

Tammikuun alussa 1984 Kaliforniassa pidettiin alkoholikysymyksen historiaa käsittelevä konferenssi, jonka viimeisenä päivänä osanottajille esitettiin kysymys: ”Mitä aukkoja ja puutteita näette historiallisen alkoholitutkimuksen alalla?”

Kysymykseen tuli runsaasti vastauksia. Haluttiin tutkittavan juomatapoja ja niiden rakenteellisia kytkeytymiä, kartoittamattomia väestöryhmiä ja alkoholin käyttötilanteita, väkijuomien käytön historiallisia, kulttuurisia ja taloudellisia yhteyksiä. Haluttiin tietää, kuinka paljon ihmiset juovat eri kulttuureissa ja miten he käyttäytyvät juodessaan. Sanaa *tajunta*, tai sitä vastaavaa, ei keskustelussa lainkaan käytetty.

Tuo keskustelu on tyypillinen. Alkoholitutkimus pysähtyy empiirisen behaviorismien asteelle. Behaviorismilla tarkoitetaan tässä ympäristöön sidottua, ”tosiasioihin” pitäytyvää käyttäytymistutkimusta, joka salakuljettua yhteiskuntatieteisiin mittaavan, kokeellisen luonnontieteistä saadun menetelmän ja saman tien pudottaa inhimillisen tajunnan pois kuvasta. Behaviorismi näkee yksilön ympäristönsä tuotteenä ja näin ohjelmallisesti soveltaa orgaanisen tutkimusmallin ihmistä käsitteleviin tietoihin.

Behaviorismi vastaan fenomenologia

Behaviorismi syntyi vuosisadan alussa vastalauseena sellaisille suuntauksille kuin perinnöllisyysoppi, vaistoteoria ja muut ”mentalistiset” opit, akateeminen teologisointi ja ylimalkaan kaikki ”sisäänpäin” kääntyneet spekulatiiviset harrastukset. Yhtenä behaviorismien kannustimena olikin juuri introspektiivisten menetelmien paikallaan polkeva vararikko; niistä ajan ”moraalitieteet” yrittivät etsiä tukea.

Amerikassa behaviorismi sai yllykettä prag-

matismista. Pragmatistit selittivät, että vain kokemus on todellista; tajunta on pelkkää illuusiota. William James (1962), pragmatismien isä, puhui ”tosiasioiden” maailmasta, jossa tosiasiallisuus merkitsi havainnollisuutta. Ei ole mitään niin abstraktia asiaa, josta ei johtuisi jotakin tosiasiallista eroa. Kaikki käyttäytymisen tavalla tai toisella riippuu tosiseikoista; kaikki abstrakti jää pois. Mikä tahansa on todella olemassa, on olemassa havaittavassa (tai mitattavassa) määrässä. Tajuntaa emme voi havaita emmekä mitata — *Ergo*: Tieteelle ei tajuntaa ole olemassa! Emme halua ”sielua” tieteeseen kummittelemaan!

Pragmatismista ja behaviorismista lähti neuvo reformien varalle: Ympäristöä korjaamalla voimme luoda paremman ihmislaadun. Behaviorismi merkitsi akateemista jatkoa Robert Owenin ihannesosialismin mallille. Siitä tuli demokraattisen politiikan tärkeä apuväline. Amerikan Demokraattinen puolue ja 1930-luvulla presidentti Franklin Roosevelt valitsivat ”suunnittelun” ja sovelletun ”sosiaalisen insinööritaidon” aatteensa tästä pragmaattis-behavioristisesta perusmallista.

Behaviorismi vetosi amerikkalaisten ”terveeseen järkeen”. John B. Watson, mies, jota pidetään behaviorismien isänä, kärjisti väittämänsä tunnetussa ajatuskokeessaan: ”Jos minulle annettaisiin tusina terveitä pikkulapsia ja haluamani maailma, pystyisin kasvattamaan kenen tahansa heistä lääkärin, lakimiehen, taiteilijan tai sitten niin haluttaessa kerjäläisen tai varkaan.” *Ennalta* noista lapsista ei löytyisi yhtään mitään!

Watsonin ajatuskoe ei täyttänyt edes kaikkein alkeellisimpia kontrolloidun kokeen ehtoja. Mutta se meni täydestä! Pragmatistit ja behavioristit kävivät kuorossa selittämään, kuinka ympäristö muokkaa käytöstä, kuinka perityt taipumukset ja muut todistamattomuudet eivät merkitse mitään ja kuinka muutoksen

on alettava ympäristöstä. Amerikan teollinen paternalismi ja hyväntekeväisyys lähtivät ympäristömallista. William MacDougallin ”vaisotot” joutuivat roskakoriin. Kun behaviorismi aikanaan ennätti myös Suomeen, Veli Verkon ”huono viinapää” katosi. Behaviorismi merkitsi vastalauseita myös teologialle. Sielu on uskonnollisten johtajien keksintöä, Watson varoitti. Se on opportunistinen välikappale, jolla kirkot ovat hankkineet otteen ihmisistä.

Behavioristi ei tarvinnut mielekkyyden eikä tahallisuuden käsitteitä. Behavioristisessa mallissa ärsyke kytkeytyy laskettavalla todennäköisyydellä reaktioon: Tutkijan huoleksi jää tunnistaa se nimenomainen ärsyke, jonka hän tavan mukaan toteaa liittyvän siihen reaktioon, joka häntä kiinnostaa. Behavioristi oppii maailmansa periaatteessa samalla tavalla, kuin hän olettaa tutkimiansa yksilöidenkin sen oppivan: ulkoapäin tarkkaillen, kerta kerralta ja pala palalta uusia syy-yhteyksiä löytäen ja niistä yleistyksiä rakennellen.

Sosiaalitieteissä behaviorismi on jo vuosia ollut voitettu kanta. Marxin paradigma, vihdoin akateemiseen maailmaan kantauduttuaan, pakotti sosiologeja vieraantumisen, luokkatajuna ja emansipaation pariin tutkimaan prosesseja, joihin kuuluvat ”käytäntö” (praxis), aktiivinen tajunta ja sen kuolettaminen. Weberin Verstehen-ote jätti pysyvät jälkensä. Mutta vaikka behavioristinen paradigma sinänsä hajosi, biologinen analogia ja loogis-empiristinen ajattelu säilyivät. Talcott Parsons ja funktionaalinen koulukunta löysivät ”tasapainosta”, ”sosialisaatiosta”, ”arvojen yhteydestä” (consensus), ”tarpeista” ja käyttäytymisen ”päämäärähakuisuudesta” korvikkeita aktiiviselle tajunnalle. Samalla yhteiskunnasta tehtiin eloton, normirakenteiden ja rakennemuuttajien varaan pystytetty interaktion verkosto, normatiivinen varjokuva ilman ainutlaatuista menneisyyttä: onto ”ylisosialisoitu” (Wrong 1961, 193) rakennelma, joka pysyi koossa ilman edeltä annettua koostavaa ja periaatteessa ei-empiristä sisintä.

Mutta tässäkin tieteellinen ajattelu on seurannut dialektisia latujaan. Aina ensimmäisestä maailmansodasta lähtien ns. fenomenologinen koulu on yhä äänekkäämmin puhunut tajunnasta riippumattomana, aikaansaavana, aloitteen tekävänä ja aktiivisena tosiasiana. Fe-

nomenologia nosti yksilönsisäisen *pro*-aktion yksilönsisäisen *re*-aktion rinnalle ja samalla teki tajunnasta valikoivan ja luovan voiman. *Cogito ergo sum*,¹ sanoi Descartes aikanaan. Tästä fenomenologit valitsivat lähtökohtansa. He vetivät analyttisen rajan ihmisen tajunnan ja aivotoiminnan välille ja alkoivat puhua kummastakin tieteellisenä välttämättömyytenä.

Fenomenologi olettaa, että tajunta on ole-massa riippumatta siitä, voidaanko sitä empiirisesti havaita vai ei. Näin intuitio palautuu kuvaan mukaan. Tajunta ei ole fenomenologille mikään muista abstraktioista johtuva seuraanto; ei mikään riippuvuus eikä mikään vaihtovuoroisuuden vaihe. Se ei myös ole mikään teologisen ”sielun” reliikki. Tajunta on selviö ja kaiken inhimillisen kanssakäymisen perusehto. Ellei inhimillistä tajuntaa olisi ole-massa, fenomenologit sanovat, se olisi keksittävä (Strausz-Hupé 1960, 225). Esim. kaupankäynti olisi mahdotonta, elleimme olettaisi, että muut tajuavat vaihtoon liittyvät tapahtumat samalla tavoin kuin me.

Mitä tajunta sitten merkitsee? Ei suinkaan samaa kuin klassinen introspektio tai omatunto. Ei myöskään samaa kuin behavioristien ”kokemus”, ”mieliala”, ”mielentila” tai ”tietoisuus”. Fenomenologille tajunta on autonominen asia, jota parhaiten kuvaavat sellaiset termit kuin ”henki”, ”itseys” tai ”minuus”.

Miksi sitten ei teologinen ”sielu”? — ”Sielu” kytkeytyy teorioihin, jotka puhuvat ikuisesta elämästä, ruumiin ja hengen dualismista ja sielunvaelluksesta. ”Sielu” ylläpitää hedelmätöntä riitaa ”synnynnäisistä ideoista”. Fenomenologinen tieto-oppi sen sijaan pitäytyy tiukasti maanpäälliseen maailmaan. Fenomenologi ei kysy: ”Onko elämä ikuista?” Hän kysyy: ”Mitä induktio merkitsee?” ”Miten Galilei menetteli?” Tarkkailiko hän monia eri tapauksia, joissa näki esineitä putoavan? Abstrahoiiko hän näistä John Stuart Millin klassista yhtäläisyyden ja eroavuuden menetelmää ennakkoiden sen, mikä oli näille tapauksille yhteistä?

”Ei sinne päinkään!” fenomenologi vastaa.

¹”Tajuan, siksi olen.” Tämä Descartesin lausuma on usein käännetty muotoon ”Ajattelen, siksi olen olemassa”. Käännös on väärä, sillä se sivuuttaa alitajunnan mahdollisuuden.

Ei Galilei keräillyt painovoiman käsitettä havainnoistaan. Hän eteni aktiivisella tavalla. Hän *tajusi* painovoiman, *loi* intuitiivisesti puhtaasta putoamisen käsitteen, josta havainto ei kerro mitään. Tuon tajuamansa käsitteen hyödyllisyyden ja ennustavuuden hän sitten varmisti osoittamalla, kuinka kuka tahansa pystyy ymmärtämään muutoin sekavia ja eri aloja koskevia havaintojaan tästä puhtaasta käsitteestä lähtien. Induktio ei tapahdu eikä ole koskaan tapahtunut edellä käyviä ”syitä” Millin tapaan eritellen (vrt. Merleau-Ponty 1973, 77).

Galilein malli ei sellaisenaan sovellu sosiaalitutkimukseen. Eiväthän sosiaaliset tapahtumat tottele yksilulotteista ”painovoimaa” eivätkä ”altruismia” tai ”tasapainoa” sen vastineena. Inhimillistä käyttäytymistä ei voida puristaa yhteen tasoon. Käyttäytyminen on ”ylhäältä” ja ”alhaalta” taikka sitten ”ulkoa” ja ”sisältä” nousevien impulssien puserruksessa. Se on hyväksi tajuamiemme ja ei-hyväksi tajuamiemme voimien puristuksessa.

Käyttäytymisen tahallisuus (intentionality) merkitsee jokahetkistä valintaa sen välillä, mikä ”on”, ja sen, minkä ”tulisi olla”. Juuri tästä lähtee puhe tahallisuudesta ja niistä muista fenomenologisista termeistä, joille eksistentiaaliset filosofit ovat sittemmin esittäneet vastineita. Mitä hyvänsä muuta tahallisuudesta ja sitä vastaavista käsitteistä sanomme, ne eivät merkitse samaa kuin funktionaaliset ”tarvehakuisuus” tai ”päämäärähakuisuus” (goal orientation).

Fenomenologia ja samassa seurassa eksistentiaalisuus ovat teologian sukua siinä, että ne rajaavat sisäisen autonomian tajullisesti ulkoista pakkoa vastaan. Ne ovat ahdingon, pelastuksen ja puolustuksen malleja. Mutta kun teologit puhuvat pelastuksesta lain pakosta evankeliumin vapauteen yhtenä yhtäkkisenä asiana, fenomenologit puhuvat ihmisen mukana olosta maailmassa, jossa hän yhtä mittaa tapaa ihmisiä, tekee päätöksiä ja sitoumuksia, jossa hän suunnittelee tulevaisuuttaan ja muokkaa ympäristöään (Gurwitsch 1974, 8). Fenomenologinen tajunta ei merkitse suljettua ulottuvaisuutta maailman tuolla puolen; se vetää meidät sisälle maallisiin realiteetteihin. Yhtä vähän tajunta merkitsee passiivista vastaanottoa; se ei ole mikään kameran linssi.

Tajunta merkitsee itseyyttä, joka tavoittelee ulospäin itsensä ulkopuolelle aina ”sokean miehen kepinkärkeen” saakka (Tiryakin 1973, 195).

Tämä merkitsee ristiriitaista elämää. Rauhattomuus, hätä, poisääsy, irtautuminen ja vapautus ovat suuria asioita. Fenomenologinen elämismailma (Lebenswelt) on epäsymmetrinen: ”Sokean miehen kepinkärki” kolahtaa häntä näkevämpään tajuntaan, ulkopuoliseen todellisuuteen, laitosten ja organisaatioiden edeltä tehtyyn ohjesääntöön, luokkatajuun ja ”lain henkeen”. Yhtä mittaa nousee kriisejä ja vaihtoehtoja kahden maailman välillä — itse-identifikaation ongelmia, tajunnasta irti riuhtautumista ja niitä muita tajuisia taisteluita, joista Hegel (1967, 230—240) niin loistavasti kirjoitti klassisessa tutkielmassaan ”herasta ja orjasta”. Hegelin ristiriidan mallista löytyy liittymä teologiaan: Lakia ja laillista auktoriteettia kunnioittaessamme ja ulkoisiin voimiin taipuessamme, kuten konsanaan kristityn ”evankeliumissa elässä”, tajuamme valinneemme ”oikein” kahden maailman välillä, ja näin ”henkilöstämme” on tullut ”kansalainen”. Juuri tästä Hegelin esseestä myös Marx löysi niin paljon inspiraatiota.

Kahden maailman opista fenomenologi saa koko joukon uusia käsitteitä — sellaisia kuin ahdistus, pelko, viha, rakkaus, epätoivo, uhma, paon ja pelastuksen halu, vapauden ilo, syyllisyyden tunto ja muut — käsitteitä, joista behavioristi on ymmällään ja jotka teologia on pitkään monopolisoinut. Ne kaikki viittaavat kriiseihin, jotka ennakoivat elämämme syviä irtaamia ja uusia sitoumuksia ja niiden mukana ehkä laukeavat.

Fenomenologialla on toki omat puutensa. ”Sisäistäessään” käyttäytymistutkimuksen fenomenologit usein unohtavat lakisäateisen yhteiselämän: *lain auktoriteetin*. He jättävät huomiotta sen, että laki sekä olosuhteiden ja byrokraattisen käytännön sanelema instituutioiden ja järjestöjen ylläpitämä pakko voivat ulkoa käsin loukata tajuntaamme yhtä hyvin kuin tajuntamme pystyy niitä alhaalta ja sisältä uhmaamaan. Vain varsin hitaasti ovat nuo poliittisen elämän suuret dialektikat Hegel ja Marx löytäneet tiensä fenomenologiseen kirjallisuuteen.

Ehkä olisi palattava juuri näihin suuriin ni-

miin. Hegelin ”valtio”, Marxin ”ylärakenne” ja Hobbesin, Rousseauin ja Locken ”yhteiskuntasopimus” ovat puhtaasti fenomenologisia intuitioita — niitä ylätasoon ”Galilein painovoimia” ja tajunnassa suoraan ”annettuja”, joihin laillisuus nojaa ja joihin sokean miehen kepin-kärki useimmin kolahtaa. Niillä on oma riippumaton pro-aktiivisesti luova ”henkensä” ja pelottava (deterrent) henkilöstä riippumaton läsnäolonsa, jota mikään intensiteetin asteita mittaava variaabeli ei tavoita. Emme ”opi” lakia sitä rikkomalla tai lehdistä lukemistamme rikosuutisista yleistämällä. Me *tajuamme*, että laki ja lakisääteinen järjestys piilevät siellä kansalaisten hyvien ja pahojen töiden ja lainkäytön takana ja että lain ei-empiirinen ”henki” ei ole laisinkaan samaa kuin lainkäyttö, yhtä vähän kuin ”valtio” on samaa kuin ”hallitus”. Edelliset ovat fenomenologisia termejä, jälkimmäiset kuuluvat behavioristiseen maailmaan.

Valtio ja ”lain henki” eivät ole operationalisoitavissa. Niistä ei voida puristaa mittausta- ja havaintokelpoisia rakennemuuttujia. Niiden operationalisointi merkitsisi todellisuuden vääristelyä helppouden ja havainnollisuuden hyväksi. Jos kerran puhumme tajunnasta mikrotasolla, yhtä suurella syyllä meidän on puhuttava Rousseauin tavoin näkymättömästä ”yhteistahdosta” (volonté general) kollektiivisena ja tajunnanvaraisena abstraktiona, joka analyttisesti sisältää yksilötasoisien tajunnan mutta ei koskaan ole kvantifioitavissa eikä normirakenteista suoraan ekstrahoitavissa. Yksilön tajunta, ”lain henki”, juridinen laillisuus (legitimacy) ja ”valtio” ovat periaatteellisia yksikösanoja, jotka yhteiskunnallisten intressien eroista ja valtapyyteistä (Hegelin ja Marxin luokkayhteiskunnasta) nousevia ristiriitoja sovitellessaan ”universalisoivat” yksilöllisessä tajunnassa (Hegelin altruistisessa ”perheessä”) ”annetun” ainutlaatuisuuden ja spontaanin pyyteettömyyden. Milloin tajunta, valtio ja oikeus on koettu monikolliseksi, ne merkitsevät henkilötasolla jakomielisyyttä ja ylärakenteen tasolla poliittista kriisiä. Niiden ”erilaisuus” merkitsee niiden ulkopuolisuutta ja niiden universalisointi, kuten Hegel ehdotti, merkitsee historian suurta meneillään olevaa prosessia.

Yhtä vähän voimme paloitella osiin näitä käsitteitä. Jälleen on tässä lähellä teologinen analogia. ”Lain henki” on omalla hallintoalu-

eellaan kaikille ”sisäpuolisille” yhteinen kuten konsanaan kristittyjen ”Pyhä Henki” — vain parkkiintunut behavioristin nahkamme estäisi meitä etsimästä vastinetta ”lainkuuliaisuudelle” ja ”oikeudentunnolle” juuri tästä vanhasta ja tutusta käsitteestä. Lainkuulainen kansalainen ”elää” hengessä; lain henki asuu ja vaikuttaa hänessä ja puhuu hänen suullaan. ”Hengen tunkemassa” totalitaarisessa tilassa jännitys tajunnan pro-aktiivisten ja re-aktiivisten impulssien välillä raukeaa; laki yhteistää (universalisoi) näin osittaiset impulssit ja tekee konfliktista käyttövoiman. Miten tahansa lakia oikeusistuimissa tulkitaan ja käytetään, sen henki on kaikille sama ja jakamaton. Fenomenologisesti on täysin oikein ja paikallaan puhua juridisesta *persoonasta*. Sekä Hobbes että Hegel ovat omista erilaisista lähtökohdistaan tarkastelleet sitä vaikeaa dialektiikkaa, joka liittyy tähän juridisen kollektiivitajunnan ja itsetajunnan ”samanlaiseen erilaisuuteen”.

Oikeustaju ei hahmoudu historiassa vain helppoa sosialisointia ja vuorovaikutuksen tietä. Marx on osoittanut, kuinka oikeustaju etenee vaivalloisella tavalla varoissaan ja voimassaan epätasaisten yhteenottojen, luokkataistelujen, valloitusten, paisuvien valtapiirien ja ”pysyvän vallankumouksen” tietä. Komentaja valtasuhteiden historia ei ole samaa kuin kulttuurien ja normien kehityshistoria. Historia puhuu voittajan kieltä; se unohtaa hävinneet. Oikeus on voittajan oikeutta. Ylhäältä ja sisältä nähtynä oikeus tuomitsee laittomiksi monet alhaalta ja ulkoa lähtevät impulssit. Hädin tuskin yhteiskuntajärjestys säilyy, ”ikänsä kuin” jotkut ”yhteiskuntasopimukset” sitä ylläpitäisivät. Aina keskiajalta lähtien länsimainen oikeudentaju on pusertunut ulos syvästä konfliktista voimallisten ja ylempien alistaessa alleen heikkojen ja alempien oikeustajun.

Tästä lähtökohdasta tarkastellen fenomenologia tarjoaa menetelmän historiantutkimusta varten. Kun behavioristi erittelee historian tapahtumia syiden ja seurausten lakeja hakien, ”fenomenologit” Hobbesista ja Hegelistä alkaen ovat etsineet historian ilmiyppien takaa tajuntaa ja tajunnan siirtymä. Kun behavioristi keskittyy sosialisointiin ja funktionaaliseen ”sopeutumiseen”, fenomenologit ja heidän mukanaan eksistentiaalistit puhuvat rikko-

mattoman oikeustajun mahdottomuudesta ristiriitojen maailmassa — ristiriitojen maailmaan eläytymisestä ja siitä irti riistäytymisestä.

Fenomenologi kuvaa inhimillisen käyttäytymisen etsivänä — samanlaisena kuin ihminen ja kansalainen tajuaa elämänsä. Fenomenologi uppoaa kohteeseensa; ei jää syrjästäkatsojaksi. Fenomenologia ei merkitse löysää introspektiota, yhtä vähän kuin se merkitsee pelkkää behaviorismin negaatiota. Se tahallisuus, josta fenomenologi puhuu, on *yhtä hyvin ulkoista kuin sisäistäkin* (Jung 1973, 145). Näin fenomenologia merkitsee yritystä ylittää yhtäältä psykologinen reduktionismi, joka särkee tahallisuuden erillisiin komponentteihin, ja toisaalta sosiologinen reduktionismi, joka selittää käyttäytymisen onttoina ulkosuhteina. Fenomenologia ei ole psyykkisen sen enempää kuin systeemiseen solipsismiin oppia.

Fenomenologia hylkää loogisen atomismin, mutta toisaalta se ei näe sosiaalista muutosta juoksevana ”sarjana”. Se ei oleta, että todellisuus olisi induktiosta johdettavissa, vaan asettaa tajunnan tieto-opissa kaikkien niiden luokittelujen edelle, joita teemme subjektin ja objektin tai ”hengen” ja ”luonnon” välillä (Lowe 1973, 109). Fenomenologia merkitsee tutkijaa-asennetta, joka asettaa kyseenalaiseksi induktion monopolin sosiaalitieteissä ja juuri tästä syystä herättää kokeneen käyttäytymistutkijan syvimät epäluulot. Onhan yleistys toki tieteen koskematon pyhyys. Looginen empirismi palvoi yleistystä; variaabelianalyysi, faktori-analyysi ja muut kvantitatiiviset menetelmät, jopa klassillinen kokeellinen menetelmä sinänsä, nojaavat siihen.

Nykyisin fenomenologian puolesta ehkä puhuikin parhaiten se, että sosiaalitieteet ovat takertuneet polkemaan paikallaan. Induktio kysyy yhä uusia ”keskitason” teorioita. Se kysyy ryhmätyötä tutkimuksessa, yhden tutkijan korjaillessa ja parannellessa edeltäjiensä saavutuksia. Tämä johtaa etanavauhtiseen ”kasvuajatteluun” (incrementalism) tieteessä, karkottaa lukijoitamme ja kaventaa mahdollisuuksiamme tosi uudistuksiin teoreettisen kekseliäisyytemme tyrehtyessä ja yleisön omaksumassa teorioitamme ja samalla niitä ”varastaessa”, ts. ottaessa niitä käyttöön omassa elämässään ja pannaessa niitä ohjelmallisesti käy-

täntöön kasvat- ja hoitotyössä.

Tästä seuraa teorioiden välttämätön pirstoutuminen. Teorioiden historia ei kulje Hegelin ”universalisoivaan” suuntaan, vaan hämentävään pluralismiin. Tosin ei teorian pirstoutuminen sinänsä ole pahaksi. Kasautuva tutkimus on suunnattomasti avartanut mielikuvitustamme. Alkoholiteoria on tästä paras esimerkki. Vielä kolmekymmentä vuotta sitten alkoholitutkijoilla oli johtotähtinään E. M. Jellinek tai David Horton. Nyt mikä tahansa alan oppikirja luettelee pitkälle toistakymmentä teoriaa juoppoudesta. Kaikki nuo teoriat ovat *hyviä* — ei mikään niistä ole naurettava eikä turhanpäiväinen.

Mutta tilanne pakottaa tutkijan valitsemaan. Joko hän pitääytyä johonkin lempiteoriaansa tai sitten väljään behavioristiseen ”tieteidenväliseen” (interdisciplinary) malliin. Tai hän sitten tunnustaa fenomenologisen paradigman, joka asettuu kaikkien erillistieteiden edelle.

Terapiaa ajatellen ”tieteidenvälisyys” kuitenkin merkitsee vesittynyttä ”mallittomuutta” paremmin kuin käyttökelpoista mallia. On muistettava, että historiasta ja tieteenharjoittajien menetelmistä erillistä ”tiedettä sinänsä” ei ole laisinkaan olemassa (Gunnell 1973, 222f)! Astronomia on sitä, mitä astronomi *tekee* — sosiologia on sitä, mitä sosiologi tekee. Alkoholihoidon teoria on sitä, mitä terapeutti tekee.

Entä sitten tuo fenomenologinen vaihtoehto? Sosiaalitieteissä se merkitsee suurta uhkarohkeutta. Aina Auguste Comtesta ja Herbert Spenceristä lähtien sosiaalifilosofit ovat kammoksuneet kaikkea metafysistä, transsendenttia ja ”yliluonnollista” — kaikkea mikä on orgaanisen kasvumallin ”yläpuolella” eikä siitä johdettavissa. Millin tapaan ymmärretty induktio yhä hyväksytään lähes kritiikittä ainoana todella ”tieteellisenä” menetelmänä. Induktiossa nähdään sen helppous, selitettävyyys, puolueettomuus ja säästeliäisyys. Ensin on meidän eristettävä taustastaan tietty joukko (”näyte”) yksiköitä. Näistä hankkimistamme lukemista meidän on abstrahoitava joitakin niille yleisiä ominaisuuksia, joista yksiä nimitämme ”riippumattomiksi” ja toisia ”riippuviksi” tekijöiksi — tai sitten ”muuttujiksi” enemmän—tai—vähemmän-asteikolla. Kun sitten tuomme tilanteeseen sisälle haluamam-

me koemuuttujan, tämän aikaansaamat seuraamukset voimme tämän näytteen puitteissa todentaa tieteellisesti kontrolloiduissa olosuhteissa.

Induktiivinen menetelmä ”aktivoi” variaabelit, herättää ne eloon, tekee niistä ”agentteja” ja vetää tutkimuksen rakenteellisen sanaan varaan. Marxilainen strukturalismi ajaa periaatteessa samalle karille. ”Kävelevät variaabeliryppäät”, joita se marssittaa esiin, täyttävät tosin deskriptiivisen tehtävänsä. Mutta ne eivät tulkitse kaikkea. Ne työntävät *ihmisen* takaa-alalle. Muistan tässä erään oppilaani, joka halusi väitöskirjansa otsikoksi ”Työttömyyteen vaikuttavat (affecting) taustatekijät” ja näköjään piti turhana huomautustani, että ”tausta” tekijöineen ei ”vaikuta” yhtään mitään, että *ihmiset* muokkaavat taustaansa ja järjestäytyttyään yhteen sanktioivat systeeminsä ja sitten jopa laillisten sanktioiden uhalla pakottavat muitakin määrätynlaiseen käyttäytymiseen. Näihin ylärakenteen arvovaraisiin ja riidanalaisiin oikeus- ja komentosuhteisiin luonnontieteellinen syyn ja seurauksen sääntö ei ulotu.

Induktion suurin käytännöllinen vaara on siinä, että se sijoittaa ilmiön ”syyn” niihin erilaisiin olosuhteisiin, joiden kanssa sillä on yhteinen havaittu rajansa tai jotka käyvät ajassa sen edellä. Molempiin liittyy tulkinnan riskiä. Päätely havaitusta syystä havaittuun seuraukseen käy päinsä vain sen uhalla, että syrjäytämme sellaiset ilmiöiden kanssa käyvät tai niitä edeltävät olosuhteet, jotka ovat 1) piileviä, kehkeytyviä, mittauksessamme tai havainnossamme toistaiseksi ”näkymättömiä”, 2) jonkun tuntemattoman agentin, vallankäyttäjän tai auktoriteetin tahallisesti salassa pitämiä, 3) yhdenkertaisia, ohimeneviä, äkkipikaisia tai muuten ainutlaatuisia olosuhteita, jotka eivät kelpaa sellaiseen mittaukseen tai tieteelliseen havaintoon, johon olemme varustautuneet, 4) havainnoitsijan tai mittajaan läsnäolosta riippuvia, 5) valitsemaamme teoreettiseen malliin kuulumattomia, 6) systeemistä katsoen ulkopuolisia tai sitten 7) paremmin ymmärrettäviä kokonaisuudesta käsin kuin sen osista.

Juominen, juoppous, alkoholismi ja niiden tutkimus

Heti 1950-luvun alusta empiiris-kokeellinen

behaviorismi väritti poikkeuksellisen voimakkaasti suomalaista alkoholitutkimusta. Pekka Kuusen myymälätutkimus, K. E. Lanun ostajatarkkailututkimus ja oma Lapin-tutkimukseni seurasivat tiukasti John Stuart Millin klasista induktion mallia, jota vähän höystimme todennäköisyysteorialla. L. L. Thurstonen ja Touko Markkasen vaikutuksesta Suomen alkoholitutkimus, tai suuri osa siitä, yhtäkkiä sitten erikoistui transformaatioanalyysiin. Tämä uusin villitys romahti vasta 1960-luvun lopulla rakennefunktionaalisen tutkimusmallin yleiseen kritiikkiin.

Toivottavasti noista ponnistuksista oli hyötyä. Niistä saattoi myös olla vahinkoa. Kuka on tuomarimme? Mutta menetelmä sinänsä oli puolueellinen: kokeellinen asetelma jätti alkoholipolitiikan pitkän tähtäimen seuraamukset pois kuvasta. John Stuart Mill saattaa hyvinkin olla syyppää joihinkin suomalaisen olutpolitiikan menneisiin harharetkiin! Varsinkin transformaation analyysi merkitsi huippuunsa vietyä yltiöbehaviorismia, joka tieteellisen säästeliäisyyden verukkeella ohjelmallisesti sivuutti, ei vain historian tajun, vaan samalla kaikki ”kompleksit” ja ”vähemmän todennäköiset” sosiaalirakenteet.

Ehkä taas on tullut uudelleenarvioinnin aika? Voimme nyt kysyä, mitkä ovat olleet behaviorismin ansiot? Mitä fenomenologia voi tarjota? Mitä alkoholipoliittinen ja hoitopoliittinen käytäntö eniten tarvitsevat? Mistä löydämme uusia lähtökohtia?

Ensiksikin termi ”alkoholismi” sinänsä liikkuu yhä liiaksi behaviorismin kaavioissa. Sekä teoriassa että sovellutuksessa se näyttäytyy eräänlaisena ”liikajuomisen” ja ”ongelmajuomisen” linjakkaana, progressiivisena ja kehityksenomaisena jatkona. Vaikka maallikoiden kielenkäyttö tekisikin eroja noiden välillä, analyysissä ne sumuttuvat. Tilannetta mutkistavat vielä AA:n tapa jakaa ihmiskunta kovin mustavalkoisin vedoin ”alkoholisteihin” ja ”normaaleihin” sekä raittiusihmisten tapa antaa ”ongelmajuoppoudelle” hyvin laaja määritelmä.

Fenomenologia irrottaa alkoholismin tuollaisesta aste-ajattelusta. Vaikka juominen, juoppottelu, ongelmajuoppous ja alkoholismi kielämättä ovatkin saman alan asioita, ne eivät ole Jellinekin progressiivisen ”enemmän samaa”-mallin tavoin päällekkäin toisistaan joh-

dettavissa. Ne ovat ainutlaatuisia tajunnan asioita, joissa on nähtävä niiden ”samanlainen erilaisuus”. ”Puhdas” humaltuminen ei merkitse vain funktionaalista arvostelukyvyyn ja estojen menetystä vaan myös tajunnan tahallista ”itsepelastusta” — joukkohenkistä siirtymää arkimaailmasta juhlaan; ”pois pääsyn” elämystä siitä, mikä painostaa ja kuolettaa — samanlaista pois pääsyn ja vapautumisen elämystä, jollaista liittyy siirtolaisuuteen, uskonnolliseen kääntymykseen ja jopa raskaasta työstä kotiin paluuseen tai lomaan (vrt. Littunen 1962). Ei humaltuminen ”symbolisoi” tällaisia asioita; se tuo siirtymän elämyksen. Ei se ole uskon eikä tiedon asia, vaan tehdyn teon ja lunastuksen asia — tajallinen hyppäys, joka on kokeellisesti tuotettavissa ilman alkoholiakin, jos vain koehenkilöt *luulevat* nauttineensa alkoholia. Raskaan työn tekijä ”ansaitsee” humalansa. Humalasta löytyy pako ja ”pelastus”. Addiktion käsite sinänsä ei riitä tähän: Tahallinen humala edellyttää kahden maailman olemassaoloa, joista vanha arkimaailma on sietämättömäksi tajuttu. Humalassa niin kuin uskonnollisessa kääntymyksessäkin syntyy ”uusi ihminen”. Ei sellaiseen tilaan yksin ympäristön vaikutuksesta luisuta.

Ongelmajuomisella on oma erilainen profiilinsa. Juoppo tajuaa riippuvuutensa alkoholista. Hän on oppinut juomakanavansa ja tajuaa vaihtoehtonsa: Joko lopetan juomiseni tai vähennän sitä, jos siihen pystyn — tai sitten jatkan juomista opintojeni, työni, perhesopuni, maineeni, huomenaamuisen krapulani ja terveyteni uhalla — ennaaikaisen kuolemankin uhalla. (Huomaa, että krapula käy niistä ajassa ensin!) Juomisesta tulee kesyttämätön salainen rakkaus — miksi ei tähän sopisi tuo vanha hyvä ”himo”? Kun nuori alkoholin käyttäjä saattaa kerskua juomisellaan ja ikäkumppaniensa seurassa liioitella humaltumisensa asetta (Marklund 1983), ongelmajuoja salailee ryyppyjään. Hän kähveltää ryyppyjä seurassa, vakuuttaa kontrolloivansa juomisensa, rationalisoi sitä, lupaa vähentävänsä sitä ja ärtyy, jos hänelle siitä nalkutetaan. Milloin ongelmajuominen hoidossa selitetään behavioristiseen tyyliin ”sairauden” esivaiheeksi, juoppo saa siitä saman tien hyvän alibin: ”En petä itseäni! Sairautta tämä on! En ole syyllinen!” Ongelma neutralisoituu, ja syyllisyyden-

tunnon turtuessa myös hoito-ote herpaantuu.

Kaikki nuo mainitut tilat — humala, juominen, juoppous ja alkoholismi — ovat ainutlaatuisia tajunnan tiloja. Alkoholin käyttö tapahtuu analyyttisesti ei-jatkuvassa maailmassa, jota yksisuuntainen ”kehityksen” malli (developmental model) ei pysty kattamaan. Kun behavioristi etsii alkoholistin määritelmää juomatavoista — juomistiheydestä ja juodusta määrästä, juomisen funktioista ja sen aiheuttamista vaurioista — fenomenologi etsii sille määritelmää niistä elämismaailmoista (Lebenswelt), jotka siihen kuuluvat. Fenomenologi ymmärtää oman ja muiden juomisen polttavana tunnon kysymyksenä. Ongelmajuoja, joka kerran toisensa jälkeen krapulassa kalliisti maksaa vierailuistaan luomassaan tekomaailmassa, on, jos kukaan, alkoholisti fenomenologille.

Juomisongelman ”omuuden” korostus ei merkitse moralisoivaa otetta eikä introspektiota. Sen sijaan alkoholin käytöstä tulee jotakin, joka ei ole ainoastaan syysuhteilla selitettävissä vaan kaikessa konfliktinomaisuudessaan ja problemaattisuudessaan *ymmärrettävissä* (Verstehen). Teologiasta suomen kieleen jäänyt sana ”syy” on tässä täysin paikallaan. Fenomenologi ymmärtää ongelmajuojaa, joka tajuaa syyllisyytensä, taistelee tajunsa eheyden ja oman arvonsa puolesta ja juomista salaillessaan ja ongelmaansa vähätellessään turvaa itse-identifikaationsa ja vapautensa. Tässä on samaa epäsymmetristen tajuntojen taistelua, josta Hegel puhuu *Hengen fenomenologiassaan*. Ongelmajuominen ei ole pelkkä ”omantunnon” kysymys vaan menetetyin yhteistajun ja vieraantumisen kysymys.

Jotakin samantapaista on tietysti sanottava täysraittiuudesta, kohtuudesta ja AA-opista. Ne kaikki ovat uusia yhteismaailmoja: lunastavia vapautuksen, itsekunnioituksen, identiteetin, itsepuolustuksen ja totaalisen sitoumuksen asioita. Vaikeus on siinä, että käytännön ohjelmat, jotka niistä lähtevät, ovat keskenään ristiriidassa.

Behavioristi pakenee noita ristiriitoja. Behavioristinen historiantutkimus ei näe juomatavoissa mitään sinänsä problemaattista. Pluralististen arvojen maailmassaan behavioristi pyrkii ”arvovapauteen” ja turvallisiin ”keskitäson” teorioihin. Mutta fenomenologi pyrkii tuollaisten teorioiden ohitse. Häntä kiinnosta-

vat *tieteen nimessä* nuo behavioristin kammoksumat asiat kuten kansanluonne, viinapää, lain ”henki” ja muut. Suomalaisten huonoa viinapäättä ja sen purkautumia hän tutkii yhtä luontevasti kuin muita saman purkauksille alttiin lajin asioita. Lahkolaiset, siirtolaiset, ihannesosialistit ja *juopot* hän löytää samoilta poluilta.

Onhan tässä toki vaikeuksia! Miten nuo avautuvat uudet elämismaailmat suhtautuvat toisiinsa? Korvaavatko ne toinen toistaan? Mitä niiden ”samanlainen erilaisuus” merkitsee? Mitä ”samanlaista erilaisuutta” on suomalaisten huonolla viinapäällä heidän herännäiskristillisyytensä tai heidän lestadiolaisuutensa kanssa? Behavioristinen peikko kurkistelee noiden kysymysten takana: ”Miksi et tee noista kysymyksistä kunnan hypoteeseja ja alista niitä variaabelianalyysiin?”

Mutta tässä on myös kysymys historian suurista vaikuttajista. Vielä tänä päivänä me ”puolustamme” heitä ja heidän henkeään myös omassa maailmassamme, kaunistelemme heitä ja painamme villaisella heidän vikansa. Meissä on Isänmaan ja hengellisten ”Isiemme” perua — niin behavioristin kauhistuksia kuin nuo sanat ovatkin! Mutta ellei näin olisi, miksi eivät Suomen luterilaiset ole pitäneet ääntä siitä, että Martti Luther piti kuuluja ”pöytäpuheitaan” oluthaarikka kädessä ja saman tien turmeli terveytensä? Tai siitä, että Paavo Ruotsalaisen sanotaan rehvastelleen ”juomarin” nimellään? ”Ei sydäntä saa teko-pyhyhdellä ruokkia!” hän sanoi (Oravala 1977, 179, 424). Mitä ”samanlaista erilaisuutta” fenomenologi löytää siitä, että Laestadius kirosi väkijuomat ja lestadiolaisuus yhä Pohjanmaalla ”kuivattaa” kokonaisia kyläkuntia juoppoudesta? Salailulla tässä on oma osansa; kaiken kaikkiaan luterilainen, juutalainen, katolinen, islamilainen ja lestadiolainen näyttävät tajuvan juoma-asiat kukin täysin omalla tavallaan.

Ehkä nämä ovat tutkimisen arvoisia asioita. Tällä hetkellä fenomenologisella otteella kuitenkin lienee kaikkein parhaat mahdollisuutensa terapian alalla (vrt. Koestenbaum 1978). Fenomenologia herättää kysymyksiä, jotka herkistävät meitä hoidon uusille mahdollisuuksille: Mitä terapeutille merkitsee transsendentti ihmisyys? Miten hoidettava saa siitä otteen, ja miten hän sen säilyttää? Mikä on tässä kirkollisen uskonnon ja teologisen työvoiman

osuus? Tai transsendentaalisen meditaation osuus? Mitä opimme lestadiolaisesta sielunhoidosta?

Asettiko Luther suomalaisille epistemologisen ansan? Kun kerran syntinen saa Kristuksen sisällisen tuntemisen, niin Luther selitti, hänen ei tule ”omin voimin” kilvoitella. Hän on samalla syntinen ja vanhurskas. Siinä ei kysytä tahdonlujutta; onhan luonnollinen tahto ”pirun huora” ja perin juurin turmeltu. Amerikansuomalaiset sosialistit, ”nahkan-sa luoneet kirkonmiehet”, sanoivat sen näin: Yhdellä rysäyksellä ihminen siirtyy uskossa Kristukseen eikä siinä sitten muuta ole kuin ”uskoa rötköttää!” (Sariola 1982, 84). Kääntymyksen ja uudestisyntymisen mukana tajunnan pro-aktiivinen puoli häipyä pois kuvasta: Ei juoppous saa olla vanhurskauttamisen esteenä. ”Omasta työstä” armon asiat voivat jopa *pilaantua!* Tällaista asennetta voisi kutsua ”teologisen reduktionismin” nimellä.

Juuri amerikansuomalaisissa siirtokunnissa, valtio—kirkko-yhteydestä irrotettuna, suomalaisluterilaisen ”kahden maailman opin” käytännölliset seuraukset näyttäytyivät kaikkein selvimmin. Amerikansuomalaiset papit asettuivat poikkiteloin, ei vain kansalaistensa sosialistisia harrastuksia ja lakkoja, vaan usein myös tanssia, raittiustoimintaa ja muita ”hyviäkin” harrastuksia vastaan, jos ne vain ”eivät olleet Herrasta”. Tai joku pappi valitsi tunnetun juopon kirkon luottamusvirkaan: ”Vaikka Matti on juoppo ja tappelija”, hän saattoi sanoa, ”hän on kuitenkin pohjaltaan hyvä kristitty” (Sariola 1982, 50). Vaikka pappi yleisesti tuomitsikin ”viinan kirot”, yksityisissä tapauksissa hän ei voinut pitää raittiutta eikä kohutua armon lähteenä.

Mutta juoppo ei seuraa papin ajatuksenjuoksua. Hän kokee syntinsä palkan krapulasaa. Hänen rangaistuksensa on tiukasti tässä maailmassa. Eräs juoppo elämänfilosofi valaisi asiaa minulle tällä tavoin: ”Kun kerran krapula on olemassa, siitä tiedän että helvettiä ei ole olemassa!” — Ehkä Lutherin oppi sopisi jonkin kieltoain maailmaan; juopossa se turruttaa hänen juomiseensa liittyvää syyllisyydentuntoa. Luther irrotti omantunnon yhteydestään elävän ihmiskunnan mukana ja samalla pystytti vaikean aidan, ei vain maallisten ja pyhien asioiden välille, vaan myös henkisten ja

hengellisten asioiden välille.

Mitä terapeutti voi oppia luterilaisesta vanhurskauttamisopista? — Sen, että hänen on rakennettava siltaa ”maallisen mukanaolon” ja ”tuonpuoleisuuden” välille. Teologistranssendentti ”pelastava” motiivi sinänsä on terapiasa strateginen. Mutta asettaessaan kovin korkean kynnyksen ”maallisen” ja iankaikkisesti ”hengellisen” välille suomalainen luterilaisuus neutralisoi moraalisesti juomakysymyksen ja syyää sen tajunnasta ulkoisen ”lain” ohjattavaksi.

Fenomenologia kuroo kiinni tuota perinteellistä juopaa teologisen ja behavioristisen maailman välillä. Fenomenologia yhtyy teologiaan asettaessaan vastatusten kahdenlaiset tosiasiat ja kaksi erilaista maailmaa (Bidney 1973, 131). Yhtäällä ovat eletyn maailman asiat, toisaalla objektiivisen tieteen asiat. Edelliset ovat historiallisia, omakohtaisia ja käytännöllisiä, jälkimmäiset universaalisia, lainalaisia ja yleistettäviä. Samantapaisen eron teologi tekee evankeliumin ja lain välillä. Sekä fenomenologia että teologia menevät havaitun käyttäytymisen ja historian *edelle*. Ne eivät etene tapahtumia aikajärjestykseen pannen eivätkä tapauksia toisiinsa suhteuttaen. Tajunta tulee niissä elämään mukaan. Varmasti teemme virheen heittäessämme ”teologisen lapsen” pesuveiden mukana ulos ja selittäessämme ihmiselämän ja ihmiskunnan historian yksistään ”lain” avulla. Alkoholiterapiaan sovellettuna fenomenologinen ote merkitsee sen ymmärtämistä, että potilas, joka löytää ristiriidoista ja syyllisyydestä vapauttavan uuden elämismaailmansa, lisää samalla mahdollisuuttaan aikaansaada arkielämässään muutosta.

Kirjallisuus

Bidney, David: Phenomenological method and the anthropological science of the cultural life-world. Teoksessa: Phenomenology and the social sciences, I (toim. Maurice Natanson). Evanston 1973

Gunnell, John G.: Political inquiry and the concept of action: a phenomenological analysis. Teok-

sessä: Phenomenology and the social sciences, II (toim. Maurice Natanson). Evanston 1973

Gurwitsch, Aron: Phenomenology and the theory of science. Northwestern University Press, Evanston 1974

Hegel, G. W. F.: The phenomenology of mind. Harper & Row 1967

James, William: Does ”consciousness” exist? Teoksessa: Philosophy in the twentieth century, I (toim. William Barreth & Henry D. Aiken). Random House, New York 1962

Jung, Hwa Yol: A critique of the behavioral persuasion in politics: a phenomenological view. Teoksessa: Phenomenology and the social sciences, II (toim. Maurice Natanson). Evanston 1973

Koestenbaum, Peter: The new image of the person: the theory and practice of clinical philosophy. Greenwood Press 1978

Littunen, Yrjö: Sosiaalinen sidonnaisuus. WSOY 1962

Lowe, Donald M.: Intentionality and the method of history. Teoksessa: Phenomenology and the social sciences, II (toim. Maurice Natanson). Evanston 1973

Marklund, Ulla: Droger och påverkan. Göteborg 1983. Lähteenä Ingall Österberg: Nuoret ja päihtet. Tiimi 1983:5

Merleau-Ponty, Maurice: Phenomenology and the sciences of man. Teoksessa: Phenomenology and the social sciences, I (toim. Maurice Natanson). Evanston 1973

Natanson, Maurice (ed.): Phenomenology and the social sciences, I—II. Northwestern University Press, Evanston 1973

Oravala, Aukusti: Erämaan profetta. WSOY 1977

Sariola, Sakari: Amerikan kultalaan. Tammi 1982

Strausz-Hupé, Robert: Social science versus the obsession of ’scientism’. Teoksessa: Scientism and values (toim. Helmut Schoeck & James W. Wiggins & D. Van Nostrand). Princeton 1960

Tiryakin, Edward A.: Sociology and existential phenomenology. Teoksessa: Phenomenology and the social sciences, I (toim. Maurice Natanson). Evanston 1973

Wrong, Dennis H.: The oversocialized conception of man in modern sociology. American Sociological Review 26 (1961): 193ff.

English Summary

Sakari Sariola: Fenomenologia ja alkoholi (Phenomenology and Alcohol)

Present-day alcohol research employs almost totally the "fact-oriented" behaviourist model and thereby restricts or ignores the element of human consciousness. The behaviourist approach suits social engineering well, and since the turn of the century has a strong "common-sense" appeal. The behaviourists and the pragmatists challenged the theory of instincts, "mentalism", "moral science" and other speculative endeavours of the early 20th century and introduced the quantified approach to social science. As a result, the influence of academic theology almost disappeared from the thinking of social scientists. However, the Weberian sociology of *Verstehen*, the Marxist approach and the critical school in sociology have contributed to the recent appearance of a phenomenological sociology which, by distinguishing between mind and brain functions, liberates consciousness from the restrictions imposed by the behaviourist demand of operationalization and thus brings intentionality back to the science of human action.

Phenomenology, existentialism and theology have in common their epistemological use of "two worlds": the objektive world of "law" and the world of the subjective "I" ("grace", *Lebenswelt*). The phenomenologists focus on problems of self-identity and of conflict involving intentionality and decision-making in an asymmetric world where institu-

tional codes, class consciousness and the "spirit of the law" make for the appearance of both tension and complementarity between the consciousness of the individual in his roles as a proactive person and as a reactive citizen. The theologians, concerned with eternal salvation, postulate the mode of "living in Christ" as the way to free the consciousness from such tension.

It is proposed that the phenomenological concept of intentionality be applied in projecting new approaches in the treatment of alcohol-related problems. This emphasis is expected to allow sociological research to overcome the limiting influence of its present-day excessive concern with the various measurements of linear/developmental intensity. Intoxication, problem drinking and alcoholism are discussed in terms of transitions from one phenomenological "life-world" to another, with an emphasis on total experiences such as escape, guilt and "new birth". Parallels are drawn with religious conversion, political radicalization, emigration and other "abrupt" transitions involving altered states of consciousness. These transitions induce "salvation" not only transcendently or symbolically as in theological terms, but as an intuited life-experience involving radical living-in-the-world reconceptualizations. Wider implications for alcohol counselling with the phenomenological approach are discussed in the context of religious movements in Finland.

Alkoholipolitiikka Vol. 49: 63—72, 1984