

MOTIVOIVA MINUUS

Tutkielma moraalisen motivaation yhteydestä identiteettiin

Valteri Ristilä

Filosofian Pro gradu -tutkielma

Maaliskuu 2012

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

TIIVISTELMÄ

MOTIVOIVA MINUUS

Tutkielma moraalisen motivaation yhteydestä identiteettiin

Valtteri Ristilä
Filosofia
Pro gradu -tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Jussi Kotkavirta / Arto Laitinen
Kevät 2012
82 sivua + liite

Tutkimuksessa tarkastellaan Richard Joycen moraalien evolutiiviseen alkuperään perustuvan moraaliskeptisistisen teorian, projektivismin, ja Charles Taylorin identiteettiä koskevan ajattelun mahdollisuutta tulla sovitetuksi yhteen moraalisen motivaation selittäjänä. Projektivistisen teorian mukaan moraalikäsitteemme eivät perustu niinkään maailman itsensä ominaisuuksiin, vaan mentaalisten tilojemme piirteisiin, jotka vaikuttavat havaintoihimme todellisuudesta. Joyce ei kuitenkaan kannata puhdasta non-kognitivismia, joka pitää moraaliarvostelmia vain tunteiden ja asenteiden ilmauksina. Joycen mukaan moraaliarvostelmiin sisältyy myös uskomuksia, mutta näillä uskomuksilla ei ole episteemistä oikeutusta, koska luonnonvalinnassa menestyminen on voinut perustua yhtä hyvin epätoisiin uskomuksiin. Tämän vuoksi moraaliarvostelmia tulisi lähestyä pikemminkin instrumentaalisesta näkökulmasta.

Tutkimuksessa projektivistista teoriapohjaa täydennetään Charles Taylorin itsetulkinnallisuutta ja Bennett W. Helmin itsensä rakastamista koskevilla näkemyksillä. Taylorin mukaan ne moraaliarvot, jotka koemme tärkeimmiksi, muodostavat identiteettimme moraalisen ytimen. Tähän kokemukseen vaikuttavat sekä biologisten projisointitaipumustemme muodostama kuva keskeisimmistä arvoistamme että reflektiivinen harkinta – erityisesti se, millaisina moraalina toimijoina haluamme itsemme nähdä.

Tutkimuksen johtopäätös on se, että moraalinen motivaatio riippuu ensinnäkin kokemastamme moraalisten huolenaiheiden toimintaan velvoittavasta voimasta. Tämä voima puolestaan edellyttää tiettyihin arvoihin identifioitumista eli halua nähdä itsemme tietynlaisina ihmisinä, mitä Helm kutsuu itsensä rakastamiseksi. Tämän seurauksena voidaan sanoa itsekkäiden ja epäitsekkäiden motiivien rajan hämärtyvän.

Avainsanat: Moraalinen motivaatio, identiteetti, projektivismi, non-kognitivismi, moraalirealismi, moraalien evoluutio.

Sisältö

1. Johdanto	3
2. Moraalisen toiminnan luonne ja metaeettiset selitysmallit	6
2.1. Richard Joyce ja moraalien evolutiivinen alkuperä	6
2.2. Non-kognitivismi	14
2.3. Moraalirealismi	16
2.4. Joycen näkemys moraalien luonteesta ja tehtävästä	20
2.4.1. Moraaliarvostelma, moraalinen kieli ja tunteet	20
2.4.2. Projektivismi	31
2.5. Mark Schroederin humelainen teoria	36
3. Charles Taylor: arvot ja identiteetti	49
3.1. Persoonuus ja vahva arvottaminen	49
3.2. Identiteetti	52
3.3. Koetut merkitykset ja niiden kielellinen artikulointi	54
3.4. Moraalien lähteet ja Laitisen kritiikki	55
4. Moraalinen motivaatio	58
4.1. McNaughtonin johdatus motivaatioteorioihin	58
4.2. Taylorin moraalirealistinen motivaatioteoria	62
4.3. Moraalinen heikkous	63
4.4. Moraalisen identiteetin ja motivaation kehitys empiirisen tutkimuksen valossa	66
4.5. Helm ja itsensä rakastaminen	69
5. Pohdinta	75
6. Lähteet	81

1. Johdanto

Tutkimukseni alkuperäisenä innoittajana oli halu selvittää, onko ihmisen mahdollista toimia epäitsekkäästi vai kätkeytykö moraaliseen toimintaan aina jonkinlainen egoistinen intressi? Lähtökohtaisesti pidin jälkimmäistä ajatusta uskottavampana, mutta aiheeseen paremmin perehdyttyäni aloin ymmärtää, ettei kysymykseen ole helppoa eikä yksiselitteistä vastausta. Päädyin määrittelemään kysymyksen filosofiseksi kontekstiksi moraalisen motivaation käsitteen. Moraalinen motivaatio viittaa keskusteluun siitä, mikä motivoi meitä toimimaan moraalikäsitteemme mukaisesti? Tutkimusaiheeni uusi muotoilu onkin: mihin moraalinen motivaatio perustuu? Tähän vastatakseni pyrin selvittämään, millä tavalla meidän biologiset ja psykologiset ominaisuutemme siihen vaikuttavat sekä miten erilaiset metaeettiset käsitykset tätä ilmiötä lähestyvät. Metaetiikalla tarkoitetaan etiikan osa-aluetta, jossa tutkitaan moraalisten arvostelmien ja teorioiden luonnetta, niiden pätevyyden ehtoja sekä eettisten käsitteiden alkuperää ja merkitystä. Sen keskeisiä kysymyksiä ovat esimerkiksi: ilmaisevatko moraalikäsitteet aitoja uskomuksia vai pelkkiä tuntemuksia? Onko olemassa moraalisia tosiasioita? Ovatko moraalinormit objektiivisia vai subjektiivisia? Tämän työn kannalta olennainen kysymys on: mistä syntyy moraalinen motivaatio ja mikä on sen suhde uskomuksiin?

Työssäni en keskity kenenkään yksittäisen filosofin ajatteluun tai yksittäiseen teoriaan, vaan lähestyn tutkimusongelmaa useista eri suunnista, ja pyrin kokoamaan niistä vetoavimmat ajatukset luonnostellessani omaa näkemystäni asiaan. Tietynlaisena pohjateorianäkökulmana käytän kuitenkin australialaisfilosofi Richard Joycen *The Evolution of Morality* -teoksessa esiteltyä evolutiivista näkemystä moraalien syntyyn ja rooliin ihmislajin kehityksessä. Hänen mukaansa moraalista toiminnasta on ollut ihmiselle etua luonnonvalinnassa: riitapukarit ja itsekkäät yksilöt on jätetty yhteisön ulkopuolelle, kun taas yhteistyökykyiset ja moraalisesti toimivat yksilöt ovat lyöttäytyneet yhteen ja jatkaneet sukua. Asia ei ole tietenkään näin yksinkertainen, sillä ihminen on myös poikkeuksellisen sopeutumiskykyinen erilaisiin ympäristöihin, ja tämän vuoksi hän kantaa perimässään monenlaisia valmiuksia ja taipumuksia, myös itsekkäitä, joista on toisinaan ollut hänelle hyötyä.

Evolutiivisen selitysmallin esitettyään Joyce siirtyy kirjassaan kohti filosofisempaa kirjoitusotetta ja tekee käyttämänsä evoluutiota ja biologiaa koskevan aineiston pohjalta johtopäätöksen, jonka mukaan eräs versio moraaliskeptisismistä, projektivismi, sopii ihmislajin moraalisen elämän kuvaukseksi. Moraaliskeptisismien mukaan ei ole olemassa moraalisia tosiasioita, joista voisimme

saada tietoa. Joycen projektivistisen näkemyksen mukaan moraaliarvostelmamme perustuvat sisäisten mielentilojemme värittämiin havaintoihimme maailmasta, joita erehdymme pitämään todellisuuden objektiivisina ominaisuuksina.

Koska Joyce etenee kohti hänen teoriansa metaeettisiä perusteita, pysähdyn hetkeksi taustoittamaan siihen liittyviä käsitteitä, non-kognitivismia ja moraalirealismia, David McNaughtonin *Moral Vision* teokseen nojautuen. Non-kognitivismi kiistää moraalisten tosiasioiden olemassaolon ja argumentoi sen puolesta, että moraaliarvostelmat ovat ennen kaikkea asenteita eivätkä uskomuksia. Tunteet ja halut saavat tässä mallissa keskeisen roolin osana arvostelmien ja toimintamotivaation syntyä. Moraalirealismien mukaan moraaliarvostelmat koskevat uskomuksia moraalista tosiasioista, jotka ovat kaikkien ulottuvilla, joskin niiden havaitsemiseen tarvitaan myös tiettyä herkkyyttä. Moraalirealistit pitävät usein uskomuksia moraalista vaatimuksista motivoivina tiloina. Joycen ajattelu on lähempänä non-kognitivismia, koska hän kiistää moraalisten tosiasioiden olemassaolon, mutta toisaalta hänen projektivistinen teesinsä lähestyy taas realismia siinä mielessä, että ihmisellä on taipumus *kokea* ja *nähdä* moraaliset asiat objektiivisina.

Joycen teoksen loppuosa, jonka tarkempi käsittely ei ole tämän työn kannalta välttämätöntä, käy läpi evolutiivisen moraaliteorian ja projektivismien seurauksia. Hänen keskeisen ajatuksensa siihen liittyen voi kiteyttää seuraavasti: ihmislajin evolutiivisen historian ja biologisten taipumusten tuntemisesta ei seuraa moraalin kannalta normatiivisia totuuksia. Tämä argumentti perustuu samaan ideaan kuin Humen giljotiini: siitä, miten asiat ovat, ei voi päätellä, miten niiden tulisi olla. David Hume toimiikin väljänä linkkinä Joycen ja seuraavaksi tarkasteleman Mark Schroederin *Slaves of the Passions* -teoksen välillä.

Schroeder rakentaa Humen ajatteluun nojautuen teoriaa normatiivisista perusteista. Hänen teoksensa on sikäli mielenkiintoinen vertailukohta Joycellle, että Humen ajattelu on perinteisesti inspiroinut tunteiden ja halujen roolia korostavaa moraaliskeptisististä filosofiaa. Schroeder pyrkii kuitenkin löytämään Humen ajattelusta välineet normatiivisen teorian rakentamiseen, jonka metaeettinen perusta on moraalirealistinen. Joycen ajattelu asettuu siis jännitteeseen suhteeseen Schroederiin nähden.

Moraalipsykologian ja metaetiikan kysymyksistä siirryn tutkimaan Charles Taylorin modernia identiteettiä koskevaa filosofiaa. Tarkastelen hänen ajattelunsa valossa erityisesti moraaliarvostelmien ja identiteetin välistä yhteyttä, jota pidän tärkeänä lähtökohtana moraalisen motivaation ymmärtämiseksi. Moraaliselle motivaatiolle omistankin yhden luvun, jossa käyn läpi

sitä koskevan keskustelun peruskäsitteitä ja tarkastelen niiden suhdetta erityisesti Taylorin ja Joycen ajatteluun. Laajennan työni näkökulmaa myös psykologisella tutkimustiedolla moraalisen motivaation ja identiteetin välisestä kytköksestä.

Lopuksi täydennän keskustelua Bennett W. Helmin *Love, Friendship & the Self* -teoksen itsensä rakastamista koskevalla teorialla, joka resonoi hänen omien sanojensakin mukaan Taylorin arvojen ja identiteetin yhteyttä koskevien ajatusten kanssa. Eräänlaisena punaisena lankana työssäni on kuitenkin pyrkimys sovittaa Richard Joycen moraalisen projektivismin pohjateoria Charles Taylorin filosofiseen antropologiaan. Näitä aineksia hyödyntäen rakennan oman näkemykseni moraaliarvostelman, moraalisen motivaation ja identiteetin välisistä kytköksistä ja annan jonkinlaisen vastauksen alkuperäiseen tutkimuskysymykseeni, kykeneekö ihminen epätiteelliseen toimintaan.

2. Moraalisen toiminnan luonne ja metaeettiset selitysmallit

2.1. Richard Joyce ja moraalien evolutiivinen alkuperä

Australialaisfilosofi Richard Joyce sanoo *The Evolution of Morality* -kirjansa alussa tutkivansa ensisijaisesti kahta kysymystä: onko ihmisen moraalisuus synnynnäistä ja mitä siitä seuraa, jos näin on? Hän asennoituu nöyrästi haasteeseen: ”En esitä ratkaisevani mitään tässä; olen tyytyväinen, jos kykenen hahmottelemaan omaa filosofista näkökulmaani, joka tuo vaatimattoman kontribuution meneillään olevaan tutkimukseen.” (Joyce 2006, 1–2.)

Toisaalta Joycen kirja on monitieteellinen ja kunnianhimoinen nojautuessaan evoluutiopsykologian, -biologian, antropologian ja kehityspsykologian empiiriseen tutkimukseen, joita hän yhdistää etiikan, erityisesti metaetiikan, käsitteistöön ja teorioihin. Hänen mukaansa alussa esitettyihin kysymyksiin ei ole mahdollista vastata vain yhden akateemisen oppialan puitteissa. Sen vuoksi hän näkee tarpeelliseksi luoda kokonaisnäkemyksiä asiaan, vaikka monet teorian osat kaipaivatkin vielä lisätutkimusta ja tarkennusta.

Joycen mukaan puhe moraalien ”synnynnäisyydestä” voidaan määritellä kysymykseksi siitä, selittääkö moraalien olemassaolon geneettinen taipumus, joka on antanut suvunjakamisedun esivanhemmillemme. Joyce korostaa, ettei synnynnäinen taipumus kehity ympäristöstä riippumatta. Siitä ei myöskään seuraa, että ihmisellä olisi ”moraalisuusgeeni”. Puhe synnynnäisyydestä sisältää usein viittauksen ”ihmisluontoon”, joka Joycen mukaan on arveluttavaa metafysiikkaa ihmisen olemuksesta. Eihän kaksijalkaisuuskaan ole välttämätön ehto ihmisyydelle. (Joyce 2006, 2–3.)

Toinen sekaannuksen aihe puhuttaessa moraalien synnynnäisyydestä koskee puolestaan moraalisuuden käsitettä. Väitettäessä ihmisen olevan luonnostaan moraalinen eläin saatetaan virheellisesti kuvitella, että se tarkoittaa luonnollista taipumusta käyttäytyä moraalisesti kiitettävällä tavalla – että evoluutio on muovannut meidät olemaan sosiaalisia, ystävällisiä, hyväntahtoisia ja oikeudenmukaisia. On kuitenkin ilmeistä, että me emme aina ole näin hyveellisiä. Sen sijaan hypoteesi moraalista eläimestä pitää Joycen mukaan tulkita niin, että evoluutioprosessi on ohjannut meidät ajattelemaan moraalisin termein, käyttämään moraalisia käsitteitä. Ihminen on eläin, joka tekee moraalisia arvostelmia. (Joyce 2006, 3.)

1980-luvulta lähtien keskusteluun moraalien synnynnäisyydestä on tullut mukaan myös evoluutiopsykologia. Joyce nostaa esiin kolme tärkeää huomiota evoluutiopsykologian

näkökulmasta: 1) Ihmisen havaittava käyttäytyminen ei ole mukautuvaa vaan mukautumisen tulosta.¹ 2) Mukautuminen ei implikoi kulttuurien ylittäviä universaaleja ihmisen käyttäytymisessä. Synnynnäiset mekanismit saattavat olla muokkautuneet ympäristötekijöille sensitiivisiksi, ne saattavat ilmetä odottamattomasti odottamattomissa ympäristöissä tai eivät ilmene ollenkaan, jos ne eivät saa oikeanlaista laukaisumekanismia. 3) Evoluutiopsykologiassa voidaan puhua synnynnäisten mekanismien lisäksi myös ”synnynnäisistä toiminnoista” (”innate behaviors”), jotka eivät tarkoita mitään tahansa synnynnäisten mekanismin tuottamaa käytöstä. Sen sijaan synnynnäiset mekanismit kertovat siitä, miten esi-isämme käyttäytyivät tietyissä tilanteissa. (Joyce 2006, 5.) Tulkitsen Joycen tarkoittavan sitä, että samankaltaiset tilanteet saattavat toki laukaista muitakin mekanismeja, mutta evoluutiokamppailun näkökulmasta vain jokin niistä on ollut tarkoituksenmukainen. Evoluutiopsykologia (Joyce 2006, 6) osoittaa myös, että evolutiivisesti merkittävä piirre ihmisen käyttäytymisessä on plastisuus eli kyky sopeutua ympäristön vaihteluihin. Ihmisen genomi ei yksinkertaisesti voi valmiiksi sisältää ”käyttäytymisohjeita” kaikkiin niihin tilanteisiin, joissa nykyihminen toimii.

Myös Timo Airaksinen argumentoi, ettei genetiikka kykene ennalta määräämään ihmisen käyttäytymistä jokaisessa tilanteessa – maailmaa muuttuu ja monimutkaistuu liian nopeasti. Airaksinen lähestyy aihetta kritisoidessaan geenitutkijoiden taipumusta kieltää vapaa tahto. Hän toteaa, että etsimme geneettistä selitystä lähinnä sellaisille käyttäytymistäipumuksille, jotka ovat kulttuurisesti merkittäviä, kuten alkoholismi, homous ja aggressiivisuus. Emme sen sijaan ole yhtä kiinnostuneita siitä, kummassa taskussa pidämme avaimia, syömmekö salaatin ennen pääruokaa vai sen jälkeen tai nukummeko sängyn keskellä vai reunalla. On kuitenkin mahdollista kuvitella, että esimerkiksi keksien syömistä pidettäisiin kulttuurissamme pahana enteenä. Keksinsyöjät olisivat tällöin yhteiskunnan valvonnan alla ja heistä kannettaisiin huolta. (Airaksinen 1999, 167–168.) Vaikka Airaksinen näyttää itse sekoittavan esimerkeissään ihmisen biologiaan kytkeytyvät yleisinhimilliset käyttäytymispiirteet (addiktio, seksuaalisuus, tunne-elämä ja sen kontrolli) – joiden

¹ Joyce ei tarkoita, ettei ihminen kykenisi sopeutumaan sekä toimimaan joustavasti ja luovasti erilaisissa ympäristöissä, mutta ihmisen käyttäytymisen biologinen perusta on kuitenkin suhteellisen stabiili. Uusissa toimintaympäristöissä biologiset ylläkkeemme ovat aina läsnä, mutta niiden kanavoituminen käyttäytymiseemme tapahtuu kunkin kontekstin asettamissa puitteissa, usein ennalta arvaamattomastikin. Joyce (2006, 6) kiteyttää näkemyksensä seuraavasti: ”...ihmisten on ”tarkoitus” olla käyttäytymiseltään monella tavalla mukautuvia – niin että juuri psykologisten mekanismien plastisuus on itsessään adaptaatio.”

geneettistä taustaa on täysin mielekästä tutkia – kulttuurisiin konventioihin (ruokailuetiketti), hänen keskeinen viestinsä on huomionarvoinen.

Jyri Puhakainen (1998, 35–36) jakaa Airaksisen huolen biologisen selittämisen ylivallasta. Puhakaisen kritiikki kohdistuu erityisesti aivotutkijoihin, jotka patologisoivat yleisistä normeista poikkeavan käyttäytymisen. Puhakainen ihmettelee, miksi intohimoisesta työnteosta, rahapelien pelaamisesta tai urheilemisesta ollaan niin huolissaan. Sen sijaan esimerkiksi poliittisten tai uskonnollisten ideologioiden mukaan eläminen nähdään edelleen normaalina käyttäytymisenä – niitä ei ole tarpeen luokitella sairauksien piiriin.

Joycen mukaan oletamus, että ihmismieli ei olisi muuta kuin kaikkiin tarkoituksiin joustavasti mukautuva kokonaisuus, on väärä. Edes John Locke puhuessaan ihmismielestä tyhjänä tauluna ei väittänyt, ettei ihmisellä olisi tiettyjä synnynnäisiä mentaalisia kykyjä, kuten tunteita, muistia, havaintokykyä, harkintaa, tahtoa ja ymmärrystä. (Joyce 2006, 7.)

Miksi sitten meillä on tunteita, ja miksi juuri pelko, ilo, kateellisuus, syyllisyys ovat niistä keskeisimpiä? Joyce vakuuttaa, että nykyisin voidaan varmuudella sanoa vastauksen piilevän ihmislajin menneisyydessä. Emootioista, ja juuri tietyistä emootioista, oli esivanhemmillemme hyötyä, jonka vuoksi ne valikoituivat ja periytyivät aina nykyihmiselle asti. Esimerkiksi pelko on yleisinhimillinen tunne, johon kykenevät kaikki paitsi tietyistä aivovammasta kärsivät ihmiset. Pelon kohteet valikoituvat kuitenkin kulttuurisen kontekstin ja aikakauden mukaan (leopardit, borrelioosi, pörssiromahdus tai Jumalan viha). (Joyce 2006, 7.)

Joyce huomauttaa, että synnynnäisten piirteiden olemassaolo ei ole ristiriidassa sen kanssa, että ne eivät ehkä ikinä ilmene käyttäytymisessämme. Syynä tähän voi olla se, että nykyinen elinympäristömme on niin erilainen kuin se, jossa tietyt geneettiset taipumukset auttoivat esi-isiamme menestymään. Ei ole myöskään syytä olettaa, että synnynnäiset taipumuksemme kirjaimellisesti pakottaisivat meidät toimimaan tietyllä tavalla. Se, miten taipumuksemme ilmenevät, riippuvat kontekstista ja siitä miten me ymmärrämme kunkin kontekstin ”vaatimukset”. Eihän ihmisellä ole myöskään synnynnäistä taipumusta oppia vain Japanin, Italian tai Swahilin kieltä, vaan kielen oppiminen perustuu ihmisen yleisiin mentaalisiin valmiuksiin (Joyce 2006, 9–10.)

”Mikä on moraalisen ajattelun arvo?” Mitä etuja saamme osallistuessamme tämäntyyppiseen itsemme ja muiden arvottamiseen?”, Joyce kysyy seuraavaksi. Hän vastaa, että on perusteltua etsiä

selitystä yhteistyöstä ja auttamisesta. Me odotamme, että vuorovaikutustilanteita hyveen, velvollisuuden tai oikeudenmukaisuuden kaltaisten käsitteiden kautta ajatteleva henkilö on sopivampi yhteisön jäsen kuin sellainen, jolle nämä käsitteet ovat täysin vieraita. Toisaalta tällainen johtopäätös näyttää sotivan populaaria evoluutiokäsitystä vastaan, jonka mukaan evoluutiossa olisi kyse kesyyntymättömiä individualisteja suosivasta eloonjäämiskamppailusta. Tällöin myös moraalien myötäsyntyisyys kyseenalaistuisi ja sen olemassaolon selittäisivät lähinnä kulttuuriset tekijät. Joycen yksi päätavoite on kuitenkin osoittaa, että moraalista ajattelusta on ollut etua luonnonvalinnassa ja se on olennaisella tavalla myös meidän biologiaamme kuuluva ominaisuus. (Joyce 2006, 13.)

Joyce aloittaa moraalien alkuperän selvittelyn tekemällä muutaman käsitteellisen erottelun koskien sosiaalista toimintaa:

”Auttaminen Käyttäytyminen, joka hyödyttää toista yksilöä. Vastakohta: haitallinen käyttäytyminen (Kutsun tätä mielelläni myös ’yhteistyöksi’ tai ’prososiaaliseksi käyttäytymiseksi.’)

Lisääntymisen uhraava käyttäytyminen Käyttäytyminen, joka edistää toisen yksilön lisääntymiskykyä oman lisääntymiskyvyn kustannuksella. (Tätä kutsutaan usein ’evoluutiiviseksi altruismiksi.’)

Vastakohta: lisääntymistä edistävä käyttäytyminen.

Altruismi Toisen yksilön hyödyn tavoitteellinen edistäminen, jossa motivaation perustana on ei-välineellinen huoli hänen hyvinvoinnistaan. Vastakohta: itsekkyyttä.” (Joyce 2006, 13–14.)

Altruismi on täten määritelty ilmiöksi, jossa toimintamotivaation perimmäisenä syynä on toisen hyvinvointi. Se siis edellyttää ei-välineellistä motivaatiota eikä esimerkiksi jonkinlaista laskelmointia, jossa odotetaan myöhemmin vastapalvelusta. Altruistisia eivät ole myöskään teot, joilla vain sattuu olemaan tahattomia kanssaihmissä hyödyttäviä seurauksia. Jotkut epäilevät ihmisen kykenevän koskaan täysin altruistiseen toimintaan, vaan taustamotiivina olisi aina jonkinlainen itsekäs hyötyajattelu. Tätä ajattelutapaa vastaan Joyce pyrkii kuitenkin argumentoimaan. (Joyce 2006, 14.) Joycen näkemys on erityisesti tämän työn alkuoletuksien suhteen huomionarvoinen.

Puhuttaessa moraalien geneettisestä perustasta puhutaan myös siitä, onko geneilla intressi monistua ja jatkaa elämäänsä? Joyce toteaa yksiselitteisesti, ettei geneilla ole oikeasti intressejä, vaikka vertauskuvallisesti niin usein puhutaankin. Geneilla ei ole yhtään enempää intressiä monistua kuin joella olla kuivumatta. Joycen mukaan ei ole epäilystä, ettei lisääntymisen uhraavaa käyttäytymistä

aidosti esiintyisi. Kiistanalaista on vain se, voiko tällainen käyttäytyminen olla luonnonvalinnan seurausta. Joycen näkemys on kuitenkin selkeä; se on luonnonvalinnan seurausta. Selitys löytyy auttamiskäyttäytymisestä, joka ihmisestä puhuttaessa voidaan määritellä altruismiksi ja siten moraaliseksi toiminnaksi. (Joyce 2006, 15–16.)

Osa evoluutiotutkijoista on sitä mieltä, että epäitsekkäältä näyttävä käyttäytyminen on tosiasiallisesti itsekästä. Esimerkiksi Richard Dawkins on määritellyt geenit itsekkäiksi, koska niiden olemassaolon tarkoituksena näyttäisi olevan monistuminen. Kuten kävi jo ilmi, Joycen mukaan geenien itsekkyyks on kuitenkin vain metaforinen puhetapa. Merkittävämpi ongelma hänen mielestään liittyy mentaalisen tilan syyn sekoittamiseen sen sisällön kanssa, jota seuraava esimerkki kuvaa: Oletetaan Fredin huolehtivan hänen sairaasta vaimostaan. Hän kertoo auttamisensa motiiviksi sen, että hän rakastaa vaimoaan ja haluaa helpottaa tämän tuskia. Evoluutiopsykologi saattaa kuitenkin haluta selittää auttamisen Fredin pyrkimyksenä edistää lisääntymismahdollisuuksiaan. Tässä tapauksessa evolutiivista selitystä on käytetty kognitiiviseen/emotionaaliseen/käyttäytymistä koskevaan ilmiöön. Selitys ei kuitenkaan paljasta mitään Fredin motiivien sisällöstä eikä osoita, että hän välittäisi nimenomaan lisääntymismahdollisuuksistaan. Moraaliset tunteet ja rakkaus tarjoavat sitä vastoin uskottavan selityksen, miksi näitä ominaisuuksia kantaneet yksilöt ovat tulleet jatkaneeksi oman geeniperimänsä elämää. (Joyce 2006, 17–18.)

Eläinkunnassa on runsaasti lajeja, jotka eivät selviytyisi ilman yhteistyötä. Joyce nimittää esimerkiksi muurahaisten ja ampiaisten pesäyhdyskuntia ”superorganismeiksi”, koska pesän sisällä tapahtuu epätavallisen paljon auttamiskäyttäytymistä, jossa pesän etu priorisoituu yksilön etuun nähden. Myös leijonat auttavat toisiaan metsästämillä yhdessä, mikä kasvattaa huomattavasti saaliin kiinniottomahdollisuuksia. Luonnonvalinnassa ovat menestyneet ne yksilöt, jotka ovat olleet yhteistyöhaluisia ja -kykyisiä. Yhteistyön edut ovat ihmisten keskuudessa myös ilmeiset. Tätä ilmentää David Humen esimerkki kahdesta venettä soutavasta miehestä, joiden kannattaa kummankin soutaa omalla airoillaan, jotta olisi mahdollista päästä yhteiseen määränpään. Jos vain yksi soutaisi toiselta puolelta, vene alkaisi pyöriä ympyrää. (Joyce 2006, 19–23.)

Miksi apinat siistivät toistensa, myös ei-sukulaistensa, turkkeja pieneliöistä, vaikka siihen kuluvan puolituntisen aikana olisi mahdollista etsiä ruokaa tai yrittää päästä parittelemaan? Vastaus on yksinkertainen: toisen auttaminen saa autetun tekemään samanlaisen vastapalveluksen, joten lopulta hyöty on molemminpuolinen. Joyce tarkastelee vastavuoroisuutta myös ”vangin dilemma”- ja

”potut pottuina” (”tit for tat”) -nimisten peliteorioiden näkökulmasta. Näissä peleissä huijaamisella olisi mahdollista pärjätä. Miksi ihmiset eivät sitten harrasta itsekästä laskelmointia koko ajan? Joyce vastaa, ettei tosielämä noudata peliteorioiden kuvaamia valintatilanteita. Hänellä onkin muutamia ehdotuksia näiden pelien sääntöihin, jotta ne kuvaisivat paremmin esimerkiksi apinoiden vuorovaikutustilanteita tosielämässä. Hänen ehdotuksistaan ehkä tärkeimmässä pelaajan yhteistyökykyä kuvaamaan otetaan eräänlainen mainekerroin, koska pelin ulkopuolisessa maailmassa yksilöiden maineella on merkittävä vaikutus toisten vuorovaikutushalukkuuteen. Myös kommunikointihäiriöt ja erehdykset sekä mahdollisuus pelistä kieltäytymiseen ja toisen rankaisemiseen kuvaisivat paremmin todellisen elämän tilanteita. (Joyce 2006, 24–31.)

Edellä mainittu maine on esimerkki epäsuorasta vastavuoroisuudesta. Epäsuorassa vastavuoroisuudessa organismi saattaa myös saada tekemästään palveluksesta vastineeksi hänen omaa panostaan isomman palkinnon, mutta ei välttämättä siltä yksilöltä, jota hän alun perin auttoi. Auttamistaipumus kuitenkin luo henkilölle hyvän maineen, johon muutkin voivat luottaa ja tehdä hänen kanssaan yhteistyötä. Jokin teko voi nostaa yksilön myös koko yhteisön sankariksi, joka entisestään parantaa hänen statustaan ja etujaan. Eläinkunnan keskuudessa esiintyy jopa erilaisia kuntoisuuden osoituksia, kuten joidenkin lintujen näytöstyylinen ruuan poisjakaminen, mikä pyrkii viestimään terveydestä ja vittaalisuudesta, jotta heidät valittaisiin parittelukumppaneiksi. (Joyce 2006, 31–33.)

Joyce pohtii myös eläinkunnassa esiintyvän ryhmävalinnan (kuten ampiaisten keskuudessa yhdyskunnan ”superorganismien” edun priorisointitaipumusta) ilmenemismahdollisuutta ihmiskunnan evoluution piirteinä. Hän esittää muutamia tilastomatemattisia malleja, joissa tarkastellaan kuvitteellisia esimerkkejä populaatioista, joiden sisällä osa yksilöistä on auttajia ja osa ei-auttajia. Joyce tarkastelee auttajien ja ei-auttajien prosentuaalista lisääntymiskehitystä yli muutaman sukupolven siten, että antaa kummallekin ryhmälle ”lisääntymiskertoimen”. Hän osoittaa, että jos ei-auttajille antaa vähänkin suuremman kertoimen kuin auttajille, voivat ei-auttajat pikkuhiljaa vallata koko populaation. Kaikki kuitenkin rakastavat auttajia ja auttajat mieluusti ryhmittyvät keskenään. Auttajien toiminta, joka voidaan nähdä lisääntymisen uhraavana käyttäytymisenä, edistää koko populaation lisääntymiskykyä huomattavasti paremmin kuin ei-auttajien itsekäs käyttäytyminen. Joyce tarkentaa teoriaansa vielä yhdellä tosielämää kuvaavalla väitteellä: auttajien auttamismotivaatio ei ole täysin ehdoton, koska he eivät halua auttaa ei-auttajia. Tällöin ryhmävalintaa keskeisemmäksi piirteeksi tulee jälleen vastavuoroisuus. Yhteistyöhön kykenevät kerääntyvät yhteen. (Joyce 2006, 33–40.)

Ryhmävalintaa ajateltaessa ei ole missään tapauksessa välttämätöntä, että suosimamme käyttäytymistäipumukset olisivat nimenomaan geneettisesti koodattuja tai lisääntyvät entiteetit olisivat yksittäisiä organismeja. Darwinkin kirjoitti teoriansa luonnonvalinnasta tietämättä mitään geeneistä. Ryhmävalinta ihmislajin kohdalla voi koskea myös kulttuurisia käytäntöjä. Ne vaihtelevat, sekoittuvat ja välittyvät eteenpäin eri ryhmien välillä. Voidaankin todeta, että ihmiselle vastavuoroisuuden ohella vähintään yhtä tärkeä lajityypillinen piirre on kyky omaksua huikea määrä kulttuurista informaatiota, joka asettaa vaatimuksia siihen sopeutumiseen. (Joyce 2006, 40–43.)

Ihmisen kehityksessä ratkaisevan tärkeä tekijä on äidin huolenpito lapsestaan. Näin on ollut aina, myös miljoonia vuosia sitten. Tästä voimme päätellä, että ainakin yhden suvun jäsenen on tarvinnut olla intensiivisesti auttamassa vastasyntyntä; äidin. Isän osuus lapsen hoivaajana ja kasvattajana ihmislajin esihistoriassa on jossain määrin kiistanalainen, mutta kaiken kaikkiaan sukulaivalinta on ollut tärkeä tekijä lajimme kehityksessä. (Joyce 2006, 45.)

Jos ihmisen lisääntymiskykyä edistänyt taipumus on ollut perheenjäsenten auttaminen, niin mihin tämä taipumus itse perustuu? Joyce sanoo vastauksen olevan yksinkertainen ja selvä; se perustuu rakkauteen. Äidit ja isät rakastavat lapsiaan, sisarukset rakastavat toisiaan. Ja rakkaus on tunne². Joyce korostaa, että vaikka rakkaus saattaa olla luonteeltaan valikoivaa sukulaivalinta, se on yleensä täysin vilpitöntä, ei-välineellistä ja aidosti toiseen suuntautunutta. Rakkaudessa oma lisääntymisetu tarvittaessa myös uhrataan rakkauden kohteen hyvinvoinnin vuoksi. Joycen mukaan tämä osoittaa, että mahdolliset rakkauden itsekkyyttä puoltavat argumentit eivät saa tukea. On tietysti mahdollista tehdä *kattavan kelpoisuuden* (inclusive fitness) -teorian näkökulmasta tulkinta, että ihminen käyttäytyisi uhrautuvasti siirtääkseen geeniperimäänsä eteenpäin. Tämä on Joycen mukaan kuitenkin absurdi päätelmä. Ihminen ei yleensä toimi evolutiivinen tai geneettinen menestys mielessään, vaan jotkin muut motiivit, kuten rakkauden tunteet, selittävät käyttäytymistämme. (Joyce 2006, 46–48.)

”Miksi puhun sukulaivalinnasta ja rakkaudesta?”, Joyce kysyy ja vastaa: ”Haluan osoittaa, että sukulaisten valitsemisella meillä on nopea ja helppo, empiirisesti tuettu, evolutiivinen selitys, miksi ihmisillä on prososiaalisia emootioita (esimerkiksi rakkaus) tiettyjä toisia kohtaan. Nämä emootiot

² Joyce tiedostaa filosofisen keskustelun monipolvisuuden rakkauden käsitteen ympärillä, mutta haluaa tässä yhteydessä puhua yksinkertaisesti rakkauden tunne-aspektista.

saavat aikaan motivaation auttamiskäyttäytymiseen.” Kuitenkin se, mitä Joyce haluaa todella korostaa, on tämän vastauksen riittämättömyys *moraalisuuden* selittämisessä. (Joyce 2006, 49.)

Joyce kertoo vierailleensa ystävänsä kotona illallisella, jossa hänelle tarjottiin suuri annos ruokaa. Lautasen tyhjentyessä perheen isäntä sanoi Joycellle, ettei hänellä ole mitään velvollisuutta syödä lautastaan tyhjäksi. Joyce sanoi kuitenkin haluavansa syödä annoksensa loppuun. Esimerkki kertoo siitä, että *halu* tehdä jotain on hyvin erilainen asia kuin se, että jotain *pitää* tehdä. On nimittäin mahdollista kuvitella yhteisö, jossa ihmiset eläisivät sovussa ja harmonisesti keskenään, koska heillä on tiettyjä psykologisia estoja (inhibition) esimerkiksi tappamista tai varastamista kohtaan. Yhteisön elämäntapaa ei voida kuitenkaan kuvata kiellon (prohibition) käsitteellä, koska se edellyttää ajatusta, että tappaminen tai varastaminen on väärin. Kieltojen olemassaolo on puolestaan moraalinen ehto. (Joyce 2006, 50.)

Joyce kuitenkin muistuttaa Immanuel Kantin näkemyksestä, jonka mukaan teot, joita motivoivat prososiaaliset emotiot, eivät voi olla moraalisesti ihailtavia. Tästä Joyce on eri mieltä: me usein ylistämme ihmisiä, joiden teot ovat rakkauden, sympatian ja altruismin motivoimia. Sitä vastoin hän on valmis väittämään, että teot, joiden motivaatio juontuu selvästä moraalisesta laskelmoinnista – eivätkä esimerkiksi sympatiasta – ovat toisinaan moraalisesti paheellisia. Edellä sanotusta ei kuitenkaan seuraa, ettei kuvitteellisen yhteisön jäseniä voitaisi pitää hyveellisenä ja meidän moraalisen ihailun kohteena. Joycen tarkoituksena on tähdentää, että rakkauden tai altruismin motivoimat teot eivät tee niistä *moraaliarvostelmia*. Sympatia ja muut sosiaaliset tunteet – ja tunteet ylipäättään – ovat silti keskeisen tärkeitä tekijöitä moraalisuudessa. Nämä tunteet esiintyvät usein yhdessä moraalisten arvostelmien kanssa: jos rakastaa jotakuta, tyypillisesti pitää myös vääränä tämän satuttamista. Tärkeintä on kuitenkin ymmärtää, että ne syyt, jotka tekivät ihmisistä kykeneviä prososiaaliin taipumuksiin ja paheksumaan tiettyjä asioita – perustuivatpa ne rakkauteen ja sympatiaan tai suuttumukseen ja vastenmielisyyteen – eivät ole selitys sille, kuinka ihmiset alkoivat arvostella asioita moraalisesti oikeiksi ja vääriksi. (Joyce 2006, 50–51.)

Mikä sitten on moraaliarvostelma? Tämä kysymys on äärimmäisen kompleksinen ja filosofit eivät useinkaan ole yksimielisiä edes siitä, minkä *tyyppinen* asia moraalinen arvostelma on. Jotkut sanovat, että se on mentaalinen tapahtuma, kun taas toiset pitävät sitä lingvistisen ilmaisun lajina. Joyce haluaa pitäytyä kuitenkin puhekielisessä merkityksessä, joten sen voidaan määrittellä olevan kumpaakin. Tämä ei kuitenkaan ratkaise kysymystä: minkä tyyppinen *ilmaus* on moraaliarvostelma? Jotkut sanovat moraaliarvostelmien ilmaisevan käskyjä, jotkut näkevät niiden

ilmaisevan tunteita. Joidenkuiden mukaan ne koskevat faktoja. Mutta minkälaisia faktoja, Joyce kysyy? Ovatko ne faktoja puhujasta, faktoja puhujan kulttuurista vai ovatko ne faktoja Jumalan käskyistä? (Joyce 2006, 51–52.) Jätän Joycen argumentaation käsittelemisen hetkeksi odottamaan ja paneudun hänen yllä esittämiinsä kysymyksiin David McNaughtonin opastamana.

2.2. Non-kognitivismi

Non-kognitivismiin mukaan tosiasioita koskevat kysymykset ovat hyvin erilaisia kuin arvokysymykset. Tosiasiat määräytyvät sen perusteella, miten asiat maailmassa ovat. Tosiasioista voimme saada tietoa havaintoja ja kokeita tekemällä. Arvottavia ominaisuuksia, kuten kauneutta tai pahuutta, ei voida löytää maailmasta havaintoja tekemällä. Moraaliset arvostelmat, kuten kaikki arvostelmat, eivät ole uskomuksia asiointiloista, vaan mieluummin affektiivisiä reaktioita niitä koskien. Sellaisenaan arvostelmamme eivät voi olla totta tai epätotta, koska ei ole olemassa mitään, minkä suhteen ne ylipäättään olisivat totta. On myös täysin mahdollista, että kaksi ihmistä on samaa mieltä tosiasioista, mutta asennoituvat niihin eri tavalla, koska kannattavat eri moraaliarvoja. (McNaughton 1988, 17.)

McNaughtonin mukaan arvokysymykset ovat käytännöllisiä siinä mielessä, että niiden pohjalta päätetään, mitä tehdä, kun taas faktakysymykset koskevat sitä, mihin uskoa. Näin voidaan myös testata, onko henkilö todella sitoutunut kannattamaan tiettyjä arvoja. Nämä lähtökohdat selittävät non-kognitivistin käsitystä moraalista motivaatiosta, moraalista kielestä ja moraaliarvoa koskevan kokemuksemme luonteesta. (McNaughton 1988, 18.) Tarkastelen seuraavaksi mainittuja non-kognitivismiin piirteitä, lukuun ottamatta moraalista motivaatiota, johon palaan vasta myöhemmin.

Non-kognitivistit usko, että 1) ei ole olemassa moraalista todellisuutta, 2) moraaliset vakaumukset ovat asenteita, eivät uskomuksia, 3) moraaliset asenteet eivät voi olla tosia tai epätosia, 4) moraalikysymykset koskevat arvoa, eivät tosiasiaa (McNaughton 1988, 24).

Koska ei ole olemassa moraalista todellisuutta, non-kognitivistin mukaan moraaliarvostelmat eivät ole pelkästään lauseita, jotka olisivat tosia tai epätosia – että ne kuvaisivat totuudenmukaisesti asiointiloja maailmassa. Moraalilauseiden voidaan nähdä ilmaisevan esimerkiksi hyväksymisen tai paheksumisen tunteita, niillä voidaan taivutella kuulijaa toimimaan puhujan toivomalla tavalla tai ne voivat antaa ohjeita, mitä pitäisi tehdä. Huomaammekin, että arvojen ja tosiasioiden välinen ero saa ilmaisunsa kahdessa erilaisessa puheaktissa; kuvailemisessa ja arvottamisessa. Kuvaileminen

tarkoittaa asiointiloja koskevien uskomustemme kielellistä ilmaisua ja arvottaminen asennoitumista näihin uskomuksiin, karkeasti sanoen positiivisesti tai negatiivisesti. (McNaughton 1988, 24–25.)

Toisaalta positiivisesti tai negatiivisesti arvottaminen ei kerro lähellekään kaikkea kielestämme. Kieli on täynnä arvottavia ilmauksia, joiden merkitykset perustuvat hienovaraisiin eroihin. Tämänäyttöisiä termejä ovat muun muassa ”älykäs”, ”rohkea”, ”mielikuvituksekas” ja ”räikeä”. Näillä termeillä on sekä arvottava että kuvaileva merkitys. Joillakin sanoilla on vain kuvaileva merkitys: esimerkiksi sanalla ”mustaihoinen” viitataan neutraalisti afrikkalaistaustaiseen ihmiseen. Sen sijaan sanan ”neekeri” merkitys on halventava. Vaikka sillä viitataankin kuvailevassa mielessä oikein afrikkalaistaustaiseen ihmiseen, niin puhuja sekä kuvailee että arvottaa kohdettaan. Sanojen merkitykset voivat tietysti vaihtua ajan kuluessa, ne eivät ole kiveen hakattuja. Myös sanojen käyttöyhteys vaikuttaa niiden merkitykseen. Sanottaessa tottelemattomalle lapselle ”tuo olikin sitten hienoa käytöstä!”, sanan ”hieno” käyttöyhteys ja äänensävy paljastavat sen käänteisen merkityksen. (McNaughton 1988, 25–26.)

Kuvailevien ja arvottavien lauseiden erosta seuraa myös non-kognitivismiin mukaan se, ettei faktuaalisista premiseistä voida tehdä arvottavia johtopäätöksiä. Tämän vuoksi arvottavan johtopäätöksen omaksuminen ei tarkoita, että faktuaaliset premissit olisivat siihen pakottaneet. Sen sijaan kuvailevat premissit antavat mahdollisuuden johtaa niistä minkä tahansa arvottavan päätelmän tai ei mitään päätelmää. Laajemmin ottaen tässä on kyse tosiasia–arvo-erottelusta. Millä tavoin sitten erimielisyydet moraalinäkemyksissä on ratkaistavissa, kun tosiasioihin ei ole mahdollista vedota? (McNaughton 1988, 28–29.)

Non-kognitivismiin mukaan ei ole olemassa moraalista todellisuutta, ja moraalinäkemykset ovat asenteita eivätkä uskomuksia. Näin ollen ei ole olemassa myöskään moraalista totuutta. Koska arvottaminen tarkoittaa pikemminkin ohjeistamista ja suostuttelua kuin tosiasioiden kuvailemista, väite non-kognitivismiin totuudettomuudesta tuntuu luonteelta. Arvoladattu ohje voi olla esimerkiksi ankara, järkevä tai huonon maun mukainen, muttei tosi tai epätosi. Toisaalta kuvaileminen ja arvottaminen eivät ole toisiaan poissulkevia kielen ilmiöitä, koska arvottaviin lauseisiin liittyy usein tosiasioita kuvaileva sisältö. Kuitenkin kielelliset merkityskonventiot paljastavat sen asenteen, jolla tosiasioihin suhtaudutaan. Keskeistä non-kognitivismiin kannalta ei ole moraaliarvostelmien kuvaileva aspekti, jonka ne jakavat faktuaalisten lauseiden kanssa, vaan niiden arvottamisfunktio. (McNaughton 1988, 30.)

Jos moraaliarvostelmia ei voida arvostella totuuden näkökulmasta, miten sitten moraalisiin erimielisyyksiin pitäisi suhtautua? Faktuaalisissa kysymyksissä erimielisyys johtuu siitä, että toinen on erehtynyt pitämään väärää uskomusta totena. Non-kognitivismiin pitää siis selittää erimielisyydet viittaamatta totuuden käsitteeseen. McNaughtonin mukaan non-kognitivistit katsoo moraalisten ristiriitojen koskevan sitä, mitä pitäisi tehdä eikä niinkään sitä, mihin pitäisi uskoa. Toisaalta ihmiset voivat jakaa saman asenteenkin, mutta erimielisyys heidän välillään johtuu erilaisista uskomuksista. Esimerkiksi poliitikot näyttävät usein kannattavan samoja arvoja, mutta heidän käsityksensä niiden tavoittelemiseksi valittavista keinoista vaihtelevat. Non-kognitivistin on toki mahdollista ilmaista hyväksyntänsä jollekin asenteelle sanomalla ”Se on totta.”, mutta tällöin kyse on vain arkisesta puhetavasta. (McNaughton 1988, 31–32.)

Millä tavoin non-kognitivistit oikeuttaa moraaliarvostelmansa, kun hän ei voi vedota totuuteen? McNaughtonin mukaan vastaus on arvostelmien yhtenäisyys. Jos luotettavuus on ihailtava ominaisuus yhden ihmisen kohdalla, on sen oltava sitä myös toisen ihmisen kohdalla. Vastaus saattaa kuitenkin tulla tilanne, jossa tulisi valita kahden toisensa poissulkevan moraalisen periaatteen väliltä. Mitä tällöin pitäisi tehdä? Skeptikon ratkaisu on kieltää myös yhtenäisyyden periaate. Onhan nimittäin mahdollista kysyä, mitä vikaa on epäyhtenäisissä moraaliasenteissa? Yhtenäisyyttä tulisi edellyttää vain tosiasioita koskevilta uskomuksilta. Toisaalta tämä ratkaisu vie kohti ailahtelevaista moraalijärjestelmää. Mielipiteen vaihtaminen ei ole kuitenkaan kiellettyä, vaikka yhtenäisyyden vaatimuksesta pidettäisiinkin kiinni. (McNaughton 1988, 32–34.)

Non-kognitivismiin mukaan todellisuuden havainnointi ei paljasta edes raaimmasta murhasta moraalisia ominaisuuksia; murhaan liittyy vain erilaisia syy–seuraus-suhteita. Teon vääryyttä on etsittävä omasta ”sydäimestä” (McNaughton 1988, 35.) Toisaalta jossain mielessä myös näiden kammoksunnan kokemusten on oltava todellisia. Moraalirealismi pyrkii ratkaisemaan ongelman väittämällä, että moraaliset ominaisuudet ovat todellisuuden objektiivisia osia, vaikka ne eivät olekaan olemassa samalla tavalla kuin luonnontieteiden tutkimat fyysiset objektit.

2.3. Moraalirealismi

Moraalirealisti kieltää eron tosiasian ja arvon välillä, mikä on vastapuolen argumentaation kivajalka. Realistien mukaan moraalinäkemykset ovat uskomuksia, joiden totuus ratkeaa sen perusteella, miten asiat maailmassa todella ovat – siis samalla tavalla kuin muidenkin uskomuksien totuus. Kieltäessään eron tosiasioiden ja arvojen välillä moraalirealisti kieltää siitä johtuen myös

eron uskomusten ja asenteiden tai kuvailevien ja arvottavien lauseiden välillä. Siinä missä non-kognitivistit näkee eron, realisti näkee yhtenäisyyden. Realismi näyttäisi tukevan myös arkikäsitystämme, jonka mukaan on täysin normaalia pitää tiettyjä moraaliarvostelmia oikeina ja toisia väärinä. (McNaughton 1988, 39.)

Realisti ei pidä moraalikatsomusten laajaa kirjoa todisteena siitä, ettei oikeita ja vääriä vastauksia moraalisiin kysymyksiin ole olemassa. Päinvastoin eettinen argumentointi koetaan mielekkäänä juuri sen takia, että totuus on mahdollista saada selville. Realisti olettaa myös, että asiat ovat pääsääntöisesti sellaisia kuin niiden koemme olevan. Tämä oletus voidaan kyseenalaistaa vain silloin, kun on olemassa painavat perusteet väittää kokemuksen olevan harhaanjohtava tai epäluotettava. Moraaliarvo näyttäytyy meille jonain uskomuksistamme tai tunteistamme riippumattomana asiana, jonka selville saaminen saattaa edellyttää perusteellista pohdintaa. Tästä seuraa, että on olemassa moraalinen todellisuus. (McNaughton 1988, 40.)

Realismin varsinainen kilpailija on irrealismi, ja non-kognitivismi on vain yksi irrealismin muoto. Väittely realismin ja irrealismin välillä ei koske vain etiikkaa, vaan käytännössä kaikkia filosofian osa-alueita. Realisti väittää tietyytyypin asian tai ominaisuuden olevan olemassa; irrealisti puolestaan kiistää tämän. McNaughtonin mukaan ei ole juuri mitään, minkä olemassaoloa ei olisi filosofiassa pyritty kiistämään; fyysiset objektit, tietoisuuden tilat, numerot ja tietenkin arvot. Voidaan pitää kuitenkin erikoisena väitteenä, että me olisimme yleisesti väärässä esimerkiksi fyysisten objektien, kuten pöytien, tuolien ja ihmisten olemassaolon suhteen, tai puhuessamme moraalista asioista puhuisimme hölynpölyä. Nämä uskomukset ja käytännöt ovat liian syvään juurtuneina kokemusmaailmaamme, että ne voitaisiin hylätä väärinä tai merkityksettöminä. Irrealistin olisi suostuttava hyväksymään ainakin tämäntyyppinen puhetapa, vaikka kyseisiä entiteettejä ei olisikaan olemassa. Yksi ajattelutapa, joka hyväksyy moraalista koskevan tavanomaisen puheen, on edellä käsitelty non-kognitivismi. (McNaughton 1988, 42–43.)

Kaikki irrealistiset suuntaukset eivät kuitenkaan ole non-kognitivistisia. Vaihtoehtoinen strategia, jonka mukaan realistinen ontologia perustuu arveluttaviin entiteetteihin uskomiseen, on reduktionismi. Reduktionisti voi purkaa lauseen ”x on väärin” lauseeksi ”suurin osa ihmisistä tuomitsee x:n”. Tällöin moraalilauseilla säilyy totuusarvo, koska ne ovat palautettu koskemaan maailmassa olevia tosiasioita. Tällainen reduktionismi on siitä huolimatta irrealistista, koska realismi edellyttää todellisuuden ”kalustukseen” kuuluvan moraalista tosiasioita, jotka eivät redusoidu muunlaisiksi faktoiksi. Irrealistisen reduktionistin mukaan moraaliset tosiasiat ovat

reduoitavissa tosiasioiksi koskien ihmisen psykologisia tiloja. Mikäli reduktionismi pyrkii olemaan realistista, sen keskeinen ongelma koskee realistisen ajattelun lähtökohtien laiminlyöntiä: kokemuksemme moraalisisista tosiasioista ei olisikaan luotettava tietolähde, vaan käyttämämme tavanomaiset moraalikäsitteet pitäisi palauttaa vieraisiin käsitteisiin, jotta niiden totuusarvo säilyisi. (McNaughton 1988, 44–46.) Hylätessään reduktionismin realisti hylkää näkemyksen, että moraaliset lauseet voisivat olla palautettavissa lauseisiin, jotka eivät sisällä moraalisia termejä (McNaughton 1988, 53).

Voiko ihminen tehdä havaintoja moraalisisista ominaisuuksista? Non-kognitivistisen irrealismin mukaan moraaliset ominaisuudet eivät poikkea muista arvottavista ominaisuuksista, kuten esteettisistä. Esimerkiksi auringonlaskun kauneus ei irrealistin mukaan kuulu ilmiön itsensä ominaisuuksiin, vaan kyse on katsojan psykologisen tilan ominaisuudesta. Kauneus ei ole niinkään katsojan *silmässä*, vaan hänen *mielellään*. McNaughtonin mukaan tämä on kuitenkin vastaintuitiivista, sillä me emme pidä jotain kauniina sen meissä herättämien tunnereaktioiden, vaan havainnon kohteen itsensä kauneuden takia. Toisaalta tämä johtuu siitä, että havainto ja siihen liittyvät tunteet ovat niin tiiviisti sidoksissa toisiinsa, että niiden eroa on vaikea tiedostaa. (McNaughton 1988, 55–56.)

Realistin mielestä esimerkiksi havainto jonkun henkilön julmasta käyttäytymisestä on yhtä ilmeinen kuin havainto hänen kampauksestaan. Realistin mukaan joutuisimme omaksumaan liian kapean käsityksen havainnoimastamme maailmasta, jos jättäisimme moraalialia koskevat asiat sen ulkopuolelle. Jos nimittäin pitäisimme todellisina objekteina vain niitä, joista voimme tehdä havaintoja viiden aistimme avulla, joutuisimme jättämään moraalialin lisäksi paljon muutakin ulkopuolelle. Jos olemme valmiita pitämään vuotta vaarallisena, herra Smithiä huolestuneena tai jotain asiaa kauempana kuin toista, ei moraalialiaakaan pitäisi hylätä, McNaughton toteaa. (McNaughton 1988, 56–57.) Toisaalta esimerkiksi vuoren vaarallisuus tai herra Smithin huolestuneisuus ovat suhteellisia käsitteitä, joiden käyttö riippuu pikemminkin puhujan kokemistavasta ja näkökulmasta.

Realistin tapa oikeuttaa moraalialiset uskomukset perustuu moraalialisten tosiasialoiden oikeanlaiseseen havainnointiin. Tämä edellyttää tiettyä sensitiivisyyttä, johon kaikki eivät välttämättä kykene edes ”harjoittelun” jälkeen. Moraalialiset erimielisyydet perustuvat väärin tehtyihin havaintoihin. Ilmiötä voidaan verrata esteettialsen herkkyyden kehittymiseen. On varsin yleistä, että tietyt taidemuodot näyttävät ensiksi käsittämättöminä ja vaikeaselkoisina, mutta jonkin helposti lähestyttävään

teoksen kautta on mahdollista vähitellen alkaa ymmärtää myös haastavampaa alan taidetta. Samantyyppinen kehityskertomus liittyy McNaughtonin mukaan usein moraaliseen kasvuun. Kyvyttömyys tunnistaa ja havaita moraalisia tosiasioita ei johdu kuitenkaan järjen puutteesta: sensitiivisyyden puute ei ole sama asia kuin irrationaalisuus. Voidaankin sanoa, että moraalinen totuus ei ole helposti saavutettavissa, mutta dialogi muiden kanssa kehittää sensitiivisyyttä ja havainnointikykyä. (McNaughton 1988, 58, 60.)

McNaughtonin mukaan non-kognitivistille moraaliarvostelmien yhtenäisyys ei ole vain yksi hyve muiden joukossa, vaan keskeisin sellainen. Non-kognitivistit pyrkii löytämään yhtenäisyyttä ei-arvotettujen asiaintilojen ominaisuuksien välille, jotta hänen asenteensa niitä kohtaan olisi yhdenmukainen. Maailmassa ei ole mitään ei-arvotettujen asiaintilojen lisäksi, minkä suhteen tulisi olla sensitiivinen. Realistilla on McNaughtonin mukaan rikkaampi käsitys siitä, mitä ominaisuuksia maailmasta on mahdollista havaita. Tämä rikkaus sisältää objektiiviset moraaliarvot. Oleellista realistin näkökulmasta on se, ettei moraaliarvojen yhdenmukaisuus ole yksilön päätettävissä. Realisti ei kuitenkaan kiellä, että objektin, teon tai henkilön luonnollinen ominaisuus ei määrittäisi sen arvoa. Hän kuitenkin kiistää, että tietyn ei-moraalisen ominaisuuden täytyisi olla aina ja kaikkialla moraalisesti relevantti samalla tavalla. (McNaughton 1988, 60–62.)

Seuraako fyysisessä maailmassa elämisestä ja luonnontieteellisestä maailmankuvasta, ettei moraali-realismi ole mahdollista. McNaughtonin mukaan näin ei ole, sillä fyysisten objektien kaikki ominaisuudet eivät ole välttämättä fyysisiä. Tämä näkemys hyväksyy moraaliarvot yhtä reaalisina todellisuuden ominaisuuksina kuin fyysiset objektit. Fysikalismi – näkemys, jonka mukaan kaikki olemassa oleva on fyysistä – pystyy kyllä selittämään esimerkiksi kipuaistimuksen fyysiset syyt, mutta itse kipukokemusta fysikalismi ei selitä. Sen sijaan maltillinen emergentti fysikalismi antaa mahdollisuuden myös ei-fyysisille ominaisuuksille. Toisaalta sen mukaan ei ole olemassa entiteettejä, joilla olisi vain ei-fyysisiä ominaisuuksia, sillä ei-fyysiset ominaisuudet ovat aina määräytyneitä fyysisten ominaisuuksien perusteella. McNaughtonin mukaan maltillinen fysikalismi on silti yhteensopiva moraali-realismien kanssa, koska moraaliset ominaisuudet tulevat olemassa oleviksi monimutkaisissa fyysisten objektien – eli tässä tapauksessa ihmisten – vuorovaikutussuhteissa. (McNaughton 1988, 62–64.)

2.4. Joycen näkemys moraalien luonteesta ja tehtävästä

Joycen mukaan moraaliarvostelman ilmaiseminen, kuten anteeksipyyntö, on kielellinen teko, joten se tulee arvioiduksi lingvistisenä konventiona. Tällöin ei ole olennaista, minkälainen mielentila kausaalisesti aiheuttaa ilmauksen. Non-kognitivismin mukaan arvottavilla predikaateilla (”...on väärin”, ”...on hyvä,” jne.) on vain kieliopillinen merkitys, mutta pinnan alla niillä ei ole todellista viittauskohdetta. Non-kognitivistit A. J. Ayer teki kuuluisaksi näkemyksen, että lause ”Rahan varastaminen on väärin” ei ilmaise väitettä, joka voisi olla totta tai epätotta. Sama lause voitaisiin ilmaista ”Rahan varastaminen!!” niin, että äänensävy kertoo tietyn paheksunnan tunteen. Joycen mukaan non-kognitivismi on osittain oikeassa, mutta edellä esitetyssä muodossa se on liian äärimmäinen, koska moraaliarvostelmat rakentuvat kognitiivisesta uskomuksesta ja konatiivisesta asenteesta tätä uskomusta koskien. Joyce valaisee näkemystään esittelemällä G. E. Mooren kehittämän paradoksin: ”Kissa on matolla, mutta en usko sitä.” Epäselväksi jää, mitä lauseen puhuja lopulta haluaa sanoa. Paradoksaalinen virke on myös ”Hitler oli halveksittavan paha. Mutta en allekirjoita mitään moraalista standardia, joka tuomitsee hänen tekonsa ja persoonansa.” Hitleriä koskeva lausepari on outo, koska käsityksemme moraaliarvostelmasta ei pidä sisällään pelkkää väittämää, vaan myös konatiivisen tilan – asenteen väittämää kohtaan. Joyce ei siis kannata puhdasta non-kognitivismia, vaan hän painottaa sitä, että arvottavat ilmaukset sisältävät myös uskomuksen, oli sen sisältö totta tai ei. Joyce ei kannata myöskään puhdasta kognitivismia, jonka mukaan jonkun kutsuminen pahaksi lukisi pahuuden tämän ominaisuudeksi samalla tavalla kuin pituuden tai kansallisuuden. Kyse on olennaisesti myös paheksuvan *tunteen* ilmaisemisesta. Täten voidaan sanoa, että moraaliset arvostelmat toimivat lingvististen konventioiden alueella, ja ne sisältävät kaksi mentaalista tilaa; uskomuksen ja sitä koskevan asenteen (Joyce 2006, 53–57.)

2.4.1. Moraalinarvostelma, moraalinen kieli ja tunteet

Joycen mukaan eräs tärkeä näkökohta moraalinarvostelmissa on niiden käytännön vaikutusvalta (practical clout) pohdintoihimme ja vuorovaikutustilanteisiin. Vaikutusvallalla Joyce tarkoittaa yhtäältä kykyä motivoitua tekemään moraalinarvostelmia itse sekä toisaalta pyrkimystä vedota kanssaihmiisiin. Pelkästään tunteiden tai asenteen ilmaiseminen ei ole vielä varsinainen moraalinen vetoisuus. Tunteiden ilmaiseminen saattaa tapahtua esimerkiksi huutamalla ”Yök!” kohdattaessa jotain epämiellyttävää. Toinen tapa ilmaista suurin piirtein sama asia on raportoida omista tunteistaan jokseenkin ulkokohtaisesti: ”Sinun tekosi herättävät minussa paheksunnan tunteita.” Kömpelön ilmaisun lisäksi tämäkään ei ole suoranainen vetoisuus, ellei toinen satu olemaan

kiinnostunut puhujan tunteista. Vasta esitettäessä väite ”sinun tekosi ovat väärin!” tulee puhujan tarkoitus täysin selväksi; hän edellyttää toiselta moraalista harkintaa. Tällöin vedotaan siihen, että on olemassa yhteisesti jaettu moraalinen todellisuus, jossa tietty teko on väärä. Tällöin arvostelun kohteena olevan henkilön ei tarvitse olla varsinaisesti kiinnostunut arvostelijan sisäisistä tiloista (asenteet, tunteet), vaan huomio tulee kiinnittää tekojen itsensä moraaliseen oikeutukseen. Joycen mukaan tämä argumentti puhuu puhdasta non-kognitivismia vastaan. (Joyce 2006, 58–59.)

Mihin sitten moraalin käytännön vaikutusvalta perustuu? Helpompaa on ainakin sanoa, mihin se ei perustu. Rangaistus ja palkinto ovat tunnetusti vahvoja toimintamotiiveja, ja erityisesti moraalisesti tärkeä syyllisyydentunne pohjautuu tunteeseen, jossa mahdollinen rangaistus koetaan ansaittuna. Moraaliarvostelmien tekeminen ei kuitenkaan riipu näistä ulkoisista tekijöistä. Joycen mukaan olisi nimittäin hämmästyttävää kuulla kulttuurista, jossa moraaliset rikkomukset olisivat väärin, koska ne ovat rangaistuja. Perustellumpaa onkin sanoa, että jokin teko ansaitsee rangaistuksen, koska se on väärin. (Joyce 2006, 59.)

Ulkoisen sanktio ei ole ainoa ehdotettu tekijä, johon moraaliarvostelmien vaikutusvalta perustuu. Myös sisäisen sanktion merkitystä tukee Joycen mukaan pitkä akateemisen ajattelun historia. Tämä ajattelutapa näkee moraalilain rikkojan vahingoittavan ennen kaikkea itseään. Joyce toteaa, että moraalittomasti käyttäytyvät henkilöt saattavat todellakin jollain tapaa toimia vahingollisesti myös itseään kohtaan, mutta yleensä lainrikkooja halutaan rangaista vielä mahdollisen itselle aiheutetun vahingon lisäksi. Tämän vuoksi itselle aiheutuvan vahingon teoria on hylättävä. (Joyce 2006, 59–60.)

Moraaliarvostelmat eivät muutenkaan näytä olevan vain käytännön elämää koskevia neuvoja, vaan ehdottomia käskyjä. Kantin kategorinen imperatiivi edustaa juuri tällaista periaatteellista kantaa, jossa mitään ulkoisia päämääriä (rangaistuksen välttely, palkkion tavoittelu) ei pidä ottaa moraalisen harkinnan motiiviksi, vaan huomio tulee kiinnittää moraalilain itsensä velvoittavaan luonteeseen. Vaikka kategoriset imperatiivit näyttävät Joycen mukaan olevan keskeisiä jokaiselle moraalijärjestelmälle, hän ei väitä kaikkien moraaliarvostelmien sisältävän imperatiivia tai muutenkaan kantilaisen teorian oletuksia. (Joyce 2006, 61.)

Moraalille luonteenomaista on sen väistämättömyys ja auktoriteetti. Ei nimittäin riitä, että moraalista velvoitteista olisi mahdollista päästä eroon, jos vain toteaa niiden soveltuvan itselle huonosti. Toisaalta auktoriteettivaatimuksen hintana on juuri se, että joku saattaa suhtautua siihen välinpitämättömällä huudahduksella ”Morality, schmorality!”, kuten Joyce asian ilmaisee. Millä

tahansa käytännön voimalla (oomph) moraalin normatiivisuus onkin ladattu, sen lähteenä ei tarvitse olla sisäiset tai ulkoiset sanktiot tai jonkin instituution loukkaamattomat säännöt eivätkä sen henkilön halut tai tavoitteet, jolle moraaliset vaatimukset ovat osoitettu. Tässä mielessä arkiarjattelu erottaa moraaliset vaatimukset konventionaalisista tai prudentiaalisista³ vaatimuksista. Siitä huolimatta on syytä tiedostaa, että moraaliset ja konventionaaliset vaatimukset esiintyvät usein yhdessä. Tämä tulee esiin esimerkiksi henkilön itselleen asettamana moraalisenä velvollisuutena noudattaa lakia, jolloin hänen tulee noudattaa myös sen sisältämää konventiota tien oikealla puolella ajamisesta. (Joyce 2006, 61–64.)

Seuraava kysymys, jota Joyce lähtee tarkastelemaan, on moraaliarvostelmien sisältö ja asioiden joukko, joita arvostelmat voivat koskea. Hän kysyy, onko arvojärjestelmälle olemassa jotkin tietyt ehdot tai rajat, joiden perusteella voimme pitää sitä moraaliarvostelmänä? Onko esimerkiksi lapsenmurhan tuomitseminen ehto sille, että arvojärjestelmä voidaan määrittellä myös moraaliarvostelmaksi? Joyce ei halua asettaa tämänkaltaisia spesifejä ehtoja. Hän toteaa, että moraaliarvostelmat koskevat yleensä tekoja ja henkilöitä. Teot voidaan jakaa partikulaarisiin (”vähenteleminen äidillesi viime torstaina oli ilkeää.”) ja yleisiin (”vähentelu oman hyödyn saamiseksi on väärin.”). Henkilöitä arvosteltaessa kohdistetaan huomio yleensä tiettyyn luonteenpiirteeseen tai johonkin tekoon. (Joyce 2006, 64–65.) Joycen näkemyksestä seuraa, ettei ketään voitaisi pitää esimerkiksi läpikotaisin pahana ihmisenä, koska kritiikin kohteena ovat tarkkaan ottaen henkilön yksittäiset teot. Myös asiointiloja Joycen (2006, 65) mukaan voidaan toisinaan arvioida moraalisiin termein: ”maailma ilman orjuutta olisi parempi paikka.” Joissain kulttuureissa esiintyy lisäksi objekteja tai paikkoja, joiden kohtaaminen aiheuttaa ikään kuin moraalisen saastuneisuuden.

Kulttuurienvälinen tutkimus on yksimielisesti saanut selville neljä kategoriaa, jotka ovat moraaliarvostelmien yleisiä piirteitä: 1) kielteinen suhtautuminen tiettyihin toisia vahingoittaviin tekoihin, 2) arvot, jotka koskevat vastavuoroisuutta ja reiluuutta, 3) henkilön asemaa statushierarkiassa koskevat vaatimukset ja 4) säädökset, jotka koskevat ruumiillisia toimintoja puhtauden ja saastuneisuuden näkökulmasta (kuten menstuaatio, ruoka, kylpeminen, seksi ja ruumiiden käsittely). Kaiken kaikkiaan moraalien keskeisintä aluetta on ihmisten välisiin suhteisiin liittyvät asiat, mutta se voi saada hyvinkin moninaisia ilmenemismuotoja. (Joyce 2006, 65–66.)

³ Joyce käyttää termiä prudentiaalinen tarkoittaessaan eräänlaista välinrationaalista harkintaa, jossa side päämäärään saattaa jäädä ulkoiseksi, mutta keinot sen saavuttamiseksi on valittu tarkoituksenmukaisesti.

Moraalijärjestelmien yksi keskeinen rakenneosa on ajatus ansiosta (desert). Tietyt teot ansaitsevat tulla palkituiksi tai tuomituiksi. Ansio on niin itsestään selvä osa moraalista ajatteluumme, että emme aina edes tajua sen tärkeää roolia. Siitä seuraa myös vaatimus oikeuden toteutumisesta, koska moraalilain rikkojat oikeutetusti ansaitsevat tulla tuomituiksi ja syyttömät vapautetuiksi. Ilman ansion käsitettä ei voisi olla myöskään syyllisyyttä (guilt), sillä mitä muutakaan syyllisyys on kuin tunne siitä, että ansaitsee rangaistuksen tekemästään rikkomuksesta. Syyllisyys puolestaan ilmenee meidän moraalisenamatuntonamme. Joycen mukaan ihmisten voidaan nähdä vaativan eräänlaisen moraalisen tasapainon toteutumisesta maailmassa. Kun tätä tasapainoa horjutetaan rikkomuksella, sen korjaamiseksi on rangaistava rikkojaa, jotta tasapaino saadaan palautettua. Järjestyksen palaaminen suo meille mielihyvää, kun taas lainrikkajien vapaana kulkeminen herättää levottomuutta. Me olemme yleensä kiinnostuneita siitä, että lainrikkajia hyvittää ja erityisesti katu tekojaan. Kykenemättömyys tuntea syyllisyyttä viittaa ”sisäisen itserankaisujärjestelmän” puuttumiseen, joka on tärkeä moraalisen toiminnan ohjausmekanismi. (Joyce 2006, 66–70.)

Joycen mukaan kieli on moraalisten käsitteiden ennakkoehto. Kieli on myös moraalisten tunteiden – erityisesti syyllisyydentunteen – edellytys. Näiden ehtojen vallitessa eläimet eivät kykene moraaliseen harkintaan. Eläintieteilijä Frans de Waal tekee hyödyllisen jaottelun kuvailevien (descriptive) ja normatiivisten (prescriptive) sosiaalisten sääntöjen välille: ”Kuvailevat sosiaaliset säännöt ovat vain säännönmukaisia organismin reaktioita sen lajitovereihin, joita voidaan nähdä jopa kaloilla ja hyönteisillä. Normatiiviset sosiaaliset säännöt puolestaan ovat säännönmukaisuuksia, joita ei vain noudateta, vaan joita yksilöt ’kunnioittavat toisten aktiivisen vahvistamisen takia’”. (Joyce 2006, 77.) Tällaiset normatiiviset säännöt de Waalin mukaan ovat välttämätön, mutta ei riittävä, ehto moraalijärjestelmälle. de Waal on vakuuttunut, että simpansseilla on tällainen normatiivisten sääntöjen taju, mutta pitää epäselvänä voidaanko hyväksytyin ja ei-hyväksytyin käyttäytymisen erotteleminen taitoa samaistaa tietoisuuteen ”hyvästä” ja ”pahasta” tai ”oikeudenmukaisesta” ja ”epäoikeudenmukaisesta”. Joyce itse on kuitenkin vakuuttunut siitä, etteivät nämä normatiiviset kyvyt ole vielä rinnasteisia moraaliarvostelmien tekemisen kanssa. (Joyce 2006, 73–79.)

Joyce toteaa de Waalin valinneen sanansa tarkoin, kun hän puhuu simpanssien ”hyväksytystä ja ei-hyväksytystä” (accepted, unaccepted) käytöksestä. Näin muotoiltuna niillä on eri merkitys kuin ”hyväksyttävällä ja ei-hyväksyttävällä” (acceptable, unacceptable) käytöksellä. Ero käsiteparien välillä on siinä, että ensimmäinen sisältää oletuksen tietyn käyttäytymisen taipumuksesta herättää vihamielisyyttä, kun taas jälkimmäinen implikoi arvostelmaa, jonka mukaan tietty käytös *ansaitsee*

osakseen vihamielisen reaktion. Ansiolla, kuten edellisessä kappaleessa kävi ilmi, on puolestaan merkittävä rooli moraaliarvostelman syntymekanismina. Ilman ajatusta ansiosta ei oikeastaan rangaistuksen käsitettäkään pitäisi käyttää, vaan se olisi parempi korvata jollain neutraalimmalla ilmauksella, kuten ”negatiivisella reaktiolla”. (Joyce 2006, 80.) Simpansseilla ei voi siis olla käsitystä siitä, että jokin negatiivinen reaktio on ansaittu, jokin teko on rikkomus tai että jokin käyttäytyminen on sopivaa, hyveellistä tai reilua. Myös ajatus toisen omistusoikeudesta johonkin esineeseen jää simpansseilla vieraaksi. (Joyce 2006, 93.)

Seuraavaksi Joyce siirtyy pohtimaan, määritteleekö moraalisia käsitteitä niiden abstraktisuus tai monimutkaisuus, kuten joskus oletetaan. Hänen mukaansa esimerkiksi koirat kykenevät tunnistamaan koiran yleensä, mikä viittaa abstraktin yleiskäsitteen ymmärtämiskykyyn. Tätä ilmiötä kuvaa tilanne, jossa koira A tunnistaa kaukaa koiran B. Koirien käyttäytyminen muuttuu niiden tullessa niin lähelle toisiaan, että ne kykenevät tunnistamaan toisensa tutuiksi. Joycen mukaan kielenkäytön puute ei siis estä abstraktien uskomusten omaksumiskykyä. Käsitteiden monimutkaisuuskaan ei ole yksinkertainen asia. ”Onko kiellon käsite todella monimutkaisempi kuin banaanin käsite? Millä tavalla se on monimutkainen?”, Joyce kysyy. Hän toteaa, että koirien koirantunnistamiskykyä määrittelevä suhdekäsite ”olla-samanlainen-kuin” vaikuttaa hyvinkin monimutkaiselta, ja silti monet kielenkäyttöön kykenemättömät olennot pystyvät muulla tavoin hahmottamaan sen. Joycen mukaan moraalisten käsitteiden ja tunteiden edellytykseksi on ehdotettu myös itsetietoisuutta, joka on kuitenkin eri asia kuin itsensä tunnistaminen – esimerkiksi peilistä. Geoffrey Sayre-McCord on puolestaan Joycelle henkilökohtaisessa tiedonannossaan esittänyt näkemyksen, jonka mukaan asioiden hahmottaminen parempana tai huonompana eli taito verrata asioiden arvoa johonkin standardiin nähden, ei vielä riitä moraalisen harkinnan kriteeriksi. Vasta kyky arvioida standardin itsensä arvoa on ehtona moraalisten käsitteiden hallinnalle. Joyce kuitenkin hylkää nämä näkemykset toisarvoisina. Hänen oma ehdotuksensa moraaliarvostelmasta liittyy kielenkäyttökykyyn ja semanttiseen ymmärrykseen. (Joyce 2006, 80–82.)

Joycen näkemys moraaliarvostelmien ja kielen yhteydestä ei ole aivan tavanomainen. Hänen teoriansa pohjautuu keskeisesti ihmisen kykyyn ymmärtää semanttisia eroja, joita suuri osa moraalisisista käsitteistä heijastaa. Me emme vakavasti ottaen voi väittää esimerkiksi antiloppien ajattelevan leijonien olevan ”sydämettömiä paskiaisia” tai vastaavasti leijonien pitävän antiloppeja ”säälittävinä nynnyinä”. Kielenkäyttäjän tulee ymmärtää ilmauksien ”sydämetön paskiainen” tai ”säälittävä nynny” merkitsevän paheksuntaa. Tämä ymmärrys on pikemminkin tietoa-miten kuin tietoa-että; se on ennen kaikkea tietoa kielestä (Joyce 2006, 82–83).

Joycen teoria vaikuttaa kuitenkin turhankin älylliseltä, koska siinä huomio kiinnittyy kykyyn ilmaista erilaisia arvoerotteluja kielellisesti vivahteikkaalla tavalla. Kielellinen taito heijastaa toki ihmisen tunteiden ja kokemusten monimuotoisuutta, mutta onko moraalit välttämättömästi samastaa semanttisten erojen tunnistamis- ja tuottamiskykyyn. Eikö käsitys hyvästä ja pahasta, oikeudenmukaisesta ja epäoikeudenmukaisesta riitä kuvaamaan niitä peruskokemuksia ja -käsitteitä, joiden varaan moraaliarvostelmat rakentuvat?

Joyce haluaa tehdä lisäksi pari täsmennystä koskien moraaliarvostelman, ja laajemminkin uskomuksen, käsitettä realismin ja instrumentalismien näkökulmasta:

”Uskomusten suhteen realistit ajattelevat, että sanoessamme Joen uskovan *p* me väitämme olevan olemassa aito mielentila, jossa Joe on – oletettavasti Joen aivojen tila – joka kausaalisesti vaikuttaa hänen käyttäytymiseensä, ja jota voidaan (ainakin periaatteessa) empiirisesti tutkia. Instrumentalistit puolestaan ajattelevat, että sanottaessa Joen uskovan *p* ilmaisemme sitouksemme siihen tosiasiaan, että Joen käyttäytyminen on kätevimmin ennustettavissa ja selitettävissä olettaessamme hänen omaavan sellaisen uskomuksen.” (Joyce 2006. 86.)

”Computer says ’no’...”, on eräässä brittiläisessä komediasarjassa esiintynyt hokema, jossa tietokonetta käyttävän sketsihahmon puhetapa paljastaa oletuksen, joka vihjaa tietokoneen ilmaisevan uskomuksiaan. Tämä esimerkki kuvaa sitä, mitä Joyce (2006, 85–88) kutsuisi instrumentaaliseksi asenteeksi uskomuksia koskien. Jos näyttää siltä, että tietokoneen toimintaa kuvaa parhaiten oletus, että sillä on uskomuksia, silloin puhetapa on instrumentaalista näkökulmasta legitiimi. Samalla tavalla voimme myös puhua esimerkiksi simpanssiuroksen uskomuksesta, että hänen naaraskumppaninsa on ”narttu”, koska tämä vaikuttaa vastaanottavaiselta myös muita uroksia kohtaan. Tai jos oletamme simpanssin uskovan tietyn käyttäytymisen ansaitsevan rangaistuksen tai ihailua, niin se on Joycen mukaan mahdollista niin kauan kuin tiedostamme kyseisen puhetavan edustavan ”mukavaa fiktiota”. Kuitenkaan realismin näkökulmasta eläimillä – kielenkäyttöön kykenemättömillä luontokappaleilla – ei oikeasti voi olla moraalisia uskomuksia.

”Ihmislajilla kieli kehittyi mahdollistaakseen arvostelujen tekemisen.”, on Joycen ydinajatus kielen roolista luonnonvalinnassa. Hän toteaa kielen määrittelyn olevan silti hankala tehtävä, koska se voidaan nähdä esimerkiksi signaalijärjestelmänä, huomion kiinnittämiseksi tehtyinä ääninä tai ääninä, jotka ovat sattuneet kiinnittämään huomion. Siten myös ajankohta ja paikka, jolloin kieli syntyi ihmisten kommunikaatiojärjestelmäksi, on vaikea osoittaa. Sen tähden hedelmällisempää

onkin pohtia kieltä milloin-kysymyksen sijaan miksi-kysymyksen näkökulmasta. (Joyce 2006, 88–89.)

Joyce lähestyy miksi-kysymystä arkeologisen, neuropsykologisen ja antropologisen tutkimustiedon avulla. On saatu selville, että aivojen neokortikaalisen osan suhteellinen koko aivojen tilavuudesta on kasvanut sitä mukaa, kun ihmisyhteisöjen ryhmäkoot ovat suurentuneet. Tämä osaltaan antaa vahvistusta hypoteesille, jonka mukaan neokorteksin keskeisenä tehtävänä on sosiaalisen informaation prosessointi. Neokorteksin tehtävänä on myös toisten ihmisten mielentilojen ymmärtäminen, esimerkiksi: ”hän uskoo minun tietävän, mitä hän haluaa”. Tämä taito antaa edellytykset toisten reaktioiden ennakoimiseen. (Joyce 2006, 89.)

Ryhmäkokojen suurentuminen loi kasvavan tarpeen tehokkaalle tavalle vaihtaa ja välittää informaatiota toisten käyttäytymisestä ja ihmissuhteista. Väitetään, että kieli oli tähän soveltuva ratkaisu. Puhumalla on mahdollista saada kätevästi tietoa toisista ja kertoa itsestään muille. Tämä ”juoruhypoteesi” saa tukea Joycen mukaan psykologi Nicholas Emlerin tutkimustuloksista, joista käy ilmi, että 60–70 prosenttia keskusteluistamme koskee maineen käsittelyä. Joyce kiteyttääkin näkemyksensä seuraavasti: ”juoruilun kieli on vastavuoroisuuden kieltä.” (Joyce 2006, 90–91.)

Juoruilun kieli on palvellut vuorovaikutussuhteiden kuvailun lisäksi myös mahdollisuutta kritisoida niitä, jotka eivät ole toimineet oikein. Yhteistyökykyiset ja -kyvyttömät yksilöt ovat juoruilun avulla voitu kätevästi nimetä, joten luonnonvalintaprosessi on ikään kuin saanut vauhtia kielenkäytön myötä. Vaikka yleensä ihmislajin ensimmäisten lauseiden on kuviteltu koostuvan verbeistä ja substantiiveista, kuten ”Minä Tarzan, sinä Jane”⁴, Joyce väittää arvottavan kielen olleen olennainen osa puhettamme heti alusta alkaen. (Joyce 2006, 91.)

Argumentoitaessa kielen sisältävän *sosiaalisia* arvostelmia sitä ei pidä samaistaa väitteeseen, jonka mukaan kieli sisältää *moraalisia* termejä, sillä moraaliarvostelmat ovat erityinen arvostelmien luokka. Näyttää kuitenkin järkevältä ajatella, että esimerkiksi mainetta koskevia keskusteluja, vaihtosuhteiden järjestämistä, itsensä mainostamista ja lainrikkojien arvostelemista on alettu lähestyä reiluuden, huijaamisen, rankaisemisen, ansion, ahneuden ja omistusoikeuden eli moraalisten käsitteiden näkökulmasta. Joycen näkemyksen mukaan moraalinen kieli kykenee palvelemaan vastavuoroista vaihtoa ei-moraalisesti arvottavaa kieltä paremmin. Tämä johtuu siitä, että konventiot ylittävien normien – normien, joita tulee kunnioittaa, halusi tai ei – rikkomisesta

⁴ Vaikka Joycen esimerkissä ei esiinny verbejä, hänen ideansa välittyy mielestäni hyvin.

viestiminen on vakuuttavampaa kuin henkilökohtaisen suuttumuksen ilmaiseminen jotakuta kohtaan. Suuttumuksen tunteella ja tunteilla ylipäättään on kuitenkin keskeinen merkitys moraalisten arvostelmien tekemisessä, mutta monet tunteet edellyttävät Joycen mukaan kieltä niiden artikulointiin ja esiin tuomiseen. (Joyce 2006, 92–94.)

Joyce toteaa, että tunteille on löydetty jopa 27 erilaista tieteellistä määritelmää, joten selkeä ja yksinkertainen määritelmä on altis kritiikille. Nykytutkimus on alkanut kuitenkin löytää määritelmissä yhteisymmärrystä ja vaihtoehtojen määrä on kaventunut. Joyce itse lähtee laajaa kannatusta nauttivasta teoriasta, jonka mukaan ”perustunteet” ovat luonnonvalinnan seurauksena valikoituneita, mukautuvia mekanismeja, jotka sisältävät fysiologisen, psykologisen ja behavioraalisen elementin. Tunteiden alkuperäisenä tehtävänä on ollut organismin reaktioiden ohjaaminen niin, että tämä sopeutuu ympäristössä toistuvasti esiintyviin uhkiin ja mahdollisuuksiin. Tämän yleisteorian alla esiintyy vaihtelua tunteiden roolin tarkemmassa määrittelyssä. Jotkut pitävät keskeisenä niihin liittyvää fysiologista herätettä (arousal), mikä tekee tunteiden fenomenalisesta puolesta lähinnä sivuvaikutuksen; jotkut korostavat niiden roolia muistissa, motivaatiossa, tarkkaavuudessa, toiminnan suunnittelussa ja oppimisessa; toiset puolestaan painottavat tunteiden kommunikatiivista merkitystä. Nykyisin tiedetään myös, että aivoista ei ole paikannettavissa erikseen ”emotionaalista kykyä”, sen sijaan jokainen tunne ilmenee itsenäisesti enemmän tai vähemmän tietoisena toisista tunteista. Tietynlaisissa neurologisissa vaurioissa on huomattu joidenkin emotionaalisten reaktioiden katoavan toisten säilyessä koskemattomina. (Joyce 2006, 94–95.)

Vaikka evolutiivinen selitys tunteista onkin laajalti kannatettu, ei siitä seuraa, että kaikki tunne-elämän ilmenemismuodot olisivat synnynnäisiä mekanismeja jonkin muinaisen haasteen selvittämiseksi. Kulttuurilla on vahva rooli tunteiden ohjaajana ja säätelijänä. Esimerkiksi Kiinassa on koko joukko erilaisia häpeän muotoja eritteleviä sanoja. Toisaalta Joycen mukaan kukaan antropologi ei ole törmännyt ilmiöön, jossa jonkin kulttuurin tunneilmaus olisi täysin tunnistamaton toisen kulttuurin jäsenelle. Sitä vastoin tietty skaala tunteita näyttää muodostavan kaikkia kulttuureja yhdistävän universaalien joukon. (Joyce 2006, 95–96.)

Joyce on kiinnostunut erityisesti niistä tunteista, jotka edustavat kognitiivista kehittyneisyyttä (sophistication). Yksi tällainen on inhon tunne. Ihmisellä on synnynnäinen taipumus reagoida esimerkiksi vastenmielisiin makuaistimuksiin tietyillä kasvojen ilmeillä ja ”yökkimisellä”. Myöhemmin näistä kokemuksista sofistikoituu inhon tunne, joka suuntautuu jopa vain etäisesti

vastenmielisten aistimusten alkuperäisiä kohteita muistuttaviin asioihin, kuten muoviseen teko-oksennukseen. Inhon tunteisiin liittyy usein myös maagista ajattelua, jossa esimerkiksi vastenmielisen kohteen koskettaminen voi luoda kokemuksen sen saastuttavasta vaikutuksesta. Tämä edellyttää Joycen mukaan riittävää abstraktin ajattelun tasoa, mikä tukee empiirisen tutkimuksen tekemää havaintoa pienten lasten kykenemättömyydestä kokea inhoa. (Joyce 2006, 95–97.)

Syylisyys on toinen tunne, joka kehittyy suhteellisen myöhään osaksi lapsen tunnerepertuaaria. Joyce kuitenkin kiirehtii huomauttamaan, ettei se millään tavoin horjuta hypoteesia, jonka mukaan syylisyydentunne on myötäsyttyinen emotio. Kaikkien ihmisen ominaisuuksienhan ei ole tarkoituskaan ilmaantua heti – ajatelkaamme vaikka puberteettia. Ilo, suru, viha ja pelko näyttävät esiintyvän lapsilla ensimmäisinä, ja näitä tunteita lapset myös nimeävät ensiksi. Joyce ei kiellä, ettei esiasteita syylisyydentunteesta voitaisi tunnistaa myös pienillä lapsilla, mutta riittävä käsitys syylisyydestä edellyttää hänen mukaansa käsitteellisten kykyjen kehittyneisyyttä. Hän ei kuitenkaan allekirjoita näkemystä siitä, että tunteet olisivat vain uskomuksia. Joyce kehottaa katsomaan kunnan kauhuelokuvan, jonka tapahtumia katsoja ei usko todeksi, mutta joka siitä huolimatta herättää pelkoa. Hän kysyy ”kauhuelokuvatko eivät pelota meitä, traagiset romaanit eivät tee meitä surullisiksi tai törkyelokuvat eivät tuota inhotuksen tunteita.”? Fiktio on hyvinkin vahva tunteisiimme vaikuttava voima, vaikka uskomme sen olevan epätotta. (Joyce 2006, 97–98.)

Tietyt tunteet eivät kuitenkaan yleensä esiinny fiktion äärellä. Mustasukkaisuus on yksi sellainen, koska sitä on vaikea kokea välillisesti. Sen sijaan se edellyttää käsitystä itsestä suorassa suhteessa johonkukin toiseen. Sama pätee syylisyydentunteeseen. Emme yleensä koe syylisyyttä varsinkaan fiktiivisten henkilöiden tekemisistä. Voimme kuitenkin *kuvitella* itsemme tilanteeseen, jossa olemme syylistyneet johonkin moraalittomaan tekoon. Tällöin pelkkä mielikuva saattaa virittää meissä tunteen syylisyydestä. Joyce toteaa psykologisen tutkimusaineiston osoittavan, että tunteita synnyttävät kognitiiviset prosessit ovat niin karkeita, etteivät ne piittaa tosiasioista. Hän kiteyttää lopuksi näkemyksensä teoksensa kannalta merkittävien tunteiden, kuten syylisyyden, osalta siten, että tällaisten tunteiden heräämiseksi tiettyjen käsitteiden merkityksen ymmärtäminen – tapahtuu se mielikuvina tai uskomuksina – on välttämätöntä. Nämä tunteet ovat seurausta uskomuksista, mutta eivät itsessään ole uskomuksia tai mielikuvia. Sitä, mitä tunteet ovat, Joyce ei lähde syvällisemmin tutkimaan, koska kirjan tavoitteet ovat toisaalla. (Joyce 2006, 98–99.)

Syylisyys on yksilön itseensä kohdistama tunne, joka ”sisältä käsin” ohjaa moraalista toimintaa, kun taas esimerkiksi toisen henkilön tuomitseminen on toiseen suuntautuva moraaliarvostelma. Itsesäätely (self-regulation) on Joycen mukaan keskeisen tärkeä piirre moraalisisessa elämässämme. Moraalinormien sisäistäminen näyttää olevan moraalitajun kannalta ratkaisevaa, koska niiden soveltaminen itseensä on omantunnon edellytys. Mistä omassatunnossa sitten on kysymys? Omantunnon sanotaan kolkuttavan, ja tämä johtuu syylisyudentunteesta. Syylisyys on sekä tunne että suhdekäsite, joka seuraa normirikkomuksesta. Pelkkä halu olla rikkomatta normeja tai estyneisyys eivät kuitenkaan laukaise syylisyyttä, vaan se edellyttää omaehtoista, itseä koskevaa moraaliarvostelmaa. Syylisyys koskee normirikkomusta, häpeä taas epäonnistumista. Syylisyyteen liittyy halu korjaaviin toimenpiteisiin, kun taas häpeä vie kohti sosiaalista vetäytymistä. (Joyce 2006, 101–102.)

Syylisyyteen voi liittyä tarve tulla rangaistuksi. Toisaalta tarve saada rangaistus ei aina edellytä uskomusta siitä, että se olisi ansaittu. Joku puolestaan voi kokea rangaistuksen olevan ansaittu *tuntematta* tarvetta sen saamiseksi. Joskus useita ihmishenkiä vaativista onnettomuuksista selvinneet saattavat kokea ”selviytyjän syylisyyttä”, jossa henkilö tiedostaa tunteen olevan irrationaalinen, mutta ei silti mahda sille mitään. (Joyce 2006, 103–104.)

Joyce vetää lopuksi kaksi tärkeää johtopäätöstä edellä käydystä keskustelusta: koska syylisyys edellyttää itse-orientoituneiden moraaliarvostelmien tekemistä, voidaan päätellä ihmisillä olevan synnynnäinen kyky arvottaa tietyt teot normatiivisiksi rikkomuksiksi, jotka ansaitsevat hyvittämis- tai rankaisutoimenpiteitä. Toinen johtopäätös on se, että syylisyys on vasta kielen arvottavien käsitteiden avulla mahdollista artikuloida selvästi. (Joyce 2006, 105.)

Moraalitajuun liittyy moraaliset tunteet, joista keskeisin on syylisyudentunne. Jos kuvitellaan henkilö, joka kohtelee toista väärin, niin hän saattaa kokea kuitenkin sympatiaa uhria kohtaan. Joycen mukaan sympatian tunteiden motivoima uhrin olon helpottaminen ei tee pahantekijän toiminnasta vielä moraalista. Vasta silloin, kun pahantekijä kokee syylisyyttä ja ansaitsee mielestään rangaistuksen, ellei ainakin jollain tavoin hyvitä tekojaan, moraalitaju toimii oikein. Tällaiset kriteerit täyttävä henkilö on Joycen mukaan myös luotettavampi itseohjautuvuutensa takia. On tärkeää kuitenkin huomata, ettei prudentiaalisesti eettiseen harkintaan suhtautuva henkilö ole automaattisesti tuomittu toimimaan väärin yleisten moraalिनormien näkökulmasta. Todellisen moraalitajun omaavalla henkilöllä on niin sanotusti motivaatioetumatkaa prudentiaalisesti ajattelevaan henkilöön nähden. Moraalitaju antaa jotain lisää erityisesti niissä tilanteissa, kun

laskelmoiva harkinta pettää. Moraalinen arvostelma, kuten ”tuo ei ole oikein; olisi tuomittavaa toimia noin” yhdistää harkinnan, emotion ja halunmuodostuksen. Näin tietyt pohdinnat eivät edes nouse mukaan tilankeharkintaan, ja tietyt sosiaalisesti sopivat käyttäytymismuodot tulevat todennäköisemmin toteutetuiksi. (Joyce 2006, 111–113.)

Tunne moraalisesti oikeasta ja väärästä on ohjannut ihmistä toimimaan evolutiivisesta näkökulmasta tarkoituksenmukaisesti eli edistäen lajin menestymistä. Ihmisen fysiologinen kyky saada orgasmi tai taipumus nauttia ruuan mausta on verrattavissa syyllisydentunteeseen; kaikki ne ovat tarpeellisia välineitä luonnonvalinnassa menestymiseen. (Joyce 2006, 112–115.) Myös psykologi Jerome Kagan (2005, 1–31) korostaa tunteiden, erityisesti syyllisyyden ja häpeän, merkitystä moraalisuuden kehittymisen kannalta. Kagan sanoo ”moraalitajun” ilmaantuvan suunnilleen kolmannen vuoden aikana. Tällöin lapsi alkaa ilmaista emotionioita, jotka muistuttavat häpeää ja syyllisyyttä ”väärin” tekojen tekemisen yhteydessä. Väärät teot 2–3-vuotiaalle tarkoittavat jossain tehtävässä epäonnistumista, esineen rikkomista, vaatteiden tahraamista tai mielipahan aiheuttamista toiselle. Ennakoivat moraaliset tunteet ovat Kaganin mukaan olennaista moraalitajussa motivoitessaan lapsia tekemään hyvää ja välttämään pahan tekemistä.

Itseohjautuvuus moraaliarvostelmissa ei tarkoita, että kyse olisi yksityisestä mielen ilmiöstä. Jopa silloin, kun ajattelen mielessäni ”huijaaminen on väärin”, olen tietoinen tämälapsisen lauseen mahdollisuudesta tulla julkiseen keskusteluun, jolloin yksityisestä moraaliarvostelmasta tulee myös muille suunnattu. Kyse ei ole tällöin oman mieltymyksen ilmaisemisesta, vaan normatiivisesta väitteestä, jonka on tarkoitus koskea sekä sen esittäjää että muita. Kun palautamme mieleen, että Joyce argumentoi jo aiemmin moraaliarvostelman olevan kielellinen ilmiö, tulee privaattista ”moraalista” epäuskottava ajatus. Moraalitarvostelmat voivat toimia eräänlaisena sosiaalisena liimana sitoen yksilöitä yhteisesti jaettuun oikeutusrakenteeseen (justificatory structure) ja antaen siten välineen, jolla on mahdollista ratkaista ryhmien koordinoitua koskevia ongelmia. Erityisen tärkeää Joycen mukaan on se, että vaikka ei-moraalisesti virinnyt suuttumus saa aikaan halun rangaista, tarvitaan sen oikeuttamiseksi moraalitarvostelmaa. Julkisen oikeutuksen läpikäynyt rankaisupäätös on myös paljon tehokkaampi suuren ihmisryhmän keskuudessa kuin ei-moraalisten emotionioiden aikaan saamat impulssit, joiden kohtalona on toisinaan olla vaikeita, haluttomia ja häiriöille alttiita. (Joyce 2006, 115–117.)

Joyce korostaa vielä, että taipumuksemme tehdä yhteistyötä ei ole ehdoton. Itse asiassa tietty joustavuus ja tilanteiden arviointikyky on ollut tärkeää, jotta olemme kyenneet välttämään

hyväuskoisen yhteistyön petollisten yksilöiden kanssa. Ilmiötä voidaan verrata siihen, kuinka mikä tahansa luonnollinen palkitsemissysteemi voi viedä käytännöllisen päättelyn virheeseen: nälkä voi saada meidät syömään myrkyllistä ruokaa tai seksin nautinnot voivat johtaa sairastumiseen tai kolmannen osapuolen vihastuttamiseen. Joustavuuden hintana on kylläkin toisinaan ilmenevä heikkotahtoisuus. (Joyce 2006, 118.)

Moraalisen omantunnon edellyttämät toimintaperiaatteet voivat puolestaan näyttää tietyissä tilanteissa joustamattomilta ja epäprudentiaalisilta. Joycen mukaan ekonomisti Robert Frank on pohtinut asiaa kaupankäynnin näkökulmasta. Frankin mukaan viallisen ostoksen palauttaminen – vaikka palauttamisen vaiva ylittäisikin ostetun tuotteen hinnan – kertoo kauppiaille, että tätä asiakasta ei ole huijaaminen. Asiakkaan periaatteellisuus koituu lopulta hänen hyväkseen, koska kauppias joutuu tulevilla kerroilla palvelemaan sinnikästä asiakastaan aina kunnolla. Sama periaatteellisuus yksilön moraalisisessa toiminnassa viestii hänen kanssaihmisilleen, että häneen voi luottaa, koska hän noudattaa periaatteitaan piittaamatta seurauksista. Erityisesti vaarallisissa yhteistyötä vaativissa tilanteissa yhteistyökumppaniksi on turvallisinta valita moraalisesti periaatteellinen yksilö, joka todella sitoutuu puhaltamaan yhteen hiileen. Tämän moraalisen periaatteellisuuden moottorina toimii omatunto – arvostelmien ja emootioiden (erityisesti syyllisyyden) repertuaarista koostuva voima – joka motivoi käyttäytymistä tiettyjen arvojen mukaisesti jopa silloin, kun ulkoisia sanktioita ei ole odotettavissa. Frankin ohje ei kuitenkaan ole ydinnettävissä lauseeseen ”toimi epäprudentiaalisesti”, vaan mieluummin ”rajoita prudentiaalisen laskelmoinnin roolia toimintapäätöksissäsi”. (Joyce 2006, 118–121.) Toisaalta jos neuvo prudentiaalisen laskelmoinnin vähentämisestä tarkoittaa moraalisen harkinnan lisäämistä, on kyse paradoksaalisesti prudentiaalisesta ohjeesta. Moraalisen toiminnan ideahan ei perustu tämäntyyppiseen hyötyajatteluun tai käytännön pikku vinkkeihin.

2.4.2. Projektivismi

Aivovauriotutkimukset ovat osoittaneet, että aivojen tunnealueiden vauriot rampauttavat moraalista harkintaa ja toimintamotivaatiota. Psykopaatteja tutkittaessa on saatu selville, että heidän moraalinen välinpitämättömyytensä korreloi emotionaalisen, muttei rationaalisen ajattelun häiriön kanssa. Heidän heikkoutensa ei ilmene vain antisosiaalisena käyttäytymisenä, vaan kyvyttömyytenä tehdä moraalisia arvostelmia. Myös kyvyttömyys erottaa moraalinen rikkomus ja konventionaalinen rikkomus, mikä ei tuota ongelmia normaalille kolmivuotiaalle, on leimallista psykopaateille. Joycen mukaan tämä selittää, mitä luonnonvalinta teki ihmisaivoille: emootioista huolehtivat alueet ovat

olleet tärkeässä roolissa moraalisisessa käyttäytymisessä. Kyse ei ole kuitenkaan siitä, että jokainen tehty moraaliarvostelma olisi käynyt läpi emotionaalisen vaiheen tai ettei moraaliarvostelmia voitaisi oikeuttaa rationaalisilla metodeilla. Julkiseen keskusteluavaruuteen päätyvien moraaliarvostelmien ei myöskään tarvitse olla pelkkää emootioiden ilmaisua. Sen sijaan hän toteaa edellä sanotun antavan tukea moraalisisena projektivismina tunnetulle teorialle. (Joyce 2006, 125.)

Joycen mukaan kukaan ei ole määritellyt projektivismin pääteesiä paremmin kuin David Hume, joka puhui ”mielen mahtavasta taipumuksesta levittäytyä objekteihin”. Humen mukaan myös ”maulla (vastakohtana järjelle) on produktiivinen kyky koristella ja värjätä kaikki luonnolliset objektit väreillä, jotka ovat lainattuja sisäisistä tunteista ja jotka tekevät niistä eräällä tavalla uusia luomuksia.” Joycen oma esimerkki ilmiön kuvaamiseksi koskee tilannetta, jossa henkilö kohtaa kärsivän eläimen. Hän kokee sitä kohtaan sääliä. Jos henkilö kokee eläimen edellyttävän säälimistä tai näkee sen säälittävänä, kyse on tunteiden projisoimisesta tilanteen ominaisuuksiksi. Tällöin vaikuttaisi siltä kuin säälintunteet olisivat reaktio asiointilan ominaisuuksiin eli tässä tapauksessa tilanteen säälittävyyteen. Näin ollen välinpitämättömästi, sääliä tuntematta, tilanteeseen suhtautuva henkilö ei ole oikealla tavalla responsiivinen ja on kritiikille alttiina. Mitään ei tietenkään projisoida kirjaimellisesti, minkä takia kyse on metaforasta. Jotkin ominaisuudet, jotka vaikuttaisivat olevan havaittuun todellisuuteen kuuluvia, ovat todellisuudessa meidän mentaalisen elämän tuottamia. (Joyce 2006, 125–126.)

Joyce esittää, että emootioiden projisoiminen ei kuitenkaan tarkoita moraalisen kokemuksen olevan kvasi-havaintopohjainen – että me näemme pahan samalla tavoin kuin jonkin värin. Sen sijaan se tarkoittaa, että kokemuksemme maailmasta sitoo meitä riippumatta intresseistämme ja asenteistamme siten, että esimerkiksi lauseen ”lasten tappaminen on väärin” sisältämä väite tuntuu yksinkertaisesti moraalisiselta tosiasialta. (Joyce 2006, 126.) Kyse ei ole siis siitä, että havaitsemamme tilanne synnyttäisi meissä vääjäämättä jonkin kokemuksen, vaan pikemminkin siitä, että me synnyttämme havaitulle tilanteelle kokemukselliset kvaliteetit.

Joyce toteaa, että usein oletetaan moraalisen projektivismin ja non-kognitivismin kulkevan käsi kädessä, minkä vuoksi niitä käytetään myös synonyymeinä. Hänen mukaansa tämä perustuu väärinkäsitykseen (Joyce 2006, 126.) Edellä kävi ilmi, että non-kognitivismi tekee neljä oletusta: (1) ei ole olemassa moraalista todellisuutta, (2) moraaliset arvostelmat ovat ilmauksia asenteista, eivät uskomuksista, (3) moraaliset asenteet eivät voi olla tosia tai epätosia, ja (4) moraaliset kysymykset liittyvät arvoihin, eivät tosiasioihin (McNaughton 1988, 24).

Joycen mukaan projektivismiin sisältyy myös uskomuksia, joten erityisesti väitteen (2) takia projektivismia ja non-kognitivismia ei voida rinnastaa. Projektivistinen teesi korostaa sitä, miltä maailma näyttää projisoijalle. Havainnon kohteena olevat tilanteet tai objektit näyttävät kantavan tiettyjä ominaisuuksia, kuten säälittävyyttä. Tällöin kyse ei ole vain tunteiden, vaan myös uskomusten ilmaisemisesta. (Joyce 2006, 126.)

Uskomukset koskevat myös ymmärrystämme kielellisistä erotteluista, semantiikasta. On vaikea nimetä jotain arkielämän tilannetta arvottavalla ilmauksella, jos ei jossain mielessä rationaalisesti kykene määrittelemään tämän käsitteen, kuten säälittävyyden, sisältöä. Eri asia on se, millaisten asioiden kokee ”kantavan” käsitteen kuvaamaa sisältöä. Toki arkielämässä käytämme monia käsitteitä melko intuitiivisesti pohtimatta niiden merkityksiä, mutta tämä taito edellyttää tietyssä kielellisen kehityksen vaiheessa hankittua käsitteellistä ymmärrystä ilmauksen luonteesta, mikä myöhemmin automatisoituu osaksi puhettamme.

Projektivismi on Joycen näkemyksen mukaan vastoin arki-intuitiotamme, koska värit, äänet, lämpötilat ja jopa moraaliset arvostelmamme paljastuvat vain mentaalisten ja aistikokemustemme piirteiksi, eivätkä maailman itsensä ominaisuuksiksi (Joyce 2006, 127). David McNaughton (1988, 92–93) valaisee projektion ilmiötä värien näkökulmasta. Hänen mukaansa meidän primitiivinen vakuuttuneisuutemme siitä, että ruoho on vihreää, on ymmärrettävää, mutta erehtynyttä. Vaikka ruoho näyttääkin vihreältä, kyse on havaintokokemuksemme eikä ruohon itsensä ominaisuudesta. Hänen mukaansa on toki mahdollista mitata vihreäksi havaitun värin aallonpituus, mutta vihreyden kokemukseen empiirinen luonnontiede ei pääse käsiksi. Ihminen siis projisoi oman värikokemuksensa tiettyjen objektien ominaisuudeksi.

Vasta-intuitiivisuudesta (counterintuitivity) huolimatta projektivistisistä taipumuksistamme on ollut kuitenkin hyötyä luonnonvalinnassa. Esimerkiksi kyky erottaa raaka hedelmä kypsästä tapahtuu aluksi värihavaintojen pohjalta, jossa kokemuksemme vihreän (raa’an hedelmän väri) ja punaisen (kypsän hedelmän väri) erosta on liioiteltu siihen nähden, mitkä näiden värien aallonpituuksien väliset erot todellisuudessa ovat. Tietyt aistihavaintojemme piirteet ovat siis auttaneet meitä toimimaan omaa lajinsäilytyskykyämme edistävällä tavalla. (Joyce 2006, 127.)

Joycellle voidaan toki huomauttaa, että valon aallonpituuksien erojen rinnastaminen ihmisen värihavaintojen kokemuksellisiin eroihin ei ole ongelmaton. Valon aallonpituus ja sen aikaan saama kokemus ihmisen tajunnassa ovat ontologisesti erilaisia ilmiöitä, joten on hankala määrittellä kuinka paljon tai vähän aallonpituuksien muutosten tulisi objektiivisesti vaikuttaa

havaintokokemuksiimme. Luonnonvalintateoriaan tämä kritiikki ei sinänsä vaikuta, koska sen kannalta olennaista on vain se, että ihmisen tietyt kokemukselliset taipumukset – perustuivatpa ne mihin tahansa – ovat auttaneet häntä selviytymään evoluutiossa.

Joyce kehottaa myös miettimään tilannetta, jossa emme projisoi omia tuntemuksiamme maailmaan. Näin tapahtuu silloin, kun joku iskee haarukan reiteemme eli tunnemme kipua. Hänen mukaansa kipu ei ole haarukan ominaisuus, vaan olennaista on tiedostaa kivun johtuvan oman kehon kohtaamasta ongelmasta. Joycen mukaan luonnonvalinnan kannalta on tärkeää, ettemme kuitenkaan koe kaikkea näin, sillä esimerkiksi tulen punaisuus, kuumuus ja rätinä on hyödyllisempää mieltää tulen itsensä ominaisuuksiksi kuin omien aistikokemustemme piirteiksi. (Joyce 2006, 127–128.)

Nähdäkseni periaatteellista eroa haarukan ja tulen kipua tuottavien ominaisuuksien välillä ei kuitenkaan ole projektion näkökulmasta. Haarukan terävyys on myös suhteellista, koska sen luonne määrittyy tässä tapauksessa sen ihmiskehoa vahingoittavien ominaisuuksien kautta. Sitä paitsi eikö oma fyysinen kehokin voida nähdä projektion kohteena? Projisoimme oman kehon ominaisuudeksi jotain sellaista, joka on vain mentaalinen representaatio. Tässä mielessä kipu olisi yksi vahvimmista projektioistamme.

Joyce korostaa, että hänen tarkoituksenaan ei ole väittää moraalien ja evoluution suhdetta koskevien näkemysten ja tutkimustulosten todistavan projektivismia oikeaksi, mutta ne sopivat hyvin yhteen projektivistisen tulkinnan kanssa. Tämän vuoksi projektivismi on hedelmällinen työhypoteesi selittämään esivanhempiemme kykyä tehdä moraaliarvostelmia. Tärkeä lähtökohta, joka tukee tätä kykyä, on ihmisen taipumus nähdä moraaliset ominaisuudet maailmaan kuuluvina. Väitettä tukee tutkimustulos, jossa 4–6-vuotiaat lapset tekivät selvän eron niiden ominaisuuksien välillä, jotka riippuvat ihmisten mieltymyksistä ja niiden, jotka eivät. Hedelmien mausta pitäminen oli tutkittujen lasten mielestä ihmisen preferensseistä riippuvaista, mutta murhaa he pitivät objektiivisena moraalirikkomuksena. Tutkimuksen johtopäätöksenä on se, että moraalinen objektivismi on oletusarvoinen lähtökohta arkiajattelun metaetiikassa. (Joyce 2006, 128–129.)

Objektivistinen lähtökohta, joskaan ei moraalinen, näyttäisi koskevan myös taipumustamme pitää nukkuessamme uniamme totena, vaikka ne olisivat kuinka epärealistisia tahansa. Reflektiivinen ajattelu ei muutenkaan tunnu ulottuvan yleensä uniin. Totena kokeminen tekee myös tietyissä psyykkisissä sairauksissa harha-aistimuksista erityisen häiritseviä, vaikka ihminen kykenisikin tiedostamaan niiden olevan kuvitelmaa.

Toinen keskeinen tekijä projektivismin selittäjänä on moraaliarvostelmien syntyminen emotionaalisen aktiivisuuden myötä. Siitä huolimatta meidän fenomenologiamme saa asian näyttämään siltä kuin emootiomme olisivat vain suoraa seurausta maailman asiainoloista. Emootioiden keskeistä roolia alleviivava tutkimus, jossa ryhmä ihmisiä hypnotisoitiin, ja heidän pyydettiin reagoimaan inholla neutraaleihin sanoihin ”usein” ja ”ottaa”, kun he seuraavan kerran ovat valveilla. Tutkittavalle ryhmälle luettiin seuraava tekstinpötkä hypnoosin jälkeen:

”Dan on oppilaskunnan edustaja koulussa. Tänä lukuvuonna hän on vastuussa akateemisia asioita käsittelevien keskustelujen järjestämisestä. Hän [yrittää ottaa] <usein ottaa> aiheita, jotka vetoavat sekä professoreihin että opiskelijoihin keskustelun virittäjänä.” (Joyce 2006, 130.)

Vastenmielisyyttä kokeneet koehenkilöt kertoivat, että ”näyttää siltä kuin hän yrittäisi jotain” tai ”hän on suosiota kalasteleva snobi” tai ”jotenkin vain tuntuu oudolta ja inhottavalta” tai ”en tiedä, [miksi se on väärin], se vain on.” Joycen mukaan tutkimustulos osoittaa, että ihmiset ovat usein epätietoisia siitä, mikä ohjaa heidän moraalisia kannanottojaan. He hapuilevat oikeutusperusteiden ja argumenttiansa kanssa ja välttävät myöntämästä: ”minä tuomitsen sen vääräksi yksinkertaisesti sen takia, että se tekee minut vihaiseksi, siinä kaikki.” (Joyce 2006, 130.)

Moraalinen projektivismi selittää myös eettisiä erimielisyyksiä. Jos etiikassa kyse olisi vain faktojen tunnistamisesta, tuntuisi luonnolliselta olettaa yhteisymmärryksen syntyvän helposti. Ainakin yhteisymmärrys menettelytavoista ongelmien ratkaisemiseksi pitäisi olla saavutettavissa. Joyce kuitenkin toteaa, ettei yhtään sellaista moraaliarvostelmaa ole koskaan esitetty, jota toinen täysin älykäs ja asioihin perehtynyt henkilö ei olisi tulkinut vääräksi, ilkeämieliseksi, puolueelliseksi tai ahdasmieliseksi. Kuvaavaa on se, etteivät välineet tämän ongelman ratkaisemiseksi ole edelleenkään näköpiirissä. (Joyce 2006, 131.)

Joyce huomauttaa, ettei moraalisesta projektivismin tarkoituksena ole väittää, että jokainen tehty moraaliarvostelma on läpikäynyt emotionaalisen vaiheen. Joycen mukaan pelkän päättelyn ja harkinnan kautta muodostetut arvostelmat ovat kuitenkin ikään kuin loisia, jotka ovat seurausta moraaliarvostelman paradigmaattisesta mallista, jota vahvistaa emotionaalinen komponentti. Eihän ihmisellä voisi olla mielikuvaa tietystä väristäkään, jos hän ei olisi sellaista koskaan päässyt näkemään. (Joyce 2006, 132.) Toisaalta ihmisen on mahdollista käyttää onnistuneesti värisanoja pelkän kielellisen tiedon varassa, vaikka olisi sokea. Kompetentit kielenkäyttäjät kykenevät päättelemään, että matto on punainen, jos vihjataan sen olevan tomaatin ja veren värinen. Moraaliarvostelmien kohdallakin on mahdollista oppia sanomaan, onko jokin väärin vai ei, vaikka

aivojen tunnealue olisi vaurioitunut. Oletettavaa kuitenkin on, että arvostelma koetaan lähinnä kulttuurisen kontekstin opettamana konventiona tai ulkoisena määräyksenä, jota ei ole mahdollista kokea omakohtaisesti motivoivana normina. Aitoa projisointia moraaliarvostelmien eikä värihavaintojen kohdalla tapahdu, joten ääneen sanottu moraaliarvostelma tai värejä koskeva päätelmä on velkaa tunteita kokeville tai värejä näkeville yksilöille.

Projisointi, jossa koemme representaatiomme todellisina asiaintilojen ominaisuuksina, on Joycen mukaan syy sille, miksi olemme päätyneet nimeämään esimerkiksi halun kohteena olevat asiat haluttavina, inhon kohteet tuomittavina tai ihailun kohteet ihailtavina. Emootioiden kyllästävät projektiot auttavat myös selittämään monipuolista arvottavaa käsitteistöä, jota ilmaukset sankarillinen, saita, julma, oikeamielinen, turmeltunut, vieraanvarainen, sydämetön, hävytön jne. kuvaavat. (Joyce 2006, 133.)

Toinen osa Joycen kirjasta käsittelee kysymystä, mitä teoksen alkuosan teoriataustasta seuraa. Hän tarkastelee erityisesti erilaisia naturalistisia, reduktionistisia ja intuitionistisia selitysmalleja, joilla olisi mahdollista puolustaa normatiivis-realistisia teorioita. Joyce pyrkii osoittamaan, että nämä yritykset epäonnistuvat. Vaikka teoksen jälkimmäiseen osaan olisi mielenkiintoista syventyä paremmin, sen argumentaation perusteellinen läpikäynti ei ole kuitenkaan tämän työn kannalta tarkoituksenmukaista. Tämän työn tutkimusote on pääasiassa kuvaileva. Paneudun kuitenkin Joycen teoksen toisen puoliskon kannalta yhteen relevanttiin haasteeseen, jota edustaa Mark Schroederin *Slaves of the Passions* -teos. Tämän haasteen voidaan sanoa tulevan ikään kuin Joycen omasta leiristä.

2.5. Mark Schroederin humelainen teoria

Mark Schroeder tutkii teoksessaan *Slaves of the Passions* normatiivisten perusteiden teoriaa humelaisesta perspektiivistä. Humelainen ajattelu on perinteisesti inspiroinut eettiseen skeptisismiin suuntautuneita teorioita, kuten MacKien virheteoriaa, emotivismia, ekspressivismiä ja non-kognitivismia, mutta Schroeder pyrkii löytämään humelaisesta ajattelusta mahdollisuudet luoda pohja moraalirealistiselle normatiivisen etiikan teorialle. Näistä lähtökohdista on mielenkiintoista tarkastella Schroederin projektia, jossa normatiiviset perusteet analysoidaan halujen avulla. Vaikkei Richard Joyce suoranaisesti nojaudukaan humelaiseen teoriaan, niin hänen Hume-vivahteinen moraalifilosofinen skeptisismi tarjoaa kiinnostavan vertailukohdan Schroederin Hume-tulkintaan.

Schroeder aloittaa kirjansa esimerkillä Ronniesta ja Bradleystä, joista Ronnie pitää tanssimisesta ja haluaisi sen takia osallistua juhliin, kun taas Bradley ei pidä tanssimisesta eikä näin ollen haluaisi juhliin. Tämän yksinkertaisen esimerkin kautta Schroeder lähtee tarkastelemaan inhimillisen toiminnan normatiivisia perusteita (reasons). Hän nimittää tätä teoriaa – Kantilta lainatulla termillä – hypotetisismiksi (hypotheticalism), jossa toiminnan perusteet riippuvat toimijan kontingentista psykologisesta tilasta. Schroeder ottaa psykologisen tilan lähtökohdaksi halun (desire), vaikka humelaisessa teoriassa myös mm. intentio, mielijohde, kaipaus, aistinautinto tai arvottaminen voitaisiin nähdä toiminnan perusteeksi. (Schroeder 2007, 1–10.)

Humelainen selitysmalli ei tarjoa monen kriitikon mielestä uskottavaa objektiivista perustaa normatiiviselle etiikalle. Tämä johtuu siitä, että moraalinormien tulisi koskea jokaista meistä, mutta humelaisen näkemyksen mukaan toiminnan perusteita tulisi etsiä jokaisen yksilöllisestä psykologiasta. Ongelmallista on se, kuinka mikä tahansa peruste voisi koskea ketä tahansa huolimatta siitä, millaisesta yksilöstä on kyse. Näkemyksen pulmallisuus on saanut monet filosofit kannattamaan muun muassa moraalista skeptisismää, moraalista virheteoriaa, relativismia tai revisionistista ekspressivismää. Schroederin mukaan nämä johtopäätökset ovat vältettävissä, jos humelaiselle ajattelulle annetaan riittävästi liikkumavaraa eikä takerruta vain tiettyyn tulkintaan, jota myös kapea näkemys halusta edustaa. (Schroeder 2007, 8.)

Hypotetismin keskeinen väite on seuraava: halut selittävät perusteet, koska halut ovat osa perusteiden analyysiä. Schroeder jakaa perusteet subjektiivisiin, objektiivisiin, selittäviin ja motivoiviin. Selittävät perusteet kuvailevat jonkin asian olennaiset piirteet, kuten sen, että ympyrän kaaren jokainen piste on yhtä kaukana keskustasta. Ympyrän määritelmä antaa selittävän perusteen, jonka vuoksi tämä on totta. Motivoivat perusteet puolestaan koskevat toimijan henkilökohtaisia haluja ja intentioita. Schroederin seuraava esimerkkihenkilö, Bernie, haluaa ottaa kulauksen gin and tonicia. Bernien psykologinen tila, halu, edustaa motivoivaa perustetta juomiselle. Objektiivinen normatiivinen peruste on ”uskollinen” tosiasioille. Jos tiedetään Bernien pitävän gin and tonicista, niin hänellä on silloin syy ottaa siemaus edessään olevasta lasista, jos lasissa todella on gin and tonicia. Jos taas Bernie uskoo lasissa olevan kivennäisvettä ja jättää sen takia juomatta, hänellä olisi silti objektiivinen normatiivinen peruste juoda, koska lasissa on gin and tonicia. Berniellä on kuitenkin subjektiivinen normatiivinen peruste juoda – jopa vahingossa – kivennäisvettä, koska hän on uskonut lasissa olleen gin and tonicia. Subjektiivinen normatiivinen peruste ottaa huomioon henkilön uskomukset, vaikka ne eivät vastaisikaan todellisia asiointiloja. (Schroeder 2007, 10–15.)

Haluun perustuvat teorit voidaan jakaa atomistisiin ja holistisiin selitysmalleihin. Atomistisessa versiossa jo yksi halu riittää selittämään syyn toimintaan, kun taas holistisessa mallissa katsotaan, pysyykö halujen kokonaisuus tasapainossa tiettyä toimintaa perusteltaessa. Ronnien ja Bradleyn tapauksessa holistinen teoria väittää, ettei Ronniella ole mitään syytä mennä juhliin tanssimaan, jos hän haluaa mieluummin viettää aikaa Bradleyn kanssa. Atomistinen teoria puolestaan sanoo, että Bradleyn kanssa vietettävä aika voi kyllä voittaa juhlimisvaihtoehdon, muttei silti poista tanssimista puoltavia perusteita. Tästä syystä Schroeder pitää atomistista selitysmallia uskottavampana. (Schroeder 2007, 3–4.)

Schroederin mukaan humelaista teoriaa on kritisoitu taustaehdottoman näkemyksen toimesta, koska tiettyjen taustaehtojen lisääminen, kuten toimijan halujen huomioiminen, tekee moraalisesta toiminnasta vastenmielisen itsekeskeistä tai ainakin itsen viittaavaa. (Schroeder 2007, 25.) Humelaista teoriaa on kritisoitu myös väärän paikan vastaväitteellä (wrong place objection), jonka mukaan normatiivisten perusteiden palauttaminen haluihin etsii perusteita väärästä paikasta. Esimerkiksi Ryanilla voi hyvinkin olla peruste auttaa Katieta, vaikkei hänellä sattuisikaan olemaan halua auttamiseen. Tilannetta voidaan verrata tekoutilitarismiin (act utilitarianism) heikkouteen, jossa esimerkiksi normatiivista perustetta jonkin asian oikeuttamiselle haetaan seurauksista eikä velvollisuudesta tai oikeudenmukaisuudesta. Schroeder puolustaa myös taustaehtojen välttämättömyyttä hypotetismissa. Hänen mukaansa se tosiasia, että Ryan haluaa Katien saavan apua, ei ole osa sitä perustelua, miksi Ryanilla on syy auttaa Katieta. Tarkemmin sanoen se ei ole Ryanille osa objektiivisesti normatiivista perustetta auttaa Katieta. Väärän paikan vastaväite saa voimansa siitä yksinkertaisesta väitteestä, että esimerkkitapauksessa Ryanilla on yhä syy auttaa Katieta, vaikka hänellä ei olisikaan siihen tarvittavaa halua. Halu on vain osa perusteen taustaehtoa. (Schroeder 2007, 37–40.)

Ymmärrän Schroederiä niin, että halujen olemassaolo on taustaehto objektiivisesti normatiivisten perusteiden edellyttämään toimintaan motivoitumiseen ja toiminnan toteuttamiseen (acting for reasons). Normatiiviset perusteet itsessään näyttäisivät Schroederin mukaan olevan olemassa haluista riippumatta, mutta perusteisiin reagoiminen edellyttää oikeanlaisia haluja. Halut kykenevät näkemään tietyt perusteet merkittävinä (kuten myöhemmin näemme), mikä tekee Schroederin ajattelussa haluista varsin rationaalisia psykologisia tiloja. Tämä ratkaisu vaikuttaisi yrittävän kiertää Humeen alkuperäisen idean, jonka mukaan normatiiviset perusteet syntyvät halujen ja tunteiden pohjalta, jotka eivät välttämättä ole älyllisille perusteille erityisen sensitiivisiä. Halujen ja perusteiden luonnetta ja niiden keskinäistä suhdetta käsittelen myöhemmin tarkemmin.

Schroeder pohtii myös taustaehtoteorian hylkääjien tarkoitusperiä. Hänen mukaansa taustaehto- jen hylkääjät näkevät seuraavien lauseiden sisältävän saman objektiivisesti normatiivisen väitteen: 1. Lynnellä on syy olla varastamatta, koska varastaminen on väärin. 2. Lynnellen ei pitäisi varastaa, koska varastaminen on väärin. Schroeder kuitenkin toteaa, että tietyissä tilanteissa on mahdollista noudattaa tiettyä normatiivista perustetta, vaikka niin ei pitäisikään tehdä. Voidaan esimerkiksi väittää, että Ronnien ei pitäisi mennä juhliin tanssimaan, jos hän on varannut samalle illalle ravintolasta pöydän vaimonsa syntymäpäivien kunniaksi. Tarkkaan ottaen vaimon kanssa vietettävä iltana ei silti poista syytä osallistua tanssijuhliin, mutta ravintolailallisen merkitys voittaa tanssijuhlat. Schroederin mukaan perusteiden taustaehdot ovat selittäviä perusteita, miksi jokin näkökohta on jonkun syy tehdä jotain ja täten johdannaisesti osa syy siihen, miksi jonkun *pitäisi* tehdä jotain. Mutta ne eivät ole hänen normatiivisia perusteita jonkin tekemiselle. (Schroeder 2007, 23–40.)

Humelaista perusteiden teoriaa on syytetty myös epäkoherentiksi, koska kaikki syyt eivät vaikuta olevan perusteltavissa halulla. Esimerkiksi Ronnien tanssijuhliin menemisen syy on se, että se on hänelle tapa tavoitella halujen toteutumista. On siis ainakin yksi syy, joka ei perustu haluun. (Schroeder 2007, 46.) Johtopäätöksen epäkoherenttiuden lisäksi sitä voidaan kutsua soviniistiseksi (chauvinistic). Tällä Schroeder tarkoittaa teorian ulkopuolisen perusteen valitsemisesta aiheutu- vaa tilannetta, jossa voitaisiin alkaa vaatia yhä lisää teorian ulkopuolisia perusteita (Schroeder 2007, 58.) Kyse on nähdäkseni instrumentaalista perusteesta. Toki tässäkin tapauksessa instrumentaalisen perusteen päämääränä on pyrkimys toteuttaa haluja, mutta instrumentaalinen peruste itsessään ei pohjautu haluun, vaan praktiseen päättelyyn.

Schroederin ratkaisu on seuraava: Ronnien halu selittää hänen toimintaperusteen, koska halut ovat osa oikeanlaista perusteiden analyysia. Tämä analyysi on reduktiivinen. Se analysoi perusteet, normatiivisen kategorian, täysin ei-normatiivisesti. Tällainen kanta positioi hypotetismin tukevasti reduktiivisen normatiivisen realismin leiriin. (Schroeder 2007, 58.) Teorian keskeinen haaste on vastata vastustusta herättävään ajatukseen, että perusteet voitaisiin selittää haluilla eli normatiivinen relaatio (peruste) palautettaisiin ei-normatiivisiin ominaisuuksiin ja relaatioihin samalla tavalla kuin kolmio palautuu kolmireunaisuuteen. (Schroeder 2007, 63.)

Schroeder puolustaa normatiivisten arvostelmien mahdollisuutta tulla redusoiduksi ei-normatiivisiksi. Tällainen menettely on hänen mukaansa laajalti filosofiassa nähty virheelliseksi. Schroederin puolustaman realismin kannalta ongelmallinen on myös väite, jonka mukaan se, mikä

reduoidaan, voidaan nähdä vähemmän todelliseksi kuin se, mihin jokin reduoituu. (Schroeder 2007, 73–74.)

Metaeettisessä keskustelussa tyypillisesti reduktiiviselta realismilta edellytetään, että normatiiviset lauseet ilmaisevat uskomuksia, jotka joskus ovat tosia. Tällä oletuksella on kuitenkin viheliäisiä seurauksia: Schroeder antaa esimerkiksi lauseen ”tappaminen on väärin”, jolla hän sanoo tarkoittavansa ”siat ovat nisäkkäitä”. Koska siat todella ovat nisäkkäitä, ”tappaminen on väärin” -lauseen voidaan sanoa ilmaisevan totuuden. Täten realismin käsitteen vaatimukset ovat täytetyt, mutta johtopäätökset ovat hullunkuriset, koska tappamisen vääräisyys ei ole sama asia kuin ”sika on nisäkäs”. Yksinkertaisuudessaan ongelman ydin on siinä, että ei riitä, että arvojen viittauskohde ilmaisee uskomuksen. Arvojen tulisi osoittaa viittauskohteeseen arvo. Tämä on Schroederin mukaan monien filosofien jakama näkemys, jota hän kuitenkin pyrkii omalla teoriallaan oikaisemaan. (Schroeder 2007, 73–74.)

Schroeder argumentoi sen puolesta, että normatiivisuus on reduoitavissa normatiivisiin käsitteisiin. Hänen mukaansa normatiivisuus sisältää ajatuksen ennen kaikkea perusteesta. Jos sanotaan, että pistoolin asettaminen ohimolle ja liipaisimen vetäminen aiheuttaa todennäköisen kuoleman, on kyse normatiivisesti relevantista faktasta. Ei voida kuitenkaan sanoa, että pistoolilla ampumisen ja kuoleman välinen kausaalisuhte olisi itsessään normatiivisesti sisällöllinen (contentful), mutta sillä voi olla normatiivisia seurauksia. Normatiivisesti sisällöllisiä käsitteitä Schroederin mukaan ovat sen sijaan ajatus hyvästä, oikeasta, siitä mitä pitäisi tehdä tai perusteesta. Tässä mielessä ominaisuuden tai käsitteen normatiivisuus perustuu sen mahdollisuuteen tulla reduoiduksi toisiin perusnormatiivisiin (basic normative) käsitteisiin, suhteisiin tai ominaisuuksiin. (Schroeder 2007, 80–81.)

Hypotetistisen teorian pääväitteeseen, jonka mukaan halut ovat normatiivisia perusteita, liittyy monenlaisia pulmia. Eräs niistä on epäintuitiiviselta kuulostava johtopäätös, että todellakin kaikki halut ovat normatiivisia perusteita. Schroederin mukaan tätä ongelmaa on pyritty ratkomaan asettamalla kriteerejä haluille. Haluilta on muun muassa edellytetty eräänlaista reflektiivistä tasapainotilaa⁵, halujen itsensä haluttavuutta tai niiden arvoa ja sitä, että ne kuuluvat osaksi elämäntehtäväämme. Nämä ehdot tekevät haluista jokseenkin vaikeasti saavutettavia. Toisaalta humelaista teoriaa on tulkittu myös niin, että halut saavat ilmaisunsa siinä toiminnassa, johon ihminen aktuaalisesti ryhtyy, tai halu on mikä tahansa käyttäytymistäipumus. Jälkimmäisistä

⁵ Tällä viitataan halujen kokonaisuuden johdonmukaisuuteen ja yhtenäisyyteen.

tulkinnoista näyttäisi seuraavan, että normatiivisesti vakavasti otettavia haluja on aivan liikaa. (Schroeder 2007, 84–85.)

Jos haluille itselleen asetetaan normatiivisia ehtoja, hypotetistista teoriaa vaivaa epäkoherenssi, koska yhtäkkiä vedotaankin teorian ulkopuolisiin tekijöihin. On myös ehdotettu, että halu on käsite, jonka määritelmään sisältyy peruste. Näin välttyttäisiin teorian ulkopuolisilta lisäperusteilta. Ongelma on kuitenkin käsitteellinen, koska hypotetismissa esimerkiksi Ronnien toimintaa *perustellaan* nimenomaan hänen halullaan. (Schroeder 2007, 90.) Ymmärrän Schroederin ajatuksen niin, että normatiivisen toiminnan perusteleminen loppuu haluun sen takia, että halu on perusteen *herättämä* ei-normatiivinen mielentila. Halu ei perustele itseään. Teorian toisen korjausehdotuksen mukaan ”on olemassa peruste joko toimia jokaista halua edistävällä tavalla tai olla omistamatta näitä haluja.” (Schroeder 2007, 90). Tämäkin ehdotus kompastuu Schroederin mielestä epäkoherenssin ongelmaan, jossa halujen kirjo on joko liian laaja tai että toivotaan olevan olemassa perusteita, jotka eivät ole haluja. (Schroeder 2007, 91.)

Hypotetistinen teoria törmää myös helposti väitteeseen, että perusteita toiminnalle on liian vähän, jos perusteet edellyttävät aina relevanttia halua, mutta ihminen on silti haluton. Schroeder pitää ongelmallisena, ettei hädässä olevan ihmisen auttamiseen olisi velvoittavia normatiivisia perusteita, jos auttajalla ei ole esimerkiksi sukulaisuussuhteen myötä syntynyttä halua auttamiseen. Schroeder nimittää tällaisia yleisiä velvollisuuksia toimijaneutraaleiksi (agent neutral) perusteiksi, jotka eivät riipu haluista. Näiden perusteiden uskottavuutta voidaan kuitenkin pitää ongelmana humelaiselle teorialle, koska näyttää siltä, ettei sellaisia ole. Tämä johtopäätös on Schroederin mukaan ”..., intuitiivisesti, yksinkertaisesti väärin.” Hän jatkaa: ”Jos murha on aidosti väärin, niin on oltava jokin kaikkia sitova peruste olla murhaamatta. Jos rahan antaminen maailman nälän helpottamiseksi on todellinen vaatimus, tällöin sen tekemiseen on oltava kaikkia koskeva peruste.” (Schroeder 2007, 103.)

Schroeder jakaa perusteet vielä heikon modaalisen statuksen ja vahvan modaalisen statuksen luokkiin. Heikon modaalisen statuksen perusteet eivät ole kontingenteja siinä mielessä, että ne riippuisivat vain niiden ihmisten arvoista, jotka sattuvat olemaan kiinnostuneita niistä henkilökohtaisista syistä. Vahvan modaalisen statuksen perusteet ovat olemassa siitä huolimatta, että henkilöllä ei sattuisi olemaan niitä koskevia haluja. Heikko ja vahva modaalinen status yhdessä muodostavat aidon toimijaneutraalin perusteen. (Schroeder 2007, 105–106.) Schroederin mukaan David Velleman on asettanut toimijuuden ehdoksi tietyt välttämättömät halut, joiden on oltava

kaikkien ihmisten jakamia. Schroeder näkee ensinnäkin vaikeaksi löytää tällaisia haluja, ja toisekseen Vellemanin näkemys ei selviä vahvan modaalisen statuksen vaatimuksesta, jolloin perusteiden pitäisi velvoittaa haluista riippumatta. (Schroeder 2007, 107.)

Perusteiden vahva modaalinen status saattaa johtaa seuraavanlaiseen kysymykseen: jos jokainen peruste riippuu haluistasi, voidaanko mikä tahansa halu hyväksyä teon perusteeksi? Schroederin esimerkissä Susan kävelee työpaikkansa kahvihuoneeseen, minkä ilmeisimpänä motiivina on päästä juomaan kahvia. Susan saattaa kuitenkin haluta päästä juttelemaan työasioista kahvihuoneeseen, koska tietää kollegoidensa kokoontuvan siellä. Kahvinjuonti ei näin olekaan tärkein halu, jota Susan toiminnallaan pyrkii tyydyttämään. Schroederin mukaan Humen teoria perusteista sanoo, että jokainen peruste pitää voida selittää halulla. Se ei kuitenkaan sano mitään siitä, saako perusteet tulla selitetyiksi useammalla kuin yhdellä halulla. Ja jos kerran rajoituksia halujen suhteen ei ole, myös toimijaneutraalit perusteet ovat täysin ylideterminoituja⁶. Toisaalta on ilmeistä, että hyvin harva toiminta voidaan selittää millä tahansa halulla. Schroederin ratkaisu on kuitenkin seuraava: jokin toiminta voi sisältää useampia haluja, joista jotkut ovat voimakkaampia kuin toiset, mutta heikommatkin vaikuttavat toiminnan valitsemisen motiiveihin. Kahvihuoneeseen meneminen voi tyydyttää samalla sekä keskustelu- että juontihaluja. (Schroeder 2007, 108–109.)

Jos pohditaan toimijaneutraaleja *moraalisia* perusteita, niin esimerkiksi Joycen (2006) mukaan meidän moraalityömme edellyttää, että halumme eivät voi kohdistua mihin tahansa ollakseen luonteeltaan moraalisia. Jos haluamme auttaa toisia vain, jotta näyttäisimme hyvältä muiden silmissä, ei kyseistä halua voida luokitella moraaliseksi. Tästä näkökulmasta hypotetismin asettama ehto, jonka mukaan mikä tahansa halu selittää perusteen, ei ole riittävä. Moraalisessa toiminnassa kyse on keskeisesti myös intentioiden luonteesta.

Schroeder ei sano pyrkivänsä ratkaisemaan, miten tietyt *moraaliset* toimijaneutraalit perusteet voidaan tarkemmin selittää, koska hänen ensisijaisena tarkoituksenaan on vain hahmotella hypotetistisen teorian yleisiä periaatteita. Hän kuitenkin ehdottaa moraalisten hyveiden olevan siinä mielessä yhtenäisiä, että jonkun pitäessä jotain keskeistä moraalista hyvettä tärkeänä on syytä olettaa hänen arvostavan myös muita moraalisia hyveitä. Schroeder suhtautuukin optimistisesti ajatukseen, että moraalinen kasvatusta on mahdollista toteuttaa ilman indoktrinaatiota tai ehdollistamista. Jos on mahdollista osoittaa lapselle jonkin moraalisen hyveen peruste, on

⁶ Tilanteen tai asiointilan sanotaan olevan ylideterminoitunut, jos se on kahden tai useamman erillisen syyn aiheuttama. Tässä tapauksessa perusteet toiminnalle voivat selittyä useammalla halulla.

oletettavaa, että hän herkistyy välittämään yhä useammasta asiasta, joista hyveellinen henkilö välittää. Näin voidaan olettaa, että oppimista ohjaa myös *halu* moraaliseen kasvuun. (Schroeder 2007, 115–116.) Selittämättä jää, mistä voimme tietää, mitkä asiat ovat moraalisia hyveitä tai perusteita. Schroeder ei näytä tässä tapauksessa johdonmukaisesti väittävän, että ne *riippuisivat* haluistamme.

Pitääkö toimijaneutraalisuutta kuitenkin rajata koskemaan esimerkiksi tiettyä kontekstia, joka määrittelee tarkemmin, ketä moraaliset velvollisuudet koskevat? Tämä vie helposti kohti moraalista virheteoriaa, koska aidosti toimijaneutraalien perusteiden voima katoaisi. Tämä ei välttämättä tarkoita, että siitä seuraisi globaali virheteoria, mutta kuitenkin toimijaneutraali virheteoria. Lopullista vastausta Schroeder ei anna moraalisten toimijaneutraalien perusteiden luonteesta. (Schroeder 2007, 118–120.)

Schroederin mukaan sanottaessa jonkin perusteen olevan painavampi kuin toinen on kyse normatiivisesta väitteestä, joka muistuttaa väitettä, että toinen ihminen on ihailtavampi kuin toinen. Ihailtavuutta ei kuitenkaan mitata henkilön kansansuosiollla, vaan sillä, että on *oikein* ja *kohdallista* pitää jotakuta ihailtavana. Sama pätee perusteisiin: toinen peruste on toista painavampi, mikä paljastuu harkinnan kautta. Arkielämässä ihmiset eivät tietenkään aina tällaista normatiivista vaatimusta kykene toteuttamaan. Tavasta vertailla perusteita seuraa myös preskriptiivinen *pitäisi* (ought) -lause; siihen toimintaan pitäisi ryhtyä, johon on painavimmat perusteet. (Schroeder 2007, 129–132.)

Miten kohdallisuus (correctness) pitäisi määritellä? Schroederin mukaan kohdalliset perusteet ilmenevät aina jossain toiminnassa. Shakkia pelattaessa pelaaja sitoutuu noudattamaan shakin sääntöjä, jotta peli olisi ylipäänsä mielekäs. Normatiiviset perusteet saavat siis ilmaisunsa toiminnassa, jota kontekstisidonnaiset ehdot määrittävät. (Schroeder 2007, 135.)

Schroeder palaa vielä esimerkkiin Ryanista ja Katiesta, joista Katie tarvitsisi Ryanin apua. Jos Ryan ei voi sietää Katieta, hänellä Schroederin mukaan voi olla yllin kyllin perusteita Katien auttamiseen. Tilannetta tulee tarkastella toimijaneutraalien perusteiden näkökulmasta, joka paljastaa Ryanin antavan auttamatta jättämiselle vääränlaiset perusteet. Mistä sitten toimijaneutraalit perusteet tulevat? Schroeder kirjoittaa seuraavasti:

”Tarkastelkaamme tosiasiaa, että on olemassa toimijaneutraali peruste auttaa esimerkiksi Katieta. Onko tämä fakta toimijaneutraali peruste, joka painaa harkinnassa? No, jokaista toimijaa X koskien, tämä fakta auttaa selittämään, miksi Katien auttaminen on tapa tehdä jotain, jonka tekemiseen

toimijalla X on perusteet. Ja koska antamalla painoa tälle perusteelle kyetään todella edistämään Katien auttamista, on mahdollista selittää, miksi tämän perusteen pitäminen painavana edistää jonkin sellaisen tekemistä, jonka tekemiseen X:llä on perusteet. Ja hypotetismin mukaan jonkin sellaisen tekeminen, johon X:llä on peruste, täytyy edistää ainakin yhtä X:n halujen kohdetta. Joten se tosiasia, että Katien auttamisen peruste on toimijaneutraali, auttaa selittämään, miksi X pitäessään tätä perustetta painavana hän edistää jotain halujensa kohdetta.” (Schroeder 2007, 142–243.)

Yllä olevaa lainausta luettaessa on vaikea vältyä tunteelta, että Schroederillä on vaikeuksia selittää halujen keskeistä roolia perusteissa. Schroeder näyttää ensiksi yksinkertaisesti päättävän, että Katien auttamiseen on olemassa normatiiviset perusteet, jonka jälkeen hän pyörittää teoriakuvionsa läpi päätyen siihen, että nämä perusteet edistävät Ryanin halujen kohdetta. Mutta juuri vastenmielisyydestä seurannut haluttomuushan oli se syy, jonka vuoksi Ryan ei mielellään auttaisi Katieta. Vaikka kyse olisikin toimijaneutraalista perusteesta, ei sillä näytä olevan mitään tekemistä Ryanin halujen kanssa. Seuraavaksi käsitelen tarkemmin Schroederin näkemyksiä halujen luonteesta.

Schroeder lähtee humelaisesta halun määritelmästä, jonka mukaan kyse on 1) psykologisesta tilasta, jolla on kyky motivoida ja 2) tämä motivaatio voidaan nähdä sellaiseksi, että on mielekästä puhua perustellusta toiminnasta. Nämä määritelmät pätevät, vaikka henkilö ei olisi aina edes tietoinen haluistaan. Humelainen klassinen argumentti sanoo, että perusteet edellyttävät motivaatiota, ja motivaatio edellyttää haluja. Schroeder korostaa pikemminkin yhteyttä perusteiden ja halujen välillä. (Schroeder 2007, 148–150.)

Schroederin mukaan T. M. Scanlonin ja Warren Quinnin väite, että halut ovat riittämättömiä objektiivisesti normatiivisten perusteiden olemassaolon pohjaksi, ei ole onnistunein. Schroederia kuitenkin ilahduttaa heidän näkemyksensä, jonka mukaan halujen ei voida sanoa toimivan perusteita varten tai niitä ”silmällä pitäen” (acting for reasons). Schroederin mukaan halujen kuuluessa perusteiden taustaehtoihin (background conditions) niihin liittyy myös motivaatiota. Näin ollen pitäisi olla mahdollista sanoa, että halujen herättämä motivaatio tarkoittaa toimimista perusteiden mukaisesti. Selitystä kaivataan kuitenkin siihen, kuinka voi olla mahdollista toimia perusteiden vaatimalla tavalla, jos ei ole tietoa tämän perusteen taustaehdoista (haluista). Schroeder pyytää kuvittelemaan tilanteen, jossa Ronniella on outo virus, joka pakottaa hänet kävelemään kohti Liz’n taloa aina, kun hän kuulee sanan ”juhlat”. Oletetaan, että Ronnie sattuu jonain iltana ajattelemaan mielessään ”juhlissa tanssitaan tänään”, jonka seurauksena hän lähtee taas

pakonomaaisesti kävelemään kohti Liz'n taloa – taloa, jossa todella sattuu olemaan juhlat sinä iltana! Tällöin ei kuitenkaan voida sanoa, että Ronnien toiminta olisi ollut oikealla tavalla perusteltua. (Schroeder 2007, 151–152.)

Filosofiassa on edellä esitettyä ongelmatyyppiä pyritty ratkaisemaan lisäehdon avulla, joka antaa mahdollisuuden puhua perustellusta toiminnasta. Tämä lisäehto on ilmaistu usein niin, että henkilön on kyettävä *pitämään* jotain harkintaprosessia perusteena toiminnalleen. Humelaisen teorian ei Schroederin mukaan tarvitse kuitenkaan lähteä tälle tielle, koska asia ratkeaa paljon yksinkertaisemmin: toimiminen oikeanlaisten perusteiden nojalla on toimintaa halujen motivoimana. (Schroeder 2007, 153.) Miten sitten on mahdollista tunnistaa aidot halut?

Schroeder ratkaisee kysymyksen puhumalla asioiden merkityksestä (saliency) halujen tyydytyksen kannalta. Jos esimerkiksi halun kohteena on kahvin juominen, tällöin vain tietyt kahviin liittyvät asiat ovat merkityksellisiä halun kohteen kannalta. Tämä vaikuttaisi olevan kuitenkin vain toinen tapa ilmaista, että kahvia haluttaessa esimerkiksi kahvilaan menemistä voidaan *pitää* perusteltuna. Schroeder argumentoi kantansa puolesta seuraavalla tavalla: halut kykenevät ”näkemään” asiat perusteina, mutta siitäkään huolimatta perusteet eivät kuulu halujen analyysiin. Tätä voidaan kutsua kohdistetun huomion teesiksi (directed-attention thesis), jossa halun kohteiden merkitys saa huomion kohdistumaan niihin. Se, miten merkityksen kokemisen *sisältö* on kytköksissä perusteisiin, jää vielä Schroederiltä ratkaisematta. Loppujen lopuksi Scanlonin ja Quinnin näkemys, jonka mukaan haluihin sisältyy asioiden näkeminen perusteena, on oikeilla jäljillä, vaikka se kaipaa pientä näkökulman vaihtoa. Schroederin mallissa tietyt asiat nähdään relevantteina halujen kannalta, mutta perusteet eivät silti sisälly halujen ominaisuuksiin. (Schroeder 2007, 156–159.)

Taustaehtoihin kuuluvalla halulla on Schroederin mukaan taipumus nähdä tietyt perusteet merkittävänä, ja jotta perusteet on mahdollista nähdä merkittävänä, henkilöllä on oltava uskomus niiden sisällöstä. Schroeder valaisee asiaa jälleen kahviiheisellä esimerkillä: ”Kun haluat kupin kahvia, ja tiedät että kahvia on kahvihuoneessa ja kukaan ei ole sinua estämässä on totta, on tämä tosiasia sinulle peruste mennä kahvihuoneeseen. Ja uskomusten muodostaminen perusteistasi tällä tavoin johtaa sinut tosiin uskomuksiin perusteistasi.” Perusteet voidaan siis redusoida haluihin, jotka puolestaan auttavat näkemään tiettyjen perusteiden sisällöt merkittävänä. Perusteiden sisältö koostuu uskomuksista, joiden totuudesta on mahdollista saada tietoa. Tällä tavalla normatiiviset perusteet on mahdollista pilkkoa ei-normatiivisiin osiin. (Schroeder 2007, 174–175.) Täten kysymystä perusteista voidaan lähestyä empiirisenä ja rationaalisenä ilmiönä.

Myös Joyce ottaa kantaa reduktioon puhuessaan moraalisten tosiasioiden mahdollisuudesta tulla redusoiduksi ei-moraalisiin tosiasioihin. Hän suhtautuu reduktioon tässä yhteydessä kuitenkin kielteisesti. Joycen mukaan moraalisten tosiasioiden eliminointia ei voida perustella hypoteesien yksinkertaisuutta ja niukkuutta tukevalla Ockhamin partaveitsi -argumentilla yhtään enempää kuin kissaa voidaan eliminoida ontologiastamme fysiikan keinoin. Kissa on ontologinen kategoria fysiikan ja kemian yläpuolella, eikä kyseisen kategorian olettaminen lisää mitään ontologisesti ylimääräistä entiteettiä niin kauan kuin tämä eläintieteellinen kategoria on yhteensopiva sen alla vaikuttavien tieteiden kanssa. (Joyce 2006, 189).

Joycen reduktiota koskeva argumentti liittyy hänen yleisempään näkemykseensä, jonka mukaan moraaliarvostelmien ei tarvitse redusoida moraalisiin *tosiasioihin*: ”milloin tahansa tuomitsemme jonkin moraalisesti vääräksi, tämä voidaan selittää ilman, että tarvitaan moraalisia tosiasioita eikä tekoja moraalisten tosiasioiden reduktiivisena pohjana.” Esimerkiksi kissan tuleen sytyttäminen voidaan kyllä redusoida palamista ja kissaa koskeviin faktoihin, mutta vääryyttä sinänsä reduktio ei paljasta. Schroederin sanoin tämäntyyppiset faktat voivat olla toki relevantteja moraaliarvostelmien kannalta. Silti Joycen mukaan moraaliarvostelmilla on käytännöllistä voimaa ilman faktapohjaa. (Joyce 2006, 186.)

Schroeder kutsuu eksistenssi-internalismiksi kantaa, jonka mukaan jokainen olemassa oleva peruste sisältää motivaation sen mukaiseen toimintaan. Tämä on hänen mukaansa liian jyrkkä kanta ainakin siinä mielessä, että ei voida esimerkiksi olettaa jollakulla olevan tippaakaan motivaatiota muuttaa toiseen kaupunkiin pelkästään tietyn sieltä saatavan jäätelömerkin vuoksi, jos hänen koko muu elämänsä (koti, vaimo, työ, vaimon työ, suosikkijoukkueet jne.) on sidoksissa nykyiseen kotikaupunkiin. Toisaalta internalismi on siinä mielessä oikeassa, että perusteiden ja motivaation välillä usein on yhteys. Juuri sen takia perusteet ovat olemassa. Jos tämä kytkös ei jollakulla toimisi milloinkaan, olisi kyseenalaista pitää häntä subjektina (agent) ollenkaan. Hypotetismin mukaan jokainen peruste on yhteydessä haluun, ja halut ovat motivaatiota sisältäviä tiloja, jonka kautta ne ovat yhteydessä perusteisiin. Schroederin mukaan on monia mahdollisuuksia, miksi nämä taipumukset eivät johda toimintaan. Kyse voi olla esimerkiksi toimijaneutraaleista moraalisisista perusteista tai toimimista puutteellisen tiedon varassa. (Schroeder 2007, 166–167.)

Schroederin mukaan Aristoteleen näkemys hyveellisestä ihmisestä on oikeassa: hyveellinen ihminen kykenee haluamaan oikeita asioita oikeassa suhteessa. Vaikka voidaankin sanoa, että kaikkia ihmisiä koskevat samat perusteet toimia moraalisesti, vain *hyveelliset* kykenevät myös

motivoitumaan perusteiden edellyttämällä tavalla. Täten hyveellisiin ihmisiin voidaan luottaa moraali-ongelmien arvioitsijoina. Kuinka sitten on mahdollista tulla hyveelliseksi? Edellyttääkö se tietoa moraalinormeista? (Schroeder 2007, 169.) Schroederin realistinen ajattelutapa, vaikkei hän sitä suoranaisesti julista, vaikuttaisi olevan intuitionistinen, sillä hänen mukaansa esimerkiksi velvollisuus auttaa hädässä olevaa on yksinkertainen intuitiivinen totuus. Tosin hänen mukaansa intuitionismi on yleensä tulkittu ei-reduktiiviseksi näkemykseksi, jota hän itse ei kuitenkaan edusta.

Schroeder pohtii lopuksi moraalisten toimijoiden tekemien arvostelmien luotettavuutta eli reliabiliteettia. Kaikkiällä nähtävissä olevat moraaliset erimielisyydet saavat aikaan huolta ja epätietoisuutta, kenen arvostelmiin voi luottaa ja minkä takia? Vastauksessaan Schroeder tukeutuu edelleen Aristoteleelta lainaamaansa hyveajatteluun. Hyveellinen ihminen kykenee luotettavasti motivoitumaan moraalisten perusteiden mukaisesti sekä ennen kaikkea *tunnistamaan* moraaliset perusteensa. Jos hyveellisellä henkilöllä on haluja, jotka sopivat yhteen perusteiden painoarvon kanssa, tällöin moraaliset perusteet näyttäytyvät merkityksellisinä juuri oikealla tavalla. Tässä mielessä hyveellisen henkilön voidaan sanoa toimivan myös moraalisen tiedon varassa, vaikka hänellä ei olisi minkäänlaista käsitystä perusteiden *teoriasta*. (Schroeder 2007, 175–177.)

Vaikka hyveellinen ihminen toimisikin Schroederin kuvaamalla tavalla, tulee hän kuvailleeksi lähinnä hyveellisen toiminnan motivaation ehtoja; perusteiden tunnistamisen ja halujen responsiivisuuden välistä yhteyttä. Vastaamatta jää, mistä tiedämme henkilön moraalisarvostelmien olevan hyveellisiä. On nimittäin helppo kuvitella henkilö, joka tunnistaa perusteensa oikein ja jolla halujen ja perusteiden välinen yhteys toimii johdonmukaisesti, mutta perusteet ja/tai halut itsessään ovat moraalisesti arveluttavia. Schroederin kuviossa todet perusteet edustavat myös tietoa, mutta miten niiden totuus ratkeaa?

Schroederin *Slaves of the Passions* -teos on perusteellinen ja huolellinen kehitelmä David Humen perusteiden teoriasta. Schroeder tulkitsee Humea kuitenkin melko omaperäisellä tavalla, koska Humen näkemys järjestä tunteiden orjana – johon kirjan nimikin viittaa – kääntyy Schroederin käsittelyssä yhteensopivaksi normatiivisten perusteiden kanssa. Kuten jo edellä kävi ilmi, Humen moraaliteorian on yleensä nähty implikoivan moraalisiin tosiasioihin skeptisesti suhtautuvaa kantaa, minkä osoittaa näistä lähtökohdista ponnistava suuri tutkimuskirjallisuuden määrä. Schroederin rohkeaa pyrkimystä haastaa valtavirran tulkintatraditio voidaan kyllä ihailia, mutta valitettavasti hänen projektinsa näyttää liian omintakeisena yrityksenä viedä Humen ajattelua jokseenkin päinvastaiseen suuntaan kuin sen alkuperäisen tarkoituksen voidaan sanoa olleen. Vaikka Humea on

tulkittu myös naturalismista käsin, josta Schroederkin kirjoittaa jonkin verran, hänen oma teoriansa ei perustu myöskään tämän suuntauksen perusteeseihin.

Keskeisin ongelma Schroederin teoriassa on Humen moraaliepistemologisen näkemyksen sivuuttaminen, jonka mukaan moraaliarvostelmat eivät perustu tietoon moraalisisista tosiasioista, vaan ihmisen taipumukseen projisoida tunteitaan ja asenteitaan todellisuuden ominaisuuksiksi. Tässä projektiossa nimenomaan halut⁷ heijastavat ihmisen moraalisesti tärkeinä pitämiä asioita, mitään muuta kriteeriä tai auktoriteettia moraalille ei ole olemassa. Schroeder väittää oman teoriansa lähtökohtien noudattavan Humen hypotetistista teesiä, jonka mukaan toiminnan normatiivisia perusteita selittää ihmisen psykologinen tila, halu. Näyttäisi kuitenkin siltä, että Schroeder pitää loppujen lopuksi halua liian irrationaalisenä perusteena moraalille. Sen sijaan hän siirtyykin puhumaan toimijaneutraaleista moraalisisista perusteista, joiden olemassaolosta voimme saada tietoa intuitiivisesti. Näihin perusteisiin halut reagoivat sitä herkemmin, mitä hyveellisempi henkilö on kyseessä. On tapahtunut siirtymä, jossa halut eivät enää määrittelekään toiminnan perusteita, vaan toiminnan perusteet määrittelevät sitä, mihin halujen tulisi kohdistua. Schroeder väittää, että normatiivisten perusteiden tulee loogisesti edistää ainakin yhtä halujen kohdetta, mutta henkilön ollessa haluton toimimaan jonkin oletetun moraalinormin mukaisesti, on vaikea ymmärtää sen palvelevan hänen halujaan. Kyse ei ole välttämättä pelkästä heikkotahtoisuudesta, vaan myös siitä, että oletetut toimijaneutraalit moraaliset perusteet saattavat tuntua lähtökohtaisestikin vierailta. Tämä voi johtua siitä, että näillä perusteilla ei ole yhteyttä ihmisen yksilölliseen psykologiaan, hänen moraalisiin tunteisiinsa, jotka ilmenevät haluna toimia moraalisesti oikein.

Schroederin teoksessa on paljon relevanttia pohdintaa ja näkemyksellisiä vastauksia eri ongelmiin, mutta epäkoherentti teorian lähtökohtien noudattaminen vie hänen argumentaationsa välillä vaikeaselkoihin lisäehtoihin ja teknisten termien kieputukseen. Toisinaan onkin vaikea vältyä ajatukselta, että hänen argumenttinsa etäännyvät siitä todellisuudesta, jota ne viime kädessä koskevat – inhimillistä toimintaa. Vaikka hän ei varsinaisesti kehittelekään normatiivista eettistä teoriaa, vaan kuvailee sellaisen perusteita, tämä kuvailu tapahtuu ikään kuin teoria edellä välittämättä siitä, mitä teorian kohteesta, ihmisestä ja tämän psykologiasta, tiedetään. Hänen ihmiskuvansa on liian rationaalinen, minkä vuoksi hänen käsittelyssään humelainen teoria saa kyseenalaisen tulkinnan.

⁷ Myöhemmin filosofiassa on tässä yhteydessä puhuttu toiseen asteen haluista, joita käsitellään lisää seuraavassa luvussa.

3. Charles Taylor: arvot ja identiteetti

3.1. Persoonuus ja vahva arvottaminen

Charles Taylor on pitkän uransa aikana tutkinut erityisesti poliittista filosofiaa, sosiaalitieteiden filosofiaa ja filosofian historiaa. Hänellä oli myös merkittävä rooli mannermaisen filosofian ja brittiläisen analyttisen filosofian vuoropuhelun alulle panijana 1900-luvun puolivälin jälkeen. Tämän työn kannalta Taylorin tärkein kontribuutio liittyy hänen modernin identiteetin ja arvojen yhteyttä koskevaan ajatteluun. Tämän ajattelun yhtenä tärkeimpänä lähtökohtana on Harry Frankfurtin ensimmäisen ja toisen asteen halujen erottelu.

Frankfurt pyrkii erottelulla havainnollistamaan eroa ihmispersonien ja muiden eläinten välillä. Ihmiset eivät ole ainoita eläimiä, joilla on haluja, motiiveja ja jotka tekevät päätöksiä. He jakavat nämä ominaisuudet tiettyjen muiden lajien kanssa, jotka jopa harkitsevat päätöksiään etukäteen. Halua tehdä tai jättää tekemättä jokin asia Frankfurt nimittää ensimmäisen asteen haluksi. Ihmisellä on kuitenkin taipumus haluta tai olla haluamatta nähdä itsensä tietynlaisia haluja ja motiiveja omaavana yksilönä. Ihmiset kykenevät haluamaan olla erilaisia mieltymyksiltään ja tavoitteiltaan kuin he tällä hetkellä ovat. Tätä persoonuudelle keskeistä piirrettä Frankfurt kutsuu toisen asteen haluksi, jossa on kyse reflektiivisestä itsearvioinnista. (Frankfurt 1971, 6–7.)

Taylorille Frankfurtin näkemys halujen haluttavuudesta ei sellaisenaan riitä⁸, koska sen mukaan toisen asteen halu voi saada ilmauksensa esimerkiksi antiikin roomalaisissa juhlissa harrastettuna tarkoituksellisena ylensyöntinä ja sitä seuranneena oksentamisena, jotta ruokahalu olisi säilynyt kyltymättömänä. Taylorin mukaan persoonuudelle olennaista on halujen arvon laadullinen erottelu (qualitative distinctions of worth). Tällaista erottelua tehdään luokittelemalla haluja korkea-arvoisiksi tai arvottomiksi, hyveellisiksi tai paheellisiksi, enemmän tai vähemmän täyttymystä tuottaviksi, enemmän tai vähemmän hienostuneiksi, syvällisiksi tai pinnallisiksi, jaloiksi tai halpamaisiksi. Ne ovat arvotettu kuulumaan laadullisesti erilaisiin elämänmuotoihin. (Taylor 1985, 16–18.)

Taylor kutsuu halujen laadullista erottelua heikoksi ja vahvaksi arvottamiseksi. Heikossa arvottamisessa jonkin hyväksi pitämiseen riittää yksinkertaisesti se, että sitä halutaan. Tällöinkin

⁸ Mielestäni Frankfurtin ensimmäisen ja toisen asteen halujen erottelu näyttää viittaavan täysin samaan ideaan halujen arvottamisesta, jolla Taylor Frankfurtin teoriaa täydentää.

vaihtoehtoja usein punnitaan sen mukaan, mikä tuottaa eniten tyydytystä tai minkä halun toteuttaminen sopii parhaiten kyseiseen tilanteeseen tai ajankohtaan. Pelkkä halujen reflektointi ei kuitenkaan Taylorin mukaan tee arvottamisesta vielä vahvaa. Vahvassa arvottamisessa mukaan tulee käsitys ”hyvästä” tai muusta arvottavasta termistä, joka ei saa arvoaan vain haluttavuuden perusteella. Vahvassa arvottamisessa olennaista on laadullisten kontrastien kielellinen artikulointi, kuten rohkean ja pelkurimaisen tai ylevän ja alhaisen erottelu. Laadullinen syvyys on tällöin keskeistä. (Taylor 1985, 23–26.)

Taylor kritisoi utilitaristien pyrkimystä palauttaa puhe arvoista johonkin laskennallisesti mitattavaan ominaisuuteen, jota vasten halujen hyödyllisyyttä voitaisiin mitata (Taylor 1985, 22–23). Eräissä mielessä vahva arvottaminen voidaan siis nähdä kantilaishenkisenä ajatuksena, jossa haluja ei tule pitää vain välineenä jonkin kohteen saavuttamiseksi, vaan halujen arvottamisesta tulee päämäärä sinänsä.

Kyky halujen arvottamiseen asettaa ihmisen myös vastuuseen arvottamisistaan. Arvottaminen on aktiivista toimijuutta, arvojen kannattamista. Taylor ei kuitenkaan jaa Jean-Paul Sartren näkemystä arvoista ikään kuin tyhjästä luotuina, johon Sartren radikaalin valinnan teoria perustuu. Sartren tunnettu esimerkki radikaalista valinnasta sijoittuu toisen maailmansodan aikaan, jolloin nuori mies joutuu valitsemaan, jääkö hän kotiin hoitamaan sairasta äitiään vai lähteekö hän rintamalle vastarintaliikkeeseen⁹. Taylorin mukaan on jokseenkin ymmärrettävää, että radikaali valinta tehdään vahvojen arvojen välillä, mutta jonkin asian vahva arvottaminen ei tapahdu vain yhtäkkisellä päätöksellä. Taylor myöntää Sartren argumentin vetoavuuden, mutta näkee sen voiman piilevän nimenomaan siinä, että kumpikin vaihtoehto on moraalisesti perusteltavissa. Moraalisia perusteita ei hänen mukaansa ole mahdollista luoda pelkän valinnan avulla. (Taylor 1985, 28–29.)

Taylorin mukaan radikaali valinta ei voi tarkoittaa pelkästään preferenssien artikulointia, koska silloin kyse ei olisi varsinaisesta valinnasta. Aito valinta edellyttääkin joitain moraalisia kriteereitä, joita vasten valintaa voidaan arvioida. Moraaliset valinnat koskevat tilanteita, joiden merkitys on tunnettu tai paljastuu arvioinnin tuloksena. Tällaisissa tilanteissa ei ole mahdollista arvoneutraalisti valita mitä tahansa ja sanoutua irti vastuustaan vain sen takia, että oli pakko valita. Taylorin mukaan välttääksemme itsepetoksen on ymmärrettävä valintojen kytkeytyvän väistämättä käsitykseen

⁹ *Radikaalilla valinnalla* Taylor viittaa eksistentiaalistiseen näkemykseen, jonka mukaan ihmisellä ei ole valmiista olemusta, vaan hänet on ”heitetty maailmaan”, jossa hänen on valinnoillaan rakennettava olemuksensa ja arvonsa. Ihmisen on täten myös pakko tehdä valintansa itsenäisesti, josta seuraavaa elämän peruskokemusta kutsutaan eksistentiaalistisessa kirjallisuudessa ”ahdistukseksi”.

itsestämme. Valintojen tulisi perustua kannattamiimme moraalisia valintoja tukevaan minäihanteeseen. Sitä voimme kutsua vahvaksi arvottamiseksi. (Taylor 1985, 33–34.)

Kun heikolle arvottajalle on tärkeää omien halujen täyttymys, vahva arvottaja pohtii myös erilaisia mahdollisuuksia olla toimija (agent). Vahvassa arvottamisessa ei ole kyse ainoastaan preferenssien artikuloinnista, vaan elämän laadusta ja siitä, minkälaisia ihmisiä olemme tai haluamme olla. (Taylor 1985, 28.) Voidaan tietysti kysyä, onko mahdollista, että olisi olemassa ihmisiä, joille vahva arvo ja vahva arvottaminen olisivat totaalisen vieraita ajatuksia. Taylorin mukaan tämä ei ole mahdollista. Meidän olennaisimmat vahvat arvomme määrittävät identiteettiämme ja meillä kaikilla on identiteetti. (Taylor 1985, 42.)

Usein kykenemme sovittamaan kohtaamamme vieraat moraalinäkemykset osaksi peruskäsityksiämme, mutta jos niin ei käy, voimme joutua kyseenalaistamaan juuri perustavimmat arvomme. Tällöin on kyse radikaalista uudelleen arvottamisesta, ei kuitenkaan radikaalin valinnan mielessä, vaan siten, että kaikki moraaliset näkemyksemme ovat periaatteessa uudelleen tarkistettavissa. Avoimuus ei kuitenkaan ole niin yksinkertaista kuin saattaisimme kuvitella, koska kyseenalaistaessamme perusarvomme meillä ei ole mitään mittapuuta, jonka perusteella tekisimme ratkaisuja. Taylorin mukaan voimme vedota syvimpään rakentumattomaan käsitykseen siitä, mikä on tärkeää – siihen mikä on vielä kehittymätöntä ja jonka yritämme määritellä. Se, että meillä ei ole mitään muuta mittapuuta kuin itsemme – joka perustuu juuri vahvoin arvoihin ja jotka radikaalissa uudelleen arvottamisessa pyrimme kyseenalaistamaan – tekee perusarvojemme reflektoisesta vaikeaa. Toisaalta se, että ihmiset kykenevät radikaaliin itsereflektioon, tekee heistä syviä. (Taylor 1985, 42.)

Taylor antaa esimerkin ylipainoisesta henkilöstä, joka halveksuu omaa makeanhimoaan. Hänet saadaan kuitenkin näkemään oma toimintansa hyveellinen–paheellinen–vastinparin sijaan ensisijaisesti hyvinvoinnin näkökulmasta. Tällöin hänen halunsa kohde, makeansyönnin lopettaminen, pysyy edelleen samana, mutta kyse ei ole enää itsearvostuksen tavoittelusta, vaan henkilökohtaisen hyödyn – terveyden – saavuttamisesta. Tämän vuoksi itsetulkintojemme kielellinen artikulointi vaikuttaa keskeisesti meidän kokemuksiin itsestämme. Taylorin mukaan persoona voi olla silti enemmän tai vähemmän totuudenmukainen, selvänäköinen tai harhautunut. Kuvauksemme itsestämme pyrkivät olemaan uskollisia jollekin, ja se jokin on taju jostain itselle tärkeästä. Tämä ei ole aina helppoa, koska syvimmat arvomme ovat vähiten selkeitä ja artikuloituja,

ja ne helposti vääristyvät ja ovat alttiita illuusioille. Ne ovat silti lähimpänä sitä, mitä olemme omina itsenämme. (Taylor 1985, 35–40.)

Eriarvoiset asiat asettuvat mielessämme tietoisesti tai useimmiten tiedostamattomasti hierarkkiseen järjestykseen, jonka mukaan yleensä toimimme. Korkea-arvoiset ”hyvät” ovat ”hyperhyviä”, jotka ovat verrattomasti muita hyviä tärkeämpiä ja jotka tuottavat näkökulman, jonka perusteella teemme laadullisia erotteluja erilaisten hyvien välillä (Taylor 1989, 63). Ruth Abbeyn mukaan hyperhyvä voi olla esimerkiksi omistautuminen luonnonsuojelulle. Omistautuminen ei kuitenkaan tee mahdottomaksi sitä, että yksilö arvostaa vahvasti myös vaikkapa koulutusta, yksilönvapautta ja sosioekonomista oikeudenmukaisuutta. Lopulta kuitenkin luonnonsuojelu on tämän yksilön toimintaa vahvimmin suuntaava tekijä, joten hyperhyvä on yksilön identiteetin keskeinen ominaisuus. (Abbey 2000, 36)

3.2. Identiteetti

Taylor puhuu kirjassaan *Sources of the Self* yksilön suhteesta länsimaissa eri aikoina vallinneisiin maailmankuviin (framework), joiden luonnetta ovat muokanneet yhtäältä kristinuskon ja toisaalta tieteen, teollisuuden ja talouden aikaan saama maallistumiskehitys. Vielä muutama vuosisata sitten puhe identiteetistä olisi ollut käsittämätöntä. Esimodernina aikana ei puhuttu identiteetistä, mikä ei johtunut siitä, että ihmiset olisivat olleet identiteettittömiä, vaan siitä, että nämä kysymykset olivat ongelmattomia. Tuolloin identiteetti pohjautui kaikkien itsestään selvinä pitämiin sosiaalisiin luokituksiin. Moderni ymmärrys yksilöiden välisistä eroista ja jokaisen persoonan oman moraalisen horisontin löytämisen tärkeys eivät kuitenkaan enää ratkenneet universaalein termein. Yhteistä kaikille aikakausille on se, että vallitseva elämänmuoto on aina tarjonnut arvojen laadullisten erottelujen horisontin, jonka sisällä eläminen ja sen arvioiminen on keskeistä ihmisenä olemisessa. Sen ulkopuolelle astuminen olisi samalla ihmisen persoonuuden ulkopuolelle astumista. (Taylor 1989, 27–28.)

Vastausta kysymykseen ”mikä on minun identiteettini?” ei voida antaa vain listaamalla henkisiä tai fyysisiä ominaisuuksiani, taustani tai kykyjäni. Kaikki nämä voivat kuulua identiteettiini, mutta vain siinä määrin kuin arvostan niitä osana itseäni tai muusta syystä identifioin itseni niihin. Ennen kaikkea sellaiset ominaisuuteni, joihin olen ns. pakotettu ottamaan kantaa vahvan arvottamisen kautta, konstituivat identiteettiäni. (Taylor 1985, 34.) ”Identiteetti määrittelee sen, ”keitä me

olemme' ja 'mistä olemme kotoisin'. Identiteetti antaa taustan, jota vasten tarkasteltuina mieltymyksemme, toiveemme ja pyrkimyksemme ovat ymmärrettävissä.” (Taylor 1991, 63.)

Taylor esittää, että itseys (selfhood) ja moraalisuus ovat toisiinsa kietoutuneita teemoja (Taylor 1989, 3). Siten on selvää, että jos haluamme puhua identiteetistä, emme tuolloin voi jättää moraalialia keskustelun ulkopuolelle. Identiteettiä määrittelevät myös sitoutumiset ja identifikaatiot. Nämä sitoutumiset tuottavat horisontin, jossa teemme päätökset siitä, mikä on hyvää tai arvokasta, mitä pitäisi tehdä tai mitä kannatamme tai vastustamme. Sitoutumista voi olla vaikkapa vankka katolisuus tai anarkismin kannattaminen, kuten myös kuuluminen johonkin traditioon tai kansakuntaan. Tässä horisontissa otamme kantaa eri asioihin. (Taylor 1989, 27.)

Arvohorisontin menettäminen on Taylorin mukaan kauhistuttava persoonan hajoamisen ja kadottamisen kokemus. Tästä näkökulmasta katsoen ajatus radikaalista valinnasta tapahtuisi ilman horisonttia eli ilman identiteettiä. Radikaalin valinnan teorian hylkääminen ei kuitenkaan vapauta meitä toimimaan vailla vastuuta arvojemme luonteesta. Suurimmaksi osaksi halumme, pyrkimyksemme ja arvotuksemme eivät ole vain annettuja. Kielellisinä eläiminä pyrimme artikuloimaan niitä tarkemmiksi kuin mitä ne ovat orastavina, sekavina tai huonosti hahmottuneina. Tällainen uudelleenmuotoilu ja tarkentaminen muuttavat niiden luonnetta, jonka seurauksena ymmärrämme itseämme paremmin. (Taylor 1985, 35–39.) Tämä paljastaa jälleen erään identiteetin rakentumiselle keskeisen piirteen – kielen.

Taylorin mukaan kieli on olemassa ja säilyy vain kieliyhteisöissä (Taylor 1989, 35). Meistä tulee toimivia ihmisiä, ja opimme ymmärtämään itseämme ja toisiamme, dialogisuuden, kielen ja erilaisten ilmaisumenetelmien avulla. Kaikkien näiden eri ilmaisumenetelmien omaksuminen edellyttää vuorovaikutusta toisten ihmisten kanssa. Kukaan ei Taylorin mukaan opi omin päin kieltä. Tutustumme siihen vuorovaikutuksessa itsellemme merkittävien ihmisten kanssa. Ihmismielen alkuperä on siis tässä mielessä dialoginen. (Taylor 1991, 62.)

Tästä taas seuraa toinen identiteetin keskeinen piirre. Yksilö voi olla ”itse” (self) ainoastaan toisten ihmisten (selves) joukossa. Itseä ja identiteettiä ei voida kuvailla ilman viittausta niihin, joiden kanssa elämme. Yksilö on ”itse”, persoona, suhteessa tiettyihin keskustelukumppaneihin (interlocutors). Määritelmä ihmisen identiteetistä edellyttää yhtäältä näkökulman moraalisiin ja henkisiin asioihin sekä toisaalta viittauksen yhteisöön. (Taylor 1989, 35–36.)

3.3. Koetut merkitykset ja niiden kielellinen artikulointi

Taylorin mukaan monet tunteemme ja halumme eli lyhyesti sanottuna kokemamme motivaatio edellyttää kohteen. Esimerkiksi pelko kohdistuu johonkin, jonka koemme vaarallisena tai häpeä kohdistuu johonkin, jonka koemme häpeällisenä tai nöyryyttävänä. Tämän näkemyksen vasta-argumenttina esitetään yleensä väite, että tunteemme saattavat joskus esiintyä kohteettomina, kuten epämääräinen levottomuus. Taylorin mukaan tämä ei todista, ettei tunteilla olisi kohdetta. Nimittäin oikean tulkinnan mukaan kyse on pikemminkin koetusta kohteen poissaolosta. Nimetön uhka kohdistuu pelkoon siitä, että jokin uhkaa. (Taylor 1985, 48.)

Taylor esittää, että tunteet ovat affektiivinen tapa olla tilanteesta tietoinen. Emootioiden ohella halut, tavoitteet ja toiveet kertovat kohteensa merkityksestä. Taylorin mukaan tunteet eivät siis luo tilanteiden merkitystä, vaan tunteet reagoivat merkityksiin. Meidän on ensin ymmärrettävä jokin uhkaavana, jotta voisimme pelätä sitä. Joskus kuitenkin ymmärrämme tilanteen merkityksen ilman, että tunteet reagoivat siihen asianmukaisella tavalla. Sen takia voimme kokea esimerkiksi häpeää tai pelkoa ”väärissä” tilanteissa. Merkitykset ovat siis Taylorin mukaan riippuvaisia kokemuksesta. Asioiden objektiivisten ominaisuuksien perusteella ei voida tehdä kausaalisia päätelmiä, miten niihin reagoidaan ja miten ne merkityksellistetään. Tietyt ominaisuudet, jotka henkilö kokee hävettäväksi, voivat olla hävettäviä vain henkilölle, joka tulkitsee nämä ominaisuudet sellaisiksi. (Taylor 1985, 45–55.)

Tämä Taylorin näkemys muistuttaa Joycen projektivistista teesiä, jonka mukaan reaalisena kokemamme maailma vaikuttaa sen herättämiin tunteisiin. Toisaalta havainnot ja emootiot kietoutuvat yhteen, jolloin myös tunteet vaikuttavat kokemisen tapaamme. Havainnot ja tunteet pyörivät siis eräänlaisessa kehässä vaikuttaen toisiinsa. Joyce jakaa Taylorin näkemyksen myös siitä, ettei asioiden objektiivisten ominaisuuksien perusteella voida tehdä päätelmää, miten niihin tulisi reagoida. Joyce ulottaa tämän kannan myös moraalia koskeviin kysymyksiin, kun taas Taylorille moraalinormit näyttävät tietyssä mielessä objektiivisinä vaatimuksina.

Merkityksenantoihin ja arvoerotteluihin vaikuttaa olennaisesti myös kieli, jonka avulla tuntemuksia kyetään artikuloimaan selkeämmin. Arvoerotteluihin perustuvalla kielellä on aina viittauskohteena subjektin kokemus, kuten häpeäntunne, koska ne koskevat tietyllä tavalla subjektien elämää subjekteina. Taylor kutsuu subjektin kokemiin merkityksiin viittaavaa puhetta tunnekieleksi (emotion language), jossa tunteiden, arvojen ja halujen artikuloinnit ja attribuoinnit muodostavat

keskinäisten viittausten vyyhdin, jonka ulkopuolelle ei ole mahdollista astua menettämättä ymmärrystä sen luonteesta. (Taylor 1985, 56.)

Häpeäntunteen kaltaiset todellisuuden ominaisuudet ovat subjektiin viittaavia (subject referring). Kyse ei ole kuitenkaan samasta asiasta kuin itseen viittaava (self referring) tai itseä koskeva (self regarding), joilla tietyissä tilanteissa voidaan tarkoittaa narsistista suuntautumista. Narsistista olisi Taylorin mukaan tiensivussa loukkaantuneena makaavan henkilön auttaminen vain sen takia, että näyttäisimme muiden silmissä hyvältä tai että meidän täytyy pitää tiettyä minäkuva yllä. Taylor näkee tällaisen tilanteen subjektiin viittaavan merkityksen koskevan ohikulkijan velvollisuutta – rationaalisen ja moraalisen olentona – auttaa loukkaantunutta. Tilanteella olisi eri merkitys, tai ei ehkä merkitystä lainkaan, jos ohi kulkisi eläin tai idiootti, jota auttamisvelvollisuus ei koske. (Taylor 1985, 54–59.)

Taylor jatkaa tunteiden roolin käsittelyä antamalla esimerkin rasistista, joka silmiä avaavan keskustelun seurauksena saadaan hyväksymään universaalit ihmisoikeudet. Taylorin mukaan rationaalisen perustelun on tuotettava tunteisiin vetoava oivallus, jotta vakaumus voisi muuttua. Subjektisidonnaisten merkitysten ymmärtäminen edellyttääkin aina tunteita. Tunteet eivät kuitenkaan ole järjen tai tiedon vastakohta, eivätkä tunteet esiinny niistä erillään. Sen sijaan tunteet ovat aina tulkittuja, mikä omalta osaltaan alleviivaa ihmisen olemusta itseään tulkitsevana eläimenä. On kuitenkin huomattava, että kielellisellä artikuloinnilla ei ole mahdollista muuttaa mielivaltaisesti sitä tunnekokemusta, joka ihmisellä on jonkin asian merkityksestä. Artikuloinnilla on vain pyrittävä löytämään kohdallisin kuvaus sisältä kumpuavasta tunnetilasta. Vasta tällöin tunne saa ilmaisunsa ja merkityksensä. (Taylor 1985, 54–59.)

3.4. Moraalin lähteet ja Laitisen kritiikki

Taylor kannattaa näkemystä moraalien lähteistä, joita hän kutsuu konstitutiivisiksi hyväiksi (constitutive good). Konstitutiiviset hyvät eräällä tavalla legitimoivat muut hyvät. Konstitutiiviset hyvät ovat laadultaan verrattomasti muita hyviä arvokkaampia. Platonin ajattelussa korkein hyvä oli rationaalinen kosminen järjestys, jota vasten muiden asioiden hyvyyttä oli mahdollista arvioida. Rationaaliseen järjestykseen perustuvat teot ja tavoitteet niin sanotusti konstituivat niiden hyvyyden. Konstitutiivinen hyvä on moraalien lähde, jonka rakastaminen saa meidät tekemään hyvää. (Taylor 1989, 91–114.)

Taylorin mukaan esimerkiksi velvollisuuseettiset teoriat nojautuvat joihinkin konstitutiivisiin hyviin, kuten ajatukseen vapaudesta, altruismista tai universaalista oikeudenmukaisuudesta. Myös modernin maallistuneen ihmisen elämänihanteet perustuvat ajatukseen konstitutiivisesta hyvästä, jota voi edustaa ihailu sellaista elämänmuotoa kohtaan, joka rohkeasti uskaltaa kohdata maailman tarkoituksettomuuden. Tätä artikuloimatonta kokemusta jostain korkeammasta voidaan kutsua moraalin lähteeksi. Toisaalta Taylor peräänkuuluttaa moraalin lähteiden artikulointia, koska kielellisen asun saatuaan niillä on myös voimaannuttava vaikutus. Niiden eksplikointi selkiyttäisi varsin moninaiselta näyttävää eettistä keskustelua. (Taylor 1989, 91–114.)

Arto Laitinen on väitöskirjassaan *Strong Evaluation without Moral Sources* kritisoinut Taylorin näkemystä moraalin lähteistä. Laitinen nostaa ongelman esiin myös uudemmassa Itseen tulkitseva eläin -teoksessaan. Laitinen (2009, 182–183) toteaa Taylorin edustavan kulttuurien eroille herkkää eettistä universalismia. Moraalista universalismia on kahdenlaista: sellaista, jonka mukaan universaalisti pätevät arvot ja periaatteet ovat jonkun ”lähteen”, ”moraalilain säätäjän” säätämiä (esimerkiksi jumalan tai autonomisten subjektien tai yhteisöjen), ja sellaista, jonka arvoilla ja periaatteilla ei ole säätäjää lainkaan (esimerkiksi platoninen, aristoteelinen sekä moorelainen näkemys). Tätä erottelua kutsutaan toisinaan konstruktivismiin ja järeään realismiin (robust realism) eroksi.

Järeä lähteetön versio fenomenologisesta moraalirealismista on kilpaileva vaihtoehto Taylorin teesille. Tämän kannan mukaan on mielekkäämpää kysyä, minkä ominaisuuksien vuoksi jokin on arvokasta kuin kysyä, mikä tai kuka lahjoittaa tälle ominaisuudelle sen hyväksi tekevän luonteen. Kyetäksemme ymmärtämään jonkin ominaisuuden hyväksi tekevän luonteen, meidän ei tarvitse tietää, mikä sai aikaan sen. Kyseinen ominaisuus voidaan myös nähdä ilman, että mikään on saanut sitä aikaan. Laitinen valaisee ongelmaa Platonin Euthyfron-dialogissa esitetyn kysymyksen avulla: onko jokin hurskasta, koska jumalat rakastavat sitä, vai rakastavatko jumalat sitä, koska se on hurskasta? On täysin mahdollista, että jumalat rakastavat jotain, koska se on hyvää, joten jumalilla ei ole tässä suhteessa välttämätöntä hyvyyttä aikaan saavaa roolia. (Laitinen 2009, 183–184.)

Samaa problematiikkaa sivuten Richard Joyce (2006, 129–130) viittaa Larry Nuccin kristillisten mennoniitta- ja amish-yhteisöjen keskuudessa tekemään tutkimukseen, jossa Nucci selvitti jumalan auktoriteetin vaikutusta heidän moraaliarvostelmiinsa. Kun kysyttiin, olisiko oikein tehdä töitä sunnuntaisin, jos jumala sallisi, 100 prosenttia vastasi ”Kyllä”. Kun taas kysyttiin, olisiko oikein varastaa, jos jumala sen sallisi, yli 80 prosenttia sanoi ”Ei”. Joycen mukaan tämä kertoo ihmisten

tavasta kokea moraaliarvostelmat objektiivisina. Samalla se myös tukee Laitisen kritiikkiä moraalilähteitä kohtaan.

Laitinen toteaa, ettei ole syytä kieltää, ettei kontakti Jumalaan tai luontoon voisi inspiroida ja motivoida moraalista toimintaa. Hänen mukaansa ei voida kuitenkaan väittää, että ne olisivat hyvyyden lähteitä. Laitisen mukaan vetoaminen toisen tason hyvään lisää teoriaan ”turhan pyörän”, koska periaatteessa on mahdollista lisätä yhä enemmän näitä pyöriä kysymällä, mikä on lähteen lähde? Tämän johtopäätöksenä moraalitai arvot eivät tarvitse yhtään sen enempää lähteitä kuin esimerkiksi empiiriset tosiasiat, luonnonlait tai matemaattiset yhtälöt. (Laitinen 2008, 273.)

Joycen teorian puitteissa voidaan sanoa, että moraalilähde on ihminen itse yhdessä muiden ihmisten kanssa. Koko asiaa pitää kuitenkin lähestyä erilaisesta teoreettisesta viitekehyksestä käsin. Joycen metaeettinen ja metafyyssinen näkemys kumpuaa projektivismista, jonka mukaan moraaliarvot ovat ihmisten kokemusten heijastumaa ulkoisessa todellisuudessa, kun taas Taylor näkee moraalirealismen viitekehyksessä moraaliarvot ihmisten keskenään neuvottelemisena tosiasioina. Taylorin ja Joycen näkemykset eivät ole kuitenkaan välttämättä ristiriidassa. Joycellle tärkeää on yksilön kokemuksen fenomenologia, jonka kautta hän laajentaa teorianensa koskemaan ihmislajin menestystä luonnonvalinnassa. Taylor ei ole yhtä paljon paneutunut moraalipsykologisiin teemoihin kuin Joyce, vaan hän tarkastelee moraalilähtökohdiltaan kollektiivisena ja kielellisenä ilmiönä ja lähestyy vasta sitä kautta moraalilähtökohdillaan yksilöllisenä kokemuksena. Kielellinen aspekti on kuitenkin sekä Taylorilla että Joycea yhdistävä näkemys.

4. Moraalinen motivaatio

4.1. McNaughtonin johdatus motivaatioteorioihin

Moraaliset kysymykset koskevat sitä, mitä pitäisi tehdä. On vaikeaa mieltää henkilön kannattavan jotain moraaliperiaatetta, jos hän ei ikinä toimi sen mukaisesti. Jokaista moraaliteoriaa, joka epäonnistuu selittämään vakaumuksen ja toiminnan yhteyden, voidaan pitää epätydyttävänä. Moraaliteorioiden tulisikin ottaa huomioon tapa, jolla on mahdollista selittää ihmisen intentionaalista toimintaa. Kun henkilö toimii intentionaalisesti, olemme hänellä olevan tavoitteita, jotka perustelevat hänen toimintaansa. (McNaughton 1988, 20.)

Yksi tapa selittää toimintaperusteet on oletus, jonka mukaan henkilöllä tulee olla tilanteeseen sopivia uskomuksia ja haluja. Jos toinen osatekijä puuttuu, motivaatio katoaa. Tätä selitysmallia kutsutaan halu-uskomus-teoriaksi, jonka oppi-isä on David Hume. Jos haluan syödä oliivin, haluan aikaa motivaation syömiseen. Jotta haluan saisi minut toimimaan, tarvitsen myös uskomuksen, että esimerkiksi kaupasta voin ostaa oliiveja. Pelkkä uskomus oliivien ostomahdollisuudesta ei motivoi, ellen todella halua oliiveja. Tämä kuvio selittää uskomusten ja halujen olevan täysin erilaisia psykologisia tiloja. Uskomukset ovat kognitiivisia tiloja eli representaatioita siitä, miten asiat maailmassa ovat. Halut puolestaan ovat non-kognitiivisia tiloja, jotka eivät heijasta asiointiloja maailmassa, vaan pyrkivät muuttamaan niitä. (McNaughton 1988, 21.)

Moraaliset vakaumukset yhdessä moraalista valintatilannetta koskevien uskomusten kanssa antavat perusteet ja motivaation toiminnalle. Tätä näkemystä kutsutaan internalismiksi. Internalismi olettaa sisäisen tai käsitteellisen yhteyden moraalisten asenteiden ja toiminnan välille. Internalismin ja halu-uskomus-teorian yhdistelmä antaa non-kognitiivistille vahvan argumentin kantansa puolustukseksi. (McNaughton 1988, 21.)

Jos oletetaan, että koen moraaliseksi velvollisuudekseni äänestämisen presidentinvaaleissa, tarvitsen uskomuksen siitä, miten äänestämisen konkreettisesti tapahtuu. Halu-uskomus-teorian mukaan minkä tahansa toiminnan selittäminen edellyttää halua ja uskomusta, koska vain halu on motivoiva voima. Missä sitten äänestämisen yhteydessä puhutaan halusta? Kuuluuko se osaksi moraalista velvollisuuttani? Vaihtoehdot ovat seuraavat: moraaliarvostelma ei voi olla pelkkä uskomus siitä, mitä pitäisi tehdä. Arvostelman tulee sisältää non-kognitiivinen elementti ollakseen motivoiva. Moraalinarvostelman on siis itsessään oltava halu tai se jollain tavalla sisältää halun. Johtopäätös

näyttää vahvistavan näkemyksen, jonka mukaan moraaliset vakaumukset ovat asenteita eivätkä uskomuksia. Täten asenteet tulee määritellä haluamisen muodoksi. Jos asenteeni äänestämiseen on myönteinen, haluan myös äänestää, jos se vain on minulle muuten mahdollista. (McNaughton 1988, 22.)

Internalismi yhdessä halu–uskomus-teorian kanssa haastaa moraalirealismia. Moraalirealisti hylkää non-kognitivistin tekemän erottelun tosiasioita koskevien uskomusten ja moraaliasenteiden välillä. Realistin mukaan moraalinäkemys on puhtaasti kognitiivinen tila – se on perustavanlaatuisesti uskomus. Moraalinen kokemus edellyttää herkkyyttä moraalisen todellisuuden havainnoimisessa, jotta uskomukset vastaisivat moraalisia asiointiloja maailmassa. Halu–uskomus-malli kuitenkin sanoo, että moraaliarvostelman koostuessa vain kognitiivisista uskomuksista henkilölle ei muodostu perustetta toimimiselle. Jos moraalirealisti hyväksyy halu–uskomus-mallin toimintaperusteiden selittämiseksi, hän tulee sitoutuneeksi eksternalismiksi kutsuttuun kantaan moraalista motivaatiosta. Eksternalismin mukaan joku saattaa vakaasti uskoa olevansa moraalisesti velvollinen tekemään jotain, muttei siitäkään huolimatta näe syytä toimia velvollisuutensa mukaisesti. (McNaughton 1988, 22–23.)

Eksternalisti saattaa käsittää moraalin monimutkaisena sääntöjen järjestelmänä, jonka tarkoitus on edistää ihmisten hyvinvointia. Hän mahdollisesti näkee hyvinvoinnin edistämisen ihmisen psykologiaa ja yhteiskuntaa koskevana empiirisenä kysymyksenä. Tästä näkemyksestä seuraa, että moraalivakaumuksiaan tunnollisesti noudattavat ja niiden suhteen välinpitämättömät henkilöt ovat silti samanlaisessa asemassa eettisen tietoisuuden suhteen, mutta vain ensin mainitut pitävät moraalipohdintoja keskeisinä heidän elämänsä kannalta. Toisaalta monet meistä pitävät eettisiä valintoja merkityksellisinä, koska ei ole aivan sama, miten kohtelemme toisia ihmisiä, eläimiä tai luontoa. Eksternalisti kykenee siis selittämään, että moraalilla keskimäärin on tärkeä rooli elämässämme, vaikka tietyissä tapauksissa tarvittavan toimintahalun puuttuminen on mahdollista. (McNaughton 1988, 47.)

Ensimmäinen argumentti halu–uskomus-teorian puolustukseksi sanoo, että aina kun henkilö toimii intentionaalisesti, hänellä täytyy olla tekemistä koskeva halu. McNaughtonin mukaan näin väitettäessä kaikki riippuu siitä, missä mielessä sanaa haluaminen (want) käytetään. Realisti voi kuitenkin hyväksyä, että henkilön, joka toimii kognitiivisen tilansa motivoimana, voidaan sanoa haluavan sitä, mitä hän tekee. Hän on motivoitunut toimimaan tilannetta koskevan ymmärryksensä perusteella. Näiden lähtökohtien hyväksyminen tarkoittaa halun määrittelemistä kognitiiviseksi

tilaksi. Tämä ei kuitenkaan edellytä, että motivaatio ei riippuisi halusta, mutta halu ei välttämättä aina ole non-kognitiivinen tila. Pikemminkin jos moraalinen valintatilanne motivoi henkilöä toimimaan, tilanteen ymmärtäminen tällä tavalla on toiminnan haluamista. (McNaughton 1988, 106–107.)

Toinen tapa puolustaa halu–uskomus-teoriaa perustuu näkemykseen, jonka mukaan uskomukset ovat motivaation näkökulmasta elottomia – ne vain passiivisesti heijastavat asiointiloja. Halut puolestaan suuntautuvat aktiivisesti jotain tavoitetta kohti – ne ovat liikkeelle paneva voima. Tätä ajatusta on filosofiassa kuvattu sopivuuden suunta -mallin avulla: uskomukset ovat totta, jos ne sopivat kuvaukseksi asiointiloista; halut tulevat tyydytetyiksi, jos asiat maailmassa sopivat yhteen niiden kanssa. Tässä mallissa vain halut motivoivat muuttamaan maailmaa, jotta maailma olisi sellainen kuin henkilö sen haluaisi olevan. Uskomukset eivät siihen kykene. (McNaughton 1988, 107–108.)

Realisti voi McNaughtonin mukaan vastata halu–uskomus-teoriaan kahdella tavalla säilyttääkseen kognitiivisen motivaation selitysmallinsa: yksi vaihtoehto on hylätä sopivuuden suunta -malli, toinen vaihtoehto taas hyväksyy sen sillä edellytyksellä, että ainakin joihinkin kognitiivisiin tiloihin sisältyy kumpikin sopivuuden suunta. McNaughton haluaa tarkastella erityisesti jälkimmäisen vaihtoehdon mahdollisuuksia. (McNaughton 1988, 109.)

Realistin mukaan moraalisen vaatimuksen tiedostaminen edellyttää tilanteen käsittämistä reagointia vaativana. Tähän mentaaliseen tilaan maailman tulisi sopeutua, mikä siis edellyttää maailman muuttamista. Realisti haluaa myös määritellä tämän mentaalisen tilan puhtaasti kognitiivisena. Toisaalta uskomuksen, jonka pohjalta moraalinen vaatimus tiedostetaan, on oltava tarkka kuvaus maailmasta eli sovittava maailmaan. Näin ollen moraalisen toimijan käsitys paljastaa yhtäältä maailman olevan tietynlainen ja toisaalta hänen velvollisuutensa muuttaa sitä. Non-kognitivistin mielestä realisti taas tekee perusteettoman oletuksen jonkinlaisesta hybridimielentilasta, sillä kahden suunnan malli edustaa käsitteellisesti selkeintä kuvausta erilaisista mielentiloista; uskonnuksesta ja halusta. Millä perusteella hybriditila voitaisiin määritellä enää uskonnukseksi? (McNaughton 1988, 109.)

Eräänlaista hybridimallia edustaa Bennett W. Helm teoksessaan *Emotional Reason*. Hänen mukaansa sopivuuden suunta -erottelusta tulisi luopua, koska erityisesti arvokysymyksissä kognitiot, tunteet ja halut esiintyvät yhdessä. Arvot ovat affektiivisiä uskonnuksia. Tämä Helmin näkemys ihmisen psykologiasta vaikuttaa uskottavalta. Sen sijaan hänen omanlaisensa pyrkimys

edustaa sekä arvorealismia että non-kognitivismia edellyttää teoreettisia lisäehtoja ja kompromisseja, joista muodostuva kokonaiskuva on melko monimutkainen konstruktio. (Helm, 2001.) Joyce puolestaan selviää mielestäni tästä haasteesta helpommin puhumalla vain ihmisen psykologisesta taipumuksesta arvioida arvokysymyksiä – erityisesti moraaliarvoja – tosina tai epätosina. Näin ei tarvitse sotkeutua moraaliarvoja koskevan objektivismiin arveluttavaan metafysiikkaan, vaikka siihen liittyvä käsitys toimintamotivaatiosta on mahdollista säilyttää.

Non-kognitiivisuuden seuraus on se, että ihmisen on teoriassa mahdollista haluta melkein mitä tahansa; tietystä uskomuksesta ei seuraa tiettyä halua. Ihmisten laaja halujen kirjo näyttää myös tukevan tätä näkemystä. Ongelmallisena voidaan kuitenkin pitää sitä, että tämä antaa ihmisen toiminnasta melko irrationaalisen kuvan. Ei ole nimittäin mahdollista päästä selville, mikä tekee tietystä toiminnasta haluamisen arvoista. McNaughton ehdottaakin, että toisen ihmisen halujen ymmärtäminen edellyttää usein tietoista pyrkimystä toisen perspektiivin jakamiseen, jonka seurauksena myös uskomukset asioiden haluttavuudesta voivat kohdata, ja asiat nähdään samalla tavalla. Halun kohteen käsittäminen jonkinlaiseksi tuo kognitiivisen elementin halun analyysiin. (McNaughton 1988, 111–112.)

Kognitiivinen käsitys moraalista ei McNaughtonin mukaan myöskään poissulje asioista välittämistä, vaikka moraaliarvostelmissa realistisesti korostaakin uskomusta eikä asennetta. Kuitenkin tilanteen käsittäminen tietynlaisena edellyttää uskomuksia, mikä on itsessään välittämisen tai tuntemisen tapa. Asiaa on valaisevaa verrata esteettiseen kokemukseen: ei ole mahdollista erottaa musikaalisen henkilön tapaa kuulla musiikkia kuuntelemiseen liittyvästä kauneuden kokemuksesta. Kauneuden kokeminen on kauneudesta välittämistä. Jos musiikin kauneus on aito musiikin ominaisuus, jonka suhteen ihmisen on mahdollista olla sensitiivinen, miksi jotkut eivät samaa musiikkia kuunnellessaan – samoja auditiivisia havaintoja tehdessään – pidä sitä kauniina? McNaughton vastaa, että todellisuutta havainnoitaessa tarvitaan tiettyä herkkyyttä, jotta kaikki sen vivahteet tulevat oikein ymmärretyiksi. Moraalinen ajattelu ei ole tunteetonta, vaan arvojen havainnointi on mahdollista olenolle, joka välittää. (McNaughton 1988, 113–114.)

Moraalisen kokemuksemme keskeinen piirre on tietoisuus eri tilanteissa kohtaamistamme moraalisisista vaatimuksista. Toisinaan vaatimusten tiedostaminen ei herätä meissä halua sen mukaiseen toimintaan – joskus ne voivat olla jopa täysin halujemme vastaisia. Halu–uskomus-teoria selittää tämän siten, että moraaliset vaatimukset antavat meille syyn toimia vain jos meillä on siihen sopiva halu. Halu puolestaan sisältyy subjektiiviseen moraaliseen asenteeseemme, eivätkä pelkät

uskomukset voi sitä herättää. Halu–uskomus-teoriaan nojautuu myös eksternalismia kannattava moraalirealisti. Eksternalisti ei näe kuitenkaan moraalisen uskomuksen ja toimintahalun välillä välttämätöntä yhteyttä, vaikka tiedostaakin, mitä häneltä moraalisesti vaadittaisiin. Kumpikin kanta hylkää moraalisten vaatimusten auktoriteetin. (McNaughton 1988, 48.)

Non-kognitivisti pitäessään arvoa halun tuotteena tulee samalla esittäneeksi, että jokin on haluttava (desirable), koska me haluamme sitä, vaikka intuitiivisesti tuntuu mielekkäämmältä haluta jotain sen haluttavuuden takia. Eksternalistinen realisti mukautuu tähän intuitiivisesti vetoavampaan ajatukseen, jonka mukaan haluttavuus on syynä halulle, mutta hänelle jonkin asian haluttavuuskaan ei takaa motivaatiota sen tavoittelemiseksi. (McNaughton 1988, 48–49.)

Internalistisen realismin mukaan moraaliset vaatimukset näyttäytyvät kognitiivisina tiloina, jotka sellaisinaan motivoivat toimimaan ilman toisenlaisen tilan – halun – apua. Internalistinen realisti ei näe ihmismieltä jakautuneena passiivisiin kognitiivisiin tiloihin ja aktiivisiin motivoiviin haluihin, joten tässä mielessä moraalilla velvollisuuksilla on auktoriteettia. Internalistin ei tarvitse hyväksyä näkemystä, jonka mukaan hyveellinen henkilö toimisi haluttomasti ja vastentahtoisesti. Hyveellinen henkilö pikemminkin toimii halujensa mukaisesti ja usein jopa tuntien mielihyvää teoistaan. (McNaughton 1988, 49–50.) Hyveellisellä henkilöllä on luonnollinen taipumus havaita moraaliset velvollisuutensa selkeästi, vaimentaa muut halunsa ja motivoitua toimimaan (McNaughton 1988, 116).

Moraaliset vaatimukset eivät anna meille vain joitain toimintaperusteita, vaan niiden auktoriteetin tulisi olla ylivertainen muihin perusteisiimme tai haluihimme nähden. McNaughtonin mukaan moraalisia vaatimuksia ei tule kuitenkaan sekoittaa moraaliseen harkintaan, koska pelkkä pohtiminen ei automaattisesti voita muita toimintaperusteita. Tällä McNaughton tuntuu viittaavan tilanteisiin, jossa vaatimukset eivät ole ehdottomia, vaikka harkitsemisen arvoisia olisivatkin. Joskus esimerkiksi oma terveys on laitettava tapakulttuurin koskevien sääntöjen edelle, vaikka konventioidenkin voidaan nähdä kantavan moraalisia merkityksiä. (McNaughton 1988, 114–115.)

4.2. Taylorin moraalirealistinen motivaatioteoria

Taylor esittää moraalisen motivaation olevan yhteydessä käsityksiin moraalisuuden lähteistä. Niiden artikuloiminen ja kokemus yhteyden saamisesta moraalisuuden lähteisiin antaa motivaatiollemme voimaa. (Taylor 1989, 92–93.) Laitisen (2008) mielestä Taylorin edustamaan elämämaailmaan kiinnittyneeseen moraalirealismiin ei sovi moraalien lähteet, koska realistisen

näkemyksen mukaan moraaliarvot ja -normit ovat todellisuuden itsensä ominaisuuksia, eli niiden oikeutuksen pitäisi tapahtua todellisuuden itsensä perusteella.

Laitisen mukaan on erittäin hämmentävää, ettei Taylorin mallissa itseisarvoisilla asioilla vaikuta olevan motivoivaa roolia. Laitinen pitää ymmärrettävänä, että jonkin asian artikuloiminen ja huomion kiinnittäminen siihen voi tuoda sen ”läheemmäksi” moraalitoimijaa ja näin voimistaa motivaatiota. Hän pitää kuitenkin kyseenalaisena, että moraalitoimijan huomion tulisi lähentyä moraalisuuden lähdeä eikä niinkään teon itsensä merkittävyyttä tai oikeutettavuutta, eli sitä ideaalia, jonka kannalta tämä teko on merkittävä. Laitisen mukaan on mahdollista ajatella, että motivaatio ja artikulaation motivaatiota vahvistava rooli liittyvät vahvoihin arvostuksiin itseensä eivätkä niiden takana oleviin moraalien lähteisiin. (Laitinen 2009, 185.)

Taylorin moraalirealismissa ei vedota ihmisestä riippumattomiin moraalisääntöihin tai ideoihin moraalista hyvästä. Realistiseksi ja eräässä mielessä objektiiviseksi Taylorin kannattaman mallin tekevät ihmiset itse osallistumalla moraaliarvojen määrittelyyn, minkä tuloksena syntyy moraalinen todellisuus, ja se on yhtä reaalinen kuin fyysinenkin todellisuus. Tämä todellisuus on olemassa yksilöstä riippumatta, mutta ei yhteisöstä riippumatta. Taylorin malli ei ole kuitenkaan relativistinen, vaikka eri kulttuureissa moraalinormeista oltaisiinkin eri mieltä. Kulttuurien välisiin näkemuseroihin pitää suhtautua niin, että moraalinnormit ovat todellisia ja oikeutettuja nimenomaan kyseisessä kontekstissa. Kulttuurit voivat kuitenkin oppia toisiltaan ja päästä sitä kautta parempaan yhteisymmärrykseen. (Laitinen 2008)

Taylorin ajattelun taustalla näyttäisi ikään kuin vaikuttavan visio tulevaisuuden maailmasta, jossa eri kulttuurit olisivat ottaneet opiksi omista ja toistensa erehdyksistä ja saavutuksista, mikä voisi johtaa globaalin eettisen yhtenäiskulttuurin rakentumiseen. Siihen saakka erot arvoissa tulee hyväksyä kontekstisidonnaisina, mutta silti todellisina. Tulevaisuuden globaalista etiikasta Taylor ei ole kuitenkaan kirjoittanut, mutta hänen ajattelunsa implikaatiot antavat silti aihetta spekuloinnille.

4.3. Moraalinen heikkous

Mistä johtuu, että ihmiset toimivat toisinaan vastoin moraalisia vakaumuksiaan? Onko kyse siitä, että moraaliset periaatteet eivät sittenkään ole syvästi juurtuneina osaksi väärintekijän persoonaa, mikä tekisi hänestä tekopyhän? Tällaiset lipsahdukset ovat kuitenkin sen verran yleisiä ja koskevat myös hyveellisiä yksilöitä, että aina kyse ei voi olla tekopyhydestä. Yleensä vääristä teoista tunnetaan myös syyllisyyttä, mikä tukee näkemystä, että näin kokeva henkilö ei ole välinpitämätön

moraalisia velvollisuuksiaan kohtaan. Näitä moraalisen motivaation kysymyksiä tarkastellaan yleensä heikkotahtoisuus-otsikon alla.

Heikkotahtoisuuden keskeisin filosofinen pulma liittyy ilmiön irrationaalisuuteen: heikkotahtoinen henkilö valitsee tietoisesti ja vapaasti eri toimintavaihtoehtoista sen, johon hänellä ei ole parhaita perusteita. Usein tätä kuvataan värikkäillä ilmauksilla, kuten ”persoonan pimeä puoli hetkellisesti voitti hyvän puolen” tai ”intohimot ottivat järjeltä ohjat käsiinsä”. Nämä kuvaukset eivät kuitenkaan vielä selitä, miksi näin tapahtui. Heikkotahtoisuus ei koske pelkästään moraalisia valintatilanteita, vaan myös henkilökohtaisen elämän tavoitteita, kuten päätöstä elää terveellisesti. (McNaughton 1988, 120–121.)

Selittäessämme ihmisen toimintaa pyrimme löytämään toiminnalle syyn. Toiminnan syytä pyrimme etsimään ihmisen sisältä eli näkemään sen ajatusprosessin, jonka tuloksena hän on päätenyt johonkin toimintapäätökseen. On tietenkin mahdollista etsiä syitä joistain ulkopuolisista tekijöistä, kuten biologisista vieteistä tai kulttuurisista käytännöistä. Nämä tekijät ovatkin aivan relevantteja kokonaisvaltaisen selityksen kannalta, mutta ne eivät varsinaisesti kuvaa ihmistä tavoitteensa tiedostavana toimijana. McNaughtonin mukaan mikään heikkotahtoisuutta koskeva selitys ei ole tyydyttävä, jos se ei kykene tavoittamaan tätä toimijaperspektiiviä eli ymmärtämään ihmistä sisältä käsin. (McNaughton 1988, 123.)

Halu-uskomus-teorian selitysmalli heikkotahtoisuuteen on periaatteessa yksinkertainen: henkilö tekee toimintapäätöksensä voimakkaimman halunsa perusteella. Selittääkö tämä teoria jonkin muunlaisen perusteen? Ei näytä selittävän. Jos oletamme, että henkilön kokema halun voimakkuus on ainoa valintakriteeri toiminnalle, ei voi olla mahdollista toimia muiden perusteiden nojalla. Tämä näkemys on kuitenkin yliyksinkertainen versio halu–uskomus-teoriasta. (McNaughton 1988, 124.)

Kehittyneempi näkemys halu–uskomus-teoriasta ottaa huomioon kyvyn reflektoida halujamme ja sen pohjalta pohtia, mitkä niistä haluaisimme nähdä tulevan tyydytetyiksi. Kyse on siis jo aiemmin tutuksi tulleista toisen asteen haluista, joiden nojalla pyrimme valitsemaan, mitä ensimmäisen asteen haluja olemme valmiit hyväksymään osaksi elämäkokonaisuuttamme. Halujen reflektointi kuitenkin paljastaa ensinnäkin sen, että kaikkia haluja ei ole mahdollista tyydyttää, koska ne voivat olla keskenään ristiriidassa, poissulkea toisensa. Toisaalta toisen asteen halut eivät kykene poistamaan ensimmäisen asteen halujen voimaa, koska ne eivät ole suoraan tahdonvoiman kontrollissa. McNaughton toteaaakin, että toisen asteen halut hyvin epätodennäköisesti osuvat yksin voimakkaimmin *koettujen* ensimmäisen asteen halujen kanssa. Tällainen selitysmalli antaa

kuitenkin mahdollisuuden tietynasteiseen halujen kontrolliin, mutta myös heikkotahtoisuuteen. (McNaughton 1988, 124–125.)

Kaikista yksinkertaisin non-kognitivistinen teoria ei käytännössä sano mitään, mikä tuottaa moraalisen asenteen erotuksena muista asenteista. McNaughtonin mukaan näkemyksen monipuolistamiseksi vastausta on etsittävä luontaisesta kiinnostuksestamme muiden hyvinvointiin – haluamme myös läheisillemme hyvää. Vaikka luontaiset hyväntahtoiset halumme ovat toisinaan heikkoja ja alttiita vaimenemaan toisten halujen voimasta, toisen asteen halut voivat kuitenkin vahvistaa hyvän tekemiseen suuntautuvia haluja. Tässä ensimmäisen ja toisen asteen halujen vuorovaikutuksessa muodostuu myös moraaliset asenteemme. Näin rakentuvien moraaliasenteiden seurauksena non-kognitivistit tekee usein yleistyksiä niistä toimintatavoista, jotka edistävät harmonista yhteiseloä. Utilitaristinen ajattelu ei siis ole vierasta non-kognitivismille. (McNaughton 1988, 126–127.)

Realistinen moraaliepistemologia on sitoutunut käsitykseen, jonka mukaan moraaliset vaatimukset ovat todellisuuden ominaisuuksia, jotka riittävän herkkyyden omaava moraalitoimija kykenee havaitsemaan. Tämä kognitiivinen havaitsemisprosessi on samalla tilanteen ymmärtämistä moraalisesti velvoittavana, mikä tuo mukaan intentionaalisen elementin – halun toimia vaatimusten mukaisesti. Heikkotahtoisuudelle ei siis näyttäisi jäävän juurikaan tilaa, jos tilanne on ymmärretty oikein. McNaughtonin mukaan hyveellinen henkilö kykenee ensinnäkin ymmärtämään tilanteen vaatimukset ja myös toimimaan niiden mukaisesti. Joskus kuitenkin näyttää siltä, ettei hyveellenkään henkilö kykene noudattamaan kaikkia velvoitteitaan. McNaughtonin mukaan tämä johtuu siitä, että henkilö ei ole todella hyveellinen, koska hän ei ymmärrä tilanteen vaatimuksia niin syvästi kuin olisi mahdollista. Hän saattaa kyllä tiedostaa moraalisen vaatimuksen, mutta syvämpi ymmärrys tilanteen vakavuudesta, joka on ominaista *todella* hyveelliselle henkilölle, puuttuu *heikosti* hyveelliseltä henkilöltä. On myös mahdollista, että moraalinen herkkyys on jollakulla ailahtelevaista. Vaikka toisinaan hän kykenisikin todella hyveellisen moraalitoimijan tarkkanäköisyyteen, tämä ei ole välttämättä pysyvä ominaisuus. Pysyviä ominaisuuksia realismin näkökulmasta ovat vain todellisuuden itsensä asettamat moraaliset vaatimukset. (McNaughton 1988, 127–129.)

McNaughton toteaa lopuksi, että on mahdollista nähdä monia syitä, miksi henkilö voi olla heikkotahtoinen. Heikkotahtoisuus ei tarkoita, että toiminta olisi pakotettua tai vailla perusteita, vaikka henkilö ei toimikaan painavimpien syiden mukaisesti. Useasti eettisiin valintatilanteisiin

liittyy keskenään ristiriitaisia näkökulmia, joiden totuudesta on vaikea päästä selvyyteen, tai heikkous ihmisen luonteessa saa ihmisen vetäytymään velvollisuuksistaan esimerkiksi oman turvallisuuden vuoksi. Joskus huonompi valinta on vain helpompi ja siinä mielessä vetoavampi. (McNaughton 1988, 132–133.)

Joyce ehdottaa motivaation puutetta koskevaan klassiseen ongelmaan evolutiivista selitystä. Ensi silmäyksellä vaikuttaa tietysti epätarkoituksenmukaiselta, että evoluutio ei ole karsinut sellaista vajavaisuutta, että emme useinkaan kykene toimimaan omaksi parhaaksemme. Saatamme valita epäterveellisen pikaruuan salaatin sijasta, vaikka tiedämme hyvin sen olevan terveydelle haitallista. Joycen mukaan syynä tähän saattavat olla erilaiset psykologiset taipumukset, joista jokaisella on oma roolinsa kamppailussa tyydytyksestä. Todennäköisesti heikkotahtoisuus on välttämätön hinta, jonka joudumme maksamaan jonkin muun arvokkaan päämäärän vuoksi. Joyce arvelee sen olevan kyky laskelmoida subjektiivisia mieltymyksiä joustavasti. Olento, joka kaikissa tilanteissa näkee banaanin korkeimpana hyvänä, on jatkuvasti epäedullisemmassa asemassa sellaiseen luontokappaleeseen nähden, joka kykenee arvioimaan banaanin arvon kussakin tilanteessa uudelleen. Huutavassa nälässä banaanilla on paljon arvoa, mutta vatsan ollessa täynnä sille ei ole tarvetta. Välttämätön seuraus tällaisesta plastisesta tavoitearviointikyvystä on virhe. Luonnonvalinta ei ole kyennyt luomaan olentoa, joka joustavasti arvioi asioiden subjektiivisen arvon ja tekee tämän aina oikein. Heikkotahtoisuus on Joycen mukaan siis tietynlainen käytännöllisen päättelyn virhe. (Joyce 2006, 110–111.)

4.4. Moraalisen identiteetin ja motivaation kehitys empiirisen tutkimuksen valossa

Psykologi F. Clark Powerin mukaan tutkimukset lasten moraalisesta kehityksestä osoittavat, että vaikka lasten moraalinen tieto kehittyisikin valveutuneeksi, tämä tietämys ei motivoi todellisiin tekoihin samalla tavoin kuin saman tietomäärän omaavaa aikuista. Pienten lasten ymmärrystä heidän omasta moraalisesta toimijuudestaan häiritsee ulkoisen auktoriteetin voima ja sisäiset halut ja tarpeet. Nämä tekijät heikentävät lapsen käsitystä moraalisesta vastuusta ja rationaalisesta toiminnan kontrollista. Nunner-Winklerin mukaan moraalinen kehitys edellyttää kaksivaiheisen oppimisprosessin, joista ensimmäisessä opitaan moraalisäännöt ja toisessa vasta motivoidutaan toimimaan niiden mukaisesti. Toisessa vaiheessa moraalista tulee ”henkilökohtainen huolenaihe”. Nunner-Winklerin tutkimuksessa merkittävä osa 6–7-vuotiaista lapsista kohdisti positiivisia tuntemuksia väärintekijöihin, jotka rikkoivat moraalisääntöä tyydyttääkseen jonkin konkreettisen

halunsa. Vaikka lapset tiedostivat teon rikkoneen moraalisääntöä, he eivät osanneet kuvitella väärintekijän tuntevan tehneensä paha. Tutkimuksen johtopäätökseksi saatiin, että nämä lapset eivät olleet saavuttaneet vielä moraalista motivaatiota, koska heidän moraalinen tietoutensa ei kyennyt vaikuttamaan heidän ensisijaisiin haluihinsa ja tarpeisiinsa. (Power 2006, 202–203.)

Power on tutkinut moraalista itsearvostusta (self-worth) ja moraalista identiteettiä erityisesti niiden kehittymisen ja moraalisen motivaation näkökulmasta. Power ottaa artikkelissaan moraalista itsearvostusta käsittelevän luvun lähtökohdaksi A. Blasin näkemyksen, jonka mukaan minällä (self) on ratkaiseva merkitys moraaliseen motivaatioon. Power nostaa Blasin teoriasta väitteen, jonka mukaan ihminen motivoituu toimimaan arvostelmiensa mukaisesti minän yhtenäisyyden takia. Pyrkimys yhtenäiseen minuuteen on Blasin sanoin ”keskeinen tendenssi persoonuuden organisoinnissa.” Power lisää, ettei tämä tendenssi koske vain persoonuuden organisointia, vaan kyse on erityisesti tietoisuuden yhtenäisyyden ylläpitämisestä. Powerin mukaan Blasi väittää yksilön identiteetin rakentumisessa moraaliarvojen muodostavan sen ytimen. Tämä tarkoittaa sitä, että yksilön rikkoessa tunnustamaansa moraalinormia vastaan, hän rikkoo samalla omaa minäkuvaansa vastaan. (Power 2005, 224.)

Power kuitenkin toteaa kasvavan määrän empiiristä todistusaineistoa osoittavan, että yksilöiden välillä on eroja sen suhteen, missä määrin he näkevät moraalisten huolenaiheiden muodostavan heidän identiteettinsä ytimen. Powerin tutkimusryhmä pyysi lapsia ja nuoria kuvailemaan heidän ”todellista”, ”ideaalista” ja ”pelkäämää” minäänsä. Tutkimuksessa saatiin selville, että 52,4 % ideaalisen minän, 56,6 % todellisen minän ja 48,7 % pelätyn minän kuvauksista sisälsi moraalisen ominaisuuden. Kaikista minuutta kuvailevista ominaisuuksista pelätty minä keräsi 30,0 %, ideaalinen 19,6 % ja todellinen 17,0 % moraalisia luonnehdintoja. Nämä tulokset tukevat vain heikosti Powerin tutkimusryhmän hypoteesia, jonka mukaan ihmiset todennäköisesti kuvailisivat heidän ideaalista ja pelättyä minuuttaan moraalisiin huolenaiheihin. Powerin mukaan tämä viittaa siihen, että vaikka ihmiset yltyvät suhteellisen korkeatasoiseen moraaliseen tietämykseen, heiltä saattaa puuttua tunne identiteettiperustaisesta vastuusta toimia tietämyksensä mukaisesti, erityisesti silloin, kun on kyse henkilökohtaisesti merkittävistä aiheista. (Power 2005, 224–225.)

Blasi argumentoi, että mikäli moraaliset huolenaiheet ovat vain perifeerisiä identiteetille, ihmiset eivät koe motivaatiota niitä kohtaan siinä määrin, kuin identiteetin ollessa moraalisesti orientoitunut. Vaikka tällaiset ihmiset saattavat olla huolissaan heidän moraalisten uskomusten ja käyttäytymisen epäjohtonmukaisuudesta, se ei näytä varsinaisesti vaikuttavan heidän

minäkuvaansa haitallisella tavalla. Blasin tutkimustulokset viittaavat myös siihen, että vaikka pienet lapset ymmärtävät tiettyjen tekojen olevan oikein tai väärin, he eivät koe henkilökohtaista vastuuta toimia käsitystensä mukaisesti. Moraalisesti väärät teot eivät myöskään herätä syyllisyyden tai häpeän tunteita. Vasta keskimäärin 12-vuotiaat lapset näyttävät yhdistävän käsityksen itsestään heidän moraaliseen ymmärrykseensä, mikä motivoi heitä huomattavasti paremmin noudattamaan toiminnassaan eettisiä arvostelmiaan. (Power 2005, 225–226.)

Power tarkastelee myös itsetunnon ja moraalisen herkkyuden välistä suhdetta. Tähänkin kytkökseen hänen mukaansa vaikuttaa se, minkälaisen merkityksen moraaliarvot saavat osana ihmisen identiteettiä. Empiirinen tutkimus osoittaa, että esimerkiksi rikollisen käyttäytymisen ja huonon itsetunnon välillä on yleensä vain heikko yhteys. Mikäli identiteetti on kuitenkin rakentunut vahvasti eettisesti valveutuneeksi, niin hyvän itsetunnon tavoittelu lisää myös moraalista motivaatiota. Johtopäätös on kuitenkin se, ettei itsetunnon vahvistaminen edellytä välttämättä moraalisesti tunnontarkkaa toimintaa. Kaikki riippuu niistä kriteereistä, jotka määrittävät kunkin yksilön minuutta. Vaikka suuri osa teoretikoista uskoo itsetunnon perustuvan ainakin osittain moraalille, tutkimustulokset ovat Powerin mukaan niin monitulkintaisia ja epämääräisiä, että selkeitä johtopäätöksiä ei voida vetää. (Power 2005, 228–229.)

Oleennaista moraalisen itsearviointin ja kokonaisvaltaisen itsetunnon (global self-esteem) välisen suhteen ymmärtämisessä on nimenomaan itsearviointiprosessi, josta William James antoi klassisen määritelmän: itsekunnioitus on yksilön odotusten ja menestyksen välinen suhde. Powerin mukaan tämä yksinkertainen väite on kestänyt mainiosti aikaa. Se on empiirisesti testattu, tarkennettu ja vahvistettu. Eräs tästä väitteestä kehitelty teoria tarkastelee todellisen ja ideaalisen itseyden välistä eroa. Vaikka osa tutkimuksesta tukee näkemystä, jonka mukaan ristiriita todellisen ja ideaalisen välillä aiheuttaa negatiivisia itsearviointeja ja psykologista ahdistusta, asiaa on alettu tarkastella myös toisesta näkökulmasta. Todellisen ja tavoitellun identiteetin eron ymmärtäminen voidaan nähdä myös henkisen kehityksen lähtökohtana. Ideaalinen minuus eli korkealle asetetut tavoitteet sytyttävät usein motivaation. Motivaatio voi saada vahvistusta myös pelätyn identiteetin välttämisyrittämisestä. (Power 2005, 229–230.)

Power argumentoi, että todellisen ja ideaalisen itseyden erottelu edellyttää ennen kaikkea todellisen minän kritisointikykyä, joka edustaa tiettyä henkisen kehityksen saavutusta. Powerin tutkimusryhmä asetti alun perin tutkimushypoteesikseen, että itsekritiikki korreloi alentuneeseen

itsetuntoon, mutta tulokset osoittivatkin, että suurin osa itsekriittisistä yksilöistä ilmaisi luottamusta ja itsevarmuutta omia kehittymismahdollisuuksiaan kohtaan. (Power 2005, 230–231.)

Powerin mukaan William Jamesin teoria olettaa hyvän itsetunnon johtavan myös tietynlaiseen armollisuuteen itseä kohtaan. Tämä tarkoittaa sitä, että tavoitteet asetetaan kykyjen mukaan. Myöhempi tutkimus on vienyt ideaa pidemmälle väittämällä itseään arvostavien yksilöiden kykenevän myös tietoisesti vähättelemään niiden ominaisuuksiensa painoarvoa, joiden hallintaan heillä ei ole riittävästi kompetenssia. Powerin tutkimusryhmä pyrki selvittämään, voidaanko moraalisen toiminnan heikkoutta vähätellä niin, ettei yksilön itsearvostus kärsi. Tutkimuksessa pyydettiin 7–14-vuotiaita lapsia vastaamaan neljään erilaiseen epäonnistumista kuvaavaan tarinaan. Tarinat käsittelivät epäonnistumista urheilussa, koulumenestyksessä, sosiaalisessa suosiossa ja jokapäiväisessä moraalisisessa toiminnassa. Vastauksissa 52,6 % tutkittavista väheksyi sosiaalisen suosion merkitystä, 44,7 % väheksyi urheilumenestystä, 33,3 % koulumenestystä, mutta vain 7,1 % väheksyi moraalista epäonnistumista. Tutkimustulos viittaa siihen, että moraaliset velvoitteet näyttävät olevan suhteellisen ehdottomia ja yhteisesti jaettuja, joten niiden painoarvoa ei voida väheksyä. (Power 2005, 231–232.) Tämän voi nähdä tukevan myös moraalisen identiteetin merkitystä osana kokonaisvaltaista identiteettiä ja siten myös moraalien ja itsetunnon yhteyttä.

4.5. Helm ja itsensä rakastaminen

Bennett Helm nojautuu teoksessaan *Love, Friendship & the Self* osin ensimmäisen teoksensa *Emotional Reason*in henkilökohtaisten arvojen teoriapohjaan, mutta laajentaa tarkastelunsa ihmisten välisten suhteiden (interpersonal relationships) analysointiin. Hänen filosofinen kiinnostuksensa kohdistuu erityisesti rakkauteen ja ystävyYTEEN. Vaikka teoksen keskiössä onkin sosiaalisten suhteiden analyysi, oman työni kannalta mielenkiintoisinta on hänen näkemyksensä rakkaudesta – silloin kun se kohdistuu ihmisen omaan identiteettiin.

Helm¹⁰ sanoo persoonien olevan olentoja, jotka eivät pelkästään välitä erilaisista asioista ja tavoitteista maailmassa, vaan he välittävät ennen kaikkea itsestään ja sellaisista toimintamotiiveista, jotka he kokevat todella omikseen. Tässä mielessä itsestään välittäminen tarkoittaa itsensä ”likoon laittamista” tiettyjen itselle merkityksellisten asioiden, projektien ja päämäärien suhteen, jotka muuttuvat osaksi identiteettiä. Pelkkä kyky tehdä arvostelmia ei vielä riitä, vaan olennaista on myös sen mukanaan tuoma mahdollisuus ohjata itseään tavoitteidensa mukaiseksi henkilöksi. Täten

¹⁰ Helm toteaa kirjoittavansa tyyliin, joka resonoi Charles Taylorin ja Harry Frankfurtin näkemysten kanssa.

henkilö kantaa myös vastuun siitä, mihin pyrkii. Jonkin arvostaminen, toisin kuin vain välittäminen, on tietyllä tavalla syvempää, koska ihminen identifioi itsensä arvostamiinsa asioihin. (Helm 2010, 97–98.)

Itsensä arvioimiseen liittyy Helmin mukaan keskeisesti ylpeyden ja häpeän tunteet. Ne ovat luonteeltaan itseä koskevia tunnearvostelmia (person-focused felt evaluations). Hän toteaa, että häpeä ja ylpeys liittyvät aina itsensä eikä muiden arvosteleamiseen. Näiden tunnearvostelmien syvyys johtuu niiden henkilökohtaisesta merkityksestä, mikä puolestaan edellyttää niiden kohteen, ”itsen”, rakastamista. Ihmisen rakastaessa itseään hän on kiinnostunut hyvinvoinnistaan, jota puolestaan määrittää osittain hänen arvot. Arvoilla on merkitystä sellaisen elämän osatekijöinä, joka on elämisen arvoista – omalle identiteetille ominaista. (Helm 2010, 107.)

Helm puhuu myös toisen asteen haluista samassa mielessä kuin Taylor. Ne eivät ole vain haluja, jotka kohdistuvat toisiin haluihin, vaan niiden sisältö nousee henkilön arvoista ja sitä kautta hänen persoonastaan. Arvot ovat myös välittämisen aiheita syvempiä, koska niillä on merkitystä elämisen arvoisen elämän suhteen. Toisen asteen halujen syvyys ei siis perustu niiden ”toisasteisuuteen”, vaan niiden sisällön henkilöfokukseen. Helm pyrkii seuraavaksi valaisemaan, mitä henkilö todellisuudessa arvostaa, eikä niinkään sitä, mitä hänen pitäisi arvostaa. Kyse on sellaisen elämän luonnehtimisesta, jonka ihminen näkee elämisen arvoisena eikä siitä, millainen elämä todella olisi elämisen arvoista. (Helm 2010, 116–117.)

Niin kauan kuin tietyt tunnearvostelmat sisältävät keskeisen siteen jonkin asia arvoon, niiden tulee sisältää myös side tietynlaisen elämän arvokkuuteen ja siten henkilön merkityksellisyyteen. Tästä seuraa, että tunnearvostelmat ottavat ihmispersoonan pääfokukseen ja arvotetun asian alafokukseen. Arvot kertovat ihmisen identiteetistä ja siitä, minkälaisista asioista identiteetin hyvinvointi rakentuu. (Helm 2010, 118.)

Millä tavalla erilaiset arvot sopivat yhteen osaksi henkilön identiteettiä? Mitä tekemistä eri arvoilla on toistensa kanssa? Tämä kysymys koskee arvojen itsenäisyyttä. Toinen tähän liittyvä kysymys kuuluu, onko arvoilla ontologinen ja käsitteellinen prioriteetti identiteettiin, jonka osia ne ovat? Voidaanko vain ajatella, että identifioidumme arvostamiemme asioiden kanssa, mistä seuraa, että tämä prosessi rakentaa identiteettiämme? Täten identiteettimme olisi vain arvostuksiemme tuote eikä arvoilla olisi erityisempää yhteyttä toisiinsa. Helmin mukaan Harry Frankfurt ja Christine Korsgaard ymmärtävät arvojen olevan itsenäisiä ja edeltävän identiteettimme muodostumista. Frankfurt selittää arvojen valinnan kuuluvan tahdon rakenteeseen (a configuration of the will) eli

suuntaamme halumme arvoihin, joiden haluamme määrittävän identiteettiämme. Korsgaard puolestaan näkee asian niin, että rationaalisina olentoina identifioimme itsemme johonkin periaatteeseen, jolla perustelemme toimintaamme. Tämä periaate on eräänlainen kuvaus arvoistamme ja siten myös itsestämme. Tätä hän kutsuu käytännölliseksi identiteetiksemme. (Helm 2010, 118–120.)

Helmin mukaan Frankfurtin ja Korsgaardin analyyseihin sisältyy seuraavanlaisia ongelmia: jos arvostaessamme jotakin tulemme identifioineeksi itsemme tämän kohteen kanssa, niin emme voi olla välinpitämättömiä sitä arvostustemme yhtenäisyyttä kohtaan, jossa minuuteni saa ilmaisunsa – joka tekee minusta minut. Arvostuksemme kohteiden pitää voida sijoittua osaksi identiteettimme laajempaa kokonaisuutta. Tästä seuraa, että arvojen tulee olla jo entuudestaan juurtuneena siihen identiteettiin, jota ne konstituovat. Arvot eivät siis esiinny ontologisesti tai käsitteellisesti sitä ennen. Arvoja ei Helmin mukaan voida varsinaisesti laittaa paremmuusjärjestykseen, koska arvojen yhteydet toisiinsa muodostavat yhtenäisen arvottamisperspektiivin (single evaluative perspective), jota edustaa ihmisen arvokkaaksi kokema elämäkokonaisuus. Jokainen arvo tulee ymmärretyksi osana henkilön arvojen järjestelmän kokonaisuutta, joka viime kädessä viittaa henkilön identiteettiin. (Helm 2010, 121, 125–127.)

Helm toteaaakin, että ihmisen omasta persoonastaan kokema merkitys ei johdu niiden asioiden merkityksestä, joita hän arvostaa. Pikemminkin arvostaminen ja itsensä rakastaminen edellyttävät toisiaan. Vaikka voimmekin jatkaa puhumista arvojen identiteettiä konstituovasta roolista, arvoilla on tietty syvyys, joka selittää niiden yhteyden itsensä rakastamiseen. Arvot kertovat sellaisesta elämästä, joka on kullekin persoonalle elämisen arvoista elämää. Täten asiat, joita arvostetaan, ovat arvokkaita siinä määrin kuin niillä on merkitystä ihmiselle itselleen. (Helm 2010, 122–123.)

Eräs mahdollinen vastaväite Helmin teorialle koskee sitä, ettei arvoilla näyttäisi olevan arvoa itsessään, vaan niiden arvo perustuu aina ainoastaan arvostajan itsensä preferensseihin. Helm kuitenkin sanoo, että henkilö voi aivan hyvin pitää jotain itselleen arvokkaana, koska kyseisellä asialla on arvo itsessään. (Helm 2010, 129.)

Helmin mukaan persoona on olento, jolla on kyky vaikuttaa identiteettinsä luonteeseen ja omaan hyvinvointiinsa juuri tällaisen identiteetin omaavana persoonana. Tässä on kyse autonomiasta, kyvystä itsemääräämiseen. Toki voimme erehtyä siinä, mikä on arvokasta ja siinä mikä on todellinen identiteettimme. Väärässä olemisen mahdollisuus paljastaa identiteetistämme kuitenkin olennaisen asian: arvomme eivät voi olla täysin keinotekoisesti tai sattumanvaraisesti omaksuttuja.

Helmin mukaan identiteettimme on sekä saatu selville (discovered) että luotu (invented). Tämä kuulostaa kuitenkin paradoksaaliselta, koska selville saaminen viittaa jonkin olleen jo aiemmin olemassa, kun taas luominen tarkoittaa jonkin uuden tuottamista. Paradoksi on kuitenkin purettavissa jo Helmin Emotional Reason -teoksessa esittämän sopivuuden suunta -mallin hylkäämisellä. Arvojen pohtiminen – mitä identiteettimme voisi olla – ei ole siis täysin kognitiivinen prosessi arvojen selville saamiseksi eikä myöskään non-kognitiivinen prosessi niiden luomiseksi. Kyse on pikemminkin prosessista, jossa arvomme ja identiteettimme, paljastuvat sellaisiksi kuin ne ovat. Minuutemme on kuin rakennus, jota vähitellen korjataan, osia poistetaan ja toisia lisätään. Näin ollen on keinotekoisia pyrkiä löytämään sellainen ajanhetki, jolloin identiteettimme olisi valmis. Sille on nimenomaan ominaista alituinen ja vähittäinen uudelleen muotoutuminen. Olennaista on kuitenkin se, että me olemme koko ajan päättämässä, millainen identiteettimme pitää olla. Toisaalta nämä päätökset syntyvät jo olemassa olevan identiteetin ohjaamana, sen sisältä käsin. (Helm 2010, 131–132.)

Persoonuudelle keskeinen autonomia tarkoittaa, että henkilön huolehtiessa identiteetistään ja hyvinvoinnistaan – mikä konstituoii itsensä rakastamisen – hän ei pyri vain saavuttamaan tekojen ja asenteiden yhdenmukaisuutta jonkin ennalta määritellyn elämänideaalin kanssa. Kyse on myös identiteetin määrittelystä ja autonomian harjoittamisesta. Itsensä rakastaminen normaalisti tarkoittaa valppaana olemista sen suhteen, millainen identiteetin sisältö on. Tällainen identiteettiä koskeva huolenpito tarkoittaa myös itsensä, identiteetin ytimen, suojelemista, mitä voidaan nimittää itsekunnioitukseksi (self-respect). (Helm 2010, 132–133.)

Itsekunnioitus ei tarkoita vain pidättäytymistä itsensä vahingoittamisesta, vaan ennen kaikkea positiivista omistautumista identiteetin suojelemiseen autonomiaa harjoittamalla. Tämän taustamotivaationa vaikuttaa rakkaus itseä kohtaan. Näin sanoessaan Helm ei kuitenkaan tarkoita, että itseään ei voisi rakastaa, ellei autonomiaa harjoita alinomaisella itsetutkiskelulla ja -kriitikillä. Itsensä rakastaminen tarkoittaa laaja-alaista aktiviteettien kudelmaa itsensä hyväksi. Kykenemättömyys autonomian harjoittamiseen silloin, kun sitä vaaditaan, on kuitenkin epäonnistumista itsensä kunnioittamisessa ja oman hyvinvoinnin edistämässä, mikä tarkoittaa myös epäonnistumista sitoutumisessa itsensä rakastamiseen. Tällöin ihminen saattaa omaksua arvoja sattumanvaraisesti esimerkiksi ryhmäpaineen tai muiden ulkoisten vaikuttimien seurauksena, mitä voidaan kutsua epäonnistumiseksi kantaa identiteetistään vastuuta. Siitä seuraa epäautenttinen identiteetti. (Helm 2010, 133–134.)

Helm toteaa, että autonomian ja käytännöllisen järjen korostaminen saattaa antaa vaikutelman, että kyse olisi puhtaasti kognitiivisesta ilmiöstä. Näin hän ei kuitenkaan ajattele, sillä käytännöllisen järjen käyttäminen perustuu osittain tunnearvostelmiin. Tästä seuraakin, etteivät erilaisten identifikaatioiden heijastamat tunnearvostelmat ole välttämättä tiedostettuja tai tarkoituksellisia; ne voivat olla esimerkiksi kasvatuksen seurausta. Käytännöllisen järjen ja tunnearvostelmien vuorovaikutuksessa syntyy henkilön arvostamisperspektiivi. Tämän perspektiivin sisällä saattaa ilmetä myös konflikteja arvojen välillä. Miten pystytään sitten selvittämään, mitkä arvot todella kuuluvat osaksi identiteettiä? Vastaus on arvostamisperspektiivin kokonaisuus. Ihminen saattaa esimerkiksi kotikasvatuksen seurauksena tunnistaa itsessään jäänteitä rasistisista reagoititavoista, joista hän haluaa eroon. Hän todennäköisesti pyrkii aktiivisesti tukahduttamaan tällaiset tunteensa, koska ne eivät sovi osaksi hänen arvojensa kokonaisuutta, vaikka hän ei koekaan niitä täysin vieraisiksi itselleen. Konfliktin sattuessa ihmisen on jälleen käytettävä autonomiaansa, rationaalista harkintaa, jotta hänen asenteensa muodostaisivat harmonisemman kokonaisuuden. (Helm 2010, 134–137.)

Helm kutsuu omiin arvostelmiin uskomista itseluottamukseksi. Itseluottamus edellyttää kokemusta oman persoonan integriteetistä, mikä tarkoittaa sellaisten rationaalisten konfliktien sietämättömyyttä, jotka voisivat repiä ja tuhota identiteetin yhtenäisyyden. Itseluottamus on näin ymmärrettynä saavutus, joka tuottaa arvostamisperspektiiville yhtenäisyyden ja on siten välttämätön konstituoidessaan yhden identiteetin yhdelle henkilölle. Tietty määrä itseluottamusta on olennaisen tärkeää itsensä rakastamiselle. (Helm 2010, 138.)

Yksi mielenkiintoinen ongelma koskee edellä käsiteltyä analyysiä. Miten selittää itseinhon ilmiö, jos kerran ihmisen identiteetti rakentuu lopulta aina itsensä rakastamiselle? Vastaus riippuu siitä, millä tavoin itseinhon ymmärrämme. Yhtäältä voidaan sanoa itseinhon syntyvän kykenemättömyydestä elää arvokkaana pidettävää elämää. Tällainen kyvyttömyys sisältää häpeän, ahdistuneisuuden ja pettymyksen tunteita, jotka kohdistuvat itseen. Nämä negatiiviset henkilöfokusoituneet tunteet eivät kuitenkaan ole vastakkaisia itsensä rakastamiselle, vaan itse asiassa edellyttävät sitä. Jos omalla identiteetillä ei olisi arvoa, niin negatiiviset reaktiotkin olisivat turhia – ei olisi syytä vaivautua. Itseinho tuo myös käänteisesti esille sen, minkälaisia asioita ihminen arvostaa; ihminen ei koe elävänsä niin kuin pitäisi, vaikka pystyisikin elämään tämänhetkisten arvojensa mukaisesti. Tästä seuraa, että tämänhetkiset arvot ja identiteetti ovat jollain tavoin vääristyneet. Itseinho voi parhaimmillaan olla kuitenkin positiivinen voima, joka

auttaa ihmistä kääntämään kurssiaan ja palaamaan siten itsensä rakastamisen tielle myös tunteiden tasolla. (Helm 2010, 141–142.)

5. Pohdinta

Pohdittaessa moraaliseen toimintaan liittyviä kysymyksiä on tärkeää ottaa kantaa siihen, minkälainen olento moraalinen toimija on. Moraalisen toimijan – ihmisen – psykologisten piirteiden huomioiminen auttaa ymmärtämään, mitä häneltä on mahdollista vaatia, miten hän muodostaa moraaliarvostelmiaan ja mikä motivoi häntä toimimaan. Richard Joyce on lähtenyt juuri tästä liikkeelle määrittelemällä oman ihmiskuvansa evolutiivisesta selitysmallista käsin. Ihmisellä on täytynyt olla erilaisia ominaisuuksia selvitäkseen luonnonvalinnassa: havaintojentekotaipumusten on pitänyt olla tietynlaisia ja käyttäytymisen on pitänyt olla tietynlaista; paikoin itsekästä, mutta ennen kaikkea myös epäitsekästä. Ehkä keskeisin ihmisen psykologiaa määrittelevä piirre on kuitenkin adaptiivisuus eli kyky sopeutua erilaisiin ympäristöihin ja toimimaan joustavasti.

Joycen mukaan jo muinaisten esivanhempiemme kyky tajuta yhteistyön ratkaiseva merkitys selviytymisessä arjen haasteista oli elinehto lajin säilymisen kannalta. Toisaalta kyky tehdä yhteistyötä ei ole koskaan perustunut pelkkään hyötylaskelmointiin, vaan myös ihmisen luontaiseen taipumukseen välittää kanssaihmisistään, erityisesti niistä, jotka ovat kyenneet toimimaan epäitsekästä muut huomioiden. Tällaisia piirteitä alettiin jo varhain ihmiskunnan historiassa arvioida myönteisesti, kun taas epäitsekästä ja antisosiaalista käyttäytymistä kielteisesti. Arvostelemiseen kätkeytyykin moraalisen toiminnan alkuperä: ajatus oikein ja väärin tekemisestä. Tämän vuoksi Joycen mukaan esivanhempiemme ensimmäiset lauseet eivät välttämättä olleetkaan ”Minä Tarzan, sinä Jane” -tyyppisiä, vaan niissä ilmaistiin hyväksyntää ja paheksuntaa tiettyjä toimintatapoja kohtaan.

Joycen mukaan ihmisellä on taipumus nähdä havaintojen kohteena oleva maailma, myös moraalisisessa mielessä, objektiivisena, vaikka kyse onkin mentaalisten ja kokemuksellisten piirteiden projisoimisesta todellisuuden ominaisuuksiksi. Realistinen projektio on tehnyt moraalista sujuvan ja luonnollisen tavan arvottaa asioita maailmassa. Tekojen oikeutta tai vääryyttä ei kuitenkaan viime kädessä tulisi etsiä teoista itsestään, vaan niistä tunteista ja asenteista, joita ne meissä herättävät. Joyce pitää myös kielellisiä erotteluita keskeisinä kokemuksiemme muokkaajina, joten täysin subjektiivisesta ilmiöstä moraalissa ei ole kysymys. Kieli on luonteeltaan intersubjektiivista, vastavuoroista. Se on olemassa ja kehittyy yksilöstä riippumatta, mutta ei yhteisöstä riippumatta.

Joyce kannattaa siis eräänlaista moraaliskeptisismiä, jonka mukaan moraaliarvostelmat eivät ole tosia tai epätosia, vaikka ihmiset ne sellaisina yleensä kokevatkin. Näiden metaeettisten ja psykologisten lähtökohtien tiedostamisesta ei seuraa myöskään normatiivisia moraalisen toiminnan ohjeita. Joyce ei kuitenkaan tarkastele erityisemmin kysymystä moraalista motivaatiosta, mutta sitä koskien hänen teoriansa näyttäisi implikoivan synteesiä non-kognitivismista ja moraalirealismista. Yhtäältä toimintamotivaatiotamme selittävät biologiset yllykkeet; tunteet ja halut. Toisaalta projektivistisen teesin mukaan ihmiset kokevat moraaliset vaatimukset objektiivisina, vaikka tunteet ja halut vaikuttavat olennaisesti tämän kokemuksen muotoutumiseen. Toisin sanoen keskiverto ihminen toimii ikään kuin moraalirealisti olematta välttämättä tietoinen sen taustalla vaikuttavista non-kognitiivisista motiiveista. Sen vuoksi Joycen motivaatiokäsitystä on vaikea määritellä tarkasti McNaughtonin erottelujen avulla. Halut ja uskomukset muodostavat eräänlaisen hybridimielentilan, koska uskomukset vaikuttavat haluihimme ja vastaavasti halut vaikuttavat uskomuksiimme: emme aina osaa erottaa moraalisia vaatimuksia koskevia uskomuksiamme niistä henkilökohtaisista intresseistämme, jotka saavat asiat näyttämään objektiivisilta. Toisaalta jos aivojemme tietyt tunnealueet ovat vaurioituneet, halu tehdä moraaliarvostelmia saattaa hävitä tyystin. Periaatteessa uskomukset ja tunteet ovat siis neurologisesti erotettavissa toisistaan, mutta häiriöttä toimivissa aivoissa ne usein kehämäisesti vaikuttavat toisiinsa. Heikkotahtoisuus puolestaan johtuu Joycen mukaan ihmisen joustavasta tilanneharkintakyvystä, josta on ollut hyötyä luonnonvalinnassa mutta joka on tehnyt meistä toisinaan haluttomia ehdottoman kuuliaiseen moraalivaatimusten noudattamiseen.

Toiset meistä kuitenkin kykenevät ottamaan etäisyyttä omiin näkemyksiinsä ja arvioimaan niitä kylmän rationaalisesti. Joycekin toteaa, etteivät kaikki arvostelmamme ole välttämättä käyneet läpi emotionaalista vaihetta. Silti Joycen ihmiskuvassa biologiset tekijät korostuvat rationaalisten ja reflektiivisten kykyjen kustannuksella. Hänen teoksensa ei lähesty ihmistä ensisijaisesti ”itseään tulkitsevana eläimenä” niin kuin Taylor on ihmiskäsityksensä muotoillut. Ei nimittäin liene liioiteltua väittää, että moraalisen toiminnan perusteita pohtivat muutkin kuin filosofit. Moderni ihminen joutuu tarkastelemaan omien näkemystensä suhteellisuutta, epävarmuutta ja motiiveja. Nykyiset eettiset ongelmat ovat myös paljolti luonteeltaan tiedollisia, kuten kysymykset eettisestä kuluttamisesta, sananvapauden rajoista tai talouspoliittisista linjauksista. Ihmisen biologiset taipumukset eivät enää sisällä ”reagointiohjetta” varsinkaan näin monimutkaisiin ongelmiin, koska älylliset kysymykset ovat teoreettisuudessaan usein etäänntyneet siitä todellisuudesta, jota ne viime kädessä koskevat. Toisaalta esimerkiksi eläinaktivistit tietävät, että elinkeinonharjoittamista

koskevia oikeudellisia kysymyksiä kannattaa konkretisoida kärsivien eläinten kuvilla, jotta poliittisten päätösten yhteys käytäntöön paljastuisi. Ei voida siis sanoa, että ihmiset olisivat tulleet välinpitämättömiksi eettisten ongelmien suhteen, ne vain tarvitsevat tunteisiin vetoavia ärsykeitä motivoidakseen toimimaan. Joka tapauksessa maailman moniäänisyys pakottaa nykyihmisen tarkastelemaan omaa positiotaan moraalisenä toimijana eli ottamaan reflektiivisen suhteen itseensä. Voihan tietysti olla, ettei sekään vaikuta moraalisen todellisuuden hahmottamistapaan, vaan omaan näkemykseen takerrutaan ja sitä pidetään totena. Omaksi koetut näkemykset myös määrittelevät ihmisen identiteettiä, jota Charles Taylor on käsitellyt laajasti tuotannossaan. Ennen Tayloria palaan vielä Mark Schroederin Hume-inspiroituneeseen teoriaan, jonka voi nähdä haastavan Joycen metaeettisen näkemyksen.

Mark Schroeder on pyrkinyt luomaan normatiivisten perusteiden teoriaa, joka pohjautuu Humen näkemykseen järjestä tunteiden orjana. Schroeder ei toisaalta puhu niinkään tunteista, vaan haluista. Hänen mukaansa halut kuuluvat toimintaperusteiden analyysiin eli toisin sanoen halut antavat syyn toiminnalle. Tämän tulisi päteä myös moraaliseen toimintaan. Schroederin moraaliteoria perustuu moraalirealistiseen oletukseen, jonka mukaan on olemassa ihmisen haluista riippumattomia moraalisia vaatimuksia. Näitä hän kutsuu toimijaneutraaleiksi perusteiksi. Schroeder toteaa, että nämä moraaliset totuudet ovat mahdollista tiedostaa intuitiivisesti. On tietysti legitiimiä olettaa, että hyveellisen ihmisen uskoessa tiettyihin moraalisiin velvollisuuksiin hänen uskomuksiaan seuraa myös halu velvollisuuksien noudattamiseen. Ongelmaksi muodostuu tilanne, jossa henkilöllä ei ole asiaan kuuluvaa halua. Tällöin hänellä ei pitäisi olla myöskään perustetta. Halun puute voi johtua siitä, ettei hänellä ole moraalista vaatimusta koskevaa uskomusta tai uskomus itsessään ei vain motivoi. Humen alkuperäinen tarkoitus oli kuitenkin osoittaa, että nimenomaan tunteet ja halut vaikuttavat moraaliarvostelmien tekemiseen ja motivaatioon niiden noudattamiseksi. Tässä mielessä Schroederin teoria on mielestäni epäkoherentti, koska hän ei johdonmukaisesti pidä haluja moraalitajun perusteena.

Taylorin mukaan ihminen määrittelee omaa identiteettiään omaksumiensa arvojen kautta. Hän lähestyy identiteetin rakentamista heikon ja vahvan arvottamisen käsitteiden avulla. Heikossa arvottamisessa jonkin hyväksi pitämiseen riittää yksinkertaisesti se, että sitä halutaan. Vahvassa arvottamisessa mukaan tulee käsitys halun kohteen arvosta, mikä tarkoittaa halun haluttavuuden arvon puntarointia. Persoonuudelle on ominaista halu identifioitua tiettyihin arvokkaiksi koettuihin asioihin. Tällaisia asioita Taylorin mukaan ovat myös moraaliarvot.

Moraalista toimintaa motivoi Taylorin teorian mukaan halu nähdä itsensä tietynlaisena ihmisenä. Toisaalta ihmisenä olemisen merkitys perustuu jonkin artikuloimattoman korkeamman päämäärän tai voiman tiedostamiseen. Tällaista korkeampaa entiteettiä Taylor kutsuu konstitutiiviseksi hyväksi, jolla on ikään kuin kyky tehdä muista asioista hyviä. Viimekätinen toimintaa motivoiva voima perustuukin nimenomaan tähän konstitutiiviseen hyvään, joka on moraalin lähde. Sen rakastaminen saa meidät tekemään hyvää.

Arto Laitinen kritisoi Taylorin näkemystä moraalin lähteistä. Sellaisen oletaminen sopii huonosti Taylorin elämämaailmaan kiinnittyneeseen eettiseen realismiin. Laitisen mukaan on hämmäntävää, ettei itseisarvoisilla asioilla olisi motivoivaa voimaa, eli miksi moraalitoimijan huomion tulisi lähentyä moraalin lähdeksi eikä itse teon oikeutettavuutta? Ajatus moraalin lähteestä tuo teoriaan turhan pyörän, koska voimme aina kysyä, mikä antaa moraalin lähteelle sen hyväksi tekevän voiman, entä lähteen lähteelle? Taylorin moraalirealismia voidaan tulkita motivaatiokäsitykseltään eksternalistiseksi, koska pelkkä uskomus moraalista vaatimuksesta ei välttämättä sytytä toimimaan, vaan lisäksi tarvitaan ajatus moraalin lähteestä, joka antaa teolle merkityksen ja motivaation.

Olen kuitenkin sitä mieltä, että ajatus moraalista lähteestä ei ole täysin perusteeton, mutta sitä ei tulisi etsiä ihmisen ulkopuolelta, vaan ihmisestä itsestään. Joycen non-kognitivismiin taipuvan projektivismin mukaan moraaliarvostelmat perustuvat ihmisen omien tunteiden projisoimiseen todellisuuden ominaisuuksiksi. Täten ihmisen identiteettiä konstituoivat arvot toimivat samalla moraalista ja moraalista motivaation lähteenä.

Psykologisen tutkimuksen valossa identiteetillä ja moraalista motivaatiolla on todellakin yhteys. Toisaalta yhteys toimii siinä määrin kuin identiteetin ydintä luonnehtivat moraalista arvot. Empiirista haastattelututkimukset ovat osoittaneet, että yhdysvaltalaiset lapset ja nuoret mainitsevat jokseenkin ailahtelevaisesti moraalista näkökohtia kuvaillessaan ideaalista, todellista ja pelkäämäänsä identiteettiään. Myöskään rikollisten – eli yleisten moraalista normien rikkojien – itsetunnon ei ole todettu olevan tavanomaista huonompi, joskus jopa päinvastoin. Kiinnostavaa olisi tietysti selvittää, mitkä tekijät vaikuttavat identiteetin moraalista herkkyyden kehittymiseen.

Psykologi F. Clark Power pitää uskottavana, että ihminen motivoituu toimimaan arvostelmiensa mukaisesti minän yhtenäisyyden takia. Pyrkimys yhtenäisen minuuden ylläpitämiseen on keskeinen tendenssi persoonuuden organisoinnissa. Hänen mukaansa sikäli jos moraalista arvot muodostavat yksilön identiteetin ytimen, hän rikkoo omaa minäkuvaansa vastaan rikkomalla tunnustamaansa

moraalinormia vastaan. Moraalisen motivaation kannalta olennaista ei ole pelkästään olemassa olevan identiteetin vaatimusten toteuttaminen, vaan myös ideaalisen minuuden tavoittelemine. Kyky suhtautua kriittisesti vallitsevaan identiteettiin ei empiiristen tutkimusten perusteella korreloi heikentyneen itsetunnon kanssa, vaan tähän kykenevät yksilöt osoittavat luottamusta kehittymismahdollisuuksiinsa kohtaan. Psykologinen tutkimustieto viittaa siis eräänlaiseen motivaatioeksternalismiin: moraaliset vaatimukset itsessään eivät välttämättä motivoi meitä ennen kuin ne koskettavat tavoittelemamme kuvaa itsestämme.

Tavoittelemamme kuva itsestämme puhuttaa myös Bennett W. Helmiä. Hän kuvailee ihmisen identiteettiä taylorilaiseen tyyliin arvovalintojen kautta; ihminen identifioi itsensä tiettyihin arvoihin. Helm kuitenkin painottaa, ettei arvoja voida valita sattumanvaraisesti, vaan arvot muodostavat keskenään yhtenäisen arvostamisperspektiivin. Emme voi myöskään vain päättää valita tiettyjä arvoja ja todeta niiden kokonaisuuden olevan yhtä kuin identiteettimme. Helmin mukaan identiteettimme on sekä saatu selville että luotu: ihminen yhtäältä tunnistaa itsensä tietynlaisena – tietynlaisia arvoja kannattavana – eli hän ikään kuin saa selville, millainen hän todella on; toisaalta hän myös autonomisesti rakentaa minuuttaan niin, että jo olemassa oleva identiteetti antaa uudistustyölle suuntaviivoja. Me emme siis ole koskaan tyhjiä tauluja emmekä koskaan valmiita. Vanha filosofinen vertaus laivasta, jota korjataan merellä pala palalta, kuvaa hyvin myös identiteetin konstituoitumista.

Helmin mukaan omasta identiteetistä huolehtiminen on itsensä rakastamista. Kyse ei ole narsistisesta itsekkyydestä, vaan eräänlaisesta ennakkoehdosta elämän merkityksellisyyden kokemiseksi. Identiteetin arvojen suojelemista puolestaan Helm nimittää itsekunnioitukseksi. Itsensä rakastamiseen kytkeytyy siis laaja-alainen aktiviteettien kudelma itsensä hyväksi.

Helmin hahmotelma itsensä rakastamisesta sopii hyvin Taylorin identiteetin ja arvojen yhteyttä korostavan pohjateorian täydennykseksi ja jatkokehitelemäksi. Helm ei puhu kuitenkaan moraaliarvojen lähteistä, vaan hänen mukaansa henkilö voi aivan hyvin pitää jotain itselleen arvokkaana, koska kyseisellä asialla on arvo itsessään. Helmin näkemys ei kuitenkaan edellytä moraali-realismia olettamista, vaan se on nähdäkseni sovitettavissa Joycen projektivistiseen teesiin. Tämän teesin mukaan uskomus arvojen objektiivisuudesta tai itseisarvoisuudesta riittää moraaliepistemologiseksi pohjateoriaksi, joka selittää myös osaltaan moraalista motivaatiota. Moraalista motivaatiota selittää kuitenkin myös biologiset taipumuksemme haluta tiettyjä asioita ja tuntea tiettyjä tunteita tietyissä tilanteissa, joiden vaikutusta moraaliarvostelmiimme emme

välttämättä aina tiedosta. Tätä teoriaa on mielestäni kuitenkin täydennettävä ihmiselle luonnollisella taipumuksella reflektoida omaa ajatteluaan, joka saa ilmaisunsa myös moraalisenä harkintana.

Mainitsin johdannossa tämän työn alkuperäiseksi innoittajaksi kysymyksen, onko ihmisen mahdollista toimia epäitsekkäästi vai kätkeytyykö moraaliseen toimintaan aina jonkinlainen egoistinen intressi? Nähdäkseni epäitsekkäs toiminta on mahdollista, mutta se edellyttää itsensä rakastamista tiettyjä moraaliarvoja kannattavana ihmisenä. Jos identiteettimme ydintä määrittelevät moraaliset huolenaiheet, niin olemme todennäköisesti myös motivoituneita toimimaan niiden mukaisesti. Tämä tapahtunee usein spontaanisti ilman, että ihminen tiedostaisi motivaationsa riippuvan oman moraalisen identiteettinsä eheänä pitämisestä. Identiteetistä huolehtiminen voidaan puolestaan ymmärtää itsensä rakastamisena.

Olemme toisaalta usein heikkotahtoisia, mikä voi johtua esimerkiksi moraalista toimintaa koskevien vaikutusmahdollisuuksiemme rajallisuudesta tai Joycen korostamasta biologisesta ominaisuudestamme harkita joustavasti eikä ehdottomasti moraalisten valintatilanteiden äärellä. Käytännön elämässä myös narsistiset motiivit vaikuttavat moraaliseen motivaatioon: meille on tärkeää tulla nähdyksi hyvinä ihmisinä, usein varmasti jopa vastapalveluksia laskelmoivassa mielessä. Se ei kuitenkaan tarkoita, ettei ihminen voisi kokea toimivansa myös vilpittömästi ja epäitsekkäästi oikeudentuntonsa perusteella. Totuus moraalisen toiminnan motiiveista löytyy todennäköisesti jostain näiden erilaisten psykologisten vaikuttimien välimaastosta.

6. Lähteet

- Abbey, Ruth. 2000. *Charles Taylor*. Guildford and King's Lynn, Acumen.
- Airaksinen, Timo. 1999. *Minuuden rakentajat*. Otava, Helsinki.
- Frankfurt, Harry. 1971. *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 1, 5–20. Journal of Philosophy, Inc. Viitattu 12.3.2012
<http://www.sci.brooklyn.cuny.edu/~schopra/Persons/Frankfurt.pdf>
- Helm, Bennett W. (2001) *Emotional Reason: Deliberation, Motivation and the Nature of Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helm, Bennett W. (2010) *Love, Friendship, & the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. MIT Press, London.
- Kagan, Jerome. 2005. *Human Morality and Temperament*. Teoksessa Carlo, Gustavo & Pope Edwards, Carolyn (eds.): *Moral Motivation through the Life Span*; Volume 51 of the Nebraska Symposium on Motivation. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- Laitinen, Arto. 2008. *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Laitinen, Arto. 2009. *Itseään tulkitseva eläin: Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus*. Gaudeamus, Helsinki.
- McNaughton, David. 1988. *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Basil Blackwell Ltd, Oxford.
- Power, F. Clark. 2005. "Motivation and Moral Development: A Trifocal Perspective". Teoksessa Carlo, Gustavo & Pope Edwards, Carolyn (eds.): *Moral Motivation through the Life Span*; Volume 51 of the Nebraska Symposium on Motivation. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- Puhakainen, Jyri. 1999. *Persoonan kieltäjät: Ihmisen vapaus ja vastuu aivotutkimuksen puristuksessa*. Like Kustannus, Helsinki.
- Schroeder, Mark. 2007. *Slaves of the Passions*. Oxford University Press, Oxford.

Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge University Press, Cambridge.

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

Taylor, Charles. 1991. *Autenttisuuden etiikka*. Gaudeamus, Helsinki.