

TAMPEREEN YLIOPISTO
Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos

”MINÄ” JA MORAALI

Postkonventionaalisen moraalin merkitykset psykoanalyttisessä viitekehyksessä

Mari Bergroth
72333
Pro gradu- tutkielma
Sosiologian ja
sosiaalipsykologian laitos
Maaliskuu 2008

TAMPEREEN YLIOPISTO
Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos

BERGROTH, MARI

”Minä” ja moraalit - Postkonventionaalisen moraalin merkitykset
psykoanalyttisessä viitekehyksessä
Pro-Gradu- tutkielma, 93 s. + 7 liitesivua
Sosiaalipsykologia
Maaliskuu 2008

TIIVISTELMÄ

Tämän Pro- Gradu tutkielman tutkimuskohteena on Lawrence Kohlbergin (1981) moraaliteorian ylimpien asteiden eli ns. postkonventionaalisen moraalin merkityksen analysoiminen eksistenssifilosofista - ja psykoterapian alan kirjallisuutta hyväksi käyttäen. Samalla tutkimuksessa tarkastellaan moraalin ja persoonallisuuden välttämätöntä yhteenliittymistä ennen kaikkea psykoanalyttiseen perinteeseen lukeutuvaa kirjallisuutta hyödyntäen. Tutkimusongelma voidaan yksinkertaistetusti määritellä postkonventionaalisen moraalin merkitysten analyysiksi, jonka tavoitteena on Kohlbergin moraaliteorian ylimpien asteiden syvempi ymmärtäminen. Tutkimus on luonteeltaan teoreettinen.

Lawrence Kohlbergin (1981, 1984) moraaliteoriassa oletetaan, että ihmisen moraalikäsitys on sitä kehittyneempi, mitä enemmän hän kokee arvojen määrittelyn jokaisen ihmisen henkilökohtaiseksi oikeudeksi ja tähän liittyen ymmärtää moraalin suhteellisuuden. Vaikka myös Kohlberg (emt) liittyy moraalisen päättelykyvyn ylimmän tason, postkonventionaalisen moraalin, saavuttamisen sisäiseen auktoriteettikokemukseen ja egon kehitykseen, ei hänen tutkimuksissaan ole juurikaan keskitytty teoreettisesti tarkastelemaan tai etenkin laadullisesti kuvaamaan sitä, *miksi* näin on. Tämän ymmärtäminen vaatii syventymistä myös käytettävien käsitteiden, kuten ego, merkitykseen ja avaamiseen. Voidaan huomata, että monille psykoterapian alan kirjallisuudessa tarkastelun kohteena oleville persoonallisuusrakenteille on tyypillistä nimenomaan sellainen kokemustapa suhteessa sosiaaliseen ympäristöön, jossa joko muita ihmisiä tai itseä ei kyetä ymmärtämään tasavertaisesti oikeutetuiksi yksilölliseen moraaliseen merkityksenantoon. Kirjallisuuskatsaus klassiseen persoonallisuustutkimukseen osoittaa myös, että keskeistä näissä eroissa on se, kuinka ihminen on tottunut määrittelemään itsensä suhteessa sosiaalisiin rooleihin ja kuinka hän kokee itsensä sekä sosiaalisen todellisuuden ja muiden ihmisten välisen suhteen. Sama teema on löydettävissä eksistentiaalifilosofisesta kirjallisuudesta, jota tässä työssä käytetään esimerkkinä niin sanotusta post- postkonventionaalista moraalista.

Tutkimuksessa esiin nostettavien filosofien ajattelussa toistuvat teemat ihmisen valinnanvapaudesta ja tähän liittyvästä vastuusta, ihmisen tavasta kokea sosiaalisuuden merkitys sekä kysymys ”toiseuden” ja itseyden välisestä suhteesta. Näitä ajatuksia ja teemoja tarkastellaan tutkimuksessa jatkuvasti, lähinnä rakenteellisen selkeyden takia, Lawrence Kohlbergin (emt) moraalit - ja James Fowlerin (1981) uskontokäsityksiä koskevien teorioiden muodostamassa viitekehyksessä perinteisen sisällönanalyysin keinoin.

Eksistenssifilosofian osalta keskitytään tarkastelemaan etenkin Jean-Paul Sartren, Soren Kierkegaardin, Baruch Spinozan sekä Neale Donald Walschin esittämiä ideoita. Psykoterapeuttisen alan kirjallisuudessa puolestaan nojataan pikemminkin eri suuntauksia yhdistäviin ja eri alakoulukunnille yhteisiin, yleisiin käsitteisiin ja jaettuihin näkemyksiin.

Tutkimuksessa suoritettun tarkastelun päätuloksena voidaan pitää Lawrence Kohlbergin moraaliteorian ylimpien asteiden merkityksen kytkeytymistä vahvasti samoihin teemoihin, joita monet eksistenssifilosofit kirjoituksissaan käsittelevät. Niiden merkitykset täydentävät toisiansa ja niiden rinnakkain luku mahdollistaa molempien syvällisemmän ymmärtämisen. Samalla tarkastelu osoittaa, että yksilön persoonallisuuden kehitys ja – piirteet vaikuttavat keskeisesti moraalisen kehittymisen edellytyksiin Lawrence Kohlbergin tarkoittamassa mielessä. Tutkimuksessa keskitytään myös selittämään tätä yhteyttä.

Asiasanat: Moraaliteoriat, psykoanalyysi, eksistenssifilosofia, persoonallisuus, minuus, tietoisuus

” Voitaisiinko pysähtyä hetkeksi tähän niin, että ehdin vetää henkeä?
Kuulinko sinun sanovan, ettei Jumalan maailmassa ole käsitteitä
”pitäisi” ja ”ei pitäisi”?

Niin juuri.

Kuinka se on mahdollista. Ja missä ne ovat jos niitä ei ole
sinun maailmassasi?

Tosiaan- missähän...?

Toistan kysymyksen. Missä ”pitäisi” ja ”ei pitäisi” ovat jos eivät
sinun maailmassasi?

Sinun *mielikuviuksessasi*.

Mutta ne, jotka ovat opettaneet minulle oikean ja väärän,
sen mitä pitäisi ja ei-pitäisi tehdä, ovat sanoneet että *sinä*
olet laatinut kaikki ne säännöt- että ne ovat Jumalan asettamia.”

(Walsch 1999, 53.)

SISÄLLYSLUETTELO:

1. Johdanto	7
2. Aineiston valinta ja tutkimusmetodi	12
3. Persoonallisuus ja moraalit	15
3.1 Moraalin sisäisyys.....	15
3.2 Moraalin kehitys ja postkonventionaalinen moraalit (Lawrence Kohlberg)	16
3.3 Psykyksen rakenne (Sigmund Freud).....	20
3.4 Itsetunnon merkitys moraalisen kehittymisen kannalta.....	22
3.5 Defensimekanismien toiminta ja moraalinen arviointi	25
Tiivistelmä	26
4. Erilaisiin persoonallisuusrakenteisiin liittyvä moraalinen merkityksenanto	27
4.1 Aleksitymia	28
4.2 Autoritaarisuus	29
4.3 Narsismi	30
4.4 Väärä itse	31
4.5 Tekevä ja oleva minä	33
4.6 Teatterimetafora lähestymistapana	35
minuuden tarkasteluun.....	37
Tiivistelmä	36
5. Postkonventionaalinen moraalit ja kysymys seitsemännestä päättelykyvyn asteesta	38
5.1 Ylimpien asteiden väliset merkityserot	38
5.2 Moraaliteorian sovellus: postkonventionaalinen näkemys anteeksiannosta	42

6. Moraalista ajattelua kuvaavat aspektit	44
6.1 Moraali- ja uskontokäsityksen yhteys	46
6.2 Käsitteellisen toiminnan luonteen ymmärtäminen (aspekti 2)	48
6.2.1 Käsitteen ja kokemuksen ero	49
6.2.2 Käsitteiden ulkopuolisuus	51
6.2.3 Käsitteet ja itseymmärrys	52
Tiivistelmä	55
6.3 Sisäinen ja ulkoinen auktoriteettikäsitys (aspekti 1)	55
6.3.1 Autenttinen vs. epäautenttinen kokemusmaailma ja toiminnalliset erot	56
6.3.2 Itseys, roolit ja auktoriteettikäsitys	58
6.3.3 Itsevalinnan merkitys eri ajattelijoiden teksteissä	60
6.3.4 Panteistinen auktoriteettikäsitys	62
Tiivistelmä	64
6.4 Roolinotto ja identifikaation laajuus	66
(aspekti 3)	
6.4.1 Universaali samastuminen ja ykseyden kokemus	66
6.4.2 Sosiaalisen ja fyysisen todellisuuden kokeminen	70
6.4.3 Universaali samastuminen ja objekti "a"	72
Tiivistelmä	75
6.5 Erilaisten näkökantojen hyväksymiselle asetetut kriteerit	76
(aspekti 4)	
6.5.1 Agape- universaali rakkaus	78
6.5.2 Eksistentiaalinen ihmiskäsitys.....	80
Yhteenvedo.....	82
7. Pohdinta	84
8. Lähteet	90

Liitteet

- Liite 1. Fowler's stage description
- Liite 2. Kohlberg's stage description

1. JOHDANTO

Tämän Pro gradu- tutkielman aiheena on moraalit. Moraalia voidaan pitää tutkimusaiheena vanhentumattomana. Siihen liittyvät kysymykset ovat läsnä ajasta ja yhteiskunnasta riippumatta jokaisen ihmisen elämänvalinnoissa, joiden kautta arvioimme valintojimme seurauksia paitsi itsellemme, usein myös muille.

Tässä Pro gradu-tutkielmassa syvennytään tarkastelemaan moraalikäsitteen ja minuuteen tai persoonallisuuteen liittyvien tekijöiden välistä suhdetta. Koska moraalit on aihealueena hyvin laaja, lähestytään sitä tässä tutkimuksessa Lawrence Kohlbergin (1981, 1984) moraaliteorian ja siihen läheisesti liittyvien teorioiden muodostamassa viitekehityksessä.

Minuuteen ja persoonallisuuteen liittyvissä määrittelyissä hyödynnetään monipuolisesti kirjallisuuslähteitä psykoterapian eri aloilta. Yhden keskeisen tutkimuksessa hyödynnettävän teoreettisen suuntauksen muodostaa eksistentiaalinen filosofia. Tähän suuntaukseen kuuluvien filosofien ja kirjailijoiden esittämiä ajatuksia hyödynnetään esimerkkeinä postkonventionaalista moraalista.

Moraalia voidaan pitää sosiaalipsykologisesti varsin mielenkiintoisena tutkimuskohteena: kysymykset oikeudesta ja arvoista ovat aina sidoksissa siihen laajempaan yhteiskunta- ja arvojärjestelmään, jossa elämme. Sen sijaan merkitykset, joita meistä kukin yhteiskunnan kirjoitetuille ja kirjoittamattomille, implisiittisille ja eksplikoitummille normeille ja arvoille antaa, vaihtelevat. Tuskin kukaan kykenee elämään joka hetki noudattaen jokaista yhteiskunnan kirjoitettua lakia ja jaettua käsitystä siitä, mikä olisi tässä tilanteessa ”ihanteellisin toimintatapa”.

Vaikka jaettujen kulttuuristen arvojen ja joskus myös kirjoitettujen lakien rikkominen lienee hyvin inhimillistä, on noilla normeilla ja arvoilla yksilöön nähden pakottavaa voimaa. Niitä rikkoessamme voimme ajatella, että ”noh, sattuuhan sitä”, mutta tämänkin ajattelumallin taustalta on löydettävissä kokemus ”olen tehnyt jotain sopimatonta, jonka joudun nyt perustelemaan itselleni ajattelemalla, noh sattuuhan sitä.”

Tämän lisäksi ihminen rakentaa identiteettiään ja käsitystä itsestään myös sen perusteella millaisen merkityksen hän antaa esimerkiksi konventionaalisille tavoille ja perinteille. Voisi siis perustellusti väittää, että moraalisiin ja arvoihin liittyvät kysymykset ovat väistämättä läsnä niin ajattelussamme kuin toiminnassammekin, vaikkamme osaisi tietyllä hetkellä kutsua ajatteluamme tai toimintaamme luonteeltaan moraaliseksi.

Pirttilä-Backman et al. (2005) kysyy kirjansa *Arvot, moraalit ja yhteiskunta* takakannessa ”Muuttuuko moraalit?” Tässä kohden herää väistämättä kysymys siitä, mitä moraalit-käsitteellä tarkoitetaan. Valitusta, joko yhteisöllisyyttä tai yksilöllisyyttä painottavasta tarkastelukulmasta riippumatta, moraalit voidaan yleisesti ottaen määritellä hyvän ja pahan, toisin sanoen ”oikean” ja ”väärän” käsitteiden väliseen erontekoon liittyväksi merkityksenannoksi. Toisin sanoen se, millaisia merkityksiä noihin käsitteisiin kytketään, muodostaa moraalit ja arvojen tarkastelun peruslähtökohdan. Noiden merkitysten antaminen puolestaan liittyy vahvasti ihmiseen itseensä merkitysten antajana. Siten kysymys ”muuttuuko moraalit”, nivoutuu vahvasti yhteen muun muassa Vilma Hännisen ja Oili-Helena Ylijoen (2005) esittämän kysymyksen ”muuttuuko ihminen” kanssa.

Yhteisöllinen - ja yksilöllinen moraalit ovat ymmärrettävissä toisistaan erillisiksi asioiksi jos siksi, ettei ole olemassa (eikä ole koskaan ollut) yhteisöä, joka muodostuisi muusta kuin yksilöistä. Se kuinka vahvasti yksilöt ovat kokeneet yhteisöllisyyden merkityksen itselleen, samoin kuin se millaisin kaavion heidän välisiä suhteitaan on jälkikäteen havainnollistettu, on ajan kuluessa vaihdellut. Toisin sanoen ihminen voi kokea yhteisön merkityksen niin vahvasti itselleen, että kokee sen yksilöllisen olemassaolonsa ja minäkäsityksensä kannalta ratkaisevaksi tekijäksi.

Nyky-ajan individualistisuutta painottavassa ajassa tällaiselle yksilölliselle kokemukselle on annettu jo jossain määrin patologinen leima; esimerkiksi läheisriippuvuuden trenditermin voidaan ajatella viittaavaan osittain samaan ilmiöön. Yksilöllisyyttä ja erillisyyttä painottavasta kulttuurisesta ajankohdasta huolimatta yhteisö voi siis edelleen asua hyvinkin vahvasti kokemuksessamme.

Tämän tutkimuksen ideana ei ole arvioida individualistisia tai kollektivistisia arvoja akselilla parempi tai huonompi, jos kriteerinä käytetään ihmisen tyytyväisyyttä elämäänsä. Sama yhteisöllisyys, jonka puuttuminen saatetaan tänä päivänä kokea ongelmalliseksi, saattoi olla suurinta kärsimystä tuottava asia ihmiselle, joka olisi halunnut elää autonomisena yksilönä kollektiivisempien arvojen ajankohtana.

Tutkimuksen aineistona käytettävän materiaalin valinnasta ja analyysimetodista kerrotaan enemmän seuraavassa luvussa, tutkimuskysymykseksi on puolestaan mahdollista määrittää Lawrence Kohlbergin (1981) *moraaliteorian ylimpien asteiden merkityksen analyysi*. Kiinnostuksen kohteena ei näin ollen ole Kohlbergin tekemien oletusten tai teoriaperustan ”oikeellisuuden” pohtiminen, vaan tämä viitekehys otetaan tutkimuksessa annettuna. Tutkimuskysymystä voidaan tarkentaa seuraavasti: ”*millaisia merkityksiä Lawrence Kohlbergin moraaliteorian seitsemänten päättelykyvyn asteeseen (emt, 311) liittyy ja kuinka voidaan osoittaa, että tämä päättelykyvyn aste on löydettävissä tiettyjen eksistenssifilosofista suuntausta edustavien ihmisten ajattelusta?*”

Toiseksi yhtä tärkeäksi tutkimuskysymykseksi tutkielmassa nousee kysymys persoonallisuustekijöiden liittymisestä moraaliseen kehitykseen. Toisin sanoen ”*miksi moraalisen kehityksen tarkasteleminen liittyy väistämättä osaksi persoonallisuuden tarkastelemista?*”

Postkonventionaalista moraalien merkityksiä lähestytään eksistenssifilosofien tuottaman kirjallisen materiaalin analyysin kautta. Tutkimusmetodina tutkielmassa toivat perinteinen teorialähtöinen sisällönanalyysi ja temaattinen luenta. Näitä merkityksiä sidotaan ja tarkastellaan (pääasiassa) psykoanalyttisten teorioiden kautta. Toisin sanoen tutkimuksessa käytettävä teoreettinen viitekehys paikantuu Lawrence Kohlbergin moraaliteoriaan, psykoanalyysiin, eksistentialismiin¹.

Eksistentialismilla ja psykoanalyysilla voidaan lähtökohtaisesti ajatella olevan monia yhteisiä näkemyksiä nimenomaan moraalisiin ja minuuteen liittyen. Eksistentialismin ja psykoanalyysin välisestä yhteydestä on kirjoitettu useita kirjoja, esimerkkinä muun muassa Teemu Jokelan

¹ Tutkimuksessa käytetään Torsti Lehtisen (2002) tavoin rinnakkain termejä eksistentialismi ja eksistenssifilosofia vaikka, kuten Toikka (2003) huomauttaa tarkoittaa eksistenssifilosofia ihmisen olemisen tarkastelua ja eksistentialismi on tämän pohjalta liikkeelle lähtenyt ranskalainen ”kulttuuri-ilmiö”.

(2000) *Eksistentialismi ja Psykoanalyysi* sekä Aki Huhtisen (1995) *Dasein -analyysi eksistentialistinen psykoanalyysi*. Tutkimuksen kiinnostuksen kohde tulee siten hyvin lähelle tämän yhteyden tarkastelua, mutta lisäksi keskeisenä huomion kohteena on tarkastella, miksi nämä jaetut merkitykset tulevat monin tavoin lähelle myös sitä, mitä Kohlbergin (1981, 1984) teoriassa tarkoitetaan niin kutsulla seitsemännän päättelykyvyn asteella, jota tutkimuksessa kutsutaan post- postkonventionaaliseksi moraaliksi.

Näiden teoriaperinteiden yhtenä keskeisimpänä käsitteenä voidaan pitää tiedostamisen ja itsetietoisuuden käsitteitä: niiden merkitystä moraalin kehityksen kannalta painottavat kaikki tässä tutkimuksessa mainitut eksistentialistisen filosofian edustajat. Yhteistä teoriaperinteille on samalla kunkin ihmisen yksilöllisen olemassaolo kunnioittaminen.

Sosiaalipsykologia määritellään usein yksilön ja ympäristön välisen vuorovaikutuksen tutkimukseksi tai siltatieteeksi sosiologian ja psykologian välillä (esim. Eskola 1982). Vaikka psykoterapia sijoittuu tieteenalana selvästi psykologian ja eksistentialismi filosofian puolelle, on tämän tutkimuksen kysymyksenasettelu ymmärrettävissä nimenomaan sosiaalipsykologiseksi. Se, mikä esimerkiksi Lawrence Kohlbergin (emt.) moraaliteoriassa on keskeistä, on nimenomaan hahmottaa ihmisen sisäistä suhdetta ja suhtautumista häneen ulkopuolelta tuleviin merkityksiin, normeihin ja arvoihin. Nämä laajemmat arvot ja normit ovat ymmärrettävissä sijoittuviksi kulttuurin tai sosiologian alueelle, se mikä puolestaan määrää ihmisten erilaista suhdetta kulttuurin arvoihin oletetaan yleensä, myös Kohlbergin moraaliteorian mukaan, psykologiseksi. Teorian keskeisenä muuttujana voidaan siten pitää tuon sisäisyys-ulkoisuus suhteen muutoksia, etenkin sen suhteen, missä määrin ihminen painottaa jompaakumpaa erilaisia elämänratkaisuja ja moraalisia arvioita tehdessään. Eksistentialismin voidaan ajatella edustavan yhtä ratkaisua tuolla akselilla, ratkaisua, joka voidaan sijoittaa sen vasempaan ääripäähän.

Se, miksi monien eksistentialististen esittämien ajatusten voidaan katsoa heijastavan sitä, mitä Lawrence Kohlberg tarkoitti seitsemännellä päättelykyvyn asteella, muodostaa tämän tutkimuksen keskeisen punaisen langan. Eksistentialismissa yksilöllisen olemassaolon ja sisäisyyden painottaminen ei poista ”ulkoisuus” jatkumon tarkastelua, vaan sisäisyys nähdään suhtautumistapana siihen. Sosiaalipsykologian näkökulmasta eksistentialistinen moraalikäsitys on siis ikään kuin yritys kuvata, miksi yksilöllisyyden ja sisäisyyden kunnioittaminen on ”oikea” suhde ulkoiseen.

Tässä tutkielmassa erilaisia näkemyksiä persoonallisuudesta käsitellään pitkälti psykoterapeuttisen kirjallisuuden valossa sen havainnollistamiseksi, miksi tietyt persoonallisuuteen liittyvät piirteet estävät postkonventionaalisen moraalin kehittymistä. Luvuissa kolme ja neljä näitä persoonallisuusteorioita ja käsityksiä minuudesta, sekä niiden kytkeytymistä ihmisen moraaliseen merkityksenantoon tarkastellaan jatkuvasti rinnakkain. Keskeistä on hahmottaa ihmisen persoonallisuutta ja siihen sisältyviä aspekteja sekä moraalisen merkityksenannon välttämätöntä yhteenkietoutumista.

Luvussa viisi huomion kohteena ovat Kohlbergin (1981) moraaliteorian postkonventionaalisen moraalin perusoletukset, muut moraaliteoriaan läheisesti liittyvät teoriat sekä postkonventionaaliseen moraaliiin liittyvät ristiriitaisuudet. Luvussa kuusi siirrytään käsittelemään Kohlbergin (emt, 311) moraaliteorian seitsemättä astetta, kunkin siihen sisältyvän erillisen aspektin osalta. Näiden aspektien sisältöä ja merkitystä avataan eksistentiaalistifilosofisen (ja myös psykoanalyttisen) kirjallisuuden valossa. Filosofien ajatuksia nostetaan esille jo aiemmissa kappaleissa, koska monet näistä ajatuksista liittyvät mielenfilosofiaan ja sopivat hyvin käytettäväksi materiaaliksi myös persoonallisuuden ja ihmisen ”minän” ongelman lähestymiseen. Tutkielma päättyy luvun seitsemän pohdinta osuuteen.

2. AINEISTON VALINTA JA TUTKIMUSMETODI

Tutkimus on luonteeltaan puhtaasti teoreettinen: sen aineistona on käytetty persoonallisuudesta, minuudesta ja moraalista esitettyjä teorioita.

Luvuissa kolme ja neljä aineistona toimii pääasiallisesti psykoterapian alan kirjallisuus. Tämän aineiston sisältöä ei varsinaisesti analysoida, koska sen tarkoitus on tässä tutkimuksessa toimia teoreettisena alustuksena persoonallisuuden ja moraalisen kehityksen välisen yhteyden hahmottamiseksi. Sitä, miksi tutkimukseen on valittu psykoterapian alan laajalta kentältä nimenomaan tietyt teoriat ja käsitteet, voidaan perustella esimerkiksi sillä, että valittujen käsitteiden ja teorioiden merkityksen suhteen alalla vallitsee yksimielisyys tai ne ovat saavuttaneet tieteen keskuudessa klassikkoaseman. Toisin sanoen tutkijat ovat melko yksimielisiä siitä, mitä esimerkiksi käsitteet autoritaarisuus, aleksitymia tai narsismi tarkoittavat. Sen sijaan aineistosta on tarkoituksella rajattu pois sellaiset aiheeseen liittyvät keskustelut, jotka ovat monitulkintaisempia ja koskevat esimerkiksi näihin persoonallisuuden piirteisiin liittyvää psyyken eri osajärjestelmien toimintaa tai niiden syntymekanismeja. Persoonallisuutta kuvaavia kategorioita käytetään tässä tutkielmassa ennen kaikkea *käsitteellisinä tutkimustyökaluina* ja nämä on pyritty valitsemaan niin, että niiden merkitys, toisin sanoen se, *mitä* niillä tarkoitetaan ja *millaisiin ilmiöihin* niillä viitataan, on mahdollisimman yksiselitteinen. Samalla se, mitä tiettyä suuntausta käsitteen käyttäjä psykoterapian alalla edustaa on merkityksetöntä. Valintakriteerinä on toiminut esitetyn teoreettisen idean toimivuus jonkun persoonallisuuteen liittyvän aspektin valaisemiseksi.

Moraalista kirjoittaminen ilman valmista teoreettista viitekehystä hukkuu helposti vain sen pohtimiseksi, mitä koko moraalilla käsitteellä ylipäänsä tarkoitetaan tai sen ymmärretään automaattisesti tarkoittavan sitä, miksi kirjoittaja sen kussakin tilanteessa määrittelee. Kohlbergin (1981) moraaliteoria, joka toimii *tutkimuksen keskeisimpänä teoreettisena viitekehysenä*, on valittu ennen kaikkea siksi, että se tarjoaa selkeät ja eksplisiittiset kriteerit moraalisen kehityksen tarkastelemiselle ja on toisaalta tullut tunnetuksi nimenomaan sosiaalipsykologisena moraaliteorianana.

Luvussa kuusi tutkimuksen aineistona toimii eksistentiaalifilosofinen kirjallisuus. Osa valitusta aineistosta edustaa sisällöltään eksistenssifilosofian alaa, vaikka kirjoittaja ei ehkä

julkisesti olisi välttämättä tullut tunnetuksi nimenomaan filosofina.² *Aineiston valinnan keskeisimpänä kriteerinä on ollut se, että niissä esiin nousevat teemat vastaavat niitä kriteereitä, jotka Lawrence Kohlberg (1981, 311- 327) asettaa ehdoksi moraalien seitsemännelle kehitystasolle.* Tutkimuksessa on haluttu nostaa esiin eri filosofeilta peräisin olevia ajatuksia näiden ajatusten välisen yhteyden tarkastelemiseksi, eikä mielenkiinnon kohteena toisaalta ole ollut perehtyä keneenkään yksittäisen henkilön ajatteluun sinänsä.

Jouni Tuomi ja Anneli Sarajärvi (2003) jakavat aineiston analyysin teoria- ja aineistolähtöiseen. Aineistolähtöisessä tavassa analyysi kulkee aineiston pelkistämisen ja ryhmittelyn kautta teoreettisten käsitteiden luomiseen. Teorialähtöisen metodin erottaa edellisestä etenkin tapa, jolla empirinen aineisto liitetään valmiisiin teoreettisiin käsitteisiin, jotka ovat ”valmiiksi tiedetty” (emt. 2003, 110- 116). Metodi, jolla tämän tutkimuksen aineistoa on lähestytty, on siten ymmärrettävä nimenomaan teorialähtöiseksi. Temaattinen kehys, eli silmälasit, joiden kautta filosofien kirjallisuutta on tarkasteltu, on ennalta valmiina ja saatu tässä tutkimuksessa Lawrence Kohlbergin (emt.) teoriasta. Osin Kohlbergin teorian pohjalta on James Fowler (1981) tutkinut kirjassaan *Stages of faith* eroja ihmisten uskokäsityksissä. Kohlberg yhdistää oman teoriansa asteet Fowlerin teoriaan, joka on samoin jaettu kuuteen eri ”uskon asteeseen”. Tässä tutkimuksessa hyödynnetään myös James Fowlerin (emt.) teorian antia.

Aineiston sisältöä on peilattu näissä kahdessa teoriassa esitettyihin moraaliseen kehitykselle asetettuihin kriteereihin ja näiden kriteereiden täyttyminen on johtanut siihen, että tietyn filosofin tekstejä käytetään tutkimuksessa esimerkkinä niin sanotusta post-postkonventionaalista moraalikäsitelmästä. Sama menetelmä on pätenyt myös toisin päin: mikäli filosofin ajatukset eivät sisällöllisesti heijasta Kohlbergin (1981) moraaliteorian ylintä kehitystasoa, ne ovat tiputettu tutkimuksesta pois. Tutkimuksen analyysimetodi tulee siten hyvin lähelle myös niin aineiston temaattista luentaa. On kuitenkin huomautettava, että siinä mielessä valintaa voidaan pitää jokseenkin sattumanvaraisena, ettei tutkimuksen tekijän ole luonnollisesti ollut mahdollisesti analysoida läpi kaikkea koskaan tuotettua filosofista materiaalia. Toisin sanoen seitsemättä päättelykyvyn astetta voisi luultavasti tarkastella myös jonkun sellaisen henkilön ajatusten kautta, jota ei tässä tutkimuksessa nosteta esille tai joka ei ehkä välttämättä ole tullut tunnetuksi filosofina.

² Neale Walschiin viitataan usein vapausfilosofina, mutta hänen kirjojensa suuren suosion myötä hänen asemansa eräänlaisena on vakiintunut myös ”populistikirjailijana”.

Vastakohtana tämän tutkielman analyysimetodille voitaisiin pitää Lawrence Kohlbergin metodia, jonka kautta hän alun perin muodosti moraaliteoriaansa tasot, asteet ja niitä kuvaavat ajattelun aspektit. Nämä nousivat esiin aineistosta, jonka hän sai pyytämällä ihmisiä vastaamaan erilaisiin moraalisiin ongelmiin koskeviin tehtäviin. Esimerkiksi Heinzin ongelmaan annettujen vastausten sisältöä ei peilattu mihinkään valmiiseen teoriaan, vaan Kohlberg katsoi itse, että vastaukset olivat sisältönsä puolesta jaettavissa kuuteen erilaiseen kategoriaan. Myös havainto siitä, miltä osin nämä asteet eroavat toisistaan nousi tässä tapauksessa aineistosta.

Kohlberg (1984) esittää, että emotionaalinen ja psykologinen kehitys ovat tiivisti yhteydessä moraaliseen kehitykseen. Tämän aspektin tarkastelemiseen Kohlberg (emt.) keskittyy enemmän teoksessaan *The psychology of moral stages*. Siinä hän mm. esittää, että moraalinen kehitys on aina yhteydessä ihmisen sisäiseen kehitykseen ja vaatii tiettyjen psyykkisten rakenteiden sekä identiteetin kehittymistä. Voitaisiin tietysti kysyä, kuinka helposti tällaiset ominaisuudet ovat tutkijan tavoitettavissa ainoastaan ihmisen kirjoittaman kirjallisen materiaalin nojalla. Kohlbergin (1984) teoriassa tämä oletus on kuitenkin vahvasti läsnä ja ideana se tulee lähelle erilaisten yksilöllisten tuotoksien psykoanalyttistä tulkintaa. Esimerkki tällaisesta lähestymistavasta tarkasteltavaan aineistoon löytyy esimerkiksi Alice Millerin (1989) kirjasta *Kätkeyty avain*. Myös Fowler (1981) yhdistää moraalijä uskontokäsitykseen sisältyvät rakenteelliset erot vahvasti osaksi ihmisen identiteetti-kehitystä ja itsekokemusta. Tutkimuksessaan hän myös eritellen kuvaa näiden yhteyksiä esimerkkitaustan- ja haastattelujen kautta.

3. PERSOONALLISUUS JA MORAALI

3.1 Moraalin sisäisyys

Moraalia on monissa aiemmissa tutkimuksissa lähestytty esimerkiksi institutionaalista tai sosiologisesta perspektiivistä käsin. Tällöin tutkimuksessa on yleensä keskittynyt tarkastelemaan, kuinka tiettyjä moraalisia erontekoja ylläpidetään ja uusinnetaan instituutioiden sisällä vuorovaikutuksen keinoin. Tässä tutkimuksessa moraalit määritellään yksilön *sisäistetyksi käsitykseksi* oikeasta ja väärästä. Näin ollen tarkastelukulma paikantuu pikemminkin yksilöiden mieleen, kuin heidän väliseensä vuorovaikutukseen. Tutkimuksen sosiaalipsykologisuutta voitaneen kuitenkin perustella sillä, ettei liene olemassa sellaista ihmismieltä, joka ei olisi sosiaalipsykologisesti rakentunut. Tähän viittaa esimerkiksi psykoanalyttikko Joyce McDougall (1999) teoksessaan *Mielen teatterit*.

Yliminän tai ”superegon” käsitteellä viitataan freudilaisessa perinteessä persoonallisuuden rakenteeseen, joka sisältää yksilön tietoiset ja tiedostamattomat käsitykset oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta (ks. esim. McDougall 1985, 446.) Klassikkoaseman saavuttaneessa moraaliteoriassaan Lawrence Kohlberg (1981, 1984) puolestaan katsoi ihmisten eroavan sen suhteen, kuinka he erottavat toisistaan nämä käsitteet: oikean ja väärän, hyväksyttävän ja tuomittavan. Kohlberg kytkee moraalien kehityksen osaksi kognitiivista kehitystä, pohtimatta kuitenkaan tarkemmin sitä, millä tavoin mielen sisäiset tiedostamattomat normit vaikuttavat moraaliseen kehitykseen.

Useat moraalien- ja minäkuvan välisestä yhteydestä kiinnostuneet tutkijat ovat pohtineet nykyajan ihmisen mahdollisuutta kehittää postkonventionaalinen moraalikäsitys aikana, jonka näkyviä piirteitä leimaa kilpailu, oman edun tavoittelu ja kulttuurin taholta pakotettu muista erottautuminen (Hautamäki 2005, 167- 195.) Tällainen kysymyksenasettelu jättää osin huomiotta yhden keskeisimmistä Kohlbergin (1981, 1984) esittämistä oletuksista teoriensa suhteen: vastaajien jakautuminen teorian eri asteille pysyy melko muuttumattomana huolimatta tarkasteltavasta yhteiskunnasta, ajankohdasta tai kulttuurista.

Kohlbergin mukaan kulttuurin ja sen painotukset eivät vaikuta yksilön kykyyn kehittää moraalista päättelykykyään. Jos normit ja ihanteet elävät ja muuttuvat tarkastelun alla olevan kulttuurin ja ajan mukana, lienee vain luonnollista olettaa, että tekijät jotka lopulta *selittävät* tämän pysyvyyden, ovat luonteeltaan riippumattomia yhteiskunnallisesta tilanteesta ja tämän laajemman kontekstin sisältämästä arvomaailmasta. Postkonventionaalisella tasolla moraalinen toiminta syntyy Kohlbergin (esim. 1981, 121- 122) mukaan kulttuurin vaatimusten sisältämän arvomaailman henkilökohtaisesta analysoimisesta, joka voi johtaa sen sivuuttamiseen tai näiden vaatimusten noudattamiseen syistä, jotka eivät paikannu niiden vaatimusten luonteeseen ulkoisina normeina, vaan pikemminkin sisäisenä valintana niiden noudattamisen suhteen. Kohlbergin mukaan kehittynyt moraalit on nimenomaan omantunnon moraalit, minkä hän puolestaan katsoo edellyttävän pitkälle kehittyntä *egon* toimintaa (emt. 311- 330).

Tältä osin Kohlbergin näkemys moraalit kehityksestä on täysin yhtenevä Freudin (esim.1982) näkemykseen omatunnosta sisäistyneenä yliminänä. Vahvaan yliminään perustuva moraalit ymmärretään ikään kuin ”ulkoa ohjautuvaksi” moraaliksi, moraalit käyttäytymisen motiivina on ulkoisen rangaistuksen pelko. Egoon, joka määritellään mielen todellisuuden kanssa kosketuksissa olevaksi osaksi, pohjautuvassa moraalissa käyttäytymistä puolestaan säätelee pikemminkin henkilökohtainen omatunto. Teoksessaan *The Authoritarian personality* (1969, 453- 457) Adorno tuo esiin, että moraalit pohjautuessa ulkoisiin lähteisiin seuraa siitä samalla kokemus, jossa psyyken tiettyä osaa (tässä tapauksessa yliminää) ei koeta osaksi itseä (ego- alieness). Tutkijaryhmä yhdistää samalla tämän *yliminän ulkoisuuden* kokemukseen sosiaalisesta jännityksestä tai ahdistuksesta sekä heikentyneestä egon toiminnasta, mitkä havaittiin tyypilliseksi korkeat autoritaarisuuspistemäärät saaneilla osallistujilla.

3.2 Moraalit kehitys ja postkonventionaalit moraalit (Lawrence Kohlberg)

Lawrence Kohlbergin kehitysteorian lähtökohdan muodostaa kolmeen eri tasoon ja kuuteen eri asteeseen jakautuva moraalit hierarkia. Tasot ovat nimetty esikonventionaaliseksi, konventionaaliseksi ja postkonventionaaliseksi moraaliksi (Kohlberg 1984, 621- 639). Tässä tutkimuksessa rajaudutaan analysoimaan tarkemmin ainoastaan postkonventionaalit ja tähän vielä myöhemmin lisätyn seitsemännen asteen moraalit käsityksen sisältämiä merkityksiä.

Kohlberg (1981, 1984) olettaa, että ihmisen moraalia, hänen omantuntonsa kehitystä ja vastuuntuntoisuuttaan on mahdollista tutkia tarkastelemalla kriteereitä, joihin hän vetoaa oikeutta koskevissa kysymyksissä. Moraaliteorian tasot ja asteet (*engl. stages of moral reasoning*) ovatkin muodostettu vastauksista ns. *Heinzin ongelmaan*. Siinä vastaajia pyydetään perustelemaan tulisiko aviomiehen varastaa ylihinnoiteltu lääke kuolemansairaalle vaimolleen. Ongelmasta on esitetty lukuisia variaatioita, mutta perusmuodossaan se kuuluu seuraavasti:

”Nainen oli kuolemassa vaikeaan sairauteen, harvinaiseen syöpään.

Lääkärrien mukaan oli olemassa yksi lääke, joka voisi pelastaa naisen. Lääkkeen oli kehittänyt naisen kotikaupungissa toimiva apteekkari. Apteekkari pyysi lääkkeestä kymmenen kertaa suuremman hinnan kuin mitä sen valmistaminen maksoi. Sairaana naisen aviomies, Heinz, pyysi kaikilta tuntemiltaan ihmisiltä lainaa lääkkeen ostamiseen, mutta sai kokoon vain ainoastaan puolet lääkkeen hinnasta. Heinz kertoi apteekkarille, että hänen vaimonsa oli kuolemassa ja pyysi, että tämä myisi lääkkeen halvemmalla tai suostuisi siihen, että Heinz maksaisi lääkkeen myöhemmin. Apteekkari kieltäytyi.

Heinz tuli epätoivoiseksi, murtautui apteekkiin ja varasti lääkkeen vaimolleen. Olisiko Heinzin pitänyt varastaa? Miksi, Miksi ei? ”.

(emt. 1984, 34- 35)

Kohlberg (emt) painottaa, ettei vastausten tarkastelussa ole keskeistä se mihin ratkaisuun vastaaja lopulta päätyy, vaan ne kriteerit ja perusteluprosessi, jonka kautta vastaaja oikeuttaa esittämänsä ratkaisun. Tällainen tapa lähestyä moraalia kytketään perinteisesti osaksi kognitiivista traditiota; toisin sanoen moraalit ymmärretään tiedon käsittelyksi ja prosessoinniksi.

Moraalisiin kannanottoihin sisältyvä hyvä/paha määrittely on kuitenkin ymmärrettävissä niin perustuvanlaatuisiksi kysymykseksi, että ilmiön tarkasteluun liittyvät olennaisesti myös emootiot. Toisin sanoen Kohlbergin teoriaan, kuten kognitiiviseen perinteeseen laajemminkin, joissain yhteyksissä liitetty ”ylirationalisointi” ei sulje pois moraaliin kysymyksiin ja – päätöksentekoon liittyvää tunne-aspektia. Siten emootioita ja ”rationalisointia” ei niinkään tulisi ymmärtää erillisiksi päättelyn osiksi, vaan pikemminkin vuorovaikutukseksi, jossa yksilön kokema emootio voi käynnistää ajatteluprosessin tai päinvastoin.

Kohlberg (1984) kuvaa moraalien päättelykyvyn tasojen ja asteiden sisältöä seuraavasti:

Taso 1 Esikonventionaalinen moraalit

Aste 1: Heteronominen moraalit: rangaistus ja tottelemisorientaatio; teon oikeus riippuu sen fyysisistä seurauksista, huolimatta tämän seurauksen merkityksestä. Lisäksi rangaistuksen välttäminen ja suhtautuminen valtaan kriittittömästi ovat jo sinällään arvostettuja asioita. (emt, 625- 626.)

Aste 2: Individualistinen moraalit: instrumentaalit-relativistinen orientaatio; Oikea teko muodostuu siitä, mikä välineellisesti tyydyttää omat ja joskus myös toisten tarpeet. Ihmissuhteet koetaan vaihtokauppana ja vastavuoroisuus ymmärretään hyvin konkreettisten tekojen kautta: ”sinä rapsutat selkääni ja minä rapsutan sinun” (Kohlberg 1984, 625- 626.)

Taso 2 Konventionaalinen moraalit

Aste 3: Interpersoonallinen/ heteronominen moraalit: ”kiltti tyttö- hyvä poika” orientaatio; moraaliseen päättelyyn tulee mukaan kolmannen henkilön perspektiivi. Oikea käytös on sitä, minkä muut hyväksyvät, ja mikä miellyttää muita. Kulttuurissa vallitsevat mielikuvat koetaan normaaleiksi ja enemmistön jakamiksi sovinnaisiksi käyttäytymismalleiksi ja niitä tavoitellaan. Hyväksyntä koetaan saavutettavaksi olemalla ”kiltti” eli hyväksyttävä. (emt, 627- 628.)

Aste 4. Yhteisöllinen moraalit: yksilö ottaa yhteiskunnan jäsenen roolin. Tällöin oikeita ovat teot, jotka laki ja yhteiskunnan säännöt sellaisiksi määrittelee, vaikka ne saattavatkin olla ristiriitaisia keskenään. Oikein on tehdä oma velvollisuutensa, kunnioittaa auktoriteetteja ja sosiaalista järjestystä sen itsensä tähden (emt, 631- 633.)

Taso 3: Postkonventionaalinen moraal

Aste 5: Orientoituminen sosiaaliseen sopimukseen: Tietyn teon oikeutusta arvioidaan kaikille yksilöille yhteisten oikeuksien pohjalta ja sellaisten standardien pohjalta, jotka koko yhteiskunta hyväksyy. Yksilö tiedostaa suhteellisuuden henkilökohtaisten arvojen ja mielipiteiden painottamisen ja vastaavasti virallisiin sääntöihin tukeutumisen tuen saamiseksi omille mielipiteille välillä. Sosiaalista sopimusta kunnioitetaan mikäli sen koetaan syntyneen vapaan ja tasavertaisen mielipiteiden vaihdon tuloksena. (Kohlberg 1984, 634- 637.)

Tuloksena tästä on ”laillinen näkemys”, joka jättää samalla auki mahdollisuuden arvojen muutokseen, mikäli se tapahtuu huolellisen harkinnan kautta ja johtaa sosiaalisesti käyttökelpoisemman vaihtoehdon löytymiseen. Vapaasti syntynyt sopimus ja suostumus koetaan keskeisinä elementteinä määriteltäessä sitä, mikä koetaan yksilön kannalta velvoittavaksi. (Kohlberg 1984, 634- 637.)

Aste 6: Periaatteellinen (prinsipaalinen) moraal: yksilön moraalikäsitys perustuu universaaleihin, eettisiin periaatteisiin. Nämä periaatteet ovat luonteeltaan abstrakteja käsityksiä oikeudesta, vastavuoroisuudesta ja tasavertaisuudesta, eivätkä ne ole ilmaistavissa toimintaa koskevinä konkreettisina sääntöinä. Ne tarkoittavat oikeuskäsitystä, joka pohjautuu ihmisoikeuksien ymmärtämiseen vastavuoroisiksi ja tasaveroisiksi, sekä ihmisten yksilöllisyyden arvon kunnioittamiseen. Lakeja noudatetaan koska ne usein perustavat samoille periaatteille. Jos laki on ristiriidassa periaatteen kanssa, noudatetaan henkilökohtaisesti valittua periaatetta (emt, 634- 637.)

Kohlberg (1984) erottelee Heinzin ongelman eri aspekteinä myös toiminnalle ja erilaisten sääntöjen noudattamiselle annetut motiivit. Tämän aspektin osalta eri tasoilla tapahtuvaa päättelyä voi kuvata seuraavasti:

Aste 1. Noudata sääntöjä välttääksesi rangaistusta

Aste 2. Noudata sääntöjä saadaksesi vastapalveluksia tai palkintoja

Aste 3. Noudata sääntöjä välttääksesi negatiivista sosiaalista arviointia

Aste 4. Noudata sääntöjä välttääksesi laillistettujen auktoriteettien taholta tapahtuva negatiivinen arviointi ja tästä aiheutuva syyllisyyden tunne.

Aste 5. Noudata sääntöjä säilyttääksesi puolueeton arviointi, joka tähtää yhteisön hyvinvointiin.

Aste 6. Noudata sääntöjä välttääksesi *itsen* taholta tapahtuva moraalinen tuomio. Jokainen yksilö on merkitys itsessään ja vain jokainen ihminen itse voi tuomita itsensä. (emt, 621- 639.)

Kohlberg (1981, 311- 330) esittää James Fowlerin (1981) tavoin, että olemassa on vielä seitsemäs³ päättelykyvyn aste, jolla kuudenteen asteeseen väistämättä sisältyvät ristiriidat lopullisesti ratkeavat. Tämän asteen sisältöä ja sitä kuvaavia kriteereitä palataan tarkastelemaan tutkielmassa myöhemmin.

3.3 Psyhyken rakenne (Freud)

Tutkimuksessa Freudin ja muiden psykoanalyttikkojen teorioita käytetään sen asian havainnollistamiseksi, miksi Kohlbergin (1981, 1984) moraaliteorian syvällinen ymmärtäminen vaatii rinnalleen mielen toimintaan perehtymistä. Tämän lisäksi moraaliteoria ja psykoanalyttinen teoria jakavat yhteisiä käsitteitä ja näkemyksiä, yksi tärkeimmistä tietoisuuden käsite ja sen merkityksen korostaminen. Koska Freudin teoria mielen rakenteesta on saavuttanut jo pelkästään psykoanalyttisen tutkimussuuntauksen piirissä niin mittavaa keskustelua, variaatiota ja myös kritiikkiä, keskitytään seuraavaksi kuvaamaan teoria hyvin yksinkertaistetusti, keskittyen mielen kolmirakenteen ja niiden funktioiden esittelemiseen.

Painotettakoon samalla, ettei tutkimuksen ideana ole pohtia tai ottaa kantaa psykoanalyysin toimivuuteen hoitomenetelmänä, vaan ainoastaan pohtia tämän teoriaperinteen piirissä

³ Fowlerin teoriassa aste kuusi.

esitettyjen näkemysten ja käsitysten yhteyttä Kohlbergin moraaliteorian sisältöön ja päinvastoin.

Sigmund Freud (1993, 121- 167) jakoi psyyken perusrakenteen kolmeen toisistaan erotettavaan, mutta keskenään vuorovaikutuksessa olevaan: siihen (se, id), minään (ego) ja moraaliseen minään (yliminä, superego). Yhdessä näiden kolmen rakenteen välisten suhteiden ja etenkin sen, missä määrin niiden sisältö on yksilön tietoisuudessa, ymmärretään olevan keskeinen persoonallisuutta määrittävä tekijä. Siten viittauksissa persoonallisuutta kuvaaviin yleiskategorioihin (joita myös tässä tutkimuksessa käytetään), kuten esimerkiksi narsistinen -, tai autoritaarinen persoonallisuus, on kyse näille persoonallisuustyypeille ominaisista psyyken sisäisten rakenteiden suhteesta. Näiden suhteiden alkuperä, kuten rakenteiden sisältö ja niiden tiedostamisen aste paikannetaan freudilaisessa traditiossa yleisesti ihmisen varhaisiin vuorovaikutussuhteisiin.

Freud esitti ”sen” olevan toinen psyyken osa, joka ulottuu minän kokonaisuuteen ja jonka sisältö koostuu erilaisista tarve- tai viettiyllykkeistä, jotka voivat olla luonteeltaan esimerkiksi seksuaalisia tai aggressiivisia. Id eli se toimii tiedostamattoman ja mielihyväteriaatteiden lakien mukaisesti. Osan idistä muodostaa torjuttu aines, jonka pitää tiedostamattoman alueella ja minän ulkopuolella ainoastaan tähän ainekseen liittyvä vastarinta. Freud havainnollistaa minän ja sen suhdetta kuvaamalla minää herraksi, joka yrittää pitää ratsunsa kurissa voimatta kuitenkaan sen ylivoimalle mitään. Niinpä minän on tyydyttävä ohjaamaan itsensä sinne, minne ”se” haluaa mennä ja sovittaa toimintansa vastaamaan mahdollisimman hyvin todellisuuden asettamia vaateita (emt, 132- 134.)

Edellisten lisäksi minään kuuluu myös osa, jonka Freud nimeää yliminäksi tai minäihanteeksi ja joka sen tavoin kuuluu tiedostamattoman alueelle. Yliminän synty paikantuu lapsuuden merkittäviin objektisuhteisiin, etenkin oidipuskompleksin ratkeamiseen, joissa ihminen sisäistää mallin siitä, millainen hänen tulee tai millainen hän ei saa olla. Yliminän avulla ihminen ottaa haltuunsa oidipuskompleksiin sisältyvät kestäättömät pettymykset ja jatkossa yliminä estää sen sopimattomaksi kokemien vietti-impulssien nousemisen tietoisuuden piiriin (emt, 138- 140.) Yliminän voidaan ymmärtää määritelmänsä puolesta olevan siten vastakkaisessa suhteessa postkonventionaaliseen moraaliiin, jota Kohlbergin (1981) mukaan kuvaa tarve välttää itsen taholta nouseva tuomio. Nimenomaan itsen tuomitseminen on yliminän keskeinen funktio.

Koska yliminä ei kuitenkaan voi hävittävää idin sopimattomaksi tuomitsemia affekteja, vaan ainoastaan poistavan ne tietoisuudesta, voivat ne saada tyydytyksen esimerkiksi muiden ihmisten tarpeiden kautta. Anna Freud antaa esimerkin tällaisesta korviketyydytyksestä altruismin (johon käyttäytymismallina liitetään usein varsin positiivinen moraalinen merkitys) muodossa: henkilö, joka ei kykene tunnustamaan omia ”itsekkäitä” tarpeitaan ja oikeutta niiden toteuttamiseen, saa nautintoa seuraamalla muiden ihmisten menestystä omassa elämässään (A. Freud 1962, 93- 102.)

Tiedostamattomasta kirjoittaessaan Freud huomauttaa lisäksi, että vaikka yliminä saattaa toimia ihmisen omanatuntona, saattavat sellaiset tärkeät moraaliset toiminnot, kuten itsekritiikki, omatunto ja syyllisyyden tunne, olla tiedostamattomia (S. Freud 1993, 137.)

3.4 Itsetunnon merkitys moraalisen kehittymisen kannalta

Monet psykologian alan tutkijat korostavat hyvän itsetunnon merkitystä moraalien kannalta. Yhteistä näille näkemyksille on, että ilman hyvää itsetuntoa empatia tai myötäeläminen on mahdotonta. Alice Miller (1986) esittää, että paras tapa moraalisen kehityksen tiellä on yrittää yhdistää toisiinsa oman itsen torjuttuja puolia, joista on aiemmin tuntenut syyllisyyttä. Tämä syyllisyys näistä torjutuista puolista, esimerkiksi seksuaalisuudesta, paikannetaan lähes poikkeuksetta psykoterapeuttisessa kirjallisuudessa kasvatukseen, joissa ulkopuolinen auktoriteetti on rankaissut lasta hänen normaalien ja sisäisten vietti-impulssien ilmaisemisesta ja esiin nousemisesta. Syyllisyyden tunnoista johtuen ihminen ei kykene suhtautumaan luonnollisesti näiden puolien ilmenemiseen muissakaan ihmisissä ja tästä johtuen objekteja ei osata kokea monipuolisina. Mikäli ihminen sen sijaan kykenee suhtautumaan omiin tarpeisiinsa ja vietteihinsä luonnollisesti, kykenee hän suhtautumaan ymmärryksellä samojen puolien esiintymiseen muissa ihmisissä (esim. emt.)

Myös taloustieteilijänä tunnetuksi tullut Adam Smith (1984) painotti myötäelämisen ja sympatian merkitystä kehittyneen moraalien kannalta. Sekä Smithin, että Millerin (emt.) näkemys kehittyneestä moraalista on, ettei sillä mihin ulkoisiin arvoihin yksilö sitoutuu ole merkitystä, mikäli ihminen kadottaa kykynsä myötäelämiseen ja sympatiaan. Smithin analyysia voidaan kuitenkin pitää sikäli sosiaalipsykologisesti vajeana, ettei hän tarkastele lainkaan psykologisia ja ihmisen persoonallisuuden kytkeytyviä tekijöitä, jotka ovat hänen korostamiensa tärkeiden sosiaalisten tunteiden, sympatian ja myötätunnon edellytyksinä.

Myötätunto ja sympatia vaativat psykoanalyttikkojen mukaan kehittyneitä itsetuntoa, koska ne edellyttävät samastumista tai identifikaatiota objektiin. Psykoanalyttikot jatkavat tällaisen samastumisen puolestaan edellyttävän, että piirre, joka objektissa havaitaan, on ensin voitava tietoisesti tunnistaa ja elää läpi itsessä (ks. Esim. Miller 1981) Siten ihmisen persoonallisuutta ja hänen tapansa kokea itsensä voidaan pitää keskeisenä moraalista kehitystä määrävänä seikkana.

Käsitteenä itsetunto voidaan määritellä hyvin monella tapaa. Yksi yleinen tapa on ollut jakaa käsite koostuvaksi monesta eri osatekijästä. Liisa Keltikangas- Järvinen katsoo, että hyvää itsetuntoa kuvaa usein tunne omasta hyvydestä, oman elämän ainutkertaisuudesta, kyky arvostaa muita ihmisiä, itsenäisyys oman elämän ratkaisuissa ja erilaisten pettymysten hyväksyminen osaksi elämää (Keltikangas- Järvinen 1994, 5-6). Hänen mukaansa monet tekijät, joita voidaan yleisellä tasolla pitää tavoiteltavina ominaisuuksina, kuten sosiaalinen rohkeus ja itsevarma esiintyminen, itsensä näkeminen vain positiivisessa valossa, itsekkyyden ja ulkoinen menestyminen eivät sinänsä kerro hyvästä itsetunnosta (emt. 1994, 5-6).

Postkonventionaalisen moraalien kehittymisen kannalta tarkasteltuna keskeisenä voidaan pitää etenkin itsetuntoon liittyvää suoriutumisaspektia ja sen merkitystä ihmisen omanarvontunnon kannalta. Keltikangas- Järvinen katsoo, että tavoitetaso ja ulkoinen suoriutuminen muodostavat itsetunnon yhden osa-alueen, mutta hyvää itsetuntoa kuvaa se, *ettei niitä koeta omanarvontunnon kannalta merkittäväksi*. Hyvä itsetuntoiselle ihmiselle suoriutuminen on valinta, kun taas heikkoa itsetuntoa kuvaa *pakottava tarve* jatkuviin suorituksiin, joiden kautta ihmisen on mahdollista kohottaa alemmuudentunnettaan (emt. 38). Lawrence Kohlbergin (1981, 1984) moraaliteoriassa esimerkiksi postkonventionaalista moraalista kuvaa sen sijaan ihmisarvon kokeminen riippumattomaksi ulkoisista attribuuteista.

Useat psykodynamiikan merkitystä korostavat psykoterapeutit korostavat puolestaan ihmisen itsekokemuksen jatkuvuuden (*solid sense of self*) merkitystä itsetunnon määritelmän kannalta. Käytännössä tämä edellyttää nimenomaan erilaisten tunnekokemusten, myös erilaisten riittämättömyudentunteiden ja itseensä liittyvien negatiivisten arvioiden, liittämistä osaksi omaa itseä, koska todellisuudessa kukaan ihminen ei voi elää välttymättä tällaisilta kokemuksilta ilman jonkinlaista harhakuvitelmaa itsestä muita parempana. (esim. Keltikangas- Järvinen 1994) Itsekokemuksen jatkuvuus puolestaan edellyttää itsensä tiedostamista ja selkeätä minäkuvaa (ks. esim. Ojanen 1994).

Mikäli itsetunnon käsite liitetään tietoisuuden käsitteeseen, tarkoittaa se, että tietty itsen puoli on voitava tietoisesti elää itsessä. Esimerkiksi ihmisen tuntiessa häpeää, on vaikea sanoa kokeeko hän itseään juuri tuolla hetkellä ”hyväksi”. Tietoisuuden kannalta keskeistä on kuitenkin se, että tämä itsen puoli tunnetaan, eikä sitä lohkota pois tietoisuudesta. Tietoisuuden näkökulmasta itsetunnon käsitteellä ei tällöin tarkoiteta sitä, että ”itse” koetaan jatkuvasti hyvänä, vaan ennen kaikkea sitä, että kaikki tunne-elämykset koetaan ja hyväksytään osaksi itseä. (esim. Hotchkiss 2005, 29.)

Tietoisuuden ja itsetunnon käsitteisiin liittyy keskeisesti myös ajatus ihmisen kyvystä itsereflektioon. Ivana Markova (1990, 122- 127) yhdistää ajatuksen suoraan etiikan problematiikkaan ja esittää, että ihmisen moraalinen suuntautuminen on mahdollista jakaa ei-refleksiiviseen ja refleksiiviseen etiikkaan. Huomionarvoisena voidaan pitää sitä, että ei-refleksiivistä etiikkaa Markova nimittää konventionaaliseksi etiikaksi. Refleksiivisyyteen hän katsoo kuuluvaksi ihmisen kyvyn tunnistaa ja *kokea* sekä oma, että muiden olemassaolo ja toimivan itseilmaisuuden oman identiteetin samoin kuin sen suhteen, kuinka hän kokee muut ihmiset (Markova 1987).

3.5 Defenssimekanismien toiminta ja moraalinen arviointi

Kuten edellä todettiin, se millaisia puolia ihminen voi hyväksyvästi liittää itseensä, vaikuttaa siihen, kuinka hyvin hän kykenee ymmärtämään erilaisten puolien ilmenemistä muissa ihmisissä. Saman vastavuoroisuuden voidaan ajatella koskevan erilaisia viettejä ja haluja, jotka ihminen joko kykenee myöntämään itselleen ja siten tiedostamaan tai jotka hän torjuu tietoisuudestaan ja tämän vuoksi suhtautuu niiden ilmenemiseen tuomitsevasti myös muissa ihmisissä.

Kirjassaan *Minän suojautumiskeinot* (1962) Anna Freud käsittelee defenssimekanismien toimintaa. Hän katsoo, että ideaalitapauksessa⁴ sen (id) tarveyllykkeet pääsevät vapaasti

⁴ ”Ideaalin” määritelmään liittyen huomautettakoon, että Adornon (1969, 474- 475) tutkimuksessa matalan autoritaarisuuspistemäärän saaneilla koehenkilöillä oli tutkijaryhmän mukaan vahva id, jonka sisältö oli suurelta osalta tietoisuuden piirissä. Nämä osallistujat raportoivat kärsivänsä usein ”liian suuresta määrästä sisäistä elämää”, mikä häiritsi esimerkiksi työntekoa. Myös Fowler (1981) tuo esille, että moraalisen kehityksen ylimpiin asteisiin

tietoisuuteen ja minän (ego, ts. mielen tietoinen osa) tehtävänä on lähinnä havaintojen teko noista tarveyllyykkeistä ja päätös niiden mahdollisesta tyydyttymisestä ulkoisen todellisuuden asettamissa puitteissa (emt 1969, 12.)

Tällaisessa tapauksessa ihminen ei siis tuomitse omia viettejään, vaan ainoastaan havainnoi niitä. David H. Malan (1997) esittää, että psykoterapeuttisessa hoidossa tarkoituksena on tehdä ihminen itse tietoiseksi näistä kolmesta psyykkisen elämän eri piiristä. Voidaan ajatella, että tällainen tietoisuus oman psyykkisen elämän piireistä edustaa ennen kaikkea pitkälle kehittyntä itsetuntemusta. Adornon (1969, 474- 475) autoritaarisuustutkimuksen osallistujista korkean pistemäärän saaneille koehenkilöille oli taas lähes poikkeuksetta tyypillistä kyvyttömyys itsereflektioon. Tästä oli kuitenkin seurauksena vietti-impulssien heijastaminen sosiaaliseen ympäristöön, siten että se koettiin pääasiassa vaarallisena ja uhkaavana (emt, 457- 458).

Torjuntakeinot osoittautuvat siis moraalien kannalta keskeisiksi, koska ne vääristävät ihmisen suhdetta ja moraalista suhtautumista objekteihin syistä, jotka ovat hänessä itsessään ja joista hän ei itse ole tietoinen. Ivana Markova (1990, 125- 129) esittää niin sanotulle konventionaalille etiikalle olevan tyypillistä negatiivisten asioiden torjumisen moraalista tietoisuudesta. Jokin asia ikään kuin sivuutetaan ei olemassa olevana, vaikka samalla ihminen tietää asian olemassa olemassa. Markova jatkaa, että tämä johtaa moraalisen toiminnan käytäntöihin, joita hän nimittää yleistämiseksi, moraaliseksi mykkyudeksi (*not spelling out*) sekä neutraaliksi viestinnäksi. Niitä yhdistää tuudittautuminen epätoteen illuusioon: yleistämisessä ihminen pyrkii sivuuttamaan kaikki havainnot, jotka eivät sovi esitettyyn yleistykseen ja mykkyydellä pyritään hävittämään häiritsevä asia *poissa kielestä poissa mielestä* periaatteella. Näiden lisäksi Markova katsoo, että lääketieteessä konventionaalisen etiikan toimintatapoihin kuuluu lisäksi neutraali viestintä, joka on kuitenkin todellisuudessa mahdoton myytti. Ei-reflektoivaan etiikkaan kuitenkin kuuluu, ettei viestinnän arvolatausta ja vaikutusta suostuta refleктоimaan (emt, 127- 128).

Psykoanalyttisessä traditiossa puolustusmekanismeja on jaoteltu eri tavoin.

liittyy mielle yhtymien kumpuaminen tietoisuuden piiriin ja havainto siitä, että "ego is not a master in its own house". Myös Fowler korostaa, että ihminen itse saattaa kokea vahvan id:n psyykkiseksi uhkaksi.

Torjunnan käsitteellä Anna Freud viittaa yleisesti sen prosessin tiedostamattomaan estymiseen, jossa viettiilykkeet, ajatukset ja tunteet voivat vapaasti virrata tietoisuuden piiriin (A. Freud 1969, 37). Reaktionmuodostuksella hän puolestaan viittaa käyttäytymiseen, joka johtuu halusta pitää tuo tarveyllyke tiedostamattomana. Muina torjuntamekanismeina hän mainitsee muun muassa taantumisen, eristämisen, kiistämisen, projektion, sisäistämisen, kääntymisen itseään vastaan ja vastakohtaksi kääntämisen (emt, 38). Voitaisiin ajatella, että nämä yksilölliset torjuntamekanismit näyttelevät väistämättä tiettyä roolia myös Markovan mainitseman ei- reflektiivisen tai konventionaalisen etiikan taustalla.

Anna Freud (1969, 41) esittää Simone de Beauvoirin (1980, 252- 257) ja monien muiden psykoanalyttikkojen ja eksistentiaalistien tavoin huomion siitä, että tällainen omien sisäisten kokemusten ja halujen tuomitseminen yritetään ikään kuin ”hyvittää” sitoutumalla tiukasti ulkoiisiin, konventionaalisiin käyttäytymismalleihin ja normeihin.

Tämä alustus defenssimekanismien toiminnan, itsetunnon- tai tuntemuksen ja moraalisen projektion välisestä yhteydestä voidaan ajatella toimivan tässä tutkimuksessa johdatuksena sille, miksi post- postkonventionaaliset ajattelijat korostavat teksteissään itsetietoisuuden⁵ ja - tuntemuksen merkitystä pitkälle kehittyneen moraalien edellytyksenä.

Tiivistelmä:

- Lawrence Kohlbergin (1981, 1984) moraaliteoriassa kehityksen punaisena lankana on yksilön kyky nojata itseensä moraalisen auktoriteetin ja merkityksenannon lähteenä. Tähän yhdistyy vastavuoroisesti kyky ymmärtää muiden ihmisten oikeus omaan moraaliseen merkityksenantoon.
- Moraaliteorian kehitysasteiden väliset erot tai se, mistä erot johtuvat jäävät selittämättä, jollei moraalista kehitystä tarkastella rinnakkain ihmisen psyykkisen järjestelmän toiminnan kanssa.
- Itsetunnon ja defenssimekanismien teoria liittyy keskeisesti moraaliseen kehitykseen Kohlbergin (1981, 1984) tarkoittamassa mielessä, koska itsetunnon vauriot ja

⁵ Erotuksena pelkästä tietoisuudesta, jolla voidaan viitata siihen, että ihminen ymmärtää huomioida jonkun hänen **ulkopuolellaan** olevan, esimerkiksi kulttuurisen asian.

puolustusmekanismit perustuvat itsen tuomitsemiseen, minkä välttäminen on puolestaan postkonventionaalisen asteen perusideana.⁶

4. ERILAIISIIN PERSOONALLISUURAKENTEISIIN LIITTYVÄ MORAALINEN MERKITYKSENANTO

Joyce McDougall esittää, ei mikään ajatus, käsite tai niistä koostuva lause ole merkityksellinen *sinänsä*, ellei näihin samalla kytkeydy sen henkilön kokemusta, joka ajatuksen, käsitteen tai lauseen esittää (McDougall 1985, 196.) Toisin sanoen erilaisiin ajatuksiin liittyvä moraalinen merkityksenanto tapahtuu aina varsin yksilöllisesti. Tähän viittaa myös moraalifilosofi Neale Walsch (1999, 62) todetessaan, ettei mitään virheellistä ajattelua *sinänsä* ole olemassakaan. Toisin sanoen käsitteisiin, mielikuviin ja niiden ajattelemiseen ei sisälly sen paremmin ”oikeaa” tai ”väärääkään” merkitystä, vaan tällainen merkitys syntyy ainoastaan sen yksilön sisäisessä kokemuksessa, jolle tuo ajatus tai mielikuva kuuluu.

Kirjassaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* Antti Eskola (1994) kohdistaa kritiikkinsä erilaisiin, ihmisen persoonallisuutta luokitteluun pyrkiviin käsitteisiin ja kategorioihin, huomauttaen, että ihmisestä kertoo usein enemmän hänen tapansa kokonaiselämäntapansa. Psykoterapeuttisessa - tai psykiatrian alaan kuuluvassa kirjallisuudessa, josta myös tämän tutkimuksen teoreettinen viitekehys ammentaa, on tällaisten kategorioiden ja erilaisten diagnostisten luokituksen käyttäminen melko yleistä. Tämän tutkimuksen osana näitä yleiskategorioita käytetään ennen kaikkea teoreettisina tutkimusvälineinä sen asian havainnollistamiseksi, miksi esimerkiksi tietynlainen tapa käyttää sanoja puheessa tai tietynlainen suhtautuminen auktoriteetteihin on ymmärrettävä myös moraalisen merkityksenannon ja kehityksen kannalta keskeiseksi asiaksi.

Näiden persoonallisuutta kuvaavien yleiskäsitteiden, kuten aleksitymia, autoritaarisuus tai ”väärä itse”, käyttämisellä pyritään havainnollistaan, kuinka huolimatta tuosta yksilöllisyydestä, ihmisten ”olemisen tavassa” on myös tiettyjä yhtäläisyyksiä, joista on helpompi saada käsitettävä ote käyttämällä joitakin tällaisia ihmisen persoonallisuutta kuvaamaan pyrkiviä luokituksia. Myös useat eksistenssifilosofit, jotka toisaalta korostavat

⁶ Kohlbergin mainitsema ”Itsen tuomitseminen” tulee erottaa huonosta omasta tunnosta nimenomaan siinä mielessä, että tuomitsemisella viitataan jonkun itsen osan, kuten halun tai tarpeen, kieltämiseen. Omassatunnossa tällaista kieltämistä ei tapahdu.

yksilöllisyyden merkitystä ja ihmisen ainutlaatuisuutta, muodostavat kirjoituksissaan tällaisia käyttäytymisen piirteitä kuvaavia kategorioita.

4.1 Aleksitymia

Kohlberg (1981, 1984) esittää, ettei yksilön tapa käyttää puheessaan tai ajattelussaan käsitteitä, johon liitetään yleisesti moraalinen merkitys, kerro yksilön sisäisestä moraalisen kehityksen asteesta (1989, 395- 426)⁷. Toisin sanoen edes käsitteillä ”oikea” ja ”väärä” ei ole moraalista merkitystä, jollei niitä käyttävä yksilö kykene merkityksellistämään niitä oman kokemuksensa kautta. Ihmisen on käsittein mahdollista puhua mistä tahansa, ilman että puheella on todellisuudessa mitään merkitystä. Voidaan ajatella, että ihmisen sisäisen tunnetilan eroaminen hänen käyttämistään sanoista on myös puhekielisen sanonnan ”et tarkoittanut sitä” taustalla.

Psykoterapian alan kirjallisuudessa aleksitymiolla viitataan persoonallisuudessa ilmeneviin piirteisiin, jota kuvaa puheen operationaalisuus, sen tyhjentäminen emotionaalisesta merkityksestä (esim. Honkalampi) Tällöin puhe saattaa pitää sisällään sanoja, jotka kuvaavat tunteita, mutta puheesta puuttuu *itse tunne* (esim. McDougall 1985, 259- 277). Yleisesti aleksitymisten oireiden ja sanojen operationaalisen käytön ajatellaan syntyvän sellaisien varhaisien objektisuhteiden kautta, jossa ihmiseltä kielletään oman kokemuksen merkitys ja se korvataan ulkoapäin annetuilla normeilla ja määräyksillä (emt, 261- 262). ”Minä” käsitteenä määritellään yleensä yksilön erilaisten kokemusten viitepisteeksi. Minätietoisuudella puolestaan viitataan itsen välittömään kokemiseen (Ojanen 1994, 42- 45). Siten, kuten Kohlberg (emt.) olettaa, voidaan egon tai ”minän” kehitykseen kytkeytyvä kokemuksellisuus nähdä edellytyksenä myös moraalisten käsitteiden kokemiseksi merkittäväksi.

Useat filosofit kehottavat ihmisiä itsenäiseen ajatteluun. Ei kuitenkaan ole olemassa ihmistä, joka ei ajattelisi itse tai omistaisi itsenäisiä kognitiivisia prosesseja.

Kielen tarjoama käsitteistö on rajallinen, jolloin joudumme kaikki ajattelemaan samoin sanoin ja käsittein, mutta näiden käsitteiden merkitys ei ole paikannettavissa kuin siihen sisäiseen kokemukseen, joka niiden käyttöön kytkeytyy.

⁷ Voitaisiin perustellusti esittää hypoteesi, että itse asiassa tämä suhde on päinvastainen.

Aleksitymiä keskeisesti kuvaava kyvyttömyys tuntea ja ilmaista omia tunteita on liitetty vahvasti masennukseen. Sen on lisäksi todettu olevan melko pysyvä persoonallisuuden piirre, joka tulee yleensä esiin jo varhaislapsuudessa (esim. Honkalampi).

4.2 Autoritaarisuus

Autoritaarinen persoonallisuus määritellään kirjallisuudessa psyykkiseksi rakenteeksi, jossa yksilö luopuu omasta itsenäisyydestään, mikä ilmenee haluna samaistua johonkin ulkopuoliseen voimaan, itseltä puuttuvan voiman saamiseksi (Fromm 1962, 141). Tämä ulkopuolinen voi olla yhtä hyvin yksittäinen ihminen, kuin laajempi instituutiokin. Keskeistä, kuten Fromm kuvaa on se, että tämän osallisuuden kautta, ihminen saa kokemuksen itsestään voimakkaana (emt, 141).

Teoksessa *The authoritarian personality* (1969) eritellään monipuolisesti niitä käyttäytymistason ja ajattelumaailman eroja, jotka ilmenivät autoritaarisuutta mittaavassa testissä joko matalat tai korkeat pistemäärät saaneiden, tutkimukseen osallistuneiden koehenkilöiden välillä. Persoonallisuuden piirteissä autoritaarisuuden esitetään perinteisesti ilmenevän mm. seuraavien tekijöiden kautta:

- 1) Sovinnaisuus: jäykkä sitoutuminen sovinnaisiin keskiluokkaisiin arvoihin.
- 2) Autoritaarinen alistuminen: alistuva ja kritiikitön suhtautuminen ihannoituja (moraalisia) auktoriteetteja kohtaan.
- 3) Autoritaarinen aggressiivisuus: pyrkimys etsiä, tuomita ja torjua epäsovinnaisia ihmisiä.
- 4) Anti- intraseptio: mielikuvituksen puute ja helläluonteisuuden puute.
- 5) Taikauskoisuus ja stereotyyppisyys: usko kohtalon mystiseen määrätymiseen ja taipumus jäykkien luokittelujen käyttämiseen, stereotypioihin ja huonoon moniselitteisyyden sietämiseen.
- 6) Valta ja kovaluonteisuus: liioiteltu kovaluonteisuus, kiinnostus vallan, voiman ja hallinnan leimaamiin suhteisiin ja niiden perusteella tehtyihin erotteluihin, joissa samaistutaan nimenomaan voimakkaampaan osapuoleen.
- 7) Tuhoavuus ja kyynisyys: yleistynyt vihamielisyys ja inhimillisyyden pilkkaaminen. (TYT sosiaalipsykologian verkko-opinnot.)
- 8) Projektiivisuus: taipumus heijastaa tiedostamattomia tunneylykkeitä maailmaan siten, että tuloksena on epäily vaarallisten ja hillittömien asioiden tapahtumisesta maailmassa.

9) Sukupuolisuus: liioiteltu kiinnostus toisten seksuaalielämään. (TYT -sosiaalipsykologian verkko-opinnot).

Autoritaarisuudella voidaan nähdä monia yhteyksiä Kohlbergin (1981, 1984) teorian konventionaalisen moraalin tasoon, jolle on tyypillistä nimenomaan voimakkaiden me/he jaottelujen kokeminen suhteessa sosiaaliseen ympäristöön. Tähän liittyen nimenomaan toisten ihmisten näkeminen yksilöinä on autoritaariselle persoonallisuudelle vaikeaa (esim. Adorno 1969, 402- 403). Adornon tutkimusryhmän mukaan yksi autoritaarisuutta keskeisesti kuvaava osatekijä on ns. toiminnallinen ajattelu, joka ilmeni koehenkilöiden haastatteluisissa ulkoisen käyttäytymisen ja jatkuvan tekemisen merkityksen ylikorostamisena. Toiminnallinen ajattelu on myöhemmin liitetty vahvasti myös aleksitymiaan (esim. Honkalampi).

4.3 Narsismi

Sigmund Freud (1993, 31- 32) kuvasi narsismia psyykkiseksi vaurioksi, jota kuvaa libidon jääminen minän sisään sen sijaan, että kohdistuisi ulkopuolisiin objekteihin ja muihin ihmisiin. Tämä johtaa itsekokemuksen vääristymiseen niin, että ihminen kokee ympäristön osaksi itseänsä, jolloin myöskään muita ihmisiä ei kyetä kokemaan itsenäistä toimintavapautta omaaviksi subjekteiksi. Useat psykoanalyttikot ovat kirjoittaneet tällaisen kokemustavan heijastumisesta ihmisen vuorovaikutussuhteisiin (esim. Miller 1981 ja Hotchkiss 2005). Moraalin kannalta tällaisen ympäristösuhteen voi ymmärtää johtavan vahvaan ihmisen itsekokemuksen ja ympäristön väliseen riippuvuussuhteeseen. Samalla tämä tarkoittaa, ettei muiden ihmisten koeta omistavan moraalista toimintavapautta, koska emotionaalisesti he ovat ihmiselle osa häntä itseään.

Eri psykoanalyttisia suuntauksia edustaville analyytikoille on yhteistä nähdä narsistisesta häiriöistä kärsivälle tyypilliseksi myös sellaiset oireet ja ajattelu, jossa ihminen sen sijaan, että kykenisi esimerkiksi käsittelemään jokaisen ihmisen väistämättä elämässään kohtaamia riittämättömyyden ja pettymyksen tunteita, pitää mielessään yllä epärealistista itsemielikuvaa. Tätä häiriytyntä⁸ mielikuvaa kutsutaan yleisesti ”grandioosi- itseksi” (esim. Miller 1985). Grandioosi- itsen ylläpitäminen vaatii paitsi konkreettisesti raskasta työtä, myös todellisuusperiaatteen hylkäämistä, koska ihmisen on käännettävä arkielämän havainnot

⁸ Häiriytyntä siinä mielessä, että se ei vastaa ulkoista todellisuutta, vaan elää ainoastaan ihmisen mielikuvituksessa.

mielessään oman suuruusharhansa tukemiseksi. Tämän mekanismin funktioksi ymmärretään kuitenkin yleisesti vakavan itsetunnon vaurion paikkausyritys. (esim. Hotchkiss 2005, 35- 41). Huolimatta autoritaarisuustutkimuksen ajankohdasta, sillä voidaan ajatella olevan yhtymäkohtia narsismiin sikäli, että egon ja ulkoisen objektin suhde on vääristynyt.

Autoritaarisuutta leimaava minän heikkous ja sitä seuraava samastuminen, kääntyvät patologisessa narsismissa minän grandiositeetiksi (esim. Miller 1979, 60), jolloin toiset ihmiset koetaan omaa itseä vähäpätöisimmiksi. Narsisti ei kykene arvioimaan toimintaa puolueettomasti, koska kokee toiset ihmiset ja heidän toimintansa merkitykselliseksi vain siltä osin, kuin se tarjoaa tukea hänen grandiositeetilleen (emt, 1979, 68). Sen sijaan sellaiset ihmiset suorituksineen on mitätöitävä, jotka voisivat herättää narsistissa kateutta ja siten paremmuudellaan uhata hänen itsemielikuvaansa (esim. Hotchkiss 2005, 35- 41).

Narsismi tulee siten monin tavoin lähelle Kohlbergin (1981) teorian esikonventionaalista astetta, jossa oikeus ja moraalit määritellään itselle aiheutuvien tai itsen aiheuttamien hyötyjen ja haittojen suhteena. Siten autoritaarisuudessa hallitsevana piirteenä oleva moraalinen me/he erottelu kääntyy patologisessa narsismissa kokemukseksi oman itsen moraalisesta paremmuudesta ja muiden vähäpätöisyydestä: kyseessä ei ole me/he, vaan minä/nuo jaottelu.

4.4 Väärä itse

Kirjassaan *The Managed Heart. Commercialization of human feeling*, Arlie Russell Hochschild (1983) käsittelee erilaisia tapoja suoriutua lentoemännän ammattiroolista ja siihen liittyvästä tunneyöstä: vaatimuksesta näyttää ja kohdella ystävällisesti asiakkaita, jotka saattavat herättää myös negatiivisia tunteita. Tämän tutkimuksen kannalta keskeisenä voidaan pitää ajatusta siitä, että tunneyöhön liittyvät emotionaaliset riskit riippuvat siitä, kuinka yksilö kokee itsensä suhteessa rooliin: määritteleekö yksilö itsensä roolin kautta vai edustaako rooli hänelle pikemminkin kuvausta hänen työnsä luonteesta (emt.1983, 184- 187.) Hochschild yhdistää taipumuksen kokea roolissa epäonnistuminen henkilökohtaisesti termiin väärästä itsestä (*false self*), jonka otti käyttöön psykoanalytikko Donald Winnicott (1955- 56). Väärä itse persoonallisuutta kuvaa mm. jatkuva sosiaalinen suuntautuneisuus ja samalla muiden ihmisten tunnetiloihin virittäytyminen. (emt. 194- 195.)

Jean-Paul Sartren (esim. 1979) analyysi valheellisesta identiteetistä tulee monin tavoin lähelle Hoschildin esittämiä ajatuksia ammattirooliin sopeutumisesta ja Winnicottin (1955- 56) ajatuksia ”väärästä itsestä”. Sartrelle valheellinen identiteetti tarkoittaa käyttäytymismallia, jossa ihminen toimii, kuten tietyssä asemassa odotetaan toimivan siten, että käyttäytyminen vaikuttaa epäluonnolliselta tai liioitellulta. Sartre ja Hoschild ovat yhtä mieltä siitä, että suurimmassa osassa tapauksia ihmiset eivät *tiedosta* tätä samaistumistansa rooliinsa: yksilö ei ole tietoinen omasta näytelmästänsä, toisin kuin on laita näyttelemisessä, jossa ihminen tietoisesti esittää ruumiillaan tunteita, joita ei itse asiassa tunne. (Hochschild 1983, 37- 39, 194- 195.)

Simone de Beauvoir kritisoi samalla tavoin usein etenkin naisten käyttäytymistä leimaavaa teennäisyyttä. Hänen mukaansa naisen kohtalona on usein lapsuudessa esitettävien prinsessaleikkien kääntyminen aikuisuudessa itsen esittämiseksi, objektiksi tekeytymiseksi, jolloin olemassaolo riippuu muiden tietoisuudesta. Hän tekee kuitenkin eronteon tietoisesta näyttelemisestä ja sellaisesta näyttelemisestä välille, jossa esittäjä kokee olevansa vieraantunut esittämästään objektihahmosta. Jälkimmäinen edustaa hänen mukaansa itsestään vieraantumista, ja tämän vieraantumisen alkuperä on paikannettavissa eroon ihmisen ”yksityisen minän” ja sosiaalisessa vuorovaikutuksessa esittämän minän välillä (Beauvoir 1980; 204- 206, 350- 372.) Väärän itsen syntyminen onkin perinteisesti nähty nimenomaan naisten sosialisointiin liittyvänä ongelmana ja Gilligan (1980) katsoo tämän osaltaan selittävän eroja naisten ja miesten välisessä kyvyssä ratkaista Heinzin ongelma tavalla, joka heijastaisi postkonventionaalista moraalikäsitystä.

Myös *ei-tiedostettuun* roolisamastumiseen liittyy aleksitymian ja autoritaarisuuden tavoin korostunut toiminnallisuus. Jean-Paul Sartre (1997) jakoi ihmiselämän osa-alueet tekemiseen, omistamiseen ja olemiseen. Hänen mukaansa tekemisen taustalla on, vaikkakin usein implisiittisesti, saavuttaa jonkun asian tai asiantilan omistaminen. Tekemisen ja sitä kautta omistamisen lopullisena tavoitteena on kuitenkin saavuttaa tietynlainen oleminen⁹.

Tässä ajatuksessa voidaan nähdä kiteytyvän erityisen hyvin post-postkonventionaalille moraalille tyypillinen olemisen periaate¹⁰.

⁹ Sartren ajatukset ovat tältä osin täysin yhteneväisiä Neale Donald Walschin (1999,2000, 2001) logiikan kanssa.

¹⁰ Tai siis nimenomaan sen puuttuminen.

Kohlbergin teorian seitsemännellä asteella, jota monen eksistenssifilosofin ajatukset havainnollistavat, ajatuksena on, että tietynlaisesta olemisesta seuraa väistämättä tekeminen ja omistaminen.

Kuten Kohlberg (1981, 1984) teoriassaan huomauttaa, eri moraalisen kehityksen asteet eroavat toisistaan sen suhteen, minkä kriteereiden ihminen määrittelee ihmiselämän arvon. Esimerkiksi aleksitymian synty on paikannettu varhaislapsuuteen, jossa se on palvellut selviytymiskeinoa (esim. Honkalampi 2001). Toiminnallisen ajattelun, mikä Adornon johtaman tutkimusryhmän mukaan on yksi keskeisimmistä piirteistä autoritaarisessa persoonallisuudessa, taustalla voitaisiin siten tulkita olevan tiedostamaton kokemus siitä, että ihmisarvo, joka voitaisiin määritellä oikeudeksi olemassaoloon, on lunastettava toiminnan ja suoriutumisen kautta. Tässä tutkimuksessa esiin nostettavien eksistenssifilosofien ajattelussa olemisen periaate kiteytyy tarkoittamaan eksistenssin perustumista eksistenssiin itseensä.¹¹ Ihmisten arvo perustuu siihen, että ”he ovat”.

4.5 Tekevä ja oleva ”minä”

Postkonventionaalisen moraalien kehittymisen kannalta kiinnostavaa edellä mainituissa persoonallisuusrakenteissa on siis paitsi sosiaalisuuden ja itseyden, myös tekemisen ja olemisen välinen suhde. Kohlberg mieltää ihmisen kokemuksen tästä suhteesta erityisen tärkeäksi käsitellessään postkonventionaaliseen moraalien liittyviä kehityksellisiä aspekteja. Sartren, Hirschfeldin ja Winnicottin mainitsema rooli-identifikaatioille, narsistiselle grandioosi- tai väärälle itselle on kuitenkin aina tyypillistä nimenomaan ”sosiaalinen tekeytyminen”, ei oleminen.

Sartren (esim. 1979) esitti lisäksi, että tällainen tekeytyminen voi johtua vain siitä, että ihminen ei tosiasiallisesti ole sitä miksi tekeytyy. Tämä johtuu siitä, että siksi mitä on jo, ei tarvitse tekeytyä. Sartre antaa esimerkin oppilaasta, joka haluaa ”olla hyvin osallistuva” ja tekee tunnilla kaikkensa, jotta opettaja varmasti huomaisi hänen osallisuutensa. Sartre huomauttaa kuitenkin, että mikäli oppilas todella olisi osallistuva, hänen ei tarvitsisi tehdä mitään asian eteen, koska hän on jo osallistuva. Vain jos ihminen kokee, ettei ole osallistuva, hänen täytyy näytellä osallistuvaa. Sartren (1979) mukaan tällainen näytteleminen

¹¹ Joka on samalla usean filosofin käyttämän termin ”being-in-itself” määritelmä.

tai sosiaalinen esiintyminen ei koskaan voi tehdä ihmisestä sitä minä hän haluaisi esiintyä. Yrittäessään kovasti olla jotain, mitä ei alun perin ole, oppilas ei lopulta kuule opettajan puheesta mitään ja pysyy siten ei-osallistuvana.

Sartren päättelyn pohjalta voidaan ajatella, että itsekokemus eli se, millaiseksi ihminen todella itsensä tuntee ja mielikuva, jonka ihminen haluaa antaa muille esityksensä kautta, ovat käänteisessä suhteessa toisiinsa.¹² Ajatus on yhteneväinen niiden tulkintojen kanssa, joita psykoanalyttikot ovat tehneet edellä mainittujen persoonallisuusrakenteiden osalta. Autoritaarinen vallanhalu selitetään usein ihmisen omien vaikutusmahdollisuuksien kaventamisesta johtuvasta heikkoudesta ja tarvitsevuudesta, laajentuneen itsen nähdään korvaavan se tosiasia, ettei ihmiselle oikeasti ole kehittynyt omaa minää lainkaan ja ”väärä itse” – tyyppisessä rakenteessa roolin ajatellaan ottavan se paikka, joka ihmisen itsekokemuksesta puuttuu. Jotta esimerkiksi tietynlaista käsitystä itsestä voisi nimittää ”vääräksi”, olisi kuitenkin voitava perustella, että toisenlainen käsitys itsestä olisi ”oikeampi”. Toisin sanoen, miksi roolien kautta tapahtuva minän rakentaminen ja moraalinen arviointi näyttäytyy kehityksellisesti huonompana, kuin niistä riippumaton moraalinen arvio?

Roolin käsite määritellään sosiaalipsykologiassa yleisesti odotuksiksi, joita tiettyyn yksilöön kohdistuu siksi, että hän toimii tietyssä asemassa. Siten suoriutua roolista oikein, voi tarkoittaa ainoastaan suoriutua siitä, niin että yksilön toiminta täyttää siihen kohdistuvat odotukset. Koska esimerkiksi lentoemännän tai opiskelijan rooliin on kuitenkin mahdollista kohdistaa erilaisten ihmisten taholta varsin erilaisia odotuksia, on tiettyä roolia toisaalta mahdoton suorittaa oikein tai väärin. Roolisidonnainen ”väärä itse” on siten riippuvainen muiden ihmisten arvioinneista, jotka antavat sille kokemuksen siitä, mitä se on *ihmisenä*. ”Väärä itse” ei kuitenkaan siten voi olla oikea, koska se vaatisi kokemusta siitä minkä kautta se itsensä määrittelee, kokemusta roolista, joka on luonteeltaan suhteellinen ja pohjautuu ihmisen ulkopuolelta tuleviin määrittelyihin.

¹² Vrt. Sartren käsite ”being-for-others”.

4.6 Teatterimetafora lähestymistapana minuuden tarkastelemiseen

Kuten monet psykoanalytytikot, myös mikrososiologian uranuurtajana tunnetuksi tullut Erving Goffman (1959, 1971) lähestyy inhimillistä toimintaa teatterikäsitteistön ja roolimetaforan kautta. Goffmanille teatterin muodostaa sosiaalinen elämä, jossa *itseä esitetään*. Goffmanin teatterivertauskuva poikkeaa merkittävästi lähestymistavasta, jossa teatteri ja näyttämö ymmärretään rakentuvaksi yksityisessä mielessä ja jossa sosiaalinen elämä toimii ainoastaan näyttämönä, jossa ”minä” itsensä eri osia toteuttaa.

Goffmanin teoria minän esittämisestä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa herättää mielenkiintoisen kysymyksen siitä, *kuka on se, joka minää esittää?* Goffman on suhtautunut kriittisesti ajatukseen siitä, että ihmisillä ylipäänsä olisi ”minää”. Tästä nousee vielä mielenkiintoisempi kysymys siitä, miksi ihmisillä olisi *universaali tarve* esittää jotain, mitä ei todellisuudessa edes ole olemassa?

Goffman (1971) kuvaa sosiaalista elämää myös ns. kasvotyön käsitteen kautta. Yksilöt arvioivat jatkuvasti toistensa toimintaa ja yrittävät itse välttää kömmähdyksiä tietyn roolin sisällä. Hän esittää myös, että yksityisen elämä toimii alueena, jolle ihmiset vetäytyvät suunnittelemaan seuraavia esityksiään.

Nimenomaan Kohlbergin esittämien postkonventionaalisen moraalien lähtökohta-oletusten näkökulmasta Goffmanin teoreettiset oletukset ovat hankalia. Postkonventionaalisen moraalien sisällössä painottuvat paitsi pyrkimys itsen tuomitsemattomuuteen myös merkitysten läpeensä yksilöllinen tausta. Goffmanin teoriassa on esimerkiksi väistämättä läsnä jatkuva ajatus pelosta, joka liittyy ”väärin toimimiseen” ja sitä seuraavaan, *ulkopuolelta tulevaan*, rangaistukseen. Lisäksi esimerkiksi käsitteelle ”kömmähdys” pitäisi kyetä antamaan universaali merkitys, mutta tosiasiasa se, minkä yksi ihminen kokee tietyn roolin puitteissa virheeksi, ei välttämättä ole sitä toiselle ihmiselle. Goffmanin tapa käsitteellistää sosiaalista elämää voitaisiin verrata siihen mitä Simone de Beauvoir (1980, 206) tarkoittaa itsestään vieraantumisella: sosiaalista minää ei kyetä kokemuksellisesti tuntemaan omaksi itseksi.

Monet psykologian alan tutkijat puolestaan katsovan ihmisen kokeman eron julkisen ja yksityisen minän välillä merkiksi huonosta itsetuntemuksesta- tai tunnosta (esim. Ojanen 1999).

Roolin esittämisen voitaisiinkin ehkä ajatella estävän itsen toteuttamista, koska tämä ei ole mahdollista henkilön ollessa liian keskittynyt roolinsa ja muiden ihmisten odotuksien toteuttamiseen. Liisa Keltikangas- Järvinen (1994, 49) erottaa kuitenkin roolipakosta vapaaehtoiseen valintaan perustuvan esittämisen, jossa ihminen tietoisesti valitsee tietyn roolin, joka sopii hänelle itselleen tietyssä tilanteessa. Keltikangas- Järvisen mukaan hyvä itsetuntoiselle ihmiselle on esimerkiksi mahdollista *valita* itsevarma käyttäytyminen, toisin sanoen näytellä itsevarmaa, vaikka tosiasiallisesti kokisi tilanteessa pelkoa.

Platon (Valtio, osa VII, 514a- 520e) vertaa yksilön kokemusta todellisuudesta luolaan, jonka hän itse näkee. Luolan ulkopuolinen ei ole todellista ”luolaiselle”, koska se ei ole koskaan kyennyt näkemään kuin heijastuksia todellisuudesta eli muista ihmisistä, joiden varjot hän luolansa seinällä näkee. Nuo varjot, jotka muodostavat hänen päivittäisen teatterinsa, ovat kuitenkin totta vain hänelle itselleen. Mielellään tämä luolaihminen sanoisi, että hänen silmiensä eteen heijastuva päivittäinen teatteri on koko totuus myös muille, mutta tässähän hän siis tietämättään erehtyisi. Luolan ulkopuolella olevien ihmisten käsitys todellisuudesta on erilainen, ei ehkä koko totuus sekään, vaan jälleen kerran yksilöllinen käsitys siitä mitä he itse, näkevät.

Tiivistelmä:

- Erilaisissa persoonallisuutta kuvaavissa kategorioissa toistuvat myös postkonventionaalisen moraalien tarkastelun kannalta keskeiset teemat, kuten suhde ulkoisiin auktoriteetteihin, kyky merkityksellistää asioita omin kokemuksin tai itseyden hahmottaminen roolien kautta.
- Esimerkiksi aleksitymialle on keskeistä puheen operationaalisuus: sanojen käyttö ilman, että puheeseen yhdistyisi tunnekokemusta. Kohlbergin teorian viitekehityksessä moraalisen kehityksen kannalta kyky oman kokemuksen käyttöön asioiden merkityksellistäjinä on ensiarvoisen tärkeää.
- Autoritaarisuudella viitataan erilaisiin persoonallisuuden piirteisiin, keskeistä sille on Kohlbergin moraaliteorian- ja postkonventionaalisen moraalien kehittymisen näkökulmasta kyvyttömyys kohdata muita ihmisiä keskenään tasa-arvoisina yksilöinä ja tästä johtuva valtaan liittyvä kaksijakoisuus.

- ”Väärä itse” viittaa persoonallisuuden rakenteeseen, jolle on tyypillistä jatkuva sosiaalinen virittäytyminen muiden ihmisten tunne-elämän tasolle. Moraalisia ratkaisuja tai käyttäytymistä ei tällöin määrittele se, mitä ihminen itse tuntee, vaan se, mitä hän kuvittelee muiden hänestä ajattelevan tai millaisia odotuksia hän kuvittelee häneen kohdistetun asemansa tai roolinsa takia.
- Myös ihmisten välistä sosiaalista kanssakäymistä kuvaamaan käytetyn teatteri- tai esiintymismetaforan merkityksen voidaan ymmärtää rakentuvan eri tavoin: joissain teorioissa esiintymistä pidetään yksilön tietoisena valintana, toisissa kaikkea sosiaalista elämää luonnehtivana ”pakkopaitana”.

”Eikö elämä olekaan koulua?”

Ei.

Emmekö olekaan täällä oppimassa?”

Ette.

Miksi me sitten olemme täällä?”

Muistaaksenne ja luodaksenne todellisen minänne uudelleen.
Olen sanonut sen jo monta kertaa, mutta sinä et usko minua.
Vaikka ei se minua haittaa, sillä jos et halua luoda itseäsi
sellaiseksi kuin todella olet, et voi sitä olla.”

(Walsch 1999, 34.)

5. POSTKONVENTIONAALINEN MORAALI JA KYSYMYS SEITSEMÄNNESTÄ PÄÄTTELYKYVYN ASTEESTA

5.1 Ylimpien asteiden väliset merkityserot

Kohlbergin teoriaa on kritisoitu mm. siitä, ettei moraalikäsitteet välttämättä heijastu yksilön toimintaan millään tavoin. Ennen kuin tutkimuksessa siirrytään kokonaan tarkastelemaan moraalisen päättelykyvyn ylintä eli seitsemättä astetta, keskitytään tarkastelemaan postkonventionaalisen moraalikäsitteiden kuudennen ja viidennen asteen välisiä eroja. Tarkastelun tukena käytetään vastausesimerkkejä, jotka Kohlberg (1984) esittää teoksessaan *Essays on Moral Development: The nature and validity of moral stages*.

Myöhemmin Kohlberg päätyi yhdistämään postkonventionaalisen moraalin yhdeksi asteeksi. Tämän hän kuitenkin katsoi johtuvan ennen kaikkea vaikeuksista löytää vastaajia, joiden moraalinen päättelykyky heijastaisi periaatteellisen asteen sisältöä, ei niinkään siitä, ettei kahta ylintä astetta voisi kehityksellisesti erottaa toisistaan. Vaikka Kohlberg (1981) huomasi empiiristä aineistoa kerätessään, että jo postkonventionaalisen moraalin ylin eli kuudes aste on niin harvinainen, ettei tällaisia vastaajia juurikaan löydy, katsoi hän vielä teoriansa ylimmänkin asteen vastausten pitävän sisällään joitain ristiriitaisuuksia. Hän esittääkin, että moraalin ristiriitaisuus poistuu lopullisesti vasta, mikäli ihminen kykenee omaksumaan niin kutsutun seitsemännen moraalisen päättelykyvyn asteen, johon tässä tutkimuksessa viitataan käsitteellä post- postkonventionaalinen moraal.

Kohlberg (1984) erottelee moraalista kehitystä kuvitteelliseen Heinzin dilemman annettujen vastausten kautta. Viidennellä asteella tapahtuvaa päättelyä Kohlberg kuvaa mm. seuraavanlaisen vastausesimerkin kautta:

(Heinzin ongelma ks. tämä työ s.17)

” Kyllä, minun arvojeni mukaan, mutta minulla ei ole oikeutta tulla sanomaan sinulle, että sinä et ole oikeassa. Jokaisella yksilöllä on oma arvomaailmansa, oma moraalinsa. Mitä enemmän ihmiset ovat yhtä mieltä tietyn arvon kanssa, sitä objektiivisempi se on. Se on lähempänä totuutta, tosin en tiedä mitä totuutta.

En voi sanoa,
että olisi olemassa absoluuttinen totuus tai moraal.
Puhun tietystä ajasta ja paikasta käsin, jotka ovat suhteellisia”
(Kohlberg 1984, 80.)

Kohlberg katsoo ylimpien asteiden eroavan selvimmin toisistaan sen suhteen, kuinka vastaaja kykenee ratkaisemaan arvoihin liittyvän suhteellisuuden ongelman (emt, 480–490.) Esimerkissä vastaaja ei ole kyennyt ratkaisemaan tätä ongelmaa, minkä hän myös itse nostaa vastauksessaan esiin. Vastaaja ei enää koe ongelmaksi omaa arvomaailmaansa tai ihmisten oikeutta omaan oikeuskäsitykseen, vaan pikemminkin määritelmän absoluuttisesta totuudesta, joka ei olisi suhteellinen. Tämän suhteellisuuden vuoksi vastaaja ei määrittele vääräksi tekoa, jota kysymys koskee (eli varastamista), vaan teon, joka koskee toisten ihmisten toiminnan moraalisen luonteen arvioimista.

Kuudennen asteen päättelystä Kohlberg tarjoaa seuraavan esimerkin:

”Sitä (tulisiko lääke varastaa) voi tarkastella useasta eri näkökulmasta. En tiedä Heinzista, mutta jos se olisin minä, kyllä, koska jonkun sellaisen elämä, joka on tärkeä minulle on kyseessä. Jos Heinz haluaa, se on hänen asiansa. Jokaisen ihmisen täytyy tehdä valintansa. Jos sinulla täytyy olla jonkunlainen ”täytyy”. Minä en välitä varastaako, hän vai ei. Minä ottaisin vastuun siitä itse. En voi sanoa, mitä Heinzin pitäisi tehdä. Mielestäni ihmisillä ei ole oikeutta sanoa muille, mitä heidän pitäisi tehdä tai puhua jonkun absoluuttisen arvon puolesta (Kohlberg 1984, 482.)”

Toisin kuin edellisessä vastausesimerkissä, vastaaja ei enää käsitteellisesti määrittele vastauksessaan arvojen suhteellisuutta ongelmaksi, joskin juuri tämä ongelma nousee vastauksesta implisiittisenä pinnalle. Vastaaja katsoo ihmisen ainoan velvollisuuden olevan valintojen tekeminen, tosin empii joutuessaan kutsumaan edes tätä velvollisuudeksi.

Vaikka postkonventionaalaisesta tavasta hahmottaa Heinzin tilanne nousee nimenomaan se uhka, että ne kyseenalaistavat koko moraalikäsitteen merkityksen tai tarpeellisuuden, puuttuu kahdesta edellä mainitusta vastauksesta tyystin ulkoisiin normeihin, auktoriteetteihin tai eettisluontoisiin sääntöihin vetoaminen, mikä on tyypillistä Kohlbergin esi- ja konventionaalille moraalille. Vastaukset heijastavat samalla toisten ihmisten ratkaisuihin liittyvää kunnioitusta ja hyväksymistä sekä niiden pitämistä tasavertaisina omien valintojen kanssa, vaikkakin ne olisivat erilaisia. Vaikka vastauksissa on läsnä ajatus yksilöiden vapaudesta, tähän liitetään samalla vastuu tehdyistä valinnoista.

Toisin sanoen moraalilla on vastaajille merkityksensä *vain käsitteenä* koska, kuten toinen vastaaja nostaa esiin, tosielämässä hän kantaisi vastuun tekemästään valinnasta. Lienee ainoastaan loogista päätellä, että kyky kuvataunlaiseen oikeuskäsitykseen, jossa moraalilla ja oikeus ymmärretään jokaisen yksilön omavalintaiseksi ja henkilökohtaisen harkinnanvaraiseksi asiaksi, eikä itsellä katsota olevan oikeutta muiden tekemien ratkaisujen arvosteluun, ei ole mahdollista mikäli vastaajan persoonallisuuteen liittyy:

a) taipumus autoritaarisuuteen, jossa ihminen tarvitsee ulkopuolisiin auktoriteetteihin liittymistä, voidakseen kokea itsensä voimakkaammaksi. Erich Frommin mukaan tällaisessa tapauksessa psykologinen funktio nousee tarpeesta symbioosin eli yksilöllisen minän yhtymistä osaksi ulkopuolista voimaa tai toista ihmistä (Fromm 1962, 155).

b) Halu etsiä ja arvostella itsestä poikkeavia ihmisiä ja heidän tekemiään elämänvalintoja. Tämän ”moraalittoman” kanssa ei Frommin mukaan etsitä symbioosia, vaan se halutaan hävittää (1962, 172.) Hän huomauttaa teoksessaan samalla, että tämä estää samalla yksilön oman itsen toteuttamisen mahdollisuuksia, koska tuomitessaan ulkopuolisia väärintekijöitä, yksilön oma elämänsä kapenee. Fromm nimeää tämän taipumuksen ”tuhoamisvietiksi”, jonka hän ymmärtää vastavuoroiseksi sekä oman, että muiden minuuden ja vapauden tuhoamiseksi (emt 174.)

c) taipumus narsismiin, jolloin muut koetaan itsen vähäpätöisemmiksi ja arvottomammiksi ja johon samalla liittyy oikeus heidän moraaliseen tuomitsemiseensa tai halveksimiseensa (emt, 177.)

Kohlberg (1981, 331) huomauttaa, että postkonventionaalinen moraalikäsitelmä sisältää tiedostetuksi koetun ristiriidan, joka liittyy, ei enää suhteellisuuden ongelmaan, vaan pikemminkin sen ratkeamiseen. Koska moraalilla koetaan postkonventionaalilla tasolla kustakin ihmisestä itsestään riippuvaksi merkitykseksi, liittyy kuudenteen asteeseen samalla moraalikäsitelmän tarpeellisuuden perustelemiseen liittyvä ongelma. Tämä ongelma ratkeaa Kohlbergin (emt.) mukaan yksilön omaksuessa seitsemännen asteen, mutta tällöin ajankohtaiseksi nousee puolestaan kysymys ”miksi elämä?”. Koko elämän konteksti ymmärretään muodostuvan vain tässä hetkessä, eikä tulevaisuutta voida ennustaa, jolloin minkä tahansa vastauksen antaminen esimerkiksi Heinzin ongelmaan on mahdotonta. Seitsemättä astetta kuvaa vielä kuudettakin jyrkempi suhtautuminen arvojen ennustamiseen tai niitä kuvaaviin käsitteisiin, koska ne mielletään nyt riippuvaksi täysin, ei ajasta ja paikasta, vaan niiden merkityksellistäjästä itsestään, yksilöstä. (emt, 331).

Eksistenssifilosofit korostavat itsen ja ympäröivän maailman kokemista toisistaan erillisiksi, sekä itsen ja muiden ihmisten tekemien arvovalintojen erillisyyttä. Seitsemänteen asteeseen liitetään myös itsen kokeminen täysin muista erilliseksi subjektiksi, toiseksi, jolla ei ole muiden ihmisen arvomaailmaan mitään pääsyä. Tällöin edellä mainittu kuudetta astetta kuvaava vastaus, joka alkoi toteamuksella ”ongelmaa voi katsoa monesta perspektiivistä..”, vaatisi lisähuomautuksen ”katsoitpa asiaa kuinka monesta perspektiivistä tahansa, se on lopulta vain yksi ja sama perspektiivi- oma perspektiivisi. ”

Eksistenssifilosofian perusajatuksia hyödyntäen Heinzin ongelmaa ja seitsemättä astetta olisi ehkä mahdollista lähestyä seuraavasti:

” Voin sanoa, että varastaisin lääkkeen, mutta en tiedä varastaisinko sitä oikeasti. Se riippuu siitä, haluaisinko toimia siinä tilanteessa varkaana vai ei varkaana. Jos en tiedä varastaisinko itse lääkettä, kuinka voin tällöin sanoa tulisiko jonkun muun varastaa sitä. Lisäksi vaikka tekisin mitä tahansa, saattaisin myöhemmin katua tekoani, jolloin joutuisin vastaamaan kysymykseen jälleen eri tavoin. Voisin toki ajatella, että kohtelisin toista, kuten haluan itseäni kohdeltavan, mutta toisaalta en voisi vaatia ketään varastamaan itselleni lääkettä, koska en välttämättä varastaisi sitä itsekään.

Yleinen ihmisarvo ei tässä kohdin merkitse mitään, koska lääkkeen varastaminen on yhtä suuri rikos yleistä ihmisarvoa vastaan kuin varastamatta jättäminenkin.

Varastaessani joutuisin miettimään, miksi varastan sen vain yhdelle ihmiselle, ja varastamatta jättäessäni joutuisin miettimään miksen pelastanut yhtä ihmishenkeä. Toisin sanoen mikä tahansa teko tässä tilanteessa voi olla oikein tai väärin riippuen siitä, jos teon oikeutus määriteltäisiin normeista käsin ”

5.2 Moraaliteorian sovellus: postkonventionaalinen näkemys anteeksiannosta

Teoksessaan *Forgiveness: theory, practice and research* (1999) James McCoullough liittää yksilön tavan merkityksellistää anteeksianto osaksi hänen kognitiivista ja moraalista kehitystään. Anteeksianto voidaan ymmärtää moraalisiin kytkeytyväksi teemaksi, huolimatta siitä, mistä viitekehiksestä moraalista tarkastellaan. Syy anteeksiantamiseen voi nousta vain tilanteesta, jossa tietyn henkilön koetaan toimineen ”väärin”.

McCoullough (1999, 114) esittää Heinzin dilemmasta seuraavan muunnelman:

Apteekkari osasi odottaa, että Heinz tulisi varastamaan lääkkeen.
Niinpä hän piilotti sen paikkaan, josta kukaan ei voisi sitä löytää.
Heinzin vaimo kuoli. Heinz tunsi syvää surua ja vihaa apteekkaria
kohtaan, joka oli piilottanut lääkkeen. Tulisiko Heinzin antaa
apteekkarille anteeksi? Miksi, miksi ei?”

Vastauksissa mainittujen perustelukriteereiden *luonteen* pohjalta hän esittää anteeksiannon merkityksen kehittymisessä erotettavaksi samat kuusi astetta, kuin Kohlbergin. Erittäin ongelmallisena voidaan kuitenkin McCoulloughin (1999) teoriassa pitää sitä, että hän yrittää teoksessaan mm. erilaisia matemaattisia malleja käyttämällä määritellä sen, mitä anteeksiannon käsite tarkoittaa. Ongelman muunnelmaan saatujen vastausten pohjalta on löydetty samat kuusi astetta, jotka vastaavat Kohlbergin muodostamia tasoja ja asteita (emt. 115- 116)

Voidaan ajatella, että nimenomaan anteeksiannon käsite merkityksellistyy eri kehitysasteilla eri tavoin ja sen merkitystä on mahdollista kuvata eri asteilla seuraavasti:

Aste 1: Voin antaa anteeksi ainoastaan, jos voin vahingoittaa minua vastaan rikkonutta henkilöä samalla mitalla takaisin (Anteeksi anto on aiheuttamani kosto)

Aste 2. Voin antaa anteeksi, jos minulle koitunut harmi hyvitetään kokonaisuudessaan takaisin (Anteeksi anto on saamani hyvitys)

Aste 3. Voin antaa anteeksi, jos muut ihmiset painostavat minua siihen tai jos minulta odotetaan sitä (Anteeksi anto on sosiaalinen painostus)

Aste 4. Annan anteeksi, koska uskontoni tai elämänfilosofiani vaatii sitä (Anteeksi anto on elämänfilosofian noudattamista)

Aste 5. Annan anteeksi, koska se edistää sosiaalista harmoniaa ja rauhanomaisuutta ihmisten välillä (Anteeksi anto on ihmiskunnan yleisen hyvän puoleksi toimimista)

Aste 6. Annan anteeksi, koska se edustaa rakkauden puhtainta muotoa. Koska minun tulee välittää jokaisesta ihmisyyksilöstä, ei hänen toteuttamansa vahingollinen teko saa estää tätä lähimmäisen rakkautta (Anteeksi anto on rakkautta)

(McCoullough 1999, 118.)

”...tarkoittaako se, että minä saan tehdä mitä haluan, toimia niin kuin tahdon, tehdä minkä tahansa teon ilman rangaistuksen pelkoa?

Tarvitsetko sinä pelkoa ennen kuin osaat olla ja toimia oikein? Pitääkö sinua uhkailla ennen kuin olet ”hyvä”.

Ja mitä hyvänä oleminen tarkoittaa? Kuka siitä lopullisesti päättää?

Kuka määrää ohjeet? Kuka laatii säännöt?”

(Walsch 1999, 55- 56.)

6. MORAALISTA AJATTELUA KUVAAVAT ASPEKTIIT

Tarkoitus on seuraavaksi syventyä tarkastelemaan Kohlbergin (1981, 311) esittämää kysymystä seitsemännestä moraalisen päättelykyvyn asteesta. Kun edellä on tarkasteltu eri tasojen välisiä eroja sekä moraalien ja persoonallisuuden liittymistä toisiinsa, keskitytään nyt analysoimaan niiden kriteereiden merkitystä, joiden kautta Kohlberg erottelee teoriansa ylimmän ja osin hypoteettisen ns. seitsemännen päättelykyvyn tason, postkonventionaalisen moraalien kuudennesta asteesta. Seitsemättä astetta kutsutaan tutkimuksessa post-postkonventionaaliseksi moraaliksi.

Astetta ja sen merkityksiä lähestytään tutkimuksessa eksistenssifilosofien tuottamien tekstien kautta. Tarkoitus on samalla heidän ajatuksiensa valossa pohtia, mitä tämän seitsemännen asteen ytimessä oleva ”olemisen” moraaliperiaate voi tarkoittaa käytännössä. Luvussa jatketaan tavallaan keskustelua, jonka Kohlberg (1981) tästä asteesta esittää teoksensa *The Philosophy of moral development* luvussa 9. Teoksessaan Kohlberg käsittelee moraaliteoriansa tasoja ja asteita tasapuolisesti ja seitsemännelle asteelle on omistettu kirjassa kaksi kappaletta. Tässä tutkielmassa keskitytään jatkossa ainoastaan moraaliteorian seitsemänteen asteeseen.

Vaikka työn aineistona käytettävien filosofien ajatuksista on aina mahdollista tehdä vain subjektiivisia tulkintoja, antaa Kohlbergin teoria eräänlaisen objektiiviset kriteerit sen havainnollistamiseksi, että tietyn henkilön ajattelua on mahdollista pitää nimenomaan seitsemännen asteen kehitysastetta kuvaavana. Kohlberg itse havainnollistaa tätä astetta Marcus Aureliuksen ja Andrea Simpsonin ajattelun kautta (1981, 311- 373). Tässä työssä puolestaan käytetään esimerkkeinä etenkin Soren Kierkegaardin, Jean-Paul Sartren ja Neale Donald Walschin esittämiä ajatuksia moraalista ja ontologisista kysymyksistä. Luvussa on tarkoitus keskustelunomaisesti yhdistää eri filosofien ajattelua toisiinsa ja pohtia käsitteellisten erojen taustalla olevaa yhtäläisyyttä. Tyypillistä heille kaikille on usein sekä määrällisesti että aihealueeltaan laaja kirjallinen tuotanto, mikä tekee samalla mahdolliseksi kaiken tämän materiaalin käsittelemisen yhden tutkielman puitteissa. Tutkimuksesta on siten jouduttu rajaamaan pois paljon heidän esittämiään mielenkiintoisia ja työhön sisällöltään sopivia ajatuksia.

Nyt esiin nostettavat otteet ovat valittu yksinkertaisesti sillä perusteella, että niissä voidaan nähdä tiivistyvän Kohlbergin teorian ylimmän asteen kannalta tärkeitä merkityksiä.

Monien eksistenssifilosofien kirjoituksissa on tyypillistä paitsi viittaukset ja lainaukset toisiin filosofiin myös samojen laajempien yleisperiaatteiden jakaminen. Siten voitaisiin jopa ajatella, että se kenen nimenomaisen henkilön esittämiä ajatuksia juuri tämän työn osana tarkastellaan, ei ole kovin merkittävää, mikäli tutkimusongelmaksi määritellään yleisellä tasolla katsaus seitsemännen asteen moraalisen päättelykyvyn sisältämiin merkityksiin.

Kuten myös Klaus Helkama (1981, 6) huomauttaa, on Kohlbergin klassikkoasemaan nousseesta teoriasta esitetty niin paljon kritiikkiä ja keskustelua, että edes lyhyen katsauksen esittäminen tästä jälkipuinnista on erittäin vaikeaa. Tässä työssä nostetaankin esiin teoriaan kohdistettua kritiikkiä vain siltä osin, kuin se on aiheellista tutkimuskysymyksen kannalta. Tämän tutkimuksen kannalta keskeistä on yrittää teoreettisesti selittää ja pohtia joitakin monissa jatkotutkimuksissa vahvistettuja moraalisen kehittymisen kannalta merkittäviä tekijöitä ja niiden yhteyksiä, kuten ”egon” ja roolinoton merkitystä. Se, että näillä tekijöillä on todettu olevan välttämätön yhteys moraaliseen kehittymiseen, ei juuri kerro mitään siitä, miksi näin on ja miksi ne ovat välttämättömiä.

Läheskään kaikki moraalialia ja ontologisia kysymyksiä, tai mikä Kohlbergin teorian viitekehuksesta tarkasteltuna keskeistä, ”olemisen kysymystä”, pohtivat henkilöt eivät ole tulleet tunnetuiksi filosofiina tai tieteilijöinä. Teoksessaan *Shakespeare's philosophy. Discovering the meaning behind the plays* Colin McGinn (2006) tutkii William Shakespearen näytelmien taustalla olevia merkityksiä ja niiden yhtäläisyyksiä.

Löydetyt merkitykset kytkeytyvät pitkälti samoihin tekijöihin, joihin myös tässä tutkielmassa esiin nostetut esimerkit liittyvät. Yksi varteenotettava vaihtoehto olisi ollut McGinnin tavoin syventyä tutkimaan vain yhden henkilön kirjallista tuotantoa. Koska tässä työssä tutkimusongelma ja kiinnostuksen kohde paikantuvat nimenomaan Kohlbergin teorian seitsemänteen asteeseen, ei kehenkään yksittäiseen ihmiseen, voidaan valittua tutkimusotetta pitää perusteltuna. Periaatteessa tutkijan rooli tällaisen työn toteuttamisessa on kuitenkin ollut samankaltainen: etsiä tuotannosta yhtäläisyyksiä ja merkityksiä, jotka saattavat olla ensi silmäyksellä vaikeasti tavoitettavissa. Samanlaista tulkin roolia voidaan ajatella toteuttaneen myös Olssonin (1966), hänen selvittäessään Aristoteleen tekstien taustalla olevia merkityksiä.

6.1 Moraali- ja uskokäsityksen yhteys

Yksilön moraalikäsitys ja hänen suhtautumisensa uskontoon liitetään monissa moraaliteorioissa toisiinsa. Tämä on ymmärrettävää koska uskonto voi toimia selkeänä moraalisen auktoriteettina, mutta toisaalta ihmisten henkilökohtainen suhde uskontoon vaihtelee. James Fowler (1981) on tutkinut ihmisen uskokäsityksiä, niiden laadullisia eroja ja kehittymistä. Hänen lähtökohtanansa on ollut laajan empiirisen haastattelututkimuksen avulla löytää ihmisten uskokäsityksistä eroja. Hän jakaa nämä käsitykset Kohlbergin tavoin kuuteen eri asteeseen.(emt, 117- 211) Hän painottaa tutkimuksensa merkitystä nimenomaan sosiaalipsykologisesta näkökulmasta, koska katsoo uskon muodostavan keskeisen elementin, jonka kautta ihminen luo suhteen ympäröivään maailmaan tai ”transkendssiin” ja toisiin ihmisiin (Fowler 1981).

Kohlberg (1981, 333- 336) esittää oman teoriansa vastaavan sisällöltään monin osin Fowlerin (1981) teoriaa kuudesta eri ”uskokäsityksestä” tai uskonnollisen päättelykyvyn asteesta (stages of faith).¹³ Vaikka Fowlerin, samoin kuin Kohlbergin tapaa hierarkisoida yksilölliset käsitykset uskonnosta voitaisiin helposti kritisoida, heijastavat eri tasot sisällöltään paitsi erilaista emotionaalista ja kognitiivista kehitysastetta myös ihmisen erilaista tapaa kohdata ja arvioida sosiaalista todellisuutta.

Tämän tutkielman kannalta huomionarvoista on ennen kaikkea se, että Kohlberg (1981) esittää Fowlerin teorian ylimmän asteen vastaavan oman teoriansa seitsemättä astetta. Molemmissa teorioissa eri tasojen ja asteiden väliset erot hahmottuvat pääasiassa viiden eri tekijän kautta, joiksi Kohlberg mainitsee: 1) käsityksen auktoriteetin sijainnista 2) kriteerit, joiden kautta yksilö hyväksyy erilaisia näkökantoja, 3) symbolisen ja käsitteellisen toiminnan luonteen ymmärtämisen 4) roolinoton ja identifikaation laajuuden ja 5) kuhunkin asteeseen liittyvät erityishaasteet ja vaikeudet (Kohlberg 1981, 335). Toisin sanoen ajatuksena on, että ihmisen moraalista ajattelua on mahdollista hahmottaa näiden eri aspektien sisällöllisten erojen kautta.

Tässä tutkimuksessa syvennyttään tarkastelemaan eksistenssifilosofisen kirjallisuuden tarjoamien esimerkkien avulla kaikkia muita aspekteja viimeistä lukuun ottamatta.

¹³ Vrt. sanat uskonto (religion) tai luottamus (trust).

Tämä rajausta johtuu ennen kaikkea tutkimuksen rajoitetusta laajuudesta, mutta toisaalta myös siitä, että koska aspektien voi ymmärtää väistämättä nivoutuvan jossain määrin toisiinsa, ei niiden kaikkien käsitteleminen erikseen olisi tämän vuoksi edes tarpeellista. Aspektien yhteenliittyminen on syytä pitää mielessä myös jatkossa. Käytännössä tämä tarkoittaa, että esimerkiksi se, miten henkilö kokee auktoriteetin sijainnin vaikuttaa automaattisesti siihen, millaisten kriteereiden kautta hän hyväksyy erilaisia näkökantoja. Tämä johtaa myös siihen, että tietyn aspektin sisältöä tarkasteltaessa saatetaan tutkimuksessa välillä käyttää esimerkkejä, jotka voisivat yhtä hyvin sopia havainnollistamaan myös jotain toista moraalisen ajattelun aspektia.

Fowlerin (1981) teorian ylimmällä asteella, jonka Kohlberg (1981) siis katsoo pitkälti vastaavan oman moraaliteoriansa seitsemättä astetta, sisältö edellä mainittujen eri aspektien osalta näyttää seuraavalta (kaikkien asteiden sisällön kuvaus, molemmat teoriat, ks. liitteet):

1) Käsitteet auktoriteetin sijainnista syntyvät välittömän vuorovaikutukseen osallistumisen myötä ja se perustuu henkilökohtaiseen harkintaan. Toisin kuin alemmilla asteilla, yksilö ei koe ristiriitaa oman elämänsä kontekstin ja ”elämän yleensä” välillä (Kohlberg 1981, 332). Juuri tämän ristiriidan puuttumisesta seuraa identifioituminen ”kaiken olevan” kanssa, jota Fowler nimittää teoriassaan lajisamastumiseksi.

2) Totuus ymmärretään erilaisten näkökulmien synteetiksi, kuitenkin ilman, että eri näkökulmien yksilöllisyys tai omaperäisyys häviää. Toisin kuin asteella viisi, kysymystä oman ja toisten näkökulmien välisestä erosta, samoin kuin eroa itsen ja muiden välillä, ei koeta luonteeltaan ristiriitaisena. Tämä edellyttää identifioitumista kaikkeen ”olevaan” niin, että rakkaus omaa itseä kohtaan ja rakkaus olemisen yhteistä hyvää kohtaan täydentävät jatkuvasti toisiaan (Kohlberg 1981, 332.)

3) Yksilö on suoraan ja välittömästi tietoinen erilaisten toimintakontekstin luonteesta sekä osallistujien ”itseystensä”. Symbolit ja käsitteet koetaan luonteeltaan toisarvoisiksi ja ymmärrystä sotkeviksi, joskin kommunikaation mahdollistaviksi tekijöiksi. Konflikteja ja paradoksaalisuutta kunnioitetaan keskeisinä elementteinä elämän moninaisuuden, arvokkuuden ja oppimisen kannalta, mutta paradoksaalisuus yhdistyy ei-ristiriitaiseksi kokemukseksi oman olemisen ja ikuisen nykyhetken loputtomasta ykseydestä (emt, 332.)

4) Yksilö kykenee vastaamaan ja kokemaan yhteyttä toisten yksilöllisyyteen ja samastumaan heihin sekä tukemaan heidän potentiaaliaan. Tähän yhdistyy olemisen yhteistä hyvää kohtaan koettu myötätunto ja samalla kyky universaaliin samastumiseen ilman sokeutta ryhmien välisille eroille. (Fowler 1981, 332.)

5) Kuudennelle asteelle (Kohlbergin teoriassa aste seitsemän) tyypillisinä haasteina Fowler mainitsee yksilön halun ”imeytyä transkendenssiin”, jota vastaan on aktiivisesti ponnisteltava, samoin kuin toiminnan vastuuttomuuden elämänalueilla, jotka koskevat konkreettisia velvollisuuksia. Yksilön on varottava itsepetosta, ylpeyttä ja ylenpalttisen ihailun¹⁴ aiheuttamaa korruptiota tai väärinkäyttämistä. Idealisoiminen asettaa paineita yksilön toiminnalle tietynlaisena roolimallina. Uskon täytyy voittaa niiden taholta tapahtuvat väärinymmärrykset ja vihamielisyys, jotka eivät ymmärrä tai ymmärtävät, mutta tuntevat itsensä sisäisesti uhatuiksi (*threatened by the core*) henkilön visioiden tai olemuksen vuoksi. Yksilön on kyettävä tuntemaan myötätuntoa ja auttamishalua sellaisia kohtaan, jotka kamppailevat muihin asteisiin liittyvien kysymysten kanssa, samoin kuin hyväksymään se, että näkee enemmän muut (emt, 333.)

Tutkimuksessa keskitytään seuraavaksi erittelemään seitsemännen asteen, joka on nimetty mm. transkendaaliksi tai kosmiseksi moraaliksi, sisältöä Fowlerin (1981) ja Kohlbergin (1981) mainitsemien kehityksellisten aspektien osalta. Tämä tapahtuu yhdistämällä toisiinsa ajatuksia, joita eksistenssifilosofit näihin teemoihin liittyen esittävät, pyrkien samalla havainnollistamaan *miksi* tiettyä ajatusta voidaan pitää esimerkkinä nimenomaan seitsemännen asteen ajattelusta. Lähinnä tutkimuksen laajuuden ja paikoin myös selkeyden/kääntämiseen liittyvien epätarkkuuksien vuoksi aspektit ovat paikoin nimetty hieman eri tavoin, mitä Kohlbergin (emt) teoriassa. Kunkin luvun alussa on kuitenkin aina ilmoitettu, mistä teorian aspektista on kyse.

¹⁴ engl. adulation, suom. suuri ihailu eritoten tapauksessa, jossa ihailulle ei ole syytä.

6.2 Käsitteellisen/symbolisen toiminnan luonteen ymmärtäminen (aspekti 2)

Kuten edellä todettiin, on ihmisen tapa ymmärtää käsitteelliseen toiminnan luonne yksi moraalisia kehitysasteita toisistaan erottava tekijä sekä Kohlbergin (1981), että Fowlerin (1981) teorioissa.

Kohlbergin ja Fowlerin mukaan seitsemännellä asteella käsitteet ymmärretään, vaikkakin kommunikaation mahdollistaviksi, keskeiseltä luonteeltaan hämmentävinä ja sekaannusta aiheuttaviksi symboleiksi.

6.2.1 Käsitteen ja kokemuksen ero

Yksilön kokemuksella on postkonventionaalisessa ajattelussa keskeinen rooli asioiden ja käsitteiden merkityksellistäjänä. Spinoza (Etiikka III, propositio LI s.176- 177) katsoo asioiden sinänsä olevan neutraaleja, ja niihin liitettävän erilaisia adjektiiveja sen mukaan, kuinka yksilöt ne kokevat. Asian merkitys on siis aina subjektiivinen kokemus, jonka kokija tiettyyn asiaan liittää. Se, mikä yhdelle henkilölle on huonoa voi olla toiselle hyvää. Siten ”hyvällä ja huonolla” ja ei ole mitään yleismerkitystä, vaan ne kuvaavat lähinnä yhden ihmisen kokemusta tietystä käsitteestä.

Käsitteiden merkitys ei ole ongelmallinen vain koska ihmiset kokevat niiden merkityksen eri tavoin sen vuoksi, että niiden merkitys muuttuu myös yhden subjektin kokemusmaailmassa tilanteen mukaan. Asioihin liitettävät käsitteelliset kuvaukset ovat suhteessa siihen, kuinka ne koetaan tietyssä tilanteessa (Spinoza Etiikka III, prop. LI, huomautus s. 177.) Siten ihminen muuttaa käsitteeseen kytkeytyvää merkitystä sen mukaan, kuinka se sopii hänen sen hetkiseen kokemusmaailmaansa. Tapahtumahetkellä annettu merkitys voi olla toinen, mikä siihen myöhemmin liitetään.

Helkama (1981, 1) soveltaa osittain samaa ajatusta viitatessaan Milgramin tottelevaisuuskokeiden jälkihaastatteluun, jossa täysin tottelevainen osallistuja ei ymmärtänyt haastattelijan esittämää kysymystä vastuusta. Milgramin mukaan koko käsite oli tälle koehenkilölle ikään kuin vieras, hän ei tuntunut saavan koko käsitteestä mitään otetta (Milgram 1974, 46- 47). Toisin sanoen mikäli subjekti ei kykene kokemuksellisesti *tuntemaan käsitettä*, se jää hänelle merkityksettömäksi, vaikka jokin sana kielen kautta olisi tuttu.

Kohlberg (1981, 343- 348) kuvaa seitsemättä astetta perspektiivin vaihtamisella: se, mikä alemmilla asteilla ymmärretään usein toisarvoisena, näyttäytyy nyt luonteeltaan ensiarvoiseksi. Tämä idea löytyy myös suhtautumisesta käsitteen ja kokemuksen väliseen eroon.

Käsitteellisen tiedon hankkiminen (jota nyky-yhteiskunnassa perinteisesti korostetaan tärkeänä arvona) samoin kuin kaikki käsitteet tai puhe sinänsä näyttäytyvät usean filosofin teksteissä toissijaisena. Neale Walsch pitää näiden merkitystä toisarvoisena, koska ne ovat aina luonteeltaan symboleja, jotka ovat tarkoitettu edustamaan kokemusta. Hän kuvaa asiaa seuraavasti:

” Ja kun tunteet ja ajatukset ja kokemukset eivät riitä, käytän viimeisenä viestintäkeinona sanoja. Sanat ovat kaikkein tehottomin viestintäväline. Ne on niin helppo tulkita ja ymmärtää väärin. Mistä se sitten johtuu? Se johtuu niiden luonteesta. Sanat ovat pelkkiä lausahduksia: *ääniä*, jotka edustavat tunteita, ajatuksia ja kokemuksia. Ne ovat symboleja. Merkkejä. Eivät ne ole totta eivätkä todellisia. ”
(Walsch 1999, 16).

Walschin näkemystä voitaisiin helposti pitää vastakkaisena esimerkiksi sosiaaliseen konstruktionismiin nähden, jonka mukaan mikään muu ei ole todellista, kuin käsitteet. Walsch suhtautuu ihmisten kirjalliseen tiedolle antamaan yliarvostukseen merkinä ihmisten heikkoudesta luottaa omiin henkilökohtaisiin kokemuksiinsa tiedon lähteenä. (esim. Walsch 1999, 81).

Sartren mukaan ihmisen on mahdollista lähestyä kaikkea ulkopuolista vain oman ajattelunsa kautta. Tällöin toisen sanojen passiivinen vastaanottaminen on virhe, koska toisen sanat eivät voi saada mitään merkitystä, jollei ihminen itse kykene löytämään niiden merkitystä itselleen (Sartre esim. 1974, 22). Koska käsitteet ja puhe ovat eksistenssifilosofien mukaan käyttäjänsä yritys representoida omaa kokemustaan tietyn asian tilasta, on niiden merkitys ymmärryksen lisääntymisen kannalta vähäinen.

Ensiarvoisena, oikeastaan koko elämän merkityksellisimpänä tekijänä Walschin (1999, 16-18) teksteissä näyttäytyy tiedon hankinnan sijaan, ”tiedon kokemuksellistaminen”. Prosessi,

jossa käsite tai idea muuttuu sisäisen kokemuksen kautta todelliseksi. Esimerkiksi koulujärjestelmän ongelmaksi muodostuu hänen mukaansa se, että koulu antaa tietoa ja käsitteitä, muttei vastaa ihmissielun primaareimpaan tarpeeseen: se ei tarjoa kokemusta tietämisestä.

Walsch (1999, 34- 35) toteaa:

”Koulu on sellainen paikka johon mennään,
jos ei tiedetä jotain ja halutaan oppia se. Sinne ei mennä,
jos jo tiedetään jotakin ja halutaan vain *kokea tietäminen*.
Elämä (niin kuin sanot on sinulle mahdollisuus oppia *tietämään*
kokemusperäisesti se, minkä jo tiedät *käsitteellisesti*.
Ei sinun tarvitse oppia mitään sitä varten
Muistat vain sen minkä tiedät ja toimit sen perusteella ”.

Nietzsche puolestaan (1991, 1992) käytti kirjoitetun tiedon väheksymisen teoreettisena perustana Hegelin esittämää ideaa tiedon luonteesta, ajatusta siitä, että kaikki mitä ylipäänsä voidaan tietää, *on jo olemassa*. Tieto *sinänsä*, tiedon kokonaismäärä, ei voi siten koskaan lisääntyä kirjojen kautta. Käsitteet voivat olla luonteeltaan vain tosiasioita kuvaavia, ei totuutta lisäävä tekijöitä.

Sartre (esim.1974) epäili, että kaikki filosofinen kirjoittaminen on lopulta turhaa nimenomaan siksi, että sen yritys on käsittein kuvata sitä, mitä ei voi representoida, koska se on luonteeltaan käsitteellistymätön. Absoluuttinen totuus olisi siten jotain, mikä on kaikkien käsitteiden saavuttamattomissa. Jokainen yritys representoida sitä jää aina vain symboliksi, koska nämä symbolit eivät voi samanaikaisesti olla sitä, mitä ne yrittävät symboloida.

6.2.2 Käsitteiden ulkopuolisuus

Walsch (1999, 16) esittää ongelmalliseksi kaikki käsitteet ja sanat myös siksi, koska ne ovat lähtökohtaisesti aina ”yksilön ulkopuolella”, ne ovat aina jonkun toisen sanoja. Nietzsche (1992) mainitsee lukemisen lopettamisen olleen paras teko, jonka hän on koskaan tehnyt itselleen, koska lukiessa on mahdollista ajatella vain ”toisen minän” kautta.

Käsitteen ulkokohtaisuuden keskeiseksi ongelmaksi voitaisiin ymmärtää se, ettei niihin liittyvä keskeinen merkityksenantoprosessi, subjektiivinen kokemus, ole tavoitettavissa ulkoa. Colin Wilson (1984) mainitsee Carl Jungia koskevassa tutkielmassaan hänen erityiseksi ansiokseen Jungin tekemän havainnon omasta subjektiivisesta ja objektiivisesta itseystään.

Objektiivisella mielellä hän tarkoittaa tässä yhteydessä nimenomaan sitä osaa ihmisestä, mikä on havainnon kautta tavoitettavissa ihmisestä ulkopäin.

Tällöin esimerkiksi Jungin kirjoittamat kirjat edustavat objektiivista tai käsitteellistä Jungia, mutteivät subjektiivista, kokemuksellista Jungia, johon vain hänellä itsellään oli pääsy. Tästä seuraa samalla Sartren ja Beauvorin painottama subjektiivisuus-objektiivisuus ongelma, jonka polttopisteessä on ajatus siitä, kuinka vaikeata tai jopa mahdotonta, toista ihmistä on kohdata subjektina. Muille ihmisille toinen ihminen on aina objekti ja hänen subjektiivisuutensa on mahdollista tavoittaa vain käsitteellisesti tai älyllisesti.

Käsitteellinen viestintä kärsii siten aina objektiivisuudesta: siitä ettei merkitystä, joka on tuon merkityksenannon taustalla, ole koskaan saavutettavissa ulkoapäin. Tämä mahdollistaa myös sen, mikä moraalialueella tutkittaessa ja siitä kirjoitettaessa on toistuvasti muodostunut ongelmaksi; ihmiset saattavat viitata samalla käsitteellä erilaisiin ilmiöihin.

6.2.3. Käsitteet ja itseymmärrys

Tiedon ja käsitteiden yliarvostaminen emootioihin ja kokemuksiin nähden on yksi niistä laajemmista nykyajan arvoista, joiden Walsch (1999, 17- 18) katsoo estävän tietoisuuden kehittymistä. Hänen mukaansa tämä vaikuttaa keskeisesti myös ihmisten itseymmärrykseen- ja tuntemukseen. Perusidea käsitteiden suhteellisesta ja siten ymmärryksen kannalta kehnosta perustasta on helposti todistettavissa paikkansa pitäviksi myös arkiajattelun ja -kokemuksen pohjalta. Ihmisillä on käytössään sama sana, joka viittaa ihmiseen itseensä ”minä”, mutta tapa kokea tuo sana, toisin sanoen ihmisen itsekokemus, on yksilöllinen.

Walsch (1999, 54) määrittelee helvetiksi tilan, jossa yksilöllä on hallussaan itseään koskeva käsite, mutta hän ei kykene kytkemään käsitteeseen sisäistä kokemustaan.. Tämä tarkoittaa, että ihminen saattaa yhdistää itseensä erilaisia attribuutteja, kuten vaikka sanat vanha tai älykäs, toisin sanoen *tietää* olevansa sellainen, muttei kykene kokemaan itseänsä sellaiseksi.

Walschin (1999) mukaan ”ihmissielun pyrkimyksenä” on kuitenkin saada kokemus itsestään ja tämän prosessin estyminen on nähtävissä kaikkien sielullisten kärsimysten alkuperänä.

Sama idea leimaa keskeisesti myös Sartren ja Kierkegaardin filosofiaa. Sartre näki Kierkegaardin filosofian kutsuna ymmärtää itsensä kaikkien käsitteiden alkulähteenä.

Myös Nietzsche (1991, 16) korostaa, ettei käsitteitä tulisi koskaan kunnioittaa tai tavoitella käsitteen itsensä tähden. Esimerkiksi kristinuskon osalta Nietzsche näki ongelmaksi tietyn käsitteen arvostamisen ja tavoittelemisen (esimerkiksi hyve, vastuullisuus tai pyhä), siten, että sen saavuttamisen nähdään edellyttävän vieraantumista ihmisen luontaisista ja sisäisistä vaistoista ja kokemuksista (emt, 19), ihmisluonnosta. Minkä tahansa käsitteen tavoittelemisen ja arvostamisen sisäisen kokemuksen kustannuksella johtaa Walschin mukaan ”sielun helvettiin” ja itsestään vieraantumiseen.

Tätä hän kuvaa seuraavan esimerkin kautta:

”Mikä helvetti on?

Se on kokemus, joka on pahin mahdollinen seuraus luomistyöstänne ja tekemistänne valinnoista.

Se on luonnollinen seuraus kaikista ajatuksista, jotka kieltävät minut tai sinut suhteessa minuun.

Se on tuska jonka joudut kärsimään virheellisen ajattelun seurauksena. Tosin koko käsite

”virheellinen ajattelu” on harhaanjohtava, koska mitään väärää ei ole olemassa. Helvetti on ilon vastakohta.

Tieto siitä kuka ja mitä on pystymättä sitä kokemaan.

Se on vajaana olemista, eikä sen suurempaa piinaa sielulle ole olemassa.” (Walsch 1999, 54.)

Tämän perusteella voitaisiin erottaa toisistaan *käsitteellinen itsetietoisuus*, tieto siitä mitä on, sekä *kokemuksellinen itsetietoisuus*, itsen välitön kokeminen tunnetasolla. Ajatus nimenomaan käsitteellisen itsetietoisuuden merkityksettömyydestä on vahvasti läsnä kaikkien eksistenssifilosofien ajatuksissa. Sartre pohtii itseä kuvaavien käsitteiden merkityksettömyyttä käyttäen esimerkkinään otteita Flaubertin teksteistä. Ideana on, ettei ihminen voi ”käsittää” omaa itseään, mikä johtuu nimenomaan käsitteiden merkityksen paikantumisesta subjektiiviseen kokemukseen.

Sartre (1974, 170- 178) kuvaa asiaa seuraavasti:

”Flaubertilla on kaksi toisistaan poikkeavaa käsitystä itsestään.
Toinen tapahtuu banaalin kuvauksen tasolla, esimerkiksi hänen kirjoittaessaan rakastajalleen Louiselle: `Mikä minä olen?
Olenko älykäs vai tyhmä? Olenko sensitiivinen vai vakaa?
Olenko ilkeä vai lempeä? Olenko itsekäs vai epäitsekäs?

En tiedä alkuunkaan, luultavasti olen kuten kaikki muutkin,
heilun näiden kaikkien välillä...` Toisin sanoen, tällä tasolla
hän on täysin hukassa. Miksi? Koska mikään näistä kuvauksista
ei itsessään merkitse mitään.”

Simone De Beauvoir (1980) analysoi subjektiivisuus-objektiivisuus ongelman ilmenemismuotoja naisten käyttäytymisessä ja vuorovaikutussuhteissa. Ongelmassa voidaan hahmottaa useita paradoksaalisia piirteitä. Hänen mukaansa alistuessaan objektiksi naisesta tulee palvonnan kohde (emt, 199.) Tästä huolimatta naisten sosiaalista käyttäytymistä leimaa kuitenkin usein teennäisyys, jonka taustalla on, ei objektiuden hyväksyminen tai siihen alistuminen, vaan päinvastoin objektiksi tekeytyminen, objektiuden tavoittelemisen. Koska ”todellinen objektiivisuus” on siten luonteeltaan jotain, mistä subjekti ei pidä, kohtalo johon alistuttava, voidaan objektiksi tekeytymisen taustalla ajatella olevan halu saada tätä kautta kokemus itsestään subjektina.

Tiivistelmä:

Post- postkonventionaaliseen moraalikäsitteeseen sisältyvä tapa ymmärtää käsitteellisen toiminnan merkitys voidaan keskeisimmiltä osiltaan esittää seuraavasti:

- Eri asiat ja käsitteet merkityksellistyvät eri tavoin eri ihmisille, toisin sanoen käsitteet sinänsä ovat merkityksettömiä. Tuo merkitys paikannetaan eksistentialismissa subjektiiviseen kokemukseen.
- Toisten ihmisten sanat ja puhe sijoittuvat aina ihmisen oman kokemuksen ulkopuolella, ne kuvaavat symboleita, joilla muut kuvaavat omia kokemuksiaan. Tämän vuoksi ”käsitteet ovat perusluonteeltaan käsittämättömiä”.
- Eksistenssifilosofit painottavat ”itsensä ja oman subjektiivisuutensa” löytämisen” merkitystä. Tämän hintana on kuitenkin, että ihminen joutuu samalla hyväksymään objektiivisuuden kohtalokseen vuorovaikutussuhteissa muiden ihmisten kanssa.

6.3 Sisäinen ja ulkoinen auktoriteettikäsitys (aspekti 1)

” Jumala on kaikkien olioiden sisäinen,
ei ulkoinen syy.”

(Spinoza Etiikka I, prop. XVIII. S. 62)

Kohlbergin (1981), Freudin (esim.1982) ja Fowlerin (1981) moraaliteorioita yhdistää ajatus siitä, että moraalikäsitteistä voidaan pitää sitä kehittyneempänä, mitä sisäistyneempi on ihmisen auktoriteettikäsitteys. Ulkoinen auktoriteettikäsitteys voidaan karkeasti ottaen rajata tarkoittamaan yksilön tapaa suhtautua ihmisiin ja asioihin niihin liitettävien ulkoisten attribuuttien kautta. Sisäiselle auktoriteettikäsitteykselle taas on nimensä mukaan tyypillisempää tämän suhtautumistavan määrättyminen sen mukaan millaisia sisäisiä ominaisuuksia hän vaikkapa

tiettyyn henkilöön tai asiaan liittyy. Ulkoisessa auktoriteettikäsityksessä ulkoinen hallitsee sisäistä, sisäisessä taas ulkoista lähestytään sisäisen kautta¹⁵

6.3.1 Autenttinen vs. epäautenttinen kokemusmaailma ja toiminnalliset erot

Auktoriteetin sijainnilla ajatellaan yleisesti olevan merkitystä paitsi moraalisen kehittymisen, myös laajemmin koko ihmisen psyykkisen hyvinvoinnin kannalta (esim. Adorno 1969). Auktoriteettikäsityksen, jonka mukaan Kohlberg (1981, 1984) ja Fowler (1981) erottelevat eri kehitysasteita toisistaan, voi ajatella johtavan varsin erilaiseen yksilölliseen tunne- ja kokemusmaailmaan.

Usean eksistenssifilosofin ajattelussa korostuu perusjako ns. luonnollisten ja epäluonnollisten tunteiden välillä. Yhteistä heistä monelle on myös käsitys epäluonnollisen tunne-elämyksen alkuperästä luonnollisen tunteen tukahduttamisen myötä. Tämä puolestaan muuttaa, usein päinvastaisesta tarkoituksesta huolimatta, tunteen tai halun luonteeltaan vihamieliseksi.

Baruch Spinozan mukaan tunteet ja halut voivat olla joko aktiivisia (aktio) tai passiivisia (passio) sen mukaan, tiedostaako ihminen tunteensa alkuperän. Spinoza katsoo, että mikäli ihminen kykenee ymmärtämään emootioidensa alkuperän, se muuttuu aktiiviseksi (Etiikka III, määritelmät, s. 138). Spinoza näki samalla tämän tunteidensa ymmärtämisen koko elämän keskeisenä merkityksenä. Vaikka hän muiden eksistenssifilosofien tavoin kyseenalaisti hyvän ja pahan käsitteiden määritelmän sinänsä toteaa hän Etiikassaan:

”Emme varmasti tiedä minkään
muun olevan hyvää tai pahaa kuin
sen, joka todella johtaa tiedostamiseen
tai pystyy estämään meitä tiedostamasta.”
(Etiikka IV, prop. XXVVII. s. 223.)

Spinozan esittämän aktio-passio jaottelun voi ajatella vastaavan Sartrelaista jakoa autenttiseen ja epäautenttiseen olemiseen. Myös Walschin teksteissä (esim. 2001, 124- 125) esiintyy sama jako autenttisen ja epäautenttisen olemisen välillä. Keskeistä aktio-passio tai autenttisuus-epäautenttisuus jaottelussa on moraalisen toiminnan kannalta se, että ne merkitsevät eroa

¹⁵ vrt. auktoriteettikäsityksen liittyminen itsetuntoon ja tämän ilmeneminen käyttäytymisessä/ajattelussa esim. Keltikangas- Järvinen 1994, 20- 21.

tietoisesti ja itsenäisesti toimivan ja toisaalta muiden toimintaan affektiivisesti reagoivan yksilön välillä.

Walschin (2000, 31) mukaan suurin osa ihmisistä elää koko elämänsä reagoivan tyypin mukaan ja tämän hän katsoo johtuvan nimenomaan ihmisten kyvyttömyydestä ymmärtää itseään ja toimintansa syitä.

Sartre painotti monen muun filosofin tavoin itsevalinnan merkitystä ihmisen moraalisen vapauden kannalta.. Hänen mukaansa vapaus on jatkuvaa itsensä, tai oman olemuksensa tietoista valitsemista suhteessa muihin toimijoihin. Idea on täysin yhteneväinen Walschin (1999, 2000, 2001) näkemyksen kanssa, vaikka hän ei suoranaisesti käytä termiä itsevalinta. Mikäli hänen mainitsemaansa reagoivaa tai affektiivista ihmistyyppiä tarkastelee Sartren itsevalinnan näkökulmasta, on reagoivalle tyypille ominaista ulkoisesta auktoriteetikäsityksestä juontuva kyvyttömyys tällaiseen itsevalintaan.

Walsch katsoo, että on olemassa viisi tunnetta, joiden alkuperä on luonnollinen (ja samalla moraalinen), mutta jotka tukahdutettuina muuttuvat epäluonnollisiksi. Kasvatuksen ongelmaksi Walsch katsoo, että luonnolliset tunteet muuttuvat tuhoavaksi, koska vanhemmat, jotka edustavat lapseen nähden auktoriteettia, usein kieltävät lasta tuntemasta tiettyjä tunteita. Walschin (2001, 40- 42) mukaan viidellä tunteella: kateudella, intohimolla, suuttumuksella, rakkaudella ja pelolla on luonnollinen pohja. Verrattuna Spinozan tekemään aktiivien-passiivinen jaotteluun voidaan ne ymmärtää aktiivisiksi myös siksi, että Walsch erottelee selkeästi myös kyseisten emootioiden funktion egon kehityksen kannalta. Surun tehtävänä on sallia ihmiselle luopuminen, suuttumuksen tehtävänä asettaa rajoja suhteessa ulkomaailmaan, kateus taas saa ihmisen yrittämään kovemmin, pelon tehtävänä on kehittää varovaisuutta.

Kaikista tärkeimmäksi luonnolliseksi tunteeksi Walsch mainitsee kuitenkin kyvyn antaa ja ottaa vastaan rakkautta. Hänen mukaansa ainoastaan tukahdutettuina (tai passiivisina) nämä tunteet johtavat sellaisiin tiloihin kuin masennus, raivo, mustasukkaisuus, pakokauhu ja omistamishalu ja joihin samalla liittyy halu tuhota objekti (emt. 40- 42). Tässä mielessä ulkoisen auktoriteetikäsityksen voi ymmärtää epäluonnolliseksi siinä mielessä, että kieltämällä näiden sisäisten ja luonnollisten emootioiden ilmaisu esimerkiksi kasvatuksen keinoin, ne kehittyvät ”epämoraalisiksi” ja luonteeltaan tuhoaviksi.

Carol Gilligan (1980) on kritisoinut Kohlbergin teoriaa siitä, ettei se huomioi naisten ja miesten erilaista sosialisatioprosessia. Naisten kasvatuksessa enemmän painottuvat hoivan, huolenpidon tai omistautumisen periaatteet voidaan ymmärtää luonteeltaan epäautenttista kokemusmaailmaa tukevaksi, koska painopisteenä on, ei yksilön omaan ja sisäiseen - vaan pikemminkin toisen eli hoivattavan subjektin tunnemaailmaan virittäytyminen.

Psykoanalyttikot ovat puolestaan laajalti yksimielisiä siitä, että ihminen toimii lopulta aina egoistisesti, erot ovat ihmisen kyvyssä tiedostaa egoisminsä. Kohlbergin (1984) teoriassa ihmisen havainto moraalisten päätösten perustumisesta viime kädessä emootioihin ja hedonismiin luetaan merkiksi postkonventionaalista moraalista. Myös Beauvoir (1980, 250) kiinnittää huomionsa naisten altruististen käyttäytymismuotojen ja ”hoivaamisen” taustalla oleviin egoistisiin motiiveihin. Muista ihmisistä huolehtimisen taustalla on hänen mukaansa usein tarkoitus antaa merkitys naisen omalle elämälle ja tehdä hänet onnelliseksi. Hän katsoo tämän johtuvan ”naisen tilanteesta” ja historiallisesta kehityksestä, jonka kuluessa naisen kohtaloksi on tullut pitää huoli miehen hyvinvoinnista tämän keskittyessä uransa ja itsensä toteuttamiseen (Beauvoir 1980, 233- 280).

Voisikin ehkä todeta, että kasvatuksen painopisteiden takia naiset ovat lähtökohtaisesti miehiä heikommassa asemassa, mutta mikäli egon ja sitä myöten autenttisen tunnemaailman kehittyminen katsotaan edellytyksiksi moraalin kehittymiselle, ei tämä tee tyhjäksi sitä tosiasiaa, että naiset todella ovat moraalisisä päätelykyvyssään miehiä jäljessä.

6. 3.2 Itseys, roolit ja auktoriteettikäsitys

Fowler (1981) ja Kohlberg (1981, 1984) kuvaavat postkonventionaalisen auktoriteettikäsitteen syntyvän kussakin tilanteessa henkilökohtaisen harkinnan kautta. Kohlbergin (1984, 621- 639) mukaan postkonventionaalisisella tasolla kokemus auktoriteetista ja ihmisarvosta ei liity ulkoisiin tai fyysisiin attribuutteihin, kuten sosiaalisiin rooleihin tai ulkonäköön. Kuten aiemmin todettu tällainen suhtautumistapa kanssaihmiisiin kuitenkin vaatii, etteivät nämä tekijät muodosta ihmisen oman ihmisarvonsa tai omanarvontuntonsa perustaa.

Monet teoretikot käsittelevät ihmisten erilaista tapaa kokea sosiaalisten roolien merkitys. Sartre tarkoitti valheellisella identiteetillä ihmisten tapaa yrittää ottaa sosiaalinen rooli henkilökohtaiseksi identiteetiksi ja se tulee terminä lähelle Winnicottin (1955- 56) käsitettä

sosiaaliin odotuksiin orientoituneesta ”väärästä itsestä”. Hoshild (2003) painottaa tällaisen rooli-identifikaation olevan usein tiedostamaton. Toisaalta sosiaalinen rooli voi edustaa ihmiselle vain kuvausta hänen työstään, jolloin kokemus identiteetistä on erotettu toiminnasta. Tällöin ihminen ei varsinaisesti tee tunnetyötä tai sen tekeminen rajoittuu esimerkiksi odotettujen kasvoniilmeiden näyttelemiseen (Hoshild 2003, 194- 195.) Ihmisten tavassa suhtautua rooleihin voidaan siis hahmottaa sama eronteko ”tekevän” tai ”olevan” minän välillä: se voi edustaa ihmiselle kuvausta siitä, mitä ”minän teen” tai se voi muodostaa koko olemuksen perustan, toisin sanoen kuvausta siitä ”mikä olen”. Kohlberg lukee postkonventionaalisen moraalin edellytykseksi kyvyn kunnioittaa jokaisen ihmisen yksilöllisyyttä. Tästä näkökulmasta Sartrelaista valheellista identiteettiä tai rooli-identifikaatiota voidaan pitää kehityksellisenä esteenä, koska muiden ihmisten kohtaaminen tapahtuu pitkälti roolien muodostamien konventioiden ja hierarkioiden puitteissa. Rooli-identifikaation pohjalla on siten nimenomaan ulkoinen auktoriteettikäsitys, jonka keskiössä ovat ihmiseen ulkopuolelta kohdistuvat odotukset sen suhteen, kuinka hänen tulisi tietyssä asemassa toimia.

Sekä Jean- Paul Sartren, että Neale Walschin (1999, 2000, 2001) ajattelussa ihmisen tulisi ymmärtää minuutensa jatkuvasti elävänä päätöksentekona sen suhteen kuka haluaa olla ja suhteessa mihin. Walsch (1999, 33) kirjoittaa:

” Syvin salaisuus on, että elämä ei ole etsimisprosessi
vaan luomisprosessi.
Et löydä itseäsi vaan luot itsesi uudelleen.”

Sartre antaa henkilökohtaista harkintaa käyttävästä ihmisestä seuraavia esimerkkejä:

” Arvon ansaitseva ihminen ei koskaan voisi olla
jonkun toisen ihmisen vaikutuksen passiivinen
vastaanottaja”. (Sartre 1974, 21- 22).

Mutta jatkaa toisaalla:

”Lukija voi vapaasti sallia itsensä tulevan vaikutetuksi,
jolloin kyse ei ole enää passiivisuudesta.
Lukija keksii meidät, hän käyttää meidän sanojamme
luodakseen oman polkunsa”. (Sartre 1974, 22).

Keskeisenä erona Sartren aktiivisuus/passiivisuus jaottelussa näyttäisi olevan nimenomaan vaikutus tiedostettuna valintana, joka pohjaa henkilökohtaiseen harkintaan.

Sartre analysoi kirjoituksissaan myös psykoanalyttisiä vastaanottotilanteita ja pohti auktoriteetikysymyksen ongelmallisuutta tilanteissa, joiden tarkoitus on kasvattaa ihmisen autenttisuutta ja määräysvaltaa, mutta jossa joku toinen on auktorisoitu ihmiseen itseensä nähden (Sartre 1975, 200- 221).

Monien muiden eksistenssifilosofien tavoin Neale Walsch (1999) näkee ihmisten väliset riippuvuussuhteet luonteeltaan moraalialueiksi. Hän esittääkin, että ennen kuin ihminen voi vapaasti päättää kuka hän haluaa olla, on hänen kyettävä erottamaan itsensä muista, toisin sanoen kokemaan itsensä erilliseksi suhteessa muihin ihmisiin. Psykoanalyttikkojen mukaan kuitenkin juuri tämä itsen ja muiden välisen rajan erottamisen epäonnistuminen on keskeisin alue epäterveessä narsismissa, minkä he katsovat olevan nyky-yhteiskunnassa laaja-alainen ja monien sosiaalisten ilmiöiden taustalla oleva ongelma (esim. Hotchkiss 2005, 17- 24).

Walschille itsensä valitseminen ei ulotu tarkoittamaan niitä ulkoisia rooleja, joissa ihminen toimii. Sen sijaan se merkitsee sitä, minkä puolen itsestään ihminen haluaa kokemuksellisesti kullakin hetkellä elää todeksi. Hänelle, kuten Sartrellekin, painopiste on siten ennen kaikkea ”minän” eri puolien tavoittamisessa sisäisen kokemuksen kautta. (esim. Walsch emt, 46.)

6.3.3 Itsevalinnan merkitys eri ajattelijoiden teksteissä

Itsevalinnan termiä käyttivät monet filosofit. Richard Nietzsche pohti perinteisesti ymmärretyn uskonnon vaikutusta ihmisiin seuraavasti:

” Uskon ihminen, ”uskovainen”, oli hän mitä lajia tahansa,
on välttämättömästi vallanalainen ihminen – sellainen,
joka ei voi asettaa itseään päämaaliksi, eikä voi yleensä myöskään
asettaa päämaaleja itsestään.

Uskovainen ei kuulu itselleen, hän voi
olla vain välikappale, hänen täytyy tulla käytetyksi, hän tarvitsee
jotakin, joka käyttää häntä. Hänen vaistonsa antaa

itsensäkieltämismoraalille korkeimman kunnian..”

(Nietzsche 1991, 79.)

Ja jatkaa:

” Jokainen usko itse on itsensäkieltämisen, itsestään vieraantumisen merkki”. (1991, 79).

Nietzscheläinen itsevalinta poikkeaa kuitenkin esimerkiksi Sartren tai Walschin tavasta ymmärtää itsensä valitseminen. Charles Taylor pohtii teoksessaan *Autenttisuuden etiikka* (1980) itsevalinnan käsitteeseen kytkeytyvää merkityksettömyyttä, mikäli se ulotetaan koskemaan vain tiettyjä triviaaleja valintoja tai muita ihmisen toimintaan liittyviä ulkoisia piirteitä. Walschille ja Sartrelle itsensä valitseminen tarkoittaa tietyn puolen valitsemista itsestään siten, jolloin ihmisen on mahdollista elää tämä puoli kokemuksellisesti todeksi. (ks. Esim Walsch 1999, 46- 50). Beauvoirin, Walschin ja Sartren tarkoittamassa merkityksessä ei itsestään vieraantuminen, joka on teemana monissa Nietzschen kirjoituksissa, ole mahdollista. Tekipä ihminen mitä tahansa hän ei pääse ulos ”minuutensa vankilasta”.

Walschin mukaan reagoiva tai tietoisesti itsensä valitseva ihminen eroavat keskeisesti toisistaan myös tavassaan suhtautua muiden ihmisten identiteetteihin. Reagoiva syyttää muita kohtaamistaan vääryyksistä, itsensä valitseva taas ottaa vastuun kokemuksistaan itse: hän voi päättää, mitä haluaa olla suhteessa muiden toimintaan (ks. Esim. Walsch 2001, 246- 247) Kuten Sartre myös Walsch jakavat käsityksen siitä, että ihmisen on lopulta samalla mahdollista myös ”luoda tunteensa”.

Itsevalinnan idean voidaan jossain määrin ajatella edellyttävän usean eksistenssifilosofin, kuten esimerkiksi Spinozan, korostamaa illuusiottomuuden ihannetta. Hänen mukaansa passiivisiin affekteihin ja ihmisen heikentyneeseen toimintakykyyn johtaa mielen epäadekvaatit ideat. (esim. Etiikka III, prop. I, s. 139) Itsevalinnan vastakohtaa edustavaan affektiiviseen reagointimalliin johtaa Walschin mukaan ihmisen taipumus kuvitella tilanteita etukäteen, mikä on kuitenkin usein jo valmiiksi tuhoon tuomittu yritys. Tulevaisuuden ennustaminen on mahdotonta, koska tilanteet riippuvat aina siitä, kuinka joku toinen ihminen haluaa tilanteessa toimia. Itsevalinta tulee ymmärtää toimijoiden vastavuoroiseksi oikeudeksi, eikä kenelläkään ole oikeus odottaa muiden toimivan toisen ihmisen arvojen tai kuvitelmiensä

pohjalta. Mikäli ihminen sortuu illuusion harhaan, on hänen tiedostettava illuusio kuvitelmaksi ja otettava itse vastuu kuvitelmistaan, ei syyttää muita niiden toteutumattomuudesta.

Ihmisen tehtävä ja samalla elämän merkitys on Walschin mukaan toteuttaa aikuisessa nykyhetkessä korkeinta visiota itsestään, luoda jatkuvasti todeksi korkein mielikuva itsestään (esim. Walsch 2000, 37.)

Kohlberg (1981) kutsuu moraalialia kehittyneimmässä muodossaan omantunnon moraaliksi. Freudin (1982, 84) mukaan suuri osasta aikuisista on jäänyt kehityksessään asteelle, jossa ihmisen pelko ja syyllisyydentunto perustuvat ulkoisen auktoriteetin ja kiinnijäämisen pelkoon. Vaikka Kohlbergin tutkimuksissa aikuisväestön keskuudessa yleisimmäksi asteeksi on todettu konventionaalinen taso, myös Kohlbergin (1984) tutkimuksista käy ilmi, että huomattavan suuri osa aikuisista jää päättelyssään Freudin kuvaamalle esikonventionaaliselle tasolle. Freud jatkaa, että kehitystä tapahtuu vasta, kun entinen ulkoisen auktoriteetin pelko muuttuu sisäiseksi omaksitunnoksi, mikä tarkoittaa, että pahan aikeen ja teon välillä ei käytännössä ole rajaa. Sisäiseltä auktoriteetilta eivät edes pahat aiheet jää piiloon. Kiinnijoutumisella ei ole väliä, koska sisäistetty auktoriteetti näkee joka tapauksessa kaiken (emt, 84).

Freud puki moraalisen ihanteensa muotoon: ” siellä missä yliminä ja se olivat, tulee minän olla” (sit. Kohlberg 1981) Walschin ajatuksen, jossa ihmisen tulee elää todeksi korkein visio itsestään, voi katsoa heijastavan tätä Freudin esittämää ajatusta. Walsch (1999, 2000, 2001) esittää moraalisen kehittymisen tieksi prosessin, jossa ihmisen on ponnistellen muutettava itsensä vastaamaan korkeinta saavutettavissa olevaa visiota itsestä. Tiedostamattomaan kerran kuulunut minäihanne muuttuu Walschin mainitsemissa prosessissa tiedostetuksi ja todella eletyksi todellisuudeksi.

Walsch (2001, 266) korostaa Freudin ja postkonventionaalisen moraalien perusidean mukaisesti, että huolimatta ulkopuolisista todistajista ihminen itse näkee aina itse omat tekonsa. Itsevalinnan viitekehyksessä tämä tarkoittaa, että valitessaan tietyn toiminnan, ihminen joutuu samalla kestämään itsensä valitunlaisena. Postkonventionaalisella tasolla ihminen joutuu siten vastaamaan teoistaan kokemuksellisesti itselleen, eikä tämä sisäinen ”ideaaliminä” tai omatunto ole luonteeltaan lainkaan tuomareista lempein.

Freud (1982, 85) kuvaa asiaa seuraavasti:

” Tässä toisessa kehitysvaiheessa omatunto saa uuden erityispiirteen, joka ei enää selity niin helposti. Se näet alkaa toimia sitä ankarammin ja epäluuloisemmin kuta hyveellisemmin sen haltija käyttäytyy, niin että synnillisyydestä loppujen lopuksi katkerimmin soimaavat itseään ne, jotka ovat ehtineet pisimmälle hyvityksen tiellä.”

6.3.4 Panteistinen auktoriteettikäsitys

Kohlbergin (1981) ja Fowlerin (1981) teorioissa on keskeisellä sijalla myös ihmisen muuttuva suhde uskon erilaisiin muotoihin. Teoriassaan Kohlberg (1981) viittaa perinteiseen, Lutherin eksplikoimaan Jumalakäsitykseen esimerkkinä konventionaalista moraalista, koska siinä Jumala ymmärretään selvästi ihmisen ulkopuolisena ja samalla ihmistä rankaisevana voimana.

Seitsemännen asteen keskiössä sen sijaan ovat hänen mukaansa mystiset kokemukset, joista esimerkkeinä yhteyden kokeminen Jumalaan tai luontoon (Kohlberg 1981). Kohlbergin kuvaus seitsemänneestä asteesta tulee siten lähelle panteismia, joka lähtee ideasta, jossa maailmanhenki, luonto tai Jumala ymmärretään jokaisessa olennessa itsessään sisäisesti vaikuttavaksi voimaksi. Toisin kuin monoteismi, joka esittää Jumalan olemassa olevaksi todellisuuden *ulkopuolella*, panteismissä Jumala ja olemassa olo rinnastuvat toisiinsa (wikipedia)

Juuri tämänkaltaisesta Jumalan ja ihmisen välisen suhteesta monen eksistenssifilosofin kirjoitukset tarjoavat lukuisia esimerkkejä. Sartre (1974, 143), joka luki itsensä ateistiksi, toteaa:

” Ajattelen Cartesilaista todistusta Jumalan olemassaolosta sen kautta, että minä olen olemassa Jumalan idean yhteydessä.”

Myös Spinoza käsittelee teemaa laajasti Etiikassa. Hän mm. toteaa, ettei Jumala ole vaan ”olioiden olemassaolon vaan myös niiden olemuksen vaikuttava syy”. Tämän vuoksi maailmankaikkeudessa ei voi olla mitään satunnaista, vaan kaikki tapahtumat johtuvat automaattisesti ”jumalallisen luonnon välttämättömyydestä.” (Etiikka III, prop. XXV ja XXIX, s.67 ja 69.) Neale Walschin (esim. 2001, 68- 69) samoin kuin Spinozankin, mukaan Jumaluus on ihmisten piilossa oleva ominaisuus, josta he eivät vain ole tulleet tietoisiksi.

Panteistisessa tulkinnassa ihmisen ja Jumalan välinen suhde saa siten erilaisen merkityksen, ilman että tulkinta olisi kuitenkaan ristiriidassa Raamatun tulkinnan kanssa. Itse asiassa monen filosofin yrityksenä on ollut selkeyttää näitä tulkintoja ymmärrettävimmiksi. Monet eksistentiaalistit liittävät tämän kysymyksen osaksi ihmisen vapaata tahtoa, jonka siis Jumala on Raamatun mukaan ihmiselle antanut. Beauvoir (1980, 295) toteaa jokaisen syntyvän lapsen olevan jumalan, joka ottaa inhimillisen muodon. Aiheesta kirjoittaneen suomalaisen Antti Nihtilän mukaan Jumalan ja ihmisen välisen henkisen yhteyden psykologisena edellytyksenä on yliminän muuttaminen tiedostetuksi, koska ”yliminässä Jumala ja ihminen ovat yhtä.” (Nihtilä 2005). Toisin sanoen yliminän tiedostomattomaan minäihanteeseen sisältyy se kuva itsestä, joka ”minä” olisi, jos se oli Jumala.

”Joo, kevennys on kyllä paikallaan!

Mitä jos pannaan tämän luvun loppuun vitsi?

Hyvä ajatus. Onko sinulla mielessä joku vitsi?

”Ei, mutta sinulla on. Kerro se juttu siitä pienestä tytöstä joka piirsi kuvaa...

Ai niin, se. Hyvä on. No, äiti löysi pikku tyttärensä keittiöstä

värikynien keskeltä keskittyneenä piirustukseen. ”mitä sinä piirtelet?”

äiti kysyi. ”minä piirrän kuvaa Jumalasta”, tyttö sanoi silmät säteillen.

”Sehän on herttaista”, äiti sanoi yrittäen olla ystävällinen, ”mutta kukaan ei tiedä minkä näköinen Jumala on.”

”Odota nyt että saan tämän *valmiiksi*...”

(Walsch 1999, 173- 174.)

Tiivistelmä:

Fowlerin (1981) ja Kohlbergin (1981) teorioissa ylimmälle moraaliseen- tai uskonnolliselle päättelykyvyn asteelle tyypillisen sisäisen auktoriteettikäsitteen idean voi tiivistää seuraavasti:

- Auktoriteettikäsitteys ei riipu ulkoisista attribuuteista, vaan sen koetaan syntyvän välittömään vuorovaikutukseen osallistumisen kautta ja perustuvan kussakin tilanteessa henkilökohtaiseen harkintaan.
- Eksistenssifilosofit korostavat yksilön valtaa ja vapautta valita itsensä haluamansalaiseksi kunakin hetkenä. Tämä edellyttää kuitenkin sisäistä auktoriteettikäsitteystä ja kokemuksellista riippumattomuutta muista toimijoista.
- ”Jumalaa” ei ymmärretä ulkoisena auktoriteettina, vaan olemassaolossaan vaikuttavana sisäisenä, joskin usein tiedostamattomana ominaisuutena. Tämä on keskeisenä ideana myös panteistisessa tavassa ymmärtää Jumalan olemassaolo.

6.4 Roolinoton ja identifikaation laajuus

6.4.1 Universaali samastuminen ja ykseyden kokemus

Kohlbergin mukaan seitsemännen asteen moraalialue luonnehtii ykseyden kokemus kaikkeuden kanssa (*unity actually felt*) ja tätä seuraava universaali identifikaatio, mitä Fowler teoriassaan kuvaa ”lajisamastumiseksi” (*identification with the species*) (sit. Kohlberg 1981, 311- 367).

Sartre pohtii ihmisyyden yhteistä alkuperää Kierkegaardin työn viitekehyksessä (1974, 167):

”Lukiessani Kierkegaardia palaudun takaisin itseeni; etsin saadakseni otteen Kierkegaardista ja saankin otteen itsestäni; hänen ei-käsitteellinen työnsä on kutsu ymmärtää itseäni kaikkien käsitteiden lähteenä”.

Kierkegaardille subjektiksi tuleminen on jokaisen ihmisen elämän tarkoitus (esim. Kierkegaard 2001, 196- 212) Sartren tulkinnan mukaan tullessaan tällaiseksi subjektiksi, ihminen tulee samalla siksi, mikä myös Kierkegaard oli, eli siksi mikä ”lopulta on.” Kuten esimerkistä ilmenee, tämä edellyttää kuitenkin käsitteellisten merkityksenantojen kokemista luonteeltaan subjektiivisiksi. Teoksessaan *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus* Kierkegaard (2001) nostaa esiin myös mahdottomuuden, mikä tällaiseen subjektiivisuuteen välttämättä liittyy ja mitä voisi kutsua toiseuden ongelmaksi.

Hän antaa seuraavia esimerkkejä:

” Kaikki itseni ulkopuolinen todellisuus on sellaista, että voin saada siitä otteen vain ajattelemalla. Saadakseni siitä todella käsityksen, minun olisi osattava muuttua toiseksi ihmiseksi, toimivaksi ihmiseksi, ja tehtävä itselleni vieras todellisuus omaksi todellisuudekseni, mikä on mahdotonta.” (Kierkegaard 2001, 326).

Subjektiivisuus näyttäytyy esimerkissä pikemminkin eksistenssiin auttamattomasti sisältyvänä tosiasiana, kuin henkilökohtaisena valintana.

Kierkegaard (emt, 204) täsmentää toisaalla:

” Jos eksistoiva ihminen todella onnistuisi pääsemään itsensä ulkopuolelle, niin totuus olisi hänelle sulkeutuva järjestelmä. Mutta missä on tuollainen ihmisen ulkopuolinen piste? Minä- minä on matemaattinen piste, jota ei oikeastaan lainkaan ole olemassa. Siinä mielessä jokainen voi huoletti omaksua sen tarkkailupisteekseen. Silloin kukaan ei taatusti ole kenenkään tiellä.”

Myös Neale Walsch (esim. 2001, 266) katsoo, että ympäristöstään erilliseksi tulleelle subjektille, mitä Kierkegaard (2001) kutsuu ”sisäiseksi ihmiseksi”, ei sinänsä voi olla kokemuksellisesti olemassa sellaista asiaa kuin ”toiseus.” Kierkegaard (emt. 196- 250) nimittää subjektiivisuutta lopulliseksi totuudeksi ja katsoo, että yksilön eettinen todellisuus on tämän vuoksi ainoa todellisuus. Tällöin subjektin on samalla mahdotonta varsinaisesti kokea mitään eroa itsensä ja toisten välillä, koska hänellä ei ole heidän kokemukselliseen todellisuuteensa mitään pääsyä.

Useat filosofit näkevät yksilön kokeman samastumisen lajitovereihinsa psykologisena etuna. Spinozalta on peräisin vanha toteamus, jonka mukaan onnettoman lohtu on kohtalotoverit. Sartre puolestaan katsoo ihmisen pelastukseksi koituvan, mikäli hän kykenee näkemään omassa kärsimyksessään kärsimyksen yleisinhimillisen luonteen (Sartre 1974, sivunro).

Walsch (2000, 92) puolestaan pohtii tällaista yksilön ja yhteisön välistä kokemusta seuraavasti:

”Kaikki sisältyy yhteen ainoaan totuuteen:
MEITÄ ON VAIN YKSI.”

Ja jatkaa:

” Koko planeetta on tietoisuuskriisissä.
Teidän on päätettävä, haluatteko *välittää toisistanne*.

Se tuntuu niin pateettiselta. Miksi me emme voi rakastaa oman perheemme jäseniä?

Tehän rakastatte oman perheenne jäseniä.

Teillä on vain hyvin rajoittunut näkemys siitä, keitä perheeseen kuuluu.

Te ette pidä itseänne osana ihmisperhettä..

(Walsch 2000, 171.)

Seitsemännen asteen voi ajatella erottavan fyysisin sitein muodostetusta yhteisöllisyydestä ennen kaikkea se, että kyseessä on yhden ihmisen kokema yhteisyys oman ja elämän yleensä, tai itsen ja muiden ihmisten välillä. Esimerkiksi Sartre (1979, 270) huomauttaa, että mitä enemmän ihminen kokee yhteyttä muihin, sitä etäisemmäksi muut ihmiset itse asiassa kokevat hänet. Tähän hän katsoo osaltaan vaikuttavan ihmisten välisten *katseiden ja itsekokemuksen* välisen logiikan. Tätä ideaa palataan käsittelemään tutkimuksessa vielä tuonnempana. Tämäkin Sartren ajatus toistuu Kohlbergin mainitsemissa postkonventionaalista moraalia kuvaavissa kriteereissä: ihmisen samastumiskyvystä huolimatta sitä luonnehtii yksinäisyys, joka koetaan luonteeltaan kosmisena. Yksilön oman kokemustavan ja muiden kokemustavan välisen eron ymmärtäminen tulee Kohlbergin mukaan tiedostetuksi jo postkonventionaalisen moraalin ensimmäisellä asteella. (Kohlberg 1981, 331).

6.4.2 Sosiaalisen ja fyysisen todellisuuden kokeminen

Kohlberg kuvaa moraaliteoriaansa ylintä astetta kirjoittamalla, ettei ihminen koe ykseyttä ainoastaan suhteessa lajitovereihinsa, vaan kokee samalla olevansa osa luontoa (emt, 356) Kohlberg havainnollistaa tällaista ihmisen ja luonnon välistä yhteenliittymistä Spinozan ajattelun viitekehyksessä. Spinozan mukaan ihmisille on usein tyypillistä kokea fyysinen ja sosiaalinen ympäristö oman toimintansa taka-alalla (ks. Kohlberg 1981, 331.)

Hänen neuvonsa oli kuitenkin, että vaihtaisimme tämän perinteisen tavan kokea fyysinen ympäristö itseyden ”taustalla” ja nostaisimme sen sijaan ympäristön itsemme edessä. Suhdetta ympäristöön luonnehtii toisin sanoen, ei ympäristön kokeminen itseyden taustalla ja samalla sitä ”pienempänä”, vaan itsen kokeminen osana ympäristöä. Spinozan mukaan paitsi ruumiimme, myös mieleemme on osa luontoa. (ks. emt. 1981, 361.)

Ihmisen mielen ja häntä ympäröivän todellisuuden välitön suhde toisiinsa on läsnä myös Sartren (esim. 1994 ja 1979) kirjoituksissa *tietoisuuden* käsitteestä. Sartrelle tietoisuus on objektin ottamista psyykkiseen järjestelmään muuttumattomana, toisin sanoen ”sellaisena kuin se on.” Tämä merkitsee samalla, että ihminen on ikään kuin suorassa, vääristymättömässä yhteydessä ympäristöönsä, sosiaaliseen, että fyysiseen todellisuuteen. Lähestymistapaa voi pitää vastakkaisena illuusioon nähden, jotka monen eksistentiaalistifilosofin mukaan kertovat ihmisen ja ympäristön välisen suhteen sekä tietoisuuden kehittymisen häiriytymistä. Niissä yksilö ottaa ympäristön objektin osaksi mieltänsä, mutta muokkaa sitä tämän jälkeen toiveidensa mukaan.

Ympäristöön samastumisen kokemuksen voi ajatella seuraavan osaksi panteismista ja siihen liittyvästä käsityksestä yhdestä ”maailmanhengestä” tai universaalista aineesta. Spinoza esitti ajatuksen tästä yhdestä substanssista, jonka erilaisia ilmenemismuotoja kaikki oliot lopulta ovat (Etiikka I, prop. V, XI, XII ja XIII s. 46- 53). Myös Walsch (2001) korostaa kaikkien ihmisten oleman samaa ainetta, eikä hänelle siten ole olemassa sellaista asiaa kuin toiseus. Koska jokaisen olennon, mukaan lukien ihmisen itsensä, ajatellaan olevan osa samaa substanssia, seuraa tästä ykseyden kokemus itseyyden, sosiaalisen ja fyysisen ympäristön välillä.

Toisaalla Walsch (emt.) korostaa kuitenkin, että tämä ei tarkoita, ettemmekö samalla kokisi itseämme fyysisesti erillisiksi suhteessa toisiin. Spinozan ja Walschin ajattelun voi kaiken kaikkiaan katsoa heijastavan hyvin nimenomaan Kohlbergin mainitsemaa sosiaalisen tietoisuuden tai roolinottokyvyn astetta (*bounds of social awareness*).

Eksistenssifilosofien esittämien ajatusten yhden substanssin logiikasta ja suhteesta toiseuteen voi ajatella johtavan dramaattisiin seurauksiin myös moraalien ja omantunnon kannalta. Walschin mukaan tämä nimittäin merkitsee, että ihmisestä tulee omien tekojensa kohde: koska ihminen joutuu jatkuvasti todistamaan omaa olemassaoloaan ja valitsemaan oman olemassaolonsa, hän joutuu samalla *kokemaan itsensä tekijänä*.

Walschin mukaan omatunto onkin perimmiltään itsensä, eli oman subjektiivisuutensa, kokemista negatiivisesti, vaikka se usein syntyy kuvitelmasta, että ihminen on tehnyt jotain toiselle.

Walsch toteaa:

” Kaikki minkä teet, teet itsellesi ”

Tämä on totta, koska sinä ja kaikki muut olette yhtä.

Sen, minkä teet toiselle, teet itsellesi. Jos et tee toiselle

jotakin, et tee sitä myöskään itsellesi. (Walsch 2001, 266.)

”Toiselle ei voi todella ”antaa” siitä yksinkertaisesta syystä,

ettei ”toista” ole. Jos olemme kaikki yhtä, silloin on vain yksi sinä.

(emt, 268.)

Spinozan ja Walschin ajatuksia voitaisiin soveltaa esimerkiksi Stanley Milgramin (1975) klassisten tottelevaisuuskokeiden tuloksiin, jossa tarkasteltiin onko ihminen valmis vahingoittamaan toista auktoriteetin niin vaatiessa. Koehenkilöt lakkasivat tottelemasta auktoriteetin käskyjä, kun heidän läheisyytensä asetettiin peili. Sähköiskujen antamista jatkaneet osallistujat potivat toiminnastaan jälkikäteen huonoa omaa tuntoa. *Tosiasiassa* kukaan ei saanut tilanteessa sähköiskuja, eikä teoilla siten tosiasiassa ollut ulkoista kohdetta. Ei-peili ja peilitilanteiden keskeisimmäksi eroksi jää siten, että peili tilanteessa toiminta pysähtyi, kun henkilöt *tiedostivat* näkevänsä itse oman toimintansa, jolloin he muuttuivat pelkästä tekijästä teon kohteeksi. Ei-peili tilanteessa tietoisuus tästä syntyi omantunnon kautta vasta jälkikäteen.

Minätietoisuuden ja moraalien välisestä yhteyttä on tutkittu myös kokein. Markku Ojanen viittaa kirjassaan *Mikä minä on?* (1994) tutkimustuloksiin, joissa minätietoisuuden on todettu vähentävän yksilöiden välisten erojen tiedostamista, minkä voi ajatella merkitsevän käänteisesti nimenomaan koetun samastumisen laajuutta itsen ja muiden välillä. Minätietoisuuden on samalla todettu olevan yhteydessä yhteisöllisyyden kokemukseen ja uskoon ihmisten yhteisestä veljeydestä (Ojanen 1994, 20- 35).

Kokemuksellisen minätietoisuuden merkitystä onkin vaikea ylikorostaa Sartren, Walschin ja Spinozan tekstejä analysoitaessa. Itse asiassa sitä voidaan pitää tärkeimpänä tekijänä, mikä yhdistää heidän näkemyksiään moraalista.

Sama idea toistuu Kohlbergin (1981) ja Fowlerin (1981) teorioissa: he korostavat, että ihmisten on käsittein mahdollista puhua kaikkien ihmisten yhteisyydestä tai tasavertaisuudesta huolimatta siitä, millä moraalisen päättelykyvyn asteella he ovat. Kuitenkin vasta postkonventionaasilla asteilla tämä yhteisyys muuttuu henkilökohtaisesti eletyksi kokemukseksi itsen ja muiden ihmisten ”samuudesta.”

Neale Walsch (emt) näki moraalisten ja sosiaalisten ongelmien johtuvan tietoisuuskriisistä, josta planeettamme tällä hetkellä kärsii. Myös Sartre (1975) katsoi, että ihmiset ovat kadottaneet tietoisuuden omasta itsestään fantasiamaailmaan. He saattavat kritisoida muiden ihmisten toimintaa ja olemusta, mutteivät ymmärrä millaisena itse näyttäytyvät ympäristönsä silmissä.

Sartre toteaa:

” Ihminen elää keskellä mielikuvien maailmaa.
Kirjallisuus tarjoaa hänelle kriittisen kuvan hänestä itsestään”
(Sartre 1975, 25).

Ja jatkaa:

”Heillä (kirjailijoilla) epäillään olevan peili taskussaan odottamassa,
että sen saa vetää ulos ja pitää naapurin kasvojen edessä –
joka saattaisi sada kohtauksen nähdessään itsensä sellaisena, minä
hän todella on.” (emt, 26).

Ihmisten erilainen emotionaalinen suhde fyysiseen ympäristöönsä ja muihin ihmisiin oli tarkastelun kohteena myös teoksessa *The Authoritarian Personality*, jossa verrattiin toisiinsa korkean ja matalan testituloksen saaneiden ihmisten kokemuksia ja mielipiteitä erilaisista asioista (Adorno et al. 1969) Eksistentiaalistifilosofien korostaman tietoisuuden merkitys näkyi selvästi myös näissä tutkimustuloksissa.

Korkean autoritaarisuuspistemäärän saaneita subjekteja kuvasi lähes totaalinen kyvyttömyys minkäänlaiseen itsetutkiskeluun tai tietoiseen itsekriittisyyteen (emt, 564- 565) Tämä puolestaan heijastui heidän tapaansa kokea ympäröivä maailma ”viidakkona” ja muut ihmiset pääasiassa epäilyttävinä tai epäluotettavina (emt, 405- 406 ja 411- 413).

Täysin päinvastainen oli tilanne henkilöillä, jotka saivat matalat autoritaarisuuspistemäärät. He raportoivat kärsivänsä ajoittain liian suuresta, jopa neuroottisesta taipumuksesta introspektioon (emt, 562) Kuitenkin tästä johtuen he eivät heijastaneet torjuttuja impulsseja ulkopuolelleen ja kertoivat yleisesti avoimesta ja luottavaisesta suhtautumisesta muihin ihmisiin (405- 406 ja 411- 413).

6.4.3 Universaali samastuminen ja objekti ”a”

Spinozan ja Walschin esittämät ajatukset yhdestä olemassaolon substanssista ovat yhdistettävissä psykoanalyttisiin pohdintoihin objekti a:sta, jonka Lindell (2001, 81- 87) määrittelee representoidussa olevaksi repeämäksi, joka on luonteeltaan puhdas vietti-impulssi. Repeämän representoitumattomaan tiedostamattomaan objektiin ei ole muodostettavissa suhdetta, mikä tekee siitä peilimäistymättömän. Se ei tunnista toista objektiä, eikä siis näe kohtajaansa (emt). Objekti ”a” viittaa olemisen symboloitumattomaan ytimeen, tyhjään ”olemiseen sinänsä”.

Olemisen tyhjiys on pääteemana myös Sartren (1979) teoksessa *Being and nothingness. An essay on phenomenological ontology*. Lindell jatkaa, että objekti ”a” edustaa samalla egon imaginaarista ihannekuvaa, jossa se on itseidenttinen, toisin sanoen olemassa vain suhteessa itseensä (emt, 82). Termi objekti ”a” voidaan rinnastaa myös siihen, mitä Sartre tarkoittaa käsitteellä ”being in-itself”, mutta mikä käytännössä tarkoittaa hänen mukaansa itseyden katoamista. Sartren (1979, 76- 77) mukaan olennolla itsessään ei voi enää olla itseä (self), koska käsite itse viittaa nimenomaan subjektiin itseensä, jolloin koko käsite tulee merkityksettömäksi ¹⁶

¹⁶ “the self can not be a property of being-in-itself”, ”the subject can not be self, for coincidence with self, as we have seen, causes the self to disappear” (Sartre 1979, 76- 77)

Idea egon itseidenttisyydestä ja ”minän samastuminen itseensä” on läsnä muidenkin filosofien ajattelussa ja on liitettävissä toisaalta heidän esittämiinsä näkemyksiin uskonnosta. Spinoza kuvaa asiaa seuraavasti:

”Jumalan moduksessa ihminen ajattelee itseään, ja suurin onnellisuuden aste, jonka yksittäinen ihminen voi saavuttaa on tiedostaa jumala, eli huomata, että Jumala itsessä ajattelee itseään.”
(Etiikka IV: XXVIII).

Myös suomalaisen Antti Nihtilän artikkelissa (2006) toistuu Lindellin mainitsema idea egon imaginaarisen ihannekuvan saavuttamisesta. Myös Soren Kierkegaard (2001, 140) kirjoittaa ihmisen kirkastumisesta tai ”täydellistymisestä” subjektiksi tulemisen myötä. Nihtilä rinnastaa toisiinsa käsitteet psyyken yliminä ja Jumala ja viittaa ylösousemuksen käsitteellä tilaan, jossa termejä minä ja yliminä (ja siten jumala) ei voi enää erottaa toisistaan (emt.). Tämä edellyttää yliminän imaginaarisen ihannekuvan realisoitumista, jolloin sitä ei enää tarvita ja ”oleminen sinänsä” mahdollistuu (2006, 9).

Nihtilä kuvaa ajatuksiaan mm. seuraavasti:

”Jumala on meidän jokaisen kanssa läsnäolollaan. Jumalan läsnäolo on samalla Jumala itse, meidän yliminämme”. (Nihtilä 2005).

Nihtilä kiistää, Spinozan tavoin, ajatuksen vapaasta tahdosta ja kirjoittaa:

”Ylösousemuksessa sinulle selviää, ettei sinulla voi olla enää vapaata tahtoa. Sinusta tulee yhtä Jumalan tahdon kanssa. Se ei tarkoita, ettetkö voisi tehdä valintoja, mutta et voi haluta mitään Jumalan tahdon vastaista”. (emt).

Kierkegaardin näkökulma perinteisen kristillisen uskon oppeihin oli lopulta se, että nimenomaan usko ja subjektiivisuus liittyvät yhteen, sillä ”usko on subjektiivisuuden korkein intohimo.” (Kierkegaard 2001, 139).

Omasta jumalasuhteestaan Kierkegaard (2001, 139) kirjoittaa:

”Järkevät naimisissa olevat ihmiset myöntävät, että tarvitaan vuosien ja kuukausien yhteiselämä ennen kuin puoliset todella oppivat tuntemaan toisensa; ja onhan paljon vaikeampi oppia tuntemaan Jumala.

Sillä Jumala ei ole samalla tavoin ulkonainen olio kuin vaimo, jolta voin kysyä, onko hän nyt tyytyväinen minuun. Kun jumalasuhteessani arvelen, että se mitä teen on hyvää, enkä ota huomioon äärettömyyden epäluottamusta itseäni kohtaan, niin siihen sisältyy ajatus, että Jumalakin on tyytyväinen minuun, sillä Jumala ei ole ulkonainen olio, joka toruu minua, kun teen väärin, vaan itse äärettömyys.” (emt, 170.)

Tällaiselle ”sisäiselle ihmiselle” se, että hän tosiasiaassa edustaa kanssaihmisille jonkinlaista objektia, on kauhistus. Sartre (1974, 143) kirjoittaa Kierkegaardista, joka kieltäytyi olemasta tiedollinen objekti, seuraavasti:

”meidän silmissämme hän on tiedollinen objekti siinä määrin, kun hän on oman subjektiivisuutensa subjektiivinen todistaja, tarkoittaen että, siinä määrin kun hän on olemassa oleva olemassaolon julistaja oman olemassa olevan asenteensa myötä. Siten hänestä tulee tutkimuksemme objekti ja subjekti”.

Tiivistelmä:

- Kohlbergin teoriassa oletetaan, että moraalinen kehitys on yhteydessä yksilön kykyyn samastua tai identifioitua muihin ihmisiin (*bounds of social awareness*).
- Eksistentiaalistifilosofit korostavat kokemusta ihmisten välisestä ykseydestä ja heidän yhteistä alkuperäänsä.
- Sartren teoria katseiden välisestä logiikasta selittää osaltaan universaalin samastumisen idean: nimenomaan katseen kautta ihminen muodostaa käsityksensä itsensä. Ihminen *identifioituu* muiden katseisiin: toisin sanoen hän on tuo katse. Myös tämä tapahtuu usein tiedostamatta.
- Sartren idea toisten katseista minän kuvastajana ja universaali samastuminen ovat liitettävissä pohdintoihin objekti ”a”: sta, jolle on mahdoton nähdä kohtaajaansa. Objekti ”a” ei voi nähdä kohtaajaa, koska näkee kohtaajan katseessa itsensä.

6.5 Erilaisten näkökantojen hyväksymiselle asetetut kriteerit

Edellisissä luvuissa käsitelty ajatus (moraalisten) merkitysten subjektiivisuudesta liittyy keskeisesti myös siihen, kuinka ihminen arvioi erilaisten näkökantojen totuudellisuutta Kohlbergin teorian seitsemännellä asteella. Kierkegaard (2001) painottaa yksilöllistä todellisuutta ainoana mahdollisena moraalisenä todellisuutena ja toteaa:

” subjektiivinen totuus, sisäisyys,
totuus on subjektiivisuus”. (emt, 8).

Ajatus moraalien määrittelemisestä kunkin yksilön subjektiivisen todellisuuden kautta ja tähän automaattisesti liittyvä ymmärrys käsitteiden merkityksellistymisestä subjektiivisessa kokemuksessa (mitä kaikki työssä mainitut filosofit yksimielisesti painottavat) saa esimerkiksi Walschin toteamaan, ettei Hitler tehnyt koskaan mitään väärää (Walsch 2000, 78). Walschin teksteistä löytyy paljon samanlaisia provokatiivisia esimerkkejä, joiden tarkoituksena on osoittaa, että puhuessaan oikeudesta, jokainen yksilö voi viitata aina vain omaan kokemukseensa ja ymmärrykseensä tuon käsitteen merkityksestä (esim. emt, 1999, s. 81) Hitler toimi täysin oikein sen ainoan *oikeuskokemuksen* pohjalta, johon hänellä oli pääsy ja joka tässä tapauksessa siis oli hänen omansa.

Totuuden määrittäminen subjektiivisuudeksi nostaa samalla ”**minän**” moraalien ainoaksi universaaliksi totuudeksi. Mikäli yksilö todella hyväksyy subjektiivisuuden totuuden määritelmäksi tarkoittaa tämä samalla kaikkien erilaisten näkökantojen hyväksymistä tasavertaisiksi totuuksiksi, siten, että yksilön oma käsitys totuudesta on hänelle ainoa totuus ja kuitenkin vain yksi totuus muiden tasavertaisten totuuksien joukossa.

Walsch pohtii asiaa seuraavasti:

*” Kuinka voi opettaa lapsilleen totuutta,
jota ei itsekään vielä ole oppinut?*

Tietenkään niin ei voi tehdä. Siksi te kerrotte lapsillenne ainoan totuuden, jonka tunnette: toisten ihmisten totuuden. Isienne, äitienne, kulttuurinne ja uskontonne totuuden.

Mitä tahansa, kaiken paitsi oman totuutenne. Sitä te edelleen etsitte. (Walsch 2001, 51.)

Ja jatkaa:

”Luultavasti suurin totuus, josta olette kaikki yhtä mieltä on se, ettei pysyvää totuutta ole, että totuus on elämän tavoin muuttuva käsite, kasvava ja kehittyvä asia, ja juuri kun ihminen ajattelee, että nyt evoluutio on saavuttanut päätöksensä, hän huomaa, ettei se olekaan vaan että kaikki vasta alkaa. (emt.)

Useat eksistentiaalistit painottavat, että yksilö on jatkuvassa tulemisen tilassa ja yksilö voi milloin vain uudelleen harkinnan kautta muuttaa arvojaan. Kierkegaard (2001, 98) kirjoittaa:

” Se, joka eksistoi on jatkuvasti tulemisen tilassa. Todella eksistoiva subjektiivinen ajattelija jäljittelee aina ajattelussaan omaa eksistenssiään ja virittää kaiken ajattelunsa tulemisen tilaan. Vain sillä on varsinainen tyyli, jolla ei koskaan ole mitään valmiina, vaan joka aina aloittaessaan ”liikuttaa kielen vesiä” niin että arkipäiväisinkin ilmaus hänen käytössään tulee maailmaan vastasyntyneen alkuperäisenä.

Koska eksistenssifilosofit näkevät ihmisen oikeutettuna muuttamaan arvojaan ja ihmisen oman subjektiivisen todellisuuden ainoana todellisuutena, on ihmisen samalla mahdoton ottaa kantaa siihen, miten itse toimisi toisen asemassa (esim. Walsch 2001, 110). ”Toisen asema” ymmärretään siten asemaksi, jonne yksilöllä ei ole pääsyä ja samalla siksi ainoaksi asemaksi, josta käsin toisen on mahdollista toimia.” Tältä osin eksistenssifilosofien ajatukset ovat siis täysin yhdenmukaisia niiden Kohlbergin (1981) ja Fowlerin (1981) mainitsemien teorioidensa ylimpien asteiden ajattelua kuvaavien kriteereiden kanssa, joiden mukaan ihminen ymmärtää totuuden *erilaisten subjektiivisten näkökulmien synteeksi*, eikä yksilöllä ole oikeutta tuomita ketään, ilman, että hän itse tulee tuomitukseksi (Kohlberg 1981, 331).

6.5.1 Agape- Universaali rakkaus

” Ihmiset. Täytyy rakastaa ihmisiä. Ihmiset ovat ihmeellisiä.
Oksennuttaa... Ja siinä se on, yhtäkkiä: Kuvotus. ”
(Sartre 1981, 177).

Lawrence Kohlbergin mukaan post- postkonventionaalista moraalia kuvaa universaalien rakkauden kokeminen lajitovereita kohtaan (1981, 347- 349). Sartren tavoin myös Freud (1982) kohdistaa kritiikkinsä yhteiskunnallisiin normeihin, jotka asettavat rajoitteita tai yrittävät säädellä yksilöiden tunne-elämää. Etenkin hän kritisoi juuri lähimmäisen rakkauden velvoitetta, ja katsoo ettei ihminen ole kykenevä siihen. Tästä huolimatta Lawrence Kohlbergin teoriassa post- postkonventionaalista moraalia kuvaa rakkaus muita ihmisiä kohtaan. (esim. 1981, 347- 349).

Tämän työn aineistona käytettyjen filosofien teksteissä on moneen otteeseen korostettu käsitteiden merkityksellistymistä yksilöllisessä kokemuksessa. Mitä tällöin voi tarkoittaa *universaali* rakkaus, joka ei kuitenkaan sulje pois kanssaihmiä kohtaan koettuja aggressiivisia tai negatiivisia tunteita?

Kysymystä voitaisiin tarkastella mm. Jean Paul Sartren käyttämän katse-käsitteen näkökulmasta. Teoksessaan *Being and Nothingness* Sartre (1979, 252- 303) nostaa keskeiseksi ihmisten ihmissuhteita ja yksilön itsekokemusta sääteleväksi tekijäksi ”katseen” (*the look*). Hänen mukaansa katse on se suhde, joka itsellä on maailmaan. Kun katsomme muita, näemme itsemme objektivoituna muiden silmissä.

Juuri tähän sisältyy Sartren mukaan myös ihmissuhteiden ja toisten kohtaamisen kamaluus. Kohdatessaan toisen katseessa itsensä objektina, joutuu samalla kohtaamaan toisen arvion itsestä, arvion, joka perustuu toisen maailmaan. Maailmaan, johon subjektilla itsellään ei ole mitään pääsyä.

Sartre (1979) jatkaa, että kahden katseen välinen suhde on aina muotoa, jossa toinen ihminen on katsottu ja toinen vastaavasti *katsoo*. Itsen kokeminen moraalisen arvioinnin kohteeksi ja samalla Sartre mainitsema joutuminen toiseuden arvomaailman alle liittyy nimenomaan katsottuna olemiseen. Kahden ihmisen suhde ei voi koskaan olla muotoa olla katsottu- olla katsottu, koska: "*a look can not be looked at*" (emt, 379- 380). Arvolataukseton katsoo - katsoo suhde, missä siis kumpikaan katse ei esittäisi mitään arviota katseensa objektista, merkitsisi samalla ihanteellista subjekti-subjekti suhdetta. Tämän pitäisi Sartren mukaan olla ihmissuhteiden tavoitteena, mutta tätä ideaalia on mahdotonta saavuttaa (Sartre 1979, 374-375).

Sartren termistöä käyttäen ja objekti "a": n määritelmään viitaten voitaisiin siis puhua peilimäistymättömästä katseesta, joka ei peilaa toisen subjektin olemassaolosta takaisin mitään arviota. Se katsoo, mutta ei tuota kokemusta katsottuna olemisesta. Peilimäistymättömän katseen alla kohde saa toisin sanoen vapaasti *olla*. Sartre (emt. 375) jatkaa samalla, että tällainen rakkaus ei osaa vaatia¹⁷ vastavuoroisuutta (koska vaatimus olisi heti yritys rajoittaa objektin vapautta), mutta määrittelee kuitenkin rakkauden vaatimukseksi olla rakastettu. Tästä seuraa ristiriita: rakkaus, joka ei vaadi vastavuoroisuutta voi elää vain toisen osapuolen vaatimuksesta tulla rakastetuksi. Koko rakkauden olemassaolo on tällöin riippuvainen tästä vaatimuksesta. Samalla vaativasta osapuolesta tulee oman vaatimuksensa vanki: se yrittää saada rakkautta olemalla objekti toiselle vierautuen samalla subjektiivisesta vapaudestaan (Sartre 1979, 375.)

Kohlbergin (1981, 334) ja Fowlerin (1981) teorioissa mainitaan, että seitsemännellä asteella yksilön kokemusta muista ihmisistä hallitsee transferenssintunne, jonka alkuperä paikantuu nimenomaan olemisen periaatteeseen. (*transnarsistical love of being*). Walsch (1999, 71- 72) esittää tämän transferenssikokemuksen, joka hänen mukaansa perustuu tunne-energian liikkeeseen, vetävän puoleensa erilaisia kokemuksia ja tapahtumia.

¹⁷ "vaatimus" tarkoittaisi, että objektin olisi oltava jotain muuta, mitä hän tietyllä hetkellä on.

Hän kirjoittaa muun muassa:

”Minä sanon sinulle:

Oleminen vetää puoleensa olemista
ja tuottaa kokemuksia. (emt. 202.)

Freud (esim. 1993) kuvaa yliminän ja minän rakennetta niin, että yliminä arvioi jatkuvasti minän toimintaa kohdistuen siihen kritiikkiä ja arvioiden sen toimintaa. ”Minä” ei saa koskaan vain olla, vaan yliminän silmissä sen on lunastettava erilaisin teoin oikeus olemassaolonsa. Tällaisen ylikorkean minäihanteen synty paikannetaan psykoanalyttisessä traditiossa perinteisesti autoritaariseen kasvatukseen, jossa täydellisyys on asetettu olemassaolon ehdoksi (esim. McDougall 1999, 74). Autoritaarisuuden ilmeneminen persoonallisuudessa voidaan kuitenkin ymmärtää jatkumona siten, että ihmisen psyykkiseen rakenteeseen lähes aina sisältyy jossain määrin oletus siitä, että oikeus olemassaoloon on lunastettava teoin.

Walsch kuitenkin esittelee teksteissään täysin päinvastoin asiaan suhtautuvan ”minän”, joka yrittää saada itsensä ymmärtämään vaikean, mutta *kosmisen* totuuden. Walsch kirjoittaa:

”Onko meidät ikuisiksi ajoiksi tuomittu ”tulemaan ja menemään”,
juoksemaan loputtomiin polkumyllyssä?
Olemmeko ikuisella matkalla ei- minnekään?

Niin se on. Se on suurin totuus. Ei ole mitään päämäärää,
ei mitään tehtävää, eikä teidän tarvitse ”olla” kukaan muu kuin se,
mikä parhaillaan olette.

Totuus on, että mitään matkaa ei ole.

Olette parhaillaan sitä, mitä pyritte olemaan.

Olette jo siellä, minne pyritte. (Walsch 2001, 124- 125.)

6.5.2 Eksistentiaalinen ihmiskäsitys

Tästä kosmisesta totuudesta huolimatta Walsch huomauttaa, ettei ihminen koskaan voi olla tekemättä *jotain*, vaan koko elämänsä ajan ihminen tekee välttämättäkin jotain. Ihmisruumis suorittaa aina jotain toimintaa (Walsch 1999, 199- 200.) Tämän erottelun voidaan ajatella johtavan kolmiosisaiseen ihmiskäsitykseen, jossa erotetaan toisistaan tekevä ja toimintaa suorittava ruumis, ajatteleva mieli sekä *oleva henki*. (esim. Walsch 2001, 196).

Ihmiskäsityksen, mielen ja ruumiin sekä joissain tapauksissa siis vielä ns. hengen erottamisen toisistaan voidaan ajatella johtavan myös varsin erilaisiin toimintamalleihin. Walschin (ks. esim. 2000) mukaan suurin osa ihmisistä elää yksiosaisena ruumiina. Tällöin ruumis myös affektiivisesti reagoi kaikkiin ärsykkeisiin, koska se ei kykene hallitsemaan ruumistaan mielensä avulla. Osa ihmisistä ymmärtää Walschin mukaan omistavansa sekä ruumiin että mielen. Tähän liittyy hänen mukaansa ilo, joka syntyy ajattelun ideoista ja ruumiin toteuttamisesta. Mieli-ruumis-erottelu johtaa samalla pois reagoivasta toimintatavasta, koska ruumiin toiminta ymmärretään mielestä riippumattomaksi. Tällöin on esimerkiksi mahdollista ajatella aggressiivisistä ajatuksista pelkäämättä, että ajattelu muuttuisi automaattisesti toiminnaksi. Idea yhdistyy samaan käsitteiden ja kokemuksen väliseen eroon, jota on käsitelty aiemmin tässä tutkimuksessa.

Walschin (esim. 1999, 2000) mukaan ihminen onkin lopulta kolmiosainen, mutta vain ani harva tiedostaa tämän. Walschin mukaan tämä kolmas ihmisen osa on ”sielu tai henki”, joka ei ole sama asia kuin mieli. Spinoza (Etiikka IV, prop. XXVIII. S. 224) kirjoitti myös niin sanotusta kolmannesta tietoisuuden lajista, jonka ihminen voi saavuttaa tiedostaessaan tämän olemassaolon elementin (mitä hän nimitti Jumalaksi) itsessään. Myös Sartrelle ajatteleva mieli on *to distus olemassaolosta*, mutta olemassaolo sinänsä ei ole samaa kuin ajatteleva mieli. Ajatteleva mieli on todisteena siitä, mutta ei se, mistä se on todisteena.

Sartre kuvaa asiaa seuraavasti:

”Tietoisuus, joka sanoo minä ajattelen,
nimenomaan on se, joka ei ajattele.
Tai pikemminkin ajatus,
jonka se asettaa tässä asettamisen
Aktissa, ei ole *sen* ajatus.”
(Sartre 2004, 71.)

Yhteenveto:

Neale Walschin, Jean-Paul Sartren, Soren Kierkegaardin ja muiden tässä tutkielmassa mainittujen filosofien ajattelun yhteisistä näkemyksistä huolimatta heidän ajatuksensa on konkretisoitu kirjallisessa muodossa hyvin eri tavoin. Näitä ajattelijoina voikin katsoa yhdistävän yksimielisyys nimenomaan niiden kriteereiden osalta, joiden kautta Kohlberg (1981, 1984) ja Fowler (1981) teorioissaan havainnollistavat teorioidensa ylimpien asteiden ajattelua. Toisin sanoen heidän kirjallisen tuotantonsa pohjalta on esitystyylillä riippumatta löydettävissä ne ideat, jotka Kohlberg ja Fowler katsovat tyypillisiksi nimenomaan moraalisen päättelykyvyn ylimmälle asteelle.

Samalla näiden filosofien voi katsoa jakavan keskenään muutaman yleisemmän ajattelun lähtökohdan tai -suuntauksen, joista keskeisimmiksi voidaan ymmärtää:

- Subjektivisuuden korostaminen: käsitteiden ja asioiden merkitys määräytyy yksilön sisäisen kokemuksen kautta.
- Panteismi: Jumalan ja kaikkeuden identtisyys. Jumala ja olemassaolo rinnastuvat toisiinsa, keskeistä etenkin käsitys siitä, että tämä ”maailmansielu” vaikuttaa sisäisesti kaikissa ilmiöissä ja ihmisissä.
- Itsevalinta: olemassaolon tarkoitus liittyy omien arvojen ja sitä kautta itsensä ja olemisen tapansa valitsemiseen jokaisena hetkenä.
- Vastakohtaisten attribuuttien olemassaolon välttämättömyys. Käsitys attribuuttien määräytymisestä ainoastaan vastakohtiensa kautta: esimerkiksi voidakseen kokea itsensä tietynlaisena, ihmisen tulee ensin voida kokea itsensä juuri päinvastaisena, muuten tavoiteltu kokemus on ihmiselle merkityksetön.
- Usko rationaalisuuteen; ajattelun ja järjen voimaan: kaikki maailman tapahtumat voidaan viime kädessä selittää järjen ja ajattelun tuotteiksi. Eksistentiaalistit katsovat järjen logiikan säätelevän myös ihmisen tunne-elämää. Tämä johtuu siitä, että ihminen joutuu kokemaan todeksi kaiken sen, minkä ajattelee.

Walsch kuvaa asiaa esimerkiksi seuraavasti:

”Tarkoitatko, että jonkin asian rukoileminen *etäännyttää meidät siitä?*”

...Et saa sitä mitä pyydät etkä voi pyytää kaikkea mitä haluat. Se johtuu siitä, että pyyntösi on puutteen toteamista, ja kun sanot haluavasi jotakin, seurauksena on vain puuttumisen kokeminen omassa todellisuudessasi.”
(Walsch 1999, 23).

- Käsitys siitä, että ”minä” voi saada merkityksensä vain ihmisen ulkopuolelta ja minuus ilmaisunsa ainoastaan ihmissuhteiden välityksellä:

Sartre kirjoittaa teoksessaan *Minän ulkoisuus*:

”Kun juoksen raitiovaunun perässä, kun katson kelloa, kun uppoudun muotokuvan mietiskelyyn, minää ei ole. On tietoisuus raitiovaunusta -joka- täytyy- saada- kiinni ja niin edelleen, ja ei-asettava tietoisuus tietoisuudesta. Itse asiassa olen näin sukeltanut objektien maailmaan.”
(Sartre 1994, 74.)

Ja jatkaa toisaalla:

”Minuus ei ole luonut maailmaa, maailma ei ole luonut minuutta, molemmat ovat absoluuttisen, persoonattoman tietoisuuden objekteja, ja liittyvät sen kautta toisiinsa. Tämä absoluuttinen tietoisuus, kun se on puhdistettu minästä, ei enää lainkaan ole subjekti: se on yksinkertaisesti olemassaolon ensimmäinen ehto ja absoluuttinen lähde. Ja sen muodostama vastavuoroinen riippuvuus minuuden ja maailman välillä riittää siihen, että minuus ilmenee ”vaarassa olevana” maailman edessä, että minuus (epäsuorasti ja tilojensa välityksellä) saa sisältönsä maailmasta.”
(Sartre 2004, 124.)

7. POHDINTA

Tämän Pro gradu- tutkielman tarkoituksena on ollut tarkastella teoreettisesti psykoanalyttiseen teoriaan sisältyvien oletusten ja käsitteiden sekä Lawrence Kohlbergin (1981, 1984) moraaliteorian välistä yhteyttä. Työssä on tarkasteltu minuuteen ja persoonallisuuteen liittyvien teorioiden merkitystä moraalisen kehityksen näkökulmasta ja päinvastoin. Samalla tutkielmassa on yritetty havainnollistaa eksistenssifilosofien kirjallisuudesta poimittujen esimerkkien avulla niitä merkityksiä, joita Kohlbergin moraaliteorian seitsemäs eli ylin aste pitää sisällään.

Tutkimuksen keskeisimpinä tuloksena voidaan pitää sitä, että Kohlbergin moraaliteorian ylimmän eli seitsemännen asteen merkitykset nivoutuvat tiivisti yhteen eksistenssifilosofien käsittelemien teemojen kanssa ja että näiden rinnakkain luku mahdollistaa molempien syvemmän ymmärtämisen. Toisin sanoen Kohlbergin teorian eri aspektien konkreettista merkitystä on mahdollista ymmärtää paremmin eksistenttifilosofien kirjoittaman materiaalin valossa ja päinvastoin. Työssä esitettyjen näkökulmien pohjalta lisäksi voidaan todeta, että persoonallisuuden rakenteet, psyykkinen -, ja moraalinen kehitys kulkevat välttämättä käsi kädessä. Tämä tulos ei ole sinänsä mitenkään yllättävä: esimerkiksi Kohlberg itse toteaa, että nimenomaan psyyken tiedostetun osan eli egon kehitys on tärkeää postkonventionaalisen kehittymisen kannalta. Tähän havaintoon sopii se, että kaikki filosofit, joiden kirjoituksia tässä työssä on käsitelty seitsemättä asteetta kuvaavina esimerkkeinä, painottavat tietoisuuden yhteyttä kehittyneen moraalin edellytyksenä. Tutkielmassa on lisäksi pyritty ainakin joiltain osin laadullisesti kuvaamaan tähän johtavaa syy-yhteyttä, eli sitä, miksi tietyillä persoonallisuuden piirteillä ja moraalaisella päättelykyvyllä on selvä yhteys.

Monet tutkielmassa esiin nousseet teemat liittyvät osaksi monia laajempia ja jo kuluneitakin filosofisia ja sosiaalipsykologisia mielenkiinnonkohteita ja kiistanaiheita. Tutkielman teoreettinen viitekehys on paikantunut eksistenssifilosophiaan ja psykoanalyttiseen näkökulmaan. Mielenkiintoisena seikkana voidaan pitää mm. sitä, että monet tutkimuksessa esiin nostetut eksistenssifilosofit painottavat ihmisen rationaalisuuden ja ympäristöstä riippumattoman järjenkäytön merkitystä avaimina tietoon ja moraaliseen kehitykseen. Kuten tutkielmassa on tullut esille, tämä ihmisen ”järkeily” eli se, mitä ja miten hän ajattelee, millaisin perustein arvioi muiden ihmisten toimintaa ja sitä kautta itseään johtaa myös

erilaiseen tunne-elämään. Toisin sanoen kysymys emootioiden ja järjen suhteesta on keskeisessä asemassa myös eksistentiaalifilosofien ajattelussa.

Huolimatta teoreettisen viitekehyksen ja lähdekirjallisuuden paikantumisesta lähelle psykologiaa ja filosofiaa on kysymys, jota näiden eri teoreettisten näkökulmien kautta lähestytty, äärimmäisen sosiaalipsykologinen. Sekä Walschilta, että Sartrelta poimituissa esimerkeissä korostuu ihmisten välinen moraalinen vuorovaikutus: se millä perusteella arvioimme itsemme ulkopuolisia objekteja, niiden toimintaa ja sitä kautta itseämme. Myös Walschin ja Sartren idea tietynlaisen itsekokemuksen tavoittelemisesta vuorovaikutussuhteiden kautta on läpeensä sosiaalipsykologinen. Heidän pohdintojansa ”toiseuden” olemassaolosta muuna kuin visuaalisena objektina tai Mearleu- Pontylaisena *subjektina itselleen* (ks.esim Mearleu-Ponty 1986) voitaisiin hyvin pitää kaiken sosiaalipsykologisen tarkastelun alustana. ”Toiseus” näyttäytyy eksistenssifilosofiassa maaperänä, jonne yhdelläkään subjektilla ei koskaan tule olemaan pääsyä. Mielenkiintoista kyllä, vaikka filosofit ovat yksimielisiä toiseuden kokemisen mahdottomuudesta, johtaa se heidän mukaansa ykseyden kokemiseen itsen ja kanssaihminen välillä.

Tutkielmassa on painottunut myös post- postkonventionaalista moraalialapäisevän ”olemisen periaatteen” tarkasteleminen. Sartren ja Walschin teksteissä tämä periaate kiteytyy kaiken olemassa olevan tarkastelemiseksi sellaisena kuin se esiintyy (eli *on*). Tämän periaatteen saavuttamiseksi tutkimuksessa mainitut eksistenssifilosofit esittävät, että ympäristön objektit olisi säilytettävä mielissämme sellaisina kuin ne esiintyvät, toisin sanoen sellaisina kuin ne todella ovat. Nimenomaan tästä näkökulmasta tarkasteltuna todellisuusperiaatteen mukaan toimivan ego – rakenteen ja moraalisen kehityksen välinen yhteys tulee selkeäksi. Kysymys objektien käsittelemisestä mielen sisäisessä todellisuudessa tulee lähelle jotain, mitä voisi kutsua mielen sosiaalipsykologiaksi. Toisaalta se, kuinka kohtaamme ja käsittelemme sosiaalisia objekteja mielessämme, on erottamattomasti yhteydessä siihen kuinka kohtaamme nämä objektit fyysisessä todellisuudessa. Samalla se kuvastaa sitä Sartren (1994) mainitsemaa ideaa, jonka mukaan sekä maailma että ”minä”, voivat saada merkityksensä vain toistensa kautta.

Eksistenssifilosofit, samoin kuin monet psykoanalyttikot, painottavat usein ihmisen vastuuta paitsi itsestään myös ajatuksistaan. Edellä esitettyyn liittyy implisiittisesti oletus siitä, että ihminen voisi vapaasti valita ajatuksensa.

Psykoanalyttisissä teksteissä lähtökohtana on usein, että ihmisen illuusiot, kuvitelmat ja ajatukset palvelevat tiedostamattomia funktioita. Tiedostamattoman ideaan puolestaan liittyy ajatus ei-tavoitettavuudesta: ihminen ajattelee jotain tietämättä, miksi ajattelee niin. Freudille tarve illuusioon edusti nimenomaan tarvetta korjata ulkomaailmassa koetut pettymykset mielikuvituksen avulla. Psykoanalyttikkojen ja eksistenssifilosofien illuusioon nähden melko kielteisen asenteen taustalla voidaan hahmottaa siihen samalla kytkeytyvä ihmisen kyvyttömyys erottaa objekteihin liittyvien kuvitelmien ja todellisuuden välistä eroa. Post-postkonventionaalille moraalille Kohlberg puolestaan mainitsee olevan tyypillistä nimenomaan sen ymmärtäminen, kuinka vaikeata toisten tunteminen todellisuudessa on. Kuten eksistenssifilosofit toteavat, emme saa heistä otetta kuin oman ajattelumme kautta, toisin sanoen täysin subjektiivisesti.

Lawrence Kohlberg oli kiinnostunut myös sisäisen puheen (joka käsitteenä tulee hyvin lähelle ”ajattelua yleensä”) ja moraalien välisestä yhteydestä. Sisäinen puhe ei kuitenkaan voi olla olemassa ilman ulkoista, vaan sen voidaan ymmärtää olevan tekijä, joka määrittää ihmisen suhdetta ulkoiseen maailmaan ja muihin ihmisiin. Sisäisen puheensa kautta ihminen asettaa itsensä erilaisiin asemiin suhteessa muihin toimijoihin. Sosiaalipsykologisesta näkökulmasta tarkastellen voitaisiin ajatella, että eri moraalilla kehitysasteilla ihminen asemoi itsensä ajattelussaan eri tavoin ja erilaisten kriteereiden nojalla erilaisiin ryhmiin ja muihin ihmisiin nähden. Samalla tavoin voi vaihdella ihmisen suhtautuminen ulkoisiin normeihin ja konventioihin, kuten myös ne motiivit, joiden perusteella ihminen sitoutuu tai jättää sitoutumatta sosiaalisiin konventioihin. Kuten todettu, eksistentialismissa painottuu nimenomaan näkökulma, jonka mukaan sosiaalinen todellisuus ja -tilanteet, jotka luovat ihmisen konkreettisen ja objektiivisesti havaittavan toimintaympäristön muine toimijoineen, koetaan subjektiivisesti eri tavoin.

Eksistentialistifilosofit painottavat myös henkilökohtaisen harkinnan käyttämistä ja vapaiden valintojen tekemistä suhteessa ihmistä ympäröivään ulkopuoliseen maailmaan. Kuten tutkimuksessa toteutetun tarkastelun pohjalta on käynyt selväksi, tämän edellytyksenä on kuitenkin, ettei muita ihmisiä koeta osaksi itseä. Toisin sanoen voidakseen käyttää olemassaoloonsa kuuluvaa vapauttaan ihmisen on kyettävä kokemaan itsensä sosiaalisessa todellisuudessa, ei päinvastoin. Psykoanalyttinen teoria kuvaa tämän kokemussuhteen kehittymistä, ”häiriintymistä” ja heijastumista ihmisten välisiin vuorovaikutussuhteisiin.

Erilaisia yksilöllisiä tapoja kokea vuorovaikutustilanteiden, sosiaalisen todellisuuden ja itseyden välinen suhde havainnollistaa hyvin esimerkiksi Sartren ja Erving Goffmanin toisistaan poikkeavat lähestymistavat. Sartrelainen subjekti löytää itseytensä ulkopuoleltaan, häneen kohdistuvista katseista, joille hän edustaa objektia. Goffmanilainen subjekti puolestaan asemoi itsensä jo valmiiksi sosiaalisesti objektiksi, jonka tehtävänä on sosiaalisessa tilanteessa näytellä subjektiä. Heidän sisäistä asemoitumistaan sosiaalisiin katseisiin voidaan pitää erilaisina: siinä missä toista kuvaa suhteellinen ja valittu välinpitämättömyys, kuvaa toista pakottava yritys hallita niiltä heijastuvia minäkuvia.

Eksistenssifilosofiaan ja samalla myös post-postikonventionaaliseen moraaliin sisältyvä ihmiskäsitys tulee jossain mielessä hyvin lähelle myös sitä, mitä voidaan ymmärtää postmodernilla ihmiskäsityksellä. Postmodernin käsitteeseen sisältyy nimenomaan idea kontingenssista, joka ymmärretään koskemaan myös ihmisen identiteettiä (esim. Raunio 2003, 67). Samalla siihen liittyy minkäänlaisen yleispätevän moraalin olemassaolon kyseenalaistaminen, ja ihmisen identiteetin muuttuvuuden pitäminen tärkeänä. (emt, 74)

Kuten todettu, ei tällaisilla kulttuurisilla painotuksilla ole todettu olevan juurikaan vaikutusta post (tai post- post) konventionaalisen moraalien syntymiseen. Toisin sanoen postmodernissa yhteiskunnassa ei luultavasti esiinny sen enempää postkonventionaalista moraalialta, kuin modernissakaan, huolimatta ideologisen ilmapiirin eroista. Postmodernismiin sisältyvä näkemys identiteetistä eroaa luultavasti eksistentiaalisesta itsevalinnan ideasta ja psykoanalyttisistä näkemyksistä siinä, että identiteetillä tarkoitetaan ulkoisia elämäntapavalintoja ja niiden vaihtuvuutta. Eksistenssifilosofiassa ja psykoanalyysissä taas painopiste on ihmisen persoonallisuuden eri puolien toteuttamisessa ja tavoittamisessa sisäisessä kokemuksessa, mikä ei sinänsä tarkoita identiteetin vaihtuvuutta. Tämä koskee myös postmodernin tapaa ymmärtää tietoisuus, jonka merkitystä sekin korostaa (esim. Raunio 2003,66- 69): sen idean mukaan ihmisen tulee olla tietoinen nimenomaan elämäntapavalintojensa merkityksestä, ei niinkään mistään sisäisestä itseystään tai persoonansa puolista.

Eksistenssifilosofia on jäänyt sosiaalipsykologian keskuudessa melko tuntemattomaksi maaperäksi. Vaikka psykoanalyysin tavoin eksistenssifilosofia asettaa monessa mielessä yksilön ensisijaiseksi yhteiskuntaan ja ryhmiin nähden, tarkastelee se myös monia suoraan ihmisten väliseen vuorovaikutukseen ja samalla sosiaalipsykologiaan liittyviä ilmiöitä.

Näistä keskeisimpinä voidaan pitää juuri Sartren teoriaa ”katseen” ja itseyden välisestä suhteesta sekä filosofien pohdintoja ”toiseuden” olemassaolosta. Psykoanalyttisen teorian sosiaalipsykologisuus perustuu taas enemmän varhaisten vuorovaikutussuhteiden ja -kokemusten merkitykseen yksityisen mielen muovaajana. Tässä tutkimuksessa näitä teoriaperinteitä on käytetty nimenomaan post-postkonventionaalisen moraalin merkityksien ja sitä läpäisevän ”olemisen periaatteen” analysoimiseen.

Sekä Kohlberg (1981, 1984) että Fowler (1981) sitovat moraalin kehityksen osittain ihmisen ikään: heidän mukaansa jo postkonventionaalisen moraalin ensimmäinen taso (viides aste) on erittäin harvinainen ennen keski-ikää. Mikäli työn aineistona käytettyä kirjallisuutta peilataan tähän kriteeriin, ei se täyty kirjailijoista moneenkaan kohdalla.¹⁸ Toisaalta myös Kohlberg itse kuvaa teoksissaan postkonventionaalista moraalista sellaisen Heinzin ongelmaan annettujen esimerkkivastausten kautta, jotka ovat peräisin noin kolmekymmenvuotiailta vastaajilta. Tämän ikään liittyvän aspektin myötä voitaisiin hyvin kysyä, missä määrin myöskään tämän Pro gradu- tutkielman tekijällä on ollut kykyä tavoittaa tai ymmärtää post-postkonventionaalisen moraalikäsitteiden merkityksiä. Ehkä tähän voitaisiin todeta, että tutkielman tarkoitus onkin ollut ennen kaikkea halu ottaa selvää ja koittaa ymmärtää, ei niinkään julistaa tehtyjen tulkintojen tai havaittujen yhteyksien ”todenperäisyyttä”.

Huomautettakoon myös, ettei Kohlberg (1981, 1984) sen paremmin kuin Fowlerkaan (1981) käytä esimerkkinä seitsemännestä asteesta Sartren ajattelua, johon tässä tutkielmassa on viitattu usein ja jonka tuotanto täyttää ne objektiiviset kriteerit, jotka Fowler ja Kohlberg mainitsevat astetta käsitellessään.

Lawrence Kohlbergin mukaan seitsemännellä päättelykyvyn asteella ihminen joutuu vastaamaan kysymykseen *miksi elämä?* Objektisuhdeteoreetikona tunnetuksi tullut D. R Winnicott (1967) puolestaan kritisoi psykoanalytikoita sen kysymyksen välttelemisestä, mitä elämä lopulta on. Tähän nimenomaan eksistenssifilosoifeilla on post- postkonventionaalisen moraalin sisällön kanssa yhteensopiva vastaus.

¹⁸ Sekä Kierkegaard että Walsch olivat alle neljäkymmentä vuotiaita kirjoittaessaan teokset, joiden sisällön voi katsoa kuvastavan post- postkonventionaalista moraalista. Spinoza ja Sartre olivat noin neljäkymmenvuotiaita kirjoittaessaan Etiikan ja Inhon. (wikipedia)

Kuten Sartren romaanin *Inhon* päähenkilö eräänkin päivän toimintaansa kuvaa:

”*Tiistaina*

Pelkkää olemassaoloa.”

(Sartre 1981, 150).

Tätä voisi täydentää Walschin ajatus:

Mitä sinä tarkoitat?

Tarkoitan että muuta ei ole tehtävissä.

Mitään muuta ei ole tehtävissä.

Itse asiassa ei ole olemassa mitään muuta.

(Walsch 2000, 183.)

”Tässähän kuljetaan ympyrää.

Niin, ja sen sijaan että kuljemme ympyrää

voisimme olla se ympyrä. Ei sen mikään

noidankehä tarvitse olla.

Se voi olla jumalallinenkin.”

(Walsch1999, 123.)

8. LÄHTEET:

Adorno, T. W., Frenkel- Brunswik Else, Levison, J. Daniel, Sanford, R. Nevitt (1969) *The Authoritarian personality*. New York, Norton.

Beauvoir, Simone (1980) *Toinen sukupuoli*. Kirjayhtymä, Helsinki.

Fowler, James W (1981) *Stages of faith: the psychology of human development and quest for meaning*. Harper&Row. San Francisco, CA.

Freud, Anna (1969) *Minän suojautumiskeinot*. Weilin+Göös, Helsinki

Freud, Sigmund (1982) *Ahdistava kulttuurimme*. Gummerus, Jyväskylä.

Freud, Sigmund (1993) *Johdatus Narsismiin ja muita esseitä*. Love kirjat, Helsinki.

Fromm, Erich (1962) *Vaarallinen vapaus*. Helsinki, Helsingin liikekirjapaino.

Gilligan, Carol (1982) *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge, Harvard University Press.

Goffman, Erving (1959) *Presentation of self in everyday life*. WSOY, Helsinki

Goffman, Erving (1971) *Arkielämän roolit*. WSOY, Helsinki.

Hautamäki Airi & Hautamäki Jari (2005) *Suomalaisnuorten sosiomoraaliset minäkuvat "hyveen jälkeisenä aikana": alkaako sosiaalisen kameleontin aika?* Teoksessa Pirttilä-Backman Anna-Maija, Ahokas Marja, Myyry Liisa & Lähteenoja Susanna (toim.) *Arvot, moraalit ja yhteiskunta*. Tammerpaino, Tampere, s. 167- 197.

Helkama, Klaus (1981) *Toward a cognitive-developmental theory of attribution of responsibility*. Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.

Hoschild, Arlie Russell (1983) *The managed heart: the commercialization of human feeling*. California University Press. Berkeley.

Hotchkiss, Sandy (2005) *Miksi aina sinä? Narsismin seitsemän syntiä*. Basam Books Oy, Helsinki.

Hänninen, Vilma & Ylijoki Oili-Helena (2005) *Muuttuuko ihminen?* Tampere University Press, Tampere.

Jokela, Teemu (2000) *Eksistentialismi ja Psykoanalyysi*, Keuruu.

Keltikangas- Järvinen Liisa (200) *Hyvä Itsetunto*. WSOY, Porvoo.

Kohlberg, Lawrence (1981) *Philosophy of moral development moral stages and the idea of justice*. Harper&Row, San Francisco.

- Kohlberg, Lawrence (1984) Psychology of moral development the nature and validity of moral stages. Harper&Row, San Francisco.
- Lehtinen, Torsti (2002) Eksistentialismi, vapauden filosofia, Kirjapaja.
- Malan, David, H. (1997) Anorexia, murder and suicide: what can be learned from the stories of three remarkable patients. Butterworth- Heinemann. Oxford.
- Markova, Ivana (1987) Human awareness. Hutchinson education, London.
- Markova, Ivana (1990) Medical Ethics: A Branch of societal Psychology. Teoksessa Himmelweit H & Gaskell George (toim.) Societal Psychology. Sage Publications, Newbury Park, s. 112- 137.
- McCoullough, Michael Pargament, K & Thoresen C. (2000) Forgiveness: theory, practice and research. Guildford Press, New York.
- McDougall, Joyce (1999) Mielen Teatterit. Illuusio ja totuus psykoanalyttisellä näyttämöllä. Yliopistopaino, Helsinki.
- Mearleu-Ponty, Maurice (1986) Adventures of the dialectic. Northwestern University Press. Evanston.
- Milgram, Stanley (1974) Obedience to authority: an experimental view. Harper Row, New York.
- Miller, Alice (1979) Lahjakkaan lapsen tragedia ja todellisen itseyden etsintä. WSOY, Juva.
- Miller, Alice (1984) Kätkeyty Avain. WSOY, Helsinki.
- Nietzsche, Friedrich (1991) Antikristus. Karisto Oy, Hämeenlinna.
- Ojanen, Markku (1994) Mikä minä on? Minän rakenne, kehitys, häiriöt ja eheytyminen. Kirjatoimi, Tampere.
- Olson, Elder (1966) Tragedy and the theory of drama. Wayne State University Press.
- Platon (1999) Valtio VII. (514a- 520e). *Teokset VIII*. Epinomis. Alkibiades I. Hippias (laajempi dialogi). Kirjeet VI-VIII. Suomennos A. M. Anttila, Marja Ikonen-Kaila. Toinen painos. Otava, Helsinki.
- Raunio, Kyösti (2000) Sosiaalityö murroksessa. Gaudeamus, Helsinki.
- Roos, Esa, Manninen, Vesa., & Välimäki, Jukka. toim.(2001) RAKKAUS, toive, todellisuus: Psykoanalyttisiä tutkielmia. Yliopistopaino, Helsinki.
- Sartre, Jean-Paul (1974) Between existentialism and marxism. Pantheon Books, New York.

Sartre, Jean-Paul (1977) Being and nothingness. An essay on phenomenological ontology. Methuen, London.

Sartre, Jean-Paul (1981) Inho. Tammi, Helsinki.

Sartre, Jean-Paul (1994) Minän ulkoisuus. Tutkijaliitto, Helsinki.

Smith, Adam (1984) The theory of moral sentiments. Liberty Funds, Indianapolis.

Spinoza, Baruch (1994) Etiikka. Gummerus kirjapaino Oy, Jyväskylä.

Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2002) Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Tammi, Helsinki.

Walsch, Neale Donald (1999) Keskusteluja Jumalan kanssa. Kirja 1. WSOY, Juva.

Walsch, Neale Donald (2000) Keskusteluja Jumalan kanssa. Kirja 2. WSOY, Juva.

Walsch, Neale Donald (2001) Keskusteluja Jumalan kanssa. Kirja 3. WSOY, Juva.

Wilson, Colin (1984) Piilotajunnan valtias C. G Jung. Kirjayhtymä; Helsinki.

Tieteelliset aikakauslehdet:

Winnicott, D.W. (1955- 1956) Clinical varieties of transference. *International Journal of Psycho-Analysis*, 37: 386.

Winnicott, D.W (1967) The location of cultural experience. *International journal of Psycho-analysis*, 48: 336- 372.

Internetlähteet:

www.uta.fi/tyt/avoin/verkko-opinnot/sosiaalipsykologia/autoritaarinen.html (11.11.2007)

Nihtilä, Antti (2005) Ylösnousemus. Elektroninen lähde.
<http://www.ultra-lehti.com/kolumnit/kolumnit.html> (13.10.2007)

www.wikipedia.org/wiki/spinoza (luettu 31.10.2007)

www.wikipedia.org/wiki/sartre (luettu 31.10.2007)

www.wikipedia.org/wiki/kierkegaard (luettu 31.10.2007)

www.wikipedia.org/wiki/walsch (luettu 31.10.2007)

Toikka, Pekka (2003) Kysy Torstilta. Torsti Lehtinen: Eksistentialismi, vapauden filosofia, Kirjapaja 2002. Elektroninen kirja-arvostelu. [www.kiiltomato.net/?rcat=Tietokirjallisuus & rid=505](http://www.kiiltomato.net/?rcat=Tietokirjallisuus&rid=505) (luettu 16.10.2007)

www.joensuu.fi/ajankohtaista/vaitos2.php?id=429. Väitöskirjan abstrakti. (luettu 15.12.2007)

Liitteet:

Kohlberg’s State description (1976, 34- 35)

What is right		Reasons of doing right	Social perspective of stage
<p>LEVEL I – PRECONVENTIONAL Stage I- Heteronomous Morality</p>	<p>To avoid breaking rules backed by punishment, obedience of its own sake, And avoiding physical Damage to persons and property.</p>	<p>Avoidance of punishment and the superior power of authorities</p>	<p>Egocentric point of view. doesn’t consider the interest of others or recognize that they differ from the actors.</p>
<p>Stage 2- Individualism, Instrumental Purpose and Exchange</p>	<p>Following rules only when it is to someone’s immediate interests; acting to meet ones own interests and letting others do the same. Right is also what’s fair, what’s An equal exchange, a deal, an agreement.</p>	<p>To serve ones own needs interests in a world where you have to recognize that other people have their interest’s too.</p>	<p>Concrete individualistic perspective. Aware of that everybody has his own interests to pursue and these Conflict, so that right is relative (in the concrete individualistic sense).</p>
<p>LEVEL II – CONVENTIONAL Stage 3 – Mutual interpersonal by people close to you or what Expectations, People Relationships and Interpersonal conformity</p>	<p>Living up to what is expected/The need to be a good person. people close to you or what support stereotypical good behavior. “Being” good is important and means having good motives, showing concern about others.</p>	<p>in your own eyes and those of others. You’re caring of others. Belief in the golden rule. Desire to maintain rules and authority which take primary over Individual interests. Relates points of view through the Concrete Golden Rule, putting yourself in the others guy’s shoes. Does not yet consider generalized system perspective.</p>	<p>Perspective of individual in relation ships with other individuals. Aware of shared feelings, agreements and expectations.</p>
<p>Stage 4- Social System and conscience</p>	<p>Fulfilling the actual duties to which you have agreed. Laws are to be upheld expect In extreme cases where they Conflict with other fixed Social duties. Right is also Contributing to society, the group or institution.</p>	<p>To keep the institution going point of view from As a whole, to avoid the break down in the system “if everyone did it”, or the imperative of conscience to meet ones defined obligations.</p>	<p>Differentiates societal interpersonal agreement and motives. Takes the point view of the system that defines roles and rules. Considers individual relations in terms of place in the system.</p>

**LEVEL III-
POSTCONVENTIONAL
Or PRINCIPLED**

<p>Stage 5- Social Contract or Utility and Individual Rights</p>	<p>Being aware that people hold a variety of values and opinions that most values and rules are Relative to your group. These relative rules should usually Be upheld, however, in the interests' Of impartiality and because they are the social contract. Some nonrelative values and rights Like life and liberty, however, must upheld in any society and regardless of majority opinion.</p>	<p>A sense of obligation to law because of ones contract to make and Abide by laws for the welfare of all and for the protection of all peoples rights. A feeling of contractual commitment, freely entered upon, to family, friendship, trust, and work obligations. Concern that Laws and duties be based on rational calculation of overall utility, "the greatest good for the greatest number." agreements, objective</p>	<p>Prior-to society perspective. Perspective of a rational individual aware of values and rights prior to social attachments and contracts. Integrates perspectives by formal mechanisms of contract, impartiality and due process.</p>
<p>Stage 6 – Universal Ethical Principles</p>	<p>Following self-chosen ethical principles Particular laws or social agreements are usually valid because they rest on such principles. When laws violate these principles one acts accordance with the principle.</p>	<p>The belief as a rational person in the validity of universal moral principles, and a sense of personal commitment to them.</p>	<p>Perspective of a moral point of view from which social arrangements derive. Perspective is that of any rational individual recognizing the nature of morality or the fact that persons are ends in themselves and must be treated as such.</p>

Fowler's state description

Faith stages and their description / James Fowler 1981

(ks. Myös faith stages by aspects, Fowler 1981 s. 244- 245)

Stage I Intuitive-Projective faith is the fantasy-filled, imitative phase in which the child can be powerfully and permanently influenced by examples, moods, actions and stories of the visible faith of primally related adults (emt, 133.)

The stage most typical of the child of three to seven, it is marked by a relative fluidity of thought patterns. The child is continually encountering novelties for which no stable operations of knowing have been formed. The imaginative processes underlying fantasy are unrestrained and uninhibited by logical thought. In league with forms of knowing dominated by perception, imagination in this stage is extremely productive of long-lasting images and feelings (positive and negative) that later, more stable and self-reflective valuing and thinking will have to order and sort out. This is the stage of first self-awareness. The "self-aware" child is egocentric as regards the perspectives of others. Here we find first awareness of death and sex and of the strong taboos by which cultures and families insulate those powerful areas. (emt.)

The gift or emergent strength of this stage is the birth of imagination, the ability to unify and grasp the experience-world in powerful images and as presented in stories that register the child's intuitive understandings and feelings toward the ultimate conditions of existence. (emt.)

The dangers in this stage arise from the possible "possession" of the child's imagination by unrestrained images of terror and destructiveness, or from the witting or unwitting exploitation of her or his imagination in the reinforcement of taboos and moral or doctrinal expectations.(emt.)

The main factor precipitating transition to the next stage is the emergence of concrete operational thinking. Affectively, the resolution of oedipal issues or their submersions in latency are important accompanying factors. At the heart of the transition is the child's growing concern to know how things are and to clarify for him- or herself the bases of distinctions between what is real and what only seems to be. (emt.)

Stage 2 Mythic-Literal faith is the stage in which the person begins to take on for him- or herself the stories, beliefs and observances that symbolize belonging to his or her community. Beliefs are appropriated with literal interpretations, as are moral rules and attitudes. Symbols are taken as one-dimensional and literal in meaning. In this stage the rise of concrete operations leads to the curbing and ordering of the previous stage's imaginative composing of the world. The episodic quality of Intuitive-Projective faith gives way to a more linear, narrative construction of coherence and meaning.

Story becomes the major way of giving unity and value to experience. This is the faith stage of the school child (though we sometimes find the structures dominant in adolescents and in adults). (emt, 149)

Marked by increased accuracy in taking the perspective of other persons, those in Stage 2 compose a world based on reciprocal fairness and an immanent justice based on reciprocity. The actors in their cosmic stories are anthropomorphic. They can be affected deeply and powerfully by symbolic and dramatic materials and can describe in endlessly detailed narrative what has occurred. They do not, however, step back from the flow of stories to formulate reflective, conceptual meanings. For this stage the meaning is both carried and "trapped" in the. (Fowler, 1981, 149.)

The new capacity or strength in this stage is the rise of narrative and the emergence of story, drama and myth as ways of finding and giving coherence to experience. (emt.)

The limitations of literalness and an excessive reliance upon reciprocity as a principle for constructing an ultimate environment can result either in an overcontrolling, stilted perfectionism or "works righteousness" or in their opposite, an abasing sense of badness embraced because of mistreatment, neglect or the apparent disfavor of significant others. (emt, 150.)

A factor initiating transition to Stage 3 is the implicit clash or contradictions in stories that leads to reflection on meanings. The transition to formal operational thought makes such reflection possible and necessary. Previous literalism breaks down; new "cognitive conceit" (Elkind) leads to disillusionment with previous teachers and teachings. Conflicts between authoritative stories (Genesis on creation versus evolutionary theory) must be faced. The emergence of mutual interpersonal perspective taking ("I see you seeing me; I see me as you see me; I see you seeing me seeing you.") creates the need for a more personal relationship with the unifying power of the ultimate environment. (emt. 150.)

In **Stage 3 Synthetic-Conventional faith**, a person's experience of the world now extends beyond the family. A number of spheres demand attention: family, school or work, peers, street society and media, and perhaps religion. Faith must provide a coherent orientation in the midst of that more complex and diverse range of involvements. Faith must synthesize values and information; it must provide a basis for identity and outlook. (emt.)

Stage 3 typically has its rise and ascendancy in adolescence, but for many adults it becomes a permanent place of equilibrium. It structures the ultimate environment in interpersonal terms. Its images of unifying value and power derive from the extension of qualities experienced in personal relationships. It is a "conformist" stage in the sense that it is acutely tuned to the expectations and judgments of significant others and as yet does not have a sure enough grasp on its own identity and autonomous judgment to construct and maintain an independent perspective. While beliefs and values are deeply felt, they typically are tacitly held-the person "dwells" in them and in the meaning world they mediate. But there has not been occasion to step outside them to reflect on or examine them explicitly or systematically. At Stage 3 a person has an "ideology," a more or less consistent clustering of values and beliefs, but he or she has not objectified it for examination and in a sense is unaware of having it. Differences of outlook with others are experienced as differences in "kind" of person. Authority is located in the incumbents of traditional authority roles (if perceived as personally worthy) or in the consensus of a valued, face-to-face group. (emt, 172.)

The emergent capacity of this stage is the forming of a personal myth--the myth of one's own becoming in identity and faith, incorporating one's past and anticipated future in an image of the ultimate environment unified by characteristics of personality. (Fowler 1981, 172.)

The dangers or deficiencies in this stage are twofold. The expectations and evaluations of others can be so compellingly internalized (and sacralized) that later autonomy of judgment and action can be jeopardized; or interpersonal betrayals can give rise either to nihilistic despair about a personal principle of ultimate being or to a compensatory intimacy with God unrelated to mundane relations. (emt, 172.)

Factors contributing to the breakdown of Stage 3 and to readiness for transition may include: serious clashes or contradictions between valued authority sources; marked changes, by officially sanctioned leaders, or policies or practices previously deemed sacred and unbreachable (for example, in the Catholic church changing the mass from Latin to the vernacular, or no longer requiring abstinence from meat on Friday); the encounter with experiences or perspectives that lead to critical reflection on how one's beliefs and values have formed and changed, and on how "relative" they are to one's particular group or background. Frequently the experience of "leaving home"--emotionally or physically, or both--precipitates the kind of examination of self, background, and lifeguiding values that gives rise to stage transition at this point. (emt.)

The movement from Stage 3 to **Stage 4 Individuative-Reflective faith** is particularly critical for it is in this transition that the late adolescent or adult must begin to take seriously the burden of responsibility for his or her own commitments, lifestyle, beliefs and attitudes. Where genuine movement toward stage 4 is underway the person must face certain unavoidable *tensions*: individuality versus being defined by a group or group membership; subjectivity and the power of one's strongly felt but unexamined feelings versus objectivity and the requirement of critical reflection; self-fulfillment or self-actualization as a primary concern versus service to and being for others; the question of being committed to the relative versus struggle with the possibility of an absolute.(emt.182.)

Stage 4 most appropriately takes form in young adulthood (but let us remember that many adults do not construct it and that for a significant group it emerges only in the mid-thirties or forties). This stage is marked by a double development. The self, previously sustained in its identity and faith compositions by an interpersonal circle of significant others, now claims an identity no longer defined by the composite of one's roles or meanings to others. To sustain that new identity it composes a meaning frame conscious of its own boundaries and inner connections and aware of itself as a "world view." Self (identity) and outlook (world view) are differentiated from those of others and become acknowledged factors in the reactions, interpretations and judgments one makes on the actions of the self and others. It expresses its intuitions of coherence in an ultimate environment in terms of an explicit system of meanings. Stage 4 typically translates symbols into conceptual meanings. This is a "demythologizing" stage. It is likely to attend minimally to unconscious factors influencing its judgments and behavior. (emt.)

Stage 4's ascendant strength has to do with its capacity for critical reflection on identity (self) and outlook (ideology). Its dangers inhere in its strengths: an excessive confidence in the conscious mind and in critical thought and a kind of second narcissism in which the now clearly bounded, reflective self overassimilates "reality" and the perspectives of others into its own world view. (Fowler 1981, 182.)

Restless with the self-images and outlook maintained by Stage 4, the person ready for transition finds him- or herself attending to what may feel like anarchic and disturbing inner voices. Elements from a childish past, images and energies from a deeper self, a gnawing sense of the sterility and flatness of the meanings one serves any or all of these may signal readiness for something new. Stories, symbols, myths and paradoxes from one's own or other traditions may insist on breaking in upon the neatness of the previous faith. Disillusionment with one's compromises and recognition that life is more complex than Stage 4's logic of clear distinctions and abstract concepts can comprehend, press one toward a more dialectical and multileveled approach to life truth. (emt.)

Stage 5 Conjunctive faith involves the integration into self and outlook of much that was suppressed or unrecognized in the interest of Stage 4's self-certainty and conscious cognitive and affective adaptation to reality. This stage develops a "second naivete" (Ricoeur) in which symbolic power is reunited with conceptual meanings. Here there must also be a new reclaiming and reworking of one's past. There must be an opening to the voices of one's "deeper self." Importantly, this involves a critical recognition of one's social unconscious-the myths, ideal images and prejudices built deeply into the self-system by virtue of one's nurture within a particular social class, religious tradition, ethnic group or the like. (emt, 197- 198.)

Unusual before mid-life, Stage 5 knows the sacrament of defeat and the reality of irrevocable commitments and acts. What the previous stage struggled to clarify, in terms of the boundaries of self and outlook, this stage now makes porous and permeable. Alive to paradox and the truth in apparent contradictions, this stage strives to unify opposites in mind and experience. It generates and maintains vulnerability to the strange truths of those who are "other." Ready for closeness to that which is different and threatening to self and outlook (including new depths of experience in spirituality and religious revelation), this stage's commitment to justice is freed from the confines of tribe, class, religious community or nation. And with the seriousness that can arise when life is more than half over, this stage is ready to spend and be spent for the cause of conserving and cultivating the possibility of others' generating identity and meaning. (emt, 198.)

The new strength of this stage comes in the rise of the ironic imagination-a capacity to see and be in one's or one's group's most powerful meanings, while simultaneously recognizing that they are relative, partial and inevitably distorting apprehensions of transcendent reality. Its danger lies in the direction of a paralyzing passivity or inaction, giving rise to complacency or cynical withdrawal, due to its paradoxical understanding of truth. (emt.)

Stage 5 can appreciate symbols, myths and rituals (its own and others') because it has been grasped, in some measure, by the depth of reality to which they refer. It also sees the divisions of the human family vividly because it has been apprehended by the possibility (and imperative) of an inclusive community of being. But this stage remains divided. It lives and acts between an untransformed world and a transforming vision and loyalties.

In some few cases this division yields to the call of the radical actualization that we call Stage 6. (Fowler 1981, 198.)

Stage 6 is exceedingly rare. The persons best described by it have generated faith compositions in which their felt sense of an ultimate environment is inclusive of all being. They have become incarnators and actualizers of the spirit of an inclusive and fulfilled human community. (emt. 200)

They are "contagious" in the sense that they create zones of liberation from the social, political, economic and ideological shackles we place and endure on human futurity.

Living with felt participation in a power that unifies and transforms the world, Universalizers are often experienced as subversive of the structures (including religious structures) by which we sustain our individual and corporate survival, security and significance. Many persons in this stage die at the hands of those whom they hope to change. Universalizers are often more honored and revered after death than during their lives.

The rare persons who may be described by this stage have a special grace that makes them seem more lucid, more simple, and yet somehow more fully human than the rest of us. Their community is universal in extent. Particularities are cherished because they are vessels of the universal, and thereby valuable apart from any utilitarian considerations. Life is both loved and held to loosely. Such persons are ready for fellowship with persons at any of the other stages and from any other faith tradition. (emt.)