” katsetta vahvistavia teknisiä apulaitteita käyttävänä olentona, jonka maailma on jo aina ennalta ymmärretty visuaalisissa merkityksenannoissa. Fry viittaa lainauksessa termillä ”*fore-sight*”, “ennakkonäkymä” (*Vorsicht*) Heideggerin muotoilemaan hermeneuttiseen kehään, jolla Heidegger (2000b, 193) artikuloi inhimillisen ymmärtämisen ja tulkitsemisen luonnetta.

Kuten jo edellä olen esittänyt Heideggerille inhimillinen oleminen on aina ymmärtävää. Ymmärtäminen (*Verstehen*) onkin täälläolon perusmodus (emt., 184). Theodor Kisiel argumentoi, että “*Verstehen*” on eräänlainen “*Heimat*”-termi, joka tuo esiin olemisen maailman tuttuudessa ja jokapäiväisyydessä (Kisiel 2003, 377). Ymmärtäminen on tässä mielessä “kokemusta”, eräänlaista olemissuhteen optimointia ympäristön kanssa, ja sisältää ymmärryksen siitä, mitä on olla asioiden ja toisten kanssa maailmassa, miten tulla toimeen välineiden, toisten ihmisten ja maailman kanssa, miten elää tässä maailmassa ja miten myös nähdä asioita. Ymmärtämistä ei kuitenkaan voi pitää konkreettisenä tietämisen tapana tai psykologisena ominaisuutena, vaan pikemminkin eksplisiittistä tiedollista toimintaa edeltävänä rakenteena. Ymmärtäminen mahdollistaa orientoitumisen maailmaan ja merkityksellisyyteen, josta löydämme it-

semme. Kuten Heidegger (2000b, 78. Kursiivi R.K.) sanoo “[t]äälläolo on oleva, joka olemisessaan on suhteessa olemiseensa *ymmärtävänä*.” Täälläolo ottaa elämän haltuunsa ymmärtämisessä.

Televisuaalisuus, jossa maailma on aina ennalta nähty, luo siis pohjan maailman ja siinä vallitsevien entiteettien ymmärtämiselle. Mutta sillä on myös toinen keskeinen merkitys, jota Heidegger luonnehtii *uteliaisuudeksi* (*Neugier*). Uteliaisuus on yksi täälläolon tavoista kumota etäisyyksiä ja tuoda maailma lähelle katsottavaksi. Tässä eksistentiaalisessa tarpeessa telemaattisilla välineillä on tietysti keskeinen osa:

Täälläolossa on olemuksellinen pyrkimys läheisyyteen. Kaikki nopeutta kiihdyttävä tavat, joiden kanssa olemme nykyään enemmän tai vähemmän välttämättä tekemisissä, jouduttavat etäisyyden voittamista. Esimerkiksi “radion” myötä täälläolo kumoaa nykyään etäisyyttä “maailmaan”, minkä merkitys täälläololle ei ole jokapäiväisen ympäristön laajentumiseen ja häviämisen tiellä vielä kovinkaan selvä. (Heidegger 2000b, 140)

Heidegger siis tematisoi jo vuonna 1927 telemaattisten ja hermeneuttisten medioiden, tässä radion, merkitystä jokapäiväiselle kokemukselle. Analyysi jatkuu Heideggerin hahmottaessa eksistentiaalisesta uteliaisuuden luonnetta osana etäisyyden kumoamista ja lähentämistä (Heidegger 2000b, §36). Uteliaisuus on hänelle näkemistapa, jossa irrottaudutaan jokapäiväisestä huolehtivasta käytännöstä ja toimesta ja siirrytään katsomaan etäisyyden päästä:

*Olemuksellisesti etäisyyttä kumoavana se [täälläolo] hankkii itselleen uusia mahdollisuuksia kumota etäisyyttä. Näin ollen se pyrkii pois lähimmästä käsilläolevasta kaukaiseen ja vieraaseen maailmaan. Huoli huolehtii mahdollisuuksista nähdä “maailma” pelkässä *näössään*, kun levätään ja oleskellaan. Täälläolo etsii sitä, mikä on kaukana, ainoastaan tuodakseen sen näössään lähelle. Täälläolo antautuu vietäväksi yksinomaan maailman näössä. Tämä on olemistapa, jossa se hankkiutuu eroon itsestään maailmassa-olemisena, olemisesta lähimmän jokapäiväisen käsilläolevan äärellä. (Emt., 219)*

Heideggerille uteliaisuus mahdollistuu jokapäiväisen huolenpidon ja työn (*Sorgen*) vaiettaessa, kun ei olla enää käsilläolevan äärellä. Uteliaisuus tavoittelee näkymiä, joissa se ei viivy, vaan vaihtaa alati uuteen ja pysyy näin tarkkailevana vailla sitoumusta näkemäänsä. Siksi Heidegger kutsuu sitä myös *paikattomuudeksi* ja määrittää sille tendenssin *huvituksiin* ja *hajaantumiseen* (emt.). Katseella voi tämän perusteella tulkita olevan erityinen eettinen merkitys: televisu-

aalinen katse on sitoutumatonta ja eristävää, se erottaa subjektin havainnon kohteesta tarkkailuasemaan ja universaaliksi tuijottajaksi.

Tämä telemaattisuuden ja televisuaalisuuden tuoma kokemuksellinen tilanne on laajalti kommentoitu fenomenologisessa kirjallisuudessa. Esimerkiksi Maurice Merleau-Ponty (ks. esim. 2004, 52-56) on hahmottanut paikattomuutta ja universaalisuutta, joka liittyy maalaustaiteen yhteydessä 1600-luvulta yleistyneeseen keskeisperspektiivin käyttöön. Myös keskeisperspektiivissä on kyse televisuaalisuudesta, katseesta joka asettuu äärettömyyteen sijoittuvaan kaatoamispisteeseen. Katse ei ole osallisena katsomassaan, vaan etäisyydestä tuijottavana. Keskeisperspektiivissä on kyse eräänlaisesta katseesta ilman katsojaa. Se tarjoaa valmiin näköhavainnon rajattuun tilaan jäsennettynä ja maalauksen katsojan tarvitsee vain ottaa tämä valmiiksi asetettu katsojan paikka. Lev Manovich (1996) on puolestaan mediatutkimuksen alueella huomauttanut kuvaruudun – on se sitten maalauksen kehys tai tietokoneruutu – toteuttavan eristävän subjektin tilan, jossa tämä toteutuu ikään kuin ruumiittomana tuijotuksena.

Televisuaalisuudessa maailma on siis jo tullut nähdyksi ja ymmärretyksi ennen kuin se on nähty. Katselemme maailmaa tietyin ennakkoehdoin, tietyn ”ennakkonäkymän” valossa. Katse ei ole viaton biologinen ominaisuus, vaan historiallisen ja kulttuurisen ennakkonäkymän vanki. Tämä ennakkonäkymä tarjoaa aina tapoja katsoa ja ymmärtää katsomaansa ja välttää vastuuta katseesta.

Tämä tarkoittaa myös primaarikokemuksen korvautumista sekundaarikokemuksella. Selvittäessäni hermeneuttista tekniikkaa, otin esille kokemuksen muutoksia, joissa maailmaa luetaan epäsuorasti teknisten välineiden avulla. Lämpömittari on yksi esimerkki tällaisesta välineestä. Myös telemaattiset tai televisuaaliset välineet ovat hermeneuttisia. Televisio esimerkiksi välittää kuvia kaukaisista kaupungeista eräänlaisena *screeninä*, valmiiden kuvien repertuaarina ja merkityksinä. Vaikka en olisi koskaan käynyt New Yorkissa, se on tuttu lukuisten TV-sarjojen, elokuvien ja lehtikuvien konstituoimana, se on olemassa *kuvana*. Tällaiset kuvat tarjoavat eräänlaisia sekundaarisia malleja omalle kokemukselle.

Tämä kokemuksellinen muutos on mediakasvatuksen kannalta tärkeä. Klassisessa tutkimuksessaan *Uusi nuoriso* Thomas Ziehe (Ziehe 1991) viittaa nuorten tapaan esimerkiksi siteerata seksuaalista kokemusta mediasta opittujen mallien mukaan ennen omakohtaista seksikokemusta. Kuten Ziehe toteaa, maailma on tällöin jo kauan ollut tunnettu ennen kuin se voidaan primääristi kokea. Tulokintamalli on aina jo valmiina. (Emt., 38.):

Esimerkiksi minun oman sukupolveni seksuaalinen socialisaatio oli tässä mielessä paljon vähemmän lukkoonlyöty kuin on laita nykyisin. Saimme murrosiässä varmasti painiskella monenlaisten pelkojen kanssa, jotka kuitenkin olivat pelkoja uuden ja tuntemattoman edessä. Se tuntui tuskana tietää liian vähän, tarpeena tietää aina enemmän. Tämän päivän lapsilla on kauan ennen omia sukupuolikokemuksia jo kohtalaisen tarkka tieto genitaalisesta seksuaalisuudesta. Saavuttaessaan murrosiän, he joutuvat laadullisessa mielessä aivan toisenlaatuisiin ristiriitoihin.

He ajautuvat pikemminkin vaaraan, että miten tahansa he käyttäytyvätkin, he tällöin vain niin sanotusti siteeraavat omia sekundaarisia kokemuksiaan, medioitten välittämää ennakkotietoaan. Ääritapauksissa he kokevat myöhemmässä elämässään sukupuolisia tilanteita kuin tarkkaan opetellun käsikirjoituksen seuraamisena.

Media on tässä hermeneuttinen tekniikka, joka välittää todellisuuden tulkituna. Yhä useammin media korvaa kokemuksellisen maailman ja rakentaa ymmärrystä maailmasta. Tällaisena media on, kuten Tony Fry (1993a, 12-13) toteaa, "ontologinen alue" (*ontological domain*). Ontologisena alueena televisuaalisuudessa on kyse heideggerilaisesta teknologisesta asettamisesta tai puitteesta (*Gestell*), joka suorastaan määrää käsitystämme todellisuudesta. Maailma tulee nähdyksi vain televisuaalisuudessa ja sen puitteissa:

We picture ourselves in the knowing picture of the world picture – we live located in image. [...]he lifeworld becomes one in which life is lived far more in the materiality of the immateriality of the picture. (Fry 1993b, 26, 32)

Fryn tulkinnassa televisuaalisuus on elämismaailmaa hallitseva hermeneuttinen piirre, jossa maailma on jo aina ensin annettu ja tulkittu kulttuurisissa kuvissa. Se on eräänlainen hermeneuttis-ontologinen ennakkoehto kaikelle ymmärtämisellemme. Tämä tarkoittaa median esiin asettamaa maailmankuvaa tai ennakkonäkymää, jota siteeraamme kokemuksissamme.

On kuitenkin korostettava, että Heideggerin kontekstissa kysymys ontologisesta televisuaalisuudesta ei tarkoita reaalisen maailman ja virtuaalisen maailman erottamista toisistaan. Heideggerin fenomenologiassa ei ole sijaa ontologiselle realismille. Todellisuus ei ole reaaliolioiden summa, vaan inhimillisessä täälläolossa avautuva kokemuksellinen maailma. Heideggerin termein "maailma maailmoi" (*das Welt weltet*). Tällaisena maailma ei ole ymmärrettävissä territo-

riona tai alueena joka ympäröi jotakin olevaa. Ihminen ei ole maailmassa, “kuten vesi lasissa tai puku kaapissa.” (Heidegger 2000b, 54). Oleminen jossakin, oleminen maailmassa on pikemminkin asustamista ja tällaisena praktisuutemme muoto maailmaan kohdistuvana eksistentiaalisena huolena. Husserlin määrityksiä apuna käyttäen, maailma voidaan käsittää *horisontiksi*, jota ei pidä ymmärtää substantiiviseksi, vaan pikemminkin toiminnalliseksi käsitteeksi (ks. Steinbock 1995, 109).

Tämä tarkoittaa sitä, että maailma horisonttina ei ole tulkittavissa ikään kuin liikkumattomaksi merkitysten taustaksi, kuten sitä usein kuvataan. Tausta eräänlaisena topologisena “alueena” on pikemminkin vain suhteessa toimijoihin, joille se on merkityksellinen. Kysymys ei siis ole metaforisesti valkokankaasta, jonne heijastettuna “sormiteatterimme” tulee ymmärretyiksi tai johon se viittaa. Jos voimme ollenkaan jatkaa valkokangas-metaforaa, voisimme sanoa, että pikemminkin valkokangas konstituoituu vasta “sormiteatterimme” myötä ja samalla kuviomme saavat merkityksen tässä “taustassa”. Kuten Steinbock (1995, 108) toteaa, maailma horisonttina on toiminnan ja mielen tai merkityksen välistä interaktiota. Heideggerin termein maailman rakenne-muoto on tässä merkitsevyyden viittauskokonaisuus (*Veweisungsganze der Bedeutsamkeit*) (Heidegger 2000b, § 18).

Bedeutsamkeit on ymmärrettävä sellaiseksi aksiologiseksi toiminnan ja ymmärtämisen suhteiden kokonaisrakenteeksi, jonka mukaisesti maailma on mielekäs ja merkitsevä juuri suhteessa täälläolon toimintaan. Televisuaalisuudessa avautuva maailma ei tällöin siis tarkoita reaali maailman peittävää todellisuutta, ikään kuin toista todellisuutta, vaan maailman tulkkiutuneisuutta visuaalisuudessa avautuvissa merkitysyhteyksissä. Kuten todettu, mediakulttuuri tuottaa malleja merkityksellistä ja tulkita elämää ja todellisuutta. Median tarjoama välitteisyys on siis kokemuksen välittämistä hermeneuttisissa ennakkoehdoissa ja valmiissa tulkinnoissa, joita Heidegger kuvaa kenen tahansa tulkkiutuneisuudella (*Ausgelegtheit des Man*). Heideggerin tunnettu analyysi tästä kenen tahansa (*das Man*) olemistavasta antaa eksistentiaalisen mallin tällaisesta merkityksellistämisen prosessista. Kutsun näkymää, jonka televisuaalisuus etemme tarjoaa kenen tahansa näkymäksi, *das Man* -näkyä.

Kuka tahansa ja media

Fenomenologisesta näkökulmasta kokemuksessamme ja havainnossamme jokin näyttää aina *jonakin*. Tämä *jokin jonakin* konstituoituu juuri välineiden käytössä esipredikatiivisessa esiymmärryksessä (Heidegger 2000b, 192). Merki-

tysten taustana on tradition ja kulttuurin normatiivisuus, implisiittiset säännöt toiminnassa. Maailma on siis aina jo merkityksellistetty. Merkityksellistäminen ei tapahdu vapaasti subjektin voimasta. Täälläolo maailmassa-olemisena korostaa juuri tätä: asustamme jo jotakin merkitystodellisuutta. Fenomenologiassa ei kuitenkaan vastata siihen, “kuka asunnon sisustaa”, eli kuka hallitsee niitä merkitysrepertuaareja, jotka omaksumme. Fenomenologian näkökulmasta ne ovat yksinkertaisesti historiallisia, mutta tämä myös tarkoittaa sitä, että ne ovat muutettavissa. Tämä on tietysti mediakasvatuksen etiikan kannalta olennaista. Myös Heideggerin analyysissa maailmassa-olemisen jokapäiväisestä merkityksellisyydestä on aistittavissa kriittinen näkökulma, vaikka hän itse pitäytyy tiukasti “kuvailun” tasolla ja välttää arvo-argumentteja. Heideggerin analyysi on kuitenkin tämän tutkimuksen kontekstissa avain kriittiselle ja eettiselle mediakasvatuksen mahdollisuudelle.

Heidegger kutsuu jokapäiväistä olemistamme tulkkiutuneisuudessa, valmiissa merkityshorisontissa kenen tahansa olemistavaksi. Myös mediavälineet ylläpitävät Heideggerin mukaan tulkintamalleja kenelle tahansa:

Julisten kulkuvälineiden ja uutisvälityksen (lehdistö) käytössä on jokainen toinen kuten muutkin. Tämä keskenäänoleminen hajottaa oman täälläolon kokonaan toisten olemistapaan, nimittäin niin, että toiset kaatoavat enemmän ja enemmän eroavaisuudessaan ja nimenomaisuudessaan. Kuka tahansa kehittää varsinaisen diktatuurinsa tässä huomaamattomuudessa ja määrittämättömyydessä. Me nautimme ja huvittelemme, kuten *kuka tahansa* nauttii; me luemme, näemme ja arvioimme kirjallisuutta ja taidetta, kuten *kuka tahansa* näkee ja arvioi; mutta myös vetäydymme suurista laumoista syrjään, kuten *kuka tahansa* vetäytyy; pidämme kuohuttavana sitä, mitä *kuka tahansa* pitävää kuohuttavana. Kuka tahansa, joka ei ole mitään määrättyä ja on kaikki, mutta ei summana, määrää jokapäiväisen olemistavan. (Heidegger 2000b, 165-166)

Heideggerin terminologiassa kyseessä on kenen tahansa *epävarsinainen jokapäiväisyys*. Hänen mukaansa läheisin olemistapamme on luonteeltaan epävarsinaista (*uneigentlich*). Epävarsinaisuus tai epä-oma (*un-eigentlich*) viittaa siihen, että täälläoloa ja sen merkityshorisonttia määrittää jokin muu kuin sen oma oleminen. Vastakohtana tälle on varsinainen, oma (*eigentlich*). Sekä varsinaisuus että epävarsinaisuus ovat ontologisia määreitä, joissa on kyse olemisen perustasta, eikä suinkaan arvottavasta olemassaolon tasosta. Heidegger pyrkiikin kieltämään kaiken arvottavan lukemistavan ontologisille kuvauksilleen (ks. Heidegger 2000b, 213, 227, 377). Täälläolo ei voi valita epävarsinaisuutta tai

varsinaisuutta, vaan kyseiset määreet kuvaavat fenomenologisesti toteumistamme.

Median valtaa voidaan näin fenomenologisesti tarkastella vajoamatta moralistiin näkökantoihin. Kysymys ei ole pahan median viettelyksestä, jota voisimme vastustaa korkeakulttuurisilla rokotuksilla, kuten moralistisessa mediakasvatuksessa ajatellaan. Heideggerin fenomenologia tuo esille näkökulman, että mediassa on kyse julkisuudesta, joka määrittää toteumistamme ja ymmärrystämme halusimmepa tai emme.

Epävarsinaisena toteudumme kenenä tahansa. Tämä on lähin, jokapäiväinen, luonnollinen olemisen tila. Heidegger esittelee epävarsinaisuuden ideaa *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä jaksossa tendenssinä konventionaalisiin normeihin ja homogeeniseen sosiaaliseen elämään, jota hän kutsuu julkisuudeksi (*Öffentlichkeit*) (emt., 166). Juuri julkisuudessa leviävät elämismaailmamme tyypillisyyden ja normatiivisuuden (normaalin) piirteet, joihin otamme osaa. Heideggerin tarkoitus on esittää elämällä olevan tendenssin ottaa itseään haltuun ja asettua maailman tuttuuteen ja varmuuteen ja luoda näin ontologista turvallisuutta. Ihminen uppoutuu maailman jokapäiväisyyksiin, jotka tarjoavat tutun ja varman perustan luonnollisuuksina, joita nuori Heidegger kuvaa myyteiksi¹² (ks. van Buren 1994, 137).

Tarkkaan ottaen tällaisella tendenssillä on kaksi kiinnekohtaa, kuten Julian Young (1997, 64) esittää. Toisaalta pyrimme jokapäiväisyydessämme tarttumaan niihin tulkintoihin, joita traditio tarjoaa. Toisaalta taas pyrimme takerumaan vallitsevaan nykyhetkiseen julkiseen mielipiteeseen, joka ei ole enää yhteydessä traditioon. Edellistä epävarsinaisuuden modusta Heidegger kutsuu aidoksi epävarsinaisuudeksi ja jälkimmäistä epäaidoksi epävarsinaisuudeksi (Heidegger 2000b, 146). Heidegger tarkasteleekin epävarsinaisuutta ja varsinaisuutta nimenomaan temporaalisina momentteina, joiden ero näyttäytyy erityisesti ajallisessa ja historiallisessa orientoitumisessa.¹³ Epävarsinaisuudella on traditioon ja historiaan nähden edellä mainittu kahtalainen suhde. Heideggerin käsittelee epävarsinaisuutta nimenomaan epähistoriallisessa muodossaan tarttumisenä vain tämänhetkisyteen.

¹² Myytin teema esiintyy myös *Olemisessa ja ajassa*: "Ottaessamme ensimmäisen filosofisen askeleen olemisen ongelman ymmärtämisessä, meidän on vältettävä tarinan tai myytin kertomista (μυθον τινα διηγείσθαι) (Heidegger 2000b, 6).

¹³ Epävarsinaisuuden ja varsinaisuuden temporaalisesta luonteesta ks. myös Schürmann 1990, 238.

Ymmärtäessämme varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden olemassaolon tempo-raalisiksi momenteiksi käy selväksi että sekä traditiolla että medially on keskeinen rooli todellistumisessamme. Traditiota voisi kuvata perinteisesti sosiaalistumisemme ja identiteetin muodostuksemme keskeisimmäksi koordinaatiksi, joihin myös kasvatuksen perusolemus tradition siirtäjänä ja identiteetin vahvistajana kulminoituu. Heideggerille kuitenkin traditio näyttäytyy murtuneena ja tämänhetkinen julkisuus on yhä enemmän astunut keskeisen sosiaalistumisen ja identiteetin muodostuksen peruskoordinaatiksi. Julkisuus toimii nykyhetkeen tarttuvan epävarsinaisuuden lähteenä. Kuten Heidegger toteaa, me myös *näemme* kuten kuka tahansa. Juuri tällainen *das Man* -näkyminen on julkisuuden visuaalista järjestystä, jossa todellisuus avautuu katseessamme ja jossa merkityksellistämme nähtyä.

Kommunikaatio ja puhe

Epävarsinaisuuden erityinen piirre Heideggerin analyysissä on, että se näyttäytyy kommunikaatiossa, jota Heidegger kutsuu jutteluksi (*Gerede*). Kuten Heidegger myöhemmin toteaa, kenen tahansa problematiikassa on kysymys nimenomaan sanan ja olemisen suhteesta, siitä miten puhe tavoittaa olemisen ja miten olemisen puhuttelee (Heidegger 2000b, 56-57). Puheella on siten keskeinen asema myös epävarsinaisuudessa, jossa puhe esiintyy jutteluna. Juttelun ymmärtämiseksi on ensin kuitenkin tarkasteltava hieman sen perustana olevia kommunikaation, puheen, ymmärtämisen ja virittyneisyyden käsitteitä Heideggerilla.

Kommunikaatiossa on Heideggerilla kyse sosiaalisesta yhteydestä, jaettavasta ja jaetusta kanssaolemisesta. Tällaisena kommunikaatio on eräänlainen yhteisön perusta. Yhteisö on vain jaettuna ja kommunikaatio on tämän jakamisen tapahtuma. Näin kulttuuri ja kommunikaatio tulevat lähelle toisiaan, kuten edellä olen esittänyt.

Heideggerilla kanssamaailma on jaettu kommunikaatiossa, jossa olemme kohti kommunikaatiossa välitettyä, näytettyä (Heidegger 2000b, 199). Kommunikaatio rakentuu siitä, että on ensinnäkin jotakin kommunikoitavaa, jotakin koettua, joka halutaan jakaa muiden kanssa. Toiseksi tämä koettu välitetään muille. Näin muodostuu merkitysavaruus, olemisen kohti välitettyä ja näytettyä. Kommunikaation perustana on Heideggerilla puolestaan puhe (*Rede*) (emt., 214). Heidegger määrittää sen *virittyneen ymmärtämisen merkitseväksi jäsentämiseksi* (emt., 208).

Puhe ei siis tarkoita vain äänellistä ilmaisua, vaan voidaan käsittää laajemmin juuri merkitseväksi jäsentämiseksi, todellisuuden merkityksellistämiseksi. Tällöin jokainen mediateksti on heideggerilaisittain puhetta. Kun aukaistaan vielä virittyneisyyden ja ymmärtämisen käsitteitä, tämä tulee entistä selvemmäksi. Virittyneisyys nimittäin viittaa juuri mielialojen ja tunteiden eksistentiaaliseen perustaan samoin kuin ymmärtäminen todellisuuskäsityksemme perustaan.

Heideggerin määrittelyssä ilmenee maailmassa-olemisen kolme tärkeintä eksistentiaalia, virittyneisyys (*Befindlichkeit*), ymmärtäminen (*Verstehen*) ja puhe (*Rede*) (Heidegger 2000b, 205-206). Virittyneisyys on Heideggerin tulkinta klassisista affektin ja passion teemoista ja tällaisena se ilmaisee huolen passiivista ja reseptiivistä momenttia, joka toimii kaiken mielialan (*Stimmung*) perustana. Eksistentiaalina virittyneisyyttä voidaan kuvata maailmassa olemisen paikkana tai dispositiona, jossa olemme aina myös jossakin vireessä, josta kulloinkin löydämme itsemme, ja joka mahdollistaa kulloisenkin suhteemme maailmaan. Itse termi *Befindlichkeit* on saksassa moninainen sisältäen viittauksen juuri löytämiseen (*finden*), mielialaan tai vointiin (*Wie befinden Sie sich? miten voitte?*), mutta myös käsityksiin ja arvostuksiin (*Befinden*) sekä olemiseen tai oleilemiseen (*sich befinden*).

Maailmasuhteemme tai maailmassa-olemisemme on aina virittynyt. Löydämme itsemme esimerkiksi virittyneenä aamun auringon nousuun ja siten iloisina ja valmiina alkamaan päivän. Tämä luo perustan mielialallemme. On helppo ajatella miten puolestaan kommunikaatio voi luoda mielialaa. Heidegger itse viittaa klassiseen retoriikkaan, jossa hyvän rektorin on tunnettava mielialan mahdollisuudet saadakseen viestinsä haluamallaan tavalla perille (Heidegger 2000b, 179). Samoin media kommunikoivana puheena merkityksellistää tunteisiin ja mielialoihin vedoten ja virittäen yleisöä.

Siinä missä virittyneisyys oli passiivinen huolen momentti, on ymmärtäminen aktiivinen momentti, jossa maailman merkityksellisyyttä avataan. Ymmärtäminen tuottaa normatiivisuutta ja perspektiivistä vastavuoroisuutta, jossa asetumme jaettuihin merkitysavaruuksiin. Ymmärtäminen pitää kuitenkin sisällään myös mahdollisuuden ymmärtää toisin. Heidegger korostaakin ymmärtämistä mahdollisuutena (Heidegger 2000b, 185): se on olemiskykyä, joka on radikaalisti avointa ja suuntaa eteenpäin kohti tulevaa.

Kommunikaation kohdalla on jälleen helppo huomata ymmärtämisen merkitys. Kommunikaatiolla pyritään usein jakamiseen, eli välittämään jokin näkemys. Jos näkemys tulee vastavuoroisesti ymmärrettyä, puhe tai teksti on onnistunut tehtävässään. Mikään ei kuitenkaan kiinnitä merkityksiä lopullisesti luk-

koon, joten teksti voidaan ymmärtää myös toisin. Viestinnän niin sanottu käyttötarkoitustutkimus on erityisesti kiinnittänyt huomiota siihen, että yleisö on vapaa lukemaan viestejä aktiivisesti omien tarkoituseriensä mukaisesti: “Kuka käyttää kenenkin laatimia mitäkin sanomia mistäkin viestimestä missäkin tarkoituksessa.” (Pietilä 1997, 194). Samoin mediakulttuurin tarjoama ennakkonäkymä voi sitoa merkityksiä lukkoon, mutta myös tuottaa aktiivista uudelleentulkintaa.

Puhe eksistentiaalina on puolestaan diskursiivinen momentti. Virittyneisyys ja ymmärtäminen ottavat paikkansa *logoksessa*, puheessa tai tekstissä. Maailma paljastetaan juuri puheessa: maailma ikään kuin kerääntyy puheessa, se on jäsenetty puheessa, joka ei välttämättä tarkoita äänellistä ilmaisua. ”*Logoksen*” perustana on verbi ”*legein*”, joka homeerisessa traditiossa merkitsi jonkin asettamista sille kuuluvalla paikalla, keräämistä ja tuomista yhteen. Esimerkkinä tästä on halkojen tuominen nuotioon. Kerääminen on tällaisena jonkinlaista järjestämistä, joka käsittää myös abstraktimmin puheen ja muistin. Puheessa tietyt asiat kerätään yhteen, tiettyihin asioihin kiinnitetään huomiota ja tiettyihin ei. Sama ajatus tulee esille Johanneksen evankeliumin alussa, jossa Jumalan kerrotaan sanalla (*Logos*) järjestäneen maailman. Näin *legein* merkitsee olemuksellisesti jonkin sellaisen, joka oli poissa, tuomista läsnäolevaksi. Esimerkiksi halot hajaantuneena ovat poissa huomiosta, mutta läsnä mahdollisuudelle tulla kootuksi nuotioon (ks. tästä Schürmann 1990, 175-177).¹⁴

Täten *legein* puheena paljastaa todellisuutta tietyllä tavalla, tuo tai kerää joitakin asioita esille ja läsnäolevaksi. Todellisuus ei ole sellaisenaan kokonaan annettu, vaan se paljastuu tässä *logoksessa*.¹⁵

Heidegger määrittää siis puhetta seuraavasti:

¹⁴ *Logosta* voidaan tosin tarkastella monella tavalla, eikä sen merkitys tyhjene tämän tarkastelun yhteydessä.

¹⁵ Heideggerilla puhe (*Rede*) on ennen kieltä (*Sprache*): ”*Kielen eksistentiaalis-ontologinen perustus on puhe*”. (kurs. M. H.) (Heidegger 2000b, 160). Puheen korostamisella on ennen kaikkea kaksi tärkeää merkitystä: 1) Fenomenologista taustaa vasten tämä on ymmärrettävissä niin, että puhe on se todellisuus, jolle kieli eräänlaisena idealisaationa nojautuu. Kieli on tarkasteltavana oleva ideaalinen objekti, esim. kielifilosofian määrittämä idealisoitu järjestelmä, joka on korvannut puheen, joka on elettyä todellisuutta. Tällaisena puhetta ei ole ymmärrettävä äänellisenä lausumana, vaan puhe voi Heideggerin kontekstissa olla äänetöntä. Heidegger tarkoittaa tällä sitä, että puhe merkitsee todellisuuden järjestämistä ja artikulaatiota, joka on kaiken tulkinnan ja ymmärtämisen pohjana. Maailma on puheessa jo aina ymmärretty jonakin. Kieli on sen sijaan se tapa, jolla puhe ilmaisee itseään (emt., 206, 161). 2) Tämä merkitsee myös, että ei ole olemassa kieltä yleensä, vaan pikemminkin erilaisia puhetapoja ja merkityksenannon muotoja, jotka eivät ole käännettävissä toinen toisilleen. Näin ollen ei voida puhua myöskään mistään yhdestä metakielestä, josta käsin voisimme mestaroida todellisuutta.

Puhe on maailmassa-olemisen virittyneen ymmärrettävyyden merkitsevää jäsentämistä. Konstitutiivisina momentteina siihen kuuluvat mistä on puhe (mistä puheessa on puhuttu), puhuttu sana sellaisenaan, kommunikaatio ja vahvistus. (Heidegger 2000b, 208)

Puhe siis jäsentää virittyneen ymmärtämisen, joka kommunikaatiossa jaetaan. Se tarjoaa tietyn näkökulman, tai paljastaa maailman tietyssä valossa, *logoksessa*. Samalla se hakee vastavuoroisuutta ja luo mielialaa. Sen momentit, mistä on puhe (*das Beredete*) ja puhuttu sana (*das Geredete*) ovat keskeisiä juttelun (*Gerrede*) ymmärtämiseksi, jota siirryn seuraavaksi käsittelemään.

Juttelu

Juttelu on puheen erityinen modifikaatio, puheen jokapäiväinen esiintymistapa, jossa maailman tulkkiutuneisuus ilmenee:

Tämä jutteluun liittyvä tulkkiutuneisuus on aina jo asettunut täälläoloon. Opimme tuntemaan monia asioita ensi sijassa tällä tavalla, ja vain hivenen pääsee koskaan irti tästä tavanomaisen ymmärryksen otteesta. Täälläolo ei koskaan kykene vetäytymään pois tästä jokapäiväisestä tulkkiutuneisuudesta, johon se on ensi sijassa kasvanut. Kaikki oikea ymmärtäminen, tulkitseminen ja kommunikaatio, uudelleen paljastaminen ja uusi omaksuminen toteutuu tässä tulkkiutuneisuudessa, tästä tulkkiutuneisuudesta ja sitä vasten. Ei ole niin, että jokin täälläolo koskemattomana ja viattomana tästä tulkkiutuneisuudesta asettuisi maailman vapaan kannaksen eteen vain katselemaan sitä mitä kohtaa. Julkisen tulkkiutuneisuuden herruus on jo suorastaan määrännyt vallitsevan mielialan mahdollisuudet. Tämä tarkoittaa sitä perustapaa, jossa täälläolo antaa maailman koskea itseään. Kuka tahansa hahmottelee virittyneisyyttä ja määrittää mitä ja miten nähdään.

Juttelu, joka sulkee asioita edellä luonnehditulla tavalla, on täälläolon juurettoman ymmärryksen olemistapa. Juttelu ei kuitenkaan esiinny jossakin esilläolevassa esilläolevana tilana, vaan se on eksistentiaalisesti kitketty juuriltaan ja tämä kitkeminen on lopullista. Ontologisesti tämä tarkoittaa, että kun täälläolo pitää yllä juttelua, se on maailmassa-olemisena leikattu irti ensisijaisesta ja alkuperäisestä aidosta olemissuhteestaan maailmaan, kansatäälläoloon ja jossakin-olemiseen itseensä. Se pysyttelee leijuvana ilmassa ja on tällä tavalla kuitenkin aina maailman äärellä, toisten kanssa ja itseään kohti. Tämä juurettomuus on olemismahdollisuus, joka on vain

sellaisella olevalla, jonka avautuneisuus on konstituoitu virittyneessä ja ymmärtävässä puheessa. Tämä tarkoittaa olevaa, joka tällaisessa ontologiassa rakennemuodossa *on* oma täällä-paikkansa, paikkansa maailmassa. Tämä ei suinkaan muodosta täälläolon olemattomuutta, vaan pikemminkin sen jokapäiväisimmän ja itsepintaisimman reaalisuuden.

Tähän itsestään selvään ja itsevarmaan tavanomaiseen tulkkiutuneisuuteen sisältyy kuitenkin, että leijumisen outous, jossa täälläolo voi ajautua kohti kasvavaa jalansijattomuutta, jää kulloiseltakin täälläololta kätkeytyksi tämän tulkkiutuneisuuden suojaan. (Heidegger 2000b, 216-217)

Puhe siis ilmenee pääasiassa jutteluna, joka on eräänlainen autoratiivinen epävarsinaisuuden muoto, joka määrää sekä virittyneisyyttämme että ymmärtämistämme. Heidegger esittää varsin painokkaasti, että juttelu määrittää keskeisesti maailmaa koskevaa tulkintaa, sitä mitä ja miten maailma on ja näyttäytyy. Suhde maailmaan määrittyy siis juttelussa, joka tarjoaa tulkintamallin kokemuksillemme. Tässä se myös nostaa täälläolon juuriltaan eli välittömästä kokemuksellisesta olemissuhteestaan.

Modifioituneena puheena jutteluun kuuluu erityisesti puheessa sanotun (*das Geredete*) ajatukseton välittäminen edelleen:

Emme ymmärrä niinkään olevaa, mistä puhutaan, vaan kuulemme vain puhutun sanan sellaisenaan. Tämä tulee ymmärretyksi, mutta se, mistä puhe on, ymmärretään vain ylimalkaisesti ja pinnallisesti. (Heidegger 2000b, 214)

Juttelussa välittyy vain puhuttu, mutta ei itse puheena oleva (*das Beredete*). Robert Brandomin tulkinnan mukaan tämä tarkoittaa sellaista kommunikaatiota, jossa sanotun sitoumus säilyy koskemattomana eikä kommunikoiva yksilö sitoudu siihen (Brandom 2003, 55). Tällaisessa juttelussa puhuttu sana välittyy eteenpäin, mutta sen sanomisesta ei kanneta vastuuta, sitä ei ole perusteltu puheessa puhutussa, siinä mistä on puhe. Näin kuka tahansa vain toistaa kuulemaansa ottamatta siihen kantaa ja mukautuen siihen:

Kuuleminen ja ymmärtäminen ovat jo etukäteen tarttuneet kiinni puhuttuun sanaan sellaisenaan. Kommunikaatio ei jaa sitä olemissuhdetta, joka kohdistuu siihen olevaan, mistä on puhe, vaan keskenäänoleminen liikkuu keskenäänpuhumisessa ja huolehtii puhutusta sanasta. Tälle keskenäänolemismelle on tärkeää, että puhe jatkuu. Oleminen sanottuna, lausunto ja julkilausuma takaavat nyt puheen ja sen ymmärtämisen aitouden

ja todenmukaisuuden. Ja koska puhe on menettänyt ensisijaisen olemissuhteensa olevaan, josta on puhuttu, tai jos se ei ole koskaan edes saavuttanut tätä, niin puhe ei kommunikoidu tavalla, jossa tämä oleva omaksutaan alkuperäisesti, vaan *juorun* ja *jälkipuheen* tavalla. Puhuttu sana sellaisenaan leviää laajempiin piireihin ja omaksuu autoritatiivisen luonteen. Asia on niin, koska niin sanotaan. Juttelu konstituoituu tällaisessa juorussa ja jälkipuheessa, jonka myötä jo lähestyvä jalansijan puute kasvaa tädeksi jalansijattomuudeksi. (Heidegger 2000b, 214-215)

Juttelussa kokemus ei lopulta tule jaetuksi, koska puhuttua ei palauteta kokemuksen perustaan, josta puhe on. Brandomin mukaan puheessa puhutun (*das Beredete*) funktio on juuri kommunikoidun sisällön perustelu jollakin muulla tavoin kuin vain toistamalla mitä muut sanovat tai huomiomailla vain julkisuus (Brandom 2003, 56). Perusteluun liittyy vastuun ottaminen puhutusta, joten kommunikatiivisen julkisuuden lisäksi se tarvitsee kokemuksellisen sitoumuksen, olemissuhteen.

MEDIAKASVATUS JA ETIIKKA

Kasvatuksen eettisyys

Mediakulttuurin ja visuaalisen kulttuurin näkökulmasta Brandomin tulkinta antaa ymmärtää, että heideggerilainen juttelu liikkuu *Das Man* -näkökulman pinnalla vailla kokemuksellista yhteyttä puheena olevaan. Voimme siis suvereenisti keskustella New Yorkista ja julkisuuden henkilöistä ilman mitään henkilökohtaista kosketusta asiaan. Julkisuus luo mielipiteitä ja juttelua, samoin kuin sekundaarista kokemusta. Näin korostuu myös median rakenne televisuaalisena ja hermeneuttisena teknologiana, joka muuttaa kokemuksellisuutta ja normittaa sitä uudelleen.

Heideggerille tämä on modernin ihmisen metafyyssinen tila, jossa hän on kadottanut olemissuhteensa tekniikan puitteelle. Se mitä moderni ihminen tarvitsisi, on kokemuksellinen vastuu, jota Heidegger kutsuu minäkohtaisuudeksi (*Jemeinigkeit*) (Brandom 2003, 56). Heideggerille minäkohtaisuus voi toteutua omantunnon kutsussa, joka haastaa kenen tahansa -itsen. Omantunnon kutsussa puhe ja kommunikaatio kääntyvät vastuulliseksi kiinnittymiseksi kokevaan yksilöön (Heidegger 2000b, 332.) Heideggerin fenomenologia pitää siis sisällään varsinaisuuden (*Eigentlichkeit*) idean, jossa yksilö tulee itseksensä (*Eigen*) ja ottaa vastuun ja suunnan maailmassa-olemisessaan.

Pedagogisessa mielessä sitoumuksen ja olemisen totuuden etsintä näyttäytyy kasvatuksen eettisenä haasteena. Heideggerille kasvatuksen (*Bildung*) sivistysteoreettinen tavoite on tuoda ihminen jälleen takaisin itseensä, minäkohtaisuuteensa ja olemisensä totuuteen epävarsinaisuuden hajaannuksen tilasta:

Die echte Bildung ergreift und verwandelt dem entgegen die Seele selbst und im Ganzen, indem sie den Menschen zuvor an seinen Wesensort versetzt und auf diesen eingewöhnt. (Heidegger 1978, 215)¹⁶

Todellinen kasvatus johtaa takaisin itseän, varsinaisuuteen, olemisemme paikkaan (*Wesensort*) ja opettaa asumaan (*wohnen*) tässä. Paikka, jota Heidegger ta-

¹⁶ "Todellinen kasvatus tarttuu kiinni sieluun itseensä ja muuttaa sitä kokonaisuudessaan, samalla kun se ensin siirtää ihmisen olemispaikalleen ja kotiuttaa tähän."

voittelee on *Aufenthaltsbezirk des Menschen*, ihmisen ontologinen oleskelu- ja toiminta-alue.

Heidegger ajattelee, että epävarsinaisuus on sekä kokemuksellisesti ohutta että paikattomuutta, kodittomuutta ja juurettomuutta. Nykyihmisen kodittomuus tarkoittaa juuri olemisen unohtamista ja olemisen totuuden ajattelemattomuutta (Heidegger 2000a, 79). Nykyihminen on siis juureton ja vailla jalansijaa (Heidegger 2002, 19), vailla päämäärää ja sitoumusta. Tästä lähtökohdasta kasvatukselle lankeaa eettisesti painottunut sivistysteoreettinen haaste saattaa kasvava takaisin itseensä, omaan sitoutuneeseen puheeseen, jalansijaan ja katseen. Heideggerille täälläolo on ennen kaikkea ainutlaatuinen minäkohtainen eksistenssi ”kuka”, joka ilmaisee itsensä puheessa. Täälläolo ei koostu essentialistisista luokiteltavista ominaisuuksista, kyvyistä, lahjoista tai vajavaisuuksista, vaan olemisesta tässä, joka paljastuu kanssaihmisille siinä ”kuka” puhuu ja tuo itsensä ja paikkansa ilmi, ja *miten* hän puhuu: onko puhe pelkkää puhetta, juttelua, vai kokemuksellisuuteen sitoutunutta toiminta-alueen paljastumista.

Heideggerin Platon-tulkinta kasvatuksen avaimena

Heideggerin sivistysteoreettinen ajattelu tavoittelee siis täälläolon varsinaisuutta. Heideggerin filosofia on tältä osin kasvatuksen kaikkein klassisimman myytin, Platonin luolavertauksen tulkintaa. Kuten Platonin luolaan sidottu vanki vapautetaan kasvatuksen avulla luolan perän häilyvistä varjokuvista kohti aurinگون vapauttavaa valoa, Heideggerin varsinainen täälläolo irrottautuu pelkän puheen jokapäiväisistä narratiiveista olemisen totuuteen. Heidegger käsittelee Platonin luolavertautta eksplisiittisesti erityisesti talvella 1931/32 pidetyissä luennoissa (Heidegger 1988b) ja vuonna 1940 julkaistussa tekstissä *Platons Lehre von der Wahrheit* (ks. Heidegger 1978). Käyn seuraavassa läpi kyseistä tekstiä liittäen sitä mediakasvatuksen kontekstiin.

Platonin luolavertaus kuvaa vangin vapautumista luolasta ja vihdoinkin paluuta takaisin. Vangin tilassa on neljä eri tasoa, joita Heidegger kuvaa myös paljastumisen tasoiksi. Heideggerilla kysymys on siis katseesta ja näkemisestä, joka vapautuu *das Man* -näkyvästä kohti omaehtoista katsetta. Paljastumisen tasot ovat seuraavat: (1) Vertaus alkaa vangin tilan kuvauksella luolassa. Vangit näkevät vain varjoja luolan seinällä eivätkä voi kääntää päätään. (2) Yksi vanki vapautetaan kahleistaan ja hänet pakotetaan katsomaan tulta, joka saa aikaan varjot luolan seinillä. (3) Vanki astuu luolan ulkopuolelle ja ymmärtää, että se mitä hän näkee on mahdollista auringon valon ansiosta. (4) Vanki palaa vihdoinkin luolan perälle ja pyrkii vapauttamaan muita.

Platon aloittaa vertauksen kuvailemalla vankien tilanteen:

Seuraavasta vertauksessa voit nähdä millainen meidän synnynnäinen luontomme on, kasvatettuna ja kasvamattomana. Kuvittele joukko ihmisiä, jotka elävät jonkinlaisessa maanalaisessa luolamaisessa olinpaikassa, josta johtaa ulkoilmaan koko luolan levyinen pitkä käytävä. Täällä he ovat olleet lapsesta asti, jaloistaan ja kaulastaan samaan paikkaan kytkettyinä. He pystyvät katsomaan vain sisäänpäin, koska kahle estää heitä kääntämästä päätänsä. Ylempänä ja kauempana heidän selkensä takana palaa tuli, ja sen ja vankien välissä kulkee samoin ylempänä poikkitie. Sitä pitkin on rakennettu matala muuri, aivan kuin nukketheaterin suojus, jonka ylitse sen takana olevat esiintyjät näyttävät temppujaan. [...] Kuvittele sitten, että tämän muurin takana kanniskellaan kaikenlaisia esineitä, jotka näkyvät muurin yli, myös ihmisten ja eläinten kuvia, kivisiä, puisia ja niin edelleen. (Platon 1999, 514a-c)

Heideggerilaisittain tulkittuna alkutila kuvaa kenen tahansa epävarsinaisuutta. Luolan seinään heijastuvat varjot vastaavat medioituneen elämismaailman tulkkiutuneisuutta. Maailma on nähty ikään kuin heijastuksena valkokankaalla. Olennaista on, että myös vankien käsitys itsestään on peräisin saman valon heijastuksesta. Tämä tila on kasvamattoman tila, vastakohta kreikan *paideialle*, *apaideusia*. Saksankielinen käänös ”*paideialle*” on ”*Bildung*”, joka samoin kreikan alkuperäinen termi kantaa mukanaan monia merkityksiä: sivilisaatio, kulttuuri, kehitys, traditio, kirjallisuus, kasvatus. ”*Paideian*” roomalainen vastike oli puolestaan ”*humanitas*”. Näiden keskeinen ajatus on, että ihminen on epätäydellinen, mutta voi kasvatuksen avulla kultivoitua, sivilisoitua ja täydellistyä ja saavuttaa muun muassa totuuden, vapauden ja hyvyyden ideoita, sosi-alistua yhteisön elämään ja tulla enemmän ihmiseksi.¹⁷

Heidegger selvittää saksalaisen *Bildung*-käännöksen johtavan kahteen suuntaan:

Bildung sagt ein Zwiefaches: *Bildung* ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses Bilden aber bildet (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. *Bildung* ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild.¹⁸ (Heidegger 1978, 215)

¹⁷ Kreikkalaisen *paideia*-ajattelun perinpohjainen analyysi on luettavissa Werner Jaegerin (1954) klassikosta *Paideia: die Formung des Griechischen Menschen*.

¹⁸ ”Kasvatus tarkoittaa kahtalaista asiaa: kasvatus on ensinnä muovaamista siinä mielessä, että se painaa leiman, joka levittäytyy. Mutta samalla muovaaminen muovaa (leimaa) ottaen edeltäkään

Bildung tarkoittaa siis Heideggerin tulkinnessa vaikuttamista, jota ohjaa jokin normatiivinen esikuva: kasvatus vaikuttaa, painaa meihin leimansa jonkin esikuvan voimasta. Sitä vastoin *apaideusia* merkitsee: “In ihr ist weder die Entfaltung der Grundhaltung geweckt, noch wird das maßgebende Vor-bild aufgestellt.”¹⁹ (Emt.) Kasvatuksen pohjana on siis esikuva, jonka mukaisesti kasvava kehittää toimintaansa (Heidegger 1990, 65). Tällaiseen esikuvaa seuraavaan kasvatukseen liittyy erityinen vuorovaikutus esikuvan ja kasvavan välillä, missä ei ole enää kasvatuksen subjektia ja objektia, vaan keskinäinen riippuvuussuhde (ks. Varto 2004, 107). Se mihin kasvatus johtaa, riippuu nyt tästä esikuvan ja kasvavan keskinäisestä vuorovaikutuksesta.

Luolaan vangitut ovat syventyneet kokonaan siihen, mitä ensi sijassa kohtaavat (Heidegger 1978, 217). He näkevät varjoja, jotka ovat olemassa ihmisen rakentaman tulen voimasta. Heidän elämismaailmansa on kuitenkin merkityksellinen ja tosi. Vapautuminen alkaa kun vanki kasvatuksen avulla pakotetaan katsomaan muualle, kun hän ymmärtää nuotion valon varjojen lähteeksi. Vapaus on nyt negatiivista vapautta, vapautta jostakin ja maailma on vapautetulle todempi.

Vertauksen toinen taso merkitsee refleksiivisyyden alkua. Mediakasvatuksen kontekstissa tämä voitaisiin ymmärtää tietoisuuden tasoksi, jossa hermeneuttisen tekniikan luonne tulee tiedostetuksi. Todellinen vapaus (*die wirkliche Freiheit*), positiivinen vapaus, vapaus johonkin saavutetaan kolmannella tasolla, kun vanki pääsee luolan ulkopuolelle, ja ymmärtää, että oliot eivät ole vain keinotekoisien tulen varjoja, vaan omasta voimastaan. Tällöin paljastuu olioiden olemus (emt., 227). Vapautettu astuu vapauteen. Tämä on varsinaistumisen hetki, jolloin hän myös näkee itsensä itsenään. Vapaus merkitsee tässä täyttymistä omassa olemisperustassaan ja kokemuksellisuudessaan: vapautettu tulee itsekseen ja asettuu omalle paikalleen (*Aufenthaltsbezirk*) (emt, 217).

Kuten Platon kuvaa, vapautuminen on vaikea ja kivulias prosessi, jossa vapauttaja (kasvattajafilosofi) voi vain auttaa alkuun, irrottaa kahleet, kääntää kohti valoa ja raahata eteenpäin. Se mitä kasvattaja ei voi tehdä, on totuuden paljastaminen: se voi tapahtua vain kasvavassa itsessään (Varto 1993, 155).

Lopulta vapautetun on palattava luolaan. Vapautettu ei voi jäädä kirkkauteen, vaan palaa kanssa-olemiseen muiden luokse pyrkien myös muiden vapauttami-

mitan jostakin mittaa antavasta näkymästä, jota kutsutaan täten esi-kuvaksi. Kasvatus on täten muovaamista kuvan voimasta.”

¹⁹ “Siinä ei ole herätetty perusasenteen muovaamista eikä asetettu mittaa antavaa esi-kuvaa.”

seen. Kasvatuksen päämääränä on siis johtaa itsemme takaisin itseemme, ensin katsomalla pois elämismaailmastamme johon olemme uppoutuneet ja saadaksemme sen näkyviin ja sitten palaamalla takaisin refleksiivisesti (Thomson 2002, 135). Tässä reflektiivisyydessä kasvavan on kulloisenakin minänä otettava vastuu elämästä ja toteutumisestaan. Kasvavan elämä on hänen oma tehtävänsä, jonka hän jakaa muiden kanssa.

Vapautetun *éthos*

Vapautetun itseyden paikkaa (*Aufenthaltbezirk*) on vielä kuvattava tarkemmin ja tähän Heidegger antaa mahdollisuuden toisessa tekstissään (*Kirje humanismista*) viittauksella Aristoteleen kertomukseen Herakleitoksen luona käyneistä vierailijoista (Heidegger 2000a, 97-98): joukko vierailijoita on uteliaisuudessaan tullut tapaamaan kuulua ajattelijaa, mutta ovat pettyneitä hänen olinpaikkansa (*Aufenthalt*) suhteen. He kuvittelivat, että he tapaisivat ajattelijan sellaisissa olosuhteissa, joka vastoin ihmiselämän arkipäivää tarjoaisi sysäyksen poikkeavaan ja harvinaislaatuiseen ja siksi kiihdyttävään elämään. He halusivat nähdä ajattelijan uppoutuneena ajattelemisen syvyyksiin, jotta he voisivat puhua suuresta ajattelijasta ja kokea elämyksen. Sitä vastoin he tapasivat Herakleitoksen lämmittelemästä leivinuunissa, mitä arkipäiväisimmästä ja vaatimattomimmasta paikasta. Tässä tilanteessa Herakleitos Heideggerin mukaan ikään kuin kavaltaa koko elämänsä köyhyiden ja tarjoaa tuskin lainkaan mielenkiintoa vierailijoille. Vierailijat ovat lähdössä pettyneinä pois ja Herakleitos päättää rohkaista heitä jäämään sanomalla: ”myös täällä jumalat ovat läsnä.”

Heideggerin tulkinnassa nämä sanat asettavat ajattelijan olinpaikan, *éthoksen*. Hän kääntääkin poikkeuksellisesti sanan ”*éthos*” juuri olinpaikaksi, avoimeksi alueeksi, jossa ihminen asuu (*wohnt*) (Heidegger 1978, 351). Tämä paikka ja avoin (*Offene*) on tässä ymmärrettävä praktiseksi ja jokapäiväiseksi toiminnan alueeksi. Luonnehtiessaan enemmän *éthosta* Heidegger jatkaa paikkaan liittyvien ilmausten viljelemistä:

Ajattelu rakentaa olemisen taloa. Talo on olemisen liitos, joka säätää aina kohtalonomaisesti ihmisen olemuksen asumaan olemisen totuudessa. Tämä asuminen muodostaa maailmassa-olemisen olemuksen. (Heidegger 2000a, 100)

Éthosta olinpaikkana luonnehtii siis koti ja asuminen maailmassa-olemisena. Lisäksi olinpaikka viittaa pysähdyspaikkaan, asemaan, jalansijaan tai tukeen (*Halt*) sekä suojaan tai laitumeen (*Hut*) (emt., 103). Visuaalisuuden termein se

on kiinnittymistä nähtyyn, katsomisen paikka, joka ei pyri televisuaaliseen välinpitämättömyyteen.

Palataksemme Luolavertauksen tulkintaan, *éthoksessa* olemisen totuuden paikkana on kysymys totuudesta *alétheiana*, paljastumisena (*Unverborgenheit*), kuten Heidegger korostaa (Heidegger 1978, 217). Totuus paljastumisena tarkoittaa, että jokin ei ole enää kätkeyty ja peitetty (*un-verborgen; a-léthe*), vaan tullut totena esiin. Kokemuksellisuutemme liittyy siis olemuksellisen kätkeytymisen ja paljastumisen prosessi, jossa totuus ei vastaa perinteistä korrespondenssia kielen ja todellisuuden suhteessa, vaan kokemuksellista näyttäytymistä, jossa oleva näyttäytyy kätkeytymättömänä (Heidegger 2000b, 56).

Myös kommunikaatiossa pyritään totuuteen, kääntämään katse siihen, mistä on puhe, eikä vain puhuttuun sanaan sellaisenaan:

Logoksen (λογος) olemisen totena *apofansiksena* (αποφανσις) on *aletheuein* (αλεθ ευειν) *apofainesthain* (αποφαινεσθ αι) tavalla: ottaa oleva ulos kätkeytyneisyydestään ja saattaa se nähtäväksi kätkeytymättömyydessään (paljastuneisuus). *Aletheia*, jonka Aristoteles yhdistää edellä esitetyssä lainauksessa *pragmaan* (πραγμα) ja *fainomenaan* (φαινομενα) tarkoittaa asioita itseään, sitä mikä näyttäytyy, *olevaa paljastuneisuutensa miten-suhteessa*. (Heidegger 2000b, 271)

Paljastumisen paikka *éthoksena* pyrkii näyttämään ja puhumaan sen, mikä täälläolon kokemuksessa paljastuu omassa voimassaan. Tällaisena se erottuu luolan perälle sidottujen juttelusta, joka kohdistuu totena pidettyihin varjoihin. Varjojen alkuperä ei ole omassa kokemuksellisuudessa ja reflektiossa, vaan toisaalla, julkisuuden ja kenen tahansa yleisessä mielipiteessä, jossa maailma on ymmärretty, käsitteellistetty ja artikuloitu, pakotettu sellaisiin käsityksiin, jota se olemuksensa mukaisesti vastustaa (Heidegger 2000b, 193).

Koti, paikka ja media

Éthoksessa korostuu siis totuuden ja paljastumisen paikka, johon kokemuksellisuus juurtuu. Heideggerin tulkinnassa se sisältää myös eksplisiittisesti puhetta visuaalisuudesta: *éthos* on *paljastumisen, näkyviin tulemisen* paikka, johon katsoja on sitoutunut. Tämä Heideggerin ontologinen kuvaus on nykyisessä mediakasvatuksen kontekstissa ja keskustelussa vieras, mutta se voidaan nähdä

läheisesti liittyvän kysymyksiin mediakonfliktista, maailman näkemisen tavasta ja identiteetistä, itseksensä tulemisesta medioituneessa maailmassa.

Éthos on sitoutuneen ja vastuullisen näkemisen paikka, johon katsoja juurtuu ja pitää omanaan. Tämä viittaa ennen kaikkea täälläolon spatiaalisuuteen, kontekstuaalisuuteen ja historiallisuuteen. Sitoutunut näkeminen kaihtaa televisuaalisia valmiita merkitysmaailmoja – *das Man* -näkyä – ja pyrkii rakentamaan omaa paikallista katsetta. Heideggerin historiallisessa tulkinnassa tämä paikka on olemishistoriallisesti koti ja kotiseutu, johon varsinainen täälläolo puhuvana juurtuu (ks. esim. 2000a, 78). Myös Heideggerin mediahuomiot liittyvät kotipaikkaan, jota mediakulttuurissa halkovat erilaiset symboliset hyödykkeet, kuten televisio- tai radiolähetykset. Heideggerille mediavirrat ovat horjuttaneet perinteisiä kulttuurisia ja paikkaan perustuvia identiteetin muotoja, mutta tuloksena ei ole suinkaan vapaata itsensä valitsemista ja liikkuvuutta, vaan uusia kiinnittymisen ja tulkkiutuneisuuden muotoja. Mediavirtojen halkomia paikkoja voisi kutsua myös epätiloiksi tai epäpaikoiksi, jotka ovat ominaisia nykyajalle. Epäpaikka on epähistoriallinen suhteessa aikaisempiin tiloihin ja paikkoihin ja siltä puuttuu sellaisia stabiiliuden ja historiallisuuden muotoja, jotka ovat olleet perinteisesti identiteetin ja sosiaalisten suhteiden kannalta keskeisiä ja jotka ovat kuuluneet erityisesti antropologisen tutkimuksen kiinnostuksen alueelle (Manovich 2001, 279). Konkreettisia epäpaikkoja ovat muun muassa lentokentät, supermarketit tai maantiet. Ne eivät ole toimijoiden, vaan läpikulkevien käyttäjien tiloja. Samanlaisia epäpaikkoja rakentuu informaatiovirtoihin, joissa ei ole historiallista kontekstia, johon kiinnittyä. Heideggerkin toteaa, että 1940-saksalaisten kodittomuus ei ole vain raunioiden, vaan myös median, kuten kuvalehtien ja elokuvien tulosta (Heidegger 2002, 19).

Keskustelu kodista ja paikasta on olennaista myös kasvatuksen ja mediakasvatuksen teoriassa, sillä kyse on juuri itseyden toteutumisen mahdollistavasta paikasta. Paikalla ja kodilla on näin pedagogisesti tärkeä merkitys. Ihminen todellistuu sosiaalisessa geografiassa, jossa hän ottaa paikkoja ja asemia, on alttiina vaikutuksille ja tulee itseksensä. Identiteetin ja juurellisuuden paikka liittyy usein puheeseen kodista muuttumattomuuden ja vakauden tyyssijana. Median puolestaan nähdään uhkaavan kotia ja perinteistä kodillista sosiaalistumisprosessia, kuten Heideggerkin toi esiin. David Morley (2003, 168) on todennut, että kotitalouksilla on tapana säädellä teknologioita, jotka uhkaavat niiden rajoja ja tuovat vieraita aineksia ja toiseutta koteihin ja olohuoneisiin. Samanlaisia rajojen vahvistamisia on havaittu kansallisilla tasoilla, kuten muun muassa Kiinassa yritys valvoa Internetin informaatiovirtoja. Mediapaniikeissa on usein ollut juuri kysymys rajatun paikan, kuten kodin tai koulun, ja mediavirtojen

välisestä konfliktista. Mediapaniikki liittyy tässä identiteettipaniikkiin, eli pelkoon paikallisten arvojen ja merkitysten katoamisesta.

Pelkoon on syynsä, sillä median on nähty radikaalisti muuttavan kodin ja perheen struktuureita. Kun televisio vielä 50-luvulla oli yksi keskeisimpiä ydinperheen muotoutumiseen vaikuttavia tekijöitä, se voidaan nyt nähdä enemmänkin hajottavana tekijänä. Radikaaleimpia näkemyksiä tässä suhteessa edustaa Beverle Houston, joka on esittänyt psykoanalyttisesta näkökulmasta, että televisio on muuttanut lapsen kehityksen kannalta keskeistä esioidipaalista rakennetta: lapsen kannalta äidin ja hänen väliinsä ei asetukkaan enää ”isän laki”, vaan televisio (Liebes 2002). Äidin suhde televisioon on tästä näkökulmasta lapsen kehityksessä keskeinen tekijä. Väite saattaa olla liioiteltu, mutta viittaa siihen, että mediateknologia on muuttanut perinteisiä kodin rakenteita. Esimerkiksi Roxana Morduchowicz (2002, 139) kirjoittaa televisiosta osana nykyistä keskiluokkaista perhettä seuraavasti:

A great deal of international research shows that the middle-class family sitting together in front of the television set has become an unusual picture today – due to large living space at home, many television sets being placed in several rooms, money, and several available options of activities.

Muun muassa suomalaisten lasten mediakulttuuria tarkastelevassa tutkimuksessa on huomattu, että suomalaisista kahdeksasta kymmeneen vuotiaista lapsista neljällä kymmenestä on oma televisio huoneessaan, ja että televisiota katsotaan paljolti yksin tai omien ystävien kanssa (Suoranta & Lehtimäki 2004, 22). Suoranta ja Lehtimäki asettavatkin kysymyksen, voidaanko tästä päätellä, että sosiaalisessa elämässä lisääntyvä individualisoituminen on nähtävissä myös perheessä ja lasten televisiosuhteissa? (Emt.)

On perusteltua väittää, että median moninaistuminen merkitsee entistäkin enemmän perheen atomisoitumista ja perheenjäsenten kiinnittymistä erilaisiin merkitysrepertuaareihin. Kuten Thomas Ziehe (1991, 36) on todennut, media on yksi osatekijä siinä, että lasten ja nuorten on ollut mahdollista irtaantua perinteisistä arvoista ja että heille on avautunut laaja repertuaari identiteettikehityksen malleja. Mutta tämä uusi vapaus on myös tuottanut päämääräkonflikteja, puutteen tunteita ja ristiriitoja, joita subjekti joutuu jatkuvasti käsittelemään:

Irtautuminen perinteisistä arvoista, todellisuuden tulkinnoista ja oman identiteettikehityksen malleista laajentaa aluksi liikkumatilaa. Voi odottaa, toivoa, kuvitella itsestään enemmän, ja enemmän myös verrata itseään

muihin. Tämä “enemmän” lisää samalla kuitenkin myös mahdollisuuksia ristiriitojen havaitsemiseen. Kuinka voisi olla mutta ei ole, mitä odotti mutta ei saanut, mitä haluaa mutta ei kuitenkaan halua, mitä tekee ja juuri siitä syystä ei voi tehdä toisin... (Emt.)

Mediakulttuuri nostaa esiin arvoriitoja, joiden ratkaiseminen on liittynyt kodin, kasvatuksen ja tradition piiriin. Anthony Giddens onkin määritellyt tradition keinoksi ratkaista erilaisten arvojen ja elämäntapojen välisiä konflikteja (Giddens 1995, 146). Kulttuurit valitsevat arvojen kirjosta kulttuurin leimalliset arvot, ja kun valinta on tehty, muut elämäntavat tulevat valintoihin nähden vieraiksi ja piirtyvät oman kulttuurisen keskuksen ympärille. Traditiota voi tässä mielessä pitää myös *mediumina*, joka välittää arvoja ja implisiittisiä sääntöjä (Beck, Giddens & Lash 1995, 132). Viitaten huomioihini kulttuurin ja viestinnän läheisyydestä, tämä tulee ilmeiseksi: kulttuuri traditiona rakentuu kommunikaatiosta, jossa normit asettuvat ja kommunikaatio puolestaan vahvistaa kulttuurin normeja. Globaaleissa informaatiovirroissa tradition ja kodin asema arvojen portinvartijoina on puolestaan murentunut.

Heideggerilainen kaihoisuus kotia ja juurtumisen mahdollistamaa paikkaa kohtaan on kuitenkin helposti konservatiivista. Silti paikka on identiteettikehityksen kannalta tärkeä, ja siksi paikkaa on myös pyritty käsitteellistämään uudelleen. Muun muassa Doreen Massey (2003) pyrkii avaamaan kodin “suljettua” piiriä ulospäin avautuvan ja vuorovaikutteiseen paikkojen risteämisen toimitilan suuntaan. Myös heideggerilaiselle *éthokselle* on näin etsittävä uutta tulkintaa. Paikan ja kodin rajoja on ajateltava uudelleen ja jätettävä turvatut satamat, kuten Dennis Carlson (2002) kehottaa kirjassaan *Leaving Safe Harbors*.

Olioiden silleen jättäminen

Minkälaista tulkintaa *éthokselle* sitten voisi löytää ilman paluuta kotoiseen satamaan? Ehdotukseni rakentuu Heideggerin silleen jättämisen (*Gelassenheit*) idealle, jota pyrin täydentämään Albert Borgmannin *fokaalisuuden* käsitteen avulla. Mediakasvatus edellyttää fokaalisesti määrittynyttä merkityksellistä paikkaa ja paikallisuutta, joka ottaa vastuuta katseesta. Se on siis katseen paikka. Heideggerin fenomenologiassa tämä tarkoittaa myös havaittavien olioiden päästämistä irti hallitsevasta katseesta ja televisuaalisuudesta, olioiden silleen jättämistä. Samalla on kuitenkin pidettävä mielessä, että mediakasvatuksen *éthos* ei tarkoita kääntymistä tekniikan maailmaa vastaan, luopumista televisuaalisista välineistä tai yksioikoista suojeluun ja rokottamiseen perustuvaa mediakasvatusta. Mediakasvatuksen paikallisuus tarkoittaa pikemminkin me-

diakasvatukseen osallistuvien mediasuhteiden kunnioittamista ja hyödyntämistä. Se on yhtäaikaista kyllä- ja ei-sanomista, kuten Heidegger ehdottaa suhteessa teknologiaan. Kyllä-sanomisen kohdalla hyödynnän erityisesti David Buckinghamin huomioita mediakasvatuksesta.

Lähden selvittämään teesiäni seuraamalla Heideggerin (2002) vuonna 1944-45 kirjoittaman *Peltotiekeskustelun* argumentointia, joka Luolavertausta vastaavasti etenee keskustelijoiden jättäessä taakseen ihmisasumukset, astuakseen pelto-
tielle, jossa itse ajattelun tienoo ohjaa kulkua palatakseen taas ihmisten asuttamille merkityskentille.

Sekä Luolavertauksen että Peltotiekeskustelun voi tulkita eräänlaiseksi pedagogiseksi kehäksi, jossa hermeneuttisen kehän tapaan lähdetään liikkeelle esiymärretystä ja edetään omakohtaiselle kokemisen ja tulkinnan tasolle palaten taas jokapäiväisyyteen. Pyrkimyksenä on irrottautua todellisuutta pakottavasta teknisestä asenteesta ja saavuttaa uusi suhde todellisuuteen ja olioihin.

Peltotiekeskustelussa dialogiin osallistuvat tutkija, oppinut ja opettajat käyvät jalkapatikkaan jättäen jokapäiväisen turvan ja pyrkivät aluksi sulkeistamaan representoivan tahdon. Keskustelu tavoittelee maailman näkemistä uudella tavalla, ympäristön ja sen olioiden paljastumista uudessa valossa. Tämä aktiiviteetti on silleen jättämistä, jolla pyritään vastustamaan todellisuuden valmista tulkkiutuneisuutta.

Ensimmäinen askel silleen jättämisessä on luopuminen tahdosta (Heidegger 2002, 34). Vaatimus on outo länsimaisen filosofian perinteen valossa, jossa tahto on perinteisesti merkinnyt vapautta, mahdollisuutta astua determinismin ulkopuolelle: vapaa tahto mahdollistaa valinnan. Heideggerille tahto näyttäytyy kuitenkin tekniikan puitteen (*Gestell*) läpilyömänä. Tekniikan ajassa ihminen tahtoo vain sitä, mitä puite määrää. Tämä tulkinta nousee Heideggerin Nietzsche-luennoista tekniikasta tahtona-valtaan. Tältä perustalta tahto määrää olevan paljastumaan tekniikan puitteissa, laskevan (*rechnendes Denken*) ja yksiraiteisen ajattelun (*eingleisiges Denken*) objektina. Laskeva ajattelu on operationaalista, suunnittelevaa, kalkyloivaa ja tehokasta (emt., 16). Se on tyy-piltään päämäärärationaalista, jossa välineitä ja varantoja hyödyntäen pyritään mahdollisimman tehokkaasti toteuttamaan ennalta laskettu päämäärä: *tahdo-taan x* tekemällä mahdollisimman tehokkaasti *y*. Tällainen ajattelu on Heideggerilla osa tekniikan olemusta:

[...] eingleisiges Denken ist eine jener erwähnten unvermuteten und un-auffälligen Herrschaftsformen des Wesens der Technik, welches Wesen

nämlich die unbedingte Eindeutigkeit will und sie deshalb braucht.²⁰
(Heidegger 1984, 56)

Tahdon olemus on, että se määrää paljastumista vain ja ainoastaan yhdellä tavalla ja etukäteen, mutta estää kuulemasta ympäristön puhuttelun. Siksi ensimmäinen askel vaatii irrottautumista tästä pakottavasta ja hallintaan tähtäävästä näkökulmasta.

“Näkökulma” viittaa myös visuaalisen kulttuurin puitteeseen, joka luo tahtoa nähdä yhdellä tavalla ja valmiiden näkemisen repertuaarien mukaisesti. Kuten Heidegger toteaa, maailma näyttäytyy teknisenä aikakautena kuvana. Se on määritetty televisuaalisen kommunikaation ehdoissa.

Luopuminen tahdosta on kuitenkin tahdonalaista, tahtomista ei-tahtoon (Heidegger 2002, 34). Tahdottomuutta ei voi tavoittaa tällaisen päämäärän asettamisen ja sen tahtomisen kautta. Tällainen ajattelu olisi sisällä laskevassa ajattelussa. Aivan samoin Heidegger toteaa, että teknistä maailmaa vasten ei voi juosta tahtomalla ei-teknistä. Sitä vastoin on käännyttävä jälleen muualle, astuttava ulos ihmisen asumuksista kuulemaan peltotien puhuttelua, johon Heidegger viittaa myös eräässä arkaaisessa kuvauksessaan:

Peltotien lempeä puhuttelu lohduttaa vain niin kauan kuin on ihmisiä, jotka tien ilmapiirissä syntyneinä voivat sen kuulla. He ovat kuuliaisia syntyperälleen mutta eivät vehkeilijöiden käskyläisiä. Ihminen yrittää turhaan luoda suunnitelmillaan maapallolle järjestystä, jollei hän ole valmis kuuntelemaan peltotien lempeää puhuttelua. On olemassa vaara, että tämän ajan ihmiset jäävät kuuroiksi sen kielelle. Heidän korviinsa kantautuu enää vain koneiden ääni, jota he pitävät melkein pä Jumalan äänenä. Ihminen on vailla päämäärää ja tietä. Harhailevalle yksinkertainen on yksitoikkoista. Yksitoikkoisuus kyllästyttää. Ikävystyneet näkevät sen enää vain yhdenmukaisuutena. Yksinkertainen on paennut. Sen hiljainen voima on ehtynyt. (Heidegger 1995b, 72)

Olemisemme mieltä ei tarvitse etsiä yhä suurimmista elämyksistä ja tähtien tavoittelusta, vaan se on tässä jokapäiväisyydessä, jota jumalatkan eivät kaihda. Hubert Dreyfus (1998, 227) kirjoittaa Heideggeriin viitaten, että meidän on opittava arvostamaan marginaalisia käytäntöjämme, joihin hän laskee ystävyys-, erämaaretkeilyn tai viinin juonnin ystävien kanssa. Nämä ovat marginaalisia siksi, että ne vastustavat teknisen puitteen vaatimaa tehokkuusajattelua ja

²⁰ “Yksiraiteinen ajattelu on teknologian olemuksen aavistamaton ja huomaamaton valtamuoto, joka olemus vaatii ehdotonta yksiselitteisyyttä ja siksi tarvitsee sitä.”

jatkuvaa elämyseskeisyyttä, että ne eivät ole resursseja ja varantoja, joihin tekninen maailma meidät asettaa.

Tahdosta voi luopua kuuntelemalla yksinkertaista, avautumalla kokemuksellisuudelle. Tämä täydentyy toisella askelmalla, jättämällä oliot silleen, omaan paljastumiseensa ja totuuteensa. Fenomenologinen asenne astuu nyt peliin: teknisessä, laskevassa ajattelussa oliot paljastuvat varantona ja ominaisuuksiinsa palautettuina mutta silleen jättämisen fenomenologiassa kokemuksellisina entiteetteinä. Heideggerin esimerkki on esseestä *Olio* (1954): ajatellaan olevaa, esimerkiksi ruukkua. Kun kysymme mitä ruukku on, voimme etsiä vastausta muun muassa tieteen kuvauksista. Ruukun materiaali voidaan tavoittaa luonnontieteen menetelmin, samoin kuin voimme määrittää sen geometrisen muodon matemaattisesti tai mitata sen painon. Mutta onko tällaisilla analyyseilla tavoitettu ruukun ruukkumaisuus, olion oliollisuus (*die Dingheit des Dinges*), kokemuksemme ruukusta? Heideggerin vastaus on että ei, pikemminkin se menetetään. Jos määrittelemme vaikkapa värin sen aallonpituuksien mukaan, itse asia, eli värin värillisyyks katoaa (Heidegger 1980, 32).

Olemme tässä tekemisissä fenomenologisen kokemuksellisuuden kanssa, joka haastaa kysymään *miten* jonkin koemme. Me näemme auringon nousun, mutta tiedämme että kyse on oman planeettamme liikkeestä, jossa aurinko pysyy havaintoomme nähden paikallaan. Tämä ei kuitenkaan ole kokemuksemme auringonnoususta, mikä kytkeytyy usein iloon uuden päivän alusta tai harmiin odotettavissa olevan työpäivän raskaudesta. Tai kuten Heidegger (1987, 74) ilmaisee astrofysiikan kokemus auringonnoususta luonnontapah- tumana eroaa ratkaisevasti Sofokleen *Antigonen* säkeissä koetusta kokemuksesta, jossa auringonnousu taistelun jälkeen yhdistyy kiittämisen iloon.

Heidegger esittelee ruukun eräänlaisena kokoavana merkitysyhteytenä, joka kerää yhteen maan, taivaan, kuolevaiset ja jumalat. Tämä neliyhteys (*Geviert*) on olion olemus, sen oliomaisuus. Näin koettuna ruukku viittaa maahan, saveen, mistä se on. Sama viittaus on ruukun kulloisessakin kaadoksessa, esimerkiksi vedessä tai viinissä. Maa on “palveleva, kukoistava ja hedelmällinen, levittäytynyt kallioihin ja vesiin, ilmaantunut kasveina ja eläiminä.” (Heidegger 2003, 54). Taivas on läsnä puolestaan sateena ja aurinkona ja päivien ja vuodenaikojen kiertona. Nämä ovat esimerkiksi viiniköynnöksen kasvun edellytyksenä. Edelleen viini virkistää ja liikuttaa meitä kuolevaisuudessamme. Juomauhrissa se tuo paikalle myös jumalat, pyhyiden salaisuuden, joka juomisessa ja juhlassa on läsnä. Näin ruukun todellistumisen tapa on *olioiminen* (*Das Ding dingt*). Sen käyttö avaa maailman koko laajuudessaan.

Olio olioi kokonaisena täydessä syvyydessään; se ei ole enää vain käsillä. Käytössä ei ole nyt kysymys hyödystä, kuluttamisesta tai hyväksikäytöstä. Nämä ovat Heideggerin mukaan pikemminkin poikkeustapauksia tai peräti rappeutuneita käyttötapoja (Heidegger 1984, 114). Olion käytössä esimerkiksi käsi mukautuu käytettävään. Olion ja käytön välillä on mukautuva vastaavuus (*das sich anmessende Entsprechen*):

Das eigentliche Brauchen setzt das Gebrauchte nicht herab, sondern das Brauchen hat seine Bestimmung darin, dass es das Gebrauchte in seinem Wesen lässt. [...] Der Brauch ist [...] selber der Anspruch, dass etwas in sein Wesen eingelassen werde und das Brauchen nicht davon ablasse. Brauchen ist: Einlassen in das Wesen, ist Wahrnehmung im Wesen.²¹ (Emt.)

Käyttö jättää käytettävän olemukseensa. Tämä on vastakohtana sellaiselle toiminnalle, joka mittaa olevaa teknisestä hyödyn näkökulmasta, jossa puu on paperin raaka-ainetta, kivistä vain osa metalliteollisuuden käytettävissä ja eläin hyvässä lihassa.

Se, mikä Heideggerilta jää osin eksplikoimatta neliyhteyden kuvauksessaan, on olion olioimiseen liittyvä laajempi toiminta. Kyse ei ole vain viiniruukusta, maljan kaatamisesta ja kippaamisesta, vaan konteksti liittyy viinin viljelyn perinteeseen. Se muodostuu viini- tai maaseudun elämästä tapoineen, viinimaljan tai ruukun yhteydestä ja osasta traditiossa muotoineen ja materiaaleineen, satovuoden onnistumisesta ja tähän liittyvästä kiitoksesta. Tällaisessa kontekstissa viinin maistaminen ikään kuin tiivistää ja kerää yhteen ympäröivän luonnon, tradition ja ihmiset. Ruukku on sidottu tiettyyn elämänmuotoon, merkitysjärjestelmään ja paikallisuuteen.

Suomalaisittain *olioimisen* luonnetta on voi ymmärtää kokemuksellisesti esimerkiksi astumalla siihen kokonaisvaltaiseen suhteeseen, joka usein aukeaa niin sanotuissa luontosuhteissa, esimerkiksi kotoisen kuksan käytön kohdalla eräretkellä. Erämaan kontekstissa kaiken retkeilyyn liittyvän toiminnan äärellä nuotiolle kerääntyneille tuo pahkasta kaiverrettu astia todellistuu ympäröivän luonnon osana virkistävää nestettä tarjoten. Samalla se muistuttaa taivaan kierrosta, vuodenajoista ja säiden suosioista, joiden ansiosta luonto tarjoaa meille antimiaan. Esineen ääressä hengitämme ilmaa, tunnemme tuulen ja auringon. Mutta läsnä on muutakin, jotain selittämätöntä, ihmistä suurempaa; hiljaisuus,

²¹ “Todellinen käyttö ei vähennä käytettyä, vaan käytön määritelmä on siinä, että se jättää käytetyn olemukseensa. Käyttö on itsessään vaatimus jättää jokin olemukseensa luopumatta käyttämisestä. Käyttäminen on: päästä sisään olemukseen, ottaa huomioon olemuksessa.”

erämaa, mittaamaton avaruus. Se on jumalien läsnäoloa, jotakin ihmisen mitan ylittävää. Ja kuten huomaamme mikään näistä ei ole läsnä yksin, vaan neliyhteyden neljä edellyttävät toisensa. Samalla kun olio olioi, myös itseemme on muutoksessa.

Heideggerin puhe neliyhteydestä on kerrassaan outoa niille, jotka ovat tottuneet perinteiseen tieteelliseen diskurssiin. Sitä voisi luonnehtia pikemminkin poeettiseksi. On totta, sillä ei ole tieteelle ominaista todistusvoimaa, joka sisältyy tarkkaan käsitteen määrittelyyn tai empiriasta johdettuun päättelyyn. Tarkka lukija huomaa kuitenkin Heideggerin esimerkkiin sisältyvän fenomenologisen *miten*-suhteen: se ei määritä ilmiötä, vaan punnitsee sen kokemuksellisuutta. Tieteellinen diskurssi sitoo vain ohuesti jos ollenkaan elämämaailmaan, kuten Husserl on painokkaasti esittänyt. Tieteellisen maailman ja elämämaailman välillä on pikemminkin kuilu (Husserl 1977). Puhe neliyhteydestä pyrkii kuitenkin puhumaan toisin ja jakamaan sitä kokemusta miten olemme maailmassa luonnon ja säiden kiertokulussa, joka on myös elämämme elinehto ja kiitoksen kohde, ja miten kohtaamamme oliot tässä maailmasta, jota tekninen maailma peittää.

Fokaalisuus

Olioiden silleen jättämisen ja neliyhteyden myötä palaamme jälleen paikan ja kodin käsitteisiin. Heideggerin esimerkeissä oliot ja esineet näyttävät kodillisissa merkitysyhteyksissä. Esimerkiksi vuonna 1923 hän luonnehti pöytää kodillisena esineenä, joka kerää yhteen tapahtumisessa (*Ereignis*). Pöytä (*der Tisch*) huoneessa ei ole vain jokin (*ein Tisch*) pöytä muiden joukossa, vaan se on tässä (*da*). Siinä kirjoitetaan, syödään, ommellaan, leikitään. Heideggerin mielessä on tietenkin oma pöytä kotona perheen käytössä. Pöytä on johonkin (*zu etwas*) jokapäiväisessä ajallisuudessaan (Heidegger 1995a, 90):

Da und da zeigt er Striche – an dem Tisch machen sich die Buben zu schaffen; diese Stiche sind nicht beliebige Unterbrechungen der Bemalung, sondern: das sind die Buben gewesen und das sind sie noch. Diese Seite ist nicht die nach Osten, und diese schmale um soviel cm kürzer als die andere, sondern die, an die sich abends die Frau setzt, wenn sie noch lesen will; an dem Tisch da führten wir damals die und die Diskussion;

hier fiel damals jene Entscheidung mit einem *Freund*, da wurde damals jene *Arbeit* geschrieben, jenes *Fest* gefeiert.²²

Pöytä on tiettyssä ympäristössä (huoneessa, talossa) (*Umwelt*), kanssakäymisessä toisten kanssa (*Mitwelt*) ja suhteessa itseen (*Selbstwelt*): pöytä kuten muutkin tavarat, kuten esimerkiksi vanhat leikkikalut, ovat osa nuoruutta, luennoi Heidegger. Kellarissa ovat sukset, joista toinen on poikki. Ne eivät ole materiaalisia esineitä, vaan sukset, joilla tehtiin se ja se matka. (Emt., 91.) Heideggerin esimerkit jatkuvat. Se mitä hän haluaa kertoa puheellaan suksista kellarissa, pöydästä tässä tai kirjasta tuolla ja myöhemmin vasarasta ja ruukusta on, että suhteissamme esineisiin ja olioihin on oma kokemuksellisuutensa ja ajallisuutensa, jota tieteelliset kuvaukset eivät voi tavoittaa. Se voidaan tavoittaa vain olioiden silleen jättämisessä, luopumalla laskevan ajattelun penetraatiosta.

Tätä kodillista puhetapaa jatkaa Albert Borgmann puhuessaan oliosta *fokuksena*. *Fokus* tarkoitti roomalaisille pyhää paikkaa, jossa kotijumalat asustivat, joka ylläpiti ja järjesti kodin ja perheen. Perheen tärkeimmät asiat tapahtuivat kodin sydämessä. Borgmanille *fokuksen* keskeinen merkitys onkin juuri siihen liittyvässä paikallisessa ja sosiaalisessa toiminnassa. Fokaaliseen esineeseen tai tilanteeseen liittyy aina fokaalinen toiminta. Borgmanille tulisija on metaforinen esimerkki tällaisesta *fokuksesta*. (Borgmann 1984, 196-199.)

Lämmön turvaamiseksi oli sytytettävä tuli tulisijaan. Ennen tulen tekoa oli kerättävä puita, pilkottava ne ja niin edelleen. Tulen tekemiseen liittyi oma praktinen toimintansa joka ei ollut palautettavissa vain lämmön säätelyn funktioon. Tulisijaan keskittyi perheen työ ja vapaa-aika: sen kylmyys viestitti aamusta ja lämmön leviäminen aamun valkenemisesta. Se osoitti perheenjäsenille erilaisia tehtäviä: joku pilkkoi puut, toiset toimittivat ne tulisijan läheisyyteen ja sytyttivät tulen. Tulisija sitoi perheen ruumiillisesti vuodenaikojen rytmiin, joka nivoutui yhteen kylmän uhan ja lämmön tuoman huojennuksen, savun hajun ja sahaamisen ja kantamisen vaatiman vaivan, taitojen harjoittamisen ja arkipäivän aherruksen kanssa. (Borgmann 1984, 42; Zimmerman 1990, 207-208.) Fokaalinen väline tai paikka, tässä tulisija, liitti siis yhteen erilaisia ruumiillisia toimintoja ja sosiaalisia suhteita, luonnon kiertokulkua ja arkipäivän askareita. Tulisija ei esimerkissä ole vain väline, jolla tavoitellaan sille ulkoista päämäärää, vaan se nivoutuu monimutkaisesti toiminnan horisonttiin ja

²² “Siellä ja täällä näyttää olevan kynän piirtoja – pojilla on tapana touhuta pöydän ääressä; nämä piirrot eivät ole mitään tahansa keskeneräisiä maalauksia, vaan tässä ovat olleet pojat ja tässä he ovat vieläkin. Tämä pöydän sivu ei ole itään päin ja tämä kapea sivu ei ole niin monta senttiä lyhyempi kuin toinen, vaan se on sivu, jolla vaimoni istuu iltaisin, kun hän haluaa vielä lukea. Tuon pöydän ääressä meillä oli tuolloin sellaisia ja sellaisia keskusteluja. Tässä tehtiin tuolloin *ystävän* kanssa tietty ratkaisu. Yhteen aikaan siinä kirjoitettiin tuo *työ* ja juhlittiin tiettyä *juhlaa*.”

viiteyhteyksiin myös muiden välineiden ja niiden käytön kanssa. Borgmanin tulkinnassa tällainen tulisija eroaa kokemuksellisesti nykyaikaisesta keskuslämmityksestä, joka ei nivoudu toiminnan kokonaisuuteen.

Borgmanille keskeistä fokaalisessa välineessä on, että se Heideggerin hahmotamaan tapaan avaa maailman jossa olemme, ja samalla liittää ihmiset yhteen sosiaaliseen sitoutuneisuuteen. Paradigmaattinen esimerkki fokuksesta tiivistyy ehtoollisessa, *kommunikaatiossa*. Kristillisessä perinteessä sen merkkeinä ovat leipä ja viini, joiden ääressä yhteys muodostuu.

Borgmann (1984, 219) määrittää fokaalisuutta seuraavasti:

A focal practice, generally, is the resolute and regular dedication to a focal thing. It sponsors discipline and skill which are exercised in a unity of achievement and enjoyment, of mind, body, and the world, of myself and others, and in a social union.

Fokaalisuuden keskeinen piirre on, että se asettaa meille vaatimuksen omistautumisesta, läsnäolosta ja jatkuvasta huomiosta (Strong & Higgs 2000, 22). Borgmannin klassiset esimerkit tällaisesta fokaalisesta toiminnasta ovat muun muassa ruokaileminen, pitkän matkan juoksu, erämaaretkeily, taiteen tekeminen tai perhokalastus (ks. Haworth 2000, 57). Nämä tuovat myös esille, miten fokaalisuus määrittää paikkaa ja kotia uudelleen, palauttaa paikan materiaaliseen ja konkreettiseen keholliseen paikallisuuteen. Fokaalisuus on aina paikkaan sidottua olemista (Thompson 2000, 178). Juoksija tai retkeilijä ovat vuoro-vaikutuksessa ympäristönsä kanssa sen muodostaessa eräänlaisen matriisin keholliselle toiminnalle. Tämä paikka ei ole universaali eikä globaali, vaan tässä ja nyt säiden ja vuodenaikojen sekä ympäristönmuodostumien armoilla. Fokaalisuus auttaa näin ymmärtämään paikan merkitystä kokemuksessa ja toiminnassa. Itse asiassa fokaalisuutta voisi määrittää spatiaaliseksi toiminnan muodoksi, jossa subjekti kiinnittyy tilaan ja ympäristöön.

Borgmannin tulkinnassa ruokailu tai erämaaretkeily vaativat huomiota ja läsnäoloa, josta ei voida poistua ikään kuin nappia painamalla tai vaihtamalla kanavaa. Samalla fokaalinen toiminta yhdistää ruumiin ja mielen dikotomian yhdeksi toimijuudeksi ja läsnäoloksi. Näin fokaalisuus kertoo jatkuvuudesta. Siihen ei päde kertakäyttöisyys ja heideggerilaisen uteliaisuuden vaihtelevat mielialat, vaan se rakentuu narratiiville ja merkityksellisyydelle, joka esimerkiksi ruokailun yhteydessä rakentaa traditiota ja kiinnittyy traditionaalsiin rakenteisiin ja riitteihin. Pitkän matkan juoksun jatkuvuutta David Strong ja Eric Higgs (2000, 22-23) kuvaavat puolestaan borgmannilaisittain seuraavasti:

Unlike exercise in front of video in the controlled environment of a health club, runners experience a *telling continuity* between their focal thing, say the Rattlesnake Creek path, and the weather overhead, between the high, roily waters of the creek, the month of May, the receding snowfields, and the previous winter's snowfall. The office window from which one sees the mountains still capped with snow, the home where one lives, and conversations one has with other members of the community are one piece with this focal thing.

Fokaalisuus kiinnittyy eräänlaiseen jatkuvaan ja toistuvaan harrastuneisuuteen, joka hyvin kuvaakin fokaalisen toiminnan laatua. "Harrastuksen" kantasana on "harras", joka kantaa kristillistä painolastia mutta kuvaa myös asemaa jossakin sisällä. Heideggerille silleen jättämiseen kuuluu erityinen asettautuminen tai pysyvyys, jota hän kuvaa termillä "*Inständigkeit*" "hartaus" (Heidegger 2002, 59). Tähän hartauteen liittyy spontaani pysyminen ajateltavassa, mikä ei pakota hartauden kohdetta elämyskohteeksi, vaan sille on ominaista muistaminen, aulius ja odottaminen. Fokaalinen toiminta ei siis jää "elämymatkaksi", vaan se ulottuu arkeen ja voidaan kokea arkipäiväisesti jatkuvasti. Borgmannille fokaalisuus vaatii siis erityisiä riittejä ja esineitä, joilla irrottaudutaan teknisestä maailmasta. Tällaisia voivat olla onki, viulu, nuotio ja erilaiset ruumiinliikunnan muodot, mutta ne yksin eivät riitä fokaalisuuden ylläpitämiseen, vaan niiden on kyllästettävä elämismaailmaa jatkuvuudessaan.

Borgmannille tekniset laitteet edustavat välineen ja päämäärän tarkkaa erottamista toisistaan (Borgmann 1984, 202). Tekniikka näyttäytyy hänelle siis perinteisen instrumentaalisenä. Fokaalisuus puolestaan yhdistää välineen ja päämäärän, kompetenssin ja kuluttamisen, mielen ja ruumiin, nykyisyyden ja tradition, kulttuurin ja luonnon (Strong & Higgs 2000, 23). Esimerkiksi syömistä voi pitää teknisenä operationa, kun se on väline, joka tähtää kylläisyyden tunteeseen tai nykykulttuurissa vielä paremmin tarkkaan kalorimäärän saavuttamiseen. Ruoka on pelkkä väline ja oikea kalorimäärä pelkkä päämäärä. Kun väline ja päämäärä ovat erotetut, toiminnalla ei ole borgmannilaisittain mieltä.

Borgmannin tekniikan filosofia liikkuu siis dualismissa, jossa hän asettaa vastakkain oliot (*things*) ja tekniset laitteet (*technical devices*), fokaalisen kontekstuaalisuuden ja tekniikan kontekstittomuuden ja myöhemmin postmodernin tai fokaalisen realismin ja hypermodernismin (Borgmann 1992, 82; Kellner 2000, 241-242). Borgmann (1984, 284) viittaa erottelullaan myös Mircea Eliaden (2003) pyhän ja profaanin erotteluun, joka tuo esiin samalla tavalla kontekstittomuuden ja kontekstuaalisen eron:

Ei tarvitse kuin palauttaa mieleensä, mitä kaupungista, taloista, luonnosta, työkaluista ja työstä on tullut modernille, uskonnottomalle ihmiselle, jotta käsittää, mikä erottaa hänet varhaiskantaisten yhteisöjen ihmisistä tai jopa kristillisen Euroopan talonpojista. Miten monet tabut (ruokailusäädökset, seksuaaliseen kanssakäymiseen liittyvät “sopivaisuuskäsitteykset”) vielä rajoittanevatkin modernia tietoisuutta, fysiologinen toimitus kuten ruokailu tai seksi ei ole sille muuta kuin luonnollinen tapahtuma. “Primitiiville” tällainen toiminta ei koskaan ole pelkästään fysiologista vaan se on – tai siitä tulee – “sakramentti”, joka on yhteydessä tai joka yhdistetään pyhään. (Eliade 2003, 37)

Pyhässä ja maallisessa on Eliadella kyse kahdesta maailmassa olemisen tavasta Heideggerin varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden tapaan. Pyhään liittyvä olemisen tapa on maailman ja merkityksellisyyden konstituutiota (emt., 44). Tämän konstituution paradigmaattinen väline on maailmanpylväs (*axis mundi*), joka esiintyy eri kulttuureissa niin toteutena, kirkkoina kuin temppeleinäkin, kuten myös erilaisten asumusten keskuspylväänä (emt., 58-88). Eliadeen kuvaama kosminen pylväs yhdistää toisiinsa maan ja taivaan ja avaa tietyn historiallisen maailman, “meidän maailmamme”, joka yhdistää ihmisiä toisiinsa ja ympäristöönsä. Maailmanpylväs on tällaisena sukulainen fokaaliselle esineelle tai Heideggerin esittelemälle oliolle tai taideteokselle.

Heidegger (1995, 41-43) kirjoittaa kreikkalaisesta temppelistä esimerkkinä tällaisesta teoksesta²³, joka pystyttää maailman: se merkitsee keskeistä osaa hellenisessä arkipäivässä, historiallisuudessa, yhteisöllisyydessä ja maailmanselityksessä. Temppeli järjestää lait, tavat ja jumalat, mutta myös luonnon tapahtumat ja kiertokulku tulee ymmärretyksi temppelin maailmaa vasten. Temppeli on osa sekä yhteiskuntaelämää että kosmosta ja antaa mielekkyyden inhimillisille toimille ja määrittää suhteet kaikkeen olevaan. Se on eräänlainen yleinen merkityshorisontti.

Heidegger pyrkii esimerkillään ylittämään perinteisen objektiin sidotun tarkastelutavan, johon esimerkiksi perinteisen taideteoksen tarkastelu helposti joutaisi. Temppeli ylittää esimerkissä teosmaisuuksensa tai esineellisyytensä. Itsessään pysyvänä ja maailman avaavana se sitoutuu historiallisen ajan ja paikan suhteisiin, jotka myös sitä määrittävät. Heideggerin esimerkki on laajasti kommentoitu ja liittyy sellaiseen taideteosta lähestyvään tarkasteluun, jota ei voida tässä tarkemmin seurata. Tarkoitukseni ei ole myöskään väittää, että Borgmannin, Eliadeen ja Heideggerin tarkastelut kävisivät yksi yhteen tai ver-

²³ Borgmann (1984, 197) viittaa fokaalisuuden filosofiassaan Heideggerin temppelitulkintaan.

rata heidän kirjoituksiaan, vaan vain tuoda esille esimerkkejä tavoista hahmottaa fokaalisuutta ja siihen liittyviä piirteitä. Maailmanpylvään, roomalaisen *fokuksen*, ja kreikkalaisen temppelin poeettisissa esimerkeissä on nähtävissä neliyhteyden merkitys. Kussakin on kysymys maailman avautumisesta maan ja taivaan, kuolevaisten ja jumalien läsnä ollessa ja liitossa.

Heideggerin temppeli-esimerkki vie meidät kauaksi nykykulttuurista arkaistisävyiseen menetettyyn maailmaan, mutta se auttaa tunnistamaan niitä kokemuksellisia piirteitä, joita fokaalisuuteen liittyy. Samoin Borgmanin esimerkkejä fokaalisuudesta voidaan hyvällä syyllä kritikoida. Pitkän matkan juoksu tai perhokalastus ovat nähtävissä arjesta vieraantuneina vapaa-ajanvieton muotoina. Borgmanin esimerkkejä ei siksi pidäkään ottaa normatiivisina, vaan pikemminkin ajatella niitä kvaliteetteja, joita esimerkit paljastavat. Fokaalista toimintaa olisi löydettävä arjesta, ja kasvatus- ja koulukontekstissa luokkahuoneesta ja kasvatusympäristöstä. Kyse ei ole elämyskasvatuksesta, vaan juuri arkeen liittyvästä merkityksellisyydestä. Mediakulttuurin audiovisuaalisilla ärsykeillä on taipumusta houkutella puoleensa vetäen huomiota arjen fokaalisuudesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö myös populaari- ja mediakulttuurissa olisi aineksia fokaalisuuteen. Keskeisenä elementtinähän fokaalisuudessa on sosiaalinen yhteisyys ja konkreettinen ja kehollinen toiminta, jossa päämäärä ja väline sulautuvat yhteen.

Fokaalisuuden käsittelemisessä on pyrkimys ajaa takaa perustavanlaatuisia fenomenologista ajattelua, jossa objektiivis-tekninen ajattelutapa määrittyy kestämättömänä lähtökohtana todellisuuden ja sen ilmiöiden tarkasteluun. Maailma näyttäytyy teknisen ajattelun kautta kohteisena objektien sikermänä, jossa samalla kadotetaan maailmaa ajatteleva subjekti ja tämän merkityksenannon prosessi. Heidegger esimerkiksi toteaa ruukun näyttäytyvän teknis-tieteellisessä ajattelussa ja mitattavuudessa vain ontelona (*Hohlraum*), jonka ominaisuuteen kuuluu varastoida nestettä (Heidegger 1996, 56). Tällaisena ruukku ei ole nimenomaan ruukku, eli sen ruukkumaisuus jää huomioimatta. Ruukun merkitys on kokonaan toinen viininkorjuun juhlaan kerääntyneelle väelle, joka kiittää kaadoksessaan sadon onnistumista ja juhlii tanssien ja laulaen. Tällaisessa toiminnassa paljastuu laaja kontekstuaalinen *fokus*, jota ei voida palauttaa tekniseen suorittamiseen.

Teknologisessa ajattelussa on kadotettu ajateltavan mieli ja palautettu kaikki homogeeniseen todellisuuteen, joka on myös amoraalista ja merkityksetöntä. Teknisen laitteen arvo palautuu usein sen käyttöarvoon. Laitteen ainoa mak-

siimi on siinä että se toimii ja palvelee tarkoituksessaan. Jos se ei toimi, se voidaan vaihtaa uuteen. Sitä määrittää vaihdettavuus.²⁴

Heideggerin oma analyysi ruukusta perustuu sitä vastoin juuri ainutkertaisen arvon ja merkityksellisyyden lähtökohdalle tietyssä sosiaalis-toiminnallisessa kontekstissa. Heideggerin ongelma on kuitenkin, että hän ei näe “olioiden olioimisen”, fokaalisten esineiden takaa itse fokaalista toimintaa. Sen sijaan Borgmann yhdistää esineet ja toiminnan keskenään.

Teknologian ontologinen ero

Sekä Heidegger että Borgmann etsivät ulospääsyä tekniikan absoluuttisesta vallasta. Heidegger peräänkuuluttaa olioiden silleen jättämisellä uudenlaista mietiskelevää ajattelua ja näkymää ja Borgmann eräänlaista tasapainoa tekniikan ja fokaalisuuden välillä. Borgmann etsii valistuksen ajan humanismin periaatteiden pohjalta uutta aikuisuutta ja kypsyyttä (Borgmann 1984, 212). “Älykäs suhdetta teknologiaan” voi borgmannilaisittain toteuttaa kolmella tavalla teknologisen maailman keskellä (emt., 222). Ensinnäkin voi raivata tilaa ja aikaa fokaaliselle toiminnalle, kuten juoksulle. Toiseksi voi yksinkertaistaa kontekstia ja ympäristöä, mikä tukee fokaalista toimintaa. Ja kolmanneksi voi laajentaa fokaalista sitoutuneisuutta niin pitkälle kuin mahdollista: “Do it yourself is the maxim of this tendency and ‘self-sufficiency’ its goal.” (Emt.). Borgmannille tällä viimeisellä tavalla on kuitenkin erityiset vaaransa. Esimerkiksi omaehtoinen auton korjailu ei täytä fokaalisen toiminnan kokemuksellisuutta: “Engagement, however skilled and disciplined, becomes disoriented when it exhausts itself in the building, rebuilding, refinement, and maintenance of stages on which nothing is ever enacted.” (Emt.). Tällainen toiminta ei avaa maailmallisuutta, jota Borgmann ajaa takaa ja jota edellä olen selvittänyt.

Vaikka fokaalinen toiminta näyttäytyy Borgmannille teknisen maailman sisällä aukeavassa repeämässä, hänellä jää umpeen kuroutumaton kuilu teknisen maailman laitteiden ja fokaalisten olioiden välillä. Myös älykäs suhde teknologiaan

²⁴ Walter Benjamin (1989) on analysoinut tärkeällä tavalla, että teknisellä massatuotannon aikakaudella esineiltä ja erityisesti hänen analyysissään taideteoksilta on kadonnut *auraattisuus*, niiden kultinomaisuus, ainutkertaisuus ja erityisyys. Teknistä aikaa leimaa sen sijaan monistettavuus, joka Benjaminille kääntyy positiiviseksi ja välttämättömäksi modernin muodoksi. Irrrottautumalla alkuperäisyyden harhasta todellisuus tulee lähemmäs massoja yhdenmukaisuudessaan ja julkisuudessaan.

näyttäytyy eräällä tapaa teknologian ulkopuolella: “reform must be one *of* and not merely one *within* the device paradigm.” (Borgmann 1984, 219).

Borgmanille tekninen laite, esimerkiksi tietokonepeli, ei ole milloinkaan fokaalinen väline. Eroa fokaalisen toiminnan (kalastamisen) ja pelaamisen välillä hän kuvaa muun muassa seuraavasti:

To maintain the conditions that are conducive to big fish and peaceful fishing is to take the measure of the world at large. In contrast, it appears, playing Defender requires a narrow range of highly sharpened skills, and it proceeds in utter indifference to the surrounding world. (Borgmann 1984, 216)

Keskeinen ero on siinä, että kalastaminen fokaalisena toimintana saa merkityksensä suhteessa neliyhteyden tai kreikkalaisen kaltaiseen laajaan maailmantunteeseen. Fokaalinen merkityshorisontti edellyttää laaja-alaisuutta, ykseyttä, luoksepäästävyyttä ja normatiivisuutta. (Borgmann 1984, 160). Se kertoo kulttuurin ja universumin järjestyksestä ja on kaikkien saavutettavissa.

Borgmannille fokaalisten olioiden ja teknisten laitteiden väliin jää ontologinen ero, sillä teknologia ei voi koskaan ottaa fokaalista asemaa, vaan redusoi kaiken instrumentaalisuuteensa ja “yksiraiteisuuteensa”. Tekniset laitteet luovat kyllä lupauksia, tuottavat elintasoja ja helpottavat elämää monin tavoin. Televisio esimerkiksi toteuttaa suuren osan teknisistä lupauksista: se on nopea, helppo, turvallinen ja jatkuvasti saavutettavissa oleva ikkuna maailmaan. Silti ihmiset ovat usein tyytymättömiä viettäessään aikaansa television äärellä. Teknologinen yltäkyllisyys ja konsumismien elämä eivät luo merkityksellisyyttä, vaan johtavat Borgmanin mukaan usein vetäytymiseen, ajantappoon, hämmennykseen ja yksinäisyyteen (Strong & Higgs 2000, 31). Borgmann kutsuu tätä teknologian ironisuudeksi: teknologian lupaama hyvä elämä tuottaa pettymyksiä syvimmissä pyrkimyksissämme.

Borgmannin tinkimättömyys teknisten laitteiden edessä on tuottanut keskustelua teknologian olemuksesta tässä suhteessa. Esimerkiksi Douglas Kellner (2000) ja Andrew Feenberg (2000) ovat pyrkineet argumentoimaan, että tietokone ja Internet voivat toimia esimerkkeinä fokaalisesta välineestä luodessaan uusia kommunikaatiomahdollisuuksia ja verkkoyhteisöjä. Kellner esittää, että uudet teknologiat voivat tarjota samanlaisia fokaalisia ja elämänlaatua parantavia kokemuksia kuin mitä Borgmann esimerkeissään tarjoaa, kysymys on vain siitä miten ja mihin niitä käytetään:

And so I would question Borgmann's real/hyperreal distinction and negative valorizations on technologically mediated activity, arguing that the new realms of cyberspace have positive potentials, as well as dangers and limitations. The challenge, then, is to use technology in life-enhancing, fulfilling, and socially progressive ways, to create a better society and mode of life. And I believe that for better or worse technology is our fate, that it is an inexorable force that is dramatically changing every aspect of our lives, and that it challenges us to devise ways to make it more life enhancing. (Kellner 2000, 249)

Fokaalisen toiminnan kannalta teknologian käyttö ja merkitys vaativat Kellnerin mukaan erityisesti keskustelua siitä, miten teknologia voi edesauttaa yhteisöllisyyttä, vapautta, demokratiaa ja itsen kehitystä. Teknologia olisi saatava palvelemaan juuri näitä voimia elämän merkityksellisyyden lisäämiseksi. Esimerkkejä voi hakea nettiyhteisöjen toiminnasta tai radikaalista mediasta, joka pyrkii juuri aktivoimaan yhteisöllistä kansalaistoimintaa eri elämänalueilla. Mediateknologia voi yhdistää marginaalisia ja tukahdutettuja ääniä ja saada niitä kuuluviin ja täten esimerkiksi Internet luo uutta yhteisöllisyyttä, kokemusten jakamista ja toimintaa.

Borgmannin fokaalisuuden analyysin ongelmana on, että teknologia näyttäytyy edelleen yhtenä ja kokonaisena möhkäleenä ilman mitään dimensioeroja. Fenomenologisen analyysin avulla olemme kuitenkin nähneet, että eri teknologia konstituoituu eri tavoin. Fokaalisuuden kohdalla kysymys onkin paljolti siitä miten teknologia kussakin käyttötilanteessa transformoi ja transvaluoi toimintaamme ja suhteitamme. Tere Vádenin tavoin voi kysyä eri teknologioiden "tasoa" suhteessa kokemukseen (Vadén 2002, 118). Vadénin esimerkki on kalastuksesta ja purjehtimisesta: on olemassa sekä yksinkertaisia että teknologisesti monimutkaisia tapoja kalastaa ja purjehtia. Kalastusta voi harjoittaa paljain käsin tai yksinkertaisella ongella, mutta myös kaikuluotainten ja täsmäpyydysten avulla. Purjehtia voi puurungosta tehdyllä haapiolla, mutta myös automaattiohjatulla superjahdilla. Näiden ääripäiden välillä on monia teknologisesti enemmän tai vähemmän edistyneitä mahdollisuuksia. Olennaista Vadénin mukaan on, että teknologinen kehittyneisyys ei ole suhteessa toiminnan vaatimien taitojen kanssa. Haapiolla purjehtiminen voi vaatia jopa enemmän taitoa ja kulttuurista tietämystä kuin loistojahdilla kulkeminen: "Näiden taitojen välittäminen voi esimerkiksi vaatia kokemuksellista sitoutumista, kielen ja luonnonympäristön jakamista tavalla, joka on korkeateknologiselle ihmiselle paitsi täysin käsittämätön myös mahdoton." (Emt., 119.) Fokaalisuuden ydin on juuri kokemuksellisuudessa ja sen välittämisessä. Korkeateknologisella alueella on tendenssi sulkeutumaan, joka ei salli muita kuin teknologian itsensä

merkityksiä (emt., 85). Fokaalisuus puolestaan hakee arvonsa juuri teknologian ulkopuolisista merkityksistä; sitoutuneisuudesta kokemukseen, yhteisöllisyydestä, jatkuvuudesta, intensiivisyydestä, totuudesta (*aletheiana*), kehollisuudesta ja holistisuudesta.

Fokaaliselta pohjalta rakentuva teknologian ja median käyttö perustuu erityisille kvaliteeteille. Heideggerilaisittain fokaalisuuden tavoitteena on, että ihminen oppii ensin asumaan (Heidegger 2003, 59). Heideggerin kuuluisa rakentamisen ja asumisen analyysi tuo etemme ideaalin ihmisestä, joka asustaa maailmaa siitä huolehtien ja suojellen, sosiaalisessa yhteisyydessä, jota määrittää neliyhteys inhimillisenä elinpiirinä ja *éthoksena*. Asuinpaikka *éthoksena* on merkityksellisyyden piiri, jota kunkin elämä koskee tietyssä paikallisuudessa ja kokemuksellisuudessa. Siihen voi epäilemättä liittyä teknologisia sovelluksia sikäli kun ne ulottuvat kokemuksellisuuden ja sosiaalisuuden merkityskentille. Esimerkiksi Andrew Feenberg (2000, 305) pyrkii näkemään teknologian sosiaalisissa ulottuvuuksissa, jotka liittyvät todellisiin teknologian käytön konteksteihin ja jotka tulisi ottaa huomioon teknologian suunnittelussa (emt, 306). Ensinnäkin teknologiset laitteet eivät toimi käytännön kontekstissa erillisinä, vaan ovat liitetty yhteen muiden laitteiden kanssa ja istutettu ympäristöön. Tätä prosessia Feenberg kutsuu *systematisaatioksi* (*systematization*). Esimerkiksi yksittäiset tekniset objektit kuten pyörät, kädensijat ja kontti ovat yhdistetty kottikärryissä, jota käytetään tietyissä ympäristöissä. Teknologisen suunnittelun olisikin otettava paremmin huomioon laitteiden muodostamat kokonaisuudet ja ne luonnolliset ja sosiaaliset ympäristöt, joissa niitä käytetään. (Emt., 308.)

Toiseksi teknisten laitteiden suunnittelua ei motivoi vain sen käyttöarvo, vaan yhtä lailla eettiset ja esteettiset näkökulmat. Usein laitteet ovat tekniikan määrittämiä, mutta sosiaalisissa konteksteissa eettiset ja esteettiset kysymykset ovat yhtä keskeisiä. Esimerkiksi Heideggerin viiniruukku-esimerkissä ruukun rituaalinen käyttö ja siihen liittyvät piirteet ovat muovanneet ruukkuja oliona, ei vain teknisenä esineenä, joka täyttää maljan funktion. Tällaista sosiaalista merkitystä Feenberg kutsuu *välitykseksi* (*mediation*). (Emt.)

Kolmanneksi teknisten laitteiden käyttöön liittyy piirteitä, jossa toiminnan kokonaisuus liittyy yhteen elämäntavan, kutsumuksen ja taidon kanssa (emt., 309.). Tietokoneen näppäimistöä käyttävä ei ole vain teknologista laitetta käyttävä subjekti, vaan normalisaation ja ruumiillistuvan teknologian myötä hänestä tulee kirjoittaja. Samoin puun veistäjästä tulee puuseppä tai kameraa käyttävästä kuvaaja tai peräti "kinosilmä". Feenberg kirjoittaa, että tällaiset inhimilliset attribuutit määrittävät teknologian subjektia syvimmillään persoonana ja sellaisen yhteisön jäsenenä, jossa ollaan uppoutuneina samanlaisiin

aktiviteetteihin (emt.). Tästä Feenberg käyttää nimitystä *kutsumus* (*vocation*). Neljänneksi Feenberg määrittää *aloitteellisuuden* (*initiative*) mahdollisuudeksi käyttää teknologiaa luovalla tavalla ilman ennalta annettua kuluttaja-asemaa ja käyttöpositiota, joka on vahvasti ohjattu nykyisissä kapitalistisissa käytännöissä. Käyttäjien aloitteellisuus voi kuitenkin muuttaa teknologisia sovelluksia ja niiden käyttötapoja. Esimerkiksi kotitietokone on käyttäjäaktiivisuuden tulosta, jossa "alkuperäinen" tietokoneammattilaisten laskenta- ja tiedontallennuskone on saanut uusia ja laajempia sosiaalisia merkityksiä. (Emt.)

Näissä teknologian sosiaalis-kulttuurisissa positioissa rakentuu reflektiivisia metateknologisia käytäntöjä, jotka siis tukevat teknisen objektin uudelleen integroimista kontekstiin, primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien sekä subjektin ja objektin ja johtoaseman ja ryhmän yhdistymisiä (emt.). Feenberg päättää artikkelinsa seuraavasti:

When modern technical processes are brought into compliance with the requirements of nature or human health, they incorporate their contexts into their very structure, as truly as jug, chalice, or bridge that Heidegger holds out as models of authenticity. Our models should be such things as reskilled work, medical practices that respect the person, architectural and urban designs that create humane living spaces, computer designs that mediate new social forms. These promising innovations all suggest the possibility of a general reconstruction of modern technology so that it gathers a world to itself rather than reducing its natural, human, and social environment to mere resources. It is now the task of philosophy of technology to recognize that possibility and to criticize the present in the light of it. (Emt., 313)

Tavoitteena on siis "ihmiskasvoinen" teknologia, joka täyttäisi teknisten normien lisäksi useita sosiaalisia normeja ja toimisi Heideggerin arkaaisimpien esimerkkien tavoin maailman paljastamisen paikkana. Tältä pohjalta teknologiaa voi siis ajatella fokaalisissa yhteyksissä. Fenomenologisesta näkökulmasta teknologia transformoi ja transvaluo kokemustamme ja kaventaa usein kokemustamme ja merkityksellisyyttä, mutta teknologiaa voi ajatella myöskin aktiivisen toiminnan ja metateknologisen ajattelun kautta. Heideggerin varsinaisuuden tavoin fokaaliset teknologiset käytännöt vaativat tällöin sitoutuneisuutta, olemisyhteyttä ja sosiaalisia yhteyksiä.

Kun fokaalisuus ymmärretään merkityksen jatkuvuuden ja "hartauden" ehdoilla, (media)tekniikkaa voidaan pitää yhtenä sen olennaisena osana. Esimerkiksi harrastuneisuus pitkän matkan juoksuun tai erämaaretkeilyyn usein syve-

nee medialaitteiden käytön myötä. Vaelluksella muistiinpanovälineet ja kamera tallentavat usein unohtumattomia hetkiä, jotka voidaan palauttaa mieleen fokaalisessa narratiivissa. Kun David Strong ja Eric Higgs viittasivat edellä olevassa lainauksessa fokaalista toimintaa juoksuun vuoristoseudulla, jossa myös juoksijan toimiston ikkunasta avautuva näkymä vuoristoon auttaa muodostamaan merkitysyhteyttä ja jatkuvuutta fokaalisuuteen, he olisivat voineet liittää kuvaukseensa myös kameran tai muiden mediavälineiden osuuden fokaalisessa työssä. Mediavälineet tai teknologia eivät siis tältä pohjalta toimi fokaalisen toiminnan ehtoina tai lähtökohtina, mutta ne voivat olla juuri osa fokaalista toimintaa erityisessä reflektiivisessä asenteessa.

Fokaalinen pedagogiikka?

Aiheemme kannalta on aika kysyä mikä on fokaalisuuden pedagoginen merkitys? Tulkitsen fokaalisuutta tässä edelleen heideggerilaisen silleen jättämisen kontekstissa ja näin kysymys on myös silleen jättämisen merkityksestä.

Heideggerilais-borgmannilaista fokaalisuuden ideaa on helppo pitää konservatiivisena ja antiteknologisena romantismina, joka tähyää esiteknologisiin aikoihin. Tätä tendenssiä on kuitenkin syytä välttää ja pikemminkin löytää fokaalisuudelle “urbanisoituja” merkityksiä. Loppujen lopuksi kyse on ihmisen perimmäisen kokemuksellisuuden etsimisestä, joka on peittynyt sekundaarikokemusten ja kenen tahansa vallan alle. Heideggerin (1987, 100-101) varhaisfilosofiassa kyse oli elävän kokemuksen löytämisestä elettyinä, ei valmiina näkymänä, kuten objektivoiva ja okulasentristinen tiede ja epäilemättä mediateknologian välittämä visuaalinen kokemus pyrkivät sen esittämään. Fokaalisuus on heideggerilaisittain varsinaisuutta, mahdollisuus löytää itsensä ja kokemuksellisuutensa ja purkaa epävarsinaisuuttaan.

Edellä esitettyjä esimerkkejä ei ole syytä pitää normatiivisina. Ne ovat vain yrityksiä kuvata fokaalista kokemusta, jota sana tavoittaa varsin huonosti. Kuten Heidegger esittää, kokemusta voi tavoittaa sanalla vain indikatiivisesti, viittamalla. Muodollinen indikaatio (*formale Anzeige*) tarkoittaa Heideggerilla ilmauksia, jotka ovat merkityksellisiä vain suhteessa niitä käyttäviin subjekteihin. Sanalla “minä” esimerkiksi ei ole merkitystä ilman minuutta kokevaa sanojaa, mutta se toimii muodollisella tasolla ikään kuin tyhjänä, minun sanomisessani täyttyvänä merkinä. Tällaisten ilmausten merkityssisältö on tapauskohtaista ja sidottu konkreettisiin tilanteisiin. (Kupiainen 1999,133-136.)

Myös neliyhteys ruukussa tai juoksemisen fokaalisuus ovat situationaalisia tapahtumia, jotka ovat koettavissa ja formaalisti indikoitavissa, mutta eivät käsitteellistettävissä ja siirrettävissä kiinnitettyinä merkityssisältöinä. Fokaalisuus ei siten ole sidottu myös johonkin tiettyyn tapahtumaan, jota esimerkiksi pitäisi opettaa. Fokaalisuus on kuitenkin jaettavaa kokemusta, siihen sisältyy oma tietostrategiansa. Juha Varto (2003, 98-108) viittaa tällaiseen tietostrategiaan taide/taito-kasvatuksen kohdalla. Esimerkiksi kuvataiteen opetukseen taiteen tekemisenä on liittynyt havainnointiin, tekniikoihin ja materiaaleihin liittyviä opintoja, “joiden tarkoituksena oli opettaa *välittömässä kosketuksessa luontoon* laatuja, joiden nimeäminen oli varsin työlästä ja epäsuoraa, jos niistä olisi joutunut puhumaan” (emt., 103). Tällaiset laadut paljastuvat kokemuksellisia minun ja maailman kohtaamisessa, joka edellyttää perinteisesti yhteisöä ja sen yhteistä kokemusta. Pedagoginen yhteisö luo suotuisaa situaatiota ja edellytyksiä merkitykselliselle kokemukselle ja fokaalisuudelle.

Kasvatus on aina pyrkinyt juuri yhteisen merkityksellisyyden löytämiseen ja jakamiseen. Mika Ojakangas (2002, 282) kirjoittaa yhden keskeisimmän kasvatuksen periaatteen olevan läsnäolon. Läsnäololla hän ei tarkoita vain kasvattajan olemista paikalla, vaan eräänlaista kasvattajan ja kasvajan sisäisyyttä. Kun kasvattaja kasvattaa, voi suhde määräytyä ulkokohtaisesti, niin kuin usein määrittyykin. Tämä tarkoittaa että kasvattajan suhde kasvavaan määrittyy ulkopuolisen päämäärän mukaan, jonka kasvattaja on asettanut: kasvattaja haluaa esimerkiksi oppilaan hallitsevan tulevaisuudessa tietyn oppimäärän. Tällaisessa kasvatussuhteessa ei ole kysymys läsnäolosta. Läsnäolo on sisäistä, tulkintani mukaan kasvavan ja kasvattajan astumista samaan *éthokseen*, yhteiseen kokemusmaailmaan, jossa kasvattaja panee lepäämään oman kasvatustehtävänsä (vrt., emt.). Tämä kasvatussuhde avautuu fokaalisuudessa. Sen onnistumisen edellytykset ovat primaarissa yhteisessä vuorovaikutuksessa ja kokemuksellisuudessa, jota erilaiset fokaaliset toiminnat edustavat. Sitä minkälaisissa toiminnoissa tämä fokaalisuus näkyy, on mahdollista spekuloida, mutta se ei ole tutkimukseni aihe. Voin sitä vastoin vain tuoda esille niitä piirteitä, joita heideggerilais-borgmannilaiseen fokaalisuuteen liittyy.

Edellä esiin tullut piirre oli kokemuksen *sosiaalinen kontekstuaalisuus*, joka kerää yhteen toimijoita. Toiminta tapahtuu tietyssä ympäristössä, jossa jokaiselle lankeaa osa yhteisessä kontekstissa. Fokaalisessa toiminnassa kontekstuaalisuus ilmenee myös yhteiseen toimintaan liittyvänä luottamuksena, joka mahdollistaa päämäärän saavuttamisen. Tämä edellyttää luonnollisesti tiivistä sosiaalista vuorovaikutusta. Heideggerilaisessa kuvauksessa toiset ovat kanssamaailmassa huolenpidon (*Besorgen*) kohteina. Toisesta huolehtimiseen liittyvä näkemisen tapa on Heideggerin mukaan positiivisessa mielessä huomaavaisuutta (*Rück-*

sicht) ja avarakatseisuutta (*Nachsicht*) (Heidegger 2000b, 161), jotka ainakin John van Burenin mukaan näyttävät olevan käännöksiä Aristoteleen termeistä *synesis* (toisten ymmärtäminen tai toisten kanssa ymmärtäminen) ja *syngnome* (sympatia tai anteeksianto) (van Buren 1994, 350). Fokaalisessa toiminnassa korostuu tältä pohjalta dialogisuus, ei näennäisenä keskusteluna ja omien näkemysten esiintuomisena, vaan olemuksellisena yhdessä ymmärtämisena. Kun olemme yhdessä valmistamassa aamiaista ja sytyttämässä tulisijaa, luo tämä toiminta kontekstia yhteiselle ymmärtämiselle ja sen edellyttämälle toiminnalle.

Yhteisöllisyyden tai yhteistyön koulun (Suoranta 2003, 138) lisäksi fokaalinen pedagogiikka korostaa konkreettista materiaalista työstämistä. Borgmanin teoriaa voidaan tulkita radikaalina fysikalismina, jossa kiinnitetään huomio fyysisen maailman ja käsin kosketeltavien esineiden merkitykseen (Strong 2000, 332). Borgmannin maailma on läpeensä fyysinen ja koostuu työstä, juhlinnasta ja muista aktiviteeteista, jotka ovat sidotut fysikaalisiin ja materiaalsiin esineisiin. Kuten David Strong toteaa, tässä materiaalsen äärellisyyden mielessä sanominen ”kyllä” fokaalisille esineille ja toiminnalle on sanomista ”ei” konsumismille (emt., 333). Se on kiinnittymistä konkreettiseen materiaan aineettoman informaation sijaan. Tämä konkreettisuus pyrkii palauttamaan eri aistialueita yhteen eikä korostamaan yhden aistin, esimerkiksi silmän valtaa keskeisenä havaintovälineenä. Aistit toimivat yhdessä, mutta visuaalinen kulttuuri on korostanut silmän merkityksellisyyttä tiedon ja havainnon suhteen ja samalla eristänyt silmää muusta aistikokemuksesta.

Se, mistä elämän merkityksellisyyttä siis haetaan, on konkreettinen fokaalinen toiminta ja siihen liittyvä materiaallinen maailma. Fokaalisuus näyttää liittyvän usein perinteisiin yhteisöllisiin ja ruumiillisiin toimintoihin, joissa jaetaan sukupolvien perintöä. Maailma on ajallista kestoja, jossa mennyt, nykyinen ja tuleva kietoutuvat toisiinsa ja näyttäytyvät fokaalisten esineiden pysyvyydessä. Jokainen esine avaa sitä maailmaa, jonka osa se on ja johon me liitymme.

Fokaalinen kotimaailma

Olioiden silleen jättämisen ja fokaalisuuden idean myötä *éthos* avautuu laajempaan merkitysyhteyteen identiteetin muotoutumisen paikkana. Pedagogisena paikkana se sisältää yhteisen toimintaympäristön, jossa maailma jaetaan dialogisissa ja silleen jättävissä suhteissa. Tämä silleen jättäminen koskee niin olioiden ja maailman kuten myös kanssatoimijoiden silleen jättämistä. Heideggerilaisit-

tain silleen jättäminen on nyt yhtäaikaista kyllä- ja ei -sanomista tekniikalle ja medialle:

Voimme toki käyttää teknisiä objekteja ja siten samalla kaikella asianmukaisella käytöllä vapauttaa itsemme niiden vallasta niin, että päästämme niistä milloin tahansa irti. Voimme ottaa tekniset objektit käyttöön niin kuin ne on otettava. Mutta samalla voimme jättää nämä objektit sikseen sellaisina, mikä ei sisimmässä ja olennaisessa koske meitä. (Heidegger 2002, 25)

Tämä ei ole paluuta instrumentaaliseen tekniikkasuhteeseen, tekniikan käyttöön vain välineenä, vaan sen ymmärtämistä, että olemme sidotut ja määritymme tekniikka käyttävinä ja mediasuhteissa. Kuten Heidegger toteaa, olisi hyödytöntä kiistää tämä (emt.). Silleen jättävinä fokaalisessa toiminnassamme voimme kuitenkin nähdä elämän merkityksellistäviä piirteitä tekniikan ulkopuolella ja marginaalisissa käytännöissämme, joissa voimme löytää sitoumuksia kokemuksellisuuteen. Tämä paikka ei ole vain kodin kapea piiri, vaan laajempi maailmayhteys, husserillaisittain kotimaailma. Husserl määrittää kotimaailman käsitettä tarkastellessaan subjektin konstituutiota myöhäisfilosofiassaan. Anthony Steinbock tulkitsee Husserlia niin, että kotimaailma ei ole minämaailma tai laajennettu minämaailmaa, eli me-maailma. Steinbock käyttää siitä nimitystä meidän maailma, maailma, joka ei muodostu mistä tahansa joukosta yksilöitä, vaan maailma, jossa ”me” konstituoidumme ja olemme konstituoituja (Steinbock 1995, 222). Kyseinen maailma ei ole joukko subjekteja, jota voidaan tarkastella kolmannen persoonan tai yksittäisen egon näkökulmasta, vaan possessiivinen sfääri, joka omaksutaan ja otetaan omaksi yhteisissä merkitysrakenteissa.

Mistä sitten kotimaailma muodostuu? Kysymykseen ei voida antaa mitään kolmannen persoonan perspektiivin vastausta. Kartanpiirtäjä, joka katsoo maailmaa ylhäältä objektiivisesta jumalan silmän näkökulmasta, ei pysty rajaamaan koti-maailmaa. Steinbock esittää, että generatiivisen konstituution näkökulmasta kaikki yritykset rajata ja määrittää kotimaailmaa ovat mielivaltaisia (Steinbock 1995, 232). Samalla maantieteellisellä alueella tai samalla kielialueella voi esimerkiksi olla erilaisia kotimaailmoja, jotka jakavat eri merkityskonaisuuksia, tapoja ja normeja.

Kotimaailmaa voisi verrata Maurice Merleau-Pontyn käsitteeseen tyyli (*style*), jonka avulla voidaan hahmottaa muun muassa sukupuolikysymystä, kuten Sara Heinämaa tekee tutkimuksessaan *Ele, tyyli ja sukupuoli*. Heinämaa (1996, 160-

161) argumentoi, että sukupuoli ei ole mitään olemuksellista tai luokiteltavaa, vaan tapaa *miten* me olemme.

Merleau-Pontyn käsite tyyli rakentuu juuri tällaisesta *miten*-tavasta. Tyyli ei palaudu mihinkään olemukselliseen, oliomaiseen, suljettuun, määritettyyn tai luokitettuun, ei *mitä*-rakenteisiin, vaan tyyli muodostaa ykseyden ja kokonaisuuden kudosmaisessa luonteessaan, jossa tyylin eri osat nivoutuvat tai kutoutuvat yhteen kuin kudokset. Heinämaa viittaa Martin C. Dillon huomioon Merleau-Pontyn tyylin ja Ludwig Wittgensteinin perheyhtäläisyyden käsitteen sukulaisuudesta (emt., 159). Wittgensteinin analyysissä perheyhtäläisyyttä ei muodosta mikään tietty yhteinen piirre tai sääntö, vaan siihen kuuluvat ilmiöt jakavat osittain joitakin piirteitä ja eroavat taas toisissa muodostaen kuitenkin kokonaisuuden samalla tavalla kuin perhe. Siinä ei ole pysyvää ydintä, vaan yhtäläisyyksiä ja eroja, jotka muotoutuvat avoimessa jatkumossa.

Ihmisten on yleensä vaikea analysoida sitä, miksi he tuntevat olevansa jossain kotonaan. Mitään yksittäistä olemusta tai tekijää tämän ilmiön selittämiseksi ei löydy. Mikään ulkoinen ja näkyvä suhde tai määrittäminen ei tämän mukaisesti tee kotia, vaan koti on koettu kodin asuttajien perspektiivistä kuulumisena johonkin ja niissä muodostelmissa, joista voidaan käyttää nimitystä tyyli.

Kodin ymmärtäminen merkitysrakenteiden ja tyylin pohjalta on tapa käsitteellistää paikkaa uudelleen introverttia ja essentialistista aluetta laajempaan yhteyteen. Se haastaa myös ottamaan huomioon erilaisia tyyliä ja merkityksellisyttä pedagogisessa kontekstissa, joka usein on merkinnyt koulun tai kodin sulkeumaa muuta maailmaa vastaan.

Mediakasvatus ja silleen jättäminen

Fokaalisuus on eettinen tapa vastata teknologian kyllästyvän elämän merkitystyhjyyteen, pyrkimystä hakea uutta suhdetta esineisiin, toimintaan ja maailmaan. Se korostaa spatiaalisuutta, yhteisöllisyyttä ja materiaalisuutta paikattoman ja materiaalitottoman informaation sijaan, varsinaisuuden ja itseyden vaa-detta epävarsinaisuuden ja kokemuksen välittyneisyyden sijaan. Mediakasvatuksellisesti tämä ei ole kuitenkaan riittävää. Olen edellä tarkastellut fokaalisuuden mahdollisuutta teknologian yhteydessä, nyt on kysyttävä sen mahdollisuutta mediakasvatuksen kontekstissa.

Silleen jättämisen pedagogiikan mukaisesti lähtökohta on ensin irrottautumisessa teknisestä ajattelusta. Mitä tämä tarkoittaa mediakasvatuksen kohdalla?

Kuten olemme huomanneet, tekninen ajattelu korostaa rationaalis-kalkutatii- vistä asennetta. Kasvatus, samoin kuin mediakasvatus ovat myös perimmältään rationaalisen järjen kulttuuria. David Buckingham (2000, 2003a) onkin todennut, että mediakasvatuksessa yleensä tavoiteltu kriittisen kansalaisen idea on yhdensuuntainen valistuksen ohjelman kanssa. Tämä on merkinnyt myös järjen ja rationaalisten analyysivälineiden korostamista. Samalla mediakasvatus on kuitenkin joutunut ongelmiin lasten- ja nuorten oman mediakulttuurin ja sen sisältämän affektiivisuuden ja seksuaalisuuden suhteen, nämä kun eivät ole sopineet perinteiseen mediakasvatukselliseen eetokseen.

Buckingham (2003a) haastaa perinteisen kriittisen järjen mediaympäristössä ja lapsuudessa tapahtuneista muutoksista. Koulu on luottanut perinteisesti järkeen ja tieteeseen, ja mielihyvään ja kokemuksellisuuteen kiinnittyvän populaari- ja mediakulttuurin on ollut vaikea löytää tietään opetussuunnitelmiin. Ja kuten olemme huomanneet, ne sisältävätkin varsin ambivalentteja ilmiöitä: ne tuottavat itseyttä määrääviä narratiiveja ja transformoivat maailmaa ja kokemuksellisuutta. Tai kuten Mikko Lehtonen (2003, 67) kirjoittaa, mediakulttuuri on samaan aikaan sekä "vapauttava että autoritaarinen, sekä hedonistinen että repressiivinen, yhtä aikaa moninainen ja monoliittinen." Ja Lehtonen jatkaa: "Jotta potentiaalista anarkiaa voitaisiin hallita, tarvitaan lujia perustuksia ja kehyksiä." (Emt.). Juuri mediakasvatus voi olla yksi niistä paikoista, joissa voidaan etsiä sellaista elämän merkityksellisyyttä, joka toimii mediavirtojen keskellä kiintopisteenä ja tarjoaa fokaalisuuden aineksia.

Dennis Carlson (2002, 5) kirjoittaa, että kasvatuksessa ei ole tärkeää vain tuoda elämismailmaa kyllästävä populaarikulttuuri opetussuunnitelmaan, vaan myös lukea ja dekonstruoida piilossa olevia ja mytologisia narratiiveja, jotka toimivat mediateksteissä. Tällainen myytin tulkinta on yksi avain mediakasvatuksen eetokselle mutta siinä piilee myös teknisen ajattelun vaara.

Mediatekstejä lähestytään usein ulkokohtaisen analyttisesti opettajan tai kasvattajan näkökulmasta huomioimatta niitä tulkinnan ja kokemuksen muotoja, joita populaarikulttuurissa elävät lapset ja nuoret kokevat läheisiksi. Näin mediakasvatus korostaa helposti rationaalista tiedon ja itsen hallintaa, joka vaalii aikuisen auktoriteettia. Lasten ja nuorten kokemuksellisuudessa nähdään vallitsevan toiset tekijät. Siinä korostuvat aikuisuuden rationaalisuuden sijaan affektiiviset, emotionaaliset, sensuaaliset ja irrationaaliset piirteet, jotka ovat pikemminkin hallitsemattomia ja jotka pitäisi kääntää kulttuurisesti tuottavaan muotoon. Tämä kahtiajako on tietysti omiaan tuottamaan eriytyneitä mediakokemuksia erityisesti opettajien (aikuisten) ja lasten välillä.

Buckingham (2003a) kirjoittaa kuitenkin kriittisen kuluttajan kuoleman puolesta. Tämä tarkoittaa, että emme voi määrätä kriittisyyden kriteereitä perinteisillä rationaalisuuden aspekteilla ja oletuksella yhdestä ja yhteisestä mediatotumuksesta ja kokemuksesta. Buckingham toteaa, että mediakasvatuksessa olisi luovuttava idealisoidun oppilasidentiteetin ajatuksesta ja rationaalisuuden korostamisesta. Analysoivaa mediaopetusta voisi luonnehtia rituaaliseksi. Rituaalinen opetus toteutuu erityisesti kouluun olennaisesti liittyvään progressiointressiin liittyen. Progressiointressi on Thomas Ziehen (1991, 133) mukaan muutokseen suuntautunutta ja pystymisen elämyksiin liittyvää. Nämä edellyttävät objektin hallitsemisen tekniikoiden taitamista. Sen painottaminen johtaa siihen, että oppilaiden ei sallita käyttää omaa mielikuvitustaan ja kokemuksiin, vaan heidän edellytetään toimivan opettajan laatimien suunnitelmien mukaisesti (Aittola 1999, 195). Esimerkiksi mediatekstien analyysissä nuoret pakotetaan usein tarkastelemaan mediatekstejä traditionaalisen akateemisen mallin mukaan, mikä merkitsee, että samalla kadotetaan siitä nuorille keskeiset asiat. Pikemminkin oppilaiden olisi saatava työskennellä sellaisena kuin ovat ja tuoda esiin omia makutottumuksiaan ja emootioitaan. (Buckingham 2003a, 323-324.) Tarkasteltavan ”oppiaineksen” olisi annettava mahdollisuuksia oppilaiden itsetematisoinille ja identiteetin rakennukselle ilman että opiskeltava asia irtoaa omasta kokemuksesta ja abstrahoituu tämän ulkopuolelle (Aittola 1999, 197).

Judith Williamson kirjoitti vuonna 1981 media-analyysin ongelmista omassa luokahuoneopetuksessaan (Williamson 1981). Tuolloin brittiläisessä mediakasvatuksessa korostettiin ideologista tekstin lukemista progressiivisen pedagogiikan lähtökohdista. Williamsonin ongelma oli tyttö nimeltä Astrid, joka näytti sarjakuvien blondisankarilta, samanlaiselta kuin tunneilla käsitellyt naiskuvat ja seksistiset representaatiot. Mutta Astrid oli tyttö, joka ei pystynyt ymmärtämään seksistisyyttä, koska se oli piirtynyt hänen omaan kokemukseensa. Sen sijaan Astrid pysyi oppitunnilla vaiti ja pälyili ulos ikkunasta. Williamson toteaa, että 80-luvun brittiläinen progressiivinen pedagogiikka, joka tähtäsi analyyttiseen mediatekstien tulkintaan, ei välttämättä kosketa oppilaita mitenkään. Oli turha puhua kuvan retoriikasta uutiskuvissa lakkoilevista kaivostyöläisistä ja terroristeista, kun oppilaat oli saatu ajattelemaan, että lakot ovat rettelöitsijöiden aiheuttamia ja että IRA:n terroristit pitäisi ampua. Progressiivinen pedagogiikka ei hänen mukaansa ottanut huomioon todellista luokassa tapahtuvaa interaktiota. Puhe oli abstraktilla tasolla. Williamson toteaa, että mediakasvatuksen tarkoitus ei ole opettaa asioita tai tekniikoita, vaan johtaa sosiaaliseen itsen muutokseen. Miten siis opettaa oppilaita, jotka ovat hiljaa kuten Astrid, tai rasisteja tai seksistisiä, ja tarjota heille sosiaalista muutosta? Miten siis opettaa emansipoivasti? (Turnbull 1998, 89.)

Vastaus Williamsonille ilmestyi Sue Turnbullin (1998) artikkelissa *Dealing with Feelling: Why Girl Number Twenty Still Doesn't Answer?* Turnbull arvelee Astridin olevan tyttö, joka ei voi panna itseään ja mielihyväänsä peliin luokan edessä. Astrid ei ole tyhmä, vaan tietää, että mediakeskustelussa piilee riski joutua luokkatovereiden taholta naurunalaiseksi ja opettajan taholta paheksuvan katseen alle (emt., 90). Myös opettajat ovat oman myyttisen ajattelunsa vankeja, mikä tietysti näkyy suhteessa mediaan. Turnbullin (emt., 92) kokemuksen mukaan keskiverto opettaja harrastaa mediakulttuurin suhteen kolmenlaista diskurssia:

1. Vasemmistolainen massakulttuurin kritiikki yhdistettynä korkeakulttuuriseen konservatismiin.
2. Populaarifeministinen paheksunta median harrastamaa naisen objektivointia ja hoikkuuden tyranniaa kohtaan.
3. Laajempi feministinen tulkinta, joka saa ilmauksensa siinä, että opettajien mielestä tyttöjen on tähdättävä akateemiseen menestykseen ja uraan eikä sosiaaliseen hyväksyttävyyteen ja aikaiseen avioliittoon.

Turnbull (emt.) huomasi, että 16-17 vuotiaat tytöt olivat tietoisia näistä opettajiensa diskursseista niin, että se mitä he sanoivat itsestään ja mediapreferensseistään oli aina sidottu siihen, miten he olettivat keskustelutoverinsa ottavan puheensa vastaan.

Turnbullin oma esimerkki on 12-vuotias Portia, joka esitti, että hän on ennen lukenut rakkausromaneja, mutta nyt jo kasvanut niistä erilleen. Silti hänet tavattiin tuon tuostakin lukemasta rakkauskertomuksia lehdistä. Portiaa olisi helppo pitää ideologian uhrina, mutta hänen strategiansa osoittautuukin toisenlaiseksi. Hän lukee rakkausromaneja, koska ne saavat hänet tuntemaan itsensä pikemminkin seksuaaliseksi aikuiseksi, eikä vain viattomaksi lapseksi, kuten koulussa, ja koska ne representoivat tiettyä riippumattomuutta suhteessa hänen vanhempiansa ja heidän järjestetyn avioliiton ideologiaansa. Portia ymmärtää, että rakkausromani on tietynlainen genre tietynlaisella kaavalla ja että elämä ei ole sellaista kuin romaaneissa, ja että tämä on juuri se mitä opettaja haluaa kuulla. Mutta samalla hän median käytössään elää ristiriidassa suhteessa vallitsevaan sosiaaliseen kokemukseen. (Emt., 93-94.)

Näistä lähtökohdista Turnbull (emt., 96-97) peräänkuuluttaa “kolmatta tiedon muotoa”, ei siis tietoa jostakin (*knowing that*), kuten tosiasioista tai teoreettisista periaatteista, eikä “tietoa miten” (*knowing how*), kuten tietoa tekniikasta, vaan praktista tietoa (*knowing from*), jossakin olemassa olevassa sosiaali-

nessa situaatiossa. Tämän “kolmannen tiedon muodon” voi tulkita aristoteliläisittäin *froneettiseksi* tietämisen muodoksi. *Fronesis* tarkoittaa Aristoteleella käytännöllistä järkeä, “totuudenmukaisesti päättelevää toimintavalmiutta” (Aristoteles 1989, 1140 b 5). Se on yksittäisten faktisten situaatioiden kiinnittämistä hyvän elämän ja toiminnan kokonaishorisonttiin, jossa tietoa sovelletaan konkreettisesti. Ilman tätä konkretiaa kaikki tieto jää mielettömäksi. *Fronesis* yhdistää yleisen ja yksittäisen: husserlaisittain teoreettisen ja elämismaailman, liittää tiedon ja taidon kulloiseenkin kontekstiin ja hetkeen. Juuri *froneettinen* on merkityksellistä, jota yleinen teoreettinen tieto ei puolestaan ole ilman konkreettista sitoumusta. Oppilaita on Turnbullin ajatusten mukaan ohjattava löytämään omassa elämismaailmassa rakentuvia ristiriitoja ja annettava voimavaroja niiden artikuloimiseen, vaikkakaan ei välttämättä niiden ratkaisemiseen. Tie tähän ei tapahdu opettamalla ideologiaa, vaan saamalla työt ymmärtämään miten ideologia toimii heidän oman elämänsä kontekstissa (emt., 102).

Turnbullille ratkaisevaa on ristiriita, joka syntyy kokemuksessa. Mediakasvatuksen olisi siis haastettava ajattelemaan ja rakentamaan omaa varsinaisuuttaan. Silleen jättämisen pedagogiikka tarkoittaa tässä oppilaiden kokemuksellisuuden tunnistamista ja tunnustamista mutta myös kykyä tuoda esiin kokemuksessa vallitseva mahdollinen ristiriita ja tulkkiutuneisuus objektivoimatta ja abstrahoidutta kasvatuskontekstia.

Thomas Ziehen pedagogiikassa on keskeistä, että oppilaiden regressiointressejä ei tukahduteta, että turvallisiksi havaittuja aikaisempia ajattelu- ja tulkintatapoja ei kielletä, mutta silti olisi tarjottava mahdollisuuksia henkiseen liikkumatailaan ja uusien näkökulmien löytämiseen. (Aittola 1999, 198.) Hermeneuttisen kasvatustieteen teoreetikko Shaun Gallagher (1992, 182) käyttää termiä itse-transsendenssi (*self-transcendence*) kuvaamaan mahdollisuutta ylittää valmiin tulkkiutuneisuuden rajat, jotka muodostuvat esiymmärryksen rakenteista, kontekstista ja traditiosta. Tämä transsendenssi ei kuitenkaan tapahdu subjektin omasta voimasta:

Self-transcendence is an opening out toward one’s possibilities, a venturing into the unknown. But this is not a venturing completely within our own power. Nor do we create our possibilities ex nihilo. Something other is required to lure us out of ourselves; the *Atopon*; “that which does not ‘fit’ into the customary order of our expectation based on experience.” Richard Rorty refers to this as “the power of strangeness.” (Emt.)

Gallagherin hermeneutiikka pyrkii näkemään mahdollisuuden tradition ja heideggerilaisen *das Manin* ylittämiseen toiseuden kohtaamisessa. Myös Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikassa keskeinen asema on minun ja toisen dialogissa, elävässä keskustelussa ystävien, kirjallisuuden ja taideteosten kanssa, jotka avaavat näkökulmaa omasta egologisuudesta dialogin mahdollistamaan avoimuuteen. (Caputo 2000, 42.) Gadamerille hermeneuttinen kokemus merkitsee tradition – on se sitten kirjallisuuden, taideteoksen tai minkä tahansa muodossa – näkemistä toisena Martin Buberin minä-sinä -suhteen mukaisesti (Gadamer 1993, 358; Risser 1997, 92). Traditio on tällöin objektivoimaton osa vuorovaikutuksessa.

Myös mediakasvatus edellyttää toiseutta, joka parhaimmillaan murentaa subjektiviteetin valmista tulkkiutuneisuutta ja avaa kokemuksellisuutta myös ristiriitojen kautta. Toiseuden mahdollisuus edellyttää kuitenkin silleen jättämisen tilaa, mahdollisuutta toisenlaiseen katseeseen.

Mediakasvatuksen on siis ensinnäkin huomioitava visuaalisuuden ja kuvallisuuden merkitys nykykulttuurissa ja visuaalisuuden ja hermeneuttisen mediateknologian myötä rakentuvat mediasuhteet. Tästä lähtökohdasta mediakasvatuksessa voi avata tuotannollista, *design*-näkökulmasta rakentuvaa tilaa, jossa oppilaat hyödyntävät mediakulttuurin ilmaisesursseja omista lähtökohdistaan.

Toiseksi mediakasvatuksessa on huomioitava mediakulttuurin tendenssi *das Man*-näkökymään ja maailman valmiiseen tulkkiutuneisuuteen, joka ei jätä tilaa identiteetin vapaalle rakentumiselle. Siksi tätä näkökymää on avattava ja annettava tilaa fokaalisille katsomisen ja kokemisen tavoille, jotka vapauttavat ennalta annetuista stereotyypeistä ja fiksaatioista. Mediakasvatuksen eettisyys on tässä katsomisen ja näkemisen vastuuta. Kuten muun muassa Aristoteles on todennut, me olemme vastuussa siitä, miten asiat näemme (Aristoteles 1989, 1114b 2).

Kun sanomme kyllä tekniikalle ja medialle, annamme mahdollisuuden kokemukselliselle itsetematisoinnille ja itse-transsendenssille. Tällainen toiminta ei ole siis tekstien yksioikoista analyysia, jossa toteutetaan akateemisia tulkintamalleja. Pikemminkin itse-transsendenssi vaatii luovaa ja näkemyksellistä tekstuaalisen materiaalin muotoilemista ja visuaalisten järjestysten kumoamista. Kuten Heidegger fenomenologiassaan pyrki metafysiikan destruktion, mediakasvatuksessa on paikka katseen destruktiolle.

Katse tyhjään

Mutta mistä katseen destruktio saa alkunsa, mistä katseen destruktiossa lähdetään liikkeelle? Heideggerin filosofia tarjoaa silleen jättämisen myös katseen destruktion lähtökohtana, pyrkimyksenä sulkeistaa normaali katseen logiikka.

Silleen jättävä katse pyrkii näkemään totuuden, *aletheian*, jossa oliot ja ilmiöt ilmenevät itsensä ei valmiiden merkitysrepertuaarien kautta. Heidegger määrittää silleen jättämistä myös avoimuudeksi salaisuudelle (Heidegger 2002, 26-27). Salaisuus (*Geheimnis*) on kuitenkin hankala ja helposti mystifioituva käsite. Heideggerin ontologiassa se liittyy läheisesti totuuteen *aletheiana*, paljastumisen paikkana, joka samalla kuitenkin merkitsee yhtäaikaista kätkeytymistä (*lethe*). Lähimpään tuttuun, myös omaan kotimaailmaamme ja kotoisuuteemme liittyy jo toiseus, kätkeytyminen ja epääminen (Heidegger 1995c, 55). Totuus on myös epätotuutta, sillä kaikki paljastuva vetäytyy samalla kun paljastuu. Läsnaolo ei ole koskaan kokonaista, ajattelulle ei koskaan tavoita kohdettaan kokonaan ja saa sitä hallintaansa. Salaisuus on eräänlaista hermeneuttista ylijäämää, jota emme voi ammentaa tyhjiin ja assimiloida. Salaisuus on toiseutta, subjektin tavoittamatonta merkitystä, mutta ei Salaisuutta jonakin absoluuttisen tuonpuoleisena.

Silleen jättäminen tavoittelee siten pysymistä avoinna puhuttelevalle salaisuudelle, merkityksellisyyden paljastumisen ja kätkeytymisen leikille. Totuuden ja merkityksellisyyden paikka, *Aufenthaltzbezirk*, joka *paideiassa* tavoitetaan ei ole siten lopullisen itsetyyväisyyden ja tiedon hallinnan paikka, vaan jatkuvaa itse-reflektiivistä astumista virtaan.

Avooinna salaisuudelle meidän on siis uudelleen katsottava ja tartuttava esineeseen, mutta ei teknisen katseen ja mittauksen objektina ja kohteena, subjektia vastaan asetettuna (*Gegenstand*). Meidän on silleen jättäen katsottava toisin, katsottava "tyhjään", kuten David Michael Levin (1999) ehdottaa.

Mutta mitä nähdään kun katsotaan tyhjään? Objektivoivan katseen silmissä tyhjä ei ole mitään, tyhjässä ei ole mitään nähtävää tai ajateltavaa, se on vailla mitään arvoa, sitä ei voida käyttää mihinkään. Entä mitä arvoa tyhjällä on mediakasvatuksessa, jossa katse suuntautuu yleensä representaatioihin ja rikkaisiin mediateksteihin? Levinille katsominen tyhjään on mahdollisuutta opetella katsomaan uudelleen, vastuun ottamista katseesta (1999, 186). Levin (emt., 187-188) kirjoittaa, että katse tyhjään ei pakota jotain näkymään tietynlaisena, vaan se antaa näkymättömän olla näkymätön omassa "loistossaan". Palat-

kaamme hetkeksi Heideggerin ruukkuun. Heideggerille ruukun oliomaisuus on tarkkaan ottaen sen tyhjyydessä, ei sen muodossa tai materiaalissa. Tällä huomiolla Heidegger pyrkii torjumaan perinteisen esineen määritelmän aine-muoto -rakenteena, jonka mukaan jokainen tarvike määräytyy jotakin muotoa olevaksi aineeksi. Näin käsitettynä tarvike on määrätty johonkin käyttöön, jonka ainetta määräävä muoto mahdollistaa (Heidegger 1995c, 26-28; Luoto 2002, 31). Tarvikkeena esine on alistettu katseelle. Katsomme onko kenkä hyvä kävelemiseen, tarkistamme tuotteen soveliaisuuden. Jokainen esine on määräävän katseen alla.

Miten voimme irrottaa katsemme tästä sopivuuden ikeestä? Katsomme ehkä taideteosta, joka on perinteisesti intressivapaa. Heideggerin mukaan esteettinen katse on kuitenkin kiinni perinteisessä esineen ontologiassa. Se johdattaa katseen esteettiseen arvoon, mutta ei tavoita itse teosta. Esteettinen on osa teknistä katsettamme, joka alistaa olevan subjektille ja tämän määrittäville arvoille. Modernille subjektille maailma on vapaasti koettavissa ja määritettävissä mielteiden, käsitteiden, makujen ja arvojen kohteena (Heidegger 1989, 99; 2000a, 38). Arvot eivät itse vaadi mitään, vaan ovat subjektin asetettavissa ja vaihdettavissa. Samalla kuin voimme asettaa ne, voimme luopua niistä. Kuten Dreyfus tiivistää, “[a]rvot menettävät kaiken auktoriteettinsa meihin nähden.” (Dreyfus 1998, 208). Myös esteettinen katse on ennalta määrätty ja ohjattu. Jokainen katse asettaa alleen ja eteensä valmiissa merkityshorisontissa.

Entä jos katsomme tyhjyyteen, ei mihinkään? Heideggerin katse tavoittaa ruukun tyhjyyden, joka “näyttäytyy” sen sisältävässä puolessa (Heidegger 1996, 55). Ruukku ei ole esteettisen katseen kohteena tai soveliasta materiaalia. Myöskään ruukkua valmistava savenvalaja ei varsinaisesti muotoile tuotetta, vaan tyhjä: “Ruukun tyhjä osa määrää jokaista valmistamiseen käytettävää otetta. Astian oliomaisuus ei perustu millään tavoin ainekseen, josta astia muodostuu, vaan tyhjään osaan, joka sisältää.” (Emt., 56). Ruukku on valmis kaadosta – vettä tai viiniä – vastaanottavana ja täten osallisena fokaaliseen toimintaan. Ruukku ei ole yksin, ei tarkkaillen erotettava objekti, vaan neliyhteyden laskoksessa (*Einfalt*). Se vastustaa erottelevaa katsettamme ja säilyttää salaisuutensa tyhjänä ja täyttymättömänä. Monet myytit kertovat esineillä olevan oman elämänsä, johon ne pelaavat, kun käännäämme selkämme ja irrotamme ne inhimillisistä käyttöyhteyksistä. Näin ne säilyttävät osallisuutensa määrittämättömään ja jakamattomaan todellisuuteen, josta ne ovat.

Televisuaalinen katse ei jätä ruukkua näyttäytymään itsessään ja tyhjyydessään, kuten radikaali fenomenologia vaatii. Siksi ruukku on jätettävä silleen. Levinille tyhjään katsova silleen jättäminen on tarkoituksellista vieraannutta-

mista, eräänlainen vieraannuttamiseksi tai fenomenologinen sulkeistaminen, joka mahdollistaa katseelle jonkinasteisen autonomian ja osoittaa mitä voidaan nähdä kriittisestä näkökulmasta. Silleen jättäminen on tässä negatiivista dialektiikkaa, joka kyseenalaistaa yleisesti hyväksytyyn katseen ja merkityksenannon. (Levin 1999, 191.)

Silleen jättävän tai tyhjän katseen vaatimus osoittavat vain teoreettista asennetta suhteessa visuaaliseen kulttuuriin ja vallitsevaan katseeseen, mutta eivät kerro mitään niiden pedagogisesta soveltamisesta. Pedagogista otetta silleen jättävään katseeseen voi kuitenkin saada esimerkiksi W.J.T. Mitchellin (2002, 97) kuvauksesta omasta metodistaan, jota hän kutsuu “näyttäväksi näkemiseksi” (*Showing seeing*).

Showing seeing on variaatio periyhdysvaltalaisesta “näytä ja kerro” -pedagogiikasta (*show and tell*), jossa kysymys on jonkin esineen esillepanosta ja siihen kohdistuvasta esitelmästä. Mitchellin variaatiossa esitelmän kohteena on itse katse. Hän pyytää opiskelijoita kuvittelemaan olevansa etnografeja, jotka tulevat kulttuurista, jossa ei ole visuaalisen kulttuurin käsitettä. Samoin esitys pidetään yleisölle, jolla ei ole käsitystä väristä, viivasta, katsekontaktista, kosmetiikasta, vaatetuksesta, peileistä, silmälasista, valokuvasta, maalauksista, veistoksista, tai mistään visuaalisesta mediasta. Visuaalinen kulttuuri on vieras ja eksoottinen ja vaatii selitystä. Esitystä pitävän opiskelijan on tehtävä kuulijoille selväksi jokin visuaaliseen kulttuuriin liittyvä asia. Esimerkkeinä pidetyistä esitelmistä ovat erilaiset visuaalisen kulttuurin esineet, kuten silmälasit, ikkuna tai kamera, sosiaaliset käyttäytymismuodot, kuten kameraujous tai kehon kieli, erilaiset ruumiiseen liittyvät huomiot, kuten pukeutuminen ja niin edelleen. Opiskelijat joutuvat siis esitystä valmistaessaan purkamaan opittuja käsityksiä katsomisesta ja nähtävästä ja ikään kuin rakentamaan katsetta uudelleen. Kaikki alkaa tyhjästä, epävisuaalisesta. Mitchell argumentoi, että harjoitus nostaa esille kysymyksiä kuten, mitä näkymä on? Mitä on visuaalinen kuva? Mikä on medium tai media? Mikä on näkemisen suhde muihin aisteihin ja kieleen? Onko näkymällä historia? Miten visuaalinen kohtaaminen toisten kanssa vaikuttaa sosiaaliseen elämään? (Emt., 97 - 99.)

Jokainen esitys konstituoii katseen ja näkemisen vallitsevan kulttuurisen näkemistävän purkamisen kautta ja pyrkii ihmettelemään katsetta ja visuaalista.

Rinnasteisesti edellisen Mitchellin esimerkin kanssa Pierre Bourdieu viittaa elokuvaohjaaja Jean-Luc Godardin tapaan tuoda kuvallisuutta läpinäkyväksi. Hän lainaa Godardia seuraavasti:

Tämä työ tarkoitti sitä, että alkoi kysellä itseltään kuvien ja äänien sekä niiden välisen *subteen* poliittista [...] merkitystä. Se tarkoitti ettei enää sanonut: “Se on totuudenmukainen kuva”, vaan: “Se on pelkkä kuva”; eikä enää: “Siinä on pohjoisvaltioiden upseeri hevosen selässä”, vaan: “Siinä on *kuva* hevosesta ja upseerista. (Bourdieu 1999, 20)

Kriittinen katse pyrkii siis näkemään representaation representaationa purkamalla valmiita merkityssisältöjä. Purkaminen, destruktio, on kuitenkin samalla aina rakentamista, rekonstruktioita ja tässä tapauksessa myös yritystä nähdä toisin, ylittää *das Man*-näköyksi. Tällaisesta näköyksen rekonstruktioista esimerkiksi käy Kaja Silvermanin (1996) tuottavan katseen (*productive look*) idea.

Tuottava katse

Tuottava katse on Kaja Silvermanin käyttämä termi, joka vastustaa kulttuuristen kuvarepertuaarien ylivaltaa. Tuottava katse perustuu Ronald Barthesin (1985) huomiolle kahdesta katseen tavasta, joita hän kutsuu *studiumiksi* ja *punctumiksi*. *Studium* on aina koodattu, osa normatiivista representaatiota ja tulkintahorisonttia; näköyksi jota katsomme meille etukäteen osoitetusta paikasta. *Studium* perustuu opetettuun katseeseen (Barthes 1985, 34), mediakulttuurin opetuskoneeseen. Tämän vastakohtana on *punctum*, eräänlainen vaikutuspiste, joka kuvassa “pistaa”, “pistaa silmään”. Se on kuvassa nimeämätöntä, joka näyttäytyy kun subjekti katsoo kuvaa tavalla, jossa hän vastustaa ennalta annettua tulkintakehystä. *Studium* on järjen teknistä analysointikehystä ja perustuu kulttuuriselle ja henkilökohtaiselle esiymmärrykselle, mutta *punctum* tuo mukaan outouden, jota katse ei voi tyhjentää. Se näyttäytyy lapsen katseessa, joka hylkää kaiken tiedon ja kulttuurin ja kieltäytyy “perimästä mitään kenenkään muun katseelta” (emt., 57). Silverman (1996, 182) toteaa Barthesin huomaavan esimerkeissään silmän transformatiivisen potentiaalisuuden:

Its [eye] capacity for looking from a position which is not assigned in advance, and for affirming certain ostensibly marginal elements within the screen at the expense of those that are culturally valorized – somehow resides in memory. The punctum can perhaps best be defined as the “prick” one feels when an otherwise insignificant component of the screen comes into contact with one’s own mnemonic reserve.

Silvermanille kysymyksessä on kuvassa ilmenevästä toiseudesta, joka ei asetu hallitsevan subjektin järjestykseen, ja joka eräällä tapaa ajaa subjektin ulos itseltään, siirtää sijoiltaan (emt., 185). Tällainen katse tuottaa uusia merkitysyhte-

yksiä ja merkityksellisyyttä, katsoo toisin. Tuottava katse näkee siis kuvassa jotain, jota ei ole tarkoituksellisesti asetettu esille ja nähtäväksi. Kuten Barthes toteaa, se vain todistaa valokuvaajan olleen paikalla, hänen läsnäolonsa (Barthes 1985, 53).

Mediakasvatuksen kannalta toisin katsominen, tuottava katse purkaa visuaalista representaatiota ja on pedagoginen mahdollisuus identiteetin irrottamiseksi mediakulttuurin opetuskoneesta, mahdollisuus itsetranssendenssiin. Oppilaita on tämän perusteella rohkaistava luovaan katseeseen ja merkitysten tuottamiseen. Kysymys on ulkokohtaisen analyysin sijaan on henkilökohtaisesta ja sitoutuvasta katseesta, jossa minä pannaan peliin ja asetetaan alttiiksi visuaalisen puhuttelulle.

Sitoutuminen on fokaalisuutta, joka korostaa universalisoivan mediakulttuurisen tiedon sijasta situationaalisia ja paikallisia tiedon muotoja ja katsomisen tapoja. Television universaalit representaatiot tuottavat universaalisia katseen tapoja, *screeniä*, jota jokainen seuraa maailmankolkasta riippumatta. Tämä on elämissä maailman kolonialistamista, jota kriittinen mediakasvatus vastustaa ja pyrkii purkamaan. Siksi tuottava katse vaatii myös vaihtoehtojen tuottamista universaalille mediakuvastolle, persoonallisia ja poikkeavia merkityksenantoja ja kuvamaailmoja. Pienet lapset omaksuvat jo varhain konventionaalisten *das Man*-kuvaston. Mitä varhaisemmin heitä kannustetaan omaan ja persoonalliseen kuvatuotantoon, ei vain piirtämään, vaan myös valokuvaamaan, elokuvaamaan ja animaation tekemiseen, sitä paremmin he myös valmistautuvat uusiin ja tuottaviin näkemisen tapoihin.

Gunther Kressin (2003, 42) sosiaalisen semiotiikan teoriassa kaikki tuotetut merkit ovat motivoituneita, eivät arbitaarisia, kuten saussurelainen semiotiikka esittää. Kressin (emt.) esimerkissä hänen oma kolmivuotias lapsensa piirsi neljä ympyrää paperille ja kertoi kyseessä olevan auton. Neljä ympyrää merkitsivät autoa. Ne eivät olleet kulttuurisesti sovittu auton symboli, vaan lapsen havaintoihin perustuva motivoitunut merkityksenanto. Lapset piirtävät paljon, mutta koulussa piirtäminen opetussuunnitelmallistetaan taideopetuksen alueelle, jota usein hallitsevat kuvan tekemisen konventiot. Samalla kuvan tekemisestä tulee marginaalinen alue ja kirjoittamisen taito alkaa hallita. Ilmaisuu muuttuu vapaasta kuvan motivoinnista ja suunnittelusta syntaktisesti hallitun kielen alueelle: koulussa opitaan ensisijaisesti kirjoittamaan, ei piirtämään. Nykykulttuurin näkökulmasta kyseessä on kuitenkin hienoinen ristiriita. Kulttuuri ja kirjoitus kuvallistuvat, mutta kuvakulttuuri siirtyy pedagogiassa marginaaliin. Visuaalinen kulttuuri muuttuu näin tuotannosta yksipuoliseksi vastaanotoksi, jota universaali *screen* hallitsee. Olen argumentoinut sen puolesta, että tätä valmista

kuvamaailmaa voitaisiin katsoa toisin ja että sitä voitaisiin käyttää aktiiviseen uudelleen muotoiluun ja tulkintaan. *Design*-näkökulma rakentuu juuri ilmaisullisten resurssien uudesta käytöstä ja järjestelystä ja tätä kautta kulttuurin on mahdollista uudistua. Taustalla on koko ajan tieto siitä, että me konstituimme mediasuhteissamme todellisuutta ja pyrimme löytämään siihen mielekkäitä suhteita.

Lopuksi

Mediakasvatuksessa ilmenevään huoleen lasten ja nuorten mediasuhteista ei ole olemassa yksiselitteistä lääkettä. Nykykulttuuri on median ja visuaalisuuden läpitunkemaa eikä kasvattajien tai koulun ole mahdollista tai edes tarpeen sulkea mediakulttuuria ulkopuolelle. On kuitenkin ymmärrettävä median ja mediateknologian merkitys elämässä ja kokemusta välittävänä ja muuttava tekijänä. Tällöin voidaan löytää mahdollisesti vaihtoehtoisia ja kestävämpiä suhteita median käyttöön. Tavoittena on tasapainoinen mediasuhde, jossa mediasuhteisiin tuodaan mukaan kehollisia, kokonaisvaltaisia ja sosiaalisia, eli kaiken kaikkiaan fokaalisia suhteita, jotka auttavat rakentamaan elämän merkityksellisyyttä ja avaamaan maailmaa. Martin Heidegger on fenomenologiasaan painokkaasti pyrkinyt määrittämään ihmisen paikkaa maailmaa asuttavana kokemuksellisenä olentona, jonka juurellisuus on kuitenkin uhattuna. Siksi ihminen tarvitsee uusia kokemuksellisuuden muotoja, jotka auttavat löytämään merkityksellisyyttä teknologian ja median kyllästävässä maailmassa. Fokaalisuus tarjoaa näkökulman löytää uudelleen sellaisia teknologisesta yhteiskunnasta eroavia marginaalisia käytäntöjä, joiden avulla maailma avautuu yhteisöllisenä ja intensiivisenä eettisenä kokemusalueena.

Medialla on mahdollisuus nostaa esiin puheenaiheita ja vaieta toisista, kertoa mitä maailmassa tapahtuu ja kommentoida tapahtumia. Näissä toimituksellisissa ja tuotannollisissa toimissa vaadittu objektiivisuus ja neutraalisuus on paljolti asetettu kyseenalaiseksi. Samoin maailma median kautta nähtynä on erilainen kuin “paljain silmin”: jokainen teknologia muuttaa aina kokemustamme maailmasta. Media kyllästäää myös kaupunkikuvan ja kulttuurin visuaalista ilmettä ja määrittää katsettamme televisuaalisin välinein. Fokaalisuuden vaatimuksesta on kuitenkin etsittävä uusia ja vaihtoehtoisia kokemuksen ja näkemisen tapoja ja pyrittävä haastamaan hallitseva visuaalisuus. Maailma on “kotoinen” vasta, kun voimme motivoida sen visuaalisuutta omista lähtökohdistamme. Visuaalisen ympäristön muuttamiseen ja “uudelleen sisustamiseen” – jotka avaavat *das Man* -näkömää – on useita mahdollisuuksia. Tunnetuimpia ovat erilaiset kulttuurinhäirintään ja “*detournementiin*” liittyvät toimet. Jäl-

kimmäinen konkretisoituu 1960-luvun ranskalaisten situationistien tavoitteisiin luoda taidetta, joka hakee kriittistä sisältöä yhdistelemällä olemassa olevia vastakkaisia elementtejä. Nykyaikaiset *detournementiin* sitoutuneet kulttuurinhäiritsijät muokkaavatkin brändijohtajien logoja ja visuaalisuutta muuttamalla näitä uusien merkitysten ja brändijohtajille vastakkaisten viestien tuottamiseksi. Olennaista on visuaalisten merkkien oma motivointi ja mahdollisuus laajentaa merkitysten tuottaminen ja visuaaliset tekstit puheeksi jostakin, joka ei romahda pelkäsi jutteluksi. Sen sijaan mediakulttuurinen toiminta voi kääntyä omia kokemuksia ja maailmasuhdetta jäsentäväksi, kun teknologisesta ajattelusta käännytään fokaaliseen ajatteluun. Tämä on eettinen haaste mediakasvatuksen kentällä. Tämän tutkimuksen puitteissa ei ole mahdollista tarkastella niitä käytännön toimia, joita mediakasvatus voisi omaksua fokaalisuuden ja merkityksellisyyden pohjalta. Fenomenologia pystyy kuvailemaan ja etsimään inhimillistä kokemusta ja maailma- ja mediasuhteiden muotoja, mutta ei kykene täysipainoisesti tarttumaan konkreettisen mediakasvatuksen toimintatapoihin, jotka mediakulttuurin tiivistyessä ja teknologian täyttäessä yhä enemmän elämäämme tulevat epäilemättä vaatimaan kriittisiä ja poliittisia toimintamuotoja esimerkiksi kulttuurinhäirinnän tai poeettisen terrorismin muodossa.

Lähteet

- Airaksinen, T. 2003, Tekniikan suuret kertomukset. Filosofinen raportti. Helsinki: Otava.
- Aittola, T. 1999, Thomas Ziehe. Epätavallisen oppimisen puolustus. Teoksessa Aittola, T. (toim.) Kasvatussosiologian teoreetikoita. Helsinki: Gaudeamus, 182-211.
- Aristoteles 1989, Nikomakhoksen etiikka. Suom. S. Knuutila. Teokset, osa VII. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles 1997, Retoriikka. Suom. P. Hohti & P. Myllykoski. Teokset, osa IX. Helsinki: Gaudeamus.
- Bachelard, G. 2003, Tilan poetiikka. Suom. T. Roinila. Helsinki: Nemo.
- Bacon, F. 2002, Uusi Atlantis. Suom. T. Tomperi. Teoksessa Lahtinen, M. (toim.), Matkoja utopiaan. Tampere: Vastapaino, 95-137.
- Barthes, R. 1984, Sanoma valokuvassa. Suom. M. Lintunen. Teoksessa. Lintunen, M. (toim.) Kuvista sanoin 2. Suomen valokuvataiteen museon säätiö, 120-137.
- Barthes, R. 1985, Valoisa huone. Suom. M. Lintunen, E. Sironen & L. Lehto, Helsinki: Kansankulttuuri/Suomen valokuvataiteen museon säätiö.
- Bauman, Z. 1993, Postmodern Ethics. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Bazin, A. 1990, Valokuvan ontologia. Suom. L. Kirstinä. Teoksessa Bazin, A. Elokuvan lajit. Helsinki: Love-kirjat, 13-18.
- Beck, U. & Giddens, A. & Scott, L. 1995, Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Suom. L. Lehto. Tampere: Vastapaino.
- Benjamin, W. 1989 Messiaanisen sirpaleita. Suom. R. Sironen. Helsinki: Kansan Sivistystyön liitto/Tutkijaliitto.
- Bernet, R., Kern, I. & Marbach E. 1995, An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston/Illinois: Northwestern University Press.
- Bernet, R. 1990, Husserl's Concept of the World. Teoksessa Dallery, A., Scott, C. & Roberts, H. (toim.) Crises in Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 3-33.
- Blacker, D. & McKie, J. 2003, Information and Communication Technology. Teoksessa Blake, N., Smeyers, P., Smith, R. & Standish P. (toim.) The Blackwell Guide to the Philosophy of Education. Oxford: Blackwell, 234-252.
- Blake, N., Smeyers, P., Smith, R. & Standish, P. (toim.) 2003, The Blackwell Guide to the Philosophy of Education. Oxford: Blackwell.
- Boddy, W. 1995, Elektrovisio, Sukupuuta ja sukupuoli. Teoksessa Huhtamo E. & Lahti M. (toim.) Sähköiho. Kone, Media, Ruumis. Tampere: Vastapaino, 53-82.
- Bolter, J. D. & Grusin, R. 2002, Remediation. Understanding New Media. Cambridge/London: The MIT Press.
- Borgmann, A. 1984, Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Borgmann, A. 1992, Crossing the Postmodern Divide. Chicago: University of Chicago Press.

- Bourdieu, P. 1999, *Televisiosta*. Suom. T. Arppe. Helsinki: Otava.
- Brand, G. 1971, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Brand, G. 1972, *The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl*. Teoksessa Tymieniecka, A.-T. (toim.), *Analecta Husserliana*, Vol. II. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 128-148.
- Brandon, R. 2003, *Dasein – tematisoiva oleva*. Suom. R. Huttunen & L. Kakkori Teoksessa Kakkori, L. (toim.) *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylän yliopisto, *SoPhi* 71, 42-65.
- Buckingham, D. 1992, *Teaching About the Media*. Teoksessa Lusted, D. (toim.) *The Media Studies Book. A Guide for Teachers*. London: Routledge, 12-35.
- Buckingham, D. 2000, *After the Death of Childhood. Growing up in the Age of Electronic Media*. Cambridge: Polity Press.
- Buckingham, D. 2003a, *Media Education and the End of the Critical Consumer*. *Harvard Educational Review*. Vol. 73. No. 3. Fall 2003, 309-327.
- Buckingham, D. 2003b, *Media Education. Literacy, Learning and Contemporary Culture*. Cambridge: Polity.
- Buren, J. van, 1994, *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J. D. 2000, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Carlson, D. 2002, *Leaving Safe Harbors. Toward a New Progressivism in American Education and Public Life*. New York/London: Routledge.
- Castells, M. 1996, *The information Age: Economy, Society and Culture. Volume I. The Rise of the Network Society*. Malden/Oxford: Blackwell.
- Debord, G. 2005, *Spektaakkelin yhteiskunta*. Suom. T. Uschanov. Helsinki: Summa.
- Descartes, 1994, *Metodin esitys*. Suom. J. A. Hollo. Teoksessa *Teoksia ja kirjoituksia*. Helsinki: WSOY, 7-67.
- Dreyfus, H. L. 1998, *Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista*. Suom. U. Pulliainen. Teoksessa Haapala, A. (toim.), *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus, 203-233.
- Dreyfus, H. L. 2001, *On the Internet*. London/New York: Routledge.
- Eco, U. 1985, *Matka arkipäivän epätodellisuuteen*. Suom. A. Buffa. Helsinki: WSOY.
- Eliade, M. 2003, *Pyhä ja profaani*. Suom. T. Laitila. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Feenberg, A. 2000, *From Essentialism to Constructivism*. Teoksessa Higgs E., Light A. & Strong D. (toim.) *Technology and the Good Life?* Chicago: The University of Chicago Press, 294-315.
- Fiske, J. 1994, *Merkkien kieli. Johdatus viestinnän tutkimiseen*. Suom. V. Pietilä, R. Suikkanen & T. Uusitupa. Tampere: Vastapaino.
- Fornäs, J. 1998, *Kulttuuriteoria*. Suom. M. Lehtonen ym. Tampere: Vastapaino.
- Fornäs, J. 1999, *Digitaaliset rajaseudut. Identiteetti ja vuorovaikutuneisuus kulttuurissa, mediassa ja viestinnässä*. Suom. A. Järvinen. Teoksessa Järvinen, A. & Mäyrä, I. (toim.) *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin*. Tampere: Vastapaino, 29-50.
- Foucault, M. 1998, *Seksuaalisuuden historia*. Suom. K. Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

- Fry, T. 1993a, Introduction teokseen Fry, T. (toim.) RUA TV? Heidegger and the Televisual. Sydney: Power Publications, 11-23.
- Fry, T. 1993b, Switchings. Teoksessa Fry, T. (toim.) RUA TV? Heidegger and the Televisual. Sydney: Power Publications, 24-44.
- Gadamer, H.-G. 1993, Truth and Method. Käänt. J. Weisheimer & D. G. Marshall. London: Sheed & Ward.
- Gallagher, S. 1992, Hermeneutics and Education. Albany: State University of New York Press.
- Giddens, A. 1995, Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Suom. L. Lehto. Teoksessa Beck, U. & Giddens, A. & Scott, L., Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Tampere: Vastapaino, 83-152.
- Giroux, H. 1996, Fugitive Cultures. Race, Violence & Youth. New York & London: Routledge.
- Giroux, H. A. 2001, Lasten ja farkkujen välillä on muutakin kuin mainosmies. Nuorekkaita ruumiita ja kaupallistettuja mielihyviä. Suom. J. Vainoinen. Teoksessa Giroux, H. & McLaren, P. Kriittinen pedagogiikka. Tampere: Vastapaino, 219-233.
- Grossberg, L. 1995, Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa. Suom. J. Koivisto ym. Tampere: Vastapaino.
- Habermas, J. 1989, Yksilöllinen tahdonmuodostus: Mikä on tarkoituksenomaista, mikä hyvää ja mikä oikeudenmukaista. Suom. T. Hietaniemi ja K. Tuori. Tiede ja edistys 2/89, 86-95.
- Haraway, D. 1991, Siamians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. London: Free Association Books.
- Hartley, J. 1999, Uses of Television. London/New York: Routledge.
- Haworth, L. 2000, Focal Things and Focal Practices. Teoksessa Higgs, E., Light, A. & Strong, D. (toim.) Technology and the Good Life? Chicago: The University of Chicago Press, 55-69.
- Heidegger, M. 1978, Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1980, Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1984, Was heißt Denken? Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. 1987, Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1988a, The Basic Problems of Phenomenology. Käänt. A. Hofstader. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1988b, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. (Gesamtausgabe bd. 34) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1989, Nietzsche I. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, M. 1990, Vorträge und Aufsätze. Tübingen: Neske.
- Heidegger, M. 1992, Parmenides. (Gesamtausgabe bd. 54) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1994a, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1994b, Tekniikan kysyminen. Suom. V. Jaaksi. niin & näin 2/94, 31-40.

- Heidegger, M. 1994c, Paluu. Suom. V. Jaaksi. niin & näin 2/94, 41-44.
- Heidegger, M. 1995a, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. (Gesamtausgabe bd. 63) Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1995b, Peltotie Suom. H. Nurmi. niin & näin 2/1995, 71-72.
- Heidegger, M. 1995c, Taideteoksen alkuperä. Suom. H. Sivenius. Helsinki: Taide.
- Heidegger, M. 1996, Olio. Suom. R. Kupiainen. niin & näin 4/1996, 54-60.
- Heidegger, M. 2000a, Kirje Humanismista. Maailmankuvan aika. Suom. M. Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, M. 2000b, Oleminen ja aika. Suom. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, M. 2002, Silleen jättäminen. Suom. R. Kupiainen. Eurooppalaisen filosofian seura: 23°45, niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja.
- Heidegger, M. 2003, Rakentaa asua ajatella. Suom. V. Jaaksi, niin & näin 3/2003, 52-59.
- Heikkinen, V. 1999, Ideologinen merkitys kriittisen tekstintutkimuksen teoriassa ja käytännössä. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Heinämaa, S. 1996, Ele, tyyli ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle. Helsinki: Gaudeamus.
- Hietala, V. 1993, Kuvien todellisuus. Johdatus kuvallisen kulttuurin ymmärtämiseen ja tulkintaan. Helsinki: Kirjastopalvelu.
- Hirn, Y. 1924, *Esteettinen elämä*. Juva: Otava.
- Hodge, J. 1995, *Heidegger and Ethics*. London/New York: Routledge.
- Husserl, E. 1977, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. 1980, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. 1995, *Fenomenologian idea*. Viisi luentoa. Suom. J. Himanka, J. Hämäläinen & H. Sivenius. Helsinki: Loki-kirjat.
- Ihde, D. 1990, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Ihde, D. 1993, *Philosophy of Technology: An Introduction*. New York: Paragon House.
- Jaeger, W. 1954, *Paideia: die Formung des Griechischen Menschen*. Berlin: de Gruyter.
- Janik, A. 2000, Twentieth Century Blues. Suom. T. Arppe. *Tiede & edistys* 2/2000, 128-135.
- Jantunen, J. 2003, Yhtä pornoa. *Suomen kuvalehti* 22/03, 68.
- Jay, M. 1994, *Downcast Eyes. The Denigration of Visoin in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Juntunen, M. 1986, Edmund Husserlin filosofia. *Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea*. Helsinki: Gaudeamus.
- Juntunen, M. & Mehtonen, L. 1982, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus.
- Kant, I. 1995, Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Suom. T. Kaakkurinniemi. Teoksessa Koivisto, J., Mäki, M. & Uusitupa, T. (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 77-86.
- Kellner, D. 1998, *Mediakulttuuri*. Suom. R. Oittinen ja työryhmä. Tampere: Vastapaino.

- Kellner, D. 2000, Crossing the Postmodern Divide with Borgmann. Teoksessa Higgs, E., Light, A. & Strong, D. (toim.) *Technology and the Good Life?* Chicago: The University of Chicago Press, 234-255.
- Kirjavainen, H. 1992, Luonto ja moraali. Teoksessa Häyry, M., Niiniluoto, I. & Wallgren, T. (toim.) *Ajatus* 49. Helsinki. Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja, 91-100.
- Kisiel, T. 2003, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kopperi, M. 1996, Moraali, metafysiikka ja hyvä elämä modernissa etiikassa. *Tiede ja edistys* 1/96, 25-37.
- Kotilainen, S. & Hankala, M. 1999, Mediassa on aktiivisen oppimisen mahdollisuus. Teoksessa Kotilainen, S. & Hankala, M. & Kivikuru, U. (toim.) *Mediakasvatus*. Helsinki: Edita, 43-70.
- Kotilainen, S. 1999, Mediakasvatuksen monet määritelmät. Teoksessa Kotilainen, S. & Hankala, M. & Kivikuru, U. (toim.) *Mediakasvatus*. Helsinki: Edita, 31-42.
- Kotilainen, S. ja Kivikuru, U. 1999, Mediakasvatus ihanteiden ja todellisuuden ristipaineessa. Teoksessa Kotilainen, S. & Hankala, M. & Kivikuru, U. (toim.) *Mediakasvatus*. Helsinki: Edita, 13-30.
- Kress, G. 2003, *Literacy in the New Media Age*. London: Routledge.
- Kress, G. & van Leeuwen, T. 2001, *Reading Images. The Grammar of Visual Design*. London/New York: Routledge.
- Kupiainen, R. & Suoranta, J. 2005, Kaikki mikä kimaltaa... Medialukutaito brändihoukutusten vastavoimana. Teoksessa Kiilakoski, T., Tomperi, T. & Vuorikoski, M. (toim.) *Kenen vastuu? Kriittinen pedagogiikka ja toisinkasvatuksen mahdollisuus*. Tampere: Vastapaino. Ilmestyy keväällä 2005.
- Kupiainen, R. 1999, Nuori Heidegger ja eksistentiaalis-fenomenologisen etiikan mahdollisuudet. Teoksessa Lahtinen, M. (toim.) *Rakkaudesta filosofiaan*. Tampere: Taju, sivut???
- Kupiainen, R. 2002, Mediakokemuksia viihteen, mielihyvän ja nautinnon labyrinteissä. Teoksessa Sintonen, S. (toim.) *Median sylissä. Kirjoituksia lasten mediakasvatuksesta*. Helsinki: Finn lectura, 70-81.
- Kupiainen, R. 2003, Fenomenologia alkuperän tieteenä. Teoksessa Kakkori, L. (toim.) *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylän yliopisto, *SoPhi* 71, 11-31.
- Lankshear, C. & Knobel, M. 2003. *New Literacies. Changing Knowledge and Classroom Learning*. Buckingham: Open University Press.
- Lankshear, C. & Knobel, M. 2004, *A Handbook for Teacher Research. From design to implementation*. Maidenhead: Open University Press.
- Lauretis, T. de, 2004, *Itsepäinen vietti*. Suom. T. Palin ja K. Sivenius. Tampere: Vastapaino.
- Leeuwen, T. van & Jewitt, C. 2003, *Handbook of Visual Analysis*. London/Thousands Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- Lehtonen, M. 1994, *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Tampere: Vastapaino.

- Lehtonen, M. 1996, Merkitysten maailma. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, M. 2001, Post scriptum. Kirja medioitumisen aikakaudella. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, M. 2003, Samaan virkaan ei voi astua kahdesti: Mediakulttuuri ja muutos. *Tiedotustutkimus* 3/2003, 63-70.
- Levin, D.M. 1993, Introduction. Teoksessa Levin, D.M. (toim.) *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1-29.
- Levin, D.M. 1999, My Philosophical Project And the Empty Jug. Teoksessa Heywood, I. & Sandywell, B. *Interpreting Visual Culture. Explorations in the Hermeneutics of the Visual*. London & New York: Routledge, 185-197.
- Liebes, T. 2002, Television, Parents, and the Political Socialization of Children. Internetlähde: URL: <http://www.tcrecord.org/content.asp?ContentID=178> (viitattu 19.12. 2002)
- Luoto, M. 2001, Olemisen eetos ja alkuperäinen etiikka Heideggerin ajattelussa. Teoksessa Heinämaa, S. Ja Oksala, J. (toim.), *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituuhannen vaihteen etiikasta*. Helsinki: Gaudeamus, 23-40.
- Luoto, M. 2002, Heidegger ja taiteen arvoitus. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Liotard, J-F. 1985 Tieto postmodernissa yhteiskunnassa. Suom. L. Lehto. Tampere: Vastapaino.
- Manen, M. van, 1990, *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: State University of New York Press.
- Manovich, L. 1996, Tietokoneruudun arkeologiaa. Teoksessa Tarkka, M., Hintikka, K. A. & Mäkelä, A. (toim.) *Johdatus uuteen mediaan*. Helsinki: Edita, 166-182.
- Manovich, L. 1997, Digitaalisen valokuvauksen paradoksit. Suom. R. Suikkanen. *Tiedotustutkimus* 3/1997, 41-48.
- Manovich, L. 2000, Mitä on digitaalinen elokuva?. Suom. A. Järvinen. Teoksessa Järvinen, A. & Mäyrä, I. (toim.) *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin*. Tampere: Vastapaino, 205-225.
- Manovich, L. 2001, *The Language of New Media*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press.
- Marx, W. 1986, *Ethos und Lebeswelt. Mitleidenkönnen als Mass*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Massey, D. 2003, Paikan käsitteellistäminen. Suom. J. Koivisto. Teoksessa Lehtonen, M. & Löytty, O. (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 51-83.
- Masterman, L. 1986, *Teaching the Media*. London: Comedia Publishing Group.
- Masterman, L. 1989, Medioita oppimassa – mediakasvatuksen perusteet. Suom. T. Nevanlinna. Helsinki: Kansan sivistystyön liitto.
- McLuhan, M. 1984, *Ihmisen uudet ulottuvuudet*. Suom. A. Tiusanen. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY.
- Mehtonen, L. 1992, Aistisuus ja uuden ajan filosofia. Julkaisussa *Pohdin* 7. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol. XXXI, 1-14.
- Merleau-Ponty, M. 2004, *The World of Perception*. Käänt. O. Davis. London/New York: Routledge.

- Mitchell, W.J.T. 1994, *Picture Theory*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Mitchell, W.J.T. 2004, *Showing Seeing: A Critique of Visual Culture*. Teoksessa Mirzoeff, N. (toim.), *The Visual Culture Reader*. London/New York: Routledge, 86-101.
- Moran, D. 2002, *Introduction to Phenomenology*. London/New York: Routledge.
- Morduchowicz, R. 2002, *The Meanings of Television for Underprivileged Children in Argentina*. Teoksessa von Feilitzen, C. & Carlsson, U. (toim.) *Children, Young People and Media Globalisation. The UNESCO International Clearinghouse on Children, Youth and Media*. Nordicom, Göteborg University: Göteborg, 135-148.
- Morley, D. 2002, *Television: Not So Much a Visual Medium, More a Visible Object*. Teoksessa Jenks, C. (toim.) *Visual Culture*. New York: Routledge, 170-189.
- Morley, D. 2003, *Kuulumisia – Aika, tila ja identiteetti medioituneessa maailmassa*. Suom. E. Vainikkala. Teoksessa Lehtonen, M. & Löytty, O. (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 155-186.
- Mustonen, A. 2000, *Mediapsykologia*. Helsinki: WSOY
- Nancy, J.-L. 1998, *Heideggerin "alkuperäinen etiikka"*. Suom. K. Sivenius. Helsinki: Loki.
- Niiniluoto, I. 1999, *Ihminen tekniikan pauloissa*. Teoksessa Airaksinen, T. (toim.) *Minä vuonna 2000: Ruoka, henkisyys, sukupuoli, tunteet, järki, tekniikka*. Helsinki: Otava, 40-67.
- Niiniluoto, I. 2000, *Tekniikan filosofia*. Teoksessa Lemola, T. (toim.) *Näkökulmia teknologiaan*. Helsinki: Gaudeamus, 16-35.
- Nykysuomen sanakirja 1992, osa 5. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY.
- Ojakangas, M. 2002, *Välittämisen välittäminen*. Teoksessa Kolbe, L. ja Järvinen, K. (toim.) *Onks ketään kotona? Kasvatuksen suuntaa etsimässä*. Helsinki: Tammi, 278-287.
- Olafson, F. A. 1998, *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of *Mitsein**. Cambridge: Cambridge University press.
- Opetusministeriön tiedote 22.5. 2003. Internetlähde. URL: <http://www.valtioneuvosto.fi/vn/liston/base.lsp?r=37486&k=fi&old=754> (viitattu 1.6. 2003)
- Palmer, J. A. 2001, *Fifty Modern Thinkers on Education. From Piaget to Present*. London/New York: Routledge.
- Parikka, J. 2004, *Koneoppi. Ihmisen, median ja teknologian kytkennät*. Turun yliopisto. Kulttuurintuotannon ja maisemantutkimuksen laitoksen julkaisuja I.
- Peters, M. A. 2002, *Heidegger, Education and Modernity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Pietilä, V. 1997, *Joukkoviestintätutkimuksen valtateillä*. Tampere: Vastapaino.
- Platon 1999, *Valtio*. Suom. M. Itkonen-Kaila. Teokset IV. Helsinki: Otava.
- Poster, M. 1995, *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press.
- Pääministeri Anneli Jäätteenmäen hallituksen ohjelma 17.4. 2003. Internetlähde: URL:<http://www.valtioneuvosto.fi/tiedostot/pdf/fi/36117.pdf> (viitattu 1.6. 2003)

- Rask, M. 2000, Tarina koneesta ja moderni pyramidi. Lewis Mumfordin tekniikanfilosofia. Teoksessa Lemola, T. (toim.) Näkökulmia teknologiaan. Helsinki: Gaudeamus, 90-108.
- Rée, J. 2000, Heidegger. Historia ja totuus Olemisessä ja ajassa. Suom. H. Sivenius. Helsinki: Otava.
- Ricoeur, P. 2000, Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä. Suom. H. Kujansivu. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Risser, J. 1997, Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics. Albany: State University of New York Press.
- Romanyshyn, R.D. 1993, The Despot Eye and Its Shadow. Media Image in the Age of Literacy. Teoksessa Levin, D.M. (toim.) Modernity and the Hegemony of Vision. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 339-360.
- Rossi, L. 2003, Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona. Helsinki: Gaudeamus.
- Rushkoff, D. 1996, Playing the Future: How Kid's Culture Can Teach us to Thrive in Age of Chaos. New York: HarperCollins.
- Schürmann, R. 1990, Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy. Bloomington: Indiana University Press.
- Shusterman, R. 1997, Taide, elämä ja estetiikka. Pragmatistinen filosofia ja estetiikka. Suom. V. Mujunen. Helsinki: Gaudeamus.
- Sihvonen, J. 1995, Muuttuvan mediakasvatuksen käyttöohjeet. Moraalisesta rokotuksesta mediatajujen terapiaan. Peili 2/95, 16-19.
- Sihvonen, J. 1996, Aineeton syli. Johdatus audiovisuaaliseen tulevaisuuteen. Helsinki: Gaudeamus.
- Sihvonen, J. 2001, Konelihan värinä. Johdatus kytkeytymisen maailmankuvaan. Helsinki: Like.
- Sihvonen, J. 2004, Ajattelun koneistot: Gilles Deleuze ja Félix Guattari sekä median ja filosofian eripaisuus. Teoksessa Mörä, T., Salovaara-Moring, I. & Valtonen, S. (toim.) Mediatutkimuksen vaeltava teoria. Helsinki: Gaudeamus.
- Siljander, P. 2002, Systemaattinen johdatus kasvatustieteeseen. Helsinki: Otava.
- Silverman, K. 1996, The Threshold of the Visible World. New York/London: Routledge.
- Sintonen, S. (toim.) 2002, Median sylissä. Kirjoituksia lasten mediakasvatuksesta. Helsinki: Finn Lectura.
- Sintonen, S. 2001, Mediakasvatus ja sen musiikilliset mahdollisuudet. Helsinki: Sibelius Akatemia/Musiikkikasvatuksen osaston julkaisuja.
- Sintonen, S. 2003, Mediakasvatus moraalikasvatuksena – paluu vanhaan? Tiedotustutkimus 4-5/2003, 31-42.
- Sitter, B. 1975, Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Eksistenz. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Slater, D. 1995, Photography and Modern Vision. The Spectacle of 'Natural Magic'. Teoksessa Jenks, C. (toim.), Visual Culture. London/New York: Routledge, 218-237.
- Sloterdijk, P. 2000, Sääntöjä ihmistarhalle. Vastauskirjoitus kirjeeseen 'humanismista'. Suom. M. Lehtinen, Nuori voima 1/00, 7-16.

- Spektri 2003. Opetushallituksen julkaisu nro 2/2003.
- Steinbock, A. J. 1995, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press.
- Strong, D. & Higgs, E. 2000, *Borgmann's Philosophy of Technology*. Teoksessa Higgs, E., Light, A. & Strong, D. (toim.) *Technology and the Good Life?* Chicago: The University of Chicago Press, 19-37.
- Strong, D. 2000, *Philosophy in the Service of Things*. Teoksessa Higgs, E., Light, A. & Strong, D. (toim.) *Technology and the Good Life?* Chicago: The University of Chicago Press, 316-338.
- Sturken, M. & Cartwright, L. 2004, *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Suoranta, J. 1998, *Kriittinen pedagogiikka ja mediakasvatus*. *Tiedotustutkimus* 1/1998, 32-45.
- Suoranta, J. 2003, *Kasvatus mediakulttuurissa*. Tampere: Vastapaino.
- Suoranta, J. & Lehtimäki, H. 2004, *Children in the Information Society. The Case Finland*. New York: Peter Lang.
- Suoranta, J. & Ylä-Kotola, M. 2000, *Mediakasvatus simulaatiokulttuurissa*. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY.
- Taminiaux, J. 1998, *Gestell ja Ereignis*. Suom. M. Lehtinen. Teoksessa Haapala, A. (toim.) *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus, 183-202.
- Tapscott, D. 1998, *Growing Up Digital: The Rise of the Net Generation*. New York: McGraw Hill.
- Taylor, C. 1995, *Autenttisuuden etiikka*. Suom. T. Soukola. Helsinki: Gaudeamus.
- Tella, S. 1997, *Mediakasvatus – kasvatusta tieto- ja viestintäyhteiskunnan kansalaiseksi*. Internetlähde. URL: <http://www.helsinki.fi/~tella/oppituoli97.html> (viitattu 2.6.2003)
- Tella, S., Vahtivuori, S., Vuorento, A., Wager, P. & Oksanen, U. 2001, *Verkko opetuksessa – opettaja verkossa*. Helsinki: Edita.
- Thompson, P. B. 2000, *Farming as Focal Practice*. Teoksessa Higgs, E., Light, A. & Strong, D. (toim.) *Technology and the Good Life?* Chicago: The University of Chicago Press, 166-181.
- Thomson, I. 2002, *Heidegger on Ontological Education, or How We Become What We Are*. Teoksessa Peters, M. A. (toim.), *Heidegger, Education and Modernity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 123-150.
- Tomperi, T. 2001, *Transhumanismi eli ihmisen ylittämisestä*. Kommentteja keskusteluun ihmisen ja koneen suhteesta. *niin&näin* nro 28, 1/2001, 15-22.
- Turnbull, S. 1998, *Dealing with Feeling: Why Girl Number Twenty Still Doesn't Answer*. Teoksessa Buckingham, D. (toim.), *Teaching Popular Culture. Beyond Radical Pedagogy*. London: UCL Press, 88-106.
- Vadén, T. 2003, *Ymmärtäminen, päättäväisyys, sisu*. Huomioita alkuperän etiikasta *Olemisessa ja ajassa*. Teoksessa Kakkori, L. (toim.) *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. *SoPhi* 71. Jyväskylän yliopisto, 157-166.

- Vadén, T. 2002, Vapaus, avoimuus ja vaativuus – huomioita informaatioteknologian filosofiasta. Teoksessa Vadén, T. & Stallman, R., Koodi vapaaksi – hakkerietiikan vaativuus. Tampere: Tampere University Press, 81-131.
- Varis, T. 1998, Viestintäkasvatuksen haasteet ajan kuvana. Johdatusta mediakompetenssin merkitykseen. Teoksessa Kivikuru, U. ja Kunelius, R. (toim.) Viestinnän jäljillä. Juva: WSOY, 375-391.
- Wark, M. 1995, Fordismista sonyismiin: Kieroutuneita tulkintoja uudesta maailmanjärjestyksestä. Suom. J. Vainonen. Teoksessa Huhtamo, E. & Lahti, M. (toim.) Sähköiho. Kone, Media, Ruumis. Tampere: Vastapaino, 205-222.
- Varto, J. 1993, Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. FITTY vol. XXXIX.
- Varto, J. 2003, Isien synnit. Kasvatuksen kulttuurinen ja biologinen ongelma. Tampere: Tampere University Press.
- Varto, J. 2004, Ihmisen seuraaminen. Teoksessa Lahtinen, M. & Toikkanen, T. (toim.) Anno Domini 2004. Diakoniatieteen vuosikirja. Lahden Diakoniasäätiö, Lahden diakonian instituutti, 104-116.
- Volpi, F. 1996, Dasein and *praxis*: The Heideggerian Assimilation and Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle. Käänt. C. Macann. Teoksessa Macann, C. (toim.) Critical Heidegger. London & New York: Routledge, 27-66.
- Värri, V.-M. 1997, Hyvä kasvatusta – kasvatusta hyvään. Dialogisen kasvatuksen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta. Tampere: Tampere University Press.
- Wilenius, R. 2002, Miten käy lasten ja nuorten? Keskusteluja ja filosofiaa kasvatuksesta. Helsinki: Dialogia.
- Williams, B. 1985, Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana Press.
- Williamson, J. 1981, How does Girl Number Twenty understand ideology? Screen Education No. 2/1981 vol. 40, 80-87.
- Wright, G. H. von 1998, Logiikka ja humanismi. Helsinki: Otava.
- Young, J. 1997, Heidegger, Philosophy, Nazism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziehe, T. 1991, Uusi nuorisot. Epätavanomaisen oppimisen puolustus. Suom. R. Sironen & J. Tuormaa. Tampere: Vastapaino.
- Zimmermann, M. E. 1990, Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.