

VOIKO NYKY-YHTEISKUNNASSA KASVAA MORAALISUBJEKTIKSI?

Edellyttääkö moraalinen toiminta erityisiä tunteita ja esimerkiksi moraalista herkkyyttä, myötätuntoa ja toisen kokemista kanssaihmisenä? Voiko niitä oppia siinä kuin vieraita kieliäkin? Syntyvätkö ihmisen moraaliset rakenteet luonnollisen kypsytymisen kautta vai ympäristövaikutuksen tuloksena? Moraalissa on kysymys valinnoista, jotka tuottavat seurauksia myös muille. Muiden muassa näitä taustoja vasten kirjoittaja pohtii nykyihmisen mahdollisuutta moraalisubjektiteen ja erityisesti ilmiönä kansalaisyksilömyyttä.

JYRKI HILPELÄ

S ukukupsyiden ihminen saavuttaa luonnonvoimaisesti, mutta niin ei ole moraalisen kypsytymisen laita. Herkkyyden havaita asioiden eettinen puoli, ymmärrys tavoittaa eettiseltä kannalta olennainen monimutkaisesta tilanteesta ja tahto toimia sen mukaan, mitä pitää oikeana kehittyvät vähitellen suotuisan sosiaalisen vuorovaikutuksen tuloksena. Epäsuotuisissa oloissa psyykkiset rakenteet, joita moraalinen toiminta edellyttää ja jotka siis konstituivat moraalisubjektin, jäävät kehittymättä. Käsitykseni mukaan olosuhteet, joista tässä on kysymys, eivät ole niin ainutkertaisia ja yksilökohtaisia, ettei niistä voisi sanoa mitään yleistä. Oletan, että voidaan tunnistaa yhteiskunnallisia rakenteita ja piirteitä, jotka muokkaavat – ehkä mutkikkaidenkin välitysten kautta – yksilöiden identiteettiä ja osana sitä moraalista minää. Varhainen ja edelleen lukemisen arvoinen esimerkki tästä ajatuksesta on David Riesmanin tutkimus *The Lonely Crowd* (Riesman 1950/1967). Makrotason ja yksilötason välillä ei ole ylittämätöntä kuilua, vaikkei sillan rakentamisen ongelmia pidä vähätelläkään.

MORAALIN MODERNI MUOTOILU

Hahmottelen aluksi modernin käsityksen moraalista, sen edellyttämät psyykkiset rakenteet ja näiden rakenteiden muodostumisen ehdot. Sitten pyrin tunnistamaan mainittujen rakenteiden kehittymisen kannalta keskeisiä piirteitä – joko suotuisia tai epäsuotuisia – yhteiskunnasta, jossa

juuri nyt elämme. Esitän siis määrättyllä tavalla rajatun *Zeit-Diagnosen*. Lopuksi teen johtopäätökset nyky-yhteiskunnan laadusta moraalisubjektiksi kasvamisen näkökulmasta.

Moderni käsitys moraalista syntyi kun valistuksen ajan ajattelijat monien muiden asioiden ohella vetivät ilmoitustotuuteen perustuvan uskonnon ja sille rakentuvan moraalin ”järjen tuomioistuimeen”. ”Aikamme on varsinainen kritiikin aikakausi, kritiikille on kaikki alistettava”, kirjoitti Kant 1781. Tosin – kuten Kant toteaa – yrittää uskonto vetäytyä pyhyytensä ja lainsäädäntö majesteettisuutensa suojaan välttääkseen kritiikin. Mutta siten ne herättävät vain oikeutettua epäilyä eivätkä ne voi saada vilpittömästi kunnioitusta osakseen ennen kuin ovat osoittautuneet kestäviksi järjen toimeenpanemassa vapaassa ja julkisessa koettelussa. (Kant 1787/1967, A XI). Moraali, joka tyydyttää järjen vaatimukset, on moderni.

Modernia teoriaa on luonnehtinut abstrakti ja muodollinen tapa puhua moraalista. Yleiset säännöt ovat korvanneet sisällöllisen ”hyvän”. Abstrakteimmassa muotoiluissa tyydytään antamaan vain tapa, jolla moraaliperiaatteeksi ehdotettua sääntöä tulee arvioida (esim. Kant, Habermas).



Jyrki Hilpelä

Tällaista etiikkaa voi hyvällä syyllä kutsua ”proseduraaliseksi”. Sen hengessä ajattelee mm. englantilainen R.S. Peters, joka uskoo, että on osoitettavissa sellainen rationaalisesti perusteltava perusnormien joukko, josta käsin erilaisissa historiallisissa oloissa syntyneet vaihtelevat käyttäytymissäännöt voidaan oikeuttaa. Mainituiksi ”normien normeiksi” hän esittää puolueettomuuden, totuudellisuuden, vapauden ja eri intressien huomioon ottamisen. (Peters 1963, 51) Modernille ajattelulle tyypilliseen tapaan Peters esittää moraalin perustaksi järjen – ei Jumalaa eikä traditiota.

Peter Musgrave puolestaan kiteyttää modernin moraalikäsitteiden toteutuksen, että moraalissa on kysymys sellaisista valinnoista, jotka tuottavat muita koskevia seurauksia (Musgrave 1978, 22). On siis tarkasteltava subjektia, joka tekee valintoja, itse valinnan aktia ja valinnan seurauksia muiden kannalta. Moraalisubjektiin kohdistuu autonomisuuden vaatimus: valinta ei saa olla pakotettu eikä käsketty. Ei myöskään rituaalinen toiminta sen paremmin kuin ei-tietoinen reaktio johonkin tekijään ole teko, joka ilman muuta vaatisi moraalista arviointia. Kun valinnan tulee olla tulos tietoisesta eri vaihtoehtojen punnitsemisesta, on asianmukaista puhua siitä rationaalis-kommunikatiivisena toimintana. Luonnehdinta sisältää ajatuksen, että subjektilla on mahdollisuus arvioida valinnan mittapuita ja tarvittaessa muotoilla niitä uudelleen. (Fellsches 1977, 65–73) Kun valinnalla on kanssaihmissen kannalta merkitystä, on muiden kyseisessä tilanteessa asianosaisten intressi otettava huomioon. Esimerkiksi jos tietien tahtoon huijaan verottajaa, otan suhteessa muihin veronmaksajiin perusteettoman etuoikeuden ja tekoni on moraalisen arvioinnin alainen, ei vain minun yksityisasiani. Toimija, joka ottaa huomioon moraalisen ulottuvuuden, ei voi rajoittua vain oman sen hetkisen etunsa toteuttamiseen, ratkaisun pitää olla hyväksyttävissä myös muiden perspektiivissä. Kysymys ”mitä minun tulee tehdä?” yleistyy silloin muotoon ”mitä kenen tahansa tällaisessa tilanteessa tulee tehdä?”. Yksilöllinen ja egoistinen perspektiivi väistyy ja tilalle nousee yleinen näkökulma. Juuri tämä ajatus saa ilmaisunsa Kantin *kategorisessa imperatiivissa*. (Habermas 1992, 105–108)

Kant on modernin moraalijattelun malliesimerkki. Hän esittää käytännöllisen järjen – ei siis jumalallista – moraalin lähteeksi ja muotoilee perusnormin, joka on sisällötön yleistettävyyden

vaatimus, ts. ”proseduuri” normikandidaattien testaamiseksi. Tämän lisäksi hän jättää jälkimaa-ilmalle periaatteen, joka vaatii kohteilemaan toista aina päämääränä – ei siis välineenä. Ajatusta voi konkretisoida seuraavasti: toisen tarpeet ja toiveet tulee ottaa huomioon samalla vakavuudella kuin omat. Kysymys on perspektiivien vaihtamisesta ja sikäli oikeastaan toisesta tavasta muotoilla yleistettävyyden vaatimus. Moraali vaatii ihmistä ponnistelemaan itsekeskeisyyden ja itsekkyyden voittamiseksi.

Modernille ominaisen abstraktin käsittelytavan ovat viime vuosina haastaneet filosofit, jotka vaativat tekemään oikeutta sekä moraalien sisällölle että sen historialliselle kontekstille. Charles Taylor on jäljittänyt uskomusten verkkoja, joiden rajoissa moraaliarvostelmat kunakin aikana ovat saaneet mielensä ja pätevyytensä (Taylor 2000). Moraali ei ole niin irrallinen ilmiö, kuin mitä moderni ajattelutapa on antanut ymmärtää. Alasdair MacIntyre korostaessaan moraalikäsitteiden kiinteää yhteyttä aikansa yhteiskuntaan argumentoi hyvin saman suuntaisesti. Hänen mukaansa meille kulkeutuneet antiikin moraalikäsitteet ovat kuin sirpaleita ammoihin hajonneesta ja hävinneestä järjestelmästä eikä meillä ole edellytyksiä kontekstien puuttuessa ymmärtää niitä oikein. (MacIntyre 1987, 110–113) On myös havahduttu kysymään, onko modernin käsityksen mukainen moraalijohde liian abstrakti ja älyllinen, liian ”ohut”. Eikö olisi asiaankuuluvaa ottaa tarkasteluun myös moraalijohde tunteet sekä hänen sosiaaliset roolinsa ja sosiaaliset sidoksensa? (Manning 1994) Moderni käsitys näyttää vaativan jonkin asteista ”rikastamista”.

Juhani Pietarisen moraalien määrittely ei sulje pois puheena olevaa ”rikastamista”. Hänen mukaansa moraalit muodostuu yhteisöjen ja yksilöiden toimintaa ohjaavista säännöistä ja käytännöistä (Pietarinen & Poutanen 1998, 14). Moraalin ja etiikan sanojen synonyymisen käytön asemesta voidaan omaksua käytäntö, jossa ne erotetaan toisistaan varaamalla ’etiikka’ tarkoittamaan vain moraalien-ilmien filosofista tutkimusta (ibid., 14). Modernille ajattelulle on ollut luonteenomaista kohdistaa eettinen tutkimus vain ihmisten käyttäytymiseen suhteessa toisiin, kun historiallisesti etiikkaan on sisällytetty keskeisenä alueena myös tutkimus *hyvästä* ja erityisesti *hyvästä elämästä*. Kuitenkin jopa sellainen jälkipolvien silmissä leimallisesti moderni ajattelija kuin Kant otti kantaa kysymykseen hyvästä elä-

mästä ja kutsui tutkimustaan ”praktiseksi antropologiaksi”. Sitten voimistuvan individualismin myötä alettiin epäillä, onko hyvästä elämästä ylipäänsä sanottavissa mitään yleistä. Ehkä koko asia palautuu vain yksilöllisiin mieltymyksiin. Viime vuosina kysymys hyvästä elämästä on kuitenkin kokenut renessanssin. On tuotu esiin, ettei moraalia sittenkään voi ajatella vain ”proseduurina”: moraalit rakentuu tietyn hyvän elämän konseptin varaan. Esimerkiksi on mahdotonta suorittaa oikeudenmukainen jako ilman käsitystä *hyvästä*. Ihmisen identiteetti moraalisen toimijana on osa hänen hyvän elämän käsitystään. Hyveellisyys ja hyvä elämä eivät sittenkään ole erotettavissa toisistaan. (Steinfath 1998, 7–12; Schmid 1998, 27–38; Wolf 1999) Merkitsisikö modernin moraalikäsitteiden ”rikastaminen” sen kytkemistä käsitteeseen hyvästä elämästä?

Sisältöä on etsitty myös toista tietä: Ulrich Steinvorth on jäljittänyt sellaista sisällöllistä normatiivista periaatetta, jonka puuttuminen tekisi mahdottomaksi kutsua tiettyä ajatusrakennelmaa moraaliksi. Etsinnässään hän on päätenyt Schopenhauerin lauseeseen, jonka mukaan ei pidä vahingoittaa ketään, vaan paremminkin auttaa kaikkia mahdollisuuksien mukaan (Steinvorth 1990, 16). Lause sisältää sekä vahingoittamiskiellon että avunantokäskyn. On syytä kiinnittää huomiota näiden kahden erilaisuuteen: vahingoittamiskiellon noudattaminen on ehdoton velvollisuus, auttamiskäskyn täyttäminen sen sijaan merkitsee minimivaatimusten ylittämistä, aktiivista hyvän tekemistä. (ibid., 18–19) Steinvorth epäilemättä antaa varteenotettavan kriteerin minkä tahansa ehdotetun ”uuden” moraalin arvioimiseen.

MORAALISUBJEKTIKSI KASVAMISEN EHDOT

Moraalisubjektina toimiminen edellyttää määrättyjä psyykkisiä rakenteita. Eläimillä ei sellaisia ole eikä niiltä voi odottaa moraalista toimintaa. Pienet lapset eivät myöskään käyttäydy varsinaisessa mielessä moraalisesti, vaikka ulkoisesti mukautuisivatkin normeihin. Sen sijaan normaalilta aikuiselta voi odottaa moraalinormien tietoista noudattamista ja asianmukaisia mielen rakenteita. Syntyvätkö nuo rakenteet luonnollisen kypsymisen vai ympäristövaikutusten tuloksena, on kasvatuksen näkökulmasta olennainen kysymys. Ilmeisesti ympäris-

tövaikutuksilla on suuri merkitys, koska on aikuisia joilta nuo rakenteet puuttuvat.

On ilmeistä, että tietyt kognitiiviset taidot ovat välttämättömiä: on kyettävä tunnistamaan yleisiä periaatteita, on osattava soveltaa niitä konkreettisiin tilanteisiin, on omistettava kyky jäsentää tilanteet niin, että olennainen tulee esiin. Ratkaisun johtaminen on usein vaikeaa, koska tilanteissa relevantteja normeja saattaa olla useampi kuin yksi ja ne kilpailevat keskenään. Kognitiivisia taitoja voidaan parantaa erityisillä harjoituksilla, mutta ne kehittyvät myös moraalisen päätelyn ulkopuolella.

Entä edellyttääkö moraalinen toiminta erityisiä tunteita? Eräät kirjoittajat viittaavat mm. moraaliseen herkkyyteen, myötätuntoon ja toisten kokemiseen kanssaihmisinä. Tällaisten tunteiden sanotaan olevan opittavissa siinä kuin vieraat kieletkin. (Manning 1994, 207) Tekeekö moderni etiikka oikeutta mainitunlaisille tunteille? Kantia on moitittu moraalisubjektin ”ohuudesta” (ibid., 204). Tarkkaan lukien Kantilta kuitenkin löytyy tunne-elementti: yleistäminen, nouseminen yli minäkeskeisen perspektiivin, edellyttää kykyä perspektiivien vaihtamiseen, kykyä asettua toisen asemaan. Tällainen empatia – kuten Andreas Gruschka huomauttaa – ei kuitenkaan vielä sinänsä merkitse hyväntahtoista ja myönteistä suhtautumista toiseen: myös huijarille on tärkeää ”lukea” pienistä viitteistä toisen toiveet ja pelot (Gruschka 1994, 111–112). Huijarille empatia on väline muiden joukossa. Huijari asettuu toisen asemaan, mutta ei aseta tämän toiveita ja tarpeita omiensa kanssa saman arvoiseksi, hänen perspektiivinsä on itsekäs. Juuri tuollaisesta itsekkyydestä moraalisubjektin tulisi luopua. Kant ilmaisi sen sanomalla, että toisia tulee kohdella päämääränä. He ovat samanlaisia subjekteja ja heillä on samat oikeudet. Moraaliperiaatteen noudattaminen edellyttää myötätuntoista samastumista, muiden päämäärät on nähtävä omina (Manning 1994, 205). Moraaliin kytkeytyy altruistinen asenne, rakkaus jossakin rakkauden monista merkityksistä. Asennetta, jossa toinen nähdään päämääränä, arvokkaana sinänsä, William Kay kutsuu *personalismiksi*. Se on moraalisubjektin keskeinen ominaisuus. (Kay 1975, 55 ja 360)

Jotta voisi tehdä itsenäisiä moraalisia ratkaisuja, on nähtävä itsensä saman arvoiseksi muiden toimijoiden kanssa. Jos niin ei ole, väistyy ja jättää ratkaisut muille. Moraalisubjektin on kun-

nioitettava itseään. Itsekunnioitus ei rakennu niinkään tiedolle omista ansioista kuin syvälle kokemukselle omasta arvosta, tunteelle että omassa olemuksessa ei ole vikaa ja että oma olemassaolo on hyvä asia (Dillon 1997, 242). Itsekunnioitus on sellainen tapa olla maailmassa, jolle on ominaista syvä vakuuttuneisuus omasta arvosta (ibid., 228). Ihminen joka kunnioittaa itseään, pyrkii elämään minä-ihanteensa mukaisesti. Hänen voi sanoa olevan uskollinen itselleen. Jos hän jostakin syystä epäonnistuu, ts. toimii vastoin minä-ihannettaan, hän tuntee häpeää. Ylpeyden ja häpeän tunteet toimivat tienviittoina kun hän suuntaa elämäänsä. (ibid., 231) Jos hänen arvoaan loukataan, hän tuntee kaunaa.

Itsekunnioituksen merkitystä on luonnehdittu sanomalla, että se, jolla mainitunlainen sisäisen arvon kokemus on, on saanut periaatteessa kaiken (ibid., 243). Itsekunnioitus antaa koko elämälle myönteisen virityksen: rohkeutta ja uskoa onnistumiseen. Puuttuva tai haavoittunut itsekunnioitus taas masentaa ja estää oman lahjakkuuden ja mahdollisuuksien täysimittaisen toteutumisen. Elämästä tulee jatkuvaa ponnistelua itsekunnioituksen saavuttamiseksi. Mistä tahnansa asiasta saattaa tulla itsetuntokysymys. Tapit koskevat sietämättömästi ja jokainen voitto on vaikutukseltaan ohimenevä. Omasta riittämättömyydestä kasvaa tärkein asia, pakonomainen itsekokeskeisyys kapeuttaa elämää: muut ihmiset ja asiat merkitsevät jotakin vain suhteessa omaan arvottomuuteen. (ibid., 242)

Itsekunnioitus on paitsi koko elämää leimava olemisen tapa, myös keskeinen moraalisen toiminnan rakenteellinen elementti. Juuri se antaa ihmiselle rohkeuden toimia ja saa hänet pitämään kiinni ihanteistaan. Ilman sitä ihminen saattaa ajatella, että mitä väliä sillä on, miten hänenlainen ihminen toimii. Miksi tällainen aarre joillakin on ja joillakin ei? Keskeinen tekijä sen syntymisessä ovat varhaisen lapsuuden kokemukset: onko lapsi saanut kokea vanhempiensa rakkautta ja hyväksyntää, onko hän tuntenut tuottavansa näille iloa vai onko hän saanut vastaansa ärtymistä, inhoa, pettymystä ja välinpitämättömyyttä (ibid., 245)? Itsekunnioituksen ja personalismiksi kutsutun asenteen juuret ovat pitkälti samoissa kokemuksissa. William Kayn mukaan me kohtelemme toisia, kuten meitä on kohdeltu. Sitten lapsi jota rakastetaan, saa kyvyn rakastaa; lapsi, joka hyväksytään ehtoja asettamatta, hyväksyy itsensä ja toiset; lapsi jota kuunnellaan

ja kunnioitetaan, kohtelee toisia persoonina. (Kay 1975, 45–46, 89–94) Tässä siis on olennainen moraalikasvatus. Pedagogit joutuvat kuitenkin usein kohtaamaan lapsia, joiden kasvu ei ole sujunut näin onnellisissa merkeissä. Silloin on osattava tukea haavoittuneen itsekunnioituksen tervehtymistä.

Ei ole harvinaista, että ihminen, jolla on selkeä käsitys siitä, mitä hänen pitäisi tehdä, jättää kuitenkin sen tekemättä. Moraalinen motiivi häviää kilpailussa muille pontimille. Ilmiö oli tuttu jo Aristoteleelle: hän kutsui sitä *tahdon heikkoudeksi*. Tahto taipuu nautinnonhalun, pelon tai oman edun tavoittelun vaikutuksesta ja luopuu oikeana pitämästään teosta. Puistattavimmat esimerkit ovat natsi-Saksasta. Suuri osa tavallisia ihmisiä, joiden moraalit varmasti sanoi, että hädänalaisia on autettava ja vääryyttä vastustettava, tyytyi katsomaan sivusta, kun viattomia ihmisiä lastattiin junavaunuihin ja vietiin tuhoamisleirille. Mikä selittää tämän ns. Mitläufertum-ilmiön? Theodor Adornon selitys on yleinen *kylmyys* (Kälte): ihminen katsoo ennen muuta omaa etuaan ja varoo ”polttamasta näppejään”. Terrorin oloissa oli viisainta vaieta. Kysymyksessä oli toisistaan eristyneiden kilpailijoiden, yhteiskunnallisten monadien, kylmyys. Se oli välinpitämättömyyttä toisten kohtalosta. Siihen välinpitämättömyyteen saattoivat luottaa myös työtään tekevät pyövelin rengit. (Adorno 1971, 101)

Andreas Gruschka on tarttunut Adornon ajatuksen kansalaisykylyydestä ja osoittanut, miten se läpäisee yhteiskuntaelämän kokonaisuudessaan. Ilmiönä kansalaisykylyys on mitä luonnollisin: yhteiskunnallinen järjestyksemme edellyttää henkilökohtaisen edun tavoittelua muiden kustannuksella ja siten toisenlaisten sääntöjen seuraamista, kuin mitä julkinen moraalit opettaa. Kylmyys on tapa tehdä ristiriita siedettäväksi. (Gruschka 1998, 11) Kylmyys pitää poissa perspektiivin, jossa toisen tavoitteet näyttäytyvät saman arvoisina omien kanssa. Saman sukuiseen ilmiöön kansalaisykylyyden kanssa on Zygmunt Bauman viitannut termillä *eettinen välinpitämättömyys* (ethical indifference). Baumanin mukaan länsimaiden mediat sijoittavat sodat, murhat, ryöstelyn, tarttuvat taudit, pakolaiset ja nälän jonnekin muurin takaiseen maailmaan, jonka kanssa länsimaisilla ihmisillä ei ole mitään tekemistä. Se on kurjuutta, johon länsimailla ei ole osaa eikä arpaa eikä tietenkään mitään vastuuta

siitä. (Bauman 1998, 75) Kylmyys on globaalia.

Mikä sitten saa ihmisen toimimaan sen mukaan, mitä hän pitää oikeana? Mikä tekee ihmisestä vastuullisen? Kay viittaa optimistiseen, eialistuneeseen elämänasenteeseen. Sellaisen omistava ihminen uskoo vaikutusmahdollisuuksiinsa. (Kay 1975, 131–141) Toisin sanoen hänellä on itsekunnioitusta. Vastuullisesta ihmisestä voi myös sanoa, että häntä luonnehtii *moraalinen integriteetti* (Manning 1994, 207). Sanojen ja tekojen ristiriidattomuuden lisäksi käsitteellä viitataan yksilön uskomusten ja arvojen sisäiseen koherenssiin sekä hänen sitoutumiseensa sosiaalisesti tunnustettuihin moraaliarvoihin (Muschenga 2001). Tätä vanhempi mutta ajatukseltaan saman suuntainen on käsite *hyveiden ykseys*. Sen mukaan jonkun voidaan todella sanoa omistavan tietyn hyveen vain, jos hänellä on kaikki muutkin hyveet (ibid., 225). Liitän samaan perheeseen vielä Robert Audin käsitteen *moraaliluonne*. Se viittaa joukkoon toisiinsa liittyviä moraalisia piirteitä kuten rehellisyys, uskollisuus, reiluus (Audi 1991, 307–308). Audin mielestä ihminen on moraaliluonteestaan vastuussa ja silloin hänen tulee yrittää parantaa sitä. Se tapahtuu itsekasvatuksella, jonka metodi on itsekuri. (ibid., 312) Ihmisen on alistettava halunsa kritiikille. Mutta mikä meidät siihen motivoisi? Audi vastaa seuraavasti: rationaalisisina olentoina meidän tulee haluta sitä, että halumme ovat sopusoinnussa arvojemme kanssa (ibid., 314). Olivatko siis entisajan ihmiset rationaalisia, mutta nykyajan halujaan hellivät ihmiset eivät?

Moraalinen integriteetti on rationaalisen ihmisen ominaisuus. Tavoite se voisi olla sille, joka pyrkii rationaalisuuteen.

Moraalisubjektina toimiminen edellyttää tiettyjen kognitiivisten valmiuksien ohella kykyä myötätuntoon ja perspektiivien vaihtamiseen, itsekunnioitusta, uskoa omaan vaikutusmahdollisuuksiin, moraalista integriteettiä sekä tahtoa ohjaavia arvoja. Kaikki edellä mainittu viittaa vakaaseen, hyvin jäsentyneeseen identiteettiin. Sellaisen perusta muodostuu onnellisimmassa tapauksessa jo varhaisessa lapsuudessa.

LUONNOS AIKAKAUDEN KUVAKSI

Yritän hahmottaa aikaamme joukolla toisiinsa kietoutuvia trendejä. Ajattelen niiden kasvavan menneisyydestä, muotoilevan nykyisyyttä ja an-

tavan suuntaviivat tulevaisuudelle. Kuvani on kärjistetty, se ei ole tyhjentävä eikä kiistaton, mutta mielestäni kuitenkin riittävästi perusteltu. Trendit, joita analysoin ovat 1) järjen merkityksen väheneminen ja sen myötä niin spontaanin järjestyksen kuin yksilöllisen halunkin nouseminen etualalle, 2) elämälle merkitystä antavien yksilöllisten päämäärien korvautuminen välinearvoilla ja 3) individualismin voimistuminen yhteisöllisyyden kustannuksella.

Ensin mainitun trendin juuret näen *deismisä*. Deismi on 1600-luvulla kukoistanut suuntaus, jonka mukaan Jumala on luomistyössään antanut maailmalle niin täydellisen järjestyksen, ettei hänen jälkikäteen tarvitse millään tavalla puuttua tapahtumiin siinä. Jumalallisen järjestyksen puitteissa kaikki sopii yhteen. Kullakin maailmaa asuttavalla olennolla – ihminen mukaan lukien – on oma tarkoituksensa, oma osansa kokonaisuudessa. Ihmisen onnellisuuden tavoittelu, ts. pyrkimys mielihyvään ja tuskan välttäminen, on osa järjestystä ja sellaisena täysin hyväksyttävää. Se, että kukin tavoittelee omaa onneaan, ei johda ristiriitoihin: jumalallisen järjestyksen puitteissa kukin edistäessään omaa hyvänsä samalla palvelee muiden hyvää. (Taylor 2000, 266–267)

Valistusfilosofoista radikaaleimmat jättivät Jumalan pois, mutta pitivät järjestyksen. Jumalallisesta tuli luonnonjärjestys. Osa tätä järjestystä oli ihmisen pyrkimys onneen. Onnea oli Jeremy Benthamin (1784–1832) mukaan halujen tyydyttäminen. Oli täysin nurinkurista uskonnolla ja laeilla tukahduttaa luonnon universaalit ja välttämättömät tarpeet, Bentham argumentoi. Kun Bentham oletti yksilöiden intressien olevan luonnonjärjestyksen puitteissa sopusoinnussa, täytyi jokaisen minäkohtaisen onnellisuuden tuottaa kaikkien onnellisuutta ja muiden onnellisuus puolestaan oli osa kunkin yksilön onnellisuutta. (ibid., 321–320) Eräs tämän ajatuksen versio oli Adam Smithin (1723–1790) kuuluisa oletus ”näkyvästä kädestä”, joka sovittaa yksilöiden itsekäät ponnistukset palvelemaan kokonaisuuden etua. Ajatus harmoniasta ei kuitenkaan kaikkia vakuuttanut: muuan Christian Garve kysyi jo 1769, mitä tehdään haluille, jotka yhä lisääntyvät ja joita kaikkia ei voi tyydyttää (Oelkers 1989, 30–34, 40). Kenen halut kilpailutilanteessa asetetaan etusijalle, mikä estää toisten hyväksikäytön ja alistamisen?

Vahvan argumentin halujen tyydytyksen puolesta esitti hollantilainen sittemmin Lontoossa vaikuttanut filosofi de Mandeville (1670–1733) todetessaan, että yhteisön vaurastumisen perustan muodostavat paheet, hyveet johtavat köyhtymiseen. Yhteisön todelliset aineelliseen kukoistukseen johtavat käyttövoimat ovat aggressiivisuus, ahneus, kilpailuhalu, kateus, turhamaisuus. (Enc. Garzanti 1981) Nyt voimme astua nyky aikaan: mainittu Mandevillen väite yhdistettynä ajatukseen ei-suunnitellusta järjestyksestä, joka ikään kuin ”ihmisten päiden yli” sovittaa yksittäiset panokset yhteen koko yhteisön hyväksi, muodostaa *uusliberalismin* teoreetikon Friedrich Hayekin (1899–1982) ajattelun ytimen. Hayekin ajattelun avaintermi on spontaani järjestys, jonka malliesimerkin muodostavat *markkinat*. Markkinat ovat Hayekin mukaan sinänsä sokean kulttuurisen evoluution tulosta. Ryhmät, jotka alkoivat toiminnassaan toteuttaa markkinoiden sääntöjä, menestyivät. Kysymyksessä ei ollut ihmisjärjen suunnitelmallinen vastaus selvästi hahmotettuun haasteeseen, vaan ”itsejärjestyvä” sopeutumisprosessi tuntemattomaan. (Hayek 1998, 102–103) Hayek antaa ymmärtää, että varhaisessa vaiheessa kysymys oli jonkinlaisesta ”hakuammunnasta”, joka osui ”oikeaan”. Alistuminen järjestykselle, joka ei ollut suunniteltu eikä kokonaisuudessaan edes järjen käsitettävissä, toi mukanaan resurssien maksimaalisen tehokkaan käytön. Se toi vaurautta ja mahdollisti väestönkasvun.

Kaikki yritykset ”korjata” mainittua järjestystä esimerkiksi moraalin nimissä johtavat Hayekin mukaan auttamatta ihmiskunnan köyhtymiseen ja miljoonien kuolemaan (ibid., 184–185). Hayekin sanoman voi tiivistää seuraavasti: ihmisjärjen ei pidä ottaa tehtäviä, jotka ovat sille ylivoimaisia, kerran saavutettua evoluution tuottamaa järjestystä ei pidä ”häiritä” eikä talouden liikevoimina toimivia arveluttaviakaan haluja saa kahlehtia. Ihmisjärjen on nöyryyttävä ja tyydyttävä vaatimattomaan osaansa. Muu on vaarallista ylimielisyyttä.

Mikä on markkinoiden suhde moraaliiin? Hayekin mukaan niillä on oma ”sisäänrakennettu” moraalinsa. Sitä luonnehtiessaan Hayek viittaa Humeen: ”moraalin säännöt eivät ole järkemme tuote” (ibid., 90). Puheena oleva moraalii ei ole järjen tuotos eikä vaistonvarainen, vaan jotakin niiden ”välissä”. Sen muodostavat ne markkinoiden säännöt ja instituutiot, jotka koskevat esi-

merkiksi yksityisomistusta, säästämistä, vaihtoa, oikeutta ja sopimista. Näiden spontaanisti muodostuneiden (onko lainsäätävä Hayekille vain kirjuri ?) sääntöjen funktio on taata markkinoiden kitkaton toiminta. Tässä suhteessa aikaisemman moraalii epätsekkyttä, myötätuntoa, solidaarisuutta ja toisten auttamista edellyttävät normit ovat suoranaisten ”häiriötekijä” (ibid., 94).

Entä oikeudenmukaisuus markkinoilla? Hayek myöntää auliisti, etteivät ne toteuta oikeudenmukaisuutta. ”Tässä järjestyksessä joidenkin menestys vaatii joidenkin muiden, yhtä rehellisten ja jopa ansioituneiden yrittäjien epäonnistumista. Palkkio ei seuraa ansiota.” (ibid., 99 ja Hayek 1945, 122–124) Hayek ei ehkä pitäisi tästä vertauksesta, mutta minä näen markkinat kuin rulettina, jossa joku saa panoksellaan jättiläisvoiton ja toinen ei mitään. Oikeudenmukaisuuden puuttuminen – muiden tekijöiden ohella – herättää kysymyksen, onko markkinoiden moraalii moraalii ollenkaan. Miksi tätä markkinoiden ”voiteluöljyä” pitäisi kutsua moraaliksi? Hayekin näkökulmasta kysymyksessä on teleologinen (kr. telos = päämäärä) etiikka, jonka oikeutus on siinä, että se pitää hengissä suuremman joukon ihmisiä kuin mikään vaihtoehtoinen järjestelmä. Mutta riittääkö pelkkä hengissä pysyminen? Voidaan kysymys *hyvästä elämästä* kokonaan sivuuttaa?

Siirryn toiseen mainitsemistani trendeistä. On ollut aikoja, jolloin hyvydellä, totuudella ja rakkaudella nähtiin olevan absoluuttinen perusta Jumalassa. Ihmisen tehtäväksi ymmärrettiin Jumalan kaltaiseksi tuleminen (Oelkers 1989, 162). Hyväksi ihmiseksi kasvaminen, totuudellisuus ja rakkaus suhteessa kanssaihmiisiin olivat kristitylle ehdottomia päämääriä. Tämä elämän absoluuttinen mielekkäysperusta (elämän Kristuksen seuraamisena) alkoi horjua sivistyneistön keskuudessa valistuksen ajan uskonnon kritiikin työtisemänä. Kun Friedrich Nietzsche leikillisesti lausui, että ”Jumala on kuollut”, summasi hän sivistyneistössä jo pitkään jatkuneen kehityksen (Vrt. Juva 1956). Tätä taustaa vasten ei ole sattumaa, että 1800-luvun lopun saksalaisessa filosofiassa arvot nousivat keskeiseksi tutkimuskohteeksi. Arvoille haettiin rationaalista perustelua kun uskonnollinen oli menetetty.

Kaipuu ehdottomaan, joka ei enää voinut täyttyä, etsi Georg Simmelin aikaistulkinnan mukaan korviketydytyksen: päämäärän asemesta kiin-

nostuttiin intohimoisesti välineestä, alettiin palvoa tekniikkaa (Simmel 1902/1990, 19-20). Myös sellaiset välineet kuin raha ja tehokkuus kelpuutettiin ”päämäärien” joukkoon. Hayek oikeuttaa markkinatalouden juuri sen tehokkuudella: se merkitsee tehokkaampaa resurssien käyttöä kuin mikään vaihtoehtoinen järjestelmä. Suhteellisen nopeaa historiallista muutosta voi luonnehtia seuraavasti: kun aikaisemmin arvot osoittivat yksilölle, mitä hänen tuli haluta, niin nyt yksilöllinen halu määritteli, mikä oli arvokasta.

Kolmas trendi koskee voimistuvaa individualismia. Solidaarisuuden, yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden, yhteisvastuullisuuden, tasa-arvon ja turvallisuuden toteuttaminen yhteiskuntaelämässä ei ole viime vuosina ollut korkeassa kurssissa: sosialismi on lyöty ja hyvinvointivaltio on ollut ankaran hyökkäyksen kohteena (esim. Jonathan 1997, 13-14). Uuden politiikan yhtenä tunnusmerkkinä on ollut individualismin korostaminen yhteisöllisyyden kustannuksella. Mutta kovin rujoa on tämä individualismi ollut: sen sisältö on ensi sijassa yhteisöllisten elementtien puuttumista. Siten yksilöt ymmärretään erillisinä – jopa ”atomistuneina” -, kilpailusuhteessa toisiin yksilöihin, ankaran omavastuisina ja hellittämättömään oman edun tavoitteluun pakotettuina. Ei ole niin, että yksilö voisi tuntea olevansa arvokas sinänsä tai tulevaisuuden huolenpidon ja välittämisen kohteeksi. Todellakin, Hayekin lähestymistapa yksilöön on funktionaalinen: ihminen on arvokas sen mukaan millaisen panoksen hän tuo markkinoille. Individualismin voisi kuvitella merkitsevän myös laajaa erilaisten elämäntapojen ja -filosofioiden kirjoa. Mutta nyky-yhteiskunnassa ei mitään todellista valinnan mahdollisuutta ole: vaatii melkoista sisua olla ei-uuttera, ei-yritteliäs, ei-kilpailuva, ei-joustava, epätsekäs.

MORAALISUBJEKTIKSI KASVAMINEN ANNETUSSA YMPÄRISTÖSSÄ

”Annettua ympäristöä” on viime vuosien ajan etenkin läntisen Euroopan maissa leimannut uusliberalistinen politiikka. Tosin sen toteuttamisen asteessa on maiden välillä huomattavia eroja. Mainittu politiikka ilmenee vaatimuksina purkaa hyvinvointivaltio, talouden ylivalta, kilpailukyvyn ja tehokkuuden nousemisena yli kaikkien

muiden tavoitteiden, eri elämäntilanteiden ”markkinaistamisena” ja liiketaloudellisten toimintaperiaatteiden ulottamisena niille. Yksittäisten ihmisten elämässä se merkitsee kilpailun kiristymistä (opiskelu- ja työpaikat), epävarmuutta ja ”näytämisen” pakkoa (määräaikaiset työsuhteet), työtömyyttä niille, joiden osaamiseen ei kohdistu kysyntää, ja kaikille elämän kapeutumista vain kamppailuksi toimeentulosta.

”Markkinaistamisella” pyritään ratkaisemaan väitetyjä ongelmia julkisten palvelujen tuottamisessa. Ratkaisulla haetaan paitsi optimaalista panos-tuotos -suhdetta myös uusia rahoitusmuotoja. Ratkaisu merkitsee samalla myös toiminnan tavoitteiden ja periaatteiden uudelleen arviointia. Maksukykyinen kysyntä on tällöin avainasemassa. Terveystieteiden, koulutus, joukkoliikenne ja -viestintä, erilainen vakuuttaminen joutuvat muutospaineiden alaisiksi. ”Markkinaistamisen” myötä potilas, koululainen, opiskelija, matkustaja, kuuntelija ja katselija muuttuu ”asiakkaaksi”.

Postmodernista filosofiasta ei ole talouden ja politiikan alueilla hallitsevan uusliberalistisen ajattelun kriitikoksi. Niillä on siinä määrin yhteisiä tai yhteensopivia lähtökohtia, hyvänä esimerkkinä radikaali järjen epäily, että postmodernille filosofialle lankeaa luonnostaan myötäilijän osa. Yritykset koota ihmiset yhteisten järjen osoittamien tavoitteiden taakse ovat postmodernin epäluuloisuuden näkökulmasta huijausta tai pakotusta. Asenne ilmaisee pettymystä kaikkiin ideologioihin. Kun mikään ei ole mitään, voidaan julistautua absoluuttiseksi pluralistiksi. Uusliberalistista individualismia vastaa postmoderni subjektivismi, jossa arvot samastuvat välittömien yksilöllisten intressien ilmauksiin ja tieto mielipiteisiin. Tämän ajattelun piirissä ei voi puhua sellaisista yleisesti tunnustetuista arvoväittämistä kvalitatiivisista erotteluista, joissa esimerkiksi jokin kulttuurin elementti, ihmisen ominaisuus tai teko todetaan kohteesta riippuen paremmaksi, korkeammaksi tai syvemmäksi kuin jokin toinen (Taylor 2000, 19-20). Ihmisen maailmasta on tullut yksilöllinen, kaikki on samassa tasossa, samaa ”pintaa”. Kun ei ole järjen osoittamia yleispäteviä mittapuita (arvoja), joilla tiettyä yhteiskunnan tilaa voisi kritiikoida, jää sosiaalinen maailma kapitalistisen tuotannon logiikan määräysvaltaan. (Vrt. Sigad 1998, 14-15)

Edellä kuvattu ympäristö ”kasvattaa” nuorta sekä suoraan antamalla ymmärtää, mikä on järke-

vää ja kannattavaa, että epäsuorasti kohdistamalla kasvattajiin erilaisia vaatimuksia, kuormitusta ja käyttäytymisodotuksia. Kun käytän sanaa kasvattaa sitaateissa, sisällytän siihen nuoren kehityksen kannalta hyvinkin kielteisiä vaikutuksia. On huomattava, että edellä olevan lisäksi ympäristö muuttaa myös sukupolvien välisiä suhteita. Ikätoverien merkitys korostuu vanhempien ja muiden sukulaisten kustannuksella.

Arvioin seuraavassa yksityiskohdittain mainitun ympäristön kasvatuksellista merkitystä erityisesti moraalisubjektiksi kehittymisen kannalta.

Kuulemme usein, että tässä yhteiskunnassa kukin saa sen, mitä ansaitseekin. Menestyjät siis voivat hyvällä syyllä olla ylpeitä menestyksensä ja häviäjät saavat syyttää vain itseään (Jonathan 1995, 343). Yhteiskuntamme on siis oikeudenmukainen? Ei, niin ei asia ole ja sen myöntää jopa Hayek. Ihmiset eivät saa ansionsa mukaan, kun palkkion jakavat anonyymit markkinavoimat. Mutta kun Hayekin mielestä ei ylipäänsä ole hyväksyttävää oikeudenmukaisuuden mittapuuta, on parasta tyytyä markkinoiden suorittamaan jakoon ja jätettävä yritykset korjata sitä yhteiskunnan toimesta (Hayek 1945, 105–109). Voi kysyä, onko yhteiskunnassa, joka ei tunnusta oikeudenmukaisuutta eikä tavoittele sitä, kasvualustaa muidenkaan moraaliarvojen toteutumiseksi. Entä miten reagoi nuori, joka huomaa yleisten puheparsien tasolla uskotellun oikeudenmukaisuuden näennäiseksi? Hän kynnistyy.

Moraalin perustava lause vaatii suhtautumaan kanssaihmiin päämääränä. Jokainen yksilö on arvokas sinänsä eikä vain välineenä jonkun toisen pyrkimyksissä. Tämä postulaatti on myös ihmisten välisen tasa-arvon perusta. Miten tämä toteutuu uusliberalistisen ajattelun leimaamassa yhteiskunnassa? Sellaisessa yhteiskunnassa yksilön arvo määräytyy yksinomaan hänen yhteiskunnallisesta hyödyllisyydestään käsin. Yksilön arvo konkretisoituu hänen työvoimaansa kohdistuvana kysyntänä ja kiteytyy palkkana. Palkkieroja pyritään tietoisesti kasvattamaan: sanotaan että dynaaminen talous ”vaatii” eroja. Ajatus, että jokainen ihminen olisi sinänsä arvokas, ei sovi yhteen tehokkuuden ja kilpailukyvyn vaatimusten kanssa. Näissä oloissa työttömien, sairaiden, vanhusten ja jopa lasten on vaikea pitää kiinni ihmisarvostaan. Johonkin ihmisryhmään kohdistuva väheksyntä on Robert Dillonin mukaan omiaan vahingoittamaan siihen kuuluvien ihmisten itsekkunnioitusta. Itsekunnioitus on siten myös

poliittinen kysymys. (Dillon 1997, 245–246) Moraalin perustavan lauseen sisäistäminen on nuorelle erittäin vaikeaa, jos hän ei näe ympäristössään esimerkkejä sen toteutumisesta. Aiemmin totesin itsekkunnioituksen olennaisen merkityksen moraalisubjektina toimimisen kannalta. Jos nuori kuuluu syystä tai toisesta väheksytyyn ryhmään, on hänellä suuria vaikeuksia saavuttaa terve itsekkunnioitus.

Uusliberalistit esiintyvät mielellään vapauden esitaistelijoina: ihmisille luvataan enemmän mahdollisuuksia, enemmän sananvaltaa omassa elämässä (Jonathan 1995, 343). Käytännössä vapaus merkitsee armotonta kilpailua, jossa lähtötasosta riippumatta on vain yksi sarja. Yhteiskunnassa, jota luonnehtii kilpailu ja oman edun ajaminen, korostuu kylmyys ennennäkemättömällä tavalla. Kun jokaisella on kylliksi tekemistä pysäköidä itse pinnalla, ei hukkuvia auta kukaan. Tätä ilmentää hyytävällä tavalla uusliberalistien omavastuisuuden korostus. Kilpailun, hyväksikäytön, omistuksen ja voiton yhteiskunnan hallitseva tunne on viha. Kaikki kärsivät rakkauden vajeesta. (Bernfeld 1925/1981, 138) Ei olekaan ihme, jos perinteiset moraaliperiaatteet alkavat näyttää jo ammoinkin kadonneen kulttuurin jäänteiltä. Hayek pitääkin altruismia ja solidaarisuutta muinaisen heimoyhteisön hyveinä. Markkinataloudessa ne ovat ”häiriötekijöitä”. (Hayek 1998, 108)

Lapset kasvavat moraalisubjekteiksi oloissa, joita leimaa kylmyys, viha ja epävarmuus. Miten vanhemmat jaksavat rakastaa lapsiaan, jos itse elävät pääsääntöisesti rakkaudettomuudessa? (Pahimmassa tapauksessa talouden logiikka tunkeutuu perheen sisään. Silloin kysytään, saanko panokselleni parhaan tuoton tuon ihmisen kanssa vai olisiko syytä vaihtaa.) Pystyvätkö vanhemmat tuomaan esiin varauksettoman suorituksista riippumattoman lapsen hyväksynnän, jos he itse työpaikallaan ovat jatkuvan arvioinnin kohteena? Kuuntelevatko vanhemmat lapsen toiveita asianmukaisella vakavuudella, jos he eivät itse työpaikallaan tule kuulluksi? Miten lapsi oppii luottamaan omiin vaikutusmahdollisuuksiinsa, jos hän näkee vanhempiensa avuttomuuden markkinavoimien kurimuksessa? Ovatko vanhemmat, joiden täytyy päivittäin työssä todistaa erinomaisuutensa, ylipäänsä läsnä lastensa elämässä? Jo aivan tavallisetkin ihmiset joutuvat työskentelemään voimiensa ääri rajoilla. Irmeli Järventien tutkimustulos, jonka mukaan peruskouluikäisistä

lapsista merkittävän osan perushoito on puutteellinen, ei ole yllätys. Huono perushoito heijastuu negatiivisena minäkuvana. Järventien tutkimuksen mukaan peräti 29 prosentilla lapsista oli sekä riittämätön perushoito että erittäin negatiivinen minäkuva. (Järventie 2001)

Mitä tekevät heitteille jätetyt lapset kun vanhemmat ovat vanhoja? Sitä ei liene vaikea arvaata. On merkkejä, jotka kertovat perinteisen rakenteen olevan murtumassa: yksilön sosiaalistuminen ja identiteetin rakentuminen ei enää tapahdu sukupolvien seuraannon puitteissa. Sukupolvet elävät yhä enemmän erillään toisistaan. Ei ole enää selvää, että vanhemmat huolehtivat lapsistaan ja nämä vuorostaan ikääntyvistä vanhemmistaan. (ibid., 121)

Vanhempien ja isovanhempien läsnäolo lasten elämässä merkitsi aikanaan traditioiden ja moraalikäsitteiden siirtymistä seuraavalle sukupolvelle. Sillä oli olennainen vaikutus identiteetin rakentumiseen: juuri siten nuori omaksui ne moraaliarvot ja kvalitatiiviset erottelut, joista Taylorin mukaan moraalin sisältö muodostuu (Taylor 2000). Siirtymisen ei tarvinnut merkitä kritiikitöntä jäljentämistä: olennaista oli, että nuori sai täysipainoista materiaalia työstettäväkseen. Juuri se on Ruth Jonathanin mukaan liberaalista moraalikasvatuksesta puuttunut: kasvattaja on keskittynyt vain nuoren arvostelukyvyn kehittämiseen ja pidättynyt kaikista sisällöllisistä kannanotoista. Kasvattajan menettely on jättänyt nuoren olosuhteiden armoille. Uusliberalistinen yhteiskunta todella ”kasvattaa”, mutta modernin käsityksen moraalista omaksuneita tulos tuskin miellyttää. Jonathan kehottaakin kasvattajia tuomaan selvästi esiin, mitä he ovat, mihin he uskovat, mille he perustavat elämänsä mielekkyyden. (Jonathan 1995, 341 ja 350)

Perinteisesti opettaja on vanhempien rinnalla toiminut moraalikoodin välittäjänä ja juurruttajana. Opettajan asema moraalisen auktoriteettina on kuitenkin Musgraven mukaan viime vuosikymmeninä olennaisesti heikentynyt (Musgrave 1978, 126). Siitä ei liene tietämätön Albert Muschengakaan, mutta silti hän rohkenee toivoa, että lapset löytäisivät opettajistaan ihmisiä, joita luonnehtii moraalinen integriteetti ja jotka elävät täysipainoista elämää (Musschenga 2001, 233).

Yhteiskunnassa, jossa mennyt katoaa kiihtyvällä nopeudella, vanhempi sukupolvi ei enää ilman muuta ole ”viisaampi” ja ”kypsempi” (Giesecke 1997, 74–75). Tiedollisessa mielessä lapset

saattavat olla vanhempiaan edellä, mutta se ei ole moraalikasvatuksen kannalta olennaista. Ei aito ja itseään kunnioittava aikuinen ole tullut ”vanhanaikaiseksi”. Tosiasiassa vanhemmat ilmeisesti kuitenkin ovat jossain määrin väistyneet ja antaneet tilaa ikätovereille. Voi kysyä, onko ikätoveri lapsen auktoriteettina parempi kuin oma vanhempi. Varhainen irtautuminen ei välttämättä ole merkki itsenäisestä ajattelusta ja kypsyydestä. Myös mediat ovat ottaneet tilaa vanhemmilta.

Nuoreen kohdistuu hyvin ristiriitaisia odotuksia: nautinnonhaluun vetoavat mainokset kehoittavat häntä antautumaan välittömälle ja kärsimättömälle nautinnolle (Bauman 1998, 81); ahdistava menestymisen pakko taas ajaa pitkäjänteiseen ja vaativaan opiskeluun. Sekä kulutus että koulutus merkitsevät identiteetin rakentamista. Ne ovat kaksi tietä, jotka voivat kulkea hyvinkin eri suuntiin. Merkkituotteiden tukemalla tyylillä haetaan ikätoverien suosiota, opiskelulla taas tehdään itsestä kilpailukykyinen tuote työmarkkinoille. Ihminen tekee itsestään sen, mille on kysyntää. Kun tunnemme olosuhteet, voimme odottaa tietynlaista ”tyypillistä” nuorta: hän on ”cool tyyppi”, joka keskittyy karriääriin antamatta minäkään häiritä. Hänestä tuntuu oudolta sitoutua aatteellisiin liikkeisiin tai vastustaa hallitsevaa yhteiskuntakehitystä. Hänen lempilauseensa on ”Ei junaa voi pysäyttää”. (Gruschka 1994, 88–89) Jotkut nuoret epäilemättä kääntävät selkänsä uusliberalistiselle ilmapiirille ja hakevat merkityksellisempää elämää luostareista ja fundamentalistisista kristillisistä ja islamilaisista lahoista.

Voiko nyky-yhteiskunnassa kasvaa moraalisubjektiksi? Olosuhteet ovat erittäin epäsuotuisat. Moraalisubjektiksi kasvaakseen lapsi ja nuori tarvitsisi ympäristöstä eristetyn suoja-alueen. Mutta onhan uusliberalismissakin oma ”sisäänrakennettu” moraalinsa. Eikö se silloin kasvata moraalisubjekteja oman mallinsa ja ihanteidensa suuntaisesti? Minusta kysymys ei ole moraalisubjekteista siten, kuin minä käsitteen ymmärrän. Moraalin käsitettä ei voi rajattomasti venyttää. Jossain vaiheessa astutaan siitä ulos.

LÄHTEET

- Adorno, T. (1971). *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Audi, R. (1991). *Responsible Action and Virtuous Character*. *Ethics*, vol. 101, no. 2, 1991.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization. The Human*

- Consequences. Padstow: Polity Press.
- Bernfeld, S. (1925/1981). *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Dillon, R. (1997). *Self-Respect: Moral, Emotional, Political. Ethics*, vol. 107, no. 2, 1997.
- Enciclopedia Garzanti di filosofia (1981). Milano: Garzanti Editore.
- Fellsches, J. (1977). *Moralische Erziehung als politische Bildung*. Nürnberg: Quelle & Meyer.
- Giesecke, H. (1997). *Einführung in die Pädagogik*. Weinheim & München: Juvanta Verlag.
- Gruschka, A. (1994). *Bürgerliche Kälte und Pädagogik*. Fulda: Büchse der Pandora.
- Habermas, J. (1992). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hayek, F. (1945). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1998). *Kohtalokas ylimieli*. (Suom. Joose ja Matti Norri). Jyväskylä: Art House.
- Jonathan, R. (1995). *Education and Moral Development: the role of reason and circumstance*. *Journal of Philosophy of Education*, vol. 29, no. 3, 1995.
- Jonathan, R. (1997). *Special Issue: Illusory Freedoms: Liberalism, Education and the Market*. *Journal of Philosophy of Education*, vol. 31, no 1, 1997.
- Juva, M. (1956). *Rajuilman alla*. WSOY.
- Järventie, I. (2001). *Eriarvoisen lapsuuden muutokuvia*. Teoksessa Järventie & Sauli (toim.), *Eriarvoinen lapsuus*. WSOY.
- Kant, I. (1787/1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Kay, W. (1975). *Moral Education*. London: Unwin.
- MacIntyre, A. (1987). *After Virtue, a study in moral theory*. Guildford: Duckworth.
- Manning, R. (1994). *Toward a Thick Theory of Moral Agency*. *Social Theory and Practice*, vol. 20, no. 2, 1994.
- Musgrave, P. (1978). *The moral curriculum: a sociological analysis*. Suffolk: Methuen.
- Musschenga, A. (2001). *Education for Moral Integrity*. *Journal of Philosophy of Education*, vol. 35, no. 2, 2001.
- Oelkers, J. (1989). *Die grosse Aspiration*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Peters, R. (1963). *Reason and Habit: The Paradox of Moral Education*. Teoksessa Niblett, W. (toim.), *Moral Education in a Changing Society*. London.
- Pietarinen, J. & Poutanen, S. (1998). *Etiikan teorioita*. Gaudeamus.
- Riesman, D. (1950/1967). *The Lonely Crowd*. New Haven & London: Yale University Press.
- Schmid, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Sigad, I. (1998). *Postmodernism and Education. Educational Practice and Theory*, vol. 20, no. 2, 1998.
- Simmel, G. (1902/1990). *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*. Teoksessa Simmel, G., Schopenhauer und Nietzsche. Hamburg.
- Steinfath, H. (1998). *Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. Teoksessa Steinfath, H. (toim.), *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Steinvorth, U. (1990). *Klassische und moderne Ethik*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Taylor, Ch. (2000). *Sources of the Self*. Cambridge University Press.
- Wolf, U. (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Leck: Rowohlt Taschenbuch.

Artikkeli saapui toimitukseen 11.9.2002. Se hyväksyttiin julkaistavaksi toimituskunnan kokouksessa 3.3.2003.