

MAAILMANKUVAN
USKONNOLLISUUS JA
ARVOT
MORAALIARVIOINTIEN
SELITTÄJINÄ

Jenni Juulia Rytönen

Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Sosiaalipsykologia
Pro gradu -tutkielma
Helmikuu 2011



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Sosiaalitieteiden laitos	
Tekijä – Författare – Author Jenni Juulia Rytkönen			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Maailmankuvan uskonnollisuus ja arvot moraaliarviointien selittäjinä			
Oppiaine – Läroämne – Subject Sosiaalipsykologia			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year Helmikuu 2011	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 129 s. + liitteet	
Tiivistelmä – Referat – Abstract <p>Moraalipsykologit ovat väitelleet vuosikymmeniä siitä, mitä moraalii on ja minkälaisiin psykologisiin prosesseihin moraaliarvioinnit perustuvat. Yksi keskeinen kysymys on koskenut sitä vaikuttavtko ihmisten maailmankuvat ja niihin kietoutuvat tiedolliset uskomukset, arvot ja omat käsitykset moraalii luonteesta moraaliarviointeihin.</p> <p>Tämä tutkimus lähti selvittämään maailmankuvan uskonnollisuuden sekä arvojen yhteyttä moraaliarviointeihin tilastollisten analyysien valossa. Kyselytutkimusaineisto kerättiin helsinkiläisiltä yliopistopiskelijoilta (N = 161). Nykypäivän ihmisille tuttuja, mutta moraalisesti kiistanalaisten tekojen vääryyden arvioinneista muodostettiin pääkomponenttianalyysiin perustuen kolme tekotyyppiä, jotka nimettiin itseen kohdistuviksi teoiksi (ITSE-teot; abortti, avioero, eutanasia, seksin harrastaminen alaikäisenä ja itsemurha), muihin yksilöihin kohdistuviksi antisosiaalisiksi teoiksi (MYKS-teot; varastetun tavaran ostaminen tietoisesti, pysäköidylle autolle vahingossa aiheuttamansa vahingon ilmoittamatta jättäminen ja toiselle henkilölle kuuluvan auton luvaton käyttöönotto) sekä yhteiskuntaan kohdistuviksi antisosiaalisiksi teoiksi (YHT-teot; maksamatta jättäminen julkisessa liikenteessä ja verovilppi tilaisuuden salliessa).</p> <p>Maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat kaikki tekotyypit lähes yhtä vääräksi (sanallisesti "väärin" oleviksi) sekä keskimäärin vääremmiksi kuin maailmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt. Sen sijaan ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt erottivat selkeästi kaikki kolme tekotyyppiä niin keskiarvojen kuin niiden sanallisten vastineidensakin mukaan (väärimmiksi arviointiin MYKS-teot ja vähiten vääräksi ITSE-teot).</p> <p>Hierarkkisissa regressioanalyysissä maailmankuvan uskonnollisuuden perinteisyys ennusti merkittävästi ITSE-tekojen vääremmäksi arviointia, mutta kohtalaisesti myös YHT-tekojen vääremmäksi arviointia, kun ikä, sukupuoli ja arvoulottuvuudet oli vakioitu. Uskonnollisuuden perinteisyys ei kuitenkaan ennustanut MYKS-tekojen arviointia muut tekijät vakioituina ja sen ainoaksi tilastollisesti merkittäväksi selittäjäksi osoittautui säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuus, joskin melko vähäisellä selitysvaimalla. Kyseinen arvoulottuvuus ennusti myös ITSE- ja YHT-tekotyyppien arviointeja muut edellä mainitut tekijät vakioituina, mutta heikommin kuin maailmankuvan uskonnollisuuden perinteisyys. YHT-tekoja selitti lisäksi ikä, kun kaikki muut selittäjät oli vakioitu. Itsensäylittämis-itsensäkorostamis-arvoulottuvuus ei ollut yhteydessä yhdenkään tekotyyppin vääryyden arviointiin.</p> <p>Tulokset tukivat aiempia tutkimustuloksia siitä, että eri ihmiset hahmottavat ainakin omasta näkökulmastaan moraalii alaa eri tavoin eli arvioivat samat teot eri tavoin vääräksi tai vapaaehtoisiksi. Tulokset osoittivat myös, että ihmisten maailmankuvan uskonnollisuudella ja säilyttämisarvojen preferoinnilla on selkeä yhteys näihin eroihin arvioinneissa, mutta että muihin yksilöihin kohdistuvat vahingolliset ja epäoikeudenmukaiset antisosiaaliset teot tuomitaan hyvin yleisesti väärinä. Yhdessä nämä tekijät näyttäsivät viittaavan siihen, että ihmisten moraalikäsitykset todella vaihtelevat. Keskeisinä lähteinä toimivat Jonathan Haidtin, Lawrence Kohlbergin, Shalom Schwartzin, Richard Shwederin sekä Elliot Turielin tieteelliset julkaisut ja teokset.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords moraali moraaliarviointi moraalikäsitys maailmankuva uskonnollisuus arvot			

SISÄLTÖ

1	Johdanto	1
2	Mitä moraalipsykologia tutkii?	3
3	Katsaus moraalifilosofiaan	5
3.1	Metaetiikka: moraalinen realismi vs. antirealismi.....	6
3.2	Normatiivinen etiikka ja moraaliteoriat	9
3.3	Relativismia vai subjektivismia, absolutismia vai objektivismia?.....	12
4	Moraalipsykologisia näkökulmia moraaliin	13
4.1	Kohlberg ja moraalijattelun kehitysvaiheet.....	14
4.2	Turiel ja sosiaalisen tiedon alueiden erillisyyt.....	22
4.3	Shweder ja "kolme suurta" etiikkaa	28
4.4	Haidt ja moraalin sosiaalis-intuitionistinen malli	33
5	Maailmankuva, uskonnollisuus, arvot ja moraal	43
5.1	Uskonnollisuus	45
5.2	Arvot.....	47
5.3	Schwartzin arvoteoria.....	50
6	Tutkimuskysymykset	56
7	Menetelmät	60
7.1	Vastaajat ja aineistonkeruu	60
7.2	Kyselylomakkeet ja tutkimuksessa käytetyt mittarit	63
7.2.1	Moraalisesti kiistanalaisten tekojen mittaaminen.....	63
7.2.2	Schwartzin arvomittari	65
7.2.3	Maailmankuvan uskonnollisuuden mittaaminen.....	72
7.2.4	Sosiodemografiset taustamuuttujat.....	74
7.3	Aineiston seulonta ja valmistelu	75
7.4	Analyysistrategia	76
8	Tulokset	77
8.1	Yksittäisten tekojen keskimääräiset vääryydet ja arvoprioriteetit	77
8.2	Tekojen arvioinnin taustamuuttujista tekoja yleistäviin tekotyyppeihin pääkomponenttianalyysillä	80
8.3	Tekotyyppien ja arvoulottuvuuksien keskiarvojen vertaaminen eri uskonnollisuusryhmissä	83
8.4	Arvoulottuvuuksien, uskonnollisuuden, sosiodemografisten taustamuuttujien ja tekotyyppien yhteyksien tarkastelu korrelaatioanalyysillä	84
8.5	Tekotyyppien arvioinnin vaihtelun selittäminen arvoulottuvuuksilla ja uskonnollisuudella sosiodemografiset taustamuuttujat vakioituna	85
9	Diskussio	93
9.1	Tulosten tulkintaa ja pohdintaa moraalipsykologisten teorioiden näkökulmista	96
9.2	Moraalipsykologisten teorioiden vahvuuksista ja heikkouksista.....	101
9.3	Omaa pohdintaa moraalista	104
9.4	Menetelmien ja luotettavuuden arviointia	107
9.5	Pohdintaa tutkimusetiikasta.....	111
9.6	Lopuksi: moraalipsykologian normatiivinen taakka	112
	Lähteet	115
	Liitteet	130

1 JOHDANTO

Moraalin tutkimus on ollut yksi keskeisimmistä sosiaalipsykologian osa-alueista jo oppiaineen alkuvuosista lähtien, kuten William McDougallin (1912) 1900-luvun alussa ilmestynyt ensimmäinen englanninkielinen sosiaalipsykologian oppikirja todistaa. Nyt 100 vuotta myöhemmin moraalin tutkimus kukoistaa ehkä monipuolisempaan kuin koskaan aikaisemmin. Tärkein syy moraali-psykologian viimeaikaiseen kukoistukseen lienee tutkimuksen leviäminen uusille luonnontieteellisille aloille: biologiaan ja neurotieteisiin. Nämä uudet tieteenalat ovat tuoneet mukanaan myös uusia lupaavia tutkimusmenetelmiä, kuten aivokuvannuksen, sekä uusia kiinnostavia näkökulmia, kuten evoluutiopsykologian. Koska aihe on jo entuudestaan kiinnostanut sosiaalipsykologien lisäksi myös monia muita empiirisiä menetelmiä soveltavia ihmistieteilijöitä, muun muassa psykologeja, sosiologeja ja antropologeja sekä a priorisiin menetelmiin tukeutuvia filosofeja (ks. esim. Doris & Stich, 2006), nykyaikainen moraali-psykologia näyttää kiistatta hyvin monitieteisenä ja -menetelmäisenä tutkimusaiheena.

Moraali-psykologisen tutkimuksen tärkeyttä ja ajankohtaisuutta voidaan perustella esimerkiksi Jonathan Haidtin, Evan Rosenbergin ja Holly Homin (2003) tutkimustuloksilla, jotka osoittavat moraaliset erimielisyydet yhdeksi merkittävimmistä suvaitsemattomuuden lähteistä – merkittävämmiksi kuin demografiset erot esimerkiksi sukupuolella, etnisellä taustalla tai kansallisuudessa. Moraalisista erimielisyyksistä kertovat myös nk. kulttuurisodat, joiden polttopisteessä James D. Hunter (1991) näkee kiistan moraalisien sääntöjen ja periaatteiden totuudellisuudesta: siitä perustuuko moraalit ”ulkoiseen määriteltävissä olevaan ja transsendenttiin auktoriteettiin” (mts. 44), kuten Hunterin ortodokseiksi kutsumat yhdysvaltalaiset konservatiivit ajattelevat, vai onko moraalit ”prosessi – ikuisesti kehittyvä todellisuus” (mp.), niin kuin Hunterin progressivisteiksi nimeämät yhdysvaltalaiset liberaalit uskovat.

Vaikka Hunterin (1991) lanseeraama kulttuurisota-käsite oli alun perin tarkoitettu kuvaamaan vain yhdysvaltalaisen konservatiivien ja liberaalien välillä käytyä väitteilyä lukuisten moraalisien ja poliittisten kysymysten, kuten abortin ja homojen oikeuksien, oikeudesta ja vääryydestä sekä näiden väittelyjen taustoista, sopii käsite kuvaamaan myös muiden yhteiskuntien ja yhteisöjen sisäisiä ja välisiä kulttuurisia tai pikemminkin moraalisia konflikteja. Tällaisista kulttuurisodista esimerkkeinä voisi nähdä vaikkapa eri puolilla Eurooppaa virinneet keskustelut ja lainsäädännölliset aloitteet

kieltää islamilaistaustaiseen normistoon kuuluva naisten huivien sekä koko vartalon ja kasvot peittävien vaatteiden käyttö tai Suomen uskonnollisissa konservatiiveissa nä-
rästystä aiheuttanut ensimmäisen naispiispan valinta.

Käsillä oleva tutkielma on saanut innoituksensa Lene Arnett Jensenin (1997) artikke-
listä *Different Worldviews, Different Morals: America's Culture War Divide*, jossa Jensen
tutkii ja teoretisoi maailmankuvan uskonnollisuuden vaikutusta moraalijatteluun ja
moraaliarviointien erilaisiin perusteluihin Richard Shwederin moraaliteorian (esim.
Shweder, Mahapatra & Miller, 1987; Shweder 1990; Shweder, Much, Park & Mahapat-
ra, 1997) valossa. Myös Annukka Vainion (2003a) väitöskirja *One morality – Or multi-
ple moralities?* on toiminut keskeisenä ideoiden ja näkökulmien lähteenä: Vainion tut-
kimuksessa analysoidaan maailmankuvan uskonnollisuuden yhteyttä moraaliarvioin-
tien perusteluihin ja kehitykseen, mutta tarkastellaan näitä yhteyksiä laajemmin jo
mainitun Shwederin sekä kahden muun tunnetun moraalipsykologin, Lawrence Kohl-
bergin ja Elliot Turielin moraaliteorioiden pohjalta (esim. Kohlberg, 1958, 1969, 1981;
Kohlberg, Levine & Hower, 1983; Colby & Kohlberg, 1987; Turiel 1975, 1983; Turiel,
Killen & Helwig, 1987; Turiel, 2002). Niinpä tämänkin tutkimuksen mielenkiinnon
kohteena on maailmankuvan uskonnollisuuden, mutta myös arvojen, yhteys moraa-
liin. Toisin kuin Jensenin ja Vainion tutkimukset, käsillä oleva tutkimus perustuu yk-
sinomaan tilastollisiin analyysiin ja moraaliarviointeihin – ei moraaliarviointien
sanallisiin perusteluihin. Tutkimuksen aineiston muodostaa helsinkiläisiltä yliopisto-
opiskelijoilta kerätty kyselytutkimusaineisto, joka toimi myös osana Melanie Vauclairin
(2010) kulttuurien välisiin vertailuihin keskittyvän väitöskirjan tutkimusaineistoa.

Tutkielma ei nojaa lähtökohdiltaan suoraan mihinkään moraalipsykologiseen teoriaan,
vaan esittelee kolmen edellä mainitun teorian lisäksi uusimman, Jonathan Haidtin no-
peasti moraalipsykologian keskiöön nousseen sosiaalis-intuitionistisen mallin (esim.
Haidt, 2001; Haidt & Bjorklund, 2008). Aivan aluksi tehdään kuitenkin lyhyt katsaus
moraalipsykologisten teorioiden taustalla vaikuttavaan moraalifilosofiaan, jonka myö-
tä tutustaan myös moraalipsykologian terminologiaan. Tutkielman esittämiä tutki-
muskysymyksiä ei ole johdettu suoraan teorioiden nk. kovista ytimistä (ks. Lakatos,
1970), eikä kysymysten ratkaisemiseen käytettyjä menetelmiäkään ole lainattu teori-
oihin kytkeytyvistä tutkimusperinteistä. Sen sijaan kysymykset kumpuavat Jensenin ja
Vainion tutkimustuloksista, filosofisista näkökulmista sekä arkipäiväisistä havainnois-
ta. Lopuksi tutkimustuloksia kuitenkin tarkastellaan neljästä esitellystä moraalipsyko-

logisesta näkökulmasta käsin, joskaan tutkielman tulosten suoranaisena tarkoituksena ei siis ole kumota tai vahvistaa yhtäkään niistä.

Sivujuonteena empiirisiä moraalipsykologisia teorioita tarkastellaan lopuksi niiden filosofisten sitoumusten valossa, sillä yhtenä tutkielman epäsuorista tarkoituksista on Vainion tavoin pohtia ja kyseenalaistaa moraalipsykologian ja normatiivisen moraalifilosofian välillä vallinnutta liittoa. Itse asiassa tutkielman moraalifilosofiaa ja moraalipsykologiaa koskeva teoreettinen osuus toimii siten myös eräänlaisena aineistona. Tämänkin ratkaisun innoittajana toimii Vainio (2005, 163–164), jonka moraalipsykologisia näkökulmia pohdiskeleva artikkeli päättyy seuraavaan ajatukseen: ”Nykyään moraalipsykologit tutkivat yksilön elinkaaren aikana tapahtuvia muutoksia ja kulttuurienvälisiä eroja [moraalissa]. Sen sijaan, että tutkijat lähtevät haastattelemaan ihmisiä, he voisivat kääntää katseensa suuntaan ja tutkia eri aikojen ja eri kulttuureita edustaneiden moraalipsykologien ajattelua – – – moraalien muutoksen tutkimisen tulisi-kin lähteä moraalifilosofien, moraalipsykologien ja moraalisosiologien, ehkäpä myös moraalibiologien moraaliteorioiden tutkimisesta.”

2 MITÄ MORAALIPSYKOLOGIA TUTKII?

Kielitoimiston sanakirjan (2008) mukaan moraalilla tarkoitetaan yhteisössä vallitsevia eettisiä käsityksiä, arvostuksia ja käyttäytymissääntöjä, etiikkaa ja/tai siveellisyyttä ja etiikka puolestaan hyvää ja pahaa sekä ihmisen moraalista toimintaa tutkivaa tieteenhaaraa tai siveysoppia, eettisiä normeja, moraalisääntöjä ja/tai moraalilla. Jukka Korpe-
lan (2008) Pienehkön sivistyssanakirjan mukaan moraalilla viitataan puolestaan sen alkuperäisessä merkityksessä käsityksiin oikeasta ja väärästä: ”Moraalin käsite sisältää ajatuksen ihmistä velvoittaviksi ajatelluista periaatteista sen suhteen, mitä saa ja mitä ei saa tehdä, mitkä ovat ihmisen velvollisuudet jne.; ja nämä periaatteet ajatellaan tällöin sisäisiksi ohjeiksi, ei toisten ihmisten, viranomaisten tms. antamiksi määräyk-
siksi.”

Esitetyt määritelmät tarjoavat esimerkin muiden sana- ja oppikirjojen määritelmistä ja osoittavat samalla kuinka hämmentävän moninaisesti moraalilla voidaan luonnehtia. Tätä hämmennystä hälventää kuitenkin filosofi Bernard Gert (2008), joka kertoo, että moraalien määritelmät voidaan jakaa normatiivisiin ja deskriptiivisiin eli ohjeellisiin ja kuvaileviin määritelmiin. Gertin mukaan deskriptiivisissä määritelmissä moraalilla

viitataan mihin tahansa yhteisön tai ryhmän esittämiin tai yksilön hyväksymiin käyttäytymiskoodeihin eli käyttäytymistä ohjaaviin periaatteisiin, sääntöihin tai sääntöjärjestelmiin. Normatiivisissa määritelmissä ajatellaan sen sijaan, että moraalilla tarkoitetaan vain sellaisia (ei välttämättä olemassa olevia) universaaleja käyttäytymiskoodeja, joita kaikki normaalit rationaaliset henkilöt voisivat esittää tietyissä olosuhteissa kaikkien moraalisten toimijoiden käyttäytymisen säätelyyn (mt.). Näin ollen Korpelan moraalimääritelmä velvoittavine periaatteineen näyttäisi lukeutuvan normatiivisiin määritelmiin, kun taas kielitoimiston määritelmä yhteisössä vallitsevina käyttäytymissääntöinä tms. kuuluisi deskriptiivisten määritelmien joukkoon.

Gert (2008) kuitenkin jatkaa, ettei deskriptiivisiinkään määritelmiin sisälly yleensä ajatusta siitä, että kaikki käyttäytymisohjeet, kuten esimerkiksi etikettisäännöt, olisivat välttämättä moraalisia. Moraalin deskriptiivisten määritelmien takaa tuntuukin usein löytyvän enemmän tai vähemmän implisiittinen oletus siitä, että eri ihmisryhmillä ja yksilöillä saattaa olla erilaisia (normatiivisia tai deskriptiivisiä) määritelmiä ja käsityksiä moraalista ja että nämä moraalikäsitteet vaikuttavat siihen, mitä käyttäytymisohjeita pidetään moraalina ja mitä ei (ks. esim. Shweder, 1990; Shweder ym., 1997, Shweder 2002; Haidt, 2001; Haidt & Joseph, 2004, 2007; Haidt & Bjorklund, 2008).

Kuten kielitoimiston määritelmässä, moraalilla rinnastetaan usein myös etiikkaan, joka oikeastaan tarkoittaa moraalitutkivaa tieteenhaaraa. Mikä on siis moraalin ja etiikan ero? Eroa voidaan selvittää esimerkiksi siten, että etiikka, toiselta nimeltään moraalifilosofia, nähdään periaatteellisempänä (filosofisena) pohdintana oikeasta ja väärästä toiminnasta sekä moraalin olemuksesta, kun taas moraalilla käytännöllisempänä ja jokapäiväisempänä tekojen oikeuden tai vääryyden arviointina. Käytännössä nämä kaksi käsitettä esiintyvät kuitenkin varsin usein synonyymeina.

Etiikasta voidaan tarkemmin määriteltynä erottaa kaksi eri suuntausta: metaetiikka ja normatiivinen etiikka. Metaetiikka keskittyy moraalisten ilmausten perimmäisen luonteen sekä olemuksen pohtimiseen (ks. esim. Fieser, 2009; Kauppinen, 2008, 13–14) normatiivisen etiikan pyrkiessä rakentamaan nk. moraaliteorioita (Mark Timmons, 2002, 3–4). Normatiivisen etiikan moraaliteorioissa kehitellään erilaisia yleispäteviä menetelmiä moraalisten kysymysten ratkaisemiseksi eli tekojen oikeuden tai vääryyden tai ihmisten hyvyyden tai pahuuden määrittelemiseksi. Tämän käytännöllisi-

sen pyrkimyksen lisäksi normatiiviset etiikat pyrkivät yleensä esittämään standardeja tai kriteerejä, joiden avulla on mahdollista tietää, mikä (piilevä piirre) teossa tekee siitä oikean tai väärän (mts. 3–4, 18–19). Näin ollen normatiivisten etiikoiden tuottamat moraalien määritelmät edustavat edellä mainittuja normatiivisia määritelmiä. Vaikka metaetiikka ja normatiivinen etiikka eroavat toisistaan määritelmällisesti, käytännössä metaeettiset teoriat vaikuttavat kaikkien normatiivisten etiikoiden taustalla (mts. 20).

Empiirisen moraalipsykologian edustajat ovat itse asiassa kiinnostuneita jokseenkin samoista kysymyksistä kuin metaetikot, sillä moraalisten ilmausten luokittelun ja kuvailun lisäksi he haluavat selvittää, minkälaisen psykologisten rakenteiden tai prosessien tulosta moraaliset ilmiöt, kuten moraaliarvioinnit ja käyttäytymisohjeet, oikein ovat. Kauppinen (2008, 14) esittääkin, että toisinaan tutkijat, jotka ovat puolustaneet normatiivisen etiikan erillisyyttä empiirisestä moraalien tutkimuksesta, eivät ole nähneet eroa metaetiikan ja empiirisen moraalipsykologian välillä (ks. esim. Johnson, 1996, 50).

Vaikka siis moraalipsykologista tutkimusta harjoittavat lukuisten tieteenalojen tutkijat, tästä eteenpäin selkeyden ja yksinkertaisuuden vuoksi moraalien psykologiasta kiinnostuneita ihmis- ja luonnontieteilijöitä kutsutaan moraalipsykologeiksi ja alaa moraalipsykologiaksi ja samasta aiheesta kiinnostuneita meta- tai normatiivisen etiikan filosofi- ja moraalifilosofiiksi ja alaa moraalifilosofiaksi.

3 KATSAUS MORAALIFILOSOFIAAN

Vaikka nykyinen moraalipsykologia pyrkiikin nojaamaan monimuotoisiin empiirisiin menetelmiin, on moraalipsykologeilla ollut tapana käydä filosofisia keskusteluja moraalista sekä poimia moraalien määritelmänsä ja käsityksensä moraalien luonteesta ja olemuksesta ei-empiirisestä moraalifilosofiasta, toisin sanoen meta- ja normatiivisesta etiikasta. Tämä on ymmärrettävää mm. siinä valossa, että kaikkien tieteiden voidaan katsoa erkaantuneen filosofiasta vasta 1800-luvulla (ks. esim. Sintonen, 2006).

Annukka Vainio (2005, 158) tarjoaa myös moraalikäsitteen abstraktiutta selitykseksi tälle nykypäiviin kestäneelle liitolle ei-empiirisen filosofian ja empiirisen tieteen välillä: koska moraalikäsitys on käsitteenä ja tutkimuskohteena hyvin abstrakti, on se hankalasti

tavoitettava, joten tutkijoilla on (ollut) voimakas tarve operationalisoida tutkimuskoh-
teensa mahdollisimman objektiivisesti. Vaikka monista nykyisistä moraalipsykologeis-
tä tämä liitto saattaa tuntua raskaalta ja tarpeettomalta, on siinä myös omat etunsa:
harva empiirisen tutkimuksen kohteena oleva käsite on yhtä läpikotaisin eritelty ja
kiistelty, mistä seuraa väistämättä myös tutkijan itsereflektointi suhteessa tutkimaan-
sa ilmiöön. Ymmärtääkseen moraalifilosofiaan kietoutuvia moraalipsykologisia kes-
kusteluja empiiristä tutkimusta tekevän moraalipsykologin on siis lähes välttämätöntä
tutustua moraalifilosofiaan ja sen keskeisiin käsitteisiin.

3.1 Metaetiikka: moraalinen realismi vs. antirealismi

Länsimaisen metaeettisen keskustelun kenttää on vuosituhansia leimannut semantti-
siin, epistemologisiin ja metafyyisiin (\approx ontologisiin) väittelyihin eli erilaisiin merki-
tysoppeihin, tietoteorioihin sekä olemassaolon oppeihin perustuva kahtiajako, jonka
osapuolia kutsutaan moraaliseksi realisteiksi ja moraaliseksi antirealisteiksi. Väittelyn
polttopiste on aikojen kuluessa muuttunut, mutta kiistakysymyksiä voidaan hahmot-
taa edelleen useiden metaeettisten oppien kautta. (Ks. esim. Kim, 2006; Sayre-McCord,
1988, 2005.)

Hedelmällinen väittely edellyttää jonkinlaista yhteisymmärrystä siitä, mistä väitellään.
Niinpä kaikki metaeettiset koulukunnat jakavatkin yhteisen lähtökohdan: kaikki
myöntävät, että on olemassa moraalisia lauseita tai ilmauksia (engl. *moral statements*,
moral utterances) (Sayre-McCord, 2005). Esimerkiksi Dwight R. Boyd (1977) on jaotel-
lut nämä moraaliset tai normatiiviset ilmaukset kolmeen eri luokkaan, joista ensim-
mäisessä kohteiden, toimien tai asiantilojen sanotaan olevan itsessään hyviä tai pahoja
(esim. ”Viisaus on hyvä” tai ”Seinällä oleva taulu on hyvä”), toisessa tekojen tai tapojen
sanotaan olevan oikein tai väärin tai hyviä tai pahoja, tai että niitä pitäisi tehdä tai olla
tekemättä (esim. ”Hänen tekonsa oli väärin” tai ”Sinun olisi pitänyt auttaa häntä”) ja
kolmannessa kehutaan tai halvennetaan henkilöä: hänen oikeita tai väriä tekojaan tai
hyviä tai huonoja piirteitään ja arvojaan (esim. ”Hän on hyvä ihminen, koska hän on
oikeudenmukainen”). Ensimmäisen luokan ilmauksista puhutaan filosofiassa *arvoina*
ja psykologiassa *arvoina* ja/tai *asenteina* (engl. *value* ja *attitude*). Keskimmäiseen
luokkaan kuuluvia ilmauksia moraalipsykologit kutsuvat Suomessa tavallisesti *moraal-*
liarvioinneiksi (engl. *moral judgment*, *moral evaluation*, *moral attitude*, *moral appraisal*
riippuen tutkijan metaeettisistä taustaoletuksista yms.) ja moraalifilosofit *moraaliar-*

vostelmiksi (engl. *moral judgment*) tai *moraalisiksi ilmauksiksi tai lauseiksi*, kuten edellä ilmeni. Jälkimmäisten ilmausten katsotaan puolestaan kuvaavan *hyveitä* (engl. *virtue*, tai filosofiassa myös moraalisia arvoja, kuten Timmons [2002, 10] esittää).

Tähän väliin on kuitenkin syytä huomauttaa, että empiiristen kielitieteellisten tutkimusten perusteella ainoastaan käsitteet ”hyvä” ja ”paha” näyttäisivät olevan universaaleja, samoin kuin asiantiloja kuvaavat ilmaukset, joissa kuvataan, kuinka ”ihmiset voivat tehdä hyviä tai pahoja asioita”. Sen sijaan käsitteitä ”oikein” ja ”väärin” täysin vastaavia käsitteitä, ei löydy läheskään kaikista kielistä, kuten vaikkapa espanjasta, selventää lingvisti Anna Wierzbicka (2007; ks. tarkempi esitys aiheesta Wierzbicka, 2001, 61–69).

Vaikka siis moraalisten ilmausten olemassaolosta vallitsee yksimielisyys, yksimielisyys päättyy nopeasti siihen ja alkaa kiistely moraalisten ilmausten luonteesta. Moraalista realismia ensisijaisesti määrittävässä opissa, kognitivismissa, moraalisia ilmauksia kutsutaan moraaliseksi arvostelmiksi, jolloin niiden ajatellaan ilmaisevan uskomuksia eli todeksi uskottuja totuusarvottomia tosiasioita maailmasta (Kim, 2006; Sayre-McCord, 1988). Esimerkiksi ”Tappaminen on väärin” -lauseen ajatellaan pyrkivän ilmaisemaan tappamisesta jonkinlaisen tosiasian. Sen sijaan kognitivismin kieltävän opin, nonkognitivismin, kannattajat, kuten emotivistit, preskriptivistit, ekspressivistit ja kvasirealistit, ajattelevat moraalisten ilmausten, esimerkiksi ”Tappaminen on väärin”, ilmaisevan totuusarvottomia subjektiivisia negatiivisia tai positiivisia tunteita, kuten ”Kunpa kukaan ei haluaisi tappaa” (emotivismi), toimintakehotuksia, niin kuin ”Älä tapa!” (preskriptivismi), tuomitsemisen tai hyväksynnän ilmauksia, kuten ”Buu tappamiselle!” (ekspressivismi) ja aitojen uskomusten jäljitelmiä (kvasirealismia). Näissä antirealistisissa opeissa moraalisten ilmausten ei siis kuitenkaan ajatella ilmaisevan selontekoja tunteista (vrt. subjektivismi), vaan tunteellisia huudahduksia, kehoituksia tms. ilmauksia, joiden ei voida mitenkään sanoa olevan totta tai epätotta (ks. esim. Kim, 2006; Mulder, 2004; Sayre-McCord, 1988).

Kaikki kognitivistit eivät kuitenkaan ole moraalisen realismin kannattajia: kognitivistista mm. virheteorioiden (ks. Mackie, 1977), irrationalistisen kognitivismin (ks. Skorupski, 1999) sekä moraalisen nihilismin edustajat ovat antirealisteja, jotka kieltävät mahdollisuuden, että yksikään moraalista ilmauksesta voisi koskaan todellisuudessa ja/tai kirjaimellisesti olla tosi. Sen sijaan erilaisten (tietämistävän) menestysteorioiden

den (engl. *success theories*) kannattajat uskovat, että moraalilla on to- tuusarvo ja että on myös mahdollista tietää jonkun moraalisen ilmauksen olevan jos- kus tosi. Joidenkin tutkijoiden mukaan moraalinen realismi määrittyy kognitivismin ja jonkun menestysteorian kannatuksena (ks. esim. Sayre-McCord, 1988, 22), kun taas toiset tutkijat ajattelevat, että menestysteorioiden kannattajista ainoastaan objektivistit ovat todellisia realisteja (ks. esim. Kim, 2006).

Goefrey Sayre-McCordin (1988, 16–22) mukaan objektivismin ja sen vastaparin sub- jektivismin välinen kamppailu koskee sitä, ovatko moraalisten ilmausten esittämät kirjaimellisesti todet tosiasiat objektiivisia vai subjektiivisia eli ovatko ne riippumat- tomia vai riippuvaisia ihmisen mielestä. Subjektivistien mukaan entiteetin hyvyys tai pahuus, oikeus tai vääräys, riippuu aina jonkun tai joidenkin psykologisesta tilasta tai asenteesta entiteettiä kohtaan, jolloin moraalisen ilmauksen totuus koskee kirjaimel- lista psykologista tosiasiaa ja on riippuvainen tämän psykologisen asenteen totuudes- ta. Objektivistit ajattelevat puolestaan, että moraalisten ilmausten totuus on täysin riippumatonta ihmismielen olemassaolosta ja se kertoo kirjaimellisen moraalisen asi- antilan maailmasta. Toisen sanoen maailmassa on olemassa kirjaimellisesti totta ”hy- vyyttä” ja ”pahuutta” sekä ”oikeutta” ja ”vääräyttä” ilman, että yksikään tietoisuus olisi koskaan ollut tai tulisi koskaan olemaan. (Mp., ks. myös Kim, 2006.)

Useimpien moraalifilosofien mielestä moraalisen realismin käsitys moraalin luontees- ta voidaan siis tiivistää oletukseen kognitivismista (ja objektivismista) sekä kirjaimel- lisen moraalisen tiedon eli moraalisten totuuksien saavuttamisen mahdollisuudesta. Toisin sanoen: 1) moraaliset ilmaukset pyrkivät kuvaamaan kirjaimellisesti tosia (ob- jektiivisia) moraalisia tosiasioita ja 2) jotkut näistä tosia (objektiivisia) moraalisia to- siasioita kuvaamaan pyrkivistä ilmauksista eli moraaliarvostelmista ovat todella tosia (mutta eivät siis kaikki) ja näistä moraalista totuuksista voidaan saada tietoa tavalla tai toisella. (ks. esim. Joyce, 2007; Kim, 2006; vrt. Sayre-McCord, 1988, 19). Sen sijaan moraaliset antirealistit koostuvat opillisesti hajanaisemmasta ryhmästä, jotka edusta- vat joko irrealistista kognitivismia, virheteorioita, jotakin nonkognitivismin muodoista tai moraalista skeptisismiä tai nihilismiä, minkä lisäksi jotkut metaetikot lukevat an- tirealismiin myös subjektiivisen kognitivismin (ks. esim. Kim, 2006).

3.2 Normatiivinen etiikka ja moraaliteoriat

Ainoastaan moraalisen tiedon mahdollisuuteen uskoville moraalille realisteille on mahdollista pyrkiä tavoittelemaan moraalisia totuuksia eli rakentaa normatiivisia moraaliteorioita. Kuten edellä ilmeni, Timmons (2002, 3–4) mukaan moraaliteorioiden käytännöllisenä pyrkimyksenä on kehittää yleispätevä menetelmä tekojen oikeuden tai vääryyden tai ihmisten hyvyyden tai pahuuden määrittelemiseksi eli moraalisten totuuksien paljastamiseksi ja teoreettisena tavoitteena on esittää standardeja tai kriteerejä, joiden avulla on mahdollista tietää, mikä (piilevä piirre) teossa tekee siitä oikean tai väärän. Näiden molempien tavoitteiden saavuttamisessa perinteisesti tärkeää roolia ovat näyttelleet moraaliset periaatteet eli yleisluontoiset väittämät, jotka pyrkivät osoittamaan teoista ne vääriksi tai oikeiksi tekevät piirteet ja paljastamalla nämä kriteerit tarjoamaan ajattelulle menetelmän ratkaista tekojen vääräisyys tai oikeus (mts. 5–6).

Timmons (2002, 7–8) selventää, että tekojen moraalisuutta koskevia arviointeja kutsutaan normatiivisessa etiikassa tavallisesti deonttisiksi eli velvollisuusarvioinneiksi, joilla on kolme peruskategoriaa: tekojen arvioinnit vääriksi, velvoittaviksi tai vapaavalintaisiksi. Kun teko arvioidaan vääräksi, tarkoitetaan, ettei sitä saa tai ettei sitä pitäisi tehdä, ts. tekoa pidetään kiellettynä. Sen sijaan teon arvioimisella oikeaksi voidaan viitata joko suppeasti teon velvoittavuuteen eli siihen, että teko pitäisi tehdä, ts. henkilö(i)llä on moraalinen velvollisuus tehdä se, tai laajasti teon vapaavalintaisuuteen vastakohtana teon vääryydelle eli siihen, ettei tekoa pidetä vääränä, muttei myöskään velvoittavana. (Mts. 7-8.)

Myös arvot eli *itseisarvoisesti hyvät asiat* ovat moraaliteorioihin ja niiden menetelmällisiin ja teoreettisiin ratkaisuihin keskeisesti liittyviä käsitteitä (ks. arvon määritelmistä myös arvoja käsittelevä luku 5.2). Vastaavasti kuin deonttiset arvioinnit, myös arvolla on kolme peruskategoriaa: itseisarvoisesti hyvät asiat, itseisarvoisesti pahat asiat ja arvoneutraalit asiat. Moraaliteoriat sisältävätkin tyypillisesti sekä teorian oikeaan käyttäytymisen tavoittamisesta periaatteiden muodossa eli nk. normiteorian että arvoteorian eli aksiologian. Itse asiassa monissa moraaliteorioissa arvot näyttelivät jopa tärkeämpää osaa kuin deonttiset oikean ja väärän käsitteet, jolloin periaatteet rakentuvat arvojen pohjalta. (Timmons, 8–11.)

Moraaliteorioita, jotka asettavat arvokäsitteet etusijalle ja johtavat niistä velvollisuuskäsitteet, kutsutaan C. D. Broadin (1930) tunnetun, mutta kyseenalaistetun (ks. esim. Häyry, 1999), jaottelun mukaan teleologisiksi eli seurauseettisiksi opeiksi, kun taas päinvastaista järjestystä kannattavia teorioita kutsutaan deontologisiksi eli velvollisuuseettisiksi opeiksi. Mark Murphyn (2002, 3) sanoin teleologisissa teorioissa ”hyvä on perimmäinen: se onko teko tai teon tyyppi oikein seuraa loogisesti sitä saako teko aikaan tai toteuttaako se jotakin hyvää” eli hyvä edeltää oikeaa. Tällöin oleellista on löytää hyvät asiat eli arvot, joiden pohjalta voidaan muotoilla niihin pyrkimistä helpottava menetelmällinen periaate tai periaatteet (periaate on väline tavoittaa hyvä). Päinvastainen pätee tietysti deontologisiin teorioihin, joissa moraalisten periaatteiden noudattamisen ajatellaan olevan itsessään hyvä seurauksista riippumatta. Timmons (2002, 175) antaa kuitenkin ymmärtää, että kaikissa moraaliteorioissa periaatteet rakentuisivat pohjimmiltaan itseisarvoisten arvojen pohjalta.

Miten arvoista ja periaatteista voidaan saavuttaa tietoa ja päätyä näin moraalisiin totuuksiin? Jokainen normatiivinen etiikka tarjoaa tähän oman vastauksensa, mutta yleisemmällä tasolla vastaukset perustuvat siihen, minkälaisiksi moraalisten tosiasioiden, arvojen ja periaatteiden, luonne ajatellaan. Seuraava katsaus erilaisiin tapoihin vastata näihin kysymyksiin perustuu Torbjörn Tännsjön (1990, 19–20, 25–52) ja Seppo Sajaman (1997, 61–90) tekemiin erittelyihin. Tällaisia erilaisia tapoja saavuttaa tietoa arvoista ja periaatteista sekä moraalista totuuksista edustavat mm. rationalismi (apriorismi), konsensusteoriat, intuitionismi, naturalismi sekä supernaturalismi.

Kantin (1785/1969; 1788/1997; 1797/1996) velvollisuusetiikka lienee kuuluisin rationalismia edustava moraaliteoria ja sen ytimen muodostaa oletus, jonka mukaan kaikki rationaaliset ihmiset pystyvät järkensä avulla konstruoimaan moraalin yleispätevät periaatteet. Moraali on apriorinen eli kokemuksesta riippumaton asia ja se koskee siis kaikkia rationaalisia olentoja, ei ainoastaan ihmisiä. Kantille hyvää on se, mikä on oikein ja tähän oikeaan johtaa kategorinen imperatiivi: ”toimi vain sellaisen periaatteen mukaan, jonka voit toivoa tulevan yleiseksi laiksi”, eli sääntöjen sääntö, josta kaikki muut yksityiskohtaisemmat säännöt ovat johdettavissa (ks. esim. Sajama, 1997, 79–81).

Sajaman (1997) konsensusteorioiksi nimittämät teoriat pohjautuvat Kantin velvollisuusetiikkaan ja niitä yhdistää ajatus konsensuksen tärkeydestä. (Tännsjö [1990, 20]

jaottelee teorat tarkemmin pragmatismiin ja koherentismiin.) Toisin sanoen oikein ja hyvää on se ”mistä rationaaliset yksilöt pääsevät yhteisymmärrykseen (konsensusseen) ideaalisessa keskustelutilanteessa” (Sajama, 1997, 81). Tämän suuntauksen kuuluisimpina edustajina tunnetaan mm. Jürgen Habermas (esim. 1990, 1999) sekä John Rawls (esim. 1971, 2001).

Myöskään intuitionismissa hyvän olemusta ei määritellä tarkasti, sillä se ajatellaan tiedettävän intuitiivisesti. Esimerkiksi G. E. Moore (1903/1971) uskoi hyvän olevan yksinkertainen, määrittelemätön (mutta ei-luonnollinen) ominaisuus, kuten väri, mutta sen havaitseminen ei perustu normaaleihin viiteen aistiin, vaan moraaliseen aistiin tai intuition. Koska hyvä ja oikea voidaan siis tavoittaa ja osoittaa todeksi intuitioiden avulla, ei toiminnan oikeuden tai vääryyden määrittelemiseksi tarvita edes eksplisiittisiä periaatteita.

Naturalismissa ajatellaan puolestaan, että arvo-ominaisuudet ovat 1) luonnollisia ominaisuuksia, 2) identtisiä luonnollisten ominaisuuksien kanssa tai 3) jollakin tavalla riippuvaisia luonnollisista ominaisuuksista. Nk. klassinen utilitarismi voidaan nähdä naturalismin piiriin kuuluvana, sillä siinä arvo-ominaisuus nähdään pohjimmiltaan identtisenä nautinnon kanssa ja oikein on se, mikä tuottaa eniten hyötyä eli onnellisuutta kaikille niille, joita toiminta koskee (ks. esim. Driver, 2009). Sajama (1997, 74, 86–90) katsoo Aristoteleen edustavan naturalismin kolmatta muotoa, jossa oletetaan, ettei hyvä ole identtinen minkään tietyn universaalien yksittäisen ominaisuuden kanssa tai ominaisuusjoukon kanssa, vaan asiasta tai oliosta hyvän tekevät ominaisuudet vaihtelevat sen mukaan, mihin lajiin kyseinen asia tai olio kuuluu. Ihmisestä hyvän tekee ihmisolemuksen ”tehtävän” toteuttaminen, ja ihmisolemuksesta saadaan tietoa aistien ja järjen avulla. Ihmisolemukseksi yhteiseksi voidaan ajatella tarpeet, jotka siten muodostavat arvoja: oikein on se, mikä suojelee näitä arvoja.

Tännsjö (1990, 20) esittää, että intuitionismia lukuun ottamatta kaikki edellä esitellyt opit voidaan ymmärtää rationaalisina, sillä ne jakavat oletuksen, jonka mukaan moraaliset tosiasiat, periaatteet ja arvot, voidaan osoittaa tosiksi loogisella deduktiolla, tiettyjen seurausten arvioinnilla, rationaalisten yksilöiden konsensuksella tms. Sen sijaan supernaturalismi, jossa moraaliset tosiasiat viittaavat pohjimmiltaan kaiken kokemuksen ulkopuolella oleviin yliluonnollisiin seikkoihin (Sajama, 1997, 84), voidaan nähdä joko rationaalisena tai ei-rationaalisena. Esimerkiksi Aristoteleen hyve-

etiikkaan pohjautuvan Tuomas Akvinonilaisen luonnollisen moraalilain opin mukaan Jumala istutti ihmiseen palasen universaalialla järkeä, jolloin rationaalisesti toimimalla ihminen voi tietoisesti osallistua Jumalan suunnitelman toteuttamiseen eli toimia oikein. Sen sijaan William Ochamin kehittelemässä teologisessa voluntaristisessa opissa katsotaan, ettei moraaliperuste järkeen, vaan Jumalan tutkimattomiin käskyihin, jotka Jumala on erotellut vapaalla tahdollaan ja jotka voisivat ihmisen näkökulmasta olla myös toisenlaisia. Näin ollen moraaliperuste järjellisen todistamisen saavuttamattomissa. (Korkman, 1998, 239–243.) Tämä teologinen voluntarismi liittyy puolestaan nk. jumalallisen käskyn teoriaan, jossa hyvän, pahan, oikean ja väärän sekä muiden moraalisten käsitteiden, ajatellaan riippuvan Jumalan käskyistä (Austin, 2006; Timmons, 2002).

3.3 Relativismia vai subjektivismia, absolutismia vai objektivismia?

Ennen varsinaisiin moraalipsykologisiin teorioihin uppoutumista lienee vielä syytä selvittää, mitä tarkoitetaan nk. moraalisperuste relativismilla ja sen vastinparilla absolutismilla, joista etenkin ensin mainittu esiintyy taajaan moraalipsykologien keskusteluissa. Selvennys lienee paikallaan myös siksi, että moraaliperuste relativismi sekoitetaan usein käsitteellisesti metaeettiseen subjektivismiin.

Metaeettinen tai normatiivinen relativismi viittaa moraalisperuste ilmauksen totuuden suhteellisuuteen suhteessa joko ilmauksen esittäjään (arvioijarelativismi), ilmauksen kohdehenkilöön (agenttirelativismi) tai esittäjän ryhmän moraalisiin standardeihin (moraaliperuste kulttuurirelativismi). Näin ollen sama moraaliperuste ilmaus voi olla samanaikaisesti sekä tosi suhteessa toiseen ilmauksen esittäjään, kohdehenkilöön tai ryhmään että epätosi suhteessa toiseen ilmauksen esittäjään, kohdehenkilöön tai ryhmään. Koska moraalisperuste subjektivismin mukaan moraalisperuste ilmaukset ovat riippuvaisia ihmisen mielestä, seuraa siitä helposti, muttei väistämättä, ajatus, että ilmauksen totuus riippuu sen esittäjästä ja on siten relativistinen, ja siksi subjektivismi rinnastetaan usein relativismiin. (Ks. esim. Gowans, 2004; Joyce, 2007; Mulder, 2004; Firth, 1952; Swoyer, 2003.) Firthin (1952) ideaalin havainnoijan teoria (engl. *Ideal Observer Theory*) on toisaalta esimerkki subjektivistisesta teoriasta, jossa moraalisperuste ilmauksen totuutta ei nähdä suhteellisena.

Moraalisperuste relativismilla tarkoitetaan usein myös nk. kuvailevaa relativismia, jossa yhteiskuntien ja yksilöiden moraalisperuste käsitteiden, periaatteiden yms. välisten erojen

katsotaan olevan empiirisesti osoitettuna merkittävämpiä kuin mahdollisten yhtäläisyyksien (Gowans, 2004; Swoyer, 2003). Lisäksi moraalien yhteydessä relativismilla saatetaan joskus viitata myös normatiivisiin moraalioppeihin, joissa teon oikeuden tai vääryyden arvioimisessa huomioidaan teon konteksti ja/tai seuraukset eli teon tuomitseminen tai salliminen nähdään suhteellisena suhteessa näihin tekijöihin.

Vastaavasti moraalinen objektivismi rinnastetaan usein absolutismiin. Koska moraalisessa objektivismissa moraalisen ilmauksen katsotaan pyrkivän esittämään objektiivisen tosiasian, sen totuus ei riipu arvostelman esittäjästä, vaan siitä vastaako arvostelma todellisuutta. Näin objektivismi voidaan ymmärtää absolutismina, jossa väitteen totuuden ei katsota riippuvan väitteen esittäjästä tai hänen kulttuuristaan, vaan sama moraalinen ilmaus on joko tosi tai epätosi absoluuttisesti ja universaalisti (Firth, 1952). Näin ollen objektivismia ja absolutismia saatetaan kutsua myös universalismiksi. Moraalisella absolutismilla viitataan kuitenkin usein ennen kaikkea normatiivisiin moraalioppeihin (esim. Kantin deontologiaan ja joihinkin voluntaristisiin moraalioppeihin), joissa tietyn teon katsotaan olevan aina oikein tai väärin teon seurauksista ja kontekstista riippumatta, esim. valehtelemisen katsotaan olevan aina kaikissa olosuhteissa ja seurauksista riippumatta väärin (Norman, 2005).

4 MORAALIPSYKOLOGISIA NÄKÖKULMIA MORAALIIN

Empiirinen moraalipsykologia on keskittynyt tutkimaan pääasiassa deontisia arviointeja eli moraaliarviointeja, jotka pyrkivät tavalla tai toisella ottamaan kantaa käyttäytymisen suotavuuteen ja esittämään jotakuta tai joitakuita koskevan käyttäytymisohjeen. Vaikka moraalipsykologiassa puhutaan myös arvoista ja hyveistä, on niiden rooli jäänyt seuraavaksi esiteltävissä teorioissa sivujuonteeksi. Empiirisestä arvotutkimuksesta onkin muodostunut moraalipsykologiasta erillinen tutkimusalansa, jota tarkastellaan tarkemmin arvoja käsittelevässä luvussa. Sen sijaan moraalipsykologisissa teorioissa on usein painotettu periaatteiden merkitystä moraalijattelun keskeisinä käsitteinä.

Kaksi ensin esiteltävää moraalipsykologista teoriaa edustavat psykologian nk. kognitiivis-strukturaalista suuntausta: Ensimmäiseksi tarkastellaan Lawrence Kohlbergin kuuluisaa teoriaa moraalijattelun kehityksen vaiheista (esim. Kohlberg, 1958, 1969; 1981; Kohlberg ym., 1983; Colby & Kohlberg, 1987), minkä jälkeen siirrytään Elliot

Turielin sosiaalisen tiedon kolmen alueen malliin (esim. Turiel 1975, 1983; Turiel ym., 1987; Turiel, 2002). Kolmantena vuorossa on kulttuuriantropologi Richard Shwederin teoria ”kolmesta suuresta” moraalietiikasta (esim. Shweder ym., 1987; Shweder 1990; Shweder ym., 1997), ja viimeisenä tarkastellaan sosiaalipsykologi Jonathan Haidtin evoluutiopsykologiasta ammentavaa moraalin sosiaalis-intuitionistista mallia (esim. Haidt, 2001; Haidt & Bjorklund, 2008).

4.1 Kohlberg ja moraalijattelun kehitysvaiheet

1960-luvulle asti empiiristä moraalipsykologiaa olivat vallinneet behavioristiset opimisteoreetikot sekä psykoanalyttinen koulukunta, joille Helkaman (2001, 175) sanoin ”moraali on yhteiskunnassa vallitsevien arvojen ja normien noudattamista, ja moraalien kehitys on niiden sääntöjen omaksumista”. Tarkemmin ottaen behavioristit selittivät moraalien yhteiskunnan palkitsemiseksi tai rankaisemiksi teoiksi (Skinner, 1972, 101–126) ja psykoanalyttikot näkivät moraaliarvioinnit seurauksena tiedostamattomista motiiveista ja tunteista, jotka rationalisoitiin julkisesti hyväksyttävillä syillä (Freud 1950/2001). 1950-luvun lopussa kognitiivisen vallankumouksen eturintamassa Lawrence Kohlberg hyökkäsi näitä teorioita vastaan ja kehitti sittemmin klassikoksi muodostuneen kognitiivis-strukturaalisen teoriansa moraalijattelun kehitysvaiheista. (Ks. esim. Helkama, 2001; Haidt, 2001.)

Kohlbergin teoria sai alkunsa hänen vuonna 1958 ilmestyneestä väitöskirjatutkimuksestaan, jossa Kohlbergin tarkoituksensa oli toistaa Jean Piaget’n (1932) kuvaus kahdesta limittäisestä moraalijattelunvaiheesta, laajentaa se lapsista nuoriin ja tutkia roolinottomahdollisuuksien yhteyttä kehitysvaiheeseen. Vaikka Kohlberg ei päätenytkään toistamaan Piaget’n moraalien kahden kehitysvaiheen mallia sellaisenaan, lainasi hän Piaget’lta kognitiivis-strukturaalisen lähestymistavan sekä kliinisen haastattelumenetelmän, jonka hän muokkasi omiin tarkoituksiinsa sopivaksi. Kohlberg (1958; 1981, 16) muutti mm. Piaget’n arkielämän tilanteisiin perustuneet haastattelujen taustakertomukset filosofisiksi (hypoteettisiksi) dilemmoiksi, jotka stimuloivat moraalista ajattelua valmiiksi opittujen vastausten esittämisen sijaan. Kuuluisin Kohlbergin dilemmoista esittää ongelman, jossa kysytään pitäisikö haastateltavan mielestä Heinzin varastaa apteekkarin ylihinnoittelema lääke pelastaakseen vaimonsa hengen. Koska Kohlberg uskoi moraaliarviointien kognitiivisuuteen, oli hän kiinnostunut moraaliarviointien perusteluista, ei ikinä yksinomaan oikein- tai väärin-arvioinneista. Kohlber-

gille moraaliarviointi (engl. [a] *moral judgment*) sisälsikin aina deonttisen oikein- tai väärin-arvioinnin lisäksi perustelut tälle päätelmälle, esimerkiksi ”Heinzin pitäisi varastaa lääke rakkaudestaan vaimoonsa.” (Colby & Kohlberg, 1987).

Kohlbergin teorian keskeinen ajatus on seuraava: ”on olemassa universaalisti vallitseva rationaalisen moraaliajatteluprosessin muoto, jonka kaikki ihmiset voisivat ilmaista olettaen, että sosiaaliset ja kulttuuriset olosuhteet ovat sopivat [tämän] kognitiivis-moraalisen vaiheen kehitykselle. – – yksilönkehitys kohti tätä rationaalisen moraaliajattelun muotoa tapahtuu kaikissa kulttuureissa samassa vaiheittaisessa, muuttumattomassa järjestyksessä.” (Kohlberg ym., 1983, 75.)

Kohlbergin moraaliajattelun kehitysvaiheteorian takana on joukko filosofisia ja metaeettisiä oletuksia, jotka hän esittää yksityiskohtaisesti mm. teoksessa *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics* (Kohlberg ym., 1983, 8–9, 66–103). Tärkeimmät niistä viittaavat fenomenalismiin eli oletukseen siitä, että moraaliajattelu on tietoinen prosessi, jossa käytetään tavallista moraalista kieltä; universalismiin vastakohtana metaeettiselle ja kuvailevalle relativismille; kielelliseen (ei metaeettiseen) preskriptivismiin eli oletukseen siitä, että moraaliväitteet ovat kehottavia tai käskettäviä, tuomitsevia tai kieltäviä (eivät deskriptiivisiä) ilmauksia; kognitivismiin (vastakohtana metaeettiselle emotivismille), formalismiin eli moraaliajattelun muodon korostamiseen sisällön sijasta; moraaliajattelun periaatteellisuuteen eli siihen, että moraalinen arviointikyky perustuu ensisijaisesti periaatteiden soveltamiseen; konstruktivismiin, jossa moraaliarvioinnit nähdään ihmisten luomina konstruktioina, ei sisäsyntyisinä arvostelmina (apriorismi) tai empiirisinä yleistyksinä maailman tosiasioista (empirismi) sekä moraalisten käsitteiden arvosidonnaisuuteen (vastakohtana arvoneutraaliudelle).

Näiden metaeettisten taustaoletusten lisäksi Kohlberg esitti myös normatiivisen etiikan piiriin kuuluvia ajatuksia, joiden mukaan moraaliajattelun kehityksen huippu perustuisi Kantin velvollisuusetiikkaan tai pikemminkin sen myöhempisiin muunnoksiin, kuten Rawlsin (1971) ja Habermasin (1983, 1984) oikeudenmukaisuutta korostaviin konsensusteorioihin (Kohlberg, 1981; Kohlberg ym., 1983; Kohlberg, 1986): ”– – moraalitai oikeudenmukaisuusajattelun perustelut ja argumentaatio edustavat ihmis-toimintaa, joka on suunniteltu tuottamaan konsensus tai yksimielisyys ristiriitaisia vaatimuksia esittävien henkilöiden keskuudessa; olosuhteissa, joissa jokainen keskus-

teluun osallistuva henkilö tunnustetaan vapaaksi ja tasa-arvoiseksi osallistujaksi tällaisessa dialogissa tai argumentoinnissa.” (Kohlberg, 1986, 506). Kohlbergin mukaan oikeudenmukaisuus määritti näin ollen moraalin alan ensisijaisesti, ja esimerkiksi Carol Gilliganin (1982) esittämä hoivaorientaatio oli nähtävissä yhtenä oikeudenmukaisuuden muodoista (Colby & Kohlberg, 1987, 24). Myöhemmin Colby ja Kohlberg (1987, 31) päätyivät kuitenkin esittämään, että myös muut kuin edellä mainitut tunnetut etiikat saattoivat sisältää yhtä kehittyneen sosiomoraalisen perspektiivin sekä näkemyksen oikeudenmukaisuudesta.

Kohlbergin teoria perustui Piaget’n (ks. esim. Piaget, 1970a) kognitiivis-strukturaaliseen teoriaan, jonka mukaan kognitiivinen kehitys tapahtuu lapsen ja hänen ympäristönsä välisessä vuorovaikutuksessa ja näkyy saman ongelman ratkaisemisenä laadullisesti erilaisella tavalla eri kehitysvaiheessa. Piaget’n (1970a, s) lähtökohdana oli ajatus, että ihminen ei kopioi tietoa maailmasta passiivisesti, vaan tieto välittyy ihmisille toiminnan kautta: ”Alkeellisimmista sensomotorisista (konkreettisista) toiminnoista (kuten työntämisestä ja vetämisestä) sofistikoituneimpiin älyllisiin operaatioihin, jotka ovat mielensisäisesti suoritettuja, sisäistettyjä (konkreettisia) toimintoja (esim. yhteen liittäminen, järjestäminen, vastaavuuksien havaitseminen), tieto yhdistyy pysyvästi (konkreettisiin) toimintoihin tai operaatioihin eli *muuntamiseen*.” Toisin sanoen Piaget kutsui kaikkia tällaisia todellisuutta muuntamaan pyrkiviä ja vaiheittain kehittyviä kognitiivisia toimintoja operaatioiksi tai operationaaliseksi ajatteluksi.

Koska Kohlberg (1986) näki moraalin pohjimmiltaan rationaalisen ajatteluna, samaisti hän moraalin pitkälti loogiseen ajatteluun, ja koska Piaget oli esittänyt loogisen ajattelun kehittyvän, oli moraalijattelukin nähtävä kehittyvänä. Näin ollen myös moraalijattelun kehitysvaiheiden oli täytettävä Piaget’n ja Inhelderin (1971) loogisen ajattelun kehitysvaiheille asettamat kriteerit: moraalijattelun vaiheiden tuli heijastaa ajattelutapojen laadullisia eroja, esiintyä universaalisti samassa taantumattomassa järjestyksessä ja toimia johdonmukaisina rakenteellisina kokonaisuuksina. Toisin sanoen kehitysvaiheiden tuli ilmetä erilaisten ongelmien ratkaisemisessa sekä olla toisiinsa hierarkkisesti integroituneita eli myöhemmän vaiheen katsottiin muuntavan edellisen vaiheen laadullisesti (ei vain lisäävän edelliseen vaiheeseen määrällisesti jotain). Vaikka Kohlberg (ks. esim. 1981, 139–141) keskittyi moraalin rationaalisuuteen, ei hän kuitenkaan kieltänyt kokonaan tunteiden osuutta moraalijattelussa: Hä-

nen mukaansa kognitiivinen (kehitysvaihe) oli kuitenkin ratkaiseva ja ohjasi tunteiden tulkintaa.

Teorian kehittyessä Kohlberg erotti yhä selvemmin toisistaan moraaliajattelun rakenteet ja sisällön (Kohlberg ym., 1983, 42–43; Kohlberg, 1986, 486). Yksi, ja tärkein, syy siihen, miksi Kohlberg painotti nimenomaan oikeudenmukaisuutta moraalin alan määrittäjänä, löytyi Kohlbergin ja hänen kollegoidensa (1983, 93) mukaan siitä, että oikeudenmukaisuus, tai pikemminkin oikeidenmukaisuusajattelu, näyttäytyi kaikkein rakenteellisimpana piirteenä moraaliajattelussa. Kohlbergin mukaan rakenteet, eli kehitysvaiheet, koostuivat kahdenlaisista operaatioista: ensisijaisesti sosiomoraalisesta näkökulmasta eli Selmanin (1980) sosiaalisen perspektiivin tasosta ja toissijaisesti Aristoteleen (2005) Nikomakhoksen etiikan oikeudenmukaisuusongelmista juonneuista oikeudenmukaisuusoperaatioista, kuten vastavuoroisuudesta, yhdenvertaisuudesta ja sen kompensoimisesta sekä näkökulmien tasapainottamisesta. (Kohlberg, 1986, 486; Colby & Kohlberg, 1987, 12–13).

Kohlbergin ja hänen kollegoidensa (1983, 95–103; 1987, 16) mukaan sosiaalisen perspektiivin laajeneminen eli sosiaalisten roolinottotaitojen kehittyminen muuttaa yksilön oikeudenmukaisuusoperaatioita: alemmilla moraalisen kehityksen tasoilla oikeudenmukaisuusoperaatiot ymmärretään laadullisesti eri tavalla kuin ylemmillä tasoilla, eikä niitä käytetä eksplisiittisesti moraaliajattelussa, vaikka ne kaikilla tasoilla ovatkin implisiittisesti läsnä elementteihin (\approx periaatteisiin) piiloutuneina (eksplisiittisesti ne ovat selkeimmin läsnä nk. reiluus [oikeudenmukaisuus] arvoelementissä). Kohlberg uskoi, että loogismatemaattisen ajattelun, sosiaalisen perspektiivinoton ja moraaliajattelun kognitiiviset rakenteet (operaatiot) kehittyvät rinnakkain ja että oikeudenmukaisuuden operaatiot olivat sosiaalisen vuorovaikutuksen operaatioita ja rinnasteisia loogis-matemaattiselle ajattelulle. Vaikka Kohlberg siis näki loogisen ajattelun välttämättömänä roolinottotaidoille ja roolinottotaidot välttämättöminä moraaliajattelulle, ne eivät olleet riittäviä moraaliajattelun määrittelyyn, vaan moraaliajattelu muodosti niistä oman erillisen alueensa. (Colby & Kohlberg, 1987, 12–13.)

Moraaliajattelun sisällöllä Kohlberg viittasi moraaliajattelun loppupäätelmään eli moraaliseen valintaan (teon arvio oikeaksi tai vääräksi) sekä 30 käsitteeseen, jotka hänen tutkimuksiansa mukaan oli löydettävissä kaikista kulttuureista. Nämä käsitteet hän luokitteli kolmeen ryhmään: dilemman ratkaisuvaihtoehtoihin (engl. *issues*), normei-

hin (engl. *norms*) ja elementteihin (engl. *elements*). Ratkaisuvaihtoehdot ja normit edustivat Kohlbergille pohjimmiltaan samoja moraalisia kiinnostuksen kohteita tai huolenaiheita eli ”moraalisia arvoja”. Kohlbergin mukaan normeja ja ratkaisuvaihtoehtoja olivat: elämän arvo (sen suojeleminen sekä laatu ja määrä), omaisuus, totuus, ryhmäsuhteet (engl. *affiliations*), eroottinen rakkaus ja seksi, auktoriteetti, laki, sopimukset, siviilioikeudet, uskonto, omatunto ja rangaistus. Ratkaisuvaihtoehdot kertoivat itse asiassa, miten haastateltavan mielestä tietyssä dilemmassa pitäisi toimia (moraaliarvioinnin), toisin sanoen kumman kahdesta dilemmaan etukäteen liitetystä arvosta (esim. elämästä ja laista) haastateltava valitsi. Esimerkiksi lääkkeen varastamisen kannattaminen Heinzin dilemman yhteydessä kertoi elämä-ratkaisuvaihtoehdon puoltamisesta. Vaikka normit olivat pohjimmiltaan samoja arvoja kuin ratkaisuvaihtoehdot, ne erosivat ratkaisuvaihtoehdoista funktionaalisesti: Normit olivat vastaajan itsenäisesti esille tuomia valintaa perustelevia arvoja. Esimerkiksi varastamista vastustava ja siten lakia arvostava ratkaisuvaihtoehto Heinzin dilemmassa olisi perusteltavissa lain omaisuutta suojaavalla arvolla (normilla). (Kohlberg, 1981, 116–117; Colby & Kohlberg, 1987, 42–50, 166–168.)

Elementit kertoivat sen sijaan siitä, kuinka käytettyjen normien merkityksellisyys tai tärkeys konstruointiin, joten ne tarjosivat perimmäisen syyn tai periaatteen normin käytölle. Normatiivisen etiikan kategorioihin perustuen Kohlberg jakoi elementit edelleen modaaliisiin elementteihin (engl. *modal elements*) ja arvoelementteihin (engl. *value elements*). Modaaliset elementit vertautuivat Kohlbergin mukaan kieliopillisiin verbin tapaluokkiin eli kertoivat moraalisisessa arvioinnissa tekemisen muodon: auktoriteettia pitäisi totella tai auktoriteetilta pitäisi saada suostumus, pitäisi syyttää (paheksua) tai pitäisi suvaita, pitäisi rangaista (kostaa) tai pitäisi vapauttaa syytteestä, on oikeus tai ei ole oikeutta sekä on velvollisuus tai ei ole velvollisuutta. Normatiivisen järjestyksen ylläpitoon keskittyvät modaaliset elementit saattoivat esiintyä etenkin alempien vaiheiden moraaliarvioinneissa itsenäisesti ilman viittausta arvoelementtiin, jolloin modaalinen elementti nähtiin itsessään normia perustelevana itseisarvona, eikä sille tarjottu enää selitystä. Esimerkiksi aviollisen velvollisuuden noudattamisella saatettiin perustella lääkkeen varastaminen ja siten puolustaa myös ryhmäsuhteiden (avioliiton) tärkeyttä, mutta sitä miksi aviollinen velvollisuus on olemassa, ei enää selitetty. Ylemmillä tasoilla modaaliset elementit eivät kuitenkaan esittäneet ikinä perimmäisiä arvoja tai syitä normille. (Colby & Kohlberg, 1987, 42, 52–54.)

Arvoelementit: egoistiset seuraukset (hyvä tai huono maine tai palkinnon etsiminen tai rangaistuksen välttäminen), utilitaariset seuraukset (hyvät tai huonot seuraukset itselle tai hyvät tai huonot seuraukset ryhmälle), ideaalia tai harmoniaa palvelevat seuraukset (suoraselkäisyyden ja itsekunnioituksen säilyttäminen, sosiaalisen ideaalin tai harmonian sekä ihmisarvon ja -autonomian palveleminen) ja oikeudenmukaisuus (näkökulmien tasapainottaminen tai roolinotto, vastavuoroisuus tai oikeudenmukainen palkkio tai rangaistus, tasa-arvon ja menettelytavan oikeudenmukaisuuden ylläpitäminen sekä sosiaalinen sopimuksen ylläpitäminen tai vapaaehtoinen hyväksyminen) tarjosivat moraalijattelun ylemmillä tasoilla perimmäisen päämäärän, arvon, syyn tai periaatteen käytetyn normin (ja modaalisen elementin) soveltamiseen. Jos perusteluissa viitattiin arvoelementtiin, oli perusteluista löydettävissä myös modaalinen elementti, joskin usein implisiittisessä muodossa. Kohlbergin mukaan arvoelementit viittasivat sekä empiirisesti että loogisesti itseisarvoihin. (Colby & Kohlberg, 1987, 42, 52–61.)

Ratkaisuvaihtoehdot ja normit edustivat Kohlbergille kaikkien jakamia arvostuksen kohteita, joita siis jokainen arvostaa, mutta jotka jokainen asettaa tärkeysjärjestykseen spesifioiduissa tilanteissa. Esimerkiksi moraalisen dilemman luonne vaikuttaa huomattavasti siihen, mitä normeja sen perusteluissa tavallisesti käytetään. Elementtien suhteen ihmiset ovat kuitenkin Kohlbergin mukaan valikoivampia: yksilö voi käyttää yhtä tai muutamaa elementtiä ajattelussaan, mutta kieltää loppujen pätevyys. Elementit eivät ole myöskään täysin riippumattomia moraalijattelun vaiheesta, sillä tietyt elementit edellyttävät vähintään tietyn vaiheen mukaista sosiomoraalista perspektiiviä tai tietyssä vaiheessa esimerkiksi pelkkiä modaalisia elementtejä ei pidetä pätevinä perusteluina. (Colby & Kohlberg, 1987, 48, 56.)

”Niiden [ratkaisuvaihtoehdon, normin ja elementin] leikkauspiste edustaa yksittäistä, täydellistä [perusteltua] moraaliarviointia ja toimii vaihepisteityksen analyysiyksikkönä.” (Colby & Kohlberg, 1987, 51). Tällainen analyysiyksikkö idealisoiduksi vastineekseen (kriteeriarvioinniksi, engl. *criterion judgment*) muunnettuna voi näyttää seuraavanlaiselta: ”Heinzin pitäisi (Heinzillä on velvollisuus) varastaa lääke, vaikka hän ei rakastaisi vaimoaan, koska... hän [vaimo] on jakanut elämänsä hänen [Heinzin] kanssa ja vähin, mitä hän [Heinz] voi tehdä, on pelastaa hänet [vaimo].” (Mts. 55.) Tämän tasoa 3 edustavan esimerkin ratkaisuvaihtoehdona on siis elämä, normina ryhmäsuhteet ja arvoelementtinä vastavuoroisuus tai oikeudenmukainen palkkio. Kuten

edellä on esitetty, elementin muotoilu heijastaa myös sosiomoraalista näkökulmaa ja oikeudenmukaisuusoperaatioita (käsitteitä oikeudenmukaisuudesta) eli moraalijattelun tasoa.

Näihin ajatuksiin, menetelmiin ja empiirisiin tutkimuksiin perustuen Kohlberg kehitti vuosikymmenten saatossa kuusiportaisen typologian moraalisen ajattelun eli moraalirakenteen universaalista kehittymisestä. Vaikka sisällön ja rakenteen suhteet olivat muuttuneet teoriassa vuosien varrella huomattavasti, vaihekuvaukset olivat pysyneet hyvin samanlaisina. Typologia sisältää kolme moraalisen ajattelun tasoa, joista kukin jakautuu edelleen kahteen vaiheeseen. Vaiheista voidaan lisäksi erottaa sisällön ja rakenteen välimaastoon sijoittuvat A ja B alavaiheet, jotka vastaavat kutakuinkin Piaget'n heteronomista, auktoriteetin ja sääntöjen kunnioitukseen perustuvaa, moraaliorientaatiota (A) sekä autonomista, reiluuteen, tasa-arvoisuuteen ja vastavuoroisuuteen, perustuvaa moraaliorientaatiota (B). (Ks. esim. Kohlberg ym., 1983, 43–46, Colby & Kohlberg, 1987.)

Vaihemallin lopullisessa muodossa Kohlberg nimitti tasoja esikonventionaaliseksi (konkreettisen yksilön -näkökulmaksi), konventionaaliseksi (yhteisön jäsen -näkökulmaksi) ja postkonventionaaliseksi tai periaatteiden tasoksi (yhteisön ylittäväksi näkökulmaksi). Esikonventionaalinen taso jakautuu siis edelleen kahteen vaiheeseen: 1) heteronomiseen moraaliiin, jossa teot arvioidaan egosentrisestä näkökulmasta rangaistuksen välttämisen ja auktoriteetin tottelemisen perusteella, ja 2) individualismin, instrumentaalisten tavoitteiden ja vaihdon moraaliiin, jonka näkökulma on konkreettisen yksilöllinen, ja jossa ymmärretään jokaisen pyrkivän ajamaan omaa etuaan, joten toiminnan hyvyys arvioidaan omien tarpeiden ja etujen mukaan tai konkreettisen vaihtokauppana. Konventionaalisen tason kaksi vaihetta ovat: 3) molempinpuolisten interpersonaalisten suhteiden moraalii, jossa osataan asettautua toisen paikalle ja teot arvioidaan konkreettisen kultaisen säännön avulla, taustalla olevien motiivien ja läheisiin kohdistuvien rooliodotusten sekä stereotyyppisen hyvän käyttäytymisen valossa, ja 4) sosiaalisen järjestelmän ja omantunnon moraalii, jossa ihmistenvälisistä sopimuksista erotetaan systeemin näkökulma, jolloin arviointi perustuu ihmisten yhteiskunnallisten roolien, velvollisuuksien ja oikeuksien täyttämiseen sekä systeemin ylläpitoon. (Colby & Kohlberg, 1987, 17–19.)

Postkonventionaalisen tason viidennessä vaiheessa 5) ihmisoikeuksien ja sosiaalisen hyvinvoinnin moraalissa ymmärretään, että sosiaaliset järjestelmät koostuvat rationaalisten yksilöiden suhteista sekä sopimuksista ja että tietyt arvot ja oikeudet ohittavat ne tärkeydeltään. Lakeja ja velvollisuuksia kunnioitetaan niiden rationaalisen ja vapaaehtoisen sopimuksenvaraisuuden vuoksi, mutta käsitetään, että ne ovat toisinaan ristiriidassa muutamien universaalien ihmisoikeuksien ja arvojen kanssa. Suurin osa arvoista nähdään kuitenkin henkilökohtaisina ja siten suhteellisina. Kuudennessa yleispätevien eettisten periaatteiden vaiheessa näkökulmaa hallitsee kaikkien asiaosaisten näkökulmien tarkastelu puolueettomasti ja tasa-arvoisesti, ja se sisältää viidennessä vaiheessa kuvattujen arvojen soveltamiseen käytetyt periaatteet. (Colby & Kohlberg, 1987, 17–19.)

Kohlbergin teoria on syntymästään asti innoittanut moraalipsykologian tutkijoita niin teorian kehittelyyn kuin sen kritisointiin, ja lähes jokainen länsimainen moraalipsykologinen tutkimus on ollut näihin päiviin asti jonkinlainen kannanotto siihen. Shweder ja Haidt (1993) ovat esittäneet tästä erittäin konkreettisen esimerkin: vuonna 1991 toteutetusta PsycLIT-tietokantahausta 60 prosenttia hakusanoilla *moral development* saaduista osumista joko työsti tai kritisoi Kohlbergin teoriaa. Teorian kritiikin aiheet ovat koskeneet mm. teorian länsimaista vinoumaa liberalistisista taustaoletuksista otosten edustavuuteen (ks. esim. Simpson, 1974; Sullivan, 1977; Snarey, 1985; Shweder, 1982; Shweder ym., 1987), menetelmien reliabiliteettia ja validiteettia (ks. esim. Eckensberger & Zimba, 1997), otoksen sukupuolista vinoumaa sekä hoivaorientaation puutetta (ks. esim. Gilligan, 1982), kognitiivis-strukturaalista lähestymistapaa ja sen hierarkkisuuutta ja rakenteellisuutta (ks. esim. Rest, 1979; Levine, 1979), rakenteen ja sisällön erillisyyttä (ks. esim. Wark & Krebs, 1997), sekä tunteiden huomiomattomuutta moraaliarvioinneissa (ks. esim. Shweder & Haidt, 1993) jne.

Kritiikiksi Kohlbergin teoriaan syntyi myös seuraavaksi esiteltävä Kohlbergin entisen kollegan, Elliot Turielin kehittämä teoria moraalisen ja sosiaalisen tiedon erillisyydestä (esim. Turiel 1975, 1983; Turiel ym., 1987; Turiel, 2002). Kuten Kohlberg, myös Turiel kuuluu Piaget'n perinnön vaalijiin ja kognitiivis-strukturaaliseen koulukuntaan (Turiel, 1983).

4.2 Turiel ja sosiaalisen tiedon alueiden erillisuus

Elliot Turiel (1983, 8–15) jatkoi Piaget'n ja Kohlbergin jalanjäljissä kognitiivis-strukturaalista tutkimusperinnettä jakaen samat piaget'laiset perusoletukset tiedon ja ajattelun rakentumisesta yksilön ja ympäristön vuorovaikutuksessa sekä tiedon ja ajattelun jäsentymisestä vaiheittaisiksi rakenteellisiksi kokonaisuuksiksi, jotka ilmentävät laadullisia ajattelutapojen eroja. Kohlbergista poiketen Turiel (1983) päätyi kuitenkin korostamaan Piaget'n (1936/1977; 1952) ajatusta, jonka mukaan erityyppisten kokemusten seurauksena operatiivinen ajattelu eli käsitteellinen tieto eriytyykin omia erilaisia kehityssekvenssejään noudattaviksi eri aloiksi, mm. loogis-matemaattisiksi ja fyysistä maailmaa koskeviksi käsitteiksi.

Turielin kiinnostuksen kohde ja päteesi onkin sosiaalisen tiedon ja ajattelun edelleen jakautuminen erillisiin käsitteellisiin alueisiin: moraaliseen, sosiaalis-konventionaaliseen eli sopimuksenvaraiseen, henkilökohtaisen vapauden sekä nk. prudentiaaliseen eli henkilökohtaiseen fyysiseen turvallisuuteen ja riskeihin liittyvään alueeseen (esim. Turiel, 1975, 1983, 1998; Perkins & Turiel, 2007). Eckensberger ja Zimba (1997, 320) esittävätkin, että juuri tämä näkemys sosiaalisen tiedon jakautumisesta erillisiin alueisiin erottaa Turielin selkeästi Kohlbergista, jolle mikä tahansa sosiaalinen asia on potentiaalisesti moraalinen.

Piaget'ta mukaillen Turiel (1983, 53–54) esittää, että sosiaaliset käsitteet eli käsitteellinen tieto ja tiedon alueet muovautuvat vuorovaikutuksessa, jossa sosiaaliset tapahtumat eli kokemukset stimuloivat toisaalta sosiaalisten käsitteiden muotoutumista ja toisaalta sosiaalisia tapahtumia tulkitaan sosiaalisten käsitteiden valossa. Esimerkiksi moraaliset käsitteet muodostuvat lapsen vuorovaikutukseen liittyvistä kokemuksista, joilla on ”luontaisia” seurauksia. ”[Moraalisten] tapahtumien ’suoruus’ on seurausta ihmisten tietyistä perustavanlaatuisista piirteistä (esim. ihmisten kyvystä kokea fyysistä tai psyykkistä harmia riippumatta kulttuurisista merkityksistä ja jaetuista merkityssysteemeistä) kuin myös näiden tekojen syy-seuraussuhteen havaittavissa olevasta luonteesta” (Turiel ym., 1987, 206–207). Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tapahtuman sisältö määräisi suoraan sosiaalisen tiedon alueen, vaan että: ”Tapahtuman ja arvioinnin alueen välinen suhde ei ole sattumanvarainen, eikä yksinomaan sosiaaliseen vuorovaikutuksen säättämien merkitysten määräämä (esim. kulttuuristen arviointien tai ideologioiden [määräämä]). Suhde on vuorovaikutuksellinen siinä mielessä,

että arvioinnin alue ei ole annettu tapahtumassa, vaan tapahtuman piirteet myötävaikuttavat yksilöiden konstruoimiin arviointeihin.” (Mts. 184–185.) Sen sijaan esimerkiksi konventionaaliset käsitteet rakentuvat sosiaalista koordinoitua sisältävistä kokemuksista, joiden seuraukset ovat ymmärrettäviä vain institutionaalisessa kontekstissaan. (Turiel, 1983, 53–54; Turiel, 1989.)

Turielin (1983, 52–54) teorian ytimessä on kaksi oletusta: 1) Sosiaaliset käsitteet organisoituvat jo lapsuudessa aihepiireittäin pysyviksi alueiksi (lapset oppivat erottamaan jo 3–5 vuoden iässä moraaliset ja konventionaaliset käsitteet toisistaan). 2) Sosiaalisten käsitteiden ymmärryksessä tapahtuu alueittaista kehitystä. Käsitteiden pysyvyyden ja muuttuvuuden johdosta sosiaalisia käsitteitä on siis oltava kahdenlaisia. Pysyviä sosiaalisia käsitteitä Turiel kutsuu kriteeriarvioinneiksi (engl. *criterion judgments*) tai yksinkertaisesti kriteereiksi ja muuttuvia käsitteitä perustelukategorioiksi tai perusteluiksi (engl. *justification categories*). Kriteerit ovat tiedon alueiden määrittelyssä ja identifioimisessa käytettyjä muodollisia ja pysyviä tunnuspiirteitä. Sen sijaan perustelukategoriat ovat kehittyviä alueittaisia ajattelun muotoja, joilla arviointeja perustellaan. (Mts. 52–54.)

Turielin mukaan moraalien alueen kriteereitä ovat pakottavuus, yleistettävyyden (universalisoitavuus), ei-henkilökohtaisuus, muuttamattomuus sekä riippumattomuus auktoriteetista ja sosiaalisista säännöistä. Toisin sanoen moraalisiin kehotuksiin tai kieltoihin myöntymisen nähdään pakollisena, niitä pidetään kaikkina aikoina universaalisti sovellettavina kaikkiin vastaavassa tilanteessa oleviin, niitä ei pidetä henkilökohtaisten mieltymysten tms. seurauksina, eikä niiden ajatella olevan muutettavissa sopimuksella, konsensuksella tai mielivaltaisesti esimerkiksi auktoriteetin käskystä tai sosiaalisella säännöllä (Turiel, 1983, 34–36, 52–53; Turiel ym., 1987, 170). Usein moraalisia tapahtumia pidetään myös tärkeämpinä ja seurauksiltaan vakavampina kuin konventionaalisia tapahtumia, mutta muutamat konventionaaliset tapahtumat, kuten sukupuolille tyypillisen toiminnan ja roolien rikkomukset, alastomuus tai uskonnollisten sääntöjen rikkomukset, arvioidaan yhtä vakaviksi tai vakavammiksi kuin monet moraaliset tapahtumat (Turiel ym., 1987, 171). Sen sijaan moraaliarviointien perustelut rakentuvat Turielin (1983, 34–35) mukaan oikeudenmukaisuuden, oikeuksien, hyvinvoinnin ja vahingon välttämisen käsitteiden ymmärrykselle.

Konventionaalisen alueen kehotukset ja kiellot nähdään puolestaan sosiaalisen vuorovaikutuksen koordinointiin tarkoitettuina sosiaaliin järjestelmiin liittyvinä sääntöinä ja yhteisinä käytäntöinä, jotka riippuvat sopimuksista, konsensuksesta, auktoriteetista ja perinteistä. Konventionaalisia sääntöjen kriteerejä ovat näin ollen suhteellisuus ja kontekstuaalisuus (ei-universaalisuus), muutettavuus sekä ei-pakottavuus, ja niihin liittyvät perustelut pohjautuvat sosiaaliin järjestelmiin liittyvien käsitteiden, kuten sopimusten, auktoriteetin jne. ymmärtämiseen. Konventionaalisten tekojen joukkoon kuuluvat mm. puhutteluun, pukeutumiseen ja käytöstapoihin liittyvät käytännöt ja säännöt. (Turiel 1983, 34–35, 1989.)

Sittemmin Turiel on alkanut erottaa sosiaalis-konventionaalisesta alueesta henkilökohtaisen ja nk. prudentiaalisen alueen, joihin hän vielä 80-luvun alussa viittasi konventionaalisen alueen perustelukategorioina (Turiel, 1983, 1998; Perkins & Turiel, 2007). Turielin käsitys henkilökohtaisesta alueesta perustuu Larry Nuccin (1981) tutkimukseen, jossa Nucci määrittelee henkilökohtaisen alueen moraalisen ja sopimustenvaraisen sääntelyn ulkopuolelle jääväksi alueeksi. Henkilökohtaisten tekojen oikeuden ja vääryyden määrittävät henkilökohtaiset mieltymykset (eivät oikeudet, velvollisuudet tai sosiaaliset sopimukset ja tavat), sillä tekojen katsotaan vaikuttavan ainoastaan tai pääasiassa toimijaan. Henkilökohtaisen vapauden piiriin katsotaan tavallisesti kuuluvan yksityisyyteen, oman kehon kontrolliin sekä mm. ystävien valitsemiseen liittyvät teot. (Mt.)

Prudentiaalisella alueella Turiel tarkoittaa tekoja, joita koskevien sääntöjen ja arviointien perustelut pohjautuvat teosta toimijalle mahdollisesti aiheutuviin negatiivisiin ei-sosiaaliin seurauksiin, tavallisesti toimijalle teosta aiheutuvaan fyysiseen vahinkoon. Vaikka myös prudentiaalisten tekojen seuraukset ovat välittömiä ja suoraan havaittavissa, kuten moraalistenkin tekojen, niiden haitalliset seuraukset koskevat ainoastaan teon tekijää, eivät teon kohteena olevaa henkilöä, kuten moraalisisissa teoissa. (Turiel, 1983, 63–81; Perkins & Turiel, 2007)

Turielin mielenkiinto keskittyy siis erityisesti alueita erottaviin kriteeriarviointeihin, vaikka hän on esittänyt myös alueittaisten ajattelutapojen kehitystä kuvaavat piaget'laiset vaiheet (ks. esim. Turiel 1983). Alueet ja niiden kriteerit Turiel (1989, 94) on johtanut "edestakaisesta prosessista määritelmällisten piirteiden muotoilun ja aineistonkeruun välillä". Ajatuksen sosiaalisen tiedon jakautumisesta moraalisen ja konven-

tionaaliseen tietoon sekä alueiden ”määritelmälliset piirteet” Turiel (1983, 34–40) on puolestaan omaksunut Aristoteleesta juontavasta filosofisesta linjasta, joka erottaa moraaliset imperatiivit eli ehdottomat käskyt konventioista. Kyseisen suuntauksen piirissä vaikutteita Turiel esittää saaneensa mm. John Searlelta (1969), David Lewisilta (1969), John Rawlsilta (1971), Ronald Dworkinilta (1977) sekä Alan Gewirthilta (1978) (ks. esim. Turiel, 1983, 35–40; Turiel ym., 1987, 169–170). ”Tässä näkökulmassa moraalisiin [moraalisille] määräyksille on tunnusomaista ehdoton pakottavuus, yleistettävyyden ja persoonattomuus sikäli kuin ne kumpuavat hyvinvoinnin, oikeudenmukaisuuden ja oikeuksien käsitteistä” (Turiel, 1998, 904).

Vaikka alueiden rajat vaikuttavat määritelmällisesti erillisiltä, käytännössä niiden rajat eivät ole tiukkoja, koska sosiaalisen tiedon alueet eivät ole Turielin mukaan synnynäisiä, eivätkä kuitenkaan myöskään suoraan ympäristöstä omaksuttuja (Turiel ym., 1987, 170; Turiel, 1989). Nuccin (1981, 2001) tutkimuksiin nojaava Turiel uskoo, että tekojen luokittelussa sosiaalis-konventionaaliseen, henkilökohtaiseen ja prudentiaaliseen alueeseen esiintyy todellista vaihtelua, sillä alueiden rajat määritellään kulttuurisesti tai ryhmittäin, toisin sanoen rajaus on sopimuksenvaraista (Turiel, 1983; Turiel & Neff, 2000; Perkins & Turiel 2007). Tämä alueiden kulttuurinen vaihtelu aiheuttaa puolestaan vaihtelua tekojen arvioinneissa. Gewirthia (1982) mukaillen Nucci ja Turiel (2000) uskovat myös, että käsitys henkilökohtaisesta alueesta muodostaa psykologisen pohjan vaatimukselle oikeudesta vapauteen, ts. käsitys henkilökohtaisesta vapaudesta on välttämätöntä moraalisten käsitteiden muotoutumiselle ja moraaliseen toiminnalle (ks. myös Nucci, 1996).

Sosiaalis-konventionaalisen, henkilökohtaisen ja prudentiaalisen alueen sekoittuminen moraaliseen alueeseen on sen sijaan harvinaisempaa, ja johtuu Turielin (1989) mukaan mm. nk. informaationaalisen tiedon (engl. *informational knowledge*) vaikutuksesta: Dunckerin (1939), Aschin (1952) ja Hatchin (1983) jalanjäljissä Turiel esittää, että informaationaaliset tiedot tai tieto-oletukset eli henkilön suoraan ympäristöstään kopioimat ainoastaan määrällisesti iän myötä lisääntyvät tiedot todellisuudesta, kuten luonnollisesta järjestyksestä ja ihmisten psykologisista tiloista, vaikuttavat siihen, mitkä teot nähdään moraalisisina ja miten ne ratkaistaan (ks. myös Turiel ym., 1987). Nämä Piaget’n nk. figuratiivisia toimintoja vastaavat tieto-oletukset eroavat määritelmällisesti päättelyllisistä käsitteellisistä tiedoista (Piaget’n operatiivisista toiminnois-

ta), ja ne voivat Turielin mukaan vaihdella yhteiskunnittain, ryhmittäin tai yksilöittäin. (Turiel ym., 1987, 158, 170)

Turiel siis ajattelee, että mikä tahansa tapahtuma voi päätyä kuulumaan moraaliseen alueeseen yksilön näkökulmasta, jos yksilö esim. yliluonnollista koskevien tietoletustensa perusteella uskoo, että siitä seuraa todellista vahinkoa, epäoikeudenmukaisuutta tai oikeuksien loukkauksia. Turielin mukaan tällaiset uskomusvälitteisesti moraaliset teot eivät kuitenkaan todellisuudessa kuulu moraalin alaan, sillä niiden sisältämät oletukset esimerkiksi tuonpuoleisesta tai tekojen seurauksista eivät perustu todennettavissa oleviin tosiasioihin. (Turiel ym., 1987, 212.) Monet länsimaissakin hyvin kiistanalaiset teot – Turielin tai itse asiassa Searlen (1983) termein ”marginaaliset tapaukset” – kuten vaikkapa abortti tai homoseksuaalisuus, saatetaan nähdä uskomusvälitteisesti moraalisisina. Vastaavasti jotkut yleisesti moraalin alueeseen kuuluvat teot, kuten vastasyntyneen tappaminen, voidaan nähdä ei-moraalisina ja ei-väärinä tiettyjen tietoletusten valossa, esimerkiksi jos vastasyntyntä ei pidetä vielä ihmisenä. (Turiel, 1989.)

Moraalisen ja kolmen muun alueen päällekkäisyyksiä voivat lisäksi aiheuttaa luonteeltaan nk. toisen kertaluokan moraalisia seurauksia (engl. *moral implications of a second order nature*) sisältävät ensisijaisesti konventionaaliset teot, jotka saatetaan nähdä moraalisisina siinä määrin kuin niiden ajatellaan aiheuttavan symbolista moraalista vahinkoa, kuten toisten mielen pahoittamista. Esimerkiksi julkinen alastomuus lukeutuu usein tähän kategoriaan. (Turiel, 1983, 55; Turiel ym., 1987, 213–214; Turiel, 1989.) Turielin mukaan monet sosiaaliset tilanteet voivat myös sisältää osatekijöitä kahdesta tai useammasta alueesta. Tällaisesta tilanteesta esimerkin tarjoaa auktoriteetin käsky (konventionaalinen teko) aiheuttaa vahinkoa (moraalinen teko). (Turiel, 1983, 55; Turiel ym., 1987, 212–213; Turiel, 1989.) Vaihtelua moraaliarviointeihin aiheuttavat siis erilaiset tietoletukset eli uskomukset, toisen kertaluokan moraaliset seuraukset sekä useiden alueiden sekoittuminen tapahtumassa. Myös ristiriitaisia moraalisia käsitteitä sisältävät tapahtumat (vrt. Kohlbergin dilemmat) voivat Turielin mukaan tuottaa vaihtelua moraaliarviointeihin (Turiel ym., 1987, 214).

Turiel päättelee kuitenkin, etteivät näissä moniulotteisiksi nimeämässään tapahtumisessa esiintyvät alueiden päällekkäisyydet tai uskomusvälitteiset monitulkintaisuudet ym. (moraali)arviointien vaihtelua aiheuttavat tekijät mitätöi *käsitteellisen moraalisen*

alueen erillisyyttä. Toisin sanoen nämä kulttuurien ja yksilöiden väliset erot eivät siis Turielin mukaan johdu erilaisista moraalisisista periaatteista. Moraalin käsitteellisen alan eli moraalijattelun määrittävät universaalisti aina ja yksinomaan vahingontuottamisen välttämisen (hyvinvoinnin), oikeudenmukaisuuden ja oikeuksien periaatteet (Turiel 1983, 55; 1989; Turiel & Neff, 2000). Turielin (2002, 110–111) esittämän yleiskatsauksen mukaan on olemassa vähintään sata eripuolilla maailmaa toteutettua tutkimusta, jotka tukevat hänen teoriaansa.

Vaikka Turiel keskittyykin kognitiivis-strukturaalisen suuntauksen hengessä moraalijatteluun, ei hänkään kiellä tunteiden osuutta moraalisisissa ja konventionaalisissa arvioinneissa (Turiel ym., 1987,170; Turiel 1998). Turielille (1998, 921) tunteet ovat kuitenkin moraalin yhteydessä ajattelun materiaalia: ”Niin tärkeitä kuin tunteet – erityisesti sympatia, empatia ja kunnioitus – ovatkin moraalin toiminnalle, tunteet esiintyvät ihmisten välillä ja ihmisissä, jotka osaavat ajatella niitä suhteessa muihin ihmisiin ja monimutkaisiin sosiaalisiin suunnitelmiin, päämääriin ja järjestelyihin.”

Pääasiallisena tutkimusmenetelmänä Turiel (1983, 21–26) käyttää Kohlbergin (1958, 1969) tavoin Piaget’n (1927/2001) kehittämää kliinistä haastattelumenetelmää, mutta hän kritisoi moraalin kehityksen tutkijoiden implisiittisiä oletuksia haastatteluissa käytettyjen sosiaalisten tilanteiden moraalisuudesta. Koska Turielin mukaan kaikki sosiaaliset tapahtumat eivät ole moraalisia, haastatteluissa käytetyt tapahtumat pitää eritellä eksplisiittisesti niissä käytettyjen kriteerien mukaan ja näiden kriteerien tulee perustua teoreettiseen näkemykseen tutkitusta sosiaalisesta alueesta (Turiel, 1978, 38–45; ref. Turiel ym., 1987, 183). Tutkimuksessa käytettyjen moraalisten tapahtumien kriteereinä toimivat Turielin teorian mukaiset moraalijattelulle keskeiset piirteet: ”Ne ovat intentionaalisia tekoja (ts. ei-vahinkoja), joilla on negatiivisia seurauksia muille (esim. aiheuttavat fyysistä tai psyykkistä vahinkoa, epäoikeudenmukaisuutta) ja joiden uhri on vastentahtoinen osallistuja” (Turiel ym., 1987, 185).

Tyypillisessä tutkimusasetelmassa haastateltaville esitetään ennalta prototyyppisesti moraaliseksi tai ei-moraaliseksi määritelty rikkomustapahtuma sekä kysymyksiä relevanteista aluekriteereistä. Haastateltavalta kysytään vaikkapa onko viattoman tappaminen (moraalinen teko), avioero (konventionaalinen teko), omien ystäviensä valitseminen (henkilökohtainen teko) tai ilman turvavyötä ajaminen (prudentialinen teko) väärin vai oikein. Haastateltavalle esitetään myös teon moraalisisista kriteereistä eli

kiellon tai kehotuksen pakottavuudesta, yleistettävyydestä (universalisoitavuudesta), ei-henkilökohtaisuudesta, muuttamattomuudesta ja teon vakavuudesta, muokattuja väittämiä. Esimerkiksi haastateltavan tapahtuman kieltoon tai kehotukseen liittämää yleistettävyyttä voidaan tutkia kysymällä voisivatko ihmiset toisessa maassa tehdä kyseisen teon, jos heillä ei ole tekoa kieltävää sääntöä. Lisäksi haastateltavia pyydetään tavallisesti perustelemaan tekemänsä arviot teon vääryydestä tai oikeudesta sekä kriteereistä perustelukategorioiden selvittämiseksi. Lopuksi tarkastellaan sovelsivatko haastateltavat kriteereitä ja perusteluja teorian mukaisesti. (Ks. esim. Turiel, 1983, 57–63.)

Turiel siis väittää, että tosiasiallisesti ihmiset pitävät moraalin alaan kuuluvina vain tekoja, jotka aiheuttavat tarkoituksellisesti vahinkoa, epäoikeudenmukaisuutta tai loukkaavat oikeuksia. Toisin sanoen hyvinvoinnin, oikeudenmukaisuuden ja oikeuksien periaatteet ovat essentiaalinen osa moraaliarvioinnin tuottamisessa, ja vain näiden periaatteiden pohjalta tuotetut arvioinnit ja säännöt voivat olla pakottavia, yleistettäviä, ei-henkilökohtaisia sekä muuttamattomia. Suurin osa Turielin ja hänen tutkijakollegoidensa saamasta kritiikistä kohdistuu näiden väitteiden kumoamiseen eri tavoilla. Esimerkiksi Daniel Kelly kollegoineen on tutkimuksiinsa nojaten esittänyt, että huomattava osa ihmisistä ei pidä vahingontuottamiseen liittyviä rikkomuksia auktoriteetista riippumattomina tai yleistettävinä (ks. Kelly, Stich, Haley, Eng & Fessler, 2007). Howard Gabennesch (1990) on puolestaan kiistänyt koko moraalisen alan olemassaolon ja väittänyt, että kaikki säännöt ja normit ovat pohjimmiltaan konventionaalisia: moraalisisina pidettyjen sääntöjen konventionaalinen tausta on vain verhoutunut lukuisten tekijöiden, kuten mm. sääntöjen pitkäikäisyyden ja ideologisen ja sosiaalisuagenttien tuen taakse. Seuraavissa luvuissa esitellään vielä Turielin ehkä tunnetuimman kriitikon Richard Shwederin ja Shwederin kanssa yhteistyötä tehneen Jonathan Haidtin kritiikit Turielin teorialle sekä näistä kritiikeistä pitkälti ammentaneet moraalipsykologiset teoriat.

4.3 Shweder ja ”kolme suurta” etiikkaa

Kulttuuriantropologi Richard Shwederin (1990) ”kolmen suuren” etiikan -teoria sai pitkälti alkunsa Shwederin esittämästä kritiikistä Kohlbergin teorialle moraaliarvioinnin kehitysvaiheista sekä Turielin teorialle sosiaalisen tiedon alueista. Erimielisyyksistä huolimatta Shweder (1990, 2002) kuitenkin jakaa Kohlbergin ja Turielin kanssa

käsityksen metaeettisestä kognitivismista, vaikka hän korostaakin moraaliarviointien intuitiivisuutta. Omaa suuntaustaan Shweder kutsuukin ”kognitiivis-intuitiiviseksi” moraalipsykologiaksi erottaen näin itsensä Kohlbergin ”kognitiivisesta rationalismista” ja Turielin ”kognitiivisesta naturalismista” (Shweder & Haidt, 1993, 363).

Shweder (1990, 1994) esittäytyy myös moraalisen realismin kannattajana. Shwederin (1990) realismi on kuitenkin nk. putnamilaista sisäistä tai pragmaattista realismia, jonka idea Hilary Putnamin (1987, 17–33) mukaan on seuraava: On olemassa ihmisistä riippumaton todellisuus, jota voidaan kuvata monin erilaisin käsitejärjestelmin. Kaikki kuvaukset eivät kuitenkaan ole yhtä oikeita, mutta yhtäkään kuvausta ei voida todistaa ainoaksi todeksi kuvaukseksi todellisuudesta. Shweder (1990) selventää itse metaeettisiä taustaoletuksiaan seuraavasti: oikeus ja vääräys ovat (putnamilaisittain) objektiivisia tosiasioita (ks. Putnam, 1985), moraaliarvioinneilla on totuusarvo, ja moraaliarviointeja voidaan perustella rationaalisesti.

Metaeettisen kognitivismin kannatuksesta huolimatta Shweder ei jaa kognitiivis-strukturaalista näkökulmaa Kohlbergin ja Turielin kanssa, vaan hän kyseenalaistaa sekä ajattelun vaiheittaisen kehittymisen että universaalisen sosiaalisten käsitteiden alueellisen eriytymisen. Edelleen hän kuitenkin uskoo Kohlbergin ja Turielin tavoin käsitykseen moraalin pohjimmiltaan periaatteellisesta luonteesta, joka Shwederin mielestä ilmenee kuitenkin intuitiivisesti. (Shweder, Mahapatra & Miller, 1987; Shweder, 1990; Shweder & Haidt, 1993).

Shwederin ja hänen kollegoidensa (1987, 3) mukaan ”– – kulttuurin ideologialla ja maailmankuvalla on huomattava merkitys lapsen yksilönkehityksellisessä moraalin ymmärtämisessä, eikä kaikkien kulttuurien maailmankuvassa ole tilaa ajatukselle, että sosiaaliset käytännöt ovat konventioita”. Shweder kollegoineen (1987, 29–34) ajattelee, että niin moraalin kuin konventioidenkin alan ymmärtämisen ja yleensä sosiaalisten arviointien ”kehittymisen” taustalta löytyy sosiaalinen kommunikaatio, joka välittää kulttuurisia merkityksiä. Carol Pope Edwardsin (1986) tutkimuksiin perustuen Shweder ja hänen kollegansa esittävät, että joissakin kulttuureissa, kuten Edwardsin tutkiman kenialaisen Luo-heimon parissa, ”konventionaalisten” ja moraalisten tekojen oppimistilanteet eivät juuri eroa toisistaan. Lasta ei jätetä tarkkailemaan ja pohtimaan tapahtumia yksin, vaan aikuiset puuttuvat jatkuvasti sosiaaliin tilanteisiin kieltoi-

neen, kehotuksineen, palkkioineen ja rangaistuksineen, jotka sisältävät tietoa tekojen tärkeydestä ja ehdottomuudesta.

Sosiaalinen kommunikaatio tarkoittaa siis Shwederille ja hänen kollegoilleen (1987, 73, 75) paikallisten moraalijärjestyksenvartioiden (esim. vanhempien) lapsille rutiinomaisissa sosiaalisissa käytännöissä välittämiä käsityksiä moraalisesti relevanteista tapahtumista, käsitteistä ja periaatteista. Nämä käsitykset pitävät sisällään myös implisiittisiä käsityksiä maailmasta ja sen luonnollisesta järjestyksestä. Sosiaalisten käytäntöjen rutiinomaisuuden seurauksena moraaliarvioinnit muuttuvat intuitiiviksi päätelmiksi.

Shwederin mukaan eri ihmisten moraaliarvioinnit perustuvat pohjimmiltaan itsestään selviin moraalisiin totuuksiin eli universaaleihin abstrakteihin moraalisiin periaatteisiin, kuten ”on väärin tuottaa kipua mielivaltaisesti”, ”on oikein kohdella samanlaisia tapauksia samalla tavalla ja erilaisia eri tavalla, ja ”on oikein, että vääryydet pitää korjata”. Psykologisesti näiden moraalisten totuuksien ajatellaan näyttäytyvän intuitioina eli emotionaalisina kokemuksina tai tunteina. Toisin sanoen tunteen ajatellaan olevan seurausta esimerkiksi tällaisen periaatteen loukkauksesta eli olevan perusteltavissa rationaalisesti. Vastoin Turielia Shweder uskoo, että moraalisia periaatteita ja arvoja on lukuisia ja että ne ovat osittain keskenään ristiriitaisia, eikä niitä kaikkia voida näin ollen soveltaa samanaikaisesti. (Shweder & Haidt, 1993; Shweder 1994, 2002.) Tämä näkemys lähestyy Kohlbergin käsitystä arvoista ja periaatteista (normeista ja elementteistä), joskin Kohlberg ei usko periaatteiden (elementtien) olevan kaikille ”itsestään selviä totuuksia”, vaan hän ajattelee, että yksilöt voivat kieltää joidenkin periaatteiden totuuden kokonaan (ks. Colby & Kohlberg, 1987, 45, 56).

Shwederin mukaan eri kulttuurit päätyvätkin painottamaan eri periaatteita eri tavoin sekä järjestämään ne erilaisiin tärkeysjärjestyksiin. Lisäksi kulttuurit rikastavat ja muokkaavat periaatteiden määritelmiä kulttuuristen uskomustensa mukaisiksi. Shweder ajattelee kuitenkin, etteivät tällaiset abstraktit, muodolliset (eivätkä edes rikastetut) periaatteet riitä yksin aktivoimaan moraalis-emotionaalisia tunteita ja tuottamaan moraaliarviointeja, sillä intuitiot ja tunteet ovat aina reaktioita tapahtumiin, joiden ymmärtämiseen tarvitaan melkoisesti kulttuurispesifejä käsityksiä ja uskomuksia luonnosta, ihmisistä ja yhteiskunnasta. Lähes mikä tahansa teko, esimerkiksi orjuus, voidaan oikeuttaa tai tuomita samalla abstraktilla ja universaalilla moraalil-

sella periaatteella, kuten vaikkapa oikeudenmukaisuusperiaatteella, kun teko on ensin tulkittu siihen liittyvien kulttuuristen uskomusten valossa (oleellista tietoa esimerkiksi oikeudenmukaisuusperiaatteen osalta ovat tietysti käsitykset mm. siitä ketkä ovat samanlaisia ja ketkä erilaisia). (Shweder & Haidt, 1993; Shweder 1994, 2002.) Shweder (1994) kuitenkin uskoo, että ihmisten uskomukset voivat olla epätosia, jolloin myös tekoja koskevat arvioinnit voivat olla epätosia (esim. orjuuden hyväksyminen). Vastaavasti mikä tahansa teko voidaan oikeuttaa tai tuomita eri tavoin tilanteen hahmottamiseen liittyvien samojen uskomusten valossa, jos se arvioidaan eri periaatteen nojaten.

Shweder onkin esittänyt, että toisiinsa yhteensopivien totuuksien yhdistelmien ympärille muodostuisi kolme erillistä ja sisäisesti johdonmukaista moraalidiskurssia eli symbolijärjestelmää, joiden avulla on mahdollista kuvailla kokemuksia ja tekoja eri näkökulmista. Näiden diskurssien sisäisen johdonmukaisuuden ajatellaan perustuvan erilaisiin näkökulmiin ”itseensä”, ts. ”itsen” käsitteellistämistapoihin, mutta samaakin kokemusta on siis mahdollista kuvailla eri näkökulmasta. Kulttuurit eroavat toisistaan sen suhteen, mitä diskurssia ne painottavat moraalisten ideologioidensa ja käytäntöjensä pohjana, mutta nämä diskurssit voivat elää myös rinnakkain, eikä esimerkiksi hindujen eettinen maailmankuva ole täydellinen ilman yhtäkään niistä. (Shweder, 1990; Shweder ym., 1997.)

Shweder kollegoineen (1997, 138) kutsuu näitä ”kolmea suurta” diskurssia myös moraalikoodeiksi tai etiikoiksi: autonomian etiikaksi (engl. *ethics of autonomy*), yhteisön etiikaksi (engl. *ethics of community*) ja pyhyiden tai jumalallisuuden etiikaksi (engl. *ethics of divinity*). Autonomian etiikka nojaa vahingontuottamisen, oikeuksien ja oikeudenmukaisuuden käsitteisiin ja sen perimmäisenä tavoitteena on suojella yksilöiden valinnanvapauden aluetta sekä tukea yksilöiden tahtoa henkilökohtaisten mielty- mysten tavoittelussa. Se siis pitää hyvänä henkilökohtaista autonomiaa ja kontrollia. Yhteisön etiikassa keskeisiä käsitteitä ovat velvollisuus, hierarkia ja keskinäinen riippuvuus, ja sen tärkeimpänä pyrkimyksenä on suojella yhteiskunnallisten ja yhteisöllisten asemien ja roolien ja näin ollen myös holistisesti hahmotetun yhteisön moraalista integriteettiä. Yhteisön etiikassa hyvää on kuulua organisoituneeseen yhteisöön ja omata paikka sen sosiaalisessa rakenteessa. Pyhyiden etiikka perustuu puolestaan käsityksiin pyhästä ja luonnollisesta järjestyksestä, traditioista, puhtaudesta, pyhydestä, synneistä sekä saastaisuudesta, ja sen pohjimmaisena tarkoituksena on suojella

sielua tai henkeä moraaliselta rappiolta. Hyvää on olla yhteydessä jumalaan tai jumalalliseen. (Mp.)

Shwederin ja hänen kollegoidensa (1987, 36–47) käyttämä tutkimusmenetelmä perustui alun perin Turielin ja hänen kollegojensa kehittämään kliniseen haastattelumenetelmään, sillä sen yhtenä tarkoituksena oli selvittää erottelevatko ihmiset todella myös länsimaiden ulkopuolella Turielin väittämät sosiaalisen tiedon alueet. Tutkimuksessa vertailtiin Intian Orissan bhubaneswarilaisten ja Yhdysvaltojen chicagolaisien haastatteluja. Haastattelussa haastateltaville esitettiin erilaisia potentiaalisia rikkomustilanteita, jotka oli valittu havainnollistamaan Turielin moraaliseksi, konventionaaliseksi tai henkilökohtaisiksi luokittelemia tekoja. Sitten haastateltavaa pyydettiin arvioimaan tekojen oikeus tai vääräisy sekä vastaamaan Turielin kriteeriarvioinneista, pääasiassa kiellon tai hyväksynnän yleistettävyydestä, muutettavuudesta konsensuksella ja teon vakavuudesta, muokattuihin kysymyksiin. Esimerkiksi teon vakavuutta pyydettiin arvioimaan asteikolla: teko ei ole lainkaan rikkomus, teko on vähäinen rikkomus, teko on melko vakava rikkomus tai teko on erittäin vakava rikkomus; kiellon tai hyväksynnän muutettavuutta konsensuksella selvitettiin kysymällä voisiko tekoon liittyvää kieltoa tai hyväksyntää muuttaa haastateltavan yhteiskunnan jäsenten enemmistöpäätöksellä; ja kiellon tai hyväksynnän yleistettävyyttä kysymyksellä ”olisiko yhteiskunta X parempi paikka, jos siellä lopetettaisiin tai sallittaisiin haastateltavan vääränä tai oikeana pitämä käytäntö. Lisäksi osaa haastateltavista pyydettiin järjestämään kaikki rikkomustilanteet niiden vakavuuden mukaan.

”Kolmeen suureen” etiikkaan johtaneessa tutkimuksessa Intian Orissan Bhubaneswarin kaupungista koottu 39 rikkomuksen perusteluista koostuva haastatteluaineisto analysoitiin kuitenkin uudelleen sisällönanalyysillä, jonka pohjalta muodostettiin 16 moraalista teemaa. Lopuksi 39 rikkomuksen teemaprofiileja tutkittiin tilastollisilla menetelmillä, mm. luokittelu- ja erotteluanalyyseillä, joiden avulla löydettiin kolme käsitteellisesti erillistä ryhmää eli moraalidiskurssit. (Ks. menetelmän tarkempi kuvaus Shweder ym., 1997.) Osa tutkimuksesta, jossa vastaajien perusteluja sosiaalisiin rikkomuksiin on analysoitu Shwederin kolmen etiikan valossa, perustuu kuitenkin Lene Arnett Jensenin (2004) kehittämään koodausoppaaseen. Jensenin oppaassa haastateltavan jokainen perustelu koodataan yhdeksi etiikaksi, jolloin pystytään arvioimaan, missä määrin henkilö käyttää kutakin etiikkaa perusteluissaan. Lisäksi jokainen

perustelu koodataan yhteen 13–16 alakategoriasta (vrt. teemat), joiden avulla saadaan tarkempaa tietoa käytetyistä käsitteistä. (Mt.)

Vaikka Shwederin teoria syntyikin alun perin pitkälti kritiikkinä sekä Kohlbergille että Turielille, kehittyi etenkin Shwederin ja Turielin välille pitkäaikainen ja molempia osapuolia hyödyttänyt kiistakumppanuus, jonka seurauksena molempien teoriat vahvistuivat ja muotoutuivat nykyiselleen. Esimerkiksi Turielin ajatukset uskomusvälitteisesti moraalisisista teoista syntyivät vastineena Shwederin ja hänen kollegoidensa (1987) aiemmin mainittuun tutkimukseen, jonka mukaan intialaiset eivät nähneet eroa Turielin konventionaaliseksi ja moraaliseksi määrittelemien tekojen välillä. Vastaavasti Turiel kollegoineen (1987) on kritisoinut Shwederia mm. menetelmän ja analyysin pätevyydestä, teorian pitäytymistä kulttuuristen erojen selittämisen tasolla sekä kulttuurien näkemisestä liian yhtenäisinä. Sen sijaan Jonathan Haidtin seuraavaksi esitettävä sosiaalis-intuitionistinen moraaliteoria on saanut kimmokkeensa Shwederin ja Haidtin (1993) yhteistyöstä sekä Haidtin julkaistusta väitöskirjatutkimuksesta, jossa hänen tarkoituksensa oli selvittää Shwederin ja Turielin kiistaa moraalin alan laajuudesta (Haidt, Koller & Dias, 1993).

4.4 Haidt ja moraalin sosiaalis-intuitionistinen malli

Väitöskirjatutkimuksessaan sosiaalipsykologi Jonathan Haidt päätti selvittää yhdessä Silvia Kollerin ja Maria Diasin (1993) kanssa Turielin ja Shwederin kiistan siitä vaihteleeiko moraalin alue eli perustuvatko moraaliarvioinnit ainoastaan oikeuksiin, oikeudenmukaisuuteen ja hyvinvointiin (vahingontuottamiseen), kuten Turiel väittää, vai Shwederin esittämään useampaan periaatteeseen. Tätä kiistaa Haidt kollegoineen (1993) lähti selvittämään soveltaen Turielin tutkimusmenetelmää: yhdysvaltalaisille ja brasilialaisille haastateltaville esitettiin harmittomia ja oikeuksiin sekä oikeudenmukaisuuteen liittymättömiä taburikkomuksia, kuten vessan pesemisen valtion lipulla ja lemmikkikoiran syöminen tämän kuoltua auto-onnettomuudessa. Tulokset osoittivat, että yhdysvaltalaiset ja brasilialaiset korkean sosioekonomisen statuksen (SES) omaavat haastateltavat pitivät taburikkomuksia outoina ja toisinaan jopa epämiellyttävänä, mutta eivät moraalisesti väärinä. Sen sijaan matalan SES:n haastateltavat näkivät teot universaalisti väärinä, vaikka heille nimenomaisesti painotettiin, ettei kenellekään koitunut teoista harmia yms. (Mt.)

Haidt ja hänen kollegansa (1993) tulkitivat tuloksen tukevan Shwederin kantaa, mutta tutkimuksen yhteydessä he tekivät myös toisen huomattavan havainnon: suurin osa haastateltavista antoi alkuperäisen arvionsa lähes välittömästi, mutta joutui sitten vaikeuksiin etsiessään syytä tekojen vääryydelle, ja muutamat vain totesivat, etteivät osanneet selittää itseään ja syytä teon vääryydelle (ks. Haidt, Bjorklund & Murphy, 2000). Tästä ”moraalisesta mykkyydestä” Haidt sai aseensa moraaliarviointien rationaalisuutta korostavia teorioita (eli Kohlbergia ja Turielia) vastaan sekä innoituksen sosiaalis-intuitiiviselle mallilleen moraaliarviointien alkuperästä ja luonteesta.

Vuonna 2001 Haidt julkaisi ensimmäisen versionsa sosiaalis-intuitiivisesta mallistaan, jonka muotoilua hän on jatkanut näihin päiviin saakka ja tulee varmasti jatkamaan edelleen. Teorian lähtökohtana on, että moraaliarvioinnit perustuvat pääasiallisesti intuitioihin eli ”äkilliseen henkilöä tai henkilön tekoa koskevan arvioivan tunteen (pitää – ei pidä, hyvä–paha) ilmaantumiseen tietoisuuteen tai tietoisuuden reunamille ilman tietoisuutta siitä, että on käynyt läpi etsimisen, todisteiden punnitsemisen tai päättelyn askelmat” (Haidt & Bjorklund, 2008, 188). Haidtille (2001, 814) moraalinen intuitio on kuitenkin eräänlainen kognitio, vaikka se ei ole päättelyä. Haidtin teoria edustaakin jonkinlaista antroposentristä moraalista kognitivismia, jossa:

Moraalisia tosiasioita on olemassa, mutta ei objektiivisina tosiasioina, jotka olisivat tosia kenelle tahansa olennolle missä tahansa maailmankaikkeudessa. Moraaliset tosiasiat ovat tosiasioita vain suhteessa ne luoneisiin ihmisyyteen, ’tietyn rakenteen ja ihmisolemuksen’ jakavien olentojen yhteisöihin, kuten Hume sanoi. Moraaliset totuudet ovat – – tosia ainoastaan suhteessa siihen, minkälaisia olentoja ihmiset sattuvat olemaan. – – Me odotamme vähemmän yhteisymmärrystä (mutta enemmän kuin sattumalta) eri kulttuuristen, rakenteeltaan ja olemukseltaan hieman erilaisten, ihmisten välille. (Haidt & Bjorklund, 2008, 213.)

Haidtin ja hänen kollegoidensa Frederik Bjorklundin (2008, 186) ja Craig Josephin (2004, 2007) ajatus moraaliarviointien intuitiivisuudesta perustuu oletukseen ”affektiivisuuden primaarisuudesta”, jonka Wilhelm Wundt (1907; ref. Zajonc, 1980) muotoili vuosisadan alussa, ja jota myöhemmät psykologit, kuten Charles Osgood (1962), Robert Zajonc (1980), sekä John. A. Bargh tutkimusryhmineen (esim. Wegner & Bargh, 1998; Bargh & Ferguson, 2000) ovat rikastuttaneet ajatuksillaan ja validoineet tutkimuksillaan. Opissa affektiivisuuden primaarisuudesta on Haidtin ja Bjorklundin (2008, 186) sanoin kysymys siitä, että ”kokemusten affektiiviset elementit (pitää–ei-pitää, hyvä–paha) saavuttavat tietoisuuden niin nopeasti ja automaattisesti, että tiedämme pitävämme jostakin ennen kuin tiedämme, mitä se [jokin] on”. Toisin sanoen kaikilla

eliöillä aivojen perustavanlaatuisin tehtävä on eritellä niin ulkoisesta kuin sisäisestäkin ympäristöstä tietoa ja päättää lähestyäkö vai välttää, pitääkö vai ei pitää eli hyvä vai paha. Ihmismieli arvioi siis jatkuvasti kaikkea, mitä se näkee ja kokee tällä hyvä-paha-ulottuvuudella.

Omien ja kollegoidensa tutkimusten (ks. esim. Haidt ym., 1993; Haidt & Hersh, 2001; Haidt, Bjorklund & Murphy, 2000) lisäksi tärkeänä todisteena moraaliarviointien affektiivisuudesta Haidt ja Bjorklund (2008, 199–200) pitävät mm. Antonio Damasion (1995) neurologisia tutkimustuloksia ”hankitusta sosiopatiasta”, jossa affektiivisten vasteiden yhdistyminen korkeampiin kognitioihin on estynyt ventromediaalisen otsolohkon vaurion johdosta, ja jonka seurauksena ihmiset eivät pysty tekemään yksinkertaisia hyvä-paha (pitää-ei-pitää) arviointeja (ks. myös Haidt, 2001).

Moraaliarviointien sosiaalis-intuitiivinen malli rakentuu kuudesta toisiinsa linkittyvästä prosessista. Ensimmäisessä ”intuitiivisen arvioinnin linkissä”, tapahtumaan, kertomukseen tms. liittyvä tunnevälyys eli intuitio johtaa useimmiten tietoiseen uskoomukseen teon oikeudesta tai vääryydestä eli moraaliarviointiin. Tunnevälyksen aikaansaamaa intuitiota on kuitenkin mahdollista vastustaa tietoisella ajattelulla, kuten viides linkki osoittaa. Toisessa ”*post hoc* (eli tämän jälkeen) -ajattelun linkissä” intuitiivista moraaliarviointia seuraa tahdonalainen moraalinen ajattelu, jossa jo tehdyille arvioinnille pyritään etsimään perusteluita. (Haidt 2001; Haidt & Bjorklund, 2008, 189.) Haidtin ja Bjorklundin (2008, 189–190) mukaan lukuisat tutkimukset (ks. esim. Gazzaniga, 1985; Kuhn, 1991; Kunda, 1990; Perkins, Farady & Bushey, 1991) tukevat tällaista käsitystä jokapäiväisestä ajattelusta, jossa pyritään etsimään tukea ainoastaan suositulle etukäteishypoteesille.

Kolmas ”perustellun suostuttelun linkki” olettaa, että moraalinen ajattelu tuotetaan verbaalisesti oikeuttamaan moraaliarvioinnit ja että tällainen ajattelu voi myös vaikuttaa muihin. Perusteltu suostuttelu ei kuitenkaan välttämättä tapahdu loogisia syitä esittämällä, vaan useimmiten arvioinneille tarjotut syyt pyrkivät herättämään tunteita ja laukaisemaan uusia moraalisia intuitioita. Neljännessä ”sosiaalisen suostuttelun linkissä” huomioidaan ihmisten taipumus mukautua ryhmän normeihin ja sosiaaliseen paineeseen, josta todistavat monet sosiaalipsykologian klassikkokokeet Stanley Milgramin (1963) sähköshokki- ja Solomon Aschin (1956) viivakokeista Muzafer Sherifin (1935) valokeilakokeisiin. Linkit kolme ja neljä edustavat siis sosiaalis-intuitiivisen

mallin sosiaalista puolta: toisin sanoen sitä, kuinka ihmiset rakastavat juoruilla muiden moraalisisista rikkomuksista (ks. esim. Dunbar, 1996), ja kuinka sosiaaliset paineet ajavat ihmiset etsimään konsensusta myös normatiivisissa asioissa. (Haidt, 2001; Haidt & Bjorklund 2008, 190.)

Haidtin mukaan viides ja kuudes linkki kertovat puolestaan rationaalisuuden mahdollisesta osuudesta moraaliarviointeihin päätyemisessä. Kuten ensimmäisessä linkissä esitettiin, ihmiset saattavat toisinaan ohittaa alkuperäiset moraaliset intuiotensa puhtaan logiikan turvin. Tähän viittaa viides eli ”perustellun arvioinnin linkki”. Loogiseen ajatteluun perustuvat moraaliarvioinnit ovat mallin mukaan kuitenkin harvinaisia ja niitä esiintyy pääasiassa silloin kuin alkuperäinen intuitio on heikko ja prosessointikapasiteetti suuri. Jos voimakas alkuperäinen intuitio, (josta saadaan vihiä implisiittisillä assosiaatiotesteillä), on ristiriidassa verbaalisesti annetun moraaliarvioinnin kanssa, henkilö omaa nk. kaksoisasenteen (ks. Wilson, Lindsey & Schooler, 2000). (Haidt, 2001; Haidt & Bjorklund, 2008, 193–196.)

Kuudennessa ja viimeisessä ”henkilökohtaisen reflektoinnin linkissä” esitetään, että tapahtumaa pohtiessaan ihminen saattaa spontaanisti aktivoida uuden intuition, joka on ristiriidassa alkuperäisen kanssa. Käsitellyin uusien intuitioiden laukaisija on roolinotto (ks. Selman 1971), jossa toisten paikalle asettuminen saa kokemaan useampia kilpailevia intuitioita, ja tämän seurauksena arviointi tehdään joko vahvimman intuition perusteella, eri vaihtoehtoja punnitsemalla tai soveltamalla jotakin sääntöä tai periaatetta (vrt. Kohlbergin moraalijattelun kehityksen teoria). Henkilökohtainen reflektio ei ole kuitenkaan loogista päättelyä, vaikka jonkinlaista tietoista ajattelua se onkin. Sitä tarvitaan aina, kun intuitiot ovat ristiriitaisia (esimerkiksi moraalidilemmoissa) tai jos arvioitavaan tapahtumaan ei liity minkäänlaista intuitiota. Kuhn (1991) on esimerkiksi osoittanut, että vain filosofit kykenevät etsimään spontaanisti molempia arviointeja (oikein tai väärin) tukevia syitä. (Haidt, 2001; Haidt & Bjorklund 2008, 194–196.)

Haidtin ja Bjorklundin (2008, 199–201) mukaan eri linkkien toiminnasta käytännössä todistavat mm. Joshua Greenen tutkimusryhmineen tekemät aivojen magneettikuvaustutkimukset, joissa ihmisten on todettu ratkaisevan erilaiset moraaliset dilemmat eri tavoin: Teon tekijän itse suoraan toiseen henkilöön kohdistuvien ja tälle fyysistä vahinkoa aiheuttavien nk. henkilökohtaisten tekojen arvioiminen aktivoi pääasiassa

tunteisiin liittyvät aivoalueet, ja saa ihmiset pitämään tekoa yleensä vääränä sekä perustelemaan arviointia deontologisilla argumenteilla. Sen sijaan teon tekijän välineellisesti toisille henkilöille fyysistä vahinkoa aiheuttavien nk. persoonattomien tekojen arvioiminen aktivoi koehenkilöiden aivoissa etenkin tietoiseen ongelmanratkaisuun liittyvän otsolohkon etuosan dorsolateraalisen aivokuoren, ja useimmiten ihmiset pitävät tällaisia tekoja oikeutettuna sekä arvioivat niitä utilitaarisin perustein. (Ks. Greene, Sommerville, Nystrom, Darley & Cohen, 2001; Greene, Nystrom, Engell, Darley & Cohen, 2004.)

Selvittääkseen minkälaisia universaaleja intuitioita ihmismieli on valmistautunut kokemaan tai pikemminkin minkälaisiin sosiaalisiin tilanteisiin ihmiset reagoivat hyväksyvästi tai paheksuvasti, Haidt ja Joseph (2004) tekivät metaempiirisen tutkimuksen. He valitsivat viisi sosiaalitieteellistä tutkimusta, joista kahdessa pyrittiin kuvaamaan moraalien universaaleja piirteitä (Brown, 1991; Fiske, 1991; ref. Haidt & Joseph, 2004), kahdessa kulttuureittain vaihtelevia piirteitä (Schwartz & Bilsky 1990; Shweder ym., 1997) ja yhdessä muiden kädellisten esimoraalisia piirteitä (de Waal, 1996). Haidt ja Joseph (2004) listasivat näistä tutkimuksista sosiaalisia tilanteita, joissa ihmisten tai muiden kädellisten esitettiin reagoivan positiivisesti tai negatiivisesti. Tämän jälkeen he laskivat, kuinka moni tutkimuksista tuki kutakin sosiaalista tilannetta. Kaikkien tutkimusten tuen saivat seuraavat tapahtumat: toisten (etenkin nuorien yksilöiden) kärsimyksen näkeminen tai sen aiheuttaminen, huijaaminen ja epäonnistuminen palvelusten takaisinmaksamisessa, epäkunnioituksen osoittaminen tai asemaan sopimaton käyttäytyminen. Kannatusta saivat myös sisäryhmän suosiminen, ulkoryhmää kohtaan osoitetut negatiiviset tunteet ja kilpailu ryhmien välillä sekä monet ei-sosiaaliset ihmisten ruumiintoimintoihin, syömiseen, seksuaalisuuteen, siisteyteen ja ruumiiden käsittelyyn liittyvät tilanteet. (Mt.) Haidt ja Joseph (2004, 2007) nimesivät nämä viisi sosiaalisten tilanteiden ryhmää vahingontuottamis-/hoiva-, oikeudenmukaisuus-/vastavuoroisuus-, auktoriteetti-/kunnioitus-, sisäryhmä-/lojaalisuus- ja puhkaus-/pyhyyskategoriaksi¹.

Jos moraaliarvioinnit perustuvat pääasiassa edellä luetellun kaltaisiin moraalisiin intuitioihin eli henkilöä tai tekoa koskeviin tunnevälähdyksiin, miten nämä intuitiot syntyvät ja mistä ne ovat peräisin? Haidt kollegoineen uskoo, että kyky kokea tietynlaisia

¹ Termien kirjoitusmuoto perustuu Haidtin ja Josephin (2007) termien englanninkieliseen esitystapaan: *harm/care, fairness/reciprocity, ingroup/loyalty, authority/respect* ja *purity/sanctity*.

emootioita suhteessa tiettyyn tilanteeseen ja reagoida emootioiden mukaisesti on koodattu ihmiseen nk. moduulien muodossa (Haidt & Joseph, 2004, 2007; Haidt & Bjorklund, 2008, 205–206). Moduulit viittaavat yhdysvaltalaisen kognitiotieteilijä Jerry Fodorin (1983) lanseeraamaan käsitteeseen, jolla kuvataan tietynlaisia psykologisia kognitiivisia järjestelmiä. Moduulien ajatellaan olevan neuraalisesti eristyneitä tietojenkäsittelyjärjestelmiä, jotka käsittelevät vain kullekin moduulille ominaiset ehdot läpäiseviä tietoja eli syötteitä (engl. *input*), toisin sanoen ne ovat alasiidonaisia. Moduulisen tiedonkäsittelyprosessin ei ajatella pääsevän käsiksi muihin (moduulisiin tai ei-moduulisiin) tietojenkäsittelyprosesseihin, joten muualla mielessä oleva tieto ei vaikuta moduulin toimintaan tai sen tuottamaan tulosteeseen (engl. *output*). Näin moduulit mahdollistavat nopean ja automaattisen vasteen suhteessa tiettyihin ympäristössä havaittuihin laukaiseviin tekijöihin. (ks. Fodor, 1983; Sperber, 2005).

Haidt ja Joseph (2007) kannattavat Dan Sperberin (1994, 2005) käsitystä moduuleista ja nk. massiivisesta modulaarisuudesta – toisin sanoen siitä, että ihmismieli koostuu pääasiassa suuresta määrästä moduuleja. Toisin kuin Fodor, Sperber ja siten myös Haidt sekä Joseph (2004, 2007) ovat kytkeneet moduulin käsitteen evoluutioon: jokaisen moduulin nähdään erikoistuneen muista moduuleista riippumatta tietyn evolutiivisen ongelman ratkaisemiseen, joten tarkastelemalla kivikautisten esivanhempiemme kohtaamia sopeutumishaasteita Haidt ja Joseph ajattelevat Sperberin tavoin voitavan muodostaa hypoteeseja siitä millaisia moduuleja ihmismielestä löytyy.

Sperberin (1994, 2005) käsityksessä moduuleista, moduulit ymmärretään kuitenkin alkuperäisajatusta väljemmiksi, monimuotoisemmiksi, usein sisäkkäisiksi eli alamoduuleita ja myös opittua tietoa sisältäviksi tietojenkäsittelyjärjestelmiksi. Lisäksi Sperber erottelee moduulien sovellusalan varsinaiseen ja tosiasialliseen alaan (engl. *proper and actual domains*). Moduulin varsinainen ala viittaa johonkin ympäristössä esiintyvien objektien alaan tai objektiiviseen kategoriaan kuuluviin objekteihin, joista moduuli on alun perin kehittynyt informoimaan organismia. Moduulin tosiasiallinen ala viittaa puolestaan kaikkiin syötteisiin eli objekteihin yms., jotka läpäisevät moduulin tiedolle asettamat ehdot. Esimerkiksi voisi olla olemassa vaikkapa kasvojen tunnistamiseen kehittynyt moduuli, joka on syntynyt sopeutumishaasteesta tunnistaa lajitoverit. Tässä tapauksessa moduulin varsinainen ala olisivat kasvot tai niiden yksityiskohdat ja tosiasiallinen ala kaikki kasvoja esittävät objektit, kuten naamiot, muotokuvat jne. Vaikka moduulin reagoimisen varsinaiseen alaan uskotaankin lisänneen kanta-

jansa selviytymis- ja lisääntymiskykyä eli kelpoisuutta kehitysympäristössään, ei sen ajatella välttämättä lisäävän sitä enää nykymaailmassa. Myöskään moduulin tosiasiallisen alan ei uskota välttämättä lisäävän kelpoisuutta. Sperberin (2005) mukaan monet moduulit saattavat olla myös alakohtaisia oppimismekanismia eli oppimismoduuleja, joissa alkuperäiseen sisäsyntyiseen tietokantaan lisätään tietoa. Tällaiset oppimismoduulit voivat olla myös käsitteellisiä. (Mt.)

Haidt ja Joseph (2004, 2007) siis esittävät, että ihmismielessä on erilaisia moraalisia intuitioita, jotka ovat tulosta (oppimis)moduulien toiminnasta: tietyn objektin, käsitteen tms. syötteen havaitseminen sosiaalisessa tilanteessa tuottaa tulosteen eli moduulille spesifin moraalisen emotion ja siten (moraali)arvioinnin. Aiemmin esitetyt viisi sosiaalisten tilanteiden kategorioita, joihin Haidt ja Joseph (2004) katsoivat ihmisten reagoineen hyväksyvästä tai paheksuvasti muodostavat Haidtin ja Josephin (2004, 2007) mukaan moraaliset moduulit eli moraalin perustan.

Haidtin mukaan moraalit, samoin kuin esimerkiksi kieli, on siis (ollut) pohjimmiltaan erittäin sosiaalisten lajien evolutiivinen sopeuma tai oikeastaan joukko sopeumia, jotka mm. auttamalla yhteistyössä sekä sitouttamalla ryhmään ovat lisänneet yksilöiden kelpoisuutta. Haidt näkee moduulien joustavuuden kuitenkin mahdollistavan myös kulttuurin vaikutuksen moraalin kehitykseen ja muotoutumiseen, millä hän selittää moraalisten sääntöjen ja käytäntöjen ilmeistä monimuotoisuutta. (Haidt, 2001; Haidt & Bjorklund, 2008.)

Kulttuurien tai yhteisöjen ajatellaan vahvistavan tai sammuttavan tiettyjen moraalisten moduulien käyttöä. (Haidt & Joseph, 2004, 2007; Haidt & Bjorklund, 2008, 206.) Haidtin ja Josephin (2007, 387) sanoin: ”Välittömässä sosiaalisessa kontekstissa läsnä oleva kulttuuri, moraaliset käsitteet, sosiaaliset rakenteet ja narratiivit määräävät tiettyssä määrin tilanteiden piirteiden moraalisen relevanssin.” Vaikka Haidt ja Joseph (2004, 2007) näkevät moduulit siis melko joustavina, he esittävät, että joidenkin syötteiden on vaikeaa tai lähes mahdotonta assosioitua tiettyyn tai yhteenkään moduuliin. Toisaalta monet syötteen voidaan oppia liittämään joko eri tai useampaan tietojenkäsittelyjärjestelmään. Esimerkiksi lasten ja vanhempien väliset suhteet voidaan oppia liittämään joko auktoriteetti-/kunnioitusmoduuliin tai oikeudenmukaisuus-/vastavuoroisuusmoduuliin. Moraalin adaptionistisen luonteen vuoksi Haidt uskoo silti, että kaikista kulttuureista ja jopa muilta sosiaalisilta lajeilta, on löydettävissä

muutamia yhteisiä moraalisia intuitioita. (Haidt, 2001; Haidt & Joseph, 2004, 2007; Haidt & Bjorklund, 2008.)

Haidtin ja Bjorklundin (2008) mukaan moraalin kehittymistä voidaan tässä valossa kuvata parhaiten avustettuna ulkoistumisena, jossa moraalitulee esiin lapsesta tietyn kehityksellisen aikataulun puitteissa, mutta kehittyäkseen se tarvitsee myös kulttuurin välittämää ohjausta ja esimerkkejä. Jokainen viidestä moraalista moduulista kypsyy ja rakennetaan kehityksen eri vaiheessa. Esimerkiksi vasta noin seitsemän vuoden paikkeilla lapsille kehittyy herkkyys ymmärtää puhtauden ja kontaminaation käsitteet, mikä mahdollistaa käsitteiden soveltamisen sosiaaliseen maailmaan.

Haidtin ja Josephin (2004, 2007) mukaan keskeisimpiä moraalisia käsitteitä ovat hyveet, joiden he ajattelevat viittaavan pohjimmiltaan ideaaleihin sosiaalisiin taitoihin. Haidt ja Joseph esittävät hyveiden liittyvän laajoihin ja hiottuihin taitoihin havaita paikalliseen sosiomoraaliseen kontekstiin kytkeytyvää moraalisesti relevanttia informaatiota sekä kykyyn toimia ”oikein” suhteessa näihin havaintoihin. Esimerkiksi kiltteys viittaa yksilön kykyyn havainnoida tilanteessa muiden hyvinvointiin liittyviä tekijöitä ja reagoida näihin havaintoihin muiden hyvinvointia lisäävästi.

Korostamalla ja toistamalla tilanteita, jotka herättävät tiettyjä intuitioita ja sen mukaista toimintaa voidaan rakentaa hyveitä. Monet hyveet, kuten ystävällisyys ja kunnioitus rakennetaan kaikkialla tyypillisesti vain yhden ja samaan moduulin pohjalta, mutta on myös hyveitä, kuten kunniallisuus, jotka perustuvat eri moduuleihin eri kulttuureissa, ja joihin voidaan liittää useampiakin moduuleita, koska niillä tarkoitetaan itse asiassa erilaisia toimintatapoja. (Haidt & Joseph, 2004; 2007.)

Haidtin ja Bjorklundin mukaan (2008, 209) kaikissa kulttuureissa on hyveitä, jotka liittyvät vahingontuottamis-/hoivamoduuliin sekä oikeudenmukaisuus-/vastavuoroisuusmoduuliin, mutta muihin moduuleihin perustuvien hyveiden suhteen kulttuureissa on huomattavaa vaihtelua. Ideaalisiksi kontekstisidonnaisiksi sosiaalisten toimintatapojen arvostukseksi määrittyvien hyveiden arvostus vaihtelee siis yhteisöittäin ja kulttuureittain, mutta niissä on myös huomattavaa päällekkäisyyttä niiden modulaarisen ja intuitiivisen taustan johdosta. Liitteen 1 taulukossa 11 on esitelty tarkemmin Haidtin ja Josephin (2007) näkemys viidestä moraalista moduulista sekä niiden taustalla vaikuttavista sopeutumishaasteista ja ne laukaisevista tekijöistä sekä moduuleihin linkittyvistä tyypillisistä emootioista ja hyveistä.

Edellä esitetyn moduulien vahvistumis- ja sammumisoppimisen lisäksi Haidt ja Bjorklund (2008, 210–212) selittävät moraaliarviointien yksilöllistä vaihtelua eri moduulien tuottamien moraalisten intuitioiden perinnöllisellä voimakkuuden vaihtelulla sekä yksilöiden erilaisella kulttuurisella ”virittävyydellä”. Toisin sanoen joidenkin ihmisten aivot ovat ilmeisesti synnynnäisesti alttiimpia kokemaan voimakkaampia moraalisia intuitioita joko kaikkiin viiteen tai vain tiettyihin moduuleihin liittyen. Voi myös olla, että kaikkia yksilöitä ei ole yhtä helppo virittää ts. opettaa liittämään alkuperäisiin moduuleihin kulttuurin suosimia assosiaatioita. Esimerkiksi älykkäämmät yksilöt saattavat olla avoimempia perustelluille argumenteille ja henkilökohtaiselle reflektoinnille. Yksilölliset moraaliset moduulit ja hyvekokoelmat ovat siis loppujen lopuksi tulosta synnynnäisen moraalisen ”temperamentin” sekä harjoituksen ja oppimisen (aikuisten, vertaisten sekä median virittävästä) yhteisvaikutuksesta, jossa toisia moraalisia moduuleja vahvistetaan ja laajennetaan ja toisia heikennetään ja kavennetaan. Haidt ja Bjorklund myöntävät kuitenkin myös mahdollisuuden, että jotkut intuitiot eivät perustu viiteen moduuliin, vaan ovat tietoisesti opittuja, mutta automatisoituneita moraalisia periaatteita. (Mts. 210–212.)

Sosiaalis-intuitiivinen malli onnistuu selittämään myös sen, miksi ihmiset käyttäytyvät hyveidensä ja moraaliarviointiensa vastaisesti. Ilmiötä Haidt ja Bjorklund (2008) selittävät myös post hoc -ajattelua selittävin Robert Wrightin (1994, 280) sanoin:

”Aivot ovat kuin hyvä lakimies: kun niille annetaan mikä tahansa intressijoukko puolustettavaksi, ne alkavat vakuuttaa maailmaa niiden [intressien] moraalista ja loogisesta arvosta, riippumatta siitä onko niillä kumpaakaan. Kuten lakimies, aivot haluavat voittoa, eivät totuutta.” Kuten alussa todettiin, ihmiset ovat myös itsekkäitä ja tavoittelevat henkilökohtaista hyötyä, ja usein henkilökohtainen hyöty ohittaa sosiaalisen hyödyn. Kaiken lisäksi ihmiset ovat vielä erittäin taitavia löytämään valinnoilleen hyviä perusteluja, jotka usein sattuvat olemaan vielä moraalisia.”

Vaikka Haidt on rakentanut teoriansa pitkälti lukuisten muiden tutkijoiden ajatuksille ja tutkimustuloksille, on hän toteuttanut myös itse useita tutkimuksia etenkin tutkiakseen emootioiden osuutta arvioinneissa. Mitä mielikuvituksellisimmat koeasetelmat ovat vaihdelleet koehenkilöiden hypnoottisesta manipuloinnista heille esitettyihin tarinoihin ja mm. pyyntöihin myydä sielunsa kokeen toteuttajalle (ks. esim. Haidt & Bjorklund, 2008, 196–201). Haidtin ja hänen kollegoidensa kokeet ovat perustuneet pääsääntöisesti koehenkilöiden havainnointiin sekä sanallisiin arvioihin ja perustelui-

hin (tai perustelujen puuttumiseen) tekojen vääryydestä ja niiden herättämistä tunteista.

Haidt uskoo myös teoriansa yhteneväisyyteen Shwederin teorian kanssa. Haidtin ja Josephin (2007, 385) sanoin: ”meidän viisi [moraalin] perustaamme sopivat täydellisesti yhteen Shwederin kolmen etiikan kanssa (vahingontuottamisen ja oikeudenmukaisuuden perustat synnyttävät autonomian etiikan diskurssia, sisäryhmän ja auktoriteetin perustat kannattelevat yhteisön etiikkaa ja puhtauden perusta kannattelee jumalallisuuden etiikkaa)”. Näin ollen henkilöiden post hoc -perusteluista olisi siis mahdollista päätellä, mihin moraaliseen moduuliin ne pohjautuvat.

Sosiaalis-intuitionistista teoriaa on kritisoitu mm. sen keskittymisestä liiaksi intuitioiden ja tunteiden rooliin moraaliarviointien tuottamisessa ja kognitiivisten ym. muiden psykologisten sekä tilannetekijöiden vähättelystä (ks. esim. Greene, 2008; Jacobson, 2008; Narvaez, 2008). Narvaez (2008) on lisäksi kritisoinut teorian näkemystä moraalien kehityksestä liian passiivisena – geneettisen kypsymisen ja kulttuurin muokkaamisen prosessina. Evoluutiopsykologian alalla sosiaalis-intuitionistisen teorian kovimpia kilpailijoita lienevät tällä hetkellä teoriat, joissa moraaliarvioinnit ymmärretään joko täysin tai osittain seuraukseksi osin synnynnäisestä moraalikyvystä tai pikemminkin chomskylaisessa hengessä moraalista kieliopista, kuten John Mikhail ja Marc Hauser tutkimusryhmineen ovat esittäneet (ks. Mikhail, 2000, 2007; Hauser, 2006; Cushman, Young & Hauser, 2006; Hauser, Young & Cushman, 2008). Mikhail ja Hauser kollegoineen ajattelevat, että ihmisillä on hienostunut moraalierottelut ja -päätökset mahdollistava (modulaarinen) moraalinen kielioppi, joka sisältää universaaleja ja moraalisen ympäristön osittain muokkaamia implisiittisiä sääntöjä, käsitteitä ja periaatteita.

Koska käsillä olevassa tutkimuksessa on tarkoitus tutkia maailmankuvan tai tarkemmin ilmaistuna siihen liittyvän uskonnollisuuden sekä arvojen yhteyttä moraaliarviointeihin Kohlbergin, Turielin, Shwederin sekä Haidtin moraalipsykologisten teorioiden innoittamana, tarkastellaan näitä käsitteitä lyhyesti vielä ennen lopullisten tutkimuskysymysten ja -tulosten esittämistä.

5 MAAILMANKUVA, USKONNOLLISUUS, ARVOT JA MORAALI

Kielitoimiston sanakirjan mukaan maailmankuvan (engl. *world view, worldview*) synonyymina käytetään käsitettä maailmankatsomus (engl. *worldview, ideology*), joka puolestaan rinnastetaan usein elämäkatsomukseen (engl. *view/philosophy of life*). Filosofii Ilkka Niiniluoto (1984, 79–86) tekee sen sijaan selkeän eron maailmankatsomuksen ja maailmankuvan välille siten, että määrittelee jälkimmäisen käsitteen perusteltujen maailmaa koskevien väitteiden järjestelmälliseksi kokonaisuudeksi ja ensin mainitun maailmankuvasta sekä arvo- ja tietoteoriasta koostuvaksi kokonaisvaltaiseksi teoriaksi.

Psykologiassa ja kulttuuriantropologiassa näitä käsitteitä ei ole kuitenkaan välttämättä erotettu, sillä moniin maailmankuvan määritelmiin katsotaan sisältyvän jonkinlaisen elämäkatsomuksen eli uskomuksia ihmiselämän merkityksestä sekä eettisiä ja normatiivisia uskomuksia. Näillä tieteenaloilla maailmankuvasta tai sen tapaisesta konstruktiosta on puhuttu myös lukuisilla muilla nimillä ja sen määritelmät ovat olleet mitä moninaisimmat. (Ks. esim. Koltko-Rivera, 2004.) Psykologit ja kulttuuriantropologit (ks. esim. Berger & Luckmann, 1967; Holm, 1996; Jensen, 1997) ovat myös tyypillisesti nähneet maallikoiden maailmankuvan implisiittisenä ja ei-johdonmukaisena rakennelmana, toisin kuin filosofit, jolle maailmankuva sekä maailmankatsomus ovat edustaneet eksplisiittisiä ja johdonmukaisia teorioita (ks. esim. Niiniluoto, 1984).

Kari Mikko Vesalan (1994, 133–135) mukaan psykologiassa maailmankuva on tyypillisesti ymmärretty yksilötason käsitteeksi, kun taas antropologit ovat nähneet sen kulttuurisena käsitteenä. Molemmissa näkökulmissa maailmankuva on kuitenkin ymmärretty tiedollisena rakenteena ja sen määrittelylle onkin ollut tyypillistä tiedollisten sisältöjen luonnehdinta. Esimerkiksi Koltko-Riveran (2004) artikkeli tarjoaa monipuolisen katsauksen erilaisiin teorioihin maailmankuvan ulottuvuuksista, joiden pohjalta hän myös rakentaa oman ”kootun mallinsa” (engl. *a collated model of a worldview*).

Rokeachia (1972, 1973) seuraten Koltko-Rivera (2004) esittää, että maailmankuva sisältää kolmenlaisia uskomuksia: 1) eksistentiaalisia uskomuksia, jotka kuvaavat, minkälaisia entiteettejä maailmassa on olemassa ja miten niistä saadaan tietoa; 2) ihmisiä ja tekoja arvioivia uskomuksia (eli deonttisia arviointeja ja hyveitä) sekä 3) preferoituja päämääriä ja keinoja kuvaavia kehottavia ja kieltäviä eli preskriptiivisiä ja

proskriptiivisiä uskomuksia, ts. arvoja (ja periaatteita). Käsittelemistään teorioista Koltko-Rivera on poiminut lisäksi 42 erilaista maailmankuvan ulottuvuutta, jotka luokituvat edellä esitettyihin kategorioihin ja koskevat mm. uskomuksia maailmasta ja elämästä (esim. jumalan/jumalien olemassaolosta, elämän tarkoituksesta, ihmisen ja luonnon suhteesta), ihmisluonnosta, tiedosta, totuudesta, käyttäytymisestä (mm. moraalin alkuperästä ja relevanssista) sekä ihmisten välisistä suhteista. (Mt.)

Koltko-Riveran (2004) mukaan monille maailmankuvateorioille on tyypillistä, että maailmankuvan ajatellaan vaikuttavan ihmisen käyttäytymiseen ja/tai kognitioihin johdonmukaisesti, joskaan käyttäytymistä ei nähdä ainoastaan maailmankuvasta johduttavana. Koltko-Rivera esittääkin yksityiskohtaisen mallin maailmankuvan osuudesta havaintojen tulkintaan ja maailman kokemiseen sekä omaan käyttäytymiseen, jossa maailmankuva toimii sekä havaintojen että motivationaalisten impulssien tulkinnaalisena linssinä. Vaikka Koltko-Riveran ulottuvuudellisessa mallissa korostuu maailmankuvien ulottuvuuksien lukuisat yhdistymismahdollisuudet ja lopputulosten mahdollinen epäjohdonmukaisuus, on maailmankuvia mahdollista tarkastella myös kategorisesti. (Mt.) Kategorisissa lähestymistavoissa yksilöt luokitellaan laadullisesti erilaisiin ryhmiin, kun taas ulottuvuudellisissa lähestymistavoissa yksilöt erotellaan toisistaan ulottuvuuksien tason (pistemäärän) suhteen (Clark & Watson, 1995).

Monille filosofeille näyttäisi olevan itsestään selvää, että ”vastaukset moniin eettisiin kysymyksiin riippuvat vastauksista metafysiisiin ja muihin ihmisajatusten alueisiin liittyviin kysymyksiin”, kuten Roger Crisp (2010) toteaa etiikkaa esittelevässä tietosanakirja-artikkelissaan (ks. myös Korkman, 1998, 239; Timmons, 2002, 19–20). Yksinkertaistaen sekä metafysiikka että ontologia viittaavat siis filosofian osa-alueeseen, joka pohtii todellisuutta sekä sitä, mitä on olemassa (ks. esim. Hofweber; van Inwagen, 2007). Niin kuin metaetiikkaa käsittelevässä luvussa ilmeni, on olemassa lukuisia eri filosofien kehittämiä ja kannattamia metafysiisiin (\approx ontologisiin) oletuksiin pohjautuvia metaeettisiä oppeja sekä niiden pohjalle rakentuvia filosofisia normatiivisia etiikoita. Analogisesti voisi siis olettaa, että myös maallikot kannattavat lukuisia erilaisia ”metaeettisiä oppeja” ja ”normatiivisia etiikoita” eli käsityksiä moraalista ja siitä, miten moraaliset totuudet tai mielipiteet on mahdollista saavuttaa, ja jotka siis perustuisivat maailmankuviin – käsityksiin siitä, mitä on olemassa.

5.1 Uskonnollisuus

Miten uskonnot ja uskonnollisuus liittyvät maailmankuvaan? Koltko-Rivera (2006–2007) tarjoaa tähänkin kysymykseen osuvan vastauksen: Koltko-Rivera esittää, että uskonnot ilmaisevat ja välittävät maailmankuvia, missä oleellisia eivät ole ainoastaan uskonnon ideologinen ja intellektuellinen ulottuvuus kirkon oppien tai suullisten myyttien muodossa, vaan myös rituaalit ja kokemukselliset sekä seuraamukselliset ulottuvuudet. Myös Niiniluoto (1984, 81) selittää uskonnollisuuden yhteyttä maailmankuvaan: ”Maailmankuva on uskonnollinen, jos siihen sisältyy sellaisia väitteitä, joiden ainoana tukena on vetoaminen joihinkin uskonnollisiin auktoriteetteihin (esim. Raamattuun) tai henkilökohtaisiin uskonnollisiin kokemuksiin tai elämyksiin”. Niiniluodon mukaan uskomus Jumalan olemassaolosta ei sen sijaan välttämättä tee maailmankuvasta uskonnollista (mp.).

Daniel Batson kollegoineen on puolestaan laajentanut käsitteen ”uskonnollisuus” koskemaan myös perinteisesti ei-uskonnolliseksi määriteltyjä ateistisia ja agnostisia maailmankuvia (tai maailman-/elämäkatsomuksia) (Batson & Ventis, 1982, 7–12; Batson, Schoenrade & Ventis, 1993). Heidän mukaansa uskonto ja uskonnollisuus voidaan ymmärtää laajasti kaikkena, mitä ihmiset tekevät kohdatessaan eksistentiaalisia kysymyksiä, jotka pohjautuvat yksilöiden tietoisuuteen omasta ja muiden olemassaolosta sekä kuolevaisuudesta, kuten ”mikä on elämän tarkoitus”, ”mitä tapahtuu sen jälkeen kuin kuolemme” tai miten minun pitäisi suhtautua muihin ihmisiin”. Batsonin ja kollegoiden (1993) mukaan uskonnolliset kokemukset vaihtelevat absoluuttisten ”totuuksien” löytämisestä moninäkökulmaisiin tarkastelutapoihin. Näin ollen yksilön uskonnollisuutta määrittää – ei yksinomaan se, mihin uskoo – vaan se ”miten uskoo eli kuinka hallitsevia uskonnolliset uskomukset ovat ihmisen elämässä” (mts. 157).

Tähän uskonnollisuuden ulottuvuuteen perustuen Batson ja kollegat (1993, 158–188) ovat kehittäneet edelleen Gordon Allportin (1967) uskonnollisuuden kahden tyyppin mallia (uskonto sisäistettynä elettyinä sekä uskonto ulkoisena välineenä), ja päätyneet esittämään mallin, joka sisältää kolme ulottuvuutta. Nämä kolme toisistaan riippumattomaksi tarkoitettua ulottuvuutta ovat uskonto päämääränä (engl. *end*), uskonto etsintänä (engl. *quest*) ja uskonto välineenä (engl. *means*). Uskonto päämääränä kuvaa ”hartaan sitoutumisen astetta perinteisiin uskonnollisiin uskomuksiin ja käytänteisiin”, uskonto etsintänä kuvaa ”kriittisen, avoimen suhtautumisen astetta eksistentiaalisiin

kysymyksiin”, ja uskonto välineenä kuvaa ”uskonnon hyödyntämisen astetta omia tarkoituksia palvelevana välineenä” (Batson ym., 1993, 188–189).

Se mihin uskoo tai pikemminkin se miten uskomusten kohteiden väliset suhteet hahmottaa, on puolestaan keskeinen määrittäjä Linda Woodheadin ja Paul Heelasin (2000, 3–4) uskontokategorisoinnissa, jossa he identifioivat kolme maailman uskontoperinteet ja kirkkokunnat ylittävää uskontotyyppiä: erojen uskonnot, ihmisyyden uskonnot ja elämän spiritualiteetit. Woodheadin ja Heelasin mukaan nämä uskontotyypit voidaan ymmärtää kolmeksi pisteeksi asteikolla, joka kuvaa käsityksiä jumalallisuuden, ihmisen ja luonnon välisistä suhteista. Asteikon toisesta päästä löytyvät erojen uskonnot, joissa erotetaan tiukasti ja hierarkkisesti toisistaan jumala(llisuus), ihminen ja luonto (mainitussa järjestyksessä). Esimerkiksi perinteinen ”oikeaoppinen” kristillisuus, islamilaisuus sekä juutalaisuus sijoittuvat tähän tyyppiin. Toiseen päähän sijoittuvat sen sijaan monia itämaisia uskontoja hyvin kuvaavat elämän spiritualiteetit, joissa jumalallisuus, ihminen ts. itse ja luonto ymmärretään holistisena kokonaisuutena. Asteikon keskivaiheille sijoittuvat puolestaan ihmisyyden uskonnot, joissa ihmisen suhteet jumalaan ja luontoon nähdään tasa-arvoisina. (Mts. 3–4.) Tästä esimerkin tarjoaa vaikkapa nk. kristillinen liberalismi (ks. esim. Ammerman, 1997). Uskontotyypit eivät ole Woodheadin ja Heelasin (2000, 3–4) mukaan evolutiivisia, vaan elävät rinnakkain modernissa ajassa niin globaalilla, kansallisella, paikallisella kuin yksilötasollakin, ja niiden rinnakkaiselo on johtanut uusien tyyppien, mm. kokemuksellisten erojen uskontojen ja kokemuksellisten ihmisyyden uskontojen syntyyn, jotka lainaavat elämän spiritualiteeteilta yksilön kokemuksen auktoriteetin painottamisen, mutta yhdistävät niitä pääuskontotyyppilleen tunnusomaisiin piirteisiin.

Uskonnot ja uskonnollisuus näyttäisivät siis liittyvän moraaliin niiden maailmankuvauskytköksen kautta. Filosofi John Hare (2006) on esittänyt, että ”länsimaisen ajattelun alusta saakka uskonto ja moraali ovat kietoutuneet läheisesti toisiinsa. Tämä on totta palataanpa ajassa kreikkalaiseen filosofiaan tai kristinuskoon ja juutalaisuuteen.” Haren mukaan länsimainen filosofia alkoi erkaantua uskonnosta vasta 1800–1900-luvuilla rationalismin ja empirismin tai pikemminkin luonnontieteiden arvovallan muodossa. Ehkä juuri seurauksena tästä vasta hiljattain rauenneesta pitkästi liitosta nykyaikaisten rationalismia tai naturalistista ”evolutionismia” kannattavien moraali-psykologien ja moraalifilosofien tutkimus on keskittynyt vakuuttamaan, ettei uskonto ole välttämätöntä moraalille (ks. esim. Hauser & Singer, 2006; Pyysiäinen & Hauser,

2010; Turiel & Neff, 2000). Koska uskontoa ei ole nähty välttämättömänä moraalille, ko. tutkijat eivät ole olleet juurikaan kiinnostuneita uskonnon tosiasiallisesta roolista moraalijattelussa, -arvioinneissa tai -intuitioissa ja sen osuuden kuvaus on jäänyt usein hieman irralliseksi osaksi psykologisia teorioita.

5.2 Arvot

Kuten moraalit, myös arvot ovat olleet filosofien lisäksi myös useiden muiden tieteenalojen kiinnostuksen kohteina: arvoja ovat tutkineet niin antropologit, sosiologit kuin psykologitkin. Ja kuten moraalien määritelmästä, myöskään arvojen määritelmästä ei ole vallinnut yksimielisyyttä minkään tieteenalan sisällä, saati niiden välillä. (ks. esim. Braithwaite & Scott, 1991, 661).

Filosofiassa arvojen määritelmät ovat liittyneet metaeettisiin oppeihin ja niihin sitoutuviin normatiivisiin etiikoihin. Kuten moraalilla, arvollakaan ei siis näin ollen ole yhtenäistä määritelmää filosofiassa, vaan kiistelyt arvojen luonteesta koskevat niiden kognitiivisuutta vs. nonkognitiivisuutta, objektiivisuutta vs. subjektiivisuutta sekä tietysti sitä onko mitään arvoja olemassakaan. Termi ”arvo” voidaan siis ymmärtää mm. joko abstraktina substantiivina eli arvo-ominaisuutena tai -oliona, jolloin se vastaa objektiivista ”arvoisuutta” (engl. *worth*) tai ”hyvyyttä” (engl. *goodness*) tai konkreettisenä substantiivina, jolloin se viittaa asioihin tai ominaisuuksiin, jotka omaavat objektiivisesti arvo-ominaisuuden tai asioihin, joita arvostetaan eli joihin sijoitetaan mentaalisesti arvo-ominaisuus. Lisäksi erimielisyyttä esiintyy sen suhteen onko arvo laadullinen vai suhteellinen ominaisuus. (Frankena, 1942.) Filosofista on myös peräisin arvojen jako itseisarvoihin ja välinearvoihin, joista ensin mainitulla tarkoitetaan asian sisäistä eli itseisarvoista arvoa (hyvyyttä) ja välinearvolla arvon arvoa (hyvyyttä), jonka se saa ollessaan suhteessa johonkin viime kädessä sisäisesti arvokkaaseen (Timmons, 2002, 8–9).

Vaikka yhteisymmärrystä arvon määritelmästä ei siis ole saavutettu myöskään yhteiskuntatieteilijöiden keskuudessa, ajattelevat yhteiskuntatieteilijät arvojen liittyvän oleellisesti yksilöiden ja yhteiskuntien pyrkimyksiin. Arvot nähdään erityisen tärkeinä sosialisointiprosessissa, joten niiden tutkimus keskittyy toisaalla kulttuurin-, uskonnon-, politiikan-, koulutuksen-, ammatin- sekä perheentutkimukseen, mutta toisaalla arvot biologisiin ja psykologisiin tarpeisiin liittyvät tutkijat tarkastelevat arvoja asen-

teiden ja persoonallisuuden yhteydessä. (Braithwaite & Scott, 1991, 661.) Näistä perinteistä poiketen esimerkiksi Michael Billig on lähestynyt arvoja retoriikan ja dilemmaattisuuden näkökulmasta (ks. Billig, Condor, Edwards, Gane, Middleton & Radley, 1988).

Keskusteluissa arvon määritelmästä valtavirtayhteiskuntatieteilijät hylkäsivät jo 1950-luvulla termin yksinkertaisimman filosofisen määritelmän, jossa arvo viittaa abstraktiin arvo-ominaisuuteen. Edelleen he jäivät kuitenkin kiistelemään siitä liittykö ominaisuus henkilöön, joka arvostaa tai arvottaa, vai kohteeseen, joka ”omistaa” arvon. Keskusteltiin myös siitä, minkälainen ominaisuus arvo on: tarkoittaako arvo ”hyvää” tai ”suotavaa” ts. ”haluamisen arvoista” (engl. *desirable*), kuten filosofiassa yleensä ajatellaan, vai ”haluttua” (engl. *desired*), (vrt. mitä *pitäisi* tehdä ja mitä *haluaa* tehdä). (Braithwaite & Scott, 1991, 661).

1960-luvulla yhteiskuntatieteilijät pääsivät jonkinasteiseen keskinäiseen sopuun arvojen määrittelemisestä subjektiivisina – jonakin mitä ihmiset omaavat – ei kohteiden ominaisuuksina (Braithwaite & Scott, 1991, 661). Edelleen kuitenkin pohditaan sitä viittaako asioihin liitetty arvo-ominaisuus ”hyvyyteen”/”suotavuuteen” vai ”haluamiseen”. Melanie Vauclair (2009) onkin esittänyt neljaluokkaista arvotaksonomiaa kuvaamaan yhteiskuntatieteissä käytettyjä, mutta myös tavallisten ihmisten käyttämiä, tapoja hahmottaa ja operationalisoida arvot. Vauclairin mukaan arvot voidaan nähdä joko henkilökohtaisina eli yksilöiden arvostuksina tai yhteisöllisinä eli yhteisöjen jakamina sosiaalisina arvostuksina ja niihin liitettävä ominaisuus voi viitata joko arvon ”haluamiseen” tai ”hyvyyteen”/”suotavuuteen” eli moraalisuuteen.

Arvotutkijoita on mietityttänyt myös arvojen määritelmällinen suhde niitä lähellä oleviin käsitteisiin, kuten asenteisiin ja moraalisiin asenteisiin eli moraaliarviointeihin. Vaikka arvot on yleensä mielletty asenteita ja moraaliarviointeja yleisluonteisimmiksi ja abstraktimmiksi käsitteiksi, on epäselvää, missä kohti spesifi–abstrakti-jatkumoa asenteet ja moraaliarvioinnit muuttuvat arvoiksi ja pitäisikö arvot siis päätellä vastauksista asenneväittämiin vai voidaanko ihmisten arvoja selvittää suoraan vastauksista arvoja koskeviin väittämiin. (Braithwaite & Scott, 1991, 662.)

1960- ja 70-lukujen taitteessa Milton Rokeach (1972, 1973) uudisti lähestymistapaa arvoihin määrittelemällä arvot melko pysyviksi uskomuksiksi, joissa tiettyä asiantilaa tai käyttäytymistapaa pidetään henkilökohtaisesti tai sosiaalisesti parempana kuin

sille vastakkaista asiointilaa tai käyttäytymistapaa (Rokeach, 1973, 5). Rokeachin mukaan ”suotavuus” (engl. *desirable*) vastasi kutakuinkin ”parempana pitämistä” (engl. *preferable*), sillä molemmissa tapauksissa asiointiloja tms. verrataan loppujenlopuksi vastakkaiseen asiointilaan ja muihin asiointiloihin (mts. 9–10).

Kuten edellä on ilmennyt, Rokeach (1972, 1–2; 1973, 6–7) näki arvot osana psykologisesti (ei välttämättä loogisesti) organisoitunutta kognitiivista järjestelmää eli maailmankuvaa. Kuten aiemmin todettiin, myös monet muut psykologit ovat nähneet arvot maailmankuvien osatekijöinä (ks. esim. Epstein, 1989; Koltko-Rivera, 2004). Rokeachille (1973, 7, 14) uskomukset eivät olleet kuitenkaan yksinomaan tiedollisia uskomuksia siitä, mikä on suotavaa, vaan ne liittyivät myös tunteisiin, käyttäytymiseen ja motivaatioihin seuraavilla tavoilla: arvoihin suhtaudutaan affektiivisesti, arvon aktivoituminen ohjaa käyttäytymistä ja arvot ilmaisevat tarpeita (kognitiiviseen muotoon muutettuina) ja motivoivat siten toimintaa. Rokeach näkikin arvojen pääasiallisena tehtävänä käyttäytymisen ohjaamisen useilla tavoilla niin tiedollisesti standardien muodossa kuin motivationaalisestikin (mts. 12–15).

Rokeachin (1973, 10–11) mukaan arvot voidaan nähdä sekä yksilöllisinä että sosiaalisina eli yksin tai yhteisesti jaettuina käsityksinä asiointilojen ja käyttäytymistapojen suotavuudesta. Rokeach uskoi, että kaikki ihmiset omaavat samat arvot, mutta järjestävät ne erilaisiin paremmuusjärjestyksiin. Toisin sanoen arvot muodostavat opitun arvojärjestelmän, jossa arvot suhteutetaan toisiinsa niiden tärkeyden mukaan. (Mts. 3, 11, 14.) Rokeach uskoi kuitenkin, etteivät arvot todellisuudessa järjesty kaikilla teoreettisesti mahdollisilla tavoilla, sillä arvojen tärkeysjärjestyksen variaatioita vähentävät mm. kulttuurien, sosialisointien, sosiaalisten instituutioiden, sukupuolen, iän sekä henkilökohtaisten kokemusten ja tarpeiden samankaltaisuudet (mts. 3, 23). Eri lähteistä kerätyt 18 käyttäytymistapaa eli välineellisiksi ajateltua instrumentaaliarvoa ja 18 asiointilaa eli itseisarvollisiksi tulkittua terminaaliarvoa muodostivat Rokeachin tilastollisten analyysien mukaan ympyrän muotoisen rakenteen, eikä niitä ollut mahdollista enää vähentää (mts. 48). Arvoja Rokeach mittasi pyytämällä vastaajia järjestämään ne tärkeyden mukaan vastaajan elämää ohjaavina periaatteina (mts. 27). Rokeach jakoi terminaaliarvot vielä itse- ja yhteisökeskeisiksi sekä instrumentaaliarvot yhteisökeskeisiksi moraalisisiksi arvoiksi ja itsensä toteuttamiseen keskittyviksi kompetenssiarvoiksi (mts. 7–8).

Myös Rokeach (1973, 17–22) erotti arvot selkeästi asenteista ja sosiaalisista normeista, sillä Rokeachille arvo viittasi yksittäiseen kognitiivisessa järjestelmässä keskeiseen yksittäiset tilanteet ja kohteet ylittävään uskomukseen, kun taas asenne viittasi tiettyyn kohteeseen tai tilanteeseen keskittyvään useamman uskomuksen järjestelmään. Näin ollen Rokeach näki arvot asenteita ja käyttäytymistä selittävinä tekijöinä. Rokeachin kognitiivisen järjestelmän avulla asenteiden, moraaliarviointien ja arvojen määritelmällisiä eroja voidaan havainnollistaa karkeasti esimerkiksi seuraavasti: Tiettyyn yksittäiseen kohteeseen, kuten tauluun, liitettyjä uskomuksia taulun arvosta (hyvyydestä/haluttavuudesta) ja esimerkiksi sen kauneudesta yms., voitaisiin kutsua asenteeksi taulua kohtaan. Sen sijaan tiettyyn yksittäiseen tekoon (tai ihmiseen), kuten taulun maalaamiseen, liitettyä uskomusta teon hyvyydestä (oikeudesta) Rokeach kutsuisi arvioivaksi uskomukseksi, joka selkeästi vastaa moraaliarviointi-käsitettä. Ylipäätään taiteeseen (kaikkiin tauluihin, maalaamiseen jne.) liitettyä arvoa (suotavuutta), joka ohjaa esim. taideharrastuksen pariin Rokeach kutsuisi arvoksi. (Mts. 17–22.)

Rokeachin teoriasta innoituksen ja perusideansa ammensi myös Shalom Schwartz, joka lienee tällä hetkellä arvotutkimuksen yksi tunnetuimmista edustajista ja jonka elämäntyönä syntynyt arvoteoria vallitsee melko suvereenisti arvotutkimuksen alaa. Tässäkin tutkimuksessa arvojen operationalisointi perustuu Schwartzin arvoteoriaan ja -mittariin, joten teoriaa esitellään tarkemmin seuraavassa luvussa. Muita tunnettuja arvotutkijoita ovat mm. (liike-elämän) kulttuurien väliseen arvovertailuun keskittynyt Geert Hofstede (esim. 1980, 1991) sekä arvojen muutoksesta kiinnostunut Ronald Inglehart (esim. 1971, 1997, 2006).

5.3 Schwartzin arvoteoria

Kuten Rokeachille, myös Schwartzille (esim. 1992, 2006) arvot ovat erottamattomasti tunteisiin sidottuja, mutta tietoisia uskomuksia, joissa esitetään abstrakteja tavoitteita. Schwartz (1992, 4) toteaa, että ”evolutiivisesta näkökulmasta (Buss, 1986) nämä tavoitteet ovat ratkaisevan tärkeitä selviytymisen kannalta”. Schwartzin mukaan arvot heijastavat pohjimmiltaan ”ihmisten olemassaolon universaaleja edellytyksiä”, joiden hän uskoo ilmenevän seuraavina tarpeina: yksilöiden tarpeina biologisina eliöinä, koordinoitun sosiaalisen vuorovaikutuksen tarpeina sekä ryhmien selviytymisen ja hyvinvoinnin tarpeina (Schwartz 1992, 4; ks. myös Schwartz & Bilsky, 1987). Schwartz

uskoo, että kognitiivisen kehityksen myötä ihmiset kykenevät tiedostamaan näihin tarpeisiin eli motiiveihin liittyvät tavoitteet, jolloin arvot saavat abstraktin käsitteellisen luonteensa. (Schwartz & Bilsky, 1987; Schwartz, 1992, 4; 1994). Motivationaalisiin uskomuksiin arvot aktivoivat ja ohjaavat ihmisten toimintaa ja toiminnan arviointia (Schwartz, 1992, 4; ks. myös Schwartz & Bilsky, 1987).

Kuten lukuisat edeltäjänsä (ks. esim. Rokeach, 1973; Allport, 1961; Maslow, 1959; ref. Schwartz, 1992) Schwartz (1992, 4; 2006) esittää, että arvot eroavat asenteista juuri abstraktiutensa, mutta myös hierarkkisen eli suhteellisen järjestäytymisensä takia. Empiirisin perustein Schwartz (1992, 49–50) ei pidä Rokeachin (1973) arvojaottelua terminaali- ja instrumentaaliarvoihin merkityksellisenä ihmisten arvoja organisoivana erotteluna, mutta Rokeachin tavoin Schwartz (1992, 17, 50) operationalisoi arvot yksilön eli vastaajan elämää ohjaaviksi periaatteiksi.²

Schwartz ja Bilsky (1987) erottelivat alun perin tarpeisiin, sosiaalisiin motiiveihin, institutionaalisiin edellytyksiin ja sosiaalisten ryhmien funktionaalisiin vaatimuksiin liittyvästä kirjallisuudesta kahdeksan erilaisiin motivationaalisiin tavoitteisiin perustuvaa universaalia arvoaluetta, joista Schwartz (1992, 17) muokkasi myöhemmin 11 erillistä arvotyyppiä (ja samalla arvoalueen sijaan siirryttiin puhumaan arvotyypistä – nykyisin Schwartz puhuu usein yksinkertaisesti arvoista arvotyyppien sijaan). Näitä 11 arvotyyppiä edustamaan Schwartz valitsi 56 yksittäistä arvoa, joita eri kulttuurit pitivät keskeisinä, ja joiden hän oletti jakavan saman motivationaalisen taustan. 21 arvoa Schwartz poimi Rokeachin (1973) kyselylomakkeesta, ja loput muista tutkimuksista (esim. Braithwaite & Law, 1985; Hofstede, 1980). (Schwartz, 1992, 17).

Schwartz (1992) nimesi muotoilemansa 11 arvotyyppiä itseohjautuvuudeksi, virikkeisyydeksi, hedonismiksi, suoriutumiseksi, vallaksi, turvallisuudeksi, yhdenmukaisuudeksi, perinteiksi, hyväntahtoisuudeksi ja universalismiksi sekä henkisyudeksi, joista henkisyys ei osoittautunut puhtaasti yhteen motiiviin liittyväksi. Taulukossa 1 esitellään 10 motivationaalisten tavoitteidensa suhteen erillistä arvotyyppiä, joiden lähteillä viitataan kolmeen edellä mainittuun perustavanlaatuisen tarpeeseen (Schwartz, 1994, 22; 1992, 4). Taulukossa mainitaan ainoastaan ne arvot, jotka ovat saaneet uni-

² Vauclair (2010) on arvostellut kyseistä operationalisointia ristiriitaiseksi Schwartzkin arvomääritelmään sisältyvän suotavuus-ominaisuuden kanssa, sillä hänen mukaansa henkilökohtaisen tärkeyden arvioiminen viittaa pikemminkin arvojen ”haluamiseen” (vrt. arvoa käsittelevässä luvussa esitetty yhteiskuntatieteellinen kiista arvo-ominaisuudesta: ”suotavuus” vs. ”haluttuus”).

versaalia empiiristä tukea sijoittumisestaan ko. arvotyyppiin (ks. esim. Schwartz & Boehnke, 2004).

Taulukko 1

Arvotyyppien motivationaaliset perustat

Arvotyyppi	Arvot	Motivatioonaiset tavoitteet	Lähde
UNIVERSALISMI	Viisaus, laajakatseisuus, tasa-arvo, sosiaalinen oikeudenmukaisuus, maailmanrauha, luonnon ja taiteen kauneus, ympäristön suojelu ja yhteys luontoon.	Kaikkien ihmisten ja luonnon hyvinvoinnista huolehtiminen, kaikkien ihmisten ymmärtäminen, kunnioittaminen ja suvaitseminen.	Ryhmä* Organismi
HYVÄNTAHTOISUUS	Avuliaisuus, anteeksiantavuus, rehellisyys, vastuullisuus ja uskollisuus.	Tuttujen ihmisten hyvinvoinnin lisääminen ja varjelu.	Organismi Vuorovaikutus Ryhmä
YHDENMUKAISUUS	Tottelevaisuus, itsekuri, kohteliaisuus, vanhempien kunnioittaminen.	Pyrkimys rajoittaa tekoja, haluja ja impulsseja, jotka vahingoittavat tai järkyttävät toisia ihmisiä tai rikkovat sosiaalisia odotuksia tai sääntöjä.	Vuorovaikutus Ryhmä
PERINTEET	Perinteiden kunnioitus, uskoon pitäytyminen (hartaus), oman elämänosansa hyväksyminen, nöyryys ja kohtuullisuus.	Sama kuin edellä, mutta abstrahoituneessa muodossa: perinteisten kulttuuristen tai uskonnollisten tapojen ja ajatusten hyväksyminen ja kunnioittaminen sekä niihin sitoutuminen.	Vuorovaikutus Ryhmä
TURVALLISUUS	Kansallinen turvallisuus, perheen turvallisuus, palvelusten vastavuoroisuus, yhteenkuuluvuuden tunne, yhteiskunnallinen järjestys ja puhtaus.	Yhteiskunnan, yhteisön, ihmis-/sukulaisuuhteiden ja itsen turvallisuus, harmonia ja vakaus.	Organismi Vuorovaikutus Ryhmä
VALTA	Arvovalta (auktoriteetti), yhteiskunnallinen valta, sosiaalinen tunnustus ja julkisen kuvan säilyttäminen.	Sosiaalisen aseman ja arvovallan saavuttaminen sekä ihmisten ja resurssien kontrollointi ja hallinta.	Vuorovaikutus Ryhmä
SUORIUTUMINEN	Kunnianhimo, menestys ja kyvykkyys.	Henkilökohtainen menestyminen sosiaalisten standardien mukaisen oman kyvykkyiden osoittamisen kautta.	Vuorovaikutus Ryhmä
HEDONISMI	Mielihyvä ja elämästä nauttiminen.	Mielihyvän ja aistinautintojen tavoittelu.	Organismi
VIRIKKEISYYS	Vaihteleva elämä, jännittävä elämä ja uskaliaisuus.	Jännityksen, uutuudenviehätyksen ja haasteiden tavoittelu.	Organismi
ITSEOHJAUTUVUUS	Vapaus, luovuus, uteliaisuus, riippumattomuus ja omien tavoitteiden valitseminen.	Pyrkimys itsenäiseen ajatteluun ja toimintaan: valitsemiseen, luomiseen ja tutkimiseen.	Organismi Vuorovaikutus

Huom. Organismi = Yksilöiden universaalit tarpeet biologisina organismeina, Vuorovaikutus = Koordinoidun sosiaalisen vuorovaikutuksen universaalit edellytykset, Ryhmä = Ryhmien selviytymisen ja sujuvan toiminnan universaalit edellytykset.
*Ilmaantuu, kun ihmiset ovat kontaktissa oman sisäryhmänsä ulkopuolisten kanssa, ymmärtävät ryhmien välisen keskinäisen riippuvuuden sekä tulevat tietoisiksi luonnon resurssien niukkuudesta.
Lähde: Schwartz (1992, 1994).

Jo alun perin Schwartz (1992, 10–11) uskoi, että henkisyysarvojen, kuten hengellisen elämän, elämän tarkoituksen, sisäisen harmonian ja maallisista huolista irrottautumisen, motivationaalinen perusta saattaisi kuitenkin olla monimuotoinen, vaikka monet tutkijat (ks. Coles, 1990; Niebuhr, 1935; King, 1968) olivat nähneet sen taustalla ihmisiä yhdistävän tarpeen elämän perimmäisen tarkoituksen etsimiseen ja löytämiseen. Elämän tarkoitus ja johdonmukaisuus on nimittäin löydettävissä useita erilaisia teitä pitkin, esittää Schwartz (1992, 10–11) viitaten lukuisiin muihin tutkimuksiin (ks. esim. Heschel, 1955/1987; Kaplan, 1963; King, 1968).

Elämän tarkoitus ja koherenssin tunne voidaan saavuttaa esimerkiksi yhteydessä yli-luonnolliseen tai luontoon, sosiaalisessa toiminnassa ryhmän eduksi, ”todellisen” itsensä löytämisessä, (traditioiden) jatkuvuudessa jne. Edellä mainitut henkisyysarvot sijoittuivatkin Schwartzin (1992) tutkimuksessa universalismiin, hyväntahtoisuuteen ja perinteisiin. Teoreettisin perustein Schwartz (1992, 10) kuitenkin uskoi, että itse asiassa ”suurin osa ihmisistä saattaa tyydyttää koherenssin tarpeensa [hengellisyyteensä] tavoittelemalla perinne-, turvallisuus- ja yhdenmukaisuusarvoja.” Myöhemmin Schwartz ja Huismans (1995) osoittivat myös empiirisesti, että ainakin juutalais-kristillisen perinteen parissa uskonnollisuus korreloi etenkin perinnearvojen, mutta myös yhdenmukaisuus- ja turvallisuusarvojen kanssa.

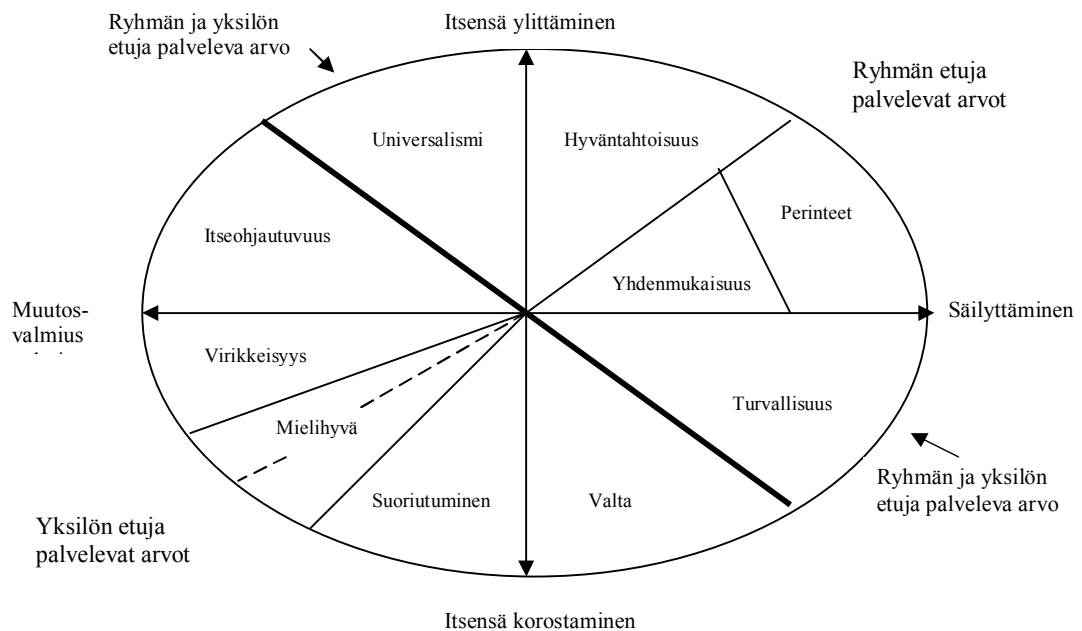
Schwartz (1992, 21) odotti saman motivationaalisen perustan omaavien arvojen ryhmittyvän joukoiksi soveltamalla *Smallest Space Analysis* (SSA) -menetelmää (ks. Guttman, 1968), joka esittää arvot pisteinä moniulotteisessa avaruudessa (havainnollistuu visuaalisesti kaksiulotteisena tasona) niin, että pisteiden väliset etäisyydet heijastavat arvojen empiirisiä suhteita eli korrelaatioita arvojen arvioitujen tärkeysjärjestysten välillä. Toisin sanoen mitä lyhyempi on etäisyys, sitä suurempi on korrelaatio. Kaikkien pisteiden eli arvojen voidaan ajatella vertauskuvallisesti sijoittuvan pyöreään piirakan sisälle ja piirakan viipaleiden muodostavan pisteryhmiä eli arvotyyppejä.) Mitä käsitteellisesti samankaltaisemmasta arvotyyppistä oli kyse, sitä lähemmäksi toisiaan arvotyyppien oletettiin sijoittuvan, ja vastaavasti mitä erilaisemmiksi arvotyyppit oletettiin, sitä kauemmaksi niiden ajateltiin toisistaan sijoittuvan. (Schwartz, 1992, 21–23.)

Koska arvotyyppien sisältö viittaa erilaisiin tavoitteisiin, Schwartz (1992, 42–44) ajatteli, että tavoitteiden täytyy palvella jonkun tai joidenkin etuja. Tällä perusteella

Schwartz jakoi arvotyypit yksilön etuja palveleviin arvotyyppeihin (itseohjautuvuus, virikkeisyys, hedonismi, suoriutuminen, valta), ryhmän etuja palveleviin arvotyyppeihin (yhdenmukaisuus, perinteet, hyväntahtoisuus) ja sekä ryhmän että yksilön etuja palveleviin arvotyyppeihin (turvallisuus ja universalismi).

Toisin sanoen Schwartz (1992, 41–47) uskoo, että arvotyypit voivat olla keskenään yhteensopivia tai ristiriitaisia, sillä niiden tavoitteisiin pyrkimisen psykologiset, sosiaaliset ja käytännölliset seuraukset voivat olla keskenään yhteensopivia tai ristiriitaisia. Yksilön etuja palvelevien arvotyyppien (itseohjautuvuus, virikkeisyys, mielihyvä, suoriutuminen ja valta) ennustettiin muodostavan keskenään yhtenäisen, mutta ryhmän etuja palveleville arvoille (hyväntahtoisuus, yhdenmukaisuus, perinteet) vastakkaisen ryhmän. Lisäksi molempia etuja sisältävien kahden arvotyypin (universalismin ja turvallisuuden) ajateltiin sijoittuvan edellä mainittujen alueiden väliin (ks. kuva 1). Laajoissa kansainvälisissä tutkimushankkeissa on saatu empiiristä tukea näille arvojen rakennetta koskeville hypoteeseille (ks. esim. Schwartz, 1992, 16–37, Schwartz & Boehnke, 2004).

Kuva 1



Teoreettinen malli motivationaalisten arvotyyppien dynaamisesta rakenteesta

Lähde: Schwartz, 1992.

Schwartz (1992) uskoo siis, että arvotyypit, ts. arvojen motivationaaliset tavoitteet (arvotyyppien sisältö), ja arvotyyppien suhteet toisiinsa nähden eli rakenne, ovat universaaleja. Itse asiassa Schwartz (2006) väittää, että kaikki eri kulttuureissa esiintyvät arvot on mahdollista luokitella johonkin näistä motivationaalisista arvotyypeistä, vaikka monet yksittäiset arvot saattavat sijoittua eri arvotyyppeihin eri kulttuureissa niihin liitettyjen erilaisten merkitysten takia. Schwartz pyrkii siis sanomaan, että kaikki maailman arvot, kussakin kulttuurissa saamastaan merkityksestä riippuen, perustuvat johonkin universaaleista motivoivista tavoitteista.

Schwartz (1992, 43; 2006) esittää, että yleisellä tasolla arvojen rakennetta voidaan kuvata kahdella vastakkaisella bipolaarisella käsitteellisellä ulottuvuudella: muutosvalmius-säilyttäminen ja itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen. Muutosvalmius-säilyttämislouottuvuudella uusien kokemusten ja muutosten merkitystä korostavat itseohjautuvuus- ja virikkeisyysarvot muodostavat vastaparin itsekuria, järjestystä ja muutosvastarintaa suosiville turvallisuus-, yhdenmukaisuus- ja perinnearvoille. Itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -ulottuvuudella muiden hyvinvointiin keskittyneet universalismi- ja hyvántahtoisuusarvot ovat vastakkain omia etuja ajavien valta- ja suoriutumisarvojen kanssa. Hedonismiarvot jakavat sen sijaan elementtejä sekä muutosvalmiudesta, että itsensä korostamisesta. Tämä ei ole yllättävää, kun huomioidaan, että käytännössä arvot muodostavat jatkumon, johon arvotyyppien rajat on vedetty enemmän tai vähemmän keinotekoisesti. Toisin sanoen rajojen läheisyyteen sijoittuvat arvot saattavat assosioitua molempiin arvotyyppeihin. (Schwartz, 1992, 43–46.)

Vaikka arvojen rakenne vaikuttaakin universaalilta, löytyy arvojen priorisoinnissa eroja niin yksilöiden, ryhmien kuin yhteiskuntienkin välillä (ks. esim. Hofstede, 1980, 1991; Inglehart, 1997; Markus & Kitayama, 1991; Triandis, 1995). Nämä erot Schwartz ja Bardi (1997, 2001) selittävät pääasiassa yksilöiden erilaisilla kokemuksilla ja sopeutumisella erilaisiin elämänolosuhteisiin, mutta myös perintötekijöillä sekä sosiaalisilla sijainneilla ja enkulturaatiolla. Tietynlaiset elämänolosuhteet tekevät tiettyjen arvojen tavoittelun ja ilmaisemisen helpommaksi, palkitsevammaksi, vaikeammaksi tai ”kalliimmaksi”. Esimerkeiksi varakkaiden henkilöiden on helpompaa tavoitella valta-arvoja tai pienten lasten vanhempien on rajoitettava virikkeisyys-arvojen tavoittelua. Mitä helpommin tietty arvo on toteutettavissa, sitä enemmän sitä tavallisesti arvostetaan, ja mitä vaikeampaa arvoa on ”saavuttaa”, sitä enemmän sitä useimmiten vähe-

sytään. Tämä ei kuitenkaan päde materiaaliseen hyvinvointiin (valta-arvoihin) ja turvallisuusarvoihin, vaan mitä pienemmät mahdollisuudet ihmisillä on saavuttaa niitä, sitä enemmän he niitä arvostavat.

Koska ihmisten taustamuuttajat, kuten ikä, sukupuoli, koulutus, kansallisuus jne., määräävät pitkälle sen, minkälaisia elämäkokemuksia – kuten sosialisatiota, rooleja, odotuksia ja sanktioita – ihmiset kokevat, vaikuttavat ne arvojen priorisointiin epäsuorasti. On kuitenkin selvää, että elämänolosuhteiden ja arvojen syy–seuraussuhde ei ole yksisuuntainen, vaan arvot vaikuttavat moniin ihmisten valintoihin, jotka edelleen vaikuttavat heidän elämänolosuhteisiinsa. (Schwartz, 2006.)

Yhteiskuntien välillä näyttää kuitenkin vallitsevan myös huomattava yksimielisyys arvotyyppien suhteellisesti tärkeysjärjestyksestä, jossa hyväntahtoisuus-, itseohjautuvuus- ja universalismi arvot sijoittuvat kärkeen, turvallisuus-, yhdenmukaisuus-, suoriutumis- ja hedonismiarvot keskivaiheille, ja virikkeisyys-, perinne- ja valta-arvot viimeisiksi (Schwartz & Bardi, 2001.) Löydettyä hierarkiaa Schwartz ja Bardi (2001) selittävät kaikkien yhteiskuntien menestyksekkään toiminnan edellyttämällä perusvaatimuksilla, jotka heidän mukaansa tärkeysjärjestyksessä ovat yhteistyöhön ja toisten tukemiseen perustuvat primaariset suhteet, tuottava ja innovatiivinen tehtävien suorittaminen sekä yksilön tarpeiden ja halujen tyydyttäminen.

6 TUTKIMUSKYSYMYKSET

”Monien ihmisten mielessä moraalien ja uskonnon välillä on voimakas yhteys. Historiallisesti, tietysti, uskonnolliset maailmankuvat sisältävät moraalisen näkemyksen osana yleistä näkemystä ihmisten paikasta ja tarkoituksesta maailmassa. Uskonnollisissa yhteisöissä kasvatetut ihmiset assosioivat näin ollen moraalien uskontoon”, kirjoittaa filosofian professori Mark Timmons (2002, 23) moraaliteorioita esittelevässä teoksessaan. Tämä lause kuvastaa hyvin monien moraalifilosofien käsitystä siitä, kuinka maailmankuvat ja niiden uskonnollisuus vaikuttavat metaeettisiin oppeihin ja siten normatiivisiin moraaliteorioihin ja näin ollen myös teorioihin arvoista ja periaatteista sekä lopulta moraaliarviointeihin. Psykologiselle kielelle käännettynä tämä tarkoittaisi sitä, että maailmankuvat ja niiden uskonnollisuus vaikuttaisivat ihmisten moraalikäsitelmiin, jotka puolestaan koostuvat mm. ihmisten arvoista ja periaatteista eli esimerkiksi Rokeachin (1972) preferoituja päämääriä ja keinoja kuvaavista kehottavista ja

kieltävistä uskomuksista sekä muista moraalisisistä käsitteistä ja käsityksistä, kuten Koltko-Riveran (2004) mainitsemaasta moraalin lähteestä. Ja nämä moraalikäsitteet vaikuttaisivat edelleen moraaliarviointeihin.

Kuten edellä on ilmennyt, myös moraalipsykologian valtavirta Kohlbergista Haidtiin on keskustellut maailmankuvallisten ja uskonnollisten tekijöiden vaikutuksesta moraaliarviointeihin ja -ajatteluun. Vaikka kyseenomaiset tunnetut moraalipsykologit ovatkin pohtineet näiden tekijöiden välisiä yhteyksiä teoreettisesti, eivät he itse ole tutkineet niitä kovinkaan järjestelmällisesti. Lene Arnett Jensen (1997) ja Annukka Vainio (2003a) ovat kuitenkin puuttuneet epäkohtaan ja selvittäneet asiaa tutkimuksissaan.

Jensenin (1997) tutkimustulokset osoittivat, että hänen ortodokseiksi nimeämänsä amerikkalaiset fundamentalisti-baptistit ja progressivisteiksi kutsumansa valtavirta-baptistit erosivat sekä moraaliarvointien että niiden perustelujen suhteen toisistaan: Kaiken ikäiset ortodoksit arvioivat eutanasian, avioeron ja abortin progressivisteja todennäköisemmin moraalisesti vääriksi teoiksi, minkä lisäksi keski-ikäiset ortodoksit pitivät myös itsemurhaa moraalisesti vääränä saman ikäisiä progressivisteja todennäköisemmin. Progressivistit perustelivat arviointejaan enemmän Shwederin autonomian etiikalla kuin ortodoksit, kun taas ortodoksit käyttivät arviointiensa perusteluissa enemmän pyhyiden etiikkaa kuin progressivistit. Ryhmät eivät juuri eronneet yhteisöllisyyden etiikan käytössä.

Jensenin (1997) mukaan erot perustuivat ryhmien erilaisiin maailmankuviin ja käsityksiin moraalin lähteestä (moraali Jumalan ilmoittamana vs. moraali ihmisten muotoilemana). Maailmankuvalla Jensen viittaa Walshin & Middletonin (1984; ref. Jensen, 1997) määritelmään, jossa maailmankuvan katsotaan koostuvan erilaisista käsityksistä maailman ja todellisuuden luonteesta (käsityksistä siitä, missä me olemme), käsityksistä ihmisten keskinäisten suhteiden sekä ihmisten ja Jumalan välisten suhteiden hierarkkisuudesta vs. tasavertaisuudesta (käsityksistä siitä, keitä me olemme) sekä käsityksistä siitä, miksi me kärsimme ja miten voimme poistaa kärsimyksen. Jensenin lopullinen argumentti olikin, että maailmankuva tarjoaa premissit moraaliarvointien perusteluille ja että moraaliarvioinnit vaikuttavat puolestaan ihmisten käyttäytymiseen, joka edelleen auttaa säilyttämään maailmankuvan ja välittämään sitä eteenpäin.

Myös Vainion (2003a) maailmankuvan uskonnollisuuden, moraalikäsitteiden, -perustelujen ja -arviointien yhteyksiä selvittäneen väitöskirjatutkimuksen tulokset olivat hyvin samansuuntaiset kuin Jensenin. Vainion tutkimuksessa pyrittiin vertailemaan Kohlbergin, Turielin ja Shwederin moraaliteorioita soveltamalla kyseisiin teorioihin liittyviä menetelmiä.

Vainion (2003a, 154–156) tutkimuksessa uskonnollisuus korreloi negatiivisesti moraalijattelun kehitystason kanssa ja kehitystaso oli yhteydessä ratkaisuvaihtoehtoihin eli moraaliarviointeihin. (Muissakin tutkimuksissa uskonnollisuuden ja kehitystason väliltä on löydetty yhteyksiä, joskin yhteyden suunta on vaihdellut [ks. Rest, 1979; Norman & Richards, 1998]. Krebsin ja Dentonin [2005] mukaan myös kehitystasojen ja ratkaisuvaihtoehtojen väliltä on löydetty yhteyksiä.) Vainio (2003a, 156–163) ei tulkinnut tulosten tukevan myöskään Turielin teoriaa, sillä ainoastaan maailmankuvaltaan ei-uskonnolliset henkilöt (tapaluterilaiset ja uskonnollisiin yhteisöihin kuulumattomat henkilöt eli batesilaisittain uskontoon välineenä ja etsintänä suhtautuvat) erottivat toisistaan Turielin sosiaalisen tiedon alueet, kun taas uskonnolliset henkilöt (vanhoillislestadiolaiset eli uskontoon päämääränä suhtautuvat) arvioivat kaikki arvioitavana olevat teot moraalisesti vääriksi.

Lisäksi Vainion (2003a, 163–170) tutkimuksessa ei-uskonnolliset suomalaisnuoret perustelivat arviointejaan Shwederin autonomian ja yhteisöllisyyden etiikan käsittein, mutta uskonnolliset nuoret käyttivät perusteluissaan pääasiassa pyhyiden etiikan käsitteitä. Vainio päättelikin näistä tuloksista, että sosiaalisen tiedon jakaminen alueisiin kuuluisi ainoastaan tietynlaisen maailmankuvaan ja moraalikäsitteeseen, kun taas mm. uskonnollisen maailmankuvan omaaville moraaliksi olisi kontekstuaalista eli auktoriteetti- ja/tai emootioperustaista sekä tilanne- ja tapahtumakohtaiset tekijät huomioitava (mts. 208; ks. myös Vainio, 2003b).

Tässä tutkimuksessa pyritään ensimmäiseksi selvittämään tilastollisia analyysejä hyödyntäen, miten erilaiset teot ryhmittyvät empiirisesti tarkasteltuna. Seuraavaksi on tarkoitus tutkia arvioivatko maailmankuvan uskonnollisuudeltaan erilaiset henkilöt eri tavoin alkuperäisistä teoista yleistettyjä tekotyyppisiä. Jensenin (1997) tutkimustulosten ja arkielämän havaintojen perusteella varsinaisena hypoteesina on, että maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat pääasiassa itseen kohdistuvat teot, kuten abortin, avioeron, eutanasian ja itsemurhan, vääremmiksi kuin maa-

ilmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt. Muiden tekotyyppejen suhteen eroja uskonnollisuusryhmien välillä ei odoteta. Lisäksi tutkitaan pitävätkö perinteisesti uskonnolliset henkilöt kaikkia tekotyyppejä moraalisesti yhtä väärinä eli näkevätkö he kaikki tekotyypit moraalin alaan kuuluvina ja tekevätkö ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt eri tekotyyppejen välille arvioiden ne eri määrin vääriksi, moraalisiksi ja ei-moraalisiksi, kuten Vainion (2003a) tutkimus osoitti.

Arvojen osalta tutkitaan eroavatko uskonnollisuusryhmät arvoulottuvuuksien tärkeyden arvioinnin suhteen. Koska Schwartzin ja Huismansin (1995) mukaan uskonnolliset henkilöt priorisoivat yhdenmukaisuus-, perinne- ja turvallisuusarvoja eli säilyttämisarvoja, (sillä ko. arvot tukevat uskonnollisia oppeja, mutta toisaalta ko. arvoprioriteetit saavat ihmiset mahdollisesti myös omaksumaan todennäköisemmin ko. opit.), oletetaan perinteisesti uskonnollisten henkilöiden arvostavan enemmän säilyttämismuutosvalmiusarvoulottuvuutta kuin ei-perinteisesti uskonnollisten. Myös Martti Puohiniemen (2006, 235–243) tutkimuksessa suomalaisten uskonnollisuus sekä myönteinen suhtautuminen uskontoon ja kristinuskoon sijoittuvat Schwartzin (1992) arvokartalla hyvin lähelle yhdenmukaisuus-, perinne- ja turvallisuusarvoja. Itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuuden suhteen eroja ei kuitenkaan odoteta, sillä Schwartzin ja Bardin (2001) tutkimuksen mukaan itsensäylittämisarvot hyväntahtoisuus ja universalismi (sekä muutosvalmiusarvo itseohjautuvuus) edustavat yleisesti ja universaalisti tärkeimpinä pidettyjä arvoja.

Tämän jälkeen siirrytään tutkimaan sitä, kuinka hyvin sosiodemografiset taustamuuttajat, kuten ikä ja sukupuoli, maailmankuvan uskonnollisuus (perinteisesti uskonnolliset vs. ei-perinteisesti uskonnolliset) sekä arvoulottuvuudet (säilyttämismuutosvalmiusarvoulottuvuus ja itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuus) selittävät omalta osaltaan erilaisten tekotyyppejen arviointeja, kuten maailmankuvan uskonnollisuuden voidaan olettaa vaikuttavan moraaliarviointeihin edellä käsiteltyjen Jensenin (1997) ja Vainion (2003a) tutkimustulosten valossa tai kuten monet moraalipsykologit ja -filosofit näkevät arvot moraaliarviointeihin vaikuttavina tekijöinä (ks. esim. Colby & Kohlberg, 1987; Shweder ym., 1987; Graham & Haidt, 2010; Timmons, 2002). Samalla tarkastellaan myös em. selittäjien ”paremmuutta” erityyppisten tekojen selittäjinä sekä tietysti muuttujien yhteistä selitysvoimaa ja sen muutosta vakioitaessa selittäjiä vaiheittain.

Tutkimuskysymykset hypoteeseineen kuuluvat tiivistetysti seuraavasti:

- Miten yksittäisten tekojen arvioinnit ryhmittyvät eksploratiivisesti lähestyen eli minkälaisia tekotyyppejä teoista voidaan yleistää?
- Arvioivatko maailmankuvan uskonnollisuudeltaan erilaiset vastaajat eri teko-tyypit eri tavoin?
 - Hypoteesi: Maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset vastaajat arvioivat itseän kohdistuvat teot, kuten abortin, avioeron, eutanasian ja itsemurhan, vääremmiksi kuin maailmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnolliset vastaajat. Muiden tekotyyppien suhteen ei esitetä etukäteishypoteeseja.
- Pitävätkö maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset vastaajat kaikkia tekotyyppejä yhtä väärinä ja siten moraalisisina ja erottavatko maailmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnolliset vastaajat tekotyypit toisistaan?
- Eroavatko maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset ja ei-perinteisesti uskonnolliset vastaajat arvoulottuvuuksien tärkeyden arvioinnin suhteen?
 - Hypoteesi: Maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuuden tärkeämmäksi kuin ei-perinteisesti uskonnolliset vastaajat, mutta itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuuden suhteen eroa ei ole.
- Kuinka paljon sosiodemografiset taustamuuttujat, kuten ikä ja sukupuoli, sekä maailmankuvan uskonnollisuus ja arvoulottuvuudet selittävät eri tekotyyppien arviointeja, ja mitä ko. selittäjien selitysvoimalle tapahtuu, kun muut muuttujat vakioidaan vaiheittain? Mikä em. selittäjistä selittää parhaiten kutakin tekotyyppiä, ja kuinka paljon selittäjät yhteensä selittävät tekotyyppien arviointien vaihtelusta?

7 MENETELMÄT

7.1 Vastaajat ja aineistonkeruu

Tutkimuksessa käytettävä aineisto kerättiin ensisijaisesti Wellingtonin Victoria yliopiston (Victoria University of Wellington, Uusi-Seelanti) jatko-opiskelija Christin-Melanie Vauclairin väitöskirjaan (2010) liittyvää monikulttuurista arvo- ja moraalitut-

kimusta varten. Tässä tutkielmassa analysoidaan ainoastaan Suomessa kerättyä aineistoa, joka muodostaa siis vain osan Vauclairin monikulttuurisesta aineistosta. Koska tämän tutkielman kiinnostuksen kohteina olivat kulttuurien sisäiset yksilöiden väliset erot erityisesti maailmankuvan uskonnollisuuden osalta, aineistoa täydennettiin näytteellä, jota ei liitetty Vauclairille toimitettuun pääasiassa suomalaisia (yhteiskuntatieteiden) opiskelijoita kuvaavaan aineistoon. Näin ollen seuraavaksi kuvaillaankin ainoastaan tässä tutkimuksessa käytetty aineisto ja sen keruu.

Kyselyyn vastasi yhteensä 164 henkilöä, joista 82 täytti lomakkeen version 1 ja 82 lomakkeen version 2. Kyselylomake oli jaettu kahteen osittain toisistaan eroavaan versioon myöhemmin mittareiden esittelyn yhteydessä esitettävistä syistä. Aineisto kerättiin pääasiassa yliopisto-opiskelijoilta heidän helpon tavoitettavuutensa takia, mutta myös vertailun mahdollistamiseksi, sillä suuri osa aiemmasta arvotutkimuksesta perustuu opiskelijoilta kerättyihin aineistoihin (ks. Schwartz 1992, 18). Lomakkeiden eri versioiden yhtäläisen otoskoon takaamiseksi erilaiset lomakkeet oli järjestetty vuorotellen jokaista jakotilannetta varten.

Suurimman osan aineistosta muodostivat sosiaalipsykologian johdantokurssille alkuvuodesta 2008 osallistuneet Helsingin yliopiston perustutkinto-opiskelijat, jotka edustivat lähinnä humanistisen, käyttäytymistieteellisen ja valtiotieteellisen tiedekunnan opiskelijoita, mutta myös muutamia opiskelijoita matemaattis-luonnontieteellisestä ja maatalous-metsätieteellisestä sekä teologisesta tiedekunnasta oli mukana. Johdantokurssille osallistuneet täyttivät lomakkeen kurssiin kuuluvan oppitunnin yhteydessä ja jokainen paikalla olleesta 130 opiskelijasta palautti lomakkeen täytettynä. (Kurssille oli ilmoittautunut 167 opiskelijaa.) Aineistoa kerättiin lisäksi valtiotieteellisen tiedekunnan sosiaalipsykologian pääaineopiskelijoilta alkusyksystä 2008 kahden kurssin yhteydessä. Toisen kurssin yhteydessä opiskelijat täyttivät lomakkeen kurssiin kuuluvan oppitunnin yhteydessä ja yhtä, kyselyyn jo aiemmin vastannutta lukuun ottamatta, jokainen paikalla ollut palautti lomakkeen täytettynä. Yhteensä lomakkeita palautettiin 10 kappaletta. Toisen kurssin yhteydessä lomakkeet jaettiin oppitunnilla ja opiskelijoita pyydettiin palauttamaan lomakkeet täytettyinä kurssin luennoijalle. Seitsemän kurssille ilmoittautuneesta 11 opiskelijasta (63,6 %) palautti lomakkeen.

Koska tutkimuksen tarkoituksena oli selvittää maailmankuvan uskonnollisuuden ja moraaliarviointien välisiä yhteyksiä, uskonnollisen maailmankuvan omaavien riittävä

edustus haluttiin taata aineistossa. Näin ollen aineistoa kerättiin lisäksi Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen (Sleyn) Helsingin Evankelisten Opiskelijoiden (Helsingin EO) jäseniltä. Sley on Suomen evankelisluterilaisen kirkon sisällä toimivan 1800-luvulla alkunsa saaneen evankelisen herätysliikkeen keskusjärjestö, jonka ”perustus on luterilaisen tunnustuksen mukaisesti Jumalan sanassa ja siitä kirkastuvassa evankeliumissa, Kristuksen pelastustyössä”, (Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys, 2009). Evankeliset opiskelijat koostuvat puolestaan Sleyn kuuluvista nuorista aikuisista, nimensä mukaisesti pääasiassa opiskelijoista, jotka järjestävät 12 suomalaisella paikkakunnalla teemailtoja. Sleyn jäseninä heitä ”yhdistää usko Kristukseen Jeesukseen” ja raamattu edustaa heille Jumalan sanaa. (Evankeliset opiskelijat, 2008.) Kyselylomakkeet ja etukäteen maksetut palautuskirjekuoret jaettiin alkuvuonna 2008 järjestetyn Helsingin EO:n teemaillan yhteydessä läsnä olleille, ja opiskelijoita pyydettiin palauttamaan vastaukset postitse mahdollisimman pian. Lomakkeita jaettiin yhteensä 43 kappaletta, joista 17 (39,5 %) palautettiin postitse. Aineiston tarkempi kuvaus löytyy taulukosta 1. Järjestön jäsenvastaavan Essi Tuomalan (2010) arvion mukaan Helsingin EO:lla on jäseniä kaikkiaan noin 190 henkeä.

Lopullinen aineisto koostui 161 henkilön vastauksista, koska kolmen vastaajan tiedot jouduttiin poistamaan myöhemmin esitettävistä syistä. Aineistoa kuvaavia tunnuslukuja esitetään taulukossa 2.

Taulukko 2

Aineistoa kuvaavia tunnuslukuja

	N	Naisia (%)	Ikä (SD)	Tiedekunta			Uskontokunta			Ei kuulu (%)
				Valtiot (%)	Käyt. täyt. (%)	Humanist. (%)	Muu (%)	Ev.lut. (%)	Ortod. (%)	
V1 SP-opiskelijat	74	81,1	24,1 (4,74)	33,8	23,0	25,7	16,1	70,3	2,7	24,3
Helsingin EO:t	7	71,4	24,9 (4,02)	0,0	14,3	0,0	71,4	100	-	-
Yhteensä	81	80,2	24,2 (4,66)	30,9	22,2	23,5	20,9	72,8	2,5	22,2
V2 SP-opiskelijat	71	78,9	23,7 (5,33)	42,3	19,7	21,1	14,1	57,7	4,2	36,6
Helsingin EO:t	9	77,8	26,2 (2,17)	11,1	11,1	11,1	66,7	100	-	-
Yhteensä	80	78,8	24,0 (5,12)	38,8	18,8	20,0	19,9	62,5	3,8	32,5
Kaikki yhteensä	161	79,5	24,1 (4,88)	35,7	20,5	21,7	19,6	67,7	3,1	27,3

Huom. V1 ja V2 tarkoittavat kyselylomakkeiden eri versioita, jotka sisältävät eri arvot Schwartzin (1992, 2006) arvomallista. SP-opiskelijat = sosiaalipsykologian opiskelijat (sekä pää- että sivuaineopiskelijat). SD = keskiarvo.

7.2 Kyselylomakkeet ja tutkimuksessa käytetyt mittarit

Alun perin englanninkielinen kyselylomake suomennettiin mittareihin liittyviä ole-massa olevia valmiita suomennoksia, mm. Schwartz Value Surveytä (SVS) ja *Morally Debatable Behavior* -skaalaa (MDBS) apuna käyttäen. Muilta osin kyselylomakkeen suomennoksesta keskusteltiin yhdessä useamman sekä suomea että englantia taitavan henkilön kesken, joka tunnetaan nk. *committee approach* -menetelmänä (Harkness, Pennell & Schoua-Glusberg, 2004). Kyselylomake sisälsi kuusi osaa ja useita erilaisia mittareita, joista seuraavaksi esitellään ainoastaan tässä tutkielmassa käytetyt mittarit. Kyselylomakkeen täyttäminen kokonaisuudessaan kesti n. 40 minuuttia.

7.2.1 Moraalisesti kiistanalaisten tekojen mittaaminen

Erilaisten tekojen moraalisuutta mitattiin Hardingin ja Phillipsin (1986) Euroopan Value Survey -tutkimusohjelmaa (EVS) varten laatimalla Moraalisesti kiistanalaisten tekojen -mittarilla (engl. *Morally Debatable Behavior Scale, MDBS*), jota on sittemmin käytetty myös World Value Survey -tutkimusohjelmassa (WVS). Mittarin 22 väitettä (ks. liite 2) ”suunniteltiin kattamaan joukko erilaisia moraalisia kiistakysymyksiä ja tekoja, joita 1900-luvulla elävä aikuinen saattaa joutua kohtaamaan omassa elämässään tai joista hänen voidaan ainakin olettaa omaavan mielipide.” (Harding, Phillips, 1986, 7). Tässä alkuperäisessä mittarissa vastaajia pyydettiin arvioimaan tekojen oikeutettavuutta asteikolla 1–10:en (ei koskaan oikeutettavissa oleva – aina oikeutettavissa oleva) ja sen tavoitteena oli osoittaa, mitä ihmiset pitävät oikeutettuna tai epäoikeutettuna ts. oikeana tai vääränä sekä tutkia moraalisten tekojen tulkitsemisen ja arvioinnin taustalla vaikuttavia kriteereitä etsimällä niistä erilaisia vastaustapoja eli faktoreita (mp.).

Harding ja Phillips (1986, 3–4, 7) uskoivat moraaliarvioinneista löydettyjen vastaus-tapojen heijastavan pohjimmiltaan moraaliarvoja. Länsi-Euroopan maista kerätyllä 12 463 vastaajasta koostuvalla aineistolla Harding ja Phillips (1986, xiii, 9–12) oli-vat löytäneet MDB-muuttujista (ortogonaalisella varimax-rotatiolla) kolme faktoria, jotka he nimesivät henkilökohtais-seksuaaliseksi moraaliksi, oman edun tavoittelun moraaliksi ja laillinen-laiton moraaliksi ja joiden he ajattelivat mainitussa järjestyk-sessä heijastavan perinteisiä (kristillisiä) uskonnollisia arvoja, rehellisyyteen ja integriteettiin liittyviä moraaliarvoja sekä lain noudattamiseen ja väkivaltaisuuteen kytkey-

tyviä arvoja. Oman edun tavoittelun ja laillinen–laiton moraalien faktorilataukset olivat osittain päällekkäisiä, ts. kolme muuttujaa latautui molemmille faktoreille (ks. liite 3).

Mittarin tai pikemminkin sen faktorirakenteen stabiliteettia eli arvioinnin pysyvyyttä ajassa kuvaavia uudelleen testauksia tai mittarin konsistenssista eli yhtenäisyydestä kertovia tunnuslukuja ei ole raportoitu (Braithwaite & Scott, 1991, 743), vaikka mittaria on käytetty runsaasti ja sillä on Hardingin ja Phillipsin (1986) tavoin mitattu pääasiassa epäsuorasti moraaliarvoja (ks. esim. Halpern, 2001; Halman, 1994; Nevitte & Cochrane, 2006) tai arvoja ylipäättään (ks. esim. Inglehart, 2006). Tässä tutkimuksessa vastausten MDB-skaalan yksittäisiin väittämiin katsotaan Hardingin ja Phillipsin (1986) tavoin kuvaavan moraaliarviointeja. Vaikka sosiaalisia tekoja koskevista väittämistä pyritään myös Hardingin ja Phillipsin (1986, xiv) jalanjäljissä löytämään korrelatiivisia yhteyksiä, näiden yhteyksien ei kuitenkaan ajatella heijastavan tai kuvaavan yksinomaan tai pääasiassa (moraalisia) arvoja, vaan pikemminkin tekoihin liittyviä maailmankuvallisia uskomuksia ja käsitteitä.

Tässä tutkimuksessa MDB-mittarin numeerinen asteikko muutettiin 1–5 ja vastaajia pyydettiin arvioimaan tekojen vääryyttä: ei lainkaan väärin (1) – erittäin väärin (5). Arvioinnin haluttiin koskevan nimenomaan tekojen vääryyttä, sillä Vauclair (2010, 157) ajatteli sen kuvastavan paremmin spontaaneja moraaliasenteita eli moraaliarviointeja (vrt. Haidtin, 2001, moraaliset intuitiot), kun termi ”oikeutettavuus” olisi johdannut hänen mukaansa ihmiset pohtimaan asiaa liikaa eli harrastamaan moraalista ajattelua.

Termin ”vääryys” käyttö katsotaan tässä tutkimuksessa perustelluksi kuitenkin ensisijaisesti siksi, että tekoihin liitetyt ilmaukset ”väärin” ja ”oikein” (ja ”hyvä” ja ”paha”) ovat ehkä ainoat ”neutraalit” yhteiset nimittäjät eri metaeettisten, moraalipsykologisten yms. koulukuntien ja maallikoiden moraalikäsitteissä, kuten edellä metaetiikkaa käsittelevässä luvussa esitettiin. Termin ”vääryys” käytön ei siis ajateltu välttämättä lisäävän tai vähentävän arvioinnin spontaaniutta tai harkitsevuutta.

Mitä vääremmäksi teko arvioitiin, sitä enemmän sen ajateltiin heijastavan näkemystä teon moraalista vääryydestä, sillä kuten edellä on tullut esille, teon vääryyden voidaan ajatella olevan luonteeltaan myös konventionaalista tai prudentiaalista (ks. Turiel, 1983; Perkins & Turiel, 2007). Esimerkiksi Nucci (1981) on soveltanut vastaavaa operationalisointia henkilökohtaisen alueen eroa moraalista ja konventionaalisesta

alueesta selvittäneessä tutkimuksessaan. ”Ei lainkaan väärin” -väittämän ajateltiin puolestaan heijastavan käsitystä teon vapaavalintaisuudesta.

MDB-skaalasta muodostettiin kolme erityyppisiä tekoja kuvaavaa summamuuttujaa myöhemmin esiteltävien pääkomponenttianalyysin tulosten perusteella. Nämä uudet muuttujat nimettiin itseen kohdistuviksi teoiksi (ITSE-teot), muihin yksilöihin kohdistuviksi antisosiaalisiksi teoiksi (MYKS-teot) ja yhteiskuntaan kohdistuviksi antisosiaalisiksi teoiksi (YHT-teot). Itseen kohdistuvia tekoja kuvaava summamuuttuja muodostettiin ”abortin”, ”avioeron”, ”eutanasian”, ”seksin harrastamisen alaikäisenä” sekä ”itsemurhan” arvioinneista. Muihin yksilöihin kohdistuvat teot rakennettiin ”varastetun tavaran ostamisesta tietoisesti”, ”pysäköidylle autolle vahingossa aiheuttamansa vahingon ilmoittamatta jättämisestä” ja ”toiselle henkilölle kuuluvan auton luvattomasta käyttöönnotosta”. Yhteiskuntaan kohdistuvia tekoja kuvaavan summamuuttujan muodostivat puolestaan ”maksamatta jättäminen julkisessa liikenteessä” sekä ”verovilppi tilaisuuden salliessa”. Tekojen valintaa kuhunkin muodostettuun summamuuttujaan käsitellään tarkemmin pääkomponenttianalyysin tulosten esittelyn yhteydessä.

Vastaajakohtaiset keskiarvosummamuuttujat rakennettiin laskemalla kuhunkin teko-tyyppiin kuuluvien tekojen arviointit yhteen ja jakamalla summa niihin kuuluvien vastattujen arviointien määrällä. ITSE-tekojen -summamuuttujan luotettavuutta kuvaava Cronbachin alfa oli .87, MYKS-tekojen .71 ja YHT-tekojen .70.

7.2.2 Schwartzin arvomittari

Vastaajien arvojen mittaamisen perustana toimi Shalom Schwartzin (1992) kehittämä nk. Schwartz Value Survey (SVS), joka koostuu tavallisesti 57–58 arvosta. Koska aineisto kerättiin alun perin monikulttuurista tutkimusta varten, tässä tutkimuksessa käytettiin 45:tä arvoa, jotka Schwartzin (1992, 1994, 1999, 2006) mukaan jakavat saman merkityksen eri kulttuureissa ja joita hän on suositellut eri kulttuureja vertaileviin tutkimuksiin (ks. taulukko 3). Kyselylomake sisälsi kuitenkin myös kaksi kulttuurisilta merkityksiltään vaihtelevaa ja Schwartzin arvomittariin kuulumatonta arvoa, ahkeruuden ja integriteetin, jotka tässä tutkimuksessa jätettiin analyysien ulkopuolelle.

Perinteisessä SVS:ssä arvoja pyydetään arvioimaan vastaajan *elämää ohjaavina periaatteina* 9-portaisella Likert-asteikolla: arvojeni vastainen (-1), ei tärkeä (0), selitteetön (1, 2), tärkeä (3), selitteetön (4, 5), hyvin tärkeä (6) ja äärimmäisen tärkeä (7). Jokaista arvoa seuraa lyhyt määritelmä arvojen merkitysten yhdenmukaistamiseksi. Koska mm. Rokeach (1973) on kuvannut arvoja bipolaarisiksi, alkuperäinen epäsymmetrinen vastausskaala on tässä tutkimuksessa muutettu symmetriseksi, 7-portaiseksi, mutta numeroimattomaksi, bipolaariseksi Osgood-asteikoksi (ks. Osgood, Suci & Tannenbaum, 1957), kuten kuvasta 2 selviää. Näin arvojen henkilökohtaista tärkeyttä mittaava asteikko sovitettiin myös vastaamaan arvojen henkilökohtaista ja yhteisöllistä moraalisuutta mittaavia asteikkoja, joihin Vauclair (2010) keskittyi väitöskirjaansa liittyvässä tutkimuksessa. Asteikko koodattiin alustavasti 1–7 (erittäin tärkeä–erittäin merkityksetön).

Kuva 2

Esimerkki Schwartzin arvojen mittaamisesta Osgood-asteikolla

20. Olen sitä mieltä, että **ITSEKURI (itsehillintä, houkutusten vastustaminen)** on...

	Erittäin	Melko	Jossain määrin	ei kumpaakaan/ ei jompaa kumpaa/ molempia yhtä paljon	Jossain määrin	Melko	Erittäin	
...tärkeää minulle	?	?	?	?	?	?	?	...merkityksetöntä minulle

SVS:ää mukaillen arvot esiteltiin tässäkin tutkimuksessa vastaajille ”ihmisten elämää ohjaavina periaatteina” ja niitä seurasi sulkeissa lyhyt määritelmä. Kyseinen operatioonalisointi niputtaa teoreettisesti erillisinä pidetyt arvot ja periaatteet yhteen. Arvojen ja periaatteiden yhdistämistä voidaankin pitää täysin perusteltuna, sillä ne kietoutuvat toisiinsa tiukasti: velvollisuusetiikoissa periaatteet ovat itsessään hyviä (=arvoja) ja seurausetiikoissa periaatteet ovat mahdollisia välineitä toteuttaa hyvää (=arvoja) ja sisältävät aina viittauksen arvoon, kuten normatiivista etiikkaa esittelevässä luvussa esitettiin. Diskussio-osuudessa termit ”arvot” ja ”periaatteet” rinnastetaankin usein toisiinsa.

Koska Vaclairin (2010, 193–197) tutkimustulokset osoittivat, että henkilökohtaiset arvopreferenssit selittivät moraaliarvioiteja paremmin kuin henkilökohtaisesti moraalina pidetyt tai sosiaalisesti suotaviksi nähdyt eli sosiaaliset moraaliset arvot, tässä tutkimuksessa päädyttiin analysoimaan ainoastaan arvojen henkilökohtaisten tärkeysarviointien vaikutusta moraaliarvioiteihin. Kaikkien arvojen ajateltiin voivan olla potentiaalisesti moraalisia, kuten Rest, Narvaez, Bebeau ja Thoma (1999) sekä Helkama (2004) ovat esittäneet, vaikka käytännössä arvoulottuvuudet kuvasivatkin yleisesti moraaliseksi miellettyjä arvotyyppejä: hyväntahtoisuus- ja universalismiarvotyyppejä eli itsensäylittämisarvoja sekä yhdenmukaisuus- perinne- ja turvallisuusarvotyyppejä eli säilyttämisarvoja (ks. Schwartz, 2005, 218).

Koska arvoja pyydettiin arvioimaan myös niiden muiden merkitysten kuin henkilökohtaisen tärkeyden suhteen, kuten edellä esitettiin, kaikkien 45 arvon arvioittaminen yhdeksän eri merkityksen suhteen (yhteensä 405 arvioinnin tuottaminen) olisi voinut uuvuttaa vastaajat ja saada heidät keskeyttämään arvioinnin. Niinpä Schwartzin 45 arvoa päädyttiin jakamaan kahteen osaan ja lomakkeesta tehtiin kaksi erilaista versiota, joista ensimmäinen versio sisälsi 22 arvoa ja toinen versio 23 arvoa. Arvot jaettiin lomakkeen eri versioihin satunnaisesti, mutta varmistaen, että molemmat versiot sisälsivät yhtä monta arvoa kustakin Schwartzin (1992) kymmenestä arvotyypistä, paitsi jos arvotyyppi sisälsi parittoman määrän arvoja. Arvojen jako lomakkeen eri versioihin on nähtävissä taulukosta 3. Arvot esitettiin niiden englanninkielisen aakkosjärjestyksen mukaisessa järjestyksessä.

Schwartzin (1992, 2003, 2009) mukaan vastaajien mitta-asteikon erilaiset käyttötai-pumukset on syytä huomioida arvoille tehtävissä analyysissä. Schwartz (2009) antaa tarkat ohjeet siitä, kuinka tämä tulee toteuttaa eri analyysien yhteydessä SVS:n käyttöoppaan luonnoksessaan; etenkin korrelaatioanalyysin, mutta myös regressioanalyysin yhteydessä, hän suosittelee käyttämään muuttujien nk. ipsatisoiduista arvoista laskettuja arvotyyppejä. Alun perin Hofsteden (1980) käyttämässä ipsatisoinnissa arvomuuttujien alkuperäisistä arvoista vähennetään yksilön kaikkien arvomuuttujien keskiarvo, jolloin ipsatisoitu arvo kuvastaa Hicksin (1970) mukaan yksilön ko. muuttujan suhteellista asemaa suhteessa muihin arvoihin (ks. myös esim. Fischer, 2004). Schwartzin (1992, 2003, 2009) suositusten mukaan tilastollisissa analyysissä käytettiin näistä ipsatisoiduista arvoista muodostettuja arvoulottuvuuksia.

SVS:ään perustuvan arvomittarin asteikko käännettiin siten, että 1 tarkoitti erittäin merkityksetöntä ja 7 erittäin tärkeää. Eri lomakkeille jaetuista 22 ja 23 arvosta muodostettiin ensin Schwartzin (1992, 1994) teorian mukaiset kymmentä arvotyyppiä kuvaavat keskiarvosummamuuttujat laskemalla kuhunkin arvotyyppiin kuuluvat (ks. taulukko 3) ipsatisoidut arvot yhteen ja jakamalla arvojen yhteenlaskettu summa kunkin summamuuttujan sisältämien vastattujen arvojen lukumäärällä.

Koska 45 arvoa oli jaettu kahteen eri lomakkeeseen, arvotyypit koostuivat maksimissaan neljästä ja minimissään yhdestä arvosta, kun ne 45 arvon SVS:ssä (Schwartz, 1992, 1994, 2006) koostuvat normaalisti maksimissaan kahdeksasta ja minimissään kahdesta arvosta. SVS:n lyhennytyssä ja konkretisoidussa versiossa Portrait Values Questionnaire -kyselylomakkeessa (PVQ; ks. Schwartz, Melech, Lehmann, Burgess, Harris & Owen 2001) arvotyypit koostuvat kuitenkin tyyppillisesti myös vain kahdesta arvosta. Schwartzin (2003, 277) mukaan on selvää, että arvotyyppien luotettavuus heikkenee ja luotettavuutta kuvaavat Cronbachin alfa-arvot jäävät melko mataliksi, jos arvotyypit rakennetaan vain muutamasta arvosta, jotka on lisäksi valittu kattamaan arvotyyppien eri käsitteellisiä ulottuvuuksia. Schwartzin mielestä tämä ei kuitenkaan ole ongelmallista, sillä PVQ:lla mitattujen arvotyyppien ja muiden muuttujien välillä on silti löydetty merkityksellisiä yhteyksiä (mp.). Kuten taulukko 4 osoittaa, tässä tutkimuksessa arvotyyppien luotettavuutta mittaavat alfat jäivät paikoin erittäin mataliksi etenkin lomakkeen 1 osalta, myös verrattuna Schwartzin (2003, 318) raporttoimiin PVQ:lla Suomen otoksesta laskettuihin alfa-arvoihin.

Taulukko 3: Arvot kyselylomakkeen eri versioissa

Kyselylomakkeen versio 1			Kyselylomakkeen versio 2		
Arvo	AT	AU	Arvo	AT	AU
1. Jännittävä elämä (piristävät kokemukset)	VI	MV	1. Monipuolinen elämä (täynnä haasteita, uusia asioita ja muutosta)	VI	MV
2. Kunnianhimo (eteenpäin pyrkiminen)	SU	IK	2. Maailmanrauha (vailla sotia ja ristiriitoja)	UN	IY
3. Oman elämänsä hyväksy- (alistuminen elämän olosuhteisiin)	PE	SÄ	3. Kyvykkyys (pätevyys, tehokkuus, aikaansaaminen)	SU	IK
4. Luonnon ja taiteen kauneus	UN	IY	4. Luovuus (omaperäisyys, mielikuvitus)	IO	MV
5. Arvovalta (oikeus johtaa ja käskää)	VA	IK	5. Uteliaisuus (kaikesta kiinnostuminen, tutkiminen)	IO	MV
6. Laajakatseisuus (erilaisten ajatusten ja uskomusten suvaitseminen)	UN	IY	6. Uskoon pitäytyminen (hurskaus, jumalisyys)	PE	SÄ
7. Omien tavoitteiden valitseminen	IO	MV	7. Elämästä nauttiminen (ruuasta, seksistä, vapaa-ajasta yms. nauttiminen)	HE	MV/ IK
8. Puhtaus (siisteys ja järjestys)	TU	SÄ	8. Perheen turvallisuus	TU	SÄ
9. Uskallisuus (seikkailujen etsimien, riskinotto)	VI	MV	9. Anteeksiantavaisuus (halu antaa muille anteeksi)	HY	IY
10. Tasa-arvo (yhtäläiset mahdollisuudet kaikille)	UN	IY	10. Vapaus (toiminnan ja ajatuksen vapaus)	IO	MV
11. Avuliaisuus (toisten hyvinvoinnin vuoksi työskenteleminen)	HY	IY	11. Nöyryys (vaatimattomuus, syrjään vetäytyminen)	PE	SÄ
12. Rehellisyys (aitous, vilpittömyys)	HY	IY	12. Vaikutusvalta (ihmisiin ja tapahtumiin vaikuttaminen)	SU	IK
13. Vanhempinsa ja vanhempien ihmisten kunnioittaminen	YH	SÄ	13. Uskollisuus (uskollisuus ystäville/ryhmälle)	HY	IY
14. Itsenäisyys (itseensä luottaminen, riippumattomuus)	IO	MV	14. Kansallinen turvallisuus (oman kansansa suojeleminen vihollisilta)	TU	SÄ
15. Maltillisuus (äärimmäisyyksien välttäminen tunteissa ja toiminnassa)	PE	SÄ	15. Tottelevaisuus (velvollisuudentunto, velvollisuuksista huolehtiminen)	YH	SÄ
16. Mielihyvä (mielihaluun tyydyttäminen)	HE	MV / IK	16. Kohteliaisuus (hyvät tavat)	YH	SÄ
17. Palvelusten vastavuoroisuus (kiitollisuudenvelkojen välttäminen)	TU	SÄ	17. Julkisen kuvan säilyttäminen ("kasvojen" suojeleminen)	VA	IK
18. Perinteiden kunnioitus (vanhojen hyvien tapojen vaaliminen)	PE	SÄ	18. Ympäristön suojeleminen (luonnon suojeleminen)	UN	IY
19. Itsekuri (itsehillintä, houkuttusten vastustaminen)	YH	SÄ	19. Vastuullisuus (luotettavuus)	HY	IY
20. Sosiaalinen oikeudenmukaisuus (epäoikeudenmukaisuuksien korjaaminen, heikoista huolehtiminen)	UN	IY	20. Yhteiskunnallinen järjestys (yhteiskunnan vakaus)	TU	SÄ
21. Menestyminen (tavoitteiden saavuttaminen)	SU	IK	21. Yhteiskunnallinen valta (muiden hallitseminen, valta-asema)	VA	IK
22. Varakkuus (aineellisen omaisuuden ja raha omistaminen)	VA	IK	22. Yhteys luontoon (ykseys ja sopusointu luonnon kanssa)	UN	IY
			23. Viisaus (kypsä elämäntuntemys)	UN	IY

Huom. Arvot on esitetty samassa järjestyksessä kuin lomakkeessa. AT = arvotyyppi, AU = arvoulottuvuus, UN = universalismi, HY = hyväntahtoisuus, YH = yhdenmukaisuus, PE = perinteet, TU = turvallisuus, VA = valta, SU = suoriutuminen, HE = hedonismi, VI = virikkeisyys, IO = itseohjautuvuus, IY = itsensä ylittäminen, SÄ = säilyttäminen, IK = itsensä korostaminen, MV = muutostalvisuus

Taulukko 4

Arvotyyppi ja -orientaatiotsummamuuttujien sisältämien arvojen lukumäärät ja Cronbachin alfat

	Lomake 1 (n=81)		Lomake 2 (n=80)		Schwartz (2003) PVQ	
	Mittarin muuttujien LKM	Cronbachin alfa	Mittarin muuttujien LKM	Cronbachin alfa	Mittarin muuttujien LKM	Cronbachin alfa
Universalismi	4	.48	4	.46	3	.59
Hyväntahtoisuus	2	.17	3	.54	2	.53
Yhdenmukaisuus	2	.13	2	.58	2	.67
Perinteet	3	.46	2	.40	2	.33
Turvallisuus	2	.08	3	.31	2	.56
Valta	2	.67	2	.39	2	.61
Suorittaminen	2	.57	2	.57	2	.77
Hedonismi	1	-	1	-	2	.81
Virikkeisyys	2	.78	1	-	2	.70
Itseohjautuvuus	2	.61	3	.35	2	.38
Itsensä ylittäminen	6	.54	7	.42	5	.70
Säilyttäminen	7	.59	7	.59	6	.72
Itsensä korostaminen	4	.68	4	.57	4	.81
Muutosvalmius	5	.70	5	.49	6	.77

Huom. Schwartzin (2003) PVQ viittaa Schwartzin (2003) Suomen otosta koskeviin PVQ:n lukuihin.

Arvotyyppien luotettavuudessa esiintyneen suuren vaihtelun vuoksi sekä muuttujien määrän vähentämiseksi arvotyypeistä päädyttiin rakentamaan Schwartzin (2003, 277) ehdotuksen mukaisesti neljä korkeamman tason arvo-orientaatioita kuvaavaa summamuuttujaa: säilyttäminen, muutosvalmius, itsensä ylittäminen ja itsensä korostaminen. Arvo-orientaatioita kuvaavat summamuuttujat saatiin laskemalla kuhunkin arvo-orientaatioon kuuluvien arvojen arvot yhteen ja jakamalla summa arvojen lukumäärällä.

Hedonismiarvot laskettiin kuuluvaksi muutosvalmiusarvoryhmään, vaikka Schwartzin (1992, 43–44) mukaan hedonismiarvot jakavatkin motivationaalisia tekijöitä vierekäisistä itsensäkorostamis- ja muutosvalmiusarvoryhmistä. Schwartz korostaa nimitäin myös hedonismin vastakkaisuutta säilyttämisarvoryhmään kuuluville yhdenmu-

kaisuus- ja perinnearvotyypeille (mts. 43–44). Lisäksi Schwartz (2003, 288) itse suosittelee hedonismiin liittämistä muutosvalmiusarvo-orientaatioon eri tutkimustulosten vertailun helpottamiseksi. Hedonismiarvojen liittämistä muutosvalmiusarvo-orientaatioon voidaan perustella myös tilastollisesti: mielihyvän laskeminen muutosvalmiusarvo-orientaatioon nosti lomakkeen 1 summamuuttujan alfaa .03, mutta suoritamisorientaation yhteydessä vain .01, vastaavat alfat lomakkeelle 2 olivat .02 ja .01.

Arvo-orientaatiotsummamuuttujat koostuivat 4–7 arvosta, kun ne SVS:ssä koostuvat 8–14 arvosta ja PVQ:ssa 4–6 arvosta. Arvo-orientaatioiden alfat osoittivat vähäisempää vaihtelua kuin arvotyypeille lasketut alfat, mutta jäivät silti melko mataliksi verrattuna esimerkiksi Schwartzin (2003) raportoimiin PVQ:lla Suomen otoksesta lasketuihin vastaaviin alfoihin (ks. taulukko 3).

Vauclairin (2010) tavoin lopullisten regressioanalyysien multikollineaarisuusongelmien välttämiseksi neljästä arvo-orientaatiosta muodostettiin vielä kaksi arvoulottuvuutta, säilyttäminen vs. muutosvalmius ja itsensä ylittäminen vs. itsensä korostaminen, vähentämällä parien viimeksi mainitut arvo-orientaatiot ensin mainituista. Tabachnickin ja Fidellin (2007, 88–89) mukaan multikollineaarisuus tarkoittaa kahden tai useamman muuttujan päällekkäisyyttä siinä mielessä, että ne mittaavat lähes samaa asiaa, mikä ilmenee muuttujien välisinä voimakkaana korrelaatioina: muuttujien multikollineaarisuus aiheuttaa sekä loogisia että tilastollisia ongelmia. Koska arvo-orientaatiot kuvaavat kahden arvoulottuvuuden ääripäitä, voidaan ajatella, että vastakkaiset arvo-orientaatiot mittaavat tavallaan samaa asiaa ja ne korreloivat voimakkaasti, mutta negatiivisesti keskenään. Näin ollen säilyttämis–muutosvalmiusarvoulottuvuusmuuttujan suuret positiiviset arvot kuvaavat säilyttämisarvojen preferointia ja suuret negatiiviset arvot muutosvalmiusarvojen preferointia. Sama pätee tietysti itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuusmuuttujaan.

Arvosummamuuttujien muodostamisen jälkeen eri aineistoiksi koodatut ja alun perin eri arvot sisältävät aineistot yhdistettiin, sillä aineiston koko olisi jäänyt muuten varsin pieneksi vaikuttaen näin myös mm. tulosten tilastolliseen merkitsevyyteen ja efektiiviseen. Ennen aineistojen yhdistämistä erillisille aineistoille suoritettiin kuitenkin samat arvoulottuvuuksiin liittyvät analyysit kuin sittemmin yhdistetylle aineistolle, ja kaikkien analyysien tuloksia verrattiin keskenään, jotta voitiin varmistaa, että etenkin arvoulottuvuuksien yhteydet muihin muuttujiin olivat samankaltaiset eri lomakkeista

koostuvissa aineistoissa sekä yhdistetyssä aineistossa. Kaikkien analyysien tulokset arvoulottuvuuksien osalta olivatkin pääsääntöisesti hyvin samansuuntaisia. Huomion arvoisen poikkeuksen muodostivat kuitenkin lomakeversio 1:n aineiston tunnusluvut, jotka kuvasivat itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuuden selittävää vaikutusta yhteiskuntaan kohdistuviin tekoihin, kun kaikki muut muuttujat oli vakioitu: kun yhdistetyllä aineistolla ja lomakeversio 2:n aineistolla ko. yhteys ei ollut tilastollisesti merkitsevä, lomakeversio 1:n aineistolla yhteys oli tilastollisesti merkitsevä ($B = -.20, p = .049$).

7.2.3 Maailmankuvan uskonnollisuuden mittaaminen

Maailmankuvan uskonnollisuutta mittaavien väittämien muotoiluun vaikutti mm. tieto siitä, että suurin osa suomalaisista kuuluu kristinuskon ja ennen kaikkea luterilaisuuden piiriin: tilastokeskuksen (2010) mukaan vuoden 2008 lopussa 80,7 %:ia suomalaisista kuului evankelisluterilaiseen kirkkoon; 1,1 %:ia oli ortodokseja ja 16,9 %:ia suomalaisista ei kuulunut mihinkään uskontokuntaan. Aineiston vastaavat luvut ovat nähtävissä taulukossa 2.

Vastaajien maailmankuvan uskonnollisuutta mitattiin taustatietojen lomassa kysymällä heidän kuulumistaan uskontokuntaan tai uskonnolliseen yhteisöön (kyllä/ei; jos kyllä, mihin?) sekä vastaajan arviolla ko. uskonnon tärkeydestä itselle kolmiportaisella asteikolla (erittäin tärkeä, jollakin tavalla tärkeä, ei lainkaan tärkeä). Lisäksi vastaajilta kysyttiin elämäkatsomusta suhteessa Jumalaan viiden valmiiksi muotoillun väittämän muodossa, joista vastaajaa pyydettiin valitsemaan yksi parhaiten omaa elämäkatsomustaan kuvaava vaihtoehto (ks. Vainion, 2003a, taustatietolomake). Väittämät olivat seuraavat: ”Uskon Jumalaan samalla tavalla kuin uskontokuntani opettaa”; ”Uskon Jumalaan tai muuhun korkeampaan voimaan, mutta eri tavalla kuin uskonnot opettavat”; ”En ole varma onko Jumalaa tai muuta korkeampaa voimaa olemassa”; ”Uskon, että Jumalaa tai korkeampaa voimaa ei ole olemassa”; ”En voi/osaa ottaa kantaa siihen onko Jumala tai muu korkeampi voima olemassa”. Maailmankuvan uskonnollisuutta mittaavat kysymykset ovat kokonaisuudessaan nähtävissä liitteessä 4.

Maailmankuvan uskonnollisuutta kuvaava kaksiluokkainen muuttuja rakennettiin yhdistämällä edellä esiteltyt uskontoon ja elämäkatsomukseen liittyvät kysymykset siten, että evankelisluterilaiseen tai ortodoksiseen kirkkoon kuuluvat, jumalaan us-

kontokuntansa tavoin uskovat ja uskontoa erittäin tärkeänä pitävät vastaajat koodattiin ryhmäksi 1 ja kaikki loput ryhmäksi 0 (ks. liitteen 5 taulukosta 13 vastaajien jakautuminen Jumala-näkemyksen ja uskonnon tärkeyden mukaan). Ryhmä 1 nimettiin (maailmankuvaltaan) perinteisesti uskonnollisiksi ja ryhmä 0 ei-perinteisesti uskonnollisiksi. Jaottelun tärkeimpänä perusteluna toimivat alustavat tilastolliset analyysit, jotka osoittivat kyseisen erottelun tuottavan selkeimmät tilastolliset erot eri uskonnollisuus ryhmien välille. Jaottelun taustalla vaikutti myös Batsonin, Schoenraden ja Ventisin (1993) uskonnollisuustypologia, jossa tavallisesti ei-uskonnollisina pidetyt henkilöt, kuten ateistit ja agnostikot nähdään uskonnollisina – siksi myös ryhmän 0 nimessä esiintyy sana ”uskonnollisuus”. Batsonin ja hänen kollegojensa (1993) sekä Koltko-Riveran (2006–2007) jalanjäljissä uskonnollisuus ymmärretään siis maailmankuvaa heijastavana käsitteenä, ja siksi siihen viitataan usein termillä ”maailmankuvan uskonnollisuus”.

Ryhmän 1 katsottiin vastaavan selkeästi Batsonin ja kumppaneiden (1993) uskuntoon päämääränä suhtautuvia eli perinteisiin uskonnollisiin uskomuksiin ja käytänteisiin hartaasti sitoutuneita henkilöitä – perinteisesti uskonnollisia ihmisiä. Kuuluivathan kaikki ryhmän 1 jäsenet evankelisluterilaiseen/ortodoksiseen kirkkoon, uskoivat mielestään Jumalaan uskontokuntansa opettamalla tavalla ja pitivät kyseistä uskontoa itselleen erittäin tärkeänä. Ryhmän 1 ajateltiin voivan edustaa myös Woodheadin ja Heelasin (2000, 3–4) erojen uskuntoja.

Sen sijaan sekalaiselta vaikuttavaan ryhmään 0 kuuluvien henkilöiden ajateltiin edustavan uskuntoon etsintänä tai välineenä suhtautuvia henkilöitä – ei-perinteisesti uskonnollisia ihmisiä. Esimerkiksi ateistien (”Uskon, että Jumalaa tai korkeampaa voimaa ei ole olemassa”), agnostikkojen (”En ole varma onko Jumalaa tai muuta korkeampaa voimaa olemassa”, osittain myös ”En voi/osaa ottaa kantaa siihen onko Jumala tai muu korkeampi voima olemassa”) ja Jumalaan uskontokuntien opetuksista poikkeavalla tavalla uskovien katsottiin kuuluvan eksistentiaaliin kysymyksiin kriittisen avoimesti suhtautuviin, uskonnon etsintänä näkeviin ihmisiin. Sen sijaan esimerkiksi yhdistelmän, (evankelisluterilaiseen) kirkkoon kuulumisen, Jumalaan uskontokuntansa tavalla uskomisen ja uskonnon pitäminen korkeintaan ”jollakin tavalla tärkeänä”, ajateltiin heijastavan uskuntoon välineenä suhtautumista. Näiden maailmankuvan uskonnollisuudeltaan erilaisten, perinteisesti ja ei-perinteisesti uskonnollisten, ryhmi-

en katsottiin vastaavan päällisin puolin myös Hunterin (1991) ja Jensenin (1997) ortodokseiksi ja progressivisteiksi nimeämiä ryhmiä.

7.2.4 Sosiodemografiset taustamuuttajat

Tutkittavien taustatietoja selvitettiin kysymällä mm. heidän sukupuoltaan ja syntymävuottaan. Sukupuoli koodattiin regressioanalyysija varten dummymuuttujaksi siten, että 0 = nainen ja 1 = mies. Vastaajien ikä laskettiin vähentämällä ilmoitettu syntymävuosi aineiston keruun vuosiluvusta (2008). Lisäksi taustatietoja kysyttiin myös pääaineeseen, etnisyyteen, poliittiseen suuntautumiseen ja siviilisäätyyn liittyen. Koska näiden muuttujien, lukuun ottamatta etnisyyttä, oletettiin olevan pikemminkin seurausta maailmankuvasta ja arvoista kuin selittävän niitä, (vaikka myös käänteiskausaalisuus nähtiin muuttujien välisissä suhteissa todennäköisenä), ko. muuttujia ei sisällytetty analyysihin.

Väittämä arvojen ja taustamuuttujien suhteesta perustuu näkemykseen pääaineesta, poliittisesta suuntautumisesta ja siviilisäädystä valintoina, joita arvot Schwartzin (1992) mukaan nimenomaan ohjaavat. Lisäksi Schwartzin ja Bardin (1997, 2001) esittämistä arvoprioriteettien yksilöllisiä eroja aiheuttavista tekijöistä, ainakin perintötekijät ja enkulturaatio (sosialisaatio) edeltävät selkeästi kyseenomaisia valintoja, mutta ennen näitä valintoja yksilöt ovat myös jo ehtineet hankkia huomattavan määrän erilaisia kokemuksia ja sijoittuneet perheensä kautta sosiaalisesti sekä eläneet tietynlaisissa elämänolosuhteissa. Tässä valossa esimerkiksi Helkaman & Myyrin (2001) tutkimustulokset eri tieteenaloja (sosiaali- talous- ja teknillisiä tieteitä) edustavien opiskelijoiden arvoprioriteettieroista, voidaan tulkita tieteenalan valintaan vaikuttaneina tekijöinä, (joskin voidaan toki olettaa, että opiskelu eri tieteenaloilla myös lisää tiettyjen arvojen arvostusta ja näin luo ja suurentaa eroja arvoprioriteeteissa).

Myöskään etnisyyttä ei käytetty selittäjänä lopullisissa analyysissa, sillä se osoittautui lähes vakioksi: 93,2 %:ia (N =162) vastaajista ilmoitti etniseksi ryhmäkseen suomalaisen, kun muita etnisiä ryhmiä, esim. suomenruotsalaisia, edusti maksimissaan 2 henkilöä. 98,1 %:ia (N=162) vastaajista tunsii lisäksi kuuluvansa eniten Suomeen. Koulutuksen ajateltiin olevan myös vakioitu, sillä kaikki vastaajat olivat yliopisto-opiskelijoita.

7.3 Aineiston seulonta ja valmistelu

Aluksi aineisto seulottiin analyyseissa käytettyjen muuttujien osalta etsimällä niistä mahdollisia puuttuvia tietoa sekä poikkeavia havaintoa. Puuttuvien tietojen takia aineistosta poistettiin yhden vastaajan tiedot, sillä vastaaja oli jättänyt vastaamatta 41 %:iin tutkimuksen kannalta olennaisista moraaliarviointimittarin kysymyksistä. Lisäksi toisen vastaajan tiedot poistettiin aineistosta, sillä oli syytä olettaa, ettei vastaaja kuulunut tutkimuksen kohderyhmään ts. yliopisto-opiskelijoihin. Tämän lisäksi kyseinen vastaaja osoitti useaan otteeseen ongelmia ymmärtää kyselylomakkeen kysymyksiä kommentoimalla näin itse, ja hän oli myös jättänyt vastaamatta kaikkiin arvoihin ja moraaliarviointeihin liittyvistä kysymyksistä kaikkiaan 24 %:iin. Muilta osin puuttuvat tiedot koostuivat muutamista yksittäisistä tiedoista, eivätkä ne siten muodostaneet ongelmaa analyysien kannalta.

Barbara G. Tabachnickin ja Linda S. Fidellin (2007, 72–73) mukaan sekä yhden että useamman muuttujan suhteen poikkeavat havainnot voivat aiheuttaa joko nollahypoteesin virheellisen hylkäämisen (tyypin 1 virhe) tai virheellisen jättämisen voimaan (tyypin 2 virhe). Yhden muuttujan suhteen poikkeavat havainnot (engl. *univariate outliers*) ovat tietylle muuttujalle äärimmäisiä (tai mahdottomia) havaintoarvoja ja useamman muuttujan suhteen poikkeavat havainnot (engl. *multivariate outliers*) näyttävät kahden tai useamman muuttujan yhdistelmien poikkeuksellisina arvoina. Poikkeavat havainnot johtuvat tavallisesti joko tiedon tahattomasta syöttämisestä väärin tai puuttuvien tietojen koodamisessa käytettyjen arvojen tulkitsemisesta todellisina arvoina, (ts. tilasto-ohjelmaan unohdettu ohjelmoida, että tietyt arvot tietyn muuttujan kohdalla kuvaavat puuttuvia tietoa). Syynä poikkeaviin havaintoihin voi olla myös havaintoyksikön kuulumattomuus otoksen perusjoukkoon tai muuttujan arvojen äärimmäisyys perusjoukossa verrattuna normaalijakaumaan. Poikkeavat havainnot on joko syytä korjata, muuntaa, poistaa kokonaan aineistosta tai vähintään huomioida ja pohdita niiden mahdollisia vaikutuksia tuloksiin. (Mts. 72–73.)

Yhden muuttujan suhteen poikkeavat havainnot paikallistettiin tarkastelemalla muuttujien frekvenssejä ja graafisia kuvaajia ja korjattiin tarkistamalla alkuperäinen arvo kyselylomakkeista, sillä pääasiassa Likert- ja Osgood-asteikollisten muuttujien äärimmäiset arvot oli helppo tunnistaa näppäilyvirheiksi tai puuttuvien tietojen väärintulkinaksi. Tarvittavien summamuuttujien muodostamisen jälkeen kahden muuttujan

suhteen poikkeavia havaintoja etsittiin graafisesti tarkastelemalla lopullisten summamuuttujien välisiä sirontakuviota, joista useimmissa havaittiin silmämääräisesti yksittäinen muista havainnoista selkeästi erottuva havainto. Kyseiset havainnot liittyivät jokaisessa sirontakuviassa samaan havaintoyksikköön ja havaintoyksikön lähempi tarkastelu osoitti, että vastaaja oli aineistossa pääaineensa ja tieteenalansa ainoa edustaja, joten havaintoyksikkö päädyttiin poistamaan aineistosta ennen varsinaisia analyysejä. Lisäksi regressioanalyysin yhteydessä etsittiin vielä usean muuttujan suhteen poikkeuksellisia havaintoja Mahalanobisin etäisyyden ja centered leverage -arvon avulla, mutta muita havaintoyksiköitä ei päädytty poistamaan ennen analyysejä. Lopulliset tilastolliset analyysit toteutettiin lomakkeiden eri versioista yhdistetyllä poikileikkausaineistolla, joka koostui 161 tutkittavan vastauksista, kun alkuperäisestä aineistosta ($N = 164$) oli edellä esitetyistä syistä jouduttu poistamaan kolmen vastaajan tiedot.

7.4 Analyysistrategia

Aluksi keskeisesti muuttujista, tekojen arvioinneista ja arvoista, laskettiin kuvailevia tunnuslukuja koko aineiston osalta sekä uskonnollisuusryhmittäin. Tämän jälkeen MDB-skaalalle tehtiin pääkomponenttianalyysi moraalisesti kiistanalaisten tekojen tyypittelemiseksi. Tabachnickin ja Fidellin (2007, 607–610) mukaan pääkomponenttianalyysi on faktorianalyysin tavoin korrelaatiokertoimiin perustuva tilastollinen menetelmä, jolla muuttujajoukosta pyritään etsimään toisistaan suhteellisen riippumattomia, mutta sisäisesti koherentteja alajoukkoja eli komponentteja. Toisin kuin faktorianalyysissä pääkomponenttianalyysissä ajatellaan, että keskenään korreloivat muuttujat eivät välttämättä heijasta mitään niille yhteistä taustaprosessia, jolloin muuttujista rakennettu summamuuttuja tiivistää tietoa eli kuvaa muuttujajoukkoa yleisemmällä tai abstraktimmalla tasolla (mp).

Muuttujien välisiä yhteyksiä selvitettiin ensin t-testillä sekä korrelaatioanalyysillä. T-testillä tutkittiin eroavatko kolmen tekotyypin ja kahden arvoulottuvuuden keskiarvot kahdessa uskonnollisuusryhmässä ja korrelaatioanalyysillä tarkasteltiin alustavasti kaikkien edellä esiteltyjen muuttujien lineaarisia kahden välisiä yhteyksiä. Tämän jälkeen tutkittiin maailmankuvan uskonnollisuuden, arvoulottuvuuksien, sukupuolen ja iän osuutta erityyppisten tekojen arvioinnin vaihtelun selittäjinä hierarkkisilla regressioanalyysillä, jossa useilla selittävillä muuttujilla pyritään ennustamaan selitettävän

muuttujan arvoa ja joka mahdollistaa selittäjien päällekkäisten vaikutusten poistamisen, ts. vakioimisen (ks. esim. Tabachnick ja Fidell, 2007, 118). Hierarkkisen regressioanalyysin pääideana on kuitenkin tarkoitus tarkastella sitä, minkälaisia muutoksia mm. mallin selitysosuudessa ja tietyn muuttujan beeta-kertoimessa eli vaikutuksessa selitettävään tapahtuu, kun malliin lisätään uusia selittäjiä, esittää Spicer (2005, 116–117). Käytännössä nämä tiedot auttavat vertailemaan selittäjien ”paremmuutta” selitettävän muuttujan selittäjinä.

8 TULOKSET

Kaikki analyysit toteutettiin SPSS-tilasto-ohjelmien uusimpiin versioihin kuuluvalla PASW Statistics 18 -tilasto-ohjelmalla. Tulokset esitetään seuraavaksi ryhmiteltyinä aineistolle suoritettujen analyysien mukaan.

8.1 Yksittäisten tekojen keskimääräiset vääryydet ja arvoprioriteetit

Keskeisiin muuttujiin tutustumiseksi moraalisesti kiistanalaisille teoille ja arvoille laskettiin keskiarvot koko aineiston osalta sekä uskonnollisuusryhmittäin (ks. taulukot 5 ja 6). Taulukosta 5 on nähtävissä, että koko aineiston ja ei-perinteisesti uskonnollisten osalta kolme väärimmäksi arvioitua tekoa olivat ”lahjuksen vastaanottaminen virantoimituksessa”, ”poliittinen salamurha” sekä ”toiselle henkilölle kuuluvan auton luvaton käyttöönotto”. Uskonnollisuusryhmien keskimääräiset arvioinnit näiden kolmen teon osalta olivat hyvin yhteneväiset. Myös perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat kyseiset teot keskimääräisesti neljän väärimmän teon joukkoon, mutta kaikkein väärimmäksi teoksi he arvioivat ”naimisissa olevien henkilöiden avioliiton ulkopuoliset suhteet”, joka ei-perinteisesti uskonnollisten arvioinneissa sijoittui vasta neljänneksi.

Taulukko 5

Tekojen arviointien keskiarvot ja keskihajonnat koko aineistossa ja eri uskonnollisuusryhmillä

	Kaikki		Ei-perinteisesti uskonnolliset		Perinteisesti uskonnolliset	
	N	Keski-arvo	N	Keski-arvo	N	Keski-arvo
Lahjuksen vastaanottaminen virantoimittuksessa	160	4.5 (0.7)	131	4.5 (0.7)	27	4.5 (0.7)
Poliittinen salamurha	160	4.5 (0.8)	131	4.4 (0.8)	27	4.5 (0.9)
Toiselle henkilölle kuuluvan auton luvaton käyttöönotto	161	4.4 (0.8)	132	4.4 (0.8)	27	4.5 (0.5)
Naimisissa olevien henkilöiden avioliiton ulkopuoliset suhteet	160	4.3 (0.8)	131	4.2 (0.8)	27	4.8 (0.4)
Varastetun tavarain ostaminen tietoisesti	160	4.0 (0.9)	131	3.9 (0.9)	27	4.4 (0.6)
Verovilppi, jos tilaisuus sallii	160	3.9 (0.9)	132	3.8 (0.9)	27	4.4 (0.6)
Omien lasten läimäyttäminen	161	3.7 (1.0)	132	3.7 (1.0)	27	3.4 (1.0)
Sosiaaliturvatukien tai -etujen vaatiminen ilman oikeutta niihin	160	3.6 (1.1)	132	3.5 (1.1)	26	4.2 (0.8)
Pysäköidylle autolle vahingossa aiheuttamansa vahingon ilmoittamatta jättäminen	161	3.5 (0.9)	132	3.5 (0.9)	27	4.1 (0.8)
Prostituutio	160	3.3 (1.3)	131	3.1 (1.3)	27	4.4 (0.7)
Valehtelu omaksi eduksi	160	3.2 (1.0)	132	3.1 (1.0)	26	3.7 (0.8)
Lakosta kieltäytyvien työntekijöiden painostaminen	161	3.2 (0.9)	132	3.2 (1.0)	27	3.3 (0.8)
Maksamatta jättäminen julkisessa liikenteessä	161	3.0 (1.0)	132	2.9 (0.9)	27	3.9 (0.9)
Itsemurha	161	2.9 (1.4)	132	2.7 (1.3)	27	4.0 (0.9)
Poliisin vastustaminen	159	2.8 (1.1)	130	2.7 (1.1)	27	3.4 (0.9)
Marihuanan tai hasiksen käyttö	161	2.8 (1.3)	132	2.5 (1.2)	27	4.3 (0.7)
Tappaminen itsepuolustukseksi	159	2.5 (1.2)	131	2.5 (1.2)	26	2.9 (0.9)
Löytämiensä rahojen pitäminen	161	2.3 (1.0)	132	2.2 (1.0)	27	3.0 (1.1)
Eutanasia	159	2.0 (1.2)	130	1.6 (0.8)	27	4.0 (1.2)
Seksin harrastaminen alaikäisenä	161	1.8 (1.1)	132	1.5 (0.9)	27	3.3 (1.1)
Abortti	158	1.8 (1.2)	129	1.3 (0.6)	27	3.9 (1.2)
Avioero	161	1.6 (1.0)	132	1.2 (0.6)	27	3.3 (1.0)

Vähiten vääristä teoista ei kuitenkaan vallinnut yhtä selvää yksimielisyyttä: Ei-perinteisesti uskonnolliset vastaajat arvioivat keskimäärin vähiten vääräksi teoksi ”avioeron” ja tämän jälkeen ”abortin”, ”seksin harrastamisen alaikäisenä” ja ”eutanasian”. Näiden tekojen keskimääräiset arvioinnit jäivät selvästi alle kahden (”hieman väärin”). Perinteisesti uskonnollisten vastaajien mielestä keskimääräisesti vähiten väärin teko oli puolestaan ”tappaminen itsepuolustukseksi”, jonka keskiarvo jäi ainoana te-

kona hieman alle kolmen ("melko väärin"). Sitä seurasivat "löytämiensä rahojen pitäminen", "avioero" ja jaetulla neljännellä sialla "lakosta kieltäytyvien työntekijöiden painostaminen" sekä "seksin harrastaminen alaikäisenä". Moraalisesti kiistanalaisten tekojen arvioinneissa huomionarvoista oli myös se, että perinteisesti uskonnolliset vastaajat arvioivat kaikki teot yhtä vääriksi tai vääremmiksi kuin ei-perinteisesti uskonnolliset vastaajat "omien lasten läimäyttämistä" lukuun ottamatta.

Taulukko 6

Arvotyyppien ja -orientaatioiden keskiarvot ja keskihajonnat koko aineistossa ja eri uskonnollisuusryhmillä

	Kaikki	Ei-perinteisesti uskonnolliset	Perinteisesti uskonnolliset
Arvotyyppi	(N = 161)	(N = 132)	(N = 27)
Universalismi	0.7 (0.5)	0.7 (0.5)	0.3 (0.5)
Hyväntahtoisuus	0.8 (0.4)	0.8 (0.4)	1.0 (0.3)
Yhdennemukaisuus	0.1 (0.6)	0.1 (0.6)	0.3 (0.5)
Perinteet	-1.4 (1.1)	-1.7 (1.1)	-0.2 (0.6)
Turvallisuus	-0.1 (0.8)	-0.1 (0.8)	0.1 (0.6)
Valta	-1.6 (1.0)	-1.5 (1.0)	-1.8 (1.1)
Suoriutuminen	-0.1 (0.7)	-0.0 (0.8)	-0.3 (0.6)
Hedonismi	0.5 (0.7)	0.6 (0.7)	-0.1 (0.7)
Virikkeisyys	-0.1 (0.9)	-0.0 (0.9)	-0.5 (0.7)
Itseohjautuvuus	0.7 (0.6)	0.7 (0.5)	0.4 (0.8)
Arvo-orientaatio			
Itsensä ylittäminen	0.7 (0.4)	0.8 (0.4)	0.6 (0.3)
Säilyttäminen	-0.5 (0.5)	-0.6 (0.5)	0.1 (0.4)
Itsensä korostaminen	-0.8 (0.7)	-0.8 (0.7)	-1.0 (0.6)
Muutosvalmius	0.4 (0.5)	0.4 (0.5)	-0.0 (0.4)
Arvoulottuvuus			
Itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen	1.5 (0.9)	1.5 (0.9)	1.6 (0.7)
Säilyttäminen–muutosvalmius	-0.8 (0.9)	-1.0 (0.9)	0.1 (0.7)

Huom. Keskiarvot laskettu ipsatisoiduista arvoista.

Arvoprioriteettien osalta kolmen kärki osoittautui molemmissa uskonnollisuusryhmässä samaksi: tärkeimpänä arvotyyppinä pidettiin hyväntahtoisuutta, jota seurasivat itseohjautuvuus ja universalismi. Vähiten tärkeistä arvoista, samoin kuin vähiten vääristä teoista, ei kuitenkaan vallinnut vastaavaa yhteisymmärrystä, etenkin järjestyksen osalta. Ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat perinteet, vallan ja virikkeisyyden vähiten tärkeiksi arvoiksi mainitussa järjestyksessä, kun taas perinteisesti

uskonnollisten vastaava ”huonomuusjärjestys” oli valta, virikkeisyys ja suoriutuminen.

Arvo-orientaatioiden osalta huomionarvoista oli uskonnollisuusryhmien päinvastainen paremmuusjärjestys säilyttämisen ja muutosvalmiuden osalta. Molemmat ryhmät arvioivat kuitenkin itsensäylittämisarvot tärkeimmiksi ja itsensäkorostamisarvot vähiten tärkeiksi, kuten taulukosta 6 selviää.

8.2 Tekojen arvioinnin taustamuuttujista tekoja yleistäviin tekotyyppeihin pääkomponenttianalyysillä

MDB-skaalan faktorointi suoritettiin pääkomponenttianalyysillä. Vaikka pääkomponenttianalyysi ei varsinaisesti olekaan faktorianalyysin ekstraktointimenetelmä, käsitellään sitä käytetyssä tilasto-ohjelmassa näennäisesti sellaisena. Näin ollen myös tuloksissa puhutaan esim. faktoroinnista. Koska komponenttien keskinäinen korrelointi oli oletettavaa, faktoriratkaisu rotatoitiin vinokulmaisesti direct oblimin -rotaatiolla.

MDB-skaala oli hyvin faktoroitavissa (KMO = .83 ja Bartlettin testin mukaan $p < .001$). Pääasiassa sisällöllisistä syistä päädyttiin viiden komponentin ratkaisuun, mutta kaikkien viiden komponentin ominaisarvot ylittivät kuitenkin myös Kaiserin (1960) kriteerin eli olivat suurempia kuin 1. Yhteensä nämä viisi komponenttia selittivät 54,8 prosenttia muuttujien kokonaisvaihtelusta.

Ensimmäisen komponentin tulkittiin kuvaavan itseen kohdistuvia tekoja (ITSE-teot), toisen komponentin muihin yksilöihin kohdistuvia antisosiaalisia tekoja (MYKS-teot) ja kolmannen yhteiskuntaan kohdistuvia antisosiaalisia tekoja (YHT-teot). Kaksi viimeistä komponenttia jätettiin tässä vaiheessa tulkitseematta niiden tilastollisen epäluotettavuuden takia, eikä niitä käytetty myöhemmissä tilastollisissa analyyseissä, vaikka ne olivatkin sisällöllisesti mielenkiintoisia. Tilastollisella epäluotettavuudella viitataan tässä siihen, että molemmille komponenteille latautui samansuuntaisesti (positiivisesti) vain kaksi .40-latauksen ylittävää muuttujaa, joskin neljännelle komponentille latautui negatiivisesti myös kaksi .40 ylittävää muuttujaa. Latauksen alhaisuuden ts. luotettavuuden ja huomionarvoisuuden raja-arvo .40 perustuu James P. Stevensin (2002, 393–394) esittämään aineiston koon huomioivaan taulukkoon.

Vaikka tällaisten marginaalisten faktoreiden tai komponenttien sisällyttäminen faktoriratkaisuun ei ole kovin yleistä, esimerkiksi Tabachnick ja Fidell (2007, 646) puoltavat sitä perustelluista syistä. Sisällöllisen erottelukyvyn lisäksi ylimääräisten komponenttien sisällyttämistä malliin puoltavat seuraavat seikat: Nykyisessä mallissa kaikkien muuttujien kommunaliteetit ovat korkeat ja ylittävät yleisen käytännön mukaisen alhaisen kommunaliteetin raja-arvon .30 (ks. esim. Nummenmaa, 2004, 339). Lisäksi selitysaste on melko hyvä 50 %:ia. Mikäli muuttujat olisi pakotettu kahdella tai kolmelle komponentille, niiden kommunaliteetit ja mallin selitysaste olisivat tippuneet selvästi. Näitä marginaalisia komponentteja ja niiden sisällyttämistä komponenttiratkaisuun pohditaan vielä lisää diskussiossa. Kaikkien muuttujien kommunaliteetit ja lataukset komponenteille ovat nähtävissä taulukossa 7.

Kolme edellä esiteltyä summamuuttujaa muodostettiin valitsemalla ensin kolmelle ensimmäiselle komponentille latautuneet .40 ylittävät muuttujat. Tämän jälkeen rakennettavien summamuuttujien luotettavuutta tarkasteltiin niiden erilaisten kombinaatioiden Cronbachin alfa -arvojen valossa ja viimein lopullisiin summamuuttujiin hyväksyttiin muuttujat, joiden kombinaatio tuotti yleisesti luotettavaksi hyväksytyyn $\geq .70$ alfa-arvon (ks. esim. Field, 2005, 668).

Taulukko 7

Pääkomponenttianalyysi MDB-skaalan väittämille (N = 148, puuttuvat tiedot poistettu listwise).

	ITSE	MYKS	YHT	F4	F5	Kommu- naliteetit
Abortti	.91					.81
Avioero	.88					.75
Eutanasia	.80					.76
Seksin harrastaminen alaikäisenä	.66					.54
Itsemurha	.56					.41
Pysäköidylle autolle vahingossa aiheuttamansa vahingon ilmoittamatta jättäminen	.21	.70				.61
Toiselle henkilölle kuuluvan auton luvaton käyttöönotto		.70		.21		.51
Varastetun tavaran ostaminen tietoisesti		.68				.61
Poliittinen salamurha*	-.27	.65				.43
Löytämiensä rahojen pitäminen*	.26	.40				.34
Naimisissa olevien henkilöiden avioliiton ulkopuoliset suhteet*		.29	-.22	-.23	-.25	.35
Sosiaaliturvatukien tai -etujen vaatiminen ilman oikeutta niihin*			-.73			.50
Verovilppi, jos tilaisuus sallii			-.66		.36	.62
Maksamatta jättäminen julkisessa liikenteessä	.25		-.62			.61
Poliisin vastustaminen*	.20		-.41			.36
Lakosta kieltäytyvien työntekijöiden painostaminen*		.27	-.40		-.22	.36
Lahjuksen vastaanottaminen virantoimituksessa**		.24		.62		.51
Valehtelu omaksi eduksi**	.44			.54		.51
Prostituutio**	.30	.34		-.48		.55
Marihuanan tai hasiksen käyttö**	.26	.27	-.39	-.41		.62
Omien lasten läimäyttäminen**	-.31		-.32		.70	.62
Tappaminen itsepuolustukseksi**	.26	.28	.22		.68	.67
Selitysosuus %						54.84

Huom. Ainoastaan .20 tai sitä suuremmat lataukset raportoitu. Ominaisarvoja ei raportoitu, koska faktoriratkaisu rotatoitu vinokulmaisesti. ITSE = itseen kohdistuvat teot, MYKS = muihin yksilöihin kohdistuvat antisosiaaliset teot, YHT = yhteiskuntaan kohdistuvat antisosiaaliset teot.

* Muuttujaa ei sisällytetty summamuuttujaan

**Muuttujia ja niiden muodostamia komponentteja ei tulkittu tilastollisesti niiden epäluotettavuuden takia.

8.3 Tekotyyppien ja arvoulottuvuuksien keskiarvojen vertaaminen eri uskonnollisuusryhmissä

Vaikka Kolmogorov-Smirnovin testin perusteella arvoulottuvuuksien ja tekotyyppien arviointien arvot eivät olleetkaan pääasiallisesti jakautuneet normaalisti eri uskonnollisuusryhmissä, päädyttiin ryhmien välisiä eroja selvittämään parametrisella riippumattomien otosten t-testillä, sillä kokeeksi suoritettuna epäparametrisen Mann-Whitneyn testin tulokset vastasivat t-testin tuloksia ja kertoivat siten t-testin vakaudesta jakauman normaalisuuden puutteesta huolimatta. Perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat kaikki tekotyypit keskimäärin vääremmiksi kuin ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt, kuten taulukosta 6 on nähtävissä. Itseen kohdistuvien tekojen arvioinnin osalta ryhmien varianssit eivät olleet yhtä suuret Levenen testin perusteella ($F(1, 157) = 35.5, p < .001$), joten tulokset katsottiin PASW-tulosten riviltä *Equal variances not assumed*. Näin ollen myös tulosten merkitsevyyteen ja efektikoon laskemiseen tarvittavat vapausasteet poikkeavat muista saman otoskoon omaavista t-testeistä. Effektikoon estimaattina on käytetty mm. Fieldin (2005, 32) sekä Nummenmaan (2005) suosituksesta Pearsonin tulomomenttikerrointa (r).

Taulukko 8

Tekotyyppien arviointien keskiarvot ja keskihajonnat eri uskonnollisuusryhmillä (N = 159)

	Perinteisesti uskonnolliset henkilöt (N = 27)	Ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt (N = 132)	p	r
Itseen kohdistuvat teot	3.7 (0.9)	1.7 (0.5)	.000	.91
Muihin yksilöihin kohdistuvat antisosiaaliset teot	4.3 (0.5)	3.9 (0.7)	.004	.23
Yhteiskuntaan kohdistuvat antisosiaaliset teot	4.1 (0.7)	3.3 (0.8)	.000	.36

Tulokset tukivat hypoteesia, jossa oletettiin, että perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioisivat itseen kohdistuvat teot vääremmiksi kuin maailmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt. Vaikka parittaisten t-testien mukaan perinteisesti uskonnollisten henkilöiden ITSE-tekojen arvioinnit erosivat tilastollisesti merkitsevästi sekä MYKS-tekojen arvioinnista ($t(26) = -3.6, p = .001$) että YHT-tekojen arvioinnista

($t(26) = -2.3, p = .028$), kahden viimeksi mainitun tekotyypin arvioinnit eivät eronneet toisistaan ($t(26) = 1.4, p = .165$). Kaikkien tekotyyppien keskiarvot pyöristyvät kuitenkin neljään eli sanallisesti ”väärin” arvioiduiksi. Sen sijaan ei-perinteisesti uskonnollisten kaikkien tekotyyppien arvioinnit erosivat toisistaan niin tilastollisesti (ITSE ja MYKS: $t(131) = -34.5, p < .001$, ITSE ja YHT: $t(131) = -21.9, p < .001$ ja MYKS ja YHT: $t(131) = 7.9, p < .001$) kuin sanallisiksi muunnettuinkin: ITSE-tekojen keskiarvo 1.7 pyöristyi kahteen eli ”hieman väärin” arvioiduksi, MYKS-tekojen keskiarvo 3.9 pyöristyi neljään eli ”väärin” arvioiduksi ja YHT-tekojen keskiarvo 3.3 kolmeksi eli ”melko väärin” arvioiduksi.

Riippumattomien otosten t-testillä analysoituna maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvostivat säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuutta keskimäärin enemmän ($M = 0.1, SD = 0.6$) kuin ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt ($M = -1.0, SD = 0.9, t(157) = -6.3, p < .001$), mutta itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuuden suhteen ei uskonnollisuusryhmien väliltä löytynyt eroa (perinteisesti uskonnolliset: $M = 1.6, SD = 0.6$, ei-perinteisesti uskonnolliset: $M = 1.5, SD = (0.9)$, $t(157) = -0.3, p = .737$). Tulokset tukevat Schwartzin ja Huismansin (1995) esittämiä tuloksia uskonnollisuuden yhteydestä säilyttämisarvoihin. Myös seuraavaksi esitettävän korrelaatioanalyysin tulokset ovat samansuuntaisia.

8.4 Arvoulottuvuuksien, uskonnollisuuden, sosiodemografisten taustamuuttujien ja tekotyyppien yhteyksien tarkastelu korrelaatioanalyysillä

Ennen eri tekotyyppien arvioinnin vaihtelun selittämistä regressioanalyysillä kahden muuttujan välisiä yhteyksiä tarkasteltiin korrelaatiokertoimien avulla (ks. taulukko 9). Kaikkien muuttujien välisiä yhteyksiä testattiin kaksisuuntaisesti, sillä mm. sukupuolen sekä iän ja eri tekotyyppien välisen suhteen suunnasta ei ollut tarkkoja hypoteeseja. Taulukosta on nähtävissä, että maailmankuvan uskonnollisuus ja säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuus korreloivat positiivisesti ja tilastollisesti merkitsevästi kaikkien tekotyyppien kanssa sekä keskenään. Sen sijaan itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuus ei ollut tilastollisesti merkitsevästi yhteydessä yhteenkään toiseen muuttujaan. Lisäksi korrelaatiokertoimista voitiin päätellä, että naiset näyttivät arvioivan muihin yksilöihin kohdistuvat teot vääremmiksi kuin miehet ja yhteiskuntaan kohdistuvien tekojen arviointi vääremmäksi kasvoi iän myötä.

Tabachnick ja Fidell (2007, 125) mainitsevat, että jo .50 suuruiset korrelaatiot selittäjien välillä voivat aiheuttaa ongelmia regressiokertoimen testaamisessa ja tulkinassa. Näin ollen korrelaatiomatriisi osoitti myös alustavasti, ettei tällaista multikollineaarisuusongelmaa ollut odotettavissa regressioanalyysissä.

Taulukko 9

Tekotyypien ja niitä selittävien muuttujien väliset Pearsonin korrelaatiot (N = 159, puuttuvat tiedot poistettu listwise)

	ITSE-teot	MYKS-teot	YHT-teot	SP	Ikä	MU	SÄ-MV
ITSE-teot	-						
MYKS-teot	.34***						
YHT-teot	.41***	.42***					
Sukupuoli (0 = nainen, 1 = mies)	.04	-.17*	-.14				
Ikä	.15	.15	.20**	.07			
Maailmankuvan uskonnollisuus	.78***	.23**	.36***	-.02	.09		
Säilyttämis- muutosvalmius- arvoulottuvuus	.46***	.31***	.35***	-.22**	.20*	.45***	
Itsensä ylittäminen- itsensä korostaminen- arvoulottuvuus	.04	.02	-.04	.14	.09	.03	.14

* p < .05, ** p < .01 ja *** p < .001, kaksisuuntainen testaus

Huom. ITSE-teot = itsen kohdistuvat teot, MYKS-teot = muihin yksilöihin kohdistuvat antisosiaaliset teot, YHT-teot = yhteiskuntaan kohdistuvat antisosiaaliset teot, SP = Sukupuoli, MU = Maailmankuvan uskonnollisuus, SÄ-MV = Säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuus

8.5 Tekotyypien arvioinnin vaihtelun selittäminen arvoulottuvuuksilla ja uskonnollisuudella sosiodemografiset taustamuuttajat vakioituna

Sukupuolen, iän, maailmankuvan uskonnollisuuden sekä arvoulottuvuuksien osuutta eri tekotyypien arvioinnin vaihtelun selittäjinä tutkittiin kolmella erillisellä hierarkisella regressioanalyysillä. Selittäjät lisättiin jokaiseen analyysiin samassa järjestyksessä siten, että ensimmäisellä askeleella lisättiin sosiodemografiset taustamuuttajat: sukupuoli ja ikä, toisella askeleella maailmankuvan uskonnollisuus ja kolmannella askeleella säilyttämis-muutosvalmius- ja itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen - arvoulottuvuudet.

Itseen kohdistuvia tekoja selittävän hierarkkisen regressioanalyysin tilastolliset taustaoletukset toteutuivat pääasiallisesti hyvin. Kuten korrelaatioanalyysi oli alustavasti osoittanut, selittävien muuttujien välillä ei ilmennyt multikollineaarisuus ongelmaa: kaikkien selittäjien multikollineaarisuutta mittaavat VIF-arvot vaihtelivat 1.00–1.43, eikä yksikään tolerance-arvoista laskenut lähellekään .2:n kriittiseksi esitettyä rajaa (ks. esim. VIF- ja tolerance-arvoihin liittyviä nyrkkisääntöjä käsittelevä O'Brienin, 2007, artikkeli).

Aineiston useamman muuttujan suhteen poikkeavia havaintoja ja/tai malliin erityisesti vaikuttavia havaintoja (engl. *outliers, influential cases*) mittaavat tilastolliset suureet, kuten Mahalanobisin etäisyys sekä centered leverage -arvo osoittivat muutamien havaintojen ylittävän kriittiset raja-arvot. Muuttujamuunnoksia tai havaintojen poistamista mallista ei kuitenkaan katsottu perustelluksi eikä tarpeelliseksi, sillä havainnon yleistä vaikutusta malliin mittaavan Cookin etäisyyden arvot eivät ylittäneet Cookin ja Weisbergin (1982) esittämää ylärajaa 1.00 yhdenkään havainnon kohdalla.

Lisäksi Mahalanobisin etäisyyteen ja centered leverage -arvoon kehoitetaan suhtautumaan harkinnalla niiden vaihtelevan luotettavuuden johdosta (ks. esim. Tabachnick & Fidell, 2007, 75). Koska Mahalanobisin etäisyys mittaa selittävien muuttujien havaintojen etäisyyttä niiden keskiarvojen keskiöstä ja centered leverage -arvo liittyy Mahalanobisin etäisyyteen (ks. esim. Tabachnick & Fidell, 2007, 74), ko. suureet, samoin kuin VIF- ja tolerance-arvot, pätevät siis myös kahdessa seuraavassa samoilla selittäjillä ajetussa hierarkkisessa regressioanalyysissä.

Regressiomallin standardisoidut residuaalit näyttivät jakautuvan normaalista residuaalijakaumaa kuvaavan histogrammin sekä Normal P-P Plot -kuvaajan mukaan, vaikka regressioanalyysin oletus selitettävän muuttujan normaalisuudesta ei toteutunutkaan (jakauma oli selkeästi oikealle vino ja Kolmogorov-Smirnovin testissä $D(161) = .19$, $p < .001$). Myös Kolmogorov-Smirnovin testi vahvisti residuaalien normaalisuuden ($D(159) = .05$, $p \geq .200$). Durbinin ja Watsonin testiarvon (= 2.26) mukaan residuaalit eivät myöskään korreloineet huolestuttavasti keskenään.

Standardisoitujen residuaalien sijoittumista selitettävän muuttujan standardisoitujen ennustettujen arvojen vasten kuvaava sirontakuviokuva osoitti puolestaan, että residuaalien varianssi ei ollut täysin tasaisesti jakautunutta: residuaalit näyttivät saavan itseisarvoltaan kutakuinkin yhtä suuria arvoja kaikilla selitettävän muuttujan standardisoi-

duilla ennustetuilla arvoilla, mutta suurilla standardisoiduilla ennustetuilla arvoilla residuaalit eivät saaneet lainkaan pieniä arvoja. Selitys tälle ilmiölle löytyy todennäköisesti pääasiassa itseen kohdistuvien tekojen ja maailmankuvan uskonnollisuuden välisestä yhteydestä, sillä maailmankuvan uskonnollisuuden perinteisesti uskonnollisia kuvaavan dummymuuttujan luokkaan kuului alle 30 havaintoa, joiden residuaalien varianssi oli suurta. Itse asiassa perinteisesti uskonnollisia kuvaavan dummymuuttujan residuaalit näyttivät muodostavan kaksi ryhmää ko. muuttujan osittaiskorrelaatioita kuvaavassa sirontakuviossa, mikä saattaa kuvata perinteisesti uskonnollisten todellista jakautumista ”jyrkempään ja lievempään” ryhmään, tai yksinkertaisesti johtua pieneen otokseen liittyvästä sattumasta. Tabachnickin ja Fidellin (2007, 85) mukaan residuaalien selittämätönkään heteroskedastisuus ei silti mitätöi analyysia, joskin se heikentää sen tehoa. Selittäjälle tehty logaritointi ei korjannut sitä normaalisti jakautuneeksi, eivätkä sen analyysin tulokset juuri eronneet alkuperäisellä selittäjällä saaduista tuloksista.

Itseen kohdistuvia tekoja selittävän hierarkkisen regressioanalyysin ensimmäisen askeleen sukupuoli ja ikä selittivät tekotyypin vaihtelusta 2 %, eikä malli ollut merkitsevä ($F(2,156) = 1.83, p = .164$). Toisella askeleella lisätty maailmankuvan uskonnollisuus kasvatti mallin selitysosuutta merkitsevästi 62 %:in, jolloin myös mallista tuli merkitsevä ($F(3, 155) = 85.25, p < .001$). Maailmankuvan uskonnollisuuden kasvaessa yhdellä yksiköllä, toisin sanoen siirryttäessä ei-perinteisesti uskonnollisista perinteisellä tavalla uskonnollisiin, tekotyypin vääryyden arviointi kasvoi 2.00 yksiköllä ($p < .001$).

Kun malliin lisättiin kolmannella askeleella säilyttäminen-muutosvalmius- ja itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuudet, mallin selitysosuus kasvoi enää vajaalla 2 prosenttiyksiköllä ($F(2, 153) = 3.05, p = .05$) ja maailmankuvan uskonnollisuuden vaikutus väheni hieman ($B = 2.00, p < .001 \rightarrow B = 1.84, p < .001$). Malliin aiemmin lisätyt selittäjät vakioituina säilyttäminen-muutosvalmiusarvoulottuvuuden yhteys osoittautui kuitenkin tilastollisesti merkitseväksi, vaikka sen ennustava vaikutus jäikin melko alhaiseksi ($B = .15, p = .015$). Kaikkien selittäjien tarkat standardoimat regressiokertoimet, niiden keskivirheet, standardoidut regressiokertoimet sekä selitysosuudet ja niiden muutosten merkitsevyys ovat nähtävissä taulukosta 10.

Taulukko 10

Sukupuoli, ikä, maailmankuvan uskonnollisuus ja arvoulottuvuudet itseen kohdistuvien tekojen arvontien selittäjinä hierarkkisessa regressioanalyysissä (N = 159, puuttuvat tiedot poistettu listwise).

Muuttuja	B	SE B	β
Askel 1			
(Vakio) ^a	1.31	.39	
Sukupuoli	.07	.19	.03
Ikä	.03	.02	.15
Askel 2			
(Vakio)	1.28	.24	
Sukupuoli	.12	.12	.05
Ikä	.02	.01	.08
Maailmankuvan uskonnollisuus	2.00	.13	.78***
Askel 3			
(Vakio)	1.56	.27	
Sukupuoli	.20	.12	.08
Ikä	.01	.01	.05
Maailmankuvan uskonnollisuus	1.84	.14	.72***
Säilyttämis-muutosvalmius-arvoulottuvuus	.15	.06	.14*
Itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuus	-.02	.05	-.01

Huom. $R^2 = .02$ ja R^2 korj. = .01 askeleella 1, $R^2 = .62$ ja R^2 korj. = .62 askeleella 2, $R^2 = .64$ ja R^2 korj. = .63 askeleella 3. $\Delta R^2 = .60$ askeleella 2 ($p < .001$), $\Delta R^2 = .01$ ($p = .05$) askeleella 3.

^a Vakio ilmoitettu Fieldin (2005, 207) suosituksesta regressioyhtälön laskemisen mahdollistamiseksi.

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

Itseen kohdistuvien tekojen suurimmaksi selittäjäksi osoittautui siis maailmankuvan uskonnollisuus, sillä se näytti yksin lisäävän selitysosuutta 60 prosenttiyksikköä, minä lisäksi sen standardoitu beetakerroin oli selkeästi suurin ($\beta = .72$, $p < .001$), kun kaikki muut selittäjät oli vakioitu. Sen sijaan arvoulottuvuuksien lisääminen malliin ei juuri lisännyt mallin selitysosuutta, ja vaikka säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuus selittikin tekotyyppejä merkitsevästi, jäi sen beetakerroin melko matalaksi, kun sosiodemografiset taustamuuttajat ja maailmankuvan uskonnollisuus oli vakioitu. Mallin kokonaisselitysosuutta voidaan pitää melko suurena, sillä malli selitti yli puolet tekotyypin arvioinnin vaihtelusta.

Myös muihin yksilöihin kohdistuvien antisosiaalisten tekojen vääryyden arvioinnin vaihtelua selittävän hierarkkisen regressioanalyysin tilastolliset taustaoletukset toteutuivat kohtuullisen hyvin. Yksikään havainto ei ylittänyt Cookin etäisyyden ylärajaa 1.00 ja Durbin-Watsonin testi (= 1.95) osoitti lisäksi, että residuaaleissa ei ollut havait-

tavissa autokorrelaatiota. Vaikka tämänkään analyysin yhteydessä regressioanalyysin taustaoletus selitettävän muuttujan normaaliudesta ei toteutunut (jakauma oli selkeästi vasemmalle vino ja Kolmogorov-Smirnovin testissä $D(161) = .14, p < .001$), residuaalien normaalisuus toteutui siitä huolimatta (Kolmogorov-Smirnovin testin mukaan $D(159) = .07, p = .060$).

Standardisoitujen residuaalien sijoittumista selitettävän muuttujan standardisoituja ennustettuja arvoja vasten kuvaavasta sirontakuviosta oli nähtävissä, että residuaalien varianssi ei ollut aivan tasaisesti jakautunutta: residuaalit näyttivät saavan itseisarvoltaan kutakuinkin yhtä pieniä ja suuria arvoja sekä pienillä että suurilla selitettävän muuttujan standardisoiduilla ennustetuilla arvoilla, mutta keskivaiheille sijoittuvilla standardisoiduilla ennustetuilla arvoilla kymmenkunta residuaalia sai suurempia negatiivisia kuin positiivisia arvoja.

Hierarkkisen regressioanalyysin ensimmäisellä askeleella sukupuoli ja ikä selittivät muihin yksilöihin kohdistuvien antisosiaalisten tekojen arvontien vaihtelusta 5 %:a mallin ollessa tilastollisesti merkitsevä ($F(2, 156) = 4.45, p = .013$). Siirryttäessä naisista miehiin tekotyypin vääryyden arviointi laski ($B = -.31, p = .022$), mutta iän myötä nousi ($B = .02, p = .044$). Kun malliin lisättiin toisella askeleella maailmankuvan uskonnollisuus, mallin selitysosuus kasvoi 5 prosenttiyksiköllä ($F(1, 155) = 7.67, p = .006$) 10 %:in ja malli pysyi tilastollisesti merkitseväenä ($F(3, 155) = 5.65, p = .001$). Iän vaikutus muuttui ei-merkitseväksi ja sukupuolen vaikutus putosi hieman ($B = -.31, p = .022 \rightarrow B = -.30, p = .023$), mutta sen sijaan maailmankuvan uskonnollisuus näytti kasvattavan tekotyypin vääryyden arviointia ($B = .38, p = .006$) tilastollisesti merkitsevästi ikä ja sukupuoli vakioituina.

Analyysin kolmannella askeleella malliin lisätyt säilyttämis- ja itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuudet nostivat mallin selitysosuuden 13 %:in, mutta muutos ei ollut merkitsevä ($p = .078$). Malli pysyi kuitenkin tilastollisesti merkitseväenä ($F(5, 153) = 4.50, p = .001$). Arvoulottuvuuksien vakioimisen seurauksena niin sukupuoli, ikä kuin maailmankuvan uskonnollisuuskin muuttuivat tilastollisesti ei-merkitseviksi. Sen sijaan säilyttämis- ja muutoksen arvoulottuvuus näytti ennustavan MYKS-tekojen arviointeja tilastollisesti merkitsevästi ($B = .15, p = .026$). Taulukossa 11 on nähtävissä kaikkien selittäjien standardoimattomat regressioker-

toimet, niiden keskivirheet, standardoidut regressiokertoimet sekä selitysosuudet ja niiden muutosten merkitsevyys.

Taulukko 11

Sukupuoli, ikä, maailmankuvan uskonnollisuus ja arvoulottuvuudet muihin yksilöihin kohdistuvien antisosiaalisten tekojen arviointien selittäjinä hierarkkisessa regressioanalyysissä (N = 159, puuttuvat tiedot poistettu listwise).

Muuttuja	B	SE B	β
Askel 1			
(Vakio) ^a	3.51	.27	
Sukupuoli	-.31	.13	-.18*
Ikä	.02	.01	.16*
Askel 2			
(Vakio)	3.50	.26	
Sukupuoli	-.30	.13	-.18*
Ikä	.02	.01	.14
Maailmankuvan uskonnollisuus	.38	.14	.21**
Askel 3			
(Vakio)	3.77	.30	
Sukupuoli	-.22	.13	-.13
Ikä	.01	.01	.10
Maailmankuvan uskonnollisuus	.23	.15	.12
Säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuus	.15	.07	.20*
Itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuus	-.00	.06	-.00

Huom. $R^2 = .05$ ja R^2 korj. = .04 askeleella 1, $R^2 = .10$ ja R^2 korj. = .08 askeleella 2, $R^2 = .13$ ja R^2 korj. = .10 askeleella 3. $\Delta R^2 = .05$ askeleella 2 ($p < .01$), $\Delta R^2 = .03$ ($p > .05$) askeleella 3.

^a Vakio ilmoitettu Fieldin (2005, 207) suosituksesta regressioyhtälön laskemisen mahdollistamiseksi.

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

Kun kaikki selittäjät oli vakioitu, säilyttämis-muutosvalmiusarvoulottuvuus näytti ennustavan muihin yksilöihin kohdistuvien antisosiaalisten tekojen arviointia parhaiten standardoitujen regressiokertoimien perusteella ($\beta = .20$, $p = .026$). Kokonaisuudessaan mallin selitysosuus jäi kuitenkin pieneksi mallin selittäessä tekotyypin arvioinnin vaihtelusta ainoastaan reilun kymmenesosan.

Regressioanalyysilta vaadittavat tilastolliset taustaoletukset toteutuivat melko hyvin myös yhteiskuntaan kohdistuvien antisosiaalisten tekojen arvioinnin vaihtelua selitetäessä. Durbin-Watsonin testin (= 2.07) mukaan standardisoidut residuaalit eivät korreloineet keskenään ja Kolmogorov-Smirnovin testi osoitti, että residuaalit jakautuivat normaalisti ($D(159) = .04$, $p \geq .200$) siitä huolimatta, että tämänkään analyysin selitet-

tävä muuttuja ei ollut normaalisti jakautunut Kolmogorov-Smirnovin testin mukaan $D(161) = .15, p < .001$). Yksikään havainto ei ylittänyt Cookin etäisyyden ylärajaa 1.00.

Standardisoitujen residuaalien sijoittumista selitettävän muuttujan standardisoituja ennustettuja arvoja vasten kuvaavasta sirontakuviosta oli havaittavissa, että tässäkin regressiomallissa residuaalien varianssi ei ollut aivan tasaisesti jakautunut: residuaalit näyttivät saavan itseisarvoltaan kutakuinkin yhtä pieniä ja suuria arvoja pienillä selitettävän muuttujan standardisoiduilla ennustetuilla arvoilla, mutta suurilla arvoilla residuaalien vaihtelu näytti hiukan kapenevan melko symmetrisesti.

Sukupuoli ja ikä selittivät hierarkkisen regressioanalyysin ensimmäisellä askeleella 6 % yhteiskuntaan kohdistuvien antisosiaalisten tekojen arvioinnin vaihtelusta. Malli oli merkitsevä ($F(2, 156) = 5.40, p = .005$). Iän lisääntyminen vuodella kasvatti tekotyypin vääryyden arviointia .04 yksikön verran ($p = .007$), mutta sukupuolen vaikutus ei ollut tilastollisesti merkitsevä ($p = .051$). Toisella askeleella malliin lisättiin maailmankuvan uskonnollisuus, jolloin mallin selitysosuus nousi 18 %:in muutoksen ollessa merkitsevä ($F(1, 155) = 21.83, p < .001$) ja malli pysyi merkitseväksi ($F(3, 155) = 11.36, p < .001$). Nyt myös kaikki selittäjät olivat tilastollisesti merkitseviä. Iän vaikutus pysyi miltei samana ($B = .04, p = .007 \rightarrow B = .03, p = .013$). Siirryttäessä naisista miehiin tekotyypin vääryyden arviointi laski -.30 yksikön verran ($p = .049$) ja siirryttäessä ei-perinteisesti uskonnollisista perinteisesti uskonnollisiin tekotyypin vääryyden arviointi kasvoi .76 yksikön verran ($p < .001$).

Kun malliin lisättiin kolmannella askeleella säilyttämis- ja itsensä ylittäminen - itsensä korostaminen -arvoulottuvuudet mallin selitysosuus kasvoi 3 prosenttiyksiköllä 21 %:iin, eikä mallin muutos ollut tilastollisesti merkitsevä. Malli pysyi silti tilastollisesti merkitseväksi ($F(5, 153) = 8.04, p < .001$). Sukupuolen vaikutus ei kuitenkaan ollut enää tilastollisesti merkitsevä yhteiskuntaan kohdistuvien tekojen arvioinnin selittäjä, mutta iän yhteys tekotyypin arviointiin pysyi lähes samana ($B = .03, p = .013 \rightarrow B = .03, p = .038$). Myös maailmankuvan uskonnollisuus selitti tekotyypin vääryyden arviointia edelleen tilastollisesti merkitsevästi, vaikka sen vaikutus ja merkitsevyytensä olivatkin hieman tippuneet ($B = .76, p < .001 \rightarrow B = .58, p = .002$). Muut muuttujat vakioituna säilyttämis- ja muutoksenarvoulottuvuus oli tilastollisesti merkitsevässä positiivisessa yhteydessä tekotyypin vääryyden arviointiin ($B = .18, p$

= .026), kun taas itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuus ei tässäkään analyysissä näyttänyt vaikuttavan tilastollisesti arviointeihin.

Kun kaikki selittäjät oli vakioitu, yhteiskuntaan kohdistuvien tekojen arviointia parhaiten selitti maailmankuvan uskonnollisuus, sillä sen standardoitu beetakerroin oli selkeästi suurin ($\beta = .26, p = .002$). Kuitenkin myös säilyttämis-muutosvalmius-arvoulottuvuuden ($\beta = .19, p = .026$) ja iän ($\beta = .15, p = .038$) vaikutukset olivat huomionarvoiset. Mallin kokonais selitysosuus oli kohtuullinen mallin selittäessä viidenneksen tekotyypin arvioinnin vaihtelusta. Kaikkien selittäjien tarkat standardoimattomat regressiokertoimet, niiden keskivirheet, standardoidut regressiokertoimet sekä selitysosuudet ja niiden muutosten merkitsevyys ovat nähtävissä taulukosta 12.

Taulukko 12

Sukupuoli, ikä, maailmankuvan uskonnollisuus ja arvoulottuvuudet yhteiskuntaan kohdistuvien antisosiaalisten tekojen selittäjinä hierarkkisessa regressioanalyysissä (N = 159).

Muuttuja	B	SE B	β
Askel 1			
(Vakio) ^a	2.65	.33	
Sukupuoli	-.32	.16	-.15 ^b
Ikä	.04	.01	.21 ^{**}
Askel 2			
(Vakio)	2.64	.31	
Sukupuoli	-.30	.15	.14 [*]
Ikä	.03	.01	.18 [*]
Maailmankuvan uskonnollisuus	.76	.16	.34 ^{***}
Askel 3			
(Vakio)	3.02	.35	
Sukupuoli	-.19	.16	.09
Ikä	.03	.01	.15 [*]
Maailmankuvan uskonnollisuus	.58	.18	.26 ^{**}
Säilyttämis-muutosvalmius-arvoulottuvuus	.18	.08	.19 [*]
Itsensä ylittäminen – itsensä korostaminen -arvoulottuvuus	-.07	.07	-.07

Huom. $R^2 = .6$ ja R^2 korj. = .05 askeleella 1, $R^2 = .18$ ja R^2 korj. = .16 askeleella 2, $R^2 = .21$ ja R^2 korj. = .18 askeleella 3. $\Delta R^2 = .12$ askeleella 2 ($p < .001$), $\Delta R^2 = .03$ ($p = ns.$) askeleella 3.

^a Vakio ilmoitettu Fieldin (2005, 207) suosituksesta regressioyhtälön laskemisen mahdollistamiseksi.

^b $p = .051$

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

9 DISKUSSIO

Moraalipsykologian eliitti Kohlbergista Haidtiin on keskustellut maailmankuvallisten tai ylipäätään uskomusten ja arvojen vaikutuksesta moraaliarviointeihin eli esimerkiksi siitä vaikuttavatko ihmisten tiedolliset uskomukset maailmasta, ihmisistä sekä näiden välisistä suhteista ihmisten tekemiin arvioihin tekojen vääryydestä. Lisäksi implisiittistä väittelyä on käyty siitä omaavatko ihmiset erilaisia käsityksiä moraalista, ja jos omaavat, vaikuttavatko nämä käsitykset ihmisten moraaliarviointeihin. Lene Arnett Jensen (1997) ja Annukka Vainio (2003a) lähtivät selvittämään tutkimuksissaan näitä kiistanaiheita ja päätyivät esittämään, että maailmankuvaltaan erilaisten henkilöiden käsitykset moraalista näyttäisivät vaihtelevan, samoin heidän arvionsa tekojen vääryydestä. Ja näihin kysymyksiin ja vastauksiin tämäkin tutkimus tarttui, mutta nyt puhtaasti tilastollisten analyysien valossa.

Yliopisto-opiskelijoiden arviointeja tekojen vääryydestä kartoittaneelle mittarille suoritettu pääkomponenttianalyysi ryhmitteli tekojen vääryyden arvioinnit viiteen ryhmään. Tekojen vääryyden arvioinnit koskivat 22 tekoa, joiden valinnan syyksi Harding ja Phillips (1986, 7) eivät antaneet muuta perustelua kuin niiden tuttuuden sekä moraalisen kiistanalaisuuden. Tekojen lähempi tarkastelu osoittaa kuitenkin, että kaikkia niistä voidaan pitää joko vapaavalintaisina tai väärinä, mutta tuskin kenenkään mielestä velvoittavina tekoina. Esimerkiksi Warkin ja Krebsin (1997, 2000) tosielämän moraalisten kysymysten -typologian perusteella teot kuuluvat pääasiassa antisosiaaliin dilemmoihin, joissa reagoidaan joko erilaisiin (sääntöjen) rikkomuksiin, epäoikeudenmukaisuuteen/oikeuksien loukkauksiin ja rikoksiin (reaktiot rikkomuksiin) tai houkutuksiin toteuttaa omat tarpeensa ja halunsa, hankkia resursseja tai tavoitella omaa etuaan epärehellisellä tai epäkunnioittavalla tavalla (reaktiot houkutuksiin). Suurin osa teoista koskee siis selvästi sosiaalisia tekoja, jotka voidaan nähdä evolutiivisesta näkökulmasta sosiaalista yhteistyötä rikkovana huijaamiskäyttäytymisenä (ks. esim. Krebs, 2008). Kuitenkin muutamat teot abortista itsemurhaan vaikuttaisivat sopivan Warkin ja Krebsin luokitukseen huonosti, ja ne näyttäisivätkin edustavan nk. prudentiaalisia eli itsensä vahingoittamistekoja (ks. Berkowitz, Kahn, Mulry & Piette, 1995) tai koskevan ylipäätään lähinnä itseen liittyviä tekoja.

Tekojen arvioinnit näyttivätkin ryhmittyvän myös vastaajien mielissä ensisijaisesti sen mukaan keneen tai keihin teko kohdistui ja toissijaisesti teon rikkomuksellisen

luonteen mukaan. Ensimmäiselle komponentille latautuivat teot, jotka kohdistuvat pääasiassa itseen (ja vahingoittavat fyysisesti/psykkisesti itseä). Ne nimettiin itseen kohdistuviksi teoiksi (ITSE-teoiksi). Toiselle komponentille latautuivat teot, jotka kohdistuvat suoraan tai välillisesti muihin yksilöihin ja jotka edustavat pääsääntöisesti Warkin ja Krebsin reaktioita rikkomuksiin. Ne nimettiin muihin yksilöihin kohdistuviksi antisosiaalisiksi teoiksi (MYKS-teot). Kolmannelle komponentille latautuivat puolestaan pääasiassa yhteiskuntaan kohdistuvat antisosiaaliset teot (YHT-teot), jotka nimettiin myös näin. Näihin kolmeen ryhmään kuuluvista teoista rakennettiin myöhempiä analyyseja varten kyseisiä tekotyyppejä kuvaavat keskiarvosummamuuttujat.

Kaksi viimeistä komponenttia eivät olleet tilastollisesti luotettavia, joten niitä ei käytetty myöhemmissä tilastollisissa analyyseissä. Sisällöllisesti tulkittuna neljäs komponentti näyttäisi kuitenkin muodostuvan puhtaasti Warkin ja Krebsin (1997, 2000) luokittelun mukaisista reaktioista houkutuksiin, kun taas viidennen komponentin teot, omien lasten läimäyttäminen ja tappaminen itsepuolustukseksi, näyttäisivät kuuluvan reaktioihin fyysisiin rikkomuksiin, jotka nähdään usein oikeutettuna vahingontuottamisena perinteiden ja lapsen ”oman parhaan” tai oman hyvinvoinnin valossa. Edellä esitetystä taulukosta 5 on nähtävissä, etteivät näiden tekojen keskimääräiset vääryyden arvioinnit sijoitu vääryysarviointien keskiarvolistan kärkeen, vaikka koskevatkin fyysistä vahingontuottamista.

Maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat kaikki kolme ensimmäistä (tilastollisiin jatkoanalyyseihin huolittua) tekotyyppiä eli ITSE-, MYKS ja YHT-teot keskimäärin vääremmiksi kuin maailmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt vahvistaen näin Jensenin (1997) tutkimustuloksia, joiden mukaan fundamentalistibaptistit arvioivat itseen kohdistuvat teot, kuten abortin, avioeron, eutanasian ja itsemurhan (\approx ITSE-teot), vääremmiksi kuin liberaalibaptistit. Vainion (2003a) tutkimuksen tavoin maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvioivat kaikki tekotyypit keskenään lähes yhtä vääriksi eli moraaliseksi, sanallisesti ”väärin” oleviksi, mutta ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt erottivat sen sijaan kaikki kolme tekotyyppiä niin keskiarvojen kuin niiden sanallisten vastineidensäkin mukaan. Väärimmiksi eli sanallisesti ”väärin” oleviksi he arvioivat MYKS-teot ja vähiten vääriksi eli ”hieman väärin” oleviksi ITSE-teot. YHT-tekojen arvontien keskiarvo oli puolestaan lähimpänä ”melko väärin” sanallista arviota. Schwartzin ja Huismansin (1995) tuloksien mukaisesti perinteisesti uskonnolliset henkilöt arvostivat myös säi-

lyttämisarvoja keskimäärin enemmän kuin ei-perinteisesti uskonnolliset henkilöt, mutta itsensäylittämisarvojen suhteen eroa ei löytynyt.

Maailmankuvan uskonnollisuuden perinteisyys ennusti merkittävästi ITSE-tekojen vääremmäksi arviointia, mutta kohtalaisesti myös YHT-tekojen vääremmäksi arviointia, kun ikä, sukupuoli ja arvoulottuvuudet oli vakioitu. Uskonnollisuus ei kuitenkaan ennustanut MYKS-tekojen arviointia muut tekijät vakioituina ja sen ainoaksi tilastollisesti merkitseväksi selittäjäksi osoittautuivat säilyttämisarvot, joskin melko vähäisellä selitysvoimalla. Säilyttämisarvot ennustivat myös ITSE- ja YHT-tekotyyppien arviointeja muut edellä mainitut tekijät vakioituina, mutta niiden vaikutus oli vähäisempi kuin maailmankuvan uskonnollisuuden. YHT-tekoja selitti lisäksi ikä, kun kaikki muut selittäjät oli vakioitu. Itsensäylittämisarvot eivät olleet lainkaan yhteydessä yhdenkään tekotyypin vääryyden arviointiin.

Koska vastaajien aivoja ei kuvannettu samanaikaisesti heidän arvioidessaan tekojen vääryyttä, tämä tutkimus ei pysty vastaamaan moraalipsykologeja ja -filosofeja askaruttaneeseen kysymykseen siitä perustuivatko arvioinnit kognitiiviseen tietojen käsittelyyn (rationaaliseen päättelyyn) vai emotionaalispohjaiseen reagointiin, vai sekä että. Greenen kollegoineen (2004) tekemät aivokuvannustutkimukset näyttäisivät kuitenkin viittaavan siihen, että niin emotionaaliset kuin kognitiivisetkin prosessit näyttäisivät omaa osaansa erilaisten tekojen arvioinneissa, kuten edellä on esitetty. Toisaalta Greenen tutkimuksissa vastaajien aivoja kuvannettiin vain nk. raitiovaunulogisten (engl. *trolleyology*) etukäteen moraaliksiksi määriteltyjen dilemموjen ratkaisun aikana, joten niiden tuloksia ei voida varauksetta yleistää kaikkien (sosiaalisten) tekojen arviointiin.

Tutkimuksessa ei myöskään pyydetty vastaajia esittämään minkäänlaisia perusteluja tekojen arvioinneille tai esitetty kysymyksiä heidän moraalikäsitteistään. Omalta osaltaan tulosten tulkintaa vaikeuttaa myös tilastollisiin analyysihin perustaville sosiaalitieteellisille tutkimuksille tyypillinen ilmiö, jossa muuttujien ajallista järjestystä on vaikeaa määritellä ehdottomasti eli niiden kausaalisia suhteita on vaikea todentaa, ja selitettävien ja selitettävän muuttujan välinen yhteisvaihtelu saattaa johtua myös nk. kolmansista tekijöistä eli sekä selittäjiä että selitettävää edeltävistä analyysien ulkopuolelle jääneistä muuttujista. Kaiken edellä esitetyn huomioon ottaen yhtäkään esiteltyä moraalipsykologista teoriaa ei pystytä tulosten perusteella sulkemaan suo-

raan pois tulosten tulkinnassa. Seuraavaksi tuloksia pyritäänkin tarkastelemaan niin Kohlbergin, Turielin, Shwederin kuin Haidtinkin teorioiden näkökulmasta sekä pohditaan niiden vahvuuksia ja heikkouksia ylipäätään.

9.1 Tulosten tulkintaa ja pohdintaa moraalipsykologisten teorioiden näkökulmista

Äkkiseltään edellä esitellyt tulokset vaikuttaisivat sopivan lähes täydellisesti Turielin teoriaan (esim. Turiel, 1983; Turiel ym., 1987). Turielin näkökulmasta MYKS-teot voisivat kuvastaa melko prototyyppejä moraalisia tekoja, jotka lähes kaikki tapaavat arvioida vääriksi, kuten tässäkin tutkimuksessa. Sen sijaan etenkin ITSE-teot, mutta myös YHT-teot viittaisivat Turielin (1989) käsittelemiin marginaalisiin tekoihin, joista puuttuu joku tai joitakin moraalisesti prototyyppeille teoille tyypillisistä piirteistä (ne eivät ole täysin selvästi tahallisia muille vastentahtoisiin uhreille negatiivisia seurauksia aiheuttavia tekoja), mutta joihin liittyy usein voimakkaita yhteiskunnallisia sanktioita ja jotka on usein leimattu moraalisesti vääriksi. Tällaisten tekojen arviointien erot eivät Turielin (1989, 110) mukaan johdu erilaisista periaatteista, vaan ennen kaikkea tekoihin liitettävistä erilaisista tieto-oletuksista ja uskomuksista suhteessa ”luonnollisiin biologisiin toimintoihin, normaaleihin tai optimaalisiin psykologisiin tiloihin, sosiaaliseen järjestäytymiseen sekä uskonnolliseen tai Jumalan määräämään järjestykseen.”

Näin ollen maailmankuvan uskonnollisuuden selkeä yhteys sekä ITSE- että YHT-tekojen arviointiin olisi helppo selittää uskonnollisuuteen liittyvillä erilaisilla (epätosilla) tieto-oletuksilla (ks. Turiel ym., 1987, 212). Myös säilyttämisarvojen yhteys ITSE- ja YHT-tekojen vääremmäksi arviointiin selittyisi sillä, että ko. arvot liittyvät juuri sopimuksenvaraisten konventionaalisten käsitteiden (vs. henkilökohtaisten käsitteiden) kuten sopimusten ja auktoriteetin ymmärtämiseen ja niissä painotetaan ryhmän etuja verrattuna yksilön etuihin mm. perinnäistapojen kunnioituksen, tottelevaisuuden sekä yhdenmukaisuuden muodossa. Toisin sanoen ko. teko-tyypit olisi arvioitu moraaliseksi konventionaalisiin perustein: ne olisivat itse asiassa pohjimmiltaan konventionaalisia tai henkilökohtaisia.

Hieman vaikeammin on kuitenkin selitettävissä se, miksi säilyttämisarvojen suurempi arvostus on yhteydessä myös MYKS-tekojen vääremmäksi arviointiin tai mikseivät

vahingontuottamiseen (eli kääntäen toisten hyvinvointiin), oikeudenmukaisuuteen ja oikeuksiin liittyvien itsensäylittämisarvojen arvostus selitä lainkaan MYKS-tekojen arviointia. Ehkäpä moraaliset periaatteet saavat lisäperusteita konventionaalisista käsitteistä myös MYKS-tekojen arvioinnissa.

Itsensäylittämis–itsensäkorostamisen arvoulottuvuuden ja MYKS-tekojen (kuin myös muiden tekotyyppejen) välisen yhteyden puute voi kertoa siitä, että arvoulottuvuus ei edustanut ko. periaatteita syystä tai toisesta onnistuneesti. Itse asiassa tämä selitys vaikuttaa hyvinkin mahdolliselta, kun tarkastellaan suoraan arvotyyppien ja teko-tyyppien välisiä korrelatiivisia yhteyksiä: universalismi näyttäisi olevan tilastollisesti merkitsevästi negatiivisessa yhteydessä kaikkien tekotyyppejen arviointiin, mutta sen sijaan hyväntahtoisuuden ja tekotyyppejen väliltä ei löydy minkäänlaista yhteyttä. Tämä post hoc -tulos johtaa tietysti pohtimaan, miksi universalismin ja tekotyyppejen välinen yhteys on negatiivinen ja miksei hyväntahtoisuus näyttäisi olevan missään yhteydessä tekotyyppejen arviointiin. Tässä vaiheessa tuloksen pohjalta ei kuitenkaan kannata tehdä pidemmälle meneviä johtopäätöksiä, mutta se osoittaa hyvin, että yksittäisten arvojen, arvotyyppien, mutta myös negatiivisten arvojen (ihmisten pahoina pitämien asioiden, kuten vahingontuottamisen) ja moraaliarviointien välisten tarkempien yhteyksien selvittäminen olisi tarpeellinen ja mielenkiintoinen projekti tulevaisuudelle.

Tulosten tulkinta onnistuu erinomaisesti myös Shwederin teorian valossa (esim. Shweder, 1990, 1994, 2002; Shweder & Haidt, 1993; Shweder ym., 1997). Shwederin teoriaa tuloksiin soveltaen faktoriratkaisun komponentit voisivat viitata juuri teon kohteisiin: itseen, muihin yksilöihin ja yhteiskuntaan. Nämä käsitteet ja niihin liittyvät merkitykset ja uskomukset näyttelevät nimittäin keskeistä osaa Shwederin ja hänen kollegojensa kehittämässä 3 suuren etiikan teoriassa. Erot tekotyyppejen vääryyden arvioinnissa eri uskonnollisuusryhmien välillä voitaisiin siis selittää näihin ryhmitte-lyihin vaikuttaneilla erilaisilla käsityksillä itsestä (ja itsen suhteesta yhteisöön) sekä näihin käsityksiin pohjaavilla moraalisisilla diskursseilla.

ITSE-teot vääriksi arvioineet maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt hahmottavat itsen ehkä pyhyden etiikan mukaisesti Jumalan alaisena ikuisena sieluna ja kehon Jumalan temppeleinä, kun taas ei-perinteisesti uskonnollisille henkilöille itse voi edustaa autonomian etiikan mukaisesti itsensä (omaan mielensä ja kehonsa)

suhteen vapaata toimijaa. Vastaavasti YHT-teot vääriksi arvioineet maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset henkilöt ovat saattaneet nähdä itseiden sidoksissa sosiaaliin aseisiin ja yhteiskuntaan yhteisöllisyyden etiikan tavoin, kun taas ei-perinteisesti uskonnollisille YHT-tekoihin vähemmän tuomitsevasti suhtautuville henkilöille nämä itseiden yhteisölliset sidokset näyttelevät mahdollisesti pienempää osaa autonomian etiikan korostaessa itsen riippumattomuutta. Molempien ryhmien tuomitsevat arvioinnit MYKS-tekojen suhteen olisi helppo selittää sillä, että huoli toisten (yksilöiden) hyvinvoinnista kuuluu kaikkiin etiikoihin (ks. Shweder ym., 1987; Jensen, 2004), joskin autonomian etiikkaan kuuluva ajatus yksilön ensisijaisuudesta näkyisi ei-perinteisesti uskonnollisten osalta hieman lievempinä arvioina.

Säilyttämisarvojen yhteys ITSE- ja YHT-tekoihin näyttäytyy myös teorian mukaisena, sillä kyseisten arvojen ja periaatteiden, kuten velvollisuuksien, kunnioituksen ja järjestyksen, katsotaan liittyvän siinä pyhyiden ja yhteisöllisyyden etiikan käsityksiin itsestä. Itsensäylittämis-itsensäkorostamisarvoulottuvuuden ja MYKS-tekojen arvioinnin välisen yhteyden puutteeseen päteene sama selitys kuin Turielin yhteydessä.

Haidtin teorian näkökulmasta faktoriratkaisun ensimmäinen komponentti, ITSE-teot, viittaisi selkeästi puhtaus-/pyhyysmoduuliin ja seuraavat kaksi komponenttia, MYKS- ja YHT-teot, oikeudenmukaisuus-/vastavuoroisuusmoduuliin, joista jälkimmäinen sisältäisi piirteitä ehkä myös sisäryhmä-/lojalisuusmoduulista. Maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnollisten tuomitsevamman asenteen ITSE-tekoihin Haidt selittäisi heidän laajemmalla puhtaus-/pyhyysmoduulin tosiasiallisella alallaan, johon vaikuttavat mm. oppimiskokemukset, henkilön ”kulttuurinen viritettävyyys” sekä suurempi sisäsyntyinen herkkyys kokea moraalisia intuitioita juuri tämän moduulin (tai kaikkien moduulien osalta). Näin ollen maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnollisten henkilöiden tuomitsevamman suhtautumisen MYKS- ja YHT-tekoihin pitäisi selittyä vastaavasti laajemmalla oikeudenmukaisuus-/vastavuoroisuusmoduulilla ja siihen liittyvillä voimakkaammilla intuitioilla. (Ks. Haidt & Bjorklund, 2008.)

Tällainen tulkinta herättää kuitenkin kysymyksen siitä, miksi maailmankuvan uskonnollisuus olisi yhteydestä laajempiin moduuleihin, ts. siitä kumpi edeltää kumpaa vai johtuvatko molemmat jostakin samasta kolmannesta tekijästä. Kiia Aarnion (2007) väitöskirjatutkimuksen tulokset osoittavat, että analyttisestä ajattelusta riippumaton intuitiivinen ajattelu selittää (uskonnolliseen maailmankuvaan liittyviä) yliluonnollisia

uskomuksia, mikä Haidtin teorian kannalta viittaisi siihen, että intuitiivisuus selittää paitsi moduulien laajuutta myös uskonnollista maailmankuvaa.

Vaikka Haidt näkee hyveet ja niihin liittyvät arvot pikemminkin seurauksena moduulien toiminnasta ja niiden laajuudesta kuin moraaliarviointeihin vaikuttavina tekijöinä, tämä ei auta selittämään, miksi selkeästi sisäryhmä-/lojaalisuus-, auktoriteetti-/kunnioitus- ja puhtaus-/pyhyysmoduuliin kiinnittyvät säilyttämisarvot ovat positiivisessa yhteydessä etenkin MYKS-tekojen, mutta myös YHT-tekojen vääryyden arviointiin, kun ko. tekojen pitäisi Haidtin teorian mukaan olla yhteydessä pikemminkin oikeudenmukaisuus-/vastavuoroisuus- ja vahingontuottamis-/hoivamoduuleihin selkeästi liittyviin itsensäylittämisarvoihin. (Ks. liitteen 1 taulukko 13 Haidtin moraalista moduuleista ja niihin liittyvistä hyveistä.) ITSE-tekojen arvioinnin osalta yhteys on toki ymmärrettävä tekojen palautuessa puhtaus-/pyhyysmoduuliin, johon puolestaan liittyvät säilyttämisarvoja osittain kuvastavat kohtuullisuuden, siveellisyyden, puhtauden ja hurskauden hyveet ja arvot.

Vaikka Kohlbergin teoria ei varsinaisesti keskitykään yksinkertaisten oikein-/väärimoraaliarviointien selittämiseen, olisi senkin pohjalta mahdollista yrittää tarkastella tämän tutkimuksen tuloksia. Koska Kohlbergille elementit ja normit perustelevat dilemman moraalivalinnan (moraaliarvioinnin), täytyisi ensin osoittaa, miten Schwartzin (1992) arvot ja maailmankuvan uskonnollisuus vastaavat elementtejä ja normeja tai miten ne liittyvät niihin. Esimerkiksi Krebs ja Denton (2005) ovat esittäneet, että Kohlbergin normit vertautuisivat Rokeachin (1973) perimmäisiin instrumentaalsiin ja terminaalisiin arvoihin (vrt. Schwartzin arvot), kun taas elementit koostuisivat ihmisille itselleen merkityksellisemmistä, ts. proksimaalisimmista tavoitteista (arvoelementeistä), joita ihmisten pitää saavuttaa pitääkseen yllä yhteistyöjärjestelmiä, sekä välineistä (modaalista elementeistä) saavuttaa näitä tavoitteita. Toisaalta Kohlberg itse määritteli normit kaikkien kannattamiksi moraaliseksi arvoiksi ja (arvo)elementit valikoivammin kannatetuiksi itseisarvoiksi ja/tai itseisarvollisiksi periaatteiksi (Colby & Kohlberg, 1987), jolloin itse asiassa elementit näyttäytyisivät käsitteellisesti Rokeachin (1973) terminaaliarvoja vastaavina.

Kohlbergin (esim. 1981, 321–372) teoriassa käsitellään myös uskonnollisuutta, mutta se ymmärretään pääasiassa moraalin tavoin kehittyvinä ajattelun rakenteina, joiden kehitykseen moraalijattelun kehitys vaikuttaa. Kohlberg ei siis pohtinut suoraan us-

konnollisuuden ja moraalivalintojen välisiä suhteita, vaan oli kiinnostuneempi uskonnollisuuden yhteydestä moraalien kehitysvaiheisiin. Moraaliajattelun kehityksen Kohlberg (1981, 25; 1984, 111) uskoi noudattavan samaa sekvenssiä kaikkien tutkimiansa uskontoperinteiden, kuten katolilaisuuden, protestanttisuuden, juutalaisuuden, buddhalaisuuden, islamin ja ateismin, piirissä. Toisaalta Kohlberg näki uskonnon kuitenkin myös yhtenä mahdollisena normina (esim. Kohlberg, 1981, 116–117; Colby & Kohlberg, 1987, 50) sekä painotti ”moraalisen maailmankuvan tai käsitteellisen viitekehysten” tärkeyttä moraalisten uskomusten puitteina (Colby & Kohlberg, 1987, 2).

Koska Kohlbergia ei kiinnostanut moraaliarviointien vaihtelun selittäminen, eikä teoriaa siis suunniteltu selittämään niitä, tutkimustulosten tarkastelu Kohlbergin teorian valossa vaatisi syvällisiä pohdintoja ja empiirisiä vertailuja, joita ei ole mahdollista esittää tässä yhteydessä: Käsittääkseni nimittäin esimerkiksi normien ja elementtien keskinäisiä suhteita, eikä niiden yhteyksiä uskonnollisuuteen tai moraalivalintoihin (moraaliarviointeihin) ole juurikaan tutkittu. Myöskään normien ja elementtien ja Schwartzin (1992) ja/tai Rokeachin (1973) arvojen vertailuja toisiinsa ei ole tietääkseni tehty.

Vaikka säilyttämisarvojen yhteys kaikkien tekotyypin vääremmäksi arviointiin tuottaa vaikeuksia etenkin Turielin ja Haidtin moraalipsykologisille teorioille, Schwartzin (1992) arvoteorian näkökulmasta se on ongelmatonta ja hyvinkin teorian mukaista: Schwartz näkee nimittäin säilyttämisarvojen yhdenmukaisuus- ja perinnearvojen taustalla universaalin motivaation rajoittaa sosiaalisia sääntöjä rikkovia, vahingollisia yms. negatiivisia tekoja ja turvallisuusarvojen taustalla tarpeen turvallisuuteen ja järjestykseen niin yksilön, yhteisön kuin yhteiskunnankin tasolla. Sen sijaan itsensälyttämisarvojen, universalismin ja hyväntahtoisuuden, motiiviksi Schwartz uskoo pikemminkin prososiaalisten eli muiden ihmisten hyvinvointia kohentavien tekojen edistämisen.

Huolimatta muutamista vaikeuksista kaikki edellä tarkastellut moraalipsykologiset teoriat näyttäisivät pystyvän selittämään tutkimuksen tulokset omasta näkökulmastaan jokseenkin uskottavasti. Tämä tutkimus ei siis pysty ottamaan kantaa teorioiden paremmuuteen empiirisiin perustein. Diskussion lopuksi pohditaan kuitenkin kaikkien teorioiden vahvuuksia ja heikkouksia niiden käsitteellisistä ja filosofisista sitoumuksista lähtien.

Vaikka tutkimuksen tulokset eivät siis olleet kovinkaan yllättäviä, eivätkä ne lisänneet uutta empiiristä tietoa tekojen arvioinnin taustalla vaikuttavista tekijöistä, vahvistivat ne kuitenkin käsitystä siitä, että eri ihmiset hahmottavat ainakin omasta näkökulmastaan moraalien alaa eri tavoin eli arvioivat samat teot eri tavoin vääriksi tai vapaaehtoisiksi sekä sen, että ihmisten maailmankuvan uskonnollisuudella ja säilyttämisarvojen preferoinnilla on selkeä yhteys näihin eroihin arvioinneissa. Yhdessä nämä tekijät näyttäisivät viittaavan myös siihen, että ihmisten käsitykset moraalista todella vaihtelevat olipa tämä käsitysten vaihtelu arviointien vaihtelun syy tai seuraus. Samalla tulokset kuitenkin vahvistavat myös sen, että muihin yksilöihin kohdistuvat vahingolliset ja epäoikeudenmukaiset antisosiaaliset teot tuomitaan hyvin yleisesti väärinä.

9.2 Moraalipsykologisten teorioiden vahvuuksista ja heikkouksista

Moraali-käsitteen abstraktiuden valossa on erikoista, etteivät moraalipsykologit läheneet aikoinaan selvittämään moraalisiin liittyviä ilmiöitä, kuten kulttuurisia ja yksilöllisiä yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia, avoimin mielin puhtaasti empiirisestä näkökulmasta. Sen sijaan valtavirtaa edustaneet tunnetut moraalipsykologit, muuan muassa Kohlberg (esim. 1958, 1983) ja Turiel (1983), nojasivat moraalien normatiivisesta etiikasta poimimiinsa määritelmiin ja pyrkivät jäljittämään ainoastaan oman määritelmänsä mukaista universaalia ”oikeaa” moraalista – ja unohtivat, kuinka tärkeää ilmiöitä hallitsevien säännönmukaisuuksien tuntemus olisi sen taustalla vaikuttavien syiden selvittämiseksi, niin kuin jo William Whewell (1840/1967) aikoinaan esitti.

Vaikka Shweder kollegoineen (1987, 1997) on tarkastellut moraalista hieman laajemmasta näkökulmasta ja havainnut moraalisten ilmausten monimuotoisuuden, on hänkin jumiutunut näkemykseen, jossa ihmisten moraaliarvioinnit näyttäytyvät pohjimmiltaan rationaalisina (joskin intuitiivisesti ilmenevinä) ja moraalikäsitteet lähtökohdallisesti tavalla tai toisella objektivistisina (ei koskaan relativistisina). Sen sijaan Haidt, jonka ”tavoitteena moraalien perusteet -teorian luonnissa oli kuitenkin välttää nurkkakuntaiset moraalien määritelmät ja olla armottoman kuvaileva” (Graham & Haidt, 2010, 144), näyttää puolestaan takertuneen moraalien evolutiiviseen näkökulmaan ja sopeumaselityksiin. Haidtin keskittyminen moraalien evolutiivisen perustan selvittämiseen on jättänyt moraalisiin vaikuttavien kulttuuristen tekijöiden yksilöinnin ja vaikutusmekanismien pohdinnan sekavaksi ja epämääräiseksi, samalla kun Haidtin sopeutumisselitys modulaarisine mielineen eli nk. nativistis-evoluutiopsykologinen lähes-

tymistapa moraaliin edustaa teorian kaikkein kyseenalaistettavinta osaa (ks. esim. Ylikosken ja Kokkosen, 2009, modulaarisen mielen ja nativistisen evoluutiopsykologian kritiikki).

Etenkin Turielia hänen tiukka moraalin määritelmänsä on estänyt hyväksymästä moraalin monimuotoisuutta tai pikemminkin venyttänyt vahingontuottamisen ja epäoikeudenmukaisuuden käsitteet niin ”laajoiksi”, että niistä on tullut triviaaleja (ks. myös Kauppinen, 2008, 62–66) – nimittäin Turielin mukaan lähes minkä tahansa teon voi tulkita tuottavan vahinkoa tai aiheuttavan epäoikeudenmukaisuutta, kun sitä katsellaan tiettyjen uskomusten valossa (Turiel ym., 1987). Kohlbergin normatiivisesta etiikasta lainattu määritelmä johti puolestaan erottamaan lähes täydellisesti moraalijattelusta nk. sisällön ja rakenteen, jolloin määritelmään sidotulle rakenteelle eli varsinaiselle moraalijattelulle ei jäänytkään enää oikeastaan mitään sijaa moraalivalintoihin päätymisessä (Colby & Kohlberg, 1987, 45). Näin ollen Kohlbergin moraalin konsensusteoreettinen määritelmä jäi oikeastaan elämään enää rakenteen määrittelyssä eroina sosiaalisen perspektiivinoton taidoissa. Krebsin ja Dentonin (2005, 646) seuraava toteamus kiteyttääkin osuvasti Kohlbergin teorian todellista sovellusalaa: ”Kohlbergin malli koskee ihmisten kykyä filosofoida moraalialia. Se on juonnettu ihmisten kyvystä tarjota rationaalisia perusteluita ideaalissa kontekstissa seurauksettomille valinnoille koskien sitä, kuinka kuvitteelliset henkilöt ratkaisisivat hypoteettisia moraalidilemmeja.”

Nämä psykologien, etenkin Kohlbergin ja Turielin, kapeat näkemykset moraalista ja sen universaalisuudesta ovat ymmärrettäviä siinä valossa, että kaikki psykologit jakavat käsityksen ihmismielen yleisestä ja yhtäläisestä rakenteesta. Toisin sanoen psykologit ajattelevat, että normaalisti kehittynyt ihmismieli rakentuu samoista psykologisista valmiuksista, kyvyistä ja taipumuksista ja että eri kulttuurit ovat tämän saman peruspsykologian tuotetta (Ylikoski & Kokkonen, 2009, 181). Ja näitä rakenteita psykologit pyrkivät tavallisesti jäljittämään. Syystä tai toisesta edellä mainitut moraalipsykologit tuntuvat olevan vakuuttuneita siitä, että moraaliarviointien tuottaminen on yksi kaikkien ihmisten jakama kyky, taipumus tai valmius, kuten rationaalisuus. Näin ollen he ovat myös keskittyneet etsimään yhtä psykologista prosessia tai rakennetta, jolla voitaisiin yksiselitteisesti selittää kaikkien maailman ihmisten moraalijattelu ja/tai moraaliarvioinnit samalla kertaa ja päätyneet vähättelemään mielestään kulttuuristen tekijöiden, kuten maailmankuvien ja uskonnollisuuden vaikutusta. Etenkin

Turielin käsityksessä moraalista ei ole ollut sijaa ajatukselle, että eri ihmiset saattavat päätyä moraaliarviointeihin eri tavoin tai että maallikoiden omat käsitykset moraalista voivat vaikuttaa moraaliarviointeihin.

Vaikka myös antropologit omaksuivat Franz Boasilta ja hänen oppilailtaan ajatuksen, että kaikkien kulttuurien pohjalta löytyvät samat yleisinhimilliset biologiset valmiudet, päätyivät he vastakkaiseen näkemykseen kuin psykologit: he päätyivät esittämään, että nämä jaetut ominaisuudet eivät ole kiinnostavia ja että kaikki sosiaalinen voidaan selittää kulttuurisesti välittyvänä (Ylikoski & Kokkonen, 2009, 35–36). Tältä pohjalta kulttuuriantropologi Shweder onkin rakentanut ainoan tässä tutkielmassa esitellyn moraaliteorian, jossa maailmankuva ja moraalikäsitteet saavat huomattavan roolin moraalien selittäjinä ja jossa näin ollen selitetään myös uskonnollista moraalista. (Shweder & Haidt, 1993; Shweder, 1994; Shweder ym., 1997).

Tieteenalojen identiteetin kannalta tämä ihmismielen ja kiinnostuksen kohteiden jako vaikuttaa ymmärrettävältä, mutta tuntuu itsestään selvältä, että jos ihmisen mieltä ja käyttäytymistä pyritään ymmärtämään ja selittämään kokonaisvaltaisesti, näkökulmat on yhdistettävä: ilman rakenteita kulttuurisella sisällöllä ei ole koneistoa toimia ja ilman kulttuurista sisältöä rakenteilla ei ole käyttöä. Lisäksi herää kysymys voidaanko rakennetta ja sisältöä käytännössä tai edes periaatteessa erottaa toisistaan vai ovatko ne kietoutuneet erottamattomasti toisiinsa. Ehkä kulttuurin, kognition, emotion, aivojen ja myös evoluution tutkimus olisi aika yhdistää kokonaisvaltaisten selitysten rakentamiseksi.

On selvää, että kaikilla edellä käsitellyillä moraalipsykologisilla teorioilla on myös omat vahvuutensa: Kohlberg on eritellyt tarkasti moraaliarviointeihin vaikuttavia erilaisia normeja ja elementtejä sekä korostanut moraalijattelun kehittymisen merkitystä. Sen sijaan Turiel on kiinnittänyt huomion ihmisten moraaliarviointien yhtäläisyyksiin sekä jaettuihin moraaliarvoihin ja -periaatteisiin. Lisäksi Turiel on tähdentänyt sosiaalisen tiedon ja ajattelun käsitteellistä jakautumista: vaikka nämä käsitteelliset tiedon alueet eivät rajautuisikaan universaalista samoin, kuten Turiel (1983) väittää, on mahdollista, että ne ovat löydettävissä kaikista ihmisyyhteisöistä ja kaikilta normaaleilta yksilöiltä jossakin laajuudessa vaihtelevin kriteerein sekä periaattein ja arvoihin. Haidt on puolestaan tuonut moraalien tutkimukseen evolutiivisen näkökulman sekä osoittanut arviointien intuitiivisen puolen ja moraalien laajuuden. Vastaavasti moraalien

intuitiivisuutta ja moninaisuutta korostanut Shweder on keskittynyt omissa tutkimuksissaan moraalien kulttuurisen vaihtelun ymmärtämiseen maailmankuvien ja moraalikäsitteiden valossa.

9.3 Omaa pohdintaa moraalista

Ehkäpä moraalista, toisin sanoen erilaisia moraalisia ilmauksia ja tiettyjen tekojen kieltoja ja velvollisuuksia sekä niiden mukaista käyttäytymistä, yhdistää todella evolutiivisesta näkökulmasta ryhmään sitouttaminen sekä ryhmän sisäisen yhteistyön helpottaminen itsekkyyden ristipaineissa, kuten Haidt kollegoineen (2008, 2010) ehdottaa. Korostavathan lukuisat muutkin moraalipsykologit ja -filosofit moraalien sosiaalista luonnetta (ks. esim. Berkowitz ym., 1995). Tässä valossa myös länsimaissa liberaalin moraalien ulkopuolelle suljetut monien uskontojen ruokia, pukeutumista, seksuaalisuutta yms. koskevat säännöt (vrt. ITSE-teot), joiden suoran evolutiivisen hyödyn osoittaminen edes menneisyydessä on osoittautunut vaikeaksi, näyttävät Grahamin ja Haidtin (2010) mukaan ryhmään sitovina tekijöinä ja siten edelleen evolutiivisesti kelpoisuutta lisäävinä. Nämä säännöt osoittavat kuitenkin selvästi myös sen, että kulttuuri ja evoluutio kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa kulttuurisesti (syntyneiden ja) jaettujen uskomusten sitouttaessa ryhmään lisäten näin parantuneen yhteistyön kautta yksilöiden kelpoisuutta. Tästä näkökulmasta moraalit näyttävät siis jonkinlaisena ”metasopeumana”, jonka muotoutumiseen ovat todennäköisesti vaikuttaneet sekä joukko erillisiä sopeumia eli kognitiivisia ja emotiivisia kykyjä ja valmiuksia että kulttuuriset sisällöt uskomuksineen, narratiiveineen ja käytäntöineen.

Erilaisten moraalisten sääntöjen, periaatteiden ja arvojen ylläpitoon ja oikeuttamiseen tarvitaan siis myös elämää ja todellisuutta kuvaavia uskomuksia ja narratiiveja. ”Maailmankuvien psykologian” näkökulmasta nämä uskomukset vaikuttavat siihen, kuinka maailma havaitaan eli tilanteet tulkitaan, sekä tarjoavat välineitä toimia maailmassa (ks. Koltko-Rivera, 2004). Turielin painottamat ”tiedolliset uskomukset” voidaan nähdä tilanteiden tulkinnan taustalla vaikuttavina maailmankuvallisina oletuksina ja/tai skeemoina, kun taas Shwederin tähdentämät ”etiikat” eli erilaiset käsitykset moraalista tarjoavat myös välineitä suhtautua maailmaan. Esimerkiksi Klaus Helkaman (2004, 2010) esittämä Piaget-henkinen kahden moraalikäsitteiden malli vaikuttaa uskottavalta kuvaukselta mm. maallistuneista ja uskonnollisista moraalikäsitteistä. Helkaman mukaan toisille (tasa-arvoisissa yhteiskunnissa/yhteisöissä eläneille) ihmisille moraa-

li näyttäytyy arvovalintoina, kun taas toiset (hierarkkisista olosuhteista lähtöisin olevat) ihmiset ymmärtävät moraalien mukautumisena auktoriteettien määrittelemiin sisäryhmää koskeviin sääntöihin. Tämä näkemys moraalista käsityksistä vihjaa myös, että tekojen arvioinnin taustalla vaikuttavat psykologiset prosessit (arvo-ohjautuneisuus vs. normiohjautuneisuus) eroaisivat ainakin osittain toisistaan henkilön moraalikäsityksen mukaan (arvo- vs. normiohjautuneisuudesta ks. myös Lönnqvist, Leikas, Paunonen, Nissinen & Verkasalo, 2006). Toisaalta tämän eron voidaan ajatella kapenevan tai katoavan kokonaan siirryttäessä yleisluontoisempiin tai epätasemmisiin normeihin, jolloin normit alkavat lähestyä periaatteita (ja arvoja). Normiohjautunut moraalikäsitys pystyisi selittämään myös esimerkiksi sen, miksi perinteinen uskonnollisuus ennusti myös arvot vakioituina ITSE- ja YHT-tekojen vääremmäksi arviointia.

Myös normiohjautuneet henkilöt joutuvat varmasti toisinaan tilanteisiin, joiden arvioimiseksi ei ole tarjolla yksiselitteistä selkeää sääntöä tai tilanteeseen on sovellettavissa useampi sääntö. Näissä sekä arvovalintatilanteissa henkilö joutuu väistämättä ratkaisemaan ongelman itse. Näyttäisi siltä, että tällaisten ”todellisten” moraalisten valintojen taustalla vaikuttavat psykologiset prosessit voivat myös vaihdella ihmisestä toiseen: toiset luottavat ehkä enemmän intuitiiviseen ajatteluun ja emootioihin, kun taas toiset pyrkivät arvioimaan tapahtumat analyttisemmin ohittaen tapahtumaan liittyvät intuiot ja emootionsa, kuten Greenen kollegoineen (2004) tekemä tutkimus vihjaa. Osa nk. henkilökohtaisten tekojen arvioijista pystyi nimittäin ohittamaan teon herättäneen alkuperäisen tunteen ja päätyään, rationaaliseen utilitaariseen ratkaisuun. Toisaalta viimeaikaiset tutkimukset psykopaateilla ja hankittua sosiopatiaa sairastavilla osoittavat myös vastaansanomattomasti, että normaalisti kognitiiviset toiminnot kietoutuvat tiukasti emootioihin ja että emootiot näyttelevät tärkeää osaa arvioinneissa ja päätöksissä (ks. esim. Damasio, 1995; Koenigs ym., 2007). Lisäksi Greene kollegoineen (2001) on osoittanut, että tyypillisesti ihmiset näyttävän kuitenkin ratkaisevan erityyppiset (henkilökohtaiset ja persoonattomat) moraaliset dilemmat eri tavoin joko emotionaalisesti tai kognitiivisesti, kuten edellä on esitetty. On myös hyvin todennäköistä, että vastaukset moniin tuttuihin ja tunnettuihin moraalisiin kiistanaiheisiin, ovat enemmän tai vähemmän ulkoa opittuja tai automatisoituneita – olivatpa ne sitten alun perin kognitiivisesti tai intuitiivisesti ratkaistu.

Ehkäpä emotiivisen ja kognitiivisen rajapinnoiksi usein mielletyt arvot (esim. Rokeach, 1972, 1972; Schwartz, 1992; Epstein, 1989) voisivat tarjota välineen ymmärtää myös intuitiivisempia ratkaisuja, vaikka esimerkiksi Schwartz (1992, 4) määritteleeekin ne tietoisiksi uskomuksiksi. Lisäksi ihmisten universaaleja tarpeita ja motiiveja ilmentävät arvot (mp.) liittäisivät moraalin ja moraaliarvioinnit sujuvasti myös evolutiiviseen näkökulmaan nojaamatta kiistanalaiseen mielen modulaarisuuteen sekä selittäisivät myös ihmisten arvojen vastaisen käyttäytymisen, mutta toisaalta myös yhteyden maailmankuviin. Seymour Epsteinin (1989) ajatukset arvoista auttavat selventämään näitä väitteitä.

Kuten Schwartz (1992), myös Epstein (1989, 4–6) on esittänyt, että arvot voitaisiin rinnastaa melko suoraan mahdollisen fyysisen perustan omaaviin motiiveihin (tarpeisiin) ja motiivien kohteisiin eli tavoitteisiin. Epstein ei kuitenkaan tyydy tarkastelemaan arvoja tietoisina ja verbaalisina uskomuksina siitä, miten asioiden pitäisi olla, mikä on suotavaa ja tärkeää, kuten Schwartz (1992) tekee, vaan hän tähdentää, että kaikki tietoisuuden tasot ovat välttämättömiä arvojen psykologisen toiminnan ymmärtämisen kannalta. Epsteinin (1989, 6–11) mukaan arvot vaikuttavat tietoisuuden eri tasoilla tai Epsteinin termein eri käsitteellisissä systeemeissä (engl. *conceptual systems*): kokemusperäisessä käsitteellisessä systeemissä eli emootioiden kokemiseen ja käyttäytymisvalintoihin liittyvällä esitietoisella tasolla, rationaalisessa käsitteellisessä systeemissä eli loogiseen ja verbaaliseen ajatteluun liittyvällä tietoisella tasolla sekä assosiatiivisessa käsitteellisessä systeemissä eli luovuuteen liittyvällä tiedostamattomalla tai vaihtelevan tietoisuuden tasolla. Näiden tietoisuuden tasojen avulla voidaan selittää mm. arvojen vastainen käyttäytyminen, kun ymmärretään arvojen mahdollinen ristiriitaisuus sekä eri tasojen sisällä, mutta myös tasojen välillä (mts. 6–11).

Epstein (1989, 6–8) on korostanut myös maailmankuvan tai epsteiniläisittäin henkilökohtaisen implisiittisen todellisuusteorian tärkeyttä kokemusten tulkinnassa ja tilanteisiin reagoinnissa. Epsteinin mukaan todellisuusteoria muodostuu itse- ja maailmanteoriasta, jotka edelleen koostuvat emotionaalisesti merkittävistä kokemuksista johdetuista hierarkkisesti järjestäytyneistä uskomuksista tai skeemoista. Tärkeimpiä näistä uskomuksista hän kutsuu olettamuksiksi. Kuvailevat olettamukset ovat nimensä mukaisesti itseä ja maailmaa kuvailevia uskomuksia, kuten "Auktoriteettihahmot ovat julmia ja dominoivia", ja motivationaaliset olettamukset kertovat, mitä pitäisi tehdä saavuttaakseen haluamansa ja toivomansa sekä välttääkseen pelkäämänsä, kuten

”Voit välttyä auktoriteettihahmojen aiheuttamalta vahingolta lepyttelemällä heitä”. (Mts. 6–8.) Koska Epstein (1989) näkee myös arvot yhdeltä ulottuvuudeltaan motivaationaalisina uskomuksina, voisi niiden katsoa kuuluvan henkilökohtaisiin implisiittisiin teorioihin todellisuudesta, vastaavasti kuin Rokeach (1972, 1973) ja Koltko-Rivera (2004) näkevät arvot osana maailmankuvaa. Tämä Epsteininkin edustama Kellystä (1955) ja Heideristä (1958; ref. Dweck, Chiu & Hong, 1995) juontava ”implisiittisten teorioiden -suuntaus”, onkin Shwederin tavoin yhdistänyt ihmisten implisiittiset teoriat heidän moraalikäsitteisiinsä ja moraaliarviointeihinsa (ks. Chiu, Dweck, Tong & Fu, 1997; Dweck, Chiu & Hong, 1995).

Tästä epsteiniläisestä näkökulmasta emootioiden kokemiseen ja käyttäytymisvalintoihin liittyvällä esitietoisella tasolla olevat arvot voisivat osaltaan selittää Haidtin löytämää ”moraalista mykkyyttä” ja intuitiivisuutta, kun taas tiedostetut verbaaliset arvot selittäisivät kognitiivisesti perustellut moraaliarvioinnit. Vastaavasti epsteiniläiset usealla tietoisuuden tasolla vaikuttavat arvot selittäisivät tietoisten arvojen ja niistä johdettujen moraaliarviointien sekä todellisen käyttäytymisen välistä ristiriitaa ja arvojen motivationaalinen ulottuvuus ts. tarvepohjaisuus yhdistäisi moraalin myös evolutiivisiin prosesseihin. Epsteinin arvoteoria yhdistäisi siis arvot mielenkiintoisella tavalla sekä kognitiiviseen että intuitiiviseen ajatteluun, emotionaalisiin reaktioihin, yksilöllisiin kokemuksiin sekä maailmankuva-käsitteeseen.

9.4 Menetelmien ja luotettavuuden arviointia

Tutkimustulosten lisäksi tutkimuksen keskeisimpänä antina voidaan pitää psykologiassa perinteisesti erillisinä tutkimusalueina kukoistaneiden arvo- ja moraalipsykologien näkökulmien yhdistämistä sekä moraalipsykologialle epätyypillisen tilastollisen menetelmän soveltamista. Tutkimuksen sivutuotteena uudistui myös mm. moraalisesti kiistanalaisten tekojen -mittarin tulkinta.

Kuten edellä on ilmennyt, moraalisesti kiistanalaisten tekojen -mittari, jonka muuttujille pääkomponenttianalyysi suoritettiin, on parikymmentä vuotta vanha mittari ja tyypillisesti sen faktoriratkaisun on katsottu heijastavan (moraalisia) arvoja (ks. esim. Halpern, 2001; Halman, 1994; Nevitte & Cochrane, 2006; Braithwaite & Scott, 1991; Inglehart, 2006). Ongelmallisen tästä näkökulmasta tekee se, että näin faktorien taustalla olevia arvoja ei ole kyetty yksilöimään tarkemmin, vaan ne ovat viitanneet epä-

määräisiin ”perinteisiin kristillisiin arvoihin” yms. sekä se, että itse asiassa samat ”perinteiset kristilliset arvot” voivat vaikuttaa kaikkien tekojen arviointiin, vastaavasti kuin tässä tutkimuksessa säilyttämisarvojen osoitettiin olevan yhteydessä kaikkien tekotyyppien jyrkempään arviointiin. Tekojen ryhmittäminen ei näyttäisikään välttämättä heijastavan ainoastaan tai pääasiassa (moraalisia) arvoja, vaan tekoihin liitettäviä erilaisia käsitteitä, käsityksiä ja uskomuksia, kuten edellä on esitetty.

Sen sijaan että Hardingin ja Phillipsin (1983) kolmen faktorin ratkaisussa esiintyneet päällekkäiset lataukset viittaisivat kahden faktorin (tai komponentin) ratkaisun paremmuuteen ihmisten moraalisien ilmiöiden hahmottamisessa, kuten Vauclair (2010, 115) esittää, vaikuttaa siltä, että ainakin tässä aineistossa kolmen tai useamman komponentin ratkaisu kuvaa paremmin nimenomaan ihmisten omaa tapaa hahmottaa moraalisia ilmiöitä. Tähän viittaavat muutamit edellä esitetyt komponentteihin liittyvät tilastolliset arvot sekä se, että vastaajien (maailmankuvaltaan ei-perinteisesti uskonnollinen) enemmistö arvioi Vauclairin yhdistämät yksilöihin ja yhteiskuntaan kohdistuvat teot merkitsevästi eri määrin vääriksi. Toisin sanoen ainakin tämän tutkimuksen enemmistön tekojen arviointiin näyttäisi vaikuttavan selkeästi teon kohde. Lisäksi latausten päällekkäisyys voi kertoa siitä, kuinka monet teot eivät näyttäyty ihmisille tuielilaisittain prototyyppisinä, vaan moraalisesti eri tavoin merkityksellisten käsitteiden yhdistelminä.

Toisaalta kahden komponentin ratkaisu kuvaa varmasti paremmin jo edellä esitettyä teoreettista ja evolutiivista näkökulmaa tekojen jakautumisesta sosiaalista yhteistyötä murentaviksi ja yhteistyöhön liittymättömiksi teoiksi. Se, että tässä tutkimuksessa vähemmistöä edustaneet maailmankuvaltaan perinteisesti uskonnolliset vastaajat eivät arvioineet etenkin MYKS- ja YHT-tekoja keskimääräisesti eri tavoin, eikä faktoriratkaisu olisi näin ollen välttämättä kuvastanut heidän tapansa hahmottaa moraalisia ilmiöitä parhaalla mahdollisella tavalla, viittaisi puolestaan siihen, että kaikki ihmiset eivät todellakaan hahmota ja arvioi samoja tekoja samojen käsitteiden ja tietoletusten pohjalta. Koska faktori- ja pääkomponenttianalyysin suhteen ei ole olemassa tiukkoja tilastollisia kriteereitä faktoreiden ja komponenttien lukumäärän päättämiseksi, tutkijat joutuvat tekemään valinnan loppujen lopuksi teoreettisin perustein. Näin ollen valittu faktoriratkaisu kuvastaa aina vastaajien yleisen ryhmittelytavan lisäksi tutkijan omaa teoreettista näkökulmaa, joka tässä tapauksessa viittaa omaan ajatukseeni korostaa tekojen arvioinnin moninaisuutta ja Vauclairin (2010) tapauk-

sessä haluan painottaa evolutiivista näkökulmaa moraaliin. Liitteen 3 taulukossa 14 vertaillaan muutamien mainittujen tutkimusten erilaisia faktoriratkaisuja.

Moraalisesti kiistanalaisten tekojen -mittarin heikkoudeksi osoittautui tässä tutkimuksessa kuitenkin se, ettei mittari sisältänyt Turielin (1983, 1989) sosiaalis-konventionaaliseksi luokittelemia tekoja, kuten Vainion (2003a) väitöskirjatutkimus, vaan ainoastaan Turielin näkökulmasta moraalisia tekoja (MYKS-teot) sekä mm. henkilökohtaiseen tai prudentiaaliseen alueeseen kuuluvia tai moniulotteisia marginaalisia tekoja (ITSE- ja YHT-teot). Tältä osin vertailuja sosiaalisten tiedon alueiden hahmottamisesta eri maailmankuvan uskonnollisuus -ryhmissä ei siis voitu tehdä.

Schwartzin (1992) arvomittarin (SVS:n) muokkaaminen asteikoltaan bipolaariseksi ja jakaminen kahteen osaan eivät myöskään soveltuneet hyvin tämän tutkimuksen tarkoituksiin: koska arvot nähdään yleensä pääasiassa positiivisina käsitteinä (esim. Schwartz, 1992; Colby & Kohlberg, 1987, 56), asteikon positiivisen pään supistaminen 3 vaihtoehtoon vähensi todennäköisesti vaihtelua arvojen arvioinneissa ja siten myös arvojen erottelukykyä. Koska tämän tutkimuksen tarkoituksena ei myöskään ollut vahvistaa Schwartzin teorian ja menetelmän (operationalisoinnin) luotettavuutta (tai kiistää sitä) osoittamalla sattumanvaraisesti jaetuista arvoista muodostettujen arvo-tyyppien ja -ulottuvuuksien samansuuntaiset yhteydet moraaliarviointeihin ym. muut-tujiin, tulosten luotettavuuden kannalta olisi ollut varmasti järkevämpää käyttää esimerkiksi SVS:n lyhennettyä versiota PVQ:ta.

Uskonnollisuuden mittaamisen yhteydessä on pidettävä mielessä, että uskonnot ja uskonnollisuus saattavat poiketa toisistaan huomattavasti – eihän uskontoa ole pystytty määrittelemään vuosisatojen saatossa yksiselitteisesti saati yksimielisesti. Vastaavasti uskonnollisuuden ”laatu” voi vaihdella ihmisestä toiseen. Tästä moninaisuudesta käsityksen antavat mm. Batsonin kollegoineen (1982, 1993) muotoilema uskonnollisuustypologia sekä Woodheadin ja Heelasin (2000) uskontokategoria. Myös Schwartz (1992, 26, 10–11) on osoittanut tutkimuksillaan, että vaikka uskonnollisten uskomusten ja arvojen taustalla olisikin monien teologioiden, filosofien ja sosiologien ehdottama yleismaailmallinen tarve nähdä elämä merkityksellisenä ja johdonmukaisena, tämä tarve johdonmukaisuuteen voidaan tyydyttää monin eri tavoin esimerkiksi pitäytymällä perinteissä, kannattamalla yhdenmukaisuutta, vaalimalla turvallisuutta, pyrkimällä ykseyteen luonnon kanssa tai etsimällä ”todellista itseä”. Ehkä yksi syy ris-

tiriitaisiin tuloksiin uskonnollisuuden ja esimerkiksi Kohlbergin kehitystasojen yhteyden välillä löytyykin juuri siitä, että uskontoja ja uskonnollisuutta on hahmotettu ja operationalisoitu hyvin eri tavoin.

Edellä esitetty mittarin tulkinnan muutos kuvaa hyvin kysymystä siitä mittaavatko käytetyt mittarit todella niitä ilmiöitä, joita niillä ajatellaan mitattavan. Tilastolliset analyysit myös yksinkertaistavat tietoa muuntamalla monimutkaisen todellisuuden pelkistetyiksi malleiksi, joissa malleista poikkeavat havainnot jäävät selittämättä. Ja etenkin ihmistieteellisissä kyselylomaketutkimuksissa tiedon tiivistymistä ja yksinkertaistumista tapahtuu jo siinä vaiheessa, kun sanalliset vastaukset muutetaan numeroiksi, keskiarvoiksi jne. Toisaalta tilastollisten menetelmien käyttö mahdollistaa tulosten yleistämisen usein muihinkin ihmisryhmiin kuin tutkittuun.

Mm. tämä ja muut edellä esitetyt tilastollisia menetelmiä kuvaavat heikkoudet ja vahvuudet sekä niihin oleellisesti kytkeytyvät kysymykset tulosten luotettavuudesta seuraavat siis tätäkin tutkimusta. Esimerkiksi arvotyyppien ja arvoulottuvuuksien matalat Cronbachin alfa-arvot kertovat mittarin heikosta sisäisestä johdonmukaisuudesta, jonka perinteisesti katsotaan liittyvän mittarin pysyvyyteen eli reliabiliteettiin. Toisaalta tämä mittarin heikko pysyvyys herättää myös kysymyksen mittarin pätevyydestä eli validiteetista: mittaavatko arvotyyppiin kuuluvat arvot todella ko. tyyppiä? Eli onko tällaisia arvotyyppisiä itse asiassa olemassa? Lisäksi vastaajien arvotyyppisiä ja -ulottuvuuksia mitattiin pohjimmiltaan eri arvoilla kahdenlaisten kyselylomakkeiden sisältäessä eri arvot.

Toinen tärkeä validiteettiin liittyvä asia tämän tutkimuksen kannalta on tulosten yleistettävyyden. Minkälaisia ihmisryhmiä tutkimuksen tulokset voidaan yleistää koskemaan? Aineiston koon pienuudesta huolimatta löydetyt yhteydet ja muut tulokset osoittautuivat joiltakin osin paitsi tilastollisesti merkitseviksi myös merkittäviksi. Tämä seikka puhuisi tulosten vakauden ja siten laajankin yleistettävyyden puolesta. Toisaalta aineistoa ei kerätty satunnaisotannalla ja sen muodostivat pääasiassa sosiaalipsykologiaa kiinnostuneet tai sitä opiskelevat pääkaupunkiseudun yliopisto-opiskelijat. Tämä ryhmän homogeenisuus on voinut vaikuttaa tuloksiin niin, että muuttujien väliset yhteydet ja ryhmien väliset erot näyttävät todellisuutta heikompina muuttujien mahdollisen vaihtelun puutteen takia. Aineiston havaintoyksiköitä yhdistävät tekijät, pääkaupunkiseutulaisuus, sosiaalipsykologia tai ainakin yliopisto-opinnot, voivat olla il-

miöiden välisiin suhteisiin vaikuttaneita asioita, jolloin muuttujien väliset yhteydet ja ryhmien väliset erot näyttäytyvät ainoastaan vastaavissa aineistoissa.

Muuttujien välisten poikkeavien havaintojen takaa paljastuneen pääainettaan yksin edustaneen vastaajan tapaus, joka päädyttiin poistamaan aineistosta, vaikuttaisi tukevan ryhmän homogeenisuuden ensin esitettyä mahdollista vaikutusta tuloksiin, sillä havainnon säilyttäminen aineistossa olisi tuottanut suurempia yhteyksiä ja eroja. Toisaalta kyseisen vastaajan kuuluminen yliopisto-opiskelijoihin jättää avoimeksi kysymyksen siitä ovatko havaitut ilmiöt löydettävissä esimerkiksi ainoastaan korkeakoulu-tettujen ja/tai pääkaupunkilaisten keskuudesta. Esimerkiksi vastaajien yliopistotausta on saattanut vaikuttaa vastaajien käsitteellisen ajattelun kehittyneisyyteen ja siten pääkomponenttianalyysin rakenteeseen.

9.5 Pohdintaa tutkimusetiikasta

Koska tutkielman aiheena on moraali, lienee syytä pysähtyä pohtimaan myös tutkimuksen eettisyyttä – etenkin moraalipsykologiaan keskittyneen Harvard-professori Hauserin jäätyä kiinni tutkimusvilpistä kesällä 2010 (ks. esim. Wade, 11., 12. ja 13.8.2010). Jos periaatteet ja säännöt perustavat siis pohjimmiltaan arvoihin, kuten esimerkiksi Timmons (2002) ja Niiniluoto (1991, 39–43) ajattelevat, ja jos arvot ilmaisevat ainakin joiltakin osin yksilön tai yhteisön tavoitteita niin kuin Niiniluoto (mts. 39–43), mutta myös Schwartz (1992) tähdentävät, johtaa tieteen ts. tiedeyhteisön moraalisten periaatteiden ytimeen kysymys tieteen perimmäisestä tarkoituksesta. Vaikkei käsitys tieteen päämäärästä olekaan historiallinen vakio, useimmille (nykyisille ja historiallisille) käsityksille on kuitenkin yhteistä ajatus siitä, että tieteen tavoite on pyrkiä totuuteen eli etsiä todellisuutta vastaavaa tietoa, joka esim. Platonin perinteen mukaan määritellään hyvin perustelluiksi tosiksi uskomuksiksi. Perustelujen pitää puolestaan noudattaa tieteellisen ajattelun pelisääntöjä, kuten logiikkaa ja tiettyä metodologiaa. (Ks. esim. Niiniluoto, 1991, 43–44.)

Niiniluodon (1991,47–48) mukaan monet tieteen säännöt, kuten väitteiden testattavuus, tutkimusasetelmien toistettavuus, tulosten alistaminen kriittiselle julkiselle keskustelulle, rehellisyys tutkimuksessa ja reiluus toisia tutkijoita kohtaan, voidaankin oikeuttaa tieteen perimmäisellä tavoitteella: pyrkimyksellä totuuteen. Kaikkia tieteen keskeisistä säännöistä ei kuitenkaan voida johtaa suoraan tieteen välittömistä pää-

määristä, ja osa säännöistä perustuu kokonaan tieteen ulkoisiin arvoihin. Tällaisina ei-episteemisiin arvoihin suoraan perustuvina sääntöinä voidaan pitää mm. rehellisyyttä tutkimushenkilöitä kohtaan sekä kieltoa tuottaa turhaa kärsimystä ja vahinkoa tutkimuskohteille.

Tutkimuksen ei-episteeminen etiikka näyttäisi olevan tässä tutkimuksessa ainakin muodollisesti kunnossa: Uuden-Seelannin Wellingtonin Victoria yliopiston eettinen komitea on antanut tutkimukselle ja kyselylomakkeelle siunauksensa ja kyselylomakkeen alussa vastaajaa informoidaan melko laajasti tutkimuksen tavoitteista, vastaajan yksityisyyden säilyttämisestä, luovutettujen tietojen luottamuksellisuudesta sekä oikeudesta keskeyttää lomakkeen täyttäminen (ks. liite 6).

Entäpä totuuden etsintään liittyvät periaatteet – toteutuvatko ne tämän tutkimuksen osalta? Väitteiden testattavuuden ja tutkimusasetelmien toistettavuuden pitäisi olla mahdollista, sillä tutkimuskysymykset ja -hypoteesit on pyritty muotoilemaan loogisesti ja aineisto sekä sille tehdyt muutokset ja analyysit on raportoitu huolellisesti. Käytetyt analyysit on myös hyväksytty yleisesti tieteenalan piirissä. Tutkimuskysymysten, aineiston ja analyysien läpinäkyvyys takaa myös omalta osaltaan rehellisyyden tutkimuksessa, ja koska pro gradu -tutkielmat ovat kaikkien saatavilla kirjastoissa, tulosten alistaminen kriittiselle julkiselle keskustelulle voi niin ikään toteutua. Reiluus ja kunnioitus toisten tutkijoiden ajatuksia ja tutkimustuloksia kohtaan näkyy mm. viitteiden runsaana määränä ja tarkkuutena, mutta myös tulkintojen tukena käytettyinä suorina lainauksina. Tuloksista vedettyjen johtopäätösten ja tulkinnan loogisuus jää kuitenkin jokaisen lukijan itse arvioitavaksi.

9.6 Lopuksi: moraalipsykologian normatiivinen taakka

Toisin kuin moraalipsykologia, nykyinen arvopsykologia on pysytellyt jokseenkin erossa filosofisista pohdinnoista siitä huolimatta, kuinka meheviä keskusteluja sen piirissä olisi voitu käydä vaikkapa naturalistisesta virhepäätelmästä eli G. E. Mooren (1903/1971) esittämästä argumentista, jonka mukaan hyvää (ts. arvoja) ei voi määrittellä minkään luonnollisen ominaisuuden, kuten tarpeiden, avulla: ”x on tarpeellinen kaikille asianosaisille, siis x on hyvä, mutta onko hyvä, että x on tarpeellinen kaikille asianosaisille?” Vaikka tässä tutkielmassa onkin haluttu kyseenalaistaa moraalipsykologian ja normatiivisen etiikan välinen liitto, voidaan metaetiikan ja moraalipsykologi-

an väliset yhteydet nähdä kuitenkin puolustettavina, kuten Kauppinen (2008, 10–19) tekee: Metaetiikka voi tarjota moraalipsykologialle tutkimuskohteen tutkittavaa ilmiötä koskevan mahdollisen skenaarion muodossa, mutta empiirisen tutkimuksen tarkoitus on selvittää tämän skenaarion tosiasiallisuus. Ja vastaavasti empiiristen selvitettyjen tosiasioiden pitäisi antaa palautetta siitä, mikä tosiasiasa on mahdollista, ja vaikuttaa näin uusien ja vanhojen mahdollisten skenaarioiden muokkaamiseen.

Yksi syy moraalipsykologian sotkeutumiseen moraalin normatiivisiin määritelmiin ja filosofisiin pohdintoihin löytyy selkeästi moraalipsykologien ”pelosta” relativismia kohtaan, mikä ilmenee lukuisissa relativismin vastaisissa kannanotoissa (ks. esim. Kohlberg, 1981; Turiel ym., 1987; Shweder, 1990; Haidt & Bjorklund, 2008). Toisin sanoen moraalipsykologit pelkäävät oikeuttavansa moraalisen relativismin ja siten monet maailman ”kauheat vääryydet” empiirisillä tutkimustuloksillaan. Tämä empiristien relativismin pelko tuntuu kummalliselta siinä valossa, että on eri asia *tutkia sitä, minkä ihmiset arvioivat olevan hyvää ja oikein tai pahaa ja väärin todellisuudessa ja miten he tosiasiallisesti näihin arvioihinsa päätyvät*, kuin *pohtia sitä, mikä on tai minkä pitäisi olla hyvää ja oikein sekä miten näihin arvioihin pitäisi tai saatetaan päätyä* (vrt. Kauppinen [2008, 13] kuvaus deskriptiivisten ja normatiivisten moraalin määritelmien erosta sekä Mooren [1903/1971] naturalistinen virhepäätelmä ja Humen [1739/1985] giljotiini: ”siitä mitä on, ei voi johtaa loogisesti sitä mitä pitäisi olla”).

Relativismin pelosta huolimatta moraalipsykologien edustajat eivät ole mielestäni vapautettuja tieteen arvovapausperiaatteesta, mikä sitoo heidät tutkimustyössä moraalin kuvaileviin määritelmiin, jotka *keskittyvät ihmisten parissa esiintyviin moraaliin ilmiöihin*. Ylikosken ja Kokkosen (2009, 382) sanoin: ”Tieteen arvovapaudesta ei kuitenkaan seuraa, että tutkija ei voisi esittää moraalisia ja poliittisia kannanottoja. – – Tutkimuksen etiikkaan kuuluva *älyllinen rehellisyys* kuitenkin vaatii, että tutkija tekee mahdollisimman selkeän eron tutkimuksensa varsinaisten tulosten ja esitettyjen kannanottojen välillä.” Operationalisoimalla abstraktin moraalikäsitteen normatiivisten määritelmien pohjalta, ei siis saavuteta tavoiteltua objektiivisuutta, jota Vainio (2005, 158) on esittänyt moraalipsykologien tavoittelevan, vaan päinvastoin tehdään tutkimuksesta normatiivista. Ehkä moraalipsykologian olisikin aika hellittää normatiivista taakkaa kantavista vanhoista teorioistaan ja aloittaa puhtaalta pöydältä tutkimalla ei-yksinomaan moraalin eri alojen asiantuntijoiden ajatuksia ja teorioita moraalista, kuten Vainio (2005, 163–164) ehdottaa, vaan tutkimalla myös maallikoiden moraalisisissa

ilmauksissa ja ajattelussa esiintyviä kulttuurisia ja yksilöllisiä yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia sekä heidän eksplisiittisiä ja implisiittisiä näkemyksiään moraalista ilman normatiivisesti sitovia ennakkomääritelmiä.

LÄHTEET

- Aarnio, K. (2007). *Paranormal, superstitious, magical, and religious beliefs*. (Studies in Psychology 44). Helsingin yliopisto, psykologian laitos.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Allport, G. W. (1967). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. Lontoo: Macmillan.
- Ammerman, N. T. (1997). Golden rule Christianity. Lived religion in the American mainstream (s. 197–206). Teoksessa D. D. Hall (toim.), *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristoteles (2005). *Nikomakhoksen etiikka* (Suom. S. Knuuttila). Helsinki: Gaudeamus.
- Asch, S. E. (1952). *Social Psychology*. New York: Prentice Hall.
- Asch, S. E. (1956). Studies of independence and conformity: a minority of one against a unanimous majority. *Psychological Monographs*, 70, (9, koko no. 416).
- Austin, M. W. (21.8.2006). Divine command theory. Teoksessa J. Frieser & B. Downer (toim.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Haettu 14.6.2010 osoitteesta: <http://www.iep.utm.edu/divine-c/>
- Bargh, J. A. & Ferguson, M. J. (2000). Beyond behaviorism: On the automaticity of higher mental processes. *Psychological Bulletin*, 126, 925–945.
- Baron, R. M. & Kenny, D. A. (1986). The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic and statistical considerations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1173–1182.
- Batson, C., Schoenrade, P. & Ventis, W. (1993). *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C. & Ventis, W. (1982). *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Baylis, C. A. (1942). Judgement. Teoksessa D. D. Runes (toim.), *Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library. Haettu 2.4.2009 osoitteesta: <http://ia311516.us.archive.org/1/items/dictionaryofphil029503mbp/dictionaryofphil029503mbp.pdf>
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Doubleday.
- Berkowitz, M. W., Kahn, J. P., Mulry, G. & Piette, J. (1995). Psychological and philosophical considerations of prudence and morality. Teoksessa M. Killen & D. Hart (toim.), *Morality in everyday life: Developmental perspectives* (s. 201–224). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. & Radley, A. (1988). *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking*. Lontoo: Sage Publications.
- Boyd, D. R. (1977). The moralberrypie: some basic concepts. *Theory into Practice*, 16, 67–72.

- Braithwaite, V. A. & Law, H. G. (1985). Structure of Human Values: Testing the Adequacy of the Rokeach Value Survey. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 250–263.
- Braithwaite, V. A. & Scott, W. A. (1991). Values. Teoksessa J. P. Robinson, P. R. Shaver & L. S. Wrightsman (toim.), *Measures of personality and social psychological attitudes* (s. 661–753). San Diego, CA: Academic Press.
- Broad, C. D. (1930). *Five types of ethical theory*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Brown, D. E. (1991). *Human universals*. New York: McGraw-Hill.
- Buss, D. M. (1985). Can a social science be anchored in evolutionary biology? Four problems and a strategic solution. *Revue Europeenne des Sciences Sociales*, 24, 41–50. Ref. Schwartz (1992).
- Chiu, C., Dweck, C. S., Tong, J. Y. & Fu, J. H. (1997). Implicit theories and conceptions of morality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 923–940.
- Clark, L. A. & Watson, D. (1995). Constructing validity: Basic issues in objective scale development. *Psychological assessment*, 7, 309–319.
- Colby, A. & Kohlberg, L. (1987). *The Measurement of Moral Judgment, Vol. 1: Theoretical foundations and research validation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Coles, R. (1990). *The spiritual life of children*. Boston: Houghton Mifflin.
- Cook, R. D. & Weisberg, S. (1982). *Residuals and Influence in Regression*. New York: Chapman & Hall.
- Crisp, R. (1998). Ethics. Teoksessa E. Craig (toim.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Lontoo: Routledge. Haettu 19.5.2010 osoitteesta: <http://www.rep.routledge.com/article/L132>
- Cushman, F., Young, L. & Hauser, M. (2006). The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment: Testing three principles of harm. *Psychological Science*, 17, 1082–1089.
- Damasio, A. R. (1995). *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York: Avon Books.
- Doris, J. & Stich, S. (19.4.2006). Moral Psychology: Empirical Approaches. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition). Haettu 23.2.2009 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/moral-psych-emp/>.
- Driver, J. (27.3.2009). The history of utilitarianism. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition). Haettu 9.6.2010 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>
- Dunbar, R. *Grooming, gossip, and the evolution of language*. Lontoo: Faber and Faber.
- Duncker, C. (1939). Ethical Relativity? (An Enquiry into the Psychology of Ethics.) *Mind*, 48, 39–57.
- Dweck, C. S., Chiu, C. & Hong, Y. (1995). Implicit theories and their role in judgments and reactions: A world from two perspectives. *Psychological Inquiry*, 6, 267–285.
- Dworkin, R. (1977). *Taking rights seriously*. Lontoo: Duckworth.

- Eckensberger, L. H. & Zimba, R.R. (1997). The development of moral judgement. Teoksessa J. W. Berry, P. R. Dasen & T. S. Saraswathi (toim.), *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 2: Basic Processes and Human Development* (2. painos, s. 299–338). Boston: Allyn & Bacon.
- Edwards, C. P. (1985). Another style of competence: The caregiving child. Teoksessa A. Fogel & G. F. Melson (toim.), *Origins of nurturance: developmental, biological and cultural perspectives on caregiving*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Epstein, S. (1989). Values from the perspective of cognitive-experiential self theory. Teoksessa N. Eisenberg, J. Reykowski & E. Staub, *Social and moral values: Individual and societal perspectives* (s. 3–22). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Evangeliset Opiskelijat*. Haettu 14.1.2009 osoitteesta: <http://www.sley.fi/eo/html/fi/root.html>.
- Field, A. (2005). *Discovering Statistics Using SPSS* (2. painos). Lontoo: Sage Publications.
- Fieser, J. (10.5.2009). Ethics. Teoksessa J. Fieser & B. Downer (toim.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Haettu 16.3.2010 osoitteesta: <http://www.iep.utm.edu/ethics/>.
- Firth, R. (1952). Ethical Absolutism and the Ideal Observer. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12, 317–345.
- Fischer, R. (2004). Standardization to Account for Cross-Cultural Response Bias: A Classification of Score Adjustment Procedures and Review of Research in JCCP. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35, 263–282.
- Fiske, A. P. (1991). *Structures of Social Life*. New York: Free Press. Ref. Haidt & Joseph (2004).
- Fodor, J. (1983). *The modularity of mind. An essay on faculty psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Frankena, W. (1942). Value. Teoksessa D. D. Runes (toim.), *The dictionary of philosophy* (s.330). New York: Philosophical Library.
- Frazier, P. A., Tix, A. P. & Barron, K. E. (2004). Testing moderator and mediator effects in counseling psychology research. *Journal of Counseling Psychology*, 51, 115–134.
- Freud, S. (2001). *Totem and Taboo* (Engl. J. Strachey). Lontoo: Routledge. (Alkuperäinen teos julkaistu 1950.)
- Gabennesch, H. (1990). The perception of social conventionality by children and adults. *Child Development*, 61, 2047–2059.
- Gazzaniga, M. S. (1985). *The social brain: Discovering the networks of the mind*. New York: Basic Books.
- Gert, B. (11.2.2008). The Definition of Morality. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2008 Edition). Haettu 14.4.2008 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/morality-definition/>
- Gewirth, A. (1978). *Reason and morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gewirth, A. (1982). *Human rights: Essays on justification and applications*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development*: Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gowans, C. (19.2.2004). Moral Relativism. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2004 Edition). Haettu 10.5.2007 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/moral-relativism/>
- Graham, J. & Haidt, J. (2010). Beyond Beliefs: Religion Binds Individuals into Moral Communities. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 140-150.
- Greene, J. D. (2008). The secret joke of Kant's soul. Teoksessa W. Sinnott-Armstrong (toim.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development* (s. 35–79). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Greene, J.D., Nystrom, L.E., Engell, A.D., Darley, J.M. & Cohen, J.D. (2004). The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. *Neuron*, 44, 389–400.
- Greene, J.D., Sommerville, R.B., Nystrom, L.E., Darley, J.M. & Cohen, J.D. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*, 293, 2105–2108.
- Guttman, L. (1968). A general nonmetric technique for finding the smallest coordinate space for a configuration of points. *Psychometrika*, 33, 469–506.
- Habermas, J. (1983). Interpretive social science vs. hermeneutics. Teoksessa N. Haan, R. Ballah, P. Rabinow & W. Sullivan (toim.), *Social science as moral inquiry* (s. 251–269). New York: Columbia University Press.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action. Vol. 1. Reason and the rationalization of society* (Engl. T. McCarthy). Lontoo: Heinemann.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action* (Engl. C. Lenhardt and S. W. Nicholsen). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1999). *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Engl. C. Cronin & P. De Greiff). Cambridge, UK: Polity Press.
- Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement. *Psychological Review*, 108, 818–834.
- Haidt, J., Bjorklund, F. & Murphy, S. (2000). *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*. Julkaisematon käsikirjoitus. Saatavilla osoitteesta: <http://people.virginia.edu/~jdh6n/publications.html>
- Haidt, J. & Bjorklund, F. (2008). Social intuitionists answer six questions about moral psychology. Teoksessa W. Sinnott-Armstrong (toim.), *Moral Psychology, Vol. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (s. 181–217). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Haidt, J. & Hersh, M. A. (2001). Sexual morality: The cultures and reasons of liberals and conservatives. *Journal of applied social psychology*, 31, 191–221.
- Haidt, J. & Joseph, C. (2004). Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues. *Dædalus*, Fall 2004, 55–66.

- Haidt, J. & Joseph, C. (2007). The moral mind: How 5 sets of innate moral intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. Teoksessa P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (toim.), *The Innate Mind, Vol. 3* (s. 367–391). New York: Oxford. Haettu 16.9.2009 osoitteesta: <http://faculty.virginia.edu/haidtlab/articles/haidt.joseph.2007.the-moral-mind.pub043.doc>
- Haidt, J., Koller, S. & Dias, M. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613–628.
- Haidt, J., Rosenberg, E. & Hom, H. (2003). Differentiating Diversities: Moral Diversity Is Not Like Other Kinds. *Journal of Applied Social Psychology*, 33, 1–36.
- Halman, L. & Vloet, A. (1994). *Measuring and comparing values in 16 countries of the western world*. Tilburg: Work and Organization Research Center.
- Halpern, L. (2001). Moral values, social trust and inequality: Can values explain crime? *The British Journal of Criminology*, 41, 236–251.
- Harding, S. & Phillips, D. (1986). *Contrasting Values in Western Europe*. Lontoo: Macmillan.
- Hare, J. (27.9.2006). Religion and morality. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Haettu 11.9.2010 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/religion-morality/>
- Harkness, J. A., Pennell B.-E. & Schoua-Glusberg A. (2004). Survey questionnaire translation and assessment. Teoksessa S. Presser, J. M. Rothgeb, M. P. Couper, J. T. Lessler, E. Martin, J. Martin & E. Singer (toim.), *Methods for testing and evaluating survey questionnaires* (s. 453–74). New York: John Wiley.
- Hatch, E. (1983). *Culture and morality: the relativity of values in anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Hauser, M. (2006). *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. New York: Harper Perennial.
- Hauser, M. & Pyysiäinen, I. (2010). The origins of religion: evolved adaptation or by-product? *Trends in cognitive sciences*, 14, 104–109.
- Hauser, M. & Singer, P. (4.1.2006). *Godless morality*. Project Syndicate. Haettu 11.9.2010 osoitteesta: <http://www.project-syndicate.org/commentary/hausersinger1/English>
- Hauser, M., Young, L. & Cushman, F. (2008). Reviving Rawls's linguistic analogy: Operative principles and the causal structure of moral actions. Teoksessa W. Sinnott-Armstrong (toim.), *Moral Psychology, Vol. 2: The cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (s. 107–144). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. New York: Wiley & Sons.
- Helkama, K. (2001). Lawrence Kohlberg. Moraaliajattelun kehityksen vaiheet. Teoksessa V. Hänninen, J. Partanen & O.-H. Ylijoki (toim.), *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjii* (s. 175–199). Tampere: Vastapaino.
- Helkama, K. (2004). Values, role-taking and empathy in moral development. *New Review of Social Psychology*, 3, 103–111.

- Helkama, K. (2010). Social psychology of morality and moral development: A functional system approach. Teoksessa J. P. Valentim (toim.), *Social psychology: Anchoring and horizons*. Ilmestyy.
- Helkama, K. & Myyry, M. (2001). University Students' Value Priorities and Emotional Empathy. *Educational Psychology, 21*, 25–40.
- Heschel, A. J. (1987). *God in search of man: A philosophy of Judaism*. Northvale: Aronson. (Alkuperäinen teos julkaistu 1955.)
- Hicks, L. E. (1970). Some properties of ipsative, normative and forced-choice normative measures. *Psychological Bulletin, 74*, 167–184.
- Hofstede, G. H. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values. Cross-cultural research and methodology series, Vol. 5*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Hofstede, G. H. (1991). *Cultures and organizations: software of the mind*. Lontoo: McGraw-Hill.
- Hofweber, T. (13.10.2004). Logic and ontology. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition). Haettu 25.5.2010 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/logic-ontology/>
- Holm, N. G. (1996). Introduction. Teoksessa N. G. Holm & K. Björkqvist (toim.), *World views in modern society. Empirical studies on the relationship between world view, culture, personality, and upbringing* (s. 1–9). Åbo: Åbo Akademi University.
- Hume, D. (1985). *A treatise of human nature*. Hammondswoth: Penguin. (Alkuperäinen teos julkaistu 1739.)
- Hunter, J. D. (1991). *Culture wars: The struggle to define America*. New York: Basic Books.
- Häyry, M. (1999). Kolme moraalioppia. Teoksessa T. Airaksinen & K. Kaalikoski (toim.), *Opin filosofiaa: Filosofian opit* (s. 221–235). Helsinki: Yliopistopaino.
- Inglehart, R. (1971). The silent revolution in Europe: Intergrational change in post-industrial societies. *The American Political Science Review, 65*, 991–1017.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (2006). Mapping global values. *Comparative Sociology, 5*, 115–136.
- Inwagen, P. van (10.9.2007). Metaphysics. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition). Haettu 25.5.2010 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/metaphysics/>
- Jacobson, D. (2008). Does social intuitionism flatter morality or challenge it? Teoksessa W. Sinnott-Armstrong (toim.), *Moral Psychology, Vol. 2: The cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (s. 219–232). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Jensen, L. A. (1997). Different worldviews, different morals: America's culture war divide. *Human Development, 40*, 325–344.
- Jensen, L. A. (2004). *Coding manual: Ethics of autonomy, community, and divinity* (3. uudistettu versio). Haettu 9.6.2010 osoitteesta: <http://www.lenearnettjensen.com/JensenCodingManualThreeEthics2004.pdf>

- Johnson, M. L. (1996). How Moral Psychology Changes Moral Theory. Teoksessa L. May, M. Friedman & A. Clark (toim.), *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science* (s. 45–68). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Joyce, R. (30.7.2007). Supplement to Moral Anti-Realism: Moral subjectivism versus moral relativism. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Haettu 26.1.2009 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-anti-realism/moral-subjectivism-versus-relativism.html>
- Kaiser, H. F. (1960). The application of electronic computers to factor analysis. *Educational and Psychological Measurement*, 20, 141-151.
- Kant, I. (1969). *Foundations of the metaphysics of morals* (Engl. L. W. Beck). Indianapolis: Bobbs-Merrill. (Alkuperäinen teos julkaistu 1785.)
- Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals* (Engl. M. Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Alkuperäinen teos julkaistu 1797.)
- Kant, I. (1997). Critique of practical reason (engl. Mary Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Alkuperäinen teos julkaistu 1788.)
- Kaplan, A. (1963). *The new world of philosophy*. New York: Vintage Book.
- Kauppinen, A. (2008). *Essays in Philosophical Moral Psychology* (Philosophical Studies from the University of Helsinki 19). Helsingin yliopisto, filosofian laitos.
- Kelly, D., Stich, S., Haley, K. J., Eng, S. J. & Fessler, D. M. T (2007). Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction. *Mind & Language*, 22, 117–131.
- Kelly, G. A. (1955). *The psychology of personal constructs*. New York: Norton. Ref. Dweck, Chiu & Hong (1995).
- Kielitoimiston sanakirja*, sähköinen versio 2.0 (2008). Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 149. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus ja Kielikone Oy.
- Kim, S. (24.5.2006). Moral Realism. Teoksessa J. Frieser & B. Downer (toim.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Haettu 20.1.2009 osoitteesta: <http://www.iep.utm.edu/m/moralrea/>
- King, W. L. (1968). *Introduction to religion: A phenomenological approach*. New York: Harper.
- Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M. & Damasio, A. (2007). Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, 446, 908–911.
- Kohlberg, L. (1958). *The development of modes of thinking and choice in years 10 to 16* (julkaisematon väitöskirja). University of Chicago.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. Teoksessa D. Goslin (toim.), *Handbook of socialization theory and research* (s.347–480). Chicago: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. Essays on Moral Development, Vol. 1*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development: the nature and validity of moral stage. Essays on Moral Development, Vol. 2*. San Francisco: Harper & Row.

- Kohlberg, L. (1986). A current statement on some theoretical issues. Teoksessa S. Modgil & C. Modgil (toim.), *Lawrence Kohlberg: Consensus and controversy* (s. 485–546). Philadelphia: The Falmer Press.
- Kohlberg, L., Levine, C. & Hewer, A. (1983). *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*. Basel: Karger.
- Koltko-Rivera, M. E. (2004). The psychology of worldviews. *Review of General Psychology*, 8, 3–58.
- Koltko, Rivera, M. E. (2006–2007). Religions influence worldviews; worldviews influence behavior: A model with research agenda. *Psychology of Religion Newsletter*, 32 (1), 1–10.
- Korkman, P. (1998). Moderni moraalit ja ihminen. Teoksessa P. Korkman & M. Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Tampere: Gaudeamus.
- Korpela, J. (25.8.2008). *Pienehkö sivistyssanakirja*. Haettu 14.1.2010 osoitteesta: <http://www.cs.tut.fi/~jkorpela/siv/sanatom.html#moraali>
- Krebs, D. L. (2008). An Evolutionary Account. *Perspectives on Psychological Science*, 3, 149–172.
- Krebs, D. L. & Denton, K. (2005). Toward a More Pragmatic Approach to Morality: A Critical Evaluation of Kohlberg's Model. *Psychological Review*, 112, 629–649.
- Kuhn, D. (1991). *The skills of argument*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kunda, Z. (1990). The Case for Motivated Reasoning. *Psychological Bulletin*, 108, 480–498.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes (s. 91–195). Teoksessa I. Lakatos & A. Musgrave (toim.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1969). *Convention: A philosophical study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lonner, W. J. (1980). The search for psychological universals. Teoksessa H. C. Triandis & W. W. Lambert (toim.), *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 1: Perspectives* (s. 143–204). Boston: Allyn and Bacon.
- Lönnqvist, J.-E., Leikas, S., Paunonen, S., Nissinen, V. & Verkasalo, M. (2006). Conformism Moderates the Relations Between Values, Anticipated Regret, and Behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32, 1469–1481.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Markus, H. R. & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.
- Maslow, A. H. (1959). *New Knowledge in Human Values*. New York: Harper. Ref. Schwartz (1992).
- McDougall, W. (1912). *An introduction to social psychology*. Lontoo: Methuen.
- Mikhail, J. (2000). *Rawls' Linguistic Analogy: A Study of the 'Generative Grammar' Model of Moral Theory Described by John Rawls in 'A Theory of Justice'* (Georgetown Public Law Research Paper No. 766464). Ithaca, NY: Cornell University. Haettu 9.9.2010 osoitteesta: <http://ssrn.com/abstract=766464>
- Mikhail, J. (2007). Universal Moral Grammar: Theory, Evidence, and the Future. *Trends in Cognitive Sciences*, 11, 143–152.

- Milgram, S. (1963). Behavioral Study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 371–378.
- Moore, G. E. (1971). *Principia Ethica*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Alkuperäinen teos julkaistu 1903.)
- Mulder, D. H. (6.9.2004). Objectivity. Teoksessa J. Frieser & B. Downer (toim.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Haettu 9.2.2009 osoitteesta: <http://www.iep.utm.edu/o/objectiv.htm>
- Murphy, M. (23.9.2002). The Natural Law Tradition in Ethics. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition). Haettu 10.5.2007 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/natural-law-ethics/>
- Narvaez, D. (2008). The social intuitionist model: Some counter intuitions. Teoksessa W. Sinnott-Armstrong (toim.), *Moral Psychology, Vol. 2: The cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (s. 232–240). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Nevitte, N. & Cochrane, C. (2006). Individualization in Europe and America: Connecting religious and moral values. *Comparative Sociology*, 5, 203–230.
- Niebuhr, R. (1935). *An interpretation of Christian ethics*. New York: Harper.
- Niiniluoto, I. (1984). *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, I. (1991). Tiedeinstituutio ja tutkijan eettiset valinnat. Teoksessa P. Löppönen, H. Mäkelä & K. Paunio (toim.), *Tiede ja etiikka* (s. 227–244). Porvoo: WSOY.
- Norman, A. & Richards, H. (1998). Moral reasoning and religious belief: Does content influence structure? *Journal of Moral Education*, 27, 89–98.
- Norman, R. (2005). Absolutism, moral. Teoksessa T. Honderich (toim.), *The Oxford Companion to Philosophy* (2. painos). Oxford Reference Online. Oxford University Press. Haettu 26.1.2009 osoitteesta: <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t116.e7>
- Nucci, L. P. (1981). Conceptions of personal issues: A domain distinct from moral or societal concepts. *Child Development*, 52, 114–121.
- Nucci, L. P. (1996). Morality and the personal sphere of action. Teoksessa E. Reed, E. Turiel & T. Brown (toim.), *Values and knowledge* (s. 41–60). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Nucci, L. P. (2001). *Education in the moral domain*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nucci, L. P. & Turiel, E. (2000). The moral and the personal: Sources of social conflicts. Teoksessa L. P. Nucci, G. B. Saxe & E. Turiel (toim.), *Culture, thought, and development*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Nummenmaa, L. (2004). *Käyttäytymistieteiden tilastolliset menetelmät*. Helsinki: Tammi.
- Nummenmaa, L. (2005). Efektikoko psykologisessa tutkimuksessa. *Psykologia*, 40, 559–567.
- O'Brien, R. M. 2007. A Caution Regarding Rules of Thumb for Variance Inflation Factors. *Quality and Quantity*, 41, 673–690.

- Osgood, C. E. (1962). Studies on the generality of affective meaning systems. *American Psychologist*, 17, 10–28.
- Osgood, C. E., Suci, G. J. & Tannenbaum, P. H. (1957). *The measurement of meaning*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Perkins, D. N., Farady, M. & Bushey, B. (1991). Everyday reasoning and the roots of intelligence. Teoksessa J. F. Voss, D. N. Perkins & J. W. Segal, *Informal reasoning and education* (s. 83–105). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Perkins, S. A. & Turiel, E. (2007). To lie or not lie: To whom and under what circumstances. *Child Development*, 78, 609–621.
- Piaget, J. (1932). *The moral judgement of the child* (Engl. M. Gabain). Lontoo: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Piaget, J. (1952). *The child's conception of number*. Lontoo: Routledge & Kegan.
- Piaget, J. (1977). *The origins of intelligence in the child* (Engl. M. Cook). Harmondsworth: Penguin. (Alkuperäinen teos julkaistu 1936.)
- Piaget, J. (2001). *The child's conception of physical causality*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. (Alkuperäinen teos julkaistu 1927.)
- Piaget, J. & Inhelder, B. (1971). *The psychology of the child* (Engl. H. Weaver). Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Puohiniemi, M. (2006). *Täsmäelämän ja uusyhteisöllisyyden aika*. Vantaa: Painopaikka Dark.
- Putnam, H. (1987). *The many faces of realism*. The Paul Carus lectures. Chicago: Open Court Publishing.
- Putnam, R. A. (1985). Creating facts and values. *Philosophy*, 60, 187–204.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rest, J. (1979). *Development in judging moral issues*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rokeach, M. (1972). *Beliefs, attitudes, and values. A theory of organization and change*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: The Free Press
- Sajama, S. (1997). Mitä arvot ovat? Teoksessa J. Räikkä (toim.), *Filosofia: Käsitteellisen ajattelun perusteita*. Kuopio: Kustannusosakeyhtiö Puijo.
- Sayre-McCord, G. (1988). Introduction: The Many Moral Realisms. Teoksessa G. Sayre-McCord (toim.), *Essays on Moral Realism* (s. 1–23). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sayre-McCord, G. (6.10.2005). Moral Realism. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Haettu 26.11.2008 osoitteesta: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-realism/>.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. Teoksessa M. Zanna (toim.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 25. (s. 1–65). New York: Academic Press.

- Schwartz, S. H. (1994). Are there universal aspects in the content and structure of values? *Journal of Social Issues*, 50, 19-45.
- Schwartz, S. H. (1999). A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work. *Applied Psychology: An International Review*, 48, 23-47.
- Schwartz, S. H. (2003). A proposal for measuring value orientations across nations. Teoksessa *European Social Survey Questionnaire Development Report* (s. 259-319). Haettu 20.11.2009 osoitteesta:
http://www.europeansocialsurvey.org/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=126&Itemid=80
- Schwartz, S. H. (2005). Universalismi arvot ja moraalisen universumin laajuus (Suom. M. Ahokas). Teoksessa A.-M. Pirttilä-Backman, L. Myyry, M. Ahokas & S. Lähteenoja (toim.), *Arvot, moraalit ja yhteiskunta: Sosiaalipsykologisia näkökulmia yhteiskunnan muutokseen* (s. 216-235). Helsinki: Gaudeamus Kirja.
- Schwartz, S. H. (2006). Les valeurs de base de la personne: Théorie, mesures et applications [Basic human values: Theory, measurement, and applications]. *Revue Française de Sociologie*, 47, 929-968.
- Schwartz, S. H. (2009). *Draft users manual: Proper use of the Schwartz Value Survey* (14.1.2009 versio). Koontanut R. F. Littrell. Haettu 18.2.2010 osoitteesta:
http://crossculturalcentre.homestead.com/DraftManual_SVS_14Feb2009.doc
- Schwartz, S. H. & Bardi, A. (1997). Influences of adaptation to communist rule on value priorities in Eastern Europe. *Political Psychology*, 18, 385-410.
- Schwartz, S. H. & Bardi, A. (2001). Value hierarchies across cultures. Taking similarities perspective. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 32, 268-290.
- Schwartz, S. H. & Bilsky, B. (1987). Toward a universal psychological structure of human values. *Journal of personality and social psychology*, 53, 550-562.
- Schwartz, S. H. & Bilsky, W. (1990). Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 878-891.
- Schwartz, S. H. & Boehnke, K. (2004). Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis. *Journal of Research in Personality*, 38, 230-255.
- Schwartz, S. H. & Huisman, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88-107.
- Schwartz, S. H., Melech, G., Lehmann, A., Burgess, S., Harris, M. & Owens, V. (2001). Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different method of measurement. *Journal of Cross Cultural Psychology*, 32, 519-542.
- Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1983). The world turned upside down. *The New York Review of Books*, 30, 74-79. Ref. Turiel (1989).
- Selman, R. L. (1971). The Relation of role taking to the development of moral judgment in children. *Child Development*, 42, 79-91.
- Selman, R. L. (1980). *The growth of interpersonal understanding: Developmental and clinical analyses*. New York: Academic Press.

- Sherif, M. (1935). A Study of some social factors in perception. *Archives of psychology*, 27, (187), 53-54.
- Shweder, R. A. (1982). Liberalism as Destiny. *Contemporary Psychology*, 27, 421-424.
- Shweder, R. A. (1990). In Defence of Moral Realism: Reply to Gabennesch. *Child Development*, 61, 2060-2067.
- Shweder, R. A. (1994). Are moral intuitions self-evident truths? *Criminal Justice Ethics*, 13, 24-31.
- Shweder, R. A. (2002). The nature of morality: The category of bad acts. *Lahey Clinic Medical Ethics Journal*, 9, 6-7.
- Shweder, R. A. & Haidt, J. (1993). The future of moral psychology: Truth, intuition, and the pluralist way. *Psychological Science*, 4, 360-365.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M. & Miller, J. G. (1987). Culture and moral development. Teoksessa J. Kagan, & S. Lamb (toim.), *The emergence of morality in young children* (s. 1-83). Chicago: University of Chicago Press.
- Shweder, R. A., Much, N., Park, L. & Mahapatra, M. M. (1997). "Big Three" of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the "Big Three" Explanations of Suffering. Teoksessa A. Brandt & P. Rozin (toim.), *Morality and Health*. New York: Routledge.
- Simpson, E. L. (1974). Moral Development Research. A Case Study of Scientific Cultural Bias. *Human Development*, 17, 81-106.
- Sintonen, M. (2006). Filosofia – kaikkien tieteiden äiti ja hampaaton isoäiti. *Tieteessä tapahtuu*, 2, 16-21.
- Skinner, B. F. (1972). *Beyond freedom and dignity*. Lontoo: Jonathan Cape.
- Skorupski, J. (1999). Irrealist Cognitivism. *Ratio*, 12, 436-459.
- Snarey, J. (1985). Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research. *Psychological Bulletin*, 97, 202-232.
- Sperber, D. (1994). The modularity of thought and the epidemiology of representations. Teoksessa L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (toim.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture* (s. 39-67). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sperber, D. (2005). Modularity and relevance: How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive? Teoksessa P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (toim.), *The innate mind: Structure and contents* (s. 53-68). New York: Oxford. Haettu 9.9.2010 osoitteesta: <http://www.dan.sperber.fr/?p=109>
- Spicer, J. (2005). *Making sense of multivariate data analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Stevens, J. P. (2002). *Applied multivariate statistics for the social sciences*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Sullivan, E. V. (1977). A Study of Kohlberg's Structural Theory of Moral Development: a Critique of Liberal Social Science Ideology. *Human Development*, 20, 353-376.
- Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys. Haettu 14.1.2009 osoitteesta <http://www.sley.fi/tietoasleysta>.

- Swoyer, C. (2.2.2003). Relativism. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition). Haettu 12.5.2009 osoitteesta:
<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/relativism/>
- Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2007). *Using multivariate statistics* (5. painos). Boston: Pearson / Allyn and Bacon.
- Tilastokeskus. Suomi lukuina. Haettu 14.1.2010 osoitteesta:
http://www.stat.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto.html.
- Timmons, M. (2002). *Moral theory: An introduction*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism and collectivism*. Boulder, CO: Westview.
- Tuomala, E. (henkilökohtainen tiedonanto 16.1.2010).
- Turiel, E. (1975). The development of social concepts: Mores, customs, and conventions. Teoksessa D. J. Palma & J. M. Foley (toim.), *Moral development: Current theory and research*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Turiel, E. (1978). The development of concepts of social structure: Social Convention. Teoksessa J. Glick & K. A. Clarke-Stewart (toim.), *The development of social understanding* (s. 25–107). New York: Gardner Press. Ref. Turiel, Killen & Helwig (1987).
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Turiel, E. (1989). Domain-specific social judgments and domain ambiguities. *Merrill-Palmer Quarterly*, 35, 89–114.
- Turiel, E. (1998). The development of morality. Teoksessa W. Damon (vastaavatoim.) & N. Eisenberg (vuosikerran toim.), *Handbook of child psychology, Vol. 3: Social, emotional, and personality development* (5. painos, s. 863–932). New York: Wiley.
- Turiel, E. (2002). *The culture of morality. Social development, context, and conflict*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Turiel, E., Killen, M. & Helwig, C. 1987. Morality: Its structure, functions, and vagaries. In J. Kagan & S. Lamb (Eds.), *The Emergence of Morality in Young Children*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turiel, E. & Neff, K. (2000). Religion, culture, and beliefs about reality in moral reasoning. Teoksessa K. S. Rosenberg, C. N. Johnson & P. L. Harris (toim.), *Imaging the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (s. 269–304). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Tännsjö, T. (1990). *Moral realism*. Savage, MD: Rowman & Littlefield
- Vainio, A. (2003a). *One morality – or multiple moralities?* (Social psychological studies 7). Helsingin yliopisto, sosiaalipsykologian laitos.
- Vainio, A. (2003b). Uskonnollisuus, moraaliarvioinnit ja käsitykset sääntöjärjestelmistä – lukiolaisnuorten arviointitapojen vertailua. *Psykologia*, 38, 310–315.
- Vainio, A. (2005). Moraalipsykologisia näkökulmia moraalin muutokseen ja vaihteluun. Teoksessa A.-M. Pirttilä-Backman, L. Myyry, M. Ahokas & S. Lähteenoja (toim.), *Arvot, moraalit ja yhteiskunta: Sosiaalipsykologisia näkökulmia yhteiskunnan muutokseen* (s. 145–166). Helsinki: Gaudeamus Kirja.

- Vauclair, C.-M. (2009). Measuring cultural values at the individual-level: Considering morality in cross-cultural value research. *RAM – Revista de Administração Mackenzie*, 10, 60–83.
- Vauclair, C.-M. (2010). *What is Right? What is Wrong? And Does the Answer Tell Something about Culture? – An Investigation into Culture and Morality Using the Values Concept* (julkaisematon väitöskirja). Victoria University of Wellington.
- Vauclair, C.-M. & Fischer, R. (n.d.). *Do cultural values explain individuals' moral attitudes? A cross-cultural multi-level approach*. Arvioitavana oleva käsikirjoitus.
- Vesala, K. M. (1994). Maailmankuva ja tiedon luokittaminen. Väljää pohdintaa kokoavasta kognitiosta. Teoksessa A.-M. Pirttilä-Backman & K. M. Vesala, *Kognitiosta maailmankuvan ulottuvuuksiin* (s. 133–149). (Sosiaalipsykologian laitoksen tutkimuksia 2). Helsingin yliopisto, sosiaalipsykologian laitos.
- Vine, I. (1983). The Nature of Moral Commitments. Teoksessa H. Weinrich-Haste & D. Locke (toim.), *Morality in the Making: Thought, Action, and the Social Context* (s. 17–46). Chichester: Wiley. Ref. Harding & Phillips (1986).
- Waal, F. de (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wade, N. (11.8.2010). Expert on Morality Is on Leave After Research Inquiry. *The New York Times*. Haettu 8.9.2010 osoitteesta: <http://www.nytimes.com/2010/08/12/education/12harvard.html?ref=education>
- Wade, N. (12.8.2010). Inquiry on Harvard Lab Threatens Ripple Effect. *The New York Times*. Haettu 8.9.2010 osoitteesta: <http://www.nytimes.com/2010/08/13/education/13harvard.html?ref=education>
- Wade, N. (13.8.2010). In Harvard Lab Inquiry, a Raid and 3-Year Wait. *The New York Times*. Haettu 8.9.2010 osoitteesta: <http://www.nytimes.com/2010/08/14/education/14harvard.html?pagewanted=1&r=1>
- Walsh, B. J. & Middleton, J. R. (1984). *The transforming vision: shaping a Christian world view*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press. Ref. Jensen (1997).
- Wark, G. & Krebs, D. L. (1997). Sources of variation in real-life moral judgment: Toward a model of real-life morality. *Journal of Adult Development*, 4, 163–178.
- Wark, G. & Krebs, D. L. (2000). The Construction of Moral Dilemmas in Everyday Life. *Journal of Moral Education*, 29, 5–21.
- Wegner, D. M. & Bargh, J. A. (1998). Control and automaticity in social life. Teoksessa D. T. Gilbert, S. T. Fiske & G. Lindzey (toim.), *The handbook of social psychology* (4. painos, s. 446–496). Boston, MA: McGraw-Hill.
- Whewell, W. (1967). *The Philosophy of Inductive Sciences*. Lontoo: Johnson Reprint. (Alkuperäinen teos julkaistu 1840).
- Wierzbicka, A. (2001). *What did Jesus mean? Explaining the sermon on the mount and the parables in simple and universal human concepts*. New York: Oxford University Press.

- Wierzbicka, A. (2007). 'Moral sense'. *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology, 1*, 66–85.
- Wilson, T. D., Lindsey, S. & Schooler, T. (2000). A model of dual attitudes. *Psychological Review, 107*, 101–126.
- Wood, L. (1942). Judgement. Teoksessa D. D. Runes (toim.), *Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library. Haettu 2.4.2009 osoitteesta: <http://ia311516.us.archive.org/1/items/dictionaryofphil029503mbp/dictionaryofphil029503mbp.pdf>
- Woodhead, L. & Heelas, P. (2000). *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Wright, R. (1994). *The moral animal: Evolutionary psychology and everyday life*. New York : Pantheon.
- Wundt, W. (1907). *Outlines of psychology*. Leipzig: Wilhelm. Ref. Zajonc (1980).
- Ylikoski, P. & Kokkonen, T. (2009). *Evoluutio ja ihmisluento*. Helsinki: Gaudeamus.
- Zajonc, R. B. (1980). Feeling and thinking. Preferences need no inferences. *American Psychologist, 35*, 151–175.

LIITTEET

Liite 1. Taulukko 13.

Intuitiivisen etiikan viisi perustaa

	<i>Vahingon- tuottaminen/ hoiva</i>	<i>Oikeuden- mukaisuus/ vastavuoroisuus</i>	<i>Sisäryhmä/ lojaalisuus</i>	<i>Auktoriteetti/ kunnioitus</i>	<i>Puhtaus/ pyhyys</i>
<i>Sopeutumis- haaste</i>	Suojella ja hoitaa lapsia, haavoittuvaisia tai loukkaantuneita sukulaisia	Saavuttaa hyötyä kahdenvälistä yhteistyöstä ei-sukulaisten kanssa	Saavuttaa hyötyä ryhmän sisäisestä yhteistyöstä	Neuvotella hierarkiasta, taipua valikoidusti jonkun tahtoon	Välttää mikrobeja ja parasiitteja sekä ylipäättään sairauksia, sitouttaa ryhmään
<i>Moduulin varsinainen ala (adaptiiviset laukaisijat)</i>	Sukulaisten kärsimys, ahdistus, hätä tai heihin kohdistuva uhka	Pettäminen, yhteistyö	Uhka tai haaste ryhmälle	Alistamisen ja alistumisen merkit	Jätteet, sairaut ihmiset
<i>Moduulin tosiasiallinen ala (kaikki laukaisijat)</i>	Kuutit, sarjakuvahahmot	Aviollinen uskottomuus, rikkinäiset automaatit	Urheilujoukkue, jota kannustaa	Johtajat, kunnioitetut asiantuntijat	Tabut (tabuideologiat, kuten kommunismi ja rasismi)
<i>Tyypilliset tunteet</i>	Myötätunto	Viha, kiittolisuus, syyllisyys	Ryhmäylpeys, yhteenkuuluvaisuus, raivo pettureita kohtaan	Kunnioitus, pelko	Inho
<i>Relevantit hyveet (ja paheet)</i>	Hyväntahtoisuus, kiltteys, (julmuus)	Oikeudenmukaisuus, reiluus, rehellisyys, luotettavuus, (epärehellisyys)	Lojaalisuus, patriotismi, itsensä uhraaminen, (maanpetos, pelkuruus)	Tottelevaisuus, arvonta, (tottelemattomuus, ylimielisyys)	Raivattisuus (kohutuullisuus), siveys, hurskaus, puhtaus, (himo, holtittomuus)

Lähde: Haid & Joseph, 2007; Graham & Haidt, 2010.

Liite 2. Morally Debatable Behavior -skaala (MDBS)

Osa 4. Kiistanalaiset asiat

Mitä mieltä olet seuraavista asioista?

Seuraavassa osassa sinulle esitetään tekoja, joita jotkut ihmiset saattavat pitää väärinä. Haluaisimme tietää mitä SINÄ ajattelet näistä teoista.

Ympäröi arvio (ruutu) osoittamaan kuinka vääränä pidät seuraavia tekoja. Mitä suurempaa numeroa käytät, sitä vääremmäksi arviot teon.

	Ei lainkaan väärin	Hieman väärin	Melko väärin	Väärin	Erittäin väärin
	1	2	3	4	5
1. Sosiaaliturvatukien tai -etujen vaatiminen ilman oikeutusta niihin	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2. Maksamatta jättäminen julkisessa liikenteessä	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3. Verovilppi, jos tilaisuus sallii	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4. Varastetun tavarain ostaminen tietoisesti	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5. Toiselle henkilölle kuuluvan auton luvaton käyttöönotto	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6. Marihuanan tai hasiksen käyttö	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7. Löytämiensä rahojen pitäminen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8. Valehtelu omaksi edukseen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9. Naimisissa olevien miesten tai naisten avioliiton ulkopuoliset suhteet	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10. Seksin harrastaminen alaikäisenä (ennen kuin on saavuttanut laissa määrätyn iän, joka oikeuttaa sukupuolisuhteeseen)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
11. Lahjuksen vastaanottaminen virantoimituksessa	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
12. Prostituutio	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
13. Abortti	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
14. Avioero	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
15. Poliisin vastustaminen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
16. Eutanasia (parantumattomasti sairaan ihmisen elämän päättäminen)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
17. Itsemurha	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
18. Pysäköidylle autolle vahingossa aiheuttamansa vahingon ilmoittamatta jättäminen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
19. Lakosta kieltäytyvien työntekijöiden painostaminen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
20. Tappaminen itsepuolustukseksi	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
21. Poliittinen salamurha	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
22. Omien lasten läimäyttäminen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Huom. Alkuperäisessä mittarissa (Harding & Phillips, 1986) omien lasten läimäyttämisen arvioinnin (väite no. 22) tilalla vastaajia pyydettiin arvioimaan homoseksuaalisuuden oikeutettavuutta.

Liite 3. Taulukko 14

MDB-skaalan faktoriratkaisujen vertailua eri tutkimusten osalta

	KT	H & P (1986)	H & V (1994)	V & F (2010)
Abortti	I	H	S	HS
Avioero	I	H	S	HS
Eutanasia	I	H	S	HS
Seksin harrastaminen alaikäisenä	I	L	S	
Itsemurha	I	H	S	HS
Pysäköidylle autolle vahingossa aiheuttamansa vahingon ilmoittamatta jättäminen	M	O	K	
Toiselle henkilölle kuuluvan auton luvaton käyttöönotto	M	L	K	
Varastetun tavaran ostaminen tietoisesti	M	O	K	
Poliittinen salamurha	M	L	K	
Löytämiensä rahojen pitäminen	M	O	K	
Naimisissa olevien henkilöiden avioliiton ulkopuoliset suhteet	*	H	S	
Sosiaaliturvatukien tai -etujen vaatiminen ilman oikeutta niihin	Y	O, L	K	EL
Verovilppi, jos tilaisuus sallii	Y	O	K	EL
Maksamatta jättäminen julkisessa liikenteessä	Y	O, L	K	
Poliisiin vastustaminen	Y	L	K, S	
Lakosta kieltäytyvien työntekijöiden paimostaminen	Y	L	K	
Lahjuksen vastaanottaminen virantoimituksessa	K4	O, L	K	EL
Valehtelu omaksi eduksi	K4	O	K	
Prostituutio	*	H	S	HS
Marihuanan tai hasiksen käyttö	*	H	S, K	
Omien lasten läimäyttäminen	K5			
Tappaminen itsepuolustukseksi	K5	H	S	EL

Huom. KT = Käsillä oleva tutkimus (PCA-ekstraktointi ja direct oblimin -rotaatio), H & P = Harding ja Phillips (ei ilmoitettu ekstraktointimenetelmää, varimax-rotaatio), H & V = Halman ja Vloet (ei ilmoitettu ekstraktointi menetelmää, direct oblimin -rotaatio), V & F = Vauclair ja Fisher (PCA-ekstraktointi, varimax-rotaatio). I = itseen kohdistuvat teot, M = muihin yksilöihin kohdistuvat antisosiaaliset teot, Y = yhteiskuntaan kohdistuvat antisosiaaliset teot, K4 = 4. komponentti, K5 = 5. komponentti, H = henkilökohtais-seksuaalinenmoraali, L = laillinen-laitonmoraali, O = omaneduntavoittelunmoraali, S = suvaitsevaisuus, K = kansalaismoraali, HS = henkilökohtais-seksuaaliset teot, EL = epärehellis-laittomat teot.

*Alhaisia ja päällekkäisiä latauksia eri komponenteille.

Liite 4. Maailmankuvan uskonnollisuuden mittaamiseen liittyvät kysymykset

**Kuulutko johonkin uskontokuntaan tai uskonnolliseen ryhmään (esim. evankelislu-
terilaiseen kirkkoon, ortodoksiseen kirkkoon tms.)?**

Kyllä En

Jos kyllä, mihin?

Kuinka tärkeä tämä uskonto on sinulle?

erittäin tärkeä jollakin tavalla tärkeä ei lainkaan tärkeä

**Mikä väittämä kuvaa parhaiten elämäkatsomustasi? *Rastita seuraavista väittämistä
yksi vaihtoehto.***

Uskon Jumalaan samalla tavalla kuin uskontokuntani opettaa.

Uskon Jumalaan tai muuhun korkeampaan voimaan, mutta eri tavalla kuin
uskonnot opettavat.

En ole varma onko jumalaa tai muuta korkeampaa voimaa olemassa.

Uskon, että Jumalaa tai korkeampaa voimaa ei ole olemassa.

En voi/osaa ottaa kantaa siihen onko Jumala tai muu korkeampi voima
olemassa.

Liite 5. Taulukko 15

Elämäkatsomus suhteessa Jumalaan uskonnon tärkeyden mukaan

Elämäkatsomus suhteessa Jumalaan	N	Uskonnon tärkeys (%)		
		Ei lainkaan tärkeä tai ei kuulu uskontokunt.	Jollakin tavalla tärkeä	Erittäin tärkeä
Oman uskontokunnan usko Jumalaan	38	–	26,3	73,7*
Omanlainen usko Jumalaan tms.	30	16,7	76,7	6,7
Agnostikko	41	53,7	46,3	–
Ateisti	20	95,0	5,0	–
Ei osaa/voi sanoa	30	50,0	50,0	–
Kaikki	159	38,4	42,8	18,9

*Muodostavat ryhmän 1: perinteisesti uskonnolliset.

Liite 6. Kyselylomakkeen saateosio

Monikulttuurinen kyselytutkimus henkilökohtaisista ja moraalisisista arvoista**Hyvä osallistuja,**

Tämä kyselytutkimus on osa arvoihin liittyvää monikulttuurista tutkimusprojektia.

Tutkimuksen tarkoitus?

Kulttuurien välisen vertailevan psykologian tutkijat uskovat, että arvot voivat selittää monia kulttuurien välisiä eroja. On olemassa monia erityyppisiä arvoja, mutta tässä tutkimuksessa ollaan erityisen kiinnostuneita henkilökohtaisista ja moraalisisista arvoista. Tutkimus auttaa selvittämään mitä arvoja pidetään moraalisisina arvoina ja mitä henkilökohtaisina arvoina. Tutkimuksen lopullinen kiinnostuksen kohde on tekevätkö eri kulttuureista lähtöisin olevat samanlaisen eron moraalisten ja henkilökohtaisten arvojen välillä. Lisäksi tutkimuksessa on tarkoitus selvittää moraalisten arvojen, moraalikäsitteiden sekä -arviointien välisiä yhteyksiä.

Tutkimuksen toteuttajat

- Uudessa-Seelannissa Victoria University of Wellingtonissa:
 - Jatko-opiskelija **Melanie Vauclair**, Melanie.Vauclair@vuw.ac.nz.
 - Projektin valvojat: PhD **Ronald Fischer**, Ronald.Fischer@vuw.ac.nz, ja PhD **Marc Wilson**, Marc.Wilson@vuw.ac.nz.
- Suomessa Helsingin yliopistossa:
 - Perustutkinto-opiskelija **Jenni Rytönen**, Jenni.Rytönen@helsinki.fi.
 - Pro gradu -tutkielman ohjaaja: Professori **Klaus Helkama**, Klaus.Helkama@helsinki.fi.

Jos suostut osallistumaan, mitä se tarkoittaa?

- Jos suostut osallistumaan tutkimukseen, saat kyselylomakkeen, jonka täyttäminen kestää n. 40 minuuttia.
- Voit keskeyttää missä tahansa tutkimuksen vaiheessa ennen kuin tietosi on kerätty.

Yksityisyys ja luottamuksellisuus

- Säilytämme tietosi vähintään viisi vuotta julkaisemisen jälkeen.
- Sinua ei koskaan tunnisteta tutkimusprojektissa tai missään muussa esityksessä tai julkaisussa. Antamasi tiedot koodataan ainoastaan numeerisesti.
- Joidenkin tieteellisten lehtien ja organisaatioiden vaatimusten mukaisesti tietosi voidaan antaa muiden pätevien tutkijoiden käyttöön.
- Koodattuja tietoja voidaan käyttää muissa, aiheeseen liittyvissä tutkimuksissa.
- Kopioita koodatuista tiedoista säilyttävät Melanie Vauclair ja Ronald Fischer sekä Jenni Rytönen ja Klaus Helkama.

Mitä antamillesi tiedoille tapahtuu?

Antamiasi tietoja voidaan käyttää yhteen tai useampaan seuraavista tarkoituksista:

- Tulokset voidaan toimittaa julkaistavaksi tieteellisessä aikakauslehdessä tai esittää tieteellisissä konferensseissa.
- Tulokset muodostavat osan väitöskirjasta ja pro gradu -tutkielmasta sekä mahdollisesti kandidaatintutkielmasta tms., jotka toimitetaan arvioitaviksi.

Jos olet kiinnostunut tutkimuksen tuloksista, Uuden-Seelannin osalta tuloksia on saatavilla joulukuun 2007 paikkeilla seuraavista lähteistä:

- CACR:n (Centre for Applied Cross-cultural Research) verkkosivuilla: <http://www.victoria.ac.nz/cacr/>
- lähetettynä sähköpostitse sinulle (kirjoita sähköposti osoitteeseen: Melanie.Vauclair@vuw.ac.nz pyytääksesi yhteenvetoa tuloksista).

Suomen osalta tutkimuksen tuloksia on saatavilla syyskuun 2008 paikkeilla:

- lähetettynä sähköpostitse sinulle (kirjoita sähköposti osoitteeseen: Jenni.Rytönen@helsinki.fi pyytääksesi yhteenvetoa tuloksista).

Mikäli sinulla on muita lisäkysymyksiä tähän tutkimukseen liittyen, ota yhteyttä keneen tahansa yllämainituista.

Kiitos.