YKSILÖ JA JOUKKO NIMELTÄ KULTTUURI

Sigmund Freudin ja Erich Frommin ihmiskäsitykseen pohjautuva tarkastelu yksilön suhteesta yhteiskuntaan ja muihin joukkoihin

Riko Savolainen
Pro gradu-tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
syksy 2016

TIIVISTELMÄ

YKSILÖ JA JOUKKO NIMELTÄ KULTTUURI

Sigmund Freudin ja Erich Frommin ihmiskäsitykseen pohjautuva tarkastelu yksilön suhteesta yhteiskuntaan ja muihin joukkoihin

Riko Savolainen
Filosofia
Pro gradu-tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio
Syksy 2016
Sivumäärä: 80 sivua

Tutkielmani tarkoituksena on tarkastella Sigmund Freudin ja Erich Frommin kuvaa ihmisluonnosta, ihmisestä sosiaalisena olentona sekä ihmisen suhteesta maailmaan. Käyn aluksi lävitse Freudin ihmiskuvaa, jossa ihmisen käytös on pitkälti ulkomaailman realiteettien sanelemaa, mutta ihminen omaa kyvyn sisäistää ulkomaailman osia itseensä, muovaten siten sekä itseään että suhdettaan maailmaan. Yritän työssäni tarkastella tämän todellisuussuhteen muovaamisen syitä, taustoja ja seuraamuksia. Käsittelen kulttuuria ja perhettä erikoisina joukkona, joihin ihminen joutuu välttämättä suhtautumaan, ja jotka väistämättä kohdistavat meihin reagointia vaativia realiteetteja. Painotan Freud-käsittelyssä rakkauden merkitystä sosiaalisissa suhteissa, sekä perheen roolia ensimmäisenä sosiaalisena piirinä ja mallina. Näistä lähtökohdista tarkastelen myös samastumista hypoteettisena joukkokäyttäytymisen perusmekanismina.

Erich Frommin osalta tarkastelen hänen Freudin ajatteluun kohdistamaa kritiikkiä ja yritän keskittyä Frommin teoriassa puoliin, jotka jäävät Freudilla joko vähäiselle käsittelylle tai ovat Freudin viitekehyksensä kanssa ristiriidassa. Fromm käsittelyni pyörii objektiivisen moraalin mahdollisuuden ja siitä kehkeytyvän yhteiskuntakritiikin ympärillä. Koska moraalin käsittely ei Frommin mukaan ole pelkästään etiikan tehtävä, vaan monitieteinen urakka, jossa keskiössä ovat yhteiskuntatieteet ja psykoanalyysi, jäävät varsinaiset moraaliset pohdinnat työssäni minimiin. Frommilla moraalinen hyve pohjaa yksilö- ja ihmisluontoon, joiden kuvausta sekä tähän hyveeseen liittyvää produktiivista suhtautumista analysoin. Luonnon lisäksi käsittelen lyhyesti Frommin kuvausta ihmisluonteen määräytymisestä vallitsevan ja historiallisten taloudellisten järjestelmien perusteella, joiden yhteyteen liittyy myös vapautuminen ja vapauden historiallinen kasvaminen.

Avainsanat: Sigmund Freud, Erich Fromm, minä, kulttuuri, rakkaus, perhe, moraali

Sisällys

1. Johdanto....2
1.1 Työni aihe....2
1.2 Miksi Freud?....3
1.3 Teoreettinen perusta....6
1.4 Erich Fromm ja 50-luvun psykoanalyyttinen ihmiskuva....9
1.5 Freudin lyhyt kritiikki....11
2. Sigmund Freud: ihminen yksilöllisenä ja sosiaalisena....15
2.1 Suhteemme todellisuuteen....15
2.2 Kulttuurin synty ja uudet realiteetit....24
2.3 Rakkauden haaste kulttuurille....27
2.4 Mielen rakenteet ja kulttuuriin kasvaminen....31
2.5 Samastus johtajaan....37
3. Erich Fromm: produktiivinen ihmisluonto ja suhteemme todellisuuteen....46
3.1 Objektiivinen maailma relativismin ulkopuolella....46
3.2 Ihmisluonto ja miten sitä tarkastellaan....47
3.3 Humanistinen etiikka....51
3.4 Yhteiskunnan vaikutus vapautemme ja luonteemme määrittymiseen....59
3.5 Produktiivinen asennoituminen ja ihmisenä olemisen ehdot....66
4. Yhteenveto ja johtopäätöksiä....72
4.1 Sigmund Freudin perhe- ja kulttuurikeskeinen näkemys....72
4.2 Erich Frommin humanistis-yhteiskunnallinen näkemys....77
5. Lähteet....80

1. Johdanto

1.1 Työni aihe

Uutisten päivittäisiä kestoaiheita ovat erilaisten – niin radikaalien, väkivaltaisten, kuin ”normaalienkin” – joukkojen ja ryhmittymien toiminnan seuranta. Ensisijaisena tarkoituksenani on tässä työssä pyrkiä selittämään Sigmund Freudin ihmiskuvasta liikkeelle lähtien, mikä saa tällaisia ryhmittymiä syntymään. Millaiset ovat ne vaikuttimet, jotka sitovat meidät kulttuuriimme sekä sen sisäisiin ja sen ulkopuolisiin joukkoihin, ja mitä me oikeastaan haemme niiltä? Työssäni olen ensisijaisesti kiinnostunut pienimmästä osatekijästä eli ihmisestä yksilönä, ja sivuutan poliittisen ulottuvuuden eli käsittelyn siitä kuinka ihmisen sosiaalisia taipumuksia käytetään hyväksi.[1]

Työni premissinä toimii Freudin väite siitä, ettei joukon koko ole tekijä, joka synnyttäisi jonkinlaista normaalista käyttäytymisestä täysin poikkeavaa joukkokäyttäytymistä. Näin ollen suurissa joukoissa esiintyvien ilmiöiden tulisi olla havaittavissa myös huomattavasti pienemmissä yksiköissä. Tutkielmani keskiössä ovat kaksi joukkoa, joilla on erittäin suuri vaikutus omien sosiaalisten käyttäytymismalliemme muodostumiseen, nimittäin perhe ja kulttuuri.

Keskityn lähteissäni enimmäkseen Freudin keski- ja myöhäiskauden metapsykologisiin teksteihin, painon liikkuessa Freudin narsismikäsityksen ja mielenrakenneopin ympärillä. Loppukauden tekstien suhteen huomioitavaa on, että en ota kantaa Freudin loppupään tuotannossa esiintyvään elämän- ja kuolemanviettien käsittelyyn. Suuri osa läpikäymistäni metapsykologisista teksteistä käsittelee muodossa tai toisessa kulttuuria tai muita mieleemme vaikuttavia kulttuurin osia. Omassa kirjoituksessani esiintyvää kulttuurin roolin yksityiskohtaista käsittelyä perustelen kulttuurin (huomaamattomalla) vaikutuksella omaan joukkokäyttäytymiseemme ja sen synnyttämillä sokeilla pisteillä. Joukot, joihin itse kuulumme

1 Yksilönäkökulman sekoittaminen nationalismin, isänmaallistamisen, uskonnollisen vallan tai vaikkapa ylikäytetyn ”me ollaan samassa veneessä” -metaforan tulkintaan olisi varmasti hedelmällistä.

ja joihin vihaamamme ihmiset kuuluvat ovat tunnetusti laadullisesti täysin toisistaan poikkeavia ilmiöitä.

Freudin yhteiskunnallisesta teoriasta voidaan löytää useita selityksiä yksilön sosiaaliselle suuntautumiselle. Ehkä suurimman roolin Freudilla sosiaalisen suuntautumisen määrittäjänä saa kulttuurin sekä perheen muovaama ja synnyttämä minäihanne tai yliminä, joka rajoittaa tekojemme vapautta ja suuntaa uudelleen päämääriämme. Minäihanne ei kuitenkaan Freudin käsittelyssä ole lähellekään niin yksinkertainen ilmiö, kuin arkikäsityksessämme, jossa oma vapaa tahtomme ja haaveemme määrittävät ihanteemme. Freudin käsityksessä kyseessä on enneminkin kivulias kompromissi, jonka teemme sellaisessa umpikujatilanteessa, jossa koemme välttämättömäksi muokata ulkomaailman suhdetta itseemme.

1.2 Miksi Freud?

Sigmund Freud on kiistatta eräs viime vuosisadan merkittävimmistä ajattelijoista. Jokainen aikuinen tuntee ainakin pinnallisesti Freudin popularisoiman termistön. Harvassa ovat sellaiset aikuiset, jotka eivät ole ainakin ohimennen kuulleet psykoanalyysistä, alitajuisesta, narsismista, oidipuskompleksista, libidosta, egosta ja niin edelleen. Mutta eikö sadan vuoden takainen psykologia ole auttamattoman vanhentunutta ja monia Freudin käsityksiä – erityisesti oidipuskompleksia – pidetä nykyään lähinnä naurettavina tai loukkaavina? Uudempi tutkimustieto tietenkin on muuttanut joidenkin väittämien uskottavuutta, mutta se ei suinkaan tarkoita, että Freud olisi pilalle vanhentunutta, ilman minkäänlaista annettavaa tai suhdetta nykyelämään.

Freudin teoriat eivät aikanaankaan välittömästi tulleet yleisesti hyväksytyiksi, sillä ne herättivät valtavasti vastaväitteitä ja niiden ajatukset koettiin loukkaavina. Tässä kohtaa olisikin hyvä muistaa eräs psykoanalyysin perusperiaate, jolla Freud jo omana aikanaan puolusti teorioitaan: se, että väitämme kiihkointoisesti jotain asiaa erittäin turhaksi, yhdentekeväksi, loukkaavaksi, emmekä missään nimessä tahtoisi puhua siitä (ja niin edelleen), kuvaa suhdettamme tuohon asiaan. Asiat joiden yhdentekevyyttä koemme tarpeelliseksi

vakuutella itsellemme toistuvasti, ovat tosiasiassa harvoin luonteeltaan yhdentekeviä. Rohkenen väittää, että Freud ja hänen teoriansa herättävät meissä edelleen tunteita, ja seurauksenomaisesti rohkenen väittää, ettei Freud näin ollen ole yhdentekevää. Freud vain, kuten moni muukin asia, vaatii uudelleensuhteuttamista nykyaikaan.

Freudin ajattelu voidaan jakaa vaihtelevin kriteerein eri kausiin. Freudin varhaisille kirjoituksille tunnusomaista on terapeuttiskeskeisyys. Psykoanalyysin käsitys ihmisluonnosta muodostui pääasiassa sen pohjalta kuinka se onnistui parantamaan neurooseja. Psykoanalyysi on havainnoiva tiede ja asetettu mitä tukevimmalle empiiriselle pohjalle, toisin kuin sellaiset Freudin halveksumat spekulatiiviset tieteet kuin filosofia. Merja Hintsa (1993, 15) vertaa Freudin suhtautumista systemaattisiin teorioihin sekundaariseen työstöön[2]. Sekundaarinen työstö on unityön neljäs ja viimeinen mekanismi, joka saamaansa materiaalia käyttäen jäsentää epäkoherentit unemme näyttäytymään rationaalisena ja tietoisuudelle hyväksyttävänä kokonaisuutena (Freud 2010B. 410). Freudin mukaan sekundaarinen työstö voidaan samaistaa lähes varmasti valveajatteluun ja sen kykyyn kursia kokoon annetusta materiaalista itsellemme ymmärrettävä ja hyväksyttävä kokonaisuus (emt. 417)[3]. Sekundaarisen työstön nostaminen kuvaamaan Freudin asennetta filosofiaa kohtaan on varsin osuva. Hintsa kuvaa Freudin käsitystä myös toiselta kantilta: *Tietoisuus, tai pikemminkin narsistinen minä, on niin innokas löytämään tuttuja ja turvallisia merkityksiä, että se helposti ylittää ristiriitoja päätyäkseen johonkin, mikä näyttää mielekkäältä.* (Hintsa 1993, 15). Freudin mukaanhan vedämme nukkuessamme libidon takaisin minään eli palaamme tuttuun ja turvalliseen narsismin tilaan, ja siten eristäydymme ulkomaailmasta sekä pyrimme luomaan uuden toiveitamme vastaavan maailman. Unet olivat Freudin mukaan toiveiden toteumia.

2 En itse muista Freudin käyttäneen vertausta laaja-alaisemmin. Hintsa viitannee Unien Tulkinnassa toiskertaisen työstön kappaleessa on kohtaan, jossa Freud puhuu sekundaarisen työstön tendenssipitoisuudesta (mitä tendenssipitoisuus sitten tarkoittaakaan) ja vertaa sitä filosofeihin ja Heinrich Heinen kuuluisaan lausuntaan filosofeista, jotka pyrkivät paikkaamaan maailmankaikkeudenrakenteen aukot yönutuillaan (Freud 2010B, 410).

3 Freudin humoristinen esimerkki aiheesta on Ranskan edustajankamariin kohdistuneen pommiattendaatin todistajat, jotka luulivat räjähdyksen ääntä kunnialaukauksiksi, joita – heidän otaksuman mukaan – oli tapana esittää hyvien puheiden jälkeen.

Freud piti yllä mainitusta empiria-arvostuksesta kiinni läpi elämänsä, mutta myöhäiskaudella hän kirjoitti useita merkittäviä metapsykologisia tekstejä, joiden tutkimusala laajeni melkoisella tavalla terapiahuonetta suuremmiksi. Hieman huvittavasti usealle näistä metapsykologisista teksteistä ominaista on, että niitä alustaa sivun tai parin eronteko halveksuttavista spekulatiivisista tieteistä tai selitysvastuun sysääminen jonkin toisen empiirisen tieteen (biologia) harteille. Hoidettuaan tämän spekulatiivisuudesta irtisanoutumisen, tilkitsee Freud psykoanalyysin opeilla jostain erittäin monimutkaisesta/korkealentoisesta aiheesta ymmärrettävän kokonaisuuden, aivan kuten filosofi teki yöpaidallaan.

Ehkäpä tässäkin kohtaa pätee, että jonkin asian kovaääninen väittäminen ei tee vielä väitteestä totta, vaan sen sijaan kertoo paljastavasti kovasta tarpeesta uskoa väitteen olevan totta. Syyt kovalle halulle uskoa ainakin Freudilta löytyi. Hän ymmärsi, että psykoanalyysillä olisi annettavaa myös terapiahuoneen ulkopuolella, mutta kuinka hän voisi perustella opin pätevyyden myös alkuperäisen alansa ulkopuolella, ja vieläpä erityisesti kuinka tehdä tämä vaarantamatta alkuperäistä perustaa?

Hintsan (1993, 16–17) antama vastaus on, että Freudin sanoman voidaan tulkita vaatineen tulkinnalle pohjaksi empiiriseen aineistoon pohjaava teoriaa puhtaan spekulaation sijaan. Hintsan vastaus lienee tämän tutkielman puitteissa riittävä. Tarpeen kuitenkin on huomauttaa, että Freudin kirjoitusten syvällisempi tietoteoreettinen ja tieteenfilosofinen tarkastelu on mahdollista, kuten Markus Lång (2005, 263–271) käy läpi. Psykoanalyysin empiirisestä pohjasta huolimatta jään itse skeptiseksi sen suhteen voiko Freudin sanoa pysyneen puhtoisena psykoanalyytikkona ja säilyttäneen tiukan rajavedon filosofian suhteen myöhäisempien tekstien osalla. Freudin ajattelun filosofinen perusta, hänen sijoittumisensa aikakautensa ajattelussa ja Freudin lukeneisuus olisivat itsessään tutustumisen arvoisia aiheita. Lång (emt. 242) luettelee yhteisiä teemoja Freudin ajattelun ja Freudin lukemien Schellingin, Goethen, Schillerin, Schopenhauerin ja Nietzschen ajattelussa. Nämä lienevät tosin vain jäävuoren huippu Freudin omaksumissa vaikutteissa.

Olen lähteinäni käyttänyt Freudin suomennoksia, sillä omat saksankielen taitoni eivät riitä alkuperäiskielisen materiaalin läpikäymiseen. Freudin tuotanto on suomennettu varsin kattavasti ja näin teksti välttyy ylimääräisen kielen kautta kääntämiseltä. Suomen kieltä puoltaa myös Freudin englanninkielisissä käännöksissä esiintyvä arkisesta kontekstista irtaantuminen joidenkin termien osalla. Keskeisimpänä näistä *id*, *ego* ja *super-ego*, jotka syystä tai toisesta ovat latinaa, kun taas useimmissa suomalaisissa käännöksissä käytetään suoria käännöksiä se, minä ja yliminä. Freudin käsitys minästä ei vastaa täysin arkikokemustamme, jonka mukaan minä on tietoisuus, mutta Freudin minä viittaa silti aivan samaan olentoon kuin arkinen minä. Näin ollen en näe egon käyttämistä terminä perusteltuna. Toinen keskeinen käännösero on kulttuurin vaihtuminen englannissa sivilisaatioksi. Sekä minä että kulttuuri esiintyvät molemmat työssäni käytettyinä termeinä pitkälti toistasataa kertaa ja englantiin vakiintuneiden termien käyttäminen muuttaisi ainakin tekstin synnyttämiä mielteitä, jos ei tekstin ajatustakin. Itseni väsäämä valikoiva käännös olisi sekin huonompi vaihtoehto kuin kohtuullisen vakiintunutta psykoanalyysin suomenkielistä käsitteistöä käyttävät suomennokset.

1.3 Teoreettinen perusta

Freudin kirjoitukset eivät muodosta yhtenäistä kokonaisuutta vaan hänen ajattelussaan voidaan erottaa eri kausia, sekä sivupolkuja (aiheesta esim. Lång 2010, 134). Tämän vuoksi on tarpeen painottaa mihin kauteen tulkintani pääasiassa perustuu. Lähteeni ovat Freudin kypsältä kaudelta, ja niissä Freud joko käyttää tai on kehittämässä mielen rakenteita *minä, se ja yliminä*. Vaihtoehtoinen malli olisi varhaisemmalla kaudella esiintyvä jako tietoiseen, esitietoiseen ja tiedostamattomaan (emt. 133). Freudin kypsän kauden ajattelua voidaan jaotella myös muilla tavoin. Erich Fromm (1980, 116–118) painottaa dualismin roolia Freudin teoriassa. Aiemmalla kaudella toisilleen vastavoiman muodostavat seksuaalisuus ja itsesäilytysvaisto, kun taas myöhemmällä kaudella vastakkain ovat elämänvietti (eros) ja kuolemanvietti (emt.). Näiden välissä sijaitsee narsismin keksiminen. Narsismi käsitteenä rikkoo ensimmäisen dualismin. Oma tulkintani käsittelee aihetta pääosin narsismin näkökulmasta, mutta joudun huomioimaan Freudin viettien käsittelyn mielihyvä- ja

todellisuusperiaatteen kohdalla. Freudin esittämät kaksinaiset vietit eivät siis ole toisistaan irralliset, ja niitä voidaan yrittää hahmottaa kokonaisuutena. Samalla tämä kuitenkin johtaa toistuviin epäselvyyksiin, sillä Freud ei ole lähtökohtaisesti luonut viettiteoriaansa yhteismitalliseksi. Erich Fromm (emt. 56) selittää ongelmaa osittain sillä, että Freud ei ymmärtänyt narsismia käsittelevän teoriansa itsenäistä arvoa.

Freudin mukaan oikea tiede pohjasi empirialle, eli psykoanalyysin tapauksessa potilaskertomuksiin. Potilaskertomuksia tekstissäni ei käsitellä, vaan luotan Freudin itsensä muuraamaan pohjaan. Käsitellessään Freudin teorioiden tietoteoreettisia perusteita Lång (2005, 264) kertoo Freudin pyrkineen aina liittämään teoriansa aikaisempaan tutkimukseen ja perinteeseen. Näin ollen Freudin teoriat pyrkivät muodostamaan koherentin kokonaisuuden, jonka eri osat sopivat yhteen. Tässä tietenkään Freud ei onnistu esimerkiksi yllä mainittujen kausien takia. Kuitenkin tämä pyrkimys mahdollistaa lähtökohtaisesti poimia hyvinkin erilaisista teksteistä Freudin käsittämiä ominaisuuksia ja ilmiöitä, joiden kautta voimme ymmärtää joukkoon liittyvän yksilön yleismaailmallisia motiiveja.

Nykypäivänä Freudin aikakautta liberaalimmassa ja tasa-arvoisemmassa kulttuurissa monet Freudin esittämät väittämät kuulostavat väistämättä omituisilta. Tätä myötä monien Freudin kirjoittamien kohtien tapauksessa nousee tarve järkevyystarkastelulle nykyajan näkökulmasta sekä tarve yrittää erottaa kirjoituksiin päätyneet aikakausikohtaiset epäolennaisuudet. Esimerkiksi oidipuskompleksin merkitystä persoonan kehityksessä käsitellessäni, vältän lapsen vanhempiaan kohtaan tunteman seksuaalisen viehätyksen korostamista. Sen sijaan painopiste on vanhempien valtavassa merkityksessä ensimmäisenä kosketuspintana lapsen elämässä lapsen itsensä ulkopuolisiin yksilöihin.

Ilmeisen ongelman kuitenkin muodostaa missä määrin alkuperäisen viitekehyksensä ulkopuolella käytetyt termit soveltuvat uuteen tarkoitukseensa. Esimerkiksi deseksualisoitu oidipuskompleksi ei enää olisi oidipuskompleksi. Olen pyrkinyt ratkaisemaan nämä ongelmat sulkeistamalla termien seksuaaliteoreettiset lähtökohdat ja Freudin teorioiden koherenssiin nojaten pyrkimään painottaman käsittelyssä jotain toista Freudin toisaalla esittämää

näkökulmaa. Esimerkiksi oidipuskompleksin osalla tämä tarkoittaa, että käsittelen kyseisessä yhteydessä mielihyväperiaatetta seksuaaliteoreettisen näkökulman sijaan kulttuurillisesta näkökulmasta.

Freudin omien metapsykologisten tekstien kiinnostuksen kohteena on usein kulttuuri ja siihen liittyvät suuret instituutiot, kuten uskonto. Esa Roosin (2010, 7) mukaan Freudin päätavoitteena *Joukkopsykologiassa ja egoanalyysissä* on yhteiskunnan ymmärtäminen yksilön analyysin kautta. Oma tekstini on kiinnostunut tämän yhtälön toisesta puolesta, eli yksilön ymmärtämisestä yhteiskunnan analyysin kautta. Tämä johtaa lähteiden käytössä siihen, että esimerkiksi *Ahdistava kultuurimme* saa suhteessa moninkertaisesti käsittelytilaa pitempiin ja läheisemmin psykoanalyysiin keskittyviin teoksiin nähden.

Freud argumentoi Joukkopsykologiassa ja Egoanalyysissä, ettei joukon koko ole tekijä, joka synnyttäisi jonkinlaista normaalista käyttäytymisestä täysin poikkeavaa joukkokäyttäytymistä. Näin ollen Freudin mielestä ei vaikuta uskottavalta, että ihmismäärän lisääminen joukossa itsessään synnyttäisi tai toisi esille ihmismielen sopukoista jonkinlaisen laumasielun, parviälyn tai vastaavan mielen ominaisuuden, joka ei olisi läsnä kuin suurissa joukoissa.
Yksilö- ja joukkopsykologian välinen ero pienenee, kun ymmärrämme, että jo arkiseen käyttäytymiseemme vaikuttaa lähipiirimme. Tämä on huomio, joka kuuluu jo yksilöpsykologiaan. (Freud 2010, 10–13)

Joukko on Freudilla varsin kattava termi. Hänen (Freud 2010, 33–34) mukaansa myös yhteiskunta on joukko, joskin sitä arvostetaan vakaana joukkona eri tavoin, kuin esimerkiksi vallankumousjoukkoja. Näin ollen yksilön ja yhteiskunnan välisen suhteen asettaminen käsittelyn keskiöön tulee perustelluksi. Yhteiskunnan suhteen on vielä huomautettava, että *yhteiskunta* ei itsessään ole Freudin metapsykologisissa teksteissä niin keskeisessä asemassa kuin saattaisi luulla. Syynä tähän on, että sen suurelta osin korvaa terminä kulttuuri. Kulttuurin ja yhteiskunnan suhdetta voisi tutkia ja määritellä mielin määrin. Pitäydyn kuitenkin siitä tämän työn puitteissa, ja olen olettanut kulttuurin yhteiskuntaa ylemmän tason termiksi, joka pitää yhteiskunnan sisällään. Freud itse määrittelee kulttuurin kaikeksi, mikä vie ihmisen

kauemmaksi luonnosta eli kulttuuri on kaikki se, mikä erottaa ihmisen eläimellisistä esivanhemmistaan (Freud 1982, 38). Näin ollen pidän perusteltuna nähdä yhteiskunnallisen joukon sisältyvän kulttuuriin.

1.4 Erich Fromm ja 50-luvun psykoanalyyttinen ihmiskuva

Freudin psykoanalyyttinen teoria perustui empiiriselle pohjalle, ja perustana toimivat havainnot tulivat pääasiassa terapian harjoittamisessa tehdyistä kliinisistä havainnoista ja biologisesta tietämyksestä. Freud oli koulutukseltaan lääkäri, ja omasi siten hyvän tietämyksen aikakautensa ihmisbiologiasta. 1900-luvun vaihteen empiirinen perusta ei kuitenkaan tätä nykyä ole pätevä ja psykoanalyysikin on Freudin päivistä kehittynyt, mikä altistaa Freudin teoriat kritiikille.

Käytän tässä työssä toisena lähteenäni Erich Frommia, joka tunnetaan Frankfurtin koulukunnan ensimmäisen sukupolven ajattelijana, jonka yhteiskuntakritiikissä keskeisessä osassa oli psykoanalyysi. Käytän Frommia kahdessa tarkoituksessa. Ensimmäisessä tarkoituksessa käyn lyhyesti lävitse Freudiin kohdistunutta kritiikkiä luvussa 1.5 ja tekstin lomassa, jotta osaisimme suhteuttaa paremmin Freudin nykyaikaan. Toisena käyttötarkoituksena on luku 3, jonka olen omistanut Frommin psykoanalyyttiselle objektiivisen moraalin käsittelylle. Freudin ihmiskuvassa saattaa jäädä mietityttämään olemmeko tosiaankin vain deterministisiä biologisia olentoja, mikä luo tarpeen moniulotteisemman ihmiskäsityksen omaavalle tarkastelulle. Näin ollen luvussa 3 käyn läpi kuinka Fromm ymmärtää Freudista eroavasti ihmisten omaavan myös henkisiä tarpeita, jotka myös vaikuttavat luontoomme.

Frommin keskeisin Freudia kohtaan esittämä kritiikki koskee ajattelun aikakausisidonnaisuutta. Näin ollen minun tulisi kyetä vastaamaan kysymykseen siitä, missä määrin Frommin yli 60 vuotta vanhoja ajatuksia voi enää pitää relevantteina, sillä ne kuvaavat omaa aikakauttaan ja sisältävät aikakautensa ajatusvirheitä, aivan samoin kuin hän kritisoi Freudin ajattelun sisältävän.

Perustelen lyhyesti miksi pidän Frommia vielä relevanttina. Ensimmäinen peruste on sama kuin Freudin tapauksessa, eli oma kriittisyytemme. Jos jokin asia vaikuttaa oudolta nykytietämyksen valossa, niin se tulee kyseenalaiseen valoon. Muistaa kuitenkin taas sopii, että haluttomuus uskoa ei vielä itsessään riitä. Toisena perusteena on, että näen Frommin kuuluvan toisen maailmansodan jälkeisenä ajattelijana samaan kulttuurilliseen kehykseen kuin itsemme. Freudin keskikauden ajatteluun kyllä vaikutti ensimmäinen maailmansota, mutta useimmat nykyihmiset näkevät toisen maailmansodan omana välttämättömänä vedenjakajana. Yhteiskunnalliset olot ovat tietenkin muuttuneet 50-luvulta[4] lähtien, mutta talousjärjestelmä ja elämäntapamme pyörii edelleen saman kulutuskulttuurin ympärillä, jossa keskiössä ovat ensisijaisesti luodut mielikuvat. Vaikka talousjärjestelmän yksityiskohdat eivät olekaan samat kuin Frommin kirjoituksissa, niin kyseenalaista on missä määrin tämän muutoksen yksityiskohdat välittyvät normaalien ihmisten elämään. Suurin kokemus lienee nykyaikainen talousjärjestelmän aiheuttama epävarmuus yksilötasolla, mutta epävarmuus on epävarmuutta, eli tätä muutosta ei voine pitää laadullisena. Tähän liittyen keskeistä työni kannalta olisi mahdollinen psykologinen muutos ihmisten arjessa.[5]

Neljäntenä ja ehkä tärkeimpänä kohtana näen digitalisaation ja sosiaalisen median sen osana. Jos jokin asia on muuttunut Frommin ajoista arjessa, niin se lienee internet ja matkapuhelimet.[6] Yhä enemmän työpanoksestamme koostuu jonnekin verkkoon tuotettavasta aineettomasta materiaalista ja yhä suuremman osan sosiaalisesta kontaktistamme koostuu aineettomasta kanssakäynnistä. Digitalisaatio vähentää kontaktiamme todelliseen maailmaan ja ihmiset korvataan pitkälti (netin) itsepalveluilla. Tässä kohtaa mielestäni joko tapahtuu tai

4 Puhun tietenkin Yhdysvaltain 50-luvusta. Meidän 50-luku oli aivan erilainen. Kuitenkin tämän jälkeinen kehityksemme on ollut enimmäkseen Yhdysvaltain olojen kiinnikuromista, erityisesti Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen.

5 Mielenkiintoinen aihe olisi esimerkiksi vertailla millainen suhtautumistavan muutos ihmisissä on tapahtunut suhteessa maailmaan toisen maailmansodan, Vietnamin sodan, Neuvostoliiton romahtamisen, 2000-luvun nousuden tai nykyisessä talouskriisin aikana tai jälkeen. Eroa varmasti löytyy, mutta näitäkään suhtautumiseroja ei voida pitää laadullisena muutoksena, joka erottaisi eri vuosikymmenten ihmisluonteen täysin toisistaan.

6 Digitalisaatio kuitenkin on paljon suurempi trendi kuin kommunikaatiomuoto, ja sillä on vaikutukset sekä talousjärjestelmään että arkeemme. Uusimpana osana tätä kehitystä ovat oppivat neuroverkot ja koneet/ohjelmat, jotka entisestään tulevat muuttamaan ihmisen osaa maailmassa vähentämällä ihmisen tarvetta paikoissa, joissa ihminen on aiemmin olllut välttämätön.

on tapahtumassa myös laadullinen muutos, sillä vielä 15 vuotta takaperin ajatus ihmisen korvattavuudesta nettipalvelulla olisi ollut täysin vieras. Fromm kuitenkin puhui jo 50-luvun kirjoituksissaan kuinka ihmisestä on tullut korvattava ja merkityksetön, joten tämäkään kehitys ei ole täysin uutta. Huomattavaa on kuitenkin, ettei Fromm osannut ennakoida tämän ulottuvan myös sosiaaliseen kanssakäymiseen, vaan hän ymmärsi tämän korvattavuuden pääasiassa työn alueelle – mikä sitten kylläkin ulottaa vaikutuksensa myös arkeen ja psyykeen. Näin ollen, vaikka 2010-luku omaakin ilmiöitä, jotka ovat olisivat olleet täysin vieraita ja utopistisia 50-luvulla, näen sovellettavuuden perustelluksi. Pidän Freudin ja Frommin ihmisluonnon kuvauksia siinä määrin nykyihmisenkin olemusta kuvaavina, että keskityn tekstissäni aika vähän ajankohtaisiin ilmiöihin. Taustalla kuitenkin piilee olettamus, että soveltaminen ajankohtaisiin ilmiöihin olisi suurimmassa määrin mahdollista.

Lähteinä Frommilta olen käyttänyt hänen johdatusta Freudin ajatteluun *Freud ja freudilaisuus,* sekä teoksia *Terve Yhteiskunta, Pako vapaudesta* ja I*hmisen osa*. Kolme jälkimmäistä käsittelevät kaikki samaa aihepiiriä eli ihmisen paikkaa nykymaailmassa ja tämän paikan perusteita – joskin käsittelyjen kulut ja painotukset eroavat toisistaan. Fromm itse kuvaa Terveen yhteiskunnan alkusanoissa kirjaansa Vaarallisen vapauden jatkoksi ja Ihmisen osan osittaiseksi jatkoksi. Olen käyttänyt lähteinäni Frommin suomennoksia samoista syistä kuin Freudia. Myös Frommin tuotanto on varsin kattavasti suomennettu.

1.5 Freudin lyhyt kritiikki

Erich Fromm aloittaa kirjansa Freud ja Freudilaisuus käsittelemällä tieteellisen tiedon rajoituksia. Hän korostaa kuinka kunkin aikakauden ajattelu on sidoksissa omaan yhteiskuntaansa. Kussakin yhteiskunnassa vallitsee omanlaisensa terve järki, joka luo omanlaisensa sosiaalisen suodattimensa. Tämä suodatin sitten rajoittaa terveen järjen puitteissa, mitä on mahdollista sanoa ja minkälaisia ajatuksia yhteiskunnan jäsenet pitävät järkevinä. Esimerkiksi 10. ja 11. vuosisadan Euroopassa ”maailma ilman Jumalaa” oli mahdoton käsite, kuten myös ateismi sanana. Frommin mukaan Freudin ajattelua kahlitsi pääasiassa, 1800-luvun lopun saksalaiselle yhteiskunnalle ominaiset porvarillinen materialismi

ja porvarillis–autoritaarinen asenne eli oman aikansa patriarkaalinen asenne. (Fromm 1980, 9–13)

Porvarillinen materialismi on ajatus, jonka mukaan voima ja materia ovat liittyneet toisiinsa erottamattomasti (emt. 13). Jotta Freud ei olisi sortunut halveksimaansa spekulointiin, tuli hänen näin ollen luoda porvarillisen materialismin perusteiden mukaisesti psyykkisille voimille fysiologinen perusta. Kuten Fromm (emt.) korostaa, joutui Freud luomaan teoriansa aikakautensa puutteellisen biologisen ja hormonaalisen tietämyksen rajoittamana, mikä rajoitti tämän mahdollisten perustan ainesten valintaa. Ilmiö, jonka syy-seuraussuhteita ymmärrettiin – ainakin paremmin kuin välittäjäaineita – oli seksuaalisuus.

Syynä siis Frommin mukaan Freudin harjoittamalle seksuaalisuuden ylikorostamiselle on 1800-luvun lopun puutteellinen biologinen tietämys. Freud vaikuttaa tiedostavan ongelman itsekin – ainakin jollain tasolla – mutta vierittää selitystaakan biologian harteille. Esimerkiksi *Johdatuksessa psykoanalyysiin* (Freud 1981, 361), hän selvästi käsittää seksuaali- ja itsesäilytysviettien – sekä näihin liittyvän lajinsäilymisen – yhteensovittamisen vaikeuden. Freud jopa epäilee yhteensovittamisen edellyttävän *erityisiä, kaikista muista poikkeavia aineenvaihduntailmiöitä*. Seuraavalla sivulla Freud myös erottelee seksuaalisiin pyrkimyksiin liittyvän energiavarauksen eli libidon lisäksi muut varaukset, kiinnosteet, jotka hän liittää itsesäilytysvietin yhteyteen. Kuitenkin harmillisesti kiinnosteiden käsittely jää Freudin kirjoituksissa vähäiseksi.

Myös Lång (2005, 261–262) mainitsee Freudin viettikäsitteen ongelmallisuuden ja epäselvyyden. Alun perin kantaviettejä olivat sukuvietti ja itsesäilytysvietti, mutta myöhemmin kantaviettien aseman saivat eros ja aggressiovietti. Lång ehdottaa selkeyden ja käsitettävyyden vuoksi omaksumaan Roy Schaferin esittämän vietin uudelleenmäärittelyn ainoastaan määrällisenä eli taloudellisena energiana. Tämänkaltainen uudelleenmäärittely ei kuitenkaan ole mahdollista oman käsittelyni puitteissa. Freudin oma taloudellisuusnäkökulma[7]

7 Freud (2005, 137) erottaa itse tiedostumatonta käsittelevässä esseessään neljä psykoanalyyttistä näkökulmaa: dynaaminen, tooppinen, taloudellinen ja metapsykologinen. Oman tekstini painotus kuitenkin sijoittuu taloudellisen ja myöhemmän strukturaalisen (se, minä ja yliminä) mallin yhteyteen. Tekstini käsittelee

kuitenkin korostuu käsittelyssäni huomattavalla tavalla ja käytännössä ero Schaferin määritelmään jää pieneksi.

Freudin harjoittamalle seksuaalisuuden ylikorostamiselle on olemassa muitakin mahdollisia selityksiä, kuten kliinisyyden korostaminen. Esimerkiksi Vappu Taipale ja Kimmo Leppo (1971, 11–13) korostavat juuri Freudin tutkimuksen alkuperän kliinistä perustaa ja huomauttavat sen olleen kontekstina kulttuuririippuvainen. Heidän mukaansa Freudin psykoanalyysin parissa hankkima kosketuspinta ihmisiin ja ihmismieleen sisälsi vain 1800-luvun yläluokkalaisia wieniläisiä potilaita. Lapon ja Taipaleen (emt. 13) mukaan muun muassa Edward Westermarck kritisoi ankarasti Freudin harjoittamaa yleistämistä. Taipale ja Leppo (emt. 10–11) mainitsevat myös kuinka itse asiassa Freudin viettiteoria jakoi hänen seuraajiaan ja monet heistä keskittyivät enemmän minän ja ympäristön välisen dynamiikan ymmärtämiseen. He antavat seuraavan taulukon:

		minän ja ympäristön vuorovaikutuksen tähdentäminen	
		+	-
Libidoteorian	+	Erikson	Freud
hyväksyminen	-	Adler Horney Fromm Sullivan	Jung

Freudin seuraajista useat siis hylkäsivät tämän Freudin ensimmäiselle kaudelle keskeisen libidoteorian ja ammensivat enemmän keski- ja myöhäiskauden minää koskevasta teoriasta. Näihin kuuluvaa Erich Frommin näkemystä käsittelen 3. luvussa, kun tarkastelen kuinka Frommin mukaan muihin ihmisiin suhtautumista ei määritä determinoidusti biologiset vietit,

tiedostumatonta itseään melko vähäisessä määrin, mistä seuraa taloudellisen näkökulman painotus.

kuten Freudilla, vaan järjellisinä olentoina omaamme erityislaatuisen ja vaikean suhteen maailmaan.

Freudin patriarkaaliset asenteet tulevat esille erityisesti hänen käsityksessään oidipuskompleksissa ja rakkaudessa. Freudin molempiin ilmiöihin liittämät sukupuolierot ovat erittäin räikeitä. Fromm (1980, 16) syyttää Freudin naiskuvaa esineellistäväksi ja liittää sen aikakauden porvarilliseen naisihanteeseen – jonka mukaan ainoastaan yläluokan naiset ja kurtisaanit saivat olla seksuaalisesti aktiivisia. Freudin miesihanne on hyvin autoritaarinen, ja mies on perheen kyseenalaistamaton pää ja sydän. Koko perhe-elämä ja jokaisen henkilön persoona, sukupuolesta riippumatta, pohjaa perheen isään eli mieheen. Tästä seuraa lukuisia nykyään kulmakarvoja nostattavaa kohtia. Mainittakoon näistä esimerkiksi kohta (Freud 1981, 517), jonka mukaan naisten elämässä kateus ja mustasukkaisuus ovat merkitseviä tekijöitä (tai saavat merkitsevämmän roolin kuin miehillä) ja halu harjoittaa älyllistä ammattia johtuu peniskateudesta. Lastenkin vieraantuminen lopulta äidistä johtuu siitä, että tajuavat tämän olevan vain kastroitu mies.

Fromm nostaa kolmanneksi kritiikin aiheeksi rakkauden käsitteen, sellaisena, kuin se Freudilla esiintyy. Frommin mukaan Freudilla rakkaus on kohteen rakastamista. Fromm (1980, 17) vertaa tällaista rakkautta sijoitustapahtumaan, jossa pääoman korvaa libido. Tämä kohteista puhuminen on seurausta siitä, että Freudilla libido säilyy libidona, suunnattiinpa se minne hyvänsä. Toisin sanoen Freudilla rakkauden lähtökohta on seksuaalinen, eikä tämä lähtökohta muutu miksikään, vaikka rakkaus saisi jonkin muun kuin sukupuolisen ilmentymän muodon. Freud (2010, 45-47) sanookin suoraan kaiken rakkauden pohjaavan sukupuoliseen. Näin ollen eros, seksuaalisuus, rakkaus ja samankaltaiset termit muuttuvat toistensa synonyymeiksi (emt.). Tämä johtaa – vähemmän yllättäen – epäselvyyksiin, kun yritetään ymmärtää esimerkiksi myötätuntoa, kiintymystä tai muita deseksualisoituneita rakkauden tyyppejä ja niiden alkuperää. Frommin (1980, 17) oma rakkausmuotoilu muistuttaa enemmän yleistä kielenkäyttöä, ja siinä rakkaus yhdistää kaksi ihmistä ja kohteet häviävät.[8] Tosin tämä kohteiden häviämisen painottaminen johtaa siihen, että rakkauskäsitys ei olekaan aivan niin

8 Paikoittain myös Freudilta on luettavissa ajatus siitä, että rakkaudessa persoonallisuus häviää, mutta tähänkin sisältyy epäselvyyksiä. Käsittelen tätä Freud osion loppupuolella.

arkinen ja rakkaus muistuttaa jonkin sortin nirvanaa ja saa moraalisen ulottuvuuden. Käsittelen Frommin rakkauskäsitystä ja sen moraalista merkitystä luvussa 3.5. Fromm myös kääntää ylösalaisin Freudin porvarillisen asetelman, jossa miehen itsenäisyyden ja voiman korostaminen, nainen alistamalla, ei enää olekaan osoitus itsenäisyydestä vaan riippuvuudesta. Myös todellinen äidinrakkaus on teema, joka korostuu ja saa sijaa Frommilla.

2. Sigmund Freud: ihminen yksilöllisenä ja sosiaalisena

2.1 Suhteemme todellisuuteen

Libido on termi, joka on erittäin keskeisessä osassa Freudin ihmiskäsitystä. Näin ollen libidon ymmärtäminen on tarpeellista ymmärtääksemme niitä prosesseja, joiden avulla hahmotamme maailmaa. Joukkopsykologiassa ja egoanalyysissä Freud (2010, 45) määrittelee libidon määrällisenä suureena tarkasteltavaksi viettienergiaksi, joka voidaan yleisesti liittää rakkauden alaisuuteen. Samassa yhteydessä Freud nostaa vielä esiin rakkaudella tarkoitettavan sukupuolista rakkautta. Tämä ei kuitenkaan johda hänen mukaansa erotteluun eri asioiden välillä, joita rakkaudeksi kutsutaan (emt.). Näin ollen Freudilla rakkaus on yhtä aikaa seksuaalista, mutta kattaa tarvittaessa samalla valtavan määrän ilmiöitä aina hellyydestä, viehtymykseen johonkin abstraktiin aatteeseen.

Vaikka libidon käsite vääristääkin rakkauskäsityksen, ja muuttaa sen, kuten Fromm huomautti, sijoitussuhteeksi, on määräluonteisella libidolla terminä myös etunsa. Insinöörimalli rakkaudesta ei ehkä kuvaa ilmiön koko alaa tai sitten kuvaa liian laveasti, näkökulmasta riippuen. Kuitenkin tämän rakkauskäsityksen avulla Freudin onnistui luomaan nerokkaan[9] mallin ihmisen käytökselle.

9 Joskaan ei kaikkea selittävää, kuten hän itsekin huomasi. Eräs mielihyväperiaatteen vastainen ilmiö vaikuttaa olevan mitä nykyään kutsutaan traumaperäiseksi stressihäiriöksi. Kuinka pakonomainen palaaminen trauman aiheuttaneeseen tilanteeseen ajaa mielihyvän maksimointia? Näistä lähtökohdista lähtien Freud päätyy olettamaan kirjoituksessaan *Mielihyväperiaatteen tuolla puolen* erillisen kuolemanvietin.

Mainitsin jo aiemmin, että Freudilla oli ongelmia sovittaa toisiinsa ihmisen seksuaalisuus ja ihmisen muut psyykkiset käytökseen vaikuttavat tekijät eli itsesäilytysvaisto tai minävietit. Freudin eräs yritys sovittaa nämä yhteen on mielihyväperiaate. Freudin (1981, 310) mukaan kaikki sielullinen toimintamme tähtää mielihyvän hankkimiseen ja mielipahan minimoimiseen. Freud ei ole kuitenkaan aivan varma mitä mielihyvä ja mielipaha ovat, mutta hänen mukaansa mielihyvä on yhteydessä *sielunelämään kohdistuvien ärsykkeiden lukumäärän* vähenemiseen tai heikkenemiseen ja mielipaha taas ärsykkeiden voimistumiseen. Näitä *energiapaljouksien ilmenemisiä ja niiden muutoksia* voidaan sitten tarkastella *taloudellisesti* (emt.). Freud siis puhuu ihmisen psyykkisestä käytöksestä taloudellisena.

Lång (2005, 258) korostaa aihepiirin yhteydessä käsitteiden primaari- ja sekundaariprosessi merkitystä. Primaariprosessi on varhaisin ajattelun muoto ja sitä hallitsee mielihyväperiaate. Mielihyväperiaate voidaan siis ymmärtää kuvaukseksi, jonka avulla hahmotamme primaariprosessin toimintaa. Primaariprosessin päämäärä on energiavarausten purkaminen ja sen käsittelemät yllykkeet ovat toisistaan riippumattomia. Näin ollen mahdollisesti yhtäaikaisesti esiintyvät keskenään ristiriitaiset yllykkeet yhdistyvät primaariprosessissa kompromissiksi (emt.). Primaariprosessi ei omaa kykyä arvioida todellisuutta, eikä se siten hetkahda todellisuuden asettamista ”realiteeteista”, sillä primaariprosessissa psyykkinen todellisuus on ensisijainen ulkoiseen todellisuuteen nähden.

Primaariprosessi ei tietenkään ole ensisijainen ajattelutapa mieleltään terveellä aikuisella. Koska mielihyvän ja mielipahan fyysisenä pohjana ovat Freudin mukaan määrälliset energialataukset (kiihottuneisuus), kykenemme kokemuksemme voimin arvioimaan, onko jonkun energialatauksen laukaisemisen pyrkiminen strategista. Sekundaariprosesessi, jonka toimintaa kuvaa todellisuusperiaate, kykenee suhteuttamaan käytöksemme todellisuuteen ja sen tarjoamiin realiteetteihin. Sekundaariprosessin myötä kompromissin välttämättömyys häviää, sillä kykenemme esimerkiksi lykkäämään epäotollisten yllykkeiden toteuttamista tuonnemmaksi tai jopa tukahduttamaan ne, mikäli ne sotivat liian paljon realiteetteja vastaan.

Todellisuusperiaatteen omaksumisessa merkittävää on tavoitteiden uudelleenjärjestyminen ja niinpä mielipahan välttäminen saa merkittävän roolin. Todellisuusperiaatteen myötä minä kehittyy ymmärtäväksi (Freud 1981, 310). Koska mielipahan välttäminen on kehittyvä kyky, oppii ihminen kovan todellisuuden[10] aiheuttaman mielipahan vaikutuksesta sopeuttamaan käytöstään entistä monipuolisemmin tähän todellisuuteen, ja lopulta onnikalkyyli saa osakseen ajallisen ulottuvuuden. Tämän seurauksena todellisuusperiaatteen omaava ihminen pystyy tavoittelemaan muutakin kuin välitöntä mielihyvää, ja tarvittaessa kykenee jättämään tarpeen tyydyttämisen tulevaisuuteen. Mielipahan välttäminen on siis tiukassa yhteydessä kykyymme hahmottaa todellisuutta ja ehkä Freudin pohjalta olisi jopa mahdollista tehdä niinkin pitkälle menevä johtopäätös, että solipsismia laajemmasta tietoisuudestamme meidän on kiittäminen suunnatonta yritteliäisyyttämme välttää ulkoisen todellisuuden aiheuttamaa mielipahaa.

Freud käsittelee mielihyvä- ja todellisuusperiaatteen välistä suhdetta myös muun muassa tekstissä *Määritelmiä psyykkisen tapahtumisen kahdelle periaatteelle* (Freud *2005*, 79–86). Kyseisestä tekstistä käy selvemmin kuin mistään muusta lukemastani lähteestä mielihyväperiaatteen vastakkaisuus todellisuuden kanssa. Myös mielihyväperiaate pystyy välttämään mielipahaa, mutta tämä tapahtuu tukahduttamalla todellisuus. Näin ollen voitaneen sanoa, että mielihyväperiaatteen voima ei riitä muuttamaan ulkoista todellisuutta, vaan se joutuu operoimaan sisäisen todellisuuden alueella. Kyky hyväksyä ulkoinen todellisuus tulee vasta todellisuusperiaatteen myötä. Tämä vastakkaisuus suhteessa todellisuuteen luo useita tilanteita, joissa mielihyvä- ja todellisuusperiaate asettuvat toisiaan vastaan. Psykoanalyysin kannalta merkittävin ilmiö on mahdolliset neuroosit, mutta niiden lisäksi esimerkiksi taide ja murrosikä ovat periaatteiden törmäyskenttä. Taiteessa mielihyväperiaatteen alueelle sijoittuva mielikuvitus pyrkii ylittämään mielihyväperiaatteen todellisuusrajoitteisuuden. Kun taas murrosiässä todellisuusperiaate pyrkii muokkaamaan autoerotiikkaa kohteenvalinnan muotoon. Kasvatusta periaatteiden törmäyskenttänä käsittelen myöhemmin.

Freudin mukaan ihmisen toimintaa pystyttiin tarkastelemaan taloudelliselta kannalta, mutta kuinka tämä sopii yhteen sen kanssa, että Freud väitti itsepintaisessa libidon olevan

10 Freudin itse käyttämä termi on *Ananke* eli välttämättömyys tai elämänpakko (ks. Freud 309). Ananke liittyy läheisesti Freudin myöhäiskauden elämän- ja kuolemanviettiin, joihin en tässä yhteydessä aio mennä.

nimenomaan seksuaalista ja erillinen muista vieteistä? Itsesäilytys- ja seksuaalisten viettien suhtautuminen todellisuusperiaatteeseen eroaa toisistaan, ainakin aste-eroiltaan. Seksuaaliset vietit ovat tosiasioiden ulottumattomissa, ja niihin kehittyy omapäisyyden, riippumattomuuden ja ymmärtämättömyyden sävy (Freud 1981, 309). Siinä missä lasta voi kasvattaa mukautumaan hallitsevaan todellisuuteen, muuttuu tilanne tämän nuoruudessa, seksuaalisuuden herätessä (emt.). Mutta miten on viettien varsinaisen erottelun ja yhteensovittamisen laita? Freud tekee *Johdatuksessa Narsismiin* ohimennen nopean päätelmän:

> *Ja mitä lopulta psyykkisten energioiden eriytymiseen tulee, niin päättelemme, että ne aluksi, narsismin tilassa, ovat yhdessä ja että meidän karkea analyysimme ei pysty erottamaan niitä toisistaan ja että vasta kohdelatauksen syntyessä tulee mahdolliseksi erottaa seksuaalienergia, libido minäviettien energiasta.* (Freud 1993, 34).

Minä- eli itsesäilytysviettien energia sekä libido ovat siis alussa narsismin tilassa ja niiden erottelu tulee mahdolliseksi vasta kohdelatauksen syntyessä. Narsismilla Freud tarkoittaa *libidon kohdistamista omaan itseen* (1993, 31) tai i*tsesäilytysvietin itsekeskeisyyden libidinaalista täydennystä* (emt. 32). Jo lainauksen pohjalta olisi ollut mahdollista arvata Freudin tarkoittavan itsesäilytysviettienkin energian siis olevan pohjimmiltaan libidoa[11] (joka kuitenkin suuntautuu omaan itseen). Katkelman perusteella narsistisen tilan libido on Freudin mukaan ensisijainen kahteen muuhun energiaan lähtien. Tätä narsistisen tilan eriytymätöntä energiaa Freud kutsuu minälibidoksi. Libido kohdistuu siis lähtökohtaisesti minään ja eriytyy siitä myöhemmin joko itsesäilytysviettien energiaksi tai toiseen kohdistuvaksi rakkaudeksi. Erityisen selvästi tämä alkuperäinen libidon suuntautuminen näkyy Freudin mukaan lapsilla ja alkukantaisilla heimoilla, joiden ajattelussa esiintyy omien toiveiden ja psyykkisten

11 Erich Frommin mukaan tämä lopputulos ei kuitenkaan ollut Freudille pohjimmiltaan hyväksyttävissä oleva, sillä se oli monistinen teoria, minkä myötä Freudin olisi pitänyt myöntää Jungin monistinen libidoteoria oikeaksi. Tämä yhtenä vaikuttimenaan Freud luo myöhäiskaudellaan uuden dualistisen teorian, jossa toiseksi osapuoleksi tulee elämää vastustava kuolemanvietti. (Fromm 1980, 122)

toimintojen vaikutuksen yliarvioimista ja uskoa *ajatusten kaikkivoipuuteen ja magiaan* (emt. 33).

Freud jakaa narsismin primaariseen ja sekundaariseen. Primaarisella narsismilla hän viittaa erottautumattomaan minälibidoon, joka oli selvästi esillä pienillä lapsilla. Sekundaarinen narsismi taas viittaa tästä primaarinarsismista eriytyneeseen itsesäilytysviettien energiaan. Juuri tämä sekundaarinen eli eriytynyt narsismi on ilmiö, jota Freud varsinaisesti kutsuu narsismiksi (Freud 1993, 34–35).

Syy primaarinarsismin näkyvyyteen lapsilla liittyy siihen, että heillä henkilönkehitys on vielä vaiheessa. Esa Roos (Freud 2010, 6) kiteyttää Freudin ajattelussa yksilön-/minänkehityksen primaarinarsisesta narsismista luopumiseksi ja sen synnyttämään intensiviiseen pyrkimykseen primaarinarsismin takaisinsaamiseksi. Tämän primaarinarsismista luopumisen syynä on lapsen itsekeskeisyyteen kohdistettu arvostelu ja seuraus ulkoinen ihanne ja tyydytys tämän ihanteen täyttämisestä (emt.).

Yksilönkehitys ja sen mukanaan tuomat sosiaaliset piirteet voidaan siis Freudin ajattelussa nähdä itsekeskeisyyden motivoimiksi. Narsismilla on siis Freudin mukaan omassa sielunelämässämme ja henkilönkehityksessämme perustava rooli. Lapsina olemme auttamattomia narsisteja, jotka eivät välitä muusta kuin omasta itsestään ja joille muut ihmiset näyttäytyvät vain oman mielihyvän tyydyttämisen sekä siten selviytymisen välineinä. Mitä nuorempi lapsi on, sitä pienempänä hänelle maailma näyttäytyy ja sitä narsistisempi tämä pääasiassa on. Imeväisen lapsen käytös on täysin mielihyväperiaatteen vallassa, eikä hänellä juurikaan ole tarvetta muuttaa tilannetta. Ajattelukyvyn kehittyessä muun kasvun myötä ja sosiaalisten suhteiden monimutkaistuessa tilanne kuitenkin muuttuu, ja tämä tarve kehittyy. Tästä tarpeesta lisää kulttuuria ja minänkehitystä koskevissa kappaleissa, joissa käyn läpi, miksi Freudin mukaan on sosiaalisen ajattelun kehittäminen edullista.

Normaalissa kielenkäytössä narsismi ja narsisti käsitetään usein pejoratiivisiksi termeiksi.[12] Kuitenkin Freudin määritelmässä narsismilla on osansa ihmisen normaalissa kehityksessä, ja se on jossain määrin läsnä jokaisessa olennossa (Freud 1993, 31–32). Koska libido oli Freudin mukaan määrällinen suure, voidaan konkreettisesti sanoa narsismin määrän ihmisessä vaihtelevan. Ihmisen voidaan siis sanoa olevan narsististen taipumusten suhteen ambivalentti eli omaamme vaihtelevassa määrin sekä narsistisia että ulospäin suuntautuvia vaikuttimia. Tekojemme motiivit ovat siis itsekeskeisiä ja itsesäilytykseen tähtääviä tai vaihtoehtoisesti haemme mielihyvää muista ihmisistä. Libidon sijoituskohde kertoo siis suuntautumisestamme ulkomaailmaan ja mistä haemme mielihyvää. Muistettava kuitenkin on, että kaikki mentaalinen energia sijaitsi alussa narsismin tilassa, ja siten oikeastaan vasta eriytymisvaiheessa tulee mahdolliseksi tarkastella motiivejamme.

Vaikka narsismi olikin jossain määrin normaalia jokaisessa yksilössä, esiintyy Freudin ajatellussa narsismi kypsälle yksilönkehitykselle vastakkaisena. Freud näkee narsismin mielenterveyden suojautumismekanismina. Esimerkiksi sairastuessaan tai epämukavuutta kokiessaan ihminen vetää kiinnostuksensa pois ulkomaailmasta – sikäli, kuin nämä eivät liity hänen sairauteensa – ja keskittää voimavaransa parantumiseen (Freud 1993, 40). Samalla hänen mukaansa sairastunut vetää sisäänsä myös libidinaalisen kiinnostuksensa eli lakkaa rakastamasta (emt.). Freudin (emt. 43) mukaan psyykkinen aparaattimme on ennen muuta väline sellaisten ärsytysten hallitsemiseksi, jotka muuten koettaisiin tuskallisina tai joilla olisi patologisia vaikutuksia. Näin ollen narsismissa tapahtuva libidon sisään vetäminen voidaan ymmärtää myös mielihyväteorian välityksellä: suurta tuskaa kokiessamme emme olisi enää kykeneväisiä vastoinkäymisiin rakkauden alalla, joten kärsiessämme, turvallisinta on sulkea yksipuolisesta rakkaudesta koituvan mielipahan mahdollisuus ulos, ja odottaa tilannetta, jossa voimme keskittyä itse rakkauteen.[13] Narsismi ei kuitenkaan ole Freudin (emt. 42) mukaan kestävä ratkaisu suojaamaan mieltä sairastumiselta, sillä se patoaa libidolatausta minään ja luo

12 Tämä onkin varsin ymmärrettävää termin syntyhistoria huomioiden. Freudin mukaan termi on alun perin lähtöisin P. Näckeltä, joka kliinisessä kuvauksessaan nimittää narsismiksi sairaalloista seksuaalista viehtymystä omaa kehoaan kohtaan (Freud 1993, 31).

13 Oman lusikkansa soppaan tuo, että narsismi muuttaa tai ”vääristää” kokemustamme sekä itsestämme että ulkomaailmasta. Näin ollen esimerkiksi kärsiessämme sairaudenaikaisesta narsismista tulkitsemme eri asiat kuin terveenä ollessamme rakkaudeksi. Näin ollen esimerkiksi oman elämänsä tolaan turhautunut pitkäaikaissairas saattaa kohdistaa läheiseen huolenpitäjäänsä kohtuuttomia vaatimuksia.

täten purkautumaan pyrkivää jännitettä. Freudin mukaan rakastamisesta tulee näin ollen välttämätöntä, sillä pahasti patoutuessaan tuo jännite sairastuttaisi mielemme[14].

Freud tarkastelee narsismia myös toiselta kantilta. Freudin (1993, 45) mukaan ihmisellä on *kaksi alkuperäistä seksuaalista kohdetta*, oma itsensä ja häntä hoivaava äiti.[15] Miehen rakkauselämää määrää Freudin (emt.) mukaan onko hänen kohteenvalintansa tukeutuvaa vai narsistista tyyppiä, eli hakeeko hän kehityksensä seurauksena rakkauden kohteestaan äitinsä vai oman itsensä ominaisuuksia.[16] Näin ollen Freudin (emt.) mukaan *erityisesti ihmiset, joiden libidon kehitys on kokenut häiriön, kuten perverssit ja homoseksuaaliset yksilöt*, ovat myöhemmässä kohteenvalinnassaan narsistista tyyppiä. Freudin (emt.) mukaan ihmisiä ei voi kuitenkaan jakaa kahteen toisistaan selvästi erottuvaan ryhmään, sen mukaan onko heidän kohteenvalintansa narsistinen vai tukeutuva; molemmat tiet ovat avoinna ja kumpi tahansa voidaan asettaa etusijalle. Myös kohteenvallinta on siis luonteeltaan ambivalenttia, ja tässäkin kohtaa näkyy Freudin suosima dualismi.

Koska narsismi oli luonteeltaan varhaisempi kuin muihin ihmisiin kohdistuva rakkaus, on (pojan) yksilönkehityksessä siis Freudin mukaan on vaihe, jossa ”rakkauskohde” muuttuu omasta itsestä äitiin – tai häiriintyneessä kehityksessä isään. Kun muistetaan, ettei Freud erotellut rakkautta seksuaalisuudesta tai muista tunnesiteistä, huomataan kuinka tärkeä rooli lapsen ja äidin välisellä suhteella on lapsen positiiviseen kehitykseen. ”Rakkaussuhde” äitiin on lapsen ensimmäinen ei-narsistinen suhde, ja tässä roolissa se todennäköisesti toiminee jonkinlaisena rakentavana prototyyppinä muille ihmissuhteille. Erich Frommin (1980, 117–

14 Freud käsittelee tässä kohtaa parafreniaa, jossa *minään palanneen libidon sisäinen muokkaus synnyttää suuruudenhulluuden*. Freudin (1993, 43) käsityksen mukaan parafrenian ja – hänen paljon käsittelemien – transferenssineuroosien erona on, että ensimmäisessä libido ei pysy kiinnittyneenä fantasian kohteisiin ja libido vetäytyy takaisin minään. Vaikka emme täysin ymmärtäisikään täysin mihin tauteihin Freud täsmällisesti viittaa transferenssineurooseilla ja parafrenialla, selviää asiayhteydestä miten patologiselta kannalta libidon sisäänvetäminen voi vaikuttaa omakuvaan, eli synnyttää muun muassa suuruudenhulluutta.

15 Tässä kohtaa on hyvä muistaa aiempi lyhyt kritiikki. Koska kyse on tunne-elämänsä (alkuvaiheen) kehitystä läpikäyvä lapsi, ei ole tarkoituksenmukaista samaistaa tämän tunne-elämää aikuisen vastaavaan, seksualisoimisesta puhumattakaan.

16 Tämä tietenkin pätee porvarillis–autoritaarisessa hengessä vain miehiin, sillä Freudin mukaan naiset ovat oletusarvoisesti narsistisia (emt, 46). Mikäli otamme todesta Freudin huomiot libidon patoutumista, tuntuu tästä seuraavan omituinen huomio: ikään kuin Freud ajattelisi naisten olevan yleisesti epätasapainoisia ja taipuvaisia mielenterveysongelmiin.

118) mukaan Freud käsittää yleisesti ihmiset eristyneiksi ja itsekkäiksi, mikä muuttuu vasta Freudin myöhäiskaudella varsinaisen erosteorian[17] myötä. Freud kuitenkin painottaa suuresti muiden ihmisten roolia elämässämme. Kenties Freudin ongelma on ettei hän anna noille ihmissuhteille itselleen tilaa, vaan ulkopuoliset realiteetit valtaavat tilan nopeasti hänen käsittelyssään. Freudin tavallisessa tavassa käsitellä lapsen ja äidin välistä suhdetta, tilanne muuttuu nopeasti oidipaaliseksi kolmiodraamaksi. Käsitellessään kohteenvalintaa, Freudin voi nähdä puhuvan rakkaudesta suoremmin kuin monessa muussa yhteydessä.

Narsismin ja sille vastakkaista eroksen, seksuaalisuuden, tukevan rakkauden (tai käyttipä erotuksesta mitä tahansa muuta termiä) kohteita voidaan kuvata Freudin (1993, 47) mukaan seuraavalla kaaviolla:

Narsistinen rakkaus	Tukeva rakkaus
Rakastaa sitä mikä hän itse on	Rakastaa ravitsevaa naista
Rakastaa sitä mikä hän itse oli	Rakastaa suojelevaa miestä
Rakastaa sitä mikä hän itse haluaisi olla	
Rakastaa sitä mikä oli osa itseään	

Ensimmäinen asia, joka kaaviossa pistää silmään ja herättää vastaväitteitä, on tukevan rakkauden erittäin suppea ja esineellistävä määritelmä. Ikään kuin rakastettu mies tai nainen on rakkauden kohde ainoastaan tarjoamansa ravinnon tai suojelun perusteella ja narsismi olisi tukevaa rakkautta monipuolisempi ilmiö. Kyseinen taulukko kätkee helposti tukevan rakkauden varsinaisen määritelmän, joka aukenee kun mietimme ketä ravitsevalla naisella tai suojelevalla miehellä tarkoitamme. Tukevan rakkauden kohteet ovat Freudin mukaan suoria toisintoja lapsuudestamme; etsimme rakkaudesta äitiämme tai isäämme.

17 Erosteoriaa en kuitenkaan käsittele tässä kirjoituksessa, koska se on luonteeltaan ristiriitainen aiemman teorian kanssa. Fromm (1980, 119) väittää, ettei Freud itse ymmärtänyt ollenkaan perinpohjaista eroa vanhan ja uuden teorian välillä, ja tämän mukanaan tuomia ongelmia. Palaan kuitenkin lopussa Frommin omaan humanistiseen psykoanalyysiin, jossa ihmisellä on ainoastaan ihmiselle ominaisia humanistisia tarpeita, jotka eivät palaudu selviytymiseen tai hyötynäkökulmaan. Fromm seuraa tässä mielessä Freudin erosteoriaa, jonka mukaan elämä itsessään on ihmisiä ajava konkreettinen voima, eikä päin vastoin mentaalisten prosessien seuraus.

Mielenkiintoista Freudin erottelussa on, että vaikka hän kieltääkin naiselta kohderakkauden mieheen, avautuu hänen mukaansa naisille kohderakkauden tie narsismia koskevasta viimeisestä sarakkeesta (Freud 1993, 46–47). Lapsi on ollut kerran osa naista itseään, ja siten Freudin mukaan lapsi on naiselle mahdollinen rakkauden kohde. Näin myös Freud tulee huomaamattaan tunnustaneeksi äidinrakkauden erikoisaseman, vaikkakin verhoten sen narsismin kaapuun. Henkilökohtainen narsismi muokkaa kuitenkin myös isän kohdalla tämän suhtautumista lapseen. Freudin (emt. 48) mukaan molemmat vanhemmat elättelevät lapsen kautta haaveita, jotka ovat itse epäonnistuneet täyttämään. Tämä lapsen kautta eläminen vääristää kuvaa lapsesta, mutta sen seuraukset eivät ole pelkästään lasta kahlitsevia. Vanhemmat pyrkivät välttämään uusintamasta itse kokemaansa mielipahaa lapsen kautta, mikä johtaa lapsen etuoikeuksiin. Näiden etuoikeuksien piiriin kuuluu Freudin (emt.) mukaan myös kulttuurin vaatimusten ulkopuolella pitäytyminen. Näin tehdessään vanhemmat tulevat vahvistaneeksi lapsen narsismia ja uudistaneeksi oman, kulttuurin jo kerran tukahduttaman narsisminsa.

Narsistinen rakkaus – tukeva rakkaus -vastakohtaparin lisäksi Freud (2005, 102–103) kuitenkin ymmärtää rakkauden sisältyvän kahteen muuhun vastakohtapariin: aktiivinen rakastaminen – rakastetuksi tuleminen sekä rakastaminen – vihaaminen. Vastakohtaparit voidaan myös ymmärtää kohde, aktiivisuus ja mielihyvä akseleiksi (emt. 103). Primaarinarsismin vietit kyetään tyydyttämään autoeroottisesti ja ulkomaailma on yhdentekevä (emt. 104). Itsesäilytysvietti tuo kuitenkin väistämättä minän näkyviin ulkoisia kohteita, joita mielihyväperiaate alkaa suhteuttaa minään (emt. 104). Mielihyväperiaatteen ohjaama minä jakaa ulkomaailman mielihyvää ja mielipahaa aiheuttaviin osioihin, pyrkien sisäistämään ensimmäisen ja ulkoistamaan mielipahaa aiheuttavan osan itsestään jälkimmäiseen (emt. 104–105). Mielihyväminä siis pyrkii väittämään mielihyvää aiheuttavaa osaa ulkomaailmasta osakseen ja tukahduttamaan mielipahaa aiheuttavan osan itsestään. Tämän prosessin aikana yhdentekevä suhtautuminen ulkomaailmaan häviää ja sen korvaa vihaaminen. Näin ollen Freudin mukaan rakkaudella ja vihalla on eri lähteet, vaikka molemmat ovat sidoksissa mielihyvään. Rakkaus on alkuperäisin autoeroottisesta mielihyvästä ja narsistinen rakkaus

laajenee koskemaan myös ulkomaailman mielihyvää aiheuttavia kohteita (emt. 107). Vihan lähtökohtana taas ovat itsesäilytysvietit (emt.).[18]

2.2 Kulttuurin synty ja uudet realiteetit

Freudin (1982, 21) mukaan elämässämme kokema kärsimys ja tuska on peräisin kolmesta lähteestä: omasta kehostamme, ulkomaailmasta ja suhteestamme muihin ihmisiin. Kuten jo aiemmin on mainittu, Freudin mukaan mielihyvä oli jännitteiden laukeamista. Näin ollen intensiivinen onnen tunne toteutuu hänen mukaansa lähinnä pahasti patoutuneiden tarpeiden purkautumisessa (emt.). Koska tämä intensiivinen onnen tunne on verraten harvinainen kokemus, muodostuu epäonnen välttämisestä suurempi peliala kuin onnen tavoittelusta (emt.). Tässä yhteydessä mielihyväperiaatteen korvaa todellisuusperiaate. Kulttuuri on olento, joka syntyy välttämättömyyden, niukkuuden, elämän kovien tosiasioiden tai *Ananken* ohjaamana. Kulttuuri voidaankin määritellä todellisuusperiaatteen muodoksi, joka pyrkii minimoimaan ulkoisten olosuhteiden aiheuttaman epäonnen, käyttäen työkalunaan omaamaansa tekniikkaa ja pyrkien alistamaan luonnon valtaansa sen avulla.

Freudilla kulttuuri on rakennelma, joka ilmentää todellisuusperiaatteen voittoa mielihyväperiaatteesta. Todellisuusperiaatteessa mielihyvän ylivalta taipui ulkoisille realiteeteille, ja todellisuusperiaatteen omaava henkilö kykeni arvioimaan mahdollista onneaan muutenkin kuin välittömässä hetkessä. Kulttuuri vie tämän mielihyvän alistamisen ja arviointikyvyn välittömästä hetkestä sekä tilanteesta riippumattomuuden yksilöllistä todellisuusperiaatetta pidemmälle. Kulttuuri luo uusia, aiempaa epäkonkreettisempia realiteetteja, kuten lakeja ja instituutioita, joihin yksinäinen henkilö ei alistuisi. Nämä uudet realiteetit rajoittavat todellisuusperiaatteen muodossa mahdollisuuksiamme hankkia mielihyvää.

18 Tässä kohtaa herää kysymys kuinka paljon vihan ja rakkauden alkuperäiset lähtökohdat vaikuttavat aikuisten elämässä. Freudin mukaanhan aiemmat vietit eivät katoa, vaan ne muuttuvat vastakohdikseen, kääntyvät itseään vastaan, torjutaan tai jalostuvat (Freud, 2005, 96). Näin ollen Freudin perusteella voidaan sanoa, että suhtautumisemme ulkomaailmaan on pohjimmiltaan vihaa, joka on käynyt lävitse jonkin näistä viettikohtaloista. Mikä on aikuisen oletusarvoinen suhtautuminen ulkomaailmaan? Varma ja turvallinen vastaus lienee ”ambivalentti”, mutta se ei kerro mitä tälle lähtökohtaiselle vihalle on käynyt. En kykene tämän muutoksen tyyppiä käsittelemään, mutta käsittelen alempana tarvetta tälle muutokselle.

Kulttuuri on kuitenkin tavoiteltava asia, sillä se pyrkii kahden päätavoitteensa kautta hyötyisyyteen ja mieluisuuteen (Freud 1982, 44). Kulttuuri nimittäin sekä suojelee meitä luonnonvoimilta että säätelee ihmisten välisiä suhteita (emt. 38.). Tämä saadaan aikaan kulttuurin kahdella eri puolella. Kulttuuri pitää sisällään sekä luonnon hallinnan että ihmisten keskinäisten suhteiden säätelyn tiedot ja taidot (emt.). Luonnonhallinnan tietotaito mahdollistaa tehokkaamman taistelun niukkuutta vastaan ja siten tehokkaamman tarpeiden tyydyttämisen. Todellisuusperiaatteelle alistuminen kykenee siis – kulttuurin omaaman teknisen kehitystason mukaisesti – varsin tehokkaasti minimoimaan mielipahaa. Se välitön mielihyvä, jonka menetimme esimerkiksi asettuessamme viljelemään maata metsästämis-keräilemisen sijaan, hyvittyy ei-välittömällä sadolla. Kehittynyt kulttuuri kieltämättä tarjoaa suojaa luonnonvoimia vastaan, mutta samalla kulttuurissa ihmiset elävät lähempänä toisiaan[19] kuin ennen, ja niinpä kolmesta epäonnen lähteestä kulttuurissa korostuvat muut ihmiset ja syntyy tarve ihmissuhteiden säätelylle.[20]

Kulttuuri ja elintasoa parantava tekninen tietotaito ei suinkaan ole autuaaksitekevä pilleri, vaan kulttuuri osaltaan vain siirtää ongelmia. Mikäli elämäämme tosiaan ohjaa pääasiassa tuskan pelko – positiivisempien kokemusten halun sijaan – synnyttää kulttuurin vaatima yhteisöllisyys suuremman tilan muista ihmisistä potentiaalisesti aiheutuvalle mielipahalle.[21] Kulttuurin vaikutus ihmissuhteisiin ilmenee jo sen pyrkimyksessä säädellä ihmissuhteita, sillä

19 Ihmiset ovat kulttuurissa useammassakin mielessä lähempänä toisiaan. Läheisten asumusten lisäksi kulttuuri-ihmiset joutuvat jakamaan keskenään saman tilan, joka – toisin kuin esikulttuurillinen tila – on kulttuurin rajoittama.

20 Erich Frommin voi nähdä esittävän Terveessä Yhteiskunnassa kulttuurin vaikuttavan myös kolmanteen puoleen eli ”omaan ruumiisemme”. Frommin mukaan mielenterveyden kriteerit ja se kuka on terve, ovat riippuvaisia kulttuurista. Erityisesti kaikkialle ulottuva moderni yhteiskunta aiheuttaa patologioita. Viime vuosina myös mediassa on puhetta aihetta koskien. Esimerkiksi uutiset ”työuupumuksesta”, ”mielenterveysongelmien takia varhaiseläkeelle jääminen” ja ”jaksamisongelmat” ponnahtelevat ajoittain esille. Toisaalta ajoittain aihe nousee esille myös melko konkreettisella tasolla lääkkeiden käytön suhteen. Missä määrin lisääntyneessä lääkkeiden käytössä on kyseessä objektiivisin kriteerein perusteltavissa olevasta tarpeesta, ja esimerkiksi paremmasta diagnostiikasta. Toisaalta taas missä määrin kyseessä on lääkeyhtiöiden vähemmän eettinen toimen harjoittaminen ja markkinointi sekä esimerkiksi yhteiskunnallinen välinpitämättömyys (kannuste kustantaa halvat lääkkeet patenttiratkaisuna kaikkeen).

21 Esimerkiksi Erich Frommin käsitys eroaa tästä. Frommilla kulttuurin tarkoitus ei ole suinkaan vastata alkukantaisiin biologisiin tarpeisiimme entistä tehokkaammalla tavalla. Sen sijaan Fromm katsoo, että ihminen on olentona jotain ainutkertaista, ainutkertaisine inhimillisine tarpeineen eli ihmisenä olemisen ehtoineen, joita kulttuuri yrittää paikata.

ilman tätä pyrkimystä ihmissuhteet olisivat täysin alttiita mielivallalle (Freud 1982, 45). Siirtyminen pois vahvemman vallan hallitsemasta sosiaalisesta kanssakäymisestä tapahtuu kun muodostuu yksilöitä vahvempi joukko, joka harjoittaa *raa'an väkivallan* sijaan *oikeutta* (emt.). Kulttuurin syntymisen kannalta ratkaisevaa on yksilön liittyminen tähän oikeutta harjoittavaan joukkoon ja siirtyminen omasta ratkaisuvallasta yhteisön ratkaisuvaltaan, mikä tapahtuu suostumuksella rajoittaa tarpeittensa tyydyttämismahdollisuuksia.[22]

Tarpeiden tyydyttämismahdollisuuden rajoittamisen sopimisen lisäksi kulttuuri pitää sisällään *oikeudenmukaisuuden* eli pysyvyyden vaatimuksen. Oikeudenmukaisuus ei Freudin (1982, 45) mukaan ole mitään eettistä, vaan ainoastaan vakuutus siitä ettei tämä uusi järjestys yhtäkkiä mielivaltaisesti muutu. Asiat, jotka koemme oikeudenmukaisuudessa eettisinä, liittyvät Freudin mukaan ennemminkin yleispätevyyteen tähtäävään kehitystrendiin (emt.). Tämä kehitystrendi, joka vaikuttaa Freudin mukaan oikeudenmukaisuudessa hallitsevan, näyttää hänen mukaan pyrkivän oikeusjärjestyksen yleispätevyyden lisäämiseen ja siten hallitsevien yhteiskuntaluokkien toisiin yhteiskuntaluokkiin kohdistaman mielivallan vähentymiseen .

Kulttuurin luonnonvoimia ja ihmisiä säätelevät puolet eivät ole Freudilla toisistaan erillään. Kulttuurin synnyttävä tekijä oli nimenomaan ananke ja kulttuuri pyrki todellisuusperiaatteen muodossa täyttämään tämän niukkuuden synnyttämiä tarpeitamme. Toisaalla Freud korostaa, että ihmisten välisten suhteiden säätelyssä keskeisessä asemassa on nimenomaan hyödykkeiden jako (Freud 2012, 6). Freud siis näkee kulttuurin niukkuuden perustamana joukkona, johon kuuluminen on jäsenilleen edullista. Kulttuurin ihmissuhteiden sääntelyn tehtävänä on vähentää alttiutta muiden ihmisten mielivallalle tai vahvemman käden oikeudelle, ja näin varmistaa yksilölle pääsy käsiksi kulttuurin tarjoamiin resursseihin.

22 Tämän voi nähdä muistuttavan mielenkiintoisella tavalla yhteiskuntasopimusteorioita. Freudillakin luonnontila oli, jos ei onnentila, niin ainakin mielihyvän voiman vallitsema tila. Tämä sitten joudutaan vallitsevien realiteettien, eli pääasiassa ihmisluonteen takia muuttamaan. Freud kuitenkin painottaa kovasti nimenomaan luonnon alistamisen merkitystä, mikä ei luonnollisesti ollut merkittävä tekijä 1600- tai 1700-luvuilla. Huomattavaa on myös Freudin nimenomainen tarpeiden tyydytyksen keskeisyyden painottaminen. Näin ollen Freudilla alistuminen yhteiskunnan vaatimuksiin on jotain paljon kokonaisvaltaisempaa. Freudille ei riitä, että hammasta purren ainoastaan noudattaisimme tai olisimme rikkomatta lakeja siitä aiheutuvan hyödyn nimissä. Sen sijaan luovutamme vapautemme määrätä itse tarpeidemme tyydyttämisestä, sillä se on yhteensopimaton muiden ihmisten saman vapauden kanssa.

Kulttuuri ei kuitenkaan Freudillakaan ole pelkästään hyötyhakuista, sen todistaa kulttuurin harjoittama kauneuden tavoittelu Freud (1982, 43). Freudin (emt. 48) vastaus kauneuden herättämään ongelmaan on vastaavuuden esittäminen kulttuurinkehityksen ja libidojärjestelmän kehitysvaiheiden välillä. Freud siis kertoo kulttuurin kehittyvän, kuten yksilön viettitaipumukset, jotka saattavat sublimoitua alkuperäisestä ilmentymästään eroaviksi. Hänen antama esimerkkinsä tästä on lapsen tuntema anaalierotiikka (emt. 47). Freudin mukaan lapset ovat luonnostaan kiinnostuneita ulostamisesta ja siihen liittyvistä asioista, eivätkä tunne samanlaista vastenmielisyyttä tuotteita kohtaan kuin aikuiset. Lapsi kuitenkin kasvaa kulttuurin ja kasvatuksen myötävaikutuksesta ja tämä anaalierotiikkaviehtymys menee ohi.[23] Tämä viehtymys ei kuitenkaan tule kehityksen seurauksena olemattomaksi, vaan muuttaa muotoaan tai tukahdutetaan. Anaalierotiikka jää esiintymään tämän sublimaation eli vietinjalostuman jälkeen sellaisina ilmiönä kuin siisteyden vaalimisen, säästäväisyyden tai järjestysaistin suhteen (emt.).

Anaalierotiikkaesimerkki osoittaa kuinka Freudin esittämässä libidojärjestelmässä päämäärät voivat muuttua. Libidojärjestelmä ei siis ole jäykkä. Tavoittelemamme mielihyvä on siis riippuvainen oman mielemme kehityksestä ja vallitsevasta todellisuusperiaatteesta; päämääriimme vaikuttaa sekä oma kehityshistoriamme että ulkopuoliset vaikutteet, kuten kulttuuri. Näin ollen tämä anaalierotiikkaesimerkki voidaan nähdä esimerkkinä sekä libidojärjestelmän kehityksestä että mielihyvä- ja todellisuusperiaatteen yhteensovittamisesta.

2.3 Rakkauden haaste kulttuurille

Pelkkä hyötyajattelu ja kulttuuriin liittyvät yhteiset työtavoitteet eivät Freudin (1982, 62, 66–67) mukaan riitä pitämään kulttuuria kasassa, vaan kulttuurin edellytyksenä on, että sen jäsenten libidojärjestelmä on muovattavissa oleva. Välttämättömyyden lisäksi kulttuurin toinen kulmakivi on rakkaus tai eros (emt. 52). Freud (emt. 53–54) luo tässä yhteydessä eron

23 En ota kantaan onko Freudin väittämä lapsen anaalierotiikasta oikein vai väärin. Se määräytyykö inhomme ja pelkomme kohteet biologisesti vai kulttuurillisesti nousee vieläkin erilaisissa tutkimuksissa esille – ainakin television makasiiniohjelmissa. Eräs Freudin huomio kuitenkin on, että ulosteita kohtaan tuntemamme inho koskee ennemmin toisten kuin omia tuotteitamme.

seksuaalisen rakkauden ja kiintymyksen välille. Alkuperäinen näistä Freudin mukaan on seksuaalinen rakkaus (emt.). Hellyyden luonteesta Freud ei vaikuta olevan aivan varma. Hän kyllä esittää ajatuksen poikkeuksellisesta ihmistyypistä – ideaalikristitystä – joka ei itse tarvitsisi osakseen epävarmaa rakkautta, vaan saisi mielihyvää kohdistamalla rakkautensa yhden ihmisen sijaan *kaikkiin ihmisiin ja lähimmäisin*[24] (emt. 53). Silti korostaessaan tässä kohdassa kiintymyksen yhteiskunnallista merkitystä, Freudin ainoat vihjeet kiintymyksen alkuperästä ovat, että kiintymys pohjaa genitaaliseen rakkauteen, ja että kiintymystä kutsutaan rakkaudeksi. Freud luonnehtii tässä kohtaa myös perheenjäsenten välistä pyyteetöntä rakkautta tai kiintymystä alun perin luonteeltaan aistilliseksi (emt. 54). Tämä sama kiintymyksen mekanismi ulottuu kuitenkin myös perheen ulkopuolisiin ystävyyssuhteisiin.

Freudin (1982, 61) käsityksessä seksuaalisen rakkauden luonteesta ja alkuperästä seksuaalinen rakkaus oli nimenomaan kahden yksilön välinen suhde, joka ei suvainnut kolmatta. Näin ollen Freudin ajattelussa ei enää miehen ja naisen välisen rakkaussuhteen jälkeen jää tilaa ylimääräiselle rakkaudelle – tämän ylimääräisen rakkauden on oltava jotakin muuta. Kuitenkin Freudin seksuaali- ja itsesäilytysviettien dualistisessa järjestelmässä kiintymyksen motiivien täytyy olla seksuaaliset. Määritellessään rakkauden näin, tulee Freud tuominneeksi ennakolta lapsen vanhempia kohtaan tunteman rakkauden vastavuorottomaksi ja siten epäonnistuvaksi, mikä tuntuu väistämättä johtavan mallissa lapsen kasvulliseen kriisiin – eli Freudin kehyksessä oidipuskompleksiin.[25] Koska Freud varasi rakkauden kahden ihmisen välille, täytyy muiden ihmissuhteiden olla tyypeiltään deseksualisoituneita. Kuinka sitten kiintymys syntyy genitaalirakkaudesta deseksualisoitumalla? Freud ei sitä kerro tässä yhteydessä. Uskoisin kuitenkin, että Freud väittäisi tässä sublimaatiolla olevan merkittävä rooli. Rakastavan äidin tapauksessa olisi helppoa väittää tämän sublimoivan mahdottomaksi osoittautuvan genitaalirakkauden kaipuun hoivavietiksi. Mutta entä perheen ulkopuoliset ihmissuhteet,

24 *Kaikki ihmiset ja lähimmäiset* on omituinen sanavalinta, jonka käyttöä Freud ei tässä yhteydessä selitä. Selvää on, että Freudin kristillisen rakkauskäsitteen kritiikki koskee myös kristillistä lähimmäisen käsitettä, mutta tähän Freud ei yllättäen tartu. Mielenkiintoinen kysymys kuitenkin olisi, ovatko kaikki ihmiset todella kristillisessä rakkaudessa lähimmäisiä.

25 Tässä yhteydessä tulee ymmärrettäväksi Freudin viehtymys oidipuskompleksiin. Jos lapsi oletusarvoisesti ei tule saamaan vanhempien rakkautta, ja seksuaalisuutta täytyy korostaa, johtaa tämä varmasti lapsen osalta jonkinlaisiin toimenpiteisiin.

joihin ei selvästikään voi vastata esimerkiksi hoivavietillä, mihin päämäärään ylimääräinen (seksuaalinen) energia kohdistetaan niissä?

Freud jättää paljon kiintymyksen luonteesta hämärän varjoon, mutta hän käsittelee *Joukkopsykologiassa ja Egoanalyysissä* samastumisen merkitystä ihmissuhteiden tavalla, joka tuo läheisesti mieleen kiintymisen. Samastuminen kuitenkin esiintyy kyseisessä teoksessa lähinnä johtajakeskeisten joukkojen suhteen, eikä minulla ole perusteita väittää Freudin käyttävän kiintymistä ja samastumista synonyymeinä. Ilmiöt kuitenkin varmasti liittyvät läheisesti toisiinsa, ja ainakin lomittuvat pitkälti toistensa kanssa, vaikkeivät olisikaan identtisiä. Kiintymisen ja samastumisen yhteyttä kuitenkin puolustaa Freudin äidinrakkauskäsitys.

Freudin äidinrakkauskäsityksessä nainen kykeni – Freudinkin mukaan – rakastamaan omaa lastaan, joskin kohteenvalinta – sikäli kuin annetussa tilanteessa voidaan siitä puhua – oli narsistinen. Nainen siis kykeni rakastamaan lasta, sikäli kuin näki siinä itsensä. Äidinrakkaus siis vaikutti Freudin mukaan perustuvan kykyyn samaistua lapseen. Koska Freud yleistää perheensisäisten ja ulkopuolisten ihmissuhteiden lähtökohdat, voidaan kiintyminen nähdä Freudilla yhteydessä samaistumiseen. Kuitenkin, koska Freudin samaistumiskäsitys vaikuttaa pohjautuvan niin vahvasti valmiisiin perheensisäisiin ja kulttuurillisiin rakenteisiin, käsittelen sitä vasta myöhemmässä luvussa. Tämän luvun lopussa keskityn sen sijaan Freudin argumenttiin, jonka mukaan kulttuuri ei tule toimeen elleivät ihmissuhteet ole libidoon perustuvia. Toisin sanoen Freud ei usko pelkän hyötyajattelun pitävän kulttuuria koossa.

Sukupuolinen tai genitaalinen rakkaus muodostaa Freudille eräänlaisen poikkeuksen todellisuusperiaatteen hallitsemalle käytökselle. Freudin mukaanhan merkittävä syy todellisuusperiaatteen omaksumiseen taloudellisesta näkökulmasta oli onnen kokemuksia aiheuttavien jännitteiden laukeamisten lyhytluontoisuus, ja tämän lyhytluontoisuuden vuoksi epäonnen välttämisestä muodostuva onnen tavoittelua suurempi peliala. Sukupuolinen rakkaus tekee kuitenkin Freudin mukaan näihin onnenkokemusten intensiivisyyteen poikkeuksen: *Totesin silloin, että kokemus on osoittanut sukupuolisen (genitaalisen) rakkauden voivan*

suoda ihmiselle voimakkaimmat mieluisuuden elämykset ja että se siten oikeastaan on kaiken onnen esikuvana. (Freud 1982, 53). Freud siis korostaa sukupuolisen rakkauden merkitystä niin paljon, että on valmis ottamaan sen normiksi onnelle. Perheen ulkopuolelle ulottuva genitaalinen rakkaus on Freudin (emt. 55) mukaan syy uusien perheiden syntymiseen, kun taas kiintymys synnyttää ystävyyssuhteita.

Freudin määritelmä sukupuolisesta rakkaudesta aiheuttaa sen, että sen synnyttämä joukko eli perhe, on antagonistinen kulttuurille ja muille joukoille. Tämä vastakohtaisuus ulottuu mainitulla tavalla mielihyväperiaatteen tasolle eli hyvin syvälle kokemusjärjestelmäämme. Tätä vastakohtaisuutta kuitenkin lieventää, että kulttuuri tai kulttuurinsisäiset ihmissuhteet eivät toimi sukupuolisen rakkauden kanssa kokonaisuudessaan samalla alueella, vaikkakin lomittuneina alueet aiheuttavat jännitettä. Näin ollen kiintymykseen perustuvat ystävyyssuhteemme eivät ole esimerkiksi sukupuolisen rakkauden yksikohtaisuuden rajoittamia (Freud 1982, 55). Vastakkaisuuden syntyminen on kuitenkin väistämätöntä, sillä kulttuuri pyrkii liittämään ihmisiä suuryhteisöksi, kun taas perhe pyrkii kaikin voimin pitämään pienen joukkonsa kasassa (emt.). Freud (emt. 55–56) nostaa esimerkeiksi vastakkaisuudesta puberteettiin liittyvät täysi-ikäisyysmenot ja kulttuurin vaatiman kulttuurityön, joka kuluttaa kotiolojen sijaan ihmisen rajoitettua energiaa.

Koska libido oli luonteeltaan Freudin käsittelyssä seksuaalista energiaa, nousee merkittäviksi tekijäksi kulttuurin seksuaalisuutta rajoittavat piirteet. Tabut, lait ja tavat asettavat kulttuurissa rajoitteita ihmisten seksuaalisuudelle. Näistä rajoitteista Freud mainitsee ensimmäisenä, jo varhain kulttuuriin ilmaantuneen, insestin kiellon (Freud 1982, 55), jonka kohdalla on erityisen helppo nähdä kuinka se heikentää perheen sisäisiä sidoksia ja pyrkii pakottamaan perheyhteisön luomaan sidoksia kauempiin kulttuurinsisäisiin yhteisöihin. Kehittyneemmät kulttuurit asettavat enemmän rajoitteita libidon purkamiselle, jotta se voitaisiin sublimoida kulttuurityöhön. Freudin mukaan tämän kehityksen huipentuma on länsieurooppalainen kulttuuri, jossa kaikki ihmiset asetetaan samaan muottiin, jossa julistetaan kielletyksi kaikki muu seksuaalisuus paitsi yksiavioisuuden ja laillisuuden puitteissa esiintyvä heteroseksuaalinen genitaalilibido (emt. 57–58). Vaikka Freud tässä kohtaa korostaakin libidon

patoamista, ja sen ohjaamista purettavaksi kulttuurillisesti hyväksyttäviin tarkoituksiin, voidaan kysyä, onko tämä ainoa syy siihen, että seksuaalisuus on kulttuurillisesti normatiivista. Kyseinen prosessi näyttäisi palvelevan myös vahvasti joukon sisäistä samastumista[26], jota käsittelemme myöhemmin. Jotta tämä laaja-alainen sukupuolisten halujen patoaminen olisi mahdollista, täytyy se aloittaa jo lapsuudessa (emt. 57).

2.4 Mielen rakenteet ja kulttuuriin kasvaminen

Kulttuurinkehitys oli Freudilla tiukassa yhteydessä libidokehitykseen, mutta kuinka ne sovitetaan yhteen? Kulttuuri omaksuttiin, koska se on yksilön kannalta hyötyisää ja mieluisaa – tai kenties siihen liittyminen voitiin nähdä taloudellisena. Mutta kuten yhteiskuntasopimusteoreetikoilla oli ongelmana miten voida väittää yhteiskunnan jäsenen hyväksyvän epähistoriallinen yhteiskuntasopimus, täytyi Freudinkin perustella kuinka kulttuuri tullaan omaksumaan. Freudin perustelu on kahtalainen: fylogeneettinen ja ontogeeninen. Toisin sanoen Freud jakaa ongelman lajinkehitykselliseen ja yksilönkehitykselliseen puoleen, näistä ensimmäisen samastuessa pitkälti kulttuurinkehitykseen. En ole oman tutkielmani puitteissa kiinnostunut fylogeneettisestä puolesta, joten sivuutan sen alaviitteellä[27].

Minä on Freudilla rakenne, joka poikkeaa perustavalla tavalla normaalista kokemuksestamme. Normaalistihan mikään ei ole varmempaa kuin oma itsemme – *minä* – jonka koemme muusta

26 Kun otetaan huomioon kuinka vahvasti seksuaalisuus määrittää identiteettiämme, lienee selvää kuinka paljon helpompaa heteroseksuaalisuudestaan varman joukon jäsenten on samastua toisiinsa kuin heterogeenisemmän joukon. Varsinkin jos puhutaan vaikkapa 1900-luvun alun tai aiempien yhteiskuntien jäsenistä; mikä olisi voinut olla niin voimakas samaistumisen kohteen piirre, että se olisi pystynyt paikkaamaan eroavan seksuaalisuuden?

27 Freudin tunnetuin esitys aiheesta on teoksessaan *Toteemi ja Tabu* esittämä kuvaus epähistoriallisesta isänmurhasta. Varhaisen heimon patriarkaalisessa kulttuurissa, perhe on sen pään mielivallan alla, jonka asettamiin rajoituksiin hänen lapset alistuvat. Epäoikeudenmukaisuudenkokemus kuitenkin kasvaa ja veljeskaarti huomaa yhteisen voimansa ja tappaa isänsä, ottaen yhdessä tämän paikan. Suhde isään on kuitenkin ambivalentti ja veljeksille käy vasta jälkikäteen ilmi heidän rikoksensa vakavuus. He ovat tappaneet isänsä, jota tosiasiassa rakastivat. Tämä johtaa mahdottomiin pyrkimyksiin hyvittää rikos, ja jo kuollut isä tavallaan jää kummittelemaan heidän keskelleen, mikä johtaa vanhan järjestyksen osittaiseen uusintamiseen. Lajinkehityksellisessä mielessä kulttuuri voidaan siis tavallaan nähdä itsensä uusintavana kompromissina patriarkaalisen perheyhteisön ja oikeudenmukaisen veljeskaartin välillä. Kulttuuri siis on syntynyt uusintamalla tätä muinaista perheyhteisön rakennetta, ja perheen sisäiset rakenteet kummittelevat edelleen kulttuurissa.

maailmasta erillisinä autonomisina yksikkönä; *ajattelen, siis olen.* Tämä yleinen kokemus ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä se jättää huomioimatta muut mielen rakenteet (se ja yliminä) sekä ulkopuolisen maailman vaikutukset. Lisäksi Freudin mukaan yleiseen tapaan kokea minä on kuitenkin olemassa poikkeuksia, kuten rakkaus, patologiat ja sylilapset[28] (Freud 1982, 8).

Minän ulkopuolinen maailma ja käytöstä siihen sovittava todellisuusperiaate alkavat näyttäytymään jo varhain käytöstämme ohjaavana realiteettina. Sylilapsen ollessa kyseessä, kykenee tämä kuitenkin vielä toimimaan puhtaasti primaarinarsismin tilassaan mielihyväperiaatteen pohjalta, eli elämään hetkessä ja samalla pyrkimään maksimoimaan koetun mielihyvän ja minimoimaan kärsimyksen. Minä ei ole Freudilla synnynnäinen rakenne, vaan se syntyy todellisuusperiaatteen myötä. Alkuperäistä psyykkistä yksilöä Freud kutsuu nimellä *se*; minä on ennemmin ruumiillinen olento. Tämä psyykkinen olento pyrkii toimimaan täysin vaistojen varassa ja Freud kuvaakin sitä *suureksi libidovarastoksi* (Freud 1993, 140). Se on siis mielemme perustavin, alin osa, joka sisältää psyykkisen energiamme.

Minä ja se -erottelun lähtökohta on tietoisen ja tiedostamattoman välinen erottelu (Freud 1993, 129–130). Freudin mukaan tietoiseksi voi tulla ainoastaan se mikä on kerran ollut tietoisesti havaittua (emt. 131). Tietoinen havainto käsittää sekä aistihavainnot että tunteet (emt. 130). Koska tietoiseksi tulevan täytyy olla tietoisesti havaittua, täytyy muiden sisäsyntyisten kokemusten kuin tunteiden ja tuntemusten tulla tietoisiksi muistijäljen avulla. Tämä havainto-tietoisuus -järjestelmä muodostaa minän ytimen, mutta sisältää myös aineiston, joka voi tulla tietoiseksi (emt. 134). Tämä potentiaalinen tietoinen voidaan jakaa varsinaiseen latenttiin aineistoon – eli esitietoiseen – ja torjuttuun (emt. 126). Esitietoinen on tavallaan säilö, josta tieto on noudettavissa – sillä eihän kaikki tieto ole aina käsillä. Torjuttu taas on se puoli

28 Puhuessaan sylilapsista tai imeväisistä kannattaa huomioida, että Freudin käsitys lapsenkehityksestä on äärimmäisen varhaiskypsä. Näin ollen Freud ehkä ajattelee, että lapsi vieroittuu äidistä juuri rinnasta vieroittamisen myötä. Tosiasiassa prosessi, jossa äiti menettää erityisasemansa ja alkaa tehdä mahdollisuuksia muunlaisille sosiaalisille suhteille kestää pitempään. Esimerkiksi Fromm sijoittaa mahdollisuuden kypsiin ihmissuhteisiin, – eli kyvyn rakastamiseen – noin kahdeksan vuoden ikään. Tätä paljon nuorempi osaa kyllä sanoa rakastavansa äitiään (ja äiti mieluisan tarjouksen saatuaan, iloissaan uskoo tämän), mutta tätä rakastamista ei voi pitää vastaavana kuin myöhempää, vajaan kymmenen vuoden iässä kehittynyttä rakastamiskykyä.

itsestämme, jonka kiistämme, jonka tekeminen tietoiseksi näin ollen ei ole yksinkertainen prosessi.

Juuri minä – tietoisine ja tiedostamattomine – puolineen pyrkii välittämään ulkomaailman vaikutuksen siihen puskemalla todellisuusperiaatetta mielihyväperiaatteen tilalle (Freud 1993, 136). Samalla minä asettuu ohjaamaan sitä ja pyrkii valjastamaan psyykkisen energian oman valtansa alle. Tämä prosessi tapahtuu lasten varhaiskehityksessä. Freud antaa suuren painon minän hahmottumisessa ja luonteen muodostumisessa prosessille, jossa menetetty kohde sisäistetään minään eli kohdelatauksen korvaa samastuminen (emt. 138). Näin käy Freudin mukaan melankoliassa, mutta tässä hän laajentaa kyseisen periaatteen keskeiseen rooliin luonteen muodostumisessa. Tätä luonteenmuodostuksen piirrettä voidaan ajatella ekonomiselta kannalta: kohdelibidon sijoittamisen estyessä, vetää se libidon takaisin ja sijoittaa sen minään – kohdelibido muuttuu siis narsistiseksi libidoksi (emt. 140). Näin minä ikään kuin tarjoutuu sille rakkauden kohteeksi, sisäistämällä alkuperäisen rakkauden kohteen ominaisuuksia ja tuomalla niitä esille. Tämän prosessin synnyttämät luonteenpiirteet voidaan siis nähdä ekonomisuuskannalta tarkastellen mielipahan torjuntaan suuntautuneena sublimaationa.

Freudille ensiarvoisen tärkeä luonteen muodostava tekijä on oidipuskompleksi. Oidipuskompleksissa lapsi ratkaisee vanhempisuhteessaan kokeman mielipahaa aiheuttavan seksuaalisen kohteenvalinnan ristiriidan samastamalla – tavallisesti – oman sukupuolen vanhemman ominaisuuksia itseensä. Toisin sanoen, isä näyttäytyy esteenä pojan äitiänsä kohtaan kokemalle seksuaaliselle rakkaudelle, minkä poika ratkaisee sisäistämällä isän, ja näin saavuttaa narsistista mielihyvää samalla kehittäen luonnettaan. Freudin kuva oidipuskompleksista on kuitenkin erittäin kritiikkialtis muun muassa Freudin aikalaisen naiskuvan ja lapsen (sekä aikuisen) motiivien yliseksualisoimisen takia. Oman käsittelyni kannalta hedelmällisempää on joka tapauksessa tarkastella oidipuskompleksin sijaan toista lapsen luonnetta vahvasti muokkaavaa tekijää, kasvatusta. Kasvatus toimii pääpiirteissään mainitulla tavalla ulkoisen kohteen ominaisuuksia sisäistämällä, mutta se on Freudilla läheisessä yhteydessä useimpiin moraalisiin kykyihimme.

Freudin käsitys ihmisluonnon sosiaalisuudesta on ambivalentti. Toisaalta ihminen on rakastava ja rakkautta janoava olento, mutta toisaalta ihminen omaa luontaisen taipumuksen aggressioon, joka saattaa ottaa roolin, vaikka kulloinkin päämääränä oleva lopputulos olisi muutenkin saavutettavissa – aggressio ei siis ole jokin viimeinen keino. Kuten muistetaan, oli kulttuurin toinen päätehtävä säädellä ihmisten välisiä suhteita (erityisesti kun kyse on resursseista); kulttuurin siis voidaan nähdä olevan yritys sovittaa yhteen ihmisen rakastava ja tuhoava puoli.

Rakkaussuhde on Freudin mukaan jotakin, joka on nimenomaan kahden välistä ja se sulkee ulkomaailman pois (Freud 1982, 61–62). Näin ollen yhteisöllä tai kulttuurilla ei ole sijaa rakkaudessa. Kaikissa kulttuuriyhteiskunnissa tavattava sääntö rakastaa lähimmäistä kuin itseään sotii siis lähtökohtaisesti rakkauden käsitettä vastaan, sillä se aliarvottaa rakkauden tasapäistämällä sen (emt. 62–63). Rakkaus on Freudin mukaan jotain, joka tulee ansaita – rakkaus on etuoikeus. Rakkaus, jota lähimmäisenrakkaus on, noudattaa Freudin mukaan narsistista kohteenvalintaa ja on luonteeltaan deseksualisoitunutta. Hänen mukaansa rakkauden ansaitsemisen kannalta meidän tulee kyetä samastumaan rakkauden kohteeseen ja näin rakastaa omaa kuvaamme tai omaa ihannekuvaamme rakkauden kohteessa (emt.). Rakkauden kohteen tulee siis olla paljolti itsemme kaltainen tai itseämme parempi. Ventovieraan, erilaisen tai vihamielisen ihmisen sijoittaminen rakkauden kontekstiin on siis varsin ongelmallista. Tämä vaikeus rakastaa vierasta vaikuttaa Freudin mukaan myös etiikkaan ja sen seurauksena luokittelemme joitain asioita hyviksi ja pahoiksi ilman varsinaista syypohdintaa (emt. 65).

Kulttuuri ja heterogeeniset ihmisjoukot eivät siis Freudin mukaan synny luontaisesti rakkauden sublimoituessa ystävyydeksi. Mutta miten tähän yhteyteen sopii ihmisen luontainen aggressiivisuus, joka ensinäkemältä vaikuttaisi olevan sosiaalisesti hajottava tekijä? Vanhakantaiseen yhteiskuntasopimusteoreettiseen tapaan voitaisiin kulttuurin syntyä perustella todellisuusperiaatteen oppien mukaisesti kulttuurin tuomien etujen avulla. Freudin selitys on kuitenkin modernimpi: kulttuuri itsessään pyrkii hallitsemaan tuota aggressiivisuutta monipuolisesti, sekä tukahduttamalla sitä, että suuntaamalla sen uudelleen. Kulttuuri pyrkii

hillitsemään aggressiotaipumusten ilmentymiä psyykkisten reaktionmuodostusten keinoin ja rankaisee oman käden oikeudella väkivaltaan syyllistyneitä (Freud 1982, 67). Näin ollen kulttuuriin syntyy erilaisia konstruktioita, kuten ihmisten vapauksia rajoittavia lakeja ja moraalisia koodistoja (kuten kultainen sääntö). Oman käden oikeus taas tässä kohtaa on mahdollista lukea Freudin tapaan käsittää joukon ja kulttuurin oikeudenmukaisuus lupaukseksi joukon säilyvyydestä.

Aggressiivisuus ei kuitenkaan ole kulttuurin säilyvyyden kannalta pelkästään negatiivinen asia. Joukon kannalta erittäin kohesiivinen tekijä on aggression kohdistaminen johonkin oman joukon ulkopuoliseen (Freud 1982, 69). Freud nostaa tästä esille ilmiön, jota kutsuu *pienten erojen narsismiksi*. Tällä hän tarkoittaa voimakasta tarvetta tehdä ero oman ja muiden joukkojen välille, mikä saa usein lievän hyökkäävän luonteen ja vahvistaa joukon kiinteyttä. Esimerkkeinä tästä voi pitää suomalaisten tarvetta erottua ruotsalaisista, savolaisten hämäläisistä; lisäksi tietenkin tätä noudattavat uskonnolliset ryhmät, poliittiset puolueet ja niin edelleen.[29]

Aggressiivisuus ja sen hallinta ei kuitenkaan ole ainoastaan ihmisryhmien asia, vaan se kohdistuu jo yksilön minänkehitykseen. Tapa, jolla yksilö hallitsee aggressiivisuuttaan, on kääntää se takaisin minään. Minässä aggressiivisuuden ottaa vastaan osajärjestelmä yliminä, joka ottaa itselleen roolin tämän vihamielisyyden kohdistamisessa. Aggressiotarve, jota minä tyydytti kohdistamalla ulkomaailmaan, kohdistuu yliminän toimesta minää vastaan (Freud 1982, 82). Tätä minän ja yliminän välistä jännitettä Freud kutsuu syyllisyydentunnoksi ja yliminä samastuu tässä yhteydessä omatunnoksi.

Freudin ensimmäinen syyllisyydentuntoa koskeva huomio on, että syyllisyydentunto sisältää kaksi puolta: syyllisyys jonkin tekemisestä ja syyllisyys aikomuksesta tehdä jotakin. Toinen

29 Yleensähän tämä aggression muoto tosiaan pysyy – kuten Freud sanoo – hyökkäävyyden verraten harmittoman ilmentymänä. Ongelmatontahan tämäkään ei ole, sillä piilevä aggressiivisuus säilyy ja sitä vieläpä pyritään vahvistamaan. Mikäli ryhmät pysyvät toistensa piirien ulkopuolella varsinaista räjähtämistä ei tapahdu. Mutta entäpä siinä tapauksessa kun näin käy? Epäilen, että riitoihin joutuessaan kahden eri jääkiekkojoukkueen kannattajat saavat aikaan pahempaa jälkeä, kuin henkilöt, jotka ovat valinneet lajeiksi jääkiekon ja jalkapallon. Esimerkiksi Erich Fromm nostaa tämän ilmiön suureksi ongelmaksi modernissa yhteiskunnassa.

huomio on, että syyllisyydentunto on jotain minän ulkoisen vaikutuksen aikaansaamaa – sillä selvästikin voi tehdä jotakin, mistä kokee syyllisyyttä, vaikka minä siitä hyötyykin. Freud päättelee tämän ulkoisen vaikutuksen olevan rakkauden menettämisen pelko, koska tällöin henkilö menettää tämän rakkauden tuomat edut ja alistaa mahdollisesti itsensä voimakkaamman henkilön auktoriteetin alle, eli alistaa itsensä rangaistukselle. (Freud 1982, 82–83)

Yliminän luominen muistuttaa ratkaisuyrityksenä, jo aiemmin mainittua, tapaa samaistaa mahdoton rakkauden kohde minään. Yliminän suhteen kuitenkin minä pyrkii sisäistämään minään suopeasti suhtautuvan olion auktoriteetin kiinnijäämisen pelon tilalle sen sijaan, että pyrkimys olisi löytää minään rakastettavaa ainesta. Yliminän luominen voidaan siis nähdä rakkauden menetyksen minimoivan todellisuusperiaatteen syntymisenä. Yliminän alkuperäinen rakkauden menetyksellä uhkaileva auktoriteetti ovat vanhemmat[30]. Tämän auktoriteetin roolin voi Freudin mukaan ottaa myös yhteiskunta tai jokin muu ihmisyhteisö (Freud 1982, 84). Yliminän voidaan siis nähdä sisältävän yhteisöjen tai joukkojen jäsenille tarpeellisena kykynä omaksua tuon joukon säännöt. Ehkä toisin tulkittuna voisi sanoa yliminän sisältävän vaateen tai toiveen joukon oikeudenmukaisuudesta eli uskosta rakkauteen kun sääntöjä noudattaa.

Yliminä ei kuitenkaan ole aivan ongelmaton rakennelma, jollaiseksi esimerkiksi omatunto usein mielletään. Yliminä ei luonteensa vuoksi pyri katsomaan maailmaa neutraalisti, vaan sen luonne minään kohdistuvana aggression purkuventtiilinä aiheuttaa Freudin mukaan monia omituisuuksia. Koska hyveellinen elämäntapa vähentää minän ulkomaailmaan kohdistamaa aggressiivisuutta, jää yliminän purettavaksi entistä enemmän vihaa, mikä taas lisää syyllisyydentuntoa tai pahaa omatuntoa (Freud 1982, 85). Näin ollen hyveellinen elämäntapa ei takaakaan puhdasta omatuntoa, tilanteen ollessa käsittelyn puitteissa päin vastoin.[31] Toinen Freudin havaitsema omaatuntoa koskeva outous on, että sen ankaruus tuntuu olevan suhdannevaihtelevainen (emt. 86). Mitä enemmän onni meille hymyilee, sitä vähemmän

30 Freud painottaa tietenkin isän roolia tänä auktoriteettina.
31 Hyvä esimerkki lienee Kirkkoisä Augustinuksen *Tunnustuksissa* esittämä kuvaus omenavarkaudesta, johon keskittyminen on varmasti ihmetyttänyt lukuisia teoksen lukijoita.

jaksamme murehtia turhista ja vaivata itseämme ankaralla omatunnolla, mutta onnen kääntyessä tilanne on eri.

2.5 Samastus johtajaan

Joukkopsykologia ja egoanalyysissa esittämässään käsittelyssä Freudin painopiste eroaa jonkin verran aiemmasta. Esa Roos (2010, 7) tiivistää Freudin kiinnostuksen teoksessa siihen mikä pitää joukkoja koossa omaneduntavoittelun lisäksi.

Olemme jo käsitelleet tätä hyötynäkökulmaa – sekä yksilön että kulttuurin taholta – todellisuusperiaatteen välityksellä. Roos esittää Freudin mallin seuraavalla tavalla:

> *Freudin mukaan rakkaussuhteet muodostavat kollektiivisen sielunelämän ytimen. Samastus on varhainen toiseen ihmiseen kohdistuva tunnesidoksen muoto. Freudin mukaan joukon jäsenet asettavat johtajan ihanteekseen ja samastuvat toisiinsa yhteisen johtajasuhteensa perusteella.* (Roos 2010, 7)

Roosin tiivistelmässä esiintyy ihanteen ja johtajasuhteen lisäksi myös muita tekijöitä, nimittäin rakkaussuhteet ja samastus. Olemme jo käsitelleet Freudin käsitystä rakkaudesta. Rakkauden kohteen tuli Freudin mukaan muistuttaa omaa itseämme, omaa minäihannettamme tai vastakkaisen sukupuolen vanhempaamme. Näin ollen Freudin on helppo liittää johtaja tähän minäihanteen rooliin ja homogenisoida johtajan alainen joukko.

Freudin mallia voidaan kritisoida liian johtajakeskeiseksi. Useimmilla joukoilla ei yksinkertaisesti vaikuttaisi olevan mitään nimettävää johtajaa. Se, että Freud (2010, 49–50) käyttää esimerkkinään kirkkoa ja armeijaa, joiden johtajat ovat Kristus ja sotapäällikkö, ei vielä tee mallista pätevää. Lisäksi jopa näiden esimerkkien oikeellisuus voidaan kiistää. Jeesus toki esiintyy kristityille ihanteena, mutta väite siitä, että tämä Jeesus ihannekuvana on kristinuskon koossapitävä voima, on yliyksinkertaistus[32]. Armeijan suhteen tuskin kaikki

32 Joskin varmaan Freudin osalta kyseessä on tarkoituksenmukainen yliyksinkertaistus.

osaavat edes nimetä ylipäällikköään, saati sitten luoda hänestä ihannekuvaa. Armeijan hierarkkisen luonteen takia lähempiäkin johtajia ja mahdollisia ihannekuvia on saatavilla, mutta kyseenalaiseksi muodostuu voisiko narsistista ihannekuvaa edustaa henkilö, joka toimii toisen käskyläisenä?

Mutta mikä saa aikaan samastumisen? Kuvauksesta käy ilmi, että joukon jäsenet jakavat keskenään suhteensa johtajaan, mutta samalla he jakavat myös tämän johtajan synnyttämän ihanteen. Tämä herättää useita kysymyksiä. Voiko olla mahdollista, että keskeisessä asemassa onkin tämä johtajan synnyttämä ihanne eikä johtaja, joka synnyttää ihanteen? Entä voisiko tämä ihanne olla ennalta jaettu eli johtaja ei olisi välttämätön luomaan sitä, vaan samanhenkiset ihmiset vain etsiytyisivät tai asettuisivat toistensa seuraan?

Freudin mallissa johtaja selvästi vertautuu perheen isään ja malli on toisinto aiemmin käsitellystä yliminän syntymästä todellisuusperiaatteen vaikutuksesta. Lapsen suhteen yliminä kehittyi minästä, mutta joukkoon liittyessä yliminä on jo valmiiksi olemassa, jolloin tilanteet eivät ole identtisiä. Näin ollen kehittyneen ihmisen liittyessä joukkoon, kyseessä ei ole ristiriidan ratkaisu uuden mielenosan luomisella. Joukkoon liittymisen tuomat ristiriidat voidaan otaksuttavasti ratkaista käyttämällä tätä valmista yliminää ja sisäistämällä vaadittu ihanne siihen. Esimerkiksi skenaariossa, jossa liittyisimme – syystä tai toisesta – omia arvojamme vastaan sotivaan ryhmään, ratkeaisivat ristiriidat omaksumalla kyseisen ryhmän ihanne. Kuitenkin mieli on sen verran jäykkä olento – tai Freudin (1982, 61) sanoin *libido omaksuu muotonsa jähmeästi eikä hevin muuta asemiaan* – että tämä uuden ihanteen omaksuminen aiheuttaisi todennäköisesti enemmän ristiriitoja kuin olisi ratkaissut. Todennäköinen ratkaisu olisi, että mieli sopeutuisi keittämällä kokoon jonkinlaisen kompromissin ja mahdollisesti sairastuisi.

Aiempaa esimerkkiä vaivaa se, että siinä ei vaikuta olevan järkeä, sillä liitymme harvoin joukkoihin, joihin emme halua liittyä. Tämä tuntuu itsestään selvältä ja tämän käytöksen voisi perustella yksinkertaisesti myös todellisuusperiaatteen tai narsismin kautta. Todellisuusperiaatteen kannalta selvästikin on parasta liittyä niihin joukkoihin, jotka jakavat

mahdollisimman paljon omia lähtökohtiamme. Oma kysymyksensä tietenkin on, miksi liitymme ylipäätään johonkin joukkoon silloin kun olisi mahdollista kieltäytyä siitä ja sen vaatimilta kompromisseilta. Freudin kulttuurikäsittelyssähän kulttuuriin liittyminen soti mielihyväperiaatetta vastaan, koska tämä joukko vei vapautta. Samalla liittyminen oli kuitenkin todellisuusperiaatteen kannalta tarkasteltuna edullista, mikä vaikuttaisi pätevän myös muihin joukkoihin.

Freudin esimerkkijoukkoja yhdistää, että niihin liittymistä ei juurikaan kysytä.[33] Herää kysymys, miten tarkoituksenmukaisesti Freud on luonut käsittelynsä koskemaan juuri sellaisia joukkoja. Siihen en osaa vastata, mutta teoksen syntymä pian ensimmäisen maailmansodan jälkeen ja Freudin myöhemmät kirjoitukset huomioiden vaikuttaa todennäköiseltä, että hänen valitsemat esimerkit ovat tietoinen hyökkäys armeijan ja kirkon instituutioita vastaan.

Freudin samastumismalli herättää kysymyksiä, mutta se vaikuttaa antavan ainakin osittaisia vastauksia kysymykseen siitä kuinka Freud ajattelee libidon ottavan osaa ei-seksuaalisten ihmissuhteiden syntyyn. Joukon sitoo toisiinsa jäsenten samastuminen, samastumisen ollessa jonkinlaista epäkypsää rakkautta. Kiintymyksen tarkastelussa ongelmana oli rakkauden ja kiintymisen epämääräinen yhteys. Samastumisen tapauksessa Freud esittää samastumisen olevan rakastumista alkukantaisempi ihmissidostyyppi. Eli Freudin mukaan rakkaus ja samastuminen ovat erilliset prosessit. Tarkastellaan tarkemmin miten Freud ymmärtää samastumisen.

Samastuminen on Freudin (2010, 67) mukaan varhaisin psykoanalyysin tuntema toiseen ihmiseen kohdistuva tunnesidoksen muoto. Freudin mukaan samastuminen edeltää oidipuskompleksia (emt.). Hänen mukaansa samaan aikaan, kun poika alkaa kehittää äitiinsä kohdistuvaa *hellyyshakuista kohdevaraumaa*, samastuu poika isäänsä eli ottaa isänsä ihanteekseen, ja haluaa toimia kaikessa samoin kuin tämä. Nämä kaksi erilaista psykologista

33 Tässä kohtaa myönnän, että tietämykseni 1900-luvun alun ja 1800-luvun lopun (saksalaisesta) asevelvollisuudesta ovat vähäiset. Joukkopsykologia ja egoanalyysi on kuitenkin julkaistu vuonna 1921, joten otaksuttavaa on, että ensimmäisen maailmansodan värväykset ovat suoraan vaikuttaneet armeijan valitsemiseksi toiseksi esimerkiksi. Uskonnonvapauden otaksun myös olleen noina aikoina eri tasoa kuin nykyään.

sidosta kykenevät Freudin (emt. 68) mukaan aluksi esiintymään rinnakkain, mutta *sielunelämän yhdentymisen* kannalta noiden sidosten on lopulta kohdattava toisensa oidipuskompleksissa. Tässä kohtaa käy ilmi samastumisen ambivalentti luonne, ja isään kohdistuvat hellyydenosoitukset muuttuvat syrjäyttämispyrkimyksiksi (emt.). Huomionarvoinen maininta Freudilta on:

> *Tuon isäsamastuksen vaiheet katoavat myöhemmin helposti näkyvistä. Silloin saattaa tapahtua, että oidipuskompleksi muuntuu päinvastaiseen muotoon ja isä joutuu naisellisen asennoitumisen kohteeksi, jolta suorat seksuaalivietit odottavat tyydytystään, ja jolloin isäsamastuksesta on tullut isään suuntautuneen kohdesidoksen edeltäjä. Sama pätee vastaavin muutoksin myös pieneen tyttäreen* (Freud 2010, 68–69)

Kohdassa näkyy selvästi porvarillisen perheihanteen vaikutukset. Pojan samastumisen kohteena on aina aluksi isä, mutta tämä samastus muuttuu vähemmän selväksi – poika ei enää tunnusta isäänsä ihanteekseen. Vasta tässä vaiheessa, kun samastuminen on jo kertaalleen murentunut, on mahdollista suhteen muuttua kiintymyksestä narsistisen kohteenvalinnan muotoon. Pojan ja tytön alkuperäiset samastumisen kohteet on siis Freudin mukaan lyöty kiveen. Miksi samastuminen oman sukupuolen vanhempaan on välttämätöntä, eritoten kun Freud sijoittaa mahdollisen narsistisen kohteenvalinnan syntymisen varhain lapsuuteen; miksi kohteenvalinta ei voi Freudilla olla tässä tapauksessa synnynnäistä?

Tämä mahdollinen samastumisen muuntuminen kohteenvalinnaksi voi myös toimia toiseen suuntaan (Freud 2010, 69–71). Kohteenvalinnan taantumista samastumiseksi tapahtuu Freudin mukaan usein torjunnassa, jolloin minä omaksuu kohteen ominaisuuksia. Freud (emt.) nostaa tässä yhteydessä esiin kolme huomiota kahdesta esittämästään tapauskertomuksesta. Ensimmäinen kliininen huomio on, että samastuminen voi kohdistua rakastettuun tai vihattuun ihmiseen. Rakastettuun ihmiseen samastuminen tuskin tarvitsee lisäperusteluja. Vihattuun ihmiseen sen sijaan voi samastua esimerkiksi syyllisyydentunnon muodossa. Esimerkkinä tästä käy syyllisyys, jota lapsi tuntee Freudin mukaan uhmatessaan isäänsä, kieltäessään tämän

esikuvaroolin oidipuskompleksissa. Toinen Freudin (emt.) tapausesimerkeistä tekemä huomio on, että samastus on osittaista, ja kohdehenkilöltä lainataan vain yksi ainoa piirre. Kolmanneksi (emt.) oireenmuodostuksessa samastuminen jättää huomioimatta kohdesuhteen siihen, jota jäljitellään. Näin ollen kykenemme samastumaan ihmisiin, ja heidän ongelmiinsa, vaikka ne eivät meitä varsinaisesti kosketa. Kykenemme siis empatiaan, vaikkei Freud sanaa alleviivaa.

Freud tiivistää oireenmuodostuksesta ja lapsen samastuksesta saadun tiedon kolmeen kohtaan:
1.) kohdesamastus on alkuperäinen tunnesidoksen muoto
2.) se tulee taantuman kautta korvaamaan libidinaarisen kohdesidoksen, ja tavallaan sisäistää kohteen minään
3.) samastus voi syntyä aina kun havaitaan uusi yhteinen piirre, jossakussa, joka ei ole seksuaaliviettien kohteena (Freud 2010, 71–72).

Samastumisen olettaminen varhaiseksi tunnesidoksen muodoksi lienee varsin turvallista, mutta entä kohdat 2.) ja 3.)? Nämä huomiot vaikuttavat olevaan toisistaan erillisiä, sillä miten syntyy korvautuva libidinaarinen kohdesidos jos kohde ei olisi seksuaalivietin kohteena, sillä libidohan oli luonteeltaan seksuaalista? Yksi mahdollisuus on painottaa samastumisen kahta puolta erikseen. Samastuminen voi säilyttää alkuperäisen luonteensa ja ihminen voi samastua toiseen, kuten poika isäänsä. Toisaalta taas samastuminen pystyi muuttumaan kohteenvalinnaksi ja kohteenvalinta samastumiseksi. Näin ollen piirteen 2.) tapauksessa kohteenvalinta on ollut kyllä aiemmin olemassa, mutta samastuminen korvaa kohteenvalinnan, jolloin samastuminen tapahtuu ihmiseen, joka ei ole enää seksuaaliviettien kohteena.

Rakkauden korkeammat muodot ja samastuksen erottaa Freudin (2010, 81) mukaan, että samastuksessa minä rikastuu kohteen ominaisuuksilla, kun taas jumaloinnissa, lumouksessa, lemmen pauloissa – tai miksi tätä kutsutaankaan – minä on köyhtynyt ja korvannut kohteella tärkeimmät osansa. Tarkemmin sanottuna samastuksessa kohdevarauksesta luovutaan ja mahdollisesti menetetty kohde luodaan uudelleen minään ja siellä minäihanteen tilalle. Freud käsittelee tätä jokseenkin kyseenalaisessa kohdassa, jossa hän rakkauden ja hypnoosin

”itsestään selvän” samankaltaisuuden perusteella analysoi samastumista ja rakkautta (emt. 82–85). Kohta sisältää kuitenkin useita hyviä huomioita – joskaan hypnoosi ei ehkä riitä niiden perustelemiseksi. Kohdan ehkä keskeisin huomio on, että Freudin (emt. 84) mukaan tavoitteiltaan estyneet seksuaaliset pyrkimykset luovat ihmisten välille kestäviä sidoksia, koska seksuaaliset tavoitteet pyrkivät omaan sammumiseensa. Tämä selittää Freudin käsitystä kulttuurin tarpeesta kontrolloida seksuaalisuuttamme todellisuusperiaatteen välityksellä. Kulttuurin tulee muuttaa seksuaaliset pyrkimykset estyneiksi, eli luonteeltaan helliksi, koska muuten nämä ihmissuhteet olisivat luonteeltaan päämäärähakuisia, ja ne heitettäisiin pois täytettyään tehtävänsä. Freudin loppupäätelmä rakkauden ja hypnoosin suhteesta on, että ensivuoroisesta joukosta, eli joukosta, jolla on johtaja, ja joka ei ole järjestyneisyytensä avulla saavuttanut yksilön ominaisuuksia, kuuluu seuraavasti:

> *Tuollainen ensivuoroinen joukko on kokooma yksilöitä, jotka ovat ottaneet yhden ja saman kohteen egoihanteensa tilalle ja sen vuoksi ovat egoissaan samastuneet keskenään.* (Freud 2010, 85)

Joukon syntyä ei Freudin (2010, 91–92) mukaan kykene selittämään ihmisille luontainen sosiaalinen taipumus, seurahakuisuus tai -vietti, sillä tällöin ihmiset hakeutuisivat luonnostaan joukkoihin, eikä johtajalle olisi tilaa tai johtaja olisi ylimääräinen. Freudin järkeilyssä sosiaalinen taipumus ja joukkotunne syntyy ennemmin kasvatuksen seurauksena, tai tarkemmin sanoen on lapsen sopeuma tilanteisiin, joissa ei enää nautikaan vanhempien jakamatonta huomiota. Joukon jäsenten syy omaksua yksi ja sama minäihanne on pelko ja kateus.

Freudin mukaan lapsi kokee pelottavaksi tilanteet, joissa joutuu eroon äidistään – ja myöhemmin muista luotettavista ihmisistä. Tämä pelko on alkuperäiseltä luonteeltaan täyttymätöntä kaipausta, jolle lapsi ei osaa tehdä muuta kuin muuttaa sen peloksi, tai tarkemmin sanoen ahdistukseksi (Freud 2010, 91). Toinen ”lauman jäsen” ei kuitenkaan kykene synnyttämään tätä eropelkoa, vaan päin vastoin Freudin mukaan vieras itsessään on pelättävä (emt. 91–92). Varsinaisen seuravaiston tai joukkotunteen Freud (emt.) väittää

muodostuvan tämän eropelon seurauksena monilapsisissa lastenhuoneissa tai useampilapsisissa perheissä. Lapsi hänen mukaansa kokee uuden tulokkaan uhkaksi saamalleen vanhemmanrakkaudelle – tai opettajan ja vastaavien huomiolle – eli lapsi on luonnostaan mustasukkaista sorttia. Kuitenkaan lapsi ei voi pitää yllä tätä mustasukkaisuudessa ilmenevää vihamielistä asennoitumista, sillä lapsi huomaa tämän vihamielisen asennoitumisen itsessään olevan riski menettää mustasukkaisesti suojelemansa rakkaus (emt.). Lapsen ratkaisu tähän ongelmaan on samastua muihin lapsiin, ja lapsiparveen kehittyy joukkotunne, jota kehitetään kykynä erityisesti koululuokissa (emt.).

Freudin selitys joukkotunteen synnystä vaikuttaa monilta osilta lupaavalta, mutta on kuin hän kesken sivun unohtaisi aloittaneensa tarkastelunsa vanhemman lapsen nuorempaa sisarustaan kohtaan kokemasta mustasukkaisuudesta. Oletettavasti myös nuorempi sisarus samastuu vanhempaan sisarukseensa, mutta miten hän kykenisi olemaan vanhemmalle sisarukselleen mustasukkainen, sillä nuorempana hän ei ole kokenut samassa mielessä etuoikeuksiaan uhatuksi?[34] Samaten koululuokan suhteen vaikuttaa epäilyttävältä oletukselta, että jokainen lapsi pyrkisi siellä ottamaan etuoikeutetun esikoisen roolin. Tuntuisi tässä tapauksessa jo ennakolta tuhoon tuomitulta yritykseltä laittaa 30 keskenään mustasukkaista lasta – tai aikuista – samaan tilaan ja olettaa heidän kykenevän omaksumaan yhteiset pelisäännöt. Tämän olettaminen tuntuisi vaativan opettajalta jonkinlaista yli-inhimillistä kykyä kitkeä suuren

34 Freud kyllä kirjoittaa sisarusten välisestä antipatiasta esimerkiksi Unien tulkinnassa (2010B 213-218), mutta koska kyseisessä kohtaa käsittelyn aihe on tämä piilevä lapsuuden viha, joka tukahdutetaan ja saattaa tukahdutettuna ilmaantua aikuusuuden uniin, ei kyseinen kohta kykene vastaamaan kysymykseen. Näen kuitenkin aiheelliseksi esittää muutaman huomion kohtaan liittyen. Kohdasta käy ilmi kuinka eri tavalla pieni lapsi mieltää tai lapsen uskotaan mieltävän suhteensa muihin ihmisiin. Jo kansanomainen tapa pitää lapsia syyntakeettomina eli sanoa lapsia tuhmiksi rikollisen sijaan kertoo kuinka erityislaatuista suhtautumisemme lapsen narsismiin on. Lapsi voidaan siis nähdä osittain kulttuurin ulkopuolisena olentona, jota yhteisölliset normit eivät niin voimakkaasti sido. Toisaalta myös lapsen ilmaisu eroaa sosiaalisesti normittuneesta, eikä lapsi esimerkiksi koe samalla tapaa kuolemasta puhumista kammottavana kuin aikuinen. Niinpä esimerkiksi jonkun henkilön poismenemisen ja kuoleman toivomisen ero saattaa supistua pragmatismiin – kuollut ei tule takaisin (2010B 217). Koska kohdan aiheena on aikuisuudessa esiintyvät unet, voidaan todeta, että tämä lapsenomainen narsistinen viha säilyy tukahdutettuna myös aikuisessa – joskin ilmenemismuotona on (kyseisen käsittelyn puitteissa) ulospäin suhteellisen harmiton uni läheisen ihmisen kuolemasta. Näin ollen Freudin pohjalta voidaan sanoa, että lapsuudessa podettu narsistinen viha muita kohtaan ei häviä kasvamisen myötä, vaan se tukahdutetaan, ja se voi tietyissä olosuhteissa ilmetä uudelleen. Voidaan hypotetisoida, että näillä lapsuuden käyttäytymismalleilla saattaisi olla merkitystä joissain olosuhteissa myös aikuisuuden joukkodynamiikkaan, jossa lapsuudessa kielletty ja tukahdettu käyttäytymismalli pääsisi ilmaantumaan uudelleen kuten saattaa käydä unissa. Tälaisia tilanteita saattaisivat olla esimerkiksi ne, joissa koemme tarpeelliseksi korostaa oman joukkomme eroa muihin joukkoihin.

lapsijoukon keskellä vallitseva mustasukkaisuus, kun lapsiperheessä saattaa olla vuosien haaste poistaa kahden lapsen välillä vallinnut vihamielisyys.

Oma – totaalisen maallikon esittämä – veikkaus tai sovitusyritys olisi, että myös lapsen mustasukkaisuuden häviäminen ja uuden minäihanteen sisäistäminen on yhteydessä isään tai vanhempiin, kuten oli kyseessä niin monessa aiemmassakin tapauksessa. Vanhempi sisarus pyrkii ratkaisemaan mustasukkaisuudesta aiheutuvat ongelmat sisäistämällä tässäkin tapauksessa minäihanteekseen esikuvinaan toimivat vanhempansa – joskin varmaankin myös nuoremman negatiivista samastamista tapahtuu. Näin ollen lasten mustasukkaisuuden ratkeaminen olisi myös riippuvainen lasten, ja erityisesti esikoisen, suhteesta vanhempiinsa, eli sosiaaliset mallit periytyisivät vanhemmilta voimakkaammin kuin Freud ymmärsi. Hyväksikäyttävässä vanhempisuhteessa myös esikoisen suhde nuorempaansa muodostuisi todennäköisemmin hyväksikäyttäväksi, eikä vanhemman nuorempaansa kohtaan tuntema mustasukkaisuus ehkä laantuisikaan. Kun taas rakastavien vanhempien kohdalla esikoinen ehkä pyrkisi itse jäljittelemään vanhemman roolia rakentavassa mielessä, ja pyrkisi tarjoamaan nuoremmalleen samankaltaisen samastumiskohteen jollaisena vanhemmat olivat hänelle itselleen esiintyneet.

Mutta miten on luokkahuoneen tapaus? Freud on varmasti oikeassa korostaessaan sen roolia eräänlaisena yhteiskunnallisena kasvattamona, jossa opimme sisarusparvea suurempien ihmisryhmien sosiaaliset realiteetit. Mutta väite siitä, että luokan lapsi tulee tilanteeseen omaten jonkinlaisen oikeutetun vaateen opettajan rakkauteen[35], jota sitten yrittäisi mustasukkaisesti puolustaa, vaikuttaa omituiselta. Useampilapsisen perheen lapset lienevät jo ennen koulua kotonaan ainakin osittain oppineet jakamatonta rakkautta koskevat realiteetit, joten miksi niitä olisi välttämätöntä toistaa koulussa? Jatkankin tässä maallikon tilkitsemää kuvaa aiheesta, esittämällä kysymyksen: entä jos Freud olikin väärässä koululuokan johtajasta, eikä opettajalla olekaan suvereenia johtajanstatusta? Väitän, että luokassa saattaa olla

35 Ehkä taas kerran rakkaus ei ole korrekti termi, mutta miten huomionkipeys eroaa rakkaudenkaipuusta? Toisaalta taas, kun muistetaan Freudin aikakausi, oli auktoriteettihahmo pääasiassa isä, eli voitaisiin puhua ehkä hyväksynnästä. Minäihanne oli peräisin saman sukupuolen vanhemmalta, ja lapsi kaipaa tältä vanhemmaltaan kehuja tämän ihanteen noudattamisesta.

useampikin johtaja, jotka koostuvat esimerkiksi luokan riitapukareista tai kaikkien (myös opettajan) pitämistä oppilaista? Omat peruskoulumuistoni eivät suinkaan koostu yhdestä opettajan eteen ehdottomasti asettuvasta joukosta, vaan ennemmin muutaman henkilön klikeistä.

Jos lähdemme olettamuksesta, että kaipaamme luonnostamme vanhemmistamme muistuttavien auktoriteettihahmojen – kuten opettajan – rakkautta, lienee helppo kuvitella, että tämä kaipuu ei jokaisessa tapauksessa ilmene ulospäin, vaan vaikuttimien työntövoima hautautuu vallitsevien realiteettien alle. Tällaisessa tapauksessa olisi helppo kuvitella olevan yksinkertaista samaistua niihin henkilöihin, jotka ovat rehellisiä minälleen ja pyrkivät aktiivisesti näiden toiveiden toteutumiseen haaveilemisen sijaan. Samastuessaan esimerkiksi huomionkipeään häirikköön, luopuu lapsi opettajan potentiaalisesta rakkaudesta koituvan mielihyvän tavoittelusta ja korvaa sen samastumisesta koituvalla narsistisella mielihyvällä. Tässä olisi kyse itseään parempaan samastumisesta, ja minäihanteeseen sulautuisi ”menestyjän” tai ainakin rakkauden päämäärää lähempänä olevan piirteitä.

Mitä syvempi samastuminen, sitä suurempi mielihyvä. Tästä seuraten ystävyyssuhde aktiiviseen ja huomiota herättävään henkilöön muodostuisi tavoiteltavaksi, mikä voisi toimia tapauskohtaisena esimerkkinä johtajan synnystä. Varsinkin suuremmassa luokkahuoneessa epätodennäköistä lienee niin vahvan persoonan ilmaantuminen, että hän onnistuisi kokoamaan kaikki muut itsensä taakse, joten todennäköisempää lienee itse kunkin ryhmittyminen tiettyjen arkkityyppien ympärille sen mukaisesti keneen koemme helpoimmaksi samastua. Lopullisen luokkarauhan kannalta lienee kuitenkin niin, että myös mahdolliset mustasukkaisuutta kokevat lapset asettuvat aloilleen ja samastuvat muihin lapsiin, kuten Freud esittää, ja ehkä realiteetit todellakin korvaavat rakkauden hakemisen sen vesitetyllä kollektiivisella korvikkeellaan.

3. Erich Fromm: produktiivinen ihmisluonto ja suhteemme todellisuuteen

3.1 Objektiivinen maailma relativismin ulkopuolella

Olemme tulleet siihen tulokseen aikaisemman Freudiin pohjautuvan tarkkailun perusteella, että oma suhtautumisemme muihin ihmisiin ja ihmisjoukkoihin ei ole niin rationaalista kuin tahtoisimme uskoa. Tai ehkä ajatuksen voisi tarkemmin muotoilla, että rationaalisuus, jolla tarkkailemme muita ihmisiä ja joukkoja määräytyy muualla kuin tässä hetkessä, ja arvostelmissamme painavat myös mallit ja ennakkoluulot, jotka ovat yksilön- ja kulttuurinkehityksellisesti varhaisempaa perua. Vanhempamme (sekä ehkä sisaruksemme) ovat ensimmäisiä ihmisiä, joihin olemme luoneet onnistuneet ihmissuhteet, ja joiden myötävaikutuksesta joudumme luopumaan pistemäisestä olemassaolostamme sekä luomaan uudet mallit joiden avulla peilaamme maailmaa. Tämä perusta toimii pohjana myöhemmälle kehityksellemme.

Sen pohtimista onko kulttuurin kohdalla kyseessä loppujen lopuksi kyseessä jokin taustalla kummitteleva epähistoriallinen perheyhteisö, kuten Toteemi ja Tabu sen esittää, en näe tässä yhteydessä hedelmällisenä. Vaihdan sen sijaan päälähteeni Freudista Erich Frommiin ja siirryn tarkastelemaan ei-relativistisen moraalin mahdollisuutta yhteiskunnassa. Etiikan tuominen osaksi aiempaa tarkastelua ei ole missään nimessä niin suuri hyppy kuin voisi äkkiseltään luulla. Se kuitenkin laajentaa puutteellista näkökulmaa terveellä tavalla ja tuo keskeisemmäksi tarkastelun kohteeksi yksilön mahdollisuudet, kun yksilön ja yhteiskunnan välinen dynamiikkaa tarkastellaan yksityiskohtaisemmin.

3.2 Ihmisluonto ja miten sitä tarkastellaan

Frommin (1984, 35) mukaan ihmisluonto on teoreettinen konstruktio, johon voidaan päästä tarkkailemalla empiirisesti sen tyypillisiä ilmentymiä ihmisen käyttäytymisessä. Ihmisluonnon ymmärtäminen vaatii siis lukuisia erityistieteitä, jotka tarkkailevat tätä ihmisen käytöstä. Moraali pohjautuu Frommin rakennelmassa teoreettiseen konstruktioon, joka on rakennettu empirian pohjalta. Näin ollen myös vallitsevan etiikan, jota Fromm kutsuu autoritaariseksi, kritiikki tapahtuu erikoistieteiden tarjoaman empiirisen aineiston pohjalta. Huomattavaa on, että useimpien tieteiden tuottama materiaali ei ole luonteeltaan normatiivista, vaan keskittyy kuvailemaan olosuhteita. Näin ollen harva empiirinen tiede kykenee tuomitsemaan vallitsevat olosuhteet. Fromm itse tukeutuu kritiikissään psykoanalyysiin, ja väittää ihmisen kykenevän mukautumaan lähes minkälaisiin tahansa kulttuurin muotoihin, mutta hänen luontonsa kanssa ristiriidassa oleva kulttuuri synnyttää älyllisiä ja emotionaalisia häiriöitä, jotka pakottavat muuttamaan näitä olosuhteita (emt. 34).

Esimerkkinä mukautumisesta voi käyttää Frommin Terveessä yhteiskunnassa esittämää kuvausta yksinvaltiaan tahdon alle alistuneista. Yksinvaltias voi kyllä onnistuneesti pakottamaan alamaisen tahtonsa alle, mutta hän ei kykene näin toimiessaan välttämään alamaisen reagointia. Alamaisesta voi tulla esimerkiksi pelokas, epäluuloinen ja yksinäinen, sekä näiden seurauksena alamaisen tehokas ja älykäs toimiminen estyy ja tilalle tulee apaattisuus. Mahdollisina vaihtoehtoina ovat muun muassa myös vihan ja tuhoamishalun kasautuminen tai voimakkaan vapauden kaipuun kehittäminen. Jokainen tapa reagoida vastaa ihmisen ja yhteiskunnan väliseen ristiriitaan ja muuttaa suhdetta lopulta yksilön kannalta suotuisampaan ja yhteiskunnan kannalta epäsuotuisaan suuntaan. Koska puhutaan alamaisesta voi tämä koskea useita henkilöitä tai jopa kokonaisia kansoja. Näin ollen esimerkiksi kansalaisten apaattisuus ei ole hallitsijoille tarkoituksenmukaista, sillä apatia ja kyvyttömyys keskittyä häiritsee työntekoa. (Fromm 1971, 28)

Fromm on siis valmis maksamaan sen hinnan psykoanalyysiin tukeutuessaan, että väittää vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen aiheuttavan mielenterveydellisiä ongelmia. Tämä on itse

asiassa Terveen yhteiskunnan pääteesi. Freud käsittelee kulttuurin ja mielenterveyden vastakkaisuutta Ahdistavassa kulttuurissamme, mutta ajatus on jo läsnä varhaiskauden kirjoituksissa. Esseesään *'Sivistynyt' sukupuolimoraali* ja nykyajan hermostuneisuus Freud (1971, 294–295) jakaa kolme kulttuurin tasoa: 1.) Vapaat viettitoiminnot 2.) Suvun jatkamista lukuun ottamatta tukahdutetut vietin ilmentymät 3.) Laillistetut (avioliitto) suvunjatkamista ajavat vietin ilmentymät. Toisin sanoen Freudilla tarkastelu keskittyy pelkästään seksuaalisuuteen, ja kulttuurin käsite supistuu jopa siinä määrin, että kulttuuri voidaan jakaa ensisijaisesti tasoihin sen mukaan miten se rajoittaa seksuaalisuuttamme. Tässä yhteydessä kulttuurin ylemmillä tasoilla suuremman roolin saavat viettien tukahduttaminen ja sublimoiminen. Frommin näkökulma aiheeseen eroaa luonnollisesti paljon Freudin vastaavasta, eikä libido ja sen uudelleenohjaaminen näyttele suurta roolia. Freudilla (ainakin varhaiskaudella) sairastuvuus riippui yksilön vietin voimakkuudesta sekä tosiasiallisesta seksuaalisesta aktiivisuudesta, ja näin normien rikkojat pysyivät mieleltään terveinä. Frommilla mielenterveydellisiä rasitteita ei voi luonnollisesti korjata pelkällä seksillä, vaan vallitsevan kulttuurin asettamat esteet ovat syvemmällä ja haittaavat pääasiassa inhimillisten tarpeiden toteuttamista.

Frommin (1984, 43) mukaan psykoanalyysi on *ensimmäinen nykyaikainen psykologinen järjestelmä, joka ei rajoitu vain joihinkin ihmisen tiettyihin puoliin, vaan pitää silmällä hänen koko persoonallisuuttaan.* Psykoanalyysi kykenee tuomaan julkiseksi sen, mikä aiemmin oli mahdollista vain itsetutkiskelun kautta. Tämä tapahtuu analysoimalla vapaata assosiointia, unia, virhetoimintoja ja tunteen siirtoa (emt.). Psykoanalyysin luonteeseen kuuluu myös sen kiinnostuneisuus ihmisluonteesta. Frommin (emt. 44) mukaan Freudin alkukauden psykoanalyysiä luonnehti kiinnostuneisuus neuroottisista oireista, mutta psykoanalyysin edistyessä esittäytyi välttämätön tarve ymmärtää luonteenrakennetta, josta nämä neuroosit pohjautuvat. Samalla Freud loi luonneopin, joka aiemmin oli psykologiasta puuttunut. Tässä luonneopissa hyveen ja paheen merkitys ovat riippuvaisia ainoastaan asianomaisen henkilön luonteenrakenteesta (emt.). Henkilön esittäessä siis esimerkiksi arvostelma nöyryydestä hyveenä, voi kyseessä olla pelko ja tukahdutetun ylpeyden kompensointi. Paheen ylpeys kohdalla taas kyseessä voi olla epävarmuuden ja itsehalveksunnan ilmaus (emt.). Tämän

seurauksena etiikassa ei voida pitää hyveitä tai paheita luonteenpiirteinä, vaan eettisen tutkimuksen kohde on hyveellinen tai paheellinen luonne (emt. 44-45). Seitsemällä kuolonsynnillä tai kardinaalihyveillä ei siis ole kantavaa roolia etiikassa, vaan ne saavat merkityksen ainoastaan sikäli kuin yritämme ymmärtää jonkun henkilön syitä noudattaa ja välttää joitain niistä. Ihmisen moraalinen luonne eroaa psykoanalyysin avustuksella tarkasteltuna arkikäsityksestämme moraalista, jossa voimme ottaa hyveet ja paheet tai hyvät ja pahat ihmiset annettuina.

Fromm kutsuu etiikkaa, jonka on päämäärä toteuttaa estyneet inhimilliset tarpeet humanistiseksi. Humanistinen etiikka on normatiivista, mutta normia ei määritä valmiiksi annettu hyve, vaan toimiva mielenterveys ja sen asettamat inhimilliset tarpeet. Tätä näkökulmaa luonnehtii kohta Terveessä yhteiskunnassa, jossa Fromm (1971, 25) lainaa Spinozaa; jos ahne ihminen ajattelee yksinomaan rahaa ja kunnianhimoinen vain mainetta, emme pidä heitä mielenvikaisina vaan ainoastaan harmillisina, ja olemme taipuvaisia halveksimaan heitä – tosiasiallisesti kuitenkin molemmissa tapauksissa kyseessä on mielenvikaisuuden muoto, vaikkemme yleisesti sitä sellaisena pitäisikään. Tässä tapauksessa etiikka palautuu selvästi ihmisluontoon ja ihmisen psykologiaan. Ahneutta laajemmassa kontekstissa ymmärrettynä voitaisiin sanoa, että ahneesta tekee sairaan ahneuden epäproduktiivisuus eli kyvyttömyys luoda uutta.

Epäproduktiivisuuden kannalta katsottuna myös mielisairaan ja realistin samastaminen on mahdollista, ja Frommin (1984, 106–107) mukaan ne ovat itse asiassa saman asian kääntöpuolet. Mielisairas on menettänyt kykynsä hahmottaa todellisuutta, kun taas realistilta puuttuu mielikuvitus ja hänen on mahdollista vain jäljentää todellisuuden pintaa pääsemättä ulkomaailmaan varsinaisesti käsiksi. Realistin voitaneen sanoa vaipuneen apatiaan. Mielikuvitus ja kyky jäljentää todellisuutta ovat siis yhdessä tarpeellisia, jotta voisimme suhtautua todellisuuteen produktiivisesti, eli muovata sitä luovasti ja olla osa sitä.

Fromm aloittaa Terveen Yhteiskunnan ydinkäsittelyn (1971, 31–) toistamalla lähes täysin Ihmisen osassa esittämän kuvauksen ihmisen asemasta maailmassa, eli kuinka ihminen syntyy

lajina, ja ylittää pelkän eläimenä olemisen. Ihminen on luonnon yläpuolelle noussut eläin, joka ylittää luodun olennon passiivisen osan (emt. 32). Frommille ihminen näyttäytyy evoluution tuloksena, joka on luonteeltaan anomalia ja eroaa laadullisesti täysin muista eläimistä. Ihminen on avuton, mutta järkensä vuoksi hän on luomakunnan herra. Samalla hän kuitenkin on kahlittu luontoon, sillä hän ei mahda mitään historialleen osana luontoa. Ihminen on maailmaan heitetty ja ymmärtää oman voimattomuutensa sekä olemassaolonsa rajoittuneisuuden. Järki pakottaa ihmisen hakemaan ratkaisua järjen ja ruumiin (luonto) väliseen kaksijakoisuuteen, mutta samalla tämä dikotomia estää ihmistä ainoana eläimenä hakemasta ratkaisua lajinsa käyttäytymiskaavasta (emt. 33). Fromm näkee tärkeänä mainita myös, että ihminen on ainoa eläin, joka kykenee ikävystymään (Fromm 1984, 53 ja Fromm 1971, 33).[36]

Ihminen ei kykene Frommin (1984, 53) mukaan palaamaan historialliseen sopusoinnun tilaan luonnon kanssa, vaan järki pakottaa ihmisen kehittymään ja kehittyessään luomaan oman maailman, jossa on kotonaan. Jokainen kehitysaskel kuitenkin jättää ihmisen tyytymättömäksi ja hämmentyneeksi ja hämmennys saa hänet kehittymään edelleen (emt.). Toisin kuin Freudilla, ei Frommilla kulttuurin kehitystä sanele realiteetit ja pyrkimys täyttää ne. Sen sijaan kulttuuri kehittyy ihmisen juurettoman luonteen takia. Freudilla kulttuuri voitiin nähdä todellisuusperiaatteen muotona, joka pyrki alistamaan luonnon valtaansa. Frommilla kuitenkin historia ja järki tekevät ihmisestä luonnon jäsenen, mutta silti ulkopuolisen. Näin luonnon alistaminen ei edes olisi Frommin katsannossa samassa mielessä mahdollista, koska ihminen on ulkopuolisella tavalla osa luontoa. Molemmat ajattelijat kyllä jakavat ajatuksen, että varsinkin teollisuusaikana ihminen alistaa luontoa ja ihmistä voimakkaan tuhovietin ajamana, mutta Frommin mukaan tätä ihmisen luontaista juurettomuutta ei voi alistaa, vaan se tulisi voittaa luomalla ihmiselle sopiva paikka humanistisen etiikan mukaisesti.

36 Huomattavaa on, että sitten 50-luvun tietämys eläimistä on kasvanut ja sittemmin eläimet ovat saaneet monia inhimillisiä ominaisuuksia. Yhä useampien eläinlajien tiedetään kykenevän yksinkertaiseen abstraktiin ajatteluun ja esimerkiksi elefantit ymmärtävät abstraktin käsitteen kuolema ja niiden käytös muuttuu kuolleen laumanjäsenen keskuudessa – ne siis surevat kuolleita lajikumppaneitaan. Mikään varsinainen vastaesimerkki tämä ei ole, mutta Frommin humanistinen ajatusmaailma ihmisestä maailman keskiössä kuulostaa tästä näkökulmasta 2010-luvulla vähän vanhakantaiselta.

3.3 Humanistinen etiikka

Teoksessaan Ihmisen osa Erich Fromm (1984, 7) pohtii kysymystä millaiset normit saisivat ihmisen toteuttamaan itseään ja mahdollisuuksiaan. Keskeinen periaate, johon Fromm (emt. 9-10) perustaa ajattelunsa on, että *Psykologiaa ei voi erottaa filosofiasta ja etiikasta eikä sosiologiasta ja taloustieteestä*. Frommin mukaan tämä psykologian eriytyminen on itse asiassa suhteellisen tuore keksintö (emt. 8). Näin ollen Frommin projektia voi luonnehtia yritykseksi palauttaa aristoteelinen moraalifilosofian käsitys, jossa ihmisluonnon tunteminen oli etiikan ennakkoehto. Samalla hän myös pyrkii pääsemään irti freudilaisesta negatiivisesta psykoanalyysistä, joka kykeni ainoastaan paljastamaan ongelmia, ja negatiivisen psykoanalyysin relativistisesta asenteesta. Frommin käsitystä psykoanalyysistä kuvaa hyvin seuraava lainaus:

> K*okemukseni käytännön psykoanalyytikkona on vahvistanut vakaumustani, että tutkittaessa persoonallisuutta, tarkasteltiinpa asiaa sitten teoreettiselta tai terapeuttiselta näkökannalta, ei voida sivuuttaa moraalisia ongelmia. Arvostuksemme vaikuttavat ratkaisevasti toimintaamme, ja niiden pätevyydestä riippuu meidän henkinen terveytemme ja onnellisuutemme. Arvostusten tarkasteleminen ainoastaan tiedottoman järkeistämisenä, irrationaalisina toiveina –- vaikka ne voivat sitäkin olla – rajoittaa ja vääristää käsitystämme persoonallisuuden kokonaisuudesta. Neuroosi on viime kädessä moraalisen epäonnistumisen oire (vaikka 'sopeutuminen' ei missään nimessä ole merkki moraalisesta voitosta). Monessa tapauksessa neuroottinen oire on moraalisen ristiriidan ilmaus, ja terapeuttisten toimenpiteiden onnistuminen riippuu siitä, pystytäänkö asianomaisen henkilön moraalinen ongelma ymmärtämään ja ratkaisemaan.* (Fromm 1984, 8)

Frommin mukaan siis myös oman tutkielmani puitteissa moraalin huomioiminen olisi välttämätöntä. Mutta miten lainaus suhtautuu aiempaan osaan tutkielmaa? Arvostuksemme vaikuttavat moraaliimme, henkiseen terveyteemme ja onnellisuuteemme, näin oli myös kyse

Freudin tapauksessa. Kuitenkin kyse oli sikäli relativistisista arvostuksista, että minäihanteemme (yliminämme) perusteet määrittyivät pitkälti päämäärästä säilyttää vanhempiemme rakkaus ja tässä kohtaa keinot olivat vapaat. Vaikuttaa siltä, ettei Fromm niinkään kritisoi tätä periaatetta kuin pohjaa, jolle Freud sen laskee, eli mielihyvä- ja todellisuusperiaatetta. Vanhempien ja muiden ihmisten rakkauden voittamista tuskin voi pitää millään tasolla irrationaalisen järkeistämisenä, vaan kyseessä on hyvinkin ihmisluonnolle keskeinen piirre. Sen sijaan tämän ihmiselon osan redusoiminen pelkkään kalkyylin tavoitettavissa olevaan mielihyvään on puutteellinen näkökulma. Neuroosien luonnetta käsittelimme aiemmassa osassa vain pinnallisesti, mutta niiden puitteissa voidaan sanoa neurooseissa merkittävässä roolissa olevan ristiriidan aiheuttavan kohteen sisäistäminen ja ulkoisesta todellisuudesta sisäiseen todellisuuteen vetäytyminen. Mainitsin myös aiemmin mahdollisuuden, että sosiaaliset ristiriitatilanteet saatavat aiheuttaa tendenssiä sisäiseen todellisuuteen päin kääntymistä (eli narsismia) ja ääritapauksessa neurooseja. Mikäli sosiaaliset käyttäytymismallit ja moraali siis ymmärretään samaan asiaan viittaavina, voidaan Frommin näkemys tulkita muistuttavan pitkälti aiempaa käsittelyä. Kuitenkin ehkä juuri termien ”sosiaalinen käyttäytymismalli” ja ”moraali” väärä samastaminen onnistuu mitä parhaimmalla tavalla kuvaamaan mikä Frommin mukaan perinteisessä psykoanalyysissä on puutteellista. Mitä siis tarkoittaa moraali, mikä tekee siitä ei-relativistista ja mitä tämän termin käsittäminen valottaa meille ulkoisen todellisuuden ja itsemme luonnetta?

Ymmärtääksemme moraalin luonnetta, on syytä tarkastella erilaisia eettisiä erotteluja ja katsantotapoja ja niiden tarjoamia jakamistapoja käyttäytymisnormeille. Ensimmäinen erottelu, jonka Fromm tekstissään tekee, on humanistinen ja autoritaarinen etiikka:

> *Autoritaarisessa etiikassa auktoriteetti määrää mikä on hyvää ihmiselle sekä antaa lait ja käyttäytymisnormit; humanistisessa etiikassa ihminen on sekä normien antaja että niiden kohde, niiden muodollinen alkulähde ja niitä sääntelevä tekijä ja samalla niiden alainen.* (Fromm 1984, 18)

Autoritaarisessa etiikassa siis normit ovat – auktoriteetin toimesta – annettuja, kun taas humanistinen etiikka on perinteinen filosofinen katsanto, jossa normit ovat objektiivisesti riippuvaisia ihmisluonnosta. Autoritaarinen etiikka ei kuitenkaan ole kiveen hakattua, kuten voisi äkkiseltään luulla. Frommin (1984, 18) mukaan auktoriteetin käsite ymmärretään usein väärin, ja oletamme virheellisesti vaihtoehtojemme olevan rajattuja diktatorisen eri irrationaalisen auktoriteetin hyväksymiseen ja auktoriteettien kieltämiseen. Auktoriteetti voi kuitenkin olla myös rationaalinen, jolloin sen perustana on pätevyyden osoittaminen, ja auktoriteetti säilyttää tämän rationaalisen luonteensa ainoastaan niin kauan kuin kykenee osoittamaan pätevyyttä (emt. 18-19). Rationaaliseen auktoriteettiin kuuluu lisäksi tasa-arvoisuus eli ainoastaan osa-alueittainen pätevyys erottaa auktoriteetin alaisestaan (emt.).

Rationaalisen auktoriteetin määritelmä voidaan nähdä suoraksi kritiikiksi Freudin johtajamallia, jossa pätevyyden sijaan määräävänä ominaisuutena oli isänkaltaisuus. Pätevyyden nostaminen auktoriteetin kulmakiveksi voisi myöskin ratkaista ideaalitapauksessa johtajattomien joukkojen ongelman, sillä kustakin tehtävästä vastaisi pätevin henkilö. Frommin määritelmää rationaaliselle auktoriteetille kuitenkin voitaneen kritisoida sen idealistisesta luonteesta. Kuinka usein auktoriteetin alaiset jäsenet alistavat auktoriteettinsa jatkuvan tarkastelun ja kritiikin alle, kuten Fromm sitä vaatii? Entä kuinka rationaalisina voidaan pitää auktoriteetteja, joiden ympärillä ovat pätevyydestä riippumattomat suojaavat järjestelmät, kuten useiden vuosien välein tapahtuvat vaalit?

Frommin syy erottaa toisistaan rationaalinen ja irrationaalinen autoritaarinen etiikka on humanistisen ja etiikan ja auktoriteetin yhteiselon mahdollistaminen. (Irrationaalinen) autoritaarinen etiikka eroaa Frommin mukaan humanistisesta etiikasta muodollisen ja materiaalisen piirteen kautta. Muodollisen piirteen mukaan ihmiseltä puuttuu kyky tietää mikä on hyvää ja mikä pahaa, ja niinpä normin antaja on aina yksilön yläpuolella, mikä johtaa auktoriteetin maagiseen voimaan (Fromm 1984, 19). Materiaalisen piirteen mukaan taas auktoriteetti vastaa kysymykseen hyvästä ja pahasta ensisijaisesti omien etunäkökohtien mukaisesti (emt. 20).

Fromm ottaa esimerkiksi autoritaarisen etiikan materiaalisen ja muodollisen piirteen merkityksestä, niiden roolin eettisten arvostelmiemme kehityksessä. Hänen mukaansa lapsen kyky erottaa hyvä pahasta on aluksi vaistomaista, mutta sen korvaa myöhemmin harkinta (Fromm 1984, 20). Kohdasta ei aivan selvään käy ilmi tarkoittaako Fromm lapsen vaistomaisesti kiinnittävän huomiota aikuisten pieniin eleisiin vai kykeneekö lapsi intuition avulla ennakoimaan kuinka paikalla olematon aikuinen reagoisi lapsen tekoihin. Aikuisten rooli lapsen arvoarvostelmien kehityksessä ja mekanismi vaikuttavat vastaavan Freudin näkemystä: *Itse asiassa paheksumisen pelko ja hyväksymisen tarve näyttävät olevan voimakkaimmat ja miltei ainoat eettisten arvostelmien vaikuttimet* (emt.). Tässä kohtaa Fromm myöskin eksplisiittisesti korostaa tämän hyväksymisen tarpeen vaikuttavan negatiivisesti lapsen ja siten myös aikuisen kykyyn kysyä tarkoittaako ”hyvä” hyvää itselle vai auktoriteetille. Frommin muotoilu diktatorisesta auktoriteetista ja sen sisältämä eettinen käsitys voidaan nähdä vastaavan Freudin muotoilua sosiaalisista normeista. Keskeiseksi yhteiskunnalliseksi kysymykseksi nousee kuinka diktatorinen auktoriteetti voidaan korvata[37] rationaalisella auktoriteetilla sekä missä määrin tässä kyse on todellisesta politiikasta ja missä utopiasta.

Frommin ratkaisu oli kääntyä suosimaan humanistista etiikkaa. Myös humanistiselle etiikalle voidaan Frommin mukaan määrittää sitä luonnehtiva materialistinen ja muodollinen piirre. Muodollisena piirteenä ainoastaan ihminen kykenee humanistisen etiikan mukaan

37 Tässä kohtaa korvata viittaa useampaankin ongelmaan. Ensimmäiseksi autoritaarisen etiikan auktoriteetin on mahdollista määrittää etiikka suojelemaan itseään korostamalla kuuliaisuutta hyveenä ja tottelemattomuutta paheena (Fromm 1984, 22). Vaikka synnistä tai hyveestä ei olisikaan varsinaisia rangaistuksia tai palkintoja määritetty (mikä on harvoin asian laita), jäävät ne harvoin yhteisöllisessä mielessä vaille seuraamuksia. Lisäksi voidaan kysyä miten tietoteoreettisessa mielessä voidaan suorittaa hyppy tai kasvupyrähdys, jossa nostamme itsemme yhtäkkiä aiemmin kyseenalaistamattoman auktoriteetin arvioijaksi? Kuinka taas psykologisessa mielessä uskallamme uhmata alkuperäistä auktoriteettiamme eli vanhempiamme tai alkuperäistä tottelevaisuutta painottavaa moraalista ihannettamme tämän kriittisyyden kautta? Entä mitä seurauksia tästä kasvullisesta murroksesta on instituutioille joiden arvovaltaan myös esimerkiksi uskonto ja yhteiskunta pohjaavat? Viimeisen pohjalta voisi esittää jatkokysymyksenä missä määrin kriittisyys on ollut mahdollista menneinä vuosisatoina perhekeskeisemmässä maailmassa. Toisaalta taas kriittisteoreettiselta kannalta voitaisiin arvostella esimerkiksi Valistuksen dialektiikan käsitystä perheinstituution merkityksen romahtamisen merkityksestä yhteiskuntakriittisyyteen: Jos yhteiskunnallisten instituutioiden arvovalta juontaa alkujaan perheeseen, niin se ei välttämättä suoraan lisää massamediaa hyödyntävien instituutioiden auktoriteettia, sillä tämä katsanto sivuuttaa tarpeen inhimilliselle läheisyydelle, joka on tämän auktoriteetin syntysyy. Yhteisöllisen voiman paikantamisessa saattaisi siis olla varsin antoisaa yrittää paikantaa jaetun ideologian sijaan yksinkertaisesti läheisyyttä, jota esimerkiksi uskonnot rituaaleillaan tarjoavat.

määrittämään hyveen ja synnin perusteet, eikä ihmisen yläpuolella ole mitään auktoriteettia (Fromm 1984, 22). Materialistiselta kannalta päämääränä on ihmisen hyvinvointi, eli hyvää ovat ihmisen hyvinvointia edistävät asiat ja pahaa ihmiselle vahingolliset asiat (emt.). Tällä katsantokannan muutoksella Fromm pyrkii palauttamaan hyveen merkityksen autoritaaristen kieltojen piiristä takaisin Aristoteleen ja Paracelsuksen piiriin. Aristoteleen mukaan hyve tarkoitti oivallisuutta siinä toiminnassa jonka avulla ihminen voi toteuttaa mahdollisuutensa, ja Paracelsuksen tapauksessa yksilöllisen olion erityisluonnetta (emt. 23). Näin ollen humanistisen etiikan hyveeseen kuuluu yhtä aikaa hyveinä lajityypille ominainen ihmisyys tai inhimillisyys ja yksittäiselle ihmiselle yksilöllisyys. Frommin (emt.) mukaan humanistisen etiikka on ihmiskeskeistä eli ihminen on kaiken mitta, ja kaikki ihmisen arvostelmat ovat sidottuja hänen olemassaolon ominaislaatuun. Moraalisten arvostelmien lisäksi muutkin arvostelmat ovat sidottuja tähän kaksinaiseen inhimilliseen hyveeseen. Näin ollen hyve-etiikka saa rinnalleen psykologisen ja tietoteoreettisen ulottuvuuden.

Itse tulkitsisin tämän Aristoteleen ja Paracelsuksen hyvekäsitysten yhdistämisen pyrkimykseksi korostaa ihmisen produktiivisen luonteen merkitystä. Produktiivisuus on Frommilla (1984, 100) termi, jota hän itse vertaa Freudin genitaaliseen – eli kypsään – luonteeseen[38]. Fromm ei tietenkään tarkoita genitaalista luonnetta otettavaksi kirjaimellisesti, sillä libidoteoria ei kuulu Frommin ajatteluun, vaan genitaaliluonne esiintyy tässä kypsän ihmisen metaforana. Freudilla anaali-, oraali- ja genitaaliluonteeseen kuului termeinä sisältöä huomattavasti enemmän kuin pelkkä mielihyvän hakemisen suuntaamistendenssi kulloisessakin kehitysvaiheessa korostuvien limakalvojen puoleen. Fromm kirjoittaa ylistäen Freudin neljästä luonnekäsityksestä (oraalinen luonne jakautuu vastaanottavaksi ja sadistiseksi) kirjassaan Freud ja Freudilaisuus (1980, 66–75). Frommin (emt. 69) mukaan neljä luonnetyyppiä ovat osoitus Freudin neroudesta, sillä niihin on sisällytetty kaikki ne tavat, joilla ihminen hankkii luonnosta ja toisista ihmisistä olemassaololleen välttämättömän mielen ja ruumiin ravinnon. Keskeistä Freudin kehittämissä ”luonteissa” ja niiden kuvaavuudessa Frommin (emt. 68) mukaan on, että ne eivät ole itse asiassa ole niinkään luonteita kuin luonnerakenteita. Esimerkiksi anaaliluonteeseen kuuluu ahneuden lisäksi esimerkiksi

38 Samaan asiaan viittaava termi “vapaa itsensä toteuttaminen” löytyy Herbert Marcusen ajattelusta ja antaa hieman lisäkuvaa mistä on kyse.

tiukkailmeisyys, sulkeutuminen, siisteyden ja täsmällisyyden korostaminen ja spontaaniuden puute (emt.). Näin ollen myös yritettäessä jäljittää produktiivista tai kypsää luonnetta, puheessa on tosiasiassa luonnerakenne, joka on laajempi ja vähemmän tarkkarajainen kokonaisuus.

Frommin filosofian keskeisimpiä ajatuksia on, että ihminen on erikoistapaus luonnossa.[39] Niinpä pelkkä lisääntyminen ei riitä ihmisen suhtautumisessa maailmaan, vaan ihmisen on mielikuvitustaan käyttäen välttämätöntä muovata tarjolla olevaa materiaalia (Fromm 1984, 100.). Tämä ihmiselle ominainen suhtautumistapa ei kuitenkaan Frommin mukaan jää pelkästään aineelliseen tuotantoon, vaan se vaikuttaa kaikilla elämänalueilla (emt.). Produktiivisuus ei rajoitu pelkästään ulkomaailmaan, vaan pitää sisällään ihmisen sielulliset, emotionaaliset ja älylliset reaktiot, jotka suuntautuvat itseen ja muihin (emt.). Fromm (emt.) tiivistää produktiivisuuden olevan ihmisen taitoa käyttää kykyjään ja toteuttaa luontaisia mahdollisuuksiaan – mikä kuulostaa muotoiluna varsin tutulta. Tässä yhteydessä Fromm kuitenkin korostaa, että produktiivisuuteen kuuluu keskeisesti vapaus. Tämän vapauden ihminen saavuttaa ymmärtämällä itsensä kykyjensä ruumiillistumaksi ja toimivaksi olennoksi sekä olemalla tietoinen ja vieraantumaton kyvyistään (emt. 101).

Kyseinen inhimillisen piirteen korostaminen esiintyy kriittisessä teoriassa Frommin lisäksi muillakin ajattelijoilla. Esimerkiksi Herbert Marcuse nostaa sen yhteiskuntakritiikissään todella tärkeään rooliin poispääsyssä esineellistävästä ja ulkoapäin määritetystä identiteetistä. Frommin esittämä ajatus voitaisiin tulkita suunnilleen vastaavaksi, mutta hyve-etiikan kautta esitetyksi. Paracelsuksen mukaan yksilön hyve olivat hänen erityispiirteensä. Koska oman luontonsa löytäminen ja siihen löytyvien kykyjen kehittäminen voidaan nähdä vapaan itsensä toteuttamisen keskeisimpänä päämääränä, voidaan vapaa itsensä toteuttaminen nähdä läheisenä paracelsuslaiselle hyveelle. Frommilaisessa mielessä vapaa itsensä toteuttaminen on siis paracelsuslaisen hyveen toteuttamista, aktualisointia, ymmärtämistä tai jotain vastaavaa. Paracelsuslaisesta hyveestä kuitenkin puuttuu kriittinen elementti. Tämä elementti saadaan Aristoteleen hyvekäsityksestä, jonka mukaan on lajityypille ominainen ihmisluonto ja hyvettä

39 Ihmisen suhteesta luontoon ja ihmisluonnosta myöhemmin.

on kyvykkyys saavuttaa tämä päämäärä. Näin ollen vapaa itsensä toteuttaminen tai oman erityisluonteensa tavoittaminen eivät ole irrallisia ihmisyydestä tai yleisestä ihmisluonnosta; sosiopaatinen relativismi ei ole missään oloissa hyvettä. Vapaalla itsensä toteuttamisella on siis kriittinen ominaisuus ja sen voi nähdä kriittisenä elementtinä autoritaariselle etiikalle Frommilla, kuten myös esimerkiksi Marcusella, mutta ongelmaksi jää kuinka nämä normit itsensä toteuttamiselle johdetaan yleisestä ihmisluonteesta.

Frommin siis ottaa etiikalle premissiksi (tietynlaisen) humanistisen ihmiskäsityksen. Vaikka perusta on varsin laajalti hyväksyttävissä, niin voidaan silti kysyä, onko tämä oikea tai ainut ihmiskäsitys etiikalle. Humanistinen premissi ei ole niin ristiriidaton kuin äkkiä voisi luulla. Frommin humanistinen ihmiskäsitys sulkee pois useita muita. Mielestäni tässä kohtaa voidaan nostaa keskeisiksi komponenteiksi ulkopuolisen auktoriteetin kieltäminen ja ihmisrakkauden toteuttaminen sosiaalisesti. Monessa elämäntavassa komponentteja ei esiinny tai niistä esiintyy vain toinen. Esimerkiksi uskonnollisissa yhteisöissä sosiaalinen komponentti on todella voimakas, mutta auktoriteetin vuoksi ne eivät ole humanistisen etiikan hyväksyttävissä. Myös elämän omistaminen tieteen tai taiteen tekemiseen on samalla tavoin väärin, koska sosiaalinen komponentti puuttuu. Keskiaikainen käsitys hyveestä vetäytyä luostariin kehittämään itseään taas on joka suhteessa väärin – joskin munkit ja nunnat muodostanevat oman sosiaalisen yhteisönsä. Huomattavaa on, että nämä poissuljetut elämäntavat eivät ole ristiriidassa Aristoteleen tai Paracelsuksen hyvekäsityksen kanssa, sillä esimerkiksi luostarin ajateltiin olevan paikka kehittää ihmisluontoaan. Näin ollen relativismin välttääkseen, joutuu Fromm olettamaan tämän ihmisluonnon luonteen.

Frommin oletukselle kuitenkin antaa pätevyyttä, että hän voi tukea tätä ihmisluontoa psykoanalyysillä. Vaikka Fromm korostaakin sosiaalisuuden luonnetta ihmiselle essentiaalisena, esiintyi jo Freudilla jatkuva sisäänpäin vedetty mentaalienergia (narsismi) tärkeänä neuroosien syntysyynä. Freudin keskikauden ja Frommin käsitys sosiaalisuudesta narsismille vastaisena kuitenkin eroaa siinä, että Frommille tämä sosiaalisuus on itseisarvo, ja se on siis jotain muutakin kuin väline. Psykoanalyysi siis kykenee hänen mukaansa tukemaan ihmisen sosiaalisen luonteen asemaa premissinä. Kuitenkin auktoriteettivastaisuudelle

psykoanalyysin piiristä on vaikeampi saada tukea, ja aiemman luvun tarkastelumme puitteissa asia on päinvastoin. Psykoanalyysin mukaan auktoriteetteihin tukeutuminen on luontevaa. Eli siis mikäli uskomme psykoanalyysin osuvan oikeaan analysoidessaan auktoriteettien merkitystä, niin näyttää siltä, että Fromm päätyy humanistisessa etiikassaan esittämään asioita ilman kovin vahvoja empiirisiä perusteita. Ihminen kyllä on kaiken mitta, mutta missä mielessä ihmiselle on lajityypillisesti ominaista suorittaa omat, vapaat moraaliarvostelmansa? Eikö käsitys hyveestä itsensä kehittämisenä yksilönä ja ihmisenä näin ollen siis tosiasioihin pohjautuvana toteudu paremmin säilyttämällä autoritaarisen etiikan korostama kuuliaisuus hyveenä? Tähän kritiikkiin Fromm ei käsittääkseni kykene täysin vastaamaan, mutta samanlaisesta loikan tarpeesta kärsivät muutkin vallitsevasta käytännöstä eroavat eettiset järjestelmät ja yhteiskuntakriikit.

Humanistinen etiikka ei siis ole järjestelmä, joka tulisi hyväksyä vastaan panemattomista syistä. Sen sijaan se on yhteiskuntakriittinen työkalu, joka kuuluttaa ”todellista” oikeudenmukaisuutta ja tekojen hyväksyttävyyttä. Hyväksyttävyys on piirre, jota humanistinen etiikka itse korostaa; ihmisen tulisi hyväksyä jokainen tekonsa ihmisenä. Frommille sana, joka kuvaa tätä, laajassa mielessä, eettistä suhtautumista on produktiivisuus. Koska autoritaarinen etiikka on tällä hetkellä vallitseva etiikka, on keskimääräinen ihmiselo epäproduktiivista. Olemme jo vähän käsitelleet kuinka Fromm ymmärtää ihmisyyden ja ihmisluonteen, mutta hänen käsitys ei suinkaan jää näihin pariin piirteeseen. Koska olemme kuitenkin sitoutuneet vahvasti vallitseviin arvoihin, lienee syytä tarkastella niitä historiallisesta kontekstista ja vasta sitten käsitellä produktiivista luonnetta tarkemmin.

3.4 Yhteiskunnan vaikutus vapautemme ja luonteemme määrittymiseen

Fromm aloittaa kirjansa Pako vapaudesta kuvaamalla vapaustaisteluita. Hänen mukaansa (1976, 11) vapaustaistelut johtavat vapauden häviöön, sillä sortoa vastaan voitetun taistelun jälkeen entiset sorretut asettuvat puolustamaan uusia etuoikeuksiaan. Paossa vapaudesta termiä autoritaarinen etiikka ei vielä esiinny, mutta vapauden tappio on helppo ymmärtää sen välityksellä. Vapaus näyttäisi siis olevan ennalta tuomittu häviämään näissä taisteluissa, mutta näin ei kuitenkaan Frommin mukaan ole. Itse taisteluunkin osallistuminen voi olla vapauden aktualisoitumista. Frommin (emt.) mukaan vakaumus, että on parempi kuolla taistelussa sortoa vastaan kuin alistua elämään sen alla, saa toteumuksensa taistelussa kuollessa, mikä on äärimmäinen yksilöllisyyden julistus. On helppo nähdä ettei Fromm tarkoita tässä yhteydessä vakaumuksellisella sortoa vastaan taistelulla mitä tahansa sotimista, sillä tällöin kyseessä olisi ääritapaus ei-vapaudesta. Keskeistä vapauden kannalta on sotilaan kuolema ja itseilmaus; kuolleelta sotilaalta olisi ikään kuin kysyttävä oliko hänen kuolemansa autenttinen itseilmaus vapauden puolesta.

Tässä kohdassa esiintyvän itseilmauksen ja humanistisen etiikan välillä on helppo nähdä yhteys, vaikka käsittelytapa hieman eroaakin. Hyve itsensä toteuttamisena ja autenttinen itseilmaus ovat humanistisen etiikan näkökulmasta synonyymejä. Autoritaarisen etiikan kannalta molemmat termit sen sijaan lienevät mahdottomuus. Sota on siis olosuhde, jossa vapauden löytäminen on jotain marginaalisen poikkeuksellista ja vapaus saa utopistisen, lähes mahdottoman, luonteen. Vapaus tämän kontekstin kautta ymmärrettynä ei synny valinnasta lähteä sotaan ja valmiudesta uhrata oma henkensä, vaan henkilökohtaisesta tarpeesta tehdä niin hyvänä ja ihmisrakkaana ihmisenä. Kuilu, joka vallitsee Frommin tavassa käyttää sanaa vapaus ja yleisen kielenkäytön välillä on valtava.

Yhteiskunnan ja sen jäsenien käsitteleminen vapauden näkökulmasta on vaikeaa, sillä yhteiskunnalliset normit ja käsitykset mahdollisuuksista ovat sidoksissa aikakautensa kulttuuriin. Fromm nostaa esille porvarillisen yhteiskuntaluokan vallan kasvamisen seurauksena tapahtuneen muodinmuutoksen käsityksessä ihmisluonnosta. Frommin (1976, 15)

mukaan viime vuosisatoina tavallisin kuva ihmisestä on ollut järkiolento, jonka käyttäytymistä määrää hänen oman edun tavoitteleminen. Tätä ajatuskuvaa edustaa muun muassa Hobbes. Hänen jälkeisinä vuosisatoina kuitenkin Frommin (emt.) mukaan järkikeskeisyyden korostaminen maailman ja ihmisluonnon suhteen johti ihmismielen epämieluisten piirteiden haihtumiseen selitysyhtälöistä. Tämän rationalismin ja valistuksen synnyttämän positivistisen kuvan ihmisestä vapaana, kaiken pohtivana, järkiolentona rikkoo kunnolla vasta Freud tuomalla merkittäväksi osaksi ihmisluontoa tiedostamattoman ja irrationaalisuuden.

Frommin katsannossa yksilön vapaudelle muodostaa uhkan myös sosiaalinen todellisuus. Hänen teoriansa historian ja ihmisen välisestä suhteesta on dynaamisempi kuin Freudin. Fromm (1976, 20) sanoutuu irti Freudin käsityksestä, jonka mukaan psykologiset voimat, jotka eivät olisi yhteiskunnallisesti määrittyneitä, synnyttäisivät historian. Esimerkiksi intohimot, toiveet ja pelot ovat hänen mukaansa yhteiskunnallisen todellisuuden muovaamia, mutta ne kykenevät ajan saatossa itse myötävaikuttamaan kulttuurin muutokseen. Yhteiskunnallinen prosessi kykenee synnyttämään tarpeita, joita emme normaalisti käsitä elämäämme niin saneleviksi kuin perustavimpia biologisia tarpeita. Frommin (emt. 19) mukaan nämä tarpeet sekä niihin liittyvät vietit ovat kuitenkin todellisia, ja itse asiassa näiden tarpeiden yksilöllinen eroaminen määrittää luonteemme. Näitä ovat Frommin (emt.) mukaan esimerkiksi rakkaus ja kovasydämisyys, vallanhimo ja alistumisenhalu, aistimellisuus ja sen pelkääminen. Biologia ei määritä Frommin (emt.) mukaan ihmisluontoa, vaan kaikki hyvät ja huonot taipumuksemme ovat yhteiskunnallisen prosessin tulosta.

Koska oma tutkielmani ei käsittele yhteiskunnallista muutosta sinänsä, tyydyn lyhyeen ja vajaaseen kuvaukseen historiallisesta taustasta, jotta voimme ymmärtää kuinka muutos saattaa asettaa uusia tarpeita. Frommin (1976, 40) mukaan vapauden historia Euroopassa ja Amerikassa voidaan nähdä yksilöitymisen historiana. Keskiajalla[40] yhteiskunnista puuttui täysin yksilöllinen vapaus ja kaikenlainen liikkuminen yhteiskunnallisesti määrätyltä paikalta oli käytännössä mahdotonta (emt. 44–45). Frommin (emt.) mukaan tästä sosiaalisen piirin

40 Fromm käyttää keskiaikaa terminä idealisoidussa mielessä, sillä kuten hän (Fromm, 1976, 43) huomauttaa ei keskiaika ole yhtenäinen ja äkisti loppuva ajanjakso, joka pysyisi koko olemassaolonsa elementeiltään samoina.

voimakkaasta rajoittumisesta ei kuitenkaan seurannut yksinäisyys tai eristäytyminen, sillä ihmisen olemassaolon muodoksi koettiin hänen paikkansa yhteisössä eli hänen ammattinsa ja hän oli näin erottamaton osa kokonaisuutta.

Keskeisenä yksilöllisyyden syntyä rajoittavana elementtinä keskiajalla olivat ammattikunnat, jotka käytännössä pakottivat ammatinharjoittajat toimimaan yhdessä keskinäisen kilpailun sijaan. Frommin (1976, 52) mukaan tämä ammattikuntien harjoittama monopolitoimi koski niin raaka-aineiden hankkimista, tuotantomenetelmiä kuin tuotteiden hintoja. Koska tuotanto oli standardisoitu ei yksittäisille käsityöläisille muodostunut painetta erottautua muusta ammattikunnastaan, eikä yksilöllisyydelle ollut paljoa sijaa ammattikunnan sisällä. Taloudellinen järjestelmä vaikutti myös palkkaan ja hidasti pääoman kasautumista, minkä vuoksi talous nähtiin vain osaksi arjen tarpeita, eikä se ollut irtautunut moraalista (emt. 53). Kaikesta tästä yksilöllisyyden puutteesta ja elämänpiirin rajoittumisesta huolimatta oli ihmisen keskiajalla kuitenkin mahdollista Frommin (emt. 45) mukaan ilmentää itseään varsin vapaasti todellisen elämän kontekstissa.

Frommin mukaan renessanssin keskeinen vaikutus oli taloudellisen järjestelmän ja normien muutos. Muutokset johtivat riskipohjaiseen kysynnän ja tarjonnan arvioimiseen ja voitosta tuli mahdollisen tappion myötä sallittua. Tämä johti myös siihen, että moraalinen järjestelmä alkoi vähitellen heijastella taloudellista järjestelmää. Enää ihmisellä ei ollut samanlaista synnynnäistä ja varmaa paikkaa yhteiskunnassa, vaan hän saattoi pudota tyhjän päälle. Menestyksestä ja ponnistelusta tuli hyve ja näin ollen myös epäonnistuminen sälytettiin yksilön niskoille. Myös suhtautuminen aikaan muuttui työn arvostuksen noustessa ja tuottavuutta alettiin arvioida ajallisin standardein, kuten myös tuottamattomuutta. Erityisesti keskiluokan keskuudessa alkoi kehittyä uuden moraalin myötä vastustusta kirkollista instituutiota kohtaan. (Fromm 1976, 55 – 62)

Tämä laaja-alainen yhteiskunnallinen muutos ja sen voimistuminen loi kansan keskuuteen suuren epävarmuuden, ja siten myös tilauksen kenelle vain, joka kykenisi poistamaan tämän epävarmuuden. Ajankohta oli siis omiaan uskonpuhdistukselle ja uusille protestanttisille

uskonnoille, jotka täyttäisivät tarpeita, joita vanhakantainen katolilaisuus ei kyennyt täyttämään. Uskonpuhdistuksen tuoma varmuus ja esimerkiksi luterilaisuudesta haettu lohtu ei kuitenkaan ollut universaalia, vaan vaihteli yhteiskuntaluokittain, kuten koettu epävarmuuskin. Frommin (1976, 74) mukaan uskonnolla on psykologiselta kannalta katsoen kaksi erilaista merkitystä: 1.) Ilmaus sisäisestä yhteydestä ihmiskuntaan ja elämän myöntämisestä 2.) Vastaliike, jonka aiheuttajina on yksilön eristyneisyys ja elämän kielteiseen asennoitumiseen perustuva epäilys. Luterilaisuus edustaa Frommille jälkimmäistä. Tämä epäily ei ole Frommille pelkästään uskonnollinen termi, vaan se kuvaa laajemmin suhtautumista maailmaan myös modernina aikana. Luonnontiede, filosofia, alistuminen johtajan tahdon alle, itsearvoinen menestyksen tavoittelu tai tosiasiatietouden uskotteleminen varmuuden perustaksi, ja niin edelleen, vain hävittävät tietoisuuden epäilystä, varsinaisen epäilyn sijaan (emt. 76).

Frommin mukaan siis keskiaikaisesta yhteiskunnasta vapauduttiin suurimmalta osin nimenomaan negatiivisessa mielessä. Vapautuminen on juurien katkaisemista ja kun juuret pakolla menetettiin, jäi tilalle suuri aukko täytettäväksi ja sen myötä epävarmuus. Tässä valossa ei ihme, että Fromm suhtautuu protestantismiin ilmiönä lähes vihamielisesti ja supistaa sen niin pitkälti haluksi alistua Jumalan vallan alle ja siten toiveeksi luopua yksilöllisyydestä. Vaikka tässä kohtaa varoisinkin liikaa suoraviivaistamista, tuntuu Fromm tavoittavan jotakin kuvatessaan vapautumisen historiaa negatiivisen vapauden kautta. Vapautuessamme jostakin, jää tilalle aukko, jonka joudumme itse täydentämään. Halutessamme täydentää tuon aukon, tai ehkä tarkemmin sen kokemisen eli epäilyksen, tahdomme pääasiassa lisää negatiivista vapautta eli päästä eroon tuosta aukosta. Kun huomioidaan Frommin käsitys ihmisestä essentiaalisesti sosiaalisena olentona, voitaneen turvallisesti olettaa tämän aukon olevan luonteeltaan ”sosiaalinen”. Eli todellinen positiivinen ratkaisu epäilyyn olisi yritys löytää oma paikkansa ja hyveensä. Normina vallitseva negatiivinen, ratkaisu edellä menevä, metodi epäilykseen kääntää yhtälön, ja paikkamme etsimisen sijaan sopivalta tuntuva valmiina saatu täyteaines saa määrätä paikkamme. Tässä mielessä keskiaikainen ihminen voidaan nähdä jopa nykyaikaista ihmistä vapaampana, sillä hänen ei tarvitse positiivisessa mielessä vapaa

ollakseen täyttää kaikkea epävarmuuden jättämää tilaa, vaan hän pystyi keskittymään elämiseen jotakuinkin varmassa todellisuudessa.

Vaikka negatiivinen vapaus korostuukin Frommin historiankuvauksessa, ei se tarkoita ettei positiivista vapautta esiintyisi. Nykyaika on positiivisen vapauden kannalta katsottuna vapaampaa kuin koskaan. Frommin ihmiskäsityksen kannalta katsottuna ongelmana tässä positiivisessa vapaudessa on, että se ei riitä poistamaan tai poista automaattisesti negatiivisen vapauden aiheuttamaa epäilyä. Frommin (1976, 95–96) mukaan modernin yhteiskunnan rakenne vaikuttaa ihmiseen yhtäaikaisesti kahdella tavalla: 1.) hänestä tulee riippumattomampi, itseluottamus ja kriittisyys lisääntyy 2.) hänestä tulee yksinäisempi, eristyneempi ja pelokkaampi. Näistä jälkimmäisen havaittiin olevan yhteydessä negatiivisen vapauden lisääntymiseen, kun taas positiivisella puolella on usein takanaan monimutkaisempi historiallinen syy-seurausketju[41]. Erityinen aspekti, jonka Fromm (emt. 113–122) nostaa esille modernin yhteiskunnan kohdalla on yksilön muuttuminen merkityksettömäksi ja korvattavissa olevaksi, mikä lisää yksilön kokemaa epävarmuutta. Ajankohtaisesta esimerkistä tästä korvattavuudesta kävisi yritysten viime vuosien suunnaton hinku muuttaa palvelujaan joko itsepalveluksi, nettiin taikka sitten hyvin tunnettu ”SOTE ja valinnanvapaus”.

Aiemmasta päätellen yhteiskunnallisen prosessin synnyttämä vapaus on tosiasiassa kaikkea muuta kuin vapaata. Tämän lisäksi myös suhtautumisemme tähän vapauteen ja oikeastaan kaikkeen muuhun määrittyy yhteiskunnallisen prosessin pohjalta. Tämä tapahtuu mukautumisen kautta. Fromm (1976, 21) jakaa mukautumisen staattiseen ja dynaamiseen. Näistä ensimmäisellä hän tarkoittaa mukautumista, jossa mukautuva subjekti itsessään ei muutu, vaan uusi elementti omaksutaan vanhan pinnalle. Dynaaminen mukautuminen on sen sijaan luonteeltaan ennemmin kompromissi, ja siinä subjektiin itsessään pitää tehdä muutoksia, jotta elementin omaksuminen olisi mahdollista. Frommin (emt.) antama esimerkki

41 Esimerkkinä voisi käyttää kriittisessä teoriassa usein toistuvaa kuvausta puritanistista (tai Paon vapaudesta tapauksessa calvinistista) työetiikasta, jonka mukaan nykyisen ahkeruuden ja työn hyveenä näkemisen juuret ovat pitkälti 1500-luvulla syntyneissä porvarillisia arvoja heijastavissa uskontokunnissa, joista osassa menestys alettiin nähdä merkkinä Jumalan armosta ja sen myötäisestä pelastuksesta. Näin ollen siis riippumattomuuden, itseluottamuksen ja kriittisyyden lisääntymistä voitaisiin selittää osittain näillä historiallisilla taustoilla.

staattisesta mukautumisesta on syömäpuikkoihin tottuneen henkilön haarukan ja veitsen käyttäminen vieraassa maassa. Dynaamisesta mukautumisesta puolestaan esimerkkejä on mainittu tämänkin tekstin puitteissa lukuisia. Tässä kohtaa Frommin näkemys kuitenkin eroaa Freudin näkemyksestä juuri kulttuurin vaikutuksen osalta, sillä myös mukautumismallit ovat kulttuuririippuvaisia. Erityisen selvää tämä on, kun muistetaan, miten Fromm suhtautui autoritaariseen etiikkaan normina. Näin ollen esimerkiksi, Freudilla kulttuurillisten normien välittymisessä keskeinen, vanhempien (isän) miellyttäminen alistumalla näiden tahdon alle tosiasiassa pätee vain yhteiskunnassa, jossa autoritaarinen etiikka vallitsee normina; humanistisen etiikan vallitessa, isä ei saisi narsistista mielihyvää lapsen pakottamisesta itsensä pohjalta valettuun muottiin, vaan hän pyrkisi itse kehittymään vanhempana, mikä todennäköisesti vaikuttaisi lapsenkin sopeutumiseen.

Frommin käsityksessä ihminen on maailmaan heitetty ja orpo olento[42]. Ihmisen elämässä vallitsee elämisen tahto, ja tästä seuraa välttämätön tarve toteuttaa biologisia tarpeita. Näiden tarpeiden toteuttaminen taas on riippuvaista vallitsevista (yhteiskunnallisista) olosuhteista. Koska Frommin (1976, 24) mukaan ihminen ei mahda mitään biologisille tarpeilleen tai yhteiskuntajärjestelmän laadulle, joutuu hän sopeutumaan vallitsevaan taloudelliseen järjestelmään. Itsesäilytystarve siis johtaa välttämättömiin kompromisseihin ja yksilö joutuu välttämättä mukautumaan dynaamisesti. Vallitseva taloudellinen järjestelmä sanelee yksilölle konkreettisen työn mahdollisuudet ja muodot (Fromm 1976, 23). Nämä mahdollisuudet eroavat yhteiskuntaluokittain, ja niinpä feodaalimaanviljelijän tytölle välittyvät realiteetit, ja niiden pohjalta muodostuva dynaaminen mukautuminen, eroavat vaikkapa monopolikapitalismin suuryrittäjän esikoispojan vastaavista.

Kuten Freudilla, toimii myös Frommilla perhe vallitsevien realiteettien tiedottajana. Näin ollen mahdollinen myöhempi poliittinen aktiivisuus ja pyrkimys muuttaa järjestelmää ei ole vapaata, sillä dynaaminen mukautuminen on jo tapahtunut ja luonteemme muodostunut. Merkittäväksi tekijäksi muodostuu omaksuttujen taipumusten jäykkyys. Frommin (1976, 23) mukaan taipumukset ovat siinä mielessä taipuisia, että ne eivät ole ihmisluontoon synnynnäisesti

42 Tästä lisää ihmisenä olemisen ehtoja käsittelevässä osiossa

kuuluvia, vaan ne ovat sopeuma, joka on kehitetty vastaamaan koko sitä elämänmuotoa, johon ihminen on joutunut. Kuitenkin tällä tavoin kerran omaksutut taipumukset ovat itsessään pysyväisiä ja erittäin jäykkiä (emt.).

Tähän asti Frommin näkemys ei eroa valtavasti Freudin käsityksestä todellisuusperiaatteesta, joskin yhteiskunnan vaikutus on dynaamisempi. Vaikka luonteemme Frommin mukaan on pitkälti ulkoisen todellisuuden myötävaikutuksella määrittynyt, omaavat ihmiset välttämättömien biologisten tarpeiden lisäksi yhteisenä elementtinä välttämättömän tarpeen olla yhteydessä muihin. Kyse ei ole suoranaisesta yksinäisyydestä ja sen välttämisestä, vaan Frommin (1976, 25) mukaan ihmisten eniten pelkäämä asia maailmassa on eristäytyneisyys. Tämä ei tarkoita, että pyrkisimme suoraan sosiaaliseen kontaktiin muiden kanssa, vaan tahdomme välttää aktuaalisen yksinäisyyden tai eristäytymisen sijaan niiden kokemista. Fromm (emt.) erottaa tässä yhteydessä toisistaan fyysisen- ja moraalisen yksinäisyyden. Fyysinen yksinäisyys tarkoittaa tavallisesti ymmärrettyä ihmisten välistä eristäytyneisyyttä, kun taas moraalinen yksinäisyys on eristäytynyttä muiden ajatuksista ja arvoista. Näin ollen ihmisyyteen kuuluu, että ihminen voi olla yksinäinen muiden ihmisten keskellä tai kokevan kuuluvansa, vaikkei olisi nähnyt muita vuosiin. Tämä tarve kokea kuuluvansa jonnekin ohjaa sosiaalista käyttäytymistä ja hakeutumistamme muiden ihmisten ajatusten pariin.

Tässä lienee Freudin johtajamallin todellinen ydin. Tarpeemme kokea kuuluvamme ajatuksinemme johonkin ympäristöön on valtavan voimakas, ja jos joku ympäristö muistuttaa perhettämme (tai johtaja vanhempiamme), niin varmaankin taipumus pitää kyseistä ympäristöä kodikkaana ja pyrkiä osaksi sitä on vahva. Kyse ei ole ympäristön hyvyyden tai huonouden arvioinnista, ja siksi historiallisen huonotkin vaihtoehdot ovat mahdollisia. Kyse ei ole myöskään sosiaalisen ympäristön lapsuudenympäristön muistuttavuudesta sinänsä, vaan alkuperäinen lapsuudenympäristö luo jäykät taipumuksemme, jotka ohjaavat mieltymyksiämme. Kyseessä sen sijaan on yleisinhimillinen pelko jäädä ilman yhteyttä muihin ihmisiin ja tarve välttää tätä, esiintyvien mahdollisuuksien puitteissa; tarve välttää epävarmuutta ja mielikuva (lapsuuden) kodista edustaa varmuutta. Tarkastellaan seuraavaksi

tätä tarvettamme välttää yksinäisyyttä ja kokea suhdetta muihin ihmisiin ja maailmaan, eli Frommin termein ihmisenä olemisen ehtoja.

3.5 Produktiivinen asennoituminen ja ihmisenä olemisen ehdot

Koska ihminen oli Frommin mukaan maailmaan heitetty olento seurasi tästä hänen mukaansa ihmiselle aivan erityisiä tarpeita ja pyrkimys lieventää henkistä orpoutta. Ihminen on eläimenä Frommin mukaan ainutlaatuinen siinä, että hän joutuu itse hakemaan ratkaisut näihin polttaviin ongelmiin. Ratkaisut käytännössä jakautuvat Frommin analyysissa produktiivisiin ja epäproduktiivisiin. Produktiivisuudella Fromm (1971, 41) tarkoittaa ”luovaa tuotteliasta asennoitumista” suhteessa minään, toiseen ihmiseen ja luontoon, ja tämä suhtautuminen voi ilmetä tunteiden alueella rakkauden lisäksi ajattelussa ja toiminnassa. Ajattelun suhteen tämä tarkoittaa hänen mukaansa pyrkimystä käsittää maailma sellaisena kuin se on ja toiminnassa tuottavana työnä, kuten käsityönä tai taiteena.

Ihmisen ambivalentin luontosuhteen vuoksi ihminen joutuu asennoitumaan älyllisesti luontoon, niin omaansa kuin ulkoiseenkin, nähden. Tämä tapahtuu Frommin (1971, 46) mukaan ylittämällä passiivisuus eli tulemalla luojaksi. Elämän luominen kuitenkin tarvitsee rakkautta. Tämän seurauksena ihminen kykenee ylittämään itsensä myös rupeamalla tuhoamaan elämää.

Ihmisellä on tarve pyrkiä yhteyteen ja tämä tarve voidaan täyttää lukuisin epätyydyttävin keinoin. Frommin mukaan rakkaus on ainoa intohimo, joka kykenee tyydyttämään ihmisen tarpeen päästä yhteyteen maailman kanssa säilyttäen samalla eheyden- ja yksilöllisyydentunteensa (Fromm 1971, 41). Tärkeätä hänen mukaansa nimenomaan on rakastaminen prosessina tai tunnetilana, ei rakkauden kohde tai tyyppi. Näin määritettynä Fromm kykenee väittämään esimerkiksi kaiken rakkauden olevan lähimmäisenrakkautta (Fromm 1984, 90). Freudille ensisijaista oli seksuaalinen rakkaus, josta ihminen kykeni muodostamaan sublimoituneita ja deseksualisoituneita muotoja. Fromm siis tekee täydellisen eron Freudin määritelmään rakkaudesta. Ero ei jää pelkästään rakkauden seksuaalisuuteen,

vaan Frommille rakkaus on universaalisti muihin ihmisiin suuntautuvaa. Freud kielsi oikean rakkauden suuntaamisen useampaan kuin yhteen ihmiseen olevan mahdollista. Fromm (1976, 105) sen sijaan nimittää Freudin käsitystä rakkauden sijasta sadomasokistiseksi kiintymiseksi. Kuten ei Frommin (emt. 106) mukaan narsismissa tai itsekkyydessä ole kyse rakkaudesta vaan rakkaudettomuuden kompensoinnista.

Rakkauden erityisluonnetta havainnollistaakseen Fromm (1971, 45) päätyy vertaamaan sitä tälle vastaiseen primaarinarsismiin. Primaarinarsismilla Freud tarkoitti (tässäkin tekstissä aiemmin mainittua) yksilön lapsuuden varhaisvaihetta, jossa lapsen minä ei ole vielä eriytynyt muusta maailmasta. Juuri primaarinarsismista puuttuvat kyvyt mieltää itsensä yksilölliseksi maailmalliseksi olennoksi ja pyrkimys olla yhteydessä rakkauden kohteen kanssa tekevät rakkauden ainutlaatuiseksi. Frommin mukaan tämä tekee rakkaudesta produktiivisen.

Produktiivinen rakkaus voi Frommin mukaan esiintyä joko veljellisenä rakkautena tai äidillisenä rakkautena. Näistä ensimmäinen on samanvertaisten toisiaan kohtaan kohdistama rakkaus ja jälkimmäinen huolenpitäjän huolehdittavaa kohtaan kohdistamaa. Fromm erottaa näistä vielä eroottisen rakkauden, jota luonnehtii yhtymisen ja yhteensulautuvuuden halu. Eroottinen rakkaus (kreikan sanasta eros) ei Frommin mukaan itsessään ole produktiivista, sillä se vaatii kumppanikseen veljellisen rakkauden. Yksinään eroottinen eli yhtymishalu johtaa rakkauden vääristymiin: masokismiin ja sadismiin. Kun taas äidinrakkauteen yhdistyessään eroottinen rakkaus tekee olemattomaksi äidin ja lapsen suhteen, ja tuhoaa lapsen. (Fromm 1971, 43–44)

Äidinrakkaus on muutenkin rakkautena erikoistyyppinen, sillä se on lähtöisin suhteen erikoisluonteesta: äiti rakastaa lastaan, koska tämä on hänen lapsensa (Fromm 1971, 55). Tämä on tavallaan asetettu muuttumaton fakta. Tähän rakkauteen ei voi vaikuttaa ulkoisin teoin, koska se ei muuta tämän suhteen lähtökohtia, lapsi pysyy äitinsä lapsena teoistaan huolimatta, ja rakkauden puuttuessa on tämän ansaitseminen mahdotonta.[43] Kuitenkin tähän

43 Tässä kohtaa on tarpeellista huomauttaa, että puhuttaessa äidillisestä rakkaudesta ja isällisen rakkauden puutteesta, ei termejä kannata ottaa liian kirjaimellisesti arkea kuvaavina termeinä. Kyseessä on ennemmin eräänlainen ideaali. Jo Freud tunnusti, että jokainen henkilö on jokseenkin androgyyni ja omaa molempien

liittyy Frommin mukaan äidin ja lapsen suhteessa traagisen puoli, sillä suhteeseen kuuluu tosiasiana lapsen kasvaminen ja itsenäistyminen (Fromm 1971, 43). Äidin ja lapsen suhteeseen on siis sisäänrakennettu sen päättymisen siemenet ja paradoksaalisesti äidin tulisi lastaan rakastaessaan haluta, lapsen parhaaksi antaa tämän mennä ja samalla luopua tästä hänelle paljon antaneesta suhteesta. Tässä korostuu äidillisen rakkauden pyyteetön puoli.

Yllä mainittu lapsen itsenäistymisprosessi ei ole konfliktiton, sillä lapsi on juurtunut äitinsä ja näiden siteiden katkaiseminen on tuskallista. Tämä pätee syntymään ylipäänsä ja tätä ilmentää Freudin myöhäisajattelussa esiintyvä kuolemanvietti tai thanatos, eli halu palata aiemmin vallinneeseen tuskattomaan olotilaan tai olemattomaan tilaan – mikä on Freudin mukaan elämän lopullinen päämäärä. Fromm korostaa käsittelyssään ihmisen varhaishistorian juurtuneisuutta luontoon ja vetää analogian varhaiskulttuurien ja lapsen äitiinsä juurtuneisuuden välille (Fromm 1971, 48).

Samoin kuin lapsen kohdalla, häiritsee kulttuurin liiallinen juurtuneisuus sen kehitystä. Tämän kehityksen mahdollistamiseksi Freudin mukaan kulttuureissa säädetään varsin varhain insestitabu. Fromm kuitenkin korostaa erikseen (1971, 50), että tämä tabu on tarpeen nimenomaan estääkseen haitallinen tunnepohjainen juurtuminen, eikä niinkään sukurutsaista seksuaalisuutta. Samalla Fromm nostaa esille, että insestiongelma ei ole yksinomaan äidin ja lapsen välinen, vaan verisukulaisuus yltää yhteisön kehitysasteesta riippuen perheeseen, heimoon, kirkkoon, kansakuntaan ja valtioon. Tämä juurtuneisuus, jota hän toisaalla nimittää joukkonarsismiksi, on Frommin mukaan suurelta osin syynä ihmiskunnan tragedioihin.

Koska humanistisen etiikan kannalta hyve oli kytköksissä yksilöllisyyteen, tuntuu selvältä, että tämä vaikuttaa myös produktiivisen rakkauden muotoiluun. Frommin mukaan (1971, 42) rakkaus todellakin tekee ihmisestä itsenäisemmän, tekemällä hänestä vahvemman ja onnellisemman, samalla kuitenkin hetkeksi hävittäen yksilöllisyyden. Rakkaus on (emt. 41) Frommin mukaan: *yhteyttä jonkun tai jonkin oman itsen ulkopuolella olevan kanssa, niin että itseyden erillisyys ja eheys säilyvät*. Rakkaus on siis Frommin katsannossa olotila, jossa

sukupuolien piirteitä. Tätä tärkeämpänä näkisin kuitenkin kontekstin huomioimisen ja sen, että Frommin päämääränä on käyttää termejä pääasiassa kulttuurinkehityksen kuvaamiseen.

toteutuvat produktiivinen asennoitumisen molemmat puolet eli maailman havainnointi sekä sen muovaaminen. Rakkaudessa minä havainnoivana tietoisuutena tulee osaksi itsensä ulkopuolella olevaa todellisuutta, muovaten siten kyseistä todellisuutta. Samalla minä kuitenkin säilyttää itsensä tietoisuutena. Kyky rakastaa vain yhtä ihmistä vieraannuttaa ihmisen Frommin mukaan muista. Näin ollen poissulkeva rakkaus ei ole Frommin käsityksessä mahdollista, sillä siinä minä tulisi osaksi todellisuutta, jonka jäseniä kaikki eivät olisi. Produktiiviseen rakastamiseen ja todellisuuden osana olemiseen näin ollen Frommin (emt.) mukaan kuuluu huolenpitoa, vastuuntuntoa, kunnioitusta ja tietoa.

Produktiivinen rakastaminen voidaan nähdä moraalisena keinona välttää yhteisöllinen tai ideologinen sisäsiittoisuus laajemmassa mielessä. Turvallisuudentunteen hakeminen ja juurtuminen globaalin yhteisön sijaan lokaaliin yhteisöön – tai Frommia (1971, 66–67) mukaillen: itseyden tunteen kokeminen valtioon kuulumisesta ihmisen poikana olemisen sijaan – johtaa objektiivisuuden katoamiseen. Frommin (emt.) mukaan tämä johtaa erotteluun meidän ja muukalaisten välillä ja erilaisten kriteerien soveltamiseen molempien kohdalla. Vääristynyt suhtautuminen ei kuitenkaan rajoitu Frommin mukaan pelkästään muukalaisiin, vaan ulottuu myös oman heimon jäseniin ja itseen. Äärimmäistä ilmentymää tästä insestisestä suhtautumisesta Frommille (emt. 68–69) edustavat yhteisöjen ”pyhät symbolit” ja niiden häpäisemisestä aiheutuvaa irrationaalista reaktiota. Pyhillä symboleilla ja niiden häpäisyllä hän ei tarkoita uskonnollisia symboleita, vaan tyypillisesti maan lippua ja sen polkemista taikka polttamista. EU:n pienen jäsenmaan maaperältä voitaneen kuitenkin internetaikakautena kysyä missä määrin tällaisia symboleja esiintyy esimerkiksi Euroopan maiden valtaväestön (ja vähemmistöjen) keskuudessa ja mitä tämä kertoo. Onko Euroopassa enää kysyntää tai tarvetta yhtenäiselle identiteetille?[44]

Tarve identiteetillä sekä tarve tuntea ja sanoa ”Minä olen minä” on piirre jonka Fromm nostaa esille ihmisenä olemisen ehtona (Fromm 1971, 69). Alkukantaisissa yhteisöissä – joissa

44 Nationalististen elementtien nykyinen nousu on kohtalaisen usein otsikoitu uutisaihe, mutta onko siinä loppujen lopuksi niinkään tarpeesta kasvattaa juuret omaan poteroon vai tarpeesta yrittää tehdä ero itsen ja muiden välillä? Eli majesteettirikos ei olisi lipun polttaminen sinänsä, vaan yhteiskunnan arvojen ja kansallisen identiteetin fragmentoiduttua fokus olisi ennemmin siinä kuka sen lipun polttaa.

työnjako oli otaksuttavasti alkeellista – Frommin (emt. 70) mukaan identiteetintunne oli muotoa ”Minä olen me”. Feodaaliyhteisössä sen sijaan, kuten muistamme, yhteiskunnallinen paikka oli valmiiksi määritetty ja vastaus saattoi olla ”minä olen talonpoika”. Descartesin jälkeistä kulttuurillista tavoitetta Fromm (emt.) luonnehtii yritykseksi vapauttaa ihminen vapaasti ajattelevaksi, tuntevaksi ja luovaksi. Tämä tavoite ei tietenkään toteutunut ja yksilöllisen identiteetin sijaan omaksuttiin erilaisia kaavoja, joihin samastumisesta ihminen tuntee olevansa yksilöllinen (emt. 71). Näitä kaavoja ovat juuri ammatti, kansalaisuus, uskonto ja niin edelleen.

Onko kuitenkaan ainoa tapamme mieltää identiteettimme positiivisessa mielessä? Emmekö koe tarvetta sanoa ”Minä en ole hän (tuo)”? Produktiivisen suhtautumisen näkökulmasta tämä ei tietenkään ole mahdollista, se on selvää. Mikäli vapautemme (katkenneet) juuret tosiaan ovat keskiajalla, jolloin ”yksilön” identiteetti oli tiukasti asetettu, niin miten ihminen psykologiselta kannalta joutuu suhtautumaan tähän poikkeukselliseen identiteettien ja vapauden paljouteen täytettävänä aukkona? Suosittu identiteettien kauppakeskus metafora ei huomioi identiteettien eksklusiivista luonnetta – kaikkeen ei ole varaa, mutta kaikkea ei myydä kaikille ja osa identiteeteistä on keskenään yhteensopimattomia. Emme siis voi noin omaksua identiteettiä valmiista kaavoista, vaan omaksuminen edellyttää jonkinlaisen suhteen luomista näihin kaavoihin. Otaksuttavasti tämä tapahtuu myös monien hylkäämiemme tai itsellemme mahdottomien identiteettien kanssa. ”Minä en ole tuo” käsitys osana identiteettiämme olisi sopusoinnussa Frommin esittämän autoritaarisen etiikan muotoilun kanssa. Objektiivisiksi luullut vieraat identiteetit ja kaavamaisuudet varastavat huomiomme itsestämme ja siten saavat ohjata käytöstämme itsetuntemuksemme sijaan.[45]Muotoilulle löytyy myös perusteensa Freudin käsityksestä negatiivisesta samastumisesta.

45 Ajatusta voisi tarkastella esimerkiksi, tästä tutkielmasta pitkälti poisjätetyjen, tuhovietin, sadismin ja masokismin käsittelyn kautta. Frommin mainitsema rakkaudeton epäproduktiivinen tuhoaminen tuntuisi sopivan tähän yhteyteen hyvin. Jos emme rakasta Frommin universaalissa mielessä ja määrittelemme identiteettimme osittain muiden kustannuksella, niin “luodun osan ylittämiselle” avautuu, aiemmin osiossa mainittu, tuhoava puoli. Jos annamme määritelle luonteemme tasolle vieraan, erilaisen ja omituisen, niin myös rakkautta vaativan luomisen mahdollinen piiri rajoittuu, ja vastaavasti mahdollisesti tuhottavan alue suurenee. Kohteenvalinta ei kuitenkaan ole tuhoamisessakaan mielivaltaista, vaan psykoanalyysin mukaan sille löytyy syyt yksilön psyykkeestä.

Identiteettiin liittyy läheisesti tarve löytää oma asennoitumistapamme. Identiteetti ei siis vielä itsessään determinoi ajattelutapaamme, vaan jättää jossain määrin tilaa asennoitumiskehyksen löytämiselle. Asennoitumiskehys on yhteydessä produktiivisen asenteen tapaan suhtautua maailmaan. Harva asennoitumiskehys kykenee suhtautumaan maailmaan objektiivisesti. Pelkkä oikea havainnointi ei riitä produktiivisuuden kannalta sillä ihminen on ruumiillinen olento. Tästä seuraten Frommin (1971, 74) mukaan tyydyttävässä asennoitumiskehyksessä täytyisi olla tunne- ja aistiaineksia älyllisten lisäksi. Ihmisellä on tarve saada sekä jonkinlainen ajatusjärjestelmä että jokin palvonnan kohde, joka antaa tarkoituksen hänen olemassaololleen ja asemalleen maailmassa (emt. 74–75). Mikäli asennoitumiskehyksen älyllinen ulottuvuus puuttuu, hylkää ihminen oman erikoisluonteensa, ja mikäli taas asennoitumiskehys ei sisällä tunne- ja aistiaineksia, antautuu ihminen luontaiselle orpoudelleen.

4. Yhteenveto ja johtopäätöksiä

4.1 Sigmund Freudin perhe- ja kulttuurikeskeinen näkemys

Freudin viitekehyksessä joukkoihin liittymisen motiivien yhteisenä tekijänä voidaan pitää todellisuusperiaatteen mukaista turvallisuuden hakemista. Varsinaiset motiivit turvallisuuden hakemiseen sen sijaan ovat monituiset ja tilanteen hahmottamista monimutkaistaa psyykkisen energian kaksi suuntautumisvaihtoehtoa. Keskikauden Freudin tapa hahmottaa narsismi itsesäilytykseen liittyväksi ilmiöksi vaikeuttaa tulkintaa. Freudin viitekehyksessä suhteessamme ihmisjoukkoihin korostuvat varhaiset epäkypsät vaikuttimemme sekä samastuminen varhaisena suhtautumistapana toisiin ihmisiin. Rakkauden kaikkikattavan luonteen vuoksi jää kuitenkin epäselväksi miten suurta roolia kypsemmät – rakkaudesta sublimoituneet – ihmissuhdemuodot näyttelevät aikuisen suhtautumisessa ihmisjoukkoihin. Ihmisten välisen vuorovaikutuksen monisyiset psykologiset motiivit tekevät kulloisenkin suhtautumistapamme syiden arvioinnista tilannekohtaisen, joskin Freudin mukaan painavimpana syynä useimmiten on vanhempien rakenteiden, ihanteiden sekä yksilö- ja lajihistoriallisten mallien toistuminen. Jos yhtä motiiveista pitäisi korostaa, olisi se lapsuuden käytösmallien toistumisen rooli, niin omaksuttuina käytöstapoina kuin syvemmällä olevina psykologisina ratkaisumalleina.

Sääntöjen noudattaminen ei Freudin mukaan ole sisäsyntyinen ominaisuus, sillä sääntöjen noudattaminen vaatii psykologiselta näkökannalta enemmän energiaa kuin vapaan halun mukaan toimiminen. Näin ollen energiataloudelliselta kannalta sääntöjen noudattaminen vaatii energiaa käyttävän auktoriteetin. Säännöt ja arviointikyky seuraavat minän ja tietoisuuden kehittymisestä sekä voimistumisesta tuskallisten kokemusten kautta. Näiden tuskallisten kokemusten joukkoon kuuluu havainto siitä ettei vanhempien rakkaus ole loputonta, mikä johtaa ulkoisen auktoriteetin kuvan sisäistämisen minään yliminäksi, tämän rakkauden menettämisen pelon vuoksi. Syntyhistoriansa ja tietoiseen minään kohdistuvan auktoriteettiluonteensa vuoksi yliminä kykenee helposti vääristämään todellisuuskuvamme ja

erityisesti kuvaa omasta suhteestamme todellisuuteen. Freudin kulttuurikäsityksessä yliminän keskeisenä tehtävänä oli estää kulttuurin vaatiman kieltäymyksen aiheuttaman aggression purkaminen ulkomaailmaan uudelleensuuntaamalla se minään. Tässä kontekstissa myös sosiaalisesti hyväksytty aggression purkaminen esimerkiksi vähemmistöjä kohtaan tulee erittäin ymmärrettäväksi.

Yliminän ja minän välisen jännitteen lisäksi todellisuussuhteeseemme vaikuttaa minän ja sen välinen jännite. Freud kutsui vaihtoehtoisia suhtautumistapoja ulkomaailmaan mielihyvä- ja todellisuusperiaatteeksi. Molempia periaatteita yhdistää niiden ekonominen suhtautuminen mielihyvään, joskin vain jälkimmäinen omasi kyvyn arvioida mielihyvää ajallisessa ulottuvuudessa, kun taas ensimmäisen toimintaperiaate oli kompromissi. Joukkoihin liittymistä ja sosiaalista suhtautumistamme voidaan myös perustella mielihyvä- ja todellisuusperiaatteen välityksellä. Freudin tapa mieltää eksklusiivinen kahden ihmisen välinen rakkaus kaikkien ihmissuhteiden arkkityypiksi, ja muut ihmissuhteet sen johdannaisiksi, tuo rakkauden mielihyvää aiheuttavana kokemuksena osaksi sosiaalisuuttamme.

Sosiaalisten suhteiden mielihyväelementin pohjalta olisi utopistisessa mielessä mahdollista väittää, että ”luonnollinen suhtautumisemme” muihin ihmisiin olisi mielihyväperiaatteen nimissä maksimoida saamamme huomio, valikoimatta tai sulkematta ihmisiä oman sosiaalisen piirimme sosiaalisilla kaavoilla, malleilla tai stereotypioilla. Mielihyväperiaatteen todellisuudesta irtonaisen luonteen ja ihmisen aggressiivisen puolen vuoksi, kykenemme kuitenkin olemaan kaikkien kaveri vain omassa todellisuudesta vieraantuneessa mielikuvassa. Operoidessamme todellisuudessa, pyrkii todellisuusperiaate huomioimaan ihmissuhteidemme vaikutuksia ennalta ja sen mukaisesta lienee myös, että pyrimme pitäytymään tutuissa ja turvallisissa ryhmissä. Näiden ryhmien jäsenyyden tunnemme vahvistavan omaa identiteettiämme. Tai toisin sanoen minäihanteemme määräytyy sosiaalisissa yhteyksissä, ja minäihanteen muokkaamisessa on vaaransa sosiaalisille suhteille. Näin ollen todellisuusperiaatteen mukaista on pitäytyä vanhoissa ihanteissa, sekä muiden määräämissä uskomuksissa, sekä näin ollen olla vaarantamatta vanhoja sosiaalisia kontakteja. Huomattavaa

tietenkin lisäksi on esimerkiksi kuinka suunnattoman arvon koemme omilla minäihanteillamme olevan ja kuinka luonteemme on jähmeä muuttumaan. Toisin sanoen: tekojemme taloudellisuus ei ole rationaalista vaan psykologista.

Mielihyväperiaatteelta puuttui kyky hyväksyä todellisuus, mutta yhtä merkittävää on kyseisen periaatteen kyvyttömyys vaikuttaa todellisuuteen ja näin ollen varsinaisesti ratkaista ristiriitatilanteet. Vaikka aikuisina kykenemmekin (toivottavasti) suurimmassa määrin operoimaan todellisuusperiaatteen mukaisesti, on tärkeää huomata ettei Freudin mukaan mielen sisällä mikään varsinaisesti häviä pysyvästi, vaan ainoastaan muuttaa muotoaan tai tukahdutetaan. Näin ollen mielihyväperiaatteen ja muiden lapsuuden käytösmallien paluu on mahdollista. Ristiriitaiset olosuhteet, joihin nykyiset käytösmallimme eivät pure, saattavatkin löytää turvalliset – joskin lapselliset ja epärationaaliset – ratkaisunsa mielihyväperiaatteesta.

Käytöksemme vaikuttimet eivät siis ole niin aikuismaisia kuin haluaisimme uskoa. Kapasiteettimme hahmottaa todellisuutta on kehittyvä kyky. Näin ollen todellisuusperiaatteen omaksumista seuranneella lapsuudellamme on erityinen asema kyvyssämme ajatella, sillä se on pohja, jolle kaikki myöhempi todellisuuskuvamme on rakennettu. Näin ollen perheellä on valtava rooli siinä millaisiksi lapsen mieltämät todellisuutta koskevat realiteetit muodostuvat. Perheen voi nähdä toimivan suodattimena (valta)kulttuurin ja lapsen välillä. Freud ymmärsi perheen kulttuurille vastakkaisena, sillä vanhemmat pyrkivät toteuttamaan omia toteutumattomia narsistisia haaveitaan lapsensa kautta, ja siten pyrkivät suojelemaan lastaan siltä todellisuudelta jota kulttuuri edustaa – vanhempien rakkaus on jotain kulttuurille vierasta. Opimme siis oman kulttuurimme asettamat realiteetit alun perin perheemme esittämän tulkinnan kautta – tai ainakin näin oli ideaalitilanteessa ennen internetiä, televisiota, radiota ja Aku Ankkaa.

Käyttäytymistämme rajoittavien sääntöjen oppimisympäristön lisäksi perheellä on muitakin funktioita lapsen kasvamisessa. Freudilla perhe saa valtavan roolin lapsen elämän ensimmäisenä sosiaalisena kontaktipintana. Lapsi lähtee rakentamaan todellisuuskuvaansa muista ihmisistä lähtien liikkeelle omasta perheestään. Freud itse (yli)korostaa isän merkitystä,

mutta samalla hänen ajattelussaan myös äiti näyttäytyy lapselle arkkityyppisenä ihmisenä ja määrittää varsinkin myöhemmin miehillä esiintyvää naiskuvaa. Lapsen ja vanhempien suhde ei kuitenkaan ole ristiriidaton ja niinpä lapsi joutuu todellisuusperiaatteen mukaisesti luopumaan alkuperäisistä narsistisista vaatimuksista perheelleen ja uudelleensijoittamaan itsensä paremmin todellisuutta vastaavaan paikkaan. Tällä prosessilla on Freudin teoriassa valtava merkitys, sillä nimenomaan vanhempienrakkauden tavoittelusta koituvat realiteetit ovat Freudin mukaan tekijä, joka saa aikaan kolmannen mielen osan – yliminän – eriytymisen, jonka alkuperäisenä mallina toimii isä. Erich Frommin mukaisesti voisimme kuitenkin kysyä missä määrin yliminän tai minäihanteen mallina on ankaran isän lisäksi myötätuntoinen äiti. Pohdinnan arvoista olisi myös missä määrin vanhempien roolit ovat kullekin aikakaudelle ominaisia.

Erich Frommin Freudin varhaiskypsää lapsikuvaa kohtaan osoittaman kritiikin mukaisesti voidaan päätellä ettei tämä lapsen omatoiminen uudelleensijoittautuminen osaksi perhettä ole mikään yksinkertainen prosessi. Uhmaikä selvästi on jonkinlainen lapsen kasvullinen kriisi, jolla tässä kohtaa on suuri merkitys, mutta kyky mieltää ja eritoten suhtautua vanhempiin oman mielen omaavina yksilöinä kehittyy hitaasti vasta paljon uhmaiän jälkeen. Myös Freud ymmärtää, ettei pieni lapsi ole kykeneväinen kypsään vuorovaikutukseen. Freudin mukaan lapsen ensisijainen tapa ymmärtää toista ihmistä on samastua tähän eli pyrkiä sulauttamaan tämä henkilö omaan minään. Mekanisminsa takia samastumista voidaan pitää minän kannalta vaarallisena, sillä tällöin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa oma minä korvautuu muiden minällä – tai pikemminkin niiden representaatioilla. Samastumista myös leimaavat sen narsistiset lähtökohdat, ja kykyämme samastua muihin ihmisiin saneleekin tiukasti oma minäihanteemme. Näin ollen samastumisen välityksellä olemme yksinkertaisesti kykenemättömiä ymmärtämään suurinta osaa maailman ihmisistä.

Vaikka samastumisen korvaakin myöhäisessä lapsuudessa kypsempi vuorovaikutuksen muoto, on myös samastuminen niitä asioita, jotka eivät Freudin mukaan katoa, vaan voivat palata myös aikuisiällä. Joukkopsykologiassa ja egoanalyysissä Freud enteilee fasistisia johtajakultteja, joskin kyseenalaista on missä määrin hänen johtajan merkityksen

painottaminen osuu maaliin. Freudin joukkopsykologiamallissa kuitenkin on monia tärkeitä huomioita. Samastumisen nostaminen kypsän sosiaalisen kanssakäymisen sijaan ensisijaiseksi sosiaalisen ajattelun muodoksi kuulostaa lupaavalta jo senkin vuoksi ettei suuressa joukossa yksilöllinen kanssakäyminen ja jokaisen ihmisen omakohtainen tunteminen ole mahdollista tai tarpeellista.

Hahmotettaessa samastumisen rooli keskeiseksi joukon kannalta, muuttuu myös kuva yksilöstä joukossa. Tällöin Freudin ajattelussa yksilön käytös muistuttaa huomattavalla tavalla hänen käytöstään lapsuudessa. Joukossa oleminen voidaan siis tavallaan mieltää lapsuuden paluuksi ja joukon sisäiset kriisit kasvukriiseiksi, joissa joukon ”lapset” pyrkivät löytämään uudelleen paikkansa. Lapsuuden paluu ei kuitenkaan jää Freudin mukaan pelkästään ilmiöiden samankaltaisuuteen, vaan omaksumme konkreettisesti lapsuutemme käyttäytymismalleja. Juuri tässä voidaan nähdä syy siihen, miksi Freudin piti esittää teoriassaan tarve johtajalle. Freudin mukaan elämme joukossa uudelleen isäsuhteemme. Ajatus on kutkuttava, mutta samalla se asettaa tuskastuttavalla tavalla tämän joukkopsykologian teorian painolastiksi Freudin (oman lapsuuden?) aikakaudelle ominaisen 1800-luvun perheihanteen ja järjestyksen.

4.2 Erich Frommin humanistis-yhteiskunnallinen näkemys

Luultavasti keskeisin Frommin Freudin ajatteluun kohdistama kritiikki koskee yhteiskunnan historiallisesti määräytynyttä luonnetta, jota Freud ei Frommin mukaan tajunnut tarpeeksi selvästi. Miten selvästi Freud asian loppujen lopuksi ymmärsi jää epäselväksi, mutta ainakaan kovin usein ajatus ei eksplisiittisesti nouse esille. Fromm sen sijaan nostaa yhteiskunnan luonteen historiallisen riippuvuuden oman ajattelunsa keskiöön. Aikakausi, jossa elämme, on psykologisessa mielessä erilainen kuin Freudin vastaava, eikä yhtälöä voi supistaa ainoastaan kulttuurin harjoittaman viettien alistamisen tiukkenemiseen.

Fromm pitää yllä tiukkaa ihmisen ja eläinten välistä erottelua, eikä näin ollen Freudin biologiaan ja psykoanalyysiin perustuva ihmiskuva riitä täyttämään Frommin käsitystä ihmisyydestä. Fromm ottaa omaksi lähtökohdakseen ihmisten kontemporaariset mielenterveysongelmat empiirisenä faktana, samalla säilyttäen Freudin käsityksen neurooseista tyydytyksessään estyneinä tarpeina, mutta irtisanoutuen biologiskeskeisyydestä tuoden tilalle yhteiskuntatieteellisen tarkastelun. Näin ollen ihminen hänen tarkastelussaan omaa aivan erityisiä, ainoastaan ihmiselle ominaisia, inhimillisiä tarpeita, jotka ulottavat vaikutuksensa myös biologisiin tarpeisiin vaatimalla niiden tyydytystä inhimillisellä tavalla. Freudilla tarpeet olivat laukaisua odottavia jännitteitä, kun taas Frommilla tarpeisiin liittyy älyllinen ulottuvuus ja ihmisen pitäisi pyrkiä suhteuttamaan teoissansa itsensä, maailmaan heitettynä älyllisenä oliona, maailmaan.

Ihmisen kohdatessa elämässään ristiriitatilanteita, oli Freudin katsannossa periaatteessa kaikki ratkaisumallit vapaata riistaa, joskin narsismi eli mentaalisen energian sisäänpäin vetäminen ja siten patoaminen oli luonteeltaan vain väliaikaisratkaisu. Myös Frommin ajattelussa narsismi on itselle ja todellisuudentajulle haitallinen ilmiö. Frommin normatiivisessa ajattelussa narsismi ei kuitenkaan voi olla ”normaali” ilmiö. Frommkin näkee narsismin yleisenä ilmiönä, mutta normaalia hänelle edustaa hyveellinen ihminen, jonka voisi luonnehtia kykenevän olemaan vastuussa itselleen teoistaan – siis henkilö, joka on oman itsensä (moraalinen)

auktoriteetti.[46] Näin ollen mieleltään terve tai ehkä pikemminkin henkilö, joka ei anna vallitsevien yhteiskunnallisten olosuhteiden ja järjestyksen asettua esteeksi omalle hyveelleen, ei Frommin näkökulmassa ylitä ihmisyyttään, vaan pyrkii tarraamaan ihmisyydestä kiinni.

Frommin hyveessä kyseessä ei ollut ennalta määrätty hyve, vaan hyve pohjautui sekä ihmis- ja yksilöluontoon. Tieto ihmisluonnosta saadaan Frommin mukaan empiiristen tieteiden (ja erityisesti psykoanalyysin) avulla, mihin myös pohjaa vallitsevien olosuhteiden kritiikki. Tieto omasta itsestä ja henkilökohtaisesta hyveestä taas saadaan introspektiolla. Tässä mielessä Frommin hyvekäsitys ja siihen pohjaava humanistinen etiikka ovat siis pohjaltaan itsekkäitä. Tämä itsekkyys ei kuitenkaan ole luonteeltaan narsistista, mikä lienee yksi syy Frommille uudelleen määritellä narsismi rakkauden puutteeksi ja rakkaus luonteeltaan universaaliksi. Se mitä Freud suoraan kritisoi laimennetuksi rakkaudeksi, eli esimerkiksi myötätunnoksi, sen Fromm väittää olevan autenttista rakkautta, joskin Fromm myös kääntää fokuksen rakastetuksi tulemisesta rakastamiseen.

Vaikka Frommin väite rakkauden luonteesta ehkä vaatisi paljolti lisäperusteluja, on se silti tehokas keino varmistaa hänen kuuluttamansa produktiivinen suhtautuminen ainakin joillain ihmisenä olon alueilla. Jos rakastaminen on luonteeltaan universaalia ja mielenterveytemme kannalta tärkeää on rakastaa niin paljon kuin mahdollista, niin tuhoavan suhtautumisen määrä varmaankin tosiaan vähenee, ja luova suhtautuminen saa tilaa. Rakastaminen ja tämä luova suhtautuminen itseemme ja muihin varmaankin myös vaikuttaisi positiivisesti identiteettiimme sekä asennoitumiskehykseemme. Ongelmalliseksi tämä rakkauskäsite muodostuu juurtuneisuuden kohdalla, sillä tällä alueella se ei selitä oikein mitään, mikä johtaa tarpeeseen korostaa veljellistä ja äidillistä rakkautta erillisinä produktiivisen rakkauden tyyppeinä, siten erkaannuttaen entisestään rakkauden arkisesta määritelmästä. Erkaantuessaan kaksinapaisesta rakkauskäsityksestä Fromm vaikuttaa olevan pakotettu ottamaan kannan, että juurtumisen tarve ei ole yhteydessä rakkauteen ja juurtumisen taustat jäävät näin pinnallisiksi. Tässä kohtaa Freudin käsitys, jossa juurtuminen selittyy pitkälti todellisuusperiaatteen mukaiseksi (joskaan ei kuitenkaan ehkä tietoisesti mielletyksi) tavaksi hakea turvaa muista ja siten suojautua

46 Näin esitetyn muotoilun jälkeen Nietzsche konnotaatioita on vaikea välttää. Pidemmälle menevien yhteneväisyyksien vertaaminen vaatisi kuitenkin tarkempaa vertailu Nietzschen muotoilun kanssa.

epävarmuuden aiheuttamalta mielipahalta, muodostaen samalla tätä ihmissuhdetta suojeleva rakkauspohjainen tunnesidos, vakuuttaa enemmän.

Frommin ihmisluontokuvaus on mielenkiintoinen, mutta kyseenalaiseksi jää miten pitkälle perusteltavissa niin utopistinen kuvaus ihmisluontona on. Frommin käsitystä ihmisen luonteen historiallisesta määräytymisestä yhteiskunnan taloudellisten olosuhteiden pohjalta oli mahdollista käsitellä vain erittäin pinnallisesti tämän tutkielman puitteissa. Vapauden historiallinen käsitteleminen osaksi joukkoihin suhtautumisen käsittelyä tuntuu kuitenkin vaativan osansa, koska tätä vapautta meillä ei aina ole ollut. Frommin tapa ymmärtää vapaus auttaa mahdollisesti aukaisemaan silmiä, sillä normaalisti ymmärrämme vapauden vain negatiivisena vapautena. Vapaus ei ainoastaan laajenna mahdollisuuksiamme, vaan lisää painetta. Kun vapaudumme jostakin, jää täytettäväksemme aukko, ja on varsin kyseenalaista osaammeko täydentää tuon aukon mielekkäällä tavalla. Ennen jostain asiasta vapautumistamme, on tuon asian olemassaolo todennäköisesti koettu normaalitilaksi. Sitten vapauduttuamme, uusi normaalitila ei synny automaattisesti tai välittömästi – ja lisäksi todennäköisesti Freudin mukaisesti painopiste on joka tapauksessa lapsuudenkokemuksessamme maailmasta. Näin ollen vaikuttaa epätodennäköiseltä, että jostain vapauduttuamme, kykenisimme kunnolla näkemään maailman uudesta tilanteesta, vaan olemme aiemman kokemuksemme vankeja. Kun epävarmuutta seuraa psykoanalyysin mukaan ahdistus, niin onko suurikaan ihmekään, että käytämme kukin vapauttamme niin kuin käytämme.

5. Lähteet

Freud Sigmund (1971): Seksuaaliteoria, Gummerus

Freud Sigmund (1981): Johdatus Psykoanalyysiin, Gummerus

Freud Sigmund (1982): Ahdistava Kulttuurimme, Gummerus

Freud Sigmund (1993): Johdatus Narsismiin ja Muita Esseitä, Love kirjat, Helsinki

Freud Sigmund (2005): Murhe ja Melankolia sekä muita kirjoituksia, Vastapaino

Freud Sigmund (2010): Joukkopsykologia ja Egoanalyysi, Moreeni

Freud Sigmund (2010B):Unien Tulkinta, Gummerus

Freud Sigmund (2012): Erään Toivekuvitelman Tulevaisuus, Books on Demand GmbH, Helsinki

Fromm Erich (1971): Terve Yhteiskunta, Kirjayhtymä, Helsinki

Fromm Erich (1976): Pako vapaudesta, Kirjayhtymä, Helsinki

Fromm Erich (1980): Freud ja freudilaisuus, Kirjayhtymä, Helsinki

Fromm Erich (1984): Ihmisen osa, Kirjayhtymä, Helsinki

Hintsa Merja (1993) "*Freud – visionääri vai likinäköinen myyrä*": Teoksessa johdatus Narsismiin ja Muita Esseitä, Gummerus, Sivut 10-28

Lång Markus (2005): "Sigmund Freud (1856–1939)" Teoksessa Murhe ja Melankolia sekä muita kirjoituksia, Vastapaino, Sivut 241–286

Lång Markus (2010): "Rakkaudesta Joukkoon" Teoksessa: Joukkopsykologia ja Egoanalyysi, Moreeni, Sivut 131-142

Roos Esa (2010): "Saate" Teoksessa: Joukkopsykologia ja Egoanalyysi, Moreeni, Sivut 6-10

Vappu Taipale ja Kimmo Leppo (1971): "Tekijästä ja teoksesta" Teoksessa: Seksuaaliteoria, Gummerus, sivut 7–16