

Tampereen yliopiston opettajankoulutuslaitos, Hämeenlinna  
PELTONIEMI, ANTTI: Minuuden reunoilla – Teoreettinen lähestyminen  
myöhäismodernissa kontekstissa tapahtuvaan minuuden kehittymiseen lähtökohtana  
uskonnonopetus  
Pro Gradu – tutkielma  
113 sivua sisältäen 7 lähdesivua  
Kasvatustiede  
Marraskuu 2005

---

## **Tiivistelmä**

Tämän tutkimuksen tavoitteena oli syventää uskonnonopetuksen tavoitteistossa useasti mainittujen minuuden kehittymisen ja eettisen kasvatuksen keskeisyyden näkökulmia sekä niiden yhtymistä myöhäismoderniin yhteiskunnan murrokseen. Syventäminen tässä yhteydessä tarkoitti näkökulmien tarkentamista erityisesti minuuden kehittymisen käsitteistön että myöhäismodernin käsitteistön näkökulmista.

Myöhäismodernin käsitteistön näkökulman tarkentaminen lähti modernin käsitteen avaamisesta, jonka jälkeen oli mahdollista lähestyä myöhäismodernin käsitteistöä. Uskonnonopetukseen liittyvässä keskustelussa voidaan havaita useassa yhteydessä puhe muuttuvasta yhteiskunnasta. Näissä keskusteluissa ei kuitenkaan tarkemmin eritellä muutoksen luonnetta käsitteellisellä tasolla, vaan puhutaan usein yleisluontoisesti muuttuvasta yhteiskunnasta. Siksi oli tärkeää erottaa tutkimuksessa eräitä myöhäismoderniin murrokseen liittyviä muutoksen tekijöitä.

Minuuden käsitteistön näkökulman tarkentaminen tiivistyi työssä minuuden ja moraalin suhteen ympärille, sillä uskonnonopetukseen liittyvässä keskustelussa liitetään sekä minuuden kehittyminen että moraalit toisiinsa. Näistä lähtökohdista muodostui seuraava työn perusongelma: miten perustella käsitteellisellä tasolla uskonnonopetukseen liittyvä minuuden kehittymisen tavoitteisto myöhäismodernin kulttuurin ja yhteiskunnan kontekstissa?

Tutkimus toteutettiin kirjallisuuden perustuvan analyysin kautta, jossa teoreetikoiden käsitysten kautta pyrittiin muodostamaan kokonaiskuvaa aiheesta sekä johtopäätöksiä

tutkimusongelmiin. Keskeisimpänä aineistona työssä ovat seuraavat teoreetikot ja heidän teoksensa: Hannele Niemi, Uskonnondidaktiikka (1991), Charles Taylor, The Sources of The Self (1989) sekä Autenttisuuden etiikka (1994), Anthony Giddens, Modernity and Self Identity (1996), Alistair MacIntyre, Hyveiden jäljillä (1985).

Tärkeimmät myöhäismodernia käsitettä koskevat johtopäätökset sisältävät käsityksen modernista pitkänä kehityskulkuna, joka on korvannut traditionaaliset käsitykset yhteiskunnan sekä ihmisyhteisöjen rakenteesta voimakkaan individualistumisen myötä. Nykyisin ihmisen sosiaalisen ympäristön voidaan nähdä perustuvan muutokselle, kasvottomuudelle sekä refleksiivisyydelle. Tältä pohjalta muodostui myös kuva ihmisen minuudesta alituisen muutokseen, etsintään, erilaisiin kulttuurilähtökohtiin perustuvana sekä helposti vääristyneisiin käsityksiin yksilöllisyydestä yhtyvänä entiteettinä.

Tärkeimmät minuutta sekä moraalia koskevat päätelmät nousivat esiin Charles Taylorin käsitteistön myötä, jonka avulla on perusteltavissa realistis-filosofinen lähtökohta minuuden kehittymiselle. Tämä lähtökohta nojaa siihen, että ihmisellä oletetaan väistämättä olevan tarve moraaliseen käsitykseen hyvästä sekä sen lähteestä. Olemassa olevan ja luotettavan moraalikäsitteen kautta on mahdollista luoda minuudelle tukeva perusta. Moraalin näkökulmasta realistinen käsitys voidaan kuitenkin nähdä ongelmallisena, sillä nykypäivänä erityisesti etiikan piirissä todetaan työn perusteella olevan mahdotonta muodostaa yleistä eettistä konsensusta.

Tärkein johtopäätös lopulta oli, että eettisen konsensuksen puutteesta huolimatta, kulttuurin sekä yhteiskunnan huolestuttavien ilmiöiden taustalla on nähtävissä aitoja eettisiä ihanteita, jotka ovat ihmisen minuuden lähtökohtien ymmärtämisen kannalta merkittäviä. Näiden aitojen ihanteiden löytämiseksi tarvitaan erityisesti ymmärtämystä elämän merkityksellisyydestä. Merkityksellisyys voidaan saavuttaa arvorealistic näkemyksen valossa, jonka mukaan arvoja koskeva tieto on merkityksellistä ja löydettävissä. Juuri merkityksellisyys tarkoittaa minuuden tukevaa perustaa. Tämä merkityksellisyyden korostamisen tarve voidaan nähdä erottamattomasti myös uskonnonopetuksen osana.

Asiasanat: uskonnonopetus, myöhäismoderni, minuuus, etiikka, arvorealismi, merkitysnäkökenttä

# Sisällys

<b>JOHDANTO</b> .....	<b>1</b>
<b>1. USKONNONOPETUS, IHMISYYS JA ELÄMÄN SUBJEKTI</b> .....	<b>4</b>
1.1 USKONNONOPETUKSEN TEHTÄVÄ.....	4
1.2 TAVOITTEENA IHMISYYS JA ELÄMÄN SUBJEKTI .....	6
1.3 TUTKIMUSONGELMAT .....	11
<b>2. MYÖHÄISMODERNIN POHJALLA</b> .....	<b>16</b>
2.1 MODERNISTA .....	16
2.2 TRADITIESTA .....	21
2.3 KESKUSTELUA REFLEKSIIVISYYDESTÄ SEKÄ POSTMODERNISTA .....	23
2.4 SOSIAALISEN ELÄMÄN DYNAAMISUUS .....	27
<b>3. MINUUS, MORAALI JA MYÖHÄISMODERNI</b> .....	<b>33</b>
3.1 MINUUDEN RAKENTUMINEN JA REALISTINEN NÄKÖKULMA: HERMENEUTTINEN LÄHESTYMISTAPA IDENTITEETTIIN .....	33
3.2 ETIIKAN, MORAALIN JA ARVOJEN KÄSITTEISTÄ .....	37
3.3 MINUUS, MORAALI JA ELÄMÄN KEHYS .....	41
3.3.1 <i>Itse ja identiteetti</i> .....	42
3.3.2 <i>Minuus ja moraali</i> .....	46
3.3.3 <i>Elämän kehys, vahva arviointi ja moraalinen orientaatio</i> .....	48
3.4 NARRATIIVINEN MINUUS .....	55
3.6 MYÖHÄISMODERNIN EKSISTENTIAALISESTA MAASTOSTA .....	59
3.6.1 <i>Riskit, eksperttiys ja välineellinen järki</i> .....	59
3.6.2 <i>Individualismi</i> .....	62
3.6.3 <i>Elämän valintojen väistämättömyys</i> .....	65
3.7 MYÖHÄISMODERNI IDENTITEETTI.....	68
<b>4. MORAALIN RAPPIO JA AUTENTTISUUDEN ETIIKKA</b> .....	<b>72</b>
4.1 MORAALIN EROOSIO: MORAALIKESKUSTELUN MAHDOTTOMUUS JA EMOTIVISMI.....	72
4.2 AUTENTTISUUS .....	77
4.3 KULTTUURIN HUONONTUMINEN JA AUTENTTISUUDEN VASTAUS .....	79
4.3.1 <i>Yhteiskunnalliset tekijät autenttisuuden kulttuurin huonontumiselle</i> .....	80
4.3.2 <i>Autenttisuuden sisäinen tekijä kulttuurin huonontumiselle</i> .....	84
4.4 MERKITYSNÄKÖKENTÄN VÄLTTÄMÄTTÖMYYS .....	86
<b>5. YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSIÄ</b> .....	<b>91</b>
5.1 MODERNIN KÄDENOJENNUS YKSILÖLLE VAI PÄINVASTOIN?.....	91
5.2 KYSYMYS MINUUDEN REUNALTA .....	98
5.3 AUTENTTISUUDEN ETIIKKA JA MERKITYSHORISONTTI.....	102
<b>LOPUKSI: IDENTITEETTI, USKONNONOPETUS SEKÄ MYÖHÄISMODERNI</b> .....	<b>107</b>
<b>KIRJALLISUUS</b> .....	<b>114</b>
PAINAMATON KIRJALLISUUS .....	120

## Johdanto

Uskonnonopetukseen liittyvän keskustelun perusteella on huomattavissa eräs ajankohtainen teema. Puhutaan yhteiskunnallisesta ja kulttuurisesta muutoksesta, joka kehittyy teollisesta kohti jälkiteollista yhteiskuntaa. Arto Kallioniemi korostaa suomalaisen yhteiskunnan voimakasta aatteellista ja uskonnollista murrosta. Suomen suurissa kaupungeissa ja vähitellen koko maassa on siirrytty jälkiteolliseen yhteiskuntaan, jossa perinteisten auktoriteettien ja traditioiden mureneminen on todellisuutta. Kallioniemi viittaa identiteetin jatkuvaan uudelleenmuokkaamiseen ja arvioimiseen. Hän tarkoittaa tällä sosiologien kuvaamia joustavia ihmistyyppisiä, jotka elävät elämäntapakokeilujen ja epävarman tulevaisuuden ristivedossa. (Kallioniemi 1998, 145–146; 2005, 38–39.)

Muutokseen liittyen etiikan aines on havaittu yhä tärkeämmäksi uskonnonopetuksen osana. Jaana Hallamaa näkee etiikan korostamisen takana yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisupyrkimykset. Arvokysymysten puntaroimisen katsotaan olevan ihmisen elämänlaadun kohentaja. Etiikan opetuksen avulla toivotaan saavutettavan ratkaisua sekä ihmisten henkilökohtaisiin arvokysymyksiin että yhteiskunnallisiin ongelmiin. Ongelmilla Hallamaa viittaa arvokriisiin ja pluralismiin, jotka jälkiteollisessa yhteiskunnassa ovat läsnä. Etiikan opetuksen näkökulmasta arvokriisi konkretisoituu kahdeksi juonteeksi. Toisaalta halutaan etiikan opetuksen voimistuvaa kannatusta pinnallisuuksien maailmassa syvemmän arvopohdinnan saavuttamiseksi. Toisaalta taas kritisoidaan etiikan ajautumista erilliseksi saarekkeekseen, jossa vain etiikan asiantuntijat voivat toimia. (Hallamaa 1998, 93–95, Martens 1996, 20–21.)

Arvokasvatuksen ongelmainen lähtökohta jälkiteollisessa yhteiskunnassa nojaa etiikan ristivetoon. Ensiksi on huomattava, että kasvatuksesta puhuminen viittaa jo lähtökohtaisesti arvokysymyksiin. Dietrich Hoffmann (1996, 7) muistuttaa, että pedagoginen toiminta alituisine valintoineen pohjaa arvoihin ja normeihin. Ekkehart Martens puhuu myös ”etiikkabuumista” ja sanoo ettei sen taustalla olevia todellisia ongelmia voida kiistää. Modernin dilemma etiikassa kiteytyy seuraavasti: mitä enemmän eettiset ongelmat lisääntyvät, sitä vähemmän on löydettävissä ratkaisuja niihin. (Ekkehard 1996, 20–21.)

Nykyaikana lähtökohtaiseksi ongelmaksi näyttää etiikan kysymysten osalta nousevan konsensuksen puute. Suomalaisen koulujärjestelmän eettisen opetuksen aines on liitetty kuitenkin luonnollisena osana uskonnonopetukseen. Uskonnonopetushan on nykyään oman uskonnon opetusta, jossa etiikka pohjautuu valtaosaltaan kristilliseen etiikkaan. (Hallamaa 1998, 101, Kallioniemi 2005.) Moderni dilemma konkretisoituu edelleen. Yhteiskunnallinen muutos on todellisuutta. Fragmentoituva kulttuuri ja moniarvoisuus ovat todellisuutta. Traditiot ovat hajoamassa. Miten niinkin traditionaaliseen ja voimakkaaseen eettiseen lähtökohtaan, kuin kristinusko, voidaan enää pohjata moraalisen kasvatuksen kentällä?

Vastauksena on ihmiseksi kasvaminen. Uskonnonopetukseen liitetään voimakkaasti identiteetin kehittymiseen liittyviä kasvatustavoitteita. Arvokasvatuksen, moraalien tai etiikan lähtökohtaa ei esimerkiksi Hallamaan mukaan voida perustellusti erottaa omaksi irralliseksi arvoneutraaliksi oppiaineeksi. On varsin luontevaa lähestyä sitä länsimaisessa historiassa voimakkaimmin etiikkaan vaikuttaneen kristillisen tradition näkökulmasta. (Hallamaa 1998, 100–101.) Uskontojen ja katsomuksellisten kysymysten äärellä kuljetaan väistämättä ihmisyyden syvillä alueilla. Mitä todennäköisimmin juuri siksi puheet esimerkiksi elämän subjektiksi kasvamisesta tai identiteetin rakentumisesta liitetään luonnolliseksi osaksi uskonnonopetuksen tavoitteistoa.<sup>1</sup>

Työssäni aion paneutua kysymyksiin identiteetin, moraalien sekä myöhäismodernin tilanteen suhteista uskonnonopetuksen näkökulmasta. Tutkimukseni tehtävänä on löytää perusteluita uskonnonopetuksen tavoitteissa olevaan minuuden kehittymisen korostuksen tärkeydelle myöhäismodernissa kontekstissa. Toisaalta tämä tutkimus toimii myös laajemmin käsitteellisenä erittelynä modernin, myöhäismodernin, etiikan sekä minuuden suhteen. Uskonnonopetuksen osuus tutkimuksessa on ennemminkin lähtökohta, kuin didaktis-teoreettinen päämäärä. Uskonnonopetuksesta puhuessani viittaan yleisesti uskontokasvatuksen piiriin. Selvyyden vuoksi sidon tässä työssä puheeni ja viittaukseni uskonnonopetuksesta aina perusopetukseen liittyvän uskonnonopetuksen alueelle.

---

<sup>1</sup> Ks. esim. Kallioniemi 2005, Niemi 1991 sekä tämä työ luku 1.

Tutkimusongelmat piirtyvät seuraavien kokonaisuuksien valossa juontuen edellä mainitusta perustehtävästä. Ensinnäkin koen tarpeelliseksi muodostaa tukevan teoreettisen käsityksen yhteiskunnan ja kulttuurin murroksen luonteesta. Luonteella tarkoitan ymmärrystä murroksen taustatekijöistä ja ilmiöistä käsitteellisellä tasolla. Siksi en tyydy vain kokoamaan modernin murroksen empiirisesti osoitettuja ilmiöitä. Toiseksi haluan tutkia lähemmin minuuden ja moraalin suhdetta realistisen filosofian näkökulmasta, sillä puheissa uskonnonopetuksen tavoitteista välittyy kuva minuuden ja identiteetin rakentumisesta, ihmiseksi kasvamisesta sekä etiikan tärkeydestä. Kolmanneksi työn loppupuolella yritän muodostaa kokonaiskuvan myöhäismodernista tilanteesta, identiteetin kehittymisestä suhteessa uskonnonopetukseen ja arvorealistiseen lähtökohtaan.

Aloitan käsittelyn uskonnonopetuksen tavoitteiden yleiskuvasta identiteetin kehittymisen ja moraalin näkökulmasta. Tämän jälkeen siirryn modernin murrokseen liittyviin käsitteisiin. Työn keskivaiheilla tulen etsimään minuuden ja moraalin suhdetta. Loppuosassa keskityn avaamaan Charles Taylorin teoretisoimaa maastoa, joka pyrkii nostamaan mahdolliseksi kulttuurin ongelmaisten ilmiöiden vastustamisen. Loppuluvussa pyrin tekemään yhteenvetoa työn sisällöstä sekä nostamaan keskusteluja sekä johtopäätöksiä teemoista, joiden kautta vastaan tutkimusongelmiin.

# 1. Uskonnonopetus, ihmisyyden ja elämän subjekti

Ensimmäisen luvun tarkoitus on toimia työn uskonnonopetuksen tavoitteistoon liittyvän lähtökohdan tarkempana erittelyinä. Käyn ensiksi läpi uskonnonopetuksen yleisiä tehtävämäärittelyjä ja tulen osoittamaan, että uskonnonopetuksen tavoiteilmapiirissä on läsnä identiteetin kehittymisen ja ihmiseksi kasvamisen päämäärä. Luvun lopussa esittelen työni tutkimustehtävät.

## 1.1 Uskonnonopetuksen tehtävä

Arto Kallioniemi (2005, 41–44) puhuu uskonnonopetuksen neljästä päätehtävästä. Ensimmäinen on uskonnon perusluonteen ymmärtäminen, jossa ajatuksena on uskonnon käsitteen tarkempi avaaminen sekä kognitiivisesti että elämyksellisesti. Toinen päätehtävä on omaan uskontoon tutustuminen, jossa oman identiteetin kysymykset painottuvat monikulttuuristuvassa yhteiskunnassa. Kolmas päätehtävä on valmiuksien antaminen oppilaille elämään moniuskontoisessa maailmassa. Tässä ajatuksena oman kulttuurisen pohjan ymmärtäminen, johon omaan minuuteen liittyvä tapa ymmärtää ihmisyyttä ja elämää on sitoutunut. Tämä on tie ymmärtää muita ihmisiä. Neljäs tehtävä on Kallioniemien mukaan elämän eettisen ulottuvuuden ymmärtäminen. Kallioniemi viittaa nykypäivän arvostiriitoihin ja jälkiteollisen yhteiskunnan ongelmaiseen maastoon oman elämänpolitiikan rakentamisessa.

Hannele Niemi kuvaa myös uskonnonopetuksen tehtävää liittämällä sen voimakkaasti arvokasvatukseen yhteyteen. Niemen mukaan uskonnonopetuksen yleisluontoinen tehtävä on auttaa oppilaita ymmärtämään uskontojen ja elämäntattomusten<sup>2</sup> merkitys ihmisen historiassa ja nykypäivässä. Tähän sisältyy ensinnäkin voimakas tiedollinen aspekti, mikä tarkoittaa kulttuurin ymmärtämisen mahdollistavaa uskontoihin ja elämäntattomuksiin liittyvää tietoa. Tiedon jakaminen ei silti saa olla ainut tehtävä, sillä tärkeää on edetä uskonnonopetuksessa kohti omien näkökantojen muodostamista

---

<sup>2</sup> Hirsjärvi käyttää elämäntattomuksesta termiä maailmantattomus, joka koostuu tiedon, käsitysten, uskomusten, arvojen ja normien elementeistä. Se mitä tiedämme ihmisestä, yhteiskunnasta ja luonnosta muokkaavat käsitystämme todellisuudesta. Myös arvot ja normit kuuluvat olennaisesti tähän yhteyteen. Hirsjärvi 1985, 79–85. Ks. maailmantattomuksesta lisää Harva 1979 sekä Niiniluoto 1984.

henkilökohtaisiin ja maailmanlaajuisiin arvokysymyksiin. Niemi liittyy tämän ajatuksen koulun sosiaalistamisvastuuseen, jonka mukaan koulun vastuulla tiedonhankinnassa kysytään myös tiedon merkitystä sekä opetellaan omien kannanottojen ja näkemysten muodostamista. Tämä tarkoittaa omakohtaisen kuvan muodostamista maailmasta. (Niemi 1991, 16–17.)

Niemi laajentaa lopulta uskonnonopetuksen tehtävän koskemaan oppijan moraalisen arvioinnin kehityksen muuttumista kohti tasoa<sup>3</sup>, jossa oppija itse kykenee arvioimaan tilanteita ja ottamaan vastuuta päätöksistään. Tällä Niemi tarkoittaa arvokasvatusta. Arvokasvatus on hänen mukaan oppijan koko persoonallisuuden kasvattamista, mikä taas on suoraan yhteydessä oppijan minäkäsityksen ja identiteetin kehitykseen. (Niemi 1991, 20.)

Kallioniemi puhuu uskonnollisen kompetenssin<sup>4</sup> saavuttamisesta eräänä laajana uskonnonopetuksen tavoitteena. Termi merkitsee uskontoon liittyvän opetuksen ja oppimisen koskevan koko ihmisen kasvua ja kehitystä. Uskonnollinen kompetenssi liittyy kykyyn käsitellä omaa uskonnollisuutta ja sen ulottuvuuksia reflektiivisesti, liittäen tämä käsittely oman elämän rakentamisen ja suunnittelun yhteyteen. Uskonnollinen kompetenssi tarkoittaa ikään kuin uskonnollista lukutaitoa, jolla esimerkiksi monipuoliset symboliikat ja uskontojen ilmiöt voidaan tehdä ymmärrettäviksi. Kallioniemi katsoo uskonnonopetuksen tehtävien kautta päästävän kiinni oppilaiden identiteettityöhön, mutta uskontokasvatuksen on otettava vastaan tällä hetkellä tapahtuvan kulttuurisen murroksen haaste. (Kallioniemi 2005, 44.)

Jyri Komulainen (2005, 285) kokoaa uusimpien opetussuunnitelmien perusteiden perusteella, että alaluokilla uskonnonopetuksen tavoitteet liittyvät pääosin oppilaan kasvuun ja kehitykseen sekä yleisempään kirkollisen elämän tuntemiseen. Keskeinen painotus onkin Komulaisen mukaan juuri oppilaan maailmankatsomuksen rakentumisessa. Komulainen etsii opetussuunnitelmasta yhteyksiä, joiden kautta voidaan

---

<sup>3</sup> Perustaa puheensa moraalista tasosta Kohlbergin moraalikehityksen teoriaan, jossa ulkoisesta tottelevaisuus- ja sääntömoraalisuudesta edetään kohti sisäisesti ymmärrettävää oman tunnon moraalisuutta, jossa itse omilla valinnoilla seurataan valittuja eettisiä periaatteita. Ks. lisää Kohlberg 1984 sekä Niemi 1991, 19.

<sup>4</sup> Ks. myös Markku Pyysiäinen 1998, 87.

nähdä systemaattisen<sup>5</sup> teologian aineksen tavoitteita opetuksen toteuttamiselle. Systemaattisen teologian eräs keskeinen ulottuvuus dogmatiikan ohella on etiikka, joten systemaattinen teologia näkyy opetussuunnitelmassa erityisesti tästä näkökulmasta. Siinä Komulaisen mielestä keskeistä on luomisen lähtökohdasta kumpuava ihmisen arvo.

Sekä Niemi että Kallioniemi ovat selkeästi yhtä mieltä uskontokasvatuksen liittymisestä kokonaisvaltaiseen ihmiseksi kasvamiseen. Moraali ja etiikka ovat tiukasti osana uskontokasvatusta. Arvopohdintaan ja eettiseen kehitykseen liittyvä osuus uskonnossa koetaan olennaiseksi asiaksi ja se liitetään tärkeäksi osaksi identiteetin kehitystä. Hallamaa esimerkiksi korostaa, että etiikka on luontainen osa uskonnonopetusta, sillä suhteessa etiikkaan ihminen ei voi asettua ulkopuoliseksi. Hän muistuttaa, että etiikka voidaan ymmärtää suppeasti arvovalintoja koskeväksi arvioinniksi tai laajemmin koko ihmisen elämää käsittäväksi pohdinnaksi. Mielestäni nämä asiat antavat jo lähtökohtaisesti selkeän viitteen siitä, että uskonnonopetus koskee tutkijoiden mielestä väistämättä tärkeitä ihmiseksi kasvamisen ehtoja. Hallamaa kokoaa tiiviisti, että etiikka koskee olennaisesti ihmisen elämäntarkoituksesta ja liittyy erottamattomasti hänen arvoihinsa, joihin väistämättä vaikuttaa länsimaisen moraaliperinteen historia sekä traditio arvoineen. (Hallamaa 1998, 101.)

## ***1.2 Tavoitteena ihmisyys ja elämän subjekti***

Michael Grimmitt (1987, 167)<sup>6</sup> sanoo laajassa uskonnonopetuksen didaktiikan ja -filosofian tutkimuksessaan identiteettiin kosketuksissa olevien tärkeiden kysymysalueiden koskevan ihmisen kokemuksessa erityisesti moraalisen, uskonnollisen ja hengellisen dimensioiden kehittymistä. Ihmiseksi kehittyminen on ensinnäkin tietoiseksi tulemista maailman tietoisuudesta, eli niiden kehysten tiedostamista, jotka antavat maailmalle tarkoituksen. Toiseksi tietoiseksi tulemista itsetietoisuudesta, eli

---

<sup>5</sup> Systemaattinen teologia tarkoittaa McGrathin mukaan teologian systemaattista järjestämistä, eli systemaattisuus voi tarkoittaa joko selkeän ja johdonmukaisen yleiskatsauksen jäsentämistä kristillisen uskon pääteemoista tai sitten epistemologisten oletusten perusteella tapahtuvaa teologisen aineiston järjestämistä. Systemaattinen teologia koskee kirkon teologian filosofiaa aina etiikasta dogmatiikkaan. Ks. McGrath 1996, 154–156.

<sup>6</sup> Ks. myös Grimmitt 1987 luku 4 kokonaisuudessaan.

omasta minuudesta, joka antaa ihmiselle yksilöllisen persoonallisuuden. Grimmitin mukaan uskonnonopetus tarjoaa oleellisen ja mielekkään ympäristön ihmisen minuuden kehittymiselle.

Itsetietoisuuden kehittymistä voidaan uskonnonopetuksessa saavuttaa Grimmittä mukaillen kahta eri tietä, jotka kuitenkin ovat toisiinsa liittyviä. Ensinnä on eräänlainen jaettu yleisinhimillinen kokemus, kuten esimerkiksi läheisen kuolema. Tällaiset tapahtumat johtavat väistämättä itsereflektioon. Grimmitin mielestä juuri itsereflektio vie parhaimmillaan yhä syvempään hengelliseen tiedostamiseen. Koulussa uskonnollisen tiedon ja käsitteistön avaamat mahdollisuudet nostavat jotakin uutta esille oppilaan minästä. Uskonnollisen opetussubstanssin arvo ei siis ole vain sen puhtaassa ymmärtämisessä, vaan lisäksi siinä, mitä se antaa oppilaalle itsensä ymmärtämisessä. Toinen itsetietoisuuden kehittymisen mahdollisuus uskonnonopetuksessa on sen tarjoama kokemus uskomusten voimasta ja vaikutuksesta ihmiselle merkityksellisiä päätöksiä tehdessä. Uskonnonopetus tarjoaa siis kontekstin, jossa uskomukset ja arvot voidaan nostaa mielekkäästi ja liittyen esimerkiksi oppilaan elämäntodellisuuteen. (Grimmitt 1987, 164–165.)

Hannele Niemi erittelee kirjassaan eksistenssianalyttiselle<sup>7</sup> ihmiskäsitykselle pohjautuvan ajatusmallin, jossa uskonnonopetuksen tavoitteena olisi kasvattaa ihmisestä elämän subjekti<sup>8</sup>. Elämän subjektiksi kasvaminen voidaan nähdä koulusuunnittelun laajojen perspektiivien, koulun arkipäivän toimintojen sekä yksityisen oppilaan kasvun kautta. Laajoilla kouluperspektiiveillä Niemi tarkoittaa opetussuunnitelmallista ja

---

<sup>7</sup> Niemi kiinnittää eksistenssianalyttiseen teoriaan pohjaavan ajatusmallin Viktor E. Franklinin edustamaan samannimiseen suuntaukseen humanistisessa psykologiassa. Franklinin teoriassa ihminen nähdään elämän mielekkyyttä etsivänä subjektina, joka tarvitsee haasteita ja ponnisteluja jotka tarkoittavat päämääriä, tavoitteita, ihanteita ja arvoja. Nämä toimivat subjektin toiminnan ohjaajina. Teoriassa keskeinen sija on ihmisen olemassaolon merkityksen ja elämän mielekkyyden pohdiskelulla. Tavoite onkin saada elämälle mielekkyys ja tarkoitus, joiden vuoksi elää vastuullisesti. Niemi 1991, 25–30.

<sup>8</sup> Subjektiivisuuden käsitteen kehittäjänä – ja laajemmin myös eksistentialismin perustajana – pidetään Søren Kierkegaardia (1813–1855). Kierkegaard lähestyi ajatusrakennelmissaan todellisen olemassaolon tutkimista, mikä lopulta tarkoitti yksinkertaisen karkeasti ilmaistuna elämän elämistä. Kierkegaard arvosteli hegeliläistä objektiivisen rationaalisuuden ihannetta joka voi käsittää kaikki olemassaolon ulottuvuudet. Hänen mielestään ihminen ei voi saada lopullisia vastauksia olemassaolon kysymyksiin filosofisesta järjestelmästä, eli toisin sanoen objektiivinen ja järjestelmällinen tieto ei ole merkityksellistä subjektille (l. yksittäiselle ihmiselle). Objektiivisen tiedon on ensiksi tultava osaksi subjektin sisäistä tietoutta, eli subjektin on aktiivisesti omaksuttava ja valittava tieto intohimoisesti ja kiinnostuneesti. Objektiivinen totuus ei koskaan näin ollen kohtaa subjektin totuutta. Kierkegaardin jälkeen eksistentialismin kehittymiselle merkittävimmän panoksen antoi myöhemmin Martin Heidegger (1888–1976). Puolimatka 1995, 41–42; McGrath 1996, 238; Aspelin 1958, 447, 454–458.

opetuksen suunnitteluun liittyvää filosofista tasoa, jossa tavoitteistossa huomioidaan itsenäinen ja vastuullinen toimija. Koulun arkipäivän toimintojen taso tarkoittaa juuri niitä käytännön toimia, joilla oppilasta ohjataan kohti vastuuntuntoista ja itsenäistä toimintaa. Yksityisen oppilaan kasvun kautta nähtynä elämän subjektiksi kasvaminen on oppilaan henkilöhistorian huomioon ottamista, joka määrittelee voimakkaastikin oppilaan kognitiivisia ja fyysisiä valmiuksia. (Niemi 1991, 21–22.)

Subjektiksi kasvaminen edellyttää kuitenkin kaikkia kolmea tasoa, sillä subjektina toimimisen ajatus on, että ihminen voi muovata omaa elämäänsä ja ympäristöään kokonaisvaltaisesti. Niemi puhuu tässä yhteydessä itsetajunnasta, jonka näkisin yhteneväiseksi myös Grimmitin itsetietoisuuden peräänkuuluttamisen kanssa. Ihmisen tulee olla tietoinen suhteestaan elämään sekä siitä miten hän itse voi siihen vaikuttaa. Itsetajunnan kasvu kehittää ihmisen sisäisen ja ulkoisen toiminnan arvioimista. Ajatusrakennelma saattaa kuitenkin helposti antaa kuvan siitä, että se voi johdattaa narsistiseen ja oman itsensä ympärillä pyörivään elämänasenteeseen. Niemi kuitenkin korostaa sitä, että ihmisenä oleminen käsittää olennaisesti ajatuksen vastuullisuudesta, joka subjektiksi kasvamisessa ei saa unohtua. (Niemi 1991, 22.)

Seuraavat ihmisyyden luonnetta kuvaavat oletukset<sup>9</sup> on Niemen mukaan erotettava, jotta uskononopetusta voidaan ylipäätään suunnitella tai tähdätä kohti subjektiksi kasvamista:

- 1. Ihminen on enemmän kuin osiensa summa. – On mahdotonta ymmärtää inhimillistä toimintaa vain tarkastelemalla erillisiä osatoimintoja tai laskemalla ne yhteen.*
- 2. Ihmisen olemus toteutuu inhimillisessä kontekstissa. – Ihmisyyteen kuuluu olennaisesti ihmissuhteet*
- 3. Ihminen on tietoinen. – Ihminen ei ole vain ulkoisten impulssien ja ärsykkeiden kohde. Ihminen kykenee pohtimaan omaa olemassaoloaan. Hän ei siirry kokemuksesta toiseen ikään kuin ne olisivat toisistaan riippumattomia ja erillisiä. Se, miten ihminen toimii nykyhetkellä, on sidoksissa siihen, mitä on tapahtunut aikaisemmin, ja liittyy siihen, mitä hän odottaa tulevaisuudelta.*

---

<sup>9</sup> Perustuvat pohjoisamerikkalaisessa humanistisessa psykologiassa esimerkiksi Hamacheekin näkemyksiin. Niemi kuvaa humanistisen psykologian omaavan liittymäkohtia eurooppalaiseen eksistentialismiin sekä fenomenologian traditioihin. Tällä hän perustelee valintansa. Niemi 1991, 24.

4. ***Ihminen tekee valintoja.*** – Hän on elämänsä subjekti. Ulkoiset olosuhteet eivät säätele hänen elämäänsä deterministisesti. Ihminen voi suunnitella omaa elämäänsä ja vaikuttaa omiin kokemuksiinsa.
5. ***Ihminen on intentionaalinen.*** – Ihminen ohjautuu ennen kaikkea sisältäpäin. Ihmisen valinnat kuvastavat hänen pyrkimyksiään. Halu löytää elämälle tarkoitusta, merkitystä ja mielekkyyttä ovat keskeisiä inhimillisiä pyrkimyksiä.

(Niemi 1991, 23–24.)

Niemi korostaa selvästi ihmisen tarkastelussa tarkoituksen, merkityksen ja mielekkyyden tärkeyttä. Ihmiselle toiset ilmiöt ja pyrkimykset ovat ihmiselle arvokkaampia kuin toiset. Näin ihminen toimii intentionaalisesti pyrkien tavoitteisiinsa. Niemi siis korostaa arvojen suuntaavan toimintaa ja antavan ihmiselle motivaation edetä asetettuja päämääriä kohti (Niemi 1991, 24).

Niemi (1991, 31–33) esittelee myös viisi suuntaviivaa koulun toiminnan kehittämiseksi subjektiiviseksi kasvamisen näkökulmasta. Tulkitsen suunnat seuraavasti:

1. Elämäntarkoituksen etsinnän virittäminen. Niemi korostaa, että koulussa tulisi olla enemmän eksistentiaalista pohdiskelua, johon koko koulun ilmapiirin tulisi kannustaa. Tässä Niemi nostaa olennaiseksi uskonnon elämäntarkoituksellisen opetuksen.
2. Koulun yhteisöluonteen kehittäminen. Niemen mielestä koulun tulisi kehittää yhteisöluonnettaan niin, että jokainen oppilas tuntisi olevansa ainutlaatuinen ja merkittävä yhteisön jäsen, jolle hän voi antaa jotakin positiivista.
3. Elämysten tarjoaminen. Tämä viittaa arvojen ja ihanteiden ”esiin kaivamiseen” elämysten kautta, joissa kohdataan sekä inhimillisen toiminnan positiivisia mahdollisuuksia että elämän epäkohtia.
4. Suhtautuminen vaikeuksiin. Niemi korostaa ongelmatilanteiden kohtaamisen tapaa, jossa vaikeudet kohdataan itsenäisesti, mutta yhteisön tuella. Ihminen joutuu itse kohtaamaan ongelmat, mutta ei kuitenkaan ole tilanteessa yksin.
5. Vastuullisuuteen ohjaaminen. Koulun tulisi huomioida oppilaiden elämään liittyvän tehtäväluonteisuuden arvonäkökohta. Oppilaille tuli luoda uskoa siihen, että heidän panostaan tarvitaan koulussa heidän itsensä, mutta myös laajempien päämäärien vuoksi.

Hieman hämmentävää on, että hän eritteluilla viitataan laajasti koulun toiminnan kehittämiseen, eikä uskonnonopetuksen toiminnan kehittämiseen. Tämä selittyy nähdäkseni sillä, että koulumaailma on nähtävä kokonaisuutena, josta ei ihmiseksi kasvamiseen tähtäävissä kehityslinjoissa ole järkevää erottaa uskonnonopetusta irralliseksi saarekkeekseen. Onhan subjektiksi kasvamisessa kyse kokonaisvaltaisesta käsityksestä.

Yhteisöllisyyden korostaminen on jäsennyksessä ilmeistä. Ihminen ei kuitenkaan jää näiden mukaan passiiviseksi yhteisön jäseneksi, vaan ennen kaikkea rakentaa itse elämänsä suunnan. Niemi vertailee kuitenkin vielä luterilaiskristillistä<sup>10</sup> ja eksistentiaalista ihmiskäsitystä ja tulee tulokseen, että niitä ei voi täysin samaistaa, mutta ne omaavat paljon toisiaan tukevia näkemyksiä. Yhteisiä näkemyksiä ovat (1) ihmisen aktiivinen rooli ja luovan panoksen antaminen kaikissa elämäntilanteissa. (2) Vastuu sekä sitoutuminen itseään suurempiin päämääriin. (3) Voimakas ihmisarvon korostus. Niemi tuo esiin Viktor E Franklin ajatuksia, joissa eksistenssianalyttinen tulkinta korostaa uskonnon merkitystä suurena voimana ihmisen elämässä, sillä Franklinin mukaan uskonnollinen ihminen on tietoinen ja vastuussa elämäntehtävänsä toteuttamisesta ja tämä (so. uskonnollinen vakaumus) on Franklin mukaan mitä suurin ihmistä aktivoiva ominaisuus. (Niemi 1991, 37.)

Niemen esittelemä malli on mitä ilmeisimmin suunnattu selkeästi käytännön opetustyön ja sen suunnittelun teoreettiseksi didaktiikan apuvälineeksi, joka toimii sekä arvopäämäärien että ihmisyksilön elämän tasolla. Kysymyksiä nousee kuitenkin tämän mallin luonteesta. Malli on dynaaminen ja joustava, sillä se käsittää uskonnonopetuksellisen lähtökohdan, koko koulun lähtökohdan sekä oppilaan koko kasvamlähtökohdan. Sen filosofinen perusta on melko selkeä. Itse jäin silti kaipaamaan tarkempaa arvojen ja moraalisen ulottuvuuden tärkeyden lisäperustelua ihmiseksi tai subjektiksi kasvamisen prosessissa.

---

<sup>10</sup> Luterilainen ihmiskäsitys pitää Niemen mukaan seuraavia piirteitä sisällään. 1. Ihminen on vastuullinen, eli ihmisen vastuu on sekä viljellä, että varjella maata sekä elämää. 2. Ihmiselle kuuluu ehdoton ihmisarvo. Jumalan luomana ihminen on ainutlaatuinen. 3. Ihminen on langennut, mutta armahdettu. Ihminen ei pysty täydellisyyteen oikean ja väärän suhteen, mutta hän erottaa ne. Siksi kristilliseen ihmiskäsityksen kuuluu myös anteeksianto ja armahdus. Niemi 1991, 36–37.

Kasvatuksen alalla arvoista puhutaan paljon yleisemminkin. Arvojen tutkimisen kohde on usein juuri käytännön kasvatuksellinen toiminta. Esimerkiksi Hoffmann päätyy kuvaukseen moraalien ja kasvatuksen yhteydestä, jonka mukaan pedagoginen toiminta edellyttää alituista valitsemista niiden arvojen ja normien mukaan, jotka esimerkiksi opettaja on toiminnastaan muodostanut joko tiedostamatta tai tietoisesti. Kasvatus on siis alituisesti moraalista toimintaa. (Hoffmann 1996, 7.) Tähän samaan lähtökohtaan nojaavat myös monet muut tutkijat, kuten Pertti Kansanen. Hän toteaa, että kasvatuksessa kaikki päätökset perustuvat jollakin tavalla arvoihin, joten tästä syystä kasvatuksessa on aina eettinen perusvire (Kansanen 1996, 13)<sup>11</sup>. Ehkä juuri tämä kasvatuksen praktinen arvotodellisuus jättää helposti alleen syvemmän ymmärtämisen ihmisen identiteetin moraalista orientaatiosta.

### ***1.3 Tutkimusongelmat***

Perustelen hieman jokaisen tutkimusongelmien taustoja erikseen, jotta työn lähtökohdat tulisivat selväksi. Ensimmäisenä eräs keskeisimmistä tutkimustehtävistä:

- Miten ihmisen moraalinen orientoituminen voidaan nähdä suhtautuvan minuuteen Charles Taylorin mukaan?

Tämän ongelman lähtökohta on epämääräisyys liittyen uskonnonopetuksen päämääriin. Arvot ja arvokasvatus liitetään ihmiseksi kasvamiseen. Arvot liittyvät myös olennaisesti ihmisen etiikan ja moraalien ulottuvuuteen<sup>12</sup>. Selkeä hankaluus onkin mielestäni juuri arvoja ja ihmisen kasvua koskevassa puheessa, jossa niiden tärkeyden perään kuulutetaan, mutta sen enempää ei tehdä erittelyä arvojen liittymisestä minuuden kenttään. Ilmeisesti kyseessä on filosofinen rajanveto, sillä arvoista ja etiikasta puhuttaessa puhutaan niin suuresta käsiteapparaatista, että on ikään kuin helpompi pitää käsitys arvoista praktisella tasolla. Ne ovat määreitä joiden kautta ihminen valitsee enemmän ja vähemmän tärkeän toiminnan välillä.

Itse näkisin vaikeuksien nousevan, kun puhumme ihmiseksi – ja elämän subjektiksi kasvamisesta. Tällöin ei riitä yksinkertainen toteamus arvojen tärkeydestä. Mielestäni

---

<sup>11</sup> Katso myös esim. Grimmit 1987, 31–43; Puolimatka 1995, 127–128; Räsänen 1996, 94.

<sup>12</sup> Ks. luku 3.2.

silloin olisi erityisen tärkeää paikantaa filosofisella tasolla ihmisestä alue, johon arvoihin ja etiikkaan liittyvä keskustelu voidaan sijoittaa.

Seuraavan tutkimusongelman on tarkoitus avata modernin ja myöhäismodernin murroksen käsitteistöä:

– Miten teoreetikot kuvaavat modernia ja myöhäismodernia käsitettä sekä muutosta?

§ Mitä voidaan nähdä modernin yhteiskunnallisen muutoksen ytimessä sekä millaisia teemoja myöhäismodernin kulttuurin piirteistä voidaan erottaa?

Uskonnonopetukseen liittyvissä artikkeleissa ja kannanotoissa näkyy voimakkaasti puheet modernista murroksesta sekä uskonnonopetuksen eteen koituvista haasteista. Esimerkiksi Peter Schreiner listaa haasteisiin seuraavia teemoja: sekularisaatio, individualismi, pluralismi sekä globalisaatio. Hän sanoo yhteiskuntien modernisoitumisen länsimaissa tapahtuneen sekularisaation kanssa yhtä aikaa. Erityisenä haasteena hän näkee monikulttuurisuuden, joka on nostanut rajusti päätään. Kun monikulttuurisuus yhdistetään erilaisiin poliittisiin mielipiteisiin, etnisiin identiteetteihin, uskonnollisiin tunnustuksiin, kulttuuriin taustoihin sekä erilaisina maailmankatsomuksina näkyvään pluralismiin, voidaan todella nähdä jonkinlainen kuva haasteesta. On silti eri kysymys, kertooko tämä kuva riittävästi haasteen luonteesta? (Schreiner 2005, 79.)

Juuri luonteen ymmärtämisen takia haluan pureutua murroksen käsitteistöön ja peruslähtökohtiin. Schreiner kuvaa kirkkojen maailman neuvoston mietinnön pohjalta yleiset uskonnonopetuksessa vaadittavat piirteet vuodelta 2000: (a) Uskonnonopetuksessa tulisi käsitellä identiteetin rakentamiseen liittyviä kysymyksiä ja haasteita. (b) Sen tulisi kehittää kykyä ratkaista konflikteja rakentavalla tavalla. (c) Sen tulisi rohkaista erilaisuuden ymmärtämiseen. Schreinerin kuvailemat haasteet näkyvät melko selvästi tämänkin mietinnön taustalla. (Schreiner 2005, 79–80.)

Arto Kallioniemi puhuu myös yhteiskunnallisesta muutoksesta<sup>13</sup>, joka monikulttuurisuuden osalta on Suomessa tarkoittanut rajuja ulkomaan kansalaisten

---

<sup>13</sup> Viittaus tai maininta tähän esiintyy myös seuraavilla uskonnonopetuksesta kirjoittaneilla tutkijoilla: Mirja-Tytti Talib, 2005 131–137; Juha Luodeslampi 2005, 438–444;

asujamäärien kasvuja 1990- luvun loppua kohti tullessa. Tämän lisäksi Kallioniemi kokoaa muita kulttuurisia muutoksia, joita ovat esimerkiksi informaatioteknologian kehitys, alueellistuminen ja integroituminen, siirtyminen jälkiteolliseen, moderniin ja mosaiikkimaiseen yhteiskuntaan, jossa ongelmat globalisoituvat. Yhteiskuntateoreettisella tasolla muutosta kuvataan Kallioniemen mukaan jälkiteollisena, myöhäismodernina, postmodernina murroksena tai refleksiivisenä modernina. (Kallioniemi 2005, 38–39.)

Tämä debatti avaa omasta mielestäni olennaisen kysymysalueen. Yhteiskunnallisen murroksen todellisuus voidaan myöntää ja paljon puhutaan haasteista joita uskonnonopetus väistämättä kohtaa. Näissä puheenvuoroissa olen kohdannut melko vähän perustavien yhteiskunnallisen muutoksen lähtökohtien tarkempaa erottelua ja niiden yhtymistä ihmisyyden ja minuuden edellytyksiin. Niitä kyllä löytyy, jos tutustuu suoraan yhteiskuntateoreettiseen tutkimukseen tai sosiologiaan<sup>14</sup>, mutta haluaisin tuoda näitä kysymyksiä yhteiskunnan muutoksesta sekä uskonnonopetuksesta saman pöydän ääreen. Kuten aiemmin kysyin, avaako haasteiden luettelointi niiden luonnetta? Haluan tämän kysymyksen kautta etsiä vastauksia muutosten taustaan, josta niiden luonteen kuvittelen löytyvän.

Millaista muutosta siirtyminen myöhäismoderniin tarkoittaa ihmisen kannalta? Haluan yrittää muodostaa synteesin siitä, mitä tämä yhteiskunnan murros pitää sisällään. Tarkoitukseni ei ole kohta kohdalta listata ja eritellä yhteiskunnallisen muutoksen ilmiötä, vaan ensinnäkin käsitteistää modernia sekä myöhäismodernia ja toiseksi eritellä mitä esimerkiksi Anthony Giddens näkee yhteiskunnallisen muutoksen taustatekijöinä ja millaisia haasteita siitä voi seurata. Pysin erittelemään myös erilaisia malleja teoreetikoiden käsityksistä siitä, miten minuuden kehittyminen voi olla uhattuna ja kuinka olennaisesti juuri moraalien ja arvojen kysymykset liittyvät tähän. Lisäksi haluan muodostaa jonkinlaisen kuvan siitä identiteetistä, mitä kutsutaan tyypillisesti moderniksi, tai aikamme identiteetiksi tai mitä tarkoittaa yhteiskunnan ja kulttuurin näkökulmasta identiteetin rakentuminen myöhäismodernissa.

Toiseksi viimeinen tutkimustehtävä nousee suoraan tästä edellisestä:

---

<sup>14</sup> Katso esim. teoreetikot Anthony Giddens, Zygmund Baumann, Ulrich Beck tai Scott Lash.

- Autenttisuuden etiikan merkitys kulttuurin huonontumisen vastustamisessa?

§ Mitä merkitysnäkökenttä merkitsee minuuden kehittymiselle?

Tässä pyrin löytämään tienviitan eteenpäin mahdollisiin myöhäismodernin minuuden kehittymiseen liittyvistä sudenkuopista. Haluan nostaa esille Charles Taylorin autenttisuuden etiikan ajatuksen mahdollisena toivon näkökulmana vaikeiden minuutta kohtaavien haasteiden edessä. Haasteet sisältyvät juuri yhteiskunnan muutokseen ja siihen liittyvään kulttuurin huonontumiseen. Taylorilla on antaa mielenkiintoinen vastaus kulttuurin huonontumisen vastustamiseen. Tämä kolmas tutkimustehtävä pitää sisällään myös läheisen yhteyden uskonnonopetuksen luonteeseen minuuden kehittymisen haasteiden näkökulmasta. Se koskee merkityshorisontin tärkeyttä minuuden kehittämisessä.

Neljäs tutkimustehtävä pitää sisällään tarpeen löytää minuuden, uskonnonopetuksen ja myöhäismodernin yhteys seuraavan kysymyksen valossa:

- Miten uskonnonopetus ja identiteetin merkityksellinen rakentuminen osana uskonnonopetusta, voidaan nähdä myöhäismodernissa tilanteessa?

Tämän tutkimustehtävän tarkoituksena on muodostaa kokonaiskuva sekä koko työstä, että aikaisemmista tutkimustehtävistä. Sen kautta haluan muodostaa synteesin, jossa uskonnonopetuksen arvorealitisessa lähtökohdassa nähdään olennaiseksi merkitysnäkökenttä myöhäismodernin minuuden kehittymisen valossa.

Seuraavassa olen jaotellut tutkimustehtävät selkeään kronologiseen järjestykseen, jossa niitä työni kautta lähestyn:

1. Miten teoreetikot kuvaavat modernia ja myöhäismodernia käsitettä sekä muutosta?

1.1 Mitä voidaan nähdä modernin yhteiskunnallisen muutoksen ytimessä?

1.2 Mitä teemoja myöhäismodernin kulttuurin piirteistä voidaan erottaa?

2. Miten ihmisen moraalinen orientoituminen voidaan nähdä suhtautuvan minuuteen Charles Taylorin mukaan?

3. Autenttisuuden etiikan merkitys kulttuurin huonontumisen vastustamisessa?

3.1 Mitä merkitysnäkökenttä merkitsee minuuden kehittymiselle?

4. Miten uskonnonopetus ja identiteetin merkityksellinen rakentuminen voidaan nähdä myöhäismodernissa tilanteessa?

## 2. Myöhäismodernin pohjalla

Tässä luvussa aion nostaa esiin keskeisiä käsitteitä, jotka tavalla tai toisella avartavat sitä käsitystä modernista, jonka varaan oman käsitykseni modernin ilmiöstä rakennan. Tämän luvun tarkoituksena on muodostaa tukevampaa pohjaa keskustelulle modernista ja postmodernista, yhteiskunnan kehittymisestä ja murroksesta sekä sosiaalisen elämän moninaisuudesta myöhäismodernissa.

### 2.1 *Modernista*

Aluksi on erotettava modernismin ja modernin käsitteet. Modernismin voidaan sanoa olevan eräänlainen yleinen määritelmä kaikille niille intellektuaalisille, sosiaalisille ja poliittisille muutoksille, jotka ovat tuoneet ihmiset osaksi maailmaa, joka ympärillämme näyttäytyy. Yleisesti voidaan sanoa, että modernismi on kulttuurinen liikehdintä, joka esiintyi läntisessä maailmassa 1800- luvun lopulla. Modernismi yhtä aikaa kielsi ja hyväksyi modernin koetellen sen peruslähtökohtia, mutta myös vahvistaen niitä. Se sisälsi kirjallisuuden runoilijoista romaanien kirjoittajiin, maalaustaiteesta musiikkiin sekä näyttämötaiteeseen.<sup>15</sup> Krishnan Kumar toteaaakin, että lopulta modernismi ja moderni ovat monilta osin hyvin sekoittuvia eikä niitä voikaan täysin erotella. Kuitenkin on hänen mielestä käytännöllistä pitää ne erillään. (Kumar 1995, 67, 85 ja 96.)

Modernisuuden idean synty sijoitetaan kauas keskiajalle. Sanana moderni on ollut käytössä jo ennen vuotta tuhat ja tarkoittanut silloin ”tämän päivän ihmistä”<sup>16</sup>. On perusteltua nähdä moderni keskiajan kirkon alkuun sysäämäksi ajatukseksi vasten ajatusta vanhan – ja modernin maailman vastakkainasettelusta. Vanha maailma oli pakanallinen ja moderni maailma oli kristillinen. Kristillinen kulttuuri auttoi

---

<sup>15</sup> Toissa vuosisadalla modernismin sisällä voitiin erottaa toisaalta modernin sosiaalinen ja poliittinen projekti ja toisaalta esteettinen projekti. Ikään kuin modernismissa olisi ollut tieteen, teollistumisen ja kehityksen puoli sekä toisaalta intohimoinen edellisten kieltäminen ja torjuminen vapaan mielikuvituksen, tunteen ja intuition voimalla. Kumar 1995, 67.

<sup>16</sup> *Modernus* (”viimeaikoina”) ja *modo* (”juuri nyt”) olivat latinalaisia sanontoja pohjallaan sana *hodiernus* (”tänään”) ja muovautuivat myöhemmin 900- luvulla termeiksi *modernitas* (”modernit ajat”) sekä *moderni* (”tämän päivän ihminen”). Kumar 1995, 67.

synnyttämään uudenlaisen aika- ja historiakäsityksen, joka jakautui yhä selvemmin menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Aika siis täyttyi koittavan lupauksen kautta, johon valmistautumiseen erityisesti menneisyydellä oli olennainen tehtävä. Vasta kuitenkin renessanssin aikana muodostui käsitys vanhasta ajasta, keskiajasta ja modernista. Renessanssin kiihkeä elämä antoi eurooppalaisille yhä enemmän itsevarmuutta kohdata ja ylittää menneiden aikojen saavutuksia. Ehkä tärkein modernin pohjanmuodostaja oli kuitenkin renessanssiajattelijoiden kiivas hyökkäys keskiajan ajattelijoiden auktoriteettia vastaan 1600- luvulla. (Kumar 1995, 67–68 ja 75; McGrath 1998.)

Modernin kulttuurin juuret ovat Jukka Keskitalon mukaan perinteisesti asetettu 1600-luvun tieteellisen vallankumouksen yhteyteen. Toisaalta tutkimuksissa on vakuuttavasti myös osoitettu, että modernille kulttuurille tyypilliset piirteet ovat alkaneet hahmottua jo myöhäiskeskiajalla. Hahmottuminen oli kuitenkin sen verran harvaa, ettei voida sanoa myöhäiskeskiajalla tapahtuneen vahvempaa kulttuuria ja yhteiskuntaa läpäisevää modernien ideoiden ja teorioiden syntymistä. Siksi Keskitalo mainitsee, että on parempi sanoa modernin kulttuurin juurien syntyneen pitkän, vuosisatoja kestäneen vaiheen aikana, joka lopullisesti vasta murtautui esiin 1600- 1700- lukujen aikana. (Keskitalo 1999, 29.)

Kristillinen eskatologia ja maailmanselitys hajosivat lopulta 1700- luvulla ja alkoivat sekularisoitua. Kristillisen maailmanselityksen arvo perustui vähitellen enää historialliseen ja filosofiseen sisältöön. Kristillisen lähtökohdan murtuminen vapautti modernit ajattelijat eivätkä uudet ajatukset olleet enää vain aiempien alempiarvoisia kopioita. Toisin sanoen moderni tarkoitti täydellistä eroa edellisiin aikoihin. Uuden alun ajatus näkyy esimerkiksi ensimmäisessä modernissa vallankumouksessa Ranskassa 1789, jossa tähtäimessä oli saavuttaa jotkin täysin uutta ja ennen näkemätöntä. Se vapautti myös filosofit ajattelemaan modernia aikakautta ja vallankumousta suuren vapauden etsimisen päämääränä. (Kumar 1995, 79–82.)

Modernin yhteydessä ei sovi ohittaa ihmisen henkisen vapautumisen idean ideologisena taustana vaikuttanutta valistuksen aikakautta. Keskitaloa mukailten voidaan sanoa, että valistuksen määrittelemisen on vaikeaa. Tähän syynä on tietenkin koko ilmiön monimutkaisuuden lisäksi myös se tosiasia, että me länsimaisina ihmisinä eräällä tavalla elämme valistuksen sisällä. Me emme voi ajatella käsittelevämme valistusta kovinkaan

objektiivisesti, koska kaikki siitä esitetyt tulkinnat ovat jossain määrin ilmiön läheisyyden sokaisemia ja siksi näkökulmasidonnaisia. Keskitalo näkee valistuksen kattavan pääasiassa joukon ranskalaisia, saksalaisia ja englantilaisia kulttuurielämän asenteita ja ideoita vuosien 1720–1780 välisenä aikana. Yhteinen elementti koko liikkeen takana on enemmänkin siinä, että *miten* sen piiriin lukeutuneet ihmiset ajattelivat, kuin *mitä* he ajattelivat.<sup>17</sup> (Keskitalo 1997, 21–23.)

Keskeisimpien valistusajattelijoiden ajatusten lähtökohta oli erityisesti Ranskassa se, että enää uskonnollista ilmoitusta ei tarvittu maailmankuvan perustaksi, vaan ihminen saattoi luottaa oman järjen valoon. Keskitalo näkeekin valistuksen jopa viestivän itsessään uskonnollisia viestejä. Esimerkiksi suuren ”valaistumisen” ajatus järjen<sup>18</sup> ylistyksenä sellaisenaan, tuo mieleen lähes uskonnollisen elämyksen. Valistus oli kristillisyyttä huojuttavaa<sup>19</sup> aikaa, sillä kristinusko kohtasi valistuksessa hyvin teräväkielistä älyllisen uskottavuutensa kritiikkiä. (McGrath 1996, 100; Keskitalo 1997, 24–25.)

Stuart Hall puhuu valistuksen yhteydessä ajalle tyypillisestä identiteettikäsitteestä. Voidaan erottaa puhe valistuksen subjektista. Sen mukaan ihminen on yksilö, jolla on

---

<sup>17</sup> Alister McGrathin mukaan valistuksesta ei voida käyttää mielestään harhaanjohtavaa ”järjen aikakausi” nimeä, koska järjen käyttö ei ollut tätä kautta aiemmin, kuten esimerkiksi keskiajalla, mitenkään vähempimääräistä. Keskitalo näkee kuitenkin, että ”järjen aikakausi” on siinä mielessä perusteltu, että silloin muotoutui uudenlainen rationaalisuuskäsitys. Keskiajan ja valistuksen välisen järjenkäytön ero olikin enemmän erilaisten järjenkäyttöä määrittävien rajojen sisällä tapahtuvaa operointia järjen kanssa.. Kuitenkin valistuksen pyrkimys ihmisjärjen yrityksessä tunkeutua maailman mysteereihin, voidaan pitää erittäin hyvin aikakautta kuvaavana piirteenä. Ks. McGrath 1996, 98–99.

<sup>18</sup> Saksalainen valistusfilosofi Immanuel Kant (1724–1804) on Keskitalon mielestä hyvinkin ilmaissut kuvaavimman sisällön, kun puhutaan valistuksen myöhempiin vuosisatoihin antamista vaikutteista. Kiteytettynä Kantin ajatus voidaan pukea järjenkäytön ja ihmisen ajattelun emansipaation prosessiksi. Keskiaikaa kuvaava piirre ihmisten ajattelumaailmassa oli holistinen todellisuuskäsitys, joka valistuksen myötä murtui. Kantin kuvauksessa on lähtökohtana tämän murroksen myötä ihmisen ajattelun eräänlainen täysi-ikäistyminen. Tämä tarkoittaa itsenäisen järjenkäytön valtaansaapääsyä, itsenäisen siinä mielessä, ettei sitä ohjaa mikään ulkopuolinen vaikuttaja. Yhteydet modernin ihmisen syntyyn ovat Keskitalon mukaan selkeät, sillä modernista ihmisestä ei voida puhua, ellei viitata emansipoituneeseen ja itsenäisesti ajattelevaan ihmiseen.<sup>18</sup> Ks. Keskitalo 1997, 22–24.

<sup>19</sup> McGrath näkee, että protestanttinen teologia oli arka uusille aatevirtauksille, jotka syntyivät valistuksen aikana. Kristinusko oli juuri ja juuri toipunut reformaatiosta ja sitä seuranneista uskonsodista. Protestantismin neljä ”erityisheikkoutta” olivat: 1. Keskitetyn auktoritatiivisen rakenteen (kuten paaviuden) puuttuminen. 2. Protestantismin luonne perimmältään auktoriteettia vastustavana ja protestihenkisenä liikkeenä. 3. Yliopistojen ja Protestantismin tärkeä suhde, esimerkiksi pappien koulutuksessa. 4. Valistuksen paikallisesti vaihteleva vaikutus. Valistus ei siis ollut yhtenäinen liike, vaan se vaikutti siellä voimakkaimmin, missä Roomalais- tai Kreikkalaiskatolinen traditio ei vaikuttanut niin voimakkaasti. Katso McGrath 1996, 100–101.

järki, tietoisuus, toimintakyky sekä syntymässä saatu sisäinen ydin eli keskus. Keskusta voi sanoa identiteetiksi ja valistuksen identiteettikäsitteelle tyypillistä oli se, että se alkoi syntymästä ja siitä eteenpäin vain kehittyi pysyen olemukseltaan kuitenkin samana koko yksilön elämän ajan. (Hall 2002, 21.)

Industrialismi nousi Britannian 1700-luvun lopun teollisen vallankumouksen myötä antaen vallankumoukselle materiaalisen sisällön. Moderni nähdään siis myös olennaisesti teollisuuden ja kapitalismin kautta. Industrialismin kautta voidaan nähdä länsimäinen sivilisaatio nousseen maailman sivilisaatioksi ja jopa monella tavalla maailman herraksi. Isobritannialaisten ja ranskalaisten tuomassa teollisuuden vallankumouksessa kuului taustalla ajatus, että modernina aikana kansakunta ei selviä, ellei ole teollistunut. Niinpä teollistumisesta onkin tullut selkeästi modernin yhteiskunnan merkki. (Kumar 1995, 83.)

Teollistumisen ja modernin yhteydestä Kumar ottaa esiin erään mielenkiintoisen seikan. Länsimaisen, ja erityisesti amerikkalaisen ihmisen oma käsitys modernista yhteiskunnasta on läpeensä teollistumisen ja teollisuuden kuvajainen. Olisi mahdotonta kuvitella tärkeitä moderneja kaupunkeja, kuten Chicagoa ja New Yorkia, uskottavasti ilman teollisuuden teknologiaa. Valtava teollisuuden infrastruktuuri rakennuksista ja silloista aina tunneleihin on omiaan muokkaamaan ihmisten käsitystä modernisuudesta. Kumarin mielestä tässä teollisuuden läheisyydessä lepää eräs syy sille, miksi nykypäivänä puhutaan niin paljon modernin lopusta. Teollistuminenhan on nykyään ikään kuin polttanut itseään loppuun ja saavuttanut monelta osin rajojaan, kuten esimerkiksi tuotannon tehokkuuden maksimaalisuudelle on käynyt. Toisaalta Kumar toteaa, että nämä päätelmät pohjaavat usein hyvin populistiseen käsitykseen teollistumisesta, sillä teollistuminen on kuitenkin enemmän kuin vain teknologiaa, talouskasvua ja soveltavia tieteitä. Teollistuminen pitää nimittäin sisällään myös ajatuksen siitä, että moderni aika on kokonaisuudessaan vapauttanut talutusnuorastaan teollisuuden systeemikompleksin, joka on pysyvässä uusiutumisen ja kriisin tilassa. (Kumar 1995, 83–84.)

Mielestäni ajatus modernin lopusta teollisuuden näkökulmasta viittaa tässä työssä esiintyvään refleksiivisen<sup>20</sup> modernisuuden teoriaan. Viittaus tapahtuu juuri sen kautta, että modernissa teollisuuden systeemikompleksi on erkaantunut omaksi järjestelmälliseen ja ajautunut refleksiivisesti itseään eritellen ja etsien yhä vain uudempia näkökulmia yhä uudemmille ratkaisuille. On perusteltua nostaa esiin kysymys ”modernin lopun” silmin nähtävästä yhteydestä teollistuneeseen yhteiskuntaan kokonaisuina kompleksina aina ideaaleista infrastruktuuriin.

Anthony Giddens käyttää modernin käsitettä omien sanojensa mukaan hyvin yleisessä ja kokoavassa mielessä, viitaten sillä käyttäytymisen instituutioihin ja käyttäytymisen muotoihin jälkifeodaalisesta ajasta aina meidän päiviimme. Nämä instituutiot ovat 1900-luvulla kuitenkin nousseet hyvin vahvoiksi uuden maailmanhistorian kirjoittajiksi teollistumisen ja kapitalismin<sup>21</sup> myötä. (Giddens 1996, 14–15.)

Antti Hautamäki taas muodostaa modernisaatiosta käsityksen, jolla tarkoitetaan yhteiskunnallisten järjestelmien erkaantumista omalakisiksi alajärjestelmiksi muodostaen toinen toisilleen ympäristöjä ja samalla ehtoja. Kolme vuosisataa sitten alkoi tapahtua taloudellisten suhteiden monimutkaistumista ja tavaravaihdon laajenemista. Tämä kehitys tunkeutui perinteisten sosiaalisten elämäsmuotojen, eli tradition, sisään ja rinnalle särkien lopulta yhteiskunnan yhtenäisyyden ja perinteisen yhteisöllisyyden. (Hautamäki 1996, 33–34.)

Modernin käsitteen määrittelemiseen en tässä yhteydessä katso olevan järkevää syventyä enempää. Mielestäni kysymys on niin laajasta kokonaisuudesta, että jokainen liian suppea yritys muodostaa kuvaa modernista ja modernismista vain redusoi sitä yhä lisää. Niinpä katson työni kannalta käyttökelpoiseksi viitata moderniin Giddensin ja Hautamäen tyyliin. Se käsittää koko ilmiön, mutta asettaa sille selkeän puitteen tradition ja ei- traditionaalisen suhteen kautta. Toimikoon tämä käsitteellisenä lähtökohtana modernille, modernismille ja modernisaatiolle yleisesti tässä työssä sekä valottakoon modernia omalta osaltaan myös seuraavat käsitteelliset keskustelut.

---

<sup>20</sup> Ks. luvut 2.1.3 sekä 2.2.

<sup>21</sup> Giddens tarkoittaa kapitalismilla laajasti yleistä tuotantosysteemiä, joka tarvitsee sekä kilpailevaa tuotemyyntiä että teollisuuden työntekijöitä. (Giddens 1991, 15)

Seuraavassa luon katsauksen yhteiskunnan muutosta kuvanneiden yhteiskuntateoreetikoiden käsitteellisiin erotteluihin moderniuden muutoksen taustalla. Tämä käsitteellistäminen ei ole kyseisten teorioiden kohdalla täydellistä, sillä puhuttaessa yhteiskunnan muutosta kuvaavista teorioista, ovat käsiteapparaatit melko vaikeasti tyhjennettävissä. Yritän kuitenkin muutamilla teorioiden peruslähtökohdilla muodostaa kuvaa modernin siirtymisestä jälkimoderniin.

## ***2.2 Traditiosta***

Giddens (1994) näkee tradition olevan ymmärrettävissä<sup>22</sup> seuraavasti: traditio liittyy muistin ja muistamisen kollektiiviseen muotoon. Se sisältää rituaaleja ja kytkeytyy ilmiöön, jota hän kutsuu kaavalliseksi totuuskäsitykseksi. Kaavallisissa totuuskäsityksissä totuus on tunnistettavissa sen seurauksista, eli kaavallinen totuus ei ole viiteluonteista vaan sillä on selkeä vaikuttava ominaisuus, kuten esimerkiksi rituaalien kausaaliset seuraamukset. Tradition pitää elinvoimaisena niin sanotut ”vartijat” ja sen sisällöllä on yhtä aikaa moraalista ja emotionaalista sitovuutta.<sup>23</sup>

Traditioon sisältyvä muisti tai muistaminen voidaan käsittää tässä ajattelemalla esimerkiksi vanhuksia, jotka ovat suullisissa kulttuureissa paitsi usein tradition vartijoina, mutta myös sen yksityiskohtien jäsentäjinä muiden ikätoverien kanssa. Lisäksi he toimivat tradition opettajina lapsille. Traditio toimii siis kollektiivisen muistin välineenä. Tradition rituaalit taas ovat erillään arjen käytännöllisistä tehtävistä olevia riittejä tai toimintatapoja, mutta juuri rituaalit kietovat tradition osaksi käytäntöä, koska ne kuuluvat olennaisesti traditioiden käytäntöihin. Vartijat ovat niitä, joilla on tietty tärkeä asema. Tällaisen aseman omaavia verrataan Giddensin mukaan helposti myös nyky-yhteiskunnan asiantuntijoihin. Traditiossa asiantuntijuus usein liittyy vartijana toimimiseen, mutta ennen kaikkea vartijuus määräytyy henkilön iän tai muun syyn takia saaman arvostetun aseman mukaan. Modernit asiantuntijat eivät saa paikkaansa tällä tavalla aseman arvostuksen, vaan tiedon arvostuksen kautta. Useimmiten traditioissa

---

<sup>22</sup> Giddens kuitenkin muistuttaa, että puhuttaessa traditiosta ei pelkkä käsitteellinen purkaminen riitä, sillä tradition luonne on voimakkaimmillaan silloin kun emme ymmärrä sitä traditioksi. Traditio saattaa olla niin vallitseva, ettei sitä edes voida erottaa täysin. (Giddens 1994, 96)

<sup>23</sup> Ks. myös Lash 1994, 273.

vartijoilla onkin myös asiantuntijan edellytykset, esimerkiksi juuri korkean ikänsä mukanaan tuoman elämänkokemuksen tai vahvan ammattitaidon vuoksi. (Giddens 1994, 94.)

Traditiolla on myös aina normatiivinen ja moraalinen sisältö, joka pitää yllä niiden sitovuutta. Traditio on luonteeltaan affektiivinen ja siihen liittyy voimakkaita emotionaalisia sitoumuksia, jotka perustuvat toiminta- ja uskomustapojen edustamiin ahdistuksen säätelymekanismeihin. Voidaan siis päätellä, että tradition vaikutus nojaa paljolti sen moraaliluonteen tuottamaan ontologiseen turvallisuuteen. Giddensin mukaan kaikki esimodernit sivilisaatiot olivat tradition läpikäyjiä. Tämä on olennainen ja selventävä argumentti, sillä sen kautta voimme ymmärtää, että puhuessaan traditiosta Giddens viittaa esimoderneihin elinympäristöihin. (Giddens 1994, 95.)

Giddensin kiinnostus traditioon lähtee kuitenkin sen vertailtavuudesta jälkitraditionaalisuuteen. Jälkitraditionaalisuus onkin erittäin olennainen käsite puhuttaessa modernisuudesta tai myöhäismodernista, sillä se viittaa suoraan modernin ajan syntyyn tai ylipäätään olemassa olemiseen. Eräs esimerkki yhteiskunnan liikkumisesta jälkitraditionaalisuuteen on Giddensin muotoilema kuvaus tieteellisen tiedon kehitymisestä kaavamaisista totuuksista kohti propositionaalista tietoa.<sup>24</sup> Giddensin mukaan jälkitraditionaalinen kulttuuri lakkauttaa perimmäiset auktoriteetit. Niinpä juuri tiedon luonteen ristiriitaistuminen auktoriteettien murenemisen myötä onkin eräs jälkitraditionaaliselle elämälle toisaalta vapautta mutta toisaalta hämmennystä aiheuttava kehitys. (Giddens 1994, 123.)

Giddens erottaa erään jälkitraditionaalisen arkielämän tunnusmerkin, joka on refleksiivinen minäprojekti. Siinä ihmisen minuuden muotoutuminen edellyttää hyvin paljon autonomista emotionaalista jäsentämistä, koska tradition ontologista turvallisuutta antava affektiivinen verkko on hävinnyt. Ongelmana on siis juuri se, että jälkitraditionaalisessa järjestyksessä tradition ohenemisen myötä menneisyys menettää emotionaalisen vaikutusvoimansa. Jokainen päivä on kuin uusi valintojen mahdollisuus,

---

<sup>24</sup> Lashin mukaan Giddens näkee muutoksen seuraavasti. Varhaisessa modernisuudessa tieteen totuudet otettiin kaavallisiksi, vaikka kyseessä olikin asiantuntijuuteen, eikä niinkään vartijuuteen viittaava tiedon käsitys. Taustalla näkyi siis tradition vahva vaikutus, joka oikeutti tieteelliselle tiedolle erityisaseman oikean ja varman tiedon näkymänä. Myöhäisessä modernisuudessa totuudet otettiin ja otetaan kaavamaisuuden vastaisesti propositionaalisina totuuksina, joita voidaan kiistää ja kritisoida. Ks. Lash 1994, 274.

eikä menneisyydessä ole traditioon liittyviä emotionaalisia siteitä. (Giddens 1994, 105–106.)

### ***2.3 Keskustelua refleksiivisyydestä sekä postmodernista***

Scott Lash sanoo yhteiskunnan muutoksesta kertovien yhteiskuntateorioiden, jotka viittaavat tavalla tai toisella refleksiivisyyteen, sisältävän erään perustavan rakenteen. Modernista puhuttaessa ei kyseessä ole vain ja ainoastaan dikotominen tradition ja modernin vastakkainasettelu. Yhteiskunnallinen muutos jakaantuu muutosteorioiden mukaan kolmeen jaksoon lähtien traditionaalista tullen moderniin, joka taas jakautuu kahteen osaan, eli yksinkertaiseen ja refleksiiviseen moderniin. (Lash 1994, 159.)

Teorioiden mukaan varsinaisena muutoksen aiheuttajana on yksilöllistyminen eli individualismi, joka on lisääntynyt karkeasti ottaen seuraavalla tavalla. Siirryttäessä traditionaalista yksinkertaiseen moderniin traditionaaliset vanhat rakenteet, kuten suurperhe, kyläyhteisö ja kirkko korvautuvat uudenaikaisilla yhteiskunnallisilla rakenteilla, kuten ammattiliitoilla, hyvinvointivaltiolla, valtiobyrokratialla tai esimerkiksi luokkaeroilla. (Lash 1994, 159.)

Traditionaalisisessa yhteiskuntajärjestyksessä ja yksinkertaisesti moderneissa järjestyksissä yksilöllistyminen ei ole edennyt huipennukseensa. Traditionaalisisessa järjestyksessä edellytetään yhteisöllisyyttä ja yksinkertaisesti modernissa taas kollektiivisuutta. Kollektiivisuuden tilassa oletetaan tapahtuneen muutos, jossa ”me” on yhtä kuin joukko atomistuneita yksilöitä. Niinpä esimerkiksi yhteiskuntaluokka ei ole yhteisö, kuten traditiossa, vaan kollektiivi, joka tarvitsee kasvottomia jäseniä sekä yhteiskunnallista persoonattomuutta toimiakseen. Tällainen kehitys johtaa lopulta siihen että koko yhteiskunnan käsite muuttuu abstraktiksi, koska sitä ei luonnehdi yhteisöllisyyden konkreettiset ja erityiset suhteet vaan esimerkiksi persoonattomuus ja universalismi. (Lash 1994,159–160.)

Refleksiivisen modernin vaiheeseen tultaessa, voidaan todeta yksilöllisyyden alati jatkuva paine. Se on vapauttanut yksilöt aiemmassa vaiheessa vaikuttaneista

kollektiivisista ja abstrakteista ja osin yhteisöllisistäkin rakenteista kuten luokasta, kansakunnasta, ydinperheestä sekä ehdottomasta uskosta tieteen pätevyyteen. (Lash 1994, 160.)

Refleksiivisyyden käsitteen lähtökohtana on Ulrich Beckin mukaan viittaus itsensä kohtaamiseen, eikä reflektioon. Voidaan sanoa, että modernissa tapahtuvat muutokset eivät tapahdu kenenkään toivomuksesta eikä kukaan sitä havaitse. Tämä ei siis ole sama asia kuin esimerkiksi tieteellisyyden ja tiedon synnyttämiseen modernisaatioissa tähtäävä itsereflektio. Refleksiivisyys on ikään kuin vastakohta reflektiivisyydelle. Refleksiivinen modernisaatio viittaa siis suoraan yhteiskunnallisten riskien seurausten tunnustamiseen, joita ei aikanaan modernin alkutaipaleella voitu havaita tai nähdä. (Beck 1994, 17–18.) Beckin käyttämä refleksiivisyys onkin Scott Lashin tulkinnan mukaan rakenteellista refleksiivisyyttä, jossa yhteiskunnallisen rakenteen pakot eivät enää hallitse ja näin vapautunut toiminta (l. vapautumisen jälkeinen) reflektoi yhteiskunnan rakenteiden ”sääntöjä” ja ”voimavaroja”. (Lash 1994, 161.)

Mainittujen tutkijoiden välillä on kuitenkin erimielisyyksiä refleksiivisyyden ja reflektiivisyyden erottelemisesta. Beck (1994, 238–239) väittää, että Lash ei ymmärrä hänen refleksiivisyyden ajatusta, sillä sen ytimenä on juuri eroavaisuus reflektiivisyydestä. Beck pitää refleksiivisyyttä ennen kaikkea modernia murentavana voimana, joka tapahtuu näkymättömissä ja huomaamatta. Toisin kuin reflektiivisyys taas viittaa selkeämmin intentionaaliseen toimintaan eli valistuksen<sup>25</sup> hengen mukaiseen tiedon hankkimiseen. Beckin mukaan modernisaation refleksiivisyysteoriassa nähdään vain teollisuusyhteiskunnan perusteiden purkautumista, kulumista, muuttumista sekä uhanalaistumista, eikä mitään rakentavaa, kuten tiedon hankkimiseen ja tutkimiseen viittaavassa reflektiivisyydessä.

Refleksiivisyyden käsitteessä on erotettavissa rakenteellisen refleksiivisyyden lisäksi myös toinen laji, joka on niin sanottua itserefleksiivisyyttä. Tässä tapauksessa toiminta reflektoi itse itseään, eli reflektio ei lähde varsinaisesti ulkopuolista reflektioijan roolista, vaan itsereflektiossa voidaan puhua eräänlaisesta automaattisesta oman toiminnan

---

<sup>25</sup> Valistuksella hän tässä yhteydessä viittaa reflektion syntymiseen ajatuksena itsetutkiskelullisesta toiminnasta, kuten Jürgen Habermas puhuu ”kommunikatiivisesta” yhteiskunnasta. Beck 1994, 238.

tarkkailusta. Itselfrefleksisyyden ajatusta onkin teoretisoinut Giddens<sup>26</sup>. Hän tarkoittaa sitä, että ihminen rakentaa oman elämäntarinansa itse, mutta se tapahtuu aina jotain asiantuntijajärjestelmää hyväksi käyttäen. Tässä yhteydessä on kuitenkin todettava, että Giddens ei itse allekirjoita suoraan refleksiivisen modernisaation käsitettä, vaan hän käyttää mieluummin tarkempaa institutionaalisen refleksiivisyyden käsitettä. Siinä kuvataan refleksiivisyyden levinneen laaja-alaisesti koko yhteiskuntaan yksilöistä instituutioihin<sup>27</sup> (Lash 1994, 161; Giddens 1994, 250.)

Kaikki refleksiivisyyttä allekirjoittavat teoriat pitävät kiinni siitä, että refleksiivisen modernin myötä maailma on siirtynyt yhä vahvemmin jälkitraditionaaliseen tilanteeseen. Giddens korostaa enemmän yksilöllistä refleksiivisyyttä ja Beck yhteiskunnallisempaa refleksiivisyyttä, mutta molempien yhteinen näkemys on siinä, että modernien yhteiskuntien kehitys on nostanut esiin keskeisiä ongelmia, joihin on haettava vastauksia. Tradition antama johdonmukaisuus on vaihtunut alituisen tarkistamiseen ja uudistumiseen sekä ihmisyksilöllisesti että yhteiskuntatasolla. Modernin olisi tartuttava itseään niskasta kiinni ja löydettävä itsetietoisuutta tulevaisuutensa suhteen.

Myöhäismodernin taustalla olevia kehityslinjoja ovat kritisoineet ja problematisoineet myös monet muut tutkijat. Niinpä esimerkiksi Zygmund Bauman on tehnyt, mutta hän käyttää myöhäismodernin sijaan postmodernin käsitettä. Yhteistä näille kaikille on kuitenkin se, että tässä debatissa teollistuneiden yhteiskuntien tilasta ei keskeisin kysymys ole se, mikä tai minkä niminen historiallinen aikakausi tai ajanjakso on menossa, vaan tärkeintä on keskittyä ihmiselämän kannalta olennaisiin yhteiskunnan tuottamiin ongelmiin tai sen sisältämien ongelmaisten piirteiden kritiikkiin. (Kumar 1995, 142–144; Bauman, 1991.)

Postmoderni onkin hyvin ambivalentti ja lopulta epäselvä käsite. Sen käyttäminen teoreettisena käsitteenä perustuu ennen kaikkea suhteessa moderniin ja modernismiin. Se voidaan nähdä joko modernin suhteen periferiassa olevana sivuhaarana, modernin

---

<sup>26</sup> Scott Lashin mukaan Giddensin itselfrefleksisyyden teema näkyy hänen teoksessaan *Modernity and Self-Identity*, ja siinä erityisesti elämäntarinoiden ja rakkaussuhteiden autonomian yhteydessä. Lash 1994,161.

<sup>27</sup> Ks. institutionaalista refleksiivisyydestä sekä asiantuntijajärjestelmistä luku 2.2. sekä Giddens 1996.

jälkeen koittaneena aikakautena tai viittauksena ikään kuin modernin uusimpaan ja myöhäisimpään tilanteeseen. (Kumar 1994, 173.)

Kumarin mielestä postmodernin käsitteen ongelma piileekin siinä, että se on lähteiltään hämärän peitossa ja toisaalta synteettisessä ja kiinteässä yhteydessä omien ilmaustensa kanssa. Tästä syystä sitä on hyvin vaikea testata, arvioida tai kritisoida tutkimukselle tyypilliseen tapaan. Kaikille postmodernin tutkimuksen kohteille voidaan löytää aivan vastakkainen suunta, joka on tasa-arvoinen valitun kohteen kanssa. (Kumar 1994, 101–103.) Voidaan siis sanoa, että postmodernin tutkimuksen alle voidaan asettaa valtava määrä eri alueen tutkimussuuntia ja näkökulmia. Ehkä tätä voisikin kuvata tyypillisenä refleksiivisen modernin sisältönä, josta aiemmin oli puhe.

Postmodernisuus nähdään kuitenkin yhteydessä jälkitekolliseen<sup>28</sup> yhteiskuntaan. Lähestulkoon kaikki postmodernia käsitettä käyttävät tutkijat ovat nimittäin yhtä mieltä siitä, että postmoderni nähdään yhtyvän tai olevan yhteydessä ja jatkumossa jälkitekolliseen, eikä missään mielessä vastustavan sitä kuten esimerkiksi modernismin ja modernin välillä tapahtui. Tästä seuraa eräs tärkeä postmodernin teorian korostus, jonka mukaan sitä ei oikeastaan voi järkevästi hahmottaa ilman yhteyttä sosiaaliseen kontekstiin. Postmodernissa teoriassa yhdistyvät näin jälkitekollinen yhteiskunta ja postmoderni kulttuuri. Postmodernissa tutkimuksessa kulttuuri ja yhteiskunta vain näennäisesti, sillä Kumarin mukaan ne ovat todellisuudessa kuitenkin täysin toisiinsa kietoutuneet. (Kumar 1994, 115–116.)

Debattia käydään paljon siitä, että viitataan postmodernin käsitteellä historialliseen aikakauteen. Kumar esittelee Baumanin sekä Huysenin postmodernin teorian kannattajina, jotka eivät ajattele postmoderniutta uutena historiallisena kautena, vaan ennemminkin modernin huipentumana. Postmodernius onkin tämän näkökulman mukaan moderniutta joka on tullut tietoiseksi omista peruseräpäätteistään sekä käytännöistään, eli ikään kuin itsetietoista moderniutta. Postmoderni voidaan näin nähdä modernin itsetietoisuuden mukanaan tuomana tuotteena, eikä niinkään modernia seuraavana uutena aikakautena. Uutta aikakautta korostavia teoreetikoita ovat mukaan

---

<sup>28</sup> Voidaan myös käyttää termiä jälkikapitalistinen. Tämän termin edustajana on ainakin Jameson, joka näkee postmoderniuden eräänä kapitalismin muotona. Se viittaa tietoyhteiskunnan mukanaan tuomaan media -ja kuva - yhteiskuntaan joka edellyttää uutta ja radikaalin voimakasta suhdetta kulttuurin ja yhteiskunnan välillä. Ks. lisää Kumar 1994, 115.

esimerkiksi Jencks sekä Hassan, joiden mukaan tätä uutta aikakautta ei voi enää sävyttää modernin termein. Yleisesti voidaan sanoa, että modernistit painottavat menneisyyden luonteen analysoimisen tärkeyttä ja postmodernistit näkevät, että olemme tilanteessa jossa modernin kokonaisuudesta ei voida enää saada otetta vanhoilla käsitteillä. Erityisesti tästä seuraa tarve nähdä uuden historiallisen vaiheen hahmottamisen kaipuu, jonka selvin ilmentymä on 1900- luvun lopulta lähtien kehittynyt tilanne. Elämme epäilemättä täysin erilaisessa modernissa kuin 1800- luvulla elettiin. (Kumar 1994, 177–178.)

Postmodernin käsitteen ambivalenssista huolimatta se on saavuttanut jotakin tärkeää. Se avaa myöhäismodernin maailman piirteitä, kuten esimerkiksi ekologinen katastrofi teollistumisen myötä, kansallisvaltiollisten kulttuurien fragmentoituminen ja kansallisvaltion loppu, uskonnon kaipuu uusissa ja vanhoissa muodoissaan tai poliittisuuden ja julkisuuden sekoittuminen. (Kumar 1994, 179.)

Postmodernia käsitettä tulen käyttämään lähinnä siinä merkityksessä, että meidän ajassamme on joitakin sellaisia piirteitä, jolloin pelkkä puhuminen modernista ei sellaisenaan riitä. Tässä merkityksessä käytän postmodernia ikään kuin selventävänä terminä, enkä esimerkiksi uutta aikakautta alleviivaavana.

## ***2.4 Sosiaalisen elämän dynaamisuus***

Giddensin mukaan myöhäismodernissa ympäristössä on hyvin paljon faktoreita, jotka vaikuttavat yksilön identiteetin ja modernien instituutioiden väliseen suhteeseen. Moderni tuo eteemme perustavaa dynaamisuutta ihmisten suhteisiin operoiden luottamuksen systeemejä sekä luoden riskin ympäristöjä. Modernin myötä minuutta kohtaa myös refleksiivinen projekti, joka onkin erittäin olennainen osa identiteettiä. Lyhyt esimerkki refleksiivisyydestä tässä yhteydessä olisi seuraava: Ihmisten elämässä on kaikissa kulttuureissa vanhastaan ollut siirtymävaiheita, joissa erilaiset riitit tulevat kysymykseen, kuten esimerkiksi lapsuuden ja aikuisuuden välillä. Näiden riittien tilalle on modernissa noussut itsetutkiskeleva sekä konstruoiva ote siirtymävaiheessa. Se on

osa refleksiivistä projektia, jossa persoonalliset ja sosiaaliset muutokset yhdistyvät tietoisesti reflektiivisen toiminnan kautta. (Giddens 1996, 34–35.)

Yksilön identiteettiin myöhäismodernissa liittyvät myös abstraktit systeemit, jotka pitävät yllä yksilön jatkuvuutta. Eksperttisysteemit ovat tulleet hoitamaan tehtäviä, jotka ovat aiemmin kuuluneet erityisesti sukupolvittaiselle jatkumolle, kuten vaikkapa lasten kasvattaminen. Voidaan siis sanoa, että moderni on rikkonut turvallisen kehyksen ihmisen pienistä yhteisöistä ja traditioista tuoden tilalle huomattavasti suurempia persoonattomia organisaatioita. Giddensin mukaan voidaan havaita, että modernissa yksilö – ja yhteiskuntasuhde on problemaattisempi verrattuna esimoderniin aikaan. (Giddens 1996, 35.)

Giddens haluaa korostaa sosiaalisista yhteyksistä puhuttaessa uudella tavalla esiin nousseen henkilökohtaisten ja yksilöllisten suhteiden miljöön, jossa riskit ja ahdistus, mutta toisaalta myös ajatus mitä erilaisimmista mahdollisuuksista on arkipäivää. (Giddens 1991, 12–13) Taustalla on havaittavissa modernille sosiaaliselle elämälle tyypillinen muuttuvainen ja ambivalentti luonne. Sosiaaliset tilanteet elävät alituudessa murroksessa ja mukautuvat aktiivisesti muuttuviin oloihin.<sup>29</sup> (Giddens 1996, 16.)

Seuraavaksi käyn läpi Giddensin perustelut sille, mikä on tehnyt edellä kuvatun tilanteen mahdolliseksi, tilanteen jossa sosiaalista elämää hallitsee alituinen vaihtelevuus ja dynaamisuus. Giddensin selitys käsittää kolme ulottuvuutta, jotka toimivat lähtökohtaisina argumentteina hänen näkemyksissään modernista ja myöhäismodernista kulttuurista.

---

<sup>29</sup> Giddens korostaa myös esimerkiksi modernin mukanaan tuomista sosiaalisen elämän uusista muodoista kaikkein tunnetuinta, eli kansallisvaltion syntyä. Kansallisvaltioiden selkein tunnusmerkki onkin organisatorisuus. Valtiot ovat refleksiivisesti ohjattuja systeemejä, jotka seuraavat koordinoitua maailmanpolitiikkaa sekä muodostavat tarkkoja suunnitelmia (vrt. refleksiivisyys). Ne ovat siis malliesimerkki yleisestä moderniin liittyvästä organisaatioitumisen ilmiöstä. Giddensin mukaan modernin organisaation tunnistaa parhaiten juuri siitä keskittyneestä refleksiivisyydestä, jonka se itse aiheuttaa ja antaa sille luvan. Organisaatiot ovat vakiintuneita sosiaalisten yhteyksien kontrolloijia läpi koko määrittelemättömän ajan ja avaruuden jatkumon. Giddens 1996, 16.

Ensimmäisenä on modernille aikakaudelle tyypillinen ajan (*time*) ja avaruuden (*space*) erottaminen toisistaan<sup>30</sup>. Kaikissa kulttuureissa on olemassa jonkinlainen käsitys ajasta ja sen kulusta sekä kuulumisesta johonkin avaruuteen, eli tilaan tai ympäristöön. Esimoderneissa kulttuureissa ajan ja avaruuden ymmärtäminen sitoutui erityisesti johonkin konkreettiin paikkaan, kuten kyläyhteisöihin. Modernin myötä maailmaan ovat tulleet esimerkiksi universaalit aikavyöhykkeet ja tarkka kellon seuraaminen. Aika ei ole enää sidoksissa vain tiettyyn ympäristöön, vaan se erkaantuu omaksi sektorikseen. Giddensin termin aika ja avaruus ikään kuin tyhjenevät tämän prosessin myötä. Niistä ei tule olemattomia, mutta ne eivät välttämättä edellytä toisiaan, jotta ihminen voisi elää mielekkäästi. Ajasta ja avaruudesta ei siis tule täysin tuntemattomia ihmisen sosiaaliselle toiminnalle, vaan ne avautuvat loputtomalle uusien muotojen ja erilaisten tulkintojen horisontille. Näin käy esimerkiksi tiedonsiirtoteknologian kehittymisen myötä, jolloin yhä moninaisemmat ihmissuhteet ja ihmishuhteympäristöt ovat mahdollisia. (Giddens 1996, 16–17; 1990, 18.)

Toisena dynaamisen modernin synnyttäjänä Giddens näkee sosiaalisten instituutioiden erottelevat mekanismit<sup>31</sup> (*disembedding mechanisms*), jotka liittyvät jatkumon lailla edelliseen kohtaan. Erotteleminen on eräänlaista ulos nostamista, joka tarkoittaa tässä yhteydessä sosiaalisten suhteiden irrottamista paikallisista sidoksista ja niiden siirtämistä uudelleen epämääräiselle ajan ja avaruuden alueelle. Näihin erotteleviin systeemeihin Giddens lukee kaksi tärkeää tekijää: symboliset vaihtovälineet (*symbolic tokens*) sekä eksperttisysteemit (*expert systems*). Nämä yhdessä ovat niin sanottuja abstrakteja systeemejä. Symboliset vaihtovälineet ovat siis tietyn stantartoidun arvon sisältäviä vaihtovälineitä (esimerkiksi raha) ja ovat sinällään maailmanlaajuisesti toimivia kaikissa erilaisissa yhteyksissä. Raha muodostaa uusia jäniteitä aikaan ja tilaan, sillä se on luoton mittari ja sen standardoitu arvo mahdollistaa kaupan ihmisten fyysisesti kohtaamatta. Eksperttisysteemit taas jäsentävät aikaa ja tilaa muodostamalla teknisen tietoisuuden omaavia kenttiä koko sosiaalisen toiminnan alueelle. Esimerkkejä eksperttisysteemien osasista ovat lääkärit, insinöörit, terapeutit ja asianajajat. Eksperttisysteemeihin

---

<sup>30</sup> Myös Zygmund Bauman kuvaa ajan ja tilan kehittymistä omiksi erillisiksi saarekkeikseen, jossa tila valloitetaan teknisellä kehityksellä ja aikaa manipuloidaan kuhunkin käyttöön sopivaksi. Ks. Bauman 2002, 134–139.

<sup>31</sup> Hän ei halua tässä yhteydessä käyttää erilaistumisen tai muuttumisen (*differentiation*) termiä, vaikka se on usein sosiologiassa hyväksytty käsite sosiaalisten instituutioiden kohdalla. Giddens haluaa kuitenkin korostaa erityisesti modernien instituutioiden luonnetta sosiaalisten suhteiden irrottajana paikallisista sidoksista. Giddens 1996, 18.

lukeutuvat sekä teknisen tiedon että sosiaalisen kanssakäymisen ekspertit. Tekninen tietoisuus kahlitsee kaiken tiedon kulloisenkin eksperttiyden taakse. (Giddens 1996, 18–19.)

Eksperttisysteemeihin liittyy myös erottamattomasti ajatus luottamuksesta joka on ikään kuin ihmisillä pysyvä asenne asioiden toimivuuteen uskomisesta. Tämän kautta modernin maailman systeemit luovat myös jokapäiväistä turvallisuuden tunnetta, joka tasapainottaa mahdollista epävarmuutta. (Giddens 1996, 19.)

Giddensin kolmas selitys koskee modernissa vallitsevaa institutionaalista refleksiivisyyttä (*institutional reflexivity*). Giddens korostaa edelleen, että moderni aika on olennaisesti jälkitraditionaalinen järjestys jossa sosiaalinen elämä sekoittuu irti ennalta määrätystä ohjenuorista ja käyttäytymistavoista. Tässä todellisuudessa rakentuu institutionaalinen refleksiivisyys, jonka puitteina toimivat juuri edellä esitellyt ajan ja tilan muodonmuutos sekä abstraktit erottavat systeemit. Modernin refleksiivisyys viittaa herkkien sosiaalisen aktiviteettien ja materiaalsuhteen muuttumiseen kohti kroonista uudistumisen tilaa informaation tiedon hengessä. Refleksiivisyys on pysyvää tiedon ja tietämyksen käyttämistä erilaisissa sosiaalisen elämän tilanteissa ikään kuin perustavana lähtökohtana. Tietämyksellä ja tiedolla Giddens viittaa yleisesti tieteen muodostamaan kuvaa ihmisestä ja hänen toiminnastaan. Refleksiivisyys onkin niin läpitunkevaa, että se heikentää tiedon varmuuden luonnetta jopa selkeiltä vaikuttavissa luonnontieteissä, saati sitten esimerkiksi sosiologian alalla. (Giddens 1996, 20–21; Giddens 1994.)

Taylor (1995, 87) kuvaa modernin teollisuusyhteiskunnan muotoutumista tavalla, joka mielestäni konkretisoi ja kokoaa Giddensin edellä esitetyt perustelut. Taylorin mielestä alusta alkaen teollisuusyhteiskuntaan kuului liikkuvuus, johon liittyi esimerkiksi maatalousväestön siirtyminen maalta kaupunkiin. Vanhojen siteiden katkeaminen tapahtui hyvin herkästi. Samalla taajamakeskukset muuttuivat väestökasaumien myötä suuriksi nykyaikaisiksi metropoleiksi. Suurkaupunkielämän myötä ihmisten välinen kanssakäyminen muuttui persoonattomaksi ja pinnalliseksi, sillä kasvokkainen ja sisällyksekäs vuorovaikutus näivettyi lähes mahdottomaksi.

Giddensin erotteluihin liittyy eräs modernisaatiota voimakkaasti kuvaava piirre, eli globalisaatio. Käsite viittaa maailmanlaajuisella tasolla vaikuttaviin prosesseihin, jotka ylittävät kansalliset rajat sekä yhdistävät ja täydentävät yhteisöjä ja organisaatioita uusiksi paikan ja ajan jäsentymiksi. Maailma sisältää sekä reaalisesti että kokemuksellisesti yhä enemmän keskinäisiä yhteyksiä. Stuart Hall kuvaa globalisoitumisen vaikutuksia kansallisiin identiteetteihin ja puhuu myös aika–avaruus – tiivistymästä. Maailma tuntuu yhä pienemmältä ja välimatkat yhä lyhemmiltä. Hän kuvaa kuinka globalisaatioprosessin seurauksena identiteetin kansallinen lähtökohta on alkanut heiketä tai horjua. Tästä seuraa yhä suurempi globaali keskinäinen riippuvuus, mikä taas johtaa kaikkien vahvojen kulttuuristen identiteettien hajoamiseen ja tuottaa globaalilla tasolla kulttuuristen koodien pirstoutumista, tyylien moninaisuutta, erojen ja kulttuurisen pluralismin korostumista. Tätä kaikkea voidaan kutsua Hallin mukaan globaaliksi postmoderniksi. (Giddens 1996, 63–65; Hall 2002, 57–58, 61.)

Giddensin mukaan globalisaatio tulee ymmärtää dialektisenä ilmiönä, jossa maailman toisella puolella tapahtuvat tapahtumat vaikuttavat yllättävillä tavoilla toiselle puolelle. Näin ollen globalisaation käsite tulisi ymmärtää ajan ja avaruuden jäniteellä. Globalisaation käsite on purettavissa Giddensin teorian mukaan. läsnä- ja poissaolevan leikkauspisteessä sekä sosiaalisten suhteiden solmimisessa etäältä, mutta paikallisissa kontekstissa. Globaalistumisen käsitteeseen voi Giddensin mukaan tarttua ajatuksella kahdesta osasta. Ensinnä voi puhua ajan ja avaruuden etääntymisen ilmiöstä sekä sen yhteydestä krooniseen paikallisten tilanteiden ja yhteyksien uusiutumisen ilmiöön. Globalisaation seurauksena syntyy todellisuus, jossa kukaan ei voi päättää olevansa osallistumatta modernin kehityksen mukanaan tuomiin muutoksiin. Näistä Giddens käyttää esimerkkinä ydinsotaa ja ekologista katastrofia. (Giddens 1996, 21–22.)

Giddensin erottelemat sosiaalisen elämän ambivalenssia aiheuttavat piirteet ovat vakuuttavia. Ihmisen elämä ei enää hallitse tietyt paikat: hän saattaa hyvinkin pitää monia eri maailman kaupunkeja kotipaikkanaan ja siirtyä paikasta toiseen huikkealla nopeudella. Aika ei tarkoita enää eri puolilla maailmaa olevien yhteisöjen omia käsityksiä suhteestaan aikaan. Se on mieluummin maailman aikaa, jota koko planeetta käy samanaikaisesti, oli yö tai päivä, Helsinki tai Sydney.

Suuri aika määrittelee elämän, eikä siihen liity traditioon tyypilliset ympäristömääritelmät tai luonnon kiertokulku. Siihen liittyy mieluummin huomisen työpäivän tehokas käyttäminen ja kasvoton kanssakäyminen abstraktien systeemien välityksellä. Systeemien, joita ylläpitää yllä alati uusiutuva tietotulva. Tämä varmistaa sen, että huomennakin sähköjuna kuljettaa ihmisen tornitalossa olevaan työpaikkaan etätyöpisteeseen, jossa ollaan yhteydessä toiselle puolen maailmaa. Ihminen kohtaa nykypäivänä hyvin abstraktin ja monien erilaisten systeemien sisään verhoutuneen sosiaalisuuden kentän.

### **3. Minuus, moraalit ja myöhäismoderni**

Tämän luvun tarkoituksena on ensinnäkin tuoda lukijalle selvyys työn filosofisesta perustasta. Toiseksi tarkoituksena on erotella minuuden ja moraalien käsitteitä ja valaista niitä Charles Taylorin teorian kautta. Kolmanneksi lähestyn myöhäismodernia kulttuurin piirteitä identiteetin kasvualustan näkökulmasta.

#### ***3.1 Minuuden rakentuminen ja realistinen näkökulma: hermeneuttinen lähestymistapa identiteettiin***

Sidon työssäni käsityksen minuudesta ja sen kehittymisestä filosofisen realistisen hermeneutiikan piiriin. Sen kehittäjinä ovat olleet Tapio Puolimatkan mukaan esimerkiksi Hans Georg Gadamer (1900-) sekä Paul Ricoeur (1913-). He ovat tähdentäneet maltillista realistista hermeneutiikkaa, jota kaikessa laajuudessaan on mahdotonta selittää tyhjäksi tässä yhteydessä. Sitä voidaan kuitenkin luonnehtia yleisesti esimerkiksi tekstintulkinnan kautta. Maltillisessa realistisessa hermeneutiikassa voidaan sanoa olevan objektiivisen näkemyksen kiistäminen, jossa tekstin lukija voisi huolellisen objektiivisuuden kautta ymmärtää tekstin paremmin kuin tekstin laatija itse.<sup>32</sup> (Puolimatka 2002, 117.)

Perustelen valintani seuraavasti. Ensinnäkin katson hermeneuttisen näkökulman kokonaisvaltaisuutensa vuoksi tärkeäksi, sillä minuuden ymmärtäminen pelkästään annettuna tai itse yllättäen keksittynä on osoitettu riittämättömäksi<sup>33</sup>. Hermeneuttinen näkemys ei rajaa yksiuotteisesti ulkopuolelleen elämän reaalista, silmin nähtävää sekä tuntein tunnettavaa maailmaa. Tämä liittyy toiseen perusteluuni, joka liittyy realistisen näkökulman tärkeyteen uskonnonopetuksessa. Rakennan työtäni kasvattajan ja uskonnon opetuksen näkökulmasta, joka on perimmältään juuri reaalitodellisuuden vaatima näkökulma. Uskonnonopetus sisältää substanssinsa näkökulmasta luonnollisen

---

<sup>32</sup> Subjektiivisuudesta vapautuminen ei näkemyksen mukaan ole mahdollista, sillä ihminen on aina rajallisena olentona tiettyssä paikassa tietynä aikana. Rajallisella tilanteella on aina horisontti tai näköala, mikä tarkoittaa näkökulmaa josta kokija tilanteen tulkitsee. Tulkitsijalla on aina jokin näkökulma, josta ei voi lopullisesti vapautua, vaikkakin hänen näkökulmansa varmasti voi avartua kosketuksessa tulkittavan tekstin kanssa. Puolimatka 2002, 117.

<sup>33</sup> Ks. esim. MacIntyre 1985; Taylor 1989 ja 1991; Giddens 1991; Puolimatka 1999 ja 2002.

yhteyden realistiseen filosofiaan, jossa ihmisen olemassa oleminen koostuu tietyn historian ja subjektin toiminnan valossa. Ihminen on realistisen näkökulman mukaan sidottu lähtökohtaisesti johonkin yhteisöön ja hän toimii oppien sen yhteisön arvolähtökohdille ja tavoille käsittäen ihmisen ja maailman suhde. Uskonnonopetuksen tavoitelähtökohdat sopivat juuri tällaisen ihmiskäsitykseen. Realismi ja siihen olennaisesti liittyvä arvorealismi<sup>34</sup> ovat termejä, joiden kautta voidaan yhdistää esimerkiksi uskonnonopetuksen liittyvä oman uskonnon, identiteetin ja etiikan ymmärtämisen teemat. Realistinen näkökulma tukee näitä lähtökohtia. Seuraavaksi hermeneuttisesta lähestymistavasta lisää.

Paul Ricoeur erottelee identiteetistä puhuttaessa käsitteet *idem* (mikä) ja *ipse* (kuka). Erottelu on hänen mukaan tärkeää sekaannusten välttämiseksi. *Idem* pitää sisällään fyysisen kuvauksen siitä, että ihminen tietää olevansa ihminen ihmisten joukossa. *Ipse* taas vastaa kysymykseen ”kuka”. *Ipsen* kohdalla puhutaan persoonallisesta identiteetistä. Tähän kuuluvat vain itseni kannalta merkitykselliset seikat. (Ricoeur 1992, 21–23.) Charles Taylor tähdentää persoonallisen identiteetin käsittävän ennen kaikkea merkityksellisiä asioita. Merkityksellisyys tarkoittaa tässä sellaisia kokonaisuuksia, jotka liittyvät persoonaan ja sen toimintaan, kuten vaikkapa taidot, tiedot, tavoitteet, tunteet ja luonteenpiirteet. Merkityksettömiä persoonallisen identiteetin kannalta ovat ulkonaisesti ihmisen ihmiseksi määrittelevät ominaisuudet, kuten vaikkapa korvien lukumäärä, ellei niihin ole liitetty jotakin yhteyttä persoonalliseen identiteettiin. Tällainen yhteys voisi olla esimerkiksi korvien lukumäärän vastaavan esimerkiksi uskomusta lukuun kaksi. Tällöin korvien lukumäärä on *ipse*- identiteetin kannalta olennainen asia. (Taylor 1995, 64–65.)

Ricoeur korostaa myös merkityksellisyyttä erityisesti ihmisen omasta näkökulmasta määriteltynä. Ihminen itse erottaa omasta näkökulmastaan merkitsevyydet, eli esimerkiksi korvien lukumäärä olisi juuri hänen itsensä tulkintana oleellista identiteettinsä näkökulmasta. (Ricoeur 1992, 21–23; Kaunismaa & Laitinen 1998, 170.)

Hermeneuttisesti suuntautuneen ihmiskäsityksen edustajat jakavat monisyisen kysymyksen minuudesta selkeisiin osiin, jotka mielestäni osuvasti valaisevat myös realistista näkökulmaa. Kokoan tulkintani seuraavassa Dan P. McAdamsin (1996, 296)

---

<sup>34</sup> Ks. arvorealismista luku 3.2 sekä realismin suhteen luku 3.3.

sekä Puolimatkan (2002, 132) erottelemista neljästä identiteettiä kuvaavista ominaisuuksista seuraavasti:

1. Ihmiselle todellisuuden tulkinnan lähtökohta on itsetuntemus. Hermeneuttisesti ymmärretyllä minuudella on sisäistä syvyyttä sekä monikerroksisuutta. Tähän liittyy se, että minuus on monimutkaisessa suhteessa itseensä ja muihin erilaisten tulkintojen ja näkökulmien kautta.
2. Minuus muodostuu yksilön omana projektina eikä ympäristön tuotteena. Psykologiset prosessit ja erilaiset tarpeet vaikuttavat minuuden kehittymiseen, mutta niistä huolimatta ihminen itse kantaa vastuunsa minuudestaan, joten hän itse määrää kuka hänestä tulee.
3. Yksilöt etsivät täyttymystä niin sanottujen ”puhtaiden” suhteiden kautta, jotka eivät ole liitoksissa taloudellisiin ja yhteiskunnallisiin ehtoihin. Niihin liittyy ajatus vapaudesta ja aitoudesta ja pyrkimyksestä itseymmärryksen kautta yhteisymmärrykseen.<sup>35</sup>
4. Yksilön identiteetin ydin on kertomuksessa omasta elämästään. Tämä minuuden kertomus on pohja koko minuuden eheydelle ja luo myös yksilöllisen kertomuksen osallisuuden laajemmasta kertomuksesta<sup>36</sup>

Arto Laitisen (2001, 1-3) mukaan Charles Taylorin voidaan sanoa edustavan elämismaailmallista näkökulmaa filosofiassa. Se perustuu hermeneuttiselle fenomenologialle, jossa realistisen lähestymistavan mukaan elämismaailman ilmiöt hyväksytään osaksi kokonaiskuva. Elämismaailman käsitteessä ei siis vedetä tiukkaa eroa subjektin kokemusten ja ulkomaailman kanssa, vaan lähtökohtana on jokapäiväinen maailmassa oleminen. Saira Anttonen (1996, 67) kuvaa elämismaailman käsitettä Jürgen Habermasin termein, joka määrittelee sen yhteisöllisesti rakentuneeksi sekä kyseenalaistamattomiksi ajattelutapojen ja käytänteiden koosteeksi. Habermasilla

---

<sup>35</sup> Giddens on erotellut tarkasti puhtaan suhteen ulottuvuuksia. Giddens 1991, 89–96. Myös Taylor korostaa läheisiä ihmissuhteita autenttisen identiteetin rakentumisessa. Ks. Taylor 1995, 73–82.

<sup>36</sup> Ks. lisää narratiivisesta minuudesta McAdams 1996 sekä MacIntyre 1985, luku 15, sekä tämä työ luku 3.4.

elämismaailma toimii yhteisen elämän jakavien yksilöiden maailmankuvan, arvolähtökohtien, identiteetin ja toiminnan perustana.<sup>37</sup>

Elämismaailman käsite toimii hyvin realistis-hermeneuttisen minuuden rakentumisen lähtökohdan kanssa sopuoinnussa. Mielestäni erityisesti yksilön identiteetin kertomuksellisuuden sekä minuuden vuorovaikutteisuuden teemat sopivat ajatukseen elämismaailmallisesta lähtökohdasta.

Taylorin edustama realismi näyttäytyy ”hyvän” käsitteen avaamisen myötä. Taylor rakentaa käsityksensä ”hyvästä” filosofiassa realistiseen näkökantaan, jonka mukaan hyvyyden rajat ovat olemassa ja voidaan hahmottaa vain siinä maailmassa, joka eteemme avautuu juuri meidän vuoksi kaikkine meille kohdistuvine tarkoituksineen. Ihminen elää moninaisessa ihmisten ja asioiden virrassa jossa on erotettavissa ”hyvän” olinpaikka. Se sijaitsee Taylorin mielestä juuri ihmisen sisäisessä maailmassa. Tämä tila josta ”hyvä” on erotettavissa, on ihmisten itsensä rakentama. (Taylor, 1989, 257–258.) Tässä ei kuitenkaan sovi luulla, että ihmisen itseymmärrys olisi kehitelty tyhjästä lähtökohdasta.

Realistisen<sup>38</sup> käsityksen mukaan itseymmärrys on ennen kaikkea todellisuutta tulkitsevaa. Todellisuus koostuu ihmisyyden arvoperustasta, kutsumuksesta, elämän tarkoituksesta sekä ihmisenä olemisen luonnollisista edellytyksistä. Ihminen rakentaa sisäisen ymmärryksensä suhteessa todellisuuteen, johon kuuluu fyysisten entiteettien lisäksi myös moraaliseen todellisuuteen. Jos siis itsensä rakentaminen perustuu itsetuntemukseen ja itsearviointiin todellisuudessa, on todellisuudessa oltava yleispätevä arvonäkökulma. (Puolimatka 2002, 136–137). Ilman yleispätevää arvonäkökulmaa

---

<sup>37</sup> Anttonen kokoaa, että elämismaailma on yhteiskunnan, kulttuurin ja ihmisen minuuden leikkauspiste. Se muotoutuu ihmisten vuorovaikutuksessa muodostaen kyseenalaistamattoman perustan, jolle ihmisen arkitietoisuus ja arkielämä perustuu. Anttonen 1996, 67.

<sup>38</sup> Minuuden osalta realistinen käsitys pohjautuu Puolimatkan mukaan aina Augustinuksen ajatuksiin. Augustinus ajatteli, että ihmisen on ensiksi muodostettava kuva ympäröivästä todellisuudesta, ja vasta sitten hän voi pohtia tuon kuvan todenperäisyyttä ja näkökulmia. Näin hän tuli luoneeksi pohjan länsimaiselle sisäisen minuuden käsitykselle. Ihmisen on siis tunnettava itsensä, sillä hän ei voi täysin luottaa ympäröivän todellisuuden olemukseen, koska ihmisellä on taipumus nähdä todellisuus omien halujensa, toiveidensa ja pelkojensa vääristämänä. Siksi itsetuntemus on tie mahdollisimman realistiseen näkemukseen olemisesta. Tämä itsensä sisäinen tunteminen on ainut tie ulos omien kokemusten ja näkemysten suljetusta maailmasta. Itsetuntemuksen puute voi johtaa oman näkökulman väärinymmärtämiseen ja itsekritiikin puutteeseen. Ihmisen järki ei ole ainut tie tiedon saavuttamiseen, vaan ihminen tarvitsee henkistä ja moraalista tilaa joka avaa tietyn valon kohti todellisuutta. Puolimatka 2002, 133–135.

esimerkiksi itsearviointi joutuisi tilaan, jossa ihminen itse määrittäisi itsearvioinnin kriteerit.

Edellä on koottuna niitä realistisen filosofian pääpiirteisiä käsityksiä ihmisen itseymmärryksestä, johon uskonnonopetuksen näkökulman haluan kiinnittää. Erityisesti viimeinen kohta yleispätevän arvonäkökulman<sup>39</sup> tarpeesta on olennainen. Ilman yleispätevää arvonäkökulmaa ihmisen käsitykset ja arviot itsestään saattavat nojata esimerkiksi sosiaalikonstruktivismin mukaisesti sosiaaliseen kontekstiin, josta ne sisäistyvät ja muodostavat yksilön arvonäkökulman. Käsitys hylkää yleisen arvotodellisuuden olemassaolon, josta käsin yhteisön arvojen arvioiminen olisi mahdollista. Tämä näkökulma pitää sisällään käsityksen fyysisestä todellisuudesta, mutta ilman moraalista todellisuutta. (Puolimatka 2002, 135–136.)

Seuraavassa luvussa perehdyn etiikan ja moraalin käsitteisiin, jotta edellä olevat sekä tulevat keskustelut saisivat käsitteellistä jäntevyyttä.

### ***3.2 Etiikan, moraalin ja arvojen käsitteistä***

Etiikasta, moraalista ja arvonäkökulmista puhuttaessa on aluksi selvitettävä miten ne suhtautuvat toisiinsa. Kirsi Tirriä mukaillen etiikan ja moraalin painotuseroja on olemassa useita, mutta alan kirjallisuudessa niiden välille tehdään selkeä ero. Martti Lindqvist kokoaa, että etiikka nähdään moraaliksi käsitteleväksi teoreettiseksi pohdinnaksi tai sen tutkimukseksi. (Tirri 1999, 25; Lindqvist 1986, 38.)

Etiikan ja moraalin erottamisen tiedostaminen on Leevi Launosen mukaan kasvatuksen yhteydessä kuitenkin hyödyllistä. Launonen näkee, että kasvatuksessa moraaliksi on ennen kaikkea mukautumista yhteisön yleisesti hyväksymiin moraalivaatimuksiin. Etiikka taas edellyttäisi itsenäistä sitoutumista eettisiin periaatteisiin, eli moraalin taustalla vaikuttavaan ideaaliseen koodiin. Launonen sanoo moraalikasvatuksen tähtäävän kasvatuksen yhteydessä oikean toiminnan ulottuvuuksiin ja eettisen kasvatuksen kohdalla vielä syvemmälle arvolähtökohtien sisäiseen ymmärtämiseen. Koska etiikan ja

---

<sup>39</sup> Katso luku 3.2 erityisesti arvojen olemassaoloa koskeva osuus.

moraalin käsitteitä painotetaan eri tavoin, on niiden johdonmukainen noudattaminen lähestulkoon mahdotonta. Järjestelmällistä ja selkeää eroa käsitteille ei eri teksteissä tehdä, joten näistä puhuttaessa jouduttaisiin aina ensimmäisenä kontekstisen määrittelyn eteen. (Launonen 2001, 31–32.) Tästä syystä itse käytän näitä käsitteitä lähes synonyymien tapaan, eli puhuessani toisesta, edellytän toisenkin mukaan Lindqvistin suuntaa antavan käsite-erottelun mukaisesti.

Etiikasta puhuttaessa meidän täytyy ensin määritellä millaisista rakennusaineista etiikka koostuu. Hallamaa esittää kuvauksen aiheesta. Moraalifilosofiassa etiikan pohjalle on hahmoteltu neljä osaa: arvot, normit, faktat ja taustaoletukset. (Hallamaa 1994, 88 sekä 1998, 98.)

Normit ovat yleisesti niitä, joihin ensimmäisenä viitataan, kun keskustellaan moraalista. Ne ovat hyvin yksinkertaisia sääntöjä, jotka voivat olla luonteeltaan negatiivisia kieltoja<sup>40</sup> tai positiivisia kehotuksia. Normit yleisesti ottaen ovat formaalisia, eli niitä on rajallinen määrä. Sekä positiiviset että negatiiviset normit kuvaavat yleensä jotakin yleistä periaatetta, jolloin niiden käyttäminen vaatii soveltamista erilaisiin käytännön tilanteihin. (Hallamaa 1994, 89–90.)

Launonen kokoaa normien oheen arvot. Hänen mukaansa ne kuuluvat erottamattomasti samaan käsiteperheeseen. Arvojen monimutkainen määrittely ja määrittelyn vaikeus<sup>41</sup> eivät ole kuitenkaan työni pääasioita, vaikka tässä sitä sivuankin. Launosen analyysin mukaan arvot nähdään hyvin voimakkaasti ihmisen toiminnan lähtökohtiin ja päämääriin vaikuttavina, luonteeltaan pysyvinä ja hitaasti muuttuvina. Niihin liittyy tietynlainen sosiaalinen preferenssi, jonka mukaan arvostuksen kohteena oleva asia on kollektiivisesti tavoittelemisen arvoinen. Launosen mukaan tiedolliset uskomuksemme ovat ontologisia käsityksiä maailman ja luonnon tilasta, kun taas arvot ovat käsityksiä

---

<sup>40</sup> Negatiivisten kieltojen sanotaan olevan moraalien kannalta ensisijaisia, sillä ne muodostavat välttämättömät ehdot, joiden noudattamisella ihmisen toiminta saavuttaa moraalisen hyvyyden tai riittävyden. Hallamaa selkeyttää kuvaa negatiivisista normeista sanomalla, että jokaisessa ihmisyhteisössä on muodoltaan kielteinen moraalinormisto (mitä ei saa tehdä). Sen säädökset koskevat ainakin esimerkiksi hengen riistämistä, omaisuuden hallussapitoa tai seksuaalisuuden toteuttamista. Positiiviset normit taas toimivat edellisten rinnalla, enemmänkin kehotusten muodossa. Näiden noudattamatta jättämisestä ei voida suoranaisesti paheksua, mutta niiden mukaan toimiminen tuo moraalista lisäarvoa. Positiiviset normit kuvaavat kaikkia hyvän tekemisen tapoja, ja negatiiviset ovat luonnollisesti tämän vastaisia. Hallamaa 1994.

<sup>41</sup> Katso esimerkiksi G.E. Moore ja naturalistinen virhepäätelmä. Airaksinen 1987, 28–35 sekä tämä työ luku 3.3.3 alaviite 52.

siitä, millainen tämän todellisuuden pitäisi olla. Arvojen tehtävä ei siis näytä olevan todellisuutta erittelevä, vaan ihanteita muodostava. (Launonen 2001, 33–34.)

Arvot synnyttävät normeja, ja normien kautta voidaan päästä konkreettisesti lähemmäs arvojen määrittelemiä käsityksiä esimerkiksi hyvästä elämästä tai – yhteiskunnasta. Ihmisen toiminta siis perustuu kokonaisuudessaan erilaisten ja osin vaihtuvien arvohierarkioiden tunnustamiseen, koska ihmisen toiminta on aina arvosidonnaista. (Launonen 2001, 33.) Ilkka Niiniluoto korostaa vielä erästä tärkeää arvofilosofista peruserottelua. On nimittäin erotettava välinearvot ja itseisarvot. Välinearvot ovat asioita jotka ovat olennaisia jonkin päämäärän saavuttamiseksi, kun taas itseisarvot ovat sellaisenaan arvokkaita asioita. (Niiniluoto 1994, 186.)<sup>42</sup>

Faktat ovat taas relevantteja silloin, kun normeja sovelletaan käytäntöön. Eettisistä faktoista puhuttaessa voidaankin kysyä, mitkä ovat silloin tärkeimpiä eettisesti relevantteja faktoja, kun noudatetaan jotain tiettyä normia? Esimerkkinä tästä voi sanoa, että moraalisen arvioinnin toteuttaminen vaikkapa varastamisen ollessa kyseessä, vaatii tietoa siitä, mistä lähtökohdista se tapahtuu. Tapahtuuko varkaus esimerkiksi pakosta, vai vapaaehtoisuuden pohjalta? Eettiset faktat ovat siis seikkoja, jotka nähdään oleellisina tosiasioina, kun kohdataan etiikan kysymyksiä. (Hallamaa 1994, 89.)

Eettiset taustaoletukset ovat yhtä kuin se tapa, jolla moraalin luonne, sen oikeuttaminen ja sen liittyminen maailman- tai elämäkatsomukseen ymmärretään. Taustaoletukset vastaavat kysymyksiin siitä, miksi olla ensinkään moraalinen tai mikä moraalin luonne ja paikka ihmisyhteisössä yleensä ottaen on. Kun puhutaan esimerkiksi kristillisestä etiikasta, taustaoletukset kertovat, että missä suhteessa uskonnolliset uskomukset ja eettiset näkemykset ovat toisiinsa nähden. Taustaoletukset ovat siis se elämäkatsomuksellinen yhteisön tai yksilön kokonaisuus jotka ohjaavat eettisen ajattelun suuntaa suhteessa normistoihin ja faktoihin. (Hallamaa 1994, 90–91.)

Moraalikomponenttien keskinäisistä suhteista voidaan poimia eräs tärkeä asia, joka liittyy arvojen olemassaolon ymmärtämiseen. Tarkoitus on kiinnittää huomiota

---

<sup>42</sup> Välinearvot ovat niitä asioita joiden uskomme olevan hyödyllisiä jonkun arvokkaana pitämämme asian tavoittelemisessa. Itseisarvot ovat sellaisenaan arvokkaita, eikä niiden arvokkuuteen vaikuta se, voiko niiden avulla saavuttaa muita hyötyjä.

erityisesti taustaoletusten, normien sekä arvojen suhteeseen. Tästä risteyskohdasta nousee kysymys arvojen olemassaolosta.

On olemassa lähtökohtaisesti kaksi erilaista tapaa käyttää taustaoletusten ja normien välistä suhdetta, kun halutaan kertoa jotakin moraalikielen tavasta kohdata todellisuus. Niin sanotun ei-kognitiivisen käsityksen mukaan moraalinormit ovat loogisesti riippumattomia taustaoletuksista. Moraalinormit eivät täten kerro mitään todellisuudesta, eikä niillä ole siten todellisuusarvoa. Toinen katsantokanta on kognitiivinen teoria, joka taas lähtee siitä, että moraalilauseilla on totuusarvo<sup>43</sup>. (Hallamaa 1994, 91.)

Saman erottelun kognitivistisen ja ei- kognitivistisen teorian välille tuo esiin myös Tapio Puolimatka. Hän katsoo kasvatustajatteluun kannalta olevan tärkeää, miten käsitykset arvoista suhteutetaan moraaliseen tietoon ja totuuteen. Moraalisen totuuden luonteesta on olemassa kaksi kantaa: moraalirealismi ja moraalinen antirealismi. Ne toimivat ikään kuin yläkäsitteinä aiemmin kuvatuille kognitivistiselle ja ei-kognitivistiselle teorioille. Moraaliseen antirealismiin liittyy käsitys moraalisen todellisuuden piirtymisestä vain ja ainoastaan ihmisen tai ihmiskunnan keksintönä. Moraalirealistit taas näkevät moraalisen todellisuuden olevan riippumaton ihmisten käsityksistä. (Puolimatka 1997, 86.)<sup>44</sup>

Nykyetiikassa voidaan arvorealismiin ja antirealismiin pohjalta nostaa esiin kaksi toisilleen vastakkaista arvokäsitystä. Ne ovat eettinen objektivismi ja subjektivismi. Subjektivismi tarkoittaa arvokäsitystä, jossa elämän hyvä ja oikea määräytyvät vain ihmisen henkilökohtaisen ja yksilöllisen näkökulman mukaan. Eettisen subjektivismiin piirteet ovat yhteneväiset moraalisisissa antirealismissa ja ei-kognitiivisessä teoriassa. Eettisessä subjektivismissa moraalisisista kuvauksista, kuten esimerkiksi hyvyys, ei voida saada tieteellisesti pätevää tietoa, koska ne ovat vain yksilöiden mielissä olevia jäljittämättömiä ajatuksia. Eräs eettisen subjektivismiin edustajia on A. J. Ayer, joka kehitti emotivismia<sup>45</sup> tunnettua moraaliteoriaa. Eettisen subjektivismiin piirteitä näkyy

---

<sup>43</sup> Hallamaan mukaan perinteisen teologisen etiikan kaikki mallit ovat luonteeltaan kognitiivisia. Niissä moraalikielen ajatellaan puhuvan todellisuudesta. Hallamaa 1997, 86.

<sup>44</sup> Moraaliseen antirealismiin kuuluu myös sellainen kognitivismiin (kognitivismi b) piirre, jonka mukaan ihmiset toimivat *ikään kuin* moraalista tietoa olisi olemassa, vaikka sitä ei moraalisen antirealismiin käsityksen mukaan ole olemassa. Puolimatka 1997, 92.

<sup>45</sup> A. J. Ayer sanoo moraaliväitteiden esittävän ja välittävän esittäjänsä tunteita. Näin ollen moraalit on viestitystä joko puhujaa miellyttävistä tai harmittavista asioista ja teoista. Niinpä arvot ovat tunteita eivätkä sen enempää. Ks. Tämä työ luku 4.2; MacIntyre 1985 sekä Hallamaa 1991, 9.

Ilkka Niiniluodon mukaan myös relativismissa, jossa korostetaan moraalikäsitteiden vaihtelevuutta kulttuurien, kansojen ja ihmisten välillä. (Launonen 2001, 47; Niiniluoto 1994, 182–183; Harris 1992, 26, 36–40.)

Eettisellä objektivismilla tarkoitetaan uskomista yleispätevään moraaliseen todellisuuteen, joka on olemassa riippumatta uskomisen aktia toteuttavasta ihmisestä. Objektivistinen teoria taas kuuluu moraalisen realismin alueelle. Harris (1992) luonnehtii kristillistä moraliobjektivismia seuraavin kuvauksin: Ensinnäkin objektiiviset arvot perustuvat Jumalaan ja hänen käskyihinsä. Toiseksi moraalinen tunne ihmisessä voi tuoda esiin objektin ei- luonnollisia ominaisuuksia. Kolmanneksi sanotaan, että ainakin jotkut moraalikäsitteet ovat tosia ja epäosia, riippumatta ihmisten uskosta niihin. (Harris 1992, 41–53; Launonen 2001, 46–50.) Tämä lähtökohta on ytimekäs kuvaus siitä, mihin myös luterilaisen uskonnonopetuksen arvotodellisuus rakentuu.

Realismi ja arvorealismi nojaavat käsitykseen ihmisestä elämismaailmassa reaalisesti läsnä olevana toimijana, joka ymmärtää oman toiminnassa ulottuvuudet ollen samalla toimija joka luottaa moraalikielen vakuuttavuuteen. Moraalikieli on siis hänen mukaan kognitiivisesti todennettavissa ja se kertoo tästä kyseisestä ihmisestä riippumattomasti totuutta moraalista. Realismi, arvorealismi ja kognitiivisuus voidaan siis nähdä objektiivisen moraalikäsitteiden näkökulmasta toimivina.

### ***3.3 Minuus, moraalit ja elämän kehitys***

Charles Taylor näkee identiteettikäsitteemme muuttuneen osittain hierarkkisen yhteiskunnan häviämisen myötä. Hierarkkisella yhteiskunnalla Taylor siis viittaa Giddensiltäkin tuttuihin vanhan järjestelmän yhteiskuntaan, eli esimoderneihin yhteyksiin. Niissä ihmisen identiteetti määrittyi sosiaalisen aseman perusteella. Yksilön paikka yhteiskunnassa määritteli sen taustan, josta nousivat hänen elämänsä tärkeät kysymykset, jotka määrittivät yksilön paikkaa ja roolia. Modernin myötä tämä yksilön paikka on vaihtunut moni-ilmeiseksi ja osin epäselväksi alueeksi joka individualismin

mukaisesti merkitsee, että ihmisen on itse määriteltävä paikkansa yhteiskunnassa omilla aktiivisilla valinnoillaan. (Taylor 1995.)

Toisessa luvussa mainitsin Stuart Hall'n kuvaamasta valistuksen subjektin käsitteestä. Tästä voidaan vielä jatkaa puhumalla niin sanotuista sosiologisesta subjektista ja postmodernista subjektista. Sosiologinen subjekti tarkoittaa valistuksen pysyvää ja autonomisesta subjektista irtautuvaa käsitystä, joka heijastelee modernin maailman kasvavaa mutkikkuutta sekä tietoisuutta siitä, että subjektin sisäinen ydin on muodostunut suhteessa ”merkityksellisiin toisiin”. Nämä toiset välittivät subjektille arvokäsitykset, merkitykset ja symbolit, eli kaiken sen mitä kutsumme kulttuuriksi. Tämä klassinen sosiologinen käsitys tarkoittaa identiteetin muodostumista minän ja yhteiskunnan vuorovaikutuksessa<sup>46</sup>. Subjektien ja sosiaalisten maailmojen sanotaan nykyään olevan kuitenkin liikkeessä, jolloin tuloksena on postmoderni subjekti, jolla ei ole kiinteää, olemuksellista tai pysyvää identiteettiä. Se muodostuu ja muokkautuu jatkuvasti ja sen voidaan sanoa olevan historiallisesti, mutta ei biologisesti määrittynyt. Hall'n mukaan täysin yhtenäinen, loppuun saatettu ja varma identiteetti postmodernissa on fantasiaa. (Hall 2002, 21–23.)

Esimodernissa juuri identiteetin kysymystä ei tarvinnut pohtia, sillä se oli itsestään selvyys. Moderni toi kuitenkin mukanaan omaperäisen ja sisäisesti rakennetun identiteetin, jonka peruskäsitteitä ja lähtökohtia seuraavassa erittelen Taylorin mukaan.

### **3.3.1 Itse ja identiteetti**

Ennen varsinaista minuuden ja moraalien suhteen etsimistä on tärkeää ymmärtää, mitä Taylor tarkoittaa identiteetin käsitteellä ja millainen on hänen käsityksensä sen lähtökohdista. Tässä keskityn hetkeksi tämän asian avaamiseen.

Taylor käyttää identiteetin käsitteen yhteydessä englannin termiä *self*, joka tarkoittaa minua tai oikeammin ”itseä”. Vaikka hänen teoksensa *The Sources of The Self* rakentuukin muun ohella myös tämän termin laajalle historialliselle avaamiselle, johon

---

<sup>46</sup> Käsitys tarjoaa identiteettiin niin sanotun sisä – ja ulkopuolen, jotka viittaavat henkilökohtaisten ja julkisten maailmojen väliseen kuiluun. Minässä subjektiiviset tunteet ja arvot sisäistyvät objektiivisiin paikkoihin kulttuurissa toimijana olemisen kautta. Hall 2002, 22.

tässä on mahdollista vain viitata, on tärkeää erottaa Taylorin käsittämästä minuuden termistä tietyt rajaukset. Taylor tarkoittaa termillä sitä, että ihmisistä puhuttaessa tarkoitetaan itsen omaavia henkilöitä, jotka ovat olemassa olevia olentoja ja joilla on välttämättä hyvin kompleksinen ja syvä identiteetti (so. minuus, itseys) tai ainakin tahto löytää sellainen. Tästä on kuitenkin erotettava yleiset psykologiasta ja sosiologiasta tutut tavat käyttää minuuden käsitystä. (Taylor 1989, 32.)

Taylor sanoo identiteetin määrittelystä, että psykologiassa usein viitataan freudilaiseen egoon tai sitten esimerkiksi minäkuvaan<sup>47</sup>. Minäkuva merkitsee ihmiselle Taylorin mielestä paljon, sillä sen myötä hän ohjaa toimintaansa muiden joukossa. Ihmisen minäkuva nähdään yleisesti sosiaalisesti muodostetut standardit täyttävänä, eli se rakentuu ihmisen ollessa yhteydessä ulkomaailman ihmisten kanssa ja erityisesti heiltä saadun palautteen varaan. Vaikka käsitys on yleisesti käytössä, se on kuitenkin vain kuva. Kuva ei avaa Taylorin termin ”elävää” yhteyttä identiteettiin. (Taylor 1989, 32–33.)

Vasta syvempi itsen orientointi kohti kysymyksiä hyvästä (*good*) kertoo Taylorin mielestä jotakin identiteetistä. Ratkaisevin ero yleisten minuuden määrittelyjen sekä Taylorin peräänkuuluttavan itsen välillä on siis seuraava: Ihmisellä on tarve löytää identiteettinsä. Tämä tarve sisältää välttämättä orientaation suhteessa hyvään, mikä tarkoittaa ihmisen tietoisuudessa olevaa käsitystä paremmista ja huonommista vaihtoehdoista ihmisen elämän suhteen. Korostus ihmisen suhteesta hyvään viittaakin moraaliseen ulottuvuuteen, jota ei Taylorin mukaan useimmissa psykologisissa minuuden määritelmässä nosteta keskeiseen asemaan. (Taylor 1989, 32–33.)

Taylor hahmottaa identiteetin niin, että nykypäivänä ihmisen kysymykseen ”Kuka minä olen?” ei voi vastata pelkästään nimen ja sukuselvityksen perusteella. Se mikä vastaa tähän kysymykseen, on vastaus kysymykseen: ”Mikä on minulle olennaisen tärkeää?” Tietääkseen kuka on, on tiedettävä missä seisoo. Taylorin kiinnekohta eheän identiteetin pohjalla on siis orientaatio kohti käsityksiä hyvästä. (Taylor 1989, 27, 36.)

---

<sup>47</sup> Ks. esim. Woolfolk 1998; Kääriäinen 1988.

Taylorin mukaan vain kielellisen<sup>48</sup> tulkinnan kautta on mahdollista artikuloida itseä ja identiteettiä. Hänestä ”itse” on ihmisen oma tuote. Mitä minä olen, on seurausta minulle tärkeistä asioista. ”Itse” ei ole organismi, vaan oma ulottuvuutensa jossa itseymmärrys ja itsensä tulkitseminen sekä asioiden merkitykset elävät. Ihmisen tulkinnat itsestään eivät kuitenkaan koskaan ole täysin eksplisiittisiä, joten täydellinen itsen ”ulos” artikuloiminen ei ole mahdollista. Tämä ei ole silti itseymmärryksen este, sillä voimme aina lisätä ymmärrystä esimerkiksi niistä implisiittisistä asioista joita moraalisen arvioinnin kieleen kuuluu. (Taylor 1989, 33–35.)

Toiset ihmiset ovat olennaisessa asemassa ”itsen” määrittelijöinä. Me olemme ”itsejä” vain toisten keskuudessa. Minuutta ei siis voi koskaan kuvailla ilman viittausta ympärillä oleviin. Vastaus kysymykseen ”Kuka minä olen?” saadaan vain ”itsen” määrittelyn kautta, joka tapahtuu vastaamalla seuraavanlaisiin kysymyksiin: Missä sosiaalisessa tilassa minä kulloinkin vaikutan ja käytän kieltä? Millainen moraalinen tai hengellinen orientaation tila on taustavaikuttajana? Tästä jälkimmäisestä Taylorin mukaan tärkeimmät minuutta määrittelevät suhteet lopulta nousevat. Minuuden rakentumisen muodostumisen tausta on siis sen artikulointi tai avaaminen kielen avulla ja kautta. (Taylor 1989, 33–35.)

Kielen asemaa kuvaa esimerkki, jossa lapset oppivat moraalisen ja hengellisen ulottuvuuden jatkuvien kasvattajien (sekä muiden läheisten) kanssa käytyjen keskustelujen kautta. Näin voidaan nähdä, miten minua koskevat asiat ovat asioita jotka koskettavat alun perin ”meitä”, kuten juuri esimerkiksi kotona lapsen tutussa kasvuympäristössä. Niinpä esimerkiksi tunteiden merkitys ja ymmärtäminen ovat seurausta minun ja muiden kokemuksesta siitä mitä ne merkitsevät meille. Yksilö voi tietenkin tehdä jyrkän eron perhettään ja taustaa vasten, mutta se tapahtuu silti yhteiseltä pohjalta. Tässä mielessä ”itse” ei voi olla olemassa ilman toisia ihmisiä. (Taylor 1989, 35–36.)

Taylor muotoilee tämän asian myös dialogisuuden termillä. Dialogisuus on Taylorin mielestä ihmiselämää kuvaava peruspiirre. Dialogisuuden kautta ihminen oppii kielet, joiden kautta hänen on mahdollista määrittellä itseään. Ihminen rakentaa identiteettinsä

---

<sup>48</sup> Tarkoittaa siis laajasti kaikkia ilmaisun ”kieliä”, kuten puheessa käytetyt sanat, eleet ja ilmeet. Ks. Taylor 1995, 61.

osittain yksityisesti ja osittain sopien sen sisällöstä dialogissa muiden ihmisten kanssa. Kielen, ihmisten ja dialogisuuden osallisuutta identiteetin muotoutumiseen ei pidä Taylorin näkemyksessä aliarvioida. Identiteettimme luominen ja ylläpitäminen pysyy dialogisena läpi elämän. (Taylor 1991, 60–64 ja 73–74.)

Ihmisen identiteettiin kuuluu siis Taylorin näkemyksessä kaksi dimensiota: Moraalisten ja hengellisten lähtökohtien paikka (sisäinen identiteetti) sekä viittaus olinpaikallisen yhteisön kuvailemiseen (ulkoinen identiteetti). Tärkeää itsensä määrittelemisessä olisikin, että nämä kaksi ulottuvuutta tukisivat toisiaan. Ihmisellä on todennäköisesti ongelmia identiteettinsä kanssa, jos hän tunnustaa kristillisen teismin moraaliseksi ohjenuorakseen, mutta elää elämää joka järjestelmällisesti rikkoo tätä lähtökohtaa vastaan. Tällaisissa tilanteissa voidaan Taylorin mielestä puhua käsittämästämme identiteettikriisistä. Identiteettikriisissä ihminen pohtiessaan itselle tärkeitä asioita ei voi erottaa, mikä on se paikka, jossa tietää seisovansa. Hänen horisonttinsa<sup>49</sup> ei tarjoa selkeää selitystä arvokkaasta, vaan horisontti on ristiriitainen. (Taylor 1989, 27–28, 36; Ilmonen 1998, 12–13.)

Edellistä kooten voisi sanoa, että ihmiset ovat taylorilaisittain olemassa olevia olentoja joilla on välttämättä kompleksinen identiteetti. Taylorin mukaan tulee kuitenkin havaita, että ihmisellä on identiteetti, joka on muutakin kuin vain esimerkiksi psykologiatieteellinen ihmisen kuva itsestään ja joka perustuu suureksi muiden antamalle palautteelle. Itsestä on siis erotettava sen linkittyminen orientaatioon kohti käsityksiä hyvästä. Taylorin käyttämässä identiteetin käsitteessä erotetaan sekä hengellis-moraalinen sekä elinympäristöllinen elementti. Identiteetti rakentuu näissä puitteissa käyttövoimanaan kieli. Ihminen on syvässä kielen suhteiden verkossa, jota ilman ei identiteetin rakentumista voi ajatella. Tästä seuraa käsitys minuuden dialogisesta kehittämisestä.

Minuuden käsityksen ulottuvuudet sisälsivät selkeän viittauksen moraaliin, kun puhuttiin orientaatiosta kohti kysymyksiä hyvästä. Seuraavassa erittelen tarkemmin sitä, miten Taylor käsittää moraalisuuden minuuden taustalla.

---

<sup>49</sup> ks. lisää luku 2.3.3

### 3.3.2 Minuus ja moraal

Taylor yhdistää minuuden ja moraalisuuden ihmisessä olemassa olemisen ymmärtämisen kautta. Ihminen on moraalinen toimija, mutta hän ei taylorilaisittain vain reagoi, vaan hänen moraalisesta toimintansa takana on olemassa ”ulos sanottavissa”, eli toisin sanoen artikuloitavissa oleva moraalinen orientaatio joka pitää sisällään ontologisen selityksen elämästä<sup>50</sup>. Ihmisen itseymmärrykseen osana maailmaa kuuluu erottamattomasti moraalinen reagointi, jossa olemassa olemisen selitys lepää. (Taylor 1989, 4-10.)

Moraaliset reaktiot käsittävät Taylorin mukaan kaksi näkökulmaa. Ensimmäinen on moraalinen intuitio, joka löytyy periaatteessa kaikista ihmisistä. Esimerkiksi toisen elämän kunnioittaminen tai toisten ihmisten kunnioittaminen yleensä ovat asioita, jotka löytyvät ihmisten olemuksesta vaihdellen erityyppisenä erilaisissa kulttuureissa ja yhteisöissä. Moraalinen intuitio onkin jotakin hyvin universaalia, voimakasta ja syvää. Niin syvää, että sitä voi verrata jopa vaistomaiseen toimintaan. Moraalinen reagointi pitää siis sisällään vaistomaisen piirteen, joka kertoo mikä on hyvää ja minkä pariin kannatta hakeutua. Vaistomaisuus ei kuitenkaan riitä yksin selittämään moraalisia reaktioita ihmisessä. (Taylor 1989, 4-5.)

Toinen ulottuvuus moraalisisissa reaktioissa sisältää ihmisen suostumuksen tunnustaa ne implisiittiset tai eksplisiittiset väitteet ja kuvaukset, jotka kertovat ihmisluonnosta ja sen paikasta toisten ihmisten joukossa. Moraalinen reagointi pitää siis sisällään myös aktiivisesti toimivan tietoisuuden, joka pyrkii hakemaan vastauksia moraalisiin ongelmiin sekä olemassaolon kysymyksiin. Taylor yhdistääkin moraalin kokonaispaketiksi, joka tarvitsee nämä molemmat näkökulmat. (Taylor 1989, 4-5, 7; Ilmonen 1998, 11.)

Ihmiset muodostavat monenlaisia ontologisia selityksiä (*ontological accounts*) elämäänsä, joissa muodostuu jäsenitys olemassaololle. Esimerkkeinä voi sanoa olemisen Jumalan luomana olentona tai rationaalisen valinnan agenttina. Nämä ontologiset selitykset sisältävät artikuloitun lähtökohdan moraalisiin vaistoihin. Ontologiset

---

<sup>50</sup> Taylor sanoo: ”...a moral reaction is an assent to, an affirmation of, a given ontology of the human.” Taylor 1989, 5.

selitykset tekevät moraalisen toiminnan artikuloituksi, vaikkakin usein implisiittisesti. (Taylor 1989, 7-8.) Taylor lähestyy siis ontologisia selityksiä lähtökohdan omaisina pohjina, joiden varaan moraalinen reagointi rakentuu osin tiedostetusti ja osin tiedostamatta.

Moraalisen reagoinnin luonnetta sisäisen ontologisen selityksen varaan rakentuneena ei kuitenkaan filosofiassa yleisesti hyväksytä. Niinpä onkin haluttu määritellä ihmisen moraalitietoisuus pelkästään fyysisten organismien taustalla oleviksi vietinomaisiksi vaistoiksi<sup>51</sup>, jotta voitaisiin välttää ”ylimääräinen” metafysiikka. Lähestymistavassa halutaan painottaa ihmisen luontaista vaistoa hyvästä. Tällainen ajatus pohjautuu luonnontieteelliseen ja naturalistiseen<sup>52</sup> kuvaan ihmisestä viettiolehtona, joka rakentuu fyysistä organismeista eikä siinä siksi metafysisiä selityksiä moraalille hyväksytä. Ongelmaksi tällaisessa luonnontieteelliselle käytännön epäilylle pohjaava ajatus koituu välittömästi silloin, kun pitäisi löytää moraalisten valintojen taustalle päteviä syitä. (Taylor 1989, 5-6.) Haluan viitata tässä yhteydessä työssäni myöhemmin tuleviin välineellisen järjen kysymyksiin sekä moraalien eroosiota<sup>53</sup>, sillä näen tässä Taylorin esiin nostamassa naturalistisessa ja luonnontieteellisessä asenteessa yhteyden mainittuihin.

Taylorin mukaan voidaan sanoa, että ihmisellä on erilaisia ontologisia artikuloiteja jotka sisäänrakennetusti ohjaavat moraalista päätöksentekoa. Ihmisenä olemisen ymmärtämisen lähtökohta on siis syvällä moraalissa, koska pelkkä naturalistinen selittäminen ei riitä. Näin siis lähtökohtaisesti minua käsittää itsessään moraalisen ulottuvuuden. Ihminenhan voi tehdä vääriä ja oikeita asioita, mutta hän myös suuntautuu väistämättä elämässä hyvää elämää kuvaavien moraalisten valintojen ja toimien kautta. (Taylor 1989, 7-8.)

---

<sup>51</sup> Katso laajemmin Taylor 1989, 6-10 sekä 22-24.

<sup>52</sup> Kuten esimerkiksi G. E. Moore ja naturalistinen virhepäätelmä, jonka mukaan hyvän käsitettä (ts. arvoa) ei voida minkään asian yhteydessä määritellä. Tästä seuraa ajatus arvojen ja tosiasioiden erkaantumisesta episteemisesti omille alueilleen, eikä näin ollen arvokeskustelu kuulu normatiivisiin totuuksiin. Toisaalta Airaksisen mielestä Mooren ajattelun keskeinen korostus, että arvojen ja tosiasioiden välillä on syvä kuilu, on paikkansa pitävä vaikkakaan koko asialla ei lopulta ole paljon merkitystä käytännön moraalikysymysten äärellä. Ks. myös naturalismi filosofisena asenteena. Airaksinen 1987, 31-37; Taylor 1989, 79.

<sup>53</sup> Ks. välineellisestä järjestä luku 3.6.1 sekä moraalien eroosiosta luku 4.1.

Minuus ja moraalit yhdistyvät Taylorin teoriassa inhimillisen toiminnan takana olevana todellisuutena. Tämä todellisuus ei ole ainoastaan luonnontieteellisesti todistettavissa olevaa viettimäistä reagoitua, vaan se pohjautuu myös ihmisen omaan ajatukseen ”olinpaikastaan” elämässä. Olinpaikan erottaminen ja muodostaminen vaatii ihmiseltä orientaation suhteessa siihen, minkä hän kokee elämässään hyväksi. Olinpaikka voidaan kuvata Taylorin käsitteellä ontologinen selitys. Tämä kohta liittyy mielestäni tämän pääluvun alussa esittelemääni realistis-hermeneuttiseen käsitykseen minuuden rakentumisesta. Yhteys näkyy itsetuntemuksen korostamisessa, joka mallissa oli lähtökohtana. Taylorin käsitys perustaa itsetuntemukselle, koska ontologiset selitykset edellyttävät tietoisuutta hyvästä.

Ontologinen selitys käsittää siis ihmisen elämän kartan, joka on osin tiedostettu ja osin tiedostamatonkin. Teoriaa mukaillen ihmisellä on väistämättä olemassa jonkinlainen selitys olemassaololleen. Olemassaolon selitys tulee kuitenkin mahdolliseksi ja toimivaksi vain moraalisen artikuloinnin kautta joka pitää sisällään sekä hyvien että huonojen asioiden välillä valitsemisen, mutta myös syvällisemmän orientaation kohti hyvää. Tämä ei vielä täysin kuitenkaan avaa sitä paikkaa tai tilaa, jossa moraalisuus ikään kuin sijaitsee minuudessa, tämä vasta todistelee sitä, että minuus sisältää orientaation hyvään. Seuraava luku valaiskoon minuuden ja moraalin suhdetta lisää.

### **3.3.3 Elämän kehys, vahva arviointi ja moraalinen orientaatio**

Taylor käyttää elämän kehysten<sup>54</sup> käsitettä kuvaamaan sitä kokonaisuutta, joka vastaa ihmisen kysymykseen moraalista ja hyvästä. Kehykset pitävät sisällään laadullisia ominaisuuksia (*qualitative distinctions*), joiden avulla ihminen suorittaa vahvaa arviointia moraalista kysymyksistä. Näin tapahtuu, kun esimerkiksi ihminen miettii mitä tarkoittaa toisten kunnioittaminen. Tämä kysymys ei putoa tyhjiydestä, vaan sen ajaa eteenpäin elämän kehys. (Taylor 1989, 19–21 sekä 29.)

---

<sup>54</sup> Kehyksessä elämisestä puhuttaessa on erotettava se harhaluulo, että jos ihmisellä ei ole filosofisesti eksplikoitua kehystä, niin hänellä ei ole kehystä lainkaan. Esimerkkinä Taylor käyttää Platonin sotilaskansalaisia, jotka elävät vain sotiakseen eivätkä omaa artikuloitua kehystä. Saattavathan he elää silti täysin tärkeiden laadullisten ominaisuuksien määrittelemässä kehyksessä. Ks. lisää Taylor 1989, 21.

Tässä vaiheessa tulee tärkeäksi Taylorin käyttämä käsite vahva arviointi (*strong evaluation*)<sup>55</sup>. Vahva arviointi käsittää vastauksia kysymyksiin, jotka liittyvät ihmisen moraalisen toiminnan taustoihin. Ne ovat vastauksia siihen, mitä on moraalisuus ja miksi olla moraalinen. Vahva arviointi tekee mahdolliseksi avata kolme moraalin seuraavaa sisältöä. Moraali voi olla (a) määritelty toisten ihmisten kunnioittamiseksi. Moraaliin liittyy (b) käsityksemme siitä, mikä tekee elämästä elämisen arvoista. Näiden lisäksi voidaan erottaa vielä (c) arvokkuus<sup>56</sup>, jota muut meille antavat. Näiden kysymysten myötä Taylor tuo esille käsitteen superhyvästä (*supergood*), joka toimii ikään kuin lähteenä vastauksille ja on kaikkein tärkein – vaikei ainut<sup>57</sup> – hyvä. Superhyvä avaa ihmiselle mahdollisuuden nähdä mikä on meille arvokasta, tällöin elämän viitekehyksen on mahdollista ajeta. (Taylor 1989, 14, 20–30; Ilmonen 1998, 11–12.)

Viitekehyksen kautta ihmiselle valkenee se, että jokin elämän muoto, toiminta tai muu sellainen on vertailtamattoman paljon korkeammalla kuin muut käsillä olevat muodot, jota superhyväksi voidaan kutsua. Laadulliset ominaisuudet määrittelevät tätä vertailtamattoman korkealla olevaa entiteettiä. (Taylor 1989, 20.) Esimerkki vertailtamattoman korkealla olevasta elämänmuodosta voi olla kristillinen hyvä elämä, jonka lähde (so. Jumala) ei voi vertailla muiden elämän hyvien kanssa. Jumalasta ja hänen toiminnastaan virtaa kristillisen kehyksen myötä ihmiselämään vastaus moraalinen kysymyksiin, joihin vastatessaan ihminen käyttää vahvaa arviointia soveltaessaan kehyksen antamaa sisältöä kulloiseenkin moraalikysymykseen. Vastaavalla tavalla

---

<sup>55</sup> Vahvasta arvioinnista puhuttaessa Arto Laitinen viittaa Taylorin tarkoittavan sanan tiukassa mielessä henkilön itsearviointia sellaisissa tilanteissa, kun hän pohtii onko jokin asia tietyssä tilanteessa merkityksellinen vai ei. Vahva arviointi on ikään kuin vastaus tällaiseen tilanteeseen, mutta se ei ole mikään tunne tai toivomus, vaan selkeästi arvioitu uskomus. Vahva arviointi on siis perustavaa identiteetille, koska sen kautta ihminen muodostaa elämäkertomuksestaan kokonaisuutta jossa punnitaan onnistumista tässä kertomuksessa. Heikossa arvioinnissa taas ei epäillä halujen sisäistä arvoa. Taylor pohjaa vahvan arvioinnin käsitteen Harry Frankfurtin teoriaan toisen asteen mielihaluista (*second-order desire*) ja erottelee sen juuri vahvan ja heikon arvioinnin näkökulmista. Ks. Lisää Laitinen 2003, 20- 55 ja erityisesti 22 sekä Taylor 1989, 4, 14, 20 ja 42.

<sup>56</sup> Arvokkuudella Taylor tarkoittaa tässä yhteydessä niitä piirteitä arvokkuudesta, joilla pidämme yllä omaa arvokkuutta muiden silmissä. Tämä ei tarkoita samaa kunnioitusta kuin ensimmäisessä kohdassa, jossa puhuttiin toisen ihmisen kunnioittamisesta. Arvokkuuden yllä pitäminen voitaisiin nähdäkseni yhdistää esimerkiksi kasvojen menettämisen vastakohtaksi. Arvokkuus liittyy myös kunnian käsitteeseen, joka oli menneisyyden kunnian perustuneiden yhteiskunnallisten hierarkioiden pohjalla (vrt. esim. kunniantomat yksilöt tai kunniallinen hallitsija). Arvokkuus on siis kaikille yksilöille kuuluvaa ja liittyy myös kansalaisten samanarvoisuuteen. Taylor 1991, 74; Taylor 1989, 15 sekä Berger 1983, 172–181.

<sup>57</sup> Merkityksellisiä mutta superhyvästä vähempiarvoisia ”hyviä” ovat hyvinä pitämämme käyttäytymissäännöt, ja näiden alapuolella ovat vielä muiden ihmisten meihin kohdistamat odotukset. Taylor 1989, 103-104 sekä Ilmonen 1998, 12.

toinen esimerkki korkeimmasta hyvästä voisi olla rationaalinen järki. Rationalismin ongelmana on mielestäni vain sen kankeus moraalisen valinnan suhteen.

Laadulliset ominaisuudet on tunnistettava ja juuri tämä tunnistamistyö tekee elämästä kehyksessä elämistä. Laadulliset ominaisuudet muotoilevat kehystä. Ne ovat verrattavissa tausta –tai ennakko-oletuksiksi<sup>58</sup> moraalisisessa päätöksenteossa. Toisaalta niitä voidaan sanoa myös kontekstiksi, joka antaa moralille järkeen käyvän luonteen. Toisin sanoen ihminen ei toimi moraalisesti vain hetken mielijohdteesta. (Taylor 1989, 41.)

Ihminen tarvitsee ja saa kehyksen sisällä moraalisen orientoitumisen, jossa on sisällytettynä ihmisen käsitys hyvästä. Tämä antaa lopulta vastauksen kysymykseen kuka minä olen. Taylor käyttää tässä moraalisen orientaation yhteydessä spatiaalisen orientaation termiä. Hän viittaa moraalilla orientoitumalla eräänlaiseen tilalliseen orientaatioon, jossa moraalit nähdään ikään kuin tilana jossa ovat kysymykset hyvästä ja pahasta ja esimerkiksi elämässä tekemisen arvoisista asioista. Tämä avaruus – analogia tulee ihmisellä olla ennakko-oletuksena tai ikään kuin olemassa olevana kysymysten tilana. Ilman tätä kysymysten tilaa, eli moraalisen orientaation mahdollistavien kysymysten olemassa oloa, vastausta kysymykseen minuudesta ei löydy. (Taylor 1989, 28–29.)

Taylorin ajatus identiteetin ja moraalisen orientaation yhteydestä käy hyvin ilmi seuraavassa:

*”To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary.” (Taylor 1989, 28.)*

Kehysmääritelmät antavat vastauksen kysymysten tilassa oleviin kysymyksiin ja ihminen voi rakentaa itselleen horisonttia. Tämä tarkoittaa ihmisen varmuutta siitä, että tiedämme missä ”seison” ja mitkä asiat ovat meille tärkeitä. Näiltä lähteiltä Taylorin mukaan minuuden ja identiteetin kysymys-vastaus – apparaatti alkaa muodostua ja on ensinkään mahdollista. Horisontti kuvaa näkymää, jossa moraalinen todellisuus

---

<sup>58</sup> Ks. edellä luku 3.2

näyttäytyy osin selvästi havaittuna ja osin havaitsemattomana. Horisontti kantaa ihmisen minuutta ja olemassaolon järkevää jäsentämistä. Moraalinen orientoituminen voi kuitenkin epäonnistua, eli horisontti saattaa menettää kantavuutensa. Tästä Taylorilla on ajatuksia, jotka avaavat horisontin herkkyyttä. Herkkyydellä hän tarkoittaa sitä, että horisontti tai toisin ilmaistuna moraalinen orientaatio koettelee elämän fundamentaalisia kysymyksiä ja toimii ihmisen minuuden lähteenä. (Taylor 1989, 41.)

Jos ihminen ei tiedä mistä moraalinen orientaatio on peräisin tai miten sen synnyttäjät liittyvät toisiinsa, syntyy dilemma. Hän tietää olevansa olemassa jollakin tavalla jossakin, mutta ei tiedä missä. Hän ei osaa suhteuttaa olinpaikkaansa ilman tietoa tai ymmärrystä moraalisen orientaation lähteestä. Tämä sisältääkin Taylorin mukaan erään ihmisen perustavan tärkeän piirteen, eli tarpeen olla liitettynä tai kontaktissa siihen mitä he näkevät perustavasti arvokkaaksi, hyväksi tai tärkeäksi. Juuri näillä ihmiset mittaavat elämän tarkoitusta. Jos moraalisen orientaation lähde jää hämärän peittoon, saattaa siitä seurata elämässä tunne elämän merkityksettömyydestä tai tyhjyydestä.<sup>59</sup> (Taylor 1989, 41.)

Moraalisen orientaation herkkyyks voi koskea myös elämän arvoa ja sisältöä. Miten minä olen suhteessa hyvään ja olenko kontaktissa siihen? Elämän tarkoituksen etsiminen modernissa onkin eräällä tavalla täydellisen olemuksen etsintää, kuten vaikkapa kuolemattomuuden ihailemista. Tämä tavoite saavutetaan rakentamalla elämään jonkinlainen ”korkeamman toiminnan patteri” tai jokin muu tarkoitus. Esimerkkinä Taylor käyttää yhteyttä suurempaan todellisuuteen. Tällainen tavoitteisto liitetään usein yksinomaan traditionaalisiin yhteyksiin, mutta Taylorin mukaan se ei ole kuitenkaan kadonnut maailmasta mihinkään modernin myötä. Suurten uskontojen lisäksi puhutaan

---

<sup>59</sup>Taylor puhuu myös henkisestä/hengellisestä merkityksestä, joka liittyy juuri kehysten rakentamiseen. Hengellisessä yhteydessä merkitys onkin tärkeää, sillä ilman kehystä ihminen on elämässään vailla tajua merkityksestä ja siksi elämä voi muuttua hengellisesti merkityksettömäksi. Merkityksen löytäminen onkin Taylorin mielestä modernissa ymmärretty usein elämän artikuloinnin ja oman ilmaisun löytymisen tärkeyden kautta. Tarkoituksen löytäminen onkin yhdistetty näin keksimiseen ja luomiseen. Tästä voidaan Taylorin mukaan tulkita, että elämän tarkoituksen löytämisestä on tätä nykyä meidän ihmisten oma agenda. Modernin myötä on esimerkiksi tieteellisen maailmankuvan kautta kehittynyt ajatus vapaasta yksilöstä, jonka on mahdollista tutkia maailmaa ja itseään objektiivisesti. Tällaisen lähestymistavan kautta ihmisellä olisi siis mahdollisuus toimia ”rationaalisesti”. Tämän perinteen mielestä on mahdollista nähdä kuinka tarkoituksen (so. elämän tarkoitus) määrittely ei enää koske esimerkiksi suurta visiota kosmoksista. Tarkoitus voidaankin määrittellä mieluummin eri osasten kautta määritellyksi kokonaisuudeksi esimerkiksi instrumentaalisen tehokkuuden, arvojen etsimisen tai minuuden eheyden käsittein. Taylor 1989, 18–21.

usein esimerkiksi erilaisista todistuskokemuksista jostakin yksilölle tai ryhmälle merkityksellisestä tapahtumasta. Sellaisesta tapahtumasta, joka saa aikaan tarpeeksi voimakkaan kokemuksen, jonka kautta moraalinen orientoituminen saa suunnan. Taylor haluaa huomioida tässä yhteydessä, että tällainen kaipaus on sisäänrakennettu ihmiselämään, mutta sen saavuttaminen ei ole välttämättömän tuntuista ihmiselle jos asiat jokapäiväisessä elämässä luistavat hyvin. Tällaisessa tavanomaisessa tilanteessa kysymykset elämän tarkoituksesta jäävät huomiotta ja samalla kysymys horisontista sekä minuudesta jää huomiotta, vaikka ihminen alituisesti moraalisia valintojen tekeekin. (Taylor 1989, 42–44.)

Moraalin ja minuuden yhteys voidaan tämän perusteella havaita melko yksinkertaisella koonnilla. Ihmisenä toimimiseen liittyy Taylorin mielestä muun ohella tietoinen sekä osin tiedostamaton moraalinen toiminta, joka perustuu elämän horisontille. Horisontti sisältää käsityksiä elämän korkeimmasta hyvästä sekä muista hyvistä. Näiden hyvien ymmärtämisen äärelle päästään vahvan arvioinnin kautta, jolloin horisontti alkaa avautua. Silloin kun ihminen kysyy "Mikä minulle on tärkeää?", hän alkaa Taylorin mielestä todella muodostaa minuuttaan, jonka perustana on ihmisen käsitys hyvästä.

Ensimmäisessä luvussa toin esille, kuinka uskonnonopetuksen tavoitemaastossa puhutaan paljon ihmiseksi kasvamisen ja identiteetin rakentumisen tavoitteista. Taylorin teorian osuus minuuden ja moraalin suhteesta on mielestäni sovitettavissa uskonnonopetuksen tavoitteiden retoriikkaan. Mahdolliset liittymäkohdat kokoan seuraavasti:

1. Taylorin teoria perustuu realistiseen filosofiaan, jossa ihmisen elämämaailman ilmiöt ovat olennainen lähtökohta. Myös uskonnonopetuksen tavoitteissa puhutaan oman itsen ja refleksiivisestä rakentamisesta liitettynä juuri oman elämäntodellisuuden kysymyksiin (Kallioniemi 2005, 44). Molemmissa on havaittavissa realistinen perusvire.

2. Uskonnonopetuksen tavoitemaasto käsittää selkeän painotuksen etiikan alueella. (Ks. esim. Niemi 1991; Hallamaa 1998; Komulainen 2005). Taylor käsittää koko minuuden rakentumisen liittyvän moraaliin. Molemmat liittyvät erottamattomasti etiikan alueelle.

3. Uskonnonopetuksen lähtökohdan filosofisessa keskustelussa tähdennetään minuuden rakentumista erityisesti moraalien suhteen. Arvokasvatus liitetään tähän puheeseen esimerkiksi elämän valintojen perusteltavuuden ja elämän suunnan etsimisen näkökulmasta. (Grimmitt 1987, 164–165; Niemi 1991, 21–33). Juuri tähän liittyy mielestäni myös Taylorin tavoite, jossa horisontti ennen kaikkea luo elämän ymmärtämiselle perusteltavuutta ja suuntaa.

Tässä yhteydessä haluan kuitenkin hieman paneutua keskusteluun, jossa punnitaan ja eritellään Taylorin teorian lähtökohtia. Pysin tällä tuomaan esiin hieman kriittistä ja syventävää näkökulmaa asiaan.

Laitisen (2001, 5) mukaan Taylor kannattaa kaikkineen moraalifenomenologista näkökantaa, mikä kritisoi erityisesti käsitystä moraalitotuuksista jotka olisivat ihmisen elämismaailmallisesta perspektiivistä riippumattomia. Laitisen tulkinnan mukaan Taylor peräänkuuluttaa, että moraaliteorioiden tulisi aina, olkoonkin realistisia tai antirealistisia, sitoutua moraalille fenomenologialle. Tosin Taylor ei tarkoita, että ihmiset voisivat vapaasti tai aktiivisesti päättää tai valita joidenkin asioiden arvoa, vaan juuri moraalinen todellisuus vastaa ihmisten käsityksiä siitä. Näin voidaan hahmottaa ajatus ihmisen syntymisestä tiettyyn kulttuuriin, joka avaa hänelle lähtökohtaisen mahdollisuuden vertailemattoman moraalilähteen etsimiseen.<sup>60</sup>

Taylorin teoriassa voidaan kuitenkin hahmottaa modernissa ajassa tunnistettava moraalilähteiden<sup>61</sup> pluraalisuus verrattuna esimoderniin aikaan, jolloin perustava käsitys hyvästä oli löydettävissä metafysisellä tai teologisella tasolla. Taylor erottaa myöhäismodernissa moraalilähteiden pluralismin, joka tarkoittaa kolmea eri aluetta, joissa moraalisuuden lähteet voidaan paikantaa. (Laitinen 2001, 7-8.)

Moraalisuuden lähteiden perustana voidaan nähdä luonto, subjekti<sup>62</sup> tai jumala. Laitinen tähdentää Taylorin käsitystä kulttuurista myöhäismodernina aikana, jolloin

---

<sup>60</sup> Ks. myös Taylor 1989, luvut 1 ja 3.

<sup>61</sup> Moraalilähteet voidaan nähdä tässä yhteydessä sinä lähteenä, mistä ihmisen käsitys hyvästä elämän kehityksessä saa alkunsa.

<sup>62</sup> Subjekteihin sijoittuvan moraalilähteen perustana on kantilainen tapa olla sijoittamatta moraalisuuden lähettä toimijan ulkoiseen luontoon, eikä sen taakse. Moraalisuuden lähteet ovat toimijan sisällä. Luonto moraalisuuden perustana viittaa impulssimaiseen ”luonnolliseen” reagointiin. Laitinen 2001, 9. [sähköinen lähde]

moraalisuuden lähteiden artikulaatiolle ei ole olemassa yhteistä kieltä. Taylorin mukaan nykyihminen kuitenkin etsii ja löytää moraalisen orientaation lähteitä kaikista näistä kolmesta perustasta. Niinpä myöhäismodernina aikana puuttuu kieli niiden artikuloimiseen, joka olisi yhteinen julkinen ja jaettu. Nämä kolme moraalisuuden lähdeä muodostavat heteronomisen lähtökohdan moraalille. Tässä voidaan havaita myös selkeää yhteyttä MacIntyren kantaan moraalikielen rappeutumisesta. Tosin MacIntyren näkemys ei alleviivaa moraalilähteiden pluraalisuutta, vaan korostaa ennen kaikkea yhtenäisen moraalifilosofisen teorian puutetta. (Taylor 1989; Laitinen 2001; MacIntyre 1989.)

Laitinen kritisoi Taylorin korostamaa moraalilähteiden paikantamisen tärkeyttä kvietistisestä näkökulmasta, jonka mukaan kysymys moraalisuuden lähteiden välttämättömyydestä ei ole perustavaa. Kvietistit kannattavat sellaista fenomenologista moraalirealismia, joka ei kysy ”mistä” käsin hyvyys saa perustavan luonteensa. Taylorin teoriassahan tarkoituksena on päästä yhä selvemmin moraalilähteisiin käsiksi vahvan arvioinnin kautta, jolloin selkeä kehys olisi mahdollista muodostaa. Kvietistien mielestä sillä, mikä tai kuka lahjoittaa hyvälle sen perustavan tai konstitutiivisen luonteen, ei ole merkitystä. Tärkeämpää heidän mukaan olisi kysyä, että millä perusteilla jokin on arvokasta? Laitinen käyttää tässä analogiaa, jonka mukaan voimme laskea yhteen 2+2 ottamatta kantaa lukujen ontologiaan tai lukujen mahdolliseen lähteeseen. (Laitinen 2001, 16.)

Kvietistinen lähtökohta vaikuttaa näin suppeassa katsannossa vastustavan esimerkiksi teististä näkemystä moraalilähteiden suhteen, mutta tunnustaa realistisen moraalilähteen. Esimerkiksi kristinuskossa Jumalan olemuksen ymmärtäminen elämän hyvän lähteenä on olennainen korostus, mikä ei ollenkaan sovi kvietistiseen tulkintaan. Ehkäpä kvietistinen kanta haluaakin tehdä eron juuri teistiseen lähtökohtaan, jolloin ei tarvitse ikään kuin välittää moraalilähteestä, kunhan selvä moraalinen koodi vain löytyy.

Puhuttiinpa sitten kvietistisestä tai teistisestä lähtökohdasta moraalilähteiden suhteen, voidaan eräänä suurena dilemmana Taylorin teoriassa nähdä hänen itsensä tärkeänä pitämä ajatus siitä, että moraalilähteiden artikulaation mahdollisuus on hyvin hankalaa myöhäismodernina aikana. Taylor ehdottaa erääksi mahdollisuudeksi runollista

ilmaisua<sup>63</sup>, sillä esimerkiksi tieteellinen konsensus artikulaatiosta ei ole mahdollista. (Taylor 1989, luvut 22–25.) Syvempää Taylorin perustelua asialle en tässä voi avata, mutta juuri moraalilähteiden paikantuminen useaan eri lähtökohtaan, jotka ovat keskenään helposti ristiriitaisia, on nähdäkseni selkein perustelu moraalilähteiden artikuloinnin vaikeudelle.

### ***3.4 Narratiivinen minuus***

Moraalisen horisontin antama vastaus siihen mitä me olemme, ei ole kuitenkaan täydellinen ellei mukaan oteta käsitystä elämän suunnasta. Ihmisen eksistenssissä onkin tärkeää alituisen muuttumisen piirre. Näin siis horisontin on myös vastattava kysymykseen: Mihin olemme menossa? (Taylor 1989, 44.) Ihminen kokee etenkin uskonnollisissa yhteyksissä valintatilanteen, jossa hänen tulee sanoa olenko menossa kohti uskonnon sanomaa vai pois päin siitä? Tällaiset tilanteet usein nostavatkin esiin kysymyksen elämän suunnasta. Kun tarkoituksemme olisi saada aikaan elämäämme mielekkyys identiteetin kautta, jossa on olemassa orientaatio hyvään, on meidän tiedettävä mistä voimme löytää käsityksen hyvästä. On siis olemassa eräs ihmiselämästä erottamaton asia joka avaa maiseman elämän suunnalle. Elämän suuntaan liittyy sen narratiivi, eli elämän kertomus, jonka käsitettä avaan seuraavaksi enemmän. (Taylor 1989, 47.)

Taylorin teoriassa elämän horisontti syntyy kehyksessä jossa ihmisen minuuden rakennusaineet ovat järjen ymmärtämässä järjestyksessä. Tämä siis tarkoittaa, että orientaatio hyvään syntyy koko elämän tarinan kautta ja että ihminen tietää mistä tuo elämän hyvä on lähtöisin. Elämän mielekkyys edellyttää identiteetin havaitsemista. Identiteetti edellyttää orientaation hyvään laadullisten ominaisuuksien arvioinnin kautta.

---

<sup>63</sup> Ajatuksessa runoilijoiden sekä kirjailijoiden henkilökohtaisen kokemuksen kautta välittyvä viesti on eräs esimerkki nykyisin mahdollisesta moraalisuuden lähteiden artikulaatiosta. Moraalisuuden lähteiden pluralismi on kätkenyt ja kietonut erilaiset käsitykset korkeimmista hyvistä osin implisiittisiksi tunnelmiksi, joita ei kiistattomasti voida tieteen näkökulmasta lähestyä. Ks. tarkemmin Taylor 1989, 286, sekä luvut 22-25.

Narratiivisuus eli kertomuksellisuus antaa vastauksia siihen kysymysten tilaan missä elämämme on. Tietääksemme kuka olemme, on tiedettävä mistä olemme tulossa ja mihin menossa. Narratiivisuuden rooli on suurempi kuin vain tämän hetken olemassaolon muodostaja. Me olemme sitä, mitä kautta ja miten olemme tähän tulleet. Fyysinen orientaatio ruokkii täten myös moraalista orientaatiota. Näin voidaan sanoa että tämän hetken elämän järkeen käyppyyys riippuu suunnastani ja suhteestani hyvään, joka taas edellyttää narratiivista elämän ymmärtämistä. (Taylor 1989, 48, 51–52.)

Alistair MacIntyre haluaa korostaa lähtökohtanaan narratiivisuuden käsitteessä sitä, että käsitettävän tai ymmärrettävän toiminnan käsite on perustavampi kuin pelkkä toiminnan käsite. Tämä tarkoittaa ensiksi sitä, että ihmisen teot on ymmärrettävissä tekojen sarjana ennemmin kuin yksittäisinä tekoina. Ihmisellä on toiminnassaan intentioita, jotka toiset ihmiset asettavat ensinnäkin kausaaliseen (l. ajalliseen) järjestykseen viittaamalla kyseisten intentioiden rooliin juuri hänen historiassaan. Toiseksi me paikannamme nämä intentiot niiden rooliin kulloisessakin sosiaalisessa historiassa. Toisin sanoen muodostamme ihmisen järkevistä toiminnasta aikajärjestykseen liittyvän kuvan, liittämällä yksilön toimet hänen toimimishistoriaansa. Käsitteet toimimisen tunnuksista taas saamme siitä sosiaalisesta historiasta ja todellisuudesta jossa elämme. Yksittäiset ihmisten teot on ymmärrettävissä vain osana jotakin kertomusta. (MacIntyre 1985, 245–247.)

MacIntyren narratiivisen identiteetin idea on vastaus tai oikeammin vastustus modernin individualistisen identiteetin asenteeseen. Hänen mukaansa moderni individualistinen identiteetti tarkoittaa yleisesti ymmärrettynä sitä, että minä olen sitä mitä valitsen olevani. Ihminen voisi tämän mukaan halutessaan kyseenalaistaa olemassaolonsa sosiaaliset tekijät. Minuus olisi näin erotettavissa sen sosiaalisista ja historiallisista rooleista ja asemista. (MacIntyre 1985, 259.)

MacIntyre kokoaa kertomuksellisen minuuden edellyttävän lähtökohtaisesti kahta asiaa. Ensinnäkin ihminen on subjekti historiassa ja hänen historiallaan on oma erityinen merkityksensä. Ihminen on siis sitä minä toiset voivat häntä oikeutetusti pitäävät eläessään tarinaansa syntymästä kuolemaan. Toinen asia on se, että kertomuksellisessa minuudessa on olemassa vastavuoroisuus. Jos ihmiseltä voidaan vaatia selontekoja, voi hän itse myös vaatia selontekoja muilta. Ihminen on osa muiden tarinaa siinä, missä

muut ovat osa hänen tarinaansa. (MacIntyre 1985, 255–256.) Näihin liittyy mielestäni voimakkaasti esimerkiksi juuri Taylorin korostama minuuden kehittymisen edellytys, joka nojaa toisten ihmisten läsnäoloon sekä erityisesti kieleen. Ihminen muodostaa identiteettinsä erottamattomana muista ihmisistä, ainakin lähtökohtaisesti<sup>64</sup>. (Taylor 1998, 27–28, 36; 1995, 60–74.)

Minuuden on löydettävä identiteettinsä esimerkiksi suvun, kaupungin ja heimon kautta elämällä osana niitä. Tämähän ei kuitenkaan tarkoita täydellistä näiden yhteyksien moraalisten rajoitteiden hyväksymistä, mutta ihmisen moraalinen identiteetti syntyy joka tapauksessa elämän kulun kautta suhteessa mainittuihin ympäristöihin. Tähän liittyy MacIntyrellä olennaisesti perinteen käsite, josta hän käyttää elävän perinteen termiä. Tällä hän tarkoittaa karkeasti perinteen sisällä tapahtuvan hyvien asioiden tavoittelun etenemistä sukupolvelta toiselle. Tässä osallisena olevan yksilön oman elämän hyvän etsiminen ohjautuu perinteen määrittämissä laajemmissa yhteyksissä. Ihminen ei voi siis tavoitella ja harjoittaa hyvää pelkästään yksilönä. Ihminen on väistämättömässä suhteessa toisiin ihmisiin. (MacIntyre 1985, 258–260)

Tässä yhteydessä voidaan huomioida Giddensin (1994) esille tuoma perinteen oheneminen juuri narratiivisuuden ymmärtämisen vaikeuden näkökulmasta. Giddens, sekä myös MacIntyre puhuu modernista ja myöhäismodernista ensisijaisesti jälkitraditionaalisen järjestyksenä. Tähän liittyy olennaisesti traditioiden vaikutusten oheneminen, jolloin ihminen joutuu yhä selvemmin yksin kohtaamaan minuutensa. Mielestäni ei pidä kuitenkaan sekoittaa MacIntyren käsitystä perinteestä ja Giddensin käsitystä traditiosta tarkoittamaan samaa asiaa. Giddensin tarkoittama käsitys on mitä ilmeisimmin laajempi, kulttuuria makrotasolla määrittävä prosessi, kun taas MacIntyre tuntuu viittaavan jokaisen yksilön taustalla väistämättä olevaan historiaan ja siihen liittyvään perinteeseen. Joka tapauksessa on mahdollista esittää kysymys, kuinka traditioiden väljähtyminen on yhteydessä narratiivisen identiteetin korostamisen mahdollisuuksiin tämän päivän elämässä?

---

<sup>64</sup> Taylor ottaa esille ajatuksen erakoksi hakeutuvista ihmisistä, kuten esimerkiksi erakkotaiteilijat. Tässä tapauksessa ei kuitenkaan pidä unohtaa ihmisen koko historiaa, jossa on mukana kasvaminen aikuisuuteen, joka taas narratiivisuuden mukaan on erottamattoman tärkeää identiteetille. Lisäksi täydellinen eristäytyminen on mahdotonta, koska onhan taiteilijan työ eräällä tavalla tarkoitettu viestiksi muille ihmisille. Ks. Taylor 1989.

Elämän yhtenäisyys muodostuu elämän kertomuksen yhtenäisyyden kautta. Ihmiselle aukeaa kysymyksiä hyvästä, kuten aiemmin Taylorinkin teoriassa tuli esiin. Kysymyksiä hyvästä voivat olla MacIntyren mukaan esimerkiksi: ”Mikä on minulle hyvää?” tai ”Mikä on hyvää ihmiselle?”. Näihin kysymyksiin vastaaminen sanoin ja teoin on toimintaa, joka yhtenäistää ihmisen moraalista elämää elämän kertomuksessa. Ihminen siis etsii jotakin. Elämän kulku voidaan arvioida onnistuneeksi tai epäonnistuneeksi etsinnän saavuttamisen tai saavuttamattomuuden näkökulmasta. Tämä arviointi on mahdollisia vain kerrottavissa olevan etsinnän onnistumisen tai epäonnistumisen arvioinnin kautta. Etsimisen kohde tässä on ensinnäkin käsitys sellaisesta hyvästä, joka auttaa laittamaan muut asiat tärkeysjärjestykseen. Etsinnän kohde ei tosin ole selvillä, eli sen päämäärä tulee ymmärretyksi ainoastaan etsinnän myötä ja etsinnän mukanaan avaamien moninaisten asiaintilojen kautta. Tämän suuntaista hyvän etsimistä MacIntyre peräänkuuluttaa. Hänen mukaan se perustuu keskiaikaiseen käsitykseen elämässä ”etsijänä” olemisesta. (MacIntyre 1985, 257–258)

MacIntyren ja Taylorin näkemykset nivoutuvat tässä erittäin selvästi toisiaan tukeviksi. Ainakin siihen suuntaan, että MacIntyren esitys tukee Taylorin esitystä. Molemmat korostavat kielen yhteisöllistä luonnetta sekä henkilön historiaa. Lisäksi molemmat viittaavat perustaviin kysymyksiin. Taylor puhuu ontologisista selityksistä ja MacIntyre kysymyksistä hyvästä. Takana on sama ajatus. Narratiivisuuden ajatus sopii mielestäni selkeäksi jatkoksi aiemmin käsittelemiini Taylorin teorian ja uskonnonopetuksen tavoitteiston yhteyksiin. Mielestäni tämä narratiivisuuden näkökulma eräällä tavalla nivoo yhteen minuuden rakentumisen realistisessa näkemyksessä.

Kaikessa selkeydessään minuuden muodostumisen kuvaukset ja käsitteet saattavat näyttää yksinkertaisilta ja jopa itsestäänselviltä. Tämän selkeyden saattaa kuitenkin asettaa vaakalaudalle konteksti, jossa identiteetti kehittyy. Niin kauan, kun identiteetistä puhutaan filosofisten käsitteiden tasolla, se voidaan nähdä melko selkeänä. Unohtaa ei sovi kuitenkaan työn erästä lähtökohtaa, eli myöhäismodernia kontekstia. Seuraava luku valaisee myöhäismodernin kulttuurin ja yhteiskunnan ilmiöitä, joiden valossa narratiivinen ja elämän hyvään pohjaava realistinen identiteetti voi näyttää olevan vaikeuksissa.

## *3.6 Myöhäismodernin eksistentiaalisesta maastosta*

### **3.6.1 Riskit, eksperttiys ja välineellinen järki**

Ulrich Beck toteaa, että ihmiskunta ei ole enää niin kiinnostunut esimerkiksi luonnonvarojen yhä tehokkaammasta hyödyntämisestä, vaan sen aika kuluu itse teknoyhteiskunnan kehityksen ongelmien selvittelyssä. Ihmisille luvataan turvallisuutta, jota tulee varmistella aina uudelleen ja uudelleen. Tässä ollaan siinä tilanteessa, jota Beck kutsuu refleksiiviseksi. Yhteiskunta on itsensä tulosta. Se on itse synnyttänyt riskinsä, joiden kanssa se joutuu tasapainoilemaan. Riskeillä Beck tarkoittaa oikeastaan kaikkea radioaktiivisuuden ja luonnonkatastrofien välillä, jotka aiheuttavat systemaattista ja peruuttamatonta tuhoa ollen samalla näkymättömiä, mutta selitettävissä kausaalisesti. Beck kuvaa myös bumerangiefektiä, jonka mukaan riskit koskevat enemmän tai myöhemmin kaikkia maailman ihmisiä. (Beck 1992, 19–24.)

Miksi sitten modernissa ajassa riskien hallinta ja elämän riskien laskelmoiminen pitäisi olla ja onkin jotenkin voimakkaampaa, kuin esimodernilla ajalla? Onhan elämä aina ollut vaarallista. Giddens tarjoaa vastaukseksi eksperttiyden ilmiön. Esimodernissa ajassa oli myös ekspertejä, mutta hyvin vähän teknisiä systeemejä. Silloin ihmiset saattoivat varsin hyvin elää elämänsä niin sanotusti irrallaan yhteiskunnasta, tai vastaavasta ryhmästä. Modernissa ajassa tällainen ei ole mahdollista. Hyvin yksinkertaistenkin asioiden hoitaminen, kuten vaikkapa laskujen maksaminen sähköisesti pitää sisällään valtavan määrään luottamusta erilaisiin teknisiin systeemeihin ja abstrakteihin asiantuntijajärjestelmiin.

Giddens jatkaa esimodernin ja modernin vertailua. Kun mietitään yhteyksiä teknisen ja ”maallikoiden” tiedon välillä, nousee tärkeäksi se, miten eksperttitaidot ja tiedot ovat maallikoiden saavutettavissa. Esimodernissa oli kyse siitä, että maallikot eivät voineet ottaa osaa eksperttitietoon, koska se oli muodoltaan implisiittistä ja symbolista pienen monopoliaseman tietoa. Modernissa taas ei voida puhua saavuttamattomasta, esoteerisesta ja sanoin kuvaamattomasta tiedosta. Pitkien koulutusten ja erikoistumisten kautta jonkin alan spesialisoituminen on kaikkien saatavilla. Juuri tässä erikoistumisessa

onkin Giddensin mukaan avain modernien abstraktien systeemien luonteeseen. Abstraktit systeemit ovat avoimia kaikille, tai ainakin suurimmalle osalle ihmisiä ja tämä spelialisaatioiden moninaisuus osaamisessa edistää modernin epävakaata luonnetta. Vaikka eksperttiys onkin järjestetty laajoina systeemeinä, on juuri erikoisosaaminen yhä enemmän tarkasti rajoittunutta. Näin se on taipuvainen luomaan ennalta olettamattomia tai näkemättömiä ilmiöitä, joita ei voi käsitellä. Lääkkeeksi tilanteeseen tarvitaan syvemmälle käyvää erityisosaamista ja näin sama ilmiö uusiutuu. (Giddens 1996, 30–31.)

Lopulta specialistit voivat kaikessa rauhassa edetä omalla spesiaalialueellaan välittämättä laajemmista seurauksista. Riskin läsnäolo saadaan tällä tavalla haudattua monien erilaisten, mutta pätevien toimintavaihtoehtojen taakse. Eksperttitietous luo väistämättä abstrakteihin systeemeihin epätasaisuutta. Myöhäismodernissa monia riskien muotoja ei voi ennustaa alati muuttuvan tietoympäristön takia. (Giddens 1996, 31–32.)

Taylor (1991, 36–40.) puhuu välineellisen järjen ylivallassa. Mielestäni Taylorin näkemys tuo Giddensin näkemyksen lähemmäs reaalitodellisuutta. Taylor tarkoittaa tällä sellaista rationaalisuutta, johon turvaudumme, kun laskemme tiettyyn päämäärään johtavien keinojen mahdollisimman taloudellisen käytön. Taylorin näkemyksessä vanhojen maailmanjärjestysten romuttuminen modernin myötä on laajentanut voimakkaasti välineellisen järjen toimintamahdollisuuksia. Ongelmana onkin juuri se, että välineellinen järki uhkaa vallata koko elämän. Tällä Taylor viittaa esimerkiksi hyödyllisyys – ja kustannusanalyysien asettumiseen sellaisille alueille yhteiskuntasuunnittelussa, johon ne eivät kuulu. Hän viittaa tässä yhteydessä esimerkiksi ihmiselämän arvon määrittelyyn rahassa. Toinen vastaavaa huolta aiheuttava ilmiö on tekniikalta haettavat vastaukset silloin, kun tarvittaisiin jotakin muuta. Esimerkiksi lääketieteessä tapahtuu yhä useammin<sup>65</sup> niin, että tekninen lähestymistapa syrjäyttää ihmisen näkemisen ainutkertaisena yksilönä nähden hänet lähinnä rikkinäisenä koneena.

Taylorin näkemys yhdistyy edellä kuvattuun Giddensin näkemykseen selkeästi siinä, kun Taylor kuvaa yritysjohtajaa, joka joutuu markkinatilanteen vaatimuksesta

---

<sup>65</sup> Perustaa väitteensä Bellahin ja kumppaneiden tutkimukseen. Taylor 1991, 36.

toteuttamaan terveydelle haitallisen terveysohjelman tai byrokraattia, joka joutuu virkansa puolesta tekemään omien ihmisarvoa tai tervettä järkeä loukkaavien näkemysten vastaisesti. Välineellisyys sanelee helposti joukon perusolettamuksia ja lähtökohtia, joiden edessä yksilön valinta jää usein vaille merkitystä. Taylor käyttää esimerkkinä nykyaikaista kaupunkia, joka on suunniteltu ihmisille jotka omistavat auton. Tällaisessakin tilanteessa välineellisen järjen myötävaikuttama tapahtumaketju on jo niin pitkä ja voimakas, ettei yksilöllä ole kovinkaan suuria mahdollisuuksia vaikuttaa tilanteeseensa. (Taylor 1991, 39–40.) Asiantuntijajärjestelmät sulkevat näin sisäänsä teknisesti perusteltavissa olevan todellisuuden ja siitä erillisen ihmisen todellisuuden. Välineellisen järjen ylivaltaan kuuluu siis olennaisesti eräänlainen vapauden kadottamisen taustaaäni.

Keskustelu välineellisestä järjestä voidaan yhdistää myös uskonnonopetukseen niin, että uskonnonopetus nähdään eräänä ainoana paikkana yhteiskunnassa, johon enää sopii järjen ja rationaalisuuden vastaisetkin kannat. Jukka Keskitalo (1994, 27) kuvaa, kuinka teologi Lesslie Newbiginin näkemyksen mukaan nykypäivän yhteiskuntasuunnittelu, yhteiskunta–humanistiset tieteet ja koulutus toimivat yhä vanhan valistushypoteesin pohjalta. Hypoteesin, joka perustuu ajatukseen, että todellisuudesta on mahdollista saavuttaa tietävästä subjektista riippumatonta objektiivista ja arvovapaata tietoa. Tämän kautta Newbiginin esittelee nykymaailmaa kuvaavan termin ”julkisen totuus” (*public truth*). Siihen kuuluu luonnontieteellis-mekanistinen maailmankuva ja kausaalinen selitystapa. Teleologinen<sup>66</sup> kysymyksen asettelu ei Newbiginin mielestä sovi nykymaailman ajattelutapaan. Newbigininillä onkin käsitys, että koululaitoksessa teleologista kysymyksenasettelua on mahdollista toteuttaa ainoastaan uskonnon- tai elämäntutkimustiedon tunneilla.

Newbiginin sanookin, että luokkahuoneopetuksessa puhutaan julkisen totuuden piirissä ihmisestä orgaanisena olentona, mutta tilaa ihmisen kohtalolle ei julkisessa totuudessa löydy. Erityisen tunnusomaista ajattelutavalle on myös se, että uskonnonopetuksessa ei puhuta faktoista vaan arvoista. Toisin sanoen siellä, missä vihdoin ”julkista totuutta” voidaan murtaa, eli esimerkiksi uskonnontunneilla, noudatetaan edelleen tätä samaa jakoa. Siellä Newbiginin mielestä teleologisenkin pohdinnan äärellä korostetaan

---

<sup>66</sup> Teleologisella kysymyksenajattelulla tarkoitetaan tässä esimerkiksi ihmisen ja maailman päämäärää ja tarkoitusta kysyviä kysymyksiä.

puhuttavan arvoista eikä faktatodellisuudesta. Näin siis koululaitos yleisesti ottaen toimii tehokkaasti ihmisten sosiaalistamisessa ”julkiseen totuuteen”. (Newbigin 1991, 24–25)

Välineellisen järjen avaama näkymä käsittää erittäin moniulotteisen alueen. Kysymyksessä juuri minuuden peruslähtökohdista Taylorin teorian suhteen, voidaan edellisen perusteella nähdä eräs perustava tekijä. Abstraktien systeemien ja loputtoman rationaalisuuden sekä tietokenttien soluttautuminen osaksi ihmisen todellisuutta johtaa siihen, että ihminen kokee arvokkaimpina asioina juuri rationaalisuuden, kausaalisuuden, tekniikan, tietojärjestelmien ja asiantuntijoiden olemassaolon. Tällöin perustavat kysymykset hyvästä ja elämän suunnasta katoavat "tärkeämpien" kysymysten alle, kuten edellä Newbigin painotti.

### **3.6.2 Individualismi**

Zygmund Bauman (2002, 41, 49–50) kuvaa modernin yhteiskunnan tavaramerkiksi sen jäsenten sovittamista yksilön rooliin. Baumanin mielestä individualismi on alati jatkuvaa yksilöllistymisen toimintaa<sup>67</sup>. Kuten Giddens (1996) kuvaili sosiaalisen elämän dynaamisuutta yhä uusilla ajan ja tilan sekä abstraktien systeemien akseleilla viittaa myös Bauman tämän individuaalistumisen toiminnan muodostamien sidosten jatkuvaan uudelleen muotoutumiseen. Baumanin mielestä juuri tätä sidosteisuutta voidaan kutsua yhteiskunnaksi. Individualismin historiassa kasaantuneet tulokset vievät pohjan perityiltä käyttäytymissäännöiltä tuoden yhä uusia sääntöjä sekä panoksia sosiaalisen elämän alueelle. Baumanin mielestä yksilöllistyminen takaa yhä useammalle ihmiselle ennen kokemattoman kokeilemisen vapauden, mutta myös ennen kokemattoman pakon selviytyä valintojen seurauksista.

Moderni kulttuuri on kehittänyt individualismin piirteitä, jotka kuvaavat ihmiselle olevan mahdollista valita elämän suuntansa riippumattomana niistä sosiaalisista

---

<sup>67</sup> Bauman pohjaa ajatuksiaan tässä Ulrich Beckin Riskiyhteiskunta- teokseen, jossa Beck Baumanin mukaan avasi uuden luvun ”yksilöllistymisen prosessin” avaamisessa. Tärkeänä Beckin esiin tuomana lähtökohtana onkin Baumanin ajatuksessa juuri yksilöllistymisen jatkuva ja päättymätön historia. Bauman 2002, 42; Beck 1986.

ympäristöistä jotka ovat häntä aiemmin määritelleet. Taylorilla on seuraavia yleisiä ajatuksia individualismista ja syistä sen synnylle. (Taylor 1989, 36.)

Ensimmäisenä hän näkee, että sivilisaatiomme tärkeimmät hengelliset traditiot ovat rohkaisseet ja jopa vaatineet välinpitämättömyyttä identiteetin olinpaikallista ja elinympäristöllistä sisältöä kohtaan. Onhan nimittäin suurien traditioiden, kuten kristinuskon lähtökohdat omasta alkuperäisestä juuristosta irtautumisen maaperällä. Ilman konfliktia juuriin, ei kristinuskoa olisi syntynyt. Ajatusta kehitellen voidaan sanoa, että ihminen voi olla omaperäinen ja irtautua kanssaeläjien rajoituksista. Mutta visio omaperäisyydestä häviää sisäiseen sekasotkuun, ellei sitä suhteuteta juuri kanssaeläjien kieleen ja ajatuksiin. Niinpä pyrkimys täydelliseen yksilöllisyyteen on ongelmainen, ellei mahdoton. Taylor haluaa painottaa sitä, että riippumattomimmatkin positiot yksilöillä yhteisöissä hukkuvat yhteisön kielen sisään. Kielen välityksellä jäämme ikään kuin elämään keskustelukumppaneihimme. Äärimmäisen individualismin mahdollisuuden Taylor siis näkee oikeastaan mahdottomaksi. (Taylor 1989, 36–38.)

Taylorin näkökulma kielen olennaisuudesta toimii lähinnä filosofisena osoituksena äärimmäisen individualismin mahdottomuudesta. Lisäksi se ravistelee oivallisesti ajattelua, jonka mukaan yksilöt voisivat kuvitella muodostavansa oman yksilöllisen saarekkeensa täysin irrallisena muista. Tällainen näkemys unohtaisi ennen kaikkea historian ja elämän narratiivisen kokonaisuuden, johon välttämättä liittyvät muut ihmiset, kuten esimerkiksi kasvattajat lapsuudessa.

Miksi Taylor korostaa näin vahvasti kielen syvyyden<sup>68</sup> tärkeyttä? Vastaus hänen mukaansa liittyy siihen, että jotkin äärimmäiset individualismin kehityskulut ovat unohtaneet dialogisuuden tärkeyden. Ensimmäisiltä moderneilta kieliteoreetikoilta<sup>69</sup> lähtenyt ajatus kielestä yksilöiden keksintönä lumoo yhä tänäkin päivänä. Laajasti keskuudessamme hyväksytty kuva ihmisen minuudesta itse tarkoituksensa,

---

<sup>68</sup> Taylor käyttää kielen syvyydestä puhuessaan ”transendentiaalisen tilan” käsitettä, jolla hän viittaa siihen varmuuteen, jonka kautta voimme tietää varmasti mitä puheissamme tarkoitamme. Jotta siis voimme omata oman ainutlaatuisen kielen, me tarvitsemme relaatioita toisten ihmisten kieleen. Tämä relaatioiden kompleksi voidaan käsitteellistää transendentiaalisesti tilaksi, missä ihmiset uppoavat kieleen jo lähtökohtaisesti kasvattajiensa kautta. Ks. lisää Taylor 1989, 38–39.

<sup>69</sup> Nästä Taylor ottaa esimerkiksi seuraavat: Hobbes, Locke ja Condillac. Erityisesti heidän näkemykset, joissa kieli on yksityinen keksintö. Wittgenstein nousi vastustamaan ajatusta sanoen että yksityinen kieli on täysi mahdottomuus. Taylor 1989, 38.

päämääriensä tai vaikkapa elämänsuunnitelmiansa ammentajana, perustuu Taylorin mukaan ihmisten keskusteluverkkojen syvyyden huomioimattomuuteen<sup>70</sup>. (Taylor 1989, 38–39.) Kielen syvyyden ja kompleksisuuden ymmärtäminen estää sitä redusoivia ajatuksia, kuten sellaisia joissa yritetään etsiä ihmisen ontologista riippumattomuutta muista ihmisistä. Tällaisesta voidaan ottaa esimerkiksi ajatus, jossa minuus on täysin ihmisen omaa kuvitelmaa, tai ainakin olennaisilta osiltaan itsensä rakentamaa. Tällainen käsitys minuudesta ei taylorilaisittain ole pätevä.

Taylor (1995, 52) käsittelee Autenttisuuden etiikka – kirjassaan individualismia eräänä olennaisena yhteiskunnallisena huolenaiheena<sup>71</sup>. Taylorin mielestä Individualismista on erotettava egoismi sen toisena tulkintana. Egoismi viittaa moraalittomuuden ilmiöön, joka nähdään yhteydessä perinteisten asetelmien katoamisesta johtuvaan anomian tilaan, jossa jokainen ihminen huolehtii vain itsestään. Myös Emilé Durkheimin (1985, 300–304) mukaan agraariyhteiskunnan jälkeistä teollista yhteiskuntaa uhkaa moraalinen anomia. Sille on tunnusomaista juuri selkeän moraalinormiston puute. Tästä seuraa patologinen anomia, eli moraalinen vajaatila jossa moraalinormeja ei ole ja se heijastuu ihmisten vastuuttomassa ja ihmisyyden arvoa rikkovassa käyttäytymisessä.

Individualismin ilmiö on niin laaja kokonaisuus, että olisi naiivia pohtia yksilöllistymisen yhteyksiä taylorilaiseen identiteetikäsitykseen muutamalla rivillä. Siksi haluan korostaa työssäni individualismin muotoja, jotka hämärtävät identiteetin pohjalla olevan arvotodellisuuden. Yksilöt liikkuvat yhä uusiutuvilla ajan ja tilan alueilla abstraktien systeemien ristivedossa. Heidän elämän todellisuutensa kietoutuu yhä selvemmin itsensä ympärille, jolloin esimerkiksi jaetun kielen lähtökohta saattaa hämärtyä. Yksilöllistymisen seurauksena moraalinen anomia on uhkaava tekijä. Tässä mielessä taylorilaisen identiteetin näkökulmasta moraalinen anomia uhkaa minuuden moraalista aspektia.

---

<sup>70</sup> Esimerkki tällaiseen löytyy viittauksen omaisesti romantiikan minuuden syntymisestä luonnon voimalla, sekä esimerkiksi Amerikkalaiset transendentalistit, jotka ajattelevat pääsevänsä tasapainoon itsensä ja universumin kautta ilman ”ylimääräisiä” ihmiskontakteja. Taylor 1989, 39.

<sup>71</sup> Tästä lisää luvussa 5.

### 3.6.3 Elämän valintojen väistämättömyys

Arto Kallioniemi (2005, 40) puhuu modernin elämänpolitiikan suunnittelusta tukeutuen Anthony Giddensiin. Kallioniemi kokoaa sen koskevan minuutta, identiteettiä, itsereflektiota, elämänkaarta, hyvinvointia ja elämäntapaa. Elämänpolitiikassa tehdään elämää koskevia päätöksiä, jotka ovat väistämättä ihmisen kohdalle tulevia. Tämän Kallioniemi näkee uskonnonopetuksessa eräänä haasteena erityisesti inhimillisen valitsemisen paljouden näkökulmasta. Kuinka erottaa tärkeät ja vähemmän tärkeät valinnat?

Giddensin mielestä myöhäismodernissa ja modernissa ihmisen minuus kokee radikaalin muutoksen esimoderniin verrattuna, sillä ihminen pakotetaan tekemään valtavan määrän valintoja, joissa maailma ei häntä auta. Uudessa ajan ja tilan avaruudessa, abstraktien systeemien ympäristössä, globaalisuuden avaruudessa sekä järjestäytyneessä refleksiivisyydessä avautuu Giddensin mukaan valtava valintojen näkökala. Nykyihmiselle elämäntyylien valitseminen on yhä tärkeämpää. Giddens määrittelee elämäntyylin sellaisiksi valituiksi käytänteiksi, jotka liittyvät yleisten tarpeiden saavuttamiseen. Elämäntyyli antaa materiaalsen muodon erilaisille identiteettimme kertomuksille. Mitä jälkimodernimmasta tilanteesta on kyse, sitä voimakkaammin elämäntyylin valinta koskee ihmisen käsitystä identiteetistään. Giddens kuvaa elämäntyyliä suurena kokonaisuutena. Se tarkoittaa erilaisten tapojen sekä orientaatioiden kimppua. Elämäntyylin valintaan liittyy erottamattomasti myös se, että tietyn tyylin edustajalla on olemassa ajatus siitä, mikä rikkoo hänen tyyliään. Elämäntyyli on siis paljolti ryhmäpaineiden ja roolimallien vaikutteiden alainen. (Giddens 1996, 81–82.)

Bauman (2002, 93) puhuu tähän teemaan osuvasti kuluttamiseen liittyvästä epävarmuudesta ja valitsemisen pakosta. Kuluttamisen ympärille muotoutunut elämä on hänen mukaansa normitonta. Sitä ohjaavat viettelykset, alituisesti kasvava halu, sekä pikaiset toiveet. Kuluttamisen yhteiskunta on Baumanin mukaan yleisen vertailun yhteiskunta, jossa tämän päivän luksuksesta on tavoitteena tehdä huomisen arkea. Kuluttamisen taustalla on alituinen ajatus kiireestä: halu on tyydytettävä heti. Bauman

toteaa, ettei ole olemassa normeja, jotka tekisivät joistakin haluista tarpeita<sup>72</sup>. Tarpeita ei ole, on vain haluja. Siksi ihmisen tulee olla alituisen ajan hermolla ja valmiina tarttumassa uuteen tilaisuuteen, jolla voidaan haudata epävarmuuden tunteet. Bauman (2002, 101) korostaa erityisesti vielä näkökulmaa, jonka mukaan "shoppailu" on rituaali elämän epävarmuuden peittämiseksi. Kaupasta ostettava varmuus ei kuitenkaan poista epävarmuuden lähdeä.

Epävarmuuden lähde on tässä tapauksessa häilyvä, väläyksenomainen ja hauras identiteetti, joka pysyy kasassa vain mielikuvituksen ja haaveilun avulla. Tässä Baumanin mukaan muoti astuu olennaiseen kuvaan muodostamaan mahdollisuuden oman identiteetin valintaan aivan yksilön omien halujen mukaan. Tässä tilanteessa yksilön valinnan vapaus kaventuu valinnan vapauteen erilaisten tuotteiden tai juuri omiin haluihin istuvien massatuotteiden valitsemiseen. Bauman puhuikin kuluttajariippuvuudesta, mikä tarkoittaa ihmisen riippuvuutta ostamisesta. Kuluttajariippuvuuden Bauman yhdistää lisäksi mediaan korostaen sen vaikutusta kollektiiviseen ja yksilölliseen mielikuvitukseen, jossa median tuottamat "todellistakin todellisemmat" kuvat määrittelevät todellisuutta sekä sen arvottamisen kriteerejä. (Bauman 2002, 103–105.)

Strateginen elämän suunnittelu onkin eräs tärkeimpiä toimintoja ihmiselle. Elinkaari ja elämäntyylit ovatkin rakennusaineita ihmisen minuuden kulkusuunnalle, jotta epävarma minuus voitaisiin pitää kasassa. Giddens puhuu elämäkaarikalenterista, jossa henkilökohtaisesti on hallittu elämänsuunnitelma. Elämäntyyli valinnat ja elämän suunnittelu eivät välttämättä koske yksilön jokapäiväistä elämää suoraan, vaan ikään kuin muodostaa institutionaaliset asetukset jotka auttavat toimintojen muotoutumisessa. (Giddens 1996, 85.) Seuraavassa erittelen Giddensin kehittelemiä selityksiä valintojen moninaisuudelle.

Ensimmäisenä on eläminen jälkitraditionaalisessa järjestyksessä. Toisin sanoen traditio ei anna valinnoille tukea sellaisenaan. Ihminen saattaa juuttua esimerkiksi vanhentuneisiin ja monien sukupolvien takaisin vääriksi osoitettuihin tapoihin, koska

---

<sup>72</sup> Baumanin mukaan tarpeista ja niiden tyydyttämisestä ei enää nykyisessä kuluttajuudessa puhuta. Bauman sanoo: " – ei edes ylevän, pyyteettömän ("keinotekoisien", "pakotetun" tai "johdetun", niin kuin jotkut sanoisivat) identifikaation tarpeen tyydyttämisestä, tai minän rakentamista "riittäväksi". On sanottu että kuluttajia eivät enää saa liikkeelle tietoiset tarpeet vaan *halu* – –" Bauman 2002, 93.

tällä hetkellä uudesta ja paremmasta tavasta ei ole tullut traditiota vaan se on vain yksi valinta muiden tasa-arvoisten valintojen joukossa. Tradition määrittelemien valintojen sijaan on siis tullut yksilön itse määrittelemät valinnat. (Giddens 1996, 84)

Toisena Giddens erottaa ihmisen elämismaailmojen moninaisuuden. Suurimman osan ihmisen historiasta ennen modernia aikaa on eletty läheisesti toisiinsa kytketyissä sosiaalisissa ympäristöissä. Modernissa sosiaalinen elämä muuttui segmentoituneeksi ja siihen alkoi sisältyä tarkka erottelu yksityisen ja julkisen elämän välillä. Giddens sanoo, että elämäntyyli liittyy aina johonkin tiettyihin julkisen tai yksityisen elämänmuodon piiriin ja liittyy siten tiettyihin selvärajaisiin toiminnan miljöisiin. Näissä miljöissä lepää valtava määrä toiminnan mahdollisuuksia ja juuri näistä elämäntyylivalinnat nousevat. (Giddens 1996, 82–83.)

Ihmisen on mahdollista liikkua erilaisten miljöiden välillä, jolloin hänen oman miljöön kyseenalaistava ympäristö saattaakin tuntua ahdistavalta. Koska miljöitä on niin paljon, joutuu ihminen lohkomaan omaa elämäntyylivalintaansa tiettyjen miljöiden vaatimiin erityistarpeisiin. Tällaisesta Giddens käyttää nimitystä elämäntyyli-sektori (*lifestyle sector*). Kussakin sektorissa on jokin tietty elämäntyylin palanen, joka täyttää tietyn tarpeen. Sektorit ovat siis elämäntyylistä erottuvia aika-tila – jaksoja. Tämä voisi tarkoittaa käytännön elämässä seuraavaa: viikon joinakin päivinä on niin sanottuja ”ystäväpäiviä” ja muulloin taas ”avioliittopäiviä”. (Giddens 1996, 83.)

Myös Jean-François Lyotard (1985, 29) sanoo että postmodernissa ”itse” sijoittuu monimutkaiseen suhdeverkkoon, joka on liikkuvampi ja monimutkaisempi kuin milloinkaan ennen. Ihminen, oli hän sitten minkä ikäinen hyvänsä, sijoittuu erilaisten kommunikaatiovirtojen solmukohtaan. Tämän solmukohdan läpi kulkee laadultaan vaihtelevia viestejä, jotka määrittävät hänen sijaintinsa. Ihmisen sijainti määrittäytyy Lyotardin mukaan hyvin epämääräiselle, liikkuvalle ja elävälle lähtökohdalle.

Kolmantena valintojen määrää lisäävänä tekijänä Giddens katsoo olevan tiedon, eli todistettujen uskomusten kontekstuaalisen luonteen. Ihminen elää refleksiivisessä modernissa metodologisen epäilyn keskellä. Luotettavimmatkin viranomaiset nähdään luotettavina ”aina seuraavan todistukseen asti”. Abstraktit systeemit tarjoavatkin lopulta kaikessa tiedon määrässään enemmän valintoja kuin selkeitä ohjenuoria. Niinpä

esimerkiksi jonkin lääketieteellisen ongelman edessä yksilö saattaa joutua valitsemaan jopa kahden lääketieteellisesti toisiaan vastustavan kannan väliltä. (Giddens 1996, 84.)

Neljäs tekijä on Giddensin analyysissä niin sanottu suunniteltu kokemus (*mediated experience*). Suunnitelluiksi kokemuksiksi voidaan kutsua mediaa ja etenkin televisiota. Suunnitellut kokemukset pitävät Giddensin mielestä sisällään kaksi peruspiirrettä. Ensinnäkin on kooste-efekti (*collage effect*). Tämä tarkoittaa sitä, että erilaisten tapahtumien uutisointiin tai esittämiseen riittää ajallinen yhtäläisyys, eikä niillä välttämättä ole mitään muuta tekemistä toistensa kanssa. Kollaasi on esimerkki muuttuneesta ajan ja tilan käsityksestä, jossa tilan merkitys haihtuu yhä pienemmäksi ikään kuin etääntyen kaksikulotteisen näkemisen tyydyttämäksi kokemukseksi. (Giddens 1996, 25–27.)

Toisaalta suunnitelluissa kokemuksissa on myös läsnä kaukaisten tapahtumien tunkeutuminen jokapäiväiseen tietoisuuteen. Tämän myötä nousee esiin tietynlainen todellisuuden etääntyminen, jossa tärkeäksi nousee median tuoma kuva, kuin itse todellinen tapahtuma. Niinpä esimerkiksi jokapäiväisessä elämässä harvinaiset ilmiöt, kuten suora kontakti kuolemaan, kohdataan mediassa rutiininomaisesti. Tämä onkin Giddensin mielestä psykologisesti arveluttavaa. Media ei siis edusta todellisuutta, vaan vain joitakin osia siitä. Giddens toteaa median kokonaisuudessaan olevan modernin ajan erottavien tekijöiden ja globaaliuden merkki, mutta samalla myös niiden syventäjä. (Giddens 1996, 26–27.)

Seuraavassa luvussa pyrin yhdistämään tässä luvussa sekä työssä laajemminkin nähtyjä myöhäismodernin murroksen ilmiöitä tyypillisen myöhäismodernin identiteetin kuvauksen taustalle.

### ***3.7 Myöhäismoderni identiteetti***

Zygmund Bauman puhuu modernin myötä ihmisten elämän vaihtoehtoista joita ei ole rajoitettu mihinkään tiettyyn alueeseen. Menneiden aikojen kansallisvaltiollinen habitus ei enää määrittele tai ohjaile ihmisiä. Bauman kuvaa, kuinka enää ei toteuteta ” – –

sellaisia kulttuurisia ristiretkiä, joiden tähtäimessä on koko väestön alistaminen valtion lainsäädännölliseen valtaan.” (Bauman 1996, 181.) Identiteetin rakennustyötä ei siis määrittele alueen rajat. Bauman tarkoittaa tällä erityisesti sitä, että identiteetin rakentuminen omaa selkeämmin symbolisen luonteen, kuin milloinkaan ennen.

Baumanin mielestä nykyihminen elää nomadisessa, eli vaeltamisen maailmankaikkeudessa. Hän tarkoittaa tällä elämismaailmojen rakennusaineiden kirjavia ja hengettömiä alkuperiä, jotka virtaavat ympäriinsä, kuten ihmisetkin. Tilanteessa tyypillistä on, että vallitsevaan vaeltamiseen ihminen hakee helpotusta itse nomadisuudesta, eli elämää ei ole sidottu perinnölliseen määräävään historiaan<sup>73</sup>. Nomadit vaeltavat yhteenkuulumattomien ja irrallisten paikkojen välillä. Vaeltamisen ajatus rakentuu Baumanin mielestä nykyiseen elämänmenoon sisälle. On oltava liikkeessä, sillä eteenpäin meneminen nähdään ainoana mahdollisuutena, eikä mihinkään paikkoihin voi kiintyä. Olemassa olevilta paikoilta (so. asemilta) siirrytään seuraavaan, sillä tämän hetken tila on jonkinlainen välitila. Identiteetin rakentumisessa seurataan kuvitteellista yhteisöä, joka on olemassa yksilöllisten valintojen yhdistetyn voiman avulla. Tätä Bauman kutsuu *Gemeinschaftiksi*. (Bauman 1996, 182, 185, 187.)

Giddens on myös jaotellut tyypillisiä modernin identiteetin ominaisuuksia. Hän ottaa esiin muun muassa sen, että moderni identiteetti on läpeensä refleksiivinen. Se tarkoittaa ensinnäkin sitä, että minuus on jotain sellaista, josta ihminen itse päättää. Ihmisen on alituisesti oltava valmis selittämään mitä tapahtuu ja miten voisin käyttää tätä hetkeä muuttuakseni. Myös Bauman yhtyy Giddensin ajatukseen korostaen vielä, että identiteetin refleksiivinen valvominen on ihmisen oma alituinen velvollisuus. Giddens erottaa ajan hallinnan tärkeyden modernissa identiteetissä. Itsensä todentaminen vaatii ajan kontrollia, mutta paikka ei sinänsä ole merkitsevää. Näin näkee myös Bauman, joka sanookin, että nomadissa identiteetissä ei ole ajan paikan välillä yhteyttä. Modernia identiteettiä ohjaa joka hetki eräänlainen elämänprojekti tai suunnitelma, joskin nomadit eivät vaivaa mieltänsä liikaa menneisyydellä vaan järjestää menneisyytensä tulevaisuuden valossa. Elämän kulku on dominoiva tulevaisuuden kertoja, jolloin esimerkiksi mikään ulkoapäin valmiiksi sitova ei voi asettua eri tapahtumille rakentuvan

---

<sup>73</sup> Vrt. esim. esimoderni tai traditionaalinen kulttuuri.

identiteetin esteeksi. Identiteettiä muovataan kunnes se taas muuttuu. (Giddens 1996, 74–78; Bauman 1996, 182–185.)

Stuart Hall (2002, 71) kuvaa erästä myöhäismodernille tyypillistä muuttuneen kulttuurisen identiteetin rakennetta, joka perustuu globalisaatioon. Siinä identiteetit halkovat ja leikkaavat luonnollisia rajoja ja koostuvat ihmisistä, joilla on lukkoon lyödyt juuret omassa kotimaassaan, mutta he elävät uusien kulttuurien kanssa vailla tavoitetta menneeseen palaamisesta. He kantavat mukanaan jälkiä erityisistä kulttuureista, traditioista kielistä ja historioista, jotka muovasivat heidät. Tällainen kulttuurinen identiteetti on väistämättä joutunut sulauttamaan useiden toisiinsa kytkeytyvien historioiden ja kulttuurien tuotteita. Tästä rakentuu hybridin identiteetin käsite, joka perustuu useiden kulttuurien yhteensulautumille. Hall'in mukaan tämän eduista ja haitoista ollaan montaa mieltä, joissa etuihin lukeutuu esimerkiksi luova uudistuminen, mikä istuu hyvin myöhäismoderniteettiin. Haittana taas nähdään esimerkiksi epämääräisyys ja relativismin voimistuminen. Hybridin identiteetin ilmentymiä voidaan nähdä esimerkiksi yhä voimistuvassa maahanmuutossa ja pakolaisvirroissa.

Uskonnonopetuksen uusien haasteiden suhteen puhutaan juuri monikulttuurisuudesta. Juha Luodeslammen (2005, 438–439) mukaan monikulttuurisuuden myötä seuraa kasvavissa määrin arvostirriitoja sekä alati uudistuvia elämäntapamuutoksia, kun yhtenäiskulttuurit murtuvat. Näihin päiviin asti luterilainen näkökulma on ollut suomalaisen kulttuurin avaintekijöitä, mutta Luodeslampi muistuttaa tulevaisuudesta joka selvästi ennustaa muutoksia.

Kooten voisi sanoa, että näiden teoreetikoiden modernia identiteettiä koskevaa kuvailua voi kuvata termeillä refleksiivinen, itse itsensä luova sekä vapaa ajasta ja tilasta. Se syntyy elämänkulun tapahtumien ja eteenpäinmenon vaiheiden kautta, eikä sitä rakenna mikään pysyvä entiteetti. Sen lähtökohta on muuntautumisessa ja ihmisen oman sisäisen todellisuuden ympärille muotoutumisessa. Identiteettiä kohtaa yhä enemmän monikulttuuristuminen erilaisten kulttuuristen identiteettien ainesten sekoittuminen.

Kokonaisuutena katsoen myöhäismodernin identiteetin hahmo vastustaa voimakkaasti taylorilaista identiteettiä. Syvin ongelma suhteessa Taylorin identiteettikäsitteeseen on mielestäni myöhäismodernin identiteetin tai identiteettien paljouden sitoutumattomuus

ja liikkuvuus. Jos ajatellaan Taylorin lähtökohtaa, on siinä mahdollisuus liikkuvuuteen, mutta selkeältä korkeimman hyvän, eli superhyvän maalaamalta pohjalta. Ongelmaisuuutta saattaa liittyä myös myöhäismodernin identiteetin muotoutumiseen äärimmäisen individualismin mukaisesti, jolloin käsitys ihmisten dialogisesta sidosteisuudesta unohtuu. Eräs ongelma liittyy edelleen mielestäni siihen, että Taylor edellyttää moraalisen orientaation hyvään. Vaeltavan, muotoutumattoman tai hybridin identiteetin on vaikea löytää pätevää kiintopistettä, josta hyvää voisi etsiä. Tähän moraalien ja modernin identiteetin teemaan liittyy seuraava luku, jossa osoitan nykymoraalien vaikeuksia.

## 4. Moraalin rappio ja autenttisuuden etiikka

Tässä luvussa aloitan erottelemalla Alistair MacIntyren käsityksen 1900-luvun lopulla vallitsevasta moraalin eroosiosta sekä emotivistisesta minuuskäsityksestä. Osoitan MacIntyren tulevan johtopäätökseen, jonka mukaan 1900-luvun lopun moraalin kenttä on kuihtunut ja pirstoutunut lähes olemattomaksi ja haamumaiseksi. Olen jo aiemmin tässä työssä avannut Taylorin peruskäsitteitä, jotka liittyvät minuuden mielekkääseen rakentumiseen ja tämän luvun toisena teemana aion jatkaa siitä. Charles Taylorin tarkoituksena on kirjassaan *Autenttisuuden etiikka* hahmottaa pohjaa kulturalistiselle modernin teoretisoinnille, joka vastaa esimerkiksi mainittuun MacIntyreläiseen käsitykseen moraalin rappiosta. Luvussa pureudun Taylorin ajatukseen autenttisuuden etiikasta, jonka kautta hän etsii ratkaisua länsimaista kulttuuria vaivaamaan kulttuurin huonontumiseen. Pyrin osoittamaan, että Taylorin muotoilema autenttisuuden ”etsiminen” on varteen otettava ajatus kulttuurissamme sekä yhteiskunnassamme.

### 4.1 Moraalin eroosio: moraalikeskustelun mahdottomuus ja emotivismi

Alistair MacIntyre (1985, luku 2) näkee 1900-luvun loppupuoliskon moraalisen maiseman keskustelumahdollisuudet lähes toivottomiksi. On huomattava että perustan tämän osion MacIntyren analyysiin, joka on laadittu 1980-luvulla. MacIntyren analyysi on kuitenkin ollut voimakas keskustelun herättäjä moraalifilosofiassa kärjekkyydessään, joten näkökulman vanhuus ei vähennä kuitenkaan sen arvoa keskustelun herättäjänä. Laitisen mukaan juuri Taylor kritisoi MacIntyren väitteitä modernista moraalin rappiosta<sup>74</sup>. MacIntyren mielestä 1900-luvun lopun yhteiskunnan moraalisen toiminnan ongelmien ydin on filosofisen argumentoinnin mahdottomuudessa. Kaikki kannat<sup>75</sup> ovat osana päättymätöntä väittelyä. Myös Zygmund Bauman havaitsee moraalifilosofiassa piirteen, jossa ollaan niin sanotusti etiikan lähtöruudussa, koska yleistä ja yhteistä eettistä normistoa ei ole voitu muodostaa postmoderniin tultaessa (Bauman, 1993).

---

<sup>74</sup> Ks. Laitinen 2001, 1. [sähköinen lähde]

<sup>75</sup> Viittaa tällä sekä normatiiviseen etiikan teorioihin että käytännön moraalikysymysten ratkomiseen.

MacIntyre on koonnut 1900-luvun lopun moraalille väittelyille kolme yhteistä piirrettä. Ensimmäisenä hän pohjustaa termin ”käsitteellinen yhteismitattomuus” kilpailevien moraalisten argumenttien välillä. Yhteiskunnasta puuttuu vakiintunut ja yleisesti tunnustettu tapa ratkaista moraalikysymyksiä. MacIntyre näkee julkisessa moraalikeskusteluissa yhteyksiä myös yksityiseen moraaliiin. Näin siis yleisestä moraalikeskustelun pattitilanteesta juontuu myös yksityisen ihmisen mieleen helposti tunne mielivaltaisesta moraalisuudesta. (MacIntyre 1985, 25–26.)

Toinen piirre tilanteessa on se, että kaikki moraaliväitteet pyrkivät olemaan puolueettomia rationaalisia argumentteja. Ne erotetaan henkilön yksilökohtaisista liitoksista yleisen rationaalisuuden saavuttamisen vuoksi. Moraaliväitteet ovat usein muodoltaankin sellaisia, etteivät ne suoraan ilmaise argumenttoijan mielipidettä, vaan viittaavat johonkin normistoon, joka on taas puhujan ja kuulijan ulkopuolella. Näin esimerkiksi tapahtuu jos opettaja koulussa sanoo oppilaalleen ”Ei saa puhua päälle, koska päälle puhuminen on huono tapa!”. Näin siis opettaja vetoaa johonkin oletettuun objektiiviseen normistoon. (MacIntyre 1985, 26–27.)

Näitä kahta piirrettä tutkiessa huomaa nopeasti kuinka paradoksaalista tilannetta MacIntyren kuvaa. Toisaalta ei ole olemassa yhteisymmärrystä moraalista, mutta toisaalta ilmiselvästi vedotaan joihinkin normistoihin. MacIntyre kysyykin, mikä tekee rationaalisesta argumentoinnista niin tärkeää, että kiistojen osapuolet olettavat moraalisen argumentoinnin olevan rationaalista? Onko kuitenkin kulttuurissamme vallitsevan moraalisen argumentoinnin käyttö vihje siitä, että ihmiset haluavat hallita rationaalisesti muiden elämän alueiden ohella myös moraalialueita tai ainakin pyrkiä siihen? (MacIntyre 1985, 27.)

Kolmanneksi MacIntyre ajattelee moraalisen argumentoinnin takana olevan suurten ajattelijoiden ja moraalifilosofien, kuten esimerkiksi Aristoteleen, Bismarckin, Marxin, Locken, Kantin, Tuomas Akvinolaisen tai Rousseauin omat lähtökohtaiset muotoilut ja teoriat. MacIntyre varoittaa suurten ajattelijoiden hyödyntämisen ilmeisistä vaaroista. Ensinnäkään ei sovi redusoida heidän argumenttiansa historiaa sekä juuria puhumalla liikaa vain yksittäisten ajattelijoiden argumenteista. On liian helppoa valita menneisyydestä jokin filosofi ja alkaa kehittää hänen muotoilujensa pohjalta moraalisia argumentteja. Toisaalta noiden ajattelijoiden argumenttien historiaa ja juuria ei sovi

eksyä etsimään pelkästään filosofien ja teoreetikkojen kirjoituksista sen sijaan, että niitä etsittäisiin monisyisistä inhimilliselle kulttuurille tyypillisistä teorian ja käytännön sidoksista. (MacIntyre 1985, 28.)

Kolmas erittely pitää sisällään MacIntyren ajatuksen nykypäivän moraalikeskustelusta teorioiden jäänteiden palasilla. Perusteena tälle hän huomauttaa kaikkien moraalikeskustelujen tyypillisten käsitteiden kuuluneen alun perin laajempiin teorioiden ja käytäntöjen kokonaisuuksiin. MacIntyren mielestä on väärin käyttää liian itsestään selvästi nykypäivän moraalikeskustelussa menneiden aikojen teoreetikoiden argumentointia. (MacIntyre 1985, 28–29)

Tässä yhteydessä MacIntyren keskeisimpänä ajatuksena pitäisin, että modernin moraalisuuden ilmaisutapoja voidaan ymmärtää vain joukkona pirstoutuneina jäänteinä menneisyydestä. Niin kauan kuin tätä sirpaloitumista ei ymmärretä, jäävät niiden moderneille moraalifilosoifeille avaamat ongelmat iäti ratkaisematta. MacIntyrellä on modernin moraalisuuden taustoista seuraavat oletukset: moraalisisissa arvostelmissa deontologiset piirteet ovat jäänteitä modernille vieraasta jumallista lakia koskevasta moraalikielestä ja teleologiset piirteet ovat taas jääne ihmisluontoa ja inhimillistä toimintaa koskevasta moraalikielen käsityksistä. Moraalista kokonaiskuva on kulunut ja moraalikieli sekä moraalisuus ovat ikään kuin eroosioituneita ohuiksi ja moninaisiksi jäänteiksi (MacIntyre 1989, 137).

Bauman puhuu myös eettisen paradoksin vaivaamasta postmodernista kulttuurista. Eettinen paradoksi tarkoittaa yleisesti sitä että ihmisyksilöllä on kyllä täysi vastuu ja tilaisuus moraaliseen valintaan, vaikka samanaikaisesti ihmisellä ei ole mitään universaalia ohjenuoraa moraalisisessa valinnassa. (Bauman 1996, 43–44.) Teoksessaan *Postmodern Ethics* (1993, 33–34) Bauman suomii moraalifilosofian turhaa yritystä löytää moraalin perusta, sillä elämä on monimutkaista ja moraalinen elämä on yhtä monimutkaista. Moraalisuuden mysteeriä ei voida selittää pois. Juuri ihmisen moraaliset impulssit, moraalinen vastuu, moraalinen intiimiys ovat asioita, joille moraalinen käyttäytyminen rakentuu. Postmoderni etiikka onkin eräällä tavalla loputtoman suhteellista. Sääntöjä on paljon, mutta kukaan ei missään kerro miksi juuri jotkin tietyt säännöt pitäisi hyväksyä. Moraali on yksityistetty subjektiiviseen näkökulmaan.

Myös monet muut tutkijat allekirjoittavat vastaavan tilanteen moraalikeskustelun mahdottomuudesta. Hallamaan mielestä filosofiselta etiikalta puuttuu nykyään yhteiseksi valittu tai muotoutunut pohja, jonka kaikki voisivat päteväksi tunnustaa. Samalla kuitenkin kiinnostus etiikkaa kohtaan on viime vuosikymmeninä noussut laajasti. Näihin seikkoihin liittyen yleinen keskustelu arvotyhjiöstä tai moniarvoisuudesta on käynyt vilkkaana. Tämän suuntaisesti toteavat myös monet muut tutkijat ja moraalifilosofit<sup>76</sup>. (Hallamaa 1991.)

Tilanne johtaa MacIntyren mielestä helposti emotivistiseen<sup>77</sup> tulkintaan moraalista. Emotivistisen moraalitulkinnan mukaan kaikki moraaliset arvostelmat ovat ainoastaan ilmaisuja asenteista ja tunteista. Moraalista ei voi eikä tarvitse tällöin kiistellä. Emotivismi pitää sisällään faktuaalisen, eli tosiasioita koskevan elementin sekä moraalisen elementin, eli tunteen väärästä tai oikeasta.<sup>78</sup> Moraaliset asetelmat ovat tunneperäisiä, joten ne eivät ole sen enempää tosia kuin epätosiakaan. Tosiasioista voidaan kuitenkin nähdä rationaalisesti oikeellisuus tai vääräisyys. Moraalisista arvostelmista ei voida saavuttaa yksimielisyyttä, mikäli emotivismi on tosi teoria. Emotivismin kantava väite onkin, että kaikki menneet ja nykyiset yritykset oikeuttaa objektiivinen moraalisuus rationaalisesti ovat epäonnistuneet. (MacIntyre 1985, 36–38.)

Lukuun ottamatta sitä, että emotivismi on analyttisen filosofian piirissä kuopattu liian kevyenä yrityksenä koskea moraalisten ilmausten ”merkitystä” ollen lopulta vain moraalisen kielen ”luonteen” kuvaaja, emotivismin voima ei MacIntyren mielestä hävinnyt. Hän väittää, että moraalisuus ei enää ole sitä mitä se joskus on ollut ja pitää juuri emotivismia aikamme kantavana voimana. Hän haluaa nähdä, että emotivistinen moraaliteoria on pohjana myös nykypäivän minuudelle, eli modernille emotivistiselle minuudelle. (MacIntyre 1985, 39- 40 sekä 56.)

---

<sup>76</sup> Ks. myös esimerkiksi Hallamaa 1994 ja 1998; Lagerpetz 1997; Pitkänen 1996; Ekkehard 1996; Tirri 1996 ja 1999.

<sup>77</sup> Emotivismi on moraalifilosofian piirissä 1700- luvulta lähtöisin oleva teoria. MacIntyre sanoo jo Humella olleen emotivistisia painotuksia, mutta lopullinen teoreettinen muotoilu syntyi 1900-luvulla. Emotivismi liittyi alun perin intuitionismiksi kutsuttuun moraalisen teoriaan. Edelläkävijänä onkin näissä ollut G.E. Moore ja hänen omahyväiseksi moitittu ”todellisen moraalien luonteen” löytänyt tutkielmansa *Principia Ethica* (1903). Myöhemmin tärkeä emotivisti oli myös C.L. Stevenson kirjallaan *Ethics and Language*. MacIntyre 1985 29–41 sekä MacIntyre 1983, 3. Ks. myös Airaksinen 1987, 28–35 sekä Hallamaa 1991, 9.

<sup>78</sup> Faktuaaliset elementit ovat esimerkiksi tuhopoltossa palamisesta koitunut vahinko, ja moraalinen elementti tässä on tuhopolttamisen vääräisyys. MacIntyre 1985, 29.

MacIntyre näkee emotivistisen minuuden taustalla modernin sosiaalisen elämän kahtiajakautumisen toisaalta organisatoriseen maailmaan ja toisaalta henkilökohtaiseen maailmaan. Organisatorinen maailma käsittää kaiken sen yhteiskunnallisesti päätettävän ja usein talouspoliittisen todellisuuden, jossa päämäärät ja päätökset ovat selkeitä ja usein valmiiksi annettuja. Organisatoriseen maailmaan kuuluu eräänlainen päätösten olemassaolo ja automaattinen oikeutus. Arvokeskustelu ei siihen epävarman luonteensa vuoksi kuitenkaan kuulu. Arvokeskustelu kuuluu henkilökohtaiseen maailmaan, joka taas ei ole missään yhteydessä organisatoriseen maailmaan. Henkilökohtaisessa maailmassa ihmiset muodostavat omia arvokäsityksiään, mutta ne eivät koskaan saavuta pätevää luonnetta laajemmin. Arvokeskustelu onkin siis jokaisen ”oma asia”. Tässä voidaan havaita MacIntyren ajattelema individualismin tyhjiys, jossa henkilökohtaisessa maailmassa saatetaan hyvinkin pohtia arvokysymyksiä, mutta niillä ei ole mitään merkitystä. (MacIntyre 1985, 55–56.)

Kysymyksen ”Millainen henkilö minusta tulee?” eivät modernit moraaliopit pysty MacIntyren mielestä vastaamaan. Ne liittyvät kysymykseen vain epäsuorasti erilaisten sääntöjen kautta. Ihmisen kysymykset hyvästä elämästä ovat täten ratkaisemattomia, sillä yksilöt voivat vastauksissaan olla vapaasti samaa tai eri mieltä. Moraalisuuden tai lain sääntöjä ei ole mahdollista perustella jonkin perustavamman inhimillistä hyvää koskevan käsityksen avulla tai toisaalta johtaa ihmiselämän päämääriä koskevasta käsityksestä. Säännöt ovat moraalisen elämän keskeinen käsite. Henkilöiden luonteen ominaisuudet ovat siinä arvossa, jossa ne noudattavat tiettyä sääntöjoukkoa. Lopulta hyveet ovat modernissa mahdollisia ja oikeutettuja vain sääntöjen, periaatteiden tai periaatteiden perustusten kautta. Hyvettä ei ole lähtökohtaisesti olemassa. Jos siis säännöt ovat ongelmallisia, niin hyveetkin ovat ongelmallisia. (MacIntyre 1985, 145–146.)

MacIntyren kanta moderniin moraalisuuteen on tämän luvun perusteella selvä. Moraalitermejä kyllä käytetään, mutta moraalin sitovuuden perusteluja ei voida esittää. Modernit instituutiot (vrt. organisaatiot) ovat valloittaneet esimodernit yhteisölliset kontekstit, joissa oli olemassa hyvää ja oikeaa koskevat mielekkäät käsitykset. Arvokeskustelu kuuluu lopulta vain yksilöiden omiin sisäisiin maailmoihin. Mihin tämä vie meidät? Emmekö ole toivottomassa tilassa, jos minuutemme perustana voi olla mitä vaan?

Emotivismin vaivaaman minuuden suhteen ollaan työni kannalta erään olennaisen kysymyksen äärellä. Ensimmäisessä luvussa moitin uskonnonopetuksen tavoitteistoon kuuluvan minuuden kehittymisen ja siihen liittyvän arvonäkökulman ohutta erittelyä juuri minuuden ja moraalien suhteen. MacIntyre nosti erityisesti moraalikeskustelun yhteismitattomuuden johtavan mahdottomuuteen vastata kysymykseen ”Millainen henkilö minusta tulee?”. MacIntyren analyysin perusteella emotivistisesti vaikuttanut moraalit ei voi toimia minuuden rakentumisen lähtökohtaisena kenttänä. Tästä voidaan muodostaa johtopäätös, että minuuden kehittyminen ei ole edes mahdollista emotiivisen tulkinnan näkökulmasta.

## 4.2 Autenttisuus

Taylor kutsuu autenttisuuden etiikkaa modernissa kulttuurissa nuoreksi ilmiöksi. Sen voidaan nähdä pohjautuvan valistuksen ja varhaisen modernin romanttisen-ekspressiiviseen näkemyskseen luonnon ihmiseen antamasta eettisestä vaistosta, jossa luontaisesti erottuu oikea ja väärä. Taylor (1989, 255) erottaa esimerkiksi Locken deismissä<sup>79</sup>, jotka kutsutaan luontaiseksi rakkaudeksi (*natural affection*). Luontainen rakkaus on kaikille sisäsyntyinen lahja, joka sisältää käsityksen oikeasta ja väärästä. Tämä näkemys vastusti erityisesti oikean ja väärän erottamista toiminnan seurausten kautta, eli etiikassa juuri seurauseettisistä lähtökohdista. Hyveellä on siis eräässä mielessä sisäinen ääni, joka liittyy ennemmin tunteisiimme kuin tekojemme seurausten laskelmointiin. Autenttisuus ei vielä kuitenkaan avaudu pelkästään tästä lähtöasetelmasta, sillä tällaisenaan se vaikuttaa emotiivismin esiasteelta. (Taylor 1995, 55–56; Laitinen 2001, 3.)

Taylor puhuukin autenttisuuden syntymisen yhteydessä suuresta eettisen painotuksen muutoksesta filosofian historiassa, jonka kautta ihmisen sisäisyys muodostui keskeiseksi. Tässä muutoksessa juuri kuuntelemisesta muodostuu itsessään eettinen merkitys. Ihmisen on siis kuunneltava sisäistä ääntään, jotta voi toimia oikein. Ihmisten

---

<sup>79</sup> Etenkin ranskalaiseen valistukseen kuulunut asenne uskonnollisiin kysymyksiin. Sen mukaan järkiperustaisesti on syytä uskoa jonkinlaisen jumalan luoneen maailma, josta on kuitenkin mahdotonta saada enempää tietoa. Korkman & Yrjönsuuri 2003, 442; McGrath 1998, 227,295,423 ja 567.

on saavutettava kyky kuunnella moraalitunteita, jotta voisimme olla aitoja (vrt. autenttinen) ja ehjiä ihmisiä. Varhaisemmissa moraalikäsitteissä, kuten kristinuskossa, kosketus hyvyyden lähteeseen (so. Jumala) oli olemassaolon ainut perusedellytys. Sen oheen ja tilalle nousi käsitys ammennettavasta hyvyyden lähteestä, joka onkin syvällä sisimmässämme. Näin Taylorin mielestä syntyi ajatus ihmisestä oliona, jolla on syvä sisäinen ulottuvuus. (Taylor 1995, 56–58.)

Ajatus oli alkuperältään teistinen tai panteistinen ja romantiikan aikakaudella ainakin Rousseau on tuonut ilmi ja korostanut tätä muutosta sisäisyyteen ja ”henkisyyteen”. Rousseauin jälkeen Herder kehitti ajatusta ihmisestä oman erityisen olemisen tapansa omaavana henkilönä. Elämän elämisen tavan määrittelee ihminen itse. Tämä ajatus oli hyvin tuore näkemys tuolloin ja Taylorin mukaan tunkeutunut sittemmin syväälle moderniin tietoisuuteen. Ajatuksen uutuudesta kertoo se, että ennen 1700-luvun loppua kukaan ei ole ajatellut ihmisten välisillä eroilla olevan eettistä merkitystä. (Taylor 1995, 56–58.)

Autenttisuudessa korostuu ihmisen oman elämisen tavan muodostaminen, johon liittyy keskeisimmäksi rehellisyyden käsite. Jos ihminen ei ole rehellinen itselleen ja omalle elämisen tavalle, hän menettää elämänsä merkityksen ja kadottaa ainutlaatuisen ihmisyytensä. Tämän ihanteen Taylor näkee tulleen osaksi kulttuuriamme. Epärehellisyys itseään kohtaan tässä yhteydessä voi tarkoittaa esimerkiksi itseensä suhtautumista välineellisesti, jolloin ihminen menettää kykynsä kuunnella sisäistä ääntään. Rehellisyys on uskollisuutta omaperäisyydelle, joka on vain itse ilmaistavissa ja löydettävissä. Tämä eettinen ihanne toimii Taylorin mielestä lähtökohtana kulttuurimme käsityksille ihmisen omista ja sen tähden erikoislaatuisista tekemisistä. (Taylor 1995, 58–59.)

Ihmisten omien ja erikoislaatuisien tekemisten moraaliperiaatteille pohjaavaa kulttuuria Taylor kuvaa termillä autenttisuuden kulttuuri. Moraaliperiaate tässä yhteydessä tarkoittaa siis sitä, että jokin elämisen tapa on muita parempi tai arvokkaampi. Tällöin parempi ja arvokkaampi eivät ole jotain mitä me satumme haluamaan tai tarvitsemaan, vaan ne ovat normeina sille mitä meidän tulee haluta. Eroavaisuus yleisessä narsismin kulttuurin tulkinnassa sekä Taylorin käsityksessä itsensä toteuttamisen kulttuurista on siinä, että narsismissa lähtökohtaisesti ei itsensä toteuttamisen takana ole mitään

moraaliperiaatetta. Se voi perustua esimerkiksi emotivistiseen moraalitulkintaan. Tällöin on harhauduttu aidosta itsensä toteuttamisen ihanteesta, mutta se ei tee koko kulttuurista ihanteetonta. Taylorin ajatuksen mukaan narsistiseksi ja egoistiseksi moitittu<sup>80</sup> länsimainen kulttuuri ei siis ole ihanteeton itsetoteutuksen lähtökohdilta. (Taylor, 1995, 47, 83.)

Taylor käyttämä autenttisuuden kulttuuri – nimitys viittaa länsimaisen 1900 – luvun lopun kulttuuriin. Nykypäivän länsimainen kulttuuri on rakentunut valistuksen myötä ihmisen sisäisen ja yksilöllisen minuuden etsimisen ja korostamisen ympärille, jossa autenttisuus on olennaisin eettinen ihanne. Autenttisuuden minäkeskeiset muodot ovat muotoutuneet autenttisuuden ihanteen pohjalta. Aidon minän etsintään pohjaava autenttisuus on tulkittu väärin ja kuviteltu sen tarkoittavan itsensä ja omien tunteiden asettamista kaikessa etusijalle. (Taylor 1995, 99.)

Mielestäni tämä väärintulkinnan mahdollisuus muodostaa ytimen Taylorin toivoa sisältävälle ajatusrakennelmalle. Kulttuurissamme olisi käännyttävä kohti aitoa autenttisuuden ihannetta, joka on sen väärintulkintojen takana piilossa, mutta silti olemassa. Millä tavalla Taylor sitten haluaa kohdata kulttuurimme ongelmat, kun hän nostaa keskusteluun keskeiseksi kulttuuripessimismin ja – optimismin kieltävän sekä vanhan näkökulman uudelleen tulkintaa peräänkuuluttavan toivon näkymän? Tähän haen vastausta seuraavassa.

### ***4.3 Kulttuurin huonontuminen ja autenttisuuden vastaus***

MacIntyren mielestä tultiin tilanteeseen, jossa modernin moraaliset päätökset perustuvat lähes yksinomaan yksilön mieltymysten ja tunteiden pohjalle. Näin ollen individualismi ei sellaisenaan omaa oikeutettua sisältöä moraalien perustana. Minuuden rakentumiselle ei siis voida löytää eettistä lähtökohtaa tai kontekstia. Tilanteemme on ikään kuin karannut käsistä. Taylorin näkökulmasta tämä ajatus osoittautuu kuitenkin liian kapeaksi ja leimaavaksi.

---

<sup>80</sup> Ks. Taylor 1991, s. 44 eteenpäin.

Taylor myöntää, että kulttuurimme on perustaltaan huonontunut, sillä autenttisuuden ihanne on vääristynyt ensiksikin yhteiskunnallisista syistä ja toiseksi ihanteen sisäisistä syistä. Taylorin mukaan modernisoituneet yhteiskunnat tarjoavat kuitenkin todellisen eettisen ihanteen ja kontekstin jossa on olemassa aitoja ideaaleja. Taylorin vastaus voidaan hahmottaa seuraavissa osissa.

#### **4.3.1 Yhteiskunnalliset tekijät autenttisuuden kulttuurin huonontumiselle**

(a) Individualismi tarjoaa Taylorin mielestä oleellisen autenttisuuden ihannetta häivyttävän uhkatekijän. Taylor puhuu individualismin aiheuttamasta autenttisuuden triviaalistamisesta, joka konkretisoituu atomismin ja antroposentrismen termeissä. Atomismi tulee minäkeskeisyyden tulkinnasta, jossa ihmisenä oleminen on niin yksilökeskeistä, että toiset ihmiset ovat vain välineitä itsensä toteuttamisessa. Antroposentrismi unohtaa yksilökorostuneisuudessaan yksilön yläpuolella vaikuttavat tekijät ja niiden vaatimukset, kuten historia, perinne, yhteiskunta, luonto tai Jumala. Toisin sanoen vastustaen narratiivisuutta, elämän kehystä ja horisonttia. (Taylor 1995, 86–87.)

Näkisin myös Giddensin määrittelemissä erottelevissa mekanismeissa yhteistä juuri atomismin suhteen. Ajan ja avaruuden uudelleenjärjestäytyneet muodot ja loputtoman laajaksi levittäytyvät abstraktit systeemit alituisine liitoksine elämänpoliittisiin valintoihin syventävät ihmisen itsekeskeisyyttä. Tämä voidaan myös sanoa niin, että ne eivät ainakaan helpota eheämmän kulttuurintodellisuuden pyrkimystä. (Giddens 1996.)

Vastauksena MacIntyrelle Taylorilla on teoreettisen tason kulttuurikamppailu<sup>81</sup>. Sen kautta pyritään lähtökohtaisesti vastustamaan subjektivismia<sup>82</sup>, joka uhkaa vallata autenttisuuden moraalisen ihanteen. Ensiksikin subjektivismen uhkaavuus liittyy dialogisuuden merkityksettömyyteen, jolloin juuri ihmisen luontainen kehittyminen

---

<sup>81</sup> Taylor tuo esiin kaksi tapaa nähdä narsismin kulttuuri. (A) Se voidaan nähdä todella itsensä toteuttamisen ihanteen innoittamaksi, mutta tuo ihanne tulkitaan niin minäkeskeiseksi, kuin ovat siitä johdetut käyttäytymistavatkin. (B) Se nähdään vain nautinnonhalun ja egoismin ilmauksena, jolloin lähtökohtana ei katsota olevan minkäänlaista ihannetta. Esimerkiksi MacIntyren voidaan mielestäni nähdä edustavan jälkimmäistä ihanteettomuuden korostamisen eetosta. Taylor 1995, 83–84.

<sup>82</sup> Viittaa subjektivismilla esimerkiksi minäkeskeisiin elämänmuotoihin ja individualismiin, jossa subjekti itse toimii elämänsä ja arvojen valitsijana. Ks. esim. tämä työ luku 3.2.

osana ryhmää ja historiaa menettää merkityksensä. Toiseksi subjektivismi kadottaisi sosiaalisesti jaetut merkitysnäkökentät<sup>83</sup>. Taylor edellyttää dialogisuuden sekä yhteisöllisesti jaetut merkitysnäkökentät autenttisuuden ihanteen taustalle. Autonomisen itsemääräämisen ihanne on siis hyväksyttävää, kunhan se täyttää yhteisöllisyyden ja kulttuurisuuden reunaehdot. Ihmissuhteita ei voida pitää välineinä eikä kulttuurista yhteisöä merkityksettömänä. (Laitinen 2001, 3; Taylor 1995, 75, luku 6.)

Tässä yhteydessä voidaan huomioida Taylorin monikulttuurisuutta tukeva ajatus, joka nojaa juuri merkitysnäkökenttien olemassaolon tärkeyteen kulttuurin juurista riippumatta. Maailman eri kulttuurit jakavat kukin oman kieliperinteen, johon liittyy kulttuurin tapa ymmärtää maailma ja ihmistä. Eri kulttuurit omaavat väistämättä omintakeisia piirteitä elämän merkityksen muodostajina. (Ks. esim. Luodeslampi 2005, 442.)

Tulemme siihen tulokseen, että autenttisuus on tulkittu väärin välineellisissä itsensä toteuttamisen muodoissa. Individualismi kuvitellaan väärin perustein rajattomaksi vapaudeksi, joka antaa ihmiselle ”puhtaan pöydän”, johon ei oman historian, objektiivisen moraalien tai oman kulttuurin rajoitteet kuulu. Kulttuurinen – tai jaettu merkitysnäkökenttä eivät merkitse mitään, eikä myöskään ihanne, jossa itsensä toteuttaminen perustuu rehellisyydelle. Rehellisyydelle, jossa ihminen myöntää ihanteen perustavat ja merkittävät tekijät inhimillisen elämän kannalta. Nämä väärät muodot ovat Taylorin mielestä niitä, jotka näkyvät ulospäin ja joiden perusteella muodostetaan MacIntyreltäkin tuttuja päätelmiä moraalieroosiosta.

Itse kulttuurisen huonontumisen vastustamiseksi individualismin osalta Taylor haluaa korostaa kahta asiaa. On ensinnäkin filosofisesti osoitettava subjektivismiin ongelmaisuus, joka konkretisoituu atomismin ja antroposentrismien nimissä. On osoitettava se, että äärimmäiset individualismin muodot eivät ole lähtökohdiltaan perusteltuja, koska ne jättävät huomiotta ihmiselle tyypillisen dialogisuuden. Toiseksi on osoitettava, kuinka ne jättävät huomiotta dialogisuuteen perustuvat ja kulttuurisesti jaetut merkitysnäkökentät. Merkitysnäkökentän käsitteeseen palaan uudelleen tuonnempana.

---

<sup>83</sup> Ks. merkitysnäkökentistä enemmän luku 5.2

(b) Taylorin toinen huolen aihe kulttuurin huonontumisesta on välineellinen järki. Hän näkee välineellisen järjen seurauksina esimerkiksi kiihtyvän atomismin ja luonnon tarpeiden unohtumisen välineellisten arvojen kovenemisen myötä. Taylorin mielestä ei kuitenkaan ole järkevää ajatella teknoyhteiskuntaa ainoastaan hallinnan imperatiivin tuotokseksi. Onhan teknistymisen lähtökohtina ollut eettisesti arvokkaita lähtökohtia, jotka lähtevät liikkeelle erityisesti ihmisen puhtaasta halusta valjastaa rationaalinen järjenkäyttö elämän apuvälineeksi. Järjenkäyttö on kuitenkin johtanut välineellisen järjen ylilyöntejä pursuavaan teknoyhteiskuntaan, jota toisaalta vastustetaan ja toisaalta ihailaan. Taylor näkee seuraavalla tavalla teknoyhteiskunnan väittelyiden polaristumisen, joka ei sinällään muuta tapahtumien kulkua: modernisuuteen pessimistisesti suhtautuvat jättäytyvät arvostelevaan pöytäseurueeseen ja modernin ylistäjät taas ovat atomismissaan ja välineellisyydessään niin syvällä, etteivät kykene näkemään teknoyhteiskunnassa muita lähtökohtia. Lopulta vastustajat istuvat puolustajien kanssa samassa teknoyhteiskunnan pöytäseurueessa, eikä parannusta tapahdu. (Taylor 1995, 123–124.)

Taylorin mielestä näkemykset, jotka sanovat olevan mahdotonta vastustaa välineellistymistä, tekevät hänen pyrintönsä tyhjiksi. Hänen mielestään silloin on päästettävä irti yhteiskunnassa kaikesta siitä keskustelusta, jolla on tarkoitus ruotia ihmisille tärkeitä ihanteita. Jos välineellisyys hyväksytään muutta mutkitta, on turha puhua mitään elämän hyvästä. (Taylor 1995, 125.)

Tällainen näkemys on Taylorin mukaan hylättävä liian yksinkertaistavana ja olennaisia asioita unohtavana. Taylorin lääke on yhteisen tietoisuuden syntymiseen seuraava. Kuten polaristuneiden väittelyiden kohdalla huomasimme, ristiriitaisuus ajaa kauemmaksi ihanteista. Kulttuurin eettiset lähtökohdat olisi tärkeää nähdä, jotta yksimielisyys olisi mahdollista. Luonnonsuojeluun liittyvissä väittelyissä esimerkiksi kiistellään alituisesti erilaisten kantojen välillä, jolloin itse luonnonsuojelu jää takalalle. Taylorin mielestä olisi tärkeämpää todella ymmärtää yhteisesti ja yleisesti luonnon uhanalaisuus. Vasta tämä ymmärtäminen avaa selvän toimintamallien ja –vaihtoehtojen patteriston luonnon hyväksi. (Taylor 1995, 126–127.)

Miten teoreettisesti on mahdollista tuoda esiin se eettinen perusta, josta välineellinen järki aikoinaan on ponnistanut? Taylor itse sanoo vasta hahmottelevansa juonteita mahdollisuuksille tämän etsinnän aloittamiseksi, mutta hän erottelee muutamia toimia. Ensinnäkin välineellisen järjen taustalta on huomattava käsitys ihmisen puhtaudesta tai oikeammin rationaalisuudesta, joka perustuu itseohjautuvuuteen. Toiseksi välineellinen järki on suuri vaikuttaja jokapäiväisen elämämme kärsimyksen lievittäjänä, eli elämän koossa pitäjänä. Tämä on käytännön elämän näkökulmasta erittäin oleellista. Välineellisen järjen lähtökohtana on siis rationaalisuuden ihanne joka pyrkii elämän turvallisuuden ja tasapainon ylläpitämiseen. Tämän voi myös yhdistää kolmannessa luvussa käsiteltyihin riskien ja niiden hallinnan ulottuvuuksiin. Ihminen tarvitsee alati levittäytyvää asiantuntijuutta turvaamaan jokapäiväistä elämää. (Taylor 1995, 131; Giddens 1996.)

Välineellisen järjen pohjalla ei ole välttämättä vain ja ainoastaan eetos hillitsemättömästä vallanhimosta, vaikkakin usein juuri se palvelee hallinnan ja tekniikan päämääriä. Alkuperäinen ihanne voidaan palauttaa selvittämällä ihannetta säätelevät inhimilliset perustekijät, joiden pohjalta voidaan havaita mitä ihanteen toteutus merkitsee. Jos esimerkiksi lääketiede näkee ihmisyksilön ihanteellisesti persoonallisena kokonaisuutena tietyssä historiassa ja kontekstissa, se merkitsee hoitotoimille sitä, että ihannetta ei voi ohittaa. Näin esimerkiksi hoitaminen, joka käsittelee ihmistä koneen omaisesti, ei ole perusteltua hoitoa. (Taylor 1995, 133.)

Tavoitteena olisi nähdä, että hallinnan eetos ei ole ainut mahdollinen perusta välineelliselle ajattelulle. Pyrkiminen hyvään ihmisen toiminnassa olisi perustuttava oikeaan tulkintaa ihmisen toiminnasta, eikä esimerkiksi välineellistettyyn konemaisuuteen. Välineellinen järki ei siis ole ihmisen perusolemus, vaan ihanne. (Taylor 1995, 134–135.)

Välineellinen järki on murtautunut niin laajaksi kokonaisuudeksi, että se on sokea omille lähtökohdilleen. Vaarana on, että itse välineellisen järjen käyttö erkautuu omaksi ihanteekseen. Tähän voidaan Taylorin mielestä vastata ensinnäkin palauttamalla ongelman takana olevat puhtaan teknisen rationaalisuuden ja ihmiselämän tukemisen ihanteet. Toiseksi käytännön tasolla ongelmaan voidaan vastata nostamalla ihmiskunnan yhteisymmärrystä niistä ongelma-alueista, johon välineellisellä järjellä yleisesti

vastataan. Lopulta ongelmiin vastaamisessa on Taylorin mukaan keskityttävä välineellisen järjen ihannetaustan mukaiseen rationaalisuuteen, joka ei tee toiminnan lähtökohdista (ihminen, luonto) välineitä.

#### **4.3.2 Autenttisuuden sisäinen tekijä kulttuurin huonontumiselle**

Tämä linja kulttuurin huonontajana koskee filosofista nihilismia, joka kiistää kaikki merkitysnäkökentät. Taylorin mielestä Nietzsche oli eräs linjan perusajattelijoita tai nihilistisen<sup>84</sup> ajattelutavan liikkeellepanijoista. Nietzsche hyökkäsi tavanomaisia ajattelun kategorioita vastaan. Esimerkiksi kristilliset dogmit olivat hänelle vanhentuneita. Nietzsche ajatteli ihmisen rakentavan minuuttaan pelkästään vallanhalun pohjalta. Merkityshorisonttien kiistäminen tai nihilismi näkyy Taylorin mielestä sittemmin postmodernien teoreetikoiden kirjoituksissa, kuten Jacques Derridan sekä Michel Foucaultin tuotannossa. Puolimatka (2002, 145) toteaa postmodernistien menevän ajatuksessaan Nietzscheäkin pidemmälle kieltäen aina koko minuuden olemassaolon mahdollisuuden.<sup>85</sup> (Taylor 1995, 88; Aspelin 1958, 545.)

Taylorin mukaan postmodernit ajattelijat jatkavat nietzscheläistä tapaa kyseenalaistaa vallitsevia ajattelun tapoja ja tulevat purkaneeksi lopulta autenttisuuden ja minän käsitteen. Taylor viittaa esimerkiksi Jacques Derridan ajatuksiin rajoittamattomasta vallasta ja loputtomasta normittomuudesta. Puolimatkan mielestä nämä purkamiset perustuvat Derridan näkemyksessä kielenkäytöstä johtuvaan harhakuvaan olemassa olevasta minuudesta. Minuuden käsitteen purkaminen tarkoittaa juuri humanistisen ja kristillisen kulttuurin tyhjäksi tekemistä minuuden käsittämisen tapojen osalta. Sekä Puolimatka että Taylor toteavat tällaisen ajattelun johtavan antroposentrismiin ja sen myötä tarpeeseen käytännöllisestä minuudesta, jolle on tärkeää ainoastaan jokapäiväinen selviäminen elämässä. Derridan painotus korostaa pysyvän minuuden sekä moraalisten järjestelmien olemassa olemattomuutta, koska ne ylittävät filosofisesti perustellun tiedon

---

<sup>84</sup> Nihilismi Nietzschellä ei kuitenkaan tarkoittanut Taylorin mukaista käsitystä, jossa se liittyy merkitysnäkökenttien kiistämiseen. Nietzschin nihilismi tarkoitti arvojen muuttumista tarkoituksettomiksi. Näin siis nihilismi viittaa sellaiseen jonka hän torjui, eli juuri arvojen ja perustellun etiikan olemassaolon kiistämiseen. Yrjönsuuri 1998, 409; Taylor 1995, 88; Aspelin 1958, 545.

<sup>85</sup> Nietzscheläinen ajatusmaailma sisälsi kaikesta huolimatta ajatuksen yli-ihmisestä, jolla on ihanteita ja arvoja. Postmodernistit ovat Puolimatkan mielestä tarttuneet Nietzschin minuuden hajottamisen projektiin, mutteivät ole seuranneet hänen pyrkimyksiään uusien ihanteiden tai arvojen muodostamisen osalta. Puolimatka 2002, 145.

rajat. Puolimatka toteaaakin Derridan unohtavan sen, että pysyvän minuuden olemassaolo ei riipu siitä, voidaanko sen olemassaolo todistaa. (Taylor 1995, 89; Puolimatka 2002, 145–146.)

Ongelmana onkin tällaisten teorioiden yksilölle antama käsitys vallasta ja vapaudesta, jossa ei ole normeja. Kun tällainen teoria suodattuu osaksi kulttuuria, se lisää minäkeskeisiä kulttuurin muotoja. Edellä kuvattu postmoderni ajattelu pohjautuu Taylorin mielestä autenttisuuden lähteille erityisesti estetiikan<sup>86</sup> kautta. Tällöin postmodernien ajattelijoiden tilanne, jossa minuutta ei ole, yhtyy itsensä luomiseen jossa ihminen ilmaisee itse omaperäisyytensä. Itsemäärittelyyn liittyy tämän mukaan luovuus, mutta Taylorin mukaan siihen tarvitaan myös moraalit. (Taylor 1995, 89–92.)

Taylorin mielestä taiteen, estetiikan ja autenttisuuden välillä oleva yhteys on kahden viime vuosisadan aikana ollut mahdollistamassa autenttisuuden ihanteen samaistumista taiteen ihanteisiin. Taiteen ihanteet ovat tunnetusti vastustaneet sovinnaisuutta ja sisältäneet kapinoinnin lähtökohdan. Taylor katsoo, että vallitsevat moraalikäsitteet on helppo nähdä osana tuota tukahduttavaa sovinnaisuutta, jota vastaan pitää vääntelehtiä. Näin syntyi autenttisuuden haara, joka vastustaa moraalit. (Taylor 1995, 94.)

Taylor haluaa edellä käsitellyllä osoittaa sen, että autenttisuus voi levittyä moniksi haaroiksi ja sen voi ymmärtää monista lähtökohdista. Autenttisuuden vääristyneitä muotoja edustavat juuri postmodernit muunnelmat, jotka hylkäävät traditionaaliset tavat käsittää minuus, ja ennen kaikkea ne hylkäävät merkitysnäkökentät. Tämän katsannon mukaan minuutta tukee vain jokapäiväinen elämä, joka sellaisenaan on ainut minuuden rakennustie. Autenttisuuden vääristymäksi nämä ajatusmuodot tekee juuri se Nietzschestä irtautuva ajatus, jossa unohdetaan kokonaan jonkinasteinen sisäinen arvopäämäärä. Näin jätetään huomiotta autenttisuuden edellyttämä käsite, mikä on merkitysnäkökentän olemassaolon tunnustamisen vaatimus. (Taylor 1995, 94–96.)

---

<sup>86</sup> Taylor viittaa tällä erityisesti 1700-luvulla taiteessa tapahtuneeseen muutokseen, jossa taiteen ja kauneuden erityislaatua ei enää määritelly vain todellisuuteen liittyvin termein, vaan taiteen ja kauneuden ihmisissä herättämään tunteeseen. Näin siis subjektin, eli kokijan merkitys taiteessa nousi. Taylor 1995, 92.

#### ***4.4 Merkitysnäkökentän välttämättömyys***

Luvussa 3.3 kuvasin, kuinka Taylor korostaa ihmisen omaperäisyyden tunnistamisen tärkeyttä. Ihminen tarvitsee tietoa itsestään siinä suhteessa, että osaa erottaa mikä tai mitkä ominaisuudet hänessä ovat merkityksellisiä. Ihminen tarvitsee ilmiöt merkittäviksi tekevän taustan, jollaista Taylor kutsuu merkitysnäkökentäksi. Tämän tärkeys korostuu Taylorilla juuri ihmisen itsensä mielekkääksi ymmärtämisen näkökulmasta. Ilman merkitysnäkökenttää, ihminen ei voi jäsentää itseään kokonaisuutena ymmärrettävästi. Taylor puhuu siis ymmärryksestä, joka liittyy oman itsensä jäsentämiseen, tuntemiseen tai hahmottamiseen. (Taylor 1995, 65–66.)

Taylor palaa edelleen myöhäismodernissa vallitsevaan subjektiivisuuden korostamisen ongelmaan. Ihmiset tekevät kasapäin valintoja, mutteivät pohdi niiden merkitystä tai merkitys ei alkuunkaan aukea valitsijoille. Itse valinnat kuvitellaan pohjautuvan arvolähtökohdattomaan vapauteen, jolloin itse valintojen tekemistä pidetään arvokkaana. Näin katsoen kaikki valinnat ovat yhdenvertaisia. Tällainen pehmeästi relativistinen<sup>87</sup> näkemys kiistää Taylorin ajattelussa lähtökohtaisesti merkitysnäkökenttien olemassaolon. (Taylor 1995, 66.)

Taylor pitää selvänä, että 1900–luvun lopun ihminen on elämän kehysten osalta konfliktissa ja hämmennyksessä. Ihmisen on vaikea löytää tarkoitus ja merkitys jokapäiväiselle elämälle. Toisille suurin varmuus on toisille suurin epävarmuus. Ihmiset yrittävät pitää kiinni vertaamattoman korkeista arvoista, mutta samalla noudattavat kiinteästi keskeisiä modernin elämän määrittelemiä arvoja. Ollaan siis tilanteessa, jossa toisaalta halutaan varmuus olemisen lähtökohdista henkisellä ja metafyyysisellä tasolla, mutta samalla haetaan varmuutta jokapäiväisen elämän empiirisesti havaittavista asioista. (Taylor 1989, 23–24.)

Merkitysnäkökentässä on kuitenkin olemassa valintoja ohjaava jäsenitys. Taylor kuvaa merkitysnäkökenttää seuraavasti: ”– – jossa jo ennen valintojen tekemistä jotkin asiat

---

<sup>87</sup> Taylor käyttää eräänä autenttisuuden kulttuurille tyypillisenä piirteenä juuri pehmeää relativismia, joka rakentuu yleisen hyväksymisen ajatukselle. Kaikki vaihtoehdot ovat tasapuolisia ja sellaisenaan arvokkaita. Ks. esim. Taylor 1995, 44–50 sekä 66.

näyttäytyvät arvokkaina, toiset vähäarvoisina ja kolmannet tyystin arvottomina.” (Taylor 1995, 66).

Suuri ongelma onkin asiassa juuri merkitysten mureneminen. Tästä voidaan ottaa esimerkiksi tilanne, jolloin ihmissuhteen erityismerkitys ihmiselle muuttuu olemattomaksi ja lopulta esimerkiksi irtosuhteissa toisesta ihmisestä tulee vain omien mieltymysten tyydyttämisen kohde ja yksi valinta muiden joukossa. Näin siis ihminen voi valita miltä milloinkin tuntuu. Tällainen suhtautuminen unohtaa suuren määrän empiiristä todellisuutta, joka sisältyy esimerkiksi ihmissuhde – käsitteen kulttuuriseen jäsentymiseen ja sen mukaiseen elämäntapaan. (Taylor 1995, 66–67.)

Tässä kohdassa on huomattava selkeä yhteys emotivistisen minuuden teemaan. MacIntyre pitää emotivistista minuutta pitkällisen historian lopputuotteena enemmän kuin populistisena itsensä etsimisen muotona. Teoriassa silmiinpistävää yhteneväisyyttä Taylorin autenttisuuden kulttuurin vääristymille olikin juuri ihmisen henkilökohtaisen maailman ja organisatorisen maailman kahtiajakautumisessa. Ihmisen henkilökohtainen maailma tarkoittaa emotivistisen minuusteorian mukaan moraalista tilaa, johon moraali-ongelmien sosiaalista ratkaisua ei ole löydettävissä. Samalla tavalla Taylorin mukaan äärimmäinen narsismi onkin vain omiin valintoihin keskittymistä, johon eivät hänen luettelemansa merkitykselliset asiat kuulu. (MacIntyre 1985, 55–56; Taylor 1995, 66–70.)

MacIntyren mielestä nykyiset moraaliopit eivät voi antaa vastausta ihmiseksi kasvamisen kysymykseen, sillä ne liittyvät hänen mielestä minuuteen vain erilaisten sääntöjen viidakon kautta. MacIntyren ajatuksessa hyvettä ei ole lähtökohtaisesti olemassa, koska se rakentuu nykyään vain sääntöihin ja niiden periaatteisiin, jotka ovat pirstoutuneen moraalikielen takia ongelmaisia. Taylor ei kuitenkaan tyydy tähän, vaan haluaa osoittaa täydellisen kulttuurin mätänemisen sijaan kulttuurin vääristymää, johon voidaan saada ote, koska se rakentuu aidoille ihanteille. Aitoa ihannetta ei tosin voida määritellä ilman merkityshorisonttia. (MacIntyre 1985, 145–146; Taylor 1995, luku 10.)

Taylorin mukaan merkitysnäkökenttä syntyy siitä tiedosta, että jotkin valinnat ovat merkityksellisempiä kuin toiset. Jos näin ei ole, niin itsensä rakentamisen ja valitsemisen idea muuttuu täysin triviaaliksi ja sekavaksi. Itsensä valitseminen ei

kuitenkaan tarkoita, että ihminen itse päättäisi mitkä kysymykset ovat tärkeitä. Tässä on huomattava ero myös nietzscheläiseen ajatusmalliin. Jos ihminen voisi itse päättää tärkeät kysymykset, ihanne toimisi irrallisena eikä mikään asia voisi erikseen nousta merkitykselliseksi. (Taylor 1995, 68.)

Näkökentässä on joukko olennaisia kysymyksiä, jotka kertovat missä suhteessa itsensä luominen on merkitsevää. Näin elämän merkityksen etsiminen löytyy elämän mielekkään määrittelyn kautta, jonka mahdollistavat merkittävät kysymykset. (Taylor 1995, 69.)

Luvussa 3.2 Taylorin filosofiassa identiteetin kannalta olennaiseksi kysymykseksi nousi elämän kehysten käsite, joka sisältää olennaisen moraalisen orientaation ja kysymykset hyvästä. Vaikka Taylor ei suoraan yhdistäkään Autenttisuuden etiikka – kirjassaan elämän kehystä ja merkityshorisonttia, on näillä käsitteillä ilmiselvästi yhteistä. Uskon Taylorin viittaavan molemmilla samaan teemaan, sillä elämän kehystä puhuttaessa viitataan juuri artikulaatiota ja vahvaa arviointia vaativaan minuuden taustalla olevien merkityksellisten kysymysten löytämiseen. Samoin merkityshorisontin kohdalla puhutaan itsensä valitsemisesta ja sen taustaksi tarvittavasta enemmän ja vähemmän merkittävien kysymysten tilasta. (Taylor 1989, 18–50; Taylor 1995, 69.)

Merkitysnäkökentän yhteydessä voidaan Taylorin mielestä nostaa esiin kysymys elämän tarkoituksesta. Taylorin mielestä eri kulttuureissa on yleensä aina kyseenalaistamattomia lähtökohtia. Kun eri kulttuureissa tai perinteissä pohditaan hyvän elämän ehtoja, jää yleensä aina jokin ulottuvuus kyseenalaistamatta. Kyseenalaistamaton ulottuvuus muodostaa kehysten, eli ihmisen järkeen ja tajuntaan sopivan lähtökohdan tapahtumille. Eivät kristityt pidä Jumalan ilmoitusta leikinlaskuna, vaikka hyvinkin kriittisesti voivat pohtia ja kyseenalaistaa teologiassa uskon lähtökohtia. Traditionaalisissa kulttuureissa on siis olemassa sellaisia kehyskiä, joita ei epäillä ja jotka helpottavat ihmistä ymmärtämään vaatimuksia joita ne esittävät. Taylor sanookin, että moderni maailma on tehnyt näistä kehysistä problemaattisia. Modernissa lännessä mikään ei enää määrittele koko yhteiskunnan horisonttia. (Taylor 1989, 16–17.)

Myös Giddens (1996, 28) näkee myöhäismodernille tyypillisenä piirteenä, että usko kaitselmukseen on hylätty menneisyyden heikkoutena. Samalla usko teknologiaan sekä

tieteen kaksiteräisyyteen on noussut. Tieteen kaksiteräisyys viittaa siis toisaalta tieteen esiin nostamiin vaaroihin ja toisaalta uskoon sen eteenpäin kuljettaviin mahdollisuuksiin. Koko yhteiskunnan horisontti onkin vaihtunut loputtomiin ekperttiyden, valintojen sekä riskien kohtaamispaikaksi.

Horisontissa merkityksellisiksi tekijöiksi Taylor luettelee esimerkiksi historian, luonnon, yhteiskunnan, inhimillisen myötätunnon vaatimukset. Jos tämä kaikki jätetään huomiotta ja keskitytään vain sisällä olevaan tilaan, jäävät ulkopuolelle kaikki merkittävät tekijät. Taylor sanookin suoraan:

*”Vain jos elän maailmassa, jossa historia, ympäristön tila, muiden ihmisten tarpeet, kansalaisvelvollisuudet, Jumalan ääni tai jokin muu tämän luokan tekijä saa ratkaisevan merkityksen, voin määritellä itselleni identiteetin, joka ei ole triviaali.”* (Taylor 1995, 69.)

Autenttisuuden kulttuurin huonontuminen palautuu Taylorin mielestä juuri tämän lähtökohdan kieltämiseen, eli tilaan jossa kiistetään esimerkiksi historian merkitys ja ihmisten välisen solidaarisuuden muodostamat siteet. Tällaiseen perustuvat narsistiset ja itsekeskeiset muodot elämässä ovat Taylorin mukaan ehdottoman pinnallisia, tyhjänpäiväisiä, latistuneita ja kapea-alaisia. Taylor kuitenkin muistuttaa, että sellaiseksi niitä ei tee osallisuus autenttisuuden kulttuurista, vaan juuri autenttisuuden ihanteen vaatimusten rikkominen. Eristäytyminen merkittävistä asioista tuhoaa autenttisuuden ihanteen toteuttamisen edellytykset. Taylor (1995, 69–70) alleviivaa kokoavasti sen, mitä todellinen autenttisuus kaiken kaikkiaan vaatii: (1.) Luomista, rakentamista, alkuperäisyyttä, vastarintaa yhteiskunnan sääntöjä ja moraalikäsitteitä vastaan. (2.) Merkitysnäkökenttien tunnistamisen. (3.) Dialogisen itsensä määrittelemisen.

Uskonnonopetuksen tavoitteistossa on huomattavissa selkeitä yhtymäkohtia autenttisuuden etiikkaan. Ensimmäisessä luvussa Kallioniemi (2005, 41–44) puhui eräänä uskonnonopetuksen tehtävänä olevan tärkeää oman kulttuurisen pohjan ymmärtäminen, johon liittyy ihmisen minuuteen liittyvä tapa ymmärtää elämää ja ihmisyyttä. Voidaan hyvin kuvitella kuinka esimerkiksi egoistinen tai välineellisesti ihmissuhteisiin suhtautuva käsitys minuudesta rikkoo tätä kohtaa. Tuntuukin järkevältä kyseenalaistaa välineellisesti suhtautuva toiminta osoittamalla esimerkiksi oman

kulttuurin taustalla olevan kristillisen ihmiskäsityksen mukainen tapa ymmärtää ihmisyyttä, kuin vain tyytyä tuomitsemaan toiminta vääränä.

Yhtä lailla Grimmitt (1987, 167) haluaa korostaa identiteetin kehittymisen lähtökohtien koskevan juuri moraalisen, uskonnollisen ja hengellisen dimension kehittymistä, jolloin Grimmitin mukaan tarvitaan sekä tietoisuutta maailman tarkoituksenmukaisuudesta että oman itsen tiedostamista. Tämä tarkoittaa identiteetin kehittymistä, johon uskonnonopetuksella on antaa erinomainen ympäristö. Mikäli olen oikein ymmärtänyt autenttisuuden ihanteen lähtökohdan, on siinäkin kyse eräällä tavalla itsetietoisuuden saavuttamisesta. Aivan kuten uskonnonopetuksessakin, vaaditaan autenttisuuden etsinnässä kysymystä ihmisen suhtautumisesta merkityksen kenttään, josta voidaan löytää pohja elämän merkitykselle. Uskonnonopetuksen tavoitteissa ja lähtökohdissa on mitä ilmeisimmin ensimmäisessä luvussa käsittelemieni tutkijoiden ajatusten mukaan syvällä kysymys ihmisyydestä, identiteetistä ja etiikasta. Autenttisuuden etiikka kulkee juuri samoilla urilla.

On silti liian hätäistä puhua uskonnonopetuksen ja autenttisuuden etiikan tavoitteista ikään kuin samasta asiasta, sillä Taylorin muotoilema ajatus ei pysähdy teistisen realismin alleviivaamiseen, vaan hän pitää ainakin Autenttisuuden etiikka – kirjassaan ovet auki myös muille merkityksen antajille. Kuten hän sanoo: ”...Jumalan ääni tai jokin muu tämän luokan tekijä...” (Taylor 1995, 69). Taylorin lähtökohtana tuntuu olevan eräänlainen suunnan näyttäminen kohti moraalista tilaa, jota hän ei kuitenkaan ole sulkenut tarkoittamaan jotakin tiettyä moraalista tilaa.

Toisaalta tämä edellinen lainaus voidaan nähdä uskonnonopetuksen näkökulmasta myös erityisesti sitä tukevana. Taylorin viittaus ”johonkin muuhun tekijään” liittyy ilmeisesti hänen ajatukseensa jonkin muun, kuin kristillisen kulttuurin merkityshorisonttiin. Käsittäähän Taylorin ajatus yhteisöllisesti jaetut merkityshorisontit, mikä taas korostaa monikulttuurisuuden tunnustamista. Juuri uskonnonopetuksen näkökulmasta tämän hetken yhteiskunnassa monikulttuurisuus ja hybridit identiteetit joudutaan ottamaan huomioon opetuksen suunnittelussa. (Taylor 1995, luku 4; Talib 2005; Luodeslampi 2005.)

## 5. Yhteenvetoa ja johtopäätöksiä

Tämän luvun tarkoituksena on muodostaa vaihe vaiheelta etenevä kokonaiskuva työstä. Tämä tapahtuu ensinnäkin tutkimusongelmiin vastaamisen myötä, sekä niihin liittyvien keskustelujen ja johtopäätösten esittämisen kautta.

### *5.1 Modernin kädenojennus yksilölle vai päinvastoin?*

Ensimmäinen tutkimusongelma koski modernin murroksen käsitteistöä seuraavalla tavalla:

#### *1. Miten teoreetikot kuvaavat modernia ja myöhäismodernia käsitettä sekä muutosta?*

Kysymykseen vastaaminen edellyttää paluuta modernin käsitteen sekä myöhäismodernin käsitteen lähtökohtiin, jota kävin läpi luvussa kaksi. Kumarin, Keskitalon sekä McGrathin käsitysten mukaan voidaan sanoa modernin ajan synnyn pohjautuvan 1600– ja 1700– lukuihin asti. Silloin perinteinen kristillispohjainen käsitys ihmisen kohtalosta ja tulevaisuudesta kohtasi modernin vapauden ideaalin sekä nousseen ajattelun ”aikuistumiseen” pyrkivän valistuksen hengen laajan industriaalisen vallankumouksen kontekstissa. Tämä kehitys johti omalakisten alaprosessien alati uusiutuvaan kehitykseen tavaravaihdon, kaupungistumisen sekä teollistumisen myötä modernin länsimaisen yhteiskunnan piirteiden hahmottumiseen. Kehitys rikkoi tutkijoiden mielestä yhteiskunnan yhtenäisyyden ja muutti hiljalleen yhteisöllisyyden luonnetta kohti individualismia

Giddensin, Lashin sekä Beckin näkökulmana myöhäismoderneissa yhteiskuntateoretisoinneissaan on kartoittaa eräällä tavalla modernin ajan päälle sijoittuvaa aikajaksoa, joka koskee erityisesti tämän päivän ihmisen elämää yhteiskunnassa. Myöhäismodernia koskevassa yhteiskunnallisessa teoretisoinnissa puhutaan muutoksesta joka lähtee liikkeelle traditionaalisesta järjestyksestä tullen kohti refleksiivistä modernia. Giddens viittaa refleksiivisyyteen mieluiten institutionaalisen

refleksiivisyyden käsitteen kautta, mikä laajasti sanoen tarkoittaa ihmisen elämän, elämän suunnittelun sekä elämän valintojen koostumisesta alati uudistuvien tietorakennelmien sekä asiantuntijajärjestelmien varaan.

Tutkijoiden kohteena on siis teollistuneiden yhteiskuntien tila, joka on saavuttanut tilanteen, jota ei voi enää perinteisin modernin yhteiskunnan käsittein selittää. Siksiä puhutaan esimerkiksi myöhäismodernin yhteydessä myös postmodernista. Postmoderni viittaa terminä ajatukseen ajasta ”modernin jälkeen”, mutta päätarkoituksena teoreetikoilla ei olekaan muodostaa vedenpitävää uuden historiallisen aikakauden nimeä. Ennemminkin tarkoituksena on teollistuneiden yhteiskuntien uusimpien sosiaalisten muotojen tai laajemmin ihmisten elämään olennaisesti liittyvien ongelmaisten sekä aiemmin tutkimattomien vaikutteiden teoreettinen erittelemine.

Muutoksen sisäisenä käyttövoimana on laajasti ajatellen Scott Lashin mukaan individualismi, joka on murtanut hiljalleen traditiosta vanhat yhteisöllisyyttä edellyttäneet perinteet korvaten ne uusilla abstrakteilla sekä persoonattomammilla ilmiöillä. Juuri individuaalistumisen myötä refleksiivisyys on ensinkään mahdollista. Individualismin ovat tunnustaneet myös muut teoreetikot selvästi modernia kuvaavaksi ilmiöksi. Esimerkiksi Giddens korostaa, että esimodernissa ihmisen ympärillä oli turvallisia yhteisöjä, jotka muodostivat hänelle turvallisen ympäristön jokapäiväiseen elämään. Nykyään suuret persoonattomat organisaatiot ovat monimutkaistaneet yksilön suhdetta yhteiskuntaan. Yksilöt joutuvat suuren toisten yksilöiden massan sekä suhdekenttien ja toisaalta yksilöttömien järjestelmien kohtauslinjalle. Individualismista lisää seuraavan tutkimusongelman tarkastelun yhteydessä.

Johtopäätökseni ensimmäisen tutkimusongelman perusteella on se, että modernin syntymistä ei voida paikantaa selkeäksi historialliseksi ajankohdaksi, mutta sen alkusysäyksenä oli erityisesti valistuksen yksilöllisen vapauden legitimoima individualismi sekä järkeä korostava rationalismi. Moderni aika käsittää siirtymisen vanhoista traditioista alituisesti muuntautuvaan jälkitraditionaaliseen tilanteeseen, jossa alati syvenevä individualismi ja globaalistuminen ovat luoneet uudentyyppisen aikakauden, joka synnyttää yhä uusia yhteiskunnallisia ongelmakenttiä.

Ensimmäinen alakysymys tässä tutkimusongelmassa liittyykin näiden ongelmakenttien taustoihin:

### *1.1 Mitä voidaan nähdä modernin yhteiskunnallisen muutoksen ytimessä?*

Toisessa luvussa erittelin Giddensin käsityksiä siitä, että modernin kehitystä kohti myöhäismodernia voidaan kuvata selkeimmin traditionaalisuuden ja jälkitraditionaalisuuden käsitteiden kautta. Jälkitraditionaalisuuden tunnusmerkeistä on Giddensillä kolmivaiheinen jäsenitys. Sitä Giddens pitää lähtökohtana modernille sosiaalisen ja yhteiskunnallisen elämän dynaamisuudelle, jota ei traditionaalisissa yhteyksissä ollut.

1. Ajan ja avaruuden erkaantuminen – aika ja avaruus ikään kuin tyhjenevät. Niistä ei tule hyödyttömiä käsitteitä, vaan ne eivät enää tarvitse toinen toistaan. Enää ei sosiaalinen elämä edellytä jotakin tiettyä paikkaa, vaan esimerkiksi viestintäteknologia mahdollistaa yhä uudet paikat ja ajat ihmisen sosiaalistumisen prosessissa.
2. Edelliseen liittyvät tiiviisti erottelevat mekanismit, jotka juuri toimivat sosiaalisten suhteiden nostajina irti paikallisista sidoksista. Erottelevina mekanismeina Giddens näkee erityisesti kasvottomat ja universaalit vaihdon välineet (kuten raha ja arvopaperit) sekä eksperttisysteemit, jotka yhdessä muodostavat abstraktien systeemien joukon. Abstraktit systeemit pitävät sisällään loputtoman määrään ekspertejä sekä eksperttitietoutta, joka vain syvenee syvenemistään haarautuen yhä ”uudemmaksiksi” tiedoksi. Yksilöt ovat valikoidusti kiinni tällaisissa systeemeissä, milloin kasvottoman rahan ollessa ihmisen luoton mittari, milloin tietyn aseman systeemissä omaava henkilö joutuu olemaan vastuussa tietyille kasvottomille instansseille. Asiaan kuin asiaan löytyy oman alan ekspertit, jotka ikään kuin hajauttavat tiedon kentän jakaen sitä toisaalta asiantuntijajaksilöihin, mutta toisaalta kasvottomiin asiantuntijasysteemeihin.
3. Kolmantena Giddensin selityksenä on institutionaalinen refleksisyys. Ajan ja tilan erkaantuessa abstraktien systeemien voimalla pesii niiden takana

asiantuntijajärjestelmistä lähtevä ja lopulta yksilöihin sisäinrakentunut refleksiivisyys. Refleksiivisyys tarkoittaa Giddensin termin pysyvän asiantuntijajärjestelmiin pohjautuvan tiedon käyttämistä lähtökohtana sosiaalisen elämän erilaisissa tilanteissa. Refleksiivisyys on siis ensinnäkin kaikkialla ja toiseksi se pohjautuu järjestäytyneeseen tiedon muodostamisen ketjuun. Refleksiivisyys onkin eräänlaista alituista laskelmoimista, jossa esimerkiksi saatetaan laskea erilaisia asiantuntijajärjestelmiin ”uhrattua” luottamuksen kannattavuutta. Yksilö käyttäytyy refleksiivisesti, koska hän on kanssakäymisessä instituutioiden sekä asiantuntijajärjestelmien kanssa, jotka perustuvat refleksiiviselle tiedon jäsentämiselle ja uudelleentuottamiselle. Myöhäismoderni elämä edellyttää refleksiivisyyden.

Tämän alaluvun otsikossa esitin kysymyksen modernin ja myöhäismodernin kädenojennuksesta yksilölle. Kysymys voidaan mielestäni tutkimusongelman perusteella kääntää yksilön kädenojennukseksi modernille. Juuri yksilöllistymisen eteneminen on laukaissut modernin kehityksen täyteen kirjoonsa, mikä tuntuu olevan olennainen korostus. Moderni aika ei ole keksinyt yksilöä, vaan yksilöllistymisen kautta on nousut esiin moderni ja edelleen myöhäismoderni. Tässä prosessissa yksilökohtaiset käsitykset ajasta ja avaruudesta liittyvät yksilökohtaisiin suhteisiin toisten yksilöiden kanssa muodostaen fyysisesti tai sähköisesti laajoja institutionaalisia kokonaisuuksia muuttuvan tiedon varaan.

Ensimmäisen tutkimusongelmani toinen alakysymys käsittää laajan kokonaisuuden jota haluan lähestyä teemallisesta näkökulmasta. Vastaan ongelmaan kolmen erittelemäni teeman avulla.

### *1.2 Mitä teemoja myöhäismodernin kulttuurin piirteistä voidaan erottaa?*

(1) Ensimmäinen teema työni perusteella on myöhäismodernin kulttuurin ja yhteiskunnan taustalla oleva refleksiivisyys ja laskelmointi, jolla tasapainotetaan vaakakupissa riskien ja luottamuksen suhdetta.

Ihmisen elämä perustuu myöhäismodernissa alituisen tietoiseen ja tiedostamattomaan laskelmointiin. Luottamuksemme jokapäiväisen elämän kulkemisesta tavalliseen tapaan

sisältää valtavan määrän luottamusta erilaisiin abstraktien systeemien ja asiantuntijoiden muodostamiin verkostoihin. Elämme aikaa, jossa tieto ja informaatio sekä niiden uusiutuminen on loputonta. Ihmisen eteen aukeaa näin väistämätön riskien valli, jota ei voi mitenkään sulkea pois olemasta. Ekologinen tilanne maailmassa, ydinkatastrofien tai jopa ydinsodan uhka ovat arkipäivää, jota ei käy kieltäminen. Meitä uhkaavat moninaiset rikollisuuden vaarat, järjestelmien pettämiset, sähkökatkokset. Toisaalta riskien olemassaolo on ollut läsnä myös esimodernissa, mutta ei vastaavanlaisessa mittasuhteessa.

Giddens toteaa juuri eksperttisysteemien nostavan entisestään riskien moninaisuutta. Eksperttien lisäksi tarvitaankin juuri teknisen tiedon systeemit, jotka voidaan tunnistaa ja käsitellä vain tiettyjen specialistien avaaman tiedon avulla. Nämä spesialiteetit ovat avoimien koulutusteiden vuoksi käytännössä avoimia kenelle tahansa. Giddensin ajatusta kooten luvun 3.6.1 perusteella, voidaan todeta riskin ja luottamuksen elementin kietoutuvan loputtoman tiedon ja informaation kenttiin. Riskejä voidaan hallita näyttävästi erilaisten asiantuntijalausuntojen tai – toimien kautta, jolloin taas luottamus uuteen lisääntyy vanhojen luottamusten jäädessä taka-alalle, mutta samalla kun uusi tieto saavutetaan, saavutetaan myös uudet riskin mahdollisuudet.

Yhdistin samaisessa luvussa tähän Giddensin lähtökohtaan muun muassa Charles Taylorin esiin tuoman välineellisen järjen ylivallan, jonka erityiseksi ongelmaksi voidaan nostaa välineellisen ajattelun tunkeutumisen sellaisille elämänalueille johon se ei sovi. Taylor viittasi tällä esimerkiksi ihmisarvon mittaamiseen rahassa, hyödyllisyydessä tai tehokkuudessa yhteiskuntasuunnittelun yhteydessä. Taylorin näkemyksestä välittyi mielestäni vaikutelma, jonka mukaan päätöksenteko on monikerroksisuuden ja jaettujen vastualueiden myötä ajautunut tilanteeseen, jossa välineellinen ja rationaalinen järjen käyttö nähdään ainoaksi palvelevaksi toiminnaksi. Ongelmaksi käytännön tasolla muodostuu myös se, ettei yksilöillä ole paljonkaan mahdollisuuksia vaikuttaa siihen tilanteeseen, jossa he elämäänsä rakentavat.

(2.) Toiseksi teemaksi haluan erottaa modernia syvästi alleviivaavan individualismin, joka yhdistyy tai yhdistetään helposti yltiöyksilölliseen moraalittomuuden tai egoismin lähtökohdaksi. Individualismin sanotaan olevankin eräs modernin muutoksen kantava voima, kuten toisessa luvussa tuli esiin. Yksilöllistymisen niin syvällä länsimaisessa

ihmisessä, että ajatus esimerkiksi yhteisöllisesti jaetusta elämän päämäärästä tuntuu vieraalta. Äärimmäinen yksilöllisyys ei kuitenkaan Taylorin mielestä ole mahdollinen, sillä eräs tekijä mikä yhdistää ihmisiä, on elämän rakentuminen dialogisuudelle. Ihmiset jakavat väistämättä kielen, joka on yhteinen tietyn ryhmän kanssa ja yhdistää ihmisen aina paikallisuhteista koko ihmiskuntaan.

Varsinaiseksi individualismin ongelmalliseksi erkaantuvat esimerkiksi egoismi ja narsismi. Taylor ja Durkheim puhuvat anomian tilasta tarkoittaen juuri moraalinnormiston puutetta ja siitä seuraavaa epävarmuutta luvallisesta käyttäytymisestä. Tästä seuraa tilanne jossa ihmiset myöhäismodernissa itsemääräämisoikeuden tunnustuksessa ajattelevat vain itseään. Itsensä toteuttaminen nähdään näin ainoana todellisena vaihtoehtona elämässä. Itsensä toteuttamisen hintana on useimmiten välineellinen suhtautuminen toisiin ihmisiin tai luontoon.

Moraalittomuuden ilmiön keskusteluun on tuotava myös MacIntyre ja hänen erottaa kokonaisen nykymaailmalle tunnusomaisen minuuskäsityksen, eli emotivistisen minuuden. Emotivismi perustuu vain kokijan ja toimijan omiin käsityksiin ja mieltymyksiin moraalista toiminnasta, eikä tällöin minkäänlaista objektiivista moraalikäsitystä ole perusteltua hyväksyä. Vaikka emotivismi onkin filosofisesti osoitettu liian yksioikoiseksi moraalin tulkinnaksi, pitää MacIntyre sitä silti 1900-luvun lopulla olennaisena käsityksenä minuudesta.

(3.) Kolmas teema on valitsemisen pakonomaisuus, jonka eteen ihminen joutuu väistämättä. Tämä juontuu luontevasti individualismista ja kuvaa myös omalta osaltaan sitä. Ihminen joutuu valtaisan valintojen kokonaisuuden eteen, josta etenkin Giddens puhuu. Ihmisen on pienestä pitäen alettava muodostaa elämästään suunnitelmaa eli niin sanottua elämän politiikkaa. Se on kokonaisuus, joka käsittää esimerkiksi identiteetin, itsereflektion, elämänkaarisuunnittelun, hyvinvoinnin ja elämäntavan. Giddensin mukaan erilaiset elämäntyyli- ja elämäntavan valinnat muodostavat materiaalista kertomusta identiteetistämme. Giddensin käsityksessä elämäntyyli- ja elämäntavan valinnat liitetään usein esimerkiksi kuluttamiseen tai muihin selkeisiin toiminnan miljööihin. Kaikki miljööt tarvitsevat osansa ihmisen elämäntyylin valinnan ratkaisuista, jolloin elämäntyyli on jaettava erilaisiin sektoreihin, jotka palvelevat erilaisia tarkoituksia. Käytännön elämä perustuu kuitenkin refleksiiviseen tietokenttien arviointiin ja moninaisten tietokenttien

tuottaman tiedon välillä valitsemiseen. Ihminen jää kuitenkin usein yksin näiden kaikkien valintojen eteen, sillä yksilöiden valintoja harvemmin tukee yhteisö, kuten traditionaalisissa yhteiskunnissa tapahtui.

Bauman puhui kuluttamiseen liittyvästä epävarmuuden ilmiöstä, jossa normittomuus on hallitsevaa. Ihminen tekee merkitykselliset valinnat halujensa perusteella, eikä normeihin perustuvilla arvioilla. Tällaisesta seuraa Baumanin mukaan hauras identiteetti. Ihmisen identiteetti näin ollen kaventuu ihmiselle itselleen merkitsemään ainoastaan vaikkapa median luomien tyyli tai muotivirtojen noudattamista.

Giddens nosti esiin median, eli niin sanotun suunnitellun kokemuksen (*mediated experience*) käsitteen. Mediassa yhdistyy ennalta määritelty ja kollaasimainen kaikkien asioiden aikajärjestykseen luetteloiminen, eli ikään kuin samalle viivalle asettaminen. Medialle tunnusomaista on siis tapahtumien tilallisuuden unohtaminen sekä kaukaisten asioiden tunkeutuminen jokapäiväiseen tietoisuuteen. Giddens puhuukin median tuottamasta todellisuuden etäännyttämisestä, jossa median tuottama kuva on ihmiselle olennaisempi kuin itse reaalin tapahtuma. Tilannehan on hyvin arveluttava, koska media ei edusta todellisuutta, vaan vain joitakin palasia siitä.

Baumanin näkemyksessä voi mielestäni yhdistää halujen ja normittomuuden näkökulman edelleen MacIntyren emotivistiseen minuuden lähtökohtaan. Ei tarvitse kuin kuvitella Baumanin kuvaama ajatus haaveisiin ja mielikuvitukseen pohjaavasta identiteetistä, jota pidetään koossa kulutukseen ja median hälytysvirtaan pohjaavalla elämänpoliittisella suunnittelulla. Tällöin voidaan nähdä melko selkeä emotivistisiin ”vapaisiin” haluihin pohjaava identiteetti, jonka lähtökohtana ei ole esimerkiksi tukevaa moraalista ihannetta, vaan näennäinen vapaus suhteessa ostosparatiisiin tarkasti suunniteltuun turvaverkkomaiseen valikoimaan.

Esittelemäni teemat ovat kuitenkin karkea lähestyminen myöhäismodernin ilmiöihin. Jokaista niistä erikseen voisi tutkia paljon seikkaperäisemminkin. Tyydyn työssäni vain erittelemään teemoja, jotka varmasti jäisivät kaipaamaan esimerkiksi selkeämpiä näkökulmia suhteessa reaalityodellisuuteen tai enemmän käsitteellistä valaisua. Erittelemäni teemat ovat mielestäni kuitenkin perusteltuja edellisen tutkimusongelman kuvaamaa lähtökohtaa vasten. Giddensin kolme erottelua myöhäismodernin

ambivalenssin taustalta, voidaan mielestäni löytää jokaisesta teemasta. Refleksiivisyyden institutionaalistuminen liittyy suoraan giddensiläiseen lähtökohtaan. Alati kasvava individualismin paine kuvaa hyvin uudelleen jäsenyviä ajan ja avaruuden ympäristöjä. Ihmisen valintojen moninaisuus taas liittyy mielestäni erotteleviin mekanismeihin ja institutioonaalisen refleksiivisyyden mukanaan tuomaan luottamuksen ja riskien tasapainoiluun.

Lopullisena johtopäätöksenä tämän tutkimuskysymyksen pohjalta voidaan todeta myöhäismodernin ambivalenssin todellisuus ja eksistentiaalisen epäselvyyden ilmeisyys. Ambivalenssi voidaan ensinnäkin kuvata kiihtyvän individualismin sekä välineellisen järjen systeemien muuntuvan luonteen valossa. Toiseksi tähän voidaan yhdistää alati muuttuvat sosiaaliset ympäristöt ja tilasta riippumattomat ajan yhteydet eri puolilla maailmaa. Kolmanneksi voidaan kokonaiskuvaan yhdistää moraalinen vajaan tila, jonka kautta emotivistisesti väritynyt moraalinen pohjaa enemmän esimerkiksi haluihin ja elämänpolitiikkaan, kuin vaikkapa objektiiviseen arvotodellisuuteen. On siis ilmeistä, että ihmisen olemassaoloa värittää niin moni seikka, että tärkeintä ei ole vastata syvään elämän päämäärän tai lähtökohdan kysymykseen vaan pitää itsensä tasapainossa jokapäiväisten valintojen, riskien sekä mielihaluja tulvassa.

## ***5.2 Kysymys minuuden reunalta***

Toinen tutkimusongelma käsitti tavoitteen, jossa etsitään Charles Taylorin teoriasta minuuden ja moraalisen orientoinnin paikkaa ja merkitystä seuraavan kysymyksen valossa:

*2. Miten ihmisen moraalinen orientoituminen voidaan nähdä suhtautuvan minuuteen Charles Taylorin mukaan?*

Tässä ongelmassa taustatavoitteenani oli etsiä tarkentavaa tai avartavaa lähtökohtaa Niemen esittelemään eksistenssianalyttiselle ihmiskäsitykselle pohjautuvaan subjektiksi kasvamisen ideaaliin uskontokasvatuksessa. Tutkimusongelman tavoite liittyy myös uskonnonopetuksen tehtävämäärittelyissä laajemmin painotettuun identiteetin kehittymisen päämäärään. Haluan seuraavalla näkökulmalla avata sen

teoreettisen keskustelun mahdollisuuksia, joiden kautta voitaisiin nähdä ihmisen minuuden kannalta merkittävänä ja perusteltuna uskonnonopetukseen liittyvä moraalikasvatuksellinen sekä identiteetin kehittymiseen viittaavan sisällön korostaminen. Haluan myös avata ajatuksen tasolla taylorilaisen käsitteistön istuvuutta minuuden kehittymisen lähtökohdaksi uskonnonopetuksessa.

Taylorin mukaan ihmisellä on väistämättä elämässään taustalla moraalinen orientaatio, joka kertoo olemassaoloon liittyvän totuuden. Ihminen on taylorilaisittain moraalinen toimija, joka ei vain reagoi ärsykkeisiin, vaan toimii tavoitteellisesti ja vaihtoehtoja punniten. Ihmisellä on siis eräänlainen sisäänrakennettu intuitiivinen moraalinen reagointitapa, mutta myös jonkinlainen ontologinen selitys olemassaololleen. Nämä ontologiset selitykset ohjaavat ihmisen moraalista päätöksentekoa. Olennaista tässä Taylorin mukaan on se, että ihminen omaa jonkinlaisen kuvan itsestään jollakin tavalla elämään suhtautuvana olentona, jolla on jonkinlainen suhtautuminen käsitykseen hyvästä. Vastaus elämän hyvään syntyy tässä moraalisen toiminnan kehossa, jota Taylor kutsuu elämän kehukseksi. Hänen mielestä ihminen ei voi muodostaa identiteettiään ilman suhtautumista hyvään, eli moraaliseen orientaatioon. Luvussa 3.3 käsittelemäni kokonaisuuden muodostan seuraavaksi luettelomaiseksi kokonaisuudeksi, jossa selkeytyy Taylorin ajatus minuuden ja moraalin yhteydestä:

1. Elämän kehys sisältää ihmisen käsityksen hyvästä ja moraalista.
2. Kehyksessä on eräänlaisia moraalisia taustaoletuksia tai selityksiä, jotka antavat moraalille järkeen käyvän luonteen. Näitä Taylor kutsuu laadullisiksi ominaisuuksiksi (*qualitative distinctions*).
3. Laadulliset ominaisuudet on avattava niin sanotun vahvan arvioinnin kautta (*strong evaluation*). Vahva arviointi on tie, joka antaa vastauksen moraalisen toiminnan taustoihin.
4. Moraalisen toiminnan taustat pitävät sisällään ajatuksen siitä, miksi olla ollenkaan moraalinen. Näiden taustojen ylin lähde on superhyvä tai hyperhyvä (*supergood*), joka lopullisen vastauksen sille mikä on arvokasta, tai että jokin asia elämässä on vertailtamattoman paljon korkeammalla kuin muut. Nämä korkeat käsitykset hyvästä ovat pääosin siis implisiittisiä. Niiden artikuloiminen, eli ulos puhuminen/kielentäminen, on keskeinen tehtävä Taylorin

moraaliteoriassa. Tässä yhteydessä elämän viitekehys murtautuu havaittavaan muotoon.

5. Jos laadullisia ominaisuuksien tunnistamistyötä ei tee, ei kehyksessä eläminen ole mahdollista.
6. Kaikkia edellä lueteltuja kohtia voidaan kutsua laajemmin moraaliseksi orientoitumiseksi, joka tapahtuu kehyksessä elämisen sisällä.
7. Tämä on tie, jonka kautta Taylorin mukaan on mahdollista vastata kysymyksen identiteetistä.
8. Vastaukseen identiteetistä tarvitaan kuitenkin vielä käsitys elämästä tarinallisena kokonaisuutena, jolloin puhutaan narratiivisesta minuuden käsityksestä, sekä dialogisuuden käsite. Dialogisuus viittaa siihen, että ihminen ei voi rakentaa identiteettiään yksin, vailla kielellistä suhdetta muihin.

Tähän yhteyteen kuuluu myös erottamattomasti elämän narratiivin tulkinta, jota ilman Taylorin mielestä ei kehyksessä olevan moraalisen orientaation muodostumista voi ymmärtää. Ihmisen on nähtävä oma positionsa suhteessa hyvään. Positio määrittyy ihmisen elämän kertomuksesta, jonka mukaan hän voi nähdä elämän suunnan. Tähän liittyy myös MacIntyren käsitys siitä, että ihmisen teot on ymmärrettävissä vain tekojen sarjan näkökulmasta ja lisäksi ihmisen toiminnan järkevyyden hahmottaminen perustuu MacIntyren mielestä ajalliseen järjestykseen tiettyssä sosiaalisessa tilassa.

Johtopäätöksenä voidaan nähdä seuraavaa. Moraali ja minuus ovat Taylorin teoretisoinnissa niin tiiviisti yhdessä, että on oikeammin puhuttava moraalista minuudesta, kuin minuudesta ja moraalista. Moraalinen orientoituminen nähdään tapahtuvan tilallisesti käsitettävässä kehyksessä, joka on minuuden kehittymisen tae. Taylorin jäsennyksen voima on mielestäni siinä, että se osoittaa varsin selvästi ihmisessä sen alueen, johon moraalisuus kiinnittyy. Se kiinnittyy, tai on olemassa, tilassa jossa ihminen hakee merkityksiä elämän eri ulottuvuuksille. Ihmisellä on siis eräänlainen moraalinen taipumus, joka tulisi löytää. Löytämisessä moraalinen tila ei tyhjene täysin, vaan se avaa elämän kehysten ja merkityksen hahmottamisen mahdollisuudet, mikäli ihminen vastaa (so. artikuloi) kysymyksiin hyvästä elämän kertomuksen ja dialogisuuden mahdollistaman kokonaisuuden kautta. Tämän kautta teoria mielestäni yhdistyy ajatukseen realistisesta elämismaailmallisesta lähtökohdasta.

Taylorin teoretiosintia on suomalaisessa filosofisessa tutkimuksessa kritisoinut esimerkiksi Arto Laitinen kvietistisestä näkökulmasta. Kvietismi kyseenalaistaa tässä yhteydessä moraalisuuden lähteiden merkityksen. Kvietistiläinen tapa haluaa keskittyä mieluummin olemassa olevaan moraalitodellisuuteen, kuin keskittyä todistamaan tämän moraalisuuden lähteen tai synnyttäjän merkitystä. Uskonnonopetuksen näkökulmasta katsoin kvietistisen tavan olevan ongelmallinen, sillä silloin kiellettäisiin Jumalan merkitys moraalisuuden lähteenä.

Erityisesti haluan Taylorin teoriassa pitää kiinni realistisesta lähtökohdasta ja näin yhdistää realistisen lähtökohdan arvorealismiin, joka on erottamattomasti osa koulun uskonnonopetusta. Vaikka Taylorin näkökulmasta moraalilähteiden artikulointi on nykykulttuurissa hankalaa, haluan silti korostaa minuuden rakentumisen ja selkeän moraalisen kehityksen suhdetta juuri kristillisen tradition lähtökohdasta tapahtuvassa uskonnonopetuksessa.

Toinen johtopäätökseni tämän tutkimusongelman kohdalla on seuraava. Taylorin näkökulman tärkeys perustuu mielestäni sen erittäin käyttökelpoiseen tilallisesti ymmärrettävään käsitteistöön, kuten merkityshorisonttiin ja elämän kehukseen. Taylorin muotoilemissa käsitteissä voidaan todeta yhteensovittamisen mahdollisuus työni alussa osoittamiini uskonnonopetuksen tavoitteiden näkökulmaan. Olisi esimerkiksi mahdollista viitata subjektiksi kasvamisen tavoitteessa siihen, että tavoitteena on selkeyttää oppijan elämän kehystä antamalla hänelle mahdollisuus vahvempaan lähtökohtaan oman uskontonsa tradition perusteella kasvavaan identiteetin moraaliseen orientaatioon. Viittaan omasta uskonnosta puhuttaessa, juuri nykyiseen uskonnonopetuksen linjavetoon, jossa tunnustuksellisuus on korvattu oman uskonnon opetuksen ilmaisulla

Puhun tässä vaiheessa vielä mahdollisuudesta, sillä mielestäni juuri mahdollisuus löytää uskonnonopetuksen ihmiseksi kasvamisen ideaalille filosofisesti tukevoittava taustateoria on Taylorin teoretisoinnissa läsnä, vaikka hän itse ei luonnollisestikaan siitä näkökulmasta asiaansa pohdi. Läheisyys onkin mielestäni lähtökohtaisesti realismiin pohjaavassa otteessa sekä teismin hyväksymisessä objektiivisesta arvonäkökulmasta käsin. Lisätutkimusta kaivattaisiin kuitenkin varmasti juuri esimerkiksi erilaisten identiteettikäsitteiden keskustelun kautta. Oma näkökulmansa on myös koko

uskonnondidaktiikan tutkimushaaran mukanaan tuomat kysymykset, jotka varmasti sisältäisivät seuraavan suuntaisia kysymyksiä: Onko moraalinen orientoituminen elämän kehityksessä mahdollista osoittaa uskonnonopetuksen kannalta konkreettiseksi lähtökohdaksi? Eroaako käsitys elämän kehityksestä jollakin merkittävällä tavalla tämän hetkisestä uskonnondidaktisista lähtökohdista?

### ***5.3 Autenttisuuden etiikka ja merkityshorisontti***

Kolmas tutkimusongelmani koskee Charles Taylorin muotoilemaa autenttisuuden etiikan lähtökohtaa, joka voidaan nähdä länsimaisen kulttuurin taustavaikuttajana:

#### *3. Autenttisuuden etiikan merkitys kulttuurin huonontumisen vastustamisessa?*

Tämän tutkimusongelman lähtökohtana oli esitellä Taylorin ajatuksia kulttuurin huonontumisen vastustuksen mahdollisuuksista. Kokoan seuraavassa Taylorin ajatuksen.

Taylor haluaa korostaa Autenttisuuden etiikka – kirjassaan myöhäismodernin kulttuurin taustalla havaittavissa olevia aitoja ihanteita, jotka liittyvät jo valistuksesta voimakkaasti lähteneeseen autenttisuuden ihanteeseen ihmisenä olemisen taustalla. Valistuksessa tapahtui Taylorin kuvaama käänne ihmisen sisäisyyden tärkeyden korostamiseen. Ihmisenä olemisen taustalla voidaan erottaa itsensä toteuttamisen aito ihanne. Sen mukaan ihminen ei rakenna elämäänsä vain tunteiden pohjalta valintoja tehden, vaan hän perustaa valintansa selkeälle moraalille periaatteelle, jossa jokin elämisen tapa on selvästi muita parempi tai tärkeämpi. Rousseauilla ja hänen ajatusten jatkajilla tämä elämisen tapa oli ihmisen sisäisyys ja henkisyys ja ihmisen oleminen itse vastuussa elämän rakentamisesta.

Nykymaailman moraalista eroosiosta puhui MacIntyre, jonka mielestä moraalisen konsensuksen mahdottomuus on todellisuutta. Moraalifilosofia ei ole kyennyt ratkaisemaan ongelmaa, jossa toinen toistaan rapauttavat teoriat jättävät ihmisen elämäntodellisuuteen hyvin hajanaisen, epäselvän, sääntöjä pursuavan sekä ihanteettomaan ja tunnevaltaiseen toimintaan perustuvan moraalikäsitteen. Epäilemättä

MacIntyre osuu kuvauksessaan ongelmien ytimeen, mutta Taylorin mielestä on liian aikaista tuomita modernin kulttuurin myöhäisimpiä muotoja pelkästään emotivismin parantumattomaan sairauteen. Taylor ei kuitenkaan kiellä sitä, ettei todellisuus pitäisi sisällään kulttuurin huonontumista, josta on vakavia seurauksia. Tästä näkökulmasta katson teoreetikoiden olevan yhtä mieltä. Taylor kuitenkin haluaa käsitteellisellä tasolla vastata ongelmaan niin, että kulttuurin huonontuminen on lähtenyt liikkeelle todellisten ihanteiden vääristä tulkinnoista ja sitä voidaan vastustaa alkuperäisten ihanteiden korostamisella ja etsimisellä.

Taylorin teoretisoinnissa voidaan erottaa kaksi subjektivismiin – siten myös autenttisuuden väärintulkintaan – johtavaa tietä, jotka valaisevat mielestäni erinomaisesti taylorilaista vastausta moraalisen eroosion tuomiota kohtaan. Nämä erittelyt toimivat samalla vastauksena tutkimusongelmaan:

#### 1. Yhteiskunnalliset tekijät

§ Individualismi. Atomismi ja antroposentrismi muodostavat kehdon, jossa suuret merkitykselliset asiat, kuten historia ja perinne fragmentoituvat merkityksettömiksi osasiksi. Subjektivismi unohtaa erityisesti ihmisen kehittymiseen liittyvän dialogisuuden merkityksellisyyden sekä yhteisölliset merkitysnäkökentät. Taylorin mielestä lähtökohtainen vastaus ongelmaan olisi osoittaa väärin itsensä toteuttamisen muotojen harhainen lähtökohta ja osoittaa se, kuinka itsensä toteuttamisen autenttinen ihanne pitää sisällään ihanteen, joka ei riko ihmisyyden perustavia arvolähtökohtia vastaan.

§ Välineellinen järki. Välineellinen järki sekä instrumentalismi tuovat mukanaan kiihtyvän atomismin sekä rationaalisuuden arvomaailman joka ei voi kattaa kaikkea inhimillistä toimintaa. Taylorin lääke tähän ongelmaan on tällaisen kulttuurin eettisten lähtökohtien ymmärtämisen painottaminen. Välineellinen järki sisältää Taylorin mielestä aidon ihanteen, joka lähtee inhimillisen elämän palvelemisen, eikä haittaamisen näkökulmasta. Näin keskustelu välineellisen järjen käytöstä tulisi sijoittaa inhimillisyyden ehtojen alaisuuteen, jossa aito ihanne välineellisen järjen hyödyntämisestä on läsnä.

#### 2. Autenttisuuden ihanteen sisäiset tekijät

§ Filosofinen nihilismi. Tällä kohdalla Taylor tarkoittaa sitä filosofista ajattelun haaraa, joka lähtee nihilismistä ja tulee samalla kiistäneeksi kaikki merkitysnäkökentät. Tästä on esimerkkinä postmodernin filosofian eräät edustajat, jotka ajattelevat minuuden olevan mahdollista rakentaa itse täysin tyhjästä. Ajatus perustuu käsitykseen, jonka mukaan filosofisesti perustellut tiedon rajat ovat suljetut moraalisilta järjestelmiltä. Tällöin yksilöt saavat helposti käsityksen rajattomasta ja normittomasta vapaudesta. Autenttisuuden ymmärtämisessä on Taylorin mielestä ollut myös yhteys esteettiseen taiteen ihanteiden maailmaan, joka tunnetusti vastustaa sovinnaisuutta ja vallitsevia moraalikäsitteitä. Syvällä tämän kaltaisessa kapinassa löytyy Taylorin mukaan autenttisuuden ja alkuperäisyyden ihanteen mahdottomuus olla sopusoinnussa ulkopuolisten sääntöjen kanssa.

Taylorilainen vastaus voidaan siis nähdä yleisesti autenttisuuden ihanteen etsimisenä kaiken kulttuurimme minäkeskeisten ja yltiövälineellisten muotojen taustalta. On muistettava, että Taylor omasta mielestään Autenttisuuden etiikka – kirjassaan vasta luonnostelee ajatuskulttuuriaan. Epäilemättä Taylorin ajatus löytää jotakin oleellista kulttuurin ja autenttisuuden ihanteen taustoista. Erityisen tärkeänä perusteena tai tukena tämän tyyppiselle analyysille toimii hänen teoksensa *The Sources of The Self*, joka on erityisen ansiokas erityisesti aatehistoriallisen valaisevuuden näkökulmasta (Ks. myös Laitinen 2001).

Taylorin käsitys kulttuurin huonontumisen vastustamisesta antaa pirteän näkökulman aiemmissa luvuissa esille tulleisiin myöhäismodernin kulttuurin piirteisiin ja ongelmaisuuteen identiteetin suhteen. Jos kulttuurimme taustalla on löydettävissä aito ihanne, se tarkoittaa käytännössä eettisen ymmärtämyksen lisäämistä, jotta ihanteen voisi ymmärtää tai nähdä.

Tutkimusongelman pohjalta voin muodostaa seuraavan johtopäätöksen. Autenttisuuden tuoma näkökulma kulttuurin vääristyneiden ilmiöiden vastustamiseen on mielestäni erittäin luonnollisessa yhteydessä uskontokasvatuksen tavoitteiston suhteen. Perustelin viidennessä luvussa uskonnonopetuksen lähtökohtien omaavan paljon yhteyksiä ihmisen itsetiedostavaan asenteeseen, joka voidaan erottaa myös autenttisuuden ihanteen lähtökohtana. Haluan siis nähdä uskonnonopetuksen tavoitteiston yhdenmukaisena

autenttisuuden etiikan näkökulmasta. Katson erittäin tärkeäksi nähdä niiden pohjaavan realistiseen arvonäkökulmaan, jossa todellisuudesta on erotettavissa pätevä moraalikäsitteys. Autenttisuuden etiikka esimerkiksi korostaa kulttuurien taustalla nähtäviä yhteisiä moraalikäsitteitä. Tällainen näkemys luontuu helposti osaksi uskonnonopetuksen taustalla päätään nostavan monikulttuurisuuden kohtaamista. En kuitenkaan halunnut tehdä liian hätäistä johtopäätöstä autenttisuuden etiikan sekä uskonnonopetuksen liittymisestä yhdeksi ja samaksi asiaksi. Taylorin mukaan moraalisuuden lähteenä, olemassa olevan moraalin lähteenä ei välttämättä tarvitse olla juuri kristittyjen Jumala, vaan jokin vastaava saman tason tekijä. Tärkeintä oli huomata yhteneväisyys ja sen avaamat mahdollisuudet.

Kolmannen tutkimusongelman alakysymys liittyy selkeänä jatkumona pääkysymykseen, jotta merkitysnäkökentän käsite ei jäisi epäselväksi:

### *3.1 Mitä merkitysnäkökenttä merkitsee minuuden kehittymiselle?*

Taylorin ajatuksessa merkitysnäkökentän tärkeyden lähtökohtana on ensinnäkin ihmisen itsensä mielekkääksi kokonaisuudeksi ymmärtäminen. Miten mielekkääksi ymmärtäminen tapahtuu, saa vastauksen juuri merkityksen termin avaamisen kautta. Merkitys viittaa erityisesti joidenkin asioiden lähtökohtaiseen arvokkuuteen, eli merkitykseen jonka arvokas asia antaa ihmisen toiminnalle. Merkitysnäkökenttä sisältää siis ihmisen toimintaa jäsentäviä käsitteitä arvonäkökulmista, jonka perusteella ihminen osaa erottaa elämässään enemmän ja vähemmän arvokkaita asioita.

Merkitysnäkökentän murentaa merkityksellisuuden katoaminen, jolloin toiminnan lähtökohdilla ei ole merkitystä, vaan toiminta sellaisenaan on ihmiselle tärkeää. Ihminen ei siis itse voi määrittellä, mikä hänen mielestään on merkitysnäkökentässä tärkeää. Tällaisessa tapauksessa jokainen ihminen muodostaisi haluamansa asiat tärkeiksi ja lopulta mikään ei olisikaan sen tärkeämpi, kuin muut asiat. Kuvausta vasten nähtynä esimerkiksi emotivismi kuulostaa juuri näiden lähtökohtien mukaiselta. Emotivismissa puuttuvat yhteisöllisyyden ja ihmiselämän dialogisuuden kautta rakentuneet merkitystä elämään antavat asiat, kuten historia, luonto, yhteiskunta sekä inhimillisen myötätunnon vaatimukset.

Minuuden rakentumisen osalta Taylorin kanta merkitysnäkökentästä on varsin selvä. Ilman merkitysnäkökenttää ihminen ei voi rakentaa identiteettiä, joka ei ole triviaali. Yhdistäen Taylorin *The Sources of The Self* – teoksen sekä *Autenttisuuden etiikka* – teoksen käsitteistöä haluan vastata tähän tutkimusongelmaan merkitysnäkökentän tärkeydestä minuuden suhteen käänteisesti. Kuvaan, mitä tarkoittaa merkitysnäkökentän puuttuminen. Näin mielestäni saa parhaimman kuvan merkityshorisonin vaikuttavuudesta.

Merkityksen tai merkitysnäkökentän puuttuminen tarkoittaa sitä, että ihmiseltä puuttuu moraalinen orientaatio elämän kehityksessä. Ihminen ei pysty näkemään minuutensa taustalla mitään selkeää moraalista arvonäkökulmaa, jonka kautta hän voisi suhteuttaa ja ymmärtää omaa toimintaansa. Hän ei osaa erottaa erityisemmin tärkeitä tai vähemmän tärkeitä toiminnan lähtökohtia. Hän arvottaa toimintaansa vain toiminnan itsensä ihmiselle itselleen antaman arvon kautta ja muodostaa näin identiteettiä, joka ymmärtää vain toiminnan aiheuttamat hyvän ja huonon olon tunteet ihmiselle itselleen. Tällaisessa tilanteessa ihminen kokee arvokkaana sen, että mikään ei rajoita hänen valinnan vapauttaan. Tällöin hän näkee itsensä vapaana, mikä käytännöllisesti tarkoittaa luuloa mahdollisesta vaihtoehdosta valita itse itselleen merkitsevät asiat ilman rajoituksia. Ihmisen on siis tunnistettava omat eettiset ratkaisut edustaakseen autenttista ja perusteltua etiikkaa. Selityksettömät ratkaisut ovat liian epämääräisiä ollakseen autenttisia.

Niemen eksistenssianalyttinen malli uskonnonopetuksen lähtökohtana pitää mielestäni konkreettisesti sisällään selkeän tavoitteen merkitysnäkökentän luomisessa, vaikkakaan sitä ei sellaisenaan tavoiteteksteissä sanota. Niemen mukaan uskonnonopetuksen eksistenssianalyttisen lähtökohdan tavoitteissa tulee esille tarve, jossa ihmisen on oltava tietoinen suhteestaan elämään sekä siitä miten hän itse voi siihen vaikuttaa. Itsetajunnan kasvu kehittää ihmisen sisäisen ja ulkoisen toiminnan arvioimista. Itsetajunta viittaa ilmiselvästi vastaavankaltaiseen toimintaan, kuin moraalisen orientaation ja merkityksen jäsentäminen identiteetissä sekä toiminnassa. Ihmisen on oltava tietoinen suhteestaan elämään, eli ihminen tarvitsee merkityksellisen selityksen elämänsä taakse.

## **Lopuksi: Identiteetti, uskonnonopetus sekä myöhäismoderni**

Lopuksi haluan viimeisen tutkimusongelman pohjalta muodostaa synteesin koko tutkimuksesta. Tässä pyrin kokoamaan työni olennaisimmat kokonaisuudet yhteen ja yritän löytää työn teemoista sovelluksen uskonnonopetuksen minuuden kehittymisen tavoitteen perusteeksi. Jaan ajatukseni neljään kokonaisuuteen, jotka erottelen kirjaimilla a-e. Viimeinen tutkimusongelma oli:

*4. Miten uskonnonopetus ja identiteetin merkityksellinen rakentuminen voidaan nähdä myöhäismodernissa tilanteessa?*

(a) Tämän työn perusteella voidaan tehdä johtopäätöksiä, joilla kuvataan ihmisen identiteettiä. Realistishermeneuttiseen perinteeseen sekä Tayloriin viitaten voidaan huomata ihmisen minuuden liittyvän toisaalta ulkoiseen fyysiseen tietoisuuteen itsestä ihmisenä ihmisten kesellä sekä toisaalta sisäiseen persoonallisuuden tietoisuuteen. Persoonalliseen identiteettiin liittyvät merkitykselliset asiat käsittävät esimerkiksi taidot, tiedot, luonteenpiirteet tai uskomukset. Ihminen muodostaa merkityksellisyyden omasta näkökulmastaan. Lähtökohtana on siis itsetuntemus. Minuuden kehittyminen ei ole ulkoa sisäänpäin liikkuva prosessi, vaan ennen kaikkea yksilön oma projekti. Ihmisyksilöt etsivät elämän täyttymystä aitoudesta ja esimerkiksi puhtaiden (taloudellisista tai yhteiskunnallisista ehdoista riippumattomia) suhteiden kautta. Ihmisen minuuus perustuu elämän kertomukselle, joka esimerkiksi suvun, kaupungin tai heimon kautta muodostaa ohittamattoman sitoutumisen tiettyyn menneisyyteen ja historiaan. Ihmisen minuuden rakentumisen edellytyksenä voidaan hahmottaa tarve moraaliseen kysymysten tilaan, joihin vastaamalla hän saa vastauksia ja valmiuksia olemassaoloa koskevissa peruskysymyksissä.

(b) Edellä vastasin tutkimusongelmaan, jossa selvitin Taylorin käsitystä minuuden ja moraalien suhteesta. Realistisen käsityksen näkökulmasta ihmisen katsotaan tarvitsevan yleispätevän arvolähtökohdan, jossa hän voi oppia tuntemaan itsensä vain sellaisten arvojen valossa, jotka eivät riipu hänen omista mieltymyksistään. Ilman objektiivisen arvotodellisuuden kiinnekohtaa ihminen ei voi määrittellä mikä on hänelle tärkeää, eikä hän näin ollen voi määrittellä kuka hän on. Ihmisellä on siis moraalinen orientaatio

suhteessa siihen mikä on hyvää, mutta sitä mikä voi olla hyvää, ei ihminen itse saata keksiä. Tällöin on kyseessä harhainen identiteetti, joka ei tunnusta moraalisen orientaation todellista tarvetta. Kun ihminen kysyy itseltään hyvän luonnetta hän saa vastauksia kysymykseen eksplisiittisesti sekä implisiittisesti vertailtamattoman korkean hyvän (*supergood*) kautta.

(c) Ensimmäisessä luvussa kävin yleisellä tasolla läpi uskonnonopetuksen laajoja tehtävälähtökohtia. Kooten voisi luonnehtia tehtävämäärittelyjä uskonnonopetuksen liittämiseksi uskonnon käsitteeseen erityisesti oppilaan oman uskonnon kohtaamisen kautta. Tämä pohjaa ajatukseen ihmisen kulttuuriseen taustaan sitoutuvan tavan ymmärtää ihmisyyttä ja elämää, jossa keskeisenä on erityisesti ihmisen omaan minuuteen liittyvä tapa lähestyä mainittuja asioita. Lisäksi omaksi alueekseen voidaan nostaa elämän eettisen ulottuvuuden ymmärtäminen. Eettisen alueen painotus nousee usein pintaan, kun puhutaan juuri nykyisestä arvopluralismista, postmodernista tilanteesta tai myöhäismodernista, kuten alkuluvuissa toin esille. Arvokasvatuksen teemat korostuvat puheissa uskonnonopetuksen tehtävämaastosta, jossa subjektin tulisi löytää oma kantansa maailmanlaajuisiin ja yksilöllisiin arvokysymyksiin.

Kohdat (a), (b) ja (c) voidaan yhdistää kokonaisuudeksi, jossa lähtöajatuksiksi voitaisiin sanoa uskonnonopetus elämän merkitysnäkökentän rakentajana. Ensinnäkin perustelen tätä ajatusta sillä, että katson Taylorin muotoilemat käsitteet, kuten elämän kehys, moraalilähteiden väistämättömyys, vahva arviointi sekä merkityshorisontti luontevasti yhteenkuuluviksi myös uskonnonopetuksen taustalle. Tärkein perusteluni tälle on se, että molemmat voidaan ymmärtää objektiivisen arvotodellisuuden vaatimuksen näkökulmasta. Uskonnonopetukseenhan kuuluu luontevasti käsitys Jumalasta elämän hyvän lähtökohtana. Taylorilaisessa realismissa tuodaan myös esiin vaatimus, jossa on löydettävä jokin korkein hyvä, joka voi olla esimerkiksi Jumala, vaikka Taylor ei tätä alleviivaakaan.

Toinen perusteluni pohjaa uskonnonopetuksen liittymiseen olennaisesti identiteetin kysymyksiin. Jos otamme esimerkiksi juuri Taylorin käsityksen identiteetin olennaisista komponenteista, voimme havaita identiteetin kiertyvän juuri moraalikysymysten ympärille. Uskonnonopetuksen kohdalla liitytään myös olennaisiin moraalien ja arvojen kysymyksiin, sillä uskonnonopetuksen ominainen piirrehän on ihmisen

uskomusjärjestelmän kanssa operoiminen, eikä se voi olla arvolähtökohdatonta. Lisäksi uskonnonopetuksen tavoitteistossa viitataan suoraan ihmiseksi kasvamisen ja minuuden peruskysymyksiin. Kohtien a-c yhdistämisen tarpeellisuuden lähtökohta saa kuitenkin mielestäni selkeämmät perustelut, kun se asetetaan suhteessa kohtaan (d) ja (e), jotka koskevat myöhäismodernia tilannetta ja ongelmasta maastoa juuri minuuden kehittymisen suhteen.

(d) Erittelin myöhäismodernin tunnusomaisia piirteitä ensimmäisen ja toisen tutkimusongelman valossa. Myöhäismodernia kuvaa individualismi, globaalisuus, sosiaalinen liikkuvuus ja uudelleenjäsentyminen. Loputtomien asiantuntijajärjestelmien muodostama käsitys yhä uusiutuvasta tiedosta repii yhteiskuntaa pienemmiksi palasiksi. Yksilöistä yhteiskuntaan ja päinvastoin levittyvä refleksiivinen laskelmointi sekä lähes horjumaton usko välineelliseen järkeen ja tehokkuuden eetokseen voimistaa sirpaloitumista. Jokapäiväinen maailmanlaajuisten sekä henkilökohtaisten riskien läheisyys tekee elämästä epävarmuuden ja varmuuden tasapainoilua. Kuluttamisen ja elämänpolitiikan yhtyeenkietoutuminen muodostaa mielihalujen ja valintojen sekoituksen käyttövoimanaan media ja muoti. Tämän lisäksi kaiken pohjalla voidaan todeta suurena taustailmiönä arvojen ja etiikan pohjalla vallitseva epäselvyys yleispätevistä etiikan määrittelijöistä.

(e) Myöhäismodernia identiteettiä voidaan kuvata liikkuvaksi. Sen tarttuminen vaihtuviin ja harhaisiin kuluttajaidentiteetteihin tapahtuu helposti. Eheä ja selkeä identiteetti katsotaan olevan fantasiaa. Tämä kertoo juuri äärimmäisen moni-ilmeisestä taustasta, jonka esimerkiksi kulttuurien sekoittuminen tarjoaa ihmisten identiteeteille. Identiteetti ei rakennu tietyn paikan mukaan vaan se koostuu ihmisen elämän jatkumon erilaisista tilanteista ja poluista, joiden kautta edetään ja vaelletaan yhä seuraaviin tilanteisiin, jotka taas muotouttavat identiteettiä. Yleistä myöhäismodernille identiteetille voidaan sanoa olevan refleksiivisyydestä ponnistava moninaisten ainesten sekoittuminen, jossa perustava arvopohdinta jää helposti taka-alalle.

Kun kohtien a–c yhdistelmää katsotaan uudestaan tämän kuvauksen (kohdat d ja e) jälkeen, ei voida ohittaa (i) haasteen eikä (ii) tärkeyden näkökulmaa. Haasteiden näkökulmalla tarkoitan sitä kokonaisuutta, mikä lähtee liikkeelle seuraavasta lähtökohdasta. Taimo Iisalon (1988, 20–21) mukaan kaiken kasvatuksen

päämääräproblematiikan osalta oletetaan seuraavia asioita: Kasvatuksen päämäärä on yhteiskunnallinen ilmiö, ihmisten asettama ja sellaisena sen oikeellisuudesta on käytävä jatkuvaa keskustelua. Keskeisesti päämäärä liittyy yhteiskunnan eettiseen arvostusperinteeseen, joten kasvatuksen päämäärästä käytävällä keskustelulla on aina eettisiin arvoihin liittyvä painotuksensa.

Mainitsemani haaste nousee lopullisesti esiin seuraavan kysymyksen jälkeen. Mitä voidaan tämän työn perusteella huomata yhteiskunnallisesta tilanteen ongelmaisuudesta? Individualismi sekoittuu egoismiin. Ihmisen itsekkyyden mittasuhteet saattavat olla hyvin rajattomat. Ihminen joutuu vastaamaan yksin elämänsä rakentamisesta ympäristössä, jossa alituinen muutos ja epävarmuus ovat läsnä, jolloin hän helposti ajautuu käsittämään itsensä hyvin irralliseksi ja ”vapaaksi” osaseksi maailmaa. Hänen ymmärtämyksensä identiteetin kannalta merkityksellisistä asioista saattaa kuihtua kulutuselämän tarjoamiin uusiin identiteetteihin, tai vaikkapa välineellisen järjen tehokkuuteen. Identiteetit muodostuvat yhä erikoisemmissa kulttuurisissa sekoituksissa saaden aikaan alati voimistuvaa moniarvoistumista. Kasvatuksen päämäärää etsitään siis yhteiskunnassa, joka rakentuu epävakaudelle. Kasvatuksen päämäärään liittyy eettinen painotus ja elämme aikaa jossa eettinen konsensus on mahdoton. Juuri tätä taustaa vasten voidaan puhua haasteesta, joka ulottuu uskonnonopetuksen lähtökohtiin: Miten tukea ihmisen kasvua eheämmän ja merkitsevän identiteetin tunnustamiseen, vaikka edessä on myöhäismodernit, moniarvoiset ja monikulttuuriset identiteetit? Haasteeseen vastaaminen pitää sisällään ennen kaikkea tarpeen erottaa olennainen.

Olennaisella tarkoitan (ii) tärkeyden näkökulmaa. Haluan tämän työn osoittaa osiltaan argumenttina olennaisen erottamisen tärkeyden puolesta. Mikä sitten on tarkoittamani olennainen? Mielestäni Taylor (1995) osuu tämän kysymyksen kannalta ytimeen, kun hän puhuu elämän mielekkyyden ja järkevyyden, eli merkityksen puolesta. On totta, että ihminen tulee ehkä helpostikin toimeen jokapäiväisessä elämässä ilman merkityksen lähtökohtaa, mutta kun hänelle esitetään kysymys tärkeimmästä asiasta elämässä, hän joutuu kysymään omaa suhdettaan hyvään, eli elämän merkityksellisiin lähtökohtiin. Näin minuuden reunoille on avattu tie, oli sitten kysymys minkä kulttuurin edustajasta tahansa. Mielestäni tämä elämän ja minuuden merkityksen avaaminen tulisi olla erityisen korostetussa asemassa myöhäismodernin ambivalenssin keskellä tapahtuvassa opetuksen tai kasvatuksen suunnittelussa. Elävän ihmisen on mielestäni olennaista kysyä

ensinnäkin kysymyksiä elämänsä tarkoituksesta, mutta erityisesti saada siihen myös perusteltu vastaus.

Uskonnonopetus elämän merkityshorisontin rakentajana kuulostaa kuitenkin maailmaa syleilevältä agendalta. Olen edellä perustellut tämän näkemyksen taustoja ja haluan lopuksi vielä kuvata arvokasvatuksen taustalla käytyjä keskusteluja, jotka mielestäni tukevat mainitun agendan mahdollisuuksia, välttyäkseni jättämästä lukijalle mielikuvaa hiljalleen todellisuudesta irtautuvasta ideaalista käsitteellisten maailmojen ulapalla.

Michael Grimmitin mukaan (1989, 162–164) nykyisen pluraalisen yhteiskunnan elämässä nuoret ihmiset kohtaavat moniarvoisia elämismaailmojen haasteita, jotka ovat usein ristiriidoissa heidän omien arvojensa kanssa. Vastaus tähän ongelmaan liittyy Grimmitin mielestä kasvamisessa tietoisemmaksi omasta identiteetistä sekä arvolähtökohdista, jolloin on mahdollista luoda kriteeristä pluraalisten arvojen arvioimiseksi. Tässä saumassa Grimmit näkee juuri formaalisen opetuksen mahdollisuuden auttaa nuorisoa laajentamaan ja syventämään reagointiaan kodin, ystäväpiirin tai kulutuskeskeisen yhteiskuntamme värikkääseen arvotaustaan. Mahdollisuus tähän on Grimmitin mielestä juuri uskomusten ja arvojen ymmärtämisessä, jotka erottamattomasti kuuluvat ihmisen tarkoituksellisuuden muodostamiseen.

Grimmit puhuu kahdesta uskonnonopetuksen vastuualueesta. Ensiksi uskonnonopetuksen tulee esittää uskontojen moninaisuus, mutta erityisesti pohtia jonkin tiettyyn uskontoon sitoutumista oppilaan itsensä, muiden ja maailman ymmärtämisen näkökulmasta. Toiseksi uskonnonopetuksen tulee antaa oppilaille keinoja tarttua arvojen pluraalisuuden arvioimiseen laittamalla tavat tiettyyn uskonnollisen tarkoituksen kehyykseen. Uskonnon opiskelu tarjoaa kontekstin, jossa uskomusten ja arvojen kysymykset voidaan nostaa ja tutkia suoraan nuorten elinympäristöön ja elämäkysymyksiin liittyvässä kentässä, jolloin kosketus kokemusmaailmoihin on erinomaisesti läsnä. (Grimmit 1989, 164–165.)

Tapio Holma korostaa eettisen opetuksen tavoitteiden eksplikoinnin tärkeyttä uskonnonopetuksessa. Hänen mielestään on erittäin tärkeää erottaa tavoitteista ainakin moraalinormien arvioimisen kehittymiseen tähtäävä sekä teoistaan vastaavan

persoonallisuuden kasvuun tähtäävä tavoitteisto. Holma viittaa tämän erottelun olevan merkittävämpi vasta ylemmillä luokka-asteilla. Tästä voidaan vetää johtopäätös eettisen aineksen opetuksen kokonaisvaltaisuudesta alaluokilla. Siksipä Holman mukaan yleisesti puhutaan uskontokasvatuksessa etiikan osalta laaja-alaisesti eettisen identiteetin muodostumisesta. (Holma 1998, 220.)

Puolimatka korostaa arvokasvatuksessa olevan tärkeää paljastaa perustaviin arvototuuksiin liittyvä logiikka. Paljastaminen edellyttää käsitteellisiä avaimia ja analyttisiä valmiuksia, joita ilman nuorten ihmisten ei ole mahdollista muodostaa perusteltuja arvokäsityksiä. Puolimatkan mielestä käsitys, jonka mukaan arvojärjestelmät ovat aivan liian kiistanalaisia yleispätevän totuuden löytämisen näkökulmasta, on harhaanjohtava. Tämän ajatuksen ongelma piilee keskittymisenä liian paljon itse kiistaan. Kiistojen takana ollaan kuitenkin useista arvoilmoituksista yhtä mieltä kuten esimerkiksi keskinäisestä kunnioituksesta, suvaitsevaisuudesta ja oikeudenmukaisuudesta. Samaan teemaan viittaa myös Taylor autenttisuuden etiikassa, jonka mukaan olisi nähtävä kiistojen taakse. Puolimatkan mielestä esimerkiksi lasten on helpompi kehittää eettistä tietoisuuttaan suhteessa johonkin sisällölliseen moraaliseen järjestelmään, kuin moraaliseen tyhjiöön. Ilman moraalisen järjestelmän opetusta lapset joutuvat keräämään hajanaisia kokemuksia joista yleistyksiä tekemällä he muodostavat moraalisia päätelmiä. Nämä hajanaiset kokemukset johtavat helposti viettiilytysten värittämiin arvovalintoihin. Ilman kehittyntä eettistä tietoisuutta ihmisen voidaan sanoa hahmottavan itsensä irrallisten viettiilykkeiden valossa ilman selkeää minuutta. Arvotietoisuus kuuluu ihmisen ytimeen. (Puolimatka 2002, 366–368.)

Realistinen näkökulma tähtää minuuden rakentumiseen toivoen sen rakentuvan dialogissa selkeää moraalijärjestelmää vasten. Taylorin esiin tuoma kulttuurin huonontumisen vastustaminen voi löytää paikkansa juuri arvorealistisesti virittyneessä uskonnon opetuksessa. Ilman selkeää suhdetta tai dialogia objektiiviseen moraalijärjestelmään ei autenttisuuden kulttuurin harhaisiin muotoihin ole tartuntapintaa. Egoismin vääräksi osoittaminen ilmaisemalla sen alkuperäiseen ihanteeseen kuuluva toisen yksilön kunnioittaminen ristiriitaiseksi egoistiseen käyttäytymiseen nähden, onnistuu vain ja ainoastaan, jos uskallamme tunnustaa tietävämme aidon ihanteen olevan olemassa. Ilman merkityksellisen arvolähtökohdan

olemassaoloa väärän osoittaminen ylipäättään jää mahdottomaksi. Mitä on kasvatus ilman oikeaa ja väärää tai hyvää? Mitä on identiteetti ilman oikeaa ja väärää tai hyvää?

## **Kirjallisuus**

Airaksinen, Timo 1987. Moraalifilosofia. Helsinki: WSOY

Anttonen, Saira 1996. Arvokasvatus monikulttuurisessa yhteiskunnassa. Habermasin diskurssietiikan avaamia näköaloja. Teoksessa Kasvatuksen etiikka. Pitkänen, Pirkko (toim) Helsinki: Tekijät & Edita, 67–85.

Aspelin, Gunnar 1958. Ajatuksen tiet. Suom. J. A. Hollo. Yleinen filosofian historia. Helsinki: WSOY.

Bauman, Zygmund 1993. Postmodern Ethics. Oxford: Blackwell.

Bauman, Zygmund 1996. Postmodernin lumo. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Bauman, Zygmund 2001. The Individualized Society. Oxford: Blackwell.

Bauman, Zygmund 2002. Notkea moderni. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Beck, Ulrich 1986. Risikogesellschaft auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck, Ulrich 1988. Riskiyhteiskunnan vastamyrryt. Suom. Heikki Lempa. Tampere: Vastapaino.

Beck, Ulrich 1992. Risk Society. London: Sage Publications Ltd.

Beck, Ulrich, Giddens, Anthony & Lash, Scott 1994. Nykyajan Jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino.

Berger, Peter 1983. On the Obsolescence of the Concept of Honor. Teoksessa Hauerwas & MacIntyre 1983. Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy. Indiana: University of Notre Dame Press, 172-181.

Durkheim, Emile 1985. Itsemurha: sosiologinen tutkimus. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.

Giddens, Anthony 1990. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony 1996. Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Oxford: Blackwell.

Hall, Stuart 2002. Identiteetti. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman Tampere: Vastapaino.

Hallamaa, Jaana 1991. Etiikan renessanssi vai rappio? Huomioita modernin etiikan teemoista. Teologinen Aikakauskirja 1991, 8-12.

Hallamaa Jaana, 1994. Kristillinen etiikka -Jotain erityistä? Helsinki: Suomen tieteellinen kirjastoseura 192, 87-99.

Hallamaa Jaana, 1996. Hyvän ihmisen hyvä elämä. Teoksessa Kasvatuksen etiikka. Pitkänen, Pirkko (toim) Helsinki: Tekijät ja Oy Edita Ab, 39-50.

Hallamaa, Jaana 1998. Millaista etiikkaa? Teoksessa Uskonnonopetuksen käsikirja. Pyysiäinen Markku & Seppälä Jarkko (toim) Helsinki: WSOY, 93-102.

Harva Urpo, 1979. Maailmankatsomuksen ongelmia. Helsinki: Otava.

Harris, C. E.. 1992. Upluying moral theories. Belmont: Wadsworth.

Hauerwas, Stanley & MacIntyre, Alasdair 1983. Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy. Indiana: University of Notre Dame Press.

Hautamäki, Antti 1996. Individualismi on humanismia. Teoksessa Yksilö modernin murroksessa. Hautamäki, Lagerpetz, Sihvola, Siltala ja Tarkki (toim). Helsinki: Gaudeamus.

Hautamäki, Antti, Lagerspetz, Eerik, Sihvola, Juha, Siltala, Juha, Tarkki, Jarmo. 1996. Yksilö modernin murroksessa. Helsinki: Gaudeamus.

Hoffmann, Dietrich 1996. Kasvatus ja Moraali. Suom. Pirkko Pitkänen. Teoksessa: Kasvatuksen etiikka. Pitkänen, Pirkko (toim) Helsinki: Edita, 7-13.

Holma, Tapio 1998. Eettinen opetus. Teoksessa: Uskonnonopetuksen käsikirja. Pyysiäinen, Markku & Seppälä, Jarkko (toim) 1998. Helsinki: WSOY, 220–227.

Hirsjärvi, Sirkka 1985. Johdatus kasvatustilfilosofiaan. Helsinki: Kirjayhtymä.

Iisalo, Taimo 1988. Kasvatuksen päämäärän ongelmia. Teoksessa: Pyysiäinen, Markku (toim) 1988. Kasvatus ja uskonto. Helsinki: WSOY, 13–24.

Kallioniemi, Arto & Luodeslampi, Juha 2005. Uskonnonopetus uudella vuosituhanalla. Helsinki: Kirjapaja .

Kansanen, Pertti 1996. Kasvatuksen eettinen luonne. Teoksessa: Kasvatuksen etiikka. Pitkänen, Pirkko (toim) Helsinki: Edita, 13–20.

Kaunismaa, Pekka & Laitinen, Arto 1998. Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti. Teoksessa: Kuhmonen Petri & Sillman Seppo (toim)1998. Jaettu jana, ääretön raja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 65, 168–195.

Kallioniemi, Arto 1998. Uskonnonopettajana muuttuvassa yhteiskunnassa. Teoksessa: Pyysiäinen, Markku & Seppälä, Jarkko (toim). Uskonnonopetuksen käsikirja. Helsinki: WSOY, 145–154.

Kallioniemi, Arto 2005. Uskonopetus ja uskontokasvatus historiallis-yhteiskunnallisessa kontekstissaan. Teoksessa Kallioniemi, Arto & Pyysiäinen, Markku (toim) Uskonnonopetus Uudella vuosituhanella. Helsinki: Kirjapaja Oy, 11–50.

Keskitalo, Jukka 1994. Kristinuskon ja modernin länsimaisen kulttuurin kohtaaminen Lesslie Newbiginin ajattelussa. Teologinen Aikakauskirja, 24–39.

Keskitalo, Jukka 1999. Kristillinen usko ja moderni kulttuuri. Lesslie Newbiginin käsitys kirkon missiosta modernissa länsimaisessa kulttuurissa. Helsinki: STKSJ 218.

Keskitalo, Jukka & Kotkavirta, Jussi (toim) 1997. Järki usko eettisyys. Filosofian ja teologian kohtaamisia. Jyväskylän yliopisto: Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 17.

Knuuttila, Simo 1982. Länsimaisen individualismin filosofinen syntyhistoria. Tiede & Edistys 4. 254-261.

Kohlberg, Lawrence 1984. Psychology of moral development the nature and validity of moral stages. San Francisco: Harper & Row.

Komulainen, Jyri 2005. Systemaattinen teologia ja uskonnonopetus. Kallioniemi, Arto & Pyysiäinen, Markku (toim) Uskonnonopetus Uudella vuosituhanella. Helsinki: Kirjapaja Oy, 280–302.

Korkman Petter & Yrjönsuuri Mikko (toim) 1998. Filosofian historian kehityslinjoja. Helsinki: Gaudeamus

Kuhmonen Petri & Sillman Seppo (toim) 1998. Jaettu jana, ääretön raja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 65., ss.168–195.

Kumar, Krishan 1995. From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World. Oxford: Blackwell.

Kääriäinen, Hillevi 1988. Minäkuvan kehitys. Helsinki: Fin Lectura.

Launonen, Leevi 2000. Eettinen kasvatustajattelu suomalaisen koulun pedagogisissa teksteissä 1860-luvulta 1990-luvulle. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Luodeslampi, Juha 2005. Eläminen ja työ moniuskontoisessa yhteiskunnassa. Teoksessa: Kallioniemi, Arto & Pyysiäinen, Markku (toim) Uskonnonopetus Uudella vuosituhanella. Helsinki: Kirjapaja Oy, 438–446.

Lyotard, Jean-Francois 1985. Tieto postmodernissa yhteiskunnassa. suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino.

MacAdams, Dan. 1996. Personality, Modernity, and the Storied self: A Contemporary Framework for Studying Persons. *Psychological Inquiry* 1996, 7 (4), 295-321.

MacIntyre, Alasdair 1985. Hyveiden jäljillä. suom. Niko Noponen. London: Duckworth.

MacIntyre, Alasdair 1983. Moral Philosophy: What Next? Teoksessa Hauerwas & MacIntyre 1983 (toim). *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1-15.

Martens, Ekkehard 1996. Pienten askelten ja suurten askelten etiikka. Teoksessa *Kasvatuksen etiikka*. Pitkänen, Pirkko (toim.) Helsinki: Edita, 20–27.

McGrath, Alister 1996. Kristillisen uskon perusteet. Suom. Satu Norja. Suomenkielisen laitoksen toim. Reijo Työrinoja. Helsinki: Kirjapaja.

Newbigin, Lesslie 1991. Truth to tell. The gospel as public truth. London: SPCK.

Niemi, Hannele 1991. Uskonnon didaktiikka. Oppilaista elämän subjekteja. Helsinki: Otava.

Niemi, Hannele 1988. Ihminen, elämän subjekti. Teoksessa *Kasvatus ja uskonto*, Pyysiäinen Markku (toim.). Helsinki: WSOY, 248–263.

Niiniluoto, Ilkka 1984. Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta. Helsinki: Otava.

Pitkänen, Pirkko (toim)1996. Kasvatuksen etiikka. Helsinki: Edita.

Puolimatka, Tapio 2002. Opetuksen teoria. Konstruktivismista realismiin. Helsinki: Tammi.

Puolimatka, Tapio 1995. Kasvatus ja filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä.

Pyysiäinen, Markku (toim) 1988. Kasvatus ja uskonto. Helsinki: WSOY.

Pyysiäinen, Markku & Seppälä, Jarkko (toim) 1998. Uskonnonopetuksen käsikirja. Helsinki: WSOY.

Pyysiäinen, Markku 1998. Uskonnonopetus ja uskonnot. Teoksessa Markku Pyysiäinen (toim) Uskonnonopetuksen käsikirja. Helsinki: WSOY, 83–93.

Pyysiäinen, Markku 1998. Koulun uskonnonopetuksen luonne. Teoksessa Uskonnonopetuksen käsikirja Pyysiäinen, Markku & Seppälä, Jarkko (toim). Helsinki: WSOY, 41–68.

Pyysiäinen, Markku 2000. Luokanopettaja ja koulun katsomusopetus. Helsinki: Markku Pyysiäinen ja WSOY.

Ricoeur, Paul 1992. Oneself as Another. Chicago: The University of Chicago Press.

Räsänen, Rauni 1996. Kansainvälistyminen ja globaali etiikka kasvatuksen näkökulmasta. Teoksessa Kasvatuksen etiikka. Pitkänen, Pirkko (toim). Helsinki: Edita, 88–99.

Schreiner, Peter 2005. Suom. Juha Luodeslampi ja Emilia Kosunen. Näkökulmia eurooppalaiseen uskonnonopetukseen. Teoksessa: Kallioniemi, Arto & Pyysiäinen, Markku (toim). Uskonnonopetus Uudella vuosituhanella. Helsinki: Kirjapaja Oy, 75–87.

Talib, Mirja-Tytti 2005. Oppilas moniarvoisessa ja – kulttuurisessa Suomessa. Teoksessa Kallioniemi, Arto & Pyysiäinen, Markku (toim) Uskonnonopetus Uudella vuosituhanella. Helsinki: Kirjapaja Oy, 131–145.

Taylor, Charles 1989. Sources of the Self. Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, Charles 1995. Autenttisuuden etiikka. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.

Yrjönsuuri, Mikko 1998. Epilogi: filosofian päämäärä ja loppu? Teoksessa Korkman Petter & Yrjönsuuri Mikko (toim) 1998. Filosofian historian kehityslinjoja. Helsinki: Gaudeamus, 403- 429.

Woolfolk, Anita 1998. Educational Psychology. Boston: Allyn & Bacon.

### ***Painamaton kirjallisuus***

Laitinen, Arto 2001. Moderni moraalinen identiteetti. Tarvitaanko moraalisuuden lähteitä? [<http://www.valt.helsinki.fi/kfil/matti/laitinen.pdf>]. 29.7.2005.

Laitinen, Arto 2002. Elämismaailman ensisijaisuudesta: John McDowell ja Charles Taylorin Järjen Todellisuus. [<http://www.jyu.fi/yhtfil/fil/armala/texts/2002d.pdf>]. 18.10.2005.

Laitinen, Arto 2003. Strong Evaluation Without Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism. [digitoitu väitöstyö] Jyväskylän yliopisto. [<http://www.jyu.fi/yhtfil/fil/armala/laitinendiss.pdf>]. 15.10.2005.