

Pasi Matikainen

Oikeudenmukaisuus  
sisäsyntyisinä oikeuksina ja  
kasvatus oikeudenmukaisuuteen  
dialogisen pluralismin kontekstissa

Näkökulmia ja tulkintoja Nicholas  
Wolterstorffin kokonaisfilosofiasta



Pasi Matikainen

Oikeudenmukaisuus  
sisäsyntyisinä oikeuksina ja  
kasvatus oikeudenmukaisuuteen  
dialogisen pluralismin kontekstissa

Näkökulmia ja tulkintoja Nicholas  
Wolterstorffin kokonaisfilosofiasta

Esitetään Jyväskylän yliopiston kasvatustieteiden ja psykologian tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa S212  
helmikuun 10. päivänä 2017 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of  
the Faculty of Education and Psychology of the University of Jyväskylä,  
in building Seminarium, auditorium S212, on February 10, 2017 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2017

Oikeudenmukaisuus  
sisäsyntyisinä oikeuksina ja  
kasvatus oikeudenmukaisuuteen  
dialogisen pluralismin kontekstissa

Näkökulmia ja tulkintoja Nicholas  
Wolterstorffin kokonaisfilosofiasta

Pasi Matikainen

Oikeudenmukaisuus  
sisäsyntyisinä oikeuksina ja  
kasvatus oikeudenmukaisuuteen  
dialogisen pluralismin kontekstissa

Näkökulmia ja tulkintoja Nicholas  
Wolterstorffin kokonaisfilosofiasta



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2017

Editors

Markku Leskinen

Department of Education, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Ville Korhokangas

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä



Supported by Finnish Cultural Foundation.

Cover collage by Jari Matikainen.

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-6958-5>

URN:ISBN:978-951-39-6958-5

ISBN 978-951-39-6958-5 (PDF)

ISBN 978-951-39-6957-8 (nid.)

ISSN 0075-4625

Copyright © 2017, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2017

## ABSTRACT

Matikainen, Pasi

Justice as inherent rights and education for justice within the framework of dialogical pluralism. Perspectives and interpretations of Nicholas Wolterstorff's philosophical thinking

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2017, 213 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research

ISSN 0075-4625; 576)

ISBN 978-951-39-6957-8 (nid.)

ISBN 978-951-39-6958-5 (PDF)

English summary

Diss.

The study offers a philosophical analysis of Nicholas Wolterstorff's theory of justice and education for justice. Crucial aspects of Wolterstorff's theory are his understanding of justice as inherent rights and justice as inherent worth. Interrelated to this are the concepts of life-goods, well-being and the good life. Within this framework of rights grounded in worth, the notions of natural human rights and human dignity occupy a special position. These notions in turn form the philosophical foundation and implications for education for justice.

The study is divided into two parts. The first part delves into the notion of justice as inherent rights. The key aspects addressed in this section are the concept of the flourishing life as a framework for a theory of rights and rights grounded in worth rather than in duties. The main focus is on a special subset of rights, namely natural human rights, which are seen as grounded in the ineradicable dignity of human being. After a consideration of prominent existing secular grounding proposals for human dignity, it is argued that the best way to currently ground natural human rights and human dignity is via a theistic account. The offered theistic account by Nicholas Wolterstorff sees the grounding of human dignity and natural human rights as the result of a twofold bestowal of creation and relation: being created in the image of God (*imago Dei*) and in the relation of being loved by God. The first part closes with remarks on practical considerations and the role the state has in the sphere of justice.

The second part of the study builds from the foundation of the first part. It considers the educational implications of Wolterstorff's theory of justice. Centrally, it synthesizes a novel interpretation of Wolterstorff's educational texts concerning education for justice. The result of this is a five-dimensional view of education for justice situated in the context of dialogical pluralism. This part then presents an investigation of Wolterstorff's situated and perspectival rationality, a crucial component in understanding education for justice in general and inherent natural human rights in particular.

As a whole, the study seeks to offer moral imperatives and ideals for our conduct in the sphere of education as well as in different social settings. Furthermore, the pluralistic reality of our current societies seems to necessitate conducting education for justice in the context of dialogical pluralism and paves the way for competent and responsible shared democratic citizenship.

Keywords: justice, good life, human dignity, human rights, rationality, dialogical pluralism, indoctrination, theism

<b>Author's address</b>	Pasi Matikainen Department of Education University of Jyväskylä Jyväskylä, Finland pasi.k.matikainen@student.jyu.fi
<b>Supervisors</b>	Professor Tapio Puolimatka Department of Education University of Jyväskylä Jyväskylä, Finland  Adjunct Professor Liisa Granbom-Herranen Department of Education University of Jyväskylä Jyväskylä, Finland
<b>Reviewers</b>	Associate Professor Katariina Holma School of Educational Sciences and Psychology Philosophical Faculty University of Eastern Finland Joensuu, Finland  Professor Veli-Matti Värri School of Education University of Tampere Tampere, Finland
<b>Opponents</b>	Katariina Holma Professor of Education Faculty of Education University of Oulu Oulu, Finland

## ESIPUHE

Tämän väitöstutkielman pohjana on toiminut vuonna 2012 julkaistu pro gradu -tutkielmani. Pro gradu -tutkielmastani olen jatkanut ja laajentanut aiempaa tematiikkaa, tuoden mukaan uusia sisällöllisiä aihealueita, vaikka pääfokus on ollut edelleen oikeudenmukaisuuden, ihmisarvon, ihmisoikeuksien ja ihmisoikeuskasvatuksen pohtimisessa Nicholas Wolterstorffin ajattelun viitekehystä käsin. Käsillä oleva väitöskirja sisältää kuitenkin merkittävässä määrin lisäargumentteja ja sisällölliset käsittelyt ovat olleet luonteeltaan aiempaa syvemmälle luotaavia.

Ajan mittaan olen tullut entistä paremmin huomaamaan väitöskirjatyöni aiheen ja sen sisällöllisen relevanssin kaikessa ihmiselämässä ja kanssakäymisessä toistemme kanssa. Sillä on olennainen ja keskeinen rooli niin filosofisteoreettisissa kasvatuskeskusteluissa, kasvatuksen tavoitteiden ja päämäärien asettamisessa, kasvatuksen käytännöissä, kuten myös sosiaalisen toiminnan ja vastuullisen eettisen elämän praktisissa valinnoissakin. Tutkimukseni varsin yleisluontoisesta teoreettisesta luonteesta johtuen sen mahdolliset sovellusmahdollisuudet ovat hyvin laajat oikeudenmukaisuuden, ihmisarvon ja ihmisoikeuksien kontekstissa. Mahdollisia spesifimpiä sovellutuksia – näin muutamia mainitakseni – ovat muun muassa kasvatustieteellisen keskustelun laajentaminen, arvokeskustelun merkityksen korostaminen, ihmisoikeus- ja oikeudenmukaisuuskasvatuksen käytäntöjen kehittäminen eri konteksteissa, globaalien ihmisoikeusongelmien – esimerkiksi köyhyyden ja eriarvoisuuden sekä haitallisen ilmastonmuutoksen – käsitteleminen universaalien ihmisoikeuskäsityksen pohjalta, sekä jokapäiväisten valintojemme ja asenteidemme muokkaaminen sopivaksi yhteen ihmisarvoisen elämän kanssa. Tutkimuksen anti koskettaa täten, ei ainoastaan kasvatuksen teoreettisia pohdintoja ja käytännön toiminnan ulottuvuutta, vaan pyrkii tarjoamaan myös normatiivisia pohdintoja vastuullisen moraalisen toimijuuden ja kansalaisuuden kehittämiseksi.

Erityiset kiitokseni osoitan kaikille projektissa enemmän tai vähemmän mukana olleille henkilöille ja tahoille. Ehdottomasti suurin kiitos kuuluu professori Tapio Puolimatkalle, pääohjaajalleni, joka on jakanut omaa asiantuntijuuttaan ja apuaan monin tavoin tutkimusprosessin kaikissa eri vaiheissa. Hän on myös osoittanut esimerkillistä kärsivällisyyttä ja joustavuutta tutkimusprosessini kohdalla. Siten professori Puolimatkan niin intellektuaalinen, sisällöllinen kuin henkinenkin tuki on ollut korvaamaton ja oleellinen osa tutkimuksen toteutusta. Ohjausryhmän jäsenenä väitösprojektin eri vaiheissa ovat olleet professori Tapio Aittola, professori Pentti Moilanen sekä dosentti Liisa Granbom-Herranen, jotka ovat tältä osin mahdollistaneet tutkimuksen tekemisen; tästä heille kiitokset. Edelleen kiitän väitöskäsikirjoitukseni esitarkastajia professori Katariina Holmaa ja professori Veli-Matti Värriä heidän tarkkaavaisista sekä hyödyllisistä huomioistaan, jotka auttoivat lopullisen tekstin muotoutumisessa.

Väitöstutkimukseni ei olisi niin ikään ollut mahdollista toteuttaa ilman ulkopuolista taloudellista tukea. Aivan väitöskirjaprosessini alkuvaiheissa sain rahoitusta Jyväskylän yliopiston Martti Haavion rahastolta, joka auttoi tutki-



musprosessin hyvään alkuun. Selkeästi suurin kiitos taloudellisesti ajatellen kuuluu Suomen Kulttuurirahastolle, joka myönsi tutkimukseeni kolmivuotisen apurahan. Tämä kolmivuotinen apuraha on ollut täysin välttämätön tutkimuksen toteutuksen ja valmiiksi saattamisen kannalta sekä mahdollistanut täysipäiväisen työskentelyn tutkimuksen parissa.

Lopuksi tahdon kiittää vielä omia vanhempiani, veljeäni perheineen sekä muita lähisukulaisia, jotka ovat antaneet kokonaisvaltaisen tukensa väitöstutkimukseni parissa työskentelemiseen. Erityisesti kiitän omaa äitiäni ja isoveljeäni käsikirjoituksen oikolukemisesta ja heidän sen yhteydessä tekemistään avuliaista huomioista.

Huolimatta kaikesta saamastani ulkopuolisesta avusta, on vastuu lopullisen julkaisun sisällöstä ja ulkoasusta allekirjoittaneella.

Jyväskylässä 12.1.2017  
Pasi Matikainen

## SISÄLLYS

ABSTRACT  
ESIPUHE  
SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	9
1.1	Tutkimusmenetelmä .....	10
1.2	Tutkimusongelmat, näkökulma ja tavoitteet.....	12
1.3	Tutkimuksen rakenne .....	21
2	HYVÄT, JOIHIN MEILLÄ ON OIKEUS .....	23
2.1	Kokemuksellisesti tyydyttävä elämä .....	24
2.2	Eudaimonia ja hyvin eletty elämä .....	26
2.3	Kukoistava elämä .....	34
2.4	Hyvien luonteesta.....	37
3	OIKEUKSIEN PERUSTA - VELVOLLISUUDET VAI ARVO? .....	39
3.1	Ramseyn teesi.....	39
3.2	Hohfeldin teesi .....	40
3.3	Oikeudet perustuneina velvollisuuksiin.....	42
3.4	Arvo oikeuksien perustana .....	45
4	LUONNOLLISET IHMISOIKEUDET .....	49
4.1	Ihmisoikeuksien luonne.....	49
4.2	Ihmisarvo ja ihmisoikeudet.....	55
4.3	Ihmisoikeudet ja sekulaari perusta .....	59
4.3.1	Rationaalisen toimijuuden argumentti .....	61
4.3.2	Persoonuuden argumentti .....	62
4.3.3	Ihmislunnon argumentti .....	64
4.3.4	Immanuel Kantin näkemys .....	66
4.3.5	Ronald Dworkinin näkemys .....	68
4.3.6	Alan Gewirthin näkemys.....	69
4.3.7	Vasta-argumentteja.....	69
4.4	Ihmisoikeudet ja teistinen perusta .....	73
4.5	Ihmispersoonaoikeudet .....	88
4.5.1	James Griffinin käsitys ihmispersoonaoikeuksien perustelemiseksi .....	89
4.5.2	Joseph Razin käsitys ihmispersoonaoikeuksien perustelemiseksi .....	91
4.5.3	Ihmispersoonaoikeuksien perustelu arvokkuuteen perustuen .....	93
4.6	Sisäsyntyiset oikeudet ja käytäntö .....	98
4.7	Oikeudenmukaisuus ja valtio .....	104
4.8	Kooste .....	107

5	KASVATUS OIKEUDENMUKAISUUTEEN.....	109
5.1	Shalom ja oikeudenmukaisuus.....	110
5.2	Oikeudenmukaisen toiminnan kultivoiminen ja oikeudenmukaisuuskasvatuksen viisi dimensiota.....	112
5.2.1	Emotionaalinen dimensio.....	113
5.2.2	Habituaalis-dispositionaalinen dimensio.....	115
5.2.3	Intellektuaalinen dimensio.....	118
5.2.4	Moraalinen dimensio.....	121
5.2.5	Uskonnollinen dimensio.....	122
5.2.6	Kooste.....	122
5.3	Kasvatus oikeudenmukaisuuteen dialogisen pluralismin kontekstissa.....	124
5.3.1	Kristillinen oppineisuus ja perspektivalismi.....	126
5.3.2	Kartesiolainen tiedekäsitys ja sen kritiikki.....	133
5.3.3	Dialogisen pluralismin tieteenfilosofinen perusta: koontia ja käsiteellisiä selvennyksiä teoreettisista lähtökohdista.....	138
5.3.4	Dialoginen pluralismi.....	158
5.3.5	Dialoginen pluralismi ja moniääninen dialogi.....	163
5.3.6	Onko (arvo)neutraali lähtökohta mahdottomuus kasvatuksessa ja opetuksessa oikeudenmukaisuuteen?.....	165
5.3.7	Dialogisen pluralismin mahdollisia vaihtoehtoja?.....	168
5.3.8	Ihmisoikeuskasvatuksen mallit.....	171
5.3.9	Teismin opetus ja indoktrinaation ongelma.....	176
5.4	Dialogisen pluralismin yhteiskunnallisia implikaatioita ja demokraattinen kansalaisuus: tasavertaisen poliittisen äänen liberalismi.....	178
	YHTEENVETO.....	183
	SUMMARY.....	191
	LÄHTEET.....	196

# 1 JOHDANTO

Oikeudenmukaisuuden tematiikka on hyvin keskeinen osa ihmisten elämää ja toimintaa. Jokainen meistä elää päivittäin sen varassa, että meillä on oikeuksia tiettyihin asioihin, että meitä kunnioitetaan ihmisinä ja persoonina sosiaalisessa ympäristössämme. Monesti emme arjen kiireiden keskellä kuitenkaan pysähdy tarkemmin pohtimaan oikeudenmukaisuutta tai esimerkiksi ihmisoikeuksia, saati sitten niiden teoreettisia perustuksia. Niinpä oikeudenmukaisuudesta, oikeuksista ja velvollisuuksista tulee helposti itsestäänselvyksiä ihmisen eettisen olemuksen ja toiminnan taustalla. Nämä sosiaalisen elämän mahdollistavat perustavat elementit eivät kuitenkaan ole mitään itsestäänselvyksiä. Monet esimerkit historiankirjoissa ja yhtä lailla jokapäiväisessä elämässä osoittavat, kuinka ihmisiä voidaan kohdella mitä hirvittävimmillä tavoilla. Näiden väärinkäytösten vähentämiseksi on tärkeää ymmärtää oikeudenmukaisen toiminnan periaatteita. Niinpä toisten oikeuksien kunnioittaminen vaatii oikeudenmukaisuuden keskeisten teemojen syvällistä käsittelyä ja perusteiden analyysia.

Periaatteessa oikeudenmukaisuus koskettaa jokaista ihmistä kaikkialla, kaikissa (tai ainakin miltei kaikissa) elämäntilanteissa ja valinnoissa. Se on siten ymmärrettävissä yhtenä elämän peruspiiristä, joiden varassa ihmiset eri yhteisöissä ja yhteyksissä toimivat. Myös kokonaisten yhteiskuntien olemassaolo ja säilyminen vaativat oikeudenmukaisuutta perustakseen. Vaikka oikeudenmukaisuutta on tutkittu kautta aikain eri näkökulmista, eri tieteenaloilla, sekä moninaisissa olosuhteissa, ei sen tutkiminen ja käsitteleminen yhä uudestaan ole nähdäkseen millään tavoin turhaa tai merkityksetöntä. Päinvastoin, ajassa, jossa elämme, ymmärrän sen olevan hyvinkin tärkeää eri tasoilla: niin yksilöiden, yhteisöjen, yhteiskuntien kuin globaalillakin tasolla.

Kanssaihmissen kunnioittaminen on niin ikään monelle itsestäänselvyys. Voidaankin kysyä: kuinka moni todellisuudessa jää miettimään sitä, että toisen ihmisen kunnioittaminen täytyy perustua johonkin olemassa olevaan, johonkin todelliseen arvoon? Kunnioitus ei voi olla tyhjän päällä; kunnioitus ei voi perustua ei-mihinkään tai olemattomaan. Mutta: mihin tämä kunnioitus perustuu? Onko tällaista perustaa ylipäätään edes löydettävissä? Kunnioitus näyttäisi olevan käsitteellisessä yhteydessä kunnioitettavan kohteen arvon kanssa. Siksi ensiarvoisen tärkeää olisikin löytää jokin sellainen vakaa perusta, joka takaa jokaiselle ihmiselle, niin alhaiselle kuin ylhäiselle, sosiaalisesta statuksesta, etnisyy-

destä, sukupuolesta, saavutuksista jne. riippumatta hänen arvonsa mukaisen kohtelun. Mikäli mitään perustaa ihmisen arvokkuudelle ei löydy, on vaarana jokaisen ihmisyksilön ainutlaatuisen ja korvaamattoman arvokkaan elämän aliarvoinen ja väheksyvä kohtelu. Näin ei kuitenkaan saisi olla. Ihmisarvo on suoraan yhteydessä ihmisoikeuksiin. Tämän tutkimuksen eräs keskeinen juonne tulee olemaan puolustaa luovuttamattoman ihmisarvon ja tähän arvoon perustuvien luonnollisten sisäsyntyisten ihmisoikeuksien olemassaoloa. Pyrin rakentamaan myös yleisluontoista oikeudenmukaisuuskasvatuksen teoreettista kontekstia, joka ponnistaa liikkeelle ihmisarvon ja ihmisoikeuksien tärkeydestä osana kansalaiskasvatusta. Ihmisoikeuskasvatus onkin viime vuosikymmeninä ollut globaalissa mittakaavassa perustellusti nouseva ja muotoutuva alue niin kasvatuksen teorian kuin eri käytäntöjenkin osalta (Tibbitts & Kirchschräger 2010, 8)<sup>1</sup>.

Oikeudenmukaisuuskasvatus nähdään tässä tutkimuksessa pluralistisena hankkeena. Oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien kasvatuksessa tulisikin pyrkiä avoimeen ja moniääniseen keskusteluilmapiiriin. Tällainen pluralismin huomioiva dialoginen asenne on nähtävä yhtäaikaaisesti sekä keinona että päämääränä oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien edistämisen näkökulmasta. Käsillä olevassa tutkimuksessa esitän myös niitä alustavia implikaatioita, joita juuri yllä kuvatulla pluralismin hyväksyvällä dialogisuudella on nähdäkseni myös demokratian toimivuuden kannalta jatkuvan muutoksen tilassa olevassa ja monimuotoistuvammassa yhteiskunnallisessa maisemassa.

## 1.1 Tutkimusmenetelmä

Oikeudenmukaisuuden ja ihmisarvon voidaan ajatella olevan lopultakin filosofisia ongelmia. Tässä tutkimuksessa näitä käsitteitä ja sisältöjä onkin lähestytty erityisesti filosofisesta näkökulmasta. Siten myös tutkimuksessa käytetyt aineistot ja itse menetelmä ovat luokiteltavissa teoreettis-filosofisiksi.

Filosofisen menetelmän olennaisia komponentteja ovat problematisointi, eksplikointi ja argumentaatio. Keskeistä tällöin on käytännössä se, mitä ja millaisia väitteitä esitetään ja minkälaisin perustein. (Puolimatka 1995, 21, 21–23.) Kaiken tieteellisen toiminnan peruslähtökohta on kyseenalaistaminen eli problematisoiminen. Problematisoinnilla viitataan siis ongelmien esittämiseen. Filosofisen problematisoinnin tarkoituksena voi olla esimerkiksi kyseenalaistaa jokin tiedollisiin uskomuksiin, kulttuurisiin arvoihin tai ylipäänsä todellisuuteen liittyvä vallalla oleva käsitys asioista. (Martinich 1996, 114–119.)

Problematisoinnin jälkeen on tarpeellista pyrkiä muodostamaan tyydyttäviä vastauksia esille tulleisiin ongelmiin. Eksplikoinnin keskeisiä vaiheita ovat puolestaan muun muassa relevanttien kysymysten täsmentäminen sekä kes-

<sup>1</sup> Ihmisoikeuskasvatuksen merkitystä korostaa osaltaan myös Yhdistyneiden kansakuntien virallinen päätös ihmisoikeuskasvatuksen ja koulutuksen julistuksen hyväksymisestä (ks. United Nations 2012).

keisten käsitteiden määrittely ja analyysi, että filosofisten käsitysten ja yksittäisten väitteiden muotoilu. (Martinich 1996, 102–114; Rosenberg 1996, 62–69; Puolimatka 1995, 22.)

Argumentaatio on filosofian ehdoton peruspilari. Filosofia eteneekin esitettyjen argumenttien ja vasta-argumenttien jatkumossa. Argumentaation arvioinnin perustana on sitä tukevien perustelujen rakenteen ja sisällön huolellinen tarkastelu, kuten esitettyjen ratkaisujen ja väitteiden selkeys, ristiriidattomuus ja yhteensopivuus laajemman teoriataustan kanssa. (Martinich 1996, 18–19, 23, 26, 34–35, 38–44, 55, 147; Rosenberg 1996, 19–22, 43–44, 50–52, 54; Puolimatka 1995, 22–24.)

Tässä tutkimuksessa käytetyn aineiston luonnehtiminen filosofiseksi tarkoittaa, että tutkimusaineiston muodostavat pääosin filosofis-teoreettinen pohjiva ja analysoiva kirjallisuus, jossa empiirinen tutkimusaineisto ei ole pääasiallinen lähdemateriaali<sup>2</sup>.

Vaikka tutkimuksen keskeiset komponentit ovat luonteeltaan filosofisia, on sen sovellusalue kuitenkin kasvatuksen parissa, joten tutkimuksen kokonaisuutta voidaan perustellusti luonnehtia kasvatustutkimukseksi. Esimerkiksi Michael Uljens (2006) on perustellut kasvatustutkimuksen lähestymistavan tärkeyttä kasvatuksen ongelmia periaatteellisella tasolla jäsentävänä tieteenhaarana. Hänen mukaansa on mahdollista ajatella, että ilman filosofista tarkastelua emme voi saavuttaa vastausta kysymykseen, mitä kasvatustutkimus todella on. Siten kasvatustutkimus on ymmärrettävä omalaatuinen toimintana, jossa on kyse perustavassa mielessä ”ihmiseksi tulemisesta ja olemisesta”. Kasvatustutkimuksen ongelma onkin näin ymmärrettävissä perimmäältään filosofiseksi ongelmaksi. (Uljens 2006, 5.)

Jauhiainen ja Tähtinen (2014) ovat muistuttaneet myös arvojen ja kasvatustutkimuksen yhteenkuuluvuudesta sekä kasvatustutkimuksen tärkeydestä seuraavasti:

Arvojen pohdinta on yksi (kasvatustutkimus)filosofian klassisista kysymyksistä, joka liittyy käsitykseen ihmisyydestä, moraalista, ihmisarvosta, kasvatettavasta sekä ennen kaikkea kasvatustutkimuksen, opetuksen, opiskelun ja oppimisen tavoitteista. Oikeastaan ajatus kasvatustutkimuksesta ilman arvoja on mieletön, sillä kasvatustutkimuksella ja koulutuksella ja opetuksella tavoitellaan aina tiettyjä ideaaleja, jotka ovat sidoksissa arvoihin ja ideologioihin. (Jauhiainen & Tähtinen 2014, 317.)

Sirkka Hirsjärvi (1985) on puolestaan esittänyt yhdeksi kasvatustutkimuksen tehtäväksi kasvatustutkimuksen taustalla oleviin perusteisiin ja argumentteihin kohdistuvan kriittisen analysoinnin ja hahmottamisen sekä käytännön toimiin liittyvien ongelmien erottamisen ja vaihtoehtoisten ratkaisumallien esittämisen (Hirsjärvi 1985, 27). Edellä esitettyjä katsantokantoja mukaillen, on todellakin perusteltua pohtia kasvatustutkimuksen ja oikeudenmukaisen elämisen sekä ihmisen arvokkuuden välistä suhdetta erityisesti kasvatustutkimuksesta ja laajemmin teoreettis-filosofisesta tutkimusorientaatiosta käsin. Yhteiskuntien olemassaolon ja toimivuuden näkökulmasta, kuten myös yksilötason hyvinvoinnin kannalta,

<sup>2</sup> Joissain kohdin tutkimusta olen käyttänyt filosofisen argumentaation ohessa myös joitakin relevantteja empiirisiä tutkimustuloksia.

tulisi kasvatuksessa pyrkiä tarttumaan näihin elintärkeisiin kysymyksiin suurella vakavuudella.

Edelleen, on Hirsjärven mukaan kasvatustieteen tieteenfilosofian tarkoitus tutkia muun muassa kasvatustieteessä käytettyjä metodeja ja tieteellisten selitysten luonteenpiirteitä, tieteen objektiivisuutta ja tiedon mahdollisuuden rajoja (Hirsjärvi 1985, 26–28). Erityisesti tutkimuksen jälkimmäisessä osassa (ks. pää-luku 5) tullaankin käsittelemään näitä asioita, ehdottaen lopulta tiettyä metodologista viitekehystä kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen ja sen yhteiskunnallisia implikaatioita.

## 1.2 Tutkimusongelmat, näkökulma ja tavoitteet

Tämän tutkimuksen ongelmat jakaantuvat kahteen eri aihepiiriin, jotka tosin liittyvät toisiinsa hyvin voimakkaalla tavalla. Tutkimusongelmat voidaan ilmaista seuraavasti:

- 1) Miten oikeudenmukaisuus ja erityisesti luonnolliset sisäsyntyiset ihmisoikeudet tulisi ymmärtää ja perustella Nicholas Wolterstorffin filosofisen ajattelun valossa?
- 2) Mitä oikeudenmukaisuuskasvatuksessa tulisi huomioida; miten oikeudenmukaisuuteen tulisi kasvattaa Wolterstorffin kokonaisfilosofian pohjalta?

Tutkimuksen sisällöllisenä näkökulmana ja rajauksena – kuten tutkimusongelmistakin ilmenee – toimii Wolterstorffin käsitys oikeudenmukaisuudesta ja siihen kasvattamisesta. Tarkoituksena ja tavoitteena on tarkastella kriittisesti hänen esittämiään ajatuksia oikeudenmukaisuudesta yleensä, ihmisoikeuksista ja kasvatuksesta oikeudenmukaiseen olemiseen ja toimintaan tässä maailmassa, sekä pyrkimyksenä koota lopulta yhteen Wolterstorffin kasvatusfilosofisen ajattelun perustavia ulottuvuuksia. Kriittisyyden ja objektiivisuuden hengessä on tarkoitus esitellä myös Wolterstorffin ajatuksia vastustavia keskeisiä argumentteja mahdollisimman vahvasti ja selkeästi<sup>3</sup>.

Miksi sitten valita juuri edellä mainittu näkökulma ja raja-  
aus oikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisuuskasvatuksen teemoihin? Ensinnäkin oikeudenmukaisuudesta ja siihen kasvattamisesta on kirjoitettu todella paljon ja laajalti historian saatossa. Tästä näkökulmasta on mielekäästä rajata aiheen käsittely hyvin selkeästi jonkin tietyn ajattelijan tai ajatussuuntauksen kautta tapahtuvaksi tarkasteluksi. Toiseksi Wolterstorffin ajattelu herättää varmasti paljon keskustelua niin siinä esitetyn perustelun kuin normatiivisten väitteidenkin

<sup>3</sup> Olen pyrkinyt löytämään kirjallisuudesta tutkimusaiheeni ja tutkimusongelmieni suhteen kaikkein relevantteimmat vasta-argumentit. Käsiteltävien teemojen kokonaislaajuuden vuoksi on tietenkin mahdotonta esittää kaikkia mahdollisia esitettyjä vasta-argumentteja yhden tutkimuksen puitteissa.

tähden; hänen esittämänsä argumentit ovat voimakkaita ja huolellisesti perusteltuja. Lisäksi Suomessa Wolterstorffin ajattelu on varsin tuntematonta, etenkin kasvatustieteen piirissä, josta syystä yksi intressi tämän väitöskirjan näkökulmalle ja rajaukselle, on esitellä parhaani mukaan hänen oikeudenmukaisuusajatteluaan ja sen kasvatuksellisia implikaatioita suomalaiselle kasvatuksen teoriasta kiinnostuneelle yleisölle. On ehkä mainitsemisen arvoista todeta, että tiedossani ei ole yhtään suomenkielistä väitöskirjatasoista tutkimusta Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelusta kasvatuksen kontekstiin sovellettuna. Tässä mielessä tutkimustani voidaan pitää merkittävänä. Itse asiassa, on jopa mahdollista, että käsillä oleva väitöstutkimus on maailmanlaajuisestikin ensimmäinen laatuun, joka käsittelee Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelua ja sen kasvatuksellisia implikaatioita.<sup>4</sup>

Wolterstorff edustaa ns. *reformoidun epistemologian* terävintä kärkeä yhdessä Alvin Plantingan ja William Alstonin kanssa. Reformoitu epistemologia voidaan nähdä eräänä modernin uskonnonfilosofian suuntauksena, joka on saanut syntynsä 1980-luvulla amerikkalaisen uskonnonfilosofian parissa. Koistinen myös asianmukaisesti huomauttaa, että edellä mainitun kolmen reformoidun epistemologian edustajan ajattelussa on yhteneväisyyksien lisäksi myös omat eroavuutensa. (Koistinen 2001, 9-10, 13.) Näihin eroavaisuuksiin ei ole mahdollista eikä tarpeellistakaan mennä syvemmin tämän tutkimuksen yhteydessä<sup>5</sup>.

Reformoidulle epistemologialle yhtenä uskonnonfilosofian haarana on ominaista pohtia uskonnollisten uskomusten ja metafyyssisten väitteiden rationaalisen hyväksyttävyyden tai episteemisen oikeuttamisen mahdollisuutta. Pääpaino reformoidun epistemologian näkökulmasta on nimensä mukaisesti erityisesti uskon ja järjen välisen suhteen epistemologisessa problematiikassa. (Koistinen 2001, 9-10, 15.) Tavallisesti *fideismi* ja *evidentialismi* on ollut se käsitepari, jonka kautta yleensä on hahmotettu uskon ja järjen välistä suhdetta. Fideismi on näkemys, jonka mukaan uskonnollisten uskomusten oikeuttamiseksi ei ole tarpeellista esittää rationaalisia perusteluja; näin uskon ja järjen välille muodostuu selkeä kontrasti. (Koistinen 2001, 10-11.) Vastaavasti evidentialismin näkökulmasta uskonnolliset uskomukset nähdään oikeutettuina ainoastaan silloin, kun niiden perusteluiksi voidaan asettaa ulkopuolisia rationaalisia todisteita (Knuutila 2003, 25). Reformoitu epistemologia on usein sijoitettu näiden

<sup>4</sup> Tiedossani olevista Wolterstorffin ajattelua käsittelevistä väitöskirjoista lähimmäksi tätä tulee Nathan D. Shannonin sitemmin kirjaksi kustannettu *Shalom and the ethics of belief* (ks. Shannon 2015a). Tässä muuten varsin ansiokkaassa tutkimuksessa on kuitenkin fokuksena lähinnä Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelun ja hänen rationaalisuuskäsityksensä toisiinsa yhdistäminen. Niinpä varsinaista ja suoranaisesti kasvatustieteen tai -teoreettista aspektia ei tässä väitöstutkimuksessa ole. Jos tietoni ovat ajan tasalla, olisi tällöin väitöstutkimukseni Wolterstorffin oikeudenmukaisuusteoriaa ja sen kasvatuksellisia implikaatioita käsittelevänä laajuudeltaan ensimmäinen maailmassa.

<sup>5</sup> Joitakin yksittäisiä huomioita Plantingan, Alstonin ja Wolterstorffin epistemologisista ajatuksista esiintyy väitöstutkimuksen loppupuolella. Nämäkin yksittäiset huomiot eivät kuitenkaan aina tuo eksplisiittisesti esiin mainittujen henkilöiden epistemologisten ajattelutapojen keskinäisiä mahdollisia eroavuuksia. Näistä reformoidun epistemologian kolmesta merkittävästä ajattelijasta vielä Plantinga ja Wolterstorff ovat elossa. Alston kuoli vuonna 2009 (elinvuodet 1921-2009).



kahden ajatusmallin väliin. Sen pyrkimyksenä on ratkaista uskon ja järjen välinen suhde perinteisistä ajattelumalleista erivälillä tavalla. (Koistinen 2001, 10, 13.)

Reformoitu epistemologia eroaakin evidentialismista siinä, että se ymmärtää uskonnolliset uskomukset itsensä oikeuttavina, joiden perustelemiseksi ei ole tarpeen ehdottoman varmojen (rationaalisten) argumenttien esittäminen. Täten reformoitu epistemologia näkee teistisen uskomuksen kristillisen ajattelun *a priori* oletuksena, joka ei tarvitse tuekseen järjellisiä perusteita; tästä ei kuitenkaan seuraa teistisen uskomuksen epärationaalisuus. Uskonnolliset uskomukset ovat siis lähtökohtia, perususkomuksia, joita ei ole pakko todistaa oikeiksi, mutta joita ei silti omaksuta vailla perusteita. Reformoidun epistemologian ja fideismin ero on puolestaan siinä, että ensin mainitussa kristinuskossa ymmärretään luonteeltaan tiedollis-uskonnollisena uskomusjärjestelmänä. Niinpä uskonnollisten uskomusten tueksi on mahdollista lausua rationaalisia perusteluja. Lopulta uskonnollisten uskomusten oikeutus ei kuitenkaan viime kädessä palaudu niiden tueksi annettuihin ulkopuolisiin argumentteihin. (Koistinen 2001, 13; Koistinen 2003, 96; Knuutila 2003, 26; Audi 1995, 294.) Reformoidun epistemologian näkökulmasta usko Jumalan olemassaoloon on siis perususkomus, jonka ei tarvitse olla johdettu muista ns. totuuksista; sinänsä on riittävää, että omaksuttu uskomus on järjellinen ja johdonmukainen tietyn laajemman ja mielekkään maailmankatsomuksen sisällä. Plantingan (1967) mukaan usko Jumalaan on yhtä rationaalista kuin usko toisten mielten olemassaoloonkin (ns. vierassieluisuuden ongelma). On rationaalista ja hyvin yleistä uskoa toisten mielten olemassaoloon (oman mieleni lisäksi), vaikken pystyisi sen puolesta esittämään mitään varmoja argumentteja; samalla tavalla on rationaalista uskoa myös Jumalan olemassaoloon. (Plantinga 1967.) Edelleen, voi usko Jumalaan olla samalla tavalla ja samassa mielessä rationaalinen perususkomus kuin muisti- tai havaintouskomuksetkin, joita pidämme täysin rationaalisina ilman, että perustaisimme ne joihinkin muihin uskomuksiin (Plantinga 1983, 89–91). Koistinen on todennut vielä, että:

Plantingan, Wolterstorffin ja Alstonin teorian yksi keskeisimmistä oletuksista on se, että *uskonnollisella uskolla* (religious faith, *fides*) on *doksastinen* tai *episteeminen* sisältö. Esimerkiksi Wolterstorffin mukaan varsinainen kristillinen usko, joka on 'paradigmaattisessa muodossaan' Jumalan lupauksiin kohdistuvaa *luottamusta*, edellyttää myös tavalista uskomusasennetta – eli sitä, että joitakin Jumalaa koskevia propositioita hyväksytään todeksi. (Koistinen 2001, 15–16.)

Tätä reformoidun epistemologian puolustamaa käsitystapaa, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset saavat tiedollisen oikeutuksensa välittömän (uskonnollisen) kokemuksen kautta on Robert Audin (1995) mukaan kutsuttu uskonnonfilosofiassa toisinaan myös eksperientialismiksi. Eksperientialismi asettuu siis tiettyssä mielessä fideismin ja evidentialismin väliseksi uskonnonfilosofiseksi kilpailevaksi kannaksi<sup>6</sup>. (Audi 1995, 294.)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Samoin myös yllä mainittu (Koistinen 2001, 10, 13).

Reformoidun epistemologian näkökulmaa on mahdollista avata myös augustinolaisesta ajatuksesta – ”usko, joka etsii ymmärrystä” – käsin.<sup>8</sup> Tätä ajatusta myötäillen ”kristityn intellektuaalin kutsumuksena on toteuttaa kaikki tutkimuksensa uskon valossa” (Wolterstorff 2010a, 336). Tältä analyyttisen filosofian ja reformoidun epistemologian synteesin pohjalta kehittyi myös Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelu.

Teoksessaan *Justice: Rights and wrongs* Wolterstorff (2008b, xii) erottaa toisistaan kaksi kilpailevaa käsitystä oikeudenmukaisuudesta – *oikeudenmukaisuus oikeusjärjestyksenä* (engl. justice as right order) ja *oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina* (engl. justice as inherent rights).<sup>9</sup> Oikeudenmukaisuus oikeusjärjestyksenä perustuu luonnonlakiin, lainsäädäntöön tai yhteiseen sopimukseen, ei yhteisön jäsenten sisäsyntyisiin oikeuksiin. Oikeudenmukaisuus, näin ymmärrettynä, on siis pohjimmiltaan jokin ihmisille ulkopuolinen ominaisuus.<sup>10</sup> (Wolterstorff 2008b, 11, 38.) Wolterstorffin oma näkemys – oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina – tulisi ymmärtää siten, että oikeudenmukaisuus on perimmäiseltä luonteeltaan rakentunut sisäsyntyisten oikeuksien varaan. Si-

<sup>7</sup> Tulen käsittelemään myöhemmin työssäni hieman tarkemmin reformoidun epistemologian ja erityisesti Wolterstorffin dialogisen pluralismiin liittyviä tieteenfilosofisia, epistemologisia ja ontologisia taustaoletuksia. Ks. erityisesti alaluku 5.3.3.

<sup>8</sup> Timo Koistinen onkin huomauttanut, että esimerkiksi Plantinga on aivan suoraan ilmaissut olevansa ”augustinolaisen kristillisen filosofian” edustaja (Koistinen 2001, 22 alaviite 33).

<sup>9</sup> Wolterstorff (2008b) pohtii myös mahdollisen kolmannen oikeudenmukaisuuskäsityksen mahdollisuutta, joka lähtee liikkeelle aristoteelisesta ajatuksesta oikeudenmukaisuudesta tasa-arvona tai tasapuolisuutena (engl. justice as equality). Wolterstorffin mukaan ”tasa-arvo ei pysty vangitsemaan sisäänsä oikeudenmukaisuuden ääri-viivoja” (Wolterstorff 2008b, 14). Oikeudenmukaisuus tasa-arvona ei siis ole samalla tavalla perustava kuin kaksi jo tekstissä mainittua käsitystä oikeudenmukaisuudesta. (Wolterstorff 2008b, 13–15.)

Wolterstorff (2008b, 14) mainitsee tässä yhteydessä lyhyen katkelman Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikasta*: ”... oikeudenmukainen on tasapuolista. Tämä on kaikille selvää ilman perustelujakin.” (NE 1131a 13–14). Ehkä tässä yhteydessä mielekästä on siterata Aristotelesta hieman laajemmalti: ”Koska epäoikeudenmukainen ihminen rikkoo tasapuolisuutta ja epäoikeudenmukainen on epätasapuolista, on selvää, että on olemassa jokin keskiväli epätasapuolisten osien välillä. Se on tasapuolinen. Kaikessa toiminnassa, jossa jokin on enemmän ja jokin vähemmän, on myös jokin, mikä on yhtä paljon. Jos siis epäoikeudenmukainen on epätasapuolista, oikeudenmukainen on tasapuolista. Tämä on kaikille selvää ilman perustelujakin. Koska tasapuolinen on keskiväli, oikeudenmukainenkin on eräänlainen keskiväli. Tasapuolisuus edellyttää vähintään kahta, joiden välillä se toteutuu. Oikeudenmukaisen täytyy siis olla keskiväli ja tasapuolista joidenkin henkilöiden välillä suhteessa johonkin asiaan. ... Oikeudenmukainen tässä merkityksessä on siis verrannollista ja epäoikeudenmukainen on sellaista, mikä rikkoo verrantoa.” (NE 1131a 10–17, 1131b 16.)

<sup>10</sup> Lienee tarpeellista huomauttaa lukijaa, että Wolterstorff näyttäisi ymmärtävän luonnonoikeuden olevan riittämätön selittämään sisäsyntyisiä oikeuksia, koska luonnonoikeus on myös suhteessa ihmisiin ulkoinen asia. Hän ei kuitenkaan näe siihen ”objektiivisen velvollisuuksien luonnollisten (sosiaalisesti transsendenttien) lakien olemassaoloa” itsessään ongelmallisena. On myös mainittava, että Wolterstorffille ”partikulaarit velvollisuudet ovat ontologisesti objektiivista lakia edeltäviä”. (Wolterstorff 2008b, 37.) Lisäksi voidaan todeta Wolterstorffin käsittelevän Tuomas Akvinolaisen käsitystä luonnonlaista ihmisille sisäisenä asiana; Akvinolaisen positio ei kuitenkaan Wolterstorffin tulkinnassa aiheuta tarvetta millekään välimallille kahden aiemmin mainitun kilpailevan oikeudenmukaisuuskäsityksen välille (ks. Wolterstorff 2008b, 38–42).

säsyntyiset oikeudet pohjautuvat puolestaan olennon arvoon<sup>11</sup>. Näin olennon arvo toimii sisäsyntyisten oikeuksien perustana. Wolterstorffin mukaan oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina ei kuitenkaan sulje pois sosiaalisesti tuotettujen oikeuksien olemassaoloa, eli niitä oikeuksia, jotka eivät ainakaan suoraan perustu mihinkään olennon arvoon; pikemmin kokonaiskuvana tulisi ymmärtää, että ilman sisäsyntyisten oikeuksien olemassaoloa emme voi ymmärtää ylipäätään oikeudenmukaisuuden perustuksia ja kokonaisuutta. (Wolterstorff 2008b, 4, 10–11, 35–38.)<sup>12</sup> Hän myös mielenkiintoisella tavalla kysyy, voivatko tietyt oikeudenmukaisuuden käsitteelliset viitekehykset estää meitä – pikemmin kuin pelkät ympäröivät olosuhteet – ”tiedostamasta sitä, että toinen [ihminen] tulee eteeni omaten tietyn vaateen meitä kohtaan” (Wolterstorff 2008b, ix). Mikäli tämä huomio (tai kysymys) on oikea, tällöin käsitteellinen ymmärryksemme oikeudenmukaisuudesta jo sinänsä näyttäisi olevan keskeisellä sijalla sen suhteen, millaisina moraalisen harkinnan ja toiminnan objekteina toiset ihmiset näemme (ja vastaavasti millaisina moraalisisina subjekteina tai toimijoina näemme itsemme).

Wolterstorffille *oikeudet* ovat *normatiivisia sosiaalisia suhteita* kahden toimijan välillä (Wolterstorff 2008b, 4). Oikeudet ovat olemassa elämän arvon ja niiden entiteettien arvon, jotka omaavat nämä elämät, risteyskohdassa (Wolterstorff 2009c, 199). Toisen oikeuksien rikkominen merkitsee tämän halventamista, väärinkohtelua, epäoikeudenmukaisuutta. Oikeudet tulee edelleen ymmärtää *elämänhyvien* (engl. life-goods)<sup>13</sup> tavoittelun rajamerkkeinä; tällöin hyvien tavoittelussa (omien tai toisten) minun tulee asettaa prioriteetiksi toisen oikeuksien kunnioittaminen, niin etten kohtelisi toista halventavasti rikkomalla tämän oikeuksia. (Wolterstorff 2008b, 5.) Yhteiskunta onkin nähtävä oikeudenmukaisena vain siinä määrin, missä sen jäseniä kohdellaan heidän oikeuksiensa mukaisesti (Wolterstorff 2008b, 10; 2013, 164). Näin alkuun, on vielä syytä korostaa, että Wolterstorffin tarkoituksena on käsitellä yksinomaan *jakavaa* (engl. distributive) tai *kommutatiivista* (engl. commutative) *oikeudenmukaisuutta*, ei korjaavaa (engl. rectifying, corrective) oikeudenmukaisuutta; jakavaa tai kommutatiivista

<sup>11</sup> Tarkoitan tässä olennon arvolla yleisesti kaikkia mahdollisia entiteettejä, joilla voi olla jokin heille/niille ominainen arvo. Wolterstorff viittaa tähän englanniksi: ”the worth of beings of their sort” (esim. Wolterstorff 2008b, 10–11).

<sup>12</sup> Timothy Endicott (2010) on esittänyt, että oikeudenmukaisuutta ei tulisi nähdä perustuneina oikeuksiin, koska toisinaan kohtaamme epäoikeudenmukaisuuksia, joiden taustalle voi olla vaikeaa tai jopa mahdotonta löytää mitään selkeää oikeusrikkomusta (Endicott 2010, 178–179). Wolterstorff (2010b) vastaa Endicottin ajatukseen näkemällä tämän esimerkkinä ns. epätäydellisistä oikeuksista (engl. imperfect rights). Wolterstorffin mukaan ei tulisi sanoa, että oikeudenmukaisuus ei perustu oikeuksiin vaan pikemmin, että oikeudenmukaisuus ei perustu yksistään täydellisten oikeuksien (engl. perfect rights) varaan. Wolterstorffin mukaan ”epätäydelliset oikeudet ovat läsnä esimerkiksi tilanteissa, joissa joku [ko. henkilö] on avun tarpeessa ja usealla ihmisellä on yhtäläinen kyky ja mahdollisuus auttaa [tätä] avun tarpeessa olevaa henkilöä. Monissa tällaisissa tapauksissa henkilöä kohdellaan väärin, jos kukaan ei auta avun tarpeessa olevaa, vaikka emme voisi osoittaa ketään yksilöllisesti ja sanoa, että juuri suhteessa *sinuun* avun tarpeessa olevalla on oikeus auttamiseen; hänellä on velvollisuus avunantoon.” (Wolterstorff 2010b, 202–203.)

<sup>13</sup> Palaan elämänhyvien määrittelyyn pääluvussa 2.

oikeudenmukaisuutta Wolterstorff nimittää *primaariksi oikeudenmukaisuudeksi* (engl. primary justice). (Wolterstorff 2008b, ix-x.)<sup>14</sup>

Wolterstorffin (2008b, 2004e) mukaan on yleistä ajatella käsityksen oikeudenmukaisuudesta oikeusjärjestyksenä polveutuvan antiikin ajoilta, joko pakanallisesta tai kristillisestä, ehkä jopa molemmista traditioista. Yhtä lailla yleistä on ajatella oikeudenmukaisuuden sisäsyntyisinä oikeuksina olevan palautettavissa historiallisesti joko 1300-luvun nominalismiin tai 1600-luvun individualismiin. Wolterstorff väittää, että *luonnollisten oikeuksien* (engl. natural rights) olemassaolo ei ollut kuitenkaan sen enempää 1300-luvun kuin 1600-luvunkaan innovaatio; luonnollisten oikeuksien käsitys on johdettavissa historiallisesti vähintäänkin 1100-luvun kanonisen lain asiantuntijoiden (engl. canon lawyers) teksteihin. Jopa kirkkoisät olettivat luonnollisten oikeuksien olemassaolon, vaikkeivat eksplisiittisesti sitä ilmaisseetkaan. (Wolterstorff 2008b, 65; 2004e, 142.)

Tässä kohden on tarpeellista ja selventävää tehdä eräs alustava ja keskeinen käsitteellinen erottelu kahden oikeustyyppin *luonnollisen oikeuden* (engl. natural right) ja *sisäsyntyisen oikeuden* (engl. inherent right) välillä. Wolterstorffin (2008b) mukaan luonnolliset oikeudet tarkoittavat yksinkertaisesti niitä oikeuksia, jotka eivät ole ihmistoiminnan kautta (lainsäädäntö, sosiaalinen sopimus tms.) tuotettuja oikeuksia. Tämän määritelmän mukaisesti myös jumalallisesti tuotetut oikeudet (engl. divinely conferred rights) tulisi ymmärtää luonnollisina oikeuksina. Toisaalta myös ne sosiaalisesti tuotetut oikeudet, jotka omaisimme muutoinkin ilman sosiaalista tuottamista, ovat luonnollisia oikeuksia. Sisäsyntyiset oikeudet ovat puolestaan oikeuksia, jotka perustuvat olennon arvoon; ne eivät ole lainkaan annettuja tai tuotettuja oikeuksia, vaan yksilön "sisäisiä" oikeuksia. Sisäsyntyisten oikeuksien olemassaolo ei siis perustu sen enempää Jumalan säädöksiin kuin luonnonlakiin tai ihmisen toimintaankaan, vaan niiden olemassaolon perusta on olennon arvossa. Edelleen Wolterstorff huomauttaa, että vaikka hänen mielestään merkittävä osa luonnollisista oikeuksista ovat sisäsyntyisiä, eivät kaikki kuitenkaan ole alkuperältään sisäsyntyisiä. Niinpä luonnolliset oikeudet ovat jaettavissa annettuihin luonnollisiin oikeuksiin (engl. conferred natural rights) ja sisäsyntyisiin luonnollisiin oikeuksiin (engl. inherent natural rights). (Wolterstorff 2008b, 10–11, 37–38, 316–317.)

Toinen mainittavan arvoinen asia on käyttämäni käänös *sisäsyntyinen oikeus* (engl. inherent right). Englannin kielen sana *inherent* on useimmin käännetty suomen kielelle sanoina luontainen tai synnynnäinen.<sup>15</sup> Syyt, joiden täh-

<sup>14</sup> Myöhemmin Wolterstorff (2013, 192) teoksessaan *Journey toward justice* mainitsee, että taistelu primaarin oikeudenmukaisuuden puolesta on käytännössä turhaa ilman oikeudenmukaista ja tehokasta kriminaalioikeutta. Hän nostaa ko. teoksessa joitakin ajatuksia tähän liittyen, joita en käsittele tässä tutkimuksessa tarkemmin. Mielestäni Wolterstorffin tekemä huomio on kuitenkin tärkeä, koska se korostaa oikeudenmukaisuuden teoreettisen ymmärtämisen ja käytännön rikoslainsäädännön sekä tarkoituksenmukaisten rangaistuksien välistä yhteyttä.

<sup>15</sup> Esimerkiksi Olli-Pekka Vainio (2009, 125) artikkelissaan *Ihmisoikeuksista ja niiden perusteista* on käyttänyt Wolterstorffin terminologiaan "inherent right/worth" viitaten käännöistä "luontainen" tai "olemuksellinen arvo". Myös Puolimatka on käyttänyt käännöistä luonnollinen luontainen oikeus (engl. natural inherent right) (ks. Puolimatka 2014).

den en ole käyttänyt kumpaakaan näistä käänöksistä, ovat seuraavat: 1) Koska tutkimuksessa esiintyy toistuvasti käsitteet luonnollinen oikeus (engl. natural right) ja sisäsyntyinen oikeus (engl. inherent right), olisi sisäsyntyisen sijaan, sanan luontainen käyttö, kenties epäviisasta ottaen huomioon, että suomen kielessä sanoja luonnollinen ja luontainen käytetään monesti synonyymeinä. 2) Toisaalta sanan synnynnäinen käyttäminen sisäsyntyisen sijaan, olisi nähdäkseeni jokseenkin harhaanjohtavaa suhteessa Wolterstorffin käsitykseen sisäsyntyisestä oikeudesta (engl. inherent right), koska tämän käsitteen perimmäinen luonne on arvoon perustuvassa oikeudessa; arvo johon oikeudet perustuvat, ei kuitenkaan kaikissa tapauksissa ole luonteeltaan synnynnäinen arvo<sup>16</sup>. *Oxford Dictionariesin* mukaan englanninkielisen sanan *inhere* juuret ovat historiallisesti 1500-luvun puolivälin latinankielisessä sanassa *inhaerere*, joka tarkoittaa "olla kiinni jossakin". Niinpä sisäsyntyisen käsite on nähdäkseeni ainakin siltä osin osuva kuvaamaan arvoon perustuvan oikeuden käsitettä, että se välittää ajatuksen oikeudesta, joka on olennon sisäiseen todellisuuteen ja rakentuneisuuteen (eli arvoon) – ei johonkin olennon ulkoiseen – kiinnittyvä ja perustuva asia.

Ennen alustavia käsitteellisiä selvennyksiä lyhyesti mainitsemani Wolterstorffin esittämä historiallinen aikajana luonnollisten oikeuksien ilmaantumisesta on kohdannut kritiikkiä. Esimerkiksi Oliver O'Donovan (2009) on hyökännyt Wolterstorffin esittämää oikeuksien historiallista narratiivia kohtaan. O'Donovanin mukaan 1100-luvun kanonisen lain asiantuntijoiden teksteissä esiintyvät viittaukset oikeuksiin viittaavat eksklusiivisesti omistamisoikeuksiin. (O'Donovan 2009, 198.) Wolterstorff (2009a, 268-270) vetoaa kuitenkin tässä kohden Brian Tierneyn ja Charles Reidin kanonisen oikeuden tutkimuksiin, joiden mukaan 1100-luvulla käytetyllä oikeussanastolla on ollut huomattavasti laajempi merkitys kuin pelkät omistusoikeudet. Tierneyn mukaan luonnollisista oikeuksista puhuminen oli normaalia kielenkäyttöä 1100-luvulla (Tierney 1997). Erityisesti Reidin esittämien todisteiden valossa näyttäisi siltä, että 1100-luvun kanonisen lain asiantuntijoiden teksteissä oli selkeitä mainintoja monista sisäsyntyisistä oikeuksista, kuten esimerkiksi lasten oikeuksista suhteessa vanhempiin ja aviopuolisoiden avio-oikeuksista (Reid 2004). Edelleen Wolterstorffin mukaan jo muun muassa kirkkoisä Johannes Krysostomos (347–407) oletti sisäsyntyisten oikeuksien olemassaolon (Wolterstorff 2009a, 269–270).

O'Donovanin lisäksi myös John Milbank on esseessään *Against human rights* (2010) argumentoinut hyvin yksityiskohtaisesti Wolterstorffin narratiivia vastaan ihmisoikeuksista ja oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina sekä näiden käsitysten historiallisista juurista. Tässä yhteydessä riittänee jokin yleinen huomio artikkelissa esitetystä kritiikistä: Milbank (2010) erottaa useamman ns. revisionistikoulukunnan, jotka mieltävät oikeuksien historian toisistaan eriävällä tavalla: (1) Straussilaiset väittävät objektiivisen oikeuden (lat. ius) korvaantuvan subjektiivisen oikeuden käsitteellä vasta Thomas Hobbesin ajattelussa 1600-luvulla. (2) Michel Villey seuraajineen puolestaan väittää, että tämä ratkaiseva käsitteellinen muutos tapahtui William Okhamilaisen varhaisen nominalistisen ajattelun aikoina 1300-luvun alkupuolella. (3) Koulukunta, johon

<sup>16</sup> Tämä on sisällöllisesti tärkeä huomio. Ks. tarkemmin luku 4.6 (sivuilla 98–99).



Wolterstorff omassa argumentissaan pääasiassa vetoaa, taasen väittää löytäneensä subjektiivisen oikeuden käsitteen jo 1100-luvun kanonisen lain asiantuntijoilta, jopa varhaisesta roomalaisesta lakikokoelmasta (*Codex Iustinianus*)<sup>17</sup>. (4) Edelleen muut revisionistit näkevät keskeisten oikeuskäsitteiden kehitysvaiheiden sijoittuvan vasta 1700-luvulle. (Milbank 2010, 5–7.) Käsitteensä loppupäätelmä Milbankin osalta on seuraavanlainen: hän näkee 1300-luvun nominalismin ja modernien subjektiivisten oikeuksien välisen yhteyden edelleen hyväksyttävänä ja perusteltuna kantana (Milbank 2010, 38). Näin Milbankin ja Wolterstorffin näkemykset subjektiivisten oikeuksien perustasta ja historiallisesta taustasta eriävät selkeästi toisistaan. Tässä yhteydessä on todettava, että oma tiedollinen kompetenssini ei riitä pätevästi argumentoimaan, mikä edellä esitetyistä historiallisista narratiiveista vastaa parhaiten todellisuutta (eikä siihen tämän tutkimuksen puitteissa olisi mahdollisuuttakaan). Yksi mahdollisuus on pitäytyä Grace Kaon esittämässä ajatuksessa, jonka mukaan:

... ihmisoikeuksien perusteleminen ei pluralistisessa maailmassa ole riippuvainen ... Wolterstorffin historiallisen luennan riittävydestä ... voimme erottaa toisistaan ihmisoikeuksien idean historiallisen synnyn ja kehittymisen tutkimuksen, niistä käsitteellisistä tai teoreettisista kysymyksistä, joita voidaan tänään vaatia niiden [so. ihmisoikeuksien] totuudelle tai oikeutukselle (Kao 2011, 52–53).

Wolterstorff pyrkii osoittamaan edelleen, kuinka *sisäsyntyiset luonnolliset oikeudet* (engl. inherent natural rights) olivat läsnä jo Vanhassa ja Uudessa Testamentissa (Wolterstorff 2008b, 65; 2004e, 142). Vanhan Testamentin analyysisään Wolterstorff kirjoittaa seuraavasti:

Sanoessaan Jahven pitävän ihmiskuntaa vastuussa oikeudenmukaisuuden toteuttamisesta, Israelin kirjoittajat olettavat oikeuksien ja velvollisuuksien normatiivisen rakenteen jo valmiiksi olemassa olevana. Jahve pitää sekä Israelia että ympäröiviä kansakuntia vastuullisina toteuttamaan tätä jo olemassa olevaa normatiivista rakennetta omassa yhteisössään. (Wolterstorff 2008b, 90.)<sup>18,19</sup>

Israelin kirjoittajat<sup>20</sup> olettivat Jumalan omaavan subjektiivisia sisäsyntyisiä oikeuksia, jotka perustuvat Hänen arvoonsa. Tästä olettamuksesta seuraa se, että epäonnistuessamme ihmisinä oikeudenmukaisuuden toteuttamisessa, kohtelemme Jumalaa väärin. Emme siis ainoastaan epäonnistu velvollisuuksissamme Häntä kohtaan, vaan riistämme Jumalalta sen, mihin Hänellä on oikeus. (Wol-

<sup>17</sup> Codex Iustinianus (tai Codex Justinianus) on peräisin 500-luvun alkupuolelta, johon on koottu yhteen Rooman keisarien antamia säädöksiä ja lakeja 100–500-luvuilta (ks. Corcoran 2013, 1597–1598).

<sup>18</sup> Tässä väitöskirjassa olevat Wolterstorff-sitaatit ovat kaikki omia suomennoksiani. Sama pätee myös muihin englanninkielisiin lähteisiin, joita olen siteerannut.

<sup>19</sup> Bernd Wannewetsch (2010) on argumentoinut sen puolesta, että Vanhan Testamentin Israelissa, Jumalan heille antamat velvoitukset koskivat enemmänkin vallalla olevan oikeudenmukaisuuden säilyttämistä, ei niinkään primaarin oikeudenmukaisuuden edistämistä ja oikeudenmukaista toimintaa sinänsä (Wannewetsch 2010, 142–144). Wolterstorff on kommentoinut tähän kuitenkin sanomalla, että hän on eksegeesissään erityisesti korostanut juuri oikeudenmukaisen kohtelun ja toiminnan ulottuvuutta (Wolterstorff 2010b, 199; vrt. Wolterstorff 2008b, 65–95)

<sup>20</sup> ”Israelin kirjoittajat” on nimitys, jolla Wolterstorff viittaa Vanhan Testamentin tiettyihin profeettoihin.

terstorff 2008b, 91, 129.) Mainittakoon vielä esimerkin vuoksi seuraava katkelma oikeuksien kielenkäytöstä ja terminologiasta Vanhan Testamentin sivuilta: ”Avaa suusi mykän hyväksi, oikeuden hankkimiseksi kaikille sortuville. Avaa suusi, tuomitse oikein, hanki kurjalle ja köyhälle oikeus.” (Sananlaskut 31:8-9.)<sup>21</sup>

Wolterstorff korostaa sitä, kuinka yksi Uuden Testamentin keskeisiä ja kantavia teemoja on oikeudenmukaisuus – todellinen oikeudenmukaisuus ja todellinen epäoikeudenmukaisuus. Vaikka toisinaan kuulee väitettävän, että rakkaus olisi ikään kuin korvannut oikeudenmukaisuuden kristillisen elämän oppaana ja motiivina, ei Wolterstorffin mukaan tämä pidä paikkaansa. Niinpä Uudessa Testamentissa rakkaus ja oikeudenmukaisuus kulkevat rinnakkain (Wolterstorff 2008b, 96; 2009a, 273). Koska anteeksianto on nähtävä välttämättömänä ja keskeisenä osana evankeliumia, ei rakkautta voida pitää välinpitämättömänä tai sokeana oikeudenmukaisuutta kohtaan (Wolterstorff 2008b, 105).

Erityisesti teoksessaan *Justice in love* (2011b) Wolterstorff on puolustanutkin omaa agapismin versiotaan, jossa hän toteaa, että: ”Tarvitsemme tavan ymmärtää sekä rakkauden että oikeudenmukaisuuden, joka ei polarisoi niitä... tarvitsemme ymmärryksen rakkaudesta ja oikeudenmukaisuudesta, jossa rakkaus sisällyttää itseensä oikeudenmukaisuuden.” (Wolterstorff 2011b, 72). Wolterstorff käsittääkin ”oikeudenmukaisuuden toteuttamisen rakkauden esimerkkinä” (Wolterstorff 2011b, 84) tai sen ilmentymänä. Wolterstorffin väite on hyvin yksinkertaistetusti siis se, että rakkaus ja oikeudenmukaisuus eivät ole toisensa poissulkevia käsitteitä, vaan kulkevat käsi kädessä toisiaan täydentäen ja toisiaan vaatiessa.<sup>22</sup> Sen verran teologiaa itsekkin harrastaneena, olisin taipuvainen tulkitsemaan Wolterstorffin tavoin oikeudenmukaisuuden tärkeyttä, sekä oikeudenmukaisuuden ja rakkauden välistä yhteensopivuutta Uuden Testamentin kirjoitusten valossa.

Wolterstorff (2008b) käy läpi melko yksityiskohtaisesti sekä Vanhan että Uuden Testamentin kohtia, joissa käytetään oikeudenmukaisuuteen ja oikeuteen liittyviä käsitteitä. Hän käsittelee kreikan kielen *dik*-alkuisia sanoja *dikaio* (engl. justice; suom. vanhurskaus tai oikeamielisyys) ja *dikaia* (engl. just; suom. vanhurskas tai oikeamielinen) ja niiden käännöksiä englanninkielisiin Raamatun laitoksiin (ks. tarkemmin Wolterstorff 2008b, 109–131). Harold W. Attridge on kuitenkin kritisoinut Wolterstorffia siitä, että hän on tulkinnut Uudessa Testamentissa olevien *dik*-alkuisten sanojen merkityksen liian objektiiv-

<sup>21</sup> Käyttämäni Raamatun laitos tässä kohdin sekä myöhemmin tutkimuksessa esiintyvissä lainauksissa, on kirkolliskokouksen vuosina 1933/1938 käyttöön ottama suomenkielinen käännös.

<sup>22</sup> Wolterstorff on omistanut kokonaisen teoksen – edellä mainittu *Justice in love* – rakkauden ja oikeudenmukaisuuden välisen relaation käsittelylle, jossa hän käsittelee hyvin yksityiskohtaisesti eri eettisiä teorioita ja erityisesti agapismin historiallisia muotoja ja keskeisiä hahmoja, kuten Anders Nygreniä, Soren Kierkegaardia ja Reinhold Niebuhrin. Tämän lisäksi hän on käsitellyt agapismia jo teoksessaan *Justice* (ks. erityisesti s. 96–108) ja esimerkiksi teoksessaan *Journey toward justice* (ks. erityisesti s. 105–118). Muutamaankin virkkeeseen työstetty kuvaukseni ei anna ollenkaan oikeutta Wolterstorffin rikkaalle ja nyansoidulle käsittelylle tästä aihepiiristä. Tämän tutkimuksen puitteissa ei ole kuitenkaan mahdollista mennä syvemminkin näihin sisältöihin. Toisaalta näin tarpeellisenä edes mainita asiasta lyhyesti. Erinomaisen kriittisen tarkastelun teokseen *Justice in love* tarjoaa esim. Timothy P. Jackson (2012).

sena, kun niiden merkitys Attridge'n mielestä on luonteeltaan subjektiivisempi (Attridge 2009, 211). Wolterstorff myöntää tämän myös itse (Wolterstorff 2009a, 266). Jotkin erimielisyydet huomioon ottaen, on Attridge kuitenkin lopulta Wolterstorffin kanssa samaa mieltä siitä, kuinka Uuden Testamentin eräs keskeinen teema on oikeudenmukaisuus, ja miten ihmisen arvoon perustuvat sisäsyntyiset luonnolliset oikeudet ovat implisiittisesti läsnä Uuden Testamentin kirjoituksissa (Attridge 2009, 210, 218).

Uuden Testamentin teksteissä tapaammekin kohtia, joissa ihmiset kuvaavat erityisen arvokkaina olentoina. Ihmisen arvo näyttäisi olevan heitä koskevan kohtelun perustana ja takeena. (Wolterstorff 2008b, 130–131.) Jeesus itse viittaa useassa kohdin ihmisen arvoon, esimerkiksi:

Niin hän sanoi heille: Kuka teistä on se mies, joka ei, jos hänen ainoa lampaansa putoaa sapattina kuoppaan, tartu siihen ja nosta sitä ylös? Kuinka paljon suurempi arvoinen onkaan ihminen kuin lammas! (Matt. 12:11–12.)

Lopultakin, on Wolterstorffin mukaan sisäsyntyisten luonnollisten oikeuksien historia palautettavissa aina Vanhaan ja Uuteen Testamenttiin asti. Keskeinen osa hänen kokonaisargumenttiaan on väite siitä, että Raamatun kirjoittajat olettavat Jumalalla olevan Hänen arvoonsa perustuvia luonnollisia oikeuksia. Raamatun teksteistä voimme lukea myös Jumalan ihmisille osoittamasta suuresta arvosta. Niinpä käsitykset sisäsyntyisistä luonnollisista oikeuksista ja ihmisarvosta ovat löydettävissä, ainakin implisiittisesti, niin Vanhan kuin Uuden Testamentin sivuilta. (Wolterstorff 2008b, 65, 361, 389; 2009a, 269–271.) Siten tässä sisäsyntyisten luonnollisten oikeuksien kontekstissa sekä Jumala että ihmiset on nähtävä olioina, joita voimme kohdella väärin (engl. to wrong) moraalina toimijoina (Wolterstorff 2012c, 15–16).

### 1.3 Tutkimuksen rakenne

Tutkimuksen rakenne tulee olemaan tiivistetysti seuraavanlainen: Ensimmäinen osa jakaantuu kolmeen päälukuun: Luvussa 2 *Hyvät, joihin meillä on oikeus* käsitellään elämänhyvien luonnetta ja kolmea hyvän elämän käsitystä. Tämä käsittely luo pohjan ja laajemman viitekehyksen oikeuksien ja oikeudenmukaisuuden ymmärtämiselle. Luvussa 3 *Oikeuksien perusta – velvollisuudet vai arvo?* pureudutaan siihen, mihin oikeudet tulisi nähdä perimmältään pohjautuvan. Luvun tarkoituksena on siis luoda ymmärrys oikeuksien normatiivisen velvoittavuuden perustasta. Luvussa 4 *Luonnolliset ihmisoikeudet* tutkitaan ihmisoikeuksien käsitettä ja luonnetta, sekä tutkitaan sekulaareja ja teististä vaihtoehtoa ihmisarvon ja siten luonnollisten ihmisoikeuksien perustaksi. Luvussa tehdään myös käsitteellinen erottelu ihmisoikeuksien ja ihmispersoonaoikeuksien välillä ja avataan hieman tätä tematiikkaa. Luvun lopulla kootaan yhteen aiemman teoreettisen osion käytännöllisiä eettisiä implikaatioita ja nostetaan lyhyesti esiin valtion rooli oikeudenmukaisuuden kokonaisuudessa.



Tutkimuksen toinen osa on luonteeltaan soveltavampi, rakentuen ensimmäisen osan teoreettiselle perustalle. Tutkimuksen jälkimmäinen osio pureutuu ensimmäisessä osassa esitetyn oikeudenmukaisuusteorian kasvatuksellisiin implikaatioihin. Se sisältää vain yhden pääluvun 5 *Kasvatus oikeudenmukaisuuteen*. Alkuun esitetään Wolterstorffin ajattelulle keskeinen *shalom*-käsite oikeudenmukaisuuden päämääränä (5.1). Sen jälkeen siirrytään esittelemään innovatiivista synteesiä Wolterstorffin kasvatuserityksestä yhteydessä oikeudenmukaisuuden kokonaisuuteen, jota tässä tutkimuksessa kutsutaan oikeudenmukaisuuskasvatuksen viideksi dimensioksi (5.2). Seuraavaksi selvitetään Wolterstorffin rationaalisuus-käsitystä ja sen filosofisia lähtökohtia (5.3.1–5.3.3). Tämän käsittelyn jälkeen on mahdollista siirtyä dialogisen pluralismin esittelyyn, jonka on tarkoitus toimia oikeudenmukaisuuskasvatuksen laajana metodisena kontekstina; samalla huomioidaan dialogisen pluralismin mahdollisia vaihtoehtoja (5.3.4–5.3.7). Lopuksi tarkastellaan joidenkin ihmisoikeuskasvatuksen mallien ja dialogisen pluralismin välisiä yhteyksiä ja mahdollisuuksia (5.3.8), käsitellään lyhyesti indoktrinaation ongelmaa teistisen oikeudenmukaisuuskasvatuksen yhteydessä (5.3.9) ja rakennetaan Wolterstorffin rationaalisuuskäsityksen ja dialogisen pluralismin alustavia implikaatioita suhteessa yhteiskunnallis-poliittiseen viitekehykseen (5.4). Yhteenvedossa pyritään summaamaan tiivistetyt tutkimusongelmiin esitetyt vastaukset sekä pohtimaan niiden tieteellistä ja yhteiskunnallista merkitystä.

## 2 HYVÄT, JOIHIN MEILLÄ ON OIKEUS

Johdanto-osassa todettiin, että sisäsyntyisten oikeuksien teorian näkökulmasta omaamme ihmisinä tiettyjä oikeuksia, jotka ovat normatiivisia sosiaalisia suhteita toimijoiden välillä. Oikeudet nähtiin myös liittyvän elämänhyviin. Seuraavaksi pureudummekin siihen, mitä nämä elämänhyvät oikein ovat ja kuinka ne tulisi ymmärtää?

Wolterstorffin (2008b) ajattelussa *hyvät* (engl. goods), joihin yksilöllä on oikeus, ovat aina tämän elämään tai historiaan positiivisesti myötävaikuttavia *asiointiloja, tapahtumia* (engl. happenings) tai *ehtoja* (engl. conditions). Hyvät, näin määriteltynä, antavat meille niihin oikeuden; oikeudet seuraavat hyviä elämässämme. Siten oikeudet ovat ymmärrettävä oikeuksiksi hyviin, elämämme arvoon positiivisesti vaikuttaviin asiointiloihin, tapahtumiin tai ehtoihin elämässämme tai menneisyydessämme. (Wolterstorff 2008b, 143–145.) Poikkeuksena sääntöön, että hyvät ovat oikeutettuja asioita elämässämme, ovat kuitenkin tapaukset meille *annetuista* (engl. conferred) (esim. lainsäädäntö, sopimus) oikeuksista, joissa kyseisen oikeuden legitimoija on virheellisesti uskonut kohteena olevan asian olevan jokin hyvä elämässämme. Vastaavasti toinen poikkeus on se, jolloin oikeuden legitimoija on antanut jollekin taholle oikeuden johonkin, joka on uskonut sen olevan jokin hyvä hänen elämässään, ainoastaan häntä miellyttääkseen, vaikka se ei oikeudenantajan näkökulmasta olisikaan tosiasiallisesti ollut hyvä tämän elämässä. (Wolterstorff 2008b, 135.) Hyvät pitävät sisälleen sekä *elämänhyvät* (engl. life-goods) että *historianhyvät* (engl. history-goods). Elämänhyvillä viitataan elämänaikaisiin positiivisesti myötävaikuttaviin oikeutettuihin asiointiloihin, jotka lisäävät elämämme arvokkuutta, ja historianhyvillä menneisyytemme ja elämämme perintöön liittyviin oikeutettuihin hyviin (esim. edesmenneen henkilön oikeus siihen, että hänen jättämänsä muistoa ei vääristellä), jotka lisäävät menneisyytemme arvokkuutta. (Wolterstorff 2008b, 139–142.)<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Myöhemmin tämän työn varrella olen joissakin kohdin puhunut hyvistä elämässämme; mikäli ei toisin mainita, olen tällä viitannut sekä elämänhyviin että historianhyviin.

Pystyäksemme rakentamaan teorian oikeutetuista hyvistä, tulee meidän käsitellä ensiksi erilaisia hyvän elämän käsityksiä. Tämä on tarpeellista, koska näkemyksemme hyvästä elämästä näyttäisi muokkaavan käsitystämme siitä, mikä on hyvää ja mikä huonoa, mikä edistää hyvinvointia ja mikä vähentää hyvinvointia. On siis välttämätöntä luoda ensin ymmärrys hyvästä elämästä, jonka pohjalta voimme pyrkiä hahmottelemaan teoriaa oikeutettujen hyvien luonteesta. (Wolterstorff 2008b, 135-136, 144-145.)

Wolterstorffin (2008b) mukaan filosofisen kirjallisuuden piirissä on löydettävissä kolme erilaista tapaa ymmärtää hyvä elämä. Hän nimeää nämä tavat seuraavasti: (1) hyvä elämä *kokemuksellisesti tyydyttävänä elämänä* (engl. experientially satisfying life), (2) hyvä elämä *onnellisena elämänä* (engl. happy life) ja (3) hyvä elämä *kukoistavana elämänä* (engl. flourishing life). Ensimmäinen käsitys on itsensä selittävä: hyvä elämä on sellainen, joka on koettu kokemuksellisesti tyydyttävänä. Hyvä elämä onnellisena elämänä tulisi puolestaan ymmärtää hyvin elettyinä elämänä. Kolmas näkemys – kukoistava elämä – on sekä *hyvin elettyä* että *hyvin sujuvaa* (engl. well going) elämää. (Wolterstorff 2008b, 145.)

Seuraavaksi käsitellään tarkemmin näitä kolmea käsitystä hyvästä elämästä. Teoriat oikeuksista tiettyihin hyviin elämässämme ovat riippuvaisia hyvän elämän käsityksestä.

## 2.1 Kokemuksellisesti tyydyttävä elämä

Käsitys, jonka mukaisesti hyvä elämä tulisi ymmärtää kokemuksellisesti tyydyttävänä elämänä, on kotonaan modernin utilitarismin kehossa; käytännössä kaikki utilitaristit käsittävät hyvän elämän kokemuksellisen tyydyttyneisyyden kautta (Wolterstorff 2008b, 146). Sekä klassiselle että modernille utilitarismille on keskeinen ajatus yhteisen hyvinvoinnin maksimoimisesta. Utilitarismin klassikon John Stuart Millin (1993) tulkinnaissa yksilön oma hyvinvointi ei ansaitse etusijaa, vaan etusijan saa yhteisen hyvinvoinnin maksimointi. Niin sanotun suurimman onnellisuuden periaatteen (engl. The Greatest Happiness Principle) mukaisesti moraalisen toimijan tulee, järjen antamissa rajoituksissa, toimia aina niin, että hän pyrkii tuottamaan ja edistämään kaikkien tietoisien olentojen yhteistä hyvää. Suurimman onnellisuuden periaatteen näkökulmasta teot nähdään oikeina ja hyväksyttävinä vain siinä määrin kuin niillä on taipumus edistää kaikkien onnellisuutta. Onnellisuus ymmärretään puolestaan nautinnon ja tuskan puuttumisena. Vastaavasti onnettomuudella tarkoitetaan tuskaa ja nautinnon puuttumista. (Mill, 1993, 7, 11-12.)<sup>24</sup>

Wolterstorffin (2008b) mielestä kokemuksellisesti tyydyttävä elämä (esim. hyvä elämä utilitarismin mukaan) ei kuitenkaan riitä perustaksi teoriatteille oikeutetuista hyvistä syystä, että monet niistä hyvistä, joihin meillä on oikeus, eivät

<sup>24</sup> Keskustelua voidaan tietysti käydä – ja onkin käyty – esimerkiksi siitä, oliko John Stuart Mill tekoutilitaristi vai sääntöutilitaristi; tämä ei ole kuitenkaan aiheemme kannalta merkityksellistä.

kuulu niiden asiaintilojen joukkoon yksilön elämässä, jotka myötävaikuttavat elämän kokemiseen kokemuksellisesti tyydyttävänä. Wolterstorffin omia esimerkkejä mukaillen: Kuvittele tilanne, jossa juoruilijat selkäsi takana pilaavat maineesi. Kuvittele samalla myös, että koskaan kuulisi maineesi pilaamisesta, eikä maineesi pilaantuminen vaikuttaisi merkittävästi siihen, kuinka toiset sinua kohtelevat. Tässä tapauksessa sinun elämäsi – ymmärrettyinä kokemuksellisesti tyydyttävänä – ei ole kokenut kolausta. Joka tapauksessa – Wolterstorffin mukaan – sinua kohtaan on tehty väärin, olet väärinkohdeltu (engl. wronged): sinulta on riistetty jokin hyvä elämästäsi, johon sinulla on oikeus. Edelleen on selvää, etteivät mitkään elämän historiaasi kuuluvat hyvät (esim. valheellisten asioiden kertominen elämäsi liittyvistä asioista omissa hautajaisissasi), joihin sinulla on oikeus, mahdu kokemuksellisesti tyydyttävänä koetun elämän viitekehykseen. (Wolterstorff 2008b, 147.)

Modernin utilitarismin yksi merkittävä ajatussuuntaus on vaihtanut perinteisen tekoutilitarismin periaatteen sääntöutilitarismiksi. Siinä missä tekoutilitarismissa yksittäisen teon moraalisuuden määrää sen tuottamat seuraukset, niin sääntöutilitarismissa hyötyperiaate määrää suoraan moraaliseen sääntöön ja vasta sääntöön kautta itse teon moraalisuuden. Wolterstorffin mukaan edes sääntöutilitaristinen tulkinta ei pysty pelastamaan utilitarismia aiemmin esitetyiltä argumenteilta. (Wolterstorff 2011b, 10–12.) Niinpä utilitaristinen näkemys (sen eri muodoissaan) elämästä kokemuksellisesti tyydyttävänä ei ylipäätään näyttäisi riittävän perustaksi oikeutettujen hyvien teorialle.

Utilitarismi eli seurausetiikka on yksi vaikutusvaltaisimpia eettisiä suuntauksia. Kuten todettua, on utilitarismin keskeisenä eettisen päätöksenteon maksimina yhteisen hyvinvoinnin tai kokonaisuhyvän maksimoiminen (ks. *The Greatest Happiness Principle*). Siten utilitarismi keskittyy moraalisten valintojen seurauksiin ja näiden seurausten päämääriin. Vaikka kokonaisuhyvän maksimoiminen kuulostaakin ensi alkuun ylevältä ajatukselta, ei se kuitenkaan ole vailla ongelmia. Yhtenä suurimpana ongelmana tälle utilitarismin kantavalle periaatteelle voidaan pitää yksilön tai yksilöiden uhraamista yhteisen tai suuremman kollektiivisen hyvän tähden. Tätä ajatusta myötäilee nähdäkseni myös John Rawlsin (1971) utilitarismia kohtaan esitetty kritiikki, jonka mukaan utilitarismi ei erottele yksittäisiä ihmisiä (tai persoonia), vaan käsittelee heitä ikään kuin kollektiivisena massana (Rawls 1971, 27, 29).<sup>25</sup> Tiivistetysti todeten, uskal-

<sup>25</sup> Ehkä on syytä huomauttaa lukijalle, että Wolterstorff sivuuttaa oikeudenmukaisuusteorian yhteydessä Rawlsin hyvin vaikutusvaltaisen käsityksen oikeudenmukaisuudesta. Syyksi tähän Wolterstorff antaa sen, että hänen mukaansa ”Vaikka Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria on sisäsyntyisten luonnollisten oikeuksien teoria, ei Rawls tee mitään kehittääkseen näiden oikeuksien perustelemiseksi, hän ainoastaan olettaa niiden olemassaolon.” (Wolterstorff 2008b, 15). Wolterstorff perustelee kantaansa lyhyesti seuraavilla sivuilla (ks. Wolterstorff 2008b, 15–17). Kao (2011) on kritisoinut Wolterstorffin Rawls-tulkintaa siltä pohjalta, että hän ei näytä huomioivan Rawlsin myöhempiä kirjoituksia ihmisoikeuksista – erityisesti teosta *The Law of peoples* (1999) –, ”jossa hän pyrki puolustamaan niiden [so. ihmisoikeuksien] universaalia validiutta ilman tarvetta ottaa perusteltua kantaa kiistelyihin ihmisarvon uskonnollisiin tai filosofisiin väitteisiin”. (Kao 2011, 56) Toisaalta esimerkiksi Chris Naticchia (1998) on nähnyt Rawlsin ihmisoikeuksien puolustuksen epäonnistuvan, koska ”hän [Rawls] tekee ihmisoikeuksien suojelemisesta ennakkoehdon

lan yhtyä Wolterstorffin analyysiin utilitaristisesta hyvän elämän käsityksestä kokemuksellisesti tyydyttävänä, riittämättömänä viitekehyksenä oikeuksien teorialle.

Myös sosiologi Christian Smith (2009) on kyseenalaistanut utilitarismin mahdollisuutta esimerkiksi universaalien hyväntahtoisuuden ja ihmisoikeuksien perustana. Smithin mukaan utilitarismi ei pysty omasta ajattelullisesta viitekehystänsä käsin perustelemaan moraalista sitoutumista suurimman onnellisuuden periaatteeseen, mikäli taustalle oletetaan utilitaristinen hedonistinen individualismi. Lisäksi utilitarismia voidaan pitää sokeana erottamattomille (engl. inalienable) ihmisoikeuksille. ”Lopulta”, toteaa Smith, ”koska mielihyvä ja onnellisuus ovat yksinkertaisesti kvalitatiivisesti eri tasolla kuin luontaiset (engl. innate) ihmisoikeudet, on utilitarismi kykenemätön pääsemään jälkimmäisestä viimeksi mainittuun.” (Smith 2009, 311.)

## 2.2 Eudaimonia ja hyvin eletty elämä

Eudaimonismi oli antiikin aikana vallalla ollut teoria onnellisuudesta. Termi eudaimonia (kreikan kielen sanoista ”eu” tarkoittaen ”hyvä” ja ”daimōn” tarkoittaen ”henkiolentoa” tai ”jumaluutta”) on usein käännetty onnellisuudeksi. Wolterstorffille, on onnellisuus eudaimonismien viitekehyyksessä ymmärrettävä kokonaisvaltaisena käsitteenä, joka luonnehtii koko elämänmittaista olemista ja toimintaa, ei jonain hetkellisenä onnen tunteena tai pelkkänä kokemuksena (Wolterstorff 2008b, 151). Seuraten tätä tulkintaa, ei onnellisuus ole eudaimonismien mukaan jokin psykologisesti väritynyt käsite – subjektiivinen tunne tai kokemus –, vaikka se sellaiseksi nykyään helposti mielletäänkin.<sup>26</sup>

Kuuluisat antiikin eudaimonismien koulukunnat olivat Aristoteleen (384–322 eKr.) jalan jäljissä kulkeva peripateettinen koulukunta ja joiltakin osin edellisestä eroava stoalainen koulukunta. Tärkeää hyvän elämän viitekehyyksen luomiseksi on eudaimonismien ymmärtäminen yleisellä tasolla (Wolterstorff 2008b, 149–150). Tämän tähden ei ole mahdollista (eikä relevanttia) pureutua eri koulukuntien välisiin eroavaisuuksiin ja eudaimonismien kaikkiin yksityiskohtiin: yleisen tason ymmärrys on riittävä tässä yhteydessä.

Onnellisuus on eudaimonistille hyvin eletyn elämän – ”eudaimon-elämän” – tunnusmerkki (Wolterstorff 2008b, 149). Aristoteles luonnehtii teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* (2005) eudaimonismien ideaa esimerkiksi seuraavasti:

---

sopimukseen astumiselle, jonka lopputuleman on oletettu oikeuttavan niiden [ihmisoikeuksien] suojelemisen – premissi, joka on pohjimmiltaan sama kuin hänen johdopäätöksensä.” (Naticchia 1998, 368–369).

Koska tämän väitöskirjan aiheena ei ole käsitellä Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsitystä, eikä Wolterstorff pidä sitä itse aiheellisena käsitellä tämän tarkemmin suhteessa omaan teoriaansa, saavat edellä esitetyt huomiot olla riittäviä ko. aihepiiristä. Palaamme Rawlsin ajatuksiin kuitenkin tutkimuksen loppupuolella liberaalin demokratian teorian käsittelyn yhteydessä.

<sup>26</sup> Tätä modernimpaa käsitystä onnellisuudesta suhteessa antiikin eudaimonistiseen onnellisuuskäsitykseen on tarkastellut muun muassa Juha Sihvola (ks. Sihvola 2008).

Käytännöllisesti järkevä näyttää kykenevän harkitsemaan hyvin, mitkä asiat ovat hänelle hyviä ja hyödyllisiä, ei vain jollakin erikoisalueella kuten terveyden tai kunnan kohdalla, vaan ylipäänsä hyvän elämän suhteen. Tästä on osoituksena se, että sanomme sellaisia jossakin suhteessa järkeviksi, jotka päättelevät hyvin jonkin sellaisen yksittäisen hyvän päämäärän saavuttamiseksi, joka ei ole saavutettavissa taidolla. Näin muodoin pitää yleisesti paikkansa, että harkintakykyinen ihminen on järkevä. (NE 1140a 25–31.)

Vastaavasti yksi modernin eudaimonismien tunnetuimpia edustajia Alasdair MacIntyre on hahmotellut eudaimonismien toiminta-ajatusta seuraavasti:

Mitä tulen kykeneväksi tekemään, jos saavutan riittävän minäkäsityksen, on kyseenalaistaa nykyiset haluni ja motiivini suhteessa minun hyväni. Mikä asettaa minulle hyvän syyn tehdä tämän pikemmin kuin tuon, minun toimia tämän tietyn haluni mukaisesti ennemmin kuin tuon toisen halun, on että tehdessäni tämän pikemmin kuin tuon, palvelee omaa hyväni, edistää omaa kukoistustani ihmisenä. (MacIntyre 1999, 85–86.)

Eudaimonismien käsitys hyvästä elämästä (esim. onnellisuus) näyttäisi kulkevan miltei poikkeuksetta käsi kädessä hyveellisuuden kanssa. Julia Annas (1993), yksi aikamme tunnetuista antiikin kreikkalaisen filosofian asiantuntijoista, toteaa, että antiikin etiikan keskiössä olivat hyveet ja erityisellä tavalla niiden rooli toiminnan ja elämän päämäärien osalta; käytännössä kaikki antiikin eudaimonistit pitivät hyvän elämän välttämättömänä ehtona hyveellistä toimintaa (Annas 1993, 136). Tämä Annasin tulkinta näyttäisi sopivan varsin hyvin yhteen yllä mainittujen sekä Aristoteleen että MacIntyren tesktikatkelmien kanssa.

Wolterstorffin (2008b) mukaan eudaimonismissa ajatellaan ei-instrumentaalisten hyvien (esim. itsessään arvokkaat ja tavoiteltavat asiat) koostuvan elämänhyvistä. Eudaimonistisessa ajattelussa elämänhyvät nähdään aktiviteetteina eli tekoina toimijan osalta. Hyvät eivät näin ollen voi olla eudaimonistille pelkkiä asioita tai asiainiloja, vailla omaa toimintaa. Näistä mainituista näkökohdista yhdistettynä voidaan muodostaa eudaimonismien käsitys hyvinvoinnista hyvin elettyinä elämäinä. Käytännön soveltamisen osalta tämä tarkoittaa, että jokaisen toimijan tulisi pyrkiä valitsemaan elämäänsä sellaisia aktiviteetteja, jotka tekevät elämästä nimenomaisesti hyvin eletyn elämän. Wolterstorffin mukaan hyvä elämä näin muotoiltuna on kuitenkin riittämätön viitekehukseksi oikeuksien (esim. hyviin, joihin meillä on oikeus) teorialle ”sekä eudaimonismien hyvinvointikäsityksen että sen soveltamisen normin valossa.” (Wolterstorff 2008b, 176.) Miksi näin on? Kuinka Wolterstorff asiaa perustelee?

Ensiksi on todettava, väittää Wolterstorff (2008b), että meillä on olemassa oikeuksia tiettyihin (elämän)hyviin, jotka eivät ole aktiivista toimimista (so. aktiviteetteja) toimijan omalta taholta, vaan pikemmin ”passiviteetteja”. Mielestäni vastoin tätä Wolterstorffin painottamaa sosiaalisuuden (toiminnan) aspektia, nousee Mark LeBarin luonnehdinta eudaimonismista, jonka mukaan se olisi nähtävä toimijuutta tai toimijakeskeisyyttä, ei toiminnan kohteiden roolia korostavana: ”... elämämme sujuu hyvin sen mukaisesti, miten toimimme, ei sen mukaan, mitä tapahtuu, meille tai muutoin” (LeBar 2013, 69). Mukailleen kuitenkin Wolterstorffin antamia esimerkkejä, on minulla oikeus saada valtiolta (tämän hetkessä elämäntilanteessani) kuukausittaista opintotukea ja oikeus



monia henkilöitä vastaan siinä, että he eivät estä minua kävelemästä Jyväskylän yliopiston kampusalueella. Vaikka näissä esimerkeissä esiintyy (elämän)hyviä, joihin minulla on oikeus, ne eivät kuitenkaan eudaimonismin näkökulmasta ole perustavia (engl. constitutive) onnellisuuteni kannalta, koska ne eivät ole aktiviteetteja minun osaltani. Ne ovat toisten suorittamia aktiviteetteja (esim. Kelan maksama opintotuki ja toisten pidättymistä estämästä kävelyäni Jyväskylän yliopiston kampusalueella). (vrt. Wolterstorff 2008b, 176.)<sup>27</sup> Ainakin Wolterstorffin (2011b) analyysissä eudaimonistit kuitenkin vaativat, että elämän arvostettavuus määräytyy yksistään omien tekojen ja toimien perusteella.<sup>28</sup> Jos tämä analyysi pitää paikkansa, jäävät tällöin yksilön hyvinvoinnin kannalta merkityksettömiksi ”passiiviset” asiointilat ja tapahtumat elämänsä aikana (esim. rikkaus, kauneus, toisten tekemät asiat sinua kohtaan). Tämä ei sinällään tarkoita sitä, että eudaimonistit kieltäisivät kokonaan tämänkaltaisten asiointiloiden tai tapahtumien arvon henkilön elämässä. Näiden arvo ei kuitenkaan luonteeltaan ole sellainen, että se vaikuttaisi suoranaisesti elämän arvostettavuuteen, yksilön hyvinvointiin. (Wolterstorff 2011b, 6–7.) Annas valaisee asiaa seuraavasti:

Onnellisuus on ... ymmärrettävä aktiivisena enemmän kuin passiivisena, jonakin joka pitää sisällään toimijan aktiivisuuden ollen näin maalaisjärjellä ajateltuna kiinni toimijasta itsestään. Tämän kaltainen ymmärrys sulkee välittömästi pois esimerkiksi varallisuuden. Onnellisuus ei voi olla vain jokin asia, miten hyvä tahansa, jonka joku voi sinulle antaa. Vähintään sen arvo [mitä onnellisuuteen tulee] riippuu siitä, mitä varallisuudella teet, mihin käyttöön sen laitat. (Annas 1993, 45.)

Myös John Cooper (1995) toteaa Aristoteleen kannattamasta eudaimonismista samaan sävyyn: ulkoiset hyvät on nähtävä ainoastaan ennalta olevina ehtoina onnellisen ja hyveellisen henkilön toiminnalle; niillä ei ole itsessään mitään arvoa, ainoastaan hyveellinen toiminta on itsessään arvokasta (Cooper 1995, 189).

Toiseksi, eudaimonismille keskeinen käsitys, soveltamisen normi, jonka mukaan toimijan oma onnellisuus nähdään ratkaisevana tekijänä tehtäessä valintoja toiminnan suhteen, on Wolterstorffin mukaan kestävä (Wolterstorff 2008b, 176–177). Ennen siirtymistä esitetyn argumentin perusteluihin, on kuitenkin syytä tehdä selvä erottelu eudaimonismin ja egoismin välillä. Kuten kaikissa eettisissä teorioissa, niin myös eudaimonismissa ja egoismissa määritetään ja etsitään hyvinvointia sekä hyvää elämää. Tiedetyt hyvinvointia edistävät asiointilat tai aktiviteetit (esim. elämänsä hyvät) ovat määritetty aina jostain näkökulmasta (esim. tietty hyvinvointikäsitys tai hyvän elämän käsitys), niinpä niiden ymmärtäminen muuttuu annetun näkökulman myötä. Wolterstorff (2011b) käsittelee egoismin ja eudaimonismin eroa seuraavasti: Egoismin lähtö-

<sup>27</sup> Micah Lott (2016) on hiljattain argumentoinut Wolterstorffin esittämää ”passiviteetti”-argumenttia vastaan. Lottin mukaan Wolterstorff on oikeassa muun muassa väittäessään, että inhimillinen hyvinvointi on luonteeltaan haavoittuvaa ja sosiaalista. Lott ei kuitenkaan näe oikeana ja siten jaa Wolterstorffin käsitystä siitä, että eudaimonismin toimijakeskeisyys olisi ristiriidassa tällaisen hyvinvointikäsityksen kanssa. (Lott 2016, 775, 783–785.)

<sup>28</sup> Roger Crisp (2010) on esittänyt huolensa Wolterstorffin mahdollisesti liian kapeasta aristoteelisesta eudaimonismin käsityksestä, vaikka hän näyttäisikin olevan Wolterstorffin kanssa samaa mieltä siitä, että Aristoteleen ymmärryksessä onnellisuus perustuu toimijan hyveellisiin aktiviteetteihin (Crisp 2010, 158–159).

kohtana on se perusajatus, että hyvin eletty elämä rakentuu itseen kohdistuvas- ta rakkaudesta käsin. Toisin sanoen, ne hyvät, joita yksilön tulee omassa elä- mässään etsiä päämäärinä itsessään, ovat niitä, jotka edistävät omaa hyvinvoin- tia. Niinpä on ainoastaan toissijaista, mikäli jokin tällainen hyvä edistää toisen yksilön (tai tahon) hyvinvointia, jolloin ko. hyvä omaa ainoastaan välineellisen arvon hyvin eletyn elämän viitekehyksessä. Eudaimonismi on eettisenä hyvän elämän teoriana egoismin kanssa siinä mielessä yhdenmukainen, että myös sen ajattelu on lähtökohdaltaan toimija-orientoitunutta. Eudaimonismi eroaa egoismista kuitenkin siinä, että toisten hyvinvoinnin edistäminen nähdään mahdollisena myös päämääränä itsessään, ollen siis itsessään hyvä asia (ei ai- noastaan välineenä, kuten egoismissa), jolloin toisen hyvinvoinnin edistäminen ei ole väline oman hyvinvoinnin edistämiseen, vaan myös osa tai konstituentti oman hyvinvoinnin edistämiseksi.<sup>29</sup> Esimerkkinä tällaisesta voisi toimia ystä- vyyys: todellisessa ystävyysuhteessa ystävän hyvinvointia pyritään edistämään päämääränä sinänsä, vaikka se samalla (todennäköisesti) lisää myös omaa hy- vinvointia. (Wolterstorff 2011b, 4–5; ks. myös Wolterstorff 2008b, 152–155.)

Wolterstorffin (2011b) mukaan edellä esitetyt havainnot eudaimonismin luonteesta, johtivat antiikin eudaimonistit siihen uskoon, että toisen hyvinvoin- nin edistäminen on luvallista ja viisasta ainoastaan siinä tapauksessa, jolloin takeena on myös samalla oman hyvinvoinnin edistäminen, joko välineenä tai päämääränä itsessään. Toisaalta on tärkeää huomata, että tällaista eudaimonis- min luonnehdintaa ei tule käsittää teesinä toiminnan hyväksyttävistä motivaati- oista (esim. teen jonkin asian siitä syystä, että se myös samalla lisää omaa hy- vinvointiani), vaan ehdoista, joiden vallitessa on luvallista etsiä toisen hyvin- vointia päämääränä itsessään. Eudaimonistin tavoitteena on siis ennemmin hy- veellinen luonne, kuin pohtivan harkinnan harjoittaminen, joka johtaa tämän- kaltaisiin toimiin tiettyjen ehtojen vallitessa. (Wolterstorff 2011b, 5–6.) Niinpä eudaimonismin tavoitteena näyttäisi – tulkintani mukaan – olevan pikemmin hyveellisen luonteen kehittäminen ja kultivoiminen, joka lienee samaistettavissa yksilön sisäiseen muutokseen tai transformaatioon, ei niinkään tietynlaisen harkintakyvyn kehittymiseen. Asia voitaisiin mahdollisesti muotoilla myös niin, että hyveellinen ihminen valitsee hyvän ilman tarvetta sen suurempaan moraa- liseen rationalisointiin.

Palataan kuitenkin vielä takaisin toiseen esitettyyn argumenttiin eu- daimonismin riittämättömyydestä hyvän elämän viitekehyksenä oikeuksien (tiettyihin hyviin) teorialle, sen soveltamisen periaatteeseen. Eudaimonismin soveltamisen normin mukaisestihan (kuten sitä edellä tulkitsimme), on toimijan oma onnellisuus ratkaiseva toiminnan valikoitumisen kriteerinä. Wolterstorffin (2008b) mielestä, toimijan omalla hyvinvoinnilla ja onnellisuudella ei kuiten- kaan saisi olla ratkaisevaa merkitystä moraalisen toiminnan valikoitumisen kannalta. Jos jollakin henkilöllä on oikeus sinua vastaan siinä, että kohtelet hän- tä tietyllä tavalla, niin tämänkaltaisessa tilanteessa oma onnellisuutesi on mo-

<sup>29</sup> Toimijan oman hyvinvoinnin ja toisten hyvinvoinnin jännitettä sekä epäitsekään toiminnan näkökulmaa eudaimonistisesta viitekehyksestä ovat käsitelleet muun mu- assa Richard Kraut ja Anthony Price (ks. Kraut 1989, 78–154 & Price 1989, 103–130).



raalisen deliberaation kannalta täysin toisarvoinen asia. Sinun tulee tehdä se, mihin hänellä on oikeus sinua vastaan – vaikkei se lisäisikään omaa onnellisuuttasi. (Wolterstorff 2008b, 177–178.) Näin ollen oikeudet ajavat toimijan ylitse (Wolterstorff 2009c, 195); oikeudet ovat muut moraaliset huomiot ylittäviä *valtteja* (engl. trumps) (Wolterstorff 2008b 291–292). Lopultakin, toisin kuin eudaimonismin viitekehystä nousevassa ajattelussa, tulisi kaiken toiminnan perustana olla toisten henkilöiden *arvo*<sup>30</sup> – kanssaihminen arvo tulisi nähdä moraalisen toiminnan perusedellytyksenä (Wolterstorff 2008b, 177–178).<sup>31</sup>

Kolmanneksi eudaimonismi on nähtävä kykenemättömänä myötätuntoon toisia, etenkin kärsiviä, kohtaan (Wolterstorff 2008b, 212). Martha Nussbaum (2001) on kuitenkin esittänyt, että eudaimonisti ei ainoastaan voi olla myötätuntoinen, vaan niin myötätunto kuin muutkin emootiot ovat ymmärrettävissä ainoastaan eudaimonismin viitekehystä käsin (esim. Nussbaum 2001 30–33, 297–400; ks. myös Wolterstorff 2008b, 215). Nussbaumin mukaan emootiot näyttäisivät olevan eudaimonistisia, sillä ne koskettavat ihmisen hyvinvointia (Nussbaum 2001, 31). Puhuessaan myötätunnosta hän kuvailee sitä ”toisen henkilön epäonnen tai kärsimyksen kohdentuvaksi kivuliaaksi emootioksi” (Nussbaum 2001, 306). Edelleen eräs keskeinen komponentti myötätunnon käsittelyä on muun muassa siihen liittyvä eudaimonistinen arvio (engl. eudaimonistic judgment): myötätunnon kohteena oleva henkilö nähdään keskeisenä osana omien tavoitteiden ja hankkeiden kokonaisuudessa, jonka hyvinvointia tulee edistää (Nussbaum 2001, 321). Wolterstorff (2008b; 2011b) vastaa Nussbaumille myöntäen omaa ajatustaan selventävästi, että eudaimonistit voivat kyllä ihmisinä olla kykeneviä tuntemaan myötätuntoa toisia ihmisiä kohtaan. Kuitenkin, mitä tulee *eudaimonismiin ajatusjärjestelmänä*, ei sieltä näytä löytyvän paikkaa tällaiselle käsitykselle myötätunnosta: mikään eudaimonismissa teoriana ei mahdollista myötätunnon vahvistamista hyväksyttävänä tunteena tai käyttäytymisenä. Erityisesti eudaimonismi näyttäisi olevan kykenemätön ymmärtämään valikoimatonta myötätunnon kokemista tuntematonta kanssaihmistä kohtaan: omien ystävien, perheenjäsenten, jopa oman maan kansalaisten avustaminen ja heidän kanssaan myötäeläminen ovat joskus ymmärrettäviä ja hyväksyttäviä, mutta muukalaisen tai vihollisen huomioiminen tällä tavoin olisi vastoin viisaa ja hyveellisen ihmisen toimintaa. (Wolterstorff 2008b, 218; 2011b, 10.)<sup>32</sup>

Michael Brennen (2012) on myös blogikirjoituksessaan esittänyt huomionarvoisen kommentin erityisesti suhteessa ihmisten kategorisoimiseen esim. oman maan kansalaisiksi, ystäviksi, perheenjäseneksi tai vihollisiksi. Brennen

<sup>30</sup> Ainakin siis niiden henkilöiden arvo, jota toimintasi moraalisenä toimijana koskettaa tavalla tai toisella.

<sup>31</sup> Wolterstorff (Wolterstorff 2009c, 199–201) kritisoi Thomas Reidia siitä, että Reid näytti pitävän kiinni ajatuksesta, jonka mukaan eudaimonistisen periaatteen johdonmukainen noudattaminen johtaisi samaan lopputulokseen kuin velvollisuuseettisen tai oikeudenmukaisuuden periaatteen mukaan eläminen.

<sup>32</sup> Huomattavasti yksityiskohtaisempi kritiikki Nussbaumin ajatuksia kohtaan Wolterstorffin taholta löytyy hänen teoksestaan *Justice* (2008b) sivuilta 213–218. Nussbaumin erittäin nyansoitua myötätunnon analyysia löytyy erityisesti teoksen *Upheavals of thought* sivuilta 297–400 (ks. Nussbaum 2001, 297–400).

on nähnyt mahdollisena kritiikkinä Wolterstorffin sosiaalista kategorisoimista kohtaan sen ajatuksen, että tällainen kategorisointi voi olla tulkittavissa itse eudaimonismille ulkopuoliseksi jaotteluksi. Vaikka Brennen toteaaakin, että ”Aristoteles saattaisi yhtyä ajatukseen siitä, että ateenalaisen tulisi auttaa toista ateenalaista, niin olisi omien etujen vastaista auttaa spartalaista”. Tämän todettuaan Brennen huomauttaa kuitenkin, että hän ei näe mitään sisäistä konfliktia siinä, etteikö eudaimonismi voisi toimia ”sosiaalisen paradigman sisällä, joka määrittelee yksilön hyvinvoinnin riippuvaiseksi kaikista muista niin, että hyvinvoinnin edistäminen tulee edistetyksi auttaessa kaikkia hädässä olevia päämääränä ja itsessään”. Itse asiassa Brennen tulkitsee Martha Nussbaumin ajattelun tämän suuntaisena. (Brennen 2012.) Nussbaum (1992) näyttäisikin puolustavan käsitystä, jonka mukaan myös toiseus on ihmisyyttä ajasta ja paikasta riippumatta, sekä siitä, kuinka ihmiselämälle on olemassa tietyt laajasti hyväksytyt parametrit tai ominaispiirteet, jotka siis ovat kaikille ihmisille yhtäläisiä (Nussbaum 1992, 214–216). Tässä nussbaumilaisessa hengessä, jatkaa Brennen, että niin ystävän kuin vihollisenkin avustaminen päämääränä voi hyvinkin edistää hyveellistä toimintaa ja hyvinvointia eudaimonismin ymmärtämässä mielessä; emme voi esimerkiksi koskaan lopulta tietää etukäteen, kuinka antamamme apu meille palautuu – niinpä ystävälle annettu apu voi kääntyä meitä vastaan, toisaalta viholliselle annettu apu meidän hyväksemme. (Brennen 2012.)

Wolterstorffin pohdinnoissa (2008b) ainoaksi keinoksi jää kuitenkin lopulta antaa periksi eudaimonismista oikeuksien teorian perustavana viitekehysenä. Eudaimonismilla ajatussuuntauksena<sup>33</sup> ei ole sijaa ihmisen arvolle ja täten ihmisillä ei ole mitään sijaa siinä; merkityksellistä on ainoastaan elämänhyvien arvo, ymmärrettyinä oman toimintamme aktiviteetteina, joiden valikoitumisperusteena on oman onnellisuuden edistäminen. Ilman ymmärrystä ihmisen arvosta, ei voi kuitenkaan olla oikeuksia toisia yksilöitä vastaan, oikeuksia, jotka perustuisivat ihmisen arvoon. (Wolterstorff 2008b, 179, 389.) Wolterstorffin puolustaman oikeudenmukaisuuskäsityksen näkökulmasta eudaimonismin ongelmana on se, että se ei kykene tunnistamaan sisäsyntyisiä oikeuksia (engl. *inherent rights*), jotka ovat elimellisesti yhteydessä olennon (tässä tapauksessa ihmisen) arvokkuuteen. Mikäli eudaimonismi ei olisi menettänyt aatteellista otettaan läntisellä pallonpuoliskolla – toteaa Wolterstorff –, olisi yleisesti oikeuksien ja erityisesti sisäsyntyisten oikeuksien tunnistaminen jäänyt toimijakeskeisen ajattelun varjoon. (Wolterstorff 2008b, 207–208.)

James K.A. Smith (2009c) ottaa kirjoituksessaan *Whose injustice? Which rights?* esille Wolterstorffin eudaimonismia koskevan käsittelyn. Aluksi Smith myöntää olevansa Wolterstorffin kanssa samaa mieltä siitä, että antiikin ajan eettisissä teorioissa, joita kehiteltiin eteenpäin eudaimonismin viitekehyksessä, ei ole löydettävissä teoriaa (ihmis)oikeuksista. Smithin mielestä Wolterstorff ei kuitenkaan esitä riittävää eksplisiittistä todistusaineistoa sen puolesta, että eu-

<sup>33</sup> Kuten edellä myötätunnonkin kohdalla, ei nähdäkseni Wolterstorff tässäkään kohtaa tarkoita sitä, etteikö eudaimonismiin sitoutuva henkilö voi arvostaa ihmisiä. Hänen argumenttinsa on vain, että eudaimonismilla filosofisena moraalisena teoriana ei ole käsitystä ihmisen arvokkuudesta.

daimonismi olisi riittämätön tai sopimaton viitekehys oikeuksien teorian syntymiselle. On sinänsä mielenkiintoista huomioda, että Smith ei kirjoituksessaan esitä sen tarkempia perusteluja omalle väitteelleen. Lopuksi Smith haluaa vielä huomauttaa, ettei Wolterstorff voi olettaa hänen stoalaista eudaimonismia koskevan kritiikkinsä olevan samalla kritiikkiä MacIntyreä vastaan. (Smith 2009c.)

Wolterstorff (2009g) on vastannut Smithin väitteisiin sanomalla, että mikäli jokin nykypäivän eudaimonisteista (joihin siis MacIntyre lukeutuu) olisi onnistunut kehittämään eudaimonistisen viitekehysten, jonka pohjalta on mahdollista luoda näkemys oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina, olisi hän ehdottomasti valmis kuulemaan tällaisen esityksen. Hän ei myöskään myönnä keskittyneensä eudaimonismiin sen tähden, että se olisi jokin yleinen eetos kaikkien oikeusjärjestysteorioiden taustalla: Wolterstorffin haluna on pikemmin ollut todeta omalta osaltaan eudaimonismin kyvykkyys tai kyvyttömyys toimia laajempänä eettisenä ympäristönä sisäsyntyisten oikeuksien olemassaololle verrattuna raamatulliseen traditioon. Johtopäätöksenä hän toteaa, että luonnollisten oikeuksien olemassaolo vaati irtautumisen eudaimonismin otteesta. (Wolterstorff 2009g.) Vastatessaan Wolterstorffille, myöntää Smith (2009a) olevansa kykenemätön tarttumaan Wolterstorffin esittämään haasteeseen tuoda esille sellainen eudaimonismin versio, joka voisi toimia sisäsyntyisten oikeuksien perustana. Hän kuitenkin sanoo tämän olevan itse asiassa vähemmän tärkeää: Smithin mukaan oikeudenmukaisuudessa ei ole perimmältään kyse sisäsyntyisistä oikeuksista (tässä kohden hän vetoaa auktoriteetteihin MacIntyre, Hauerwas ja Milbank), joten eudaimonismi ei eettisenä kehyksenä edes halua ajatella oikeudenmukaisuutta oikeuskäsitteen valossa. Smith näkeekin Wolterstorffin käyvän tässä mielessä kokonaan erilaista diskurssia. (Smith 2009a.)

David Johnston (2009b) olisi puolestaan toivonut Wolterstorffin huomioineen tarkemmin tiettyjä antiikin eudaimonistien lähteitä. Hän lainaa tekstikatkelman Ciceron teoksesta *De Legibus*, jonka mukaan oikeudenmukaisuuden perustus on ”siinä korkeimmassa laissa, joka oli syntynyt aikakausia ennen mitään kirjoitettua lakia tai tosiaan ennen ensimmäisenkään valtion perustamista”<sup>35</sup>. Jatkaen tästä, mainitsee Johnston, että Cicero väitti oikeudenmukaisuuden perustuvan luontoon, erityisesti ihmisluontoon. Edelleen Johnstonin mukaan Cicero myös vaati kaikkien ihmisten tasa-arvoa tämän oikeudenmukaisuuden pohjalta. Johnston esittää myös näkemyksensä siitä, kuinka merkittävä ja vaikutusvaltainen stoalaisen ja roomalaisen lakitradition vaikutus on ollut luonnonoikeuden ja luonnollisten oikeuksien, sekä keskiajan kristillisten kirjoittajien ajatuksiin. Lopuksi hän kuitenkin myöntää, että mahdollisesti Ciceron esittämät ajatukset eivät olisi olleet tarpeeksi voimakkaita muuttamaan Wolterstorffin näkemystä eudaimonismista, vaan ainoastaan (ja pikemmin) vahvistamaan hänen esittämänsä näkemystä eudaimonismin riittämättömyydestä perustella ihmisoikeuksia. (Johnston 2009b.)

<sup>35</sup> Johnston ei mainitse Cicero-sitaatim englanninnoksessaan mitään viitettä. Ko. tekstikohta löytyy kuitenkin englanninkielellä esim. (Cicero 1999, 112).

Nigel Biggar ei omien sanojensa mukaisesti ole ”siinä asemassa, että voisi kyseenalaistaa” Wolterstorffin esittämän eudaimonismia ”selonteon, analyysin ja kritiikin, erityisesti stoalaisen eudaimonismia” osalta (Biggar 2010, 136). Biggar kuitenkin uskoo mielekkäänä ajatuksena pitäytyä tietynlaisessa kristillisessä eudaimonian käsitteessä tai ihmisen kukoistuksen ajatuksessa. Hän luonnehtii kristillisen eudaimonian käsitystään lähimmäisen rakkautena jopa vihollisia kohtaan, ja jopa ristinkuolemaan saakka ulottuvana kärsimyksenä. Niinpä Biggar käsittää Jeesuksen puheissa toistuvat maininnat tuonpuoleisista palkkioista ja edelleen oman sielun varjelemisesta – vaikka sitten tämän elämän menettämisen näkökulmasta – tämänkaltaisen lähimmäisen rakkauden selkeinä motivaation lähteinä. Itse ylösnousemuksen todellisuus tulisi merkitä kristitylle moraalisen motivaation lähde rakkauden periaatteen mukaan toimimiseksi. Biggarin mielestä tällainen ”eskatologinen eudaimonismi implikoisi ... prudentiaalisen luennon rakkauden käskylle”. (Biggar 2010, 136.)

Biggar viittaakin siihen, kuinka Wolterstorff (ks. Wolterstorff 2008b, 212) pitää tällaista eskatologista eudaimonian muotoilua, jopa loukkaavana (Biggar 2010, 136). Wolterstorffin oma perustelu on kiteytetysti siinä, että Jeesuksen peräänkuuluttama käsky rakastaa, ei tule ymmärtää jonkin tulevan onnen tai autuuden hankintatapana, vaan kyseessä on prosessi, jonka päämääränä on muotoutua kohti Jumalan kaltaisuutta rakastamalla vihollisiaan (Wolterstorff 2012b, 211–212). Biggar puolustautuu Wolterstorffin perustelua vastaan kuitenkin näin sanoen:

Wolterstorff näkee tämän [eskatologisen eudaimonismia] ’loukkaavana’. Minä en näe. Osaksi tämä on, koska toivomani kukoistus *perustuu* siihen, että annan itseni rakkaudessa; ja osaksi, koska en tiedä parempaakaan tapaa vastata kysymyksiin: ’Miksi rakkaus? Miksi kunnioittaa toisen arvoa?’, kuin sanoa, että ’ Koska se on perimmäältään minulle hyväksi’. Sitä paitsi, jos meillä ei ole uskoa Jumalan rakkauteen, sen kyvystä saada meidät kukoistamaan olentoina, jotka antavat itsensä rakkaudessa, niin sitten en tiedä minkä tähden uskomme Jumalan rakkauteen. (Biggar 2010, 136.)

Biggarin esittämät ajatukset rakkaudesta kuulostavat relevanteilta. Toisaalta ymmärrän myös Wolterstorffin kritiikin edellä kuvattua ”eskatologista eudaimonismia” ajatusta ja nimenomaan rakkauden käskyn väärinymmärrystä kohtaan jonakin tienä tuonpuoleiseen autuuteen. Edelleen asiaa pohtiessani, en ole lainkaan varma, että nämä eri tulkinnat ovat toisilleen vastakkaisia ylipäättäen: ehkäpä Biggarin ja Wolterstorffin ajatukset eivät lopulta ole toisensa pois sulkevia, vaan jopa toisiaan täydentäviä osia suuremmasta kokonaisuudesta. Ehkä kysymys on ensisijaisuudesta ja toissijaisuudesta: rakkaus tulisi ymmärtää ennemmin sisäisen muutoksen päämääränä ja vaatimuksena, eikä niinkään jonkin tulevan palkkion näkökulmasta. Oli niin tai näin, ei tällä mielestäni ole vaikutusta Wolterstorffin eudaimonismia eettisenä systeeminä kohtaan esittämään laajempaan ja kaikkein olennaisimpaan kritiikkiin. Palaamme eudaimonismia keskeisiin kohtiin oikeuksien teorian viitekehyksenä vielä alempana.

## 2.3 Kukoistava elämä

Käsitys hyvinvoinnista, jota Raamatun moraalisen näkemyksen voidaan nähdä edellyttävän, on *hyvinvointia hyvin sujuvana* (engl. well going) ja *hyvin elettyinä* (engl. well lived) *elämänä* – edelleen ymmärrettynä myös *hyvin sujuvana elämänhistoriana*. Tämä on siis se näkemys, johon Wolterstorff viittaa *kukoistavana* (engl. flourishing) *elämänä ja kukoistavana historiana*. Raamattu puhuu meille yhtä lailla sekä elämän hyvin sujumisesta että elämän huonosti sujumisesta. Jotta elämä sujuisi hyvin, elämän tulee olla hyvin eletty; toisaalta elämän voi elää hyvin sen kuitenkin sujumatta hyvin. (Wolterstorff 2008b, 221.)

Wolterstorffin (2008b) analyysissa antiikin eudaimonistit (sekä peripateetikot että stoalaiset) uskoivat hyvin eletyllä elämällä olevan kaksi eri tasoa: alempi taso koostui luonnollisista haluttavista (engl. natural preferables) ja ylempi taso puolestaan hyveistä. Näiden kahden tason välisenä yhdistävänä linkkinä olivat hyveet, jotka ymmärrettiin erilaisina taitoina käsitellä alemman tason luonnollisia haluttavia ja ei-haluttavia (engl. dispreferables). Eudaimonistille hyvin eletty elämä riippui täysin siitä, missä määrin näitä hyveitä kukin yksilö elämässään käytti. Tässä kaksitasoisessa mallissa hyveet ovat yhteydessä elämänhyviin. Oikeuksien olemassaolo kukoistavan elämän näkökulmasta implikoi kuitenkin hyvällä elämällä olevan kolmitasoisen rakenteen. Niinpä oikeudet eivät ole sen enempää hyveitä kuin taitojakaan, joiden avulla käsitellään haluttavia ja ei-haluttavia asioita tuottaen näin eudaimonistista onnellisuutta, hyvin elettyä elämää, vaan ”oikeudet ovat *normatiivisia sosiaalisia suhteita*, jotka *pitävät sisällään elämänhyvät*” (Wolterstorff 2008b, 222). Hyvien kolmitasoisen rakenne seuraa oikeuksien suhteesta hyviin elämässämme, joka suhde on merkittävästi erilainen kuin hyveiden ja elämänhyvien välinen suhde eudaimonistien näkökulmasta. (Wolterstorff 2008b, 222.) Tässä kohdin on nähtävissä selkeä ero eudaimonistisen hyvän elämän (esim. hyvin eletyn elämän) ja kukoistavan elämän käsityksen välillä.

Kuinka sitten oikeuksien rakenne normatiivisina sosiaalisina suhteina tulisi käsittää? Wolterstorff ymmärtää (2008b) *vaadeoikeuden* (engl. claim-right) perustavan rakenteen olevan muotoa: ”*X:llä on oikeus Y:tä vastaan, että Y tekee (tai pidättyy tekemästä) jonkin teon Z.*” (Wolterstorff 2008b, 222). Hyvien kolmitasoista rakennetta valaiskoon seuraavanlainen Wolterstorffia (2008b) mukailtu esimerkki: Matilla on oikeus Maijaa vastaan, että Maija mahdollistaa hänelle ruoan saannin. Jotta Matti voisi nauttia tästä oikeudestaan, meidän tulee tehdä seuraava erottelu:

- a) Matti nauttii oikeudestaan Maijaa vastaan, että Maija mahdollistaa hänelle ruoan saannin.
- b) Matilla on ruokaa, jota Maija on mahdollistanut hänen saatavilleen.
- c) Matilla on ruokaa saatavilla.

Jokaisessa kohdassa ( a), b), c) ) mainitaan toisistaan erillinen oikeus, jonka Matti omaa. Kohdassa a) on kyseessä normatiivinen sosiaalinen suhde: ko. oikeuden nauttiminen. Kohdassa b) puolestaan on kyseessä ei-normatiivinen sosiaalinen suhde: Maija kunnioittaa Matin oikeutta häntä vastaan: Maija nähdään aktiivisena toimijana. Edelleen kohdassa c) esitetään suhde Matin ja ruoan välillä – Matin oikeus ruokaan (riippumatta ruoan mahdollistajasta). Kuten voimme nähdä, on jokainen kohdassa ( a), b), c) ) mainittu oikeus toisistaan erillinen oikeus yksilön (Matin) elämässä: hyviä Matin elämässä ovat täten hänen nauttimisensa omista oikeuksistaan ja toisaalta toisten oikeuksien kunnioittaminen hänen osaltaan. (Wolterstorff 2008b, 222–223.)

Wolterstorffille (2008b) on edellä esille otettu tapausesimerkki *oikeudesta johonkin etuuteen* (engl. benefit right). Sama sisäinen rakenne pätee kuitenkin myös monien ns. *vapausoikeuksien* (engl. freedom rights) osalta. Seuraavassa esimerkissä (joka myös mukailee Wolterstorffin antamaa esimerkkiä) on kyse Matin oikeudesta Maijaa vastaan, että hän pidättyy estämästä Mattia kävelemästä kampusalueella:

- a) Matti nauttii oikeudestaan Maijaa vastaan siinä, että tämä ei estä häntä kävelemästä kampusalueella.
- b) Matti kävelee kampusalueella, Maijan häntä siinä estämättä.
- c) Matti kävelee kampusalueella.

On tärkeää huomata, että ne hyvät, joihin Matilla on oikeus suhteessa Maijaan, ovat seurausta niiden hyvyydestä. Toisin sanoen, hyvät eivät seuraa oikeuksia, vaan oikeus johonkin hyvään on seurausta siitä, että oikeuden kohteena oleva asia on hyvä oikeudenhaltijan elämässä. Niinpä Matti voi omata vaadeoikeuden Maijaa vastaan vain sellaisissa asioissa, joissa on kyseessä jokin todellinen hyvä Matin elämässä. (Wolterstorff 2008b, 224.) Näyttäisi siis siltä, että Wolterstorffin käsitys oikeuksista tiettyihin hyviin perustuu hyvän ontologiseen ensisijaisuuteen suhteessa siihen korreloituvaan oikeuteen.

James K.A. Smith (2009a) on tarttunut Wolterstorffin käyttämään sanan "vastaan" (engl. against), puhuttaessa jonkin oikeudesta suhteessa toiseen moraaliseen toimijaan (esim. X:llä on oikeus Y:tä vastaan). Smith väittää tämän kertovan Wolterstorffin ajattelun syvätason luonteesta, hänen "sosiaaliontologiastaan" (engl. "social ontology"). Wolterstorffin ajattelussa nähtävä "sosiaaliontologia" käsittää Smithin mukaan ajatuksen ihmissuhteiden kilpailullisesta ja konfliktuaalisesta luonteesta. (Smith 2009a.) Wolterstorff (2009b) vastaa Smithin väitteeseen sanomalla, että hänen argumentoimansa teoria oikeuksista ei millään muotoa edellytä tällaista "tuskallista sosiaaliontologiaa". Wolterstorff myöntää, ettei ole laisinkaan pitänyt sanan "vastaan" käytöstä, mutta kertoo sen olevan idiomaattisen englannin kielenkäytön kannalta kuitenkin paras vaihtoehto puhuttaessa interpersoonallisista oikeussuhteista. (Wolterstorff 2009b.)

Wolterstorff (2008b) ottaa oikeuksien ja hyvän elämän rakenteen lisäksi esille myös toisen keskeisen eron eudaimonismiin viitekehyksestä nousevan hyvän elämän ja kukoistavan elämän käsitysten välillä. Wolterstorffin mukaan



Aurelius Augustinus (354–430), kirkkoisä ja aikansa merkittävä teologi sekä filosofi, ehdotti, että meidän tulee hyväksyä suru ja tuska – emotionaaliset häiriöt – osana ihmiselämää. On esimerkiksi luonnollista itkeä ja olla surullinen oman lapsensa hautajaisissa; on luonnollista olla surullinen, silloin kun jokin luonnollinen hyvä elämässämme on riistetty meiltä pois. (Wolterstorff 2008b, 220–221.) Tällä tavoin tiettyjen emotioiden ja myötätunnon kokeminen elämän vastoinkäymisissä erottaa kukoistavan elämän ”eudaimon-elämästä”, jossa näillä tuntemuksilla ei ole sijaa (vrt. aiemmin sivulla 31 käyty tiivis käsittely myötätunnosta eudaimonismin viitekehyksessä).<sup>36</sup>

Myös haavoittuvuus on nähtävä sisäänrakennettuna kukoistavan elämän käsitteeseen. Siinä missä eudaimonistit (sekä peripateetikot että stoalaiset) ajattelivat ainoastaan oman hyveellisyyden – oman hyveellisen toiminnan – olevan essentiaalinen komponentti hyvälle elämälle, ei vastaavasti kukoistavan elämän näkökulmasta kukoistuksen mahdollisuus ole ainoastaan omissa käsissä; pystyn omalta osaltani vaikuttamaan vain siihen, kuinka kohtelen toisten oikeuksia, en siihen, miten toiset kunnioittavat minun oikeuksiani. Hyvinvointi kukoistavan elämän viitekehyksessä on siis sisäänrakennetusti sosiaalista: tämä ei näyttäisi identifioituvan eudaimonismin näkökulmasta. (Wolterstorff 2008b, 226.) Tässä kohdin juutalais-kristillinen traditio näyttää eroavan eudaimonismista hyvin selkeällä tavalla: elämän arvokkuus tai hyvinvointi ei ole riippuvaista ainoastaan toimijan omista teoista, vaan myös siitä kuinka hänen elämänsä sujuu, kuinka hän tulee toimeen (Wolterstorff 2011b, 7).

Wolterstorffille (2008b) hyvinvoinnin ymmärtäminen hyvin sujuvana tai kukoistavana elämänä (engl. flourishing life) mahdollistaa sekä hyveiden että oikeuksien tunnistamisen samassa moraalisisessä viitekehyksessä, jota eudaimonistinen käsitys hyvästä elämästä ei tee: hyvin eletyn elämän näkökulmasta ei ole mahdollista tunnistaa oikeuksien olemassaoloa. Kuitenkin kaikki elämänhyvät ja historianhyvät, joihin meillä on oikeus, ovat ymmärrettävissä ja tunnistettavissa kukoistavan elämän ja historian viitekehyksen sisällä. Näimme edellä, kuinka oikeuksien olemassaolo implikoi kukoistavalla elämällä olevan kolmitasoisien rakenteen. Perimmäisenä ja ylimpänä toiminnan maksiimina, tämän Raamatusta nousevan kukoistavan elämän käsityksessä tulee olla lähimmäisen rakastaminen. Lopuksi Wolterstorff esittää kukoistavan elämän käsitteelle nimeä *eireneismi* (kreikan kielen sanasta eirene, joka tarkoittaa rauhaa; Vanhan Testamentin hepreankielinen vastine on *shalom*), erotukseksi hyve-, velvollisuus- ja seurauseettisistä ajattelutavoista. (Wolterstorff 2008b, 225–227.)

<sup>36</sup> Teoksensa *Justice: Rights and wrongs* lisäksi, Wolterstorff on kirjoittanut mielenkiintoisia tulkintoja Augustinuksen erosta klassisen eudaimonismin suhteen ja hänen onnellisuuskäsityksestään (ks. esim. Wolterstorff 2014a; Wolterstorff 2014b). Augustinusta eudaimonismin perinteen jatkajana – vaikkakin hieman omalaatuisena edustajana – on ehdottanut mm. John Rist (1997, 48–53). Martha Nussbaumin voidaan puolestaan tulkita näkevän Augustinuksen eudaimonismin uudistajana (Nussbaum 2001, 547). Myös Roger Crisp (2010, 161) on esittänyt, vastoin Wolterstorffin tulkintaa, että Augustinusta voidaan pitää tietynlaisena kristillisen eudaimonismin version edustajana. (Olen käsitellyt Wolterstorffin tulkintaa Augustinuksen onnellisuuskäsityksestä klassisesta eudaimoniasta eriyvänä erään syventävän filosofian kurssin esseessäni.) Tämän tematiikan tarkempaan käsittelyyn ei valitettavasti ole tilaa, aikaa tai mahdollisuutta tässä tutkimuksessa.

Yhteenvedonomaaisesti voisi todeta, että nähdäkseni kokemuksellisesti tyydyttävän elämän käsitys – niin kuin sitä on edellä tulkittu – ei pysty toimimaan niiden hyvien ja sisäsyntyisten oikeuksien teoreettisena viitekehysenä, koska on selvää, että on olemassa oikeuksia, jotka eivät liity ”kokemuksellisen piiriin”. Selvästi haastavampi käsitys hyvästä elämästä on hyvin eletty elämä eudaimonismin viitekehysessä. Itse pitäisin merkittävinä argumentteina eudaimonismia vastaan kuitenkin, että se ei näyttäisi huomioivan ihmisten oikeuksia – ainakaan riittävässä määrin –, eikä näe oikeudenmukaisuutta sillä tavoin sosiaalisena kuin mitä Wolterstorffin esittämä kukoistavan elämän käsitys näkee; hyvä elämä on eudaimonismissa keskittynyt liiaksi yksilön toiminnan hyveellisyyteen. Kukoistavan elämän käsitys näyttäisi mielestäni tuovan korostetulla tavalla esiin oikeudenmukaisuuden sosiaalisen perusluonteen sekä hyvien, oikeuksien ja olennon arvon näkökulmat. Siten sitä voidaan pitää ainakin näiltä osin hyvänä kandidaattina oikeuksien perustavaksi hyvän elämän viitekehukseksi.

## 2.4 Hyvien luonteesta

Luvun 2 alussa todettiin, että mikäli aiomme onnistua luomaan teorian oikeuksista tiettyihin hyviin elämässämme, tarvitsemme taustalle ensin käsityksen hyvästä elämästä. Tämän takia siirryimme käsittelemään kolmea erilaista käsitystä hyvästä elämästä: kokemuksellisesti tyydyttävä elämä, hyvin eletty elämä ja kukoistava elämä. Tulimme siihen tulokseen, että etsimämme näkemys hyvästä elämästä on kukoistavan elämän näkemys. Olemme nyt tulleet kohtaan, jossa voimme yrittää luonnehtia niitä hyviä, joihin meillä on oikeus.

Wolterstorff (2008b) ymmärtää hyvän olevan jotakin sellaista, joka on luonteeltaan hyväksynnän arvoista. Hyväksyntä tulisi käsittää yleisenä näemyksenä, joka aktualisoituu erilaisina asenteina ja toimina, kuten rakkautena, huolenpitona, ylistyksenä, palvontana, ihailuna tai huolena jostakin. Hyvän teorian kehittämiseksi olisi tarpeellista tehdä selkoa siitä, mikä yhdistää niitä hyviä asioita, jotka tekevät niistä hyväksynnän arvoisia. Siksi jokaisen hyvän teoriaa rakentava henkilö täytyy olla valmis tuottamaan itsenäisiä esimerkkejä hyvistä ja ei-hyvistä asioista testatakseen teoriansa validiutta. Wolterstorff näkee kuitenkin yrityksen luoda mitään yleispätevää hyvän määritelmää tarpeettomaksi ja liian monimutkaiseksi kokonaisuudeksi sisäsyntyisten oikeuksien teorian kannalta. (Wolterstorff 2008b, 144.) Robert Adams (1999) onkin teoksessaan *Finite and infinite goods* todennut, kuinka ihmisen hyvinvoinnin sisällään pitämien hyvien identifioiminen ja eksplikoiminen on yksi eettisen teorian muodostuksen vaikeimpia tehtäviä (Adams 1999, 84).

Käsiteltyään eri teorialinjauksia, päättyy Wolterstorff pitämään elämänhyvien yleistä luonnehdintaa mahdottomana sekä tarkoituksenmukaisen toiminnan (engl. proper functioning) että halu-tyydytys (engl. desire-



satisfaction) teorioiden valossa<sup>37</sup>. Wolterstorffin mukaan hyvien luonnehdintaan tarvitaan *jumalallisen halun* (engl. divine-desire) näkökulmaa: ihmisen hyvinvoinnille perustavien hyvien ominaispiirre on siinä, mitä Jumala haluaa (so. Jumalan haluamat hyvät) kunkin yksilön elämän ja historian osaksi. (Wolterstorff 2008b, 236.) Roger Crisp (2010) on kuitenkin esittänyt retorisen kysymyksen: mikä yhdistää niitä hyviä, joita Jumala haluaa meidän osaksemme. Antamatta vastausta tähän, näyttäisi hän esittävän ainakin mahdollisena ajatuksen, jonka mukaan kaikkea hyvää (tai kaikkia hyviä) yhdistäisi se, mitä kukin pitää hyvänä omalla kohdallaan. (Crisp 2010, 161–162.) Oman tulkintani mukaan Crispin ”kollektiivisen hyvän luonteen” -argumentti ohittaa virheellisesti sen, että Wolterstorffin ajattelussa Jumalan haluamat hyvät ovat ainakin jossain määrin yksilöllisiä, joka ei tietenkään pois sulje ajatusta kaikille ihmisille yhteisistä hyvistä. Lisäksi Crispin esittämä mahdollisuus hyvästä perustuen lopulta jokaisen oman tahdon tai mieltymysten varaan (jos oikein tulkitsin) johtaisi väistämättä hyvien subjektiiviseen ja relativistiseen luonteeseen. Ainakin hypoteettisesti on mahdollista nähdä, että Wolterstorffin jumalallisen halun näkökulma on toimiva hyvien luonnehdinnan teoriana, jos Jumala ymmärretään kaikkivaltiaana, kaikkietävänä, rakastavana ja hyväntahtoisena entiteettinä. Ehkä suurimman ongelman jumalallisen halun näkökulmalle asettaa modernin tieteen metodologinen naturalismi, jonka pyrkimys on pidättäytyä tiukasti luonnollisten syiden selityspenusteissa.

Yhteenvetona luvusta 2 voimme todeta, että hyvät, joihin meillä on oikeus, ovat elämämme (ja menneisyytemme) arvoon positiivisesti vaikuttavia asiain-tiloja. Hyvät, näin ymmärrettyinä, vaativat taustalleen näkemyksen hyvästä elämästä, jossa elämä nähdään sekä hyvin elettyä että hyvin sujuvana elämästä eli kukoistavana elämästä: siinä missä hyvin eletty elämä koostuu niistä asioista, joita teet elämässäsi, on hyvin sujuva elämä luonteeltaan sosiaalisempi, jossa myös toisten tekemät teot vaikuttavat sinun elämäsi sujuvuuteen. Kukoistava elämä koostuu niiden hyvien nauttimisesta, joihin sinulla on oikeus. Lopuksi ehdotettiin, että ominaista ja luonteenomaista näille hyvälle on jumalallisen halun näkökulma; hyvät ovat luonteeltaan asiain-tiloja, joita kaikkietävä, rakastava ja hyvä Jumala tahtoo olevan osana yksilön elämää ja menneisyyttä.

---

<sup>37</sup> Näin myös Roger Crisp (2010, 161).

### 3 OIKEUKSIEN PERUSTA - VELVOLLISUUDET VAI ARVO?

Edellisessä pääluvussa käsiteltiin hyvän elämän käsityksiä ja niitä hyviä, joihin meillä on oikeus. Nyt käsittely siirtyy oikeuksien perustuksiin. Mihin oikeutemme tiettyihin hyviin elämässämme perustuu?

Nykyisessä keskustelussa on kaksi pääasiallista tapaa selittää *moraalisia* oikeuksia. Ensimmäisen ajattelutavan mukaan oikeudet perustuvat velvollisuuksiin. Toisen lähtökohdانا on puolestaan ajatus siitä, että oikeudet perustuvat ihmisten kunnioittamiseen ja tämä kunnioitus lopulta ihmisessä olevaan arvoon. Oikeuksien perustuminen velvollisuuksiin on ottanut sijaa pääasiassa kahdessa eri muodossa – yksi yleinen teologian (Ramsey'n teesi), toinen oikeusfilosofian piirissä (Hohfeldin teesi). (Wolterstorff 2008b, 242.) Käsittelen näitä teesejä seuraavassa esimerkinomaisesti, jonka jälkeen siirrytään pohtimaan laajemmin oikeuksien perustamista velvollisuuksiin.

#### 3.1 Ramsey'n teesi

Teologisen kirjallisuuden parissa on verrattain suosittu näkemys, joka ymmärtää moraalisien oikeuksien perustuvan velvollisuuksiin. Tämän käsityksen mukaisesti hyvät, joihin yksilöllä on oikeus, ovat luonteeltaan sellaisia, joista tulee saada nauttia ollakseen kykenevä täyttämään omat velvollisuutensa. Tässä muodossaan käsityksen on selkeimmin esittänyt teologi Paul Ramsey teoksessaan *Christian ethics and the sit-in*. Tästä nimitys *Ramsey'n teesi*. (Wolterstorff 2008b, 244.) Wolterstorff siteeraa (Wolterstorff 2008b, 244) Ramseyta seuraavasti:

Jos ihmisoikeudet ovat kanssaihmisyyden oikeuksia liittyneinä 'erottamattomasti' ihmisluontoon meissä ja elämässämme toisten ihmisten kanssa sekä velvollisuuksissamme toisia kohtaan, niin silloin oikeuksien täytyy olla, mitä hyvänsä on välttämätöntä minulle, jotta voisin olla lähimmäisteni kanssa ja puolesta. Jos minulla on erottamaton luonnollinen oikeus elämään, ainoastaan ihmisenä olemisen perusteella, on se koska elämä on kaikkein perustavin yksittäinen ennakkoehto ihmisen olemassaololle liitossa. (Ramsey 1961, 37.)

Wolterstorffin (2008b) mukaan Paul Ramsey on oikeassa väittäessään oikeuksien olevan sisäsyntyisesti sosiaalisia. Annettuaan tämän myönnytyksen, siirtyy hän kuitenkin esittämään neljä syytä Ramseyen teesin kestättömyydelle velvollisuuksista oikeuksien perustana: (1) Yksilön velvollisuuksien kokonaismäärä ei riitä kattamaan kaikkia oikeuksia, joita hänellä on. Toisin sanoen on olemassa oikeuksia, joiden olemassaolo ei vaadi velvollisuuksien toteuttamista taustalleen (esim. oikeus yksityisyyteen). Elämä ei ole ainoastaan velvollisuutta. (2) Toisaalta Ramseyen teesi esittää velvollisuudet valmiiksi annettuina, joiden pohjalta on mahdollista selvittää ne asiat, joihin meillä on oikeus. Kuitenkin oikeuksien ja velvollisuuksien välinen suhde kulkee molempiin suuntiin; osa oikeuksista voi perustua velvollisuuksiin (niiden toteuttamiseen), mutta voi olla oikeuksia, jotka ovat olemassa ilman niitä edeltäviä velvollisuuksia. Edelleen (3) on olemassa ihmisiä, jotka eivät tietyssä elämäntilanteessa omaa laisinkaan velvollisuuksia; tällaisia ihmisiä voisivat olla esimerkiksi pienet vauvat tai koomapotilaat, jotka ovat kykenemättömiä muodostamaan intentioita. Joka tapauksessa nämäkin ihmiset omaavat oikeuksia. Viimeksi (4) perusteellisen oikeuksien teorian tulisi pystyä kattamaan edelleen myös Jumalan oikeudet. Tästäkään näkökulmasta Ramseyen teesi ei näytä vakuuttavalta. (Wolterstorff 2008b, 246–248.)

Näyttää todella siltä, että Ramseyen muotoilu – ainakaan edellä esitetystä tiiviissä muodossa – ei kykene perustelemaan niitä tiettyihin hyviin olevia oikeuksia, joita meillä on. Mielestäni Wolterstorffin esimerkki oikeudesta yksityisyyteen on varsin puhutteleva: yksityisyyden loukkaus voi tapahtua tavalla, joka ei millään tavoin heikennä tai estä mahdollisuuksiamme suoritua velvollisuuksistamme. Myös esimerkkitapaukset ihmisistä, jotka eivät tietyn elämäntilanteen, sairauden, kehitysasteen tai jonkin vastaavan asiantilan vallitessa omaa mitään velvollisuuksia näyttäisivät selvästi omaavan tiettyjä oikeuksia (esim. koomapotilaiden oikeus yksityisyyteen tai huolenpitoon).

### 3.2 Hohfeldin teesi

Oikeusfilosofian parissa käytyä keskustelua moraalisisista oikeuksista Wolterstorff (2008b) summaa seuraavasti kolmen teesin muodossa:

(i) hyvä, johon joku omaa vaadeoikeuden, kohdistuu aina jonkin toimijan tai toimijoiden päätökseen tehdä tai olla tekemättä jotakin; (ii) jos X:llä on vaadeoikeus Y:tä vastaan, että Y tekee tai jättää tekemättä jonkin teon A, niin Y:llä on velvollisuus X:ää kohtaan tehdä tai olla tekemättä teko A; ja (iii) X:n vaadeoikeus Y:tä vastaan perustuu Y:n velvollisuuteen X:ää kohtaan. (Wolterstorff 2008b, 243)

Wesley Newcomb Hohfeldin (1879–1918) teesi näyttää saaneen miltei kanonisen aseman nykyisessä oikeuksia käsittelevässä filosofisessa kirjallisuudessa. Sen muotoilu onkin sama kuin edellä esitetystä teeseistä keskimmaisessä (teesi (ii)). Hohfeldin muotoilusta seuraa siis se, että jokaista vaadeoikeutta kohtaan on olemassa sitä korreloiva velvollisuus. Wolterstorffin mukaan Hohfeld

piti teesiä (i) lähtökohtaisesti ja välttämättä totena. (Wolterstorff 2008b, 243.)<sup>38</sup> Seuraavaksi lyhyt käsittely teesistä (ii).<sup>39</sup>

Hohfeld (1920) esittää esseessään *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning* teesinsä seuraavan esimerkin muodossa: "Toisin sanoen, jos X:llä on oikeus Y:tä vastaan, että hän pysyy poissa tämän omistamalta maalta, on sen korrelatiivi (ja ekvivalentti), että Y:llä on velvollisuus X:ää kohtaan pysyä poissa tältä maapalstalta." (Hohfeld 1920, 38). Tästä esimerkkitapauksesta on yleistettävissä seuraava universaali muotoilu, jonka jo edellä olemme todenneet: Jos X:llä on vaadeoikeus Y:tä vastaan, että Y tekee tai jättää tekemättä jonkin teon A, niin Y:llä on velvollisuus X:ää kohtaan tehdä tai olla tekemättä teko A.

Eräs tärkeä tarkennus suhteessa Hohfeldin teesiin on se, että se koskee ainoastaan vaadeoikeuksia (engl. claim-rights), ei esimerkiksi lupaoikeuksia (engl. permission-rights), jolloin lupaoikeus eroaa vaadeoikeudesta siinä, että missä jokaista vaadeoikeutta vastaa sitä korreloiva velvollisuus, jokaista lupaoikeutta vastaa sitä korreloiva "ei-oikeus" (ks. Hohfeld 1920, 39). Wolterstorff (2008b) avaa asiaa näin: Esimerkiksi: henkilöllä X on lupaoikeus tehdä tai jättää tekemättä jokin teko A, jos ja vain jos, Y:llä tai kenelläkään muulla toimijalla ei ole vaadeoikeutta X:ää kohtaan hänen tehdä tai olla tekemättä tekoa A. Lupaoikeus on tässä mielessä luonteeltaan ja voimakkuudeltaan erilainen kuin vaadeoikeus: Jos X:llä on lupa tehdä jokin teko A, ei se vielä itsessään implikoi sitä, että hänellä olisi vaadeoikeus tehdä teko A vapaasti. (Wolterstorff 2008b, 252–253.) Edelleen Wolterstorff painottaa, että meidän tulisi tulkita Hohfeldin teesi päteväksi ainoastaan tapauksissa, joissa jonkin henkilön tai joidenkin henkilöiden oikeudet ja velvollisuudet koskevat juuri *tiettyä henkilöä* tai *tiettyjä henkilöitä*. Käsiteltyään yksityiskohtaisesti Hohfeldin teesiä (näihin yksityiskohtiin ei ole mahdollista tämän tutkimuksen puitteissa valitettavasti mennä), sanoo Wolterstorff hyväksyvänsä Hohfeldin teesin muotoilun: jokaiselle vaadeoikeudelle on olemassa sitä korreloiva velvollisuus. (Wolterstorff 2008b, 259, 260.)

Tähän mennessä ei ole esitetty esimerkkitapauksia vaadeoikeuksista, joilla ei olisi niitä korreloivia velvollisuuksia. Tämä ajaakin takaisin pohtimaan jo edellä esitetyn teesin (iii) validiutta: X:n vaadeoikeus Y:tä vastaan perustuu Y:n velvollisuuteen X:ää kohtaan. Yleisemmässä muodossa ilmaistuna teesin sisältämä väite kuuluu seuraavasti: jonkin (vaade)oikeuden perustana on sitä korreloiva velvollisuus. (Wolterstorff 2008b, 264.)

<sup>38</sup> Kirjoituksessaan *Reid on justice* Wolterstorff huomauttaa, että Thomas Reid affirmoi Hohfeldin teesin sisällön jo 1700-luvulla, pitäen sitä ei ainoastaan välttämättä, mutta jopa analyttisesti totena. Wolterstorff esittää omat epäilyksensä siitä, onko Reidin väite teesistä analyttisesti totena kuitenkin paikkansa pitävä. (Wolterstorff 2009c, 197.)

<sup>39</sup> On syytä huomauttaa, että mainittu Hohfeldin teesi (teesi (ii)) on Wolterstorffin teoksessa esitetty ns. heikkona Hohfeldin teesinä. Tämän rinnalla esitellään vahva Hohfeldin teesi. Kumpaakin teesiä käsitellään perusteellisesti. Tässä yhteydessä ei ole mahdollisuutta käsitellä näitä molempia teesejä. Olennaista käsittelyssämme on heikko Hohfeldin teesi, jota kutsun yksinkertaisesti Hohfeldin teesiksi. (Ko. aiheesta tarkemmin ks. Wolterstorff 2008b 249–261).

Edellä Ramseyn teesi hylättiin riittämättömänä perustamaan oikeudet velvollisuuksiin. Tämän jälkeen Hohfeldin teesin käsittelyn yhteydessä esitettiin, että jokaisella vaadeoikeudella on sitä korreloiva velvollisuus. Seuraavaksi onkin Wolterstorffin (2008b) mukaan kysyttävä, ovatko oikeudet todella selitettävissä velvollisuuksien pohjalta: Oikeuksien perustaminen velvollisuuksiin näyttäisi vaativan onnistuakseen yleisen tason subjektiivisten velvollisuuksien selonteon, joka ei oleta taustalleen subjektiivisten oikeuksien olemassaoloa. Tällaisen teorian tulisi myös pystyä osoittamaan, miksi ja kuinka subjektiiviset velvollisuudet ovat luonteeltaan perustavampia kuin subjektiiviset oikeudet, sekä sen, millä tavoin oikeudet perustuvat velvollisuuksiin (esim. mikä on niiden välinen selittävä suhde). (Wolterstorff 2008b, 265.)

### 3.3 Oikeudet perustuneina velvollisuuksiin

Kuten aiemmasta keskustelusta on käynyt selväksi, tulisi oikeudet (tiettyihin hyviin) ymmärtää normatiivisina sosiaalisina suhteina. Näin on myös laita velvollisuuksien osalta, koska ne ovat oikeuksien korrelatiiveja. Tässä valossa kaikki tapahtumat ja asiointilat, joihin meillä on oikeus, tulisi ymmärtää toisten ihmisten (tai sosiaalisten entiteettien<sup>40</sup>) tekoina tai tekemättä jättämisinä suhteessa oikeuden omaavaan tahoon. (Wolterstorff 2008b, 261.) Onkin mielekästä kysyä, voivatko oikeudet – näin ymmärrettyinä – olla perusteltavissa niitä edeltävien velvollisuuksien pohjalta.

Vastatakseen tähän kysymykseen, käsittelee Wolterstorff (2008b) kahta eri mahdollisuutta mieltää oikeudet velvollisuuksien pohjalta. Nämä mahdollisuudet ovat (1) *sosiaalisen sopimuksen* ja (2) *moraalisen auktoriteetin* teoriat. Molemmissa näkökulmissa tai teoriaperinteissä ymmärretään subjektiiviset velvollisuudet perustuvan niitä ontologisesti edeltäviin velvollisuuksien periaatteisiin. Syyllistyminen jonkin subjektiivisen velvollisuuden rikkomiseen on siis syyllisyyttä jonkin (ontologisesti) perustavamman velvollisuusperiaatteen rikkomiseen. Moraalista auktoriteettia puolustavassa ajattelumallissa velvollisuusperiaatteet käsitetään nimensä mukaisesti jonkin moraalisen auktoriteetin tuotoksiksi. Nämä ovat yleisesti esitettyinä erilaisten käskyjen, vaatimusten, tai jonkin lainsäädännön muodossa. Sosiaalisen sopimuksen teoria puolestaan näkee objektiiviset velvollisuusperiaatteet yhteisen sopimuksen lopputuloksena, joita sopimuksen eri osapuolet ovat lupautuneet noudattamaan. (Wolterstorff 2008b, 266.)

Aivan ensiksi tulee todeta, että oikeuksien perustuminen velvollisuuksiin vaatii vastaamista seuraaviin peruskysymyksiin hyväksyttävällä tavalla: Miksi subjektiiviset velvollisuudet ovat *perustavampia* kuin subjektiiviset oikeudet? Mikä on subjektiivisten velvollisuuksien ja subjektiivisten oikeuksien välinen suhde eli miten subjektiiviset oikeudet perustuvat subjektiivisiin velvollisuuksiin? Näihin peruskysymyksiin on mahdollista vastata tarkastelemalla moraa-

<sup>40</sup> Sosiaalisten entiteettien moraalisesta toimijuudesta (ks. Wolterstorff 2008b, 362–366).

listen velvollisuuksien *alkuperää* (engl. source) ja *luonnetta* (engl. nature). Siksi pätevän moraalisten velvollisuuksien teorian onkin pystyttävä selittämään sekä moraalisten velvollisuuksien alkuperä että niiden luonne. Moraalisen velvollisuuden luonteen keskeinen ominaispiirre on puolestaan *vaadittavuus* (engl. requiredness) – velvollisuus ei tee jostakin asiasta ainoastaan hyödyllistä vaan vaadittavan. (Wolterstorff 2008b, 265–266.) Seuraavassa tarkastellaan lyhyesti moraalisen auktoriteetin ja sosiaalisen sopimuksen teorioita näiden mainittujen vaatimusten – moraalisten velvollisuuksien alkuperän ja luonteen – näkökulmista.

Wolterstorffin (2008b) mukaan moraalisen auktoriteetin ajatus vaikuttaisi uskottavalta ainoastaan Jumalaan sovellettuna. Esimerkiksi yhteiskunta ei näyttäisi soveltuvan moraaliseksi auktoriteetiksi, koska jokainen tunnettu yhteiskunta on moraaliosassa mielessä hyvin vajavainen.<sup>41</sup> Niinpä täydellinen Jumala näyttäisi ainoalta relevantilta auktoriteetilta, joka voisi tuottaa ihmisissä velvollisuuksia. Tästä syystä pääpaino käsittelyssämme, mitä tulee moraaliseen auktoriteettiin, tulee olemaan ns. *jumalallisessa käskyteoriassa* (engl. Divine command theory). Jumalallisen käskyteorian mukaisesti kaikki moraaliset velvoitteet ovat Jumalan alullepanemia: Jumala luo moraaliset velvoitteet ilman mitään niitä edeltäneitä velvollisuuksia. Kysymys kuuluu: onko tämä mahdollista? (Wolterstorff 2008b, 266.)

Wolterstorffin (2008b) mielestä on tärkeää huomioida, että velvollisuuksien tuottaminen on mahdollista vain tilanteessa, jossa jonkin käskyn vastaanottava osapuoli omaa voimassa olevan velvollisuuden käskynantajaa kohtaan totella tämän antamia käskyjä, ja vastaavasti, että käskynantaja omaa voimassa olevan oikeuden käskyjensä tottelemiseen käskyn vastaanottajana olevan osapuolen osalta. On siis olennaista erottaa toisistaan jo *voimassa oleva* (engl. standing) velvollisuus ja voimassa oleva oikeus, näiden pohjalta syntyneistä *uusista* oikeuksista ja velvollisuuksista, joiden on mahdollista syntyä vain ensin mainittujen pohjalta. Käskyt voivat tuottaa velvollisuuksia, mutta tämä ei ole mahdollista tyhjiössä. Käskyt eivät siis kykene muodostamaan velvollisuuksia *ex nihilo*. Jotta käskyjen velvollisuuksia tuottava ominaisuus olisi mahdollinen, täytyy sen tapahtua jo voimassa olevien oikeuksien ja velvollisuuksien viitekehyksessä. Käskynantajan täytyy siis omata riittävä valta-asema suhteessa käskyjen vastaanottajiin, ollakseen kykenevä tuottamaan heitä velvoittavia käskyjä. Tässä yhteydessä on tarpeellista huomauttaa, että on ainoastaan pinnallista nähdä monien laittomien hallitusten toiminnan maailman historian eri vaiheissa olevan laillisten käskyjen (muodostaen siten sitovia velvollisuuksia) antamista kansalaisille. Koska näiltä laittomilta hallituksilta on kuitenkin todellisuudessa puuttunut laillisen hallituksen asema, ei tämä käskyjen antaminen muodosta kansalaisille velvollisuuksia totella annettuja käskyjä. Tämä pitää paikkansa myös laillisten hallitusten kohdalla, jotka antavat käskyjä yli oman auktoriteetti-  
tipiirinsä. (Wolterstorff 2008b, 269–271.)

<sup>41</sup> Vrt. kuitenkin esimerkiksi Emile Durkheimin klassinen ajatus ympäröivästä yhteiskunnasta tai valtiosta moraaliosana auktoriteettina (ks. esim. Giddens 1986, 9–11).



Mitä siis voidaan sanoa velvollisuuksien ja oikeuksien välisestä suhteesta? Wolterstorffin (2008b) mukaan, vaikka olettaisimme Jumalan käskyjen olevan luonteeltaan ihmisiä velvoittavia, ei tämä käskyjen antaminen voi laillisesti tapahtua ilman meitä jo valmiiksi koskevaa voimassa olevaa velvollisuutta totella Jumalan käskyjä. Tällöin velvollisuudestamme Jumalaa kohtaan totella Hänen antamiaan käskyjä, seuraa luonnollisesti Jumalan voimassa olevat oikeudet meidän tottelevaisuutemme Hänen käskyjään kohtaan. Tästä syystä meillä ei ole järjellisiä perusteita olettaa, että voimassa olevat velvollisuudet olisivat ontologisesti voimassa olevia oikeuksia edeltäviä tai toisin päin. (Wolterstorff 2008b, 281.) Näin ollen velvollisuuksien ja oikeuksien välinen suhde jää epäselväksi.<sup>42</sup>

Edellä on lyhyesti käsitelty jumalallista käskyteoriaa. Sanotun perusteella on kuitenkin mahdollista ja luvallista yleistää johtopäätös koskevaksi kaikkia moraaliseen auktoriteettiin vetoavia teorioita: Niin käskyt kuin vaatimuksetkin tuottavat velvollisuuksia ainoastaan tilanteessa, jossa jo aiemmat ei käskyt ja vaatimuksin tuotetut velvollisuudet ja oikeudet ovat valmiina voimassa olevina. (Wolterstorff 2008b, 281.)

Esther Reed (2009) olisi kaivannut Wolterstorffilta nyansoidumpaa pohdintaa jumalallista käskyteoriaa kohtaan esittämästään kritiikistä. Tästä huolimatta myöntää Reed kuitenkin olevansa samaa mieltä Wolterstorffin kanssa jumalallisen käskyteorian puutteista. (Reed 2009, 66–67.)<sup>43,44</sup>

Toinen mahdollisuus perustaa oikeudet velvollisuuksien pohjalta, tukeutuu sosiaalisen sopimuksen teoriaan. Sosiaalisen sopimuksen teorian keskiössä on moraalisten velvollisuuksien säännöstö, jota sopimuksen eri osapuolet ovat sitoutuneet noudattamaan. Velvollisuudet ovat siis itsemme tuottamia (toisin kuin edellä, jossa ne nähtiin Jumalan antamina). Ne eivät ole jonkin ulkopuolisen tahon asettamia velvollisuuksia. Sosiaalisen sopimuksen teoria on kuitenkin altis samalle argumentille, joka on esitetty myös yleisesti moraalisen auktoriteetin teoriaa vastaan: Vaikka onkin totta, että tuotamme keskinäisten lupausten ja sopimusten kautta velvollisuuksia itseämme kohtaan ja sitä kautta oikeuksia toisissa, niin mikään tällainen toiminta ei ole mahdollista normatiivisessa tyhjiössä. Vielä kerran Wolterstorffia mukailleen, ilman voimassa olevia velvollisuuksia ja niitä korreloivia voimassa olevia oikeuksia ei ole mahdollista tuottaa uusia velvollisuuksia (ja oikeuksia). (Wolterstorff 2008b, 281, 284.)

<sup>42</sup> Esimerkiksi Raz käsittelee oikeuksien ja velvollisuuksien välistä korrelaatiota teoksessaan *The morality of freedom* (1986, 170–171). Ks. oikeuksien luonteesta yleisemmin (Raz 1986, 165–192).

<sup>43</sup> Michael W. Austin on kirjoittanut huomionarvoisen katsauksen *Divine command theory* jumalallisen käskyteorian nyansoidumpaan käsittelyyn vasta-argumentteineen (ks. Austin n.d.). Koska e-artikkelissa ei ole näkyvillä vuosilukua on viittaus muotoa (Austin n.d.).

<sup>44</sup> Ehkä itsekkin jäin kaipaamaan Reedin tavoin Wolterstorffin hieman ”yksinkertaistettua” kritiikkiä jumalallista käskyteoriaa kohtaan. On kuitenkin todettava, että mielestäni Wolterstorff esittää kuitenkin selkeästi sen, mikä hänellä on tavoitteenaan eli oikeuksien ja velvollisuuksien välisen suhteen ja niiden keskinäisen ensisijaisuuden epäselväksi jäämisen. Edes nyansoidumpi käsittely ei olisi nähdäkseni muuttanut tätä argumenttia.



Olemme nähneet, kuinka sekä moraalisen auktoriteetin että sosiaalisen sopimuksen teorit voidaan tulkita riittämättöminä antamaan perustuksen oikeuksien teorialle; oikeudet eivät voi perustua niitä edeltäviin velvollisuuksiin. Molemmat ajatuslinjaukset jättävät osaltaan avoimiksi kaksi perustavaa velvollisuuksiin keskeisesti liittyvää ominaisuutta – niiden alkuperän ja luonteen. Kummankaan ajatuslinjauksen argumentit eivät pysty yksiselitteisesti selittämään yhtä aikaa molempia premissejä: mistä velvollisuudet tulevat (ovat peräisin) tai mikä on niiden vaadittavuuden perusta. Tästä syystä myös velvollisuuksien ja oikeuksien keskinäinen suhde (perustavuus) voidaan nähdä jäävän epäselväksi ja ratkaisemattomaksi.

### 3.4 Arvo oikeuksien perustana

Wolterstorffin (2008b) puolustaman oikeudenmukaisuuskäsityksen mukaisesti näyttäytyvät oikeudenmukaisuus ja epäoikeudenmukaisuus sisäsyntyisesti sosiaalisina asioina. Moraalisten oikeuksien näkökulmasta on keskeistä ymmärtää niiden perusluonne: vain jos joku henkilö tai muu sosiaalinen toimija on vastuussa oikeuksieni rikkomisesta, on minua kohtaan tehty väärin. Jos sen sijaan minulta puuttuu esimerkiksi liikunnallista lahjakkuutta tai kyvykkyyttä, ja vaikka se parantaisikin elämäni laatua, ei tätä asiointilaa voida kutsua oikeuksieni rikkomisena. Samalla tavoin raatelevat eläimet, tulvat tai hirmumyrskyt eivät riko oikeuksiani, koska ne eivät ole moraalisesti vastuullisia toimijoita, jotka tahallisesti vahingoittavat minua. Tässä mielessä kulkee väärinkohdelluksi (engl. wronged) tulemisen raja siinä, että vain tapauksissa, joissa jokin rationaaliseen toimijuuteen kykenevä toimija on vastuussa oikeuteni rikkomisesta johonkin hyvään elämässäni, on minua kohtaan tehty väärin. (Wolterstorff 2008b, 286.) Koska erilaiset ryhmät ja organisaatiot ovat kykeneviä rationaaliseen toimijuuteen, myös ne tulee nähdä moraalisina toimijoina; sosiaaliset yhteisöt ja instituutiot voivat siis rikkoa oikeuksia. Moraalinen toimijuus koskee, ei siis ainoastaan ihmisyksilöitä, vaan myös sosiaalisia ryhmiä ja organisaatioita. (Wolterstorff 2008b, 365, 367–368.)

Sosiaalisten yhteisöjen ja instituutioiden osalta voisi käydä tarkempaa keskustelua niiden rationaalisen toiminnan määrittelystä ja vaikka vastuun perustasta sekä yksittäisten sosiaalisen yhteisön jäsenten osallisuudesta kollektiivin moraalisisissa päätöksissä. Muun muassa näihin teemoihin liittyen, on kollektiivisesta vastuusta kirjoittanut ymmärrettävästi esimerkiksi Arto Laitinen ja Teppo Eskelinen (2010), jotka näyttävät olevan samaa mieltä Wolterstorffin kanssa siitä, että ”erityisesti organisoidut kollektiivit, kuten yritykset ja valtiot kykenevät selkeästi kantamaan vastuuta *kollektiiveina*.” (Laitinen & Eskelinen 2010, 54). Kollektiivisen intentionaalisuuden ajatusta<sup>45</sup> on avattu mm. Laitisen kirjoituksessa *Collective intentionality and recognition from others* (ks. Laitinen

<sup>45</sup> Kollektiivisen intentionaalisuuden ajatus liittyy selvästi rationaaliseen toimijuuteen, koska rationaalinen toimijuus on olennaisesti luonteeltaan intentionaalista toimintaa.

2014). Ilman edellä esitettyjä nyanssejakin, näyttäisi Wolterstorffin ajatus sosi-aalisten entiteettien käsittämisestä moraalisisina ja vastuullisina toimijoina ole- van kuitenkin varsin perusteltu.

Wolterstorffin (2008b) ajattelun pohjalta, tulisi oikeutemme ymmärtää *täy- den tietoisuuden velvollisuuksien* (engl. full-cognition obligation), ei *syyllisyys- velvollisuuksien* (engl. culpability obligation) korrelatiiveina. Täyden tietoisuu- den velvollisuudella tai objektiivisella velvollisuudella tarkoitetaan sitä, että yksilö on yksityiskohtaisen tietoinen kulloisenkin tilanteen relevanteista asiain- tiloista. Syyllisyysvelvollisuus on puolestaan subjektiivinen velvollisuus, jolloin yksilö seuraa sen hetkistä parasta tietoaan relevanteista asiaintiloista. (Wolters- torff 2008b, 286, 372.)

Oikeus on laillinen vaade johonkin hyvään oikeudenkantajan elämässä tai historiassa (Wolterstorff 2008b, 362). Tarkemmin oikeus johonkin hyvään on ymmärrettävä oikeutena tietynlaiseen kohteluun toisten moraalisten toimijoi- den taholta, jotka positiivisesti vaikuttavat elämämme arvoon. On kuitenkin tärkeää huomata, etteivät kaikki elämämme kukoistusta lisäävät tavat kohdella meitä ole luonteeltaan sellaisia hyviä elämässämme, joihin meillä on oikeus. Esimerkiksi: Minulla on oikeus saada kohtelias vastaus lääkärin vastaanotolla, kun kysyn toimenpidehuoneen sijaintia, mutta minulla ei ole oikeutta ottaa vas- taanottovirkailijan toimiston seinällä olevaa kaunista maalausta, vaikka se mahdollisesti lisäisi hyvinvointiani paljonkin. (Wolterstorff 2008b, 286–287.)

Wolterstorffin (2008b) tulkinnassa oikeudet ovat luonteeltaan pakottavia, ehdottomia (vrt. aiemmin tässä tutkimuksessa esille noussut ajatus oikeuksista sosiaalisina normatiivisina suhteina). Jos minulla on oikeus sinua kohtaan, että teet minulle jonkin teon A, niin sinun on pakko tehdä teko A, mikäli sen teke- minen ei riko sinun, minun tai kenenkään toisen oikeuksia. Mikäli epäonnistut tekemään jotakin minua kohtaan, johon minulla on oikeus (esim. teko A), et ainoastaan epäonnistu oikeuteni toteuttamisessa; epäonnistuessasi kohtelet mi- nua väärin. Tulen väärinkohdeksi. Väärinkohdeksi tuleminen onkin näh- tävä eräänlaisena lähtökohtana tai alkuperänä oikeuksille, niiden luontaispiir- teenä. (Wolterstorff 2008b, 291, 293.)

Oliver O'Donovan on mieltänyt perin kummallisena Wolterstorffin väit- teen siitä, että jos jotakin henkilöä kohdellaan epäoikeudenmukaisesti, seuraisi tämä hänen oikeudestaan siihen, ettei häntä saa kohdella tällä tavoin epäoikeu- denmukaisesti (O'Donovan 2009, 199). Wolterstorff (2009a) ei näytä täysin ym- märtävän, missä kohtaa O'Donovanin ajatukset eriävät hänen ajatuksistaan. Kenties O'Donovan ei ajattele ihmisen epäoikeudenmukaisen kohtelun (engl. "being wronged") olevan sitä, että hänen oikeutensa tietynlaiseen kohte- luun on riistetty; epäoikeudenmukaisuus ei ole toisen oikeuksien rikkomista. Toisaalta hän saattaa ajatella myös, että kanssaihmissen kohtelu vastoin sitä, kuinka minun pitäisi häntä kohdella tietyn tilanteessa, ei ole hänen väärin- kohteluaan; hänen moraalinen tilansa ei tässä tapauksessa muutu millään ta- voin tekojeni seurauksista huolimatta. (Wolterstorff 2009a, 268–269.) O'Dono- van ei kuitenkaan pidä tällaista moraalista toimintaa hyväksyttävänä, vaan nä- kee nämä tapaukset luonteeltaan erilaisina rikkomuksina kuin Wolterstorff:

O'Donovan onkin esittänyt näkemyksen "rikkomuksesta Jumalan luomakunnan toimijoiden välisiä suhteita säätelevää moraalista järjestystä kohtaan" (O'Donovan 2009, 199). Tällöin rikkomus näyttäytyy paremminkin rikkomuksena moraalista järjestystä vastaan, kuin epäoikeudenmukaisen toiminnan kohteena olevan yksilön väärinkohteluna, hänen oikeutensa ja arvonsa riistämisenä, joka olisi Wolterstorffin ilmeinen kanta asiaan. Jos siis tulkitsemme O'Donovanin ajatusta oikein, edustaa se jo tutkimuksen alussa esitettyä käsitystä oikeudenmukaisuudesta oikeusjärjestyksenä – ainakin jonkinlaista versiota siitä.

Mitä sitten on tulla kohdelluksi väärin, tulla epäoikeudenmukaisen kohtelun uhriksi? Palaten alkuperäiseen vastakkainasetteluun, onko oikeudenmukaisuus ymmärrettävä ihmisille ulkoisena vai sisäisenä todellisuutena. Ovatko oikeudet seurausta jostakin oikeusjärjestyksestä vai ovatko ne perimmäiseltä luonteeltaan sisäsyntyisiä? Wolterstorffin (2008b) mielestä toisen ihmisen kohtelemineen väärin, on kohdella häntä alhaisemmin kuin mitä hänen todellinen arvonsa vaatii. Se on kohdella häntä epäkunnioittavasti. Tästä seuraa oletus ihmisen ei-instrumentaalisen arvosta; ilman tätä arvoa ei voisi olla yksilön arvon alittavaa kohtelua. Ihminen on siis itsessään arvokas, ei ainoastaan välineellisesti arvokas suhteessa johonkin muuhun tavoiteltavaan päämäärään. Epäkunnioittava kohtelu ei vaadi epäkunnioituksen tuntemista, ainoastaan epäkunnioittavan kohtelun osoittamista toista kohtaan. Myöskään kunnioituksesta tai epäkunnioituksesta toimimisella toista kohtaan tietyllä tavalla ei ole merkitystä. Edes väärinkohdeltavan omilla uskomuksilla omasta arvostaan tai väärinkohtelijan uskomuksilla kohteena olevan henkilön arvosta ei ole merkitystä. Niinpä epäkunnioittavuus, kuten väärinkohtelukin, määräytyvät lopulta kohteena olevan henkilön todellisen arvon ja häneen kohdistuneen teon sopivuudesta tämän todelliseen arvoon suhteutettuna. Epäkunnioittava teko on aina kohteena olevan ihmisen altistamista jollekin pahalle asialle tai jonkin hyvän asian riistämistä tämän elämässä. Lopultakin, *ei ihmistä tule ajatella jonkin arvoisena, vaan korvaamattoman arvokkaana*. (Wolterstorff 2008b, 296–300, 308.) Luonnollisen oikeuden (engl. natural right) käsite on tässä suhteessa olennainen, mahdollistaen moraalisen järjestyksen vastaanottajaulottuvuuden esille tuomisen: tämä on luonnollisten oikeuksien luovuttamaton ominaisuus (Wolterstorff 2008b, 386).

Wolterstorffin edellä tulkitsemani käsitys oikeuksien ja epäoikeudenmukaisuuden perimmäisestä luonteesta on selkeästi normatiivinen. Se näyttäisi lisäksi käsittävän merkityksettöminä subjektiiviset ja relativistiset positiot esimerkiksi omasta tai toisten arvosta. Jokaisella ihmisellä on objektiivinen arvo (tai useita objektiivisia arvoja tai arvonantoja), jota tulee ehdottomasti kunnioittaa.

Ala-arvoinen, epäkunnioittava kohtelu on siis aina toisen ihmisen kohtelemista väärin. Kantin kategorisen imperatiivin muotoilu – "Toimi siten, että käytät ihmisyyttä, on se sitten omissasi tai jonkun toisen persoonassa, aina samaan aikaan päämääränä, ei koskaan pelkästään välineenä" – tulee tässä suhteessa samaan lopputulokseen: toimi aina kaikessa kunnioittaen ihmisten todellista arvoa ylimmäisenä eettisen elämän periaatteena (Wolterstorff 2008b, 310).

Wolterstorffille koko keskustelun ydin on ihmisen arvossa ja siinä, että ihmisen arvo ihmisenä, on itsessään, ilman mitään muita säädettyjä lakeja, normeja tai kvalifikaatioita riittävä antamaan jokaiselle ihmiselle oikeuden tulla kohdelluksi suurella kunnioituksella (Wolterstorff 2009b). Sama periaate pätee kuitenkin myös eläimiin ja asioihin. Mitään ei saisi kohdella ala-arvoisesti suhteessa tämän todelliseen arvoonsa nähden. (Wolterstorff 2008b, 306.)

Luvussa 3 käytiin lyhyesti läpi sosiaalisen sopimuksen ja moraalisen auktoriteetin teorioita. Keskeisenä teemana oli selvittää velvollisuuksien alkuperää ja luonnetta (so. velvollisuuden vaadittavuutta). Käsittelyn fokukseksi nousi olemassa olevien oikeuksien ja velvollisuuksien välttämättömyys ennakkoehtona uusien oikeuksien ja velvollisuuksien synnylle, josta seurasi velvollisuuksien ja oikeuksien keskinäisen ontologisen suhteen jääminen vähintäänkin epäselväksi. Tämä johti lopputulokseen kummankin näkemyksen riittämättömyydestä oikeuksien teorian perustaksi; oikeudet eivät perustu velvollisuuksiin. Olemassa olevat oikeudet ja velvollisuudet ovat luonnollisia oikeuksia ja velvollisuuksia, jotka perustuvat, kuten oikeudet ja velvollisuudet yleensä, lopulta vaatimukseen olion arvon kunnioittamisesta (Wolterstorff 2008b, 373). Tarkastelun alla on ollut myös oikeuksien yleinen luonne. Seuraavassa luvussa siirrytään spesifimmin ihmisoikeuksien ja ihmisarvon käsittelyyn sekä niiden erilaisiin teoreettis-filosofisiin perusteluyrityksiin. Ennen kaikkea pureudutaan siihen kysymykseen, mikä on se kestävä perusta – jos sellaista ylipäättään on olemassa –, joka voisi turvata ihmisoikeuksien olemassaolon.

## 4 LUONNOLLISET IHMISOIKEUDET

Tähän asti käsittelyn keskiössä on ollut oikeuksien ja niitä korreloivien velvollisuuksien moraalinen velvoittavuus enemmänkin yleisellä tasolla. Tämän luvun tarkoituksena on käsitellä tarkemmin luonnollisia ihmisoikeuksia. Mitä ovat ihmisoikeudet? Kuinka ne tulisi ymmärtää? Missä on niiden perusta? Luvun tarkastelu alkaa ihmisoikeuksien luonteesta, jonka jälkeen pohditaan erilaisia tapoja ymmärtää ja perustella luonnollisia ihmisoikeuksia. Ensin esitellään sekulaareja (tai naturalistisia) lähestymistapoja, joiden kautta ihmisoikeuksia on yritetty perustella<sup>46</sup>. Lopuksi esitellään Wolterstorffin oma teistinen teoria luonnollisten ihmisoikeuksien perustaksi.

### 4.1 Ihmisoikeuksien luonne

Voidaksemme ylipäätään käsitellä ihmisoikeuksia, tulee ensin pyrkiä määrittämään, mitä niillä oikeastaan tarkoitetaan. MacIntyre (1983) on avannut ihmisoikeuden keskeistä sisältöä "käsitteenä, joka ymmärtää yksilöt täysin vailla sosiaalista statusta ja kuitenkin oikeuksia omaavina yksilöinä" (MacIntyre 1983, 13). MacIntyren mukaan tällaisia yksilöitä ei kuitenkaan voi olla olemassa. (MacIntyre 1983, 13–14). Niinpä näin muotoiltuna ihmisoikeuden perusidean välittämä näkemys ihmisestä näyttäisi ongelmalliselta, ainakin MacIntyren mukaan. Wolterstorff (2008b) on samaa mieltä MacIntyren kanssa siitä, että kaikilla ihmisillä on jokin sosiaalinen status. Kuitenkaan ei ole tarpeen riisua ihmisiä heidän sosiaalisesta statuksestaan: voimme tarkastella ihmisiä heidän sosiaalisesta asemastaankin käsin, toisin kuin MacIntyre näyttää oletavan. Ihmisoikeuksista puhuttaessa olemme etsimässä puhtaasti ihmisen arvoasemaan, statukseen liit-

---

<sup>46</sup> Olen käyttänyt tässä tutkimuksessa termejä "sekulaari" ja "naturalistinen" käytännössä toistensa synonyymeinä, viittaamaan ajatuksiin ja teorioihin, jotka vetoavat perusteluissaan luonnollisiin syihin. Näiden kahden termin rinnakkaisella käytöllä olen tahtonut seurata sitä kielen käyttöä, jota käyttämissäni tekstilähteissä on käytetty.

tyviä oikeuksia riippumatta siitä, kuinka nämä oikeudet ovat yhteydessä tähän statukseen. (Wolterstorff 2008b, 313.)

Yksi tapa lähteä käsittelemään ihmisoikeuksia on tehdä jako positiivisten ja negatiivisten oikeuksien välillä. Positiivisella oikeudella tai oikeudella etuuteen (engl. benefit right) tarkoitetaan oikeutta tulla kohdelluksi tietyllä tavalla. Vastaavasti negatiivisella tai vapausoikeudella (engl. freedom right) tarkoitetaan sitä, että kyseisen oikeuden omistajalla on oikeus toisia toimijoita kohtaan, että he pidättäytyvät kohtelemasta tätä tietyllä tavalla. (Wolterstorff 2008b, 314.) Kuinka tämä yleinen jako positiivisiin ja negatiivisiin oikeuksiin suhteutuu nyt ihmisoikeuksiin? Selventääkseni ihmisoikeuksien määritelmää ja luonnetta, käytän esimerkkinä Wolterstorffin esittämää oikeutta formaaliin koulutukseen, joka on positiivinen oikeus.

Wolterstorff (2008b) ottaa esille oikeuden formaaliin koulutukseen, joka kuuluu yhtenä artiklana osaksi YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallista julistusta. Artiklan 26 alku kuuluu seuraavasti: "Jokaisella on oikeus saada opetusta." (ks. Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus, 1948). Opetuksella viitataan tässä yhteydessä mitä ilmeisimmin formaaliin koulutukseen. Kuten todettua on oikeus opetukseen tai koulutukseen luonteeltaan positiivinen oikeus. Kuitenkin pohtiessamme asiaa tarkemmin – kirjoittaa Wolterstorff – on kaikesta mielekästä ajatella, että pelkästään ihmisenä olemisen ei riitä oikeuteen saada formaalia koulutusta; ihmisen tulee lisäksi olla tietyllä lailla kykenevä (esim. omata tietty rationaalisuuden kyky) formaaliin koulutukseen, ollakseen siihen oikeutettu. Kuitenkaan kaikki ihmiset eivät ole tällä tavoin kyvykkäitä. Tästä näyttäisikin seuraavan välttämättä johtopäätös, jonka mukaisesti edellä mainittua artiklaa 26 ei voida pitää todellisena ihmisoikeutena. Yleistäen voidaankin sanoa, että suurin osa positiivisista oikeuksista ei ole todellisia ihmisoikeuksia, koska tietyt ihmisryhmät ovat kykenemättömiä hyödyntämään tai vastaanottamaan oikeuksien suojaamia etuja. Näyttäisi siis siltä, että loppujen lopuksi on olemassa varsin vähän todellisia positiivisia ihmisoikeuksia. Ihmisoikeuksista esimerkkinä on helpompi esittää jokin negatiivinen ihmisoikeus, vaikkapa oikeus olla tulematta kidutetuksi kiduttajan omien sadististen halujen tyydyttämiseksi. (Wolterstorff 2008b, 314–316.)

Voin omalta osaltani yhtyä ainakin edellä mainitun YK:n ihmisoikeusjulistuksen artiklan 26 "Jokaisella on oikeus saada opetusta." wolterstorffilaiseen tulkintaan, sen ei ihmisoikeutena olemisesta. Mikäli se tulkitaan formaalin koulutuksen oikeudeksi, edellyttää formaali koulutus tiettyjen järjellisten ja rationaalisten fakulteettien olemassaolon ja toiminnan, joita kaikkien ihmisten ei voida perustellusti nähdä omaavan<sup>47</sup>. Tämä ei tietenkään vähennä omassa mielessäni artiklan merkittävyyttä: olen toki sitä mieltä, että formaali koulutus tulisi olla kaikille mahdollinen. Väitteen ydin on lähinnä siinä, että ko. artikla ei ole ymmärrettävissä ihmisoikeudeksi (so. yksistään ihmisenä olemisen statuksen pohjalta perusteltavaksi oikeudeksi) *per se*.

Wolterstorff (2008b) pitää myös tärkeänä ihmisoikeuksien ymmärtämisen kannalta käsitteellisen *erottelun* tekemisen *ihmisoikeuden* (engl. human right) ja

<sup>47</sup> Palaamme tähän teemaan myöhemmin luvussa 4.3.



*universaalin oikeuden* (engl. universal right) *välillä*: Kuten on jo edellä määritelty, on ihmisoikeus ymmärrettävä ihmisenä olemisen statukseen perustuvana asiana. Kuitenkin on tilanteita, joissa on mahdollista, että ihminen statuksestaan huolimatta ei välttämättä omaa tähän statukseen liittyvää oikeutta. Tähän syytä on pääasiassa se oikeuksien yleiseen luonteeseen kuuluva seikka, jonka mukaisesti tilanteessa, jossa oikeussuhteen toinen osapuoli ei ole kykenevä antamaan jotakin vastaanottavalle osapuolelle kuuluvaa hyvää, ei oikeus ole luonteeltaan enää velvoittava. Esimerkkinä myös tästä käy tapauksemme oikeudesta formaaliin koulutukseen: Henkilö, joka on kykenevä formaaliin koulutukseen, on siihen oikeutettu tämän statuksensa nojalla ainoastaan tietyssä tilanteessa. Kuitenkin, jos hän elää sellaisen yhteiskunnan keskellä, jossa ei ole formaalia koulutusjärjestelmää, ei hänellä ole tätä oikeutta, koska sitä ei pystytä hänelle tarjoamaan; niinpä ei ole ketään, ketä kohtaan tällä yksilöllä olisi formaalia koulutusta koskeva oikeus. Tässä tapauksessa väärinkohtelua ei tapahdu. (Wolterstorff 2008b, 315.) Toinen esimerkki tällaisesta *estetystä* (engl. blocked) (ihmis)oikeudesta voisi olla riittävän ruoan ja veden saanti valtion tai jonkin muun relevantin tahon osalta; oikeus riittävään ruokaan ja veteen ei kuitenkaan ole velvoittava oikeus, eikä oikeuden omaavaa henkilöä kohdella väärin, jos ympärillä vallitsee esimerkiksi yleinen nälänhätä ja kuivuus, jolloin on mahdotonta täyttää mainittu oikeus (Wolterstorff 2012e, 179). Vielä yksi Wolterstorffin mainitsemista esimerkeistä on poliisin tarjoama suojeleminen: yhteiskunnissa, joissa ei ole poliisivoimia suojelemaan ihmisiä epäoikeudenmukaisuuksilta, ei ihmisillä ole myöskään tähän oikeutta. Kuitenkin yhteiskunnissa, joissa poliisin suojeleminen on olemassa, niin tähän riittävä oikeus on olla ihminen ilman lisävalifikaatioita, eli puhdas ihmisoikeus. (Wolterstorff 2010b, 203.) Niinpä universaali-oikeus on luonteeltaan kaikkia ihmisiä kaikissa tilanteissa koskeva oikeus. Ihmisoikeus ja universaali-oikeus ovat kuitenkin toisistaan erillisiä oikeuskäsitteitä; kaikki ihmisoikeudet eivät ole luonteeltaan universaaleja. (Wolterstorff 2008b, 316.) Voidaan myös puhua *prima facie*-oikeuksista ja *ultima facie*-oikeuksista (Wolterstorff 2012e, 180).<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Kappaleessa mainituissa esimerkeissä (erityisesti) oikeudesta formaaliin koulutukseen ja ruoan ja veden saannin turvaamiseen, olisi mielenkiintoista tietää Wolterstorffin näkökanta, siihen milloin tarkalleen ottaen ko. oikeudet lakkaavat olemasta velvoittavia tai estyivät. Nykyisen lisääntyvän globaalien keskinäisriippuvuuden aikakaudella on yhä hankalampaa vetää eettisiä rajoja tässä suhteessa; kuka on vastuussa nälänhädästä tai formaalin koulutuksen järjestämisestä tai puhtaan talousveden saamisesta ja riittävydestä. Wolterstorff ei kuitenkaan itselleni tunnetuissa teksteissä ota näihin kysymyksiin sen spesifimmin kantaa. Tämä voidaan nähdä jonkinlaisena puutteena Wolterstorffin ajattelussa. Toisaalta yleisen tason tarkasteluna Wolterstorffin käsitteellisten erotteluiden ja ihmisoikeuksien velvoittavuuden riittävästä ehdoista voidaan nähdä olevan paikkansapitävän. Katso kuitenkin myöhemmin tässä tutkimuksessa luvussa 5.2.3 esiintyvä ajatus (joka nostan myös tähän): Clarence Joldersma (2004) muistuttaa, että Wolterstorff kiinnittää erityistä huomiota globaalien tietoisuuden kehittämiseen. Tämä pitää sisällään esimerkiksi sen, kuinka kapitalistinen läntinen maailma on ekonomisessa mielessä maailmannapa ja kehitysmaat muodostavat periferian, tuottaen näin tällä jaottelulla osan maailman vääryyksistä ja kärsimyksistä. Wolterstorff esittää myös, miten kapitalismi voimakkaalla tavalla muokkaa ihmissuhteita ja sosiaalisia rakenteita erityisesti sopimuksenvaraiseen suuntaan. Shalomin näkökulmasta tarkasteltuna sopimuk-



Joissakin teksteissään Wolterstorff (esim. 2012e; 2012b) kehottaa ymmärtämään ihmisoikeudet yleensä ottaen *prima facie*-oikeuksina (lat. *prima facie* voidaan kääntää suomen kielelle "ensi silmäyksellä" tai "ensi näkemältä"), jolloin on mahdollista, että tietyssä tilanteessa jonkin oikeuden (so. hyvän, johon oikeuden omistajalla on oikeus) edelle menee jokin toinen, ensimmäiselle vastakkainen tai konfliktioiva *prima facie*-oikeus (Wolterstorff 2012e, 179; 2012b, 202). Velvollisuuksien näkökulmasta (vrt. korrelatiivien periaate<sup>49</sup>) tämä tarkoittaa sitä, että jos minulla ei ole velvollisuutta kohdella sinua tietyllä tavalla, koska en pysty siihen, silloin sinulla ei ole myöskään oikeutta minua kohtaan, minun kohdella sinua sillä tavalla. Tässä yhteydessä on tärkeä käsittää, että voin kuitenkin olla syyllinen siihen, että en pysty kohtelemaan sinua tavalla, johon sinulla muutoin olisi oikeus. Tällöin olen toiminut vastuuttomasti, joka on johtanut tilanteeseen, joka on ikään kuin riistänyt sinulta oikeutesi tietynlaiseen kohteluun. Samaa periaate pätee myös oikeuksien kohdalla. (Wolterstorff 2012b, 203.)<sup>50</sup>

Wolterstorff (2012e) muistuttaa vielä oikeuksien velvoittavasta luonteesta moraalisisessa harkinnassa, niinpä oikeuden voi ylittää vain ja ainoastaan toinen *prima facie*-oikeus, ei mikään muu hyvä, johon kenelläkään ei ole *prima facie*-oikeutta. Toisaalta on myöskin mahdollista, että jotkin *prima facie*-oikeudet eivät koskaan tule ylitetyiksi toisen *prima facie*-oikeuden tähden<sup>51</sup>. (Wolterstorff 2012e, 179.) Wolterstorff pitää edelleen hyvänä todeta, että vaikka kohtamme elämässämme monia konfliktioivia *prima facie*-oikeuksia, niin tämä ei päde *ultima facie*-oikeuksiin, sillä ne ovat nimensä mukaisesti "ultimaattisia" tai universaaleja, ja ajavat siten muiden syiden tai moraalisten harkintojen edelle. Wolterstorff pitää ehdottomasti kiinni siitä, että "jokaisessa tilanteessa on oikea tapa toimia". (Wolterstorff 2010b, 199.)

Koska edellä on voitu nähdä se, että ihmisoikeudet voivat estyä (engl. blocked), ei niitä silloin tule samaistaa universaaleihin ihmisoikeuksiin, jolloin kyseessä olisivat ne oikeudet, joita välttämättä jokaisella ihmisellä on. Toisin sanoen, vaikka jotkin ihmisoikeudet ovat luonteeltaan universaaleja, niin kaikki eivät kuitenkaan ole. Siten voimme todeta, että "jos jokin oikeus on ihmisoikeus, niin jokaisella henkilöllä tilanteessa, jossa tätä oikeutta voidaan kunnioittaa, on olemassa se oikeus." (Wolterstorff 2012e, 180.)

Vielä Wolterstorffin (2008b) ajattelua seuraten, välttääksemme joitakin ikäviä väärinymmärryksiä ihmissoikeuksien luonteesta, on yhä edelleen syytä tehdä lyhyesti joitakin selventäviä käsitteellisiä erotuksia ihmissoikeuksien ja muiden oikeuksien välillä<sup>52</sup>: Ensinnäkin on olemassa oikeuksia, jotka ovat ihmisten toiminnan seurauksena (esim. lainsäädäntö, sosiaalinen käytäntö) syn-

---

senvaraisuus ihmissuhteissa johtaa ihmiselämän köyhtymiseen. (Joldersma 2004, xiv–xv.)

<sup>49</sup> Formaali muotoilu löytyy tutkimuksen sivulta 103.

<sup>50</sup> Vrt. tätä alaluvussa 2.3 esitettyyn esimerkkiin oikeuksien kolmitasoisesta luonteesta - erityisesti kohdat a) ja b).

<sup>51</sup> Wolterstorff ajattelee erään tällaisen oikeuden olevan, olla tulematta fyysisesti silvoituksi silpojan oman mielihyvän tähden (Wolterstorff 2012e, 179).

<sup>52</sup> Osa näistä erotteluista on lukijan mielessä jo tutkimuksen alkupuolelta, mutta tässä niitä käsitellään suhteessa ihmissoikeuksiin.

tyneitä oikeuksia – nämä oikeudet ovat *sosiaalisesti tuotettuja oikeuksia* (engl. socially conferred rights). Toiseksi *luonnolliset oikeudet* (engl. natural rights) ovat vastaavasti nimensä mukaan luonnonmukaisia; ne eivät ole sosiaalisesti tuotettuja. Kolmanneksi, Jumalan mukaan tuominen keskusteluun, tuo käsitteistöön *jumalallisesti tuotettuja oikeuksia* (engl. divinely conferred rights). Jotkin luonnollisista oikeuksistaamme ovat tässä viitekehyksessä jumalallisesti tuotettuja oikeuksia. Neljänneksi on olemassa Jumalan ja ihmisten oikeuksia, joita kutsumme *voimassa oleviksi* (engl. standing rights) (katso alaluku 3.3.), ne ovat *sisäsyntyisesti luonnollisia oikeuksia* (engl. inherent natural rights). Nämä olemassa olevat oikeudet eivät ole jumalallisesti tuotettuja oikeuksia, vaan ne ovat itsessään Jumalassa ja itsessään ihmisissä sen statuksen arvon pohjalta, joka on Jumalassa ja meissä ihmisissä. Tämä statuksen tuoma tai välittämä olennon arvo on siten ymmärrettävä oikeuksien perustana. (Wolterstorff 2008b, 316–317.)

Erityistä epäselvyyttä puhuttaessa luonnollisista oikeuksista on aiheuttanut vaikeus tehdä selkeä erottelu, toisaalta johonkin statukseen sisäsyntyisesti liittyvän oikeuden, ja toisaalta ihmisluontoon kuuluvan statuksen välillä, joka on tällöin osa ihmisen olemusta (Wolterstorff 2008b, 317). Nykyään filosofisia yrityksiä perustaa ihmisoikeudet ihmisluontoon pidetään perin vanhanaikaisina ja merkityksettöminä syystä, että usko ylipäätään ihmisen luonnon olemassaoloon on horjunut (Wolterstorff 2008b, 320)<sup>53</sup>. Richard Rortyn (1931–2007) sanoin muotoiltuna:

Olemme paljon edeltäjiämme vähemmän taipuvaisia ottamaan ”teorioita ihmisen luonnosta” vakavasti, paljon vähemmän taipuvaisia ottamaan elämän oppaaksemme ontologiaa tai historiaa. Olemme tulleet näkemään, että ainoa historian tai antropologian tarjoama oppimäärä on meidän uskomaton kykymme olla muokattavissa. Olemme tulleet ajattelemaan itsemme taipuisina, muotoaan muuttavina, itsemuokkautuvina eläiminä ennemmin, kuin rationaalisina tai julmina eläiminä. (Rorty 1993, 112–113.)<sup>54</sup>

Wolterstorff näkeekin Rortyn ymmärtävän kaikki ihmisoikeudet sosiaalisesti tuotettuina, ei luonnollisina oikeuksina. Kuitenkaan usko ihmisluontoon ei ole välttämätön ehto, jotta voisi uskoa luonnollisiin ihmisoikeuksiin. Vaikka ihmisellä ei olisikaan mitään erityistä luontoa, niin hän on kuitenkin ihminen ja omaa siihen kuuluvan statuksen. Ihmisen statuksen koostavat ominaisuudet ja relaatiot eli suhteet ovat arvokkaita sinänsä, ja tämä statuksen arvo voi toimia ihmisoikeuksien pohjana. (Wolterstorff 2008b, 321.)

Vielä kertauksena, ovat Wolterstorffille (2008b) ihmisoikeudet – erotukseksi muista käsitellyistä oikeuksista – yksistään ihmisen statukseen, ihmisen arvoon ihmisenä perustuvia oikeuksia. Yksinkertaisesti ihmisenä oleminen, kuulumalla lajiin *Homo sapiens*, antaa hänelle oikeuden ihmisoikeuksiin. Muita kvalifikaatioita ei tarvita. Toisin sanoen, riittävä status ihmisoikeuksien omaamiselle on olla ihminen. (Wolterstorff 2008b, 313; ks. myös Wolterstorff 2012e,

<sup>53</sup> Itse ymmärrän tämän tarkoittavan nimenomaisesti luonteeltaan sekulaareja tai naturalistisia ihmisluonnon kuvailu- ja selityspenustoja.

<sup>54</sup> Rortyn siteerauksen luonnehdinta näyttäisi hyvin soveltuvan yksiin ihmisen evoluutiivisen kehitysteorian kanssa. Tältä osin jonkin pysyvän ihmisluonnon määrittäminen tai löytäminen nähdään vanhanaikaisena. Palaamme ihmisluonnon ja ihmisarvon väliseen suhteeseen myöhemmin luvussa 4.3.3.

181.) Tämä varsin yleinen tapa käsittää ihmisoikeuksien perusluonne näkyy myös James Griffinin teoksessa *On human rights* (2008), jossa hän määrittelee ihmisoikeuden "oikeudeksi, joka meillä [ihmisillä] on yksistään ihmisenä olemisen nojalla" (Griffin 2008, 2).

Wolterstorff (2012) siis ymmärtää ihmisoikeuden perusideaksi "idean *prima facie*-oikeudesta niin, että riittävä *status* tämän oikeuden omaamiseksi on olla ihminen - ei mikään tietynlainen ihminen, ei edes ihmispersoonaa, ainoastaan ihminen" (Wolterstorff 2012b, 203). Hän korostaa kuitenkin, että on toisinaan käytännössä hankalaa tehdä selkeä ero jonkin henkilön elämässä sen hetkisen *statuksen* (engl. status) ja *olosuhteiden* (engl. circumstance) välillä; joskus kuvaus jonkin henkilön elämästä saattaa näyttää joko kuvaukselta hänen statuksestaan tai kuvaukselta vallitsevista olosuhteista. Tätä ajatusta selkeyttäneen, jos ajatellaan keksivämme jokaista tiettyä olosuhdetta vastaavan ominaisuuden, joka tietyllä henkilöllä on (esim. henkilö A). Nyt, jos henkilö A elää olosuhteiden vallitessa, jossa ruokaa ei ole saatavilla, vastaa tämä henkilö A:n ominaisuutta olla ja elää olosuhteessa, jossa ruokaa ei ole saatavilla. Tästä ei kuitenkaan seuraa se, että relationaaliset ominaisuudet ja relaatiot itsessään olisivat yksi ja sama asia (Wolterstorff 2012e, 180–181)

Lopuksi on mahdollista pohtia myös sitä, onko ihmisenä oleminen käsitettävä riittävän ehdon lisäksi myös välttämättömänä ehtona ihmisoikeuksien omaamiselle. Lyhyesti todeten, on mahdollista, että jotkin ihmisoikeudet ovat oikeuksia, joita eläimilläkin on (esim. Wolterstorff uskoo itse, että niin ihmisillä, kuin ns. korkeammilla kädellisillä, kuin muillakin eläimillä on oikeus olla tulematta fyysisesti silvotuksi silpojan oman mielihyvän tähden). Niinpä ihmisenä oleminen ei sinänsä ole välttämätön ehto ihmisoikeuden omaamiselle, vaikka se onkin riittävä ehto. Kuitenkin on huomattava, että on perusteltua väittää, etteivät kaikki ihmisoikeudet ole eläinten kanssa jaettuina oikeuksia. (Wolterstorff 2012e, 181.) Wolterstorff omin sanoin sanottuna:

Oma arvioni on se, että kaikilla ihmisillä on oikeus tietynlaajuiseen ja -tasoiseen elämää suojelemaan lääkinälliseen ja hoitoapuun, johon millään eläimellä ei ole oikeutta – niin vaikeaa kuin onkin tarkoin määrittää mainitun hoidon laajuus ja taso. Niinpä tämä oikeus on eksklusiivisesti [engl. uniquely] inhimillinen. Ja, jos se on eksklusiivisesti inhimillinen, niin silloin koko ihmisoikeuksien joukko ei ole jaettu eläinten kanssa. (Wolterstorff 2012e, 181.)

Yhteenvedon voidaan siis todeta, että ihmisoikeus tulisi ymmärtää oikeutena, jonka omaamiselle riittävänä ehtona on olla ihminen. Ei ole siis väliä minäkäläinen ihminen on kyseessä; itsessään ihmisenä oleminen riittää oikeutukseksi ihmisoikeuden omaamiseksi. Samalla on kuitenkin käsitettävä, että ihmisoikeudetkaan eivät ole moraalisesti velvoittavia siinä tapauksessa, mikäli olosuhteet (joista ei voi syyttää ketään moraalista toimijaa) eivät millään muotoa mahdollista (so. tekevät täysin mahdottomaksi) ko. ihmisoikeuden kunnioittamista tai aktualisoitumista (esim. riittävän ruoan saaminen nälänhädän keskellä). Ihmisoikeuksia ei tule myöskään samaistaa universaaleihin ihmisoikeuksiin; on olemassa ihmisoikeuksia ja on olemassa universaaleja ihmisoikeuksia – so. oikeuksia, joihin olosuhteet eivät pysty vaikuttamaan, oikeuksia, jotka ovat aina

velvoittavia moraalisesti. Ihmisoikeudet on ymmärrettävä *prima facie*-oikeuksina, jotka ovat velvoittavia aina ja kaikkialla, jolloin tätä oikeutta on vain suinkin mahdollista kunnioittaa. Universaalit ihmisoikeudet ovat *ultima facie*-oikeuksia, luonteeltaan aina päteviä ja velvoittavia.

## 4.2 Ihmisarvo ja ihmisoikeudet

Niin hyvän elämän kuin hyvinvoinninkin käsitteet<sup>55</sup> omaavat läheisen keskinäisen yhteyden ihmisarvon ja ihmisoikeuksien käsitteisiin; tämä seuraa pitkälti edellä todetusta ajatuksesta oikeuksista normatiivisina sosiaalisina suhteina hyviin elämässämme, jotka lisäävät hyvinvointia. Sanomattakin lienee selvää, että ihmisarvon kunnioittaminen tai ihmisarvoinen hyvä elämä (esim. kukoistavan elämän – *eireneism*in – merkityksessä) edistää ihmisen hyvinvointia. Voidaankin väittää, että ihmisarvon kunnioittaminen on luonnollinen osa ihmisten moraalista käsityskykyä siten, että luonnolliset moraaliset intuitiomme johtavat meitä (enemmän tai vähemmän automaattisesti) kunnioittamaan ihmisarvon ja ihmiselämän ”pyhyttä”, ainutkertaisuutta sekä rikkomattomuutta. Tässä yhteydessä on kuitenkin keskeistä pysähtyä pohtimaan erilaisten hyvinvointikäsitteiden yhteensoveltuvuutta ihmisarvoa koskevien moraalisten intuitioidemme suhteen. Näyttäisi siltä, että on olemassa merkittäviä kvalitatiivisia eroavaisuuksia sen suhteen, kuinka hyvin erilaiset teoreettiset käsitykset hyvinvoinnista ovat integroitavissa osaksi intuitioitamme ihmisarvosta ja siten myös luonnollisista ihmisoikeuksista. Käsillä olevan tutkimuksen eräs tavoite onkin pyrkiä löytämään yhteyden hyvinvoinnin ja ihmisarvon käsitteiden välillä.

Ihmisoikeuksia on kirjallisuudessa käsitelty ja käsitetty eri tavoin. Seuraan tässä kuitenkin edellä esitettyä Wolterstorffin määrittelyä, jonka mukaan ihmisoikeudet ovat oikeuksia perustuen ihmisenä olemiselle; ihmisenä olemisen (syntyminen osaksi lajia *Homo sapiens*) on riittävä peruste ihmisoikeuksien omaamiselle<sup>56</sup>. Tulkitsen itsekkin tämän määritelmän olevan kaikkein intuitiivisimman tavan ymmärtää, mistä ihmisoikeudessa on varsinaisesti kysymys.

Wolterstorff (2012b, 2012e) tekee nähdäkseni merkittävän ja hyödyllisen erottelun ihmisoikeuksien ja ihmispersoonaoikeuksien välillä. Erotukseksi ihmisoikeuksista, on ihmispersoonaoikeuksien perusteena se, että ihminen on persoona tai kykenevä toimimaan persoonana (ks. aihepiiristä tarkemmin luku 4.5). Onkin varsin mielenkiintoista huomata, että monet YK:n universaalien ihmisoikeusjulistuksen listaamista oikeuksista on edellä mainitun erottelun – ihmisoikeudet/ihmispersoonaoikeudet – näkökulmasta ymmärrettävissä nimenomaisesti ihmispersoonaoikeuksiksi, sillä ne olettavat (ainakin implisiittisesti)

<sup>55</sup> Hyvän elämän ja hyvinvoinnin käsitteitä on tämän tutkimuksen yhteydessä käytetty käytännöllisesti katsoen toistensa synonyymeinä. Vähintäänkin hyvinvointi on ymmärretty hyvinvointina sen hyvän elämän viitekehyksestä käsin, jota tutkimuksessa puolustetaan.

<sup>56</sup> Kuten paria sivua aiemmin todettiin, puolustaa tätä ihmisoikeuksien määritelmää myös esimerkiksi Griffin (ks. Griffin 2008, 2).

oikeuden omistajan olevan ihmispersoonan.<sup>57</sup> Esimerkkinä tällaisesta oikeudesta toimikoon YK:n ihmisoikeusjulistuksen artiklassa 23 mainittu oikeus työhön: ”(1) Jokaisella on oikeus työhön, työpaikan vapaaseen valintaan, oikeudenmukaisiin ja tyydyttäviin työehtoihin sekä suojaan työttömyyttä vastaan.” (ks. Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus, 1948, 23 (1)). Mainittu oikeus näyttäisi kuitenkin oletettavan - ainakin siis implisiittisesti - ihmispersoonan, joka on kykenevä työntekoon; näin ollen se ei ole aito ihmisoikeus, ilman lisäqualifikaatioita. Wolterstorff kritisoikin tällaista katsantotapaa, joka monilla ihmisoikeuksien puolestapuhujilla, ehkä jopa YK:n ihmisoikeusjulistuksen kirjoittajilla on: he eivät ajattele kaikkia ihmisiä, vaan ainoastaan niitä, jotka ovat täysin kehittyneitä persoonallisia yksilöitä; tällöin näiden ”ihmisoikeuksien” ulkopuolelle kuitenkin näyttäisivät jäävän mm. pysyvässä koomassa olevat ja vaikeasti demen-toituneet ihmisyksilöt. (Wolterstorff 2012b, 201–206; 2012e, 178; ks. myös Wolterstorff 2008b, 313–316<sup>58</sup>.)

Wolterstorff huomioi mielenkiintoisesti sen, että YK:n ihmisoikeusjulistukset ovat luonteeltaan arvopohjaisia dokumentteja. Toisin sanoen, ne olettavat tai myöntävät sen tosiasian, että ihmisoikeudet perustuvat ihmisen arvokkuuteen. Kuitenkaan näissä dokumenteissa ei edes millään tavoin yritetä perustella ihmisarvoa. Ilmeisesti tähän hiljaisuuteen syynä on ollut alkuperäisten ihmisoikeusjulistuksen laatijoiden keskinäinen erimielisyys ihmisarvon todellisesta perustasta. (Wolterstorff 2012e, 182–183.) Tässä yhteydessä mielestäni kiintoisa ja arvokas on Jacques Maritainin antama kuvaus. Maritain oli yksi YK:n yleismaailmallisen ihmisoikeusjulistuksen taustalla vaikuttaneista asian-tuntijajäsenistä. Hän on kirjoittanut seuraavan muistelman:

Erään Ranskan Unescon kansallisen komission tapaamisen aikana, jossa ihmisoikeuksista [engl. ”Rights of Man”] käytiin keskustelua, joku oli hämmästynyt siitä, että tietyt hyvin voimakkaasti toisiaan vastustavien ideologioiden edustajat olivat päässeet keskinäiseen sopimukseen oikeuslistan luonnoksesta. ’Kyllä’, he vastasivat, ’olemme yhtä mieltä näistä oikeuksista, sillä edellytyksellä, että meiltä ei kysytä miksi.’ (Maritain 1956, 77.)

Maritainin muistelman osoittaa nähdäkseni selvästi sen problematiikan, joka kohdistuu ihmisarvon universaaliin perusteluun.

Kuten olemme jo aiemmin todenneet, ei ihmisarvo voi kuitenkaan olla tyhjän päällä. Wolterstorff (2012e) käsittelee esimerkillään (mielestäni) osuvasti arvon määrittynoisyyttä: pianosonaatti voi olla kaunis ja hieno, vaikka voikin olla vaikea eksplikoida, mihin tämän kyseisen pianosonaatin kauneus ja hienous perustuvat; olisi kuitenkin mielettöntä ja irrationaalista sanoa sitä kauniiksi ja hienoksi, ellei siinä olisi mitään kaunista ja hienoa (Wolterstorff 2012e, 182).

<sup>57</sup> Myös Grace Kao (2011) näyttäisi ajattelevan, että erilaiset yleisesti hyväksytyt ihmisoikeusjulistukset eivät välttämättä edusta laisinkaan ns. aitoja ihmisoikeuksia – so. ainoastaan ja puhtaasti ihmisyyteen itsessään perustuvia oikeuksia (ks. Kao 2011, 9–10).

<sup>58</sup> Wolterstorff (2008b) tässä varhaisemmassa tuotannossaan ei vielä käytä ihmispersoonaoikeuden käsitettä, vaan konditionaalisen ihmisoikeuden (engl. conditional human right) käsitettä (ks. 2008b, 314). Tämä näyttäisi kuitenkin ennakoivan myöhempiä ihmispersoonaoikeuden käsitteen postuloimista.

Nähdäkseni, tämä analyysi pätee analogisesti myös ihmisarvoon: voi olla vaikeaa määrittellä ihmisarvon perustaa, miksi ihmisyyys itsessään olisi arvokas asia (tai kaunis ja hieno asia); olisi kuitenkin mieleltöntä sanoa, että ihminen on arvokas, ellei ihmisessä olisi mitään arvokasta.

Mikäli onnistuisimme määrittelemään ja identifioimaan teoreettisen perustan ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille, pystyisimme samalla luomaan jokaiselle ihmisolennolle erityisen arvon viitekehysten. Tämä arvo varmistaisi siten tähän arvoon perustuvien oikeuksien olemassaolon, jotka toimivat hyvinvoinnin ja elämänhyvien tavoittelun raja-arvoina; emme ole oikeutettuja tavoittelemaan mitään asiaa tai päämäärää elämässämme, joka jollain tavalla johtaisi toisen ihmisen arvon tai oikeuksien rikkomiseen tai edes epäkunnioitukseen. Hyvinvoinnin käsite on tästä perspektiivistä käsitettävä keskeisesti sosiaalisena, ja ymmärryksemme hyvinvoinnista on oikeutettua vain siinä määrin, kuin olemme kykeneviä oikeuttamaan ihmisarvon. Niinpä olennaiseksi tavoitteeksi tämän tutkimuksen kannalta muodostuu pyrkimys määrittellä selkeästi se ominaisuus (tai ne ominaisuudet), jota olemme etsimässä, jonka varaan pyrimme rakentamaan ihmisarvon ja ihmisoikeuksien teoreettisen perustuksen.

Teoksessaan *Justice: Rights and wrongs* (2008b), Wolterstorff määrittelee tätä ominaisuutta sisällöllisesti seuraavaan tapaan: Aivan ensiksi sen tulee olla ominaisuus, joka on kaikilla ihmisillä. Tämän ominaisuuden on edelleen oltava löydettävissä vain ja ainoastaan ihmisillä, ei eläimillä eikä millään muullakaan asialla maailmassa. Ominaisuus, jonka pyrimme löytämään, tulee antaa ihmisille itseisarvon, joka on minkään eläimen arvoa suurempi<sup>59</sup>; ihmisen arvon pelkistäminen välineellisen arvon tasolle ei ole millään muotoa riittävää tai hyväksyttävää. (Wolterstorff 2008b, 321.)

Muutamaa vuotta myöhemmin, muodostaa Wolterstorff hieman eksplikoitumman version ominaisuudesta, joka toimisi ihmisarvon ja ihmisoikeuksien perustana. Wolterstorff (2012) esittääkin ihmisarvon ja ehdottomien ihmisoikeuksien perustaksi konditionaalista ominaisuutta, jonka tulee täyttää yhtäaikaaisesti kaksi edellytystä: 1) *Erottamattomuuden/luovuttamattomuuden ehto* (engl. ineliminability condition): ko. ominaisuuden (tai ominaisuuksien) tulee olla täydellisen erottamaton tai luovuttamaton osa ihmisyyttä; niin kauan kuin kukin yksittäinen ihmisolento on olemassa, on myös tämä ominaisuus olemassa osana jokaista yksittäistä ihmisolentoa. Wolterstorff avaa tämän ehdon taustalla olevaa logiikkaa seuraavasti:

Ihmisoikeudet ovat oikeuksia, joiden omaamiseksi riittävä status on olla ihminen. Niinpä, jos ihmisoikeudet perustuvat arvokkuuteen, täytyy arvokkuuden, joka perustaa nämä oikeudet, olla erottamaton ihmisenä olemisen statuksesta; muutoin riittävä status näiden oikeuksien omistamiselle ei olisikaan ihmisenä oleminen. Ja, jos tämä arvokkuus on erottamaton ihmisenä olemisen statuksesta, silloin ominaisuus (tai ominaisuudet), josta tämä arvokkuus seuraa täytyy myöskin olla erottamaton ihmisenä olemisen statuksesta; muutoin olisi mahdollista omata ko. status ilman mainittua ominaisuutta (tai ominaisuuksia) ja siten myös ilman tätä arvokkuutta. Mutta ihmisenä

<sup>59</sup> Kao (2011) on kritisoinut tätä aspektia Wolterstorffin argumentaatiossa. Kaon mukaan: "Ihmisoikeuksien idea ei vaadi siihen liittyvää uskomusta, että *Homo sapiens sapiens* olisi suhteessa kaikkiin muihin lajeihin yliverainen tai uniikki." (Kao 2011, 53.)



olemisen status on erottamaton osa ihmisyyttä. Vaikka me, jotka olemme terveitä, voimme menettää terveenä olemisen statuksen, eivät kuitenkaan ihmiset voi menettää ihmisenä olemisen statustaan. Niinpä, ominaisuus, jota etsimme, täytyy välttämättä olla erottamaton osa ihmisyyttä. Vauvaikäiset, Alzheimeria sairastavat, pysyvässä koomassa olevat, jokainen, joka on ihminen, täytyy omata tämä ominaisuus, jota olemme etsimässä. (Wolterstorff 2012e, 183–184.)

Edellisessä luvussa käsitelimme ihmisoikeuksien luonnetta. Totesimme siellä, että jonkin henkilön omaama oikeus voi olla ihmisoikeus, vaikka hän olisikin olosuhteiden keskellä, jossa hänellä ei ole tätä oikeutta – tai tämä oikeus on estynyt, eikä näin ole moraalisesti velvoittava. Niinpä jotkin ihmisoikeudet eivät ole tässä mielessä erottamattomia ihmisyydestä. Wolterstorff (2012e) muistuttaa kuitenkin, että vaikka jotkin ihmisoikeudet ovat ihmisyydestä erottamattomia (esim. universaaleja ihmisoikeuksia), mutta toiset eivät (esim. "kohtuullinen ja järkevä mahdollisuus saada ruokaa tai tulla ravituksi luonnolliseen kuolemaan asti", jota kutsuimme edellä *prima facie*-oikeudeksi), ei tästä kuitenkaan seuraa, että ominaisuus (tai ominaisuudet), johon ihmisarvo perustuu, voitaisiin erottaa ihmisyydestä. Toisin sanoen, vaikka ihminen olisi tilanteessa, jossa hänen omaamaansa ihmisoikeutta ei ole mahdollista kunnioittaa, ei hän ole kuitenkaan menettänyt ominaisuutta (tai ominaisuuksia), johon ihmisarvo perustuu eikä siis myöskään ihmisarvoaan. (Wolterstorff 2012e, 184; ks. myös Wolterstorff 2012b, 203.)

Toinen ehto tai edellytys ominaisuudelle, joka pystyisi perustelemaan ihmisarvon, johtuu myös edellisessä luvussa esille nousseesta seikasta: ihmisoikeuksien joukko ei kokonaisuudessaan ole jaettu minkään muun olioryhmän (esim. eläinten) kanssa. Niinpä etsimämme ominaisuuden tulee olla eksklusiivisesti vain ja ainoastaan ihmisillä tavattava ominaisuus, niin ettei mikään eläinlaji, muu kuin *Homo sapiens*-lajiin kuuluvat oliot, omaa tätä ominaisuutta. Kyseessä on ns. (2) *eksklusiivisuuden ehto* (engl. uniqueness condition). (Wolterstorff 2012e, 183–184.)

Wolterstorff nostaa esiin vielä yhden lisäehdon onnistuneelle arvoperustaiselle ihmisoikeuksien perustukselle. On varsin tavallista, että ajattelemme intuitiivisesti ihmisarvon, jonka pohjalta tietyt tavat kohdella ihmisiä ovat väärriä. Niinpä arvoperustaisen ihmisoikeuksien perustuksen tulisi lisäksi valaista ja vahvistaa intuitioitamme jokaisen ihmisen arvosta; tehdä intuitioistamme rationaalisia ja ymmärrettäviä. (Wolterstorff 2012e, 185.)

Oman ajatteluni pohjalta pidän Wolterstorffin esittämiä ehtoja varsin mielekkäinä. Erityisesti pidän tärkeänä, että se ominaisuus (tai ominaisuudet), johon ihmisarvo pyritään perustamaan, on absoluuttisessa mielessä erottamaton tai essentiaalinen osa ihmisyyttä. Myös intuitioidemme rationaalisuuden ja paremman ymmärrettävyyden ajatuksen voi nähdä relevanttina ehtona arvoperustaiselle ihmisarvon ja ihmisoikeuksien perustukselle. Eksklusiivisuuden ehdon välttämättömyyden jätän vielä tässä vaiheessa hieman avonaiseksi<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Palaan tähän kuitenkin myöhemmin.



### 4.3 Ihmisoikeudet ja sekulaari perusta

Friedrich Nietzsche esitti 1800-luvun lopulla haasteen siitä, mitä tulisi tapahtumaan, kun ihmiskunnan usko Jumalaan lakkaa: "Kun totuuden tahto saa täten aikaan itsetietoisuuden – ei voi olla epäilystäkään siitä, että – moraalit tulee hyljälleen katoamaan." (Nietzsche 2003, 118). Jonathan Glover jakaa Nietzschen skeptismin moraalin uskonnollisesta perustasta. Gloverin mukaan hyvin useatkin ihmiset jakavat tätä nykyä Nietzschen epäilykset moraalin uskonnollisesta perustasta (Glover 2007, 27). Tarkemmin huomioiden, näyttäisi Glover olevan skeptinen ylipäättään moraalin objektiivisen perustan olemassaolosta. Hän ehdottaakin, että meidän tulisi nähdä moraalit inhimillisenä luomuksena, joka on muokattavissa niiden asioiden pohjalta, joita arvostamme eniten; moraalit tulee olla muunneltavissa palvelemaan kulloisiakin tarpeitamme (Glover 2007, 41–44).

Kuinka Nietzschen esittämään vaikutusvaltaiseen haasteeseen olisi sitten vastattava? Australialainen filosofi Raimond Gaita (2000) on argumentoinut sen puolesta, että ihmisen pyhyttä on käytännössä mahdoton perustella puhtaasti naturalistisista näkökohdista katsottuna. Hän myöntää, että voimme kyllä puhua ihmisen "korvaamattomasta arvokkuudesta" ja "ehdottomasta arvokkuudesta" tai "luovuttamattomista oikeuksista", mutta nämä ovat vain riittämättömiä käsitteitä tai korvikkeita kuvaamaan uskonnollista käsitettä pyhä. Ihmisen pyhyys, näin Gaita asian näkee, on suoraan seurausta siitä, että olemme Jumalan kuvaksi luotuja olentoja, Jumalan rakastamia lapsia. (Gaita 2000, 23–24.) Tämä on myös Wolterstorffin jakama ajatus; ihmisen arvokkuus, joka perustaa ihmisoikeudet on peräisin tästä relaatiosta Jumalan ja ihmisen välillä (Wolterstorff 2008b, 325)<sup>61</sup>.

Myös Jürgen Habermas (2001) puheessaan *Faith and knowledge* näyttäisi olevan sitä mieltä, että sekulaarit perspektiivit eivät ole toistaiseksi riittävällä tavalla pystyneet kääntämään ja omaksumaan raamatullisesta antropologiasta nousevaa ajatusta *imago Deist*ä omalle kielelleen. Habermasille itselleen tämä raamatullinen käsite näyttäisi antavan pohjan ajatella kaikkien ihmisten tasa-arvoista asemaa elää moraalisesti interpersoonallisissa suhteissa. Hän korostaa myös ihmisten keskinäisen tasa-arvoisuuden näyttävän edellyttävän Luojan ja luodun ihmisen erottamista toisistaan; ainakin Habermas näkee tämän erotte- lun hyödyllisen, jos ei suorastaan välttämättömänä. Toisin sanoen ylliluonnolli- sen todellisuuden poissulkeminen näyttäisi murentavan perustuksen ihmisten keskinäiseltä tasa-arvoisuudelta. (Habermas 2001, 4–6.)

Christian Smith (2009) on puolestaan esittänyt, että käytännössä kaikki fi- losofiset rationaaliset ja sekulaarit moraaliteoriat ovat osoittautuneet vaillinai- siksi perustelemaan universaalia hyväntahtoisuutta ja universaaleja oikeuksia. Syynä tähän hän näkee joko teorian sisäisen epäpätevän argumentaation, tai juutalais-kristillisen tai jonkin muun moraalitradition taustaoletusten ja si- toumusten salakuljettamisen osaksi omaa teoriaa. (Smith 2009, 311.) Smith näyt- täisi käsittävän todellakin hankalana yhtälönä naturalismin ja normatiivisen

<sup>61</sup> Tästä tarkemmin luvussa 4.4.

moraaliteorian yhdistämisen toisiinsa: Hän kyseenalaistaa, voiko naturalistisessa maailmankaikkeudessa olla ylipäättään normatiivisia lähteitä. Esimerkinomaisesti hän hylkää moraalin lähteenä (tai lähteinä) muun muassa materian, energian, luonnolliset prosessit fyysisinä ilmiöinä ilman merkitystä, tarkoitusta tai normatiivisuutta; evolutiivisen kehityksen jne. (Smith 2009, 306–307.)<sup>62</sup>

Mielenkiintoisen kontrastin tässä yhteydessä muodostaa tunnetun ateistifilosofi Russ Shafer-Landaun ajattelu (2003; 2004), joka näyttäisi puolustavan moraalirealismia argumentein, jonka mukaisesti moraalilla on objektiivisesti olemassa ilman, että sitä tarvitsee perustella mitenkään (ks. esim. Shafer-Landau 2003, luku V *Moral knowledge*; 2004, viii). Teististä moraaliperustusta hän vastustaa muun muassa seuraavasti: ”eettisten objektivistien – jopa heidän seasaan olevien teistien – tulisi vaatia, moraalitotuuksien olemassaoloa, jotka eivät ole Jumalan luomia.” (Shafer-Landau 2004, 79). Ihmisoikeuksien osalta hän on puolestaan huomauttanut, että moraalinen skeptisismi ei näytä voivan tukea näitä perusoikeuksia; ainoastaan eettisellä objektivismilla on kyky tähän (ks. Shafer-Landau 2004, luku V)<sup>63</sup>. Ehkä tämän tutkimuksen kannalta olennainen näkökohta on ymmärtääkseni se, mitä Christian Smith toteaa (jos hänen tulkintansa on oikeassa) Shafer-Landaun ”itsestään selvästä moraalista platonismista”:

Shafer-Landau puolustaa todellista itseriittoista olemassaoloa moraalille periaatteille ja faktoille, jotka omaavat todellisen normatiivisen auktoriteetin. Ja näihin eivät kuulu kehittyvä [engl. evolving] materia ja energia ... Avattuaan oven immateriaalisten platonisten moraaliperiaatteiden ja -faktojen olemassaololle, ei ole mitään syytä järjeillä, miksi esimerkiksi immateriaalisten luonnonlakien tai jumalallisten olentojen harkitseminen tulisi jättää pois laskuista. Tosiasiassa, jos luen häntä oikein, on Shafer-Landau avoin näille mahdollisuuksille, vaikka hänen perustava argumenttinsa ei olisikaan näistä riippuvainen. Niinpä, jos evolutionaarista naturalismia aiotaan pitää toimivana koherenttina suunnitelmana, tällöin Shafer-Landaun täytyy olla väärässä. Molempia emme voi hyväksyä yhtä aikaa. (Smith 2009, 314–315.)

Näiden yleisluontoisten alustavien huomioiden pohjalta, siirryn käsittelemään tarkemmin erilaisia sekulaareja argumenttityyppejä, joiden näkökulmasta on pyritty ymmärtämään ihmisoikeuksien perustaa: rationaalisen toimijuuden, persoonuuden ja ihmisluonnon argumenttia. Tämän jälkeen nostan esiin ehkä merkittävimpiä yksittäisiä teoreetikkoja ja ajattelijoita, jotka ovat esittäneet oman perustelunsa ihmisarvon ja ihmisoikeuksien tueksi: näiden teorioiden esittäjät ovat Immanuel Kant (1724–1804), Ronald Dworkin (1931–2013) ja Alan Gewirth (1912–2004).<sup>64</sup> Yhteistä näille mainituille teorioille on siis se, että

<sup>62</sup> Christian Smith esittää samaisessa artikkelissaan varsin synkkiä esimerkkejä, joihin (ainakin hänen mielestään) ”intellektuaalisesti rehellinen naturalistinen moraalilla” voisi johtaa (ks. Smith 2009, 308–309). Smithin esimerkit ovat monessa mielessä (ainakin omasta mielestäni) diametraalisesti vastakkaisia sille teistiselle (ihmisarvo ja -oikeus) moraalille, johon Wolterstorff jatkossa päätyy.

<sup>63</sup> Shafer-Landaun tekstit ovat varsin nyansoituja ja argumentatiivisesti rikkaita. Näihin ei ole kuitenkaan valitettavasti mahdollista pureutua tarkemmin tämän tutkimuksen puitteissa.

<sup>64</sup> Olen tässä kohdin seurannut pitkälti Wolterstorffin omaa jaottelua (erityisesti teosten *Justice: Rights and wrongs*; *Justice in love* (erit. s. 142–157); *Understanding liberal democracy* ja *Journey toward justice* pohjalta). Vaikka jaottelu seuraa käytännössä Wolterstorffin

ne kaikki pyrkivät selittämään naturalistisesti eli luonnollisiin syihin vedoten ihmisarvon ja ihmisoikeuksien olemassaoloa. Edessämme oleva keskeinen kysymys, jota tutkimme seuraavien teorioiden ja argumenttien kautta, on mahdollista kiteyttää seuraavaan muotoon: onko mahdollista Jumalaan vetoamatta esittää jokin sellainen ominaisuus, joka koskettaa jokaista ihmistä, antaen hänelle riittävän arvon perustamaan ihmisoikeudet (Wolterstorff 2008b, 324)?

#### 4.3.1 Rationaalisen toimijuuden argumentti

Ehkä yleisin ja eniten käytetty perustelu ihmisarvolle on ihmisarvon kytkeminen johonkin ihmisen omaamaan kykyyn, ominaisuuteen tai kapasiteettiin. Yleisimmin on vedottu ihmisen kykyyn toimia rationaalisesti. Tavallisesti esitetty ominaisuus ihmisarvon taustalle on kyky toimia rationaalisesti ylipäätään. Toisinaan esiintyy kuitenkin myös enemmän spesifejä muotoiluja, kuten kyky toimia jonkin käsittämänsä hyvän perusteella, kyky toimia velvollisuuden perusteella, tai esimerkiksi kyky muodostaa ja toteuttaa tietty elämänsuunnitelma. Tämän rationaalisen kyvyn ominaisuus – joko yleisessä tai jossain spesifimmässä muodossaan – nähdään sitten teoreettisena perusteluna ihmisarvolle. (Wolterstorff 2013, 134.)

Jos vertaamme rationaalisen toimijuuden ominaisuutta asettamaamme eksklusiivisuuden ehtoon, voimme varsin pian havaita, että myös jotkin korkeammat kädelliset, kuten delfiinit tai simpanssit, näyttäisivät kykenevän toimimaan ja käyttäytymään rationaalisesti. Vielä tärkeämpää on kuitenkin havaita, että on olemassa ihmisiä, joilta yksinkertaisesti puuttuu kyky rationaaliseen toimintaan (esim. vastasyntyneet lapset tai koomapotilaat). Niinpä on mahdollista ehdottaa rationaalisen toimijuuden olemaan riittämätön perustelu ihmisarvolle, koska se ei täytä kumpaakaan asettamistamme ehdoista: kyky rationaaliseen toimintaan tai käyttäytymiseen ei ole pelkästään ihmisillä tavattava ominaisuus (eksklusiivisuus), eikä sitä toisaalta tavata kaikilla ihmisillä (erottamattomuus). (Wolterstorff 2012e, 187–188; 2013, 134.)

Voimme arvioida ja lähestyä asiaa myös luonnollisen moraalitunnon ja intuition näkökulmasta. Silloin kysyisimme jotain seuraavanlaista: Kuinka valmiita luontaiset intuitiomme ovat antamaan ihmisarvon esimerkiksi vastasyntyneille lapsille ja syvälle dementiaan vajonneille ihmisille juuri rationaalisen toimijuuden näkökulmasta? Wolterstorffin (2012e) antama vastaus on, että vastasyntyneiden lasten arvokkuus näyttää meille sen kautta, että näemme heissä lupauksen rationaalista toimijuudesta (normaalin kehityksen myötä). Vakavasti dementoituneiden kohdalla näemme heidät taas henkilöinä, jotka ovat joskus omanneet kyvyn rationaaliseen toimijuuteen. Niinpä moraaliset intuitiomme näyttäisivät johtavan meitä kohti jonkinlaista heikentynyttä ratio-

---

jaottelua, olen kuitenkin järjestänyt kokonaisesittelyn eri tavoin, koska se on koostamaani synteesiä eri teoksista. Jaottelu olisi voitu rakentaa myös muulla tavoin, sillä esimerkiksi rationaalisen toimijuuden argumenttiin olisi voit sisällyttää vaikkapa Kantin ja Gewirthin käsitykset ihmisarvon perustasta. Olen päättänyt käsitellä niitä kuitenkin omina lukuinaan (en edes rationaalisen toimijuuden argumentin alalukuna).

naalisen toimijuuden kykyä kohti. (Wolterstorff 2012e, 188–189). Wolterstorff kutsuukin tätä ns. disjunkttiiviseksi rationaaliseksi toimijuudeksi, joka on määriteltävy seuraavasti: "disjunkttiivinen ominaisuus omata joko tällä hetkellä, tulevaisuudessa tai menneisyydessä, kyky rationaaliseen toimijuuteen" (Wolterstorff 2012e, 189).

Vaikka heikentäisimmekin alkuperäisen rationaalisen toimijuuden kyvyn edellä määritellyyn disjunkttiiviseen muotoon, ei edes se näyttäisi riittävän teoreettiseksi perusteluksi ihmisarvolle tai ehdottomille ihmisoikeuksille: Myös disjunkttiivinen ominaisuus sortuu samoihin ongelmiin kuin alkuperäinen argumentti rationaalisen toimijuuden ja ihmisarvon välisestä suhteesta; disjunkttiivisen rationaalisen toimijuuden kyky ei ole erottamaton osa ihmisyyttä eikä ihmisille eksklusiivinen ominaisuus. (Wolterstorff 2012e, 189.) Kuten todettua, edellä esitetyn kaltainen perustelu ihmisarvon riippuvaisuudesta erilaisiin aksidentaalisiin ominaisuuksiin<sup>65</sup>, jotka eivät täytä erottamattomuuden ehtoa, eivät ole mielekkäitä eivätkä toimivia absoluuttisen ja universaalien ihmisarvon teoreettiseksi perustelemiseksi.

### 4.3.2 Persoonuuden argumentti

Wolterstorff kuvailee persoonuuden ajatusta seuraavasti:

Persoonana oleminen on enemmän kuin kyky rationaaliseen toimijuuteen. Persoonana oleminen on myös olemista luottamuksen ja epäluottamuksen keskiössä, toivon ja epätoivon, rakkauden ja vihan, emootioiden keskiössä olemista, tunteiden, uskomusten, intentioiden, sensoristen havaintojen, suunnitelmien ja yksityisten haaveiden keskiössä olemista. Se on olemista kaikkien niiden tilojen ja toimien keskiössä, joita teemme, mitä Kant kuvailisi 'minän liittämiseksi' osaksi representaatioitamme. (Wolterstorff 2012e, 190.)

Persoonuus näyttäytyykin Wolterstorffille ilman epäilystä arvokkaana ja merkityksellisenä ulottuvuutena ihmisyyttä, joka itsessään kykenee antamaan jokaiselle ihmispersoonalle (so. persoonana toimimiseen kykenevälle ihmiselle) suuren arvon ja arvokkuuden. Wolterstorffin mukaan voidaan myös perustellusti väittää, ettei mikään olio ihmisen lisäksi (esim. mikään eläinlaji) kykene toimimaan persoonana (vrt. aiempi käsittely rationaalisen toimijuuden kohdalla)<sup>66</sup>. Niinpä persoonuuden ominaisuus voidaan tulkita eksklusiivisesti inhimilliseksi ominaisuudeksi; se siis täyttää ensimmäisen ihmisarvon ja ihmisoikeuksien perusteluksi asettamamme ominaisuuden ehdon. (Wolterstorff 2012e, 190.) Wolterstorffin mukaan on kuitenkin kysyttävä, täyttääkö persoonuuden ominaisuus

<sup>65</sup> Linaan "aksidentaalisen ominaisuuden" termiä Olli-Pekka Vainiolta (2009, 127). Aksidentaaliseksi ominaisuudeksi Vainio on kutsunut tämän tyyppisiä muunnelmia, joissa ihmisen "arvo tulee ikään kuin jossakin vaiheessa reaalisesti ihmisen osaksi, muttei vielä ole sitä". Wolterstorffin esimerkeissä aksidentaalinen ominaisuus olisi myös mainitulle päinvastainen vaihtoehto, jossa jonkin aksidenssin reaalisuus (esim. kyky toimia rationaalisesti) on häipynyt ajan saatossa (esim. Alzheimer-potilas).

<sup>66</sup> Grzegorz Hołub on artikkelissaan *Being a person and acting as a person* argumentoinut, että "korkeampia eläimiä voidaan pitää [ainakin] osin persoonina", myöntäen kuitenkin samalla, että korkeampien eläinten ja ihmisten välisen persoonuuden välillä on selkeä kvalitatiivinen ero (Hołub 2008, 277–278).

toisen asettamistamme ehdoista eli erottamattomuuden ehdon. Kokemusperäisesti reflektoiden näyttäisi nimittäin siltä, että on olemassa ihmisiä, jotka eivät kykene toimimaan persoonina. Esimerkiksi sikiöt, vastasyntyneet lapset tai toisaalta vakavasti dementoituneet ihmiset näyttäisivät olevan kykenemättömiä toimimaan persoonina, vaikka heidän voidaankin sanoa omaavan persoonuuden disjunkttiivisen ominaisuuden, joka kuuluu seuraavasti: "kykenevä toimimaan persoonana tai omaten lupauksen toimia persoonana tai on joskus kyennyt toimimaan persoonana". (Wolterstorff 2012e, 190–191; 2012b, 201.) Niinpä ainakaan persoonuuden ehdoton (so. ei-disjunkttiivinen muotoilu) ominaisuus ei näytä kykenevän toimimaan teoreettisena perustana ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille.

Eräs kiintoisa perusteluyritys, joka lienee sijoitettavissa persoonuuden argumentin "alakategoriaksi" on Avishai Margalit (1996) tarjoama seuraava argumentti:

Pierre, jota ehdottaisin ihmisten kunnioittamisen oikeuttamiseksi, perustuu kykyyn. Kyky pystyä uudelleen arvioimaan elämäänsä millä tahansa hetkellä, kuten myös muuttaa elämäänsä tästä hetkestä eteenpäin. Kysymyksessä on ihmisten kyky katua syntejään, käsitteen sekulaarissa mielessä, eli hylätä omat pahat tiensä. Väite on siis, että ihmisillä on tällainen kyky. Vaikka ihmisten välillä olisikin merkittäviä eroja kyvyssään muuttua, he siitä huolimatta ansaitsevat kunnioituksen tämän muuttumisen mahdollisuuden pohjalta. Jopa pahimmat rikolliset ovat perustavan ihmisarvoisen kohtelun arvoisia, koska heillä on mahdollisuus, että he voivat radikaalisti uudelleen arvioida elettyä elämäänsä, ja jos heille annetaan mahdollisuus, voivat he elää elämäänsä siitä eteenpäin sen arvoisella tavalla. (Margalit 1996, 70.)

Vaikka Margalit ehdottaa aluksi kuulostaa jalolta – ja tiettyssä mielessä se sitä onkin – ei se voi mielestäni kuitenkaan toimia universaalina ihmisarvon perusteluna, koska tosiasiallisesti on olemassa ihmisiä, niin kuin olemme edellä todenneet, jotka eivät omaa tällaista kykyä. Mikä on mielenkiintoista, näyttää Margalit myös itse käsittävän, että tämä argumentti universaalina ihmisarvon perustelemiseksi riippuu siitä (empiirisesti) todettavasta tosiasiallisesta, onko jokaisella ihmisellä tämä faktuaalinen kyky (Margalit 1996, 73).

Jos kaikki ihmiset eivät siis ole kykeneviä toimimaan persoonina – kaikissa kuviteltavissa tilanteissa –, on kuitenkin kysyttävä, riittääkö edes disjunkttiivisen persoonuuden ominaisuus teoreettiseksi selitykseksi ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille. Wolterstorffin (2012e) mielestä disjunkttiivisen persoonuuden ominaisuus ei ole riittävä perustelemaan ihmisarvoa ja ehdottomia ihmisoikeuksia, koska on olemassa ihmisiä, jotka eivät koskaan täytä edes tätä ehtoa; disjunkttiivisen persoonuuden ominaisuutta ei voida pitää erottamattomana osana ihmisyyttä tai ihmisenä olemista. Niinpä persoonuuden argumentti täytyy hylätä perusteluna ihmisarvolle ja ehdottomille ihmisoikeuksille. (Wolterstorff 2012e, 191.) Wolterstorff ilmaisee asian myös toisin:

jos ei olisi olemassa ihmisiä, jotka eivät koskaan toimisi persoonina tai tällaisia ihmisiä olisi, mutta emme omaisi intuitioita siitä, että heillekin kuuluu ihmisarvo, joka toimii ihmisoikeuksien perustana, olisi silloin persoonuus-argumentti toimiva [perustelu ihmisarvolle]. (Wolterstorff 2012e, 193)

Mielestäni Wolterstorff pitää perustellusti kiinni siitä, että emme voi perustaa universaalia ihmisarvoa persoonuuden argumentille, koska kaikilla ihmisillä ei ole tätä persoonuuden ominaisuutta. Ehkä tästä huolimatta jonkinlaisena kritiikkinä voidaan pitää sitä, ettei Wolterstorff nähdäkseen tee selkeää erottelua persoonana olemisen ja persoonana toimimisen välillä. En osaa nähdä, olisiko tällä käsitteellisellä erottelulla (tai sen tekemättä jättämisellä) kuitenkaan radikaalia merkitystä ihmisarvon perustuksen kannalta. Mainittua erottelua persoonana olemisen ja persoonana toimimisen välillä on kuitenkin kiintoisesti esitellyt professori Grzegorz Hofub (2008) artikkelissaan *Being a person and acting as a person*.

### 4.3.3 Ihmisluonnon argumentti

Wolterstorff on pohtinut ihmisluonnon käsitettä ja tähän käsitteeseen pohjautuvaa ihmisoikeuksien perustusta. Hän kysyy olisiko mahdollista, että ihmisluonto, tietyllä tapaa ymmärrettynä, pystyisi valaisemaan ja tukemaan luontaisia intuitioitamme erilaisten ihmisten (terveiden, sairaiden, vammaisten jne.) ihmisarvosta (Wolterstorff 2012e, 191; 2013, 135)?

Wolterstorffille (2012e) ihmisluonnon yleisyys näyttäytyy selkeänä ja siten vaikeasti kiistettävänä, kun sen ymmärretään sisältävän sekä kyvyn rationaaliin toimijuuteen että persoonana olemiseen. Ihmisluonto-käsitteen lähtökohdainen viehätys ihmisoikeuksien perustelulle on siinä, että se on – ainakin teoriassa – eksklusiivisesti ihmisille ominainen käsite (ja ominaisuus) ja samalla myös erottamaton osa ihmisyyttä. On siis hyvinkin perusteltua pohtia, voisiko ihmisluonnon käsite toimia ihmisarvon ja ihmisoikeuksien perustana. (Wolterstorff 2012e, 191–192.)

Ihmisluonnon käsitettä on ehkä helpointa lähestyä jonkin havainnollistavan ja konkreettisen esimerkin avulla. Wolterstorff (2008b, 2012e, 2013) lähestyy ihmisluontoa luonnostelman tai rakennussuunnitelman (engl. design-plan) kautta. Esimerkissään hän kehottaa meitä samaistamaan analogisesti saman automallin hyvin säilyneen ja huonosti säilyneen yksilön, sekä toisaalta edustuskelpoisen (engl. well-formed) ja ei-niin-edustuskelpoisen (engl. malformed) ihmisyksilön toisiinsa<sup>67</sup>. Nämä edustavat (engl. well-formed) ja ei-edustavat (engl. malformed) yksilöt (autot tai ihmiset) ovat kussakin tilanteessa yksittäisesimerkkejä – partikulaareja instansseja - samasta rakennussuunnitelmasta. (Platonilaisittain olisi mahdollista samaistaa tämä rakennussuunnitelma tai luonnos ihmisen ideaksi.) Wolterstorffille keskeiseksi muodostuu ajatus siitä, että samaa mallia edustavien erikuntoisten (hyvin säilynyt vs. huonosti säilynyt) autoyksilöiden ja erikuntoisten ihmisyksilöiden (esim. normaalisti kehittynyt vs. vaikeasti kehitysvammainen) analogia osoittaa, että ihmisluonto on teoreettisena käsitteenä riittämätön vahvistamaan intuitioitamme ihmisen arvokkuudesta ja siten myöskään luonnollisista ihmisoikeuksista. Wolterstorff myöntää kuitenkin, että on olemassa henkilöitä, jotka ovat eri mieltä hänen antamistaan pe-

<sup>67</sup> Olisi tietenkin mahdollista puhua myös hyvin kehittyneestä ja alikehittyneestä, tai normaalista ja epänormaalista ihmisestä.



rusteluista ja siten pitävät kiinni ihmisluonnosta ihmisarvon perusteluna. Näin ajattelevat omaavat, Wolterstorffin mukaan, tässä ihmisluonnon käsitteessä teoreettisen sekulaarin perustelun ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille. (Wolterstorff 2008b, 350–352; Wolterstorff 2012e 192–193, Wolterstorff 2013, 135–136.)

Eräs varsin mielenkiintoinen keskustelu olisi tietenkin se, kuinka naturalistisen evoluution pohjalta tulisi ymmärtää ihmisluonto, ihmisarvosta puhumattakaan.<sup>68</sup> Myönnän rehellisesti, että en ole riittävän informoitu kaikista relevanteista aiheeseen liittyvistä teemoista, jotta pystyisin argumentoimaan kovin vakuuttavasti suuntaan tai toiseen tässä asiassa. Näin ”nojatuolifilosofian hämärässä valossa” olisin kuitenkin ainakin lähtökohtaisesti valmis näkemään varsin ongelmallisena evoluutioteoreettisen ihmisarvoperustelun: jos ihmisluonto määritellään jonkin ”naturalistisen genetiikan” näkökulmasta, on se silloin nähtävä olevan enemmän tai vähemmän jatkuvassa muutoksessa. Tällöin voi olla mahdollista, että nykyinen *Homo sapiens* (tai *Homo sapiens sapiens*) omaa esimerkiksi tämänhetkisen geenipoolinsa myötä jonkin erityisen arvon (mikä voi olla hankala määrittellä jo sinänsä). Vaikka olettaisimmekin tämän, on kuitenkin nähdäkseni vaikeaa määrittellä milloin ihmisluonto ja ihmisarvo on historiallisesti alkanut ja etenkin, milloin se muuttuu siinä määrin, että se muuttuu joksikin toiseksi luonteeltaan. Tällöin, mikäli jokin evolutiivisesti rakentunut ihmisluonto toimisi ihmisarvon pohjana, menettäisi myös ihmisarvo merkityksensä ihmisluonnon muuttuessa evoluution saatossa. Korkeintaan näkisin mahdollisena perustella nykyisen *Homo sapiens sapiens*in ihmisarvon näin ymmärretyn ihmisluonnon pohjalta, mutta tässäkin tapauksessa tulisi sille pystyä antamaan riittävän selkeät sitä määrittävät parametrit tai raja-arvot naturalistisen evoluution näkökulmasta. Nämä ovat mielenkiintoisia kysymyksiä, mutta niiden tarkempi analysointi on valitettavasti rajattava tämän tutkimuksen ulkopuolelle.<sup>69</sup>

Mainitsemisen arvoinen on myös MacIntyren teleologinen ihmisluontoargumentti, jota Wolterstorff ei kuitenkaan systemaattisesti käsittele. Teoksessaan *After virtue* (2007)<sup>70</sup> MacIntyre painottaa ihmisen potentiaalista luontoa, *telosta*, erotuksena ohjaamattomasta ihmisluonnosta (MacIntyre 2007, 52–53). Eettisen teorian tarkoituksena on edistää tämän *teloksen* saavuttamista elämässä (MacIntyre 2007, 51–61). *Teloksen* ymmärtäminen yhdessä MacIntyren myöhemmän tuotannon kanssa ihmisestä rationaalisen ja sosiaalisesti riippuvaise-

<sup>68</sup> Jos tulkitsen oikein, näyttäisi esimerkiksi Griffin (2008) edustavan sen suuntaista ajatusta, jonka mukaan ihmisoikeuksia on mahdoton perustella ihmisluontokäsityksen pohjalta, joka nojaa naturalismiin ja fysikalismiin: ”näin ymmärrettynä, luonto sulkee pois arvot” (Griffin 2008, 35).

<sup>69</sup> Kirjallisia lähteitä ihmisluonnon käsittelyyn tutustumiseksi evoluutioteorian kontekstissa ks. esim. Pojman, L. (2005) *Who are we? Theories of human nature* (ks. erit. sivut 204–224); Wilson, E. O. (2004) *On human nature*; Downes, S. M., & Machery, E. (2013) *Arguing about human nature: Contemporary debates*; Leslie Stevenson (2000) *The study of human nature* (ks. erit. sivut 162–168; 270–287; 303–315).

<sup>70</sup> Olen käyttänyt ko. teoksen kolmatta painosta. Alkuperäinen teos ilmestyi vuonna 1981.



na eläimenä (esim. MacIntyre 1999)<sup>71</sup>, näyttäisi kuitenkin Wolterstorffin ajattelun näkökulmasta johtavan siihen, että MacIntyren teleologinen ihmisluontokäsitys johtaa väistämättä ymmärrykseen ihmisestä, joka ei voi toimia ihmisoikeuksien perustana, sillä se sisältää elementtejä, jotka eivät ole ihmisille eksklusiivisia eivätkä välttämättä edes välttämättömiä tai erottamattomia osia ihmisyyttä.

#### 4.3.4 Immanuel Kantin näkemys

Wolterstorffin (2008b) mukaan Kantin teoria ihmisarvosta ottaa muodokseen ns. kapasiteettinäkökulman. Sen mukaisesti ihmisyyden arvokkuus perustuu johonkin ihmisen omaamaan ominaisuuteen tai kykyyn eli kapasiteettiin. Wolterstorff käyttää oman Kant-tulkintansa apunaan Allen Woodin analyysia Kantin ajattelusta. Perusteluksi tälle valinnalle Wolterstorff toteaa, että Wood antaa prioriteetin tulkinnassaan Kantista vuonna 1785 ilmestyneelle teokselle *Tapojen metafysiikan perustus*, jossa Kant esitti klassisen muotoilunsa kapasiteettinäkökulmastaan. Wolterstorffin huomauttaa lukijoitaan kuitenkin mahdollisuudesta, että käytettäessä pääteoksena *Käytännöllisen järjen kritiikkiä*, Kantin ajattelu näyttäytyisi jokseenkin erilaisena, kuin mitä Wood on omassa tulkinnassaan esittänyt. (Wolterstorff 2008b, 325.)

Allen Woodin (2008) mukaan, näkee Kant ihmisissä kolme perustavaa taipumusta tai altistusta: elämellisuuden (jota ei tarvitse tässä yhteydessä käsitellä), ihmisyyden ja persoonallisuuden: Ihmisuus pitää sisällään rationaalisen kapasiteettimme asettaa päämääriä ja suunnitella keinoja toteuttaa nämä päämäärät. Käsitteenä persoonallisuus vastaa puolestaan rationaalista kykyämme säätää itsellemme moraalisen lain sekä toimia tämän lain mukaisesti. (Wood 2008, 88.) Laaja-alaisesti nähtynä, ihmisuus tulisi nähdä kykynä asettaa päämääriä järjen avulla, verrattuna toimimiseen riippuvuuksien ja erilaisten impulssien ajamana (Wood 1999, 118–119). Tämän Kant-tulkinnan mukaisesti ihmisen arvokkuus näyttäisi siis palautuvan siihen ominaisuuteen, jota kutsumme rationaalisuudeksi; rationaalisuus on ihmisen arvon perusta. Kantin kategorisen imperatiivin toinen muotoilu kuuluu seuraavasti: ”Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituseränä eikä koskaan pelkästään välineenä” (Kant 1990, 120). Niinpä kategorisen imperatiivin muotoilusta ja ihmisyyden erityisestä luonteesta – rationaalisesta kyvystä ajatella ja toimia – näyttäisi seuraavan erityisesti rationaalisen ihmisen arvostaminen. Täten ihmisen arvo ja kunnioittaminen sekä ihmisoikeudet ovat olennaisesti riippuvaisia tästä rationaalisuuden ominaisuudesta.

Wolterstorff (2008b) lähestyy Kantin näkemystä kahden kysymyksen kautta: (1) Onko kaikilla ihmisillä (ja ainoastaan ihmisillä) tällainen kyky ratio-

<sup>71</sup> Esimerkiksi Holma (2007) näyttää esittäneen MacIntyren argumentin puhtaasti teoksen *After virtue* pohjalta (ks. Holma 2007, 50–51). Olen itse hakenut hieman laajempaa MacIntyren ajattelun perspektiiviä (toivottavasti väärintulkintoja tekemättä).

naalisuuteen?<sup>72</sup> (2) Riittääkö tämän rationaalisen kyvyn omaaminen perustamaan luonnolliset ihmisoikeudet, ja toisaalta antamaan ihmisille suuremman arvon kuin mitä eläimillä oleva arvo on?<sup>73</sup> Aivan ensiksi näyttää ilmeiseltä se tosiasia, että kaikki ihmiset eivät omaa Kantin esittämää ihmisille ominaista rationaalista kykyä ajatella tai toimia. Esimerkkejä tällaisista tapauksista voisivat olla pienet vauvat, Alzheimerin tautia sairastavat, koomapotilaat tai syvästi älyllisesti kehitysvammaiset ihmiset<sup>74</sup>. Toki on mahdollista kehittää rationaalisen toimijuuden ominaisuus, joka pitäisi sisällään kaikki ihmiset, mukaan lukien edellä mainitut tapaukset; tällainen ominaisuus voisi olla muotoilultaan esimerkiksi seuraavanlainen: ”kuulut lajiin, jonka kypsyminen aikana tarkoituksemukaisesti muodostuneet jäsenet omaavat rationaalisen toimijuuden kapasiteetin”. (Wolterstorff 2008b, 329–332.)<sup>75</sup> Kuitenkin näin määritelty ominaisuus ei vaikuta itsessään kovinkaan erikoiselta. Itse asiassa tällainen ominaisuus näyttäisi olevan myös joillakin korkeammilla eläimillä, kuten delfiineillä (ks. esim. MacIntyre 1999, luku 3).

Yhtä kaikki, Wolterstorffin mukaan Kantin ihmisyyden arvoa ja siten luonnollisia ihmisoikeuksia perustavan teorian suurin ongelma on se, että rationaalinen kyky ajatella ja toimia ei ole kaikkia ihmisiä koskettava yleispätevä ominaisuus – on olemassa ihmisiä, jotka ovat vailla tätä ominaisuutta. Jos näin todella on, ei Kantin näkemys ihmisestä rationaalisenä toimijana perusta ihmisoikeuksia, vaan ainoastaan niiden oikeudet, jotka omaavat rationaalisen toimijuuden täyttävät ehdot<sup>76</sup>. Kantin teoria ei myöskään näytä tekevän selkeää erotusta rationaalisuuden osalta siinä, että se olisi vain ja ainoastaan ihmisten omaama ominaisuus. (Wolterstorff 2008b, 333.) Kantin näkemystä voitaneen

<sup>72</sup> Vrt. erottamattomuuden ehto.

<sup>73</sup> Vrt. eksklusiivisuuden ehto.

<sup>74</sup> Kao (2011) on pitänyt mielenkiintoisena sitä, että Wolterstorff ei näissä listauksissaan [”vähäosaisista”] mainitse kertaakaan sikiöitä. Kao pitää tämän pohjalta mahdollisena ajatusta siitä, että Wolterstorff ei näkisi sikiöiden omaavan lainkaan sisäsyntyisiä ihmisoikeuksia. (Kao 2011, 160.) Tähän ajatukseen liittyvässä alaviitteessä (alaviite 9), mainitsee Kao kysyneensä tästä asiasta Wolterstorffin omaa mielipidettä vuonna 2009 *Society of Christian Ethics*in vuosikokouksessa pidetyssä paneelikeskustelussa. Kaon mukaan, Wolterstorffin vastaus sikiöiden oikeuksista näytti keskittyvän siihen, ”omaavatko ne [sikiöt] relevantteja kykyjä” – vastaus, joka Kaon mielestä jätti paljon toivomisen varaa suhteessa Wolterstorffin *Justice*-teoksessaan käyttämään argumentoinnin logiikkaan. (Kao 2011, 205.) Omana huomionani tähän Kaon varsin mielenkiintoiseen huomautukseen voisin todeta, etten pysty itsekään paikallistamaan mitään tekstikohtaa – ainakaan lukemistani – Wolterstorffin kirjoituksista, joissa hän käsitelisi sikiöiden ihmisoikeuksia. Toisaalta terminologisesti voi olla merkittävää, että siinä, missä Kao itse leipätekstissään (Kao 2011, 160) mainitsee sikiöt potentiaalisina ”sisäsyntyisten ihmisoikeuksien omaajina” (engl. ”inherent human rights”), ei hän enää mainitussa alaviitteessä (ks. Kao 2011, 205) käytä tätä käsitettä, vaan mainitsee Wolterstorffin käsitelleen ainoastaan sikiöiden oikeuksia (engl. rights). Tällä terminologisella erottelulla voi olla merkitys, koska sisäsyntyiset ihmisoikeudet ovat Wolterstorffille vain yksi oikeuksien kategoria siitä oikeuksien kokonaisuudesta, joita ihmisillä on. Toisaalta on vaikea ajatella, että sikiö voisi omata vielä mitään esim. saavutusperustaisia oikeuksia.

<sup>75</sup> Vrt. Wolterstorffin myöhemmin postuloima (edellä esitetty) disjunkttiivisen rationaalisuuden ajatus.

<sup>76</sup> Vrt. esim. ihmispersoonaoikeudet.

perustellusti pitää paradigmaattisena esimerkkinä rationaalisen toimijuuden argumentista.

Christian Smith (2009) on lisäksi tulkinnut kantilaisen kategorisen imperatiivin ongelmaa yleisen hyvántahtoisuuden ja ihmisoikeuksien perustana siten, että – MacIntyren ajattelua seuraamalla (ks. MacIntyre 2007, 43–47) – se ei saa kaikkia velvoittavaa, luonteeltaan universaalialia perustelua kantilaisen moraalijattelun sisällä. Toisin sanoen, jää auki kysymys, miksi minun pitäisi toimia kategorisen imperatiivin mukaisesti ja hyvántahtoisesti toisia kohtaan. Smith tiivistää asian seuraavasti: ”Lyhyesti, Kant *edellyttää* kunnioitusta järkeen ja hyvään tahtoon pikemmin kuin rationaalisesti vaatisi tai oikeuttaisi niitä.” (Smith 2009, 312–313.)

David Johnston (2009a) on esittänyt huolensa Wolterstorffin Kant-tulkinnasta. Johnstonin mukaan Kantin argumentti ihmisarvosta on yksinkertaisesti perustunut rationaalisen toimijuuden kapasiteettiin sinänsä, ei sen asteeseen tai kehitystasoon eri yksilöissä. Johnston huomauttaa myös, että Wolterstorff itse ehdottaa ainoastaan ihmisten olevan kyvykkäitä moraaliseen toimijuuteen. Onko tämän valossa Wolterstorff tehnyt selkeää eroa oman ihmisoikeuksien ja ihmisarvon perustavan teorian ja Kantin näkemyksen välillä? (Johnston 2009a.) (Wolterstorffin omaan näkemykseen tulemme myöhemmin.)

#### 4.3.5 Ronald Dworkinin näkemys

Dworkin on lähestynyt ihmisen arvoa ja erityislaatuisuutta hieman eri tavoin, kuin mitä edellä näimme Kantin tekevän. Dworkinin teoria on mahdollista ymmärtää arvoteorian, joka ei perustu mihinkään kykyyn ihmisen osalta (Wolterstorff 2012e, 186 alaviite 7). Dworkin (1993) onkin puhunut ihmiselämän pyhydestä. Hänen mukaansa ihmiselämän pyhyydelle on olemassa sekä sekulaari että uskonnollinen tulkinta. (Dworkin 1993, 195.) Dworkinille keskeinen on ajatus siitä, että ihminen tulisi nähdä ensisijaisesti luonnollisen luomisen korkeimpana tuotoksena. Tämän lisäksi ihminen on ymmärrettävä myös harkitsevan inhimillisen luomisen tuotoksena. Näihin kahteen luomiseen, luonnolliseen ja inhimilliseen, perustuu ihmiselämän pyhyys ja loukkaamattomuus. (Dworkin 1993, 82–83.) Edelleen Dworkin täsmentää käsitystään ihmiselämän luonteesta. Hän käyttää käsitteitä, kuten ”yhteisö”, ”kieli”, ”kulttuuri”, ”älyllinen elämä”, ”osallistuminen” kuvatakseen ihmisen erityisyyttä tässä luomakunnassa (Dworkin 1993, 84).

Wolterstorffin mukaan (2008b) Dworkinin ajattelun keskiössä on mitä ilmeisimmän nähtävissä hyvin muodostunut ihmisyksilö (ks. Dworkinin käyttämät sanat edellä: esim. kieli, älyllinen elämä). Tällaiset yksilöt ovat luovia mestariteoksia. Kuinka sitten Dworkinin ajattelun pohjalta tulisi ymmärtää vaikkapa syvästi älyllisesti kehitysvammaisen ihmisen arvo? Onko myös hän itseilmaisun, luovan kyvykkyyden mestariteos? Onko älyllisesti kehitysvammaisen ihminen suurempi mestariteos, kuin vaikkapa karjuva leijona, tunteikas simpanssi tai uljas liitelevä kotka? Wolterstorffin pohdintoissa Dworkinin näkemys lankeaa samoihin ongelmiin ja on avoin samoille vasta-argumenteille kuin edellä esitetyt Kantin näkemyskin – Dworkinin esittämät ajatukset ihmiselä-

mästä koskevat vain osaa ihmisistä, ei kaikkia ihmisiä. (Wolterstorff 2008b, 334.) Niinpä Dworkinin teoria ihmiselämän pyhyydestä näyttää sekin vaillinaiselta perustamaan kaikille yhtäläisiä luonnollisia ihmisoikeuksia.

#### 4.3.6 Alan Gewirthin näkemys

Gewirthin teoria ihmisyyden arvosta muistuttaa Kantin teoriaa siltä osin, että sekin perustuu pohjimmiltaan rationaalisen toimijuuden ominaisuuteen. Gewirthin teorian omalaatuisuus on kuitenkin siinä, että rationaalisen kyvyn arvokkuudella itsessään ei ole merkitystä esitetyn argumentaation osalta. (Wolterstorff 2008b, 335, 339.) Teoria on siis luonteeltaan kapasiteettiteoria, joka ei ole kuitenkaan arvoteoria (Wolterstorff 2012e, 186). Gewirth (1982) esittää teoksessaan *Human rights: Essays on justification and applications* ajatuksen, jonka mukaisesti jokaisen toimijan tulee vaatia tai vähintäänkin hyväksyä se, että heillä on tiettyjä oikeuksia (Gewirth 1982, 54). Gewirthin esittämä argumentti kuuluu seuraavasti:

Ensiksi, jokainen toimija pitää kiinni siitä, että tarkoitusperät, joiden mukaan hän toimii, ovat hyviä, minkä tahansa tähän tarkoitusperään liittyvän kriteerin (ei välttämättä moraalisen) pohjalta. Toiseksi, jokaisen todellisen tai mahdollisen toimijan täytyy loogisesti pitää kiinni siitä tai hyväksyä se, että vapaus ja hyvinvointi ovat välttämättömiä hyviä hänelle, koska ne ovat hänelle välttämättömiä ehtoja voidakseen ylipäätään toimia minkään tarkoitusperän mukaisesti. Kolmanneksi, hänen täytyy loogisesti pitää kiinni siitä tai hyväksyä se, että hänellä on oikeus sekä vapauteen että hyvinvointiin; koska kieltäessään tämän hänen tulisi hyväksyä se, että muut henkilöt voisivat poistaa tai häiritä hänen vapauttaan ja hyvinvointiaan, että hänellä ei enää olisikaan niitä; mutta tämä olisi vastoin hänen uskomustaan, että hänellä täytyy olla ne. Neljänneksi, riittävä syy sille, että jokaisen toimijan täytyy vaatia nämä oikeudet, on hänen mahdollinen prospektiivinen toimijuutensa, niinpä hänen täytyy loogisesti hyväksyä se johtopäätös, että kaikilla mahdollisilla prospektiivisilla toimijoilla, tasavertaisesti ja omissa itsessään, on oikeus vapauteen ja hyvinvointiin. (Gewirth 1982, 20.)

Wolterstorff (2008b) käsittelee Gewirthin argumentin neljää väitettä yksityiskohtaisesti (sivut 335–339) tullen johtopäätökseen, että argumentti ei ole pätevä; Gewirthin esittämä johtopäätös ei seuraa loogisesti annetuista premiseistä. Luonnollisten ihmisoikeuksien perustelun näkökulmasta on olennaista todeta tässä yhteydessä, että toimiessaankaan Gewirthin argumentaatio ei riitä perustelemaan näitä oikeuksia, koska on olemassa ihmisiä, jotka eivät ole kykeneviä rationaaliseen toimijuuteen. Lopultakin Gewirthin teoria voisi parhaimmillaan toimia (kuten edellä esitetyt Kantin ja Dworkinin teoriat) ainoastaan joidenkin tietyt rationaalisuuden ehdot täyttävien ihmisten oikeuksien pohjana, ei luonnollisten ihmisoikeuksien pohjana. (Wolterstorff 2008b, 339–340.)

#### 4.3.7 Vasta-argumentteja

Kuten olemme nähneet, ovat kaikki ihmisen kapasiteettiin – johonkin ominaisuuteen tai kykyyn (esim. rationaalisuus, älykyys, ihon väri, rotu) – vetoavat sekulaarit teoriat epäonnistuneet perustelemaan ihmiselle ominaista arvoa. Edellä esitettyjen teorioiden viitekehyksissä näyttäisi muodostuvan aina ihmisryhmiä, joiden yksilöt ovat oikeutettuja johonkin, jonkin ominaisuutensa perus-

teella ja toisaalta jää ulkopuolisia vailla näitä oikeuksia, koska he eivät omaa tarvittavaa ominaisuutta ollakseen oikeutettujen asemassa. Voitaisiin kai todeta asia niinkin, että edellä esitetyt sekulaarit teoriat eivät ole tässä suhteessa inkluusiivisia (lukuun ottamatta ihmislunnon argumenttia, joka omaa omat ongelmansa). Edessämme on siis vielä löytää jokin kaikille yhteinen tekijä tai relaatio, joka voisi välittää yhtäläisen arvon kaikille ihmisille, koska arvokkuus ei voi olla olemassa kuin tyhjän päällä: sen täytyy perustua johonkin ominaisuuteen, saavutukseen tai suhteeseen (Wolterstorff 2008b, 341).

Jonathon Kahn on esittänyt ihmetyksensä Wolterstorffin väitteestä, ettei olisi olemassa sekulaaria perustusta ihmisoikeuksille (Kahn 2009a). Wolterstorff kuitenkin vastaa Kahnille, että hän ei väitä sekulaarien teorioiden (esim. Kantin rationaalisuusajattelun) kykenemättömyyttä perustella niiden ihmisten oikeuksia, jotka ovat jossain määrin kykeneviä rationaaliseen toimintaan (tai kykeneviä kehittymään rationaaliseen toimintaan). Wolterstorffin huolena ovat ne ihmiset, jotka ovat lopullisen kykenemättömiä rationaaliseen toimijuuteen. (Wolterstorff 2009a, 271–272; 2009e.) Kahn vastaa Wolterstorffille olemalla samaa mieltä hänen kanssaan siitä, että kaikki ihmiset eivät ole samalla tasolla rationaalisuuden kyvyn suhteen. Joka tapauksessa, tulisi nämäkin yksilöt nähdä ihmisoikeudet omaavina, koska he ovat osa ihmisperhettä; (korkeamman) rationaalisen kyvyn omaavien yksilöiden tulisi pyrkiä takaamaan vähempiosaisien oikeudet ja suojella heitä. (Kahn 2009b.) Kahnin ajatus yhteiseen ihmisperheeseen kuulumisesta on toki luonteeltaan inkluusiivinen, pitäen silloin sisällään kaikki ihmiset. Ongelmaksi muodostuu teorian tasolla kuitenkin ihmisperheen riittävien ja välttämättömien ehtojen määrittäminen. Näitä Kahn ei tietääkseni kuitenkaan missään kohdin rakenna.

Kahn (2009a) ei ole myöskään varma siitä, onko ihmisoikeuksien perustelu käytännön elämän ja toiminnan kannalta ylipäättään välttämätöntä. Hänen mielestään moraalihistoria on täynnä tapauksia, joissa pahimmat ihmisoikeusrikkomukset ovat tapahtuneet niiden ihmisten silmien alla, jotka ovat olleet vakuuttuneita näiden tekojen vääryydestä, tekemättä silti asialle yhtään mitään. Kahn näkeekin ihmisten epäoikeudenmukaisen kohtelun suurimpana ongelmana lopulta ihmisten kyvyttömyyden kerätä riittävästi rohkeutta, tahtoa ja strategisuutta toimia omien uskomustensa pohjalta väärinkäytöksiensä poistamiseksi. (Kahn 2009a.) Wolterstorff (2009e) myöntääkin, että ihmisoikeuksien puolesta on mahdollista ja tulisikin taistella, vaikkei niitä osaisikaan perustella teoreettisesti. Hänen huolenaan pysyy tästä huolimatta pitkän aikavälin näkymä: jos sekä teistiset että sekulaarit teoriat osoittautuvat kykenemättömiksi antamaan perustan ihmisoikeuksille, on syytä kysyä, seuraako siitä yleinen asenneilmapiirin muutos, joka johtaa lopulta vähäosaisten sortamiseen ja heidän oikeuksiensa polkemiseen. (Wolterstorff 2009e.) Varsin saman sisältöisesti Wolterstorffin kanssa näyttää ajattelevan sosiologi Christian Smith (2009), joka sanottuaan, että hän ei ole pyrkinyt osoittamaan, että elämme naturalistisessa maailmankaikkeudessa, eikä perustella sinänsä transsendentin monoteismin totuutta, vaan ainoastaan väittää, että ”transsendentti monoteismi on ollut välttämätön historiallisesti ja kulttuurisesti tämän hetkiseen sitoutumiseemme hy-

väntätoisuuteen ja oikeuksiin”. (Smith 2009, 316.) Smith lopettaa kirjoituksensa seuraaviin virkkeisiin:

Kysymyksenä on tämä: millaisen moraalisen kulttuurin tarvitsemme oikeuttaaksemme nämä vakaumukset ja käytännöt [viitaten ihmisten kunnioittamiseen]? Välttämätön ehto sille, että nämä ovat muotoutuneet olemassa oleviksi, siinä muodossa kuin ne tunnemme, on ensiksikin transsendentin monoteismin historiallinen ilmaantuminen, ensin juutalaisuuden muodossa ja jatkuen myöhemmin kristinuskossa. Avainkysymys, jonka nyt kohtaamme, näin ehdotan, on, pystyykö naturalismin metafyyminen maailmankuva, joka on monessa merkityksessä korvannut transsendentin monoteismin hallitsevana autoritaarisena totuutena todellisuudesta, tarjoamaan intellektuaalisen ja emotionaalisen perustuksen ylläpitää uskomuksemme hyväntahtoisuuteen ja oikeuksiin. Tiedän olevan monia fiksua ihmisiä, jotka uskovat tähän. Mutta minä en yllämainituista syistä<sup>77</sup> johtuen voi yksinkertaisesti nähdä, kuinka tämä olisi mahdollista. Pelkään, että naturalistisessa maailmankaikkeudessa universaali hyväntahtoisuus ja ihmisoikeudet tulevat ajan myötä kulkemaan dinosaurusten tietä. Voimme yhdessä toivoa, että olen väärässä. Mutta pelkkä toivo ei riitä. Mitä tarvitsemme tämän lisäksi, on jokin todellisella tavalla rationaalinen ja vakuuttava artikulaatiivinen selonteko hyväntahtoisuuden ja oikeuksien korkeista moraalista standardeista – jos tällainen selonteko todella on olemassa. Mikään vähempi ei riitä ajatellen lapsiamme, lasten lapsiamme ja kaikkia tulevia sukupolvia, joiden haluamme elävän humanistisissa yhteiskunnissa ei-humanististen sijaan. (Smith 2009, 317.)

Smithin ajatukset ovat varsin voimakkaita ja tuovat selkeästi esiin Wolterstorffin – ja myös itseni – jakaman huolen universaalien ihmisarvon teoreettisen perustelun tärkeydestä pitkällä aikajänteellä.

Chambers (2009) on puolestaan kritisoinut Wolterstorffia tämän käyttämästä Kant-tulkinnasta, erityisesti sen seurauksista. Chambers väittää, että monet kantilaiset ajattelijat vetoavat nimenomaisesti rationaalisen kyvykkyyden ulkopuolelle jääviin henkilöihin kohdistuvan velvollisuuseettisen ajattelun olevan se suojaava tekijä, joka takaa kaikille ihmisarvon ja tämän arvon mukaisen kohtelun<sup>78</sup>: eritoten näitä henkilöitä olisi syytä käsitellä, ei välineinä, vaan päämäärinä itsessään. Sillä olemmehan kaikki ihmisiä, mukaan lukien ne, jotka ovat menettäneet kykynsä toimia ihmisessä olevien kykyjen mukaisella tavalla<sup>79</sup>. Wolterstorffin vetämät tulkinnat ja johtopäätökset Kantin teoriasta olisivat näin ollen Chambersin mielestä harhaanjohtavia. Lopuksi Chambers tulkitsee Wolterstorffin näkemyksen sekulaarien teorioiden pysyvistä kykenemättömyydestä toimia ihmisoikeuksien teoreettisena perustuksena ongelmallisena. (Chambers 2009.)

Wolterstorff (2009f) vastaa Chambersin esittämiin argumentteihin seuraavasti: Ensinnäkin hän haluaa muistuttaa, että Kantin rationaalisuuden ajatus on ongelmallinen, koska eri ihmisillä rationaalisuuden aste vaihtelee – tällöin rationaalisuus ei itsessään riitä takaamaan jokaiselle yhtäläistä arvoa (Wolterstorff 2009f; ks. myös Wolterstorff 2008b, 328). Wolterstorff (2009f) myöntää kuitenkin, että tämä ei ole ongelma ihmisoikeuksien perustelemisen kannalta niin kauan, kuin jokaiselle annetaan jokin tietty minimiarvo (oli se sitten mikä hyvänsä).

<sup>77</sup> So. Smithin artikkelissaan argumentoidut asiat, joihin ei tässä yhteydessä ole mahdollista mennä tarkemmin. Asiasta tarkemmin kiinnostunut löytää artikkelin kirjallisuusviitteen ja lähdeluettelon avulla.

<sup>78</sup> Samankaltaisia ajatuksia on esitellyt myös Griffin teoksessaan *On human rights* (2008).

<sup>79</sup> Vrt. juuri äsken yllä esitetyt Kahnin (2009b) ajatukset.



Hän vastaa myös, ettei mielestään ole missään kohdin sanonut ihmisoikeuksia perustavan sekulaarin teorian olevan mahdottomuus, itse asiassa hän jopa toivoisi sellaisen ilmaantuvan. Tämän hetkisessä tilanteessa Wolterstorff ei kuitenkaan tiedä sellaista olevan; tällainen sekulaari teoria voisi kuitenkin olla mahdollista kehittää, jonkin kaikkia yhtäläisesti koskevan ihmisluonnon pohjalta. (Wolterstorff 2009f.) Tässä yhteydessä on kuitenkin hyvä huomata, että Wolterstorff näyttäisi tämän hetkisistä sekulaareista perusteluyrityksistä pitävän lupaavimpana juuri kantilaista viitekehystä, sillä hän näkee siinä jonkinlaista potentiaalia: ”Jos olisin kehittelemässä eteenpäin kantilaista viitekehystä, sanoisin, että ihmisarvo seuraa (engl. supervenes) kyvystämme toimia hyvän, oikeudenmukaisen ja velvoittavan alaisuudessa.” (Wolterstorff 2008b, 390.)

Kommentoidessaan Wolterstorffin teosta *Justice: Rights and wrongs* myös historioitsija Jonathan Sheehan (2009) huomauttaa lukijoitaan siitä, että olipa taustalla oleva teoria ihmisen arvosta mikä hyvänsä (teistinen perusta ihmisen arvolle, Kantin rationaalisuuteen pohjautuva perustelu tms.), on lopultakin ratkaisevaa ihmisten käytöksessä aktualisoitua asennoituminen ja kohtelu kanssaihmisiiä kohtaan. Sheehanille näyttäytyy yhdentekevänä se, mikä tämä universaalit ihmisoikeudet perustava filosofinen teoria on, kunhan se vain saa ihmiset toimimaan käytännön tasolla toisiaan kunnioittavasti; väliä ei ole, onko teoria perusteluiltaan sekulaari vai teistinen. (Sheehan 2009.) Sheehanin ajatus muistuttaa hyvin paljon Margalitin (1996) esittämää ”skeptistä oikeutusta” ihmisten kunnioittamiselle: ”ihmisten kunnioittaminen on juurtuneena siihen tosiasiaan, että me kaikki tunnistamme toisemme osaksi ihmisyyttä ja tästä ja ainoastaan tästä syystä ansaitsemme kunnioituksen ... skeptinen oikeutus perustuu pikemmin asenteeseen kuin johonkin ominaisuuteen ... Toisten asenne on sisäänrakennettuna ihmisarvon käsitteeseen, jota itsekunnioituksen kantajan on oletettu omaksuvan myös suhteessa itseensä.” (Margalit 1996, 124–125.)

Wolterstorffin voidaan nähdä yhtyvän Sheehanin ajatukseen ihmisten keskinäisen kohtelun ja vastavuoroisen kunnioituksen ensisijaisuudesta suhteessa ihmisoikeuksien teoreettiseen perusteluun, sillä hän ilmaisee ajattelevansa ihmisoikeuksien puolesta toimimisen tärkeämmäksi kuin sen teoreettisen perustelun, vaikka hän toisaalta myöntääkin ihmisoikeuksien teoreettisen perustelun tärkeyden korostumisen arvon nimenomaisesti pitkällä tähtäimellä; ihmisoikeuksien teoreettisen pohjan puuttumisen voi nähdä johtavan ihmisten kohtelun huonontumiseen ajan saatossa. (Wolterstorff 2011a.) Niinpä voidaankin sanoa Sheehanin olevan oikeassa siinä, että ihmisiä kohdellaan arvonsa mukaisesti tai vastoin arvoaan, heidän oikeuksiaan kunnioitetaan tai rikotaan, nimenomaan käytännön ei teorian tasolla. Sheehanin väite ihmisarvon perustavan teorian merkityksettömyydestä, muutoin kuin käytännön implikaatioiden suhteen, tulisi mielestäni herättää kuitenkin myös seuraavanlaisia kysymyksiä: Ovatko kaikki ihmisarvoa perustavat teoriat samalla viivalla? Kykenevätkö kaikki teoriat perustamaan ihmisoikeudet ja johtamaan käytännön toimintaan ihmisoikeuksia kunnioittavalla tavalla? Toisin sanoen, jos jokin teoria toimii jollekin taholle tyydyttävänä moraalisenä viitekehyyksenä, niin se on silloin nähtävä riittävän argumentoituna näkemyksenä? Riittääkö tällainen pragmatistis-

relativistista totuusteoriaa hyväilevä argumentti perusteluksi? Voiko jopa totuusarvoltaan väärä teoria johtaa ihmisten arvon aitoon ymmärtämiseen ja siten ihmisoikeuksien kunnioittamiseen? Mielestäni Wolterstorffin edellä esitetty huoli on perusteltu ja nostaa juuri tämänkaltaisia kysymyksiä ihmisoikeuksien teoreettisen perustelun tärkeydestä ja relevanssista.

Olemme edellä käsitelleet kolmea sekulaaria yritystä perustella ihmisoi-  
keudet. Kaikki yritykset ovat kuitenkin kaatuneet siihen, että ne eivät ole pys-  
tyneet identifioimaan sellaista ominaisuutta (tai ominaisuuksia) tai suhdetta,  
joka koskettaisi kaikkia ihmisiä (so. erottamattomuuden ehto) perustellen näin  
ihmisarvon sekä kaikille yhtäläiset ja tasavertaiset ihmisoi-keudet: Rationaalisen  
toimijuuden ja persoonuuden argumentin kohdalla näyttäisi perustellulta aja-  
tella, että voimme aina löytää partikulaareja ihmisyksilöitä, jotka asettuvat näi-  
den teoriaviitekehysten ulkopuolelle (jopa. ns. disjunkttiivisten muotoilujenkin  
valossa). Persoonuuden argumentin kohdalla voimme lisäksi vedota myös eks-  
klusiivisuuden ehdon täyttymättömyyteen<sup>80</sup>. Ihmisluonto-argumentin yhtey-  
dessä näyttäisimme törmäävän tietynlaiseen epäintuitiivisuuteen hyvin vaka-  
vasti huono-osaisten ihmisyksilöiden osalta, sekä ihmisluonnon itsensä raja-  
arvojen määrittelyyn esimerkiksi naturalismin ja evoluutioteorian viitekeh-  
yksistä käsin.

Näyttäisimme siis olevan toistaiseksi vailla tyydyttävää vastausta. Seuraa-  
vaksi siirrymme käsittelemään Wolterstorffin ehdottamaa teististä yritystä pe-  
rustella ihmisarvo ja sisäsyntyiset luonnolliset ihmisoi-keudet.

#### 4.4 Ihmisoi-keudet ja teistinen perusta

Edellä on esitelty erilaisia ja varsin vaikutusvaltaisiakin teoreettisia perusteluja  
ihmisarvolle ja siten ehdottomille ihmisoi-keuksille. Wolterstorffin (2012e) mu-  
kaan on kuitenkin vaikea ajatella, kuinka mikään arvopohjainen perustelu, joka

<sup>80</sup> Alaviitteessä 59 mainittu Kaon (ks. Kao 2011, 53) kritiikki, jonka mukaan – lyhyesti  
todettuna – Wolterstorffin vaatima eksklusiivisuuden ehto on merkityksetön suh-  
teessa ihmisoi-keuksien teoreettiseen perusteleamiseen, näyttäytyy varsin mielenkiin-  
toisena tarkemman pohdinnan alla. Olisin valmis yhtymään Kaon ajatukseen siitä,  
että luonnollisten ihmisoi-keuksien idea ja niiden perustelu eivät sinänsä vaadi eks-  
klusiivisuuden ehtoa. Ehkä ihmisoi-keuksien perustana oleva ihmisarvokaan ei vaadi  
ainakaan sitä, että ihminen (tai *Homo sapiens sapiens*) olisi jotenkin ainutlaatuinen ja  
ylivertainen muihin lajeihin suhteutettuna. Onkin ehkä mahdollista, että tämä ihmi-  
sen ainutlaatuisuus ja ensisijaisuus muihin biologisiin olioihin on seurausta juutalais-  
kristillisestä traditiosta. Toisaalta – ja ehkä osin seurauksena tästä juutalais-  
kristillisen tradition vaikutuksesta – on varsin perinteistä ja yleistä ajatella ihminen  
arvokkaampana kuin jokin eläin tai jokin inorgaaninen asia tai artefakti.  
Tärkeintä ehkä tämän väitöskirjan argumentaation puitteissa on kuitenkin se, että –  
ainakin oman tulkintani mukaan – mikään esitetyistä sekulaareista ihmisarvon ja  
ihmisoi-keuksien perustusyryksistä ei ole sinänsä riippuvainen eksklusiivisuuden  
ehdosta. Toisin sanoen, riippumatta siitä täyttävätkö sekulaarit perustusyrykset  
eksklusiivisuuden ehtoa tai ei, ovat ne silti nähtävissä riittämättömiksi perustamaan  
ihmisarvoa ja -oi-keuksia, koska ne eivät täytä muita tarvittavia tässä tutkimuksessa  
esitettyjä ehtoja (esim. erottamattomuuden ehto ja moraalisen ”intuition” ehto).

vetoaa johonkin tapaan toimia tai johonkin erityisen kykyyn, voisi onnistua antamaan teoreettisen perustan ihmisarvolle. Hän ehdottaakin, että ainoa jäljellä oleva keino perustella ihmisarvo, on pyrkiä löytämään jokin relaatio meidän ihmisten ja jonkin olennon välillä, joka ei edellytä kykyä toimia rationaalisesti tai persoonana – so. relaatio, joka voisi välittää ihmiselle ominaisen arvokkuuden. (Wolterstorff 2012e, 193.)

Mikä sitten voisi olla tällainen olento, johon suhteessa oleminen välittäisi erityisen arvon ihmisille? Wolterstorffille (2012e) selkein kandidaatti on Jumala, mikäli Jumala on olemassa. Itse asiassa, kirjoittaa Wolterstorff, voi olla vaikeaa edes ajatella mitään muuta entiteettiä kuin Jumala, joka voisi välittää ihmisarvon ihmisille. Hän toki myöntää, että modernissa länsimaisessa ajattelussa eivät monet ihmiset ole valmiita uskomaan yliluonnollisen Jumalan olemassaoloon. Hän kuitenkin kehottaa lukijoitaan edes hypoteettisesti pohtimaan sitä, pystyykö teismi – yliluonnollisen Jumalan olemassaoloon vetoava ajattelu – tarjoamaan teoreettisen oikeutuksen ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille. (Wolterstorff 2012e, 193.)<sup>81</sup>

Teistinen ajattelu on supranaturalistista eli luonnolliset syyt ylittävää ajattelua. Sana teismi juontaa juurensa kreikan kielen sanasta *theos*, joka tarkoittaa jumalaa. Teismillä tarkoitetaan laajemmin ottaen ajatusta, jonka mukaisesti on olemassa yksi persoonallinen jumaluus tai useampia persoonallisia jumaluuksia. Tämän tutkimuksen yhteydessä teismillä viitataan lähinnä juutalais-kristilliseen monoteistiseen käsitykseen Jumalasta ja Hänen suhteeseensa luomakuntaan, jossa Hän on läsnä ja aktiivinen toimija.

Yleisin ja tunnetuin teistinen teoria ihmisoikeuksien – tai ihmisarvon – perustuksesta on ajatus ihmisestä *Jumalan kuvaksi* (*imago Dei*) luotuna olentona. Wolterstorff lähteekin liikkeelle muutamasta keskeisestä Vanhan Testamentin jaekokonaisuudesta, joissa käsitellään ihmistä Jumalan kuvana tai Jumalan kaltaisena olentona. (Wolterstorff 2008b, 342). Aivan Raamatun alussa kerrotaan Jumalan luomistöistä näin:

Ja Jumala sanoi: 'Tehkäämme ihminen kuvaksemme, kaltaiseksemme; ja vallitkoot he meren kalat ja taivaan linnut ja karjaeläimet ja koko maan ja kaikki matelijat, jotka maassa matelevat'. Ja Jumala loi ihmisen omaksi kuvaksensa, Jumalan kuvaksi hän hänet loi; mieheksi ja naiseksi hän loi heidät. (1. Moos. 1:26–27.)

Voimme lukea edelleen seuraavasti 1. Mooseksen kirjan luvusta 9:6: "Joka ihmisen veren vuodattaa, hänen verensä on ihminen vuodattava, sillä Jumala on tehnyt ihmisen kuvaksensa." Wolterstorffin eksegeesissä tästä jakeesta Jumalan kuva ihmisessä antaa hänelle sisäsyntyisen oikeuden olla tulematta murhatuksi; murhaamisen kieltäminen perustuu siten ihmisen arvoon, ei Jumalan lakimääräyksiin (Wolterstorff 2008b, 95). Esther Reed on peräänkuuluttanut sitä, että vaikkei edellisessä lainauksessa olekaan käytetty eksplisiittisesti oikeuden käsitettä, on käytetyn järkeilyn muoto erityisen merkittävä puhuttaessa

<sup>81</sup> Myös esimerkiksi Michael J. Perry on puolustanut voimakkaasti ihmisarvon ja sisäsyntyisten ihmisoikeuksien teististä perustelua. Ks. Perry (2003, 2007).

oikeuksista (Reed 2009, 66). Edelleen psalmista 8 löytyy ihmisen erityislaatuisuutta valaiseva tekstikatkelma:

Kun minä katselen sinun taivastasi, sinun sormiesi tekoa, kuuta ja tähtiä, jotka sinä olet luonut, niin mikä on ihminen, että sinä häntä muistat, tai ihmislapsi, että pidät hänestä huolen? Ja kuitenkin sinä teit hänestä lähes jumalolennon, sinä seppelöitsit hänet kunnialla ja kirkkaudella; panit hänet hallitsemaan kättesi tekoja, asetit kaikki hänen jalkainsa alle: lampaat ja karjan, ne kaikki, niin myös metsän eläimet, taivaan linnut ja meren kalat ja kaiken, mikä meren polkuja kulkee. (Ps. 8:4–9.)

Wolterstorff (2008b), tiedostaen eri tulkinnalliset eroavuudet ja ongelmat liittyen käsitykseen ihmisestä Jumalan kuvana (ks. sivut 342–348), esittää lopulta edellä esitettyihin Raamatun kohtiin vedoten oman alustavan tulkintansa. Menemättä sen kummemmin tulkinnan yksityiskohtiin (jotka eivät tässä yhteydessä ole aiheellisia), on Wolterstorffin esittämän johtopäätöksen mukaan jokainen Jumalan kuvaksi luotu olento, jokainen, joka kantaa ominaisuutta *imago Dei* hyvin arvokas yksilö (Wolterstorff 2008b, 347).

Tarkentaakseen omaa käsitystään Wolterstorff (2008b, 2012e) erottaa kolme erilaista tapaa ymmärtää Jumalan kuva, *imago Dei*: (1) kapasiteetti-yhtäläisyys (engl. capacities-resemblance), (2) rooli-yhtäläisyys (engl. role-resemblance) ja (3) luonto-yhtäläisyys (engl. nature-resemblance) näkökulmat. Ensin mainitulla tarkoitetaan sitä, että ihminen Jumalan kuvana muistuttaa Jumalaa olemalla kykenevä rationaaliseen toimijuuteen ja tiettyihin persoonallisen toiminnan funktioihin. Rooli-yhtäläisyyden kohdalla kyse on sellaisten kykyjen omaamisesta, jotka mahdollistavat ihmisen aseman ja hallintavallan muun luomakunnan ylitse (ks. edellä 1. Moos. 1:26–27). Viimeksi mainitulla näkemyksellä viitataan puolestaan siihen, kuinka Jumalan kuva ja kaltaisuus koostuu jumalallisen luonnon kanssa samankaltaisen luonnon omaamisesta niin, että kypsissä ja tarkoituksenmukaisissa esimerkkitapauksissa tämän luonnon omaavat oliot pitävät hallussaan Jumalaa muistuttavat funktiot ja kyvyt, jotka mahdollistavat esittää Jumalaa muistuttavaa ja Jumalaa edustavaa roolia luomakunnan keskellä. Wolterstorffin mukaan kaikki mainitut tavat ymmärtää Jumalan kuva ihmisessä ovat itsessään riittämättömiä perustelemaan luonnollisten ihmisoikeuksien olemassaolon: Kapasiteetti- ja rooli-yhtäläisyyden näkökulmasta on aina olemassa ihmisiä, joilta puuttuu joitakin olennaisia kykyjä. Toisaalta luonto-yhtäläisyyden näkökulmasta voidaan ajatella olevan ihmisyksilöitä, joiden luonto (Jumalan kuva) on kyllä olemassa, mutta toimii huonosti tai ei-tarkoituksenomaisesti, ollen näin huonompi esimerkki Jumalan kuvasta kuin ihminen, jonka luonto toimii tarkoituksenmukaisella tavalla. (Wolterstorff 2008b, 349–352; 2012e, 194–195; ks. myös Wolterstorff 2013, 136–137.)

On myös syytä huomata, että mikäli *imago Dei* ymmärretään joko kapasiteetti-yhtäläisyytenä tai rooli-yhtäläisyytenä, on tällöin mahdollista väittää, että esimerkiksi persoonana toimimiseen kykenemätön ihmisyksilö on ihminen ilman Jumalan kuvaa ja kaltaisuutta, vailla *imago Dei*tä; tämänkaltainen ajatus, jossa ihminen nähdään täysin vailla Jumalan kuvaisuutta (vaikka syntiinlankeemus sitä olisikin tavalla tai toisella rikkonutkin) lienee varsin epäta-

vanomainen, ehkä jopa täysin vieras, kristillisen teologian pitkän historian jatkumossa. (Wolterstorff 2012e, 194.)

Edellä nähtyjen ongelmien valossa Wolterstorff (2008b) siirtyy vielä kehittämään naturalistista teoriaa ihmisoikeuksien perustaksi, käyttäen alustanaan edellä mainittuja luonto-yhtäläisyys ja kapasiteetti-yhtäläisyys näkökulmia. Perustavana ideana Wolterstorffin kehittämissä toimii se, että yhtälöstä poistetaan Jumalaa muistuttavuus ja jätetään jäljelle ainoastaan ihmisen luonto. Toisin sanoen tästä näkökulmasta katsottuna luonnolliset ihmisoikeudet olisivat perusteltavissa, mikäli on löydettävissä jokin abstrakti ihmisen luonto, joka yhdistäisi kaikkia ihmisiä yhtäläisesti, taaten heille tietyt (ihmis)oikeudet. Wolterstorffin mukaan tällainen ajatus on kuitenkin kestävä samasta syystä, johon kaatuvat myös edellä esitetyt *imago Dei* -pohjaiset ihmisoikeuksien perustelut, vaikka ko. käsitys ei edellytäkään kykyä persoonana toimimiseen tai rationaaliseen toimijuuteen; itsessään tämänkaltaiset perustelut ovat riittämättömiä, koska luonto-ajattelua soveltaen voisi toisen ihmisen luonnon ajatella olevan parempi representaatio alkuperäisestä ideaaliluonnosta kuin jonkun toisen ihmisen (Wolterstorff 2008b, 351–352; ks. myös Wolterstorff 2012e, 195–196 & Wolterstorff 2013, 137). Jos siis tässä kohdin tulkitsemme oikein Wolterstorffin ajattelua ei edes teistinen ihmisluontokäsitys auta perustamaan luonnollisia ihmisoikeuksia. Niinpä luonnollisten ihmisoikeuksien perustelemiseksi tarvitaan siis jotakin enemmän kuin ainoastaan käsitys ihmisluonnosta (joko sekulaaristi tai teistisesti ymmärrettyinä).

Mitä puuttuu? Mikä on tarpeen, jotta ihmisen ymmärtäminen Jumalan kuvana voisi perustaa ihmisoikeudet? Mitä puuttuu *imago Dei* rinnalta? Kuten Wolterstorff (2008b) esittää, tarvitsemme sellaisen arvon välittävän relaation ihmisten ja Jumalan välille, joka ei vaadi laisinkaan viittausta ihmisen omaan kapasiteetteihin – kykyihin tai ominaisuuksiin. Wolterstorff ehdottaakin, että Jumalan rakkaus ihmistä kohtaan on etsimämme relaatio. Jumalan kiintymyksellinen rakkaus – tasapuolinen ja pysyvä kiintymyksellinen rakkaus kaikkia ihmisiä kohtaan – on riittävä käsitys antamaan ihmisille niin suuren arvon, että se voi toimia yhdessä *imago Dei* kanssa luonnollisten ihmisoikeuksien perustana. (Wolterstorff 2008b, 352, 360.)

Myöhemmissä kirjoituksissaan Wolterstorff (2012e, 2013) on esittänyt myös eksklusiivisesti kristillistä perustusta ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille. Argumentin keskeisenä sisältönä on oppi Jeesuksen Kristuksen inkarnaatiosta. Kolminaisen Jumalan toisen persoonan lihaksituleminen – täydellinen ihmisyyden omaksuminen ja samaistuminen ihmiseksi – on Jumalan arvonanto ihmistä kohtaan, välittäen näin erityisen ihmisarvon kaikille ihmisolennoille. (Wolterstorff 2012e, 200; Wolterstorff 2013, 139.)

Politiikan professori Kevin den Dulk on tulkinnut Wolterstorffin ajattelevan, että kaikki luonnolliset oikeudet perustuvat Jumalan kiintymykselliseen rakkauteen ihmisiä kohtaan (den Dulk 2009). Wolterstorff (2009e) on kuitenkin vastannut den Dulkan esittämään väitteeseen sanomalla, ettei hän näe kaikkien luonnollisten oikeuksien perustuvan Jumalan ja ihmisen väliseen rakkaussuhteeseen: ainoastaan ne luonnolliset oikeudet, jotka ovat varsinaisia ihmisoike-

uksia perustuvat tähän rakkaussuhteeseen. Onkin tärkeää erottaa toisistaan luonnolliset oikeudet ja ihmisoikeudet: ihmisoikeuden omaamiseksi tarvitsee olla vain ja ainoastaan ihminen, kun taas luonnollisen oikeuden omaamiseksi tarvitaan usein joitakin lisävalifikaatioita itse ihmisyyden lisäksi. On tärkeää erottaa ihmisoikeudet, niistä oikeuksista, joita ihmisillä on (esim. lapsilla on luonnollisia oikeuksia, joita ei ole aikuisilla). (Wolterstorff 2009e; ks. myös Wolterstorff 2010b, 198.)

Justin Neuman (2009) on puolestaan kyseenalaistanut rakkauden käsitteen – rakkaus kiintymyksenä –, jota Wolterstorff käyttää Jumalan rakkauden luonteen kuvauksena ihmisiä kohtaan, joka antaa heille luovuttamattoman ja pysyvän arvon. Neuman ehdottaa tilalle *agape*-rakkauden käsitettä. Neuman on myös epäileväinen väitteestä ja erityisesti sen todeksi näyttämisestä, että Jumala tosiasiassa rakastaa kaikkia ihmisiä yhtäläisellä tavalla.<sup>82</sup> Edelleen Wolterstorffin käyttämä argumenttirakenne on Neumanin mielestä ongelmallinen: Wolterstorffin omaksuma luonto-yhtäläisyys näkökulma on funktionaalisesti sama kuin hänen aiemmin hylkäämänsä Kantin ”kapasiteetti-yhtäläisyys” teoria. (Neuman 2009.)

Myös Paul Weithman on kyseenalaistanut Wolterstorffin käyttämän Jumalan kiintymyksellisen rakkauden käsitteen arvon välittävänä relaationa ihmisten osaksi sekä sen perustelun (Weithman 2009a). (Samankaltaista kritiikkiä on esittänyt myös Richard J. Bernstein ja Mark C. Murphy, ks. Bernstein 2009, 229–232; Murphy 2009, 407.) Wolterstorff (2009a) on osuvasti koonnut tätä keskustelua artikkelissaan *Justice as inherent rights: A response to my commentators*: Sekä Wolterstorff että Weithman näyttäsivät molemmat olevan yhtä mieltä siitä, että kiintymyksellinen rakkaus kykenee välittämään kohteelleen arvon, jota sillä ei olisi ilman tätä rakkaussuhdetta. Wolterstorffin ajatukset eroavat Weithmanin ajatuksista kuitenkin keskeisesti, että siinä missä Wolterstorff ymmärtää rikkomuksen tätä rakkaussuhteen välittämää arvoa kohtaan olevan rikkomuksen suoraan arvon kohdetta kohtaan, niin Weithman ymmärtää rikkomuksen koskevan ainoastaan arvon antajaa eli ainoastaan rakkaussuhteen subjektia ei objektia. Ihmisoikeuksien kohdalla tämä tarkoittaisi sitä, että Wolterstorffin näkemys Jumalan kiintymyksellisestä rakkaudesta, joka antaa jokaiselle ihmiselle arvon, ei voisi toimiakaan ihmisoikeuksien perustana, vaan pikemmin perustana Jumalan oikeuksille suhteessa ihmisiin. Eli toisin sanoen rikkoessamme ihmistä kohtaan, jolle Jumalan kiintymyksellinen rakkaus on välittänyt arvon, kohtelemme ala-arvoisesti arvon antajaa eli Jumalaa, emme arvon saajaa eli ihmistä. Wolterstorff ei kuitenkaan hyväksy tällaista näkemystä, vaan pitää edelleenkin kiinni näkemyksestään, että Jumalan kiintymyksellinen rakkaus välittää jokaiselle ihmiselle korvaamattoman arvon, jota jokaisen tulee kunnioittaa, ei ainoastaan Jumalan tähden, vaan jokaisessa ihmisessä olevan arvon tähden. Jumalan kiintymyksellinen rakkaus tuo kunnia-aseman ihmiselle luomakunnan keskellä ja tämä kunnia on nähtävä tietynä arvon muotona. Näin ymmärrettyinä Jumalan kiintymyksellinen rakkaus välittää erityisen arvon ihmisille ja on

<sup>82</sup> Näihin Neumanin esittämiin argumentteihin löytyy vastaukset edempänä sivuilta 79–80.



täten riittävä relaatio Jumalan ja ihmisen välillä toimimaan perusteluna nimenomaisesti luonnollisille ihmisoikeuksille. (Wolterstorff 2009a, 274–275.)

Wolterstorffin (2012e) mukaan onkin tehtävä tärkeä erottelu kahden rakkauden muodon välillä: 1) rakkauden, joka välittää arvon rakkauden kohteelle ja 2) rakkauden *transitiivisena moraalisenä merkitsevyytenä* (engl. transitive moral significance). Jälkimmäisellä tarkoitetaan jonkin henkilön kohtelua tietyllä tavalla, jonkin toisen henkilön kunnioittamisen tähden - tätä on transitiivinen moraalinen merkitsevyys. (Wolterstorff 2012e, 196.) Nähdäkseni tämä on juuri se seikka, johon Paul Weithman (vrt. edellinen kappale) viittaa sanoessaan, että rikkoessamme ihmistä kohtaan (esim. loukatessamme hänen ihmisarvoaan jollakin tietyllä tavalla) emme varsinaisesti toimi väärin tätä ihmisyksilöä kohtaan, vaan Jumalaa kohtaan, jolta ihminen on luomisen perusteella ja Jumalan rakkauden kohteena saanut ihmisarvonsa. (vrt. Wolterstorff 2012e, 197, alaviite 16.)

Wolterstorff (2012, 196–197) lainaa Jean Calvinin kommentaaria 1. Moosesen kirjan kohdasta 9:6 selventääkseen asiaa:

Ihmiset todellakin ovat kelpaamattomia Jumalan huolenpitoon, jos kyseessä oleva kunnia olisi vain heidän omansa; koska kuitenkin heistä jokaiseen on kaiverrettu Jumalan kuva, pitää Hän itseään loukattuna heidän persoonissaan. Niinpä, vaikka heillä ei itsessään ole mitään, jolla voisivat ansaita Jumalan mielisuosion, katsoo Hän omia lahjojaan heissä, ja on siten innostunut rakastamaan ja pitämään heistä huolta. Tämä oppi on kuitenkin tarkoin huomioitava, ettei kukaan pysty olemaan vahingollinen veljeään kohtaan ilman, että hän loukkaisi samalla itseään Jumalaa. Jospa vain tämä opinkappale olisikin lujittunut mieliimme sillä tavoin, että olisimme paljon vähemmän valmiita vahingoittamaan toisiamme kuin mitä todella olemme. (Calvin 1847, 295–296.)

Lainauksesta nousee selkeästi esiin transitiivisen moraalisen merkitsevyyden keskeinen idea: rikkomalla ihmistä kohtaan, rikomme samalla Jumalaa, ihmisen Luoja kohtaan. Wolterstorff korostaa kuitenkin seuraavan erottelun tärkeyttä: on kaksi eri asiaa (a) kohdella väärin Jumalaa kohtelemalla väärin ihmistä ja (b) kohdella väärin ihmistä kohtelemalla väärin tätä kyseistä ihmistä suoraan (ei siis jotenkin ”välillisesti Jumalan kautta”). Niinpä, perustellaksemme ihmisarvon ja ehdottomat ihmisoikeudet Jumalan rakkauden näkökulmasta, tulee tämä rakkaus käsittää siten, että se antaa kohteelleen erityisen arvon, jota heillä ei ilman tätä rakkaussuhdetta olisi. Pelkkä transitiivisen moraalisen merkitsevyyden ajatus ei siis riitä perusteluksi. (Wolterstorff 2012e, 197.)

Wolterstorff (2008b) tahtoo huomauttaa lukijoitaan myös siitä, että hänen esittämänsä perustelu Jumalan kiintymyksellisestä rakkaudesta ihmisiä kohtaan ja toisaalta ihmisoikeuksien perustumisesta tähän rakkaussuhteeseen on ollut luonteeltaan hypoteettista. Wolterstorff muistuttaa, että hän ei ole eksplisiittisesti väittänyt Jumalan tosiasiallisesti rakastavan jokaista *imago Dei* ominaisuutta omaavaa yksilöä tällä tavoin. Argumentoinnin ydin on ollut yksinkertaisesti siinä, että teistisen vakaumuksen omaavalle henkilölle, luonnolliset ihmisoikeudet ovat perusteltavissa. Koska teisti voi edellä esitetyn Jumalan rakkauden näkökulmasta perustaa luonnolliset ihmisoikeudet, ja luonnollisiin syihin vetoava sekulaari ihminen ei voi tätä tehdä, on tämä nähtävä jonkinlaisena argumenttina teismen puolesta. Wolterstorff sanoo kuitenkin lopulta uskovansa,

että Jumala tosiasiallisesti rakastaa jokaista kuvakseen luomaansa ihmistä kiintymyksellisellä rakkaudella. (Wolterstorff 2008b, 360–361.)

Edellä esitettyjen vasta-argumenttien valossa, on Wolterstorff (2012e, 2013) kuitenkin esittänyt revision alun perin käyttämänsä rakkaus-käsitteeseen. Alkuperäisen kiintymyksellisen rakkauden käsitteen tilalle Wolterstorff ehdottaa, että Jumalan rakkaus luomiaan ihmisiä kohtaan tulisi ymmärtää parhaiten haluna tai kaipuuna ystävyteen heidän kanssaan. Toisin sanoen Jumala rakkaudessaan kaipaa ystävyttä ihmisten kanssa. Jumalan halu olla ystävä luomiensa ihmisten kanssa on Jumalan taholta kunniananto ihmiselle, välittäen arvon, joka on laatuaan täysin ainutlaatuinen: millään eläimellä tai "ei-ihmisellä" ei ole tällaista arvoa<sup>83</sup>. Kunniananto antaa ihmiselle uuden arvokkuuden, jota voidaan nyt uudella tavoin kohdella väärin (esim. ehdottomat ihmisoikeudet). Jos Jumala todella kunnioittaa jokaista ihmistä erityisellä tavalla osoittamalla heille pysyvää rakkautta (esim. kaipuuta ystävyteen heidän kanssaan), välittää tämä rakkaussuhde samalla jokaiselle ihmiselle luovuttamattoman ja yhtäläisen arvon, ihmisarvon. (Wolterstorff 2012e, 195–199; Wolterstorff 2013, 137–139.)<sup>84</sup>

Miksi Jumala sitten kaipaisi ystävyttä juuri ihmisten kanssa? Mikseivät jotkin eläimet, esimerkiksi vaikka elefantit ole tässä suhteessa kelvollisia? Mahdollisuus ystävyteen Jumalan kanssa perustuu *imago Dei* -käsitteeseen: ihmiset ovat ainoita olioita luomakunnassa, jotka pystyvät olemaan ystävyyssuhteessa Jumalan kanssa, koska ainoastaan heidät on luotu Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi kaikki luomakunnan oliot huomioiden. Tämä tarkoittaa, että ihminen on luotu persoonaksi. (Wolterstorff 2012e, 198–199; Wolterstorff 2013, 137–139.) Wolterstorffin omin sanoin:

Vaikka Jumalan kaipuu ystävyteen jonkin ihmisen kanssa ei edellytäkään hänen osaltaan, että hän parhaillaan omaa välttämättömät kyvyt [esim. persoonana oleminen] mainitun kaipuun täyttymiseksi, se kuitenkin edellyttää, että kyseinen ihminen *jokin päivää* omaa nämä kyvyt, joko tässä elämässä tai tulevassa. (Wolterstorff 2012e, 199)

<sup>83</sup> Vrt. aiemmin asetettu eksklusiivisuuden ehto ihmisarvon perustalle.

<sup>84</sup> Jordan Wessling, Roger Crisp ja Timothy Endicott ovat muun muassa esittäneet Jumalan ihmistä kohtaan välittämää rakkautta niin, että on mahdollista ajatella, kuinka Jumalan rakkaus ei itse asiassa anna ihmiselle erityistä arvoa, vaan Jumala rakastaa ihmisiä sen tähden, että heissä on jotain valmiiksi arvokasta (ks. Wessling 2014; Crisp 2010, 162; Endicott 2010, 179–181). Mielestäni Endicott toteaa kuitenkin osuvasti, että jos Jumala rakastaa ihmisiä sen tähden, että heissä on jotakin itsessään arvokasta, on sillä omat seurauksensa Wolterstorffin kriittiseen käsittelyyn sekulaareja perustusyriytyksiä ajatellen. Kuitenkin, toteaa Endicott, että jos Jumalan rakkaussuhde ihmisiin on todella se relaatio, joka välittää ihmiselle erityisen ihmisarvon, niin tällöin ilman uskoa Jumalaan ei ihmisarvoa voida ymmärtää, ja täten sekulaarit perusteluyritykset eivät voi toimia.

Omana ajatuksenani tahtoisin vielä lisätä sen, että mikäli näemme ihmisarvon perustuvan kahtalaisesti – ihmiseen Jumalan kuvaksi luotuna ja Jumalan pysyvän rakkauden kohteena (ei siis pelkästään Jumalan kuvaksi luotuna oliona, vaan samalla myös hänen rakkauden kohteenaan) –, näyttäisi lopulta merkityksettömältä se, välittääkö Jumalan rakkaus meille arvon vai rakastaako Jumala meitä sen tähden, että meissä on jotakin arvokasta. Niinpä olisimme ihmisinä joka tapauksessa Jumalan luomia olentoja, jolloin mikä hyvänsä arvo meillä onkaan, on lopultakin peräisin Jumalalta. Tällöin ihmisarvomme jää välttämättä teistisen perustelun varaan. Tilanne olisi erilainen, mikäli Jumalan rakkaus meitä kohtaan perustuisi johonkin meissä olevaan arvoon tai ominaisuuteen, joka ei olisi alun perin Jumalalta peräisin.

Tässä yhteydessä onkin paikallaan esittää Nigel Biggarin (2010) muotoilema kritiikki Wolterstorffin teististä ihmisoikeuksien perustelua kohtaan. Biggar lähtee liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan Jumala rakastaa *kaikkia* luomiaan olioita, ei ainoastaan ihmisiä. Niinpä, hänen mukaansa, Jumalan rakkauden kohteena oleminen ei voi perustella sitä, ”miksi ihmisillä on oikeuksia, joita etanoilla ei ole”. Hän kuitenkin ehdottaa, että Wolterstorff voisi ajatella Jumalan rakkauden ihmisiä kohtaan selittyvän interpersoonallisen rakkauden kautta. Biggarin mielestä tämänkaltainen rakkauden kvalifikaatio palauttaa meidät käytännössä takaisin kapasiteetti-pohjaisiin ihmisarvon perusteluihin (jotka jo edellä olemme esittäneet riittämättöminä). (Biggar 2010, 136.) Ensi ajatuksella Biggarin kritiikki Jumalan rakkauden kvalifioinnista – esim. Jumalan kaipuuna ystävytyteen – tuntuu toimivalta. Itse asiassa uskon Biggarin kritiikin toimivan, mikäli asiaa tarkastellaan vain tämän elämän (so. immanentissa) viitekehysessä. Kuitenkin yllä olevassa lainauksessa Wolterstorff siirtää katsemme transsendenttiin todellisuuteen, eskatologisen näkymään, tästä ajasta iäisytyteen: ihmiset voivat tässä ajassa olla vajavaisia suhteessa *imago Dei* aktualisoitumiseen heissä. Tämä kuitenkin muuttuu siirryttäessä tästä ajasta tuonpuoleiseen. Niinpä tämä transsendenttiin ulottuvuuteen kurottaminen onnistuu nähdäkseen väistämään Biggarin esittämän kritiikin, koska se yhtäältä selittää ihmisille ominaisen ja eksklusiivisen arvon, sekä vastaa kysymykseen ”miksi ihmisillä on oikeuksia, joita etanoilla ei ole”. Vaikka mielestäni Biggar onkin oikeassa toteamuksessaan, että Jumala rakastaa *kaikkia* luomiaan olioita – niin etanoita kuin ihmisiä – (toteamus, johon myös Wolterstorff varmasti yhtyy), eivät etanat kuitenkaan omaa *imago Dei*tä, joka toimii selittävänä tekijänä Jumalan erityislaatuisen rakkauden olemassaolona ihmisiä kohtaan.

Joka tapauksessa, myös Biggar pitää tärkeänä ihmisen erityisen arvon perustelemista. Tästä huolimatta hän kuitenkin torjuu Wolterstorffin lisäksi John Finnisin filosofiset sekä Germain Grisez ja Oliver O’Donovanin teologiset argumentit kaikkien elävien ihmisten yhtäläisestä arvosta ja tähän arvoon perustuvasta kohtelusta. (Biggar 2010, 136–137.)

Käytän seuraavassa hieman tilaa Biggarin omalle argumentille ihmisarvosta, koska se on itsessään mielenkiintoinen sekä pohtimisen arvoinen, ja mielestäni selkeyttää myös osaltaan Wolterstorffin esittämää argumenttia. Biggar (2010) kehittää omaa ihmisarvoperusteluaan seuraavasti: Hän ottaa alkuun todellisen esimerkin ihmiskohtalosta, Tony Blandin, jonka isoavokuori vaurioitui pysyvästi onnettomuudessa vuonna 1989. Tämän onnettomuuden seurauksena Tony Bland virui neljä vuotta pysyvässä vegetatiivisessa tilassa (PVS), pysyvässä tiedottomuuden tilassa. Biggar jatkaa sanoen:

En sinänsä epäile sitä, etteikö Jumala rakastaisi Tony Blandia; mutta epäilen kyllä sitä, rakastaako Jumala Tony Blandin [kuollutta] ruumista aivan samalla tavalla. Miksi Jumalan rakkaus sitten vaihtelisi? Oletettavasti tähän on syynä jokin ominaisuus – tai sen puuttuminen – rakastettavassa kohteessa. Joten, mitä puuttuu Tony Blandin ruumiin tapauksessa – *ja* Tony Blandin kohdalla PVS:ssä? Tietoisuus, sekä todellinen että potentiaalinen. (Biggar 2010, 137.)

Biggar (2010) toteaakin, että mainituista syistä johtuen, hän ei ole nähnyt juuri mahdollisena ajatella ihmisarvon perustelemista mahdollisena muuten kuin jonkin ominaisuuden tai kapasiteetin näkökulmasta. Tässä kohden hän ilmaisee selkeän pesäeron Wolterstorffin ajattelusta. Biggar kuitenkin esittää Wolterstorffin tavoin teologisen perustelun ja nimenomaan kristillisen perustelun ihmisarvolle. Hän yhdistää kiintoisalla tavalla argumentissaan *imago Dei* - pohjaisen (perustuen 1. Moos. 1:26) tulkinnan ja Karl Barthin teologisen pohdinnan (Biggar 2010, 137):

Käsitän "Jumalan kuvan" implikoivan sitä, että ihmisten erikoisuus on siinä Jumalan arvonannossa, että hän näkee ihmiset arvoisina oliona olemaan [Jumalan] alamaisina vastuullisia huolenpitäjiä Jumalan luomakunnasta. Tämä yhtäläinen arvo voimistuu – ja yksilöllistyy – jokaisen yksilön kohdalla Jumalan hänelle antamassa henkilökohtaisessa kutsussa harjoittaa yleistä vastuullisuutta toimimalla ainutlaatuisella ja jäljittelemättömällä tavalla tehtävässään maailman pelastamiseksi. (Tämä henkilökohtaisen kutsun ajatus on peräisin Barthin ajattelusta). Tämä välittää ymmärryksen ihmisarvosta, joka koostuu kyvystä vastuullisuuteen – reagoimalla tarkoituksenmukaisesti niihin hyviin, joita Jumalan luomakunnasta löytyy, ja yksilöllisestä kutsumuksesta. Toisin kuin autonominen, kantilainen rationaalisuus, tämä vastuullisuus voi olla luonteeltaan passiivista, vastaanottavaista ja intuitiivista, siinä missä aktiivista, assertiivista ja artikulaatiivista. Sen voi omata, esimerkiksi, syvästi kehitysvammaisen lapsi, joka vaikka tuskin kykenevä "biografiaan", on kuitenkin täysin kykenevä reagoimaan arvostavalla ilolla musiikin kauneuden hyvyyteen – ja tuottamaan hyödyllisen todistuksen elämän merkittävyydestä, joka osaltaan korostaa luotujen hyvien hyvyyttä. (Biggar 2010, 137.)

Lopuksi Biggar näyttäisi – ainakin oman tulkintani mukaan – olevan varovaisen optimistinen antamansa perustelun riittävydestä suhteessa Alzheimeria sairastaviin (jotka Biggarille edustavat niitä ihmisyksilöitä, joista Wolterstorff näyttäisi olevan eniten huolissaan): vaikka Biggar näyttäisi olet-tavan, että Alzheimeria sairastavat "eivät näytä olevan kyvykkäitä edes passiiviseen, arvostavaan vastuullisuuteen", olisi ehkä heidän kohdallaan kuitenkin mahdollista toivoa tämän potentiaalisuuteen "kunnes voimme olla täysin varmoja (kuten Tony Blandin kohdalla), että tietoisuus on mennyt." (Biggar 2010, 137.)

Kaiken kaikkiaan Biggarin kritiikki Wolterstorffin teististä argumenttia kohtaan, ja toisaalta Biggarin oma kristillinen argumentti herättävät ajatuksia, ainakin allekirjoittaneessa. Wolterstorff (2010b) on lyhyesti esittänyt ajatuksensa Biggarin ihmisarvo-argumentista. Wolterstorff ilmaisee ensiksikin olevansa samaa mieltä Biggarin esittämästä ajatuksesta syvästi kehitysvammaisen kyvystä vastata Jumalan kutsuun iloisella reaktiivisella elämällään. Ongelmallisena ja ylitsepääsemättömänä esimerkkinä Biggarin esittämälle ihmisarvo-argumentille, nostaa Wolterstorff kuitenkin (riittävän vaikean asteisen) Alzheimeria sairastavan ihmisen, joka ei näyttäisi pystyvän edes Biggarin esittämään kykyyn vastata Jumalan kutsuun. (Wolterstorff 2010b, 198–199.) Wolterstorff näyttäisi siis tässä mielessä olevan pessimistisempi kuin Biggar hyvin pitkälle edenneiden Alzheimeria sairastavien ihmisyksilöiden kohdalla.

Tahtoisin nostaa omana pohdintanani esille myös sen, miten Biggar ottaa sekä esimerkissään Tony Blandista (sekä PVS- että kuolleessa tilassa), että Alzheimeria sairastavien kohdalla keskeisenä ominaisuutena esiin tietoisuuden.

Niinpä tietoisuus – joko aktuaalisena tai potentiaalisena – näyttäisi olevan se minimaalinen välttämätön ehto, kyky tai ominaisuus, joka toimii perustana ihmisarvolle. Ilmeisesti on selvää, että pysyvässä vegetatiivisessa tilassa (PVS) oleva henkilö on pysyvästi ja peruuttamattomasti tiedottomassa tilassa (joskin tästä näyttäisi olevan jossain määrin eriäviä mielipiteitä, jopa lääketieteen ammattilaisten taholta). Alzheimeria sairastavilla tietoisuus näyttäisi degeneroituvan sairauden edetessä. Toisaalta koomapotilaiden ajatellaan olevan syvässä tajuttomuuden tilassa, josta toipuminen – jopa täysi toipuminen – koomaa edeltäneeseen tilaan (tapauksesta tietysti riippuen) nähdään täysin mahdollisena. Wolterstorff on toistuvasti esittänyt eksplisiittisen huolensa sekulaarien teorioiden ja kapasiteettinäkökulmasta ihmisarvoa lähestyvien (sekä sekulaarien että teististen) teorioiden riittämättömyydestä toimia mm. Alzheimeria sairastavien ja koomapotilaiden ihmisarvon perusteluina. Wolterstorff ei tietääkseni ota suoranaisesti kantaa PVS-tilassa olevien tai aivokuolleiden asemaan. Biggarin esittämät ajatukset saavat kuitenkin miettimään näitä rajanvetoja. Oman tulkintani mukaan Biggarin teorian välttämätön ehto (ei ehkä riittävä ehto?) ihmisarvolle on aktuaalisen tai potentiaalisen tietoisuuden olemassaolo. Tässä suhteessa rajanveto voi mennä jossain määrin hankalaksi, koska tietoisuuden olemassaolo ja määrittely ylipäätään voivat olla hyvinkin vaikeita tehtäviä. Yhtä kaikki, Biggarin teoria näyttäisi sulkevan ihmisarvon ulkopuolelle ihmisiä, joiden tietoisuuden tilasta emme voi olla varmoja, tai joiden tiedottomuudesta olemme varmoja. Vastaavasti Wolterstorffin ihmisarvon perustelun etuna on nähdäkseni se, että se ei rajaa ketään ihmistä ihmisarvon ulkopuolelle. Ihmisyys on myöskin intuitiivisemmin ymmärrettävissä ja selkeämmin määriteltävissä (ja mitattavissa) oleva käsite kuin tietoisuus, ainakin omasta mielestäni.

Edelleen jäin miettimään sitä, mikä on lopulta se ominaisuus, kyky, kapasiteetti, jonka Biggar näkee ihmisarvon perustavana asiana. Onko se tietoisuus itsessään, joko aktuaalisena tai potentiaalisena, kuten edellä sitä alustavasti pyrin tulkitsemaan? Jos on, niin miten tietoisuus rakentuu Biggarin esittämän *imago Dei* -pohjaisen tulkinnan kautta, ja ennen kaikkea, mitä hänen kristillinen tulkintansa lisää tietoisuuden käsitteeseen? Nämä kysymykset jäävät kuitenkin tässä ilman vastausta.

Myös Bernstein on esittänyt kritiikkiä Wolterstorffin ehdottamaa ihmisoikeuksien teististä perustelua kohtaan, joskin eri näkökulmasta kuin Nigel Biggar edellä. Bernsteinin (2009) mukaan Wolterstorff ei esitä riittäviä perusteluja teistisen näkemyksensä premisseille (Bernstein 2009, 222, 227–229, 235–236). Wolterstorff (2009a) vastaa Bernsteinin kritiikkiin sanomalla, että hänen tarkoituksenaan ei ole ollutkaan esittää todisteita teologisten premissiensä (1. premissi: Ihminen on Jumalan kuvaksi luotu olento ja näin jokainen ihmislajin edustaja omaa tämän erityislaatuisen ihmisluonnon; 2. premissi: Jumala rakastaa jokaista ihmistä yhtäläisellä ja pysyvällä kiintymyksellisellä rakkaudella.) totuusarvosta, vaan ainoastaan pyrkiä osoittamaan, että usko näiden premissien totuuteen mahdollistaa luonnollisten ihmisoikeuksien perustelun. Olemassa olevien sekulaarien perusteluiden ongelmana on Wolterstorffin mukaan vastaavasti niiden



kyvyttömyys, premissien totuusarvosta riippumatta, perustella luonnollisten ihmisoikeuksien olemassaoloa. (Wolterstorff 2009a, 272.)

Tästä huolimatta Bernstein (2009) pitää Wolterstorffia velvollisena oikeuttamaan antamiensa premissien tiedollisen totuusarvon teistisen perustelunsa tueksi. Tämän velvoitteen voi nähdä kumpuavan kahdesta eri näkökulmasta: Ensinnäkin Bernsteinin mukaan monet kristityt eivät hyväksy Wolterstorffin oletusta Jumalan tasapuolisesta ja pysyvästä rakkaudesta kaikkia ihmisiä kohtaan. Toiseksi hän näkee Wolterstorffin Raamatun eksegeesin koskien Jumalan rakkautta ja oikeudenmukaisuutta valikoivana ja omia tarkoituksiperiään edistävänä. (Bernstein 2009, 230–235.) Wolterstorff (2009a) sanoo jakavansa Bernsteinin kanssa näkemyksen siitä, että monet kristityt eivät käsitä Jumalan rakkautta luonteeltaan tasapuolisena ja pysyvänä kaikkia ihmisiä kohtaan. Wolterstorff ei kuitenkaan usko tämän velvoittavan häntä oikeuttamaan omia näkemyksiään, vaan pikemmin olemaan avoin toisinajattelevien argumenteille ja niiden vakuuttavuudelle. Hän toteaa kuitenkin olleen avoin esitetuille vasta-argumenteille ja toteaa niiden olevan riittämättömiä vakuuttamaan häntä pitämään vääränä esittämäänsä käsitystä Jumalan rakkauden luonteesta. Raamatun eksegeesiinsä liittyvään kritiikkiin Wolterstorff vastaa puolestaan, että hänen tarkoituksenaan on ollut löytää Raamatun teksteistä (implisiittinen) käsitys oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä luonnollisina oikeuksina. Tämän tähden hän ei näe *vaadittavana* sitä, että hänen olisi täytynyt käsitellä oman oikeudenmukaisuuskäsityksensä valossa Raamatussa ilmoitettujen Jumalan ja ihmisten tekojen oikeudenmukaista tai epäoikeudenmukaista luonnetta. Toisaalta Wolterstorff ei näe myöskään *vaadittavana*, että hänen olisi tarvinnut tulkita tyhjentävästi Raamatun esittämää käsitystä Jumalan rakkauden rajoista ja laajuudesta teoriansa puitteissa. (Wolterstorff 2009a, 273.)

James K.A. Smith (2009b) on esittänyt oman huolensa Wolterstorffin ihmisoikeuksien teistisestä perustelusta. Ensinnäkin Smith on nähnyt Wolterstorffin murheena olevan ne teoriat, jotka ymmärtävät oikeudenmukaisuuden olevan oikeusjärjestykseen perustuva asia; ne kaikki jättävät oikeudenmukaisuuden ikään kuin jonkin tietyn tarinan tai yhteisön varaan. Tällöin väärinkohdellut jäävät vaille korvausta, koska oikeudenmukaisuus oikeusjärjestyksenä ei ole luonteeltaan riittävän yleinen turvatakseen väärinkohdeltujen oikeudenmukaista kohtelua. Samalla tavoin Kantin rationaalisuuteen perustuvassa ihmisarvo-teoriassa, on Wolterstorffin mukaan, rationaalisuus se ominaisuus, joka ei ole kaikkien ihmisten osana: täten se ei voi toimia universaalien ihmisoikeuksien pohjana. Wolterstorff näkee ilmeisesti ainoana ratkaisuna ihmisoikeuksien perustaksi ajatukset ihmisestä Jumalan kuvaksi luotuna olentona ja Jumalan pysyvästä, yhtäläisestä ja tasa-arvoisesta rakkaussuhteesta jokaista *imago Deit*ä kantavaa olentoa kohtaan, jotka yhdessä takaavat kaikille yhtäläisen arvon. (Smith 2009b.)

Wolterstorff (2009g) on vastannut Smithille kirjoituksessaan *The fine texture: A response to Smith*, kommentoiden seuraavia asioita: Ensinnäkin hän sanoo ymmärtävänsä oikeusjärjestysteoreetikkojen ja sisäsyntyisten oikeuksien kannattajien erimielisyyksien johtuvan moraalisen järjestyksen syvärakenteen ym-



märtämisen eroavaisuuksista. Sisäsyntyisiä oikeuksia puolustavan henkilön mielessä jonkin tietyn arvon omaaminen on itsessään riittävä perustamaan oikeuksia. Vastaavasti oikeusjärjestystä kannattava henkilö joutuu olettamaan oikeuksia edeltäväksi tapahtumaksi jonkin ”oikeuksien antamisen” (engl. *conferral*), joka täten toimii oikeuksien perustana. Wolterstorff ei hyväksy Smithin väitettä, jonka mukaisesti hän pitäisi kaikkia teorioita oikeudenmukaisuudesta oikeusjärjestyksenä, rakentuvina jonkin tietyn tarinan varaan; tämä ei ole se syy, jonka mukaan hän kyseisiä teorioita vastustaa. (Wolterstorff 2009g.)

Oliver O'Donovan (2009) on puolestaan väittänyt Wolterstorffin omaavan ihmiskäsityksen, jonka mukaisesti ihmisyyksilöt ovat ontologisessa mielessä hyvin erilaisia suhteessa toisiinsa. O'Donovanin mukaan tämä ihmiskäsitys johtaa ajatteluun oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina. Hänen mukaansa radikaalisti moninaiset oikeudet heijastavat jokaisen ihmispersonan radikaalia ontologista erikoislaatuisuutta ja moninaisuutta. Niinpä oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina on moninaisten oikeuksien (engl. *multiple rights*) ontologiaa. Hän kontrastoi tätä näkemystä oikeudenmukaisuuteen oikeusjärjestyksenä, jonka hän näkee olevan yhtenäisen oikeuden (engl. *unitary right*) ontologiaa. (O'Donovan 2009, 195.) Vaikka Wolterstorff (2009a) on puolustaakin käsitystä oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina, kieltää hän kuitenkin edustavansa edellä mainittua O'Donovanin ehdottamaa moninaisten oikeuksien ontologiaa ja ihmispersonien radikaalia ontologista moninaisuutta. Päinvastoin Wolterstorff uskoo ihmisten omaavan yhteisen ihmisluonnon. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö jokainen ihmisyyksilö olisi itsessään korvaamaton. Jumala rakastaa ihmisiä yleensä (so. koko ihmissukua) ja jokaista ihmistä erityisesti (so. jokaista ihmissuvun partikulaaria instanssia); Jumalan rakkaus antaa ihmisille kollektiivisen arvon. (Wolterstorff 2009a, 268.) Näin Wolterstorffin ja O'Donovanin näkemykset oikeudenmukaisuuden ontologiasta sisäsyntyisinä oikeuksina eivät käy yksiin.

Simone Chambers (2009) ei ole myöskään ollut vakuuttunut siitä, että Wolterstorffin ehdottama teistinen perusta sisäsyntyisille ihmisoikeuksille olisi Kantin rationaalisuusteorian poissulkeva näkemys. Wolterstorff ei Chambersin mukaan pysty osoittamaan, että sekulaarit teoriat olisivat itsessään väärä eli toisin sanoen, että kaikki ilman Jumalaa olevat perustelut olisivat tuomittuja osoittautumaan epätosiksi. (Chambers 2009.) Myös Thaddeus Kozinski (2009) kirjoittaa samassa hengessä, että Wolterstorff pikemmin ilmaisee oman kantansa, kuin argumentoisi perustellen oman näkemyksensä. Kozinskin mukaan tähän syynä on se, että kyseessä on lopultakin teologinen aihe ja uskomus, jota vaikka voi järjestellä puolustaa, ei ole kuitenkaan mahdollista osoittaa todeksi. (Kozinski 2009.)

Edelleen, on Daniel Dombrowski (2009) nähnyt ongelmallisena ja vähintäänkin kyseenalaisena Wolterstorffin siirtymisen suoraan omaan *imago Dei*-hypoteesiinsa ja kokonaan pois erilaisista kapasiteettinäkökulmista perustella ihmisen arvo. Kyseenalaiseksi tämän siirtymän tekee, Dombrowskin mukaan se, että monet filosofit, kuten eivät ihmiset yleensä, ole valmiita hyväksymään tällaista teististä näkemystä, jossa Jumala nähdään olemassa olevana ja ihminen

Hänen kuvakseen luotuna olentona. Niinpä Wolterstorff tekee puolustamansa luonnollisten sisäsyntyisten ihmisoikeuksien perustan epävarmaksi ottaen huomioon nykyisen yhteiskuntamme pluralistisen luonteen. (Dombrowski 2009, 280.) Wolterstorff kuitenkin esittää oman teistisen käsityksensä nimenomaan pluralismin hengessä. Palaamme näihin teemoihin tarkemmin luvussa 5.

Wolterstorffin esittämän argumentaation pohjalta näyttäisi lopultakin siltä, että luonnollisten ihmisoikeuksien perustana on oltava jokin uskonnollinen näkemys (kristinusko, juutalaisuus, mahdollisesti islam)<sup>85</sup>; hyväksyttävää sekulaaria teoriaa ei ainakaan toistaiseksi näyttävän olevan olemassa (Wolterstorff 2008b, 361). Kao (2011) on kutsunut tällaista teoriaa, jonka mukaan jokin uskonnollinen näkemys ei ainoastaan voi, vaan sen täytyy toimia ihmisoikeuksien perustana, jotta nämä oikeudet voisivat ”säilyttää teoreettisen koherenssinsa, normatiivisen voimansa tai käytännöllisen tehokkuutensa” maksimalistiseksi teoriaksi (Kao 2011, 4)<sup>86</sup>.

Jos olen tulkinnut oikein, näyttäisi esimerkiksi ortodoksiseen aristoteeliseen perinteeseen itsensä lukeva G. Scott Davis näkevän Wolterstorffin tavoin hankalana perustella yhteiskunnan vähäosaisten arvoa puhtaasti sekulaarista näkökulmasta. Davis kirjoittaa seuraavasti:

En näe tapaa aristoteelikolleni, joka siis lopulta olen minä itse, tuoda ei-toivottuja vastasyntyneitä tai tiedottomia Alzheimeria sairastavia oikeudenmukaisuuden suojelukseen alle puhtaasti sen perusteella ketä tai millaisia he ovat. Tämä ei johdu siitä, että ajattelin kukoistavilla ihmistoimijoilla olevan arvon siinä, missä marginaalissa olevilla ei. Ollessani jumalaton pakana, en vain pysty saamaan mieltäni irti ajatuksesta ”arvosta” joka ei olisi ”annettu” [tai välitetty] jollakin inhimillisellä tavalla tai toisella (Davis 2010, 659.)

Lopultakin Wolterstorffin mukaan sekä sisäsyntyiset luonnolliset oikeudet että sisäsyntyiset luonnolliset ihmisoikeudet ovat olleet implisiittisesti läsnä sekä Vanhan että Uuden Testamentin teksteissä, kuten kirkkoisien kirjoituksissakin<sup>87</sup>. Viimeistään 1100-luvun kanonisen lain asiantuntijat omasivat eksplisiittisen käsityksen sisäsyntyisistä luonnollisista ihmisoikeuksista. (Wolterstorff 2008b, 361.) On merkillepantavaa, kuinka Wolterstorff rehellisesti huomioi ja tiedostaa, kuinka kristityt eivät historian saatossa ole kohdelleet kanssaihmiään aina heidän arvoonsa kuuluvalla tavalla. Tämä ei kuitenkaan horjuta Wolterstorffin

<sup>85</sup> Eri uskontojen ja ihmisoikeuksien väliseen suhteeseen, yhteensopivuuteen ja keskusteluun johdantotekstinä voin suositella teosta Witte, J., & Green, M. C. 2012. *Religion and human rights: An introduction*. New York: Oxford University Press. Aihepiiri olisi äärimmäisen mielenkiintoinen käsiteltäväksi tarkemmin, mutta ei valitettavasti mahdu tämän tutkimuksen viitekehykseen. Islamien ja ihmisoikeuksien välisestä suhteesta on kirjoittanut mielenkiintoisesti Ann Elizabeth Mayer (2013) teoksessaan *Islam and human rights: Tradition and politics* (5. painos). Boulder, Colo.: Westview Press.

<sup>86</sup> Kao nostaa teoksessaan *Grounding human rights in a pluralist world* Wolterstorffin teorian lisäksi kolme muuta maksimalistista teoriaa: Michael J. Perryn (ks. Perry 2000; 2007), Hans Küngin (ks. Küng 1991; 1998) ja Max L. Stackhousen (ks. Stackhouse 1998; 2005) teorit. Ko. teorioiden sisällöllisistä eroavaisuuksista ks. (Kao 2011, 31–56).

<sup>87</sup> Myös John Perry on ollut samaa mieltä tästä Wolterstorffin käsityksestä, vaikka olisi-kin toivonut Wolterstorffilta hieman nyansoidumpaa käsittelyä oikeus-käsitteen käytöstä historian eri vaiheissa (ks. Perry 2010).

ajattelussa sitä<sup>88</sup>, että hänen mielestään ”luonnollisten ihmisoikeuksien tunnus-  
taminen on yksi suurista jalokivistä, jonka Raamattu on ihmiskunnalle antanut”.  
(Wolterstorff 2012a, 54.)

Teologian professori Douglas Kelly (1997) on kirjoittanut varsin voimalli-  
sin sanoin Raamatusta nousevan ihmiskäsityksen puolesta verrattuna humanis-  
tiseen ihmiskäsitykseen. Hän kirjoittaa seuraavasti:

Ilman epäilystään Raamatun käsityksellä ihmisestä Jumalan kuvaksi luotuna olen-  
tona, on ollut mitä voimakkain vaikutus ihmisarvoon, vapauteen, yksilön oikeuksien  
leviämiseen, poliittisiin järjestelmiin, lääketieteen kehitykseen, ja käytännössä kaikkiin  
muihin kulttuurin osa-alueisiin. Kuinka erilainen onkaan humanistinen ihmiskäsitys,  
jossa ihminen nähdään ainoastaan jonakin evoluution tuotoksena, ei Jumalan kuvaksi  
luotuna olentona, koska Jumalaa ei ole olemassakaan. Tämänkaltaisen lähtökohta on  
mahdollistanut marxilaisten totalitaaristen valtioiden likvidoida miljoonia omista kansa-  
alaisistaan, koska oletuksena on, että ei ole ketään transsendenttia persoonaa, jonka  
kaltaiseksi nämäkin kansalaiset ovat luotu, ei ketään olentoa, joka antaisi näille kansa-  
laisille arvon ja oikeuden olla olemassa ilman valtion hyväksyntää tai päätöstä. (Kelly  
1997, 15.)

Kellyn tavoin myös Erik von Kuehnelt-Leddihn (1909–1999), itävaltalainen so-  
siaalipolitiikan asiantuntija on teoksessaan *Leftism: From De Sade and Marx to  
Hitler and Pol Pot* (1990) on todennut varsin jyrkästi kuvatessaan Ranskan val-  
lankumouksen kamaluuksia seuraavasti: ”Sillä aidolle materialistille ei ole ole-  
massa mitään fundamentaalista erotusta, ainoastaan asteittainen ’evolutionaari-  
nen’ ero ihmisen ja tuholaisen, vahingollisen hyönteisen välillä.” (von Kuehnelt-  
Leddihn 1990, 76).

Helsingin yliopiston systemaattisen teologian dosentti Olli-Pekka Vainio  
on esittänyt oman huolensa tällä tavoin – tosin hieman Kellya ja von Kuehnelt-  
Leddihniä maltillisemmin:

Mitä Jumalan poissaolosta siis seuraa? Ei anarkiaa, ainakaan välttämättä, vaan maail-  
ma jossa ihmisen tahto, hyötynäkökohdat ja onnellisuuden tavoittelu ovat moraalin  
mittapuu. Joillakuilla, joskaan ei kaikilla, lienee syytä toivoa, että Jumala olisi edes  
luultavasti olemassa. (Vainio 2009, 130.)

Esitetty argumentaatio on kokonaisuudessaan edennyt siihen suuntaan,  
että kristillisellä luomiskäsityksellä on ollut historiallisesti merkittävä rooli ih-  
misarvon ajatuksen taustalla. Ehkä on kuitenkin liian aikaista vetää johtopää-  
töstä siitä, että ihmisarvo romuttuu välttämättä ilman juutalais-kristillistä käsi-  
tystä *imago Deista*, ainakin siinä teistisessä viitekehityksessä, jossa Wolterstorff on

<sup>88</sup> Eikä todennäköisesti olisi edes loogista väittää, että kristittyjen vääränlaisesta ja ih-  
misarvoa kunnioittamattomasta kanssaihminen kohtelusta voitaisiin johtaa väite,  
jonka mukaan juutalais-kristillisten pyhien tekstien sisältö olisi ihmisarvoa ja ihmis-  
oikeuksia vastustava tai väheksyvä. Tätä en sano tietenkään minään lieventävänä  
asianhaarana kristinuskon nimissä tehdyille epäoikeudenmukaisuuksille; huomioni  
kohdistuu puhtaasti siihen, että on vaikea ajatella jonkun rikkomuksesta jotakin ole-  
tettua sääntöä tai periaatetta kohtaan sitä, että tällöin mitään sääntöä tai periaatetta ei  
olisi olemassa. On tietenkin toivottavaa, että kristityt – kuten kaikki muutkin – kaik-  
kina aikoina kohtelisivat kaikkia heidän arvonsa mukaisesti.

perustelunsa esittänyt.<sup>89</sup> Mielestäni esitetyille argumenteille – niin sekulaareille kuin supranaturalistisillekin – on annettava riittävä painoarvo kasvatustilanteissa ja kansalaisuuskasvatustilanteissa; tämän väitteen rationaalisuuteen palaamme luvussa 5. Ihmisarvo ja ihmisarvoinen elämä koskettaa kuitenkin jokaista meitä, ja on siten välttämätön osa jokaisen ihmisen elämää. Sen tähden sen perustuksista on pystyttävä käymään moniäänistä rationaalista keskustelua.

Lisäksi on myös syytä kysyä, kuinka oikeastaan hyvinvointi ja sen teoreettinen ymmärtäminen (jota käsitelimme jo luvussa 2) on yhteydessä ihmisarvon ja ihmisoikeuksien perustelemiseen. Ensinnäkin, vastuullisina kansalaisina ja kasvattajina meidän tulisi olla erityisen kiinnostuneita jokaisen yksilön hyvinvoinnista. Olemme edellä esitelleet erilaisia sekulaareja teoreettisia perusteluja ihmisarvolle: Voimme pyrkiä perustelevaan ihmisarvoa jonkin erityisen merkittävän kyvyn, kuten rationaalisen toimijuuden tai persoonana toimimisen kyvyn näkökulmista, mutta on olemassa ihmisiä, jotka eivät omaa tällaisia kykyjä. Näin ollen heidän ihmisarvonsa jää – ainakin teoreettisesti ajatellen – vaille perustelua. Mielestäni näyttää tärkeältä, että kykenisimme teoreettisesti perustelevaan myös näiden ihmisyyksien arvon; eivätkö vähempiosaiset ole yhtä tärkeitä ja arvokkaita kuin parempiosaisetkin. Tämä universaalinen ihmisarvon perusteleva mahdollistuu ainoastaan löytämällä jokin ominaisuus, joka on kaikille ihmisille yhteinen ja luovuttamaton osa ihmisyyttä. Edessämme näyttäisi – aiemman käsittelyn pohjalta siten olevan – kaksi potentiaalista vaihtoehtoa: 1) perustella ihmisarvo ihmisluontoon vedoten tai 2) perustella ihmisarvo ihmiseen Jumalan kuvaksi luotuna olentona ja siten pysyvinä Jumalan rakkauden kohteina. Aiemmin käsitellyssä ihmisluonto-argumentissa päädyimme siihen, ettei ainakaan yksiselitteisesti ihmisluonnon käsite näyttäisi tukevan luontaisia intuitioitamme jokaisen ihmisen ihmisarvosta. Lisäksi ihmisluonnon määrittäminen jonakin pysyvänä essentiaalisena ominaisuutena ainakin evoluutioteoreettisessa viitekehyksessä voi olla hyvin haasteellista. Vastaavasti esitetyssä teistisessä argumentissa on löydetty jokin kaikkia ihmisyyksiä yhdistävä ihmisyydestä itsestään erottamaton ja ihmisille eksklusiivinen ominaisuus – *imago Dei* ja Jumalan pysyvän rakkauden kohteena oleminen –, jotka yhdessä kykenevät antamaan teoreettisen perustelun ihmisarvolle ja ehdottomille ihmisoikeuksille. Teistisen perusteluyrityksen suurimmat ongelmat lienevät sen sopimattomuudessa vallitsevan tieteellisen paradigman suhteen. Kilpailevien perusteluyritysten ulkopuolelta voidaan todeta, että riittävän teoreettisen perustelun löytäminen ihmisarvolle ja luonnollisille ihmisoikeuksille

<sup>89</sup> Kao (2011) huomauttaa joka tapauksessa, että Wolterstorffin teorian kaltaiset maksimalistiset oikeutukset ihmisoikeuksille ovat ”lähteeltään paljon tukevampia, voimakkaampia ja auktoritatiivisempia, kuin mikään konstruktivistinen selitysmalli, joka perustuu muuttuvien tunteidemme oikukkuuteen, kollektiiviseen itsekkyyteen, tai edes laajasti hyväksytyihin normeihin” perustuvat oikeutukset (Kao 2011, 146). Tämä on mielenkiintoinen huomio, sillä Kao näyttäisi samalla kuitenkin itse sanoutuvan irti tällaisista maksimalistisista teorioista. Kao (2011) piirtääkin oman ihmisoikeusperustelunsa ääriäviä seuraavasti: ”Positioni on maksimalistinen siinä, että mielestäni ymmärrämme parhaiten ihmisoikeuksien voimakkaat vaateet, kun sisällytämme ne osaksi eettisen realismin viitekehystä, mutta minimalistinen siinä, että arvorealismia sinänsä voidaan puolustaa sekä uskonnollisin että ei-uskonnollisin perustein.” (Kao 2011, 8-9).

on nähtävä välttämättömänä osana ihmisen kukoistamista ja hyvinvointia, koska se pystyisi takaamaan eettis-normatiivisen perustan jokaisen ihmisen perusarvon (so. ihmisarvon ja ihmisoikeuksien) kunnioittamiselle, jotka tekevät elämästä elämisen arvoista sosiaalisessa kanssakäymisessä toistemme kanssa.

## 4.5 Ihmispersoonaoikeudet

Olemme edellä käsitelleet ihmisarvon ja ihmisoikeuksien käsitteitä, luonnetta, sekä niihin liittyviä erilaisia teoreettisia perusteluyrityksiä. Alaluvussa 4.2 tein alustavan erottelun ihmisoikeuksien ja ihmispersoonaoikeuksien välillä. Tämän alaluvun tarkoituksena on käsitellä tarkemmin ihmispersoonaoikeuksia ja niiden teoreettista perustelua.

Ihmisoikeuksien käsittelyn kohdalla nousi toistuvasti esiin se seikka, että voimme ajatella olevan ihmisiä, jotka ovat kykenemättömiä toimimaan persoonina. Wolterstorff (2012b) ajattelee tehneensä aiemmissa kirjoituksissaan virheen siinä, että hän ei ole erikseen käsitellyt niiden oikeuksien teoreettista perustusta, joka meillä on ihmispersoonina. Ihmispersoonaoikeuksien käsitteleminen voidaan mieltää tärkeäksi ainakin kahdesta syystä: Muun muassa YK:n universaalien ihmisoikeuksien listaamat oikeudet ovat ymmärrettävissä miltei yksinomaan ihmispersoonaoikeuksiksi, ei ihmisoikeuksiksi. Toisaalta yleisemmälläkin tasolla ihmisoikeuskeskustelu keskittyy ja rajautuu miltei yksinomaan ihmispersoonaoikeuksiin, vaikka käytännössä jokainen asiantuntija ymmärtää, että on olemassa ihmisiä, jotka *eivät ole kykeneviä toimimaan persoonina* tai, toisin sanoen, jotka *eivät ole täysin kehittyneitä ihmispersoonia* (engl. full-fledged human persons). Näistä syistä johtuen on tarpeellista täydentää edellä käytyä ihmisarvon ja ihmisoikeuksien luonnetta koskeva käsittely ja teoreettinen perustelu vastaavalla käsittelyllä ihmispersoonaoikeuksista. (Wolterstorff 2012b, 204.)

Wolterstorffin (2012b) mukaan ihmispersoonaoikeudet on mahdollista määritellä vastaavalla tavalla kuin ihmisoikeudetkin. Ihmispersoonaoikeudet ovat *prima facie*-oikeuksia, joiden omaamiseksi riittävä status on olla ihmispersoonana tai ihminen, joka kykenee toimimaan persoonana, ilman mitään muita kvalifikaatioita. Kuten oikeuksien kohdalla yleensä, ja spesifimmin ihmisoikeuksien kohdalla, myös ihmispersoonaoikeudet ovat luonteeltaan sellaisia, jotka voivat tulla estetyiksi olosuhteiden pakosta, niinpä ne eivät ole välttämättä (ihmispersoonille) universaaleja oikeuksia. Myös tässä yhteydessä on tärkeää muistuttaa, että ihmispersoonaoikeudet ovat vain osa niistä oikeuksista, joita ihmispersoonilla on (esim. henkilö A:n oikeus henkilöä B vastaan, että henkilö B pitää antamansa lupauksen henkilöä A kohtaan. Tämä on oikeus, joka ei perustu ihmispersoonana olemiseen, vaan lupauksen antamiseen). (Wolterstorff 2012b, 205.)

Vaikka riittävä status ihmispersoonaoikeuksien omaamiselle on olla ihmispersoonana, ei sitä tule kuitenkaan nähdä sekä riittävänä että välttämättömänä ehtona. Tämä ajatus nimittäin johtaisi siihen, että ihmisoikeudet eivät olisi enää

osa ihmispersoonaoikeuksia. Välttääksemme ylimääräisiä sekaannuksia, ja koska ihmispersoonaoikeuksille ei ole olemassa mitään "kiveen hakattua" valmista määritelmää, on parasta ymmärtää asia niin, että kaikki ihmisoikeudet ovat ihmispersoonaoikeuksia, mutta jotkin ihmispersoonaoikeudet eivät ole ihmisoikeuksia. (Wolterstorff 2012b, 205–206.)

Seuraavassa esittelen kolmea merkittävää perusteluyritystä ihmispersoonaoikeuksille. Käsittelyn pohjana olen käyttänyt Wolterstorffin (2012b) kirjoitusta *Grounding the rights we have as human persons*.

#### 4.5.1 James Griffinin käsitys ihmispersoonaoikeuksien perustelemiseksi

Eräs varsin yleinen tapa perustella teoreettisesti ihmispersoonaoikeuksia lähtee liikkeelle normatiivisen toimijuuden ajatuksesta. Eräs esimerkki tästä on Griffinin esittämä käsitys ihmispersoonaoikeuksista. Teoksessaan *On human rights* (2008) esittää Griffin ajatuksen siitä monesti esiin nousevasta ideasta, kuinka:

... ihmisoikeudet ovat ihmisyytemme turvana ja, että ihmisyyden näin ymmärrettynä yhtä kuin rationaalinen, tai tarkemmin ottaen, normatiivinen toimijuutemme ... näemme ihmisoikeudet normatiivisen toimijuutemme suojelijana (Griffin 2008, 2).

Mistä Griffin sitten löytää teoreettisen perustelun mainitsemilleen ihmisoikeuksille? Hänen vastauksensa esitettyyn kysymykseen on: "... etupäässä persoonuudesta. Persoonuuden käsitteen avulla voimme muodostaa suuren osan perinteisistä ihmisoikeuksista." (Griffin 2008, 33.) Griffin edelleen korostaa myös sitä, että ihmisoikeuksien perustaminen persoonuuden ominaisuuteen johtaa siihen, kuinka ihmisoikeuksia ei enää voida mieltää oikeuksina mihinkään inhimillisen hyvän tai kukoistamisen edistämiseen, vaan oikeuksina siihen, mitä on olla ihminen – mitä on elää ihmiselämää, ilman mitään onnellisen, hyvän tai kukoistavan elämän kvalifikaatioita (Griffin 2008, 34).

Griffin (2008) huomioi ajattelussaan vauvaikäiset, ihmissikiöt, dementiaa sairastavat ja vakavasti kehitysvammaiset, viitaten heihin ihmisinä. Hän kuitenkin lopulta päätyy poistamaan ihmissikiöt ja vauvaikäiset omasta ihmisoikeusteoriastaan väittäen, että heillä ei ole oikeuksia, vaikka he omaavatkin tietynlaista "moraalista painoa" tai "moraalista merkitsevyyttä". (Griffin 2008, 83, 95.) Griffin toteaaakin, että:

Uskomukseni on se, että meillä on paremmat edellytykset parantaa ihmisoikeusdiskurssia, jos hyväksymme, että ainoastaan normatiiviset toimivat voivat omata ihmisoikeuksia – *ilman poikkeuksia*: ei vastasyntyneillä, ei syvästi kehitysvammaisilla, ei pysyvässä vegetatiivisessa tilassa olevilla jne. (Griffin 2008, 92).

Griffin (2008) huomioi, että normatiivisen toimijuuden käsitteeseen liittyy monitulkintaisuutta: sillä voidaan tarkoittaa sekä kykyä normatiiviseen toimijuuteen, että toisaalta myös normatiivisen toimijuuden harjoittamiseen. Griffinin omassa teoriassa normatiivisen toimijuuden käsite ymmärretään nimenomaisesti normatiivisen toimijuuden harjoittamisena, jolla nähdään olevan itseisarvo, joka parantaa elämänlaatua. (Griffin 2008, 36, 152.)



On myös huomattava, että Griffin ei pidä normatiivisen toimijuuden harjoittamista ainoana elämänlaatua tai -arvokkuutta parantavana asiana. Griffinin mukaan myös "saavutukset, tietyt ymmärtämisen muodot, syvät persoonalliset suhteet, nautinnot jne." ovat osa hyvää elämää. Edelleen, koska pidämme normatiivista toimijuutta erityisellä sijalla ihmiselämän arvon kannalta, tahdomme yhdistää sen ihmisoikeuksien käsitteeseen. Toisaalta, koska sillä ei ole mitään ainutlaatuisen erityistä merkitystä ihmisoikeuksien ja hyvän elämän kannalta, niin "se ei ole periaatteessa immuuni vaihtokaupalle muiden hyvän elämän komponenttien kanssa". (Griffin 2008, 36.) Wolterstorff (2012b) tulkitsee tähän perustuen että, koska normatiivisen toimijuuden harjoittaminen ei ole immuuni tulemaan vaihdetuksi jollakin muulla hyvän elämän komponentilla, eivät myöskään ihmispersoonaoikeudet ole Griffinin teoriassa immuuneja vaihdoksille (Wolterstorff 2012b, 207).

Wolterstorffille (2012b) Griffinin teoria edustaa varsin yleistä tapaa pyrkiä perustamaan teoreettisesti ihmispersoonaoikeudet elämänhyvien pohjalta. Edelleen Wolterstorff näkee kaikki tällaiset elämänhyviin perustuvat teorat puutteellisina. (Wolterstorff 2012b, 207.) Pyrin muutamassa seuraavassa kappaleessa tiivistämään Wolterstorffin argumentin tätä teoriatyyppeä kohtaan.

Ensimmäinen Wolterstorffin (2012b) mainitsema kritiikki Griffinin perusteluyritystä kohtaan, on normatiivisen toimijuuden korostus ylitse muiden elämänhyvien teoreettiseksi perusteluksi ihmispersoonaoikeuksille. Wolterstorffin tulkinnassa, ei Griffin kuitenkaan anna tähän mitään suoraa vastausta, koska sellaista ei ole annettavissa jo edellä todetusta syystä, jonka mukaan normatiivinen toimijuus ei ole Griffinille mikään ainutlaatuisen erityinen ja siten immuuni komponentti verrattuna muihin elämänhyviin. Toisaalta Griffinin antamat esimerkit elämänhyvistä eivät mahdollista myöskään sitä, että normatiivisen toimijuuden harjoittaminen olisi välttämätön edellytys nauttia muista elämänhyvistä, kuten esimerkiksi erilaisista nautinnoista tai mielihyvistä. (Wolterstorff 2012b, 208.)

Toisena kritiikkinä Wolterstorff toteaa sen, että on olemassa useita ihmispersoonaoikeuksia, jotka eivät millään tavalla näyttäisi perustuvan normatiivisen toimijuuden harjoittamiseen: Kuvitellaan tilanne, jossa joku henkilö loukkaa yksityisyyttäni puhtaasti tyydyttääkseen omat himokkaat halunsa, kuitenkin niin, että hän ei näin tekemällä paljasta kenellekään ulkopuoliselle taholle mitään, vaan ainoastaan käyttää yksityisyyteni paljastamista omaksi nautinnokseen. Tämä teko selkeästi rikkoo oikeuttani, ettei yksityisyyttäni saa loukata toisen itsekkään henkilön himokkaista syistä; kuitenkin tämä ei millään tavoin vaurioita kykyäni harjoittaa normatiivista, vapaata toimijuuttani. Toisena esimerkkinä Wolterstorff ottaa esille tilanteen, jossa oikeusistuntoon tuodaan syytetty vanki kahleilla kahlittuna – tilanteessa, jossa ei ole mitään pelkoa vangin karkaamisesta, kenenkään loukkaamisesta tai vangin muutoinkaan sopimattomalla tavalla käyttäytymisestä. Tällaisessa tilanteessa kahleet ovat Wolterstorffin mukaan tarpeettomat; kahleiden ainoa tehtävä on nöyryyttää paikalle tuotua syytettyä. Kahleet eivät kuitenkaan tässä tapauksessa millään tavoin vahingoita syytetyn normatiivista toimijuutta; samalla kuitenkin kahleiden tuoma

nöyryytys alentaa ko. ihmispersoonan arvokkuutta. (Wolterstorff 2012b, 208–209.)

Kolmanneksi on Wolterstorffin mukaan todettava, että Griffinin teoria ajautuu ongelmiin, mikäli hän pitää kiinni siitä, että hänen teoriassaan ihmisoi-keudet eivät ole immuuneja vaihtokaupoille. Wolterstorffille tämä näyttäisi joh-tavan joidenkin oikeuksien luonteen ei-velvoittavuuteen, koska Griffininle moraaliset oikeudet eivät ole moraalisten velvollisuuksien korrelatiiveja. Wolters-torffin mielestä on kuitenkin niin, että – korrelatiivien periaatteen mukaisesti – moraaliset velvollisuudet ovat korrelatiiveja moraalisten oikeuksien kanssa ja toisin päin. Niinpä mitkään vaihtokaupat, joita Griffin kirjoituksissaan ehdot-taa, eivät ole mahdollisia. (Wolterstorff 2012b, 209–210.)

Neljäs ongelma Wolterstorffin pohdinnoissa on se, että velvoittavan teon keskeinen idea on vaadittavuus, joka eroaa käsitteellisesti täysin ajatuksesta, jossa puhumme elämänhyvistä ja niiden tavoittelemisesta - esimerkiksi, mitä minun tulisi tehdä, jotta voisin lisätä elämäni laatua. Sama logiikka pätee myös oikeuksiin. Wolterstorffin omin sanoin: "tarvitsemme jonkin selityksen, miksi minulla on oikeus joihinkin tiettyihin tapoihin tulla kohdelluksi, jotka ovat hy-viä elämässäni, mutta toisiin ei." (Wolterstorff 2012b, 210). Wolterstorff käyttää elämänhyvistä, joihin meillä on oikeus ja joihin meillä ei ole oikeutta, mielellään seuraavia valaisevia esimerkkejä:

Amsterdammassa sijaitsevan Rijksmuseumin tarjoama Rembrandtin maalaus ripustetta-vaksi olohuoneen seinälleni... olisi hyvin erityinen asia [elämänhyvä] elämässäni; mut-ta minulla ei ole siihen oikeutta. Vastaavasti, loukatuksi tuleminen sairaalan vastaan-otolla vastaanottoapulaisen toimesta voi olla hyvin pieni paha elämässäni; siitä huoli-matta minulla on oikeus tähän pieneen hyvään olla tulematta loukatuksi. (Wolterstorff 2012b, 210–211.)

Niinpä näyttäisi siltä, ettei Griffinin teoria – eikä mikään muukaan elä-mänhyviin oikeudet teoreettisesti perustava käsitys – välitä meille tarvittavaa perustaa ihmispersoonaoikeuksien teoreettiseksi perustelemiseksi, koska ne eivät tee riittävää erottelua sen suhteen mikä on velvoittavaa ja mikä ei.

#### 4.5.2 Joseph Razin käsitys ihmispersoonaoikeuksien perustelemiseksi

Raz on kehittänyt sittemmin melko tunnetuksi tulleen arvoteoriansa teoksessaan *The morality of freedom* (1986). Razin teoria edustaa (kuten edellä Griffinin teoria) oikeuksien elämänhyviin perustuvaa näkemystä.

Razin (1986) mukaan oikeudet tulisi ymmärtää ainoastaan velvollisuuksi-en perustana, ei minään muuna (Raz 1986, 176). Hänen virallinen muotoilunsa on seuraava:

*Määritelmä:* 'X:llä on oikeus', jos ja vain jos, X:llä voi olla oikeuksia ja, kaikki asiat huo-mioiden, X:n hyvinvoinnin osa (hänen intressinsä) on riittävä syy saattaa jokin toinen henkilö (tai henkilöt) velvollisuuden alle. (Raz 1986, 166)

*Kyky oikeuksien omaamiselle:* Yksilö on kykenevä omaamaan oikeuksia, jos ja vain jos, joko hänen hyvinvointinsa on lopullinen päämäärä tai hän on 'keinotekoinen ihminen' (esim. jokin korporeaatio). (Raz 1986, 166)

Raz pitää kiinni siitä, että velvollisuuden ytimessä on vaadittavuuden ajatus. Hän tuo selkeästi esiin myös sen ajatuksen, että velvollisuudet ovat itsessään ehdottomia ja omaavat etuoikeutetun aseman tai voiman käytännön päätelyssä (esim. moraalinen toimijuus); velvollisuudet ovat käsitettävissä toiminnan vaatimuksina. (Raz 1986, 180, 183, 186, 192.) Raz tähdentää kuitenkin, että eivät kaikki teot, joiden motiivina ja syynä on jonkin toisen hyvän edistäminen ole kuitenkaan välttämättä sinänsä velvoittavia. Sama pätee käänteisesti myös oikeuksiin. (Raz 1986, 182.)

Olemme siis seuraavien kysymysten äärellä: Miksi jotkin toisen (henkilön) hyvinvointia parantavat teot meidän osaltamme ovat velvoittavia, mutta toiset eivät? Mikä tekee velvollisuudesta velvoittavan ja ehdottoman toimintamme valinnoissa? Wolterstorffin (2012b, 212) mukaan Raz ei anna suoraa vastausta ylläoleviin kysymyksiin: hän tulkitsee Razin käsittelevän asiaa ainoastaan toteamalla, että asia tulee ratkaista tietyssä spesifissä tapauksessa kyseessä olevan hyvinvoinnin osa-alueen mahdollisen "vaadittavan tärkeyden" (Raz 1968, 181) pohjalta. Wolterstorff (2012b) tulkitsee tämän tarkoittavan Razin ajattelussa sitä, että tietyt osa-alueet yksilön hyvinvoinnissa ovat riittäviä (so. riittävän painavia tai tärkeitä) asettamaan toiset ihmiset velvoitteen alle edistämään tätä hyvinvoinnin aluetta. Raz ei kuitenkaan näytä kehittelevän ajatustaan sen enempää kirjoituksissaan. (Wolterstorff 2012b, 212.) On huomattava, että joka tapauksessa tämänlainen ajattelu lankeaa samaan ansaan, joka mainittiin viimeisenä kriittikkinä myös Griffinin teoriaa kohtaan; niin Griffinin kuin Razinkin teoriat perustuvat oikeudet elämänhyviin. Kuten Wolterstorff asian toteaa:

... velvollisuutesi minua kohtaan, kohdella minua tietyllä tavalla ja minun oikeuteni siihen elämänhyvään, että kohtelet minua tällä tavalla, ei millään tavalla korreloi tai välitä kyseisen elämänhyvän tärkeyttä tai painoarvoa. On pieniä hyviä elämässämme, joihin meillä on oikeus ja suuria hyviä, joihin meillä ei ole oikeutta. (Wolterstorff 2012b, 212.)

Oikeuksista puhuttaessa Raz tuntuu samaistavan toisiinsa ihmispersoonan kunnioittamisen ja tämän ihmispersoonan intressien ja hyvinvoinnin kunnioittamisen (Raz 1986, 188–190). Wolterstorff vastaa tähän, että vaikka onkin oikein kunnioittaa ihmistä kunnioittamalla tämän hyvinvointia (so. arvioimalla tarkoin tekojemme vaikutuksia toisen hyvinvointiin), on kuitenkin olemassa tiettyjä hyvinvoinnin osa-alueita, joiden epäkunnioittaminen (tai kykenemättömyys niitä edistämään) osoittaisi epäkunnioitusta ihmispersoonaa kohtaan. Niinpä meidän tulisi erottaa ontologisesti toisistaan persoonat ja elämät (mukaan lukien hyvinvointi), joilla on kullakin oma itsenäinen arvonsa: "pahan henkilön elämä voi sujua erittäin hyvin; hyvän henkilön elämä voi sujua kovin huonosti." (Wolterstorff 2012b, 213.)

### 4.5.3 Ihmispersoonaoikeuksien perustelu arvokkuuteen perustuen

Edellä käsiteltiin kahta ehdotusta perustella oikeudet elämänhyvien kautta. Nämä ehdotukset tulkittiin kuitenkin tyydyttämättöminä. Seuraavaksi pohditaan sitä, onko ihmispersoonaoikeudet mahdollista perustella arvolähtöisesti.

Wolterstorffin oma käsitys onnistuneesta oikeuksien teoreettisesta perustelusta on se, että sen täytyy kyetä selittämään luonnolliset oikeudet ja niitä korreloivat velvollisuudet. Tämä onnistuu lisäämällä käsitykseen oikeudenhaltijan elämänhyvästä, käsitys oikeudenhaltijan itsensä arvosta tai arvokkuudesta. (Wolterstorff 2012b, 211.) Teoksessaan *Human dignity* (2011), on George Kateb peräänkuuluttanut myös samaa asiaa: hän näyttäisi määrittelevän ihmispersoonien arvokkuuden "eksistentiaalisiksi arvoksi" ja elämänhyvät "moraalisiksi arvoiksi". Näin Kateb näkee sekä ihmispersoonan arvon että elämänhyvien arvon erillisinä, mutta toisaalta yhdessä tarpeellisina antamaan teoreettisen perustelun ihmispersoonaoikeuksille. (Kateb 2011, 10–14) Koska edellä olemme todenneet elämänhyvien olevan ihmispersoonaoikeuksien perustana riittämättömän, nousee keskeiseksi pyrkiä löytämään jokin ominaisuus, joka antaa ihmispersoonille arvon ja, joka voisi siten toimia perusteluna ihmispersoonaoikeuksille (Wolterstorff 2012b, 214).

Wolterstorffilla ihmispersoonaoikeuksien perusteleminen seuraa samaa logiikkaa kuin ihmisoikeuksienkin perusteleminen aiempaan (vrt. luvut 4.1 ja 4.2): Wolterstorffin (2012b) mukaan ne ehdot, joiden täytyy täytyä etsimämme ominaisuuden kohdalla, jotta sen olisi mahdollista välittää ihmispersoonalle ominainen arvo ja siten perusta ihmispersoonaoikeuksille ovat (1) erottamattomuuden ehto (ko. ominaisuuden tulee olla täydellisen erottamaton osa ihmispersoonaa) ja (2) eksklusiivisuuden ehto (ko. ominaisuus tulee olla tavattavissa vain ja ainoastaan ihmisillä). Niinpä esimerkiksi vaikean asteen dementiaa sairastava ihminen säilyttää ihmisenä olemisen statuksen, mutta ei ihmispersoonan statusta, koska sairaus riistää häneltä kyvyn toimia persoonana. (Wolterstorff 2012b, 215.)

Ehkä merkittävin perinteinen lähestymistapa ihmispersoonaoikeuksien teoreettiselle perustelulle kulkee normatiivisen tai rationaalisen toimijuuden kautta. Persoonuuden muodostuminen (tai vähintään sen yhden keskeisimmän osa-alueen oleminen) kyvystä rationaaliseen tai normatiiviseen toimijuuteen lähtee liikkeelle jo Aristoteleen ajattelusta. Myöhemmin ajatusta on kehitelty erityisesti Kant. Vaikka Wolterstorff (2012b) myöntääkin normatiivisen tai rationaalisen toimijuuden kyvyn tai sen harjoittamisen erityislaatuisena ja arvokkaana ominaisuutena, väittää hän kuitenkin, ettei se itsessään voi toimia ihmispersoonaoikeuksien (kuten ei aiemmin ihmisoikeuksienkaan) perustana, koska on olemassa ihmispersoonaoikeuksia, joita emme kykene selittämään normatiivisen toimijuuden kyvyn pohjalta. Niinpä on esimerkiksi vaikea nähdä, kuinka oman yksityisyyteni loukkaaminen toisen himokkaiden syiden tähden, joilla hän ei tee mitään muuta kuin nauttii niistä itse omassa mielessään, rikkoisi minua vastaan nimenomaisesti normatiivisena toimijana (vaikka tällainen on selkeästi loukkaus persoonaani kohtaan). (Wolterstorff 2012b, 217.) Samalla tavoin

voidaan ajatella myös raiskauksen uhria kohtaan tehtyä rikosta (alustavasti) ihmispersoonaoikeusrikkomuksena:

Kun nainen joutuu raiskatuksi, on hänen normatiivisen toimijuutensa harjoittamista tuki loukattu; siten häntä ei ole kohdeltu asianmukaisella tavalla kyvykkäänä normatiivisena toimijana. Mutta tämä näyttää suorastaan irvokkaalta selitykseltä sille, miksi raiskaus on väärin. Häntä [raiskattua naista] on loukattu, syvästi loukattu... (Wolterstorff 2012b, 217.)

Yhteenvedona yllämainittujen (ja muiden vastaavien) esimerkkien opetuksesta on se, että rationaalisen tai normatiivisen toimijuuden kyky on yksinkertaisesti nähtävä riittämättömänä perustelemaan ihmispersoonaoikeuksia. Olisi virheellistä samaistaa persoonuus rationaalisen tai normatiivisen toimijuuden kanssa. (Wolterstorff 2012b, 217.)

Wolterstorff vaatii rikastettua ymmärrystä siitä, mitä on olla ihmispersoonaa (Wolterstorff 2012b, 217). Mikäli pystymme rakentamaan syvällisemmän kokonaiskuvan ihmispersoonasta, on ehkä mahdollista tuottaa toimiva teoreettinen perustelu ihmispersoonaoikeuksille. Wolterstorff (2012b) kokoaa listan ominaisuuksista, jotka ainakin hänelle muodostavat keskeisen osan ihmispersoonuuden käsitettä (Wolterstorff kuitenkin huomauttaa, että listan tarkoitus ei ole olla tyhjentävä, eivätkä sen kaikki kohdat välttämättä kannaa suoraa relevanssia suhteessa ihmispersoonaoikeuksiin). Kokoan listan tiivistetysti ja lyhenteen mukailleen Wolterstorffia:

1. Kyky tehdä asioita syiden pohjalta – kyky rationaaliseen toimijuuteen.
2. Kyky suorittaa esimerkiksi puheakteja, joista jotkut tuottavat velvollisuuksia ja oikeuksia.
3. Kyky tulkita itseään ja todellisuutta sekä hankkia tietoa. Kyky tietää välttämättömiä totuuksia, ymmärtää moraalisia totuuksia (hyvä/paha), ymmärtää velvollisuuksia ja omata jonkinlainen käsitys Jumalasta.
4. Kyky normatiiviseen toimijuuteen; toimiminen hyvän ja velvoittavan pohjalta.
5. Kyky ja velvollisuus pitää huolta maapallosta ja eläimistä.
6. Kyky ulottua oman tietonsa ulkopuolelle ja kuvitella vaihtoehtoisia toimintamalleja sekä erilaisia aisteihin ja järkeen perustuvia rakenteita jne.
7. Omata toissijaisia haluja (so. haluja omista haluistaan), jotka uudelleen muokkaavat itseämme sekä sosiaalista ja kulttuurista ympäristöä.
8. Omata sisäinen elämä, joka on ainoastaan itselle saavutettavissa (esim. uskomukset, emootiot, havaintokokemukset, toiveet, suunnitelmat jne.) Kyky ja vapaa tahto muodostaa ja esittää toisille propositionaalisessa muodossa omaa sisäistä elämäänsä.
9. Kyky käsittää asioita minän kautta (esim. minun ruumiini, minun uskomukseni jne.)
10. Kyky muodostaa valöörinen identiteetti: mikä on minulle tärkeää; eri asioiden suhteellinen tärkeys (Wolterstorff kontrastoi valöörisen identiteetin narratiivisen identiteetin kanssa.).

11. Kyky itsetuntoon; omantunnonarvo.
12. Olla osa jotakin ihmisyyhteisöä (sosialisoituminen ja akkulturaatio).

(Kohdat 13. ja 14. on tarkoitettu kuvaamaan tarkoituksenmukaisesti (engl. properly functioning) toimivaa ihmispersoonaa, siinä missä aiemmat 12 kohtaa ovat kuvanneet ainoastaan ihmispersoonan keskeisiä ominaisuuksia tai kykyjä.)

13. Tarkoituksenmukaisesti toimivan ihmispersoonan tulee olla kiinnittynyt tiettyihin kanssaihmiin; kyky myötätuntoon ja empatiaan sekä kykyä asettua toisen sijaan (esim. näkemään asiat toisen näkökulmasta).
14. Tarkoituksenmukaisesti toimivan ihmispersoonan täytyy olla omistautunut oman seksuaalisuutensa – so. ruumiin intiimialueet ja seksiaktit – peittämiseen julkisuudelta.

(Lista mukailtu: Wolterstorff 2012b, 218–220)

Yllä oleva lista ihmispersoonuuden keskeisistä ominaisuuksista edustaa Wolterstorffin rikastettua käsitystä ihmispersoonasta. Kuten edellä on jo muutamiaan otteeseen todettu, ei simplistinen käsitys ihmispersoonasta rationaalisena tai normatiivisena toimijana riitä antamaan meille selitystä kaikista oikeuksista, joita omaamme ihmispersoonuuden perusteella. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö normatiivisella toimijuudella ole myös itsessään suurta arvoa. Myös Wolterstorff myöntää tämän:

Kykyimme normatiiviseen toimijuuteen antaa meille suuren arvokkuuden ja arvoaseman; ihmisoikeusteoriatraditio on oikeassa siinä, että se näkee monen ihmispersoonaoikeuden perustuvan juuri tähän ihmisenä olemisen aspektiin. Näitä ovat oikeudet olla vapaa tehdä erilaisia asioita: oikeus sananvapauteen, oikeus valita ja harjoittaa omaa uskontoaan, oikeus kokoontua vapaasti, oikeus valita oma puoliso, oikeus olla vapaa maastamuuttoon, oikeus olla vapaa toisen omistuksesta jne. (Wolterstorff 2012b, 221.)

Käsittelyn tarkoituksena ei ole ollut millään muotoa vähentää normatiivisen toimijuuden erityislaatuisuutta ja arvokkuutta. On vain todettava, ettei se näytä riittävän teoreettiseksi perusteluksi kaikille ihmispersoonaoikeuksille. Olisiko mahdollista, että edellä esitetty laajennettu käsitys ihmispersoonuudesta voisi perustella oikeutemme ihmispersoonina? Tarkastellaan asiaa seuraavien esimerkkien avulla.

Luvussa 4.5.1 esiteltiin esimerkki, jossa oikeussaliin tuodaan syytetty poliisien ympäröimänä ja kahlittuna. Väitteenä oli, että ko. tapauksessa kahlitut alentavat kahlitun arvoa ihmispersoonana. Wolterstorff (2012b) jatkaa tästä esimerkistä sanomalla edelleen, että kahleiden tarkoitus on lähettää muille viesti kahlitusta pelkkänä roskaväkenä tai pohjasakkana. Tämä luonteeltaan pejoratiivinen viesti ja sen välittämä sanoma on kuitenkin varsin kyseenalainen, koska vaikka syytettynä oleva todettaisiinkin syylliseksi rikokseen, on hän silti vielä ihmispersoonana (olettaen tietysti, että hän on alun perin ja parhaillaan kykenevä



persoonalliseen toimijuuteen). Niinpä kahleiden välittämä viesti syytetystä pohjasakkana ei kunnioita hänen arvoaan ihmispersoonana. Edelleen kahlittuna oleminen viestii kahlitulle nöyryytystä, jopa itsetunnon tuhoamista. Ihmispersoonan nöyryytystä, alentamista tapahtuu myös monella muullakin tavalla: orjuutuksen kautta, ohittamalla ihmisiä niin kuin he eivät olisi ollenkaan olemassa jne. (Wolterstorff 2012b, 221–222.) Mielenkiintoisen ja varsin syvällisenkin näkökulman Wolterstorff antaa siitä, kuinka nöyryytyksen olosuhteissa voi nöyryytetty tietyn toiminnan seurauksena ikään kuin nostaa itsensä takaisin (ihmis)arvoiseen asemaansa. Hän kirjoittaa:

Laulujen laulaminen työtä tehtäessä, erityisesti nöyryyttävien olosuhteiden vallitessa, on yhtä lailla oikeudenmukaisuuden toteutumista, tässä tapauksessa laulajat tekevät oikeutta itselleen...työn tekeminen laulaen, on tunnustus laulajien omasta arvokkuudesta. He eivät ole ainoastaan työntekijöitä: puuvillan kerääjiä, kivenhakkaajia, puunpilkkoojia. He ovat ihmispersoonia, kykeneviä nousemaan työnsä yläpuolelle lisäten siihen laulun luovan lisän; laulaessaan työtä tehden, antavat he äänen omalle arvokkuudelleen. He kohtelevat itseään, niin kuin heillä on oikeus tulla kohdelluksi, näet, kantaan ihmispersoonan arvokkuutta. (Wolterstorff 2015b, 325.)

Ihmispersoonan alentamiseen liittyen, en malta olla lyhyesti pohtimatta nykyisen elektronisen kehitystrendin – digitalisaation – tai ns. digiloikan vaikutusta siihen, miten kohtelemme kanssaihmissiämme, sekä ylipäätään mahdollisuuksiimme tavata ja kohdella toisia ihmisiä. Jatkuvasti lisääntyvän digilaitteiden (älypuhelimet, tabletit, tietokoneet jne.) käytön sekä miltei kaikkien palveluiden sähköistymisen voi monella tapaa johtaa käyttäytymiseen ja toimintamalleihin, jotka eivät kohtele toisia ihmisiä heidän ihmisarvonsa mukaisella tavalla. Esimerkiksi verkossa on mahdollista toimia muun muassa anonyymisti tai jopa valheellisella identiteetillä, joka voi madaltaa kynnystä, vaikka sellaiseen kielenkäyttöön, nimittelyyn tai kiusaamiseen, joka ei ole eettisesti hyväksyttävää. Ongelma on tietenkin todellinen myös muissa konteksteissa (esim. aktuaalisissa interpersoonallisissa kohtaamisissa), mutta ehkä ongelma korostuu juuri erilaisissa virtuaalisissa ympäristöissä, kun toista ihmistä ei tarvitse kohdata samalla tavalla suoraan, kuin todellisen elämän vuorovaikutustilanteissa. Edelleen myös tietosuojan ja yksityisyyden loukkaamisen mahdollisuudet kasvavat digitaalisissa ympäristöissä (vrt. esim. Quinn 2005, 120–124, 189–196, 234–236, 278–279). Lisäksi liiallisen TVT:n (eli tieto- ja viestintäteknologian) käytön on väitetty haittaavan jopa oppimista ja muistia (ks. esim. Spitzer 2014). Mikäli oikeutta oppimiseen voidaan pitää perustavana ihmis(persoon)oikeutena, niin digitalisaation voidaan jopa nähdä osaltaan olevan yksi nykyajalle ominainen haaste ihmisarvoisen kohtelun näkökulmasta. Toisaalta on kuitenkin hyvä huomioda, että ainakin koululaitoksen kontekstissa erityistä tukea tarvitsevien sekä muuten syrjäytymisvaarassa olevien oppilaiden viestintä- ja vuorovaikutuksen mahdollisuuksien on nähty parantuvan TVT:n tarjoamien mahdollisuuksien myötä (Opetushallitus 2011, 43). Esitän myös mahdollisen positiivisen yhdeyden myöhemmin, joka virtuaalitodellisuuden käytössä kasvatus- ja opetuskonteksteissa voisi olla empatian herättämisen suhteen (ks. alaluku 5.2.1).

Käsittelimme luvussa 4.5.1 myös yksityisyyden rikkomista himokkaiden syiden tähden. Wolterstorff (2012b) palaa tähän esimerkkiin kahden eri version myötä: Ensimmäisessä tapauksessa henkilö rikkoo yksityisyyttäsi lukemalla salaista päiväkirjaasi ja käyttää löytämäänsä informaatiota ainoastaan omien halujensa tyydyttämiseksi. Tällöin rike ihmispersoonasi kohtaan aktualisoituu tunkeutumisenä sisäisen elämäsi alueelle (ks. yllä olevan listan kohta 8); sinua ei ole kunnioitettu persoonana, jolla on sisäinen elämä ja oikeus sen yksityisyyteen tai julkistamiseen oman vapaan tahdon mukaisella tavalla. Toisessa tapauksessa yksityisyyden loukkaus tapahtuu kuvaamalla salaa toisten sukupuolielämää, jonka motivaationa on omien himokkaiden halujen tyydyttäminen. Tässä kohden Wolterstorff ymmärtää rikkomuksen ihmispersoonaa kohtaan tapahtuvan toisaalta normaalin ihmispersoonan haluun pitää oma sukupuolielämänsä yksityisenä (ks. yllä olevan listan kohta 14) ja toisaalta valöörin identiteetin loukkauksena (ks. yllä olevan listan kohta 10): useimmat meistä arvostavat sukupuolielämämme yksityisyyttä. (Wolterstorff 2012b, 223–224.)

Viimeisenä Wolterstorff pohtii sitä, mikä tekee raiskauksesta tai väkisin kastroimisesta niinkin vakavia rikkomuksia. Ensiksi ne ovat väärin, koska ne alentavat ja nöyryyttävät uhria. Tarkemmin ottaen nämä rikkomukset ovat rikkomuksia yksilön ruumiillista eheyttä ja koskemattomuutta kohtaan. On kuitenkin perusteltua kysyä, mikä tekee juuri ruumiillista koskemattomuutta kohtaan kohdistuvasta rikkomuksesta niin vakavan asian. Wolterstorff esittää alustavan vastauksensa tähän, ilmaisemalla samalla epäilynsä antamansa vastauksensa riittävydestä: Rikkomukset ruumiillista koskemattomuutta vastaan liittyvät siihen intiimiin yhteen kietoutumiseen minän ja oman ruumiin välillä; ruumiillisen koskemattomuuden loukkaus on suora loukkaus minää kohtaan jollakin hyvin syvällisellä tasolla, joka alentaa ja häpäisee uhrin mitä perustavimmalla tavalla. (Wolterstorff 2012b, 225–226.)

Yhteenvetona Wolterstorff toteaa, että hänen rikastettu tai laajennettu käsityksensä ihmispersoonasta kykenee antamaan perustelun monille ihmispersoonaoikeuksille, joihin yksinkertaistettu käsitys ihmispersoonasta normatiiviseen toimijuuteen perustuen ei pysty. Wolterstorff ei kuitenkaan näe, että hänen oma laajempi käsityksensä ihmispersoonasta pystyisi kuitenkaan teoreettisesti perustelemaan kaikkia käsitettävissä olevia ihmispersoonaoikeuksia. (Wolterstorff 2012b, 226.)

Tämän ihmispersoonaoikeuksia käsittelevän luvun tarkoituksena on ollut syventää ymmärrystämme ihmispersoonasta ja niistä oikeuksista, joita siihen liittyy. Se on toivottavasti tarjonnut myös tarvittavaa (teoreettista) kontrastia ihmisoikeuksien ja ihmispersoonaoikeuksien välille. Koska tämän tutkimuksen pääfokuksena ovat sisäsyntyisten oikeuksien näkökulmasta käsitetty oikeudenmukaisuus ja sen kontekstissa ihmisarvo ja ihmisoikeudet, siirrytään seuraavaksi vielä käsittelemään tähänastisen teoreettisen keskustelukokonaisuuden antia enemmän käytännön tasolle.

## 4.6 Sisäsyntyiset oikeudet ja käytäntö

Käsillä olevan tutkimuksen aiempi anti on keskittynyt painotetusti luonnollisiin ihmisoikeuksiin ja niiden perustumiseen ihmisen arvoon Jumalan kuvaksi luotuna ja Jumalan rakastamana olentona. Jotta tekisimme oikeutta Wolterstorffin omalle ajattelulle, on meidän nyt syytä suhteuttaa ihmisoikeudet laajempaan oikeuksien kokonaisuuteen.

Bernstein (2009) on esittänyt valittelunsa siitä, että Wolterstorff ei missään kohdin puutu kysymykseen, mitä luonnollisia oikeuksia hänen mielestään todella on olemassa, eikä anna myöskään apua tämän kysymyksen käsittelemiseksi (esim. Kuinka toimia konfliktoivien oikeuskäsitysten kohdatessa? Ovatko kaikki luonnolliset oikeudet samanarvoisia? Jne.). Bernsteinin mielestä tämä on nähtävä Wolterstorffin oikeudenmukaisuusteorian merkittävänä puutteena. (Bernstein 2009, 222, 236–240.) Wolterstorff (2009a) toteaa Bernsteinin olevan oikeassa hänen oikeuskeskusteluun koskevassa luonnehdinnassaan, mutta ei kuitenkaan näe, että Bernsteinin kritiikki olisi perusteltua suhteessa Wolterstorffin itse asettamiinsa tavoitteisiin suhteutettuna. Wolterstorff mieltääkin Bernsteinin puhuvan eri projektista, kuin mikä hänen oma tarkoituksensa on ollut; hänen tarkoituksenaan oli tuottaa teoria oikeuksista keskittyen siihen, mitä on omata oikeus johonkin. Wolterstorffin mukaan Bernstein olisi pikemmin tahtonut hänen omaksuvan tietyn käsityksen oikeudesta ja pohtia tämän käsityksen soveltuvuutta erilaisissa ongelmatapauksissa. (Wolterstorff 2009a, 271.)

Paul Weithman on muiden muassa tulkinnut Wolterstorffin väittävän, että kaikki oikeudet perustuvat Jumalan antamaan arvoon ihmisille (Weithman 2009b, 184). Wolterstorff (2009a) muistuttaa kuitenkin lukijoitaan siitä, että keskeistä hänen ajattelussaan oikeuksista on eron tekeminen ihmisoikeuksien ja ihmisten omaamien oikeuksien välillä. Wolterstorffille ihmisoikeudet ovat vain pieni osa kaikista niistä oikeuksista, joita ihmiset omaavat. Teoksessaan *Justice* hänen tarkoituksenaan on ollut antaa kuvaus oikeuksista ylipäätään, kuvauksen, joka näin pitää sisällään sekä ihmisoikeudet ja ihmisten omaamat oikeudet, kuten myös (vähemmässä määrin käsittelyn kohteina olleet) eläinten ja sosiaalisten instituutioiden omaamat oikeudet.<sup>90</sup> Edelleen Wolterstorff haluaa korostaa sitä, että ainoastaan ihmisoikeudet perustuvat siihen arvoon, joka tulee Jumalalta (ihminen Jumalan kuvaksi luotuna ja Jumalan pysyvän kiintymyksellisen rakkauden kohteena olevana olentona). On siis olemassa oikeuksia, jotka perustuvat muihin asioihin: Wolterstorff painottaa, että ihmisillä on arvoa muutoinkin kuin ainoastaan Jumalan rakkauden kohteina; ihmisen arvoa voi lisätä esim. tämän saavutukset, jalot luonteenpiirteet tai arvokkaat ihmissuhteet. Näin moninaiset oikeudet perustuvat monista eri lähteistä tuleville arvoille. Wolters-

<sup>90</sup> Wolterstorff (2010b) tähdentää, että ainoastaan (luonnolliset) ihmisoikeudet ovat olleet hänen teoriassaan yksistään teistisen perustelun varassa. Niinpä hän ei ole missään kohdin väittänyt, että ihmisten omaamien oikeuksien (erotuksena siis ihmisoikeuksista), eläinten oikeuksien tai sosiaalisten instituutioiden oikeuksien perusta tulisi olla eksklusiivisesti teistinen. (Wolterstorff 2010b, 198.)

torffin oman esimerkin mukaisesti, hyvän arvosanan kirjoittanut oppilas omaa saavutuksensa perusteella tietyn partikulaarisen arvon ja tämän arvon pohjalta puolestaan tiettyjä oikeuksia, joita huonon arvosanan kirjoittanut oppilas ei omaa. (Wolterstorff 2009a, 262, 268.) Näin ollen on tärkeää ymmärtää, että vaikka tässä mielessä sisäsyntyisten oikeuksien osalta onkin totta niiden sisäsyntyinen kiinnittyneisyys (olennon) arvoon, ei tästä kuitenkaan seuraa se, että arvon itsessään tulisi olla essentiaalinen (engl. essential) tai luontainen (engl. intrinsic) suhteessa oikeuden omaavaan olentoon. Tämä johtuu siitä, että ne piirteet, joihin tietty arvo liittyy, eivät ole essentiaalisia tai luontaisia. (Wolterstorff 2008b, 36.)

Asettumalla Wolterstorffin esittämän teoreettisen viitekehyksen sisään, on oikeudenmukaisuutta mahdoton ymmärtää ilman sisäsyntyisten oikeuksien olemassaoloa: Oikeudet näyttäisivät perustuvan lopultakin olennon arvoon (tai arvoihin), joka on peräisin erinäisistä lähteistä. Ihmisoikeuksien ollessa kyseessä tämä arvo määrittyy yksinomaan ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta käsin. Ihmisoikeudet ovat ihmisyyteen perustuvia oikeuksia. Ymmärtäisin myös, että Wolterstorffin ajattelussa tällä relaatiolla on hyvin erityinen merkitys ihmisen arvokkuuden kokonaisuuden kannalta, vaikka – kuten todettua – ihmisen arvolle on olemassa myös useampia lähteitä. Totean tämän siksi, koska Wolterstorffin näkemyksessä oikeudenmukaisuudesta keskeisen sijan saa yhteiskunnan vähäosaisten kohtelu: yhteiskunta (ja samalla nähdäkseni myös yksittäinen moraalinen toimija) on juuri niin oikeudenmukainen, kuin miten se kohtelee vähäosaisimpia ja heikoimpia kanssaihmiä. Tästä näkökulmasta nähtynä Jumalan luomistyön ja rakkauden välittämä ihmisen arvo on lopultakin ainoa jokaista ihmistä koskeva relaatio, joka todellisuudessa välittää mitään arvoa. Näin ihminen, jolla olisi muuten vähän tai ei ollenkaan arvoa (esim. syvästi älyllisesti kehitysvammaisen henkilö tai iäkäs koomapotilas), voi olla korvaamattoman arvokas ja siten oikeutettu arvonsa mukaiseen oikeudenmukaiseen kohteluun. Niinpä, vaikka ihmiset voivat tiettyjen saavutusten, suhteiden, luonteenpiirteiden tai kykyjen seurauksena olla eriarvoisia, ovat kuitenkin kaikki ihmiset ihmisinä *per se* samanarvoisia olentoja. Tästä näkökulmasta olisi ehdottoman väärin sanoa, että esimerkiksi älyllisesti kehitysvammaisen henkilö olisi ihmisenä yhtään vähemmän arvokkaampi kuin vaikkapa älyllisesti normaali tai lahjakas henkilö. Näkisin siis ihmisarvon teoreettisen perustelun olevan ainoa rationaalinen normatiivinen lähtökohta sille, miten jokaista ihmistä on vähintäänkin kohdeltava, jotta hänen elämänsä olisi ihmisarvoista. Muut arvonnnot ja niiden välittämät oikeudet rakentuvat vasta tämän perustan päälle.

Yhteenvetona käydystä oikeuskeskustelusta nousee esille perustava toiminnan periaate:

Koskaan ei tulisi persoonia tai ihmisiä kohdella sillä tavoin, kuin heillä olisi todellista arvoaan vähemmän arvoa; koskaan ei heitä tulisi kohdella omaan arvoonsa nähden epäkunnioittavasti, ei koskaan halventavasti. (Wolterstorff 2008b, 370)

Tämän periaatteen taustalla on nähtävissä vielä yleisempi periaate:

Älä koskaan kohtele mitään [ihminen, eläin, asia, esine jne.] tämän arvoonsa nähden ala-arvoisesti. (Wolterstorff 2008b, 370)

Sanan ”*tulisi*” (engl. *should*) voima esitetyissä periaatteissa on objektiivisen velvollisuuden tuottamaa. Olen siis moraalisen toimijana velvoitettu toimimaan kohteena olevan entiteetin todellisen arvon mukaisesti, olkoon kyseessä ihminen, eläin, jokin asia tai esine. Kohteena olevan olion arvo vaatii minua toimimaan aina tämän todellista arvoa kunnioittavalla tavalla. (Wolterstorff 2008b, 371.) Niinpä Wolterstorff onkin kutsunut teoriaansa oikeuksista ”*kunnioituksen teorian*” (engl. *respect theory*) (Wolterstorff 2010b, 200).<sup>91</sup>

Teoksessaan *Justice in love* (2011b), on Wolterstorff esittänyt vielä yllä olevan moraalisen toiminnan periaatteen lisäksi kolme huolenpidon tai välittämisen (engl. *care*) sääntöä. Huolenpito tulisi tässä ymmärtää (ihmis)kukoistuksen edistämiseen pyrkimisen ja oikeudenmukaisen kohtelun varmistamisen yhdistelmänä (Wolterstorff 2011b, 101). Ensimmäinen huolenpidon periaate kuuluu:

Sääntö 1: Jonkun oikeuksien edistämisen tavoittelemisen tai oikeuksien turvaaminen päämäärinä itsessään ei saisi koskaan tapahtua siten, että samalla jotakin kohdellaan väärin. (Wolterstorff 2011b, 119)

Toinen sääntö puolestaan on muotoa:

Sääntö 2: Oman hyvän tavoittelua ja oikeudenmukaisuuden turvaamista tulisi pyrkiä edistämään päämäärinä itsessään, mutta ei koskaan niin, että samalla jotakin kohdellaan väärin. (Wolterstorff 2011b, 119)

Näiden kahden säännön jälkeen Wolterstorff esittää niihin liittyvän epistemologisen periaatteen, jonka funktiona on varmistaa käyttämänsä vastuullisen huolenpidon toteutumista:

Epistemologinen periaate: Pitäessä huolta jostakin, tulisi niiden uskomusten, joita sovelletaan huolenpidon kohteena olevien elämänhyviin ja oikeuksiin sekä kausaaliseen tehokkuuteen liittyen, olla uskomuksia, jotka ovat oikeutettuja. (Wolterstorff 2011b, 120)

Ja lopulta kolmas huolenpidon sääntö näyttää seuraavalta:

Sääntö 3: Koskaan ei tulisi tavoitella langettaa jotakin pahaa jollekin (esim. heikentää jonkin henkilön kukoistamista) päämääränä itsessään; jonkinlaista pahaa tulisi pyrkiä langettamaan ainoastaan, jos niin toimiminen on välttämätön keino edistää suurempia hyviä toiminnan kohteena olevan henkilön ja/tai toisten, ainoastaan jos päämääränä on edistää näitä suurempia elämänhyviä, eikä koskaan samalla niin, että jotakin kohdellaan väärin. (Wolterstorff 2011b, 130.)

<sup>91</sup> Julian Rivers (2010) on tulkinnut Wolterstorffin oikeuksien teorian intressiteorian ja tahtoteorian jonkinlaisena synteessä. Wolterstorff kuitenkin on kieltänyt Riversin tulkinnan vääränä (Wolterstorff 2010b, 204). Siinä, missä intressiteoriassa oikeuksien tehtävänä nähdään oikeudenhaltijan intressien turvaaminen, käsitetään tahtoteoriassa oikeuksien funktiona vallanantaminen oikeudenhaltijalle suhteessa jonkun toisen velvollisuuteen (ks. ko. aihepiiristä tarkemmin esim. Aalto-Heinilä 2009).

Kolmanteen sääntöön liittyen Wolterstorff esittää vielä agapismin hengessä sen, mitä hän kutsuu asenteelliseksi korollaariksi:

Asenteellinen korollaari: Koskaan ei tulisi iloita pahan langettamisesta (kukoistuksen heikentymisestä) jonkin kohdalle; milloin tämä kuitenkin on välttämätöntä, tulisi se tehdä pahoitellen. (Wolterstorff 2011b, 130)

Eivätkö kuitenkin edellä mainitut yleiset moraalisen toiminnan periaatteet tai maksiimit näyttäisi tekevän tyhjäksi puhetta oikeuksista? Mihin oikeastaan tarvitsemme oikeuksia? Eikö kaikkea tarpeellista olisi mahdollista sanoa puhumalla olion arvoon perustuvista velvollisuuksista? Esimerkiksi Jean Porterin mukaan "oikeuksien käsite ei itsessään lisää mitään substantiivista suhteessa niihin normatiivisiin vaatimuksiin, joita asetamme itsellemme ja muille" (Porter 2010, 193). Wolterstorffin mukaan oikeuksien käsite on – vastoin Porterin esittämää ajatusta – kuitenkin nähtävä välttämättömänä meille tehtyjen tekojen moraalises- ta merkityksellisyydestä käytävässä keskustelussa (Wolterstorff 2010b, 201). Edel- leen myös David McIlroy on argumentoinut nykyistä ihmisoikeusdiskurssia vas- taan, koska se näyttäisi johtavan itsekkääseen, possessiiviseen ja individualisti- seen mentaliteettiin ja yhteiskuntaan (McIlroy 2014). Wolterstorff näyttäisi olevan yhtä mieltä McIlroyn mainitsemista seurauksista, mutta hän ei pidä sitä oikeus- diskurssin syynä. Wolterstorff muistuttaa siitä, kuinka oikeudet tulee ymmärtää normatiivisina sosiaalisina suhteina, jotka ovat interpersoonallisesti symmetrisiä. Syiksi McIlroyn mainitsemille haitallisille seurauksille – joita Wolterstorff kut- suu "sosiaalisiksi atomismiksi ja agonismiksi" – mieltää Wolterstorff pikemmin modernismin ja erityisesti kapitalismin vaikutuksen, sekä oikeuksien tahtoteori- an korostuksen modernissa oikeusdiskurssissa. Siten Wolterstorff näkee McIlro- yn huomauttamien seurausten ja oikeusdiskurssin välisen suhteen puhtaasti kon- tingenttina. (Wolterstorff 2010b, 200.)

Wolterstorffin (2008b) mukaan on ensiksi huomattava, että edellä mainittu toimimisen periaate "Älä koskaan kohtele mitään arvoonsa nähden ala- arvoisesti", toteaa asiat toimijan näkökulmasta katsottuna. Toiseksi siitä, että meillä on velvollisuuksia asioita kohtaan, joilla ei ole itsessään oikeuksia (esim. tietyt elottomat objektit, kuten esim. artefaktit), ei seuraa velvollisuuksien ensi- sijaisuus tai perustavuus suhteessa oikeuksiin: tämä tarkoittaa ainoastaan vel- vollisuuksien olevan yleisempiä kuin oikeudet (tämä ei Wolterstorffin mukaan ole myöskään poikkeus korrelatiivien periaatteeseen<sup>92</sup>). Oikeuksien ja velvolli- suuksien välistä suhdetta voi lähestyä myös seuraavan esimerkin kautta: Toisen väärinkohtelu ei ole sama asia kuin väärinkohtelijan syyllisyys velvollisuutensa (toisen oikeuden) rikkomiseen. Edelleen anteeksianto – jos sellaista on – voi poistaa väärintekijän syyllisyyden, mutta ei väärinkohtellun väärinkohtelluksi tulemistä; hänen moraalinen tilansa pysyy samana. Puhumalla velvollisuuksis- ta tuomme esiin moraalisen järjestyksen toimijaulottuvuuden; puhumalla oike- uksista tuomme esiin vastaanottajaulottuvuuden. Molemmat näkökulmat ovat

<sup>92</sup> Ks. esim. Wolterstorff 2008b, 381–384.



tarpeellisia, mikäli aiomme tavoittaa moraalisen järjestyksen eri puolet. (Wolterstorff 2008b, 243, 369, 382, 386.)<sup>93</sup>

Onora O'Neill (2010) on kuitenkin nähnyt Wolterstorffin oikeudenmukaisuusteorian liian oikeuskeskeisenä luonteeltaan. Hänen mukaansa velvollisuudet tulisi olla ensisijaisia suhteessa oikeuksiin – ainakin diskurssin tasolla. O'Neillin mukaan puhe oikeuksista johtaa liialliseen individualismiin hyvin perustavassa metafysisessä mielessä. Lisäksi oikeusdiskurssi johtaa usein liian epämääräisiin vaateisiin käytännön tasolla (kuten ”oikeus puhtaaseen ilmaan” tai ”oikeus turvalliseen juomaveteen”). (O'Neill 2010, 166.) Wolterstorff (2010b) vastaa O'Neillin väitteisiin kuitenkin sanomalla, että oikeudet eivät ole sen enempiä individualistisia luonteeltaan kuin velvollisuudetkaan; edelleen myös sosiaalisilla instituutioilla on oikeuksia. Mikä tärkeintä, korostaa Wolterstorff, on se, että moraalisisessa diskurssissa lopulta tärkeintä ei ole puhe velvollisuuksista tai oikeuksista, vaan siinä, että ”sekä velvollisuudet että oikeudet perustuvat kunnioituksen vaatimukseen”. Mitä tulee O'Neillin mainitsemiin esimerkkeihin käytännöllisesti liian epämääräisistä vaateista, vastaa Wolterstorff (kiittäen Julian Riversia), että esimerkiksi vaadeoikeudessa puhtaaseen ilmaan kyseessä on oikeuksien nipusta (engl. bundle of rights), pikemmin kuin yksittäisestä oikeudesta. Tällaisen oikeuksien kielenkäytön Wolterstorff näkee hyödyllisenä juridiikan piirissä, esittäen kuitenkin samalla epäilyksensä sen hedelmällisyydestä ja tarpeellisuudesta arkisemmissä konteksteissa. (Wolterstorff 2010b, 201–202.)

William J. Hawk (2009) on nähnyt Wolterstorffin korostaman vastaanottajalottuvuuden esiin tuomisen oikeudenmukaisuuskeskusteluihin erittäin tervetulleena: Wolterstorff mieltää oikeudenmukaisuuden erityisesti toiminnan kohteiden näkökulmasta. Täten oikeudenmukaisuutta tulee arvioida erityisesti köyhien, kodittomien, orpojen – yleisesti yhteiskunnan vähäosaisten – saaman kohtelun kautta. Tämä mahdollistaa ympäristömme todellisen oikeudenmukaisen tilan näkemisen. (Hawk 2009, 953.) Myös G. Scott Davis on artikkelissaan *Affirming the worth of the victim* todennut osuvasti, kuinka hänen mielestään ”[M]oraalisuuden teoria, jolla ei ole mitään sanottavaa väärinkohdeltujen puolesta on epäonnistunut moraalisuuden teoria.” (Davis 2010, 658). Yhdyn myös omalta osaltani mielelläni näihin Hawkin ja Davisin tekemiin tärkeisiin näkökulmiin oikeudenmukaisuuden ”fokuksesta”.

Formaalissa muodossaan velvollisuuksien ja oikeuksien välisen suhteen voi ilmaista korrelatiivien periaatteena:

Jos Y kuuluu entiteettien joukkoon, joilla voi olla oikeuksia, niin silloin X:llä on velvollisuus Y:tä kohtaan tehdä tai jättää tekemättä teko A, jos ja vain jos Y:llä on oikeus X:ää vastaan, että X tekee tai jättää tekemättä teon A. (Wolterstorff 2008b, 34)

Voimme siis nähdä, että elollisten olioiden (henkilöiden tai sosiaalisten entiteettien) väärinkohtelu, eli toiminnan periaattemme rikkominen – toisen kohtelu huomattavasti huonommin kuin, mitä hänen todellinen arvonsa ansaitsee – rikkoo oikeudenhaltijan oikeutta kohteluun arvonsa mukaisella tavalla. Tässä tapauksessa

<sup>93</sup> Ks. myös O'Neill 2010, 164.

myös oikeudenriikkoja on toiminut toisin kuin, mitä hänen velvollisuutensa vaatii. Vaikka oikeudet ja velvollisuudet ovat molemmat toistensa korrelatiiveja, eivät ne silti selitä toinen toisensa olemassaoloa: sekä oikeudet että velvollisuudet perustuvat lopulta kohteena olevan olennon arvoon<sup>94</sup> ja tästä johtuvan arvon seurauksista toiminnan periaatteisiin (esim. tehdä tai olla tekemättä jotakin). (Wolterstorff 2008b, 382.)

Lopuksi on vielä tähdennettävä Wolterstorffin ajatusta anteeksiannosta ja sen sopivuudesta esitetyn oikeudenmukaisuuden kokonaiskuvaan; onhan anteeksianto intuitiivinen ja keskeinen osa jokaisen meidän elämämme arkea. Wolterstorffin (2013) mukaan anteeksiannon taustalla on oletus epäoikeudenmukaisuuden tapahtumasta, jonkun oikeuden rikkomisesta, jonkun väärinkohdelusta sekä tilanteen tiedostamisesta anteeksiantajan osalta. Wolterstorff esittääkin viisi keskeistä elementtiä, joiden puitteissa anteeksianto voi olla mahdollinen:

- (1) Hubert kohteli minua väärin, (2) uskon oikein, että hän oli tekoonsa syyllinen, (3) tunnen mielihapaa tai jotakin vastaavaa negatiivista tunnetta tekoa kohtaan, (4) tunnen vihastusta tai jotakin vastaavaa negatiivista tunnetta Hubertia kohtaan, että hän kohteli minua sillä tavoin [väärin] ja (5) pidän muistissani teon ja sen tekijän, sekä jatkan sen tuomitsemista. (Wolterstorff 2013, 209)

Näiden ehtojen pohjalta Wolterstorff käsittää anteeksiannon, ei unohtamisena eikä vääränlaisena vapautuksena (engl. "letting bygones be bygones"), vaan päätöksenä hyväksymisestä olla pitämättä jotakin väärintekoa enää jotakin vastaan, miten kauan se kestääkään ja miten osittainen tämä päätös sitten luonteeltaan onkaan. Keskeiseksi Wolterstorffin ajattelussa tässä kohdin muodostuu erottelu henkilön persoonallisen historian (engl. personal history) ja moraalisen historian (engl. moral history) välillä. Tämän käsitteellisen erotte- lun pohjalta on mahdollista ymmärtää anteeksianto siten, että tietyn henkilön moraaliseen historiaan kuuluva väärinteko jotakin kohtaan, nähdään jatkossa väärinkohdellun/anteeksiantajan kohdalla hänen (so. edellä mainitun) päätöksensä perusteella siten, kuin se ei enää kuuluisi väärintekijän moraaliseen historiaan, vaan pikemmin tämän persoonalliseen historiaan. (Wolterstorff 2013, 210–211.) Edelleen, tällaisen anteeksiannon pohjalla tulisi olla väärinteki- jän oma katumus, joka tarkoittaa hänen moraalisen tilansa muutosta, sillä hän nyt katuessaan näkee oman tekonsa moraalisesti tuomittavana; tätä ei kuiten- kaan olisi ymmärrettävä velvoittavana kutsuna anteeksiantamukselle<sup>95</sup>. Katumattomalle väärintekijälle ei tulisi antaa anteeksi, koska se – kuten Wolters-

<sup>94</sup> Tätä tematiikkaa on käsitelty tarkemmin luvussa 3.

<sup>95</sup> Wolterstorff (2005b) kirjoituksessaan *Does forgiveness undermine justice* korostaa, et- tä "[V]aikka anteeksianto, kristillisessä skeemassa, on usein (ehkä aina) meidän ih- misten velvollisuus, anteeksiannetuksi tuleminen ei ole väärintekijän oikeus, ei vaik- ka hän katuisikin. Jos [anteeksianto] tulee, niin se tulee lahjana. Sen enempää ei Ju- malan eikä kanssaihminen toimesta, meillä ole vaadeoikeutta tulla anteeksiannetuik- si. On yksin Jumalan käskyn nojalla niin, että me ihmiset olemme velvoitetuja an- teeksiantoon, ei tulla anteeksiannetuksi väärintekijän oikeuden nojalla. Tästä seuraa, että toisin kuin me, ei Jumala ole velvoitettu anteeksiantamaan." (Wolterstorff 2005b, 243.)

torff Richard Swinburnen ajatuksia lainaa – muun muassa ”trivialisoi ihmiselämää” ja ”trivialisoi ihmissuhteita”. (Wolterstorff 2013, 211–212, 214–215.)<sup>96</sup>

Oikeudenmukaisuus ja anteeksianto näyttäisivät kulkevan käsi kädessä: vaikka olemme nähneet, että anteeksianto on lopulta aina ymmärrettävissä lahjana tai armotekona – ei oikeuksien kunnioittamisena – vaatii anteeksiannon ymmärtäminen kuitenkin Wolterstorffin mukaan tietyn oikeudenmukaisuuden ja oikeuksien käsitteistön taustalleen:

... jos ei olisi olemassa primaaria oikeudenmukaisuutta ja sen rikkomuksia, ei voisi myöskään olla korjaavaa oikeudenmukaisuutta [engl. rectifying justice]; ja jos ei ole olemassa korjaavaa oikeudenmukaisuutta, ei voi myöskään olla anteeksiantoa... Missä ei ole olemassa uhrin oikeuksia [engl. victim rights], ei anteeksiantoa voi tapahtua; ja ilman uhrin oikeuksien tunnistamista, ei voida ymmärtää anteeksiannon aktia. (Wolterstorff 2005a, 222.)

Tästä näkökulmasta tarkasteltuna anteeksiannon teoreettinen ymmärrys käytännön tasolla riippuu olennaisesti oikeudenmukaisuuden ja oikeuksien tunnistamisesta tietyllä tavalla. Tämän ulottuvuuden Wolterstorff tuo mielestäni hienolla tavalla esiin omassa ajattelussaan.

## 4.7 Oikeudenmukaisuus ja valtio

Edellä olemme käsitelleet oikeudenmukaisuuden, oikeuksien ja velvollisuuksien, ihmisoikeuksien ja ihmisarvon teemoja lähinnä mikrotasolla tai interpersonallisella ihmisten välisellä tasolla. Perustelen tätä seikkaa sillä, että Wolterstorffin käsittely käyttämissäni lähteissä on paljolti tällä tasolla käytävää keskustelua. Wolterstorff on kuitenkin kirjoittanut myös valtion roolista oikeudenmukaisuuden ylläpidossa ja siten on hyödyllistä tehdä alustava johdanto myös tähän tematiikkaan Wolterstorffin ajattelussa. Käsittely jää kuitenkin tämän tutkimuksen yhteydessä varsin tiiviiksi luonteeltaan, sillä sen laajempi tarkastelu vaatisi kokonaan toisen tutkimuksen.<sup>97</sup> Pysin kuitenkin luomaan edes jonkinlaisen katsauksen Wolterstorffin poliittiseen teologiaan, koska se liittyy olennaisesti myös hänen oikeudenmukaisuusajatteluunsa.

Aivan ensiksi voidaan kysyä, miten Wolterstorff käsittää valtion roolin oikeudenmukaisuuden kokonaiskuvassa. Wolterstorff on kiteyttänyt valtion tehtävän keskeisintä ideaa seuraavalla tavalla:

Jonkun väärinkohteleminen [engl. to wrong someone] on riistää häneltä jotakin, johon hänellä on oikeus, legitiimi vaade. Ja sen riistäminen, johon hänellä on oikeus tai legi-

<sup>96</sup> Wolterstorffilla on käsiteltyjen asioiden tarkemman analyysin lisäksi tarjota myös muita, esimerkiksi anteeksiannon ja rangaistuksen väliseen suhteeseen liittyviä näkökohtia. Ks. tarkemmin Wolterstorff (2013, 208–217).

<sup>97</sup> Ehkä pääteokset Wolterstorffin poliittisen teologian ja filosofian tuotannossa ovat *The mighty and the Almighty* ja *Understanding liberal democracy*. Esille on nostettava myös biografisempi teos *Journey toward justice*, jossa Wolterstorff on käsitellyt valtion roolia oikeudenmukaisuuden kontekstissa. Näiden lisäksi Wolterstorff on käynyt keskustelua ko. aihepiiristä muun muassa lukuisissa eri artikkeleissa.

tiimi vaade, on kohdella häntä epäoikeudenmukaisesti. Niinpä, sen sijaan, että sanoisimme valtion Jumalan asettaman tehtävän olevan hillitä väärinkohtelua, voisimme sanoa, että Jumalan asettama tehtävä valtiolle on hillitä epäoikeudenmukaisuutta... Jumala on asettanut valtion olemaan oikeuksia turvaava instituutio. (Wolterstorff 2012f, 90.)

Niinpä Wolterstorffin mukaan valtion hallintojen tehtävänä on siis ensisijaisesti hillitä kansalaistensa väärinkohtelua ja siten epäoikeudenmukaisuutta. Wolterstorffin käsitys perustuu apostoli Paavalin tekstien tulkintaan. Wolterstorff (2012f) lainaa Abraham Kuyperin käsitettä *sfääreistä* (engl. spheres), jonka mukaisesti inhimillisen toiminnan eri alueet (esim. tiede, taiteet, perhe, uskonto jne.) asuttavat eri sektoreita tai sfäärejä. Niinpä jokaisessa sfäärissä on omat, erilaiset auktoriteettirakenteensa. Siten eri sfäärien tulisi elää rinnakkain toistensa kanssa ilman, että toinen tunkeutuu toisen alueelle. Valtion Wolterstorff näkee sfäärien sfäärinä, joka sulkee sisäänsä kaikki muut sfäärit. Valtion kohdalla sen tehtävänä on toisaalta hillitä väärinkäytöksiä rankaisemalla niitä instituutioita, jotka yrittävät väkisin pakottaa itselleen jonkin läheisen sfäärin toiminta-alueen. Toisaalta valtion tehtävänä tulee nähdä hillitä väärinkäytöksiä ja epäoikeudenmukaisuuksia yksilötasolla, rankaisemalla yksilöitä, jotka rikkovat toisten oikeuksia. (Wolterstorff 2012f, 157–171.) Wolterstorffin ajattelussa ei valtiolla ole kuitenkaan lupaa harjoittaa *kostavaa rangaistusta* (engl. retributive punishment) vaan pikemmin *tuomitsevaa rangaistusta* (engl. reprobative punishment), jonka funktio voidaan ymmärtää korjaavana toimenpiteenä rikkomuksen jälkeen, mutta myös ennaltaehkäisevänä (Wolterstorff 2012f, 85–86; 2013, 193–199). Valtion epäoikeudenmukaisuutta hillitsevällä tehtävällä voidaan nähdä kuitenkin olevan yksi rajoitus: tärkeää ja luovuttamatonta Wolterstorffille on ajatus siitä, että valtion on ehdottomasti kunnioitettava kansalaistensa luonnollisia oikeuksia (Wolterstorff 2012f, 113, 151). Tämä tietenkin Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelun kokonaisviitekehäyksessä implikoi ihmisarvon ja ihmisoikeuksien ehdotonta kunnioittamista valtion taholta. Wolterstorffin mukaan (2008b) kaikilla sosiaalisilla entiteeteillä, ryhmillä ja organisaatioilla on kyky rationaaliseen toimijuuteen. Täten niitä kaikkia voidaan pitää myös vastuussa mahdollisista epäoikeudenmukaisuuksista, joita ne tuottavat tai sallivat. (Wolterstorff 2008b, 362–366.)

Eräs mainitsemisen arvoinen tulkinta on seuraavaksi mainittu Wolterstorffin tekemä käsitteellinen erottelu, jolla hän tekee selkeän eron perinteisistä poliittisista teologisista teorioista. Wolterstorff erottaa ensiksikin toisistaan *positionaalisen* tai *institutionaalisen auktoriteetin* (engl. positional authority, institutional authority) ja *toimenpiteellisen auktoriteetin* (engl. performance authority). Positionaalisella auktoriteetilla tarkoitetaan viran omistamista instituutiossa, joka on auktoritatiivinen. Positionaalinen auktoriteetti välittää omistajalleen tietyn hallintoalueen, jonka sisällä hän voi määrätä erilaisia direktiivejä. Toimenpiteellisellä auktoriteetilla Wolterstorff vastaavasti tarkoittaa moraalista auktoriteettia tehdä tiettyjä asioita. Tämän erottelun pohjalta valtion ja lainsäädännön näkökulmasta muodostuu keskeiseksi ymmärtää, että vaikka lainsäätäjillä olisi virkansa perusteella positionaalinen auktoriteetti, ei siitä kuitenkaan seuraa toimenpiteellisen auktoriteetin mukanaan tuomaa lupaa tuottaa moraa-

littomia lakeja, lakeja, jotka rikkovat esimerkiksi ihmisarvoa tai ihmisoikeuksia. (Wolterstorff 2012f, 78–96; 2013, 201–202.)

Poliittisen filosofian professori Luke Maring on summannut seuraavalla tavalla Wolterstorffin paavalilaista käsitystä valtion auktoriteetin rajoista<sup>98</sup>. Maring (2014) kirjoittaa näin:

Voimme siis nähdä, miksi Wolterstorff hylkää käsityksen siitä, että kansalaisen täytyy valita joko tottelemattomuus valtiota kohtaan tai Jumalaan kohdistuva epäkunnioitus. Hallitus, joka toimeenpanee moraalittomia lakeja ylittää toimenpiteellisen auktoriteetinsa. Jumala valtuuttaa valtion hillitsemään väärintekemistä, ei tulemaan itse väärintekijäksi. (Maring 2014, 230.)

Maring (2014) muistuttaa myös, että nykyisessä poliittisessä filosofiassa erotetaan toisistaan legitimitietin ja auktoriteetin käsitteet. Siinä missä auktoriteetilla tarkoitetaan normatiivista valtaa antaa jollekin moraalinen syy tietyn lain pohjalta jonkin teon tekemiseksi, ymmärretään legitimitietti luvaksi käyttää omattua auktoriteettia ja vahvistaa sekä valvoa lakeja. Tämän jaottelun perusteella edellä kuvattu Wolterstorffin esittämä toimenpiteellinen auktoriteetti on nähtävä kuuluvana legitimitietin alueeseen. Maringin mukaan tämä käsitteellistys jättää Wolterstorffin position avoimeksi sen suhteen, edustaako hän ns. statismia (so. kansalaisten tulee noudattaa lakeja, koska niiden alullepanijat eli hallitukset ovat auktoritatiivisia tahoja) vai filosofista anarkismia (so. olemme kansalaisina velvollisia noudattamaan lakeja vain siinä määrin, missä valtion auktoriteetista riippumattomat moraaliset syyt velvoittavat meitä noudattamaan annettuja lakeja). Niinpä, jos valtion yksinomainen tehtävä on hillitä väärintekemistä, eikä samanaikaisesti muodostaa ja hyväksyä lakeja, jotka tekevät väärintekemisestä väärintekemistä, ei Wolterstorffia voi pitää statistina. (Maring 2014, 230.) Wolterstorff näyttäisi kuitenkin sitoutuvan statismin kannattajaksi kokoelmateoksessaan *Understanding liberal democracy* (tämän huomautuksen myös Maring tekee oman kirjoituksensa alaviitteessä).

Lopuksi professori Maring esittää jotain, mitä hän kutsuu ”meta-huoleksi”:

Wolterstorffin käsityksen pluralistinen, monisfäärinen rakenne implikoi, että Raamattu ei ole auktoritatiivinen politiikassa; kuitenkin Wolterstorff kehittää oman poliittisen filosofiansa konsultoimalla apostoli Paavalin tekstejä. Ongelma ei ole se, että uskonnolliset lähteet olisivat ei-hyväksytyjä politiikassa... uskonnolliset lähteet ovat hyväksyttäviä, koska resurssit kaikilta inhimillisen toiminnan alueilta ovat hyväksyttäviä... Ongelmaksi muodostuu lähinnä se, että kuka hyvänsä – kristitty tai ei – joka uskoo Wolterstorffin näkemykseen, täytyy myös uskoa, että Raamatun periaatteet eivät ole etuoikeutettuja sfäärien sfääreissä [so. valtio]... Niinpä ei kenenkään – kristitty tai ei – joka uskoo Wolterstorffin poliittiseen filosofiaan, tulisi uskoa siihen vain ja ainoastaan sen tähden, että se on paras paavalilainen tulkinta. Täten Wolterstorffin täytyy puolustaa omaa käsitystään sen omien meriittien tähden, joka on jotain, minkä teos *The mighty and the Almighty* jättää tekemättä. (Maring 2014, 232.)

<sup>98</sup> Wolterstorffin rakentama argumentti valtion auktoriteetista, sen luonteesta ja rajoista perustuu siis pitkälti hänen tulkintaansa Roomalaiskirjeen 12. ja 13. luvun tekstiosista. Tämän eksegeesin läpikäyminen ja kriittinen tarkastelu olisi jo itsessäänkin mielenkiintoista, mutta se ei ole mahdollista tämän tutkimuksen puitteissa. Lukija löytää tiivistetyn esityksen Wolterstorffin eksegeesistä teoksen *Journey toward justice* sivuilta 200–207 (ks. Wolterstorff 2013, 200–207).

Yhteenvedon voidaan todeta, että valtiolla on Wolterstorffin mukaan Jumalalta saatu auktoriteetti hillitä ja estää epäoikeudenmukaisuuksia. Valtio voi kuitenkin laiminlyödä tämän velvoitteensa ja alkaa jopa sortaa omia kansalaisiaan. Tässä tapauksessa kansalaisten rooli on avustaa kaikilla legitimeillä tavoilla valtiota toimimaan sen velvoitteen mukaisesti, jonka se on Jumalalta saanut (esim. Wolterstorff 2013, 207). Valtiolla ei ole Wolterstorffin mukaan lupa velvoittaa kansalaisia noudattamaan lakeja, jotka ovat moraalittomia tai, jotka rikkovat kansalaisten luonnollisia oikeuksia. Edelleen valtio on nähtävä sosiaalisena instituutiona, joka on kykenevä rationaaliseen toimintaan, ollen siten myös moraalisesti vastuullinen entiteetti.

Edellä esitetty lyhyt tiivistelmä oikeudenmukaisuuden ja valtion välisestä suhteesta ja valtion roolista oikeudenmukaisuuden edistäjänä tekee hädin tuskin oikeutta Wolterstorffin varsin rikkaalle ajattelulle ko. aihepiiristä. Olen tästäkin huolimatta nähnyt tarpeellisenä edes lyhyesti tuoda esiin mainitsemani seikat, koska Wolterstorffin oikeudenmukaisuusteorian esittäminen kokonaan vailla tätä aspektia olisi suoranainen vääryys. Lisäksi tällä osiolla on oma roolinsa myös tutkimuksen lopussa olevan yhteiskunnallisen ulottuvuuden ja demokraattisen kansalaisuuden kokonaisuuden tematiikan suhteen.

## 4.8 Kooste

Tutkimuksen alussa lähdettiin liikkeelle perustelemattomasta väitteestä, jonka mukaisesti oikeudenmukaisuus tulisi perimmäiseltä luonteeltaan ymmärtää sisäsyntyisinä oikeuksina. Perustelujen ketju on kulkenut pääpiirteissään seuraavasti: Hyvä elämä tulisi ymmärtää kukoistavan elämän viitekehityksessä, jolloin se ymmärretään hyvin eletyksi ja hyvin sujuvaksi elämäksi. Tämän viitekehityksen alla voimme tunnistaa ne hyvät, joihin meillä on oikeus: nämä hyvät ovat elämämme arvoon positiivisesti myötävaikuttavia asiointiloja ja tapahtumia. Oikeudet ovat puolestaan normatiivisia sosiaalisia suhteita. Tähän sosiaalisen normatiivisuuden aspektiin kuuluu siis se, että oikeuksiamme niihin hyviin, joihin meillä on oikeus, kunnioitetaan toisten moraalisten toimijoiden toimesta. Siten oikeudenmukaisuus ja hyvä elämä ovat luonteeltaan sosiaalisia. Oikeudet laajassa merkityksessä tulisi pohjimmiltaan ymmärtää perustuvan olennon sisäsyntyiseen arvoon, joka on peräisin monista lähteistä (yksilöllisistä ominaisuuksista, hankituista meriiteistä, eletyn elämän hyveellisyydestä, aseman perusteella jne.). Wolterstorffin esittämässä argumentissa erityiset luonnolliset ja sisäsyntyiset ihmisoikeudet ovat kuitenkin yksinomaan Jumalan ja ihmisen välisen relaation ajatukseen pohjautuvaan arvoon perustuvia oikeuksia. Koska esitetyn argumentin mukaan ihminen on luotu Jumalan kuvaksi ja Jumala rakastaa jokaista ihmistä pysyvällä ja tasapuolisella kiintymyksellisellä rakkaudella, perustuu ihmisen arvo – tai kollektiivisesti ilmaistuna ihmisarvo – näihin kahteen seikkaan. Tämä myös alleviivaa käsitystä luonnollisista sisäsyntyisistä ihmisoikeuksista: ihminen, joka itsessään on korvaamattoman arvokas, ilman omia meriittejä, ilman erityisiä ominaisuuksia, ainoastaan olemalla Juma-



lan kuvaksi luotu ja Jumalan rakastama olento, on tältä pohjalta katsottuna oikeutettu oman arvonsa mukaiseen kohteluun – hänellä on siihen sisäsyntyinen luonnollinen ihmisoikeus. Toisaalta nämä ihmisoikeudet ovat vain pieni osa oikeuksien kokonaisuudessa, joihin ihmisillä on oikeus; kuitenkin kaikki ihmisten omaamat oikeudet perustuvat lopulta ihmisen sisäsyntyiseen arvoon. Oikeudenmukaisuus on lopultakin olennon arvoon perustuvien sisäsyntyisten oikeuksien kunnioittamista; yhteiskunta on oikeudenmukainen vain siinä määrin kuin se – institutionaalisesti ja interpersoonallisesti – kunnioittaa kansalaisensa oikeuksia. Tämän arvon kunnioitusta tulee vaalia ja vaatia siis myös instituutioiden ja valtioiden taholta, koska heitä voidaan yksittäisten ihmisten tavoin pitää moraalisesti vastuullisina toimijoina.

## 5 KASVATUS OIKEUDENMUKAISUUTEEN

Tähän asti tarkastelun keskiössä on ollut käsitys oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina. Olemme käsitelleet paljon erilaisia aihepiirejä, kuten hyvän elämän käsityksiä, oikeutettuja hyviä, oikeuksien ja velvollisuuksien välistä suhdetta, sekä oikeuksien luonnetta yleensä että erityisesti luonnollisia ihmisoikeuksia ja niiden perustaa ihmisen arvokkuudessa. Tämä oikeudenmukaisuuden perusteita kartoittava osuus on ollut tarpeellista, jotta voisimme ymmärtää miltä pohjalta kasvatuksen todellisuutta lähestymme. Tutkimuksen jäljellä olevassa osassa siirrytäänkin tarkastelemaan oikeudenmukaisuutta kasvatuksen näkökulmasta. Tarkoituksenani on esitellä Wolterstorffin ajatuksia oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta sekä metodologisesti että sisällöllisesti. Käsittelen aluksi *shalom*-käsitettä suhteessa oikeudenmukaisuuteen, joka toimii Wolterstorffin ajattelun viitekehyksenä oikeudenmukaisen yhteisön tavoitteille ja päämäärille. Sen jälkeen käsittelen lähtökohtia kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen, mihin oikeudenmukaiseen elämiseen kasvattamisessa tulisi kiinnittää huomiota. Ehdotan oikeudenmukaisuuteen kasvattamisen metodologiseksi viitekehykseksi dialogista pluralismia. Sen perustelemiseksi joudumme käsittelemään muun muassa rationaalisuuden perspektivistista ja situationaalista luonnetta, kristillisen oppineisuuden ajatusta ja relevantteja tieteenfilosofia, epistemologia ja ontologia taustaoletuksia. Pysin esittelemään myös joitakin alustavia huomioita siitä, kuinka nykyiset ihmisoikeuskasvatusten mallit voitaisiin nähdä komplementaarina dialogisen pluralismin kontekstissa, huomioiden samalla mahdollisia metodologisia vaihtoehtoja dialogisen pluralismin viitekehykselle. Lopuksi käsittelen teistisen oikeudenmukaisuuskasvatuksen haasteita indoktrinaation näkökulmasta, sekä dialogisen pluralismin ja Wolterstorffin rationaalisuus-käsityksen yhteyttä liberaalin demokratian ymmärtämiseen sekä demokraattiseen kansalaisuuteen.

Wolterstorff on kirjoittanut monissa yhteyksissä oikeudenmukaisuuden teemoista kasvatuksen viitekehyksessä. Hän lähestyy oikeudenmukaisuuden

teemoja kristillisestä vakaumuksestaan käsin<sup>99</sup>, suunnaten sanomansa ensisijaisesti kristillisen vakaumuksen omaaville ihmisille. Tämä lähestymistapa voidaan nähdä täysin perspektivalismin ja dialogisen pluralismin (palaamme näihin käsitteisiin tarkemmin tuonnempana) mukaisena. Vaikka Wolterstorffin tekstit on yleensä suunnattu ensisijaisesti koulujen ja eritasoisten opistojen (aina yliopistoihin saakka) opetus- ja tutkimustyötä silmällä pitäen, on selkeästi samat periaatteet – etenkin ajatus dialogisesta pluralismista – sovellettavissa muihinkin kasvatuksellisiin ja pedagogisiin konteksteihin. Wolterstorff puhuikin jopa kokonaisen pluralistisen yhteiskunnan puolesta (Wolterstorff 2002b, 191). Hän pitää luovuttamattomana myös sitä, että kasvatustoiminnassa tulee noudattaa (dialogisen) pluralismin periaatteita (Wolterstorff 2002e, 104).

## 5.1 Shalom ja oikeudenmukaisuus

Wolterstorff lähtee oikeudenmukaisuuteen kasvattamisen periaatteissaan liikkeelle Vanhan Testamentin käsitteestä *shalom* (tämä heprean kielen sana tarkoittaa rauhaa, jota on käytetty traditionaalisesti myös rauhantervehdyksenä), jonka hän näkee olevan yhteydessä *kukoistavaan* (engl. flourishing) elämään – *eireneismiin*. Shalom-yhteisö tulisi ymmärtää eettisenä yhteisönä, jossa vallitsee oikeudenmukaisuus (so. kaikkien osapuolten oikeuksien kunnioittaminen) ja onnellisuus. (Wolterstorff 2004e, 141–142.) Shalom käsitteenä merkitsee Raamatussa ympäristöä, jossa kaikki on olemassa oikeassa suhteessa keskenään – Jumala, ihmisyyden ja luonto. Shalom on elämisestä nauttimista Jumalan edessä, toisten ihmisten ja itsensä kanssa, sekä omassa fyysisessä ympäristössään. Kun ymmärrämme oikealla tavoin, kuinka todellisuuden eri aspektit ovat suhteessa toisiinsa kaikkien osapuolten parhaaksi, on tuloksena shalom. (Wolterstorff 2004f, 101, 130; 2004e, 142.) ”Shalom-yhteisö on” Wolterstorffille ”todellakin enemmän kuin ainoastaan oikeudenmukainen yhteisö; se on eettinen yhteisö” (Wolterstorff 2004e, 142).

Mainittakoon tässä kohdin myös eräs mielenkiintoinen yhteys, jonka Wolterstorff näyttää tekevän oikeudenmukaisuuden ja kauneuden välillä; kauneus tulisi nähdä osana shalom-näkyä, osana oikeudenmukaisuutta. Niinpä Wolterstorffin mukaan kauneus, estetiikan arvostaminen, esteettisten kokemusten saaminen tulisi nähdä itsessään – ei ainoastaan välineellisesti – hyvinä ja arvokaina asioina. Samoin kuin joidenkin sortavien sosiaalisten järjestelyjen tähden köyhyyden kokeminen on epäoikeudenmukaista, myös ”esteettisessä kurjuudessa” eläminen on nähtävä epäoikeudenmukaisuuden ja ihmisarvon epäkunnioituksen ilmentymänä. ”Mahdollisuus elää esteettisesti soveliaassa ympäristössä ei ole valinnainen ylellisyys. Oikeudenmukaisuus vaatii sitä.” (Wolterstorff 2013, 221–226.)<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Tutkimuksen johdanto-osassa viitattiin Wolterstorffin lähtökohtiin reformoidun epistemologian yhtenä perustajana ja puolestapuhujana.

<sup>100</sup> Kauneuden ja estetiikan korostus Wolterstorffin (oikeudenmukaisuus)ajattelussa noussee siitä, että hän on filosofisen uransa aikana ollut varsin kiinnostunut taiteesta.

Shalom tulisi myös ymmärtää ihmisen kukoistuksen ideaalina, joka koskee yhtäläisesti jokaista. Oikeudenmukaisuus on shalomin perustus, sen kulmakivi. Ilman oikeudenmukaisuutta, ilman yhteiskunnan pienten, vähäosaisten, orpojen, väärinkohdeltujen oikeudenmukaista kohtelua, ilman heidän ylös nostamistaan ja ilman äänen antamista äänettömille ei ole mahdollista saavuttaa shalomia (Wolterstorff 2004f, 130; 2004e, 142). Huomion arvoista on todella se seikka, että kaikilla, siis jopa yhteiskunnan vähäosaisilla, on oikeus kuulua tähän shalom-yhteisöön. Wolterstorff huomauttaakin, että moderni länsimainen liberaali käsitys, jonka mukaisesti yhteiskunnan oikeudenmukaisuus on sitä, että jokainen yksilö on vapaa toteuttamaan omaa tahtoaan, kunhan ei siinä prosessissa vahingoita toisten tahtoa, on hyvin kaukana raamatullisesta käsityksestä oikeudenmukaisuudesta (Wolterstorff 2004e, 143).

Clarence Joldersman (2004) mukaan shalom käsitteenä merkitsee Wolterstorffille enemmän kuin ainoastaan tulevan messiaanisen ajan tuleamista. Shalom on nähtävä eettisenä yhteisönä, jonka kaikilla jäsenillä on turvallinen ja täysimääräinen paikkansa tässä yhteisössä. Shalomin tulisi erityisellä tavalla toimia perustavana toiminta-ajatuksena, joka johtaa taisteluun maailmassa olevaa epäoikeudenmukaisuutta ja kärsimystä vastaan. Emme voi emmekä saa vetäytyä pois taistelusta kaikkea epäoikeudenmukaisuutta vastaan. (Joldersma 2004, xiii.) Wolterstorff (2004e) on koonnut neljä kohtaa, joihin tämä käsitys johtaa toiminnan kannalta. Aivan ensiksi shalom-yhteisön ideaalin tulisi johdattaa meidät pyrkimykseen ja taisteluun shalomin aktualisoimiseksi ympärillämme; keskeistä on taistelu epäoikeudenmukaisuutta vastaan ja oikeudenmukaisuuden puolesta. Toiseksi meidän tulisi rukoilla shalomin toteutumisen puolesta. Kolmanneksi on tärkeä iloita kaikista shalomin häivähdyksistäkin, joita saamme nähdä ja kokea ympärillämme. Ja viimeksi meidän tulisi surra, itkeä shalomin varsin vaillinaista ja osittaista toteutumista maailmassamme. (Wolterstorff 2004e, 143–144.) Wolterstorff on toisaalla ilmaissut asian seuraavin sanoin:

Oikeudenmukaisuus on shalomin perusta. Shalom pitää sisällään vastuullisen toiminnan yleensä: Jumalaa, luontoa, kanssaihmistä ja itseä kohtaan. Se pitää sisällään myös iloittamisen; shalom antaa meille ilon oikeanlaisissa sosiaalisissa suhteissamme. Kuten voit nähdä, minä luotan, että taide ja puhdas tiede ovat kumpikin shalomin osasia. Raamatun todistuksen mukaan, sinun ja minun suhteemme shalomiin on selvä. Meidän tulee rukoilla ja taistella shalomin puolesta tässä maailmassa sekä taistelemalla epäoikeudenmukaisuutta vastaan, että kehittämällä Jumalan luomistöiden potentiaalia; ja lopuksi meidän tulee iloita shalomin häivähdyksistä ja surra sen poissaoloa. (Wolterstorff 2004a, 170–171.)

---

Mainitsemisen arvoisia taiteeseen keskittyviä teoksia Wolterstorffilta ovat mm. *Art in action: Toward a Christian aesthetic* (Wolterstorff 1980a); *Works and worlds of art* (Wolterstorff 1980b), sekä varsin hiljattain ilmestynyt *Art rethought: The social practices of art* (Wolterstorff 2015).

Varsin mielenkiintoinen on mielestäni käsitys siitä, että Wolterstorff tulkitsee oikeudenmukaisuuden jopa vaativan riittävän esteettisiä elinolosuhteita. Tämän seikan tarkempi pohtiminen on kuitenkin jätettävä johonkin toiseen yhteyteen. Ajatuksia herättävä se joka tapauksessa on.

Kristillisen vakaumuksen omaavat henkilöt voidaan nähdä shalom-näyn inspiroimina oikeudenmukaisuuden puolustajina julkisessa keskustelussa (Joldersma & Stronks 2004, x).

Wolterstorff (2015a) on korostanut käsitteen shalom merkitystä myös oman tietoteoreettisen positionsa osalta:

Pidän kiinni siitä, että kunkin henkilön velvollisuudet määräytyvät sen mukaisesti, mitä hän [sen hetkessä] tilanteessaan on vaadittu tekemään, tavoitellakseen *shalomia* lähimmäistensä ja itsensä kohdalla. Siten Shannon puhuikin minun *shalom-doksastisesta etiikastani*. Se ei ole termi, jota olen itse käyttänyt, mutta hyväksyn sen kyllä mielelläni.” (Wolterstorff 2015a, ix.)<sup>101</sup>

Tässä on mahdollista identifioida se selkeä ja keskeinen rooli, jonka *shalom* saa Wolterstorffin ajattelussa; se sitoo yhteen sekä todellisuudesta omaksumiemme uskomusten ja tulkintojen sekä niiden oikeutuksen, että toisaalta vastuullisen oikeudenmukaisen ja ihmisarvoisen kohtelun välillä.

## 5.2 Oikeudenmukaisen toiminnan kultivoiminen ja oikeudenmukaisuuskasvatuksen viisi dimensiot

Artikkelissaan *Teaching for justice: On shaping how students are disposed to act* Wolterstorff (2004e) kehottaa velvoittavaan äänensävyyn kristittyjä kansannousuun oikeudenmukaisuuden puolesta (Wolterstorff 2004e, 136, 154). Kristittyjä velvoittavan kansannousun ajatus tulee esille merkittävän protestanttisen teologin Karl Barthin tekstistä, jota Wolterstorff itse lainaa (tässä lyhyt katkelma Wolterstorffin lainaamasta tekstistä Barthilta):

Vastarintaan asettuminen on jotakin enemmän kuin ainoastaan jonkin tietyn mahdollisuuden hylkäämistä ... Kristityiltä vaadittavissa ajatuksissa, puheissa ja teoissa keskeistä ei ole ainoastaan hyljätä se, minkä ymmärtää olevan huono mahdollisuus, vaan nouseminen kapinaan sen varsinaista aktualisoitumista vastaan ... Täten kristityt ovat sitovan vaatimuksen alla saattaakseen itsensä tietynlaiseen kansannousuun. (Barth 1981, 206–207.) (Alkuperäinen pidempi lainaus Barthilta löytyy Wolterstorff 2004e, 135–136.)

Reflektoiden ajatuksiaan suhteessa Barthin käsitykseen kristittyjä velvoittavasta vaatimuksesta saada aikaan kansannousu, sanoo Wolterstorff, että hänen tarkoituksenaan on esittää, kuinka opiskelijat voitaisiin ohjata, ei ainoastaan hylkäämään epäoikeudenmukaista toimintaa, vaan myös taistelemaan kansannousun kautta maailmassa esiintyviä epäoikeudenmukaisuuksia vastaan. Wolterstorffille kansannousun onnistuminen on kuitenkin mahdollista ymmärtää vain, mikäli näemme oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden lunastuksen ja messiaanisen valon näkökulmasta. Koulujen ja opistojen tehtävänä on voimaannuttaa oppilaitaan kansannousuun epäoikeudenmukaisuutta

<sup>101</sup> Ks. alaluku 5.3.3, jossa käsitellen tarkemmin Wolterstorffin tietoteoreettista positiota. Shalom-doksastisen etiikan sisällöistä ks. Shannon 2015a, 157–191.

vastaan puuttumalla heidän eettiseen muotoutumiseensa suhteessa sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen. Hän ei kuitenkaan pidä riittävänä puhua ainoastaan tiedoista ja taidoista, joita vaaditaan oikeudenmukaisuuden edistämiseen ja oikeudenmukaisiin tekoihin. Meidän tulee mennä syvemmälle. Keskeinen käsite Wolterstorffin ajattelussa onkin *dispositio* toimia oikeudenmukaisesti. Dispositiolla tarkoitetaan tässä yhteydessä alttiutta tai taipumusta toimia oikeudenmukaisella tavalla. (Wolterstorff 2004e, 136–137.)

Wolterstorffin kasvatusorientoituneissa kirjoituksissa on nähtävissä orastavia, mutta keskeisiä erotteluja ihmisyyden päällekkäisistä tasoista tai dimensioista. Tältä orastavalta pohjalta pyrin rakentamaan viisidimensionaalisen kuvan ihmisyydestä. Tämä rakennelma on koostettu Wolterstorffin useista kirjoituksista, joissa ei useinkaan viitata ihmisyyden eri tasoihin mitenkään erityisen eksplisiittisesti. Niinpä ihmisyyys viisidimensionaalisen kokonaisuutena tulisi parhaiten nähdä luovana synteettisenä konstruktiona Wolterstorffin ajattelun pohjalta.<sup>102</sup>

Ihmisyys tulisi käsittää kätkevän sisäänsä viisi eri dimensiota tai tasoa. Ne ovat: 1) emotionaalinen taso, 2) habituaalis-dispositionaalinen taso, 3) intellektuaalinen taso, 4) moraalinen taso ja 5) uskonnollinen taso. Onnistuneen oikeudenmukaisuuskasvatuksen välttämättömänä lähtökohtana on se, että kasvatuksessa huomioidaan kaikki nämä viisi tasoa: oikeudenmukaisuuskasvatuksen tulisi aktivoida ja kehittää kaikkia mainittuja ihmisyyden tasoja.

Tulen käsittelemään seuraavaksi yksityiskohtaisemmin, mitä asioita oikeudenmukaisuuskasvatuksessa tulisi huomioida, jotta se voisi kohdata yksilöä kokonaisvaltaisesti ja olla aktuaalisen vaikuttavaa ja merkityksellistä.

### 5.2.1 Emotionaalinen dimensio

Eräs merkittävimmistä oppimisen taustalla vaikuttavista voimista on yksilön sisäinen motivaatio jonkin asian oppimiseksi. Myös monet käyttäytymisen muutokset mahdollistuvat riittävän suuren motivoinnin voimin. Niinpä voimme kysyä, onko mahdollista vaikuttaa yksilötasolla motivaation lisäämiseen taistelussa oikeudenmukaisuuden puolesta ja epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Wolterstorffin mukaan (2002d, 2004e) tämä on mahdollista synnyttämällä tai saamalla aikaan empatiaa väärinkohdeltuja, epäoikeudenmukaisuuden uhreja, kohtaan. Empatia kehittyy läheisessä kokemuksellisessa suhteessa haavoitettujen ja väärinkohdeltujen ihmisten kanssa (Wolterstorff 2002d, 282–283; 2004e, 151–152). Ihmisoikeuskasvatuksen kontekstissa empatiakyvyllä onkin todettu olevan selvä yhteys saatuihin tuloksiin (Tibbitts & Kirchschräger 2010, 17–19, 22).

Suhteellisen tuoreessa autobiografiassaan *Journey toward justice* (2013) Wolterstorff käy läpi omia kokemuksiaan ollessaan Potchefstroomissa Etelä-Afrikassa nähdessään omakohtaisesti apartheidin tuottamia epäoikeudenmu-

<sup>102</sup> Olen kirjoittanut tästä yhdessä professori Tapio Puolimatkan kanssa tiivistetymin artikkelissamme *The concept of well-being and the educational implications of Nicholas Wolterstorff's theory of justice* (Matikainen & Puolimatka 2014).



kaisuuksia. Hän korostaa näiden kokemusten merkitystä omalla kohdallaan jopa käänteentekevinä ja silmät avaavina ajattelussaan oikeudenmukaisuudesta ja ihmisarvosta. Tästä näkökulmasta katsottuna osuvana voitaneen pitää Bart Cusvellerin (2014) luonnehdintaa Wolterstorffin (oikeudenmukaisuusteorian) hankkeesta ”ymmärtää se parhaiten *ei* teoriana oikeudenmukaisuudesta *per se*, vaan teoriana *epäoikeudenmukaisuudesta*: miksi tietyt toimet, henkilöt tai sosiaaliset rakenteet voidaan nähdä epäoikeudenmukaisina” (Cusveller 2014, 173). Yleisemmin Wolterstorff käsittää tämänkaltaiset kasvoista kasvoihin tapahtuvat kohtaamiset väärinkohdeltujen ja eri tavoin haavoittuvaisten ihmisten kanssa keskeisimpänä laukaisijana motivoida ihmisiä taisteluun epäoikeudenmukaisuutta vastaan maailmassa (Wolterstorff 2013, 7–8).

Tässä yhteydessä on tärkeää huomata, kuinka Wolterstorffin ajattelussa ihmisen emotionaalisen tason aktivoinnilla on oikeudenmukaisuuden suhteen hyvin keskeinen merkitys. Wolterstorff (2013) muun muassa kertoo John Rawlsin teoksen *Oikeudenmukaisuusteoria* olevan älyllisesti (esim. intellektuaalisella tasolla<sup>103</sup>) varsin kiintoisa. Se ei kuitenkaan koskaan – hänen omien sanojensa mukaan – saanut häntä ”liikutettua ajattelemaan” tarkemmin oikeudenmukaisuudesta tai edes ”motivoida lukemaan oikeudenmukaisuutta koskevaa lisäkirjallisuutta”. (Wolterstorff 2013, 7.) Tässä kohden Wolterstorff näyttäisi juuri korostavan nimenomaan empatian – todellisen emotionaalisen kohtaamisen – tärkeyttä oikeudenmukaisuuden ”herättämisessä” yksilön kohdalla (Wolterstorff 2013, 6–8). Näin omin sanoin ilmaistuna, avaa Wolterstorff empatian syntymistä omalla kohdallaan:

Luulisin sen olleen, koska Potchefstroomissa ja Chicagon länsipuolella olin kasvokkain väärinkohdeltujen kanssa. En lukenut, mitä joku oli kirjoittanut jostakin abstraktista käsitteestä oikeudenmukaisuus, en myöskään lukenut uutiskirjoituksia epäoikeudenmukaisuuden uhreista tuolla jossakin. Kuuntelin elävien ihmisten kertovan minulle tarinoitaan siitä, kuinka heidät ja heidän perheensä sekä ystävänsä joutuivat systemaattisen alentamisen ja nöyryytyksen kohteiksi. Heidän kertoessaan tarinoitansa kiinnitin voimakkaasti katseeni heidän kasvoihinsa, katsoin heidän silmiään ja suorastaan imin itseäni kuulemani sanat. Mitään tällaista ei ollut aiemmin tapahtunut kohdallani... He, väärinkohdellut, tulivat luokseni... Ei ainoastaan ajatteluni, kirjoittamiseni ja puhumiseni oikeudenmukaisuudesta tullut vaikutetuksi, nähdessäni näiden systemaattisesti väärinkohdeltujen ihmisten kasvot ja kuullessani heidän äänensä; niiden varsinaiset ääri viivat ovat muotoutuneet tämän lähtökohdan vaikutuksesta. *Oikeudenmukaisuusteoriassa* John Rawls ei aloittanut väärinkohdelluista; hän aloitti poliittisten ja eettisten teorioiden moninaisista vaikeuksista. Sama on totta siitä valtavasta määrästä kirjoituksia, jotka seurasivat Rawlsia; se on professoreiden toimesta ja professoreille, asioista, joita professorit pitävät intellektuaalisesti mielenkiintoisina. Mutta kokemukseni Potchefstroomissa 1975 ja Chicagon länsilaidalla 1978 tekivät kohdallani mahdottomaksi olla alkamatta reflektiotani oikeudenmukaisuudesta nimenomaisesti väärinkohdelluista. (Wolterstorff 2013, 7–8.)

Niinpä, Wolterstorffia mukaillen, kasvatuksessa oikeudenmukaisuuteen olisi erityisen tärkeää pyrkiä herättämään kasvatettavissa voimakkaita emootioita (esim. empatia) epäoikeudenmukaisuuksista kärsiviä ja eri tavoin vähäosaisia ihmisiä kohtaan. Myös David Pizarro on korostanut modernin psykologisen

<sup>103</sup> Myös intellektuaalinen taso nousee esille Wolterstorffin ajattelussa, mutta se ei itsessään ole riittävä. Palaamme tähän tasoon aluvuussa 5.2.3.

tiedon valossa tunteiden – erityisesti empatian – merkitystä moraalisen päätöksenteon osalta, koska tunteet näyttäisivät auttavan meitä erittelemään moraalisesti merkityksellisiä tapahtumia ja keskittymään edessämme olevien moraalisten pulmatilanteiden rakentavaan ratkaisumalliin (Pizarro 2000). Ideaalitalanteissa nämä edellä mainitut kohtaamiset tapahtuvat, kuten Wolterstorff asian ilmaisee, kasvoista kasvoihin, autenttisisissa elinympäristöissä, mutta toissijaisesti voitaneen – ainakin omasta mielestäni – ajatella nykyisen ja tulevaisuuden teknologian mahdollistavan monenlaisia kokemusmahdollisuuksia empatian aikaansaamiselle kasvatuksen ja opetuksen eri konteksteissa. Wolterstorff näkee mahdollisena empatian syntymisen myös esimerkiksi tiettyjen kirjallisten taide-teosten myötä, mikäli niiden lukijat aktivoituvat emotionaalisesti ja pystyvät eläytymään kirjallisten hahmojen osaan riittävässä määrin (Wolterstorff 2015b, 229–233; ks. myös Wolterstorff 2008b, 392). Nämä ovat vain joitakin esimerkkejä. Tärkeäksi lopulta muodostuneen riittävän emotionaalisesti liikuttavat tai järkyttävät kokemukset epäoikeudenmukaisuuden uhreista ja seurauksista. Käytännön kasvatusta ja opetustilanteiden kontekstista nähtynä aito ja autenttinen kokemus on aina vailla vertaansa, mutta voisin kuvitella, kuinka ainakin Suomen kouluissa tieto- ja viestintäteknologian (TVT) sekä vaikka virtuaalilasien tarjoamien puitteiden kautta olisi mahdollista luoda moraalikasvatuksen osalta varsin koskettavia, eläväisiä ja tunteita herättäviä oppimiskokemuksia. Vaikka en pidäkään henkilökohtaisesti tällaista digitalisaation tuomaa mahdollisuutta millään tapaa välttämättömänä onnistuneen moraali- tai oikeudenmukaisuuskasvatuksen ehtona, on kuitenkin mielenkiintoista nähdä, pystyisikö alati kehittyvä teknologia tuomaan jotakin uutta ja rakentavaa myös tälle rintamalle. Aina-kin apulaisprofessori Jeremy Bailenson Stanfordin yliopiston Virtual Human Interaction Labista näyttäisi olevan hyvin optimistinen virtuaalitodellisuuden hyödyntämisestä empatiakyvyn kehittämisessä (Novacic 2015).

## 5.2.2 Habituaalis-dispositionaalinen dimensio

Toisena tärkeänä oikeudenmukaisuuskasvatuksen ulottuvuutena näyttäytyy oikeudenmukaisen toiminnan dispositionaalisuuden kehittäminen. Wolterstorff käsittää disposition käsitteen siten, että se pitää sisällään ensinnäkin välttämättömät tiedot ja taidot oikeudenmukaisen toimimisen mahdollistamiseksi. Dispositio on kuitenkin myös enemmän kuin ainoastaan tietoja ja taitoja, se tulisi ymmärtää myös tahtona ja halukkuutena toimia tietyllä tavalla (esim. oikeudenmukaisesti). (Wolterstorff 2004e, 136–137.)

Kaksi keskeistä tapaa kultivoida oikeudenmukaisen toiminnan dispositionaalisuutta ovat *ohjaava harjoitus* (engl. discipline) ja mallioppiminen (Wolterstorff 2004e, 149–152). Wolterstorffin (2002e) mukaan meidän tulisi löytää vastuullisia ja tehokkaita tapoja yksilöiden toiminnan muokkaamiseksi. Tärkeää on ymmärtää, että vuorovaikutus, erityisesti lasten kanssa toimiessa, vaikuttaa aina (joko positiivisesti tai negatiivisesti) heidän muotoutumiseensa yksilöinä. (Wolterstorff 2002e, 118.) Wolterstorff (2004e) siirtyykin ehdottamaan ohjaavan harjoituksen tärkeyttä oikeudenmukaisuustaipumusten kultivoimisessa. Näyttäisi nimittäin olevan niin, että ihmiset ovat halukkaampia toimimaan tietyllä ta-

valla, mikäli toiminnan seuraukset ovat yksilölle miellyttäviä sen sijaan, että ne olisivat epämiellyttäviä. Yhteiskunnan, kuten yksilöidenkin, on mahdollista toisinaan liittää tiettyihin tekoihin miellyttäviä tai epämiellyttäviä seurauksia, tai vähintään aiheuttaa uskomuksia niiden mukanaolosta. Ohjaava harjoitus tai järjestys pyrkii siis vaikuttamaan palkkioiden ja rangaistusten, miellyttävien ja epämiellyttävien seuraamusten, sanallisen kiitoksen tai nuhtelun keinoin yksilöiden oikeudenmukaisiin tai epäoikeudenmukaisiin valintoihin ja tekoihin. (Wolterstorff 2004e, 149–150.) Tutkijat Coie ja Dodge muistuttavat vanhempien liian kovan ja epäjohdonmukaisen kurin sekä lasten valintojen ja toiminnan valvomisen puutteen olevan yhteydessä lasten käyttöhäiriöihin. Onkin mielekästä päätellä, että lapset, jotka eivät koe oman väärän käyttäytymisensä negatiivisia seurauksia, kehittävät myöhemmin yhä vakavampia käyttöhäiriöitä. (Coie & Dodge 1998.)

Myös koululaitoksen sisällä tulisi kiinnittää huomiota hyväksynnän ja tuomitsemisen sanoihin, jotka näin muokkaavat yksilöiden eettistä muotoutumista (Wolterstorff 2004e, 150). Muun muassa Gerald Pattersonin johdolla kehitetty tunnettu käyttäytymisohjelma *Parent Management Training (PMT)* pyrkii opettamaan vanhempia muokkaamaan vasteitaan lastensa käyttäytymistä kohtaan niin, että prososiaalista käyttäytymistä palkitaan johdonmukaisesti antisosiaalisen käyttäytymisen sijaan. Esimerkiksi lapsen positiivista (so. hyväksyttävää) käyttäytymistä seuraa vanhemman antama positiivinen vahvistaminen, kun taas lapsen aggressiivista ja antisosiaalista käyttäytymistä seuraa erilaisia negatiivisia seuraamuksia. (ks. Kring ym. 2014, 410.) Ko. hoito-ohjelman on todettu parantavan useissa tutkimuksissa lasten käytöstä sekä kotona että kouluissa (Kazdin 2005; Patterson 1982), vähentävän aggressiivista ja antisosiaalista käyttäytymistä vanhemman ja lapsen välisessä vuorovaikutuksessa tapahtuvan muutoksen välityksellä (Dishion & Andrews 1995; Dishion, Patterson & Kavanagh 1992), sekä parantavan ylipäätään kodin ilmapiiriä sisarusten parantuneen käyttäytymisen ja äitien vähentyneen depression myötä (Kazdin 1985). Niinpä empiirisen tutkimuksenkin valossa, ohjaavan harjoituksen merkitys voi olla varsin huomattavaa ja kauaskantoista lasten eettisen muotoutumisen suhteen. Kaikki tämä on tietenkin spesifisti sovellettavissa osaksi oikeudenmukaisuuskasvatusta, onhan se yksi osa yleisempää kasvatuksen kokonaisuutta. Wolterstorff (2004e; 2002e) haluaa painottaa sitä, että perimmäisenä tarkoituksena ja päämääränä on pyrkiä kasvattamaan vastuullisia yksilöitä, jotka tekevät sen mikä on oikein, koska se on velvoittavaa tai itsessään miellyttävää, ei koska sitä seuraa jokin kiitos tai muu miellyttävä asia.<sup>104</sup> Olkoon ohjaavan harjoituksen rooli mikä hyvänsä hyväntahtoisuuden muotoutumisessa, on se joka tapauksessa erottamaton osa taistelua epäoikeudenmukaisuutta vastaan: Joidenkin moraalittomien tekojen, kuten murhaamisen vakavuus ja kauheus vievät meitä käytännössä sitä kohti, että on parempi uhkailla rangaistuksella, kuin vain odottaa hyväntahtoisesti jokaisen rakastavan toinen toistaan mitä suurimmalla rakkaudella. (Wolterstorff 2004e, 149–150; 2002e, 119–120.) Oikeu-

<sup>104</sup> Tämä painotus sopii varsin hyvin yhteen Wolterstorffin oikeudenmukaisuuskäsityksen sisäisyntyisinä oikeuksina ja hänen ”arvoteoriansa” näkökulmiin.

denmukaisuuteen kasvattamisessa tulisi aina kuitenkin pyrkiä painottamaan toimintamme valintaperusteena sitä, mitä tulee tehdä, ei sitä, mikä tuntuu subjektiivisesti miellyttävältä (Wolterstorff 2002e, 124).<sup>105</sup> Tämä Wolterstorffin ajattelusta nouseva huomio, on nähdäkseni varsin tärkeä, koska tekoihin liitetyillä rangaistuksilla ja palkkioilla (so. ehdollistavalla mekanismilla), on viime kädessä mahdollista vaikuttaa hyvin rajatussa määrin yksilöiden sisäiseen maailmaan, tekojen takana oleviin motiiveihin. Kuitenkin, ja etenkin varhaisessa vaiheessa kasvatusta sekä erityisen vakavien yksilöllisten tapauksien kohdalla, ehdollistavan mekanismin merkitys on nähtävä välttämättömänä keinona oikeudenmukaisen toiminnan kultivoimisessa. Päämääränä tulisi kuitenkin nähdä ensisijaisesti yksilön sisäinen transformaatio, ei ainoastaan ulkoisen käyttäytymisen muokkaaminen. Palaan tähän teemaan vielä myöhemmin oikeudenmukaisuuskasvatuksen eri dimensioissa.

Ohjaavan harjoituksen lisäksi myös *mallioppimisella* on suuri merkitys toiminnan muokkaajana. Siksi eri kasvatuksen konteksteissa, niin yksilöiden (vanhemmat, opettajat, vastuuhenkilöt jne.) kuin kokonaisten instituutioidenkin (kodit, koulut, valtiot jne.) tulisi toimia oikeudenmukaisen toiminnan esimerkkeinä valintojensa, sanojensa ja toimiensa kautta. (Wolterstorff 2004e, 150–151; 2002e, 120–121.) Mallioppimisen ja operantin ehdollistamisen merkitys on toistuvasti todettu myös psykologisissa tutkimuksissa. Esimerkiksi vanhempien taholta fyysisen pahoinpitelyn kohteeksi joutuneet lapset ovat ikääntyessään tavallista herkempiä käyttäytymään ja toimimaan aggressiivisesti (Coie & Dodge 1998). Lasten lisääntynyt aggressiivisuus voi olla seurausta myös median kautta välittyvästä aggressiivisuudesta; lapset toistavat – vaikka televisiossa – näkemäänsä aggressiivisuutta (Huesmann & Miller 1994). Yhtä lailla vertaisten antisosiaalinen käyttäytyminen on tarttuvaa (Moffitt 1993). Olisi myös tärkeä osata *käsitellä pelkoja*, joita ihmisillä on suhteessa tuntemattomaan (mitä tapahtuisi, jos antaisimme näille ihmisille tai tälle ihmisryhmälle tasavertaiset oikeudet? jne.) (Wolterstorff 2004e, 152). Court D. Lewis (2015) nostaa esiin sen, kuinka moraaliset velvollisuudet voidaan kokea itsessään pelkojen kohteina, koska niiden saatetaan ymmärtää olevan ristiriidassa vapaan tahdon ja ylipäättään vapauden kanssa. Kyseessä on tällöin kuitenkin Lewisin mukaan käsitteellinen tai muun ajattelun aiheuttama väärinymmärrys. (Lewis 2015, 280–286.) Wolterstorff rohkaisee opettajia neuvomaan oppilaitaan ottamaan pieniä askelia taistelussa epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Tämä käytännössä tarkoittaa sitä, että lähdetään liikkeelle omasta lähiympäristöstä ja läheisistä interpersoonallisista suhteista. Ei ole tarpeen lähteä liikkeelle suurista ja abstrakteista käsitteistä, kuten luonnollisista ihmisoikeuksista ja rikkomuksista niitä kohtaan. Tämä saattaa johtaa vain kasvatettavien lannistumiseen ja avuttomuuden kokemukseen kaiken sen valtaisan epäoikeudenmukaisuuden edessä, joka piirtyy heidän eteensä. Niinpä esimerkiksi kouluissa olisi viisainta keskittyä, vaikka oman

<sup>105</sup> Tässä kohdin voisi muistuttaa niistä käsitteellisistä eroavuuksista hyviin, joihin meillä on arvomme pohjalta oikeus, esimerkiksi kokemuksellisesti tyydyttävän elämän (vrt. subjektiivinen miellyttävyys) ja kukoistavan elämän viitekehysten sisällä nähdyn sosiaalisen hyvinvoinnin ja sisäsyntyisen arvon kunnioittamisen (vrt. se mitä tulee tehdä) välillä.

luokan oppilaiden keskinäisiin sekä oppilaiden ja opettajan välisiin suhteisiin ja niissä toteutuvaan oikeudenmukaisuuteen tai epäoikeudenmukaisuuteen. Menkäämme siis eteenpäin askel kerrallaan. (Wolterstorff 2002d, 282–283.) Kasvattajien on syytä muistaa myös omalla kohdallaan nämä pienet askeleet; ollaan opettajina, vastuuhenkilöinä, opettajina (jne.) oikeudenmukaisen toiminnan ja ajattelun malleja tuleville sukupolville. Myös Thomas Pogge (2008b) on korostanut pientenkin tekojen vaikutusta jopa globaalin mittakaavan köyhyyden ja eriarvoisuuden vähentämisessä. Pogge kirjoittaa koskettavasti:

Nähdessämme globaalisti köyhät yhtenä suurena homogeenisena massana ylenkatsoimme sen, että kymmenen lapsen pelastaminen kivuliaalta nälkäkuolemalta tuottaa todellisen merkityksen, *kaiken* merkityksen näiden lasten kohdalla, ja että tämä merkitys on varsin merkittävä, vaikka moni muu lapsi jäisi yhä nälkäiseksi. (Pogge 2008b, 7–8)

Niinpä kysymys on oman elämänpiirin ”pienen” asioiden korjaamisen lisäksi myös näkökulmasta, jonka otamme oikeudenmukaisuuden sisältöihin.

Habituaalis-dispositionaalisen dimension tarkoituksena on siis pyrkiä vaikuttamaan pääasiassa ulkoisesti ihmisen valmiuteen ja käyttäytymisen valintoihin oikeudenmukaisuuden edistämiseksi yksilötasolla. Kasvatettavia pyritään ikään kuin ehdollistamaan tietynlaiseen käyttäytymiseen vahvistamalla oikeudenmukaista toimintaa positiivisilla seurauksilla ja epäoikeudenmukaisia toimia negatiivisilla seurauksilla. Päämääränä toki on syvempi ja sisäinen muutos.

### 5.2.3 Intellektuaalinen dimensio

Kolmas ulottuvuus oikeudenmukaisuuskasvatuksessa koskettaa ihmisyyden rationaalista ja intellektuaalista osaa. Tähän saakka olemme keskittyneet toisaalta emotionaalisen ja affektiivisen ihmisyyden, toisaalta ulkoisen käyttäytymisen muokkaamiseen. On kuitenkin tärkeää pyrkiä kasvatuksen eri konteksteissa auttaa kasvavia yksilöitä muodostamaan myös riittävä kognitiivinen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden viitekehys. Hyödylliseksi tässä nousee korostaa oikeudenmukaisuuden kriittisen tiedostamisen kehittämisen tärkeyttä. (Wolterstorff 2004e, 145–146, Wolterstorff 2002e, 121–122.)

Oikeudenmukaisen toiminnan edistämisen kannalta on tärkeää käsittää, että ihmiset omaavat tietyt jo olemassa olevat uskomus-, tieto- ja toimintajärjestelmät. Niinpä kouluun tullessaan oppilaat ovat jo valmiiksi muotoutuneita jollakin tavalla ja johonkin suuntaan: heillä on jo taipumus toimia, haluta ja tuntea tietyllä tavalla. Yhtä lailla myös myöhemmässä elämänvaiheessa aiemman koulutuksen sisällöt vaikuttavat merkittäväällä tavalla käsityksiimme sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta. (Wolterstorff 2004e, 145.) Kuten hyvin tiedämme omastakin kokemuksestamme, ovat jo varhain kylvetyt ne siemenet meihin jokaiseen, jotka vaikuttavat elämässämme ohjaten ajatuksiamme, halujamme ja toimintaamme.

Wolterstorff (2004e) suosittaa käytännön pedagogisena neuvona oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa sitä, että ensiksi olisi pyrittävä luomaan riit-



tävä kognitiivinen viitekehys sosiaali oikeuden sisältöihin. Koska oppilailla on jo valmiiksi olemassa tietynlaisia käsityksiä maailmasta, sosiaalisesta toiminnasta ja oikeudenmukaisuudesta, jotka voivat olla luonteeltaan vääriä, on tärkeää saada heti aluksi jokainen tiedostamaan oma viitekehyksensä sellaisena kuin se on kunakin ajanhetkenä. Itsetietoisuuden kehittäminen nähdään siis eräänlaisena lähtökohtana, jota sitten seuraa oikeudenmukaisuuden kognitiivisen viitekehysten laajentaminen ja itse kriittisyys. Eräs pedagoginen keino näiden päämäärien edistämiseksi ovat ryhmäkeskustelut, jotka pitävät sisällään erilaisia eettisiä pulmatilanteita; näihin keskusteluihin opettaja voi (ja hänen tulisikin) puuttua näkökulmia laajentavasti. (Wolterstorff 2004e, 145–146; ks. myös Wolterstorff 2002e, 121–124.) Felisa Tibbitts esimerkiksi kertoo tavanneensa useita kouluja (erityisesti kommunismin jäljiltä), jotka yhdistävät ihmisoikeudet osaksi demokratian teoreettista arvopohjaa ja käytäntöjä (Tibbitts 1994). Täten demokratialle tärkeä avoin keskusteleva ilmapiiri yhdistettynä oikeudenmukaisuuskasvatuksen intellektuaaliseen dimensioon näyttäisi hedelmälliseltä ja relevantilta pedagogiselta lähestymistavalta.

Wolterstorffin (2004e) mielestä kristillisen opetuksen ja koulutuksen kontekstissa riittävän kognitiivisen oikeudenmukaisuuden viitekehysten tulee sisältää kolme erillistä ulottuvuutta. Ensimmäinen ulottuvuus riittävässä oikeudenmukaisuuden viitekehyksessä on, että se sisällyttää itseensä kristillisen sosiaalietiikan, joka perustuu ja on uskollinen Raamatun teksteille ja näylle, ollen toisaalta myös globaalisti ja ekumeenisesti tiedostunutta; meidän tulee kuunnella myös muiden esittämiä kantoja. Tämä ei kuitenkaan ole itsessään riittävä ehto, vaan eettisenä käsityksenä sen on pystyttävä käsittelemään asioita, jotka eivät olleet välttämättä esillä Vanhan ja Uuden Testamentin kirjoituksissa. Wolterstorff korostaa, että tällaisen etiikan eräs peruslähtökohta tulisi olla shalom. (Wolterstorff 2004e, 146–147.) Tässä on selvästi nähtävillä Wolterstorffin ajattelulle ominainen dialogisen pluralismin korostus – rehellisyys omille teoreettisille lähtökohdille ja avoimuus toisten esittämille ajatuksille<sup>106</sup>.

Toisena ulottuvuutena riittävälle kognitiiviselle oikeudenmukaisuuden viitekehykselle on nykypäivän sosiaalisen maailman strukturoitu analyysi. Se pitää sisällään neljä alakohtaa: (1) Modernisaatiomallin hylkääminen ja jonkinlaisen version hyväksyminen maailmanjärjestelmäteoriasta. (Maailmanjärjestelmäteorialla tarkoitetaan yleisesti ottaen näkemystä, jonka mukaisesti nykymaailma sisältää tosiasiallisesti vain yhden yhteiskunnan tai sosiaalisen systeemin (toisin kuin modernisaatiomalli olettaa). Teoria perustuu siihen, että kaikki eri valtiot ja kansat ovat enemmän tai vähemmän liitettyjä toinen toisiinsa esimerkiksi integroidun talouden näkökulmasta. Sen mukaan maailmanjärjestelmät tulisivat olla sosiaalisen analyysin perusyksiköitä kansallisvaltioiden sijaan. Maailmanjärjestelmäteoria toimii monitieteellisenä makrotason lähestymistapana sosiaaliseen muutokseen. (Wolterstorff 2004e, 147; ks. myös Wolterstorff 1983c, 26–27; Wallerstein 2004.) Oman tulkintani mukaan jonkinlaista saman tyyppistä ajattelua edustaa tältä osin myös Thomas Pogge, joka on varsin merkittäväällä tavalla tuonut esiin maailmanlaajuisen köyhyyden ja eriarvoi-

<sup>106</sup> Dialogiseen pluralismiin palaamme luvussa 5.3.



suuden globaaleja taustavaikutteita ja taustamekanismeja, sekä korostanut erityisesti länsimaiden taloudellis-poliittisten rakenteiden sortavuutta ja muun muassa sitä kautta jokaisen valtion ja yksilön kollektiivista vastuuta negatiivisten velvollisuuksien kautta globaalin köyhyyden ja eriarvoisuuden synnyssä ja ylläpitämisessä (ks. Pogge 2008a; Pogge 2008b). Toisena alakohtana tulisi Wolterstorffin (2004e) mukaan nähdä (2) sosiaalisista rakenteista aiheutuvan dominoinnin ja väärinkäytösten sekä niiden seurauksien käsittely. (3) Sosiaalisen analyysin autenttinen sosiaalinen luonne: ideoiden on oltava aidossa yhteydessä sosiaalisen dynamiikan kanssa. (4) Sosiaalinen analyysi, joka tiedostaa evankeliumin ja on sille uskollinen. Kolmas ja viimeinen ulottuvuus riittävälle oikeudenmukaisuuden viitekehykselle on etiikan ja sosiaalisen analyysin fuusioituminen: yleisen etiikan soveltaminen yksittäisiin asioihin ja tilanteisiin. Oikeudenmukaisuutta maailmassa edistävien ja moraalisesti vastuullisten yksilöiden tulee pystyä suhteessa vallitsevaan sosiaaliseen järjestykseen, tilanteen niin vaatiessa, kyetä sanomaan sekä hyväksyviä että kieltäviä äänenpainoja. (Wolterstorff 2004e, 147-148.) Clarence Joldersma (2004) muistuttaa, että Wolterstorff kiinnittää erityistä huomiota globaalin tietoisuuden kehittämiseen. Tämä pitää sisällään esimerkiksi sen, kuinka kapitalistinen läntinen maailma on ekonomisessa mielessä maailmannapa ja kehitysmaat muodostavat periferian, tuottaen näin tällä jaottelulla osan maailman vääryyksistä ja kärsimyksistä. Wolterstorff esittää myös, miten kapitalismi voimakkaalla tavalla muokkaa ihmissuhteita ja sosiaalisia rakenteita erityisesti sopimuksenvaraiseen suuntaan. Shalomin näkökulmasta tarkasteltuna sopimuksenvaraisuus ihmissuhteissa johtaa ihmiselämän köyhtymiseen. (Joldersma 2004, xiv-xv.)

Edellä esitetyn kriittisen itsetietoisuuden ja sosiaalisen maailman tarkastelun problematisoiminen, tulee nähdäkseni ainakin joiltain osin hyvin lähelle Paolo Freiren kriittisen tietoisuuden ajatusta. Freire (2005) näkee kasvatuksen ja koulutuksen lähtökohtana yksilön sen hetkisen elämäntilanteen ja hänen valmiina olevat käsityksensä todellisuuden rakenteesta. Näiden käsitysten tiedostamisesta on mahdollista edetä kriittiseen ja problematisoivaan ajatteluun itsensä ja maailmasta. (Freire 2005, 91, 105.)

Wolterstorff (2004e) näyttäisi kaiken sanotun jälkeen käsittävän kuitenkin, että edellä esitetyt käytännön toimet - ohjaava harjoitus, rationaalisten perustelujen antaminen, empatian herättäminen tai riittävä sosiaaioikeuden viitekehysten luominen - eivät sittenkään ole itsessään riittäviä oikeudenmukaisuuteen kasvattamista ajatellen. Lisäksi, reflektoiden esimerkiksi Freiren ajatuksiin, Wolterstorff näkee kaiken oikeudenmukaisen toiminnan kultivoimisen perustuvan liiaksi puhtaasti rationaalisille perusteluille (esim. syyt toimia tietyllä tavalla sorron vähentämiseksi): Rationaaliset perustelut eivät kuitenkaan ole aina riittäviä tuomaan muutosta ihmisten ajattelutavoissa ja toiminnassa; uskomukset ja käytännön toiminta eivät aina kohtaa ihmisten elämässä. Olemmekin ihmisinä monesti valmiimpia muuttamaan omia uskomuksiamme kuin toimintatapojamme, toisinaan toimimme ristiriitaisesti suhteessa jopa omaamiimme uskomuksiin. (Wolterstorff 2004e, 148-149.) Vaikkakin hyödyllisiä ja tarpeellisia, ei viime kädessä ihmisyyden emotionaaliseen, habituaalis-dispositionaaliseen ja

intellektuaaliseen tasoihin vetoaminen näytä riittävältä oikeudenmukaisuuskasvatuksen kontekstissa. Niinpä on vielä siirryttävä kahteen jäljellä olevaan dimensioon.

#### 5.2.4 Moraalinen dimensio

Kolmea edellä esitettyä dimensiota tulee täydentämään neljäs välttämätön dimensio, moraalinen dimensio. Wolterstorff perustelee ihmisyyden moraalisen tason aktivointia oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien osalta esimerkiksi seuraavalla tavalla:

Minän [esim. ihmisyyden] affektiivinen puoli ei kykene yksistään ja itsessään laajentamaan tai edes ylläpitämään ihmisoikeuskulttuuria. Myös vakaumuksen täytyy olla mukana – oikeanlaisen vakaumuksen tietysti, vakaumuksen, jonka mukaan ihmisyydellä on suurenmoinen arvo. (Wolterstorff 2008b, 392–393.)

Tärkeäksi muodostuu ajatus siitä, että oikeudenmukaisuuskasvatuksen täytyy käsitellä syvällisesti eettisiä vakaumuksiamme, käsityksiämme oikeasta ja väärästä. Niinpä, tärkein painotus oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa tulisi olla siinä, mitä tulee tehdä; sen tekemisessä mikä on moraalisesti velvoittavaa (Wolterstorff 2002e, 124; Wolterstorff 2008b, 370–372). Tämä ajatus nousi esille jo habituaalis-dispositionaalisen dimension kohdalla, jossa käsitelimme niitä keinoja, joilla kasvattajina pyrimme vaikuttamaan kasvavien yksilöiden ulkoiseen käyttäytymiseen. Moraalisen dimension tarkoituksena on mennä kuitenkin syvemmälle. Siinä tartutaan niihin ulkoisen käyttäytymisen taustalla oleviin juuriin ja syihin, toisin sanoen motiiveihin, toimia tietyllä tavalla. Siten oikeudenmukaisuuskasvatuksen moraalisen dimension keskeinen fokus on pohtia ja toisaalta vaikuttaa niihin perustaviin käsityksiin, joita kukin omaamme oikeudenmukaisuudesta, ihmisarvosta, oikeuksista ja velvollisuuksista jne. Näiden käsitysten tiedostaminen ja käsitteleminen ovat keskeisessä asemassa pyrittäessä sekä ymmärtämään että muokkaamaan omaa oikeudenmukaisuuskäyttäytymistämme. Lewis muistuttaa myös siitä, kuinka onnistuneen ja hedelmällisen moraalikasvatuksen yhtenä perusehtona tulisi nähdä selkeän ja yksiselitteisen moraalisen terminologian käyttö johdonmukaisella tavalla (Lewis 2015, 275–276). Vaikka tämä seikka tuntuu monelle varmaan itsestään selvältä asialta, ei se välttämättä ainakaan yliopisto-opetuksen (johon Lewis erityisesti kohdentaa huomionsa) käytännön pedagogiassa ole itsestään selvää.

On myös hyvä huomata, että vaikka neljän edellä käsitellyn dimension vaikutusalat ovat tiettyssä määrin toisistaan eriävät ja rajatut, on niissä myös samalla tiettyä päällekkäisyyttä. Esimerkiksi intellektuaalisen dimension rationaalisuus ja kognitiivinen viitekehys koskettavat myös moraalista dimensiota. Myös emootiot voivat nousta esiin ihmisen moraalitunnon seurauksena; voidaan siis toisin sanoen puhua omantunnon vaikutuksista ihmisen sisällä. Niinpä lopulta on mahdollista todeta, että ihmisyyden eri dimensiot täydentävät toinen toistaan oikeudenmukaisuuskasvatuksen kontekstissa.

### 5.2.5 Uskonnollinen dimensio

On kuitenkin mahdollista mennä vielä yksi askel syvemmälle ihmisyyteen. Jos tulkitsen oikein Wolterstorffin ajattelua, niin tämä viides ulottuvuus on monessa mielessä kaikkein tärkein ulottuvuus oikeudenmukaisen toiminnan kultivoimisessa, koska se on luonteeltaan kaikkein perustavin ja toimii siten lähtökohdana kaikelle käsityskyvyllemme ja tulkinnoillemme oikeudenmukaisuudesta kokonansa, säädellen samalla myös luonnollisesti jokapäiväisiä valintojamme ja käyttäytymistämme moraalisisina toimijoina. Tätä viidettä dimensiota kutsun uskonnolliseksi dimensioksi.

Teoksessaan *Reason within the bounds of religion* (1999b) Wolterstorff tekee merkittävän väitteen: Hänen pääteesinsä, joka on näkyvillä jo itse teoksen nimessäkin, on ihmisen järjen tai rationaalisuuden välttämätön toiminta laaja-alaisen ja kattavien metafyyssisten tai uskonnollisten taustavakaumusten sisällä ja niiden rajoissa. Niinpä tätä logiikkaa seuraten on koko inhimillinen olemassaolomme – sekä kykymme että taitomme – elimellisesti yhteydessä näihin vakaumuksiin, ”autenttisiin sitoumuksiin”, jotka voidaan määrittellä uskomusjärjestelmiksi pitäen sisällään ”näkemyksemme Jumalasta ja hänen suhteestaan meihin ja maailmaan” (Wolterstorff 1999b, 87). Laajasti ymmärrettynä uskonto käsitetään tässä perustavana maailmankatsomuksena, joka sisältää kannanoton Jumalan olemassaoloon, joko puolesta tai vastaan. Tätä tulkintaa seuraten niin ateismi, agnostisismi kuin teismikin (jne.) ovat kaikki käsitettävissä uskonnollisiksi vakaumuksiksi. Nämä laaja-alaiset uskonnolliset vakaumukset ovat niitä autenttisia vakaumuksia tai kontrolliuskomuksia, jotka lopulta hallitsevat ajatteluamme ja järjelyämme, mukaan lukien tieteellistä teorisoimista ja teorian muodostusta (Wolterstorff 1999b, 17–20, 76–77, 94–95).

Edellä kuvatusta lähtökohdasta rakentuu ihmisyyden perspektiivialistinen luonne<sup>107</sup>, joka toimii myös keskeisellä tavalla perusteluna uskonnollisen dimensioon tärkeydelle oikeudenmukaisuuskasvatuksessa. Edelleen uskonnollinen dimensio johtaa dialogisen pluralismin esittelyyn<sup>108</sup> potentiaalisena metodologisena viitekehyksenä, jossa oikeudenmukaisuuskasvatusta voidaan onnistuneesti toteuttaa.

### 5.2.6 Kooste

Viisidimensionaalinen ihmisyyden kokonaisuus, jossa jokaisella dimensiolla on oma funktionsa ja kontribuutionsa annettavaksi oikeudenmukaisuuskasvatuksen onnistumiseksi ja oikeudenmukaisen toiminnan kultivoimiseksi. Emotionaalinen taso nähdään ennen kaikkea yksilöä motivoivana ja herättelevänä tasona. Sen tarkoitus on saada kasvatettavat havahtumaan ja näkemään ympärillään epäoikeudenmukaisuudet hyvin autenttisina ihmiskohtaloina, joka puolestaan motivoisi yksilöä taisteluun oikeudenmukaisuuden puolesta. Habituaalis-

<sup>107</sup> Käsittelen tätä tarkemmin alempana luvussa 5.3.1 Kristillinen oppineisuus ja perspektiivialismi.

<sup>108</sup> Dialogisen pluralismin käsittelyä alempana: ks. luku 5.3.4 Dialoginen pluralismi.

dispositionaalisen ulottuvuuden anti on enemmän ulkoisen käyttäytymisen muokkaaminen moraalisten toimijoiden valintoihin ja toimiin liitettyjen positiivisten ja negatiivisten seurauksien kautta. Toisaalta intellektuaalisen tason nähdään liittyvän rationaaliseen ja kognitiiviseen yksilölliseen kehittymiseen vastuullisina oikeudenmukaisina toimijoina. Edelleen moraalinen taso käsitetään yhteydessä näihin aiempiin tasoihin, kuitenkin niin, että se monella tapaa selittää perustavampana tasona niin emotionaalisia vasteitamme, sekä rationaalisia perustelujamme että valintojamme ja käytännön toimiamme, joita teemme suhteessa oikeudenmukaisuuteen ja ihmisarvoon. Viimeksi tulemme uskonnolliseen dimensioon, joka – ainakin Wolterstorffin ajattelun viitekehyksessä – säätelee ihmisyyttämme rationaalisina olentoina ja siten käsitystämme ja tulkin-taamme kaikesta oikeudenmukaisuuteen liittyvästä tematiikasta. Niinpä us-konnollinen taso on tässä tulkintahorisontissa ihmisyyden kaikkein perustavin olemisen taso, joka toimii selitysperstana yleisellä tasolla käsityksellemme maailmasta, ihmisestä ja olemisesta, sekä erityisesti oikeudenmukaisuudesta ja ihmisarvosta.

Oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa tulee huomioida siis ennen kaik-kea eettisen muotoutumisen haasteet. Ihmisille muodostuu varsin varhain tiet-tyjä käsityksiä todellisuudesta ja sen luonteesta. Heille tulisikin opettaa itsetun-temusta ja itsekriittisyyttä oikeudenmukaisuuteen liittyvissä asioissa. Kuitenkin kaiken rationalisoinnin, syiden antamisen ja analyysien lisäksi on äärimmäisen tärkeää muistaa muut tavat, joiden kautta on mahdollista vaikuttaa ihmisten eettiseen olemukseen. Näistä esille otettiin ohjaava harjoitus, mallioppiminen, empatian herättäminen epäoikeudenmukaisuuden ja autenttisen kärsimyksen tutuksi tulemisten kautta, sekä pelkojen käsittely. Vaikka edellä esitetyt käy-tännön (esim. pedagogiset) toimet oikeudenmukaisen toiminnan edistämiseksi on esitetty edellä etenkin kouluissa ja eri opistotasolla tapahtuvan opetuksen tueksi, on ne mielestäni helposti sovellettavissa yhtä lailla kotona tai vapaa-ajan aktiviteeteissa tapahtuvaan kasvatustoimintaan. Siten erityisesti kodit, mut-ta myös esimerkiksi erilaiset harrastusyhteisöt sekä ystäväpiirit ovat vastuulli-nessa asemassa yksilöiden eettisen muotoutumisen suhteen. Mielestäni nyky-päivänä kotien arvomaailma, siellä annetut ohjeet ja mallit – tai valitettavasti monissa tapauksissa niiden puute – ovat erityisen tärkeässä roolissa oikeuden-mukaisten ja vastuullisten yksilöiden kasvattamisessa. Tämän tutkimuksen yh-teydessä ei ole ollut kuitenkaan mahdollista mennä tämän spesifimpiin mallei-hin tai sovellutuksiin eri kasvatuksen tai koulutuksen konteksteissa. Tarkoituk-sena on ollut ennemminkin esittää niitä Wolterstorffin kokonaisfilosofian poh-jalta tulkittuja yleisluontoisia teoreettis-filosofia lähtökohtia oikeudenmukai-suuskasvatuksen ymmärtämiseksi, joita tentatiivisesti esitetään välttämättömik-si ehdoiksi todelliseen eettiseen transformatioon kykenevälle oikeudenmukai-suuskasvatukselle.

### 5.3 Kasvatus oikeudenmukaisuuteen dialogisen pluralismin kontekstissa

Edellä tutkimuksessa on käsitelty Wolterstorffin keskeisinä esittämiä käytännön toimia, perustuen viisidimensionaalisen ihmisyyden tarpeisiin, joilla tulisi vastata eettisen muotoutumisen haasteisiin oikeudenmukaisen toiminnan edistämiseksi. Seuraavaksi siirrytään käsittelemään laajempaa metodologista viitekehystä kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen. Käytännön kasvatus- ja opetustoimintaa<sup>109</sup> ohjaavaksi viitekehyykseksi ehdotetaan ns. *dialogista pluralismia*. Wolterstorff (2002c, 2008b) näkee dialogisen pluralismin totuuden etsimisen metodina. Dialogisen pluralismin ytimessä on ajatus avoimesta argumentaatiosta, jossa hyväksytään kaikista eri lähtökohdista ja maailmankatsomuksista tulevat edustajat "saman pöydän ääreen" keskustelemaan, argumentoimaan ja oppimaan. Niin sanottuja uskonnollisia maailmankatsomuksia<sup>110</sup> ei Wolterstorffin mukaan ole mahdollista eikä sallittua rajata käytävän keskustelun ulkopuolelle, vaan jokaisella on yhtäläinen oikeus osallistua totuuden etsintään. (Wolterstorff 2002c, 14; 2008b, xi.) Niinpä sekä naturalistiset (so. luonnollisiin syihin vetoavat) että supranaturalistiset (so. yliluonnollisiin syihin vetoavat) näkökannat todellisuuden rakentumisesta tietyllä tavalla, ovat lähtökohtaisesti samalla viivalla.

Dialogisen pluralismin ajatus esiintyy monissa Wolterstorffin teksteissä akateemisen ja tieteellisen ympäristön toimintakonteksteissa. Dialogisen pluralismin malli on kuitenkin nähdäkseni täysin sovellettavissa myös muunlaisiin kasvatus- ja opetuskonteksteihin, kuten tietysti tutkimuksemme fokuksenakin olevaan oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseen.<sup>111</sup> Wolterstorff (2002b) puolustaaakin teksteissään jopa kokonaista pluralistista yhteiskuntamallia. Tällöin kaikki yhteiskunnan rakenteet ja instituutiot toimintoineen on nähtävä pluralistisina; eri maailmankatsomuksiin sitoutuneet ja niiden pohjalta toimivat yksilöt ja yhteisöt ovat oikeutettuja olemassaoloonsa. (esim. Wolterstorff 2002b, 191–194.) Tässä mielessä kasvatus on aina jollakin tapaa suuntautunutta toimintaa, jota koskettavat voimakkaasti maailmankatsomukselliset näkemykset. Myös Katariina Holman ja Heidi Hyytisen mukaan kasvatuksessa on välttämättä kyse "normatiivisesta toiminnasta siinä merkityksessä, että arvot, päämäärät ja tavoitteet suuntaavat kasvatusta, olivatpa nämä sitten tiedostettuja tai eivät" (Holma & Hyytinen 2015, 223). Kasvatustieteen professori Veli-Matti Värri on todennut osuvasti, ettei kasvatuksessa ole mahdollista välttää ihmiskäsitystä koskevien ontologisten ja eettisten perusvalintojen tekemistä, joko tietoisesti tai tiedostamattomasti (Värri 2002, 119). Näin ollen myös kasvatus oikeudenmukaisuuteen on värittynyt sen mukaisesti, miten kukin taho ymmärtää oikeu-

<sup>109</sup> Dialogisen pluralismin periaatteen voidaan nähdä koskevan samalla tavalla myös oikeudenmukaisuuden perusteiden ja oikeudenmukaisuuskasvatuksen tutkimusta. Vrt. myös seuraava kappale.

<sup>110</sup> Tämä seuraa suoraan Wolterstorffille ominaisesta rationaalisuuden tulkinnasta, jota käsiteltiin alustavasti edellä. Tämän tarkempiin nyansseihin palataan tekstin edetessä.

<sup>111</sup> Ks. myös Shannon 2015, 20–21, 150–153.

denmukaisuuden, oikeudet ja velvollisuudet, ihmisarvon sekä muut keskeiset käsitteet omasta teoria- ja uskomustaukastaan käsin. Wolterstorff itse mieltää koko teistisesti perustellun sisäsyntyisten luonnollisten ihmisoikeuksien projektin taustalla olevan dialogisen pluralismin ajatuksen ikään kuin laajempaan epistemologisena metodina (Wolterstorff 2008b, 360–361). Tietyissä mielessä – näin ainakin itse tulkitse – on dialogisen pluralismin yhtenä keskeisenä tarkoituksena nostaa (oikeudenmukaisuus)kasvatuksen kokonaisviitekehityksessä tiedostetusti esiin ne perustavat taustauskomukset, joihin tulkitse esimerkiksi edellä Holman & Hyytisen sekä Värrikin viittaavan kasvatukselle välttämättöminä lähtökohtina.

Tutkimus kulkee kohti dialogista pluralismia – sen tarkempaa luonnehdintaa ja soveltamista – käsittelemällä ensin kristillisen oppineisuuden ja perspektivalismin välistä suhdetta. Tästä keskustelusta avautuvat perustelut Wolterstorffin omalle avoimelle teistiselle lähtökohdalle ja ihmisarvon ja luonnollisten ihmisoikeuksien perustelulle. Perspektivalismi toimii myös dialogisen pluralismin taustalla laajempaan uskomusjärjestelmänä. Tämän jälkeen tehdään ekskursio kartesiolaisen ja sitä vastustamaan nousseen pluralistisen tiedekäsityksen lähtökohtiin: keskustelun tarkoitus on perustella tieteenfilosofisesta näkökulmasta dialogisen pluralismin paikkaa hyväksyttävänä tieteellisenä metodina kasvatustieteenfilosofisessa keskustelussa. Käsittelem myös tieteenfilosofiaa, epistemologiaa sekä ontologiaa lähtökohtia ja perusteluita, jotka ovat keskeisiä dialogisen rationaalisuuden ja pluralismin ymmärtämiselle: perusteluosuus on varsin pitkä suhteessa väitöskirjan kokonaisuuteen, mutta sen tärkeys oikeuttaa pituuden (toisaalta käsittely on epistemologian, ontologian ja tieteenfilosofian näkökulmasta varsin pelkistetty esitys ja luonteeltaan – ainakin joiltakin osin jopa – tentatiivinen). Lopuksi käsitellään itse dialogisen pluralismin käsitettä, sen mahdollisia vaihtoehtoja sekä alustavasti nykyisten ihmisoikeuskasvatuksen mallien antia dialogisen pluralismin mukaiselle ihmisoikeuskasvatukselle. Tämän jälkeen tarkastellaan lyhyesti vielä dialogisen pluralismin viitekehityksessä tapahtuvaa teismien opettamista vastaan esitettyä kritiikkiä indoktrinaatio-käsitteen näkökulmasta. Vielä ennen yhteenvetoa esitetään joitakin alustavia implikaatioita, joita tulkitse Wolterstorffin rationaalisuuskäsityksen ja dialogisen pluralismin omaavan demokratian ja kansalaisuuden ymmärtämiselle. Kaikki käsiteltävät aiheet löytyvät nähtävästi perustelunsa kasvatustieteen tieteenfilosofian keskeisinä tutkimuskohteina: yleisesti kasvatustieteen ja erityisesti kasvatustieteenfilosofian edistämiseksi on tarpeellista käsitellä ja arvioida myös koko tieteenalan periaatteita ja käytäntöjä ohjaavia asioita, kuten hyväksytyjä metodeja, käytettyjä tieteellisiä selityksiä sekä tieteen objektiivisuutta että tiedon mahdollisuuden rajoja ja ehtoja (ks. esim. Hirsjärvi 1985, 27–28).



### 5.3.1 Kristillinen oppineisuus ja perspektivalismi<sup>112</sup>

Jotta voisimme paremmin ymmärtää sen, miksi Wolterstorff puhuu oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta miltei yksinomaan kristityille ja omasta kristillisestä vakaumuksestaan käsin, tulee siirtyä hetkeksi perspektivalismin ja kristillisen oppimisen tai oppineisuuden tarkasteluun. Perspektivalismin esittelemisen on tärkeää siitä syystä, että se näyttäisi olevan perustava näkemys Wolterstorffin omassa ajattelussa siitä, miten taustauskomuksemme vaikuttavat käsityksiimme todellisuuden rakentumisesta. Toisaalta perspektivalismi on myös se laaja viitekehys, josta dialoginen pluralismi saa perustelunsa. Kristillisen oppineisuuden käsitys on vastaavasti perspektivalismin soveltamista kristillisestä perspektiivistä. Kristillisen oppineisuuden periaatteita ja käytännön ohjeita on mahdollista soveltaa oikeudenmukaisuuden – erityisesti ihmisarvon ja luonnollisten ihmisoikeuksien perustelun – kristillisen tulkinnan esiintuomisessa kasvatusfilosofiseen keskusteluun.

Joldersma (2004, xvi) on tiivistänyt *kristillisen oppineisuuden* tai *oppimisen* näkemyksen Wolterstorffin ajattelun laajassa viitekehyksessä. Kristillisellä oppineisuudella tarkoitetaan toisaalta ”objektiivista” tai ”neutraalia” (engl. disinterested), toisaalta käytäntöön suuntautunutta (engl. praxis-oriented) oppineisuutta todellisuudesta; ”rationaalisuus on aina yhteydessä praksikseen” (Wolterstorff 1983a, 148; ks. myös Joldersma 2004, xvi). Joldersman mukaan tämä liittyy voimakkaasti Wolterstorffin omaamaan näkemykseen perspektivalistisesta ymmärryksestä: Hän näyttäisi hylkäävän ajatuksen, jonka mukaisesti olisi olemassa mitään yleistä ymmärrystä, vailla minkään muotoisia ja laajuisia esiteoreettisia oletuksia kaikesta olemassa olevasta. Sen sijaan Wolterstorff painottaa voimakkaasti ymmärryksen ja järjen perspektivalistista luonnetta. (Joldersma 2004, xvi.) Wolterstorffin teos *Reason within the bounds of religion* rakentuu tämän teesin ympärille (ks. edellä luku 5.2.5 uskonnollinen dimensio). Käsittelenkin seuraavaksi perspektivalismin keskeisintä sisältöä, jonka jälkeen palaamme kristillisen oppineisuuden määrittelyyn ja käytännön implikaatioihin.

*Perspektivalismi* on keskeinen käsite uskon ja järjen välisen suhteen ymmärtämisessä. Perspektivalismilla tarkoitetaan tässä tutkimuksessa siis sitä, miten tietomme ja ymmärryksemme todellisuudesta on välttämättä sidottu omaamiimme esiteoreettisiin laaja-alaisiin kontrolliuskomuksiin todellisuuden perimmäisestä luonteesta.<sup>113</sup> Eräs merkittävä ajatussuuntaus, joka on pyrkinyt selittämään uskon ja järjen välistä suhdetta, kehittyi saksalaisen filosofisen tradition piirissä, alkaen Kantin ajatuksista aina Hegeliin asti: teoria *maailmankuvasta* tai *maailmankatsomuksesta* (saks. Weltanschauung) (Naggle 2002, 59). Teo-

<sup>112</sup> Heti alkuun lienee tarpeen erottaa käyttämäni perspektivalismin käsite Friedrich Nietzschen (1844–1900) perspektivismistä. Vaikka niissä voidaan nähdä tiettyjä alustavia yhtäläisyyksiä, eroavat ne kuitenkin varsin merkittävästi toisistaan. Nietzschen perspektivismi näyttäisi olevan (tai ainakin perustellusti tulkittavissa) luonteeltaan antimetafyysinen antirealistinen positio (ks. esim. Stewart 1986, 371–79). Wolterstorffin perspektivalismi on taas luonteeltaan realistista niin ontologisesti kuin epistemologisesti. Palaamme tarkemmin Wolterstorffin ajatteluun myöhemmin tämän tiimoilta.

<sup>113</sup> Vrt. mitä sanottu edellä luvussa 5.2.5.

rian ytimessä on ajatus, että jokainen yksilö omaa tietyn perspektiivin tai toisin ilmaistuna esiteoreettisia oletuksia, jotka ohjaavat teorian muodostusta (käsitteenä teoria ulottuu tässä yhteydessä tarkoittamaan jopa kokonaista maailmankatsomusta). Ilkka Niiniluoto (1984) on koonnut yhteen kokonaisvaltaisen maailmankatsomuksen elementtejä. Niiniluodon mukaan näitä ovat ainakin: a) *tietoteoria* eli käsitys maailmaa koskevan tiedon hankkimisesta ja perusteltavuudesta, b) *maailmankuva* eli tietoteorian metodein hankitut väitteet todellisuudesta ja c) *arvoteoria* ”käsitykset hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä, näkemys ihmisen tehtävästä maailmassa (elämänkatsomus, poliittinen vakaumus).” (Niiniluoto 1984, 87.) Nauglen (2002) mukaan protestanttisen evankelikaalisuuden piirissä on jatkettu maailmankatsomusajattelua. Tämän reformoidun tradition merkittäviä nimiä ovat esimerkiksi Abraham Kuyper (1837–1920) ja Herman Dooyeweerd (1894–1977), jotka ovat painottaneet uskon vaikutusta todellisuuden ymmärtämisessä. Wolterstorff on omalta osaltaan seurannut tämän reformoidun tradition ajatuslinjauksia. (Naugle 2002, 4–32.) Myös Andrew Sloane on pitänyt Kuyperia ja Dooyeweerdia merkittävimpinä uuskalvinismin ensimmäisen ja toisen sukupolven tieteen metateorioiden edustajina, joiden vaikutus Wolterstorffin omaan tieteenteoriaan on ollut keskeinen (Sloane 2003, 113)<sup>114</sup>.

Kuyperin (1943) mukaan jokainen todellisuutta selvittävä tutkimus – luonteeltaan pieni tai suuri – on ainoastaan vahvistettujen silmien kautta tehtyjä havaintoja. Edelleen, kun pyrimme selittämään tehtyjä havaintoja ja toisaalta niiden suhdetta muihin ilmiöihin, toimimme välttämättä tiettyjen laaja-alaisten taustauskomusten kautta, jotka koskettavat todellisuuden rakentumista ja sen perustaa. Niinpä tieteellinen toiminta rakentuu ja lähtee liikkeelle aina lähtökohtaisesti joidenkin laaja-alaisten uskomusten pohjalta. Siten Kuyperin mielestä uskon ja tieteen välillä ei tule nähdä mitään ristiriitaa, vaan jokaisella tieteenalalla toimitaan tietyissä määrin uskon pohjalta. (Kuyper 1943, 112, 131.)

Wolterstorff itse painottaa uskon, järjen ja kokemusten keskinäistä vuorovaikutusta, jossa jokainen komponentti vaikuttaa toinen toiseensa niitä muokaten:

Toisinaan teorian ja vakaumuksen välinen suhde kuvataan sellaisena, joka saa näyttämään suorastaan mahdottomalta sen, että teorioiden suunnittelu ja punnitseminen kykenisi millään tavoin vaikuttamaan yksilön omaan vakaumukseen. Sanotaan, että uskonnollinen uskomus on luonteeltaan esiteoreettinen. Vaikka uskonnollinen uskomus voikin muokata teorioidemme suunnittelua ja punnitsemista, ehdotetaan kuitenkin mahdottomaksi teorioiden muokkaavaa vaikutusta uskomuksiimme. Tämä näyttäisi minusta tosiasiallisesti väärältä. Ajattelun historia on täynnä tapauksia, joissa jonkin näkemys siitä, mikä muodostaa autenttisen vakaumuksen, on muuttunut teoreettisten kehitysten valossa. (Wolterstorff 1999b, 94–95.)

<sup>114</sup> Sloane on käynyt läpi yksityiskohtaisemmin tätä uuskalvinismin sisäistä ”pluralismia” teoksensa *On being a Christian in the academy: Nicholas Wolterstorff and the practice of Christian scholarship* luvussa 4 (ks. erityisesti Sloane 2003, 111–127). Sloane nostaa esiin Kuyperin ja Dooyeweerdin roolin Wolterstorffin tieteenteoreettisen ajattelun kehittämisessä ja muotoutumisessa niin positiivisessa kuin negatiivisessakin mielessä.

Perspektivalismi muistuttaa monessa mielessä erästä tieteenfilosofian keskeistä käsitettä, *havaintojen teoriapitoisuus* (engl. theory ladenness). Havaintojen teoriapitoisuuden mukaan kaikki tekemämme havainnot suodattuvat omien uskomustemme, halujemme, tavoitteidemme ja taustojemme lävitse. Norwood Hanson on todennut, että ”näkeminen itsessään on 'teoriapitoista' (engl. theory laden) puuhaa” (Hanson 1958, 19). Thomas Kuhnin antaman esimerkin mukaan samaa kohdetta katsovat eri paradigmojen edustajat ovat niin oman paradigmansa rajoittamia, että edes heidän visuaaliset kokemuksensa eivät ole yhtäpitäviä toistensa kanssa (Kuhn 1994, 122–123, 125–126, 130–132). Tästä kuhnilaisesta näkökulmasta nähtynä ”teoreettiset muutokset tieteessä voivat olla samalla kokonaisvaltaisia maailmankatsomuksellisia murroksia” (Niiniluoto 1983, 207).

Lokakuussa 2011 julkaistiin tiedelehdessä *New Scientist* Lisa Grossmanin (2011) uutisartikkeli '*Light speed*' *neutrinos point to a new reality*, jossa käytiin keskustelua hiljattain julkaistuista tutkimustuloksista yli valonnopeudella kulkevista neutriinoista. Ko. artikkelissa mainittiin myös vuonna 2007 Fermilabin Tevatronhiukkaskiihdyttimen avulla suoritettu MINOS-koe (*Main Injector Neutrino Oscillation Search*), jonka tarkoituksena oli neutriino-oskillaatioiden havaitseminen. Kokeessa ei löydetty neutriinoja, joiden nopeus olisi ylittänyt valonnopeuden, mutta tutkimustuloksiin aiotaan palata, ja eräänä mahdollisuutena esitettiin uusien kokeiden tekemistä neutriinon ja valonnopeuden välisestä suhteesta. Eräs MINOS-kokeessa mukana ollut asiantuntija Stephen Parke sanoi, että meidän tulee tarkoin sulkea pois kaikki mahdolliset mittausrvirheet ja ”olla varmoja siitä, että ennakkoluulomme eivät muodostu uusien ja hämmästyttävien löytöjen esteeksi”. (Grossman 2011, 7.) Mielestäni Parken mainitsemat ennakkoluulot kuvaavat erinomaisesti sitä, mistä havaintojen teoriapitoisuudessa ja perspektivalismissa on kysymys: ennakkouskomuksemme, -asenteemme ja -luulomme (mukaan lukien taustateoriat) ovat voimakkaita muokkaamaan ratkaisevalla tavalla käsityksiämme todellisuudesta. Toisin sanoen todellisuudesta tekemämme tulkinnat, muodostamamme teoriat ja jopa yksittäiset suorat aistihavainnotkin voivat olla muutoksille alttiita, aina sen mukaan, minkä väristen ”silmälasiin” läpi todellisuutta tarkastelemme. Viime vuosikymmenten tieteenfilosofinen keskustelu näyttääkin tarjoavan melko laajan konsensuksen havaintojen teoriapitoisuudesta yleisesti hyväksyttynä lähtökohdana; puhdasta tai neutraalia, valmiiksi annettua havaintoa ei pidetä mahdollisena (ks. esim. Pihlström 1997, 68–69; ks. myös Niiniluoto 1983, 207).

Joldersman (2004) mukaan perspektivalismin näkökulmasta katsottuna oikeutuksensa saa myös kristillisen ”objektiivisen” oppimisen ajatus. Tulkiten Wolterstorffin ajatuksia, esittää Joldersma, että kannamme jokainen mukanaamme ennako-olettamuksia ja -uskomuksia, jotka avaavat kulloinkin kyseisen maailmankatsomuksen<sup>115</sup> näkökulmasta etuoikeutetun liitännäkohdan ympäröivään todellisuuteen. Näin esimerkiksi tiedeyhteisössä kristillisen vakaumuksen omaavat tiedeyhteisön jäsenet voivat tuoda oman positiivisen panoksensa keskusteluun, vaikka siitä, kuinka kristillinen näkemys hyvästä vai-

<sup>115</sup> Esim. kristillinen teismi, ateistinen naturalismi.

kuttaa ihmisen hyvinvointiin. (Joldersma 2004, xvi.) Kuten Wolterstorff itse asian ilmaisee:

Voisiko olla, että tietyt narratiiviseen identiteettiimme kuuluvat perspektiivit antavat meille pääsyn todellisuuden alueisiin, joihin muuten olisi hyvin hankala päästä? Olisiko niin, että jotkin tällaiset perspektiivit antavat meille etuoikeutetun kognitiivisen liitäntäkohdan? (Wolterstorff 2004c, 237)

*Kristillisen oppineisuuden "objektiivisuus" täytyy siis ymmärtää perspektivalismin näkökulmasta: objektiivisuus on erityisesti tietoisena olemista omista lähtökohtaisista vakaumuksistaan ja maailmankatsomuksestaan, ei niiden pois laittamista tai kieltämistä tehdessä havaintoja ja tulkintoja todellisuuden luonteesta.*

Joldersma (2004) muistuttaa myös toisesta objektiivisuuden lisäksi – Wolterstorffin ajattelussa kristillisestä oppineisuudesta – tärkeästä ulottuvuudesta, käytäntöön suuntautuneisuudesta. *Tiedeyhteisössä kristittyjen tulee suuntautua, ei vain ymmärtämään maailmaa, vaan myös muuttamaan sitä.* Niinpä keskeiseksi oikeudenmukaisuuden kannalta muodostuu voimakkaan epäoikeudenmukaisuuteen kohdistuvan kritiikin kehittäminen ja toisaalta toivon tuominen kaiken epäoikeudenmukaisuuden keskelle Raamatun shalom-todellisuudesta käsin. (Joldersma 2004, xvi.) Wolterstorff (2002e) korostaa sitä, kuinka tieteiden ja taiteiden harjoittaminen ovat elämää rikastuttavia asioita; ne välittävät meille jotain Jumalan shalomista. Tarvitsemme tietoa maailmasta, tarvitsemme teorioita, mutta pelkästään tiedon ja älykkyyden korostaminen ei ole riittävää. Tiedon täytyy heijastaa kristillistä tapaa olla maailmassa. Sen täytyy olla tietoa maailmasta kristillisestä perspektiivistä nähtynä. On verraten helppoa ja tavallista kategorisoida todellisuutta faktoihin ja arvoihin: selvitämme ensin faktat, joihin kiinnitämme tietyt arvopäätelmät, jotka lopultakin johtavat siihen, kuinka elämme. Tämän prosessin luonne tulisi kuitenkin ymmärtää niin, että itse tosiasiolla teoretisointikin on arvojen läpäisemää, ei suinkaan jotain arvoneutraalia tai tässä mielessä objektiivista toimintaa. (Wolterstorff 2002e, 107–108.)

Edelleen Joldersman (2004) yhteenvedossa, tulisi Wolterstorffin käsitys oppineisuudesta pitää sisällään asiatietojen, teorian ja kontrolliuskomusten (kontrolliuskomuksilla tarkoitetaan omia syviä ja perustavia uskomuksia asioiden olemuksesta ja niiden välisistä suhteista) tasapainon. Wolterstorffille kristillinen oppineisuus pitää näitä mainittua kolmea perusosaa dynaamisessa tasapainossa. Siksi onkin tärkeää toimia sisäisesti oman tieteenalan piirissä kehittäen sen teorioita, tietoja ja metodeja. Keskeistä tässä kaikessa on pitää mielessä perspektivalismin aiheuttamat implikaatiot: Tiedeyhteisössä toimiessamme –itse asiassa jo tullessamme tiedeyhteisöön – olemme ihmisinä luonteeltamme perspektivalistisia olentoja: teorian muodostuksemme ei tapahdu tyhjiössä, vaan on voimakkaasti vaikuttanut ennako-olettamuksistamme ja -uskomuksistamme, mukaan lukien uskonnolliset vakaumuksemme. Kuitenkin päinvastaistakin tapahtuu: tieteenalamme teoriat ja yksittäiset asiatiedot muokkaavat myös uskonnollisia uskomuksiamme. (Joldersma 2004, xvii.)

Kristillisen koulutuksen ja kasvatuksen päämääränä on tavoittaa niiden kristillinen perspektiivi. Tämä tavoite on ymmärrettävä uusien ja vaihtoehtoisten näkökulmien rakentamisena ja opettamisena kristillisestä perspektiivistä

käsin: kristillinen perspektiivi toimii lähtökohtaisesti taustalla olevana eksplisiittisenä kontrolliuskomuksena, ohjaten näin teorioiden muodostusta ympäröivästä todellisuudesta. (Wolterstorff 2002a, 56.) Kristillistä perspektiiviä ei tule kuitenkaan nähdä ainoastaan opetettavien asioiden päälle laitettavana koristuksena: Toisin sanoen kristillinen perspektiivi ei ole ymmärrettävissä kulloinkin kyseessä olevan asian neutraalina opettamisena, jonka jälkeen siihen liitetään jokin teologinen asiasisältö tai konnotaatio. Aito kristillinen perspektiivi on asioiden esittämistä niin kuin ne ovat parhaiten käsitettävissä kristillisestä perspektiivistä käsin, sille ominaisine painotuksineen ja tulkintoineen. (Wolterstorff 2002f, 160.) Kristillisen koulutuksen tarkoituksena on johtaa ja opastaa yksilö kristilliseen tapaan olla maailmassa (Wolterstorff 2002e, 106). Nämä mainitut periaatteet soveltuvat analogisesti – näin Wolterstorffia tulkitsen – dialogisen pluralismin ja perspektivalistisen rationaalisuuden näkökulmasta myös mistä hyvänsä laaja-alaisesta perspektiivistä liikkeelle lähtevälle oppimiselle; kyseessä ei siis ole mikään eksklusiivisesti kristilliseen maailmankatsomukseen sopiva periaatekokonaisuus (ks. esim. seuraava kappale).

Joldersma (2004) ottaa esiin myös Wolterstorffin käsitteellisen erotuksen kristillisen oppimisen sekä toisaalta uskon ja tiedon integraatiosta. Uskon ja tiedon integraation näkökulmasta kristillinen oppiminen ymmärretään helposti ainoastaan hurskaan uskonnollisen puheen mukaan tuontina vallalla olevien teorioiden ja tietojen esittämisen rinnalle. Tällainen toiminta ei kuitenkaan tosiasiassa haasta tieteenalan malleja, teorioita, käsityksiä tai metodologiaa, jonka aito kristillinen oppiminen tosiasiallisesti tekee: se mahdollistaa teorioiden muodostamisen ja tietojen löytämisen, joka omasta perspektiivistään käsin pysyy keskustelemaan keskeisistä tieteenalan kysymyksistä ja ongelmista, antaen näin yhden näkökulman lisää kulloinkin käsiteltäviin aiheisiin. Näin määritelty kristillinen oppiminen kykenee välittämään eteemme mielikuvan akateemisen oppimisen pluralismista. (Joldersma 2004, xvii.) Korkeakoulujen tulisi tarjota paikka tällaiselle perspektivalistiselle oppimiselle, joka on kristillistä oppimista. Tunnusomaista tällaiselle ympäristölle on sekä omien perspektiivien kehittäminen ja esittäminen, että toisinajattelevien kunnioittaminen käymällä aitoa dialogia heidän kanssaan. (Wolterstorff 2004c, 239.) Wolterstorffille on myös luovuttamaton ajatus, jonka mukaisesti koulutuksessa ja kasvatuksessa tulee kunnioittaa ja reflektoida yhteiskunnassa vallitsevaa pluralismia: toisinajattelevia tulee kunnioittaa ja heille tulee antaa ilmaisun vapaus (Wolterstorff 2002e, 104).

Wolterstorff näyttäisi edelleen korostavan perspektivalismin implikaatioita kahdensuuntaiseen tiedeyhteisötoimintaan: Kristillisen vakaumuksen omaavien tiedeyhteisön jäsenten tulisi tiedeyhteisössä toimia kahdensuuntaisesti – intra-perspektivalistisesti (sisäänpäin suhteessa kristilliseen yhteisöön) ja inter-perspektivalistisesti (ulospäin suhteessa muihin koulukuntiin): Kahdensuuntaisuus saa Wolterstorffin mukaan oikeutuksensa tiedeyhteisön eri traditioiden historiallisista ja pluralistisista luonteenpiirteistä. Tiedeyhteisön standardit ja metodit tulisi aina nähdä muotoutuvina ja muuttuvina, pluralistisina. Tällainen kahdensuuntaisuus mahdollistaa oppimisen ja näkemysten jakamisen kaikkien osapuolten kesken. (Joldersma 2004, xvii.)



Kristillinen oppiminen ymmärrettynä, kuten edellä on esitetty, on siis avointa. Sen tulee Wolterstorffin mielestä olla niin avointa, että jopa omat kontrolliuskomuksetkin ovat avoimia tiedeyhteisön esittämälle kritiikille. Tällä Wolterstorff haluaakin haastaa ne, jotka näkevät kristillisen oppimisen pelkästään yhden maailmankatsomuksen sisältä tapahtuvana toimintana: autenttinen avoimuus ja sosiaalisuus tiedeyhteisössä eivät kuitenkaan mahdollista elämistä omien kontrolliuskomusten turvasatamassa, vaan kaikki, perustavatkin uskomukset, tulee alistaa tiedeyhteisön kritiikin kohteiksi. (Joldersma 2004, xviii.)<sup>116</sup>

Wolterstorff siis korostaa uskonnon ja tieteen (oppimisen) suhdetta niin, että vaikka uskonnollinen vakaumus toimiikin tietynlaisena kontrolliuskomuksena suhteessa teorianmuodostukseen ja tieteelliseen toimintaamme, ei tästä kuitenkaan seuraa, etteikö uskonnollinen uskomuksemme (esim. kristillinen usko) tai meidän tulkintamme siitä voi olla väärässä tai osoittautua vääräksi muun tiedollisen evidenssin valossa. Niinpä esimerkiksi uskomisen Raamatun Jumalan ilmoituksena ja tiettyjen uskomuksellisten aspektien hylkääminen riittävän evidenssin edessä eivät ole ristiriidassa keskenään, koska olemme ihmisiä tulkinnoissamme erehtyväisiä. (Wolterstorff 2004b, 196–198.) Sloane onkin nostanut esiin sen, kuinka Wolterstorffin ajattelu pyrki välttämään relativismin: uskomukset, kokemukset ja teoriat toisaalta arvioidaan sekä myös tulkitaan tietyn uskomusjärjestelmän tai intellektuaalisen tradition kautta, mutta samalla ne kuitenkin toimivat sen uskomusjärjestelmän tai tradition kriittisinä arvioitsijoina, jossa ne sijaitsevat tai ovat muodostettu. ”Niinpä”, huomauttaa Sloane, ”vaikka ei olisi mitään arvoneutraalia tapaa arvioida kilpailevia uskomusjärjestelmiä, ovat ne kuitenkin avoimia kriittiselle analyysille”. (Sloane 2003, 192 alaviite 127.)<sup>117</sup>

Wolterstorffin käsitys rationaalisuudesta on selkeän fallibilistinen, näin ainakin itse tulkitsen. Wolterstorffille (1983a) on velvollisuutemme vastuullisina episteemisinä toimijoina tehdä parhaamme saavuttaaksemme totuuden ja toisaalta välttää virheellisiä käsityksiä; tällaisesta toiminnasta seuraavat rationaaliset uskomukset. Tällaisia rationaalisia uskomuksia olisi kuitenkin virheellistä pitää tietona, sillä on mahdollista, että olen jossakin tilanteessa intellektuaalisesti oikeutettu uskomaan jotakin, joka osoittautuukin lopulta epätodeksi. Siksi totuus tulee käsittää ensisijaisesti episteemisenä tavoitteenamme, mutta ei velvoitteena tai vakuutena. Edelleen oikeutettu uskomus voi olla epätosi ilman, että sillä olisi vaikutusta sen asemaan rationaalisena uskomuksena. (Wolterstorff 1983a, 145, 167–168.) Niinpä Wolterstorffin rationaalisuuden käsitystä voidaan pitää sekä fallibilistisena että ei-absolutistisena luonteeltaan.

Edellä on pyritty tuomaan esille keskeisiä ulottuvuuksia aidon kristillisen oppimisen olemuksesta. Wolterstorffin lopputuloksena on se, että kristillisen oppimisen periaatteet ajavat meitä tiedeyhteisössä dialogiin niiden kanssa, jotka ajattelevat toisin (Joldersma 2004, xviii). Tärkeää on saada aikaan keskuste-

<sup>116</sup> Tähän liittyy olennaisesti luvun 5.3.3.3 sisältö perususkomusten ja ns. kumoajalogiikan välisestä suhteesta.

<sup>117</sup> Käsittelen hieman tarkemmin relativismin haastetta Wolterstorffin ajattelulle alempana luvussa 5.3.3.2.



lua eri osapuolten kesken, rikastuttaen tällä tavoin tiedeyhteisön näkökenttää. Kuten Wolterstorff asiaa valaisee:

... kristittyinä olemisen on narratiivisen identiteetin omaamista pitäen sisällään perspektiivin todellisuuteen, joka mahdollistaa, pikemmin kuin rajoittaa, todellisuuden eri ulottuvuuksien erottelua. Esimerkkinä tällaisesta erottelun mahdollisuudesta olkoon anteeksiannon merkityksen rooli elämässä... (Wolterstorff 2004c, 239)

Tiedeyhteisössä käytävässä dialogissa on kristityillä tarjota ainutlaatuinen näkökulma oikeudenmukaisuuden tematiikkaan, joka kriittisesti lähestyy relevantteja kysymyksiä ja ongelmia nimenomaan kristillisen maailmankatsomuksen näkökulmasta: näkökulma, joka on muotoutunut ihmisen kukoistamisen ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ymmärryksestä kristillisyydestä käsin, pysyen näin tuomaan esiin erityisesti kärsivien, haavoitettujen ja vähäosaisten epäoikeudenmukaisen kohtelun maailmassa (Joldersma 2004, xviii).

MacIntyre on esittänyt omat huolensa edellä luonnehdittua (kristillistä) perspektivalistista käsitystä kohtaan. MacIntyren varhaisesta kirjallisesta tuotannosta löytyykin mielenkiintoisesti laadittu kriittinen tekstikatkelma perspektivalismia kohtaan. Ongelmallisena MacIntyre esittää sen seikan, että perspektivalistinen tietokäsitys ja oppiminen johtaisivat jompaankumpaan kahdesta seuraavassa lainauksessa esitettävästä ääripäästä:

[1] Teologi aloittaa oikeaoppisuudesta, mutta Kierkegaardilta tai Barthilta opittu oikeaoppisuus muodostuu kovin helposti suljetuksi kehäksi, jossa uskova puhuu ainoastaan uskovalle, jossa kaikki ihmissisältö on suljettua. [2] Kääntyessään pois tästä kivistä sisäpiiriteologiasta, monet perspektivalistiset teologit tahtovat kääntää sanottavansa ateistisen maailman kielelle. Tässä he ovat kuitenkin tuomitut yhteen kahdesta erehdyksestä. Joko [a] he onnistuvat käännöksessään: tässä tapauksessa he löytävät oman sanomansa muuttuneen kuulijoidensa ateismiksi. Tai [b] he epäonnistuvat käännöksessään: tällöin kukaan, paitsi he itse, ei kuule heidän sanomaansa. (MacIntyre 1978, 19–20.)

MacIntyren kritiikin ydin näyttäisi olevan yhteisen kielen löytämisen ongelma eri tavoin ajattelevien, eri maailmankatsomuksen omaavien, välillä. Vaikka kritiikki on sinällään täysin oikeutettu ja jossain määrin osuvakin, ei se mielestäni ole ylitsepääsemätön ongelma perspektivalismin kannalta. Osoittaahan sen meille tämänkin hetken yhteiselo eri sosiaalisissa konteksteissa, kuinka eri tavoin ajattelevat pystyvät kommunikoimaan ja tulemaan toimeen, mikäli vain haluavat – näin ainakin tiettyyn rajaan saakka.

Kristillisen oppimisen ajatus nähdään myös usein olevan suorassa konfliktissa sekulaarin liberaalin ajattelun kanssa. Kuitenkin muun muassa historioitsija George Marsden on sitä mieltä, että juuri kristillinen perspektiivi voi auttaa korkeakouluja elämään dialogisuuden ja kriittisen reflektion periaatteiden mukaisesti (Marsden 1997).

Wolterstorff on mielestäni kirjoittanut osuvasti:

Omat professorini Harvardissa olisivat katsooneet karsaasti ideaa kristillisestä filosofiasista, humanistisesta filosofiasista, feministisistä filosofiasista, tai mistään tämänkaltaisesta perspektivalistisesta filosofiasista. He olisivat tyrmänneet ne kaikki erilaisina vääristyneen filosofian muotoina; hyvä filosofia on geneerisesti ihmisten filosofiaa. Oma käsi-

tykseni siitä, että hyvä filosofia on tunnistettavissa erilaisten adjektivaalisten tai perspektivististen muotojen myötä, on hyvinkin tulossa osaksi analyttisen filosofian yleistä itseymmärrystä. (Wolterstorff 2012g, 215–216.)

Edelleen on tärkeää muistuttaa siitä (jo aiemminkin todetusta asiasta), että Wolterstorffin esittämät näkemykset perspektivismista, aidosta dialogista ja pluralismista eivät rajoitu ainoastaan tiedeyhteisön tai koulun kontekstiin, vaan ulottuvat kaikille elämänalueille: Wolterstorffin (2002b) mukaan kristityn tulee kamppailla ja puhua kokonaan pluralistisen yhteiskunnan puolesta. Pluralistinen yhteiskunta on yhteisö, jossa on mahdollista ja luvallista uskontoon tai uskonnottomuuteen katsomatta harjoittaa äärimmäistä lojaalisuutta toimissaan ja teoissaan omaa vakaumusta kohtaan, niin kuin itse parhaaksi näkee; rajoittavina tekijöinä olkoot ainoastaan yhteiskunnan hyvän terveydentilan ja järjestyksen säilyminen. Uskonnonvapaus tällaisessa yhteiskunnassa pitää sisällään vapauden valita ja pitää kiinni haluamistaan uskomuksista, että myös vapaasti toimia ja käydä julkista keskustelua omasta vakaumuksestaan käsin. (Wolterstorff 2002b, 191.)<sup>118</sup>

Tässä aluvuossa on käsitelty kristillistä oppineisuutta ja perspektivismia. Näkökulma on ollut selkeän kristillinen. Kuten on jo todettu, edellyttää aito dialogisuus kuitenkin myös lähtökohtaisesti toisinajattelevien hyväksymistä ja heidän ajatustensa kunnioittamista (Wolterstorff 2004c, 239). Täten käsiteltäviä asioita olisi mahdollista pohtia yhtä hyvin myös jostakin muusta, esimerkiksi ateistisesta näkökulmasta tarkasteltuna – kuten jo aiemmin jossain kohtaa mainitsinkin.

### 5.3.2 Kartesiolainen tiedekäsitys ja sen kritiikki

Seuraavaksi käsitellään kahta kilpailevaa tieteen tekemisen käsitystä. Tämä tapahtuu kahdesta eri syystä. Ensinnäkin tieteen taustalla olevat käsitykset ja valitseva tieteenfilosofia vaikuttavat ratkaisevasti siihen, kuinka tutkimme ja tulkitsemme todellisuutta. Wolterstorffin (2002e) mukaan läntisellä pallonpuolikolla on vallalla tietty näkemys tieteilijän ihanteesta ja ihannetieteestä, joka ei sovi yhteen (edellä esitetyn) perspektivistisen näkemyksen kanssa. Tavoitaksemme tämän vallalla olevan tieteen tekemisen ihanteen juuret, on mentävä ajassa taaksepäin aina Rene Descartesiin asti. (Wolterstorff 2002e, 108–109.) Seuraavassa käsiteltävä kartesiolainen tiedekäsitys ei hyväksyisi tieteen parissa supranaturalistisiin syihin vetoamista. Mikäli oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina – ja erityisesti sen ihmisarvon ja luonnollisten ihmisoikeuksien perustelu – vaatii taustalleen teistisen perustelun, tulee pyrkiä luomaan tiedekäsitys, joka hyväksyy tällaiset supranaturalistiset selitykset todellisuuden luonteesta. Muistamme myös, kuinka shalom toimii Wolterstorffin ajattelussa oikeudenmukaisen yhteiskunnan ihanteena. Wolterstorffin mukaan "puhtaan tieteen" harjoittaminen on osa shalomia (Wolterstorff 2004a, 170). Oikea tiedekäsitys on siis osa shalomia ja täten osa oikeudenmukaisuutta. Siinä missä en-

<sup>118</sup> Tähän yhteiskunnallisempaan aspektiin tartutaan tarkemmin vielä aivan tutkimuksen lopulla luvussa 5.4.

simmainen tarkoitus tämän alaluvun esille ottamiseksi on esitellä, miten tietty tiedekäsitys vaikuttaa tekemiimme tulkintoihin todellisuudesta, on sen toinen tarkoitus esitellä tiedekäsitys, joka on perspektivalistinen ja siten dialogisen pluralismin kanssa yhteensopiva. Ilman dialogisen pluralismin kanssa yhteensopivaa tiedekäsitystä, ei perustellusti voisi esittää dialogista pluralismia hyväksyttävänä käytännön viitekehyksenä kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen, erityisesti ihmisoikeuksiin. Edelleen, koska kritiikki vallitsevia tiede- ja tietokäsityksiä sekä käytettyjä metodeja kohtaan – kuten edellä on todettu – on osa kasvatustieteen tieteenfilosofiaa, on siten hyvinkin perusteltua pureutua riittäväällä vakavuudella tieteen tekemisen perustaviin käsityksiin – erityisesti implikaatioiden ulottuessa tapauksessamme kasvatuksessa oikeudenmukaisuuteen.

Wolterstorff (2002e) piirtää eteemme kuvan nykyään vallalla olevasta modernin tieteen tekemisen käsityksestä, jonka perustukset hän ulottaa tunnettuun 1600-luvun ranskalaiseen filosofiaan, rationalismin puolustajaan Rene Descartesiin (1596–1650). Descartesin vaikutus moderniin aikaamme on ollut huomattava: hän on hyvin pitkälti vastuussa siitä ymmärryksestä, jonka nykyään jaamme laajalti tiedosta, rationaalisuudesta ja tieteestä. (Wolterstorff 2002e, 109.)

Wolterstorffin (2002e) mukaan Descartesin käsitys tieteestä sai alkuaskeleensa hänen huomioistaan kouluissa esitettyjen mielipiteiden moninaisuudesta: opettajat esittivät keskenään ristiriitaisia ajatuksia opetettavista ainesisällöistä 1600-luvun Ranskan parhaissa kouluissa. Hän tulikin johtopäätökseen, että tämä oli merkki jostain sairaudesta tieteen sisällä. Niinpä ensimmäinen Descartesin esittämä premissi todellisen tieteen tekemiselle olikin pitäytyminen siinä, josta voidaan päästä rationaaliseen konsensukseen. Tosi tiede oli konsensus-tiedettä. Tämä merkisi kaiken pluralismin poiskitkemistä tiedeyhteisöstä. (Wolterstorff 2002e, 109.)

Pohtiessaan päivänsä tieteen sairaalloista tilaa, löysi Descartes kuitenkin valonpilkun: matematiikan alalla oli nähtävissä laajaa konsensusta. Niinpä Descartes päätteli tämän johtuneen oikean tieteellisen metodin käyttämisestä matematiikassa. Hän menikin ehdottamaan (2. premissi) matematiikalle paradigmatisen asemaa kaikkien tieteiden joukossa. Siitä lähtien aina nykypäivään asti matematiikka ja matemaattinen fysiikka ovatkin näyttäneen olleen ”mallitieteiden” asemassa tieteilijöiden keskuudessa. Tästä toisesta premissistä seuraa suoraan Descartesin kolmas premissi toden tieteen tekemiselle, joka on oikean metodin seuraaminen. Oikean metodin seuraaminen tarkoittaa johtopäätösten perustamista varmuuteen eli jollekin epäilemättömälle perustalle, välttämättömälle totuudelle tai tietoisuuden ilmoitukselle. (Wolterstorff 2002e, 109–110.)

Neljänneksi voimme Wolterstorffin (2002e) mukaan erottaa Descartesilla kaikkia premissejä perustavan ja edeltävän premissin, jonka sisältö on seuraava: omaamme kaikki ihmisinä tiettyjä kykyjä, joihin syntiinlankeemus ei ole vaikuttanut, joita seuraamalla voimme päästä selville totuudesta (näin Descartes ajatteli matemaatikkojen tehneen). Viimeisin Descartesin tekemä oletus oli uskon sulkeminen pois tieteen tekemisen prosessista, koska muuten se läsnäolollaan saastuttaisi konsensuksen löytämisprosessin. Niinpä tieteen tulee olla lähtökohdiltaan metodologisesti ateistista. (Wolterstorff 2002e, 110.) Näin ollen kar-

tesiolaisen tieteen tekemisen ideaalin eräänä keskeisenä ajatuksena on sulkea pois lähtökohtaisesti kaikki mahdolliset yliluonnolliset selitykset tutkittavien asioiden ja ilmiöiden suhteen, tehden näin kaikista yliluonnollisista selityksistä mahdottomia selityksiä.

Descartesin mukaan tiede lähtee siis liikkeelle itsestään selvistä välttämättömistä totuuksista ja vakaista perustavista tietoisuuden ilmoituksista, jotka ainoastaan ovat riittävän varmoja tieteen perustaksi.<sup>119</sup> Tästä tiede etenee deduktiivisen päättelyn keinoin askel askeleelta. Vastaavasti toisen merkittävän, modernin tieteen kehitykseen vaikuttaneen henkilön, Francis Baconin (1561–1626) mukaan tiede rakentuu maailmasta aistihavainnoin saaduista faktoista, edeten sitten induktiivisesti päätellen eli yksittäisestä tapauksesta yleisempään teoriaan siirtyen (ks. esim. von Wright 1987, 49–50). Vaikka Descartesin ja Baconin näkemykset tieteen etenemisestä eroavatkin toisistaan, olivat he kuitenkin nähtävästi yhtä mieltä siitä, että pluralismi ei kuulu tiedeyhteisöön, vaan tiedettä tulee luonnehtia konsensuksen etsiminen (Wolterstorff 2002e, 110–111). Niinpä Francis Baconin mukaan meidän tulisi pikemmin hyljätä kaikki havaintojemme kautta tullut todistusaineisto, kuin antaa oman maailmankatsomuksemme tai vakaumuksemme vaikuttaa teorian muodostukseen ja yksittäisiin havaintoihin (Bacon 1994, 70).

Yhteenvedonomaaisesti Wolterstorff väittää, että edellä esitetyt kartesiolaiset premissit tieteen tekemisestä ovat merkittävällä tavalla vaikuttaneet käsityksiimme tieteestä ja tieteellisten teorioiden muodostamisesta. Kartesiolaisen tiedekäsityksen mukaista tiedettä tulee luonnehtia puhdas rationaalisuus ja konsensus. Seurauksena tästä on ollut pluralismin ja omien vakaumuksellisten uskomusten pois sulkeminen tiedeyhteisöstä ja tieteen tekemisestä. (Wolterstorff 2002e, 110–111.)

Abraham Kuyper oli yksi niistä, jotka haastoivat kartesiolaisen kuvan tieteen tekemisen ideaalista. Kuyper väitti, että emme koskaan havainnoi ja jäsennä maailmaa sellaisenaan, vaan kohtaamme maailman ihastuksinemme ja vihoinemme, uskonnollisine kokemuksinemme ja sosiaalisten perspektiiviemme kautta. Osana meitä, nämä ominaisuudet värittävät kokemaamme todellisuutta. Ennen kaikkea Kuyper korosti kristillisen vakaumuksen omaavan henkilön näkevän todellisuuden eri tavalla, kuin ei-kristillisen vakaumuksen omaava henkilö. (Wolterstorff 2002e, 111.) Kuyper valaisee kontrolliuskomusten ja aiempien elämäkokemusten todellisuutta värittävää vaikutusta seuraavalla esimerkillä:

Hän, joka on saanut kasvatuksensa puutteen ja laiminlyönnin keskellä, omaa kokonaan erilaiset käsitykset oikeudellisista suhteista ja sosiaalisista säädöksistä, kuin se, joka on nuoruudestaan asti kylpenyt kaikkinaisessa hyvinvoinnissa. (Kuyper 1980, 109)

On myös mielenkiintoista todeta, kuinka kognitiivisen psykologian tutkimustulokset ovat huomioineet, miten aistihavaintomme ja päätelmämme voivat mer-

<sup>119</sup> Tähän Descartesin tietoteoreettiseen ajatteluun on viitattu esimerkiksi rationalistisena klassisena perustusteorianana (ks. esim. Thiselton 2005, 106). Palaan perustusteorian tarkempaan määrittelyyn ja kritiikkiin seuraavassa luvussa 5.3.3.

kittäväällä tavalla olla alisteisia uskomuksillemme ja odotuksillemme (Wolterstorff 2002e, 113). Kognitiivisen psykologian tutkimuksissa onkin löydetty monenlaisia *kognitiivisia vääristymiä* tai *harhoja* (engl. cognitive bias), jotka vaikuttavat tekemiimme loogisiin johtopäätöksiin sekä tekemiimme tulkintoihin ja havaintoihin, niitä vääristävällä tavalla. Eräs useissa tutkimuksissa löydetty kognitiivinen harha on niin sanottu *vahvistusharha*: Peter Wason (1960) suoritti kuuluisan 2-4-6 -testin, jossa koehenkilöiden tarkoituksena oli löytää se yleinen sääntö, jonka mukaan numerosarja 2-4-6 on muodostettu ja miten numerosarja jatkuisi. Saatujen tutkimustulosten valossa Wason postuloi käsitteen vahvistusharha (engl. confirmation bias), jonka mukaisesti testissä mukana olleet henkilöt yrittivät tuottaa esimerkinumeroita vahvistaakseen oman alkuperäisen hypoteesinsa. (Wason 1960.) Myös muun tyyppisissä koejärjestelyissä on havaittu samankaltaisia löydöksiä (joskin kritiikkiä on myös esitetty): Joidenkin tutkimustulosten mukaan tiedeyhteisön vertaiskritiikki kohdistuu enemmän niihin tuloksiin, jotka ovat kriitikkojen omien uskomusten ja paradigman vastaisia, ollen siten suopeampaa niitä tutkimustuloksia kohtaan, jotka vastaavat kriitikkojen omia näkemyksiä (Hergovich, Schott & Burger 2010; Koehler 1993). Edelleen on väitetty, että tieteellisen tutkimuksen kontekstissa vahvistusharhojen vaikutuksen on havaittu ylläpitävän jopa kokonaisia tutkimusohjelmia ja teorioita riittämättömän tai jopa ristiriitaisen ja vastakkaisen evidenssin edessä (Sutherland 2007, 95–103; Proctor & Capaldi 2006, 68).

Joten edellä esiteltyjen kognitiivisen psykologian tutkimustulosten valossa voimme rehellisesti todeta, että kontrolliuskomuksemme voivat tosiaan voimakkaasti vaikuttaa siihen, miten todellisuutta ymmärrämme ja jäsenämme. Olemme ilmeisesti ihmisinä sillä tavoin psykologisesti rakentuneita, että laajalaiset taustauskomuksemme vaikuttavat näkemyksiimme, tietoihimme ja tulkintoihimme todellisuudesta. Tieteilijät eivät näytä olevan tässä suhteessa mikään eliittiryhmä ihmisiä, joka pystyisi elämään uskomuksiensa ulkopuolella toimiessaan tiedeyhteisön jäsenenä. Niinpä on perusteltua väittää, että esimerkiksi kristitty tiedeyhteisön jäsen näkee todellisuuden (ainakin jossain määrin) eri tavalla kuin hänen ateistinen kollegansa.

Wolterstorff (2002e) väittää, että toisin kuin Descartesille, ei Kuyperille uskonvakaumus aiheuttanut kieroutuneen näkemyksen syntymistä todellisuudesta, vaan päinvastaisesti antoi mahdollisuuden selvän ja kirkkaan kuvan rakentamiseen todellisuudesta; usko antaa tietyn liittymäkohdan todellisuuteen (ks. edellä Wolterstorffin maininta kognitiivisesta liittymäkohdasta todellisuuteen). Tämä ajatus johtaa kunkin uskomuksenkantajan osalta toinen toisesta eriävään tieteen harjoittamiseen ja siten väistämättä pluralismiin tiedeyhteisössä. Tiedeyhteisössä toimiessamme teemme välttämättä tiettyjä oletuksia, kuten oletuksen nähdä asioita tietyllä tavalla (esim. fysikalismi), jotka eivät perustu mihinkään varmaan tiedolliseen perustaan. Tässä mielessä Descartesin näkemys tieteestä perustuneena varmoille tiedollisille lähtökohdille ja ei-pluralistisena konsensus-toimintana, ei Kuyperin mielestä vastaa tieteen todellista tilaa. Kuyperille oli myös tärkeää vaatimus siitä, että kristityillä on täysin hyväksyttävä oikeus harjoittaa tiedettä oman uskonsa perspektiivistä käsin:

Perspektivalismin näkökulmasta jokainen tarkastelee todellisuutta omasta näkökulmastaan, ollen kuitenkin samalla kykenemätön perustamaan sitä täysin varmalle tiedolliselle perustalle. Kuyperin mukaan kristityn tieteilijän tulee harjoittaa tiedettä omasta kristillisestä perspektiivistään (kuten muiden myös vastaavasti omastaan), kuitenkin kuunnellen avoimesti toisten esittämiä argumentteja oppiakseen niiltä, jotka ajattelevat toisella tavalla ja omaavat erilaisen perspektiivin ja liitännäkohdan todellisuuteen. (Wolterstorff 2002e, 111–112.)

Wolterstorff (2002e) esittää edelleen todisteita sen puolesta, että viimeisen 25 vuoden aikana tieteenfilosofinen tutkimus on romuttanut kartesiolaisen (ja baconilaisen) tiedekäsityksen. Tiede ei siis näyttäisi edistyvän sen enempää Baconin esittämän induktion kuin Descartesin esittämän deduktiivisen päättelynkään kautta; tiede ei ole myöskään konsensuksen pohjalta rakentuvaa. Karl Popper (1902–1994) ja hänen seuraajansa ovat väittäneetkin tieteen kulkevan falsifikationismin periaatteen mukaisesti. Tieteessä konsensus on nähtävissä Popperille korkeintaan toiveena, eikä suinkaan minään kartesiolais-baconilaisena lähtövaatimuksena. (Wolterstorff 2002e, 112.) Popperin (1995) falsifikationismin perusajatuksena on se, että ainoastaan periaatteessa falsifioituvat eli kumoutuvat väitteet ja teoriat ovat tieteellisiä luettavia: tiede edistyy koko ajan etenevän uusien hypoteesien ja teorioiden muodostumisen ja falsifioitumisen jatkumossa. Tieteen toimintatapa on arvauksien ja kumoamisten välistä kanssakäymistä. (Popper 1995.) Eräs Popperin vaikutusvaltaisimmista seuraajista Imre Lakatos on myös väittänyt, että tiede ei perustu konsensukseen eikä varmoille perustuksille, vaan etenee pluralistisen mallin mukaisesti, jossa eri osapuolet pitävät hellittämättä kiinni omista teorioistaan (Lakatos 1970, 128–131). Edelleen kartesiolaisen tiedekäsityksen premissi matematiikan ja fysiikan paradigmaattisesta asemasta kaikkien tieteiden joukossa ja niiden parissa vallitsevasta konsensuksesta on Wolterstorffin mukaan murentumassa (Wolterstorff 2002e, 113).

Maailmasta saatavan tiedon luonteesta, sen jäsentämisestä ja tulkinnasta on toki olemassa monia erilaisia teorioita. Mielestäni yksi mielenkiintoinen ja hyvin perspektivistisen näkemyksen kanssa yhteensopiva käsitys siitä, kuinka ja missä järjestyksessä omaksumme ja tulkitsemme tietoa todellisuudesta, on erään nykyajan analyttisen filosofian vaikutusvaltaisimpien edustajien joukkoon kuuluvan Charles Taylorin ajatus tietoprosessin järjestyksestä: Aluksi Taylor (2007) esittää voimakasta kritiikkiä naturalistista tietokäsitystä kohtaan, jonka mukaan yksittäisiä luonnollisia tosiasioita koskeva tieto olisi kaiken tiedon lähtökohta. Taylorin argumentaatioketju etenee seuraavasti: (1) Naturalismi olettaa tietomme maailmasta lähtevän liikkeelle yksittäisten tosiasioiden tasolta. Tämä on ensisijaista. (2) Käsitteemme arvoista muodostuu vasta toissijaisesti. (3) Kaiken edes teoriassa mahdollisen tiedon Jumalasta tulee olla johdettavissa yksittäisistä luonnollisista tosiasioista. Esitettyään ensin nämä naturalistisen tietoprosessin kolme premissiä, siirtyy Taylor esittämäänsä näkemyksensä tiedonmuodostamisen prosessista, joka on päinvastainen kuin esitetty naturalistinen tietoprosessi: (1) Kysymys Jumalasta on nähtävä tietoprosessin ensimmäisenä askeleena – sen lähtökohtana –, jonka pohjalta jäsenäm-



me muuta todellisuutta. (2) Omaksumamme käsitys Jumalasta ohjaa siten käsitystämme arvoista. (3) Viimeksi käsityksemme Jumalasta jäsentää ymmärrystämme yksittäisistä luonnollisista tosiasioista. (Taylor 2007, 558–559.)

Mukaiillen Charles Taylorin käsitystä tietoprosessista, jo aiemmin esillä olleiden käsitteiden kautta, on yhteys perspektivalistisen näkemyksen kanssa selkeä: Kysymys Jumalasta on kontrolliuskomus, joka antaa meille tietyn perspektiivin tarkastella todellisuutta, tietyn kognitiivisen liitänäkohdan todellisuuteen. Tämä perspektiivi puolestaan määrittää ensin arvokomuksemme muokaten siten kokemuksiamme, tunteitamme, havaintojamme, tietoamme ja ymmärrystämme ympäröivästä todellisuudesta. Mielestäni argumentti vaikuttaa loogiselta ja toimivalta. Vastaavasti ajatus naturalistisen tietoprosessin vaiheista, jossa kuljetaan päinvastaiseen suuntaan, tuntuu ainakin perspektivalismin näkökulmasta ajautuvan kestäättömiin ongelmiin. Mikäli synteesini perspektivalismista ja Taylorin esittämästä tietoprosessin vaiheista pitää paikkansa, on kasvatuksessa oikeudenmukaisuuteen ensisijaista käsitellä kysymystä Jumalan olemassaolosta, joka puolestaan ohjaa käsitystämme ihmisen arvosta ja oikeudenmukaisuudesta. Skotlantilaisen teologin James Denneyn sanoin ilmaistuna: "Uskonnollisen ja tieteellisen toisistaan erottaminen tarkoittaa lopulta erottelua uskonnollisen ja toden välillä, ja tämä tarkoittaa uskonnon kuolemaa tosien miesten mielissä." (Denney 1894, 15).

### 5.3.3 Dialogisen pluralismin tieteenfilosofinen perusta: koontia ja käsitteellisiä selvennyksiä teoreettisista lähtökohdista

Olen edellä käsitellyt Wolterstorffin perspektivalismia (alaluku 5.3.1) ja kartesiolaisen tiedekäsityksen kritiikkiä (alaluku 5.3.2), jotka toimivat ikään kuin esipuheena dialogisen pluralismin esittelylle. Haluan vielä tässä kohden käsitellä tarkemmin dialogisen pluralismin tieteenfilosofisia, epistemologisia sekä ontologisia taustaoletuksia, täydentäen aiempaa käsittelyä hieman eri näkökulmista tehden käsitteellisiä ja sisällöllisiä lisäselvennyksiä. Näen käsittelyn myös välttämättömänä perusteluna ja ymmärryksen avaajana kulkiessamme kohti dialogisen pluralismin kontekstia. Toisaalta käsittely avartaa ymmärrystämme käsittämään paremmin myös Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelua ja sen perusteluja. Erityisesti keskiössä tulee olemaan niin sanotun klassisen perustusteorian<sup>120</sup> eksplikointi ja kritiikki sekä Wolterstorffin oman tieteenfilosofisen, tietoteoreettisen ja ontologisen ajattelun tiivis luonnehdinta (tai ainakin oma tulkintani siitä) muun muassa evidentialismin ja relativismin haasteiden näkökulmasta. Lopuksi käsittelen vielä perususkomusten asemaa ja kumoajalogiikkaa.

<sup>120</sup> Perustusteoria on käyttämäni käännös englanninkieliselle termille "*foundationalism*". Olen varsin tietoinen siitä, että kyseiselle termille on olemassa erilaisia suomenkielisiä käännöksiä: mm. foundationalismi, fundamentalismi, perustateoria, perustusteoria. Eri käännöksistä huolimatta ja sen tarkemmin valintaani perustelematta ja pohjimatta, päätin käyttää tämän tutkimuksen yhteydessä käännöstä perustusteoria.

### 5.3.3.1 Klassisen perustusteorian hylkääminen

Wolterstorff näyttäisi rakentavan käsitystään ihmisen rationaalisuudesta, tietokyvystä ja tieteestä (saks. *Wissenschaft*) suhteessa perinteisiin perustusteorian malleihin (Sloane 2003, 11). Wolterstorffin kirjallisesta tuotannosta yksi merkittävimmistä teoksista, joka käsittelee systemaattisesti klassisen perustusteorian ongelmia, on *Reason within the bounds of religion* (johon on jo aiemmin tutkimuksessa törmätty). Siinä Wolterstorff mieltää perustusteorian tietoteoreettisena valtateorianä länsimaisessa maailmassa keskiajalta saakka ja sijoittaa ajatteluperinteen juuret aina Aristoteleen ajatteluun asti. Merkittävänä perustusteorian edustajina länsimaisen ajattelun historiassa Wolterstorff nostaa esiin mm. Tuomas Akvinolaisen, Descartesin, Leibnizin, Berkeleyn ja loogiset positivistit<sup>121</sup>. (Wolterstorff 1999b, 30.)

Perustusteorian yleisenä lähtökohtana on uskomusten joukko, jotka johtuvat suoraan yksilön havainnosta tai mentaalisen toiminnan seurauksena. Näiden uskomusten varaan on mahdollista rakentaa uusia uskomuksia. Tässä kohden on olennaista tehdä erottelu niin sanottujen *välillisten* (engl. *mediate*) ja *välittömien* (engl. *immediate*) uskomusten välillä: nimensä mukaisesti välilliset uskomukset muotoutuvat toisten uskomusten välityksellä ja välittömät uskomukset suoraan aistihavainnon tai mielentilan välityksellä. Perustusteorian mukaan molemmat sekä välittömät että välilliset uskomukset voivat olla rationaalisia. Niinpä rationaaliset välittömät uskomukset tukevat niistä riippuvien välillisten uskomusten tiedollista evidenssiä. (ks. esim. Wolterstorff 1983b, 2–3; 1999b, 29; 2004b, 179–180; 2014c, 189.) Keskeistä jonkin uskomuksen tiedollisen evidenssin ja totuusarvon kannalta ovat ns. totuus-relevantit meriitit (engl. *truth relevant merits*), joita uskomuksillamme on. Näitä ovat mm. luotettava muodostus, oikeutus, tieteellisyys, rationaalisuus, totuus jne. (Wolterstorff 1999a, 303–304; 2004b, 180; 2014c, 184, 189.)

Yllä mainitut kohdat pätevät Wolterstorffin mukaan kaikkiin perustusteorian muotoihin. Eroavaisuuksia perustusteorian eri muodoissa on sen suhteen, millä tavoin uskomukset tulisi olla suhteessa toisiinsa, jotta riittävä tiedollinen evidenssi olisi läsnä, sekä toisaalta siinä, mikä voi olla sen välittömän uskomuksen (tai uskomusten) kohteena, joka on koko uskomusjärjestelmän perustalla. (esim. Wolterstorff 1983b, 2–3; 2001, 187–188.) Wolterstorff kiteyttää perustusteorian ydintä seuraavasti:

*Klassinen teoretisoinnin teoria länsimaissa on perustusteoria. Yksinkertaisesti todeten, tieteellisten pyrkimysten päämääränä on perustusteorian mukaan muodostaa teorioiden joukko, josta kaikki ennakkoluulot, puolueellisuudet ja perusteettomat epäilyt on eliminoitu. Saavuttaaksemme tämän, tulee meidän alkaa lujalta varmuuden [engl. *certitude*] perustukselta ja rakentaa teorian talo tälle perustukselle menetelmin, joiden reliabiliteetti on yhtä lailla varma. (Wolterstorff 1999b, 28.)*

<sup>121</sup> Wolterstorffin huomio loogisista positivistista klassiseen perustusteoriaan sitoutuneina voidaan pitää yleisluontoisena. Varmastikin on totta, että loogisten positivistien joukossa oli henkilöitä, jotka eivät sitoutuneet klassisen perustusteorian kannattajiksi.

Näin ymmärrettynä klassisen perustusteoreettisen viitekehyksen sisällä yksilön uskonnollisen vakaumuksen ja uskonnollisten uskomusten merkitystä hänen tieteelliseen toimintaansa on pidetty kiellettyinä partikulariteettina (Wolterstorff 2004b, 181). Tätä seikkaa avasinkin jo aiemmin kartesiolaisen tiedekäsityksen kritiikin kohdalla. Wolterstorffin mukaan perustusteoria on tullut tiensä päähän viimeisten vuosikymmenten tieteenfilosofisten ja tietoteoreettisten kehityskulkujen myötä, ajateltiin perustusteoria sitten teoriana tiedosta, tieteestä (lat. scientia) tai rationaalisesta hyväksyttävyydestä tavallisten tai uskonnollisten uskomusten osalta (Wolterstorff 1983b, 4; Wolterstorff 1996, xi; Wolterstorff 1999a, 33).

Wolterstorffin esittämä kritiikki perustusteoriaa kohtaan voidaan nähdä kohdistuvan toisaalta siihen, miten tulisi ymmärtää ne kriteerit, jotka rationaalisen perustavan uskomuksen tai uskomusten joukon tulisi täyttää, ja toisaalta, kuinka perustan (esim. välittömät perustavat uskomukset) ja siitä johdettujen uskomusten tulisi olla suhteessa toisiinsa, jotta näitä voitaisiin pitää rationaalisina. Tähän jälkimmäiseen Wolterstorff argumentoi tiivistetysti näin:

Johtopäätös on tämä: vaikka olisi olemassa joukko perustavia propositioita, ei kukaan ole vielä tähän mennessä onnistunut esittämään sitä, mikä suhde teorioilla, joita olemme oikeutettuja [engl. warranted] hyväksymään tai hylkäämään, on suhteessa tähän joukkoon. Vaikka olisi olemassa joukko perustavia propositioita, olemme ilman yleispätevää tieteiden logiikkaa ja siten ilman yleistä sääntöä oikeutetulle [engl. warranted] teorioiden hyväksymiselle tai hylkäämiselle. (Wolterstorff 1999b, 45.)

Yllä olevan lainauksen tiivistystä on Wolterstorff avannut ensinnäkin deduktiivisen päättelyn kautta: Deduktiolla on selkeä vetovoima, koska deduktiivinen päättely on luonteeltaan totuuden säilyttävää. Siten aitoon tieteeseen kuuluva teoria voidaan ymmärtää olevan sellainen, joka on johdettu deduktiivisesti varmalta perustalta. (Wolterstorff 1999b, 37.) Tällä tavoin olisi tietenkin mahdollista eliminoida kaikki (yllä mainitut) ”ennakkoluulot, puolueellisuudet ja perusteettomat epäilyt” tieteestä. Tiivistetysti ja tarkemmin yksityiskohtiin menemättä, ei deduktiivinen päättely näyttäisi olevan riittävän perusteltu relaatio teorian ja perustuksen välille, koska vähintäänkin ”suuri osa teorioista, jotka näyttävät oikeutetuilta eivät ole dedusoitavissa mistään perustasta”. (Wolterstorff 1999b, 37–38.) Toiseksi Wolterstorff nostaa esiin ns. probabilismin mahdollisuuden. Probabilismin mukaan “[T]eoria kuuluu aitoon tieteeseen ainoastaan, jos se on todennäköinen suhteessa perustukseen.” (Wolterstorff 1999b, 38). Probabilistisen käsityksen keskeinen ongelma näyttäisi puolestaan olevan se, että se sallii deduktiivisen päättelyn lisäksi myös induktiivisen päättelyn perustavista varmuuksista. Tästä syystä probabilistis-induktiivinen argumentti ei voi myöskään toimia relaationa teorian ja perustuksen välillä, koska se yhtäältä laskee entisestään tieteen standardeja (ainakin edellä esitettyyn deduktiiviseen käsitykseen nähden) ja toisekseen induktio on humelaisittain ajateltuna edelleen vailla perusteluja. (Wolterstorff 1999b, 38–40.) Kolmanneksi Wolterstorff käsittelee falsifikationismia, jonka hän tiivistää näin: ”Teoria ei kuulu aitoon tieteeseen, jos se on epäjohdonmukainen perustan kanssa, ja joku voi varmuudella tietää, että se on epäjohdonmukainen.”

(Wolterstorff 1999b, 41). Hän jatkaa: falsifikationismissa on hylätty ajatus sekä välttämättömistä että riittävistä ehdoista teorian kuulumiselle aitoon tieteesseen, mutta samalla tahdotaan kuitenkin pidäytyä mahdollisuudessa antaa edes jonkin tyyppinen perustusteoreettinen välttämätön ehto. Wolterstorff muistuttaa, kuinka erityisesti empiirisissä tieteissä falsifikationismi ei lainkaan tähtää teorioiden oikeaksi todistamiseen tai oikeutukseen, vaan pyrkimys on pikemmin kohti teorioiden kumoamista. (Wolterstorff 1999b, 41–42.) Tämä tietenkin muistuttaa Karl Popperin yleistä tieteenteorian peruseräätettä, jonka mukaan tieteellisiä teorioita ei koskaan voida verifioida, ainoastaan falsifioida (Popper 1995). Lopulta ongelmalliseksi Wolterstorffin ajattelussa falsifikationismin suhteen muodostuu se, että se ei näytä antavan selkeitä kriteereitä sille, miksi anomalioita ilmenee: onko vika teoriassa, teorian perustassa tai taustassa vaiko muissa toissijaisissa uskomuksissa. Koska ”harvoin teorit osoittautuvat epäjohdonmukaisiksi sen suhteen, minkä oletetaan olevan perusta”, on edellä mainittu kriteerinen epäselvyys ongelma falsifikationismissa teorian muodostuksen onnistuneena käsityksenä. (Wolterstorff 1999b, 42–45.) Niinpä käsiteltyään deduktivismin, induktivismin ja falsifikationismin ajatuksia, päättyy Wolterstorff hylkäämään perustusteorian, koska se ei näytä pystyvän antamaan riittävää selitystä perustan ja siitä johdettujen uskomusten välisen suhteen rationaalisuudelle.

Kuten todettua, kohdistuu Wolterstorffin kritiikin toinen osa klassista perustusteoriaa kohtaan perustavan rationaalisen uskomuksen kriteerien identifioimiselle.<sup>122</sup> Tällaisen rationaalisen uskomusjärjestelmän perustalla (so. varmoina välittöminä uskomuksina) voivat olla ainoastaan itsestään selvät (engl. self-evident) välttämättömät totuudet (esim.  $1+1=2$ ) ja tietoisuuden tilojen kieltämättömät (engl. incorrigible) uskomukset<sup>123</sup>. (esim. Wolterstorff 1983b, 3; 2004b, 180.) Täten klassisen perustusteorian kontekstissa ”propositio on perustava [engl. foundational], jos ja vain jos, se on tosi ja jokin henkilö voi tietää päättelemättä [engl. non-inferentially] ja varmasti [engl. with certitude], että se on tosi”. Lisäksi ”jokin teoria kuuluu aitoon tieteesseen, jos ja vain jos se on oikeutettu jonkin perustavan proposition kautta ja jokin henkilö voi varmuudella tietää, että se on niin oikeutettu”. (Wolterstorff 1999b, 29; ks. myös Wolterstorff 2014c, 189–190.) Niinpä keskeisellä sijalla (klassisessa) perustusteoriassa ovat välittömästi ja kieltämättömästi todeksi tiedetyt perustavat uskomukset (Wolterstorff 1999b, 46; 1996, x–xi; ks. myös Plantinga 1983, 58–59).

<sup>122</sup> Wolterstorff (1983b, 3) kirjoittaa johdannossaan teokseen *Faith and rationality*, että siinä missä hän käyttää nimitystä ”klassinen perustusteoria” (engl. classical foundationalism), käyttää Plantinga nimitystä ”moderni perustusteoria” (engl. modern foundationalism). Myöhemmissä kirjoituksissaan, esimerkiksi artikkelissaan *Reason and trust in Reid* (2014) (ks. myös ainakin Wolterstorff 1999a; Wolterstorff 2001) Wolterstorff käyttää nimitystä ”klassinen moderni perustusteoria” (engl. classically modern foundationalism). Tulkitseen näiden kolmen nimityksen olevan käytännössä samansisältöisiä oman tutkimukseni kannalta. Niinpä olen käyttänyt yksistään nimitystä klassinen perustusteoria relevanteissa kohdissa.

<sup>123</sup> Kieltämättömillä uskomuksilla (engl. incorrigible beliefs) tarkoitetaan siis uskomuksia, joita ei tarvitse parannella tai korjata, joita ei voi virheellisesti uskoa todeksi tai päinvastoin uskoa virheellisesti epätodeksi.

Wolterstorff (1999b) pohtii kuitenkin mahdollisuutta kyseenalaistaa välitömästi ja varmasti todeksi tiedetyn perususkomuksen mahdollisuus: aistihavaintomme näyttäisivät olevan vaikuttuneita sekä aiempien uskomustemme että odotustemme pohjalta. Niinpä asiat usein näyttävät meille siltä, miltä uskomme niiden näyttävän ja päinvastoin. Edelleen, emme näytä pystyvän kiistatta (ainakaan perustusteorian viitekehäksessä) väittämään, että asiat, joita uskomme havaitsevamme (esim. ruskea pöytä) ovat todella olemassa. Klassisena ongelmana tässä yhteydessä ovat tietenkin mahdolliset aistiharhat. Siten vaihtoehdoksi Wolterstorffin ajattelussa jää ilmeiset tai epäilyksettömät oman tietoisuuden tilat. Jotta nämä voisivat toimia teorianmuodostuksen perustuksena, olisi ne kuitenkin todistettava epäilyksettömästi suhteessa havaintojemme ja todellisuuden väliseen suoraan korrelaatioon. Tämä ei kuitenkaan näytä mahdolliselta. (Wolterstorff 1999b, 49–55.) Tätä Wolterstorffin argumenttia näyttäisi tukevan suoraan myös havaintojen teoriapitoisuuden käsite, jota olen käsitellyt aiemmin tutkimuksessani (ks. alaluku 5.4.1). Myös Alvin Plantinga on pitänyt klassista perustusteoriaa sisäisesti epäjohdonmukaisena, koska – yksinkertaistusti todettuna – se ei itsessään ole omista teoreettisista lähtökohdistaan tarkasteltuna sen enempää tarkoituksenmukaisesti perustava (engl. properly basic), eikä tarkoituksenmukaisesti ei-perustava (engl. properly non-basic) uskomus (ks. Plantinga 1983, 59–63). James E. Tomberlin on kuitenkin pitänyt Plantingan tulkintaa klassisen perustusteorian sisäisestä epäjohdonmukaisuudesta liian pikaisena, jopa epäonnistuneena tulkintana (Tomberlin 1986, 406). Swinburne (1985) on puolestaan huomauttanut sen ongelman Plantingan (1983) esittämässä kritiikissä klassista perustusteoriaa kohtaan, että vaikka se sinällään onkin osuvaa, on se kuitenkin luonteeltaan negatiivista: Toisin sanoen Swinburnen mielestä Plantinga (oikeutetusti) kritisoi toisten antamia kriteereitä tarkoituksenmukaiselle perustavuudelle, mutta ei juurikaan esitä positiivisia väitteitä omien kriteeriensä tueksi. (Swinburne 1985, 48–51.)

Mainittakoon vielä, että muun muassa Gary Gutting on kritisoinut Wolterstorffin perustusteoriaa vastaan esittämää argumenttia siitä, että hän ei ole huomioinut niin sanottuja vähemmän ankaria perustusteorian muotoja, vaan ainoastaan sitä perustusteorian muotoa, jossa vaatimuksena perustaville uskomuksille on kartesiolaisen epäilyn kestävä ilmeinen totuus (Gutting 1987, 226). Toisaalta Timothy McGrew on argumentoinut klassisen tai vahvan perustusteorian näkökulmasta, että empiirisen tiedon on välttämättä perustuttava varmuuksiin (McGrew 2003).

Millä nimellä Wolterstorffin tietoteoreettista positiota tulisi sitten kutsua, jos hän hylkää klassisen perustusteorian? Esimerkiksi Anthony C. Thiselton on esittänyt teoksessaan *A concise encyclopedia of the philosophy of religion* (2005), että laajasti ymmärrettynä Wolterstorffia (sekä Plantingaa) voidaan tulkita ns. "laajan", "pehmeän" tai "kvasi"-perustusteorian edustajiksi.<sup>124</sup> Thiseltonin mukaan

<sup>124</sup> Keith DeRose (2005) kirjoituksessaan *Direct warrant realism* kutsuu Alstonin, Plantingan ja Wolterstorffin ajattelua *teologisen suoran realismin* (engl. Theological Direct Realism) muotona. Hän käsittelee mielenkiintoisesti suoran realismin – ja mitä hän itse kutsuu – suoran takeen realismin (engl. Direct Warrant Realism) välisiä eroja, etuja ja



tällaiselle perustusteorian muodolle on keskeistä välttää oletettuja empiirisen evidentialismin tai rationalismin pohjalta "todeksi näytettäviä varmuuksia". "Molemmat mainituista aiheuttaisivat rasitteen 'perustavuudesta' [engl. basicity], joka olisi perustavampi [engl. more foundational] kuin teistinen uskomus" (Thiselton 2005, 107). Thiselton käsittelee myös mahdollisia terminologisia ongelmia, joiden mukaan on mielekästä kutsua Wolterstorffia ja Plantingaa jonkin perustusteorian muodon edustajiksi. (Thiselton 2005, 107.) Myös George Mavrodes on esittänyt Plantingan ja Wolterstorffin toimivan laajasti ymmärrettynä "perustusteoreettisen" epistemologian viitekehyksestä käsin (Mavrodes 1983, 202). Mielenkiintoisella tavalla Wolterstorff mainitsee kuitenkin, että "tulevaisuuden teoretisoinnin teorioiden täytyy olla luonteeltaan ei-perustusteoreettisia (engl. nonfoundational) (Wolterstorff 1999b, 57). Teoksessaan *John Locke and the ethics of belief* (1996) hän kuitenkin toteaa viitaten Locken ja Descartesin välisen perustusteorian eroihin, että ehkä hänen kritiikkinsä klassista perustusteoriaa kohtaan on ollut liian pinnallista (Wolterstorff 1996, xi). Suomenkielisessä kirjallisuudessa etenkin kasvatus-tieteen teorian ja tradition professori Tapio Puolimatka on käyttänyt maltillisen perustusteorian käsitettä (ks. esim. Puolimatka 2009a; Puolimatka 2009b; Puolimatka 2012). Vaikka Puolimatka ei ole missään kohden yksiselitteisen eksplisiitisti viitannut Wolterstorffiin maltillisen perustusteorian edustajana, hän näyttäisi yhdistävän sen kuitenkin Wolterstorffin dialogiseen pluralismiin (ks. erityisesti Puolimatka 2012, 329). Sloane (2003) on kuitenkin esittänyt, että Wolterstorffia ei tulisi pitää perustusteorian edustajana sen missään muodossa<sup>125</sup>. Wolterstorffin ajattelu ei – ainakaan Sloanen mukaan – taivu myöskään koherentistiseen rationaalisuuden käsitykseen (Sloane 2003, 204–205).<sup>126</sup> Sloane onkin kehittänyt jonkinlaista alustavaa dynaamista epistemologista käsitystä Wolterstorffin meta-teoriasta (ks. Sloane 2003, 223–232), jonka mallina toimisi:

... orgaaninen epistemologinen metafora, jossa uskomukset, erityisesti kontrolliuskomukset, toimivat analogisesti tavalla, jolla biologiset systeemit toimivat. Uskomusjärjestelmät vuorostaan reagoivat intellektuaaliseen ympäristöönsä, kuten organismit tekevät fyysisessä ympäristössään, kasvaen ja kehittyen suhteessa kohtaamiinsa haasteisiin. (Sloane 2003, 254.)

Kaiken edellä esitetyn perusteella on ilmeisen vaikea sanoa, millä nimellä Wolterstorffin epistemologiaa tulisi täsmällisesti kutsua. Oman tietoni mukaan Wolterstorff ei missään kohdin postuloi mitään selkeää käsitettä omalle positiolleen. Ehkä on kuitenkin viisainta ja varminta seurata Wolterstorffin (varhaista)

---

haasteita; viimeksi mainitun hän tulkitsee ns. heikon perustusteorian (engl. weak foundationalism) muotona.

<sup>125</sup> Sloane itse asiassa käyttää esittämänsä väitteen tukena henkilökohtaista yhteydenpitoaan Wolterstorffin ja itsensä välillä kesäkuussa 1993 (ks. Sloane 2003, 204 sekä alaviite 5).

<sup>126</sup> Sloane käsittelee tarkemmin perustelujaan Wolterstorffin ei-perustusteoreettiselle käsitykselleen (ks. Sloane 2003, 203–214). Näillä sivuilla hän myös tuo esiin mielenkiintoisia eroja tulkintansa perusteella Plantingan ja Wolterstorffin ajattelun välillä (esim. siitä, kuinka Plantingan perususkomukset ovat hänen teoriassaan samassa asemassa kuin Wolterstorffin kontrolliuskomukset ovat Wolterstorffin teoriassa).



omaa ajattelua, vaikka se ei annakaan mitään selkeää nimitystä meille käytettäväksi:

Tarjottu [rationaalisuuden] kriteeri ei selkeästikään ole perustusteoreettinen kriteeri. Fundamentaalin perustusteoreetikon näylle rationaalisen uskomuksen rakenteesta, on erottelu välittömien ja välillisten uskomusten välillä. Kuten lukijani on varmasti jo oletanutkin, pidän tätä erottelua paikkansapitävänä...Mutta rationaalisen uskomuksen kriteerinä se osoittautuu hyödyttömäksi. Kriteeri, jota itse olen tarjonnut, on yhtenäinen kriteeri, joka pätee samalla tavoin sekä välillisiin että välittömiin uskomuksiin.

Onko se sitten koherentistinen kriteeri. Kyllä, ehkäpä niin on. Sillä keskeisellä sijalla, jonka se antaa [seuraavalle] ilmiölle *ei adekvaattia syytä luopua uskomuksestaan*, on se esimerkki niistä, joita John Pollock on kutsunut "negatiivisiksi koherenssiteorioiksi". Kuitenkin sen [kriteerin] sisältämä normatiivinen elementti ylittää perinteiset koherenssiteoriat. Ehkä aikamme on tullut hylätä oletus siitä, että perustusteoria/koherentismi dikotomia on valaiseva luokittelun periaate. (Wolterstorff 1983b, 172.)<sup>127</sup>

Nykyisten tietojeni ja ymmärrykseni sekä esitettyjen toisistaan eriävien tulkintojen valossa aion jättää Wolterstorffin epistemoisen rationaalisuuden position vaille selkeää nimitystä suhteessa eri epistemologisiin traditioihin. En halua tässä lähteä spekuloimaan, mikä termi olisi paras mahdollinen, eikä se tutkimusaiheeni ja -kysymysteni kannalta ole edes kovin relevantti kysymys. Joten siirrytään eteenpäin muihin sisältöihin.

### 5.3.3.2 Uskomusten rationaalisuus ja käytäntö sekä evidentialismin ja relativismin haasteet

Wolterstorff on lähestynyt rationaalisten uskomusten muodostamisen tematiikkaa myös niin sanotun doksastisen ideaalin käsitteen kautta. Hänen mukaansa doksastinen ideaali on hallinnut yleisesti länsimaista filosofiaa – ja erityisesti uskonnon epistemologiaa – aina Platonin (427–347 eKr.) ajoista asti. Doksastisen ideaalin mukaan uskomusten taustalla on oltava riittävä tiedollinen evidenssi ja argumentaatio ennen kuin ne voidaan hyväksyä rationaalisesti; sen mukaan ideaalinen tapa muodostaa uskomuksia on tuttuuden (engl. acquaintance) kautta. Yksi tapa, jolla tämä voi toteutua, on tutustua suoraan siihen faktuaaliseen asiaan, joka on uskomuksen kohteena – Wolterstorff käyttää esimerkkinä huimaantuneisuuden (engl. dizziness) kokemusta. Tässä kyseessä on tilanne, jossa uskomuksen sisältö seuraa suoraan tai välittömästi faktuaalisesta asiasta (esim. huimaus), jonka kanssa olet tutustunut. Toisaalta tuttuus voi toteutua suhteessa johonkin asiaan myös epäsuorasti, jos uskomuksen sisältö seuraa loogisesti toisista asioista, joiden kanssa olet entuudestaan tuttu. Kummassakin mainituksa skenaariorissa uskomuksen perustelu on perustuneena niihin asioihin, joiden kanssa olet tullut tutuksi. (Wolterstorff 1999a, 304–305; 2001, 190–191.)

Kirjoituksessaan *Epistemology of religion* (1999a), on Wolterstorff käsitellyt doksastisen ideaalin merkitystä keskiajan tieteessä erityisesti Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) kautta (s. 307–309) ja John Locken (1632–1704) ajattelussa (s. 310–

<sup>127</sup> Myös Timo Koistinen (2001, 50–53) on tulkinnut Wolterstorffin rationaalisuusteoriaa Pollockia mukaillen negatiiviseksi koherenssiteoriaksi (tai sen lähisukulaiseksi).

312). Tämän käsittelynsä jälkeen Wolterstorff esittää, kuinka reformoitu epistemologia on hylännyt doksastisen ideaalin. Vedoten David Humen (1711–1776) ja Thomas Reidin (1710–1796) ajatteluun, toteaa Wolterstorff, että suuri osa elämämme kannalta välttämättömistä uskomuksista eivät yllä doksastiseen ideaaliin: Humen kohdalla keskeinen esimerkki on induktiivisten uskomusten muodostus, ja Reidin kohdalla erityinen painotus on todistukseen perustuvissa uskomuksissa. (Wolterstorff 1999a, 312–315.) Reid piti ilmeisesti merkittävänä epistemisen evidenssin osalta ”uskomuksia herättäviä kokemuksia, jotka ovat fakulteteillemme luonteenomaisia” (Wolterstorff 2004d, 80). Yhteenvetona Wolterstorff toteaa, että doksastinen ideaali – kuten sitä on edellä luonnehdittu – tulisi hylätä, koska se ei anna ”*universaalisti parasta pääsyä totuuteen*”; se on siis merkityksetön antamaan selkoa ”*luotettavasti muodostetuista uskomuksista*”; edelleen se on myös merkityksetön suhteessa uskomuksiin, jotka ovat ”*olemuksemme tarkoituksenmukaisen toiminnan*” myötä muodostettuja; sekä ”*merkityksetön selittämään, mitä olemme oikeutettuja* (engl. entitled) – sallittuja – uskomaan” (Wolterstorff 1999a, 316). Lopullisena johtopäätöksenä Wolterstorff esittää meidän tarvitsevan uudenlaisen teorian uskomusten totuusehtojen kriteereistä, jotka kiistävät doksastisen ideaalin merkityksen uskomusten muodostamisessa ja arvioimisessa. Tätä Wolterstorff kutsuu humelais-reidilaiseksi vallankumoukseksi. (Wolterstorff 1999a, 316.)

Erityisesti Plantinga on puolustanut tiedollisen takeen (engl. warrant) läheistä yhteyttä tarkoituksenmukaiseen toimintaan. Niinpä ”*uskomuksen voidaan nähdä olevan oikeutettu, jos se on tuotettu kognitiivisten prosessien tai fakultettien kautta, jotka toimivat tarkoituksenmukaisella tavalla, kognitiivisessa ympäristössä, joka on näiden kognitiivisten kykyjen harjoittamisen osalta suotuisa ja suunnitelman mukainen, joka on onnistuneesti suuntautunut toden uskomuksen tuottamiseen.*” (Plantinga 2000, xi, 160–161; ks. myös Plantinga 1993, 46–47.)

Klassiseen perustusteoriaan liittyen keskeistä on juuri edellä viitatu John Locken doksastisen ideaalin niin sanotun ”*ideoiden tien*” merkitys (engl. ”*The Way of Ideas*”), jonka Wolterstorff tulkitsee – ainakin mielestäni – Reidin ajattelun viitekehyksessä klassisen perustusteorian kritiikkinä (ks. esim. Wolterstorff 2014c). Wolterstorff näkee Thomas Reidin itse asiassa

... ensimmäisenä suurena ajattelijana länsimaisessa traditiossa, joka yhdistää ontologisen realismin yhteen anti-rationalismiin – ei ir-rationalismiin vaan anti-rationalismiin kanssa. Reid oli ontologinen realisti siinä mielessä, että hän piti kiinni ’valmiiksi tehdystä maailmasta’, lainatakseni Hilary Putnamin fraasia; maailma, kuten sen tunnemme ei ole meidän tekoamme siinä merkityksessä, jossa Kant ajatteli sen olevan, eikä siinä merkityksessä, jossa Nelson Goodman ajatteli sen olevan. Reid ei argumentoi oman positionsa puolesta; vaan ottaa sen itsestään selvänä. (Wolterstorff 2014c, 184.)

Wolterstorff on pitänyt Lockeä yhtenä keskeisenä hahmona, joka esitti teististä uskomusta vastaan kohdistetun evidentialismin haasteen (Wolterstorff 1983b, 137). Evidentialismi voidaan tulkita suhteessa teistisiin uskomuksiin klassisen perustusteorian sovellutuksena (Wolterstorff 2012g, 209).<sup>128, 129</sup> Wolterstorff on

<sup>128</sup> Koko reformoidun epistemologian hankkeen voidaan nähdä olevan vastausta evidentialismin haasteelle (ks. esim. Plantinga 1983, 16–17 & Wolterstorff 1983b, 5–7).

esittänyt evidentialismin haasteen kahden väitteen muodossa: (1) ”jos ei ole rationaalista hyväksyä jotakin propositiota Jumalaa koskien, niin silloin sitä ei tulisi hyväksyä” ja (2) ”ei ole rationaalista hyväksyä propositioita Jumalaa koskien, ellei niin tehdä toisten uskomusten osalta, jotka antavat riittävän evidenssin niitä koskien, sekä lujuudella, joka ei ylitä evidenssin antaman voiman takuuta.” (Wolterstorff 1983a, 136.) Wolterstorffin strategia evidentialismin asettaman haasteen voittamiseksi ei ole kuitenkaan osoittaa sitä suoranaisesti vääräksi, vaan pikemmin tarjota rationaalinen vaihtoehto evidentialismille, jota vasten evidentialismia voidaan tarkastella (Wolterstorff 1983a, 142). Tiivistäen Wolterstorffin postuloima (uskomusten) rationaalisuuden ajatus on tulkintani mukaan seuraava:

Henkilö on rationaalisesti oikeutettu uskomaan tiettyyn propositioon, johon hän uskoo, ellei hänellä ole riittävää syytä lakata uskosta siihen. Uskomuksemme ovat rationaalisia, ellei meillä ole syytä siitä [so. uskomustemme rationaalisuudesta] pidättäytymiseen; ne eivät ole ei-rationaalisia, ellei meillä ole syytä näin uskoa. Ne [uskomuksemme] ovat syyttömiä, kunnes todettuja syyllisiksi, eivät syyllisiä kunnes todettuja syyttömiksi. (Wolterstorff 1983a, 163.)

Nathan D. Shannon on asiaankuuluvasti muistuttanut siitä, että reformoidun epistemologian ajatus uskomuksista muodossa ”*innocent until proven guilty*” suhteessa uskomusten rationaalisuuteen, ei koske ainoastaan kristillisiä tai teistisiä uskomuksia, vaan uskomuksia ja niiden muodostamisen oikeutusta aivan yleisellä tasolla (Shannon 2015a, 13–14). Tarkoituksenmukaisesti ja uskomustaipumustemme mukaan tuotetut uskomukset ovat luonteeltaan *prima facie*-oikeutettuja (Wolterstorff 1983a, 170–177). ”Rationaalisuus on ainoastaan *prima facie*-oikeutus; rationaalisuuden puute vain *prima facie*-luvattomuutta.” (Wolterstorff 1983a, 177).<sup>130</sup>

Näin aseteltuna, reformoidun epistemologian (eksperientialistinen) positio näyttäisi olevan jyrkästi vastoin evidentialismin positiota, jonka mukaan uskomukset ovat ”syyllisiä”, mikäli todistusaineisto ei osoita niitä ”syyttömiksi” (Wolterstorff 2010c, 173). Ehkä merkittävin syy tälle Wolterstorffin edustamalle kannalle on se, että olemme ihmisinä niin rakennettuja, että uskomuksemme ovat tiettyjen uskomustaipumustemme tuotoksia. Nämä *uskomustaipumuksemme* (engl. belief-dispositions) ovat ainoa keino ylipäätään saada tietoa, ja toisaalta näiden taipumusten todenmukaisuutta ei ole tarpeen varmentaa, itse asiassa tällaista varmennusta voidaan pitää jopa mahdottomana projektina. (esim. Wolterstorff

<sup>129</sup> Toin jo tutkimukseni johdanto-osassa esiin evidentialismin käsitteen ja sen eroavaisuuden reformoidun epistemologian kannattamalle eksperientialismin käsitteelle.

<sup>130</sup> Swinburnen (1979, 254) uskottavuuden periaatteen (engl. Principle of Credulity) mukaisesti havaintokokemuksemme ovat oletusarvoisesti oikeutettuja, mikäli niiden hylkäämiselle ei ole riittäviä perusteita. Alston (1993) on samantyyllisesti puolustanut ajatusta uskonnollisen uskomuksen ja aistikokemusten samankaltaisuudesta suhteessa niiden oikeutukseen: Niinpä esimerkiksi uskomus Jumalan olemassaolosta on *prima facie* oikeutettu, mikäli ei ole riittävää tätä uskomusta vastustavaa evidenssiä. Siten tämänkaltaisten uskomusten voidaan nähdä omaavan tietyn lähtökohtaisen uskottavuuden. Ks. myös Alston (2000, 384–385). Lähtökohtaisen uskottavuuden (engl. initial credibility) termi lienee peräisin Nelson Goodmanin ajattelusta. Ks. Goodman (1952, 162–163).

2001, 213, 244–249; 2014c, 186, 193.) Wolterstorff on ilmaissut asian myös näin: ”Jaan Reidin ja monien muiden filosofien kanssa käsityksen, että uskomuksemme muodostuvat taipumuksiemme, ei tahtomme myötä. Emme usko jotakin propositiota, koska päätämme uskoa siihen.” (Wolterstorff 2015a, vii, ks. myös Wolterstorff 1983a, 148–155.) Onko asia kuitenkin näin? Onko asia niin, että uskomuksemme muodostuvat jollakin tapaa tahdostamme erillään tai siitä riippumatta? Wolterstorffin (2015a) mukaan me kaikki omaamme tiettyjä *tutkimisen käytäntöjä tai tapoja* (engl. *practices of inquiry*), jotka ovat käytännössä välttämättömiä, luonteeltaan sosiaalisia, vaihtelevat yksilöiden välillä, ja joiden päämääränä on löytää jotakin:

Vaikka emme voikaan päättää uskoa tai olla uskomatta johonkin proposition, mitä kuitenkin voimme päättää tehdä, on käyttää joitakin tutkimisen käytäntöjä, joita on käytössämme kullakin hetkellä...Uskomus ja velvollisuus ovat yhteydessä toisiinsa näiden tutkimisen käytäntöjen välityksellä. (Wolterstorff 2015a, viii.)

Edellisen lainauksen (alkuosan) perusteella voisi tulkita, että emme ole lainkaan vastuussa omista uskomuksistamme, koska emme voi päättää uskomme niihin vai emme. Wolterstorff näyttäisi siis hylkäävän (Humen tavoin, ks. Hume 1740, book I, pt. IV, sec. II.) vahvan doksastisen voluntarismia, mutta ei kuitenkaan vaikutusmahdollisuksiamme tai kykyämme säädellä uskomusten muodostamisen käytäntöjämme (esim. Wolterstorff 1983b, 152–155). Wolterstorffin epistemologia on kuitenkin nähtävä luonteeltaan aktiivisena. Toisin sanoen, emme vain passiivisesti vastaanota joitakin tiettyjä uskomuksia, vaan uskomuksemme ovat aktiivisen maailmassa olemme ja sopivien doksastisten käytäntöjen ja tutkimisen käytäntöjen tuotosta. (ks. esim. Wolterstorff 2001, 76.) Edelleen voimme Wolterstorffin mukaan pitkälti hallita tai säädellä uskomusten muodostamisen fakulteettejamme. Täten, mikä tahansa uskomus ei ole oikeutettu. (Wolterstorff 1983a, 143, 153.) Kuten Shannon asian ilmaisee, on ”rationaalisuus” Wolterstorffille ”aina sekä praktista että moraalista” (Shannon 2015a, 19). Wolterstorff (1983a) pitääkin tietoteoreetikoille tyypillisenä virheenä olettaa velvollisuuksien ja noettisten velvollisuuksien keskinäisen irrallisuuden. ”Totuus on”, kirjoittaa Wolterstorff, ”että suuressa määrin se totuuteen pääsemisen tai epätoisuuden välttämisen velvollisuuden partikulaarinen muoto, joka oletetaan kunkin yksilön kohdalla, määräytyy hänen yleisistä velvollisuuksistaan käsin” (Wolterstorff 1983a, 148). Mielestäni tällä rationaalisuuden praktisella ja moraalilla ulottuvuudella on ilmeinen implikaatio myös Wolterstorffin oikeudenmukaisuusteorian suhteen; jos emme olisi vastuussa omista uskomuksistamme, ei meitä voitaisi tällöin pitää myöskään moraalisesti vastuullisina toimijoina. Niinpä myös puheella oikeuksista ja velvollisuuksista sekä ihmisarvon kunnioittamisesta olisi vailla merkitystä.

Kuten edellä on nähty, on Wolterstorffille tärkeä ajatus tietyistä velvoittavista tutkimisen käytännöistä, joita meidän tulisi (engl. *ought*) käyttää. Wolterstorffin oikeutuksen määritelmässä näyttäisikin olevan selkeä deontologinen

elementti (Wolterstorff 2005b, 330).<sup>131</sup> Tässä saavumme nähdäkseni Wolterstorffin uskomusten *oikeutuksen* (engl. entitlement) yhteen keskeisimmistä sisällöistä:

Karkeasti ottaen, ei ole oikeutettua pitäytyä johonkin tiettyyn uskomukseen ainoastaan siinä tapauksessa, että jokin tutkimisen käytäntö, jota olisi pitänyt [engl. ought] käyttää, mutta ei käytetty, ja joka olisi ollut sellainen, että sitä käyttämällä et pitäisi kiinni kyseessä olevasta uskomuksesta... On oikeutettua pitäytyä uskomukseen, joka jollakin on, jos on sallittua omata se. (Wolterstorff 2015a, viii.)

Mitkä ovat sitten niitä tutkimisen käytäntöjä, joita tietty henkilö on velvoitettu käyttämään? Wolterstorffin mukaan

ei ole olemassa mitään puhtaasti intellektuaalisia velvollisuuksia; ne tutkimisen käytännöt, jotka tulisi nähdä velvoittavina ottaa käyttöön, ovat yleisiä velvollisuuksien funktioita. Ja velvoitteet, joita meillä on, vaihtelevat henkilöstä toiseen riippuen tilanteesta, kypsyyden asteesta, sosiaalisesta roolista, yhteiskunnan tiedollisen tilan roolista jne. Siksi rationaalisuuden teoria (oikeutus), jota kehittelemme, on teoria situationaalisesta rationaalisuudesta [engl. *situated rationality*]. (Wolterstorff 2015a, viii)<sup>132</sup>

Ehdottomassa muodossaan situationaalisen rationaalisuuden ajatus on ilmaistu jo Wolterstorffin varhaisemman tuotannon kohdalla reformoidun epistemologian klassikkotekstissä *Can belief in God be rational?: "Rationaalisuus on aina situationaalista rationaalisuutta."* (Wolterstorff 1983a, 155). Lopuksi Wolterstorff tunnustaa avoimesti teoriansa rationaalisuudesta (ja oikeutuksesta) olevan selvästi riippuvainen hänen käyttämästään velvollisuuden käsitteestä, jota hän ei mielestään ole riittävässä määrin selventänyt omissa kirjoituksissaan. Hän kuitenkin mainitsee kirjoitustensa shalom-käsitteeseen ja oikeudenmukaisuuteen liittyen täyttävän tätä tyhjiötä.<sup>133</sup>

Tulkitsen – ainakin tämän tutkimuksen aihepiirin osalta – Wolterstorffin ajattelussa rationaalisuuden perspektivalistisen luonteen ja tässä mainitun situationaalisen rationaalisuuden käsitykset sisällöllisesti varsin samamerkityksisinä, sillä molempien keskeisenä sisältönä on nähdäkseni yksilökohtaisten ja kontekstisidonnaisten laaja-alaisen kontrolliuskomusten merkitys todellisuuden tulkinnassa ja ymmärtämisessä. Siten rationaalisuutemme rakenne on välttämättä luonteeltaan situationaalinen ja perspektivalistinen.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Myös Richard Foley on nähnyt vastuullisen (engl. responsible) uskomisen keskeisenä elementtinä uskomusten oikeuttamisen viitekehyksessä (ks. Foley 2005, 313). Siinä missä Wolterstorff käyttää fraasia *"entitled to believe"* ja Foley *"responsibly believe"*, uskoo Wolterstorff heidän viittaavan samaan asiaan (ks. Wolterstorff 2005b, 327–328).

<sup>132</sup> Englanninkielen termi *"situational"* käännetään sanakirjoissa (tai muissa teksteissä) yleensä esimerkiksi *"tilanteellisena"* tai *"olosuhteellisena"* tai *"tilannesidonnaisena"* tai *"kontekstisidonnaisena"*. Käytän kuitenkin tässä yhteydessä jokseenkin suomenkielisessä kirjallisuudessakin vakiintunutta termiä situationaalinen.

<sup>133</sup> Wolterstorff korostaa Nathan D. Shannonin oikeaa tulkintaa shalomin, oikeudenmukaisuuden ja rationaalisuuden teoriassaan käyttämänsä velvollisuus-käsitteen välillä (ks. Wolterstorff 2015b, viii–ix).

<sup>134</sup> Perspektivalismia koskevassa käsittelyssäni keskityin enemmän ns. uskonnollisten uskomusten vaikutukseen todellisuuden tulkinnassa. Situationaalisen rationaalisuuden näkökulma keskittyy ehkä enemmän – ainakin yllä olevan Wolterstorff-lainauksen myötä – myös muihin ihmisen olemuksen, kehityksen ja sosiaalisten kontekstien vaikutukseen todellisuuden tulkinnassa. Joka tapauksessa ymmärrän perusajatuksen rationaalisuuden perspektivalismissa tai situationaalisuudessa olevan vä-

Eräs keskeinen reformoitua epistemologiaa kohtaan esitetty kritiikin linjaus tulee relativismin suunnalta. Sloane onkin todennut, ettei Wolterstorff ole juuri-kaan esittänyt yksityiskohtaista kritiikkiä epistemologista relativismia kohtaan, paitsi esittämällä sen hylkäämistä omasta kristillisestä vakaumuksestaan käsin (Sloane 2003, 44)<sup>135</sup>. Toisaalta Sloane ilmaisee myöhemmin teoksessaan, että Wolterstorff kykenee välttämään relativismin omassa episteemisessä positiossaan ”omaksumalla (kriittisen) realistisen näkökannan teoreettisten entiteettien olemassaolosta”, jonka Sloane näkee, vaikkakin filosofisesti epäsuosittuna, niin kuitenkin puolustettavana ja ehkä suositeltavana vaihtoehtona huomioon ottaen ”kristillisen vakaumuksen jotkin keskeiset uskomukset” (Sloane 2003, 193). Edelleen, Sloanen mukaan, Wolterstorffin ”(kriittinen) realistinen ontologia ja epistemologia” puolustavat näkemystä, jossa ”emme voi ainoastaan tietää omia käsitteellisiä skeemojamme, vaan myös sen todellisuuden, johon ne pätevät, siitäkin huolimatta, että käsitteemme, jotka toimivat siltoina meidän ja todellisuuden välillä ovatkin luonteeltaan teoriapitoisia” (Sloane 2003, 253). Tosin esimerkiksi Merold Westphal (1999) on ehdottanut – vastoin Wolterstorffin realismia –, että ”teistinen antirealism” sopisi itse asiassa paremmin yhteen keskeisten kristillisten uskomusten kanssa, sillä se yhdistyy paremmin ideaan tietokykymme rajallisuudesta (ks. erityisesti Westphal 1999, 179–180). Oman ymmärrykseni mukaan tätä ei voida kuitenkaan pitää suoranaisesti kritiikkinä Wolterstorffin ajattelua kohtaan, sillä hänkään ei nähdäkseni pidä ketään ihmistä kaikkietävänä oliona; tämä ei kuitenkaan tee Wolterstorffista ”teististä antirealistia”. Tässä mielessä Westphalin esittämä kriittinen argumentti ohittaa Wolterstorffille ominaisen epistemologisen position.

Relativismin haaste näyttäisi ponnistavan siitä oletuksesta, että reformoidun epistemologian viitekehyksessä perususkomukseksi voidaan asettaa mikä hyvänsä uskomus ilman rationaalista perustelua. Sweetmanin (2011) sanoin ilmaistuna:

Vastaväite suuntautuu kohti sitä tosiasiaa, että tätä metodia käyttämällä näyttäisi olevan mahdollista perustella periaatteessa mikä tahansa uskomus. Mikä on tarpeen, on ainoastaan, että väitetään kyseisen uskomuksen olevan tarkoituksenmukaisesti perustava, ja jos muut eivät jaa samaa uskomusta, tai he eivät ymmärrä tätä uskomusta, on se heidän ongelmansa. (Sweetman 2011, 397.)

---

hintäänkin yhteensopivia keskenään. Syynä ja perusteluna molempien termien käyttöön tässä tutkimuksessa on Wolterstorffin oma tuotanto, joissa hän on käyttänyt vaihtelevasti molempia termejä. Käytänkin myös itse jatkossa näitä termejä välillä erillään toisistaan; kuitenkin perspektivalismin tai situationaalisuuteen kohdistuvat viittaukset tekstissä viittaavat aina samaan Wolterstorffin rationaalisuuden tulkin- taan.

<sup>135</sup> Sloane on käsitellyt varsin yksityiskohtaisesti epistemologista kognitiivista relativismia ja sen asettamia haasteita Wolterstorffin tietoteoreettisille väitteille. Hän käsittelee erityisesti kuhnilaista relativismia, viitaten samalla muun muassa Rortyn ja Goodmanin ajatteluun. (ks. Sloane 2003, 43–73.) Tyydyn tässä – ajan ja tilan puutteen vuoksi – vain toteamaan, että Sloane pitää käsittelynsä pohjalta Wolterstorffin kognitiivisen relativismin hylkäämistä perusteltuna: syinä tähän hän esittää mm. Kuhnin teorian empiirisesti ja filosofisesti todettavat ongelmat, sekä kognitiivisen relativismin itseensä viittavuuden epäohjonmukaisuuden (Sloane 2003, 72).



Myöskään esimerkiksi Gutting (1987) ei ole pitänyt Wolterstorffin siirtymää perustusteorian riittämättömyydestä, siihen että voimme perustaa käsityksemme mihin hyvänsä uskomukseen, perusteltuna: "Vaikka ei olisikaan olemassa mitään ilmeisten totuuksien joukkoa tiedon perustaksi, ei siitä kuitenkaan seuraa, että *kaikki* meidän *de facto* uskomukset olisivat legitiimejä perustoja tutkimukselle." (Gutting 1987, 226.)

Wolterstorffin tulkinta klassisesta perustusteoriasta perusteettomana, ei johda häntä kuitenkaan relativismiin suhteessa tiedon mahdollisuuteen, rationaalisuuteen tai totuuteen. Wolterstorff (1983b) viittaa esimerkiksi Rortyyn, joka on nähnyt klassisen perustusteorian romahtamisen johtavan kokonaan tiedon käsitteen hylkäämiseen; Paul Feyerabendiin (1924–1994) viitaten Wolterstorff puolestaan toteaa, että erottelu rationaalisten ja ei-rationaalisten uskomusten välillä ei ole enää mielekäästä tai mahdollista, niinpä "kaikki käy" (engl. "anything goes") (Wolterstorff 1983b, 4). Näistä tulkinnoista huolimatta, pitäytyy Wolterstorff itse kuitenkin kiinni "objektiivisen, havainnoistamme ja uskomuksistamme riippumattoman, todellisuuden mahdollisuudessa", sekä tästä "objektiivisestä todellisuudesta saavutettavien tosien uskomusten mahdollisuudessa", että "objektiivisestä todellisuudesta saatavan tiedon mahdollisuudessa", sanoutuen näin irti relativismista (vrt. "anything goes") (Wolterstorff 1999b, 56).

Artikkelissaan *Are concept-users world-makers?* (1987), näyttää Wolterstorff tuovan selkeästi esiin oman positionsa metafyyssisenä tai ontologisenä realistina. Hän korostaa metafyyssisen realisminsa aspektina sitä, että todellisuuden rakenne on suurelta osin meistä riippumatonta. Tämä ei kuitenkaan johda siihen, ettemmekö voisi saada jollakin tavalla kiinni meistä riippumattomasta todellisuudesta. Thomas Reidin ajatteluun vedoten Wolterstorff esittää, että "käsitteemme eivät ole kuvapintoja meidän ja objektien välillä, eivätkä ne ole välineitä objektien luomiseksi. Käsitteet ovat siltoja meidän ja objektien välillä." Wolterstorff jatkaa vielä toteamalla, että: "objektit omaavat [tiettyjä] ominaisuuksia ja me saamme kiinni näistä ominaisuuksista; ja kun kaikki sujuu hyvin, kuten yleensä tapahtuu, tällöin varsinaiset ominaisuudet, joita objektit omaavat, ovat juuri niitä, joista saamme otteen ja joiden ilmentymiä niiden uskomme olevan." (Wolterstorff 1987, 235; ks. myös Wolterstorff 1998, 18.) Toisella tavalla ilmaistuna: "[O]mata käsite *pöydästä*, on saada ote ominaisuudesta olla pöytä. Jos tämä pitää paikkansa, ovat ominaisuudet samalla sekä ymmärryksemme entiteettejä, että entiteettejä, joita ulkoiset objektit omaavat" (Wolterstorff 1998, 18). Todellisuuden rakenteessa Wolterstorff näkee olevan olemassa ainakin yksittäisiä partikulaarisia entiteettejä ja substansseja sekä materiaalisia objekteja; jotkut yksittäiset objektit voidaan nähdä jopa ryhmiteltävissä luonnollisiin lajeihin. Lisäksi on mahdollista, että asioilla on yhteisiä olemuksia. (Wolterstorff 1987, 263–264.)

Kielellisistä konventioista ja havaintojemme teoriapitoisuudesta ei kuitenkaan Wolterstorffin kohdalla seuraa antirealismi (tai Kantilainen idealismi). Annan seuraavassa yhden Wolterstorffin omista esimerkeistä:

Tulemme tuntemaan kissat – ja olemme niin mahdollistaneet yhteyden sanan "kissa" ja kissojen välillä, havainnon kautta. Mutta havainto on "teoriapitoinen", sanoisi anti-

realisti. Mitä sitten, sanoisi reidilais-tyyppinen реалиsti. Jos käsitteet ovat ymmärryksiä ominaisuuksista ja objekteilla on ominaisuuksia, silloin kaikella johdonmukaisuudella on mahdollista samanaikaisesti hyväksyä havainnon teoriapitoisuus ja kuitenkin pitää kiinni siitä, että meillä on tietoa mielestä riippumattomista entiteeteistä havaintojemme pohjalta. (Wolterstorff 1987, 251–252.)

Todellisuuden erilaiset jaottelumahdollisuudet eri käsitteellisten viitekehysten tai itse käsitteiden kautta, eivät Wolterstorffille merkitse jaotteluiden itsensä ”keinotekoisuutta” tai niiden täydellistä irrallisuutta mielestä riippumattomasta todellisuudesta. Siten erilaiset käsitteellistyksemme todellisuudesta tulisi ymmärtää jo valmiina olevien todellisuuden rakenteiden ja tapojen tunnistamisena, ei niiden todellisuutta faktuaalisesti jakavana tai sitä luovana edellytyksenä. (Wolterstorff 1998, 17–18; ks. myös Wolterstorff 1987, 258–263.) Tekstinsä *Are concept-users world-makers?* lopussa Wolterstorff ilmaisee itsensä seuraavasti: ”Niinpä me emme luo objekteja käsitteillämme. Minkä ymmärrämme olevan yhdenlaisen ja minkä toisenlaisen objektin, oli jo koko ajan odottamassa meidän ymmärrystämme siitä” (Wolterstorff 1987, 264).<sup>136</sup>

Wolterstorffin ajattelu näyttäisi olevan myös leimallisesti yhteydessä totuuden korrespondenssiteoriaan. Tämä ei kuitenkaan pois sulje eri katsantokantojen tai taustateorioiden pluralismia, ainoastaan on pidettävä kiinni siitä, että on ainoastaan yksi todellisuus, johon eri katsantokannat ovat yhteydessä (toiset todemmin kuin toiset). Itse asiassa tällainen tapa nähdä maailma näyttäisi parhaiten sopivan ymmärrykseemme ihmisen normaalista ja kypsästä havainnoinnista sekä uskomuksista. (Wolterstorff 1987, 241, 262–263.) Niinpä tietty tapamme ja näkökulmamme hahmottaa, tulkita ja ”yksilöidä” todellisuutta ”voivat olla jossain perimmäisessä mielessä oikeita suhteessa muihin: oikeus [engl. rightness] joka sijaitsee, ei niinkään todellisuudessa sinänsä, vaan oman kontingentin luontomme ja todellisuuden välillä” (Wolterstorff 1987, 263).

Wolterstorff ilmaisee käsitteiden ja todellisuuden suhdetta myös näin:

... varmastikin Kant oli oikeassa väittäessään, että tietoisuus on normaalisti, jos ei aina tietoisuutta käsitteiden alaisuudessa...Me tulkitsemme kokemuksiamme käsitteellisesti...Huomaa kuitenkin, että jos ymmärrämme havainnon objektista tietoisuutena tästä objektista – ennemmin kuin tietoisuutena mentaalista representaatiosta, jonka tämä objekti on meissä aiheuttanut – ei tällöin ole mielekäästä seurata Kantin ottamaa seuraavaa askelta, ajatella tietoisuutemme käsitteitä sääntöinä objektien jäsentämiselle tietoisuudessamme. Sillä nyt tietoisuutemme objektit eivät ole mentaalisia tiloja vaan kotkia ja koiria. Ja kotkat ja koirat ovat valmiiksi jäsentyneitä; niiden ei tarvitse odottaa, että me jäsenämme ne ensin. (Wolterstorff 1998, 17.)

Tämän pohjalta Wolterstorff palaa vielä puheeseen Jumalasta ja tämän rationaalisuuden mahdollisuudesta. Hänen mukaansa näyttäisi siltä, että käyttämiemme käsitteiden käyttökelpoisuus ei enää ole sidottu intuitioihimme; Kantin käsitys järjen rajoista ei enää päde. Tällöin järkemme ja ajattelumme on kykenevä tavoittamaan Jumalan – Wolterstorffin mukaan – joko täsmällisten kuvausten,

<sup>136</sup> Wolterstorffin toteamus näyttäisi olevan vastakkainen, jopa kontradiktorinen Nelson Goodmanin ”konstruktivistisen” ajatuksen kanssa. Goodman toteaa, että ”maailmanluominen, josta tässä on kyse, ei ole käsillä vaan mielillä luomista, pikemmin vielä kielillä tai muilla symbolijärjestelmillä luomista. Kuitenkin, kun sanon, että maailmoja luodaan, tarkoitan sitä kirjaimellisesti” (Goodman 1986, 42).

Jumalaan kohdistuvan ajattelun tai tietoisuuden kautta. (Wolterstorff 1998, 18.)

Näiden Jumalaan tai yliluonnolliseen kohdistuvien kokemusten mahdollisuus on herättänyt keskustelua myös niiden oletetun yleisyyden näkökulmasta. Esimerkiksi Brendan Sweetman (2011) on pitänyt jokseenkin ongelmallisena sitä, että reformoidun epistemologian sisäänrakennettu ajatus uskonnollisten kokemusten yleisyydestä ja näiden kokemusten riittämätön fenomenologinen kuvailu ja määrittely reformoidun epistemologian kannattajien osalta, on nähtävä selkeänä puutteena. Sweetman tähdentää edelleen, että tällainen uskonnollisten kokemusten fenomenologinen määrittely voisi tuoda lisäselvyyttä kysymykseen siitä, onko "[uskonnollisessa] kokemuksessa mukana *päättelyä* vai onko kokemus Jumalasta luonteeltaan pikemmin *välittömästi* koettu". (Sweetman 2011, 395.) On huomattava, että Wolterstorff on pyrkinyt antamaan erilaisia esimerkkejä uskonnollisista kokemuksista (jonka myös Sweetman myöntää) ja niiden eri muodoista sekä sisällöistä (ks. esim. Wolterstorff 1983b, 175–176; 1998; 1999a). Sweetmanin argumentti voidaan nähdä tästäkin huolimatta ainakin osittain perusteltuna. Itse tulkitsisin kuitenkin, että uskonnollisen kokemuksen tyhjentävää fenomenologista määrittelyä voi olla hyvin hankala saada ylipäättään muodostettua, joka voi olla yksi syy, jonka tähden reformoidun epistemologian suunnalta tätä projektia ei ole (ainakaan Sweetmanin mukaan) riittävässä määrin toteutettu.

### 5.3.3.3 Perususkomusten asema ja kumoutuvuuden logiikka

MacIntyren (1988) mukaan tietty kehämäisyys on väistämätöntä rationaalisuuden ongelmassa<sup>137</sup>: "erimielisyyttä nousee liittyen rationaalisuuden fundamentaaliseen luonteeseen ja se jatkuu erimielisyytenä, miten olisi rationaalisesti sopivaa edetä näiden erimielisyyksien edessä" (MacIntyre 1988, 4). Kuten on edellä nähty, näyttäisimme tarvitsevan uudenlaisen käsitystavan rationaalisuudesta ja episteemisestä oikeutuksesta. Niinpä Wolterstorffin (1983b) mukaan rationaalisuus tulisi ymmärtää aina tilannespesifissä kontekstissa. Tällöin rationaalisuuden kriteereihin ei voida antaa yleisen ja abstraktin tason vastauksia. Siten uskomusten rationaalisuus tulisi Wolterstorffin mukaan ratkaista "tarkastelemalla yksittäisen uskovan subjektin uskomusjärjestelmää ja niitä tapoja, joilla uskova subjekti on käyttänyt noettisia kykyjään." (Wolterstorff 1983b, 176.) Uskon ja "annettuuden" merkityksestä uskomusten ja tiedon muodostuksessa Reidin *common sense*-ajattelussa Wolterstorff kirjoittaa:

Me kaikki otamme annettuna, ja meidän täytyy ottaa annettuna, perustavien uskomusten muodostamisdispositioidemme fundamentaalinen reliabiliteetti. 'Kuka voisi taata tietoisuutemme?' Reid kysyy. 'Voiko kukaan todistaa, että hänen tietoisuutensa ei voisi pettää häntä? Ei kukaan; emmekä voi antaa parempaa syytä uskoa siihen kuin sen, että jokainen järjissään oleva on päättänyt, luontonsa perustuksen mukaisesti, antaa implisiittisen uskomuksen sille ja toisaalta nauraa tai sääliä sitä, joka epäilee sen [tietoisuutemme] todistusta. Ja eikö jokainen järjissään oleva samalla tavalla lujasti luota omaan

<sup>137</sup> Modernissa keskustelussa ensimmäisenä ja artikulaatiivisimmin asiaa on tietääkseni käsitellyt Alston (1986) artikkelissaan *Epistemic circularity*.

olemassaoloonsa kuin tietoisuuteensakin'. (Wolterstorff 2014c, 193.) (Alkuperäinen sitaatti peräisin Reidin teoksesta *An inquiry of the human mind* (1764))

Vaikka Reidin tietoteoreettisessa käsityksessä ihmisen kognitiiviset kyvyt nähdäänkin erehtyväisinä, on meidän kuitenkin pakko luottaa niiden systemaattiseen luotettavuuteen (ks. esim. Lammenranta 1993, 46–48).

Koska Wolterstorffin ajattelun taustalla vallitsee voimakas reidilainen taustavire, lienee paikallaan tässä kohtaa huomauttaa, kuinka William C. Davis (2006) tulkitsee, että lisääntyvän konsensuksen mukaan (vrt. Wolterstorff 2001; de Bary 2002) tulisi Reid ymmärtää episteemisen oikeutuksen suhteen eksternalistina (jonka mukaan ajatteleva ja tietoinen yksilö ei – ainakaan aina – omaa pääsyä omien tietorakenteidensa tai oikeutettujen uskomustensa perusteisiin) (Davis 2006, 13).

Niin Reidin, Wolterstorffin (ja hänen Reid-tulkintansa) kuin MacIntyren ajatusten mukaan näyttäisi seuraavan, että tiettyä kehämäisyyttä ei yksinkertaisesti voida välttää: uskomusten oikeanlainen muodostaminen ja siten rationaalisen uskomuksen varmentaminen voi tapahtua ainoastaan siltä pohjalta, että pystyisimme tietämään toimivatko kognitiiviset ja sensoriset fakulteettimme tarkoituksenmukaisella tavalla. Sweetman on avannut tätä problematiikkaa seuraavassa lainauksessa:

[T]ämä kuitenkin vaatisi meitä tietämään etukäteen, ovatko havaintomme, muistomme, ja tässä tapauksessa, uskonnolliset kokemuksemme luotettavia, jolloin reformoidun epistemologian kohdalla vaatimuksena olisi tietää etukäteen, onko Jumala olemassa vai ei. Tämä näyttäisi kuitenkin kehäpäätelmältä. Vaihtoehtona tälle näyttäisi olevan jonkinlainen koherentismi (jonka he hylkäävät) tai ainakin tietynlainen relativismi, joka seuraa siitä, että teistillä on omat kokemuksensa, ja jos Jumala on olemassa, niin nämä kokemukset ovat oikeutettuja. Tilanteessa, jossa meillä ei ole vastausta tähän *de facto* kysymykseen (joka ei ole mahdollinen), on teisti oikeutettu päättelemään, että ne ovat luotettavia. (Sweetman 2011, 403.)

Myös Sloane on todennut, että lopulta Wolterstorffin perimmäinen syy ”epistemologisen anarkian, relativismin ja antinomianismin hylkäämiseen on tämä: Jumala on olemassa: hän on luonut kaiken todellisuuden, joka on olemassa havainnoistamme riippumatta: hän on luonut meille kyvyn tulla tuntemaan tämä todellisuus”. Sloane näkee tämän selvänä seurauksena Wolterstorffin ajattelusta (vrt. Wolterstorff 1999b, 56–57). (Sloane 2003, 109, ks. myös alaviite 194.) Varsin samaan tapaan on asian ilmaissut Koistinen: ”Wolterstorffin (samoin kuin Plantingan ja Alstonin) ajattelutapaan liittyy jonkinlainen naiivi tai suora realismi<sup>138</sup>, jonka taustalla on teistinen metafysiikka: Jumala on luonut ihmisen mielen sellaiseksi, että se kykenee tajuamaan ainakin osan Jumalan ominaisuuksista. Teismi ja realismi ovat täten yhteydessä toisiinsa.” (Koistinen 2001, 21–22.) Sloanen tulkinta näyttäisi eroavan Koistisen tulkinnasta lähinnä siinä, että Sloane tulkitsee (ks. pari sivua ylempänä) Wolterstorffin realismin jossain määrin kriittiseksi realismiksi, puhtaasti naiivin tai suoran realismin sijaan. Alston (1999) on avannut ”niin kut-

<sup>138</sup> Varsinkin Wolterstorffin ajattelun leimaaminen naiiviksi tai suoraksi realismiksi näyttäisi olevan jossain määrin ongelmallista.

sutun 'naiivin' suoran realismin" ajatusta seuraavan havaintouskomusta koskevan oikeutuksen ehtoja koskevan esimerkin kautta:

Hyvä aloituspaikka on se intuitiivisesti uskottava idea, että kun muodostan visuaalisen uskomuksen punarinnasta etunurmikollani, niin tämä uskomus on oikeutettu, jos olenkaan, seurauksena sen hetkisestä visuaalisesta kokemuksestani. Kokemus, jonka voisimme sanoa olevan sen, niin kuin olisin näkemässä punarinnan nurmikolla saa aikaan uskomuksen ja tekee siitä siten oikeutetun. On uskottavaa olettaa, että ko. kokemuksella on tämä episteeminen tehokkuus, koska se käsittää tai pitää sisällään suoran tietoisuuden punarinnasta ja sen sijainnista nurmikolla. Visuaalinen kokemukseni oikeuttaa uskomuksen, koska jälkimmäinen on yksinkertaisesti niiden todellisuuksien käsitteellistä koodausta, jotka ovat välittömästi esitettyinä tietoisuudelleni visuaalisen kokemuksen kautta. (Alston 1999, 227.)

Niiniluodon mukaan tietenteorian näkökulmasta naiivi realismi on kuitenkin ongelmallinen, koska "se ei ota huomioon tieteen tosiasialliseen kehitykseen liittyvää epäjatkuvuutta" (Niiniluoto 1983, 219). Vastaavasti kriittisen realismin lähtökohta on ihmisen erehtyväisyydessä eli fallibilismissä ja tieteellisen tiedon ei-ehdottomassa varmuudessa ja itsensä korjautuvuudessa; olemme kykeneviä tekemään erotteluja tosien ja epätosien todellisuuskäsitysten välillä (Niiniluoto 1983, 219; ks. myös Vainio 2010, 119). Tällaisen yleisen luonnehdinnan mukaan, lienee Wolterstorffin epistemologista ja ontologista positiota mahdollista pitää ainakin jossain määrin yhtenevänä kriittisen realismin kanssa. Se, mikä Wolterstorffin ajattelussa on omalaatuista, on juurikin kontrolliuskomusten vaikutus todellisuuden ymmärtämisessä tai yleisemmin ilmaistuna rationaalisuuden perspektiivistinen tai situationaalinen luonne. Edelleen Wolterstorffin ajattelulle keskeistä, on reidiläinen ajatus luottamuksesta ja uskosta (väljästi ymmärrettynä) kognitiivisten kykyjemme tarkoituksenmukaiseen toimintaan, joka täytyy siis hyväksyä uskon varassa tai valmiiksi annettuna. Myös Markus Lammenranta – ainakin teoksessaan *Tietoteoria* (1993) – näyttäisi päätyvän samaan positioon. Lammenranta ilmaisee asian seuraavasti:

[O]lemmeko siis oikeutettuja hyväksymään reliabilismin...Mehän voimme olla pelkkiä altaassa eläviä aivoja. Niinhän me voimme, mutta emme suinkaan usko, että olemme ja että järkemme ja aistimme pettävät meitä systemaattisesti. Usko oman filosofisen menetelmämme luotettavuuteen ja reliabilismin hyväksymisemme oikeutukseen on itse reflektiivisessä tasapainossa muiden uskomustemme kanssa.

Mikään uskomusten välinen tasapaino tai koherenssi ei toki takaa, että uskomuksemme olisivat tosia. On aina loogisesti mahdollista, että todellisuus on jotakin aivan muuta kuin uskomme. Jos maailma olisi niin rakentunut, että järkemme ja aistimme eivät pystyisi sitä tavoittamaan, minkäänlainen tiedon ja oikeutettujen uskomusten hankkiminen maailmasta ei olisi mahdollista. Voimme kuitenkin edetä vain uskolla omien kykyjemme luotettavuuteen ja korjaamalla uskomuksiamme niiden itsensä valossa. (Lammenranta 1993, 193.)

Tämä näyttäisi olevan myös Linda Zagzebskin ajatus kirjoituksessaan *Is it reasonable to believe in God?* Hän painottaa itseluottamuksen (engl. self-trust) merki-

tystä<sup>139</sup>; ”koska emme voi testata kaikkein perimmäisimpiä fakulteettejamme ja mielipiteitämme käyttämättä samalla näitä samaisia fakulteetteja ja mielipiteitä, niin ei ole mahdollista antaa totuuden luotettavuudelle mitään ei-kehämäisiä ta-keita...Niinpä emme voi selvittää ilman itseluottamusta. Kukaan ei voi elää normaalia, ei-skeptistä elämää ilman itseluottamusta.” Edelleen Zagzebskin mukaan itseluottamus on luottamusta, ei ainoastaan havaintoihimme ja kognitiiviseen apparaattiimme sekä mielipiteisiimme, vaan myös ”luottamusta tunteisiimme, traditioihin ja instituutioihin, joiden kautta muodostamme uskomuksia ja opimme tulkitsemaan kokemuksiamme.” (Zagzebski n.d., 3–4.)<sup>140</sup> Ymmärtääkseni Zagzebski käsittelee myös ateisti Thomas Nagelin ns. ei-reduktiivista teleologista materialismia ilmeisesti jonkinlaisena vaihtoehtona itseluottamuksen – kuten se edellä on määritelty – perustaksi (ks. Zagzebski n.d., 13–17). Kirjoituksensa Zagzebski lopettaa vielä seuraavaan summaukseen:

Ajattelen, että itseluottamus, jota tarvitsemme elääksemme elämäämme, pitää sisällään enemmän kuin sen, että episteemiset fakulteettimme ovat luotettavia ja uskomuksemme eivät suurimmaksi osaksi ole epätosia. Tarvitsemme myös luottamuksen tunteidemme luotettavuuteen. Tarvitsemme luottamuksen siihen, että se, mitä ihaillemme, osoittautuu reflektion myötä ihailtavaksi, mitä pelkäämme, osoittautuu reflektion myötä pelottavaksi, mitä rakastamme, on rakastettavaa, mitä toivomme, on toivomisen arvoista, ja että joka tapauksessa on jotakin rakastamisen ja toivomisen arvoista sekä jotain muuta kuin ainoastaan omat fakulteettimme, joihin voimme oikeutetusti asettaa luottamuksemme. Nagel on oikeassa siinä, että vaihtoehtoja ei ole montaa. Oman näkökulmani mukaan, mikäli ajattelemme itseluottamusta riittävän pitkälle, saavumme lopulta pisteeseen, jossa näemme, että ainoastaan Jumala voi tyydyttää sydäntemme syvimmit kaipaukset. (Zagzebski n.d., 18.)

Aiemman käsittelyn pohjalta näyttäisimme olevan tilanteessa, jossa on ainakin mahdollista ajatella, että kaikkein perustavimmat uskomuksemme ja niiden muodostamisessa käytettyjen episteemisten fakulteettien ehdottoman varmaksii osoittaminen ei ole mahdollista tai ei ainakaan mahdollista välttämään kehäpäätelyä. Jos hyväksymme kognitiivisten ja episteemisten fakulteettiemme tarkoituksenmukaisen toiminnan annettuuden, on edessämme kuitenkin vielä ongelma perususkomusten luonteesta: Voiko erilaisia perususkomuksia vertailla keskenään? Voidaanko niitä asettaa kritiikin kohteiksi, vai tulisiko niitä pitää kaiken kritiikin yläpuolella olevina absoluuttisina dogmeina?

Perustavien uskonnollisten uskomusten tai kontrolliuskomusten luonteesta Wolterstorff kirjoittaa:

Kristillisen uskon ei tarvitse olla rationaalisesti perusteltua. Mutta huomattakoon vielä kerran se, että fideismi, tai kapeammin, anti-evidentialismi, jota olen puolustanut (lähisukulainen sille, mitä Alvin Plantinga on kutsunut ”reformoiduksi epistemologiaksi”) ei ole *dogmatism*in muoto. (Wolterstorff 1989, 455.)

<sup>139</sup> Itseluottamuksen käsitteen sisältö on tässä kontekstissa selkeästi episteemiseen luottamukseen liittyvä – kuten lukija voi huomata – eroten näin itseluottamuksen käsitteen idiomaattisesta käytöstä suomenkielessä.

<sup>140</sup> Zagzebskin ko. kirjoituksen vuosilukua ei ole tiedossani, joten olen viitannut siihen seuraavasti: (Zagzebski n.d.).



Wolterstorffin mukaan siis oikeutettukin uskomus voi olla epätosi ilman, että se menettäisi statustaan rationaalisena uskomuksena; toisaalta joissakin tilanteissa voi olla velvoitettua pitää kiinni myös irrationaalisista uskomuksista. Uskomukset ovat kuitenkin kumottavissa riippuen niiden oikeutusta ympäröivistä olosuhteista ja ns. *prima facie*-oikeutuksen luonteesta johtuen. (ks. esim. Wolterstorff 1983b, 154–157, 166–168.)

Spesifisti suhteessa oikeudenmukaisuuteen ja ihmisoikeuksiin ovat Anthony Bolos ja Kyle Scott ilmaisseet asian varsin selkeästi:

On selvää, että teoksessaan *Justice* Wolterstorff pyrkii näyttämään, kuinka jotkin uskonnolliset väittämät ovat yhteydessä keskusteluun ihmisoikeuksista – näin tekemällä Wolterstorff kohtelee uskonnollisia väitteitä samanarvoisina ei-uskonnollisten väitteiden kanssa. Mitä tämä tarkoittaa käytännössä on, että hän ei pyri oikeuttamaan uskonnollisia väitteitä tavalla, joka olisi hyväksyttävä uskonnottomalle, mutta hän ei myöskään kohtelee uskonnollisia väittämiä kuin ne olisivat immuuneja kritiikille. (Bolos & Scott n.d.)<sup>141</sup>

Jo tutkimuksen johdanto-osassa mainittiin, että reformoidun epistemologian mukaan uskonnolliset uskomukset saavat tiedollisen oikeutuksensa välittömän (uskonnollisen) kokemuksen kautta, jota näkemystä on uskonnonfilosofiassa kutsuttu myös *eksperientialismiksi*. Tämän viitekehyksen perususkomusten tai kontrolliuskomusten luonne voi jäädä epäselväksi, ellemmme ymmärrä, että *tiedollisen oikeutuksen asema välittömän kokemuksen pohjalta ei kuitenkaan tee näistä uskomuksista kumoutumattomia dogmeja*. Niinpä onkin välttämätöntä esitellä ns. tiedollisten kumoajien ajatus.<sup>142</sup> Michael Sudduth onkin huomauttanut, kuinka “episteemisen kumoutumisen tai kumoutuvuuden käsite on saavuttanut varsin keskeisen paikan aikamme epistemologiassa, erityisesti suhteessa sen läheisiin käsitteisiin oikeutettuun uskomukseen, takeeseen ja tietoon” (Sudduth n.d.).<sup>143</sup>

*Tiedollisten kumoajien rooli on siinä, että ne voivat toimia (perus)uskomusten kumoajina*. Perusajatus on varsin yksinkertainen. Vaikka perususkomukset ovat kognitiivis-episteemisten fakulteettiemme tarkoituksenmukaisen toiminnan myötä välittömästi oikeutettuja, tulee niiden tiedollinen luotettavuus tästä huolimatta alistaa kumoajille. Niinpä yhdessä tilanteessa perususkomus voi olla tiedollisesti oikeutettu ja toisessa tilanteessa ei, jos oletetaan riittävä kumoavan evidenssin läsnäolo alkuperäiselle perususkomukselle.<sup>144</sup> Olemme rationaalisesti oikeutettuja tiettyjen välittömien kokemusten ja tiedollisten evidenssien valossa uskomaan johonkin perususkomukseen, mutta tämän rationaalisen oikeu-

<sup>141</sup> Bolosin & Scottin e-artikkelissa ei ole mainintaa vuosiluvusta, joten viittaa siihen muodossa (Bolos & Scott n.d.).

<sup>142</sup> Esitän kumoajalogiikan vain erittäin lyhyesti tässä yhteydessä, koska sen tarkempaan yksityiskohtiin ei nähdäkseni ole tarvetta mennä tämän tutkimusaiheen yhteydessä. Sen lyhytkin luonnehdinta on kuitenkin välttämätön toisaalta perususkomusten tai kontrolliuskomusten ei-dogmaattisen ja kumoutuvan luonteen käsittämiseksi, ja siten myös toisaalta dialogisen pluralismin käytännön ymmärtämiseksi.

<sup>143</sup> Internet-artikkelissa ei ole mainittu vuosilukua tai päiväystä, joten viittaa kirjoitukseen (Sudduth n.d.).

<sup>144</sup> Esitetty ajatus on nähdäkseni täysin linjassa Wolterstorffin perspektivistisen tai situationaalisen rationaalisuuden ajatuksen kanssa.

tuksen voi kumota jokin tiedollinen kumoaja, joka asettaa rationaalisuutemme eri tilanteeseen (vrt. rationaalisuuden situationaalisuus) (ks. Plantinga 2000, 360).<sup>145</sup>

Tiedolliset kumoajat voidaan jakaa ainakin (1) ns. perususkomuksen luotettavuuden kiistäviin tai sen epäjohdonmukaisuuteen suhteessa relevanttiin tiedolliseen evidenssiin johtaviin kumoajiin (engl. rebutting defeater) ja (2) tyhjäksi tekeviin kumoajiin (engl. undercutting defeater), jotka tekevät tyhjäksi sen (rationaalisen) pohjan tai ne syyt, jolle alkuperäisen uskomuksen luotettavuus perustui (Pollock 1986, 38–39; Plantinga 2000, 359).<sup>146</sup> Uskomukset ovat sekä rationaalisuuden että uskomuksen takeen (engl. warrant) kumoajia (Plantinga 2000, 359). Perususkomuksista kiinnipitämisen silloinkin, kun niille on olemassa kumoajia, tekee rationaaliseksi se seikka, että myös kumoajille voi olla kumoajia. Plantingan mukaan perususkomus voi kumota sitä vastaan esitetyn kumoajan, jos perususkomuksen tiedollinen relevanssi on suurempi kuin esitetyn kumoajan tiedollinen relevanssi. Toisaalta kumoajia vastaan voidaan osoittaa argumentteja, jotka osoittavat itse kumoajan episteemisesti virheelliseksi tai harhaiseksi. (ks. esim. Plantinga 2000, 359–366; ks. myös Puolimatka 2009c, 437–439).<sup>147,148</sup>

Lopultakin näyttäisi siltä (vaikka tämäkin käsitys on toki altis kumoamiselle), että käsitys tieteestä johonkin varmaan tiedolliseen perustaan ja tiedeyhteisön konsensukseen perustuvana hankkeena ei ole kestävä, ainakin siinä määrin, missä esittämäni tulkinta kritiikistä klassista perustusteoriaa kohtaan pitää paikkansa. Wolterstorffille (2002e) ominainen ajatus näyttäisi olevan se, että: kun aiemmin pluralistinen tieteen tekeminen nähtiin epärationaalisena toimintana, on nyt ymmärrettävä, että tosiasiallisesti me ihmiset näemme ja mielläm-

<sup>145</sup> Tässä mielessä (ja kohdin) tulkitsemme viimeistään, että Wolterstorffin situationaalisen rationaalisuuden käsitys välttää joutumasta kontekstuaalisen relativismin ongelmiin. Ongelmallista olisi, jos jokin tietty konteksti nähdään sellaisena, että sitä ei voida kriittisesti tarkastella ja arvioida tämän nimenomaisen kontekstin ulkopuolelta (ks. Holma & Hyytinen 2015, 226). Ainakin Frederick Suppe (1977) näyttäisi sanovan, että vaikka tietty maailmankatsomus (tai konteksti) määrää faktojen relevanssin tavalla, joka ei jätä ko. maailmankatsomuksen ulkopuoliselle tutkijalle kriteereitä jonkin teorian arvioimiselle, eivät teoriat itsessään ole yhteismitattomia. Siten tietyn maailmankatsomuksen kontekstissa yksittäiset faktat säilyttävät kykynsä testata empiirisesti jonkin teorian adekvaattisuutta. (Suppe 1977, 208–217.)

<sup>146</sup> Esimerkiksi Michael Sudduth on erottanut käsitteellisesti vielä kolmannenkin tiedollisen kumoajan ns. ”ei-syytä-kumoajan” (engl. no-reason defeater), ”joka antaa syyn olettaa, että enää ei ole järkevää uskoa, että  $p$ , jos (a) ei ole enää syytä uskoa, että  $p$  ja (b) uskomus, että  $p$  on uskomustyyppiä, johon on järkevää uskoa ainoastaan, mikäli  $p$ :n puolesta on olemassa [jotakin] evidenssiä.” (ks. Sudduth n.d.)

<sup>147</sup> Tarkemmin kumoajista nykyepistemologiassa ks. erinomainen Michael Sudduthin artikkeli *Defeaters in epistemology* osoitteessa: <http://www.iep.utm.edu/ep-defea/>. Muita esimerkinomaisia lähteitä kumoajiin liittyen ks. Plantinga (1983, 82–87); Plantinga (2000, 357–499); Puolimatka (2009c); Koistinen (2001, 104–109). Erityisesti Plantingan evoluutioteoreettisesta argumentista naturalismia vastaan ks. Plantinga (1993, 216–238); Plantinga (2010); Lammenranta (2005).

<sup>148</sup> Erityisen huolen kumoajien kumoamiselle on esittänyt Markus Lammenranta (2005, 44–45) & (Lammenranta n.d.) *Epistemic circularity* e-artikkelissaan. Lammenrannan huoli on lyhyesti ottaen se, että episteemisen kehämäisyyden varjossa tapahtuva argumentaatio saattaa johtaa dialektiseen tehottomuuteen eri maailmankatsomusten tai filosofioiden edustajien välillä.

me asiat eri tavoin: tiede tulisikin pikemmin nähdä perspektivalistisena, pluralistisena ja dialogisena totuuden etsimisen hankkeena, jossa esitetään puolin ja toisin perusteltuja ajatuksia todellisuudesta, jokainen uskollisesti ja avoimesti omasta perspektiivistään liikkeelle lähtien (Wolterstorff 2002e, 114). Kuten olen pyrkinyt lyhyessä tilassa argumentoimaan, sitoutuu tämä tieteen ja rationaalisuuden käsitys ontologiseen ja epistemologiseen realismiin. Lisäksi uskollisesti ja eksplisiittisesti omista partikulaarisista kontrolliuskomuksista liikkeelle lähtevä situationaalinen ja perspektivalistinen rationaalisuus ja ajattelu on falliblistista ja kumoutuvaa tiedollisten kumoajien dialektisessa kontekstissa. Tältä perustalta tulkitseen, että kasvatustilanteissa keskusteluissa oikeudenmukaisuudesta ja oikeudenmukaisuuskasvatuksessa osana vastuullista moraalikasvatusta, tulisi metodologiseksi viitekehyyksi hyväksyä ns. dialogisen pluralismin malli. Tiedollisen ja rationaalisen ulottuvuuden lisäksi on tärkeää korostaa myös dialogisen mallin muita ulottuvuuksia. Esimerkiksi Martin Buberin ajattelua tulkinnut Värri kirjoittaa kiintoisasti, kuinka: "[D]ialogilla on Buberin ajattelussa perustava eettinen merkitys. Itse asiassa etiikka ja arvot voivat olla ainoastaan siellä, missä ihminen on konkreettisesti vastuussa kohdatessaan Toisen" (Värri 2002, 73). Tämä oivaltava ajatus on omiaan korostamaan dialogisuuden sosiaalis-eettistä aspektia ja siten sen kykyä edesauttaa vastuullisen moraalisen toimijuuden kehittymistä, ollen näin yhteensopiva myös oikeudenmukaisuuden kultivoimiseksi dialogisessa kontekstissa.<sup>149</sup>

#### 5.3.4 Dialoginen pluralismi

Edellä on pyritty esittämään filosofis-teoreettisia lähtökohtia ja toisaalta laaja-alaisia puitteita dialogisen pluralismin hyväksymiselle metodologisena viitekehyyksenä oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseksi eri konteksteissa. Tähän on tultu käsittelemällä ensin perspektivalismia, jonka mukaan kontrolliuskomuksemme näyttäisivät keskeisessä määrin ja välttämättä vaikuttavan todellisuudesta tekemiimme havaintoihin, tulkintoihin ja johtopäätöksiin. Perspektivalismin kristillisenä sovellutuksena puhuimme kristillisestä oppineisuudesta. Käsitelimme myös kilpailevia tiedekäsityksiä: kartesiolaista ja pluralistista tiedekäsitystä. Muun muassa viime vuosikymmenten tutkimustulokset ja johtopäätökset kognitiivisen psykologian ja tieteenfilosofian aloilta näyttäisivät tukevan käsitystä tieteestä perspektivalistisena ja pluralistisena toimintana. Tuelimme siihen tulokseen, että pluralistinen tiedekäsitys näyttäisi vastaavan paremmin todellista kuvaa tieteestä kuin kartesiolainen tiedekäsitys. Viimeksi

<sup>149</sup> Värri kuitenkin jatkaa todeten, että:  
 "Buber palauttaa vastuun filosofian ideamaailmasta elettyyn elämään. Vastuun lähtökohtana ei ole apriorinen ja abstrakti moraalisäännöstö eikä universaali ihmisarvon idea, vaan varsinainen (ontinen) todellisuus, joka kehkeytyy Minän ja Sinän välille konkreettisesti tilanteissa, kohtaamisissa." (Värri 2002, 73.)  
 Vaikka Wolterstorff olisi yhtä mieltä siitä, että tärkeää on lopulta se, miten toisiamme kohtelemme käytännön tilanteissa ja että oikeudet ovat normatiivisia sosiaalisia suhteita, väittäisi hän kuitenkin todennäköisesti, että vastuumme toimia toisia kunnioittaen perustuu nimenomaan ihmisen sisäsyntyiseen arvoon; tämä arvo määrää sen kunnioituksen ja toiminnan laadun, joilla minun tulee tätä toista kohdella.

käsittelin hieman yksityiskohtaisemmin joitakin epistemologisia sekä ontologisia oletuksia Wolterstorffin ajattelussa. Luonnollinen tapa kulkea eteenpäin, on esitellä seuraavaksi dialogisen pluralismin käsite, joka nähdäkseni rakentuu suoraan reformoidun epistemologian sekä perspektivalistisen ja situationaalisen rationaalisuuden perustukselle: Dialoginen pluralismi lienee ymmärrettävissä tästä viitekehyksestä nousevaksi käytännön laajennukseksi. Se on kuin käytännön työkalu, joka toteuttaa perspektivalistis-situationaalista rationaalisuuden teoriaa.

Wolterstorffin (2002c, 2008b) esittämä *dialoginen pluralismi*<sup>150</sup> voidaan määrittellä totuuden tavoittelemisen metodiksi, jota toteutetaan keskinäisen kunnioituksen vallitessa avoimesti ja eksplisiittisesti eri maailmankatsomuksista ja näkemyksistä (esim. teismi, ateismi) rakentuvan argumentoinnin ja keskustelun viitekehyksenä. Niinpä ns. uskonnollisia uskomuksia ei voida rajata tieteellisen keskustelun ulkopuolelle, vaan kaikilla on oikeus osallistua käytävään keskusteluun. Wolterstorff ymmärtää dialogisen pluralismin välttämättömäksi tieteelliseksi metodiksi, jonka viitekehyksessä tieteellisen tutkimuksen ja keskustelun täytyy tapahtua, jotta avoin ja kunnioittava keskustelu ja totuuden tavoittelu eri näkemysten edustajien kohdalla olisi mahdollista. (Wolterstorff 2002c, 14; 2008b, xi-xii.) Avoimuus dialogisen pluralismin kontekstin perustavana lähtökohtana näyttäisi siis tarkoittavan ensinnäkin sitä, että jokainen osapuoli on rehellisesti eksplisiittinen omista kontrolliuskomuksistaan, joiden pohjalta hän todellisuutta kuvaa.<sup>151</sup> Toisaalta avoimuus on myös avoimuutta muiden esittämille argumenteille, kuten myös avoimuutta olla valmis muuttamaan omia kontrolliuskomuksiaan tieteellisen todistusaineiston niin vaatiessa. Sekä avoimuus että kaikkien osapuolten kunnioittaminen eivät näyttäisi mahdollisilta ilman perspektivalistista ajattelua ja tiedenäkemystä. Wolterstorff on hahmotellut dialogisen pluralismin ideaa myös seuraavalla tavalla:

Harvoin enää on analyttisen filosofin syytä olettaa olevansa filosofina velvoitettu perustelemaan rationaalisesti omia vakaumuksiaan... Lähestyessään filosofisia kysymyksiä jokapäiväisen elämän kautta, huomaa hän uskovansa moninaisiin asioihin, suuriin ja pieniin. Ehkäpä hän löytää itsensä uskomasta fysikalismiin. Niinpä hän filosofina katsoo haasteekseen, ei että hänen täytyisi hyljätä kaikki uskomuksensa ollessaan kykenemätön perustelemaan rationaalisesti omia vakaumuksiaan; hänen haasteensa on selvittää tämän fysikalistisen vakaumuksensa luonne ja sitä seuraavat implikaatiot, tehden sen sillä tavoin, jottei ainoastaan selviäisi omasta mielestään nousevien komplikaatioiden kanssa, mutta myös muiden esittämien vastaväitteiden kanssa. Periaatteessa nämä vastaväitteet voivat osoittautua niin voimakkaiksi, että hänen täytyy luopua fysikalismistaan. Vanhan perustusteorian [engl. foundationalism] piirtämän kuvan sijaan, on analyttisen filosofian traditiota edustavien filosofien keskuudessa akateemi-

<sup>150</sup> Dialogista pluralismia Wolterstorffin ajattelussa on käsitelty myös Nathan D. Shannon (2015) teoksensa *Shalom and the ethics of belief: Nicholas Wolterstorff's theory of situated rationality* luvuissa 5.3 ja 5.4 (ks. sivut 139-153).

<sup>151</sup> Esittämäni ajatus lienee varsin saman sisältöinen (sillä erotuksella, että Värri puhuu kasvattajan avoimuudesta siinä, missä dialogisen pluralismin kontekstissa puhutaan kaikkien dialogin osapuolten avoimuudesta) Värriin ajatuksen kanssa: "Jotta dialoginen suhde olisi periaatteessa mahdollinen, kasvattajalla on oltava valmiutta oman odotushorisonttinsa ehtojen – siis edustamansa kasvatuksellisen hyvän lähtökohtien – kysymiseen." (Värri 2002, 148)

sen hankkeen itsestään selvänä kuvana se, jota itse kutsun *dialogiseksi pluralismiksi*. (Wolterstorff 2008b, 360–361.)

Wolterstorff (2008a) kirjoittaa artikkelissaan *How social justice got to me and why it never left* dialogisen pluralismin käytännöstä, jossa kaikkien osapuolten tulee olla avoimia sekä uskonnollisia että sekulaareja äänenpainoja kohtaan, niitä toinen toisilleen esittäen, argumentoiden ja selittäen. Dialoginen pluralismi on kuitenkin myös enemmän kuin pelkkää avointa ja tarkkaavaista kuuntelua, se on potentiaalisesti appropriatiivista toimintaa eli esitettyjen asioiden haltuun ottamista (omaksumista). (Wolterstorff 2008a, 676.) Kirjassaan *Justice* Wolterstorff korostaa appropriaatin käsitteen olevan välttämätön sisällöltään filosofian harjoittamisessa yleensä ja erityisesti dialogissa teistien ja sekularistien välillä. Appropriaatiossa omaksumme, mikäli mahdollista ja hyödyllistä, toisten esittämiä asioita omien kontrolliuskomuksiemme tueksi. (Wolterstorff 2008b, xi–xii.) Appropriaatin idea on keskeinen sikäli, että se sisältää oletuksen siitä, kuinka toisten osapuolten esittämät väitteet tarjoavat uusia näkökulmia: nämä väitteet ja maailmankuvat eivät ole lähtökohtaisesti vähäarvoisia tai hyljättäviä, vaan tarjoavat meille tietyn näkökulman todellisuuteen, joista on mahdollista oppia.

Muun muassa Jürgen Habermas ja Cristina Lafont ovat esittäneet ajatuksia, jotka ovat verrattain yhteensopivia dialogisen pluralismin kanssa. Jürgen Habermasin (2008) mukaan luonnollisen tieteellisen tiedon ontologisoiminen tietyn naturalistiseksi maailmankuvaksi, joka on tiedon redusoimista niin sanotuksi ”koviksi” faktoiksi, ei ole tiedettä vaan huonoa metafysiikkaa. Hänen mukaansa todellisuuden kohtaamisesta on mahdollista oppia vain siinä määrin, kuin olemme vastaanottavaisia ja oppivaisia toisten esittämästä kritiikistä. Habermas pitää myös uskonnollisten ideoiden kognitiivisia sisältöjä hyödyllisinä. Eräänä esimerkkinä tällaisen uskonnollisen kognitiivisen sisällön onnistuneesta sekulaarista käännöksestä on hänen mukaansa Kantin esittämä ajatus ihmisen tasa-arvoisesta ja ehdottomasta arvokkuudesta, joka palautuu Raamatun kertomukseen ihmisen luomisesta Jumalan kuvaksi. Habermasin mielestä laajemmin ajateltuna, tulisi uskonnollisiin ajatuksiin suhtautua avoimesti näkemyksinä, joista kaikki voivat oppia, eikä suinkaan ”arkaaisina jäänteinä” jotka lopultakin tieteellinen kritiikki pystyy kumoamaan. Siksi uskonnottomien ja sekulaarien kansalaisten ei tulisi kieltää periaatteessa totuuteen kykeneviä uskonnollisia maailmankuvia. (Habermas 2008, 110, 113, 139, 207.) Cristina Lafont on esittänyt samankaltaisen, joskin hieman lievemmän kannan, kuin Habermas edellä: Lafontin mukaan sekulaarin väestön on otettava lähtökohtaisesti vakavasti kaikki uskonnolliset kannanotot riippumatta siitä, mikä on sekulaarin yksilön suhtautuminen tähän kyseiseen uskonnollisen kannanoton kognitiiviseen sisältöön (Lafont 2007, 249).

Wolterstorffin mukaan (2003) on perustelematonta olettaa tai vaatia, että tiedeyhteisössä toimiessamme olisimme täysin riisutut ja vapaat kaikista perspektiiveistä, ollen siten ainoastaan jonkin ”yleisen ihmisolennon” edustajia, jotka etenevät rationaalisen konsensuksen perustalta tutkimustulosten rationaaliseen konsensukseen. Tämän sijaan, tulisi ennemminkin tiedostaa rajatut vaih-



toehtomme ja mahdollisuutemme osallistua tiedeyhteisöön sellaisina kuin olemme eli ihmisinä, joilla on yhteisiä osaamisalueita, omaten kuitenkin samalla partikulaarisia erottamattomia perspektiivejä osana itseämme. Tällaisina ymmärrykseltämme perspektivalistisina yksilöinä haastamme toinen toisiamme dialogiin saavuttaaksemme totuuden kulloinkin kyseessä olevasta asiasta. Samalla huomaamme myös, että toisinaan totuuden löytäminen ja siitä yhtä mieltä oleminen on menestyksekkästä, toisinaan taas ei. (Wolterstorff 2003, 4–5; ks. myös Wolterstorff 2004b, 177–179.)

Toisaalla Wolterstorff (2012g) on puhunut yleisen kaikille rationaalisille ihmisille yhteisen perustan, mitä hän kutsuu ”Kant-rationaalisuudeksi” tai sen ideaaliksi, murenemisesta. Hän avaa käsitettä näin: Kant-rationaalisuus toteutuu, kun ajattelu ”perustuu puhtaasti premisseihin ja päättelyyn, jotka kaikki kognitiivisesti kykenevät aikuiset ihmiset voivat hyväksyä, mikäli nämä premissit ja syyt esitettäisiin heille, jos he ymmärtäisivät ne, jos he omaisivat riittävän taustainformaation, ja jos he olisivat vapaita refleктоimaan niitä riittävässä määrin.” (Wolterstorff 2012g, 214.)

Yhtenä parhaimmista luonnehdinnoista dialogisen pluralismin käytännöstä on seuraava pitkäkö lainaus Wolterstorffilta. Näen sen kuitenkin illustroivana, joten esitän lainauksen kaikessa pituudessaankin (ja tietyn toistonkin uhkan tiedostaen):

Jokainen astuu filosofiaan sellaisena kuin on, uskollisena omille uskomuksilleen, uskon, mihin uskoo uskonnollisesti tai muuten; ja näin osallistuu käytävään filosofiseen dialogiin. Sekulaari humanisti osallistuu sekulaarina humanistina, juutalainen henkilö juutalaisena, sekulaari naturalisti sekulaarina naturalistina, kristitty kristittyinä. On kuunneltava tarkoin toisia kanssafilosofejia, jotka väittävät, että jonkun osapuolen vakaumuksen ovat harhaisia, uskomukset vajavaisia, filosofiset johtopäätökset erehtyneitä. Joissakin asioissa, pienissä tai suurissa, voidaan heidän argumenttinsa todeta olevan järkevän; toisissa asioissa, pienissä tai suurissa, taas ei. Tämän jälkeen säilytetään vakaumuksesi, uskomukset ja johtopäätökset, jotka jo olivat valmiina olemassa, ehkäpä kuin puhdistavan tulen läpi käyneinä. Mitä muuta tulisi tehdä? Enää ei voida valita ainoastaan uskoa siihen mihin aiemmin uskoi. Ja niille kanssafilosofeille, joiden vakaumuksesi paljastuivat harhaisiksi, joiden uskomukset paljastuivat vaillinaisiksi, joiden filosofiset johtopäätökset vääriksi, näitä kohtaan osoitetaan argumentteja. Toivoen, että he löytävät nämä argumentit vakuuttaviksi. Mutta toisaalta täysin odotuksin, että näin ei aina käy. Ja näin kuljetaan, edestakaisin.

Mitä tulisi sanoa filosofille, joka on tarkoin kuunnellut esitetyt argumentit ja vastaargumentit ja pitäytyy, tai hänestä tulee, vakuuttunut sekulaari naturalisti? Mitä muuta voisimmekaan sanoa kuin, että ole uskollinen syvimmille vakaumuksillesi ja sitoumuksillesi dialogissasi kanssafilosofiesi kanssa filosofisista asioista? Ole naturalisti filosofi. Näitä meille muille mihin naturalistinen ajattelu johtaa. Ehkäpä jotain tulee esiin, josta muut voivat omaksua asioita omaan suuntaansa. Ja mitä tulisi sanoa filosofille, joka on tarkoin kuunnellut esitetyt argumentit ja vastaargumentit ja pysyy, tai hänestä tulee, vakuuttunut kristitty? Mitä muuta voisimmekaan sanoa kuin, että ole uskollinen syvimmille vakaumuksillesi ja sitoumuksillesi dialogissasi kanssafilosofiesi kanssa filosofisista asioista? Ole kristitty filosofi. Näitä niille, jotka uskovat toisin, mihin kristillinen ajattelu johtaa. Ehkäpä jotain tulee esiin, josta toiset voivat omaksua heidän suuntaansa

Jos filosofinen hanke, näin ymmärrettynä, ei tähtää Kant-rationaalisuuteen, niin mihin se sitten tähtää? Se tähtää siihen, mitä itse kutsun *dialogiseksi rationaalisuudeksi*. Tämä ei ole tilaisuus minulle selittää, mitä tällä käsitteellä tarkoitan; käsite on riittävässä määrin vihjaava nykyistä [kontekstia] ajatellen. (Wolterstorff 2012g, 215.)



Puolimatkan (2002) mukaan dialogiseen ajatteluun ja argumentaatioon liittyvä välttämätön taustaoletus on käsittää todellisuuden olemassaolo, joka on riippumaton ihmisten käsityksistä eli ontologisen realismin käsite. Ontologisen realismin lisäksi tarvitaan myös realistista epistemologiaa, jonka mukaan totuudesta on mahdollista saada luotettavaa tietoa. Jos näin ei olisi, tarve kiistellä ja ylipäätään keskustella käsitysten paremmuudesta olisi turhaa. Myös aidon dialogin käyminen olisi turhaa, koska se olisi tällöin vailla merkitystä. Tässä mielessä dialoginen lähestymistapa ei sovi yhteen relativistisen todellisuusnäemyksen kanssa, jonka mukaan erilaiset tulkinnat nähdään samanarvoisina ja itse ”totuus” vaihtelee aina yksilön subjektiivisten käsitysten ja mieltymysten mukaisesti. (Puolimatka 2002, 328.) Spesifisti moraalikasvatuksen kontekstissa on järkevää olettaa – tai ainakin mahdollista väittää näin olevan – universaalien moraalitotuuksien olemassaolo, muutoin moraalinen keskustelu on luonnehdittavissa pelkäsi köyhtyneeksi mielipiteiden ja tunnepitoisten ilmaisujen vaihdoksi, rakentavan dialogin sijasta (Lewis 2015, 277–278). Keskeiseksi näyttäisi muodostuvan eri maailmankatsomusten tai wolterstorfflaisittain situationaalisten, perspektivististen kontrolliuskomusten keskinäinen vertailu niiden todellisuuden selitysvoiman ja johdonmukaisuuden osalta, joka on lopulta mahdollista – kuten edellä todettua, vain realismin viitekehyksessä. Lewis (2015) korostaa myös, miten moraalikasvatuksen tulisi saada oppilaiden ajatusprosessit aktivoitua ja sitä kautta heidät tarkoin punnitsemaan systemaattisesti omia moraalisia uskomuksiaan, jotta he voisivat kehittää itselleen ”johdonmukaisen moraalisen position”, oli se sitten luonteeltaan relativistinen tai ei (Lewis 2015, 280).

On myös tärkeää muistuttaa lukijaa, että vaikka tässä luvussa olevien tekstiosuuksien ja sitaattien mukaisesti Wolterstorff näkeekin dialogisen pluralismin ensisijaisesti tieteellisessä ja akateemisessa (filosofisessa) kontekstissa tapahtuvaksi toiminnaksi, on sama ajatus nähdäkseni täysin siirrettävissä muillekin foorumeille, myös arjen kasvatuksen viitekehukseen, etenkin kasvatuksen filosofiseen problematiikkaan. Olemmehan jo aikaisemmin todenneet, kuinka Wolterstorffin mukaan kaikilla yhteiskunnan alueilla - kasvatusta mukaan lukien - tulisi toimia dialogisen pluralismin periaatteiden mukaisesti (ks. esim. Wolterstorff 2002b, 191; 2002e, 104).<sup>152</sup> Hienona kuvauksena dialogisen kasvatuksen intresseistä toimii Värin seuraava lainaus:

Dialogisuuden ideaalin...[I]hanteena on, että lapsen oma kokemus dialogisesta kasvatussuhteesta, jossa häntä rakastetaan, arvostetaan ja kuunnellaan, sisäistyy hänen dialogiseksi asenteekseen kanssaihmiä, maailmaa ja itseään kohtaan. Toivottuun asenteeseen sisältyy niin eettinen kuin intellektuaalinenkin mahdollisuus: kasvatettava voi

<sup>152</sup> Myös Nathan D. Shannon (2015) on teoksensa *Shalom and the ethics of belief: Nicholas Wolterstorff's theory of situated rationality* luvussa 5.5. esittänyt johtopäätöksen teoretisoinnista ja uskomusten oikeutuksesta Wolterstorffin situationaalisen rationaalisuuden pohjalta yleispäteväksi kaikkeen inhimilliseen elämään ja toimintaan kontekstista riippumatta. Olen tässä tutkimuksessa puolustanut samanlaista tulkintaa. Mikäli dialoginen pluralismi voidaan ymmärtää suoraan Wolterstorffin esittämän perspektivistisen tai situationaalisen rationaalisuuden käytännöllisenä metodina on se ainakin Wolterstorffin teoriasta tekemäni tulkinnan sisäisen koherenssin merkityksessä perusteltu kaikkiin inhimillisiin konteksteihin (enemmän tai vähemmän).

omaksua ei-esineellistävän ja kuuntelevan tavan suhtautua maailmaan ja ihmisiin jähmettämättä näistä muodostamaansa tietoa ehdottomiksi dogmeiksi. (Värri 2002, 26.)

Tässä lainauksessa kiteytyy moni tärkeä seikka, jotka soveltuvat lasten kasvatuksesta aina aikuiskasvatukseen asti, sekä esimerkiksi oivallisesti kansalaiskasvatuksen tavoitteiksi kasvattaa vastuullisia ja välittäviä demokraattisia kansalaisia.<sup>153</sup>

Wolterstorffin näkökulmasta lasten ja nuorten kasvattaminen on aina joko implisiittisesti tai eksplisiittisesti suuntautunutta heidän maailmassa olemiseensa juuri tietyllä tavalla. Kasvatuksen voidaan nähdä olevan välttämättömässä kontaktissa uskonnolliseen ulottuvuuteen. (Wolterstorff 2002e, 91, 93.) On varsin ilmeistä, että jokainen kasvattaja omaa henkilökohtaiset näkemyksensä maailmasta. Hänellä on oma perspektiivinsä todellisuuteen; näin olemme ihmisinä rakentuneita. Perspektiivismin näkökulmasta kasvattajan kontrolliuskomukset muokkaavat hänen arvojaan ja toimintaansa (kysymykset olemassaolosta, sen tarkoituksesta, todellisuuden ja elämän mielekkyydestä, arvoista, arvojen perusteltavuudesta ja hierarkiasta jne.). Niinpä kasvattajan omat vakaumukset vaikuttavat välttämättä kasvatuksen kokonaistavoitteisiin.<sup>154</sup> Samalla tavalla taustalla olevien vakaumusten merkitykset heijastuvat myös yksittäisissä kasvatustilanteissa. Siksi tulenkin esittämään, että eräs mahdollinen ja kenties järkevin lähestymistapa oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa on dialoginen pluralismi. Dialoginen pluralismi näyttäisi mahdollistavan kasvatuksessa vapaan ja avoimen keskusteluvaruuden erilaisten teorioiden, maailmankatsomusten ja näkemysten välille siitä huolimatta, vaikka kasvatusta tapahtuisikin jostain tietyistä partikularistisista perspektiivistä käsin. Se pystyy tätä kautta estämään liiallisen dogmaattisen kasvatusotteen, koska eri näkemysten esittäminen ja niiden kautta mahdollisen totuuden löytäminen on keskiössä sen sijaan, että käsiteltäisiin asioita kapealaisesti vain yhdestä näkökulmasta, yhdestä perspektiivistä käsin, jota opetetaan lopullisena totuutena. Kasvatuskäsitysten näkökulmasta tulisi Värriin (2002) mukaan kasvatuksessa panostaa avoimuuteen dogmaattisuuden sijasta. Itse asiassa Värri toteaa, että ”eettisesti oikeutettu kasvatusta voi toteutua vain dialogisessa kasvatussuhteessa” (Värri 2002, 16). Lopulta dialogisen pluralismin kontekstin etuna voidaan nähdä, kuinka kasvatettavan on mahdollista oppia muiden olennaisten asioiden ohella kriittisyyttä ja avoimuutta, sekä kehittää omaa päättely- ja pohdintakykyään. Värri on myös jokseenkin samansuuntaisesti korostanut dialogisen kasvatusotteen päämäärinä muun muassa hyvää elämää, itsetietoisuutta ja vastuuta (Värri 2002, 24, 26, 30, 32).

### 5.3.5 Dialoginen pluralismi ja moniääninen dialogi

Hyvin läheisen ajatuksen dialogiselle pluralismille esitti aikanaan jo neuvostoliittolainen toisinajattelija Mihail Bahtin (1895–1975): ns. moniäänisen dialogin idean. Bahtin edusti tietoteoreettista realismia, jonka mukaan totuus on riippu-

<sup>153</sup> Tulkitseen, että Värriin lainauksessa ei ole mitään, mitä myös Wolterstorff ei ajattelussaan hyväksyisi. Poliittiseen ulottuvuuteen palaan luvussa 5.4.

<sup>154</sup> Tämä näyttäisi olevan myös Holman positio. Ks. Holma (2004, 419 & 2009, 336).

maton ihmisten käsityksistä. Avoimen dialogin kautta, Bahtin sanoo, on mahdollista edesauttaa totuuden löytymistä. Vailla dialogista keskustelua ihmisen vaarana onkin jähmettyä omaan kapea-alaiseen näkemykseensä todellisuudesta. Moniäänisen dialogin mahdollistama eri näkemysten tuottama jännitteisyys saa aikaan kuitenkin sen, että yksilö alkaa reflektoida omia käsityksiään ja alkaa näin ottaa huomioon uusia näköaloja. Niinpä yksilö joutuu kritisoimaan sekä omia että toisten näkemyksiä, kuten myös arvioimaan eri näkemysten perusteltavuutta. Totuutta etsivän ihmisen käsitykset tulee olla arvokkaita sen tähden, että ne ovat koetuksen kestäviä, ei siksi, että ne ovat hänen omiaan. Lopultakin toistensa kanssa kiistelevät katsantokannat syvennetään viimeiseen mahdolliseen loogiseen muotoonsa, joiden avulla totuutta on mahdollista koetella. (Bahtin 1991, 107, 132–134.)

Eräs keskeinen ajatus Bahtinilla näyttäisi olevan yksilön oman (ainakin tulkintani mukaan kognitiivisen ja moraalisen) näkemyshorisontin selkeyttäminen. Moniääninen dialogi voidaan nähdä välttämättömänä mediumina yksilön ajattelun ja näkemyshorisontin kehittämisessä, sillä aidon dialogin tarjoama moniäänisyys tarjoaa riittävät puitteet kriittisen ajattelun ja itsetietoisuuden kehittymiselle. (Bahtin 1991, 93–94, 132.) Itsensä tiedostaminen ja ajattelun kehittyminen näyttäisi Bahtinilla vaativan ajatuksen dialogisesta toiseudesta itsen ja muiden välillä (Gardiner 1992, 194).

Bahtinilaisen dialogisen pedagogian puolesta on argumentoinut myös esimerkiksi Trevor Thomas Stewart. Stewartin (2010) mukaan moniäänisen dialogin aiheuttama (kognitiivinen) dissonanssi tulisi nähdä oppimista rikastavana ja fasilitoivana tekijänä. Dialoginen lähtökohta opetuksessa näyttäisi tukevan opetuksen tiedonsiirtämismallia (vaikkei näitä tarvitse välttämättä nähdä toisinaan poissulkevinä malleina) paremmin nimenomaan kriittisen ajattelun kehittymistä pelkän muistamisen sijaan. Lisäksi dialoginen lähestymistapa opettaa dialogin eri osapuolia – niin opettajia kuin oppilaitakin – avoimuuteen. (Stewart 2010, 9, 13–14.) Stewart painottaa myös opettajan merkitystä dialogisuuden ohjaamisessa oppimistulosten parantamiseksi (vrt. myös esim. Dysthe 1995, 115, 132–135). Lopuksi vedoten useisiin empiirisiin tutkimuksiin näyttäisi Stewartin mukaan dialogisen opetuksen malli olevan hyvinkin tehokasta. (Stewart 2010, 15–16.)<sup>155</sup>

Dialogiopetuksen malleja on toki olemassa useita, joiden käsittely ei ole mahdollista tämän tutkimuksen puitteissa. Se, miksi kuitenkin tahdoin lyhyesti nostaa esiin juuri bahtinilaisen moniäänisen dialogin mallin, on se, että se varsin hyvin lähtökohdiltaan muistuttaa Wolterstorffin dialogista pluralismia – varsinkin, jos olen tulkinnut oikein moniäänisen dialogin tietoteoreettisen realismin taustavireen. Toisena syynä on se, että moniäänistä dialogiin perustuvaa dialogiopetusta on testattu empiirisesti hyvin tuloksin. Näin se voisi epäsuorasti antaa tukea myös dialogisen pluralismin kontekstissa toteutettavalle oikeudenmukaisuuskasvatukselle.

<sup>155</sup> Suomenkielisessä kirjallisuudessa Bahtinin moniäänistä dialogia on käsitellyt erityisesti Puolimatka teoksessaan *Opetuksen teoria*. Ks Puolimatka 2002, 327–344.

### 5.3.6 Onko (arvo)neutraali lähtökohta mahdollisuus kasvatuksessa ja ope- tuksessa oikeudenmukaisuuteen?

Olen esitellyt ja puolustanut tässä tutkimuksessa ihmisen rationaalisuuden perspektivististä ja situaationaalista luonnetta. Sen viitekehyksestä nähtynä jokaisen ajattelussa, todellisuuden tulkinnoissa ja tieteellisessä teoretisoinnissa vaikuttaa jonkinlaiset kontrolliuskomukset. Mikäli tämä kokonaiskuva pitää faktuaalisesti paikkansa, näyttäisi mahdolltomalta, että voisimme omak-  
sua täysin neutraalin lähtökohdan oikeudenmukaisuuskasvatuksen kontekstis-  
sa.

Tämä näyttäisi johtavan tilanteeseen, jossa meidän on lähdettävä käsittelemään keskeisiä moraalisia käsitteitä ja käytäntöjä tietystä näkökulmasta tai maailmankatsomuksesta käsin. Itse asiassa ateistisesta näkökulmasta asiaa lähestyvä tunnettu filosofi Thomas Nagel (2008) tekstissään *Public education and intelligent design* on esittänyt, että pelkkä empiirinen evidenssi ei näyttäisi olevan riittävä itsessään ratkaisemaan jonkin uskomuksen totuutta. Jonkin uskomuksen totuuteen vaikuttaa keskeisesti myös yksilön uskonnolliset taustauskomukset. Niinpä eri maailmankatsomuksista asiaa tarkastelevat ihmiset voivat uskoa vastakkaisiin asioihin olematta kuitenkaan irrationalisia; toiset ovat vaan väärässä uskomuksissaan. (Nagel 2008, 202–203 ja alaviite 13 sivulla 203.) Nagel toteaa evoluutioteorian käsittelynsä yhteydessä, että

”En pidä jumalallista väliintuloa mahdollisuutena... Tiedostan kuitenkin, että tämä joh-  
tuu kokonaisuimaailmankuvani aspektista, joka ei lepää sen enempää empiirisen kuin  
muunkaan rationaalisen perustuksen päällä. En usko, että Jumalan olemassa oloa voi-  
daan kumota. Joten se joka pystyy tarjoamaan vakavia tieteellisiä syitä evoluutioteori-  
an riittävyydestä, ja joka uskoo Jumalaan, samalla välittömällä tavalla kuin itse uskon,  
että Jumalaa ei ole, voi varsin järkevästi uskoa [älykkään] suunnittelun hypoteesin va-  
kavuuteen. (Nagel 2008, 202–203.)

Julkisen koulutuksen piirissä Wolterstorffin mukaan koulujen tulisi tähdä-  
tää ”myönteiseen puolueettomuuteen” (engl. ”affirmative impartiality”). Opettaja  
toimii näin ”jos ei mikään, mitä hän sanoo tai tekee osoita puolueellisuutta jonkin  
henkilön uskontoa tai uskonnottomuutta kohtaan” Wolterstorff pitää kuitenkin  
mahdottomana ajatusta ”täydellisestä puolueettomuudesta” (engl. ”full impar-  
tiality”) jolloin ”ei ole mitään sellaista, että... sanomatta tai tekemättä jättäminen  
osoittaisi puolueellisuutta jonkin henkilön uskontoa tai uskonnottomuutta koh-  
taan.” (Wolterstorff 1967, 9) Samansuuntainen näyttäisi olevan myös Kent Gree-  
nawaltin (2005) ajatus: se, mitä kouluissa sanomme (esim. mitä opettajat opetta-  
vat) jostain asiasta, jolla on jokin kytkös johonkin uskontoon, vaikuttaa välttämät-  
tä siihen, että tietyt uskonnolliset näkökulmat saavat edun suhteessa toisiin.  
Greenawaltin mukaan joudumme saman efektin alaiseksi myös tilanteessa, jossa  
koulut pysyvät hiljaa uskonnollisista asioista. Niinpä asioista puhumisella tai  
puhumatta jättämisellä on välttämättä seuraamuksia uskonnollisessa mielessä.  
(Greenawalt 2005, 28.) Spesifisti moraalikasvatuksen alueella julkisen koulutus-  
järjestelmän piirissä, on Greenawaltin mukaan enimmäisvaatimus oletetun neut-  
raalisuuden suhteen väittää, että ”koulujen tulisi välttää moraalisten ohjeiden

antamista asioissa, jotka ovat merkittävässä määrin kiistanalaisia ja eivät kosketa niitä velvollisuuksia, joita yksilöllä on toisia ihmisiä kohtaan.” (Greenawalt 2005, 26). Tämän enempää ei ole perusteltua tai mielekästä Greenawaltin mukaan vaatia julkisilta kouluilta moraalikasvatuksen uskonnollisen neutraalisuuden suhteen (Greenawalt 2005, 25–26). Neutraalittomuuden ajatusta näyttäisi kasvatuksen osalta edustavan tulkintani mukaan myös professori Värri, joka nostaa esiin ajatuksen, jonka mukaan:

Jokaisella kasvatusinstituutiolla on oma odotushorisonttinsa kasvatuksellisen orientaationsa lähtökohtana. Odotushorisontti koostuu kasvatuspäämääristä ja kasvun arvioinnin kriteereistä. Se perustuu aina (jopa tiedostamatta) johonkin ihmis- ja yhteiskuntakäsitykseen sekä tietynlaiseen maailmankuvaan, Mitwelt-tulkintaan. Julkisen kasvatustutkimuksen, esimerkiksi koulun, odotushorisontti pohjautuu sen julkilausuttuun ja yhteiskunnallisesti ja lakisääteisesti säädettyyn tehtävään, josta sen kasvatuspäämäärät ja kasvukriteerit saavat perustelunsa...täysin riippumatonta ja vapaata kasvatusinstituutiota ei ole. (Värri 2002, 144.)<sup>156</sup>

Seuraten Nagelin, Wolterstorffin, Greenawaltin ja Värriin ajatuksia, tuntuisi mielekkäältä ajatella että, jos esimerkiksi luonnontieteiden alueella emme voi löytää neutraalia taustauskomuksistamme riippumatonta rationaalisuuden tai objektiivisuuden lähtökohtaa tai tarkasteluhorisonttia, niin se ei ole mahdollista myöskään etiikan alueella. Holma (2003) onkin nähdäkseni täysin oikeutetusti nostanut esiin tämän tematiikan – vaikkakin hieman eri näkökulmasta – puhuessaan ”kollektiivisen erehdyksen” korostuneesta mahdollisuudesta etiikassa ”jossa sosiaaliset valtasuhteet ja ponnistelut jonkin kulttuurisen tai sosiaalisen systeemin stabiliteetin ylläpitämiseksi saattavat helposti johtaa yksimielisyyteen, jolla ei ole mitään tekemistä objektiivisuuden kanssa” (Holma 2003, 237).<sup>157</sup> Vaikka Holma lähestyy tätä teemaa intersubjektiivisen yksimielisyyden näkökulman riittämättömyydestä totuuden takeena (Holma 2003, 237)<sup>158</sup>, on se mielestäni omiaan myös korostamaan ajatusta, jonka mukaan etiikka voi hyvin olla ainakin luonnontieteitä haavoittuvampi, mitä tulee yhteisen rationaalisen pohjan löytämiselle. Jos esitetyn suuntainen ajattelutapa on kokonaisuudessaan millään muotoa pätevä, näyttäisi tällöin varsin selvältä, että täysin neutraali lähestymiskulma myös oikeudenmukaisuuskasvatukseen ei ole mahdollista saavuttaa.

Yllä esitetty logiikka tuntuu intuitiiviselta. Opettajan tai muun kasvattajan ei liene mahdollista toimia täydellisen puolueettomasti etenkin moraalikasvatuksen, kuten oikeudenmukaisuuskasvatuksen viitekehyksessä. Hänen kontrolliuskomuksensa vaikuttavat vähintäänkin siihen mitä hän jättää sanomatta tai tekemättä, jolloin hän väistämättä toimii puolueellisesti suhteessa jonkin oppilaan tai kasvatettavan maailmankatsomukseen nähden. Niinpä edes jokin oletettu neutraali deskriptiivinen esitystapa, vaikka ihmisarvon perusteluista ei liene kuitenkaan täysin neutraalia. Lisäksi oletetun neutraalin lähestymistavan suhteen on se tulkinnallinen ongelma, että julkisessa keskustelussa sen olete-

<sup>156</sup> Paria riviä myöhemmin Värri ulottaa saman ajatuksen myös vanhemmuuteen (Värri 2002, 144).

<sup>157</sup> Suomennos on omani; Holman alkuperäinen teksti on englanninkielinen.

<sup>158</sup> Tästä näkökulmasta olen täysin samaa mieltä Holman kanssa.

taan olevan luonteeltaan sekulaari. Wolterstorffin situationaalisen ja perspektiivistisen rationaalisuuden viitekehyksessä sekulaari lähtökohta ei ole kuitenkaan neutraali lähtökohta, vaan samalla tavalla perustava kontrolliuskomus kuin ei-sekulaaritkin lähtökohdat (esim. kristillinen, islamilainen tai agnostinen lähtökohta). Siksi wolterstorffilaisessa viitekehyksessä puhdas neutraalisuus on ainoastaan illusorinen käsite, jota ei voida todellisuudessa tavoittaa, eikä sen pohjalta toteuttaa kasvatusta tai opetusta.

Niinpä Wolterstorffin puolustama dialogisen pluralismin metodi näyttäisi olevan varsin toimiva oikeudenmukaisuuskasvatuksen yhteydessä.<sup>159</sup> Paitsi, että dialoginen pluralismi korostaa eri näkökulmien tärkeyttä, se tulee nähdä myös kriittisen ajattelun ja itseilmaisun kehitysmahdollisuuksia edistävänä kontekstina. Edelleen se huomioi mahdollisuuden, että oikeuksien ja erityisesti ihmisoikeuksien pohjana olevan ihmisarvon teoreettinen perustelu ei välttämättä ole mahdollista ilman tiettyä partikulaarista uskonnollista vakaumusta tai kontrolliuskomusta. Siten se ei lähtökohtaisesti – verrattuna oletettuun sekularistiseen neutraalisuuden lähtökohtaan – diskriminoi erilaisia vakaumuksellisia lähtökohtia. On kuitenkin rehellisyyden nimissä huomautettava, että myös tietyt sekulaarit lähestymistavat korostavat vaihtoehtoisten perspektiivien hyväksymistä. Esimerkiksi Sonia Nieto (2010) on tähdentänyt, että ollakseen riittävän informoitu ja aktiivinen osallistuja demokraattisessa yhteiskunnassa, täytyy oppilaiden ymmärtää maailma kompleksisena ja moniperspektiivisenä kokonaisuutena. Edelleen Nieto näyttäisi korostavan jonkinlaista sosiaalisen konstruktivismiin ajatusta ainakin oppimiskäsityksenä. (Nieto 2010, 79.) Nähdäkseni Wolterstorffin dialoginen pluralismi on kuitenkin täysin yhteensopiva Nieton esittämän ajatuksen kanssa ja siinä nähdään totuuden etsiminen nimenomaan dialogisena ja siten yhteisöllisenä hankkeena; tästä ei kuitenkaan Wolterstorffin osalta seuraa mikään konstruktivistinen ontologia, jonka mukaan tieto olisi vain meidän omia kielellisiä ja sosiaalisia rakennelmia. Niinpä tietoa ja totuutta voidaan kyllä etsiä ja ”rakentaa” yhdessä, vaikka lopullinen totuus olisikin yhteisöllisestä ja yksilöllisestä perspektiivistä ontologisen realismin mielessä riippumaton entiteetti. Mielenkiintoinen varsin äskettäinen empiirinen tutkimustulos on se, kuinka kolmannen vuoden biotieteen opiskelijoilla (n=10) syvempi tiedonkäsittely oli yhteydessä fallibilistiseen tietoteoriaan ja ei-relativistiseen sekä ei-absolutistiseen käsitykseen tiedosta (Hyytinen ym. 2014)<sup>160</sup>. Kuten olen aiemmin todennut, voidaan Wolterstorffin

<sup>159</sup> Yksi mahdollinen rajoitus (jos ei suoranainen kritiikki) dialogisen pluralismin metodia kohtaan on tietenkin sen jonkinlainen ikään tai kehitystasoon liittyvä problematiikka. Rakentavan dialogin käyminen itsestään selvästi edellyttää kaikilta osapuolilta tietyn kehitystason, jotta se olisi missään määrin mielekästä ja hedelmällistä toimintaa. Toki esittämäni dialoginen pluralismi on ollut enemmänkin yleisen tason ehdotus (ja käytännöllinen sekä toimiva sellainen) oikeudenmukaisuuskasvatuksen metodiksi, eikä loppuun viety pedagoginen tai kasvatuksellinen metodi. Toki dialogisesta pluralismista on varmasti mahdollista kehittää eri ikätasolle ja kehitystasolle sopivia spesifimpiä sovellutuksia. Nämä kehittelyt jäävät kuitenkin tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Mahdollisesti hyödyllisenä resurssina eri ikäasteille suunnattua ihmisarvokasvatuksesta kannattaa lukea esimerkiksi Betty A. Reardon (1995) *Educating for human dignity*.

<sup>160</sup> Tutkimuksen tulos on varsin mielenkiintoinen ja merkittävä, riippumatta tutkimuksen otokseen suhteellisesta pienuudesta.



situationaalista ja perspektivististä rationaalisuus-käsitystä – jonka perustalle myös dialoginen pluralismi rakentuu – pitää niin fallibilistisena, että ei-absolutistisena.

### 5.3.7 Dialogisen pluralismin mahdollisia vaihtoehtoja?

Jos neutraali lähtökohta oikeudenmukaisuuskasvatukselle ei ole perustelu (tai edes mahdollinen), voidaanko dialogiselle pluralismille löytää joitakin muita vaihtoehtoja.

Yksi omaperäinen ehdotus on ns. epistemologisen pluralismin näkökulma, jonka juuret juontavat ideaan tietystä aboriginaalien kosmologioiden multiepisteemisen tiedon luonteesta. Andreotti ym. (2012) näyttävät ehdottavan tältä pohjalta, että tieto itsessään ja tiedon luonne voidaan käsittää hyvin eri tavoin kuin länsimaisessa humanistisessa ajattelussa on tehty. Tämä ero johtuu pitkälti siitä, miten todellisuus, kielen rakenne ja tieto ymmärretään näissä aboriginaalikulttuureissa. Aboriginaalit kosmologiat tarjoavatkin esimerkin partikulaareista tiedoista, jotka voivat kilpailla keskenään, mutta samanaikaisesti sisältää jopa keskenään kontradiktoria merkityksiä ilman nähtävää ratkaisua eri tietokäsitysten välillä. Niinpä epistemologisen pluralismin kontekstissa ymmärretään jokaisella tiedollisella systeemillä olevan omat rajoituksensa ja kontribuutionsa. Lisäksi mikään yksittäinen tiedollinen käsitys tai selitystapa ei ole yksistään riittävä vaan vaillinainen. Tältä pohjalta jokaisen partikulaarin tietojärjestelmän oletus tulisi johtaa meitä kohti vastavuoroisuutta ja nöyryyttä toisia kohtaan episteemisissä hankkeissamme. (Andreotti ym. 2012, 221, 227, 235–236.)

Sovellettuna esimerkiksi oikeudenmukaisuuskasvatukseen, on tässä epistemologisen pluralismin mallissa mielekästä mielestäni ennen kaikkea vastavuoroinen nöyryyden ajatus eri taustaoletuksista dialogiin lähestyviä ihmisiä kohtaan. Tämä on mielestäni yksi keskeinen lähtökohta myös Wolterstorffin dialogisessa pluralismissakin. Kuitenkin epäintuitiiviselta sekä itse asiassa epäloogiselta tuntuu ajatus, että voisimme hyväksyä yhtä aikaa jopa keskenään kontradiktoriset tietokäsitykset. Se ei vaan loogisesti ole mahdollista.<sup>161</sup> Joten omista hyvistä puolistaan huolimatta, en voi pitää epistemologisen pluralismin mallia hyväksyttävänä lähtökohtana oikeudenmukaisuuskasvatukselle.

Selvästi mielenkiintoisempi ehdotus mielestäni on Holman tulkinta Israel Schefflerin plurealismista<sup>162</sup>, joka voidaan nähdä ”synteesinä peirceläises-

<sup>161</sup> Mainitsemani epäintuitiivisuus ja epäloogisuus johtunee juuri paljolti siitä länsimaisesta tavasta käsittää tieto tietyllä tavalla. Onkin varmaan totta, että joissakin aboriginaalikulttuureissa (vrt. Andreotti ym. 2012) tiedon perimmäinen luonne on tulkittu varsin eri tavoin kuin, miten sitä on tulkittu länsimaisen filosofian valtavirrassa. Mitenkään vähättelemättä näiden eri kulttuurien antia epistemologiseen keskusteluun – voimme varmasti oppia paljonkin erilaisista tavoista käsittää tieto – en uskalla kuitenkaan nähdä, kuinka voisimme yhtä aikaa pitää kiinni kahdesta keskenään kontradiktorisesta väitteestä perustellusti.

<sup>162</sup> Voin tässä yhteydessä käydä läpi vain joitakin oman tutkimukseni näkökulmasta keskeisiä argumentteja (ja nekin vain lyhyesti, toivottavasti kuitenkin oikein tulkiten). Se ei kuitenkaan pysty tekemään täyttä oikeutta sen enempää Israel Schefflerin monimuotoiselle ajattelulle kuin Holman ansiokkaalle tutkimustyölle. Niinpä toivon, että Schefflerin ajattelusta ylipäätään ja spesifimmin plurealismista tarkemmin kiinnos-

tä 'monistisesta realismista' ja goodmanilaisesta 'pluralistisesta irrealismista' " (Holma 2004a, 419; ks. myös Holma 2004b, 5). Plurealismin näyttäisi säilyttävän ontologisen realismin, ymmärtäen samalla eri maailmankatsomuksellisten taustakäsitysten merkityksen todellisuuden ymmärtämisessä ja totuuteen pyrkimisessä (Holma 2004a, 429–430). Plurealismin leimallista on pitää kiinni ihmisen tietojärjestelmien erehtyväisyydestä ja todellisuuden tarkastelun pluralismista (esim. Holma 2004b, 2). Nämä korostukset ovat nähdäkseni täysin samoja, joista Wolterstorff tahtoo pitää kiinni omassa dialogisessa pluralismissaan. Edelleen scheffleriläinen plurealismin pystyy (minimaalisen) ontologisen realismin kytköksensä kautta säilyttämään kriittisen eri käsityksiä ja uskomusjärjestelmiä arvioivan ja vertailevan luonteen (esim. Holma 2004b, 2, 4, 6). Voimakkaasti – voimakkaammin kuin ymmärtääkseni Scheffler – ontologiseen ja epistemologiseen realismiin tukeutuva wolterstorffilainen dialoginen pluralismi on tässäkin suhteessa samansuuntainen. Scheffleriläinen plurealismin – ainakin siis Holman tulkinnassa – näyttäisi tulevan monelta osin lähelle Wolterstorffin ajatusta dialogisesta pluralismista sekä rationaalisuudesta.

Eroavaisuuksia toki myös on. Ehkä yksi keskeinen ero on nähdäkseni siinä, kuinka Scheffler ja Wolterstorff suhtautuvat uskonnollisten uskomusten asemaan etiikassa (tai ylipäätään tieteissä). Holman mukaan Schefflerin kokonaisfilosofian valossa luonteeltaan supranaturalistiset viittaukset ovat mahdottomia (esim. Holma 2003b, 234, 238)<sup>163</sup>, kun taas Wolterstorffin mukaan ne mahtuvat saman situationaalisen ja perspektiivistisen rationaalisuuden (välttämättömään) viitekehukseen ja siten niillä tulisi olla paikka moraalikasvatuksen kuin muunkin ihmisen toiminnan ja elämän alueilla. Holman (2003b) tulkinnassa Scheffler puolustaa eettisen naturalismin käsitystä. Holman mukaan naturalismi ja objektiivisuus etiikassa voidaan säilyttää, mikäli hyväksymme objektiivisten arvojen olemassa olon sekä niiden luonnollisen alkuperän, myöntäen samanaikaisesti tämänhetkisen naturalistisen maailmankuvan vaillinaisuuden sen kyvyttömyydessä tehdä selkoa eettisistä arvoista. (Holma 2003b, 234, 239–240.) Holma toteaa myös seuraavasti puhuessaan arvojen objektiivisuuden selityksperusteista:

Voidaan nimittäin sitoutua ajatukseen tiettyjen arvojen ihmismielestä riippumattomasta totuudesta ilman, että otetaan kantaa näiden arvojen alkuperään tai luonteeseen. Vertaaminen luonnontieteen maailmaan valaisee asiaa: Voin kannattaa ajatusta, jonka mukaan maa kiertää aurinkoa, vaikka koko ihmiskunta sattuisi luulemaan toisin. Samalla tavalla voin kannattaa ajatusta, että oikeudenmukaisuus on parempaa kuin epäoikeudenmukaisuus, vaikka koko ihmiskunta sattuisi ajattelemaan muuta. Minun ei tarvitse ottaa kantaa taivaankappaleiden ja niiden liikkeiden alkuperään ja luonteeseen sen enempää kuin objektiivisen oikeudenmukaisuuden arvon alkuperään ja luonteeseen.

---

tunut lukija huomioi ainakin seuraavan lähdeluettelosta löytyvän relevantin kirjallisuuden: Holma (2003a, 2003b, 2004a, 2004b, 2008, 2009) Tämän lisäksi Holma on kirjoittanut muitakin tekstejä Israel Schefflerin ajattelusta – ks. URL: [https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/fi/persons/katariina-holma\(46417165-fa2e-45b6-8749-0173c44cff9f\)/publications.html](https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/fi/persons/katariina-holma(46417165-fa2e-45b6-8749-0173c44cff9f)/publications.html).

<sup>163</sup> Tämä lienee pitkälti sen seurausta, että Scheffler on ominut paljon ajattelunsa vaikutteita Wienin piirin filosofiasta (ks. Holma 2003a, 300).

Periaatteessa naturalistisen maailmankuvan kannattajalta, jonka mielestä näyttää perustellulta kannattaa ajatusta arvojen objektiivisuudesta, ei edellytetä enempää kuin epistemologista fallibilismia sen suhteen, että maailmankuvamme on sikäli epäadekvaatti, että se ei pysty selittämään selvästikin objektiivisilta vaikuttavien arvojen objektiivisuutta. (Holma 2008, 20.)

Holman väitteessä on tietty perä: ainakin teoriassa on kaiketi mahdollista sitoutua arvo-objektivismiin ilman, että otetaan kantaa arvojen perimmäiseen alkuperään ja luonteeseen. Siten epistemologisen fallibilismin tunnistaminen oman ajattelun kohdalla voi olla riittävä lähtökohta naturalistin kohdalla arvo-objektivismiin hyväksymiselle. Tästä ei kuitenkaan mielestäni ole oikeutettua vetää sitä johtopäätöstä, että luonteeltaan supranaturalistiset selitysmallit saisi rajata eettisen keskustelun (tai rationaalisuuden) ulkopuolelle.<sup>165</sup> Ehkä dialogisen pluralismin etuna verrattuna scheffleriläiseen plurealismiin näkisin oikeudenmukaisuuskasvatuksen kontekstissa nimenomaisesti sen, että se ei lähtökohtaisesti rajaa supranaturalistisia selitysmalleja tai kontrolliuskomuksia eettisen keskustelun ulkopuolelle: jos Wolterstorffin tässä tutkimuksessa eksplikoitu argumentti ihmisarvon ja ihmisoikeuksien teistisestä perustelusta on todella ainoa (tällä hetkellä) mahdollinen ja toimiva perustelu, jäisi se täten jo kättelyssä supranaturalistisen luonteensa vuoksi scheffleriläisen plurealismin ulkopuolelle luonteeltaan mahdottomana perusteluna.

Myös objektiivisuuden käsite näyttäisi Schefflerillä olevan määrittynyt fallibilistisen epistemologian tulkinnasta käsin, mutta kuten Holma huomauttaa, Schefflerin rationaalisuuden ja objektiivisuuden käsitykset näyttäisivät vaativan jonkinlaisen heikon totuuden korrespondenssiteorian taustalleen; niinpä sitoutuminen puhtaasti epistemologiseen tulkintaan objektiivisuudesta voidaan tulkita riittämättömänä (Holma 2003b 236–237).<sup>166</sup> Kiintoisaksi muodostuukin muun muassa Schefflerin toisaalta voimakas relativismin ja pluralismin kannatus todellisuuden kuvaamisen osalta (ks. Holma 2003a, 299) ja toisaalta ontologisen realismin korostus (ks. Holma 2003a, 300). Tämä synteesi on oman tulkintani mukaan täysin yhteensopiva Wolterstorffin dialogisen pluralismin kokonaisuuden kanssa, mikäli relativismi ymmärretään esimerkiksi realistisen monismin hylkäämiseenä, ilman ontologisen realismin hylkäämistä. Schefflerin ajattelu näyttäisi kuitenkin muodostuvan – ainakin oman tulkintani valossa – ristiriitaiseksi Wolterstorffin ajattelun kanssa, jos Schefflerin tulkintaan puolustavan monia yhtäaikaista eri todellisuuksia tai ”maailmoja”<sup>167</sup> ja olevan tässä mielessä pluralisti. Vastoin tällaista tulkintaa, Wolterstorffin ajattelu näyttäisi selkeästi puolustavan ainoastaan yhden todellisuuden olemassa oloa ja mahdollisuutta.

Holma (2012) on myöhemmin puolustanut ns. fallibilistista pluralismia ainakin kansalaiskasvatuksen kontekstissa. Teoreettiseksi lähtökohdaksi fallibilis-

<sup>165</sup> En tässä väitä sitä, että Holmakaan välttämättä ajattelisi tällaisen logiikan mukaisesti. Supranaturalismin kieltäminen Schefflerin ajattelussa ei liene seurausta tästä, vaan jostakin muusta hänen kokonaisfilosofiansa aspektista (vrt. alaviite 60)

<sup>166</sup> Holma näyttäisi ainakin omassa ajattelussaan päätyvän objektiivisuuden epistemologiseen tulkintaan, joka on neutraali ontologisten oletusten suhteen (ks. Holma 2011, 536, 547; Holma 2012, 400).

<sup>167</sup> Tämän käsityksen oikeutusta pohtii Holma. (Ks. Holma 2004a, 429 alaviite 38).

tiselle pluralismille Holma nostaa filosofisen pragmatismin, erityisesti Charles Sanders Peircen ajattelun (Holma 2012, 392). Keskeinen ajatus fallibilistisessä pluralismissa on ihmisen tiedollisen apparaatin vajavaisuuden ja erehtyväisyyden tunnistaminen sekä pluralismin kautta tapahtuvan ymmärryksen ja tiedon kohentuminen. Näistä lähtökohdista nousee myös tärkeäksi se, että olemme valmiit kuulemaan ja oppimaan eri perspektiiveistä eettisiä kysymyksiä lähes tyviä ihmisiä ja arvostamaan heidän näkökulmiaan. (Holma 2012, 403, 408–409.) Nämä Holman fallibilistisen pluralismin korostukset ovat oman tulkintani mukaan kaikki keskeisiä ja tärkeitä myös Wolterstorffin dialogisessa pluralismissa. On myös huomionarvoista, että Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelun kokonaisuuden näkökulmasta esimerkiksi toisten kunnioittaminen dialogissa olisi juuri sitä, mitä heidän ihmisarvonsa vaatii heille kohtelun standardiksi. Tällä tavoin Wolterstorffin ajattelussa sekä hänen ihmisarvokäsityksensä että dialogisen pluralismin käytäntö ja sen tieteenfilosofiset, ontologiset ja epistemologiset sitoumukset tukevat toinen toistaan saumattomasti.

Kaiken kaikkiaan Holman kannattama fallibilistinen pluralismi vaikuttaisi mielenkiintoiselta ja varteenotettavalta vaihtoehdolta, ainakin lyhyen esitykseni pohjalta. Ehkä suurin kysymys kansalaiskasvatuksen kontekstissa ja vielä spesifimmin oikeudenmukaisuuskasvatuksen kontekstissa on se, miten fallibilistinen pluralismi suhtautuu luonteeltaan supranaturalistisiin selityksiin eettisistä arvoista.<sup>168</sup> Nähdäkseni Holma (ks. ainakin Holma 2011 & 2012) ei ota suoraa eksplisiittistä kantaa tähän, vaikka hän muun muassa puolustaa pluralistisen universalismin versiota (Holma 2012, 401). Pluralistisen universalismin puolustus voidaan tietysti nähdä jonkinlaisena epäsuorana hyväksyntänä luonteeltaan supranaturalistisille selityksille etiikan alueella. Kuten todettua, suoraa kannanottoa tähän en ainakaan käytössäni olleista teksteistä mielestäni löytänyt.

Olen käsitellyt edellä joitakin eri vaihtoehtoja dialogiselle pluralismille oikeudenmukaisuuskasvatuksen metodiseksi kontekstiksi. Vaikka monissa vaihtoehtoissa nousee esiin tärkeitä ajatuksia ja huomioita, jotka ilman muuta tulee huomioida oikeudenmukaisuuskasvatuksessa, näyttäisi siltä, että wolterstorffilainen dialoginen pluralismi pystyy ehkä parhaiten huomioimaan erilaiset tulkintahorisontit ja taustalla vaikuttavien kontrolliuskomusten merkityksen, antaen täten mahdollisimman vapaan keskusteluavaruuden eri perspektiivien välille. Toisaalta sen voimakas sitoutuminen ontologiseen ja epistemologiseen realismiin antaa hyvät eväät arvioida eri kontrolliuskomuksista eettiseen dialogiin saapuvien näkökulmien sisäistä johdonmukaisuutta ja selitysvoimaa suhteessa ympäröivään todellisuuteen.

### 5.3.8 Ihmisoikeuskasvatuksen mallit

Olen edellä puolustanut dialogisen pluralismin paikkaa oikeudenmukaisuuskasvatuksen metodisena kontekstina. Tässä luvussa käsittelen lyhyesti viime

<sup>168</sup> Perusajatuksena tässä on tietenkin Wolterstorffin ajattelusta nouseva rationaalisuuden käsitys sekä ihmisarvon ja ihmisoikeuksien teistinen perustelu. Jos ne osoittautuvat valideiksi ja relevanteiksi, olisi niille syytä antaa oma paikkansa oikeudenmukaisuuskasvatuksen dialogisessa kontekstissa.

aikoina merkittäviä käytössä olleita ihmisoikeuskasvatuksen malleja, joita pyrin refleктоimaan suhteessa tässä tutkimuksessa esittämääni oikeudenmukaisuuskasvatuksen kokonaisuuteen.

Felisa Tibbitts (2002) on artikkelissaan *Understanding what we do: Emerging models for human rights education* käsitellyt ihmisoikeuksien tämänhetkisiä käytäntöjä.<sup>169</sup> Hän erottelee kolme mallia: (1) arvot ja tietoisuus -malli (engl. Values and Awareness Model), (2) vastuullisuusmalli (engl. Accountability Model) ja (3) muutosmalli (engl. Transformational Model). Artikkelin kokoaa yhteen yli kymmenen vuoden ajalta käytännön kokemuksia ihmisoikeuskasvatustilanteiden suunnittelusta ja soveltamisesta eri ympäristöissä (Tibbitts 2002, 161). Erityisesti tästä syystä olen nähnyt artikkelin varsin arvokkaana kirjallisena lähteenä oikeudenmukaisuus- ja spesifimmin ihmisoikeuskasvatuksen teoreettisen kontekstin pohtimisessa. Empiirinen evidenssi on aina arvokasta ja täydentää filosofis-teoreettista pohdintaa ja tarkastelua.

Eräs keskeisiä yleisiä lähtökohtia ihmisoikeuskasvatukselle on Tibbittsin mukaan henkilökohtainen voimaannuttaminen tai voimaantuminen (engl. empowerment): tästä näkökulmasta tärkeää on ensin henkilökohtainen parantuminen.<sup>170</sup> Henkilökohtaisen parantumisen jälkeen tulisi fokus siirtää yhteisötason kehitykseen ja lopulta sosiaaliseen muutokseen. Tibbitts korostaa myös ihmisoikeuskasvatuksen toteuttamista ”interaktiivisen pedagogisen lähestymistavan” kautta. (Tibbitts 2002, 162.) Hän avaa interaktiivisen pedagogiikan ajatustaan seuraavasti:

Ihmisoikeuskasvatuksen kieli puhuu olemalla merkityksellinen päivittäisen elämän kanssa ja käyttämällä hyväkseen metodologioita, jotka osallistaa osalliset niin taitojen, asenteiden kuin tiedonkin kehittymiseen. Osallistava lähestymistapa nähdään motivoivana, inhimillistävänä ja lopulta käytännöllisenä, sillä sen muotoinen oppiminen yhdistyy voimakkaammin asenteellisiin ja behavioraalisiin muutoksiin, kuin puhdas luennoiva lähestymistapa. (Tibbitts 2002, 162.)

*Arvot ja tietoisuus -mallissa* keskeinen ja kantava ajatus on pyrkiä välittämään perustiedot ihmisoikeuksista ja niihin liittyvistä tekijöistä, sekä pyrkiä integroimaan tämä perustietous ihmisoikeuksista osaksi yleisiä arvoja. Tavoitteena on maailma, joka osaisi arvostaa ihmisoikeuksia normatiivisina; tässä mielessä mallissa lähestytään ihmisoikeuksia filosofis-historiallisesta näkökulmasta. Ihmisoikeuksien historia, ihmisoikeuksien suojeleminen ja globaalit ihmisoikeuskysymykset (esim. lapsityö, kansanmurhat) ovat yleisiä sisältöjä tässä mallissa. Pedagogisesti tärkeintä olisi pyrkiä osallistamaan ja innostamaan sekä motivoimaan oppijaa ihmisoikeuksien keskeisistä sisällöistä; opetustapoja on monia. Sisäänrakennettuna arvot ja tietoisuus -mallissa on ajatus siitä, että saadaan kasvatettua ja koulutettua laaja populaatio kriittisesti ajattelevia yksilöitä ja kansalaisia, jotka luovat toisalta painetta auktoriteettien suuntaan suojella

<sup>169</sup> On toki huomattavaa, että ko. artikkeli on miltei 15 vuotta vanha. Tietääkseni samoja malleja on kuitenkin käytetty vielä nykyäänkin, tosin ehkä hieman eteenpäin kehiteltyinä versioina.

<sup>170</sup> Ilmeisesti Tibbitts viittaa tässä parantumisella epäoikeudenmukaisesta kohtelusta kärsineen henkilön eheytyminen prosessiin.

ihmisoikeuksia, mutta samalla myös edistää yksilöiden vastuullista kyvykkyyttä kansalaisina soveltaen ihmisoikeuksien kokonaisuutta osaksi poliittista päätöksentekoa ja käytäntöjä. Esitetyn mallin mahdolliset ongelmat liittyvät siihen, että malli keskittyy paljolti sisällöllisiin tietoihin ja ajattelun taitoihin, eikä sillä tavoin pyri suoraviivaisesti voimaannuttamaan yksilöitä; tähän vaikuttaa myös ainakin kouluissa käytännön ajalliset resurssit. Ehkä suurin riski mallissa on kuitenkin pinnalliselle tasolle jäävä ihmisoikeuksien käsittely, joka Paolo Freiren ajatuksissa kytkeytyy ideologisiin ajatuksiin sorrosta. (Tibbitts 2002, 163–164.)

*Vastuullisuusmalli* on suunnattu pääasiassa ihmisoikeusasioiden kanssa työskenteleville ammattihenkilöille. Tässä mallissa yksilönsisäinen muutos ei ole ainakaan ensisijainen tavoite; päämääränä on sosiaalisen muutoksen tarpeellisuus ja uudistaminen. Tyypillisiä aiheita tämän mallin alaisuudessa ovat muun muassa julkisen tietoisuuden lisääminen ja ihmisoikeusrikkomusten seuraaminen ja dokumentointi (esim. relevanttien auktoriteettien toimesta). Koulutus ja verkostoituminen nähdään tärkeinä keinoina sekä ihmisoikeuslainsäädännöt työkaluina edellä mainittujen tavoitteiden saavuttamisessa. Lähestymistapa mallissa on siis ensisijaisesti juridis-poliittinen. (Tibbitts 2002, 165–166.)

*Muutosmallissa* tähdätään holistisesti yksilöiden (tai yhteisöjenkin) voimaannuttamiseen ihmisoikeusrikkomusten tunnistamisen ja prevention keinoin.<sup>171</sup> Mallin implisiittisenä oletuksena on, että oppija on omakohtaisesti joutunut kokemaan epäoikeudenmukaisuutta ihmisoikeusrikkomuksen muodossa. Tämä omakohtaisuus toimii katalyyttinä ihmisoikeuksien puolesta käytävälle taistelulle. Muutosmallia on sovellettu muun muassa pakolaisten parissa tai perheväkivallan uhrien parissa. Esimerkiksi kouluissa on mahdollista soveltaa muutosmallia, jos ensin yhdistetään toisiinsa kouluympäristö ja kotiympäristö. Myös erilaiset kouluissa annetut tehtävänannot (esim. holokaustiin liittyvä tutkimus) voivat toimia muutosmallin variaatioina. Muutosmallin keskiössä ovat epäoikeudenmukaisuuden kohteeksi joutuneet/joutuvat yksilöt ja yhteisöt, ihmiset, joiden ihmisarvoa on jollakin tapaa alennettu. Lähestymistapaa Tibbitts luonnehtii psykologis-sosiologiseksi. (Tibbitts 2002, 166–167.)

Tibbitts (2002) kokoo yhteen edellä mainitut kolme mallia seuraavasti lainaten ”oppimispyramidin” ajatusta: ”Laajalla perustalla löydämme arvot ja tietoisuus -mallin, keskimmäisenä vastuullisuusmallin ja kapenevana huippuna muutosmallin.” Tibbitts näkee mallien sijoittamisen pyramidin muotoon edellä kuvatulla tavalla perustelluksi siten, että niiden sijainti pyramidissa kuvaa toisaalta sitä laajuutta, johon eri mallit väestön määrässä mitattuna vaikuttavat, sekä toisaalta sitä, kuinka kulkiessa pyramidia alhaalta ylöspäin mallit muuttuvat opetuksellisesti yhä haastavammiksi ja monimuotoisemmiksi kokonaisuuksiksi hallita ja toteuttaa käytännössä. On kuitenkin myös huomioitava,

<sup>171</sup> Felisa Tibbitts ja Peter Kirchschräger (2010) kirjoittavat vielä kahdeksan vuoden perästäkin, kuinka sekä voimaannuttamisen että muutoksen dynaamiset mekanismit ovat ainakin tutkimuksen näkökulmasta vielä tällä hetkellä epäselviä (Tibbitts & Kirchschräger 2010, 21–22).



että vaikka mallit ovat sinänsä toisistaan erillisiä, voidaan ne silti nähdä toisiaan tukevinä ja täydentävinä. (Tibbitts 2002, 167–168.)

Yhteenvetona Tibbitts toteaa artikkelissaan ihmisoikeuskasvatuksesta näin:

Ihmisoikeuskasvatuksella on mahdollisuus muotoutua täysin kehittyneeksi kentäksi – sekä ihmisoikeuksien että kasvatuksen sisällä. Nykyisessä tilassaan se on kokoelma mielenkiintoisia ja erillisiä ohjelmia. Tässä esitellyt idealisoidut typologiat [mallit] ovat tärkeitä, sillä ne kantavat mukanaan erillisiä strategioita auttaakseen realisoimaan ihmisoikeuskulttuuria yhteisössämme ja eri maissa...Olemme mielenkiintoisessa ihmisoikeuksiin kohdistuneen lisääntyneen julkisen tietoisuuden ja kiinnostuneisuuden ajassa. Emme saa menettää mahdollisuuttamme auttaa tekemään ihmisoikeuskasvatuksesta kriittistä lähestymistapaa oikeudenmukaisten yhteiskuntien tarkastelemiselle ja rakentamiselle. (Tibbitts 2002, 169, 170.)

Felisa Tibbittsin esittämät ihmisoikeuskasvatuksen kolme mallia ovat mielenkiintoisia. Mielestäni niissä on nähtävissä paljon yhtäläisyyksiä aiemmin käsitellyn Wolterstorffin ajattelun pohjalta rakentamani viisidimensionaalisen ihmisyyden ja sen pohjalta rakentuvan ihmisoikeuksiin painottuvan oikeudenmukaisuuskasvatuksen kanssa. Niinpä esimerkiksi arvot ja tietoisuus -mallissa voidaan nähdä intellektuaalisen dimension piirteitä, myös jossain määrin moraalisen dimension ääriviivoja. Muutosmallissa näkyvät puolestaan korostetusti emotionaalinen ja habituaalis-dispositionaalinen dimensio. Edelleen vastuullisuusmallissa korostuu nähdäkseni niin ikään intellektuaalinen dimensio. Oikeastaan uskonnollinen dimensio on ainoa, joka eksplisiittisesti puuttuu näistä kolmesta mallista. Se on kuitenkin mielestäni luonnollisesti integroitavissa, vaikka osaksi arvot ja tietoisuus -mallia – itse asiassa näkisin sen wolterstorffilaisessa viitekehysessä olevan välttämätön osa tätä mallia.

Aiemmin esitellyn viisidimensionaalisen ihmisyyden pohjalle rakentuvan oikeudenmukaisuuskasvatuksen voi nähdä yhdistävän teoreettisella tasolla toisiinsa Tibbittsin esittelemät kolme empiirisen testauksen kohteena ollutta ihmisoikeuskasvatuksen mallia. Tibbitts esittää omat huolensa käytännön toteutusmahdollisuuksista esimerkiksi kouluympäristössä jo pelkästään arvot ja tietoisuus -mallin kohdalla (vrt. Tibbitts 2002, 164). Esittämälleni oikeudenmukaisuuskasvatustallille käytännön rajoitukset ja resurssit asettanevat vielä suuremman haasteen. Vaikka uskon, että malli, joka huomioi ihmisyyden viisi eri ulottuvuutta, on toteutettavissa myös käytännössä, ei se ole kuitenkaan tämän tutkimuksen aiheena. Tarkoitukseni on ainoastaan esittää teoreettinen viitekehys, joka voidaan nähdä käytäntöön soveltuvaksi. Varsinaisten käytännön sovellutusten inventoiminen ja laatiminen on kuitenkin jätettävä tulevien tutkimusten huoleksi.

Se, mikä erityisesti kiinnittää huomiota Tibbittsin ihmisoikeuskasvatuksen käytäntöjen käsittelyssä, on ihmisoikeuksien teoreettisen perustelun puuttuminen kokonaan: Tibbitts kyllä puhuu toistamiseen ihmisoikeuksien normatiivisuudesta ja niiden tärkeydestä, mutta missään kohdin hän ei ota kantaa siihen, mihin ihmisoikeuksien normatiivinen luonne perustuu. Tähän liittyen Peter G. Kirchschräger Lucernen yliopiston opettajankoulutuksesta toteaaakin varsin osuvasti:

Temaattisesta näkökulmasta katsottuna ihmisoikeuskasvatuksen käytäntö näyttää ottavan ihmisoikeudet annettuina, eikä astu lainkaan keskusteluun syistä, miksi ihmisen tulisi omata ihmisoikeuksia. (Kirchschläger 2012, 8)

Niin Wolterstorff kuin Kirchschlägerkin näkevät ongelmallisena ihmisoikeuksien annettujen ihmisoikeuskasvatuksen käytännöissä. Vaikka Wolterstorff on itsekin toisaalta todennut, että ihmisoikeuksien puolesta tehtävä työ on mahdollista ja tärkeää ilman teoreettista perusteluakin, ilman teoreettista perustaa ihmisarvon ja ihmisoikeuksien puolustaminen tuntuu kuitenkin - ainakin mielestäni - jäävän kovin pinnalliselle tasolle. Pitkällä aikajänteellä mahdollisuutena on myös - kuten Wolterstorff on todennut - koko ihmisoikeuskulttuurin ja ihmisarvon romahtaminen. Tässä näenkin Wolterstorffin oikeudenmukaisuusteorian erityislaatuisen arvon: ihmisoikeudet perustuvat ihmisarvoon, joka - jos Wolterstorff on oikeassa - on perusteltavissa vain teistisestä näkökulmasta. Jo parissa aiemmassakin kohdassa esille tuomani Christian Smithin ajattelu on osuva myös tässä kohtaa. Hän ilmaisee Wolterstorffin pitkän aikavälin huolen ihmisarvon kunnioittamisen rapautumisesta seuraavin sanoin:

Tulee selväksi, että maailmassa, jossa elämme, on paljon tämän kaltaisia [antisosiaalisia] ihmisiä. Sen lisäksi, antisosiaalisia kykyjä, jos ei jopa taipumuksia, tavataan lähes kaikissa ihmisissä, itseni mukaan lukien. Ei optimismi, eikä 'Up With People' mielenosoitukset ole tarpeeksi vastaamaan tähän moraaliseen haasteeseen. Jos universaalia hyväntahtoisuutta ja ihmisoikeuksia moraalisisina faktoina ja imperatiiveina halutaan ylläpitää tässä maailmassa, tulee se vaatimaan uskottavia selityksiä ja selontekoja, jotka legitimoivat eri käytännöt ja instituutiot riittävän vakuuttavasti syrjäyttääkseen parokialismin, itsekkyyden ja vihollisuuden, joita todelliset ihmiset ovat hyvinkin pystyneet tuottamaan itsessään ja toisiaan vastaan. (Smith 2009, 314.)

Niinpä todellakin uskon, että tulevaisuudessa on lisääntyvä tarve pohtia ihmisarvon ja ihmisoikeuksien teoreettista perustelua. Wolterstorff tarjoaa oikeudenmukaisuusteoriassaan sisäsyntyisinä oikeuksina ihmisarvolle teististä perustelua, joka tarjoaisi teoreettisen lähtökohdan myös käytännön ihmisoikeuskasvatukselle. Oikeudenmukaisuus- ja ihmisoikeuskasvatus tarvitsee ihmisarvon teoreettista perustelua, ilman sitä se ei joko toimi laisinkaan tai ei muutoin saavuta sitä potentiaalia ja merkittävyyttä, joka sen tulisi saavuttaa oikeudenmukaisen maailman rakentamisessa. Tämä on yksi keskeinen argumenttini tässä tutkimuksessa. Oman tulkintani mukaan Wolterstorffin teistinen argumentti ihmisarvolle on sisäisesti koherentti. Suurin ongelma lienee kuitenkin juuri argumentin supranaturalistinen tai teistinen luonne; siinä vedotaan perimmältään yliluonnollisiin syihin. Kuten aiemmin on käynyt esille, myös Wolterstorff itse varsin hyvin tiedostaa tämän seikan: elämme varsin sekulaarissa ajassa, jossa teistiset perustelut eivät ole suosittuja, eikä niitä pidetä välttämättä edes varsinaisen tieteen piiriin kuuluvina tai rationaalisille ihmisille tyypillisinä. Myös tähän problematiikkaan olen pyrkinyt vastaamaan edellä situationaalisen ja perspektiivalistisen rationaalisuuden ajatuksella ja dialogisen pluralismin käytännöllä, jotka yhdessä kehottavat meitä avoimuuteen ja vastavuoroiseen kunnioitukseen toisia ihmisiä ja erilaisia laaja-alaisia partikulaarisia kontrolliuskomuksia kohtaan argumentaation taustaperusteluina.

### 5.3.9 Teismin opetus ja indoktrinaation ongelma

Olen työssäni esitellyt Wolterstorffin ajatuksia luonnollisten ihmisoikeuksien teistisestä perustasta. Jos todellakin on niin, ettei näiden ihmisoikeuksien perustelevinen onnistu ilman teististä pohjaa, niin silloin kasvatuksessa ja koulutuksessa ihmisoikeuksien opettamisen yhtenä lähtökohtana tulisi olla teistisen maailmankuvan opettaminen. Teismin opettaminen ei välttämättä, ainakaan kaikkien mukaan, ole kuitenkaan laisinkaan ongelmatonta. Teismin opetusta vastaan onkin usein hyökätty indoktrinaatio-käsitteen tai indoktrinoivan opetuksen tai kasvatuksen näkökulmasta.

Ensiksi on saatava jonkinlainen käsitteellinen selvyys siihen, mitä indoktrinaatio on? Puolimatkan (1997) mukaan indoktrinaatioon

sisältyy ajatus, että joku käyttää hyväksi etuoikeutettua opettajan asemaansa vaikuttaakseen oppilaisiinsa ja siten todennäköisesti haittaa heidän kypsymistään yksilöiksi, jotka pystyvät arvioimaan heille opettajien asioiden pätevyyttä itsenäisesti. Indoktrinaatiota luonnehditaan harhaanjohtavaksi, yksinkertaistavaksi, yksisuuntaiseksi ja piilovaikutteiseksi opetustavaksi. Se tuottaa oppilaassa uskomuksia, joiden perusteita hän ei tunne niin hyvin, että pystyisi itsenäisesti arvioimaan niiden pätevyyttä edes koulun loppuvaiheessa. Indoktrinaation vaikutuksesta oppilaasta kehittyy ihminen, jolta puuttuvat valmiudet itsenäiseen kriittiseen arviointiin. (Puolimatka 1997, 15.)

Indoktrinoivassa opetustilanteessa opettaja käyttää auktoriteettiasemaansa väärin opettaen tiedollisesti perusteettomia asiasisältöjä tavalla, joka ei edistä oppilaiden itsenäistä järjenkäyttöä ja kriittistä ajattelua (Puolimatka 1997, 15, 355). Myös opettamisen käsite itsessään muodostuu keskeiseksi indoktrinaation kannalta, koska indoktrinoiva opetus saa määritelmänsä suhteessa opettamisen käsitteeseen (Puolimatka 1997, 26). Kasvatuksellisesti hyväksyttävän opetuksen asiasisällöt ovat tiedollisesti oikeutettuja ja opetuksen tulee samalla edistää oppilaan tiedollisia valmiuksia "tietää kyseinen asia" (Puolimatka 1997, 27). Rauno Huttunen on määritellyt indoktrinaation kasvatus- ja opetustavaksi, jossa oppilaan käyttäytymistäipumuksia, uskomuksia ja asenteita pyritään siirtämään tai jopa siirretään hänelle ohi tämän kriittisen harkintakyvyn (Huttunen 2004, 5).

Indoktrinaatiokeskustelussa on pyritty identifioimaan kasvatuksellisesti hyväksyttävän opetuksen tuntomerkkejä erotukseksi indoktrinaatiosta. Nämä tuntomerkit ovat seuraavat indoktrinaation kriteerit: sisältö-, menetelmä-, intentio-, seuraus- ja kontrollikriteerit. Sisältökriteeri tarkoittaa, että indoktrinoiva opetus on periaatteessa tunnistettavissa opetuksen sisällön perusteella. Menetelmäkriteerin näkökulmasta opetuksessa käytetyt menetelmät määrittelevät opetuksen kasvatuksellisen hyväksyttävyyden. Intentiokriteerissä puolestaan opetuksen toteuttamista muovaavat opettajan tarkoitukset ja motivaatio nähdään tärkeinä. Seurauskriteerin mukaan opetus muuttuu indoktrinoivaksi, jos se ei edistä oppilaan älyllisiä valmiuksia ja kriittisyyttä. Vastaavasti kontrollikriteeri keskittyy opettajan valta-aseman väärinkäyttöön, jolloin oppilaan autonomian kehittymistä ei pääse tapahtumaan opetuksen seurauksena. (Puolimatka 1997, 29–34.)

Kuten todettua, on sisältökriteerin mukaan opetuksen sisältöaines keskeinen indoktrinoivan opetuksen indikaattori. Teismin opetusta onkin mahdollista

syyttää indoktrinaatioksi juuri sisältökriteerin perusteella (Puolimatka 1996, 106–107). Uskonnollisia uskomuksia pidetään monesti opillisina uskomuksina, niitä on luonnehdittu irrationaaliseksi, kiistanalaiseksi, testaamattomiksi tai mahdottomiksi osoittaa epätosiksi. Koska uskonnolliset uskomukset eivät täytä tieteellisyyden vaatimusta, on uskonnonopetusta luonnehdittu indoktrinaatioksi. (Puolimatka 1997, 57; 2009, 16.) Myös uskonnollisten uskomusten laaja-alaisuus opettamisessa on nähty ongelmallisena suhteessa tieteellisyyden ideaaliin. Laaja-alaisuudella viitataan erityisesti uskonnollisten uskomusten maailmankatsomukselliseen luonteeseen. Sisältökriteeri, näin kuten se on tässä esitetty, näkee maailmankatsomuksellisen aineksen opettamisen indoktrinaationa. (Puolimatka 1997, 74.)

Puolimatkan (1996, 1997) mielestä kasvatuksellisesti hyväksyttävässä opetuksessa on edelleen tärkeää erottaa riittävällä selvyydellä opetettava sisältö siitä laajemmasta vakaumuksesta tai uskomusjärjestelmästä, jonka viitekehyydessä opetuksen asiasisällöt saavat oikeutuksensa. Tämänkaltaisessa ympäristössä oppilaan on mahdollista kehittyä itse arvioimaan opettajien asiasisältöjen pätevyyttä suhteessa niiden taustalla olevaan uskomusjärjestelmään. Tämä puolestaan näyttäisi edellyttävän itse uskomusjärjestelmän huolellista tarkastelua ja sen maailmankatsomuksellisten ja moraalisten siltojen eksplikointia. Edellä mainittujen asioiden sivuuttaminen opetuksessa poistaa oppilaiden mahdollisuuden arvioida opetussisältöjen pätevyyttä suhteessa laajempaan uskomusjärjestelmään. Koska kaikki inhimillinen tieto on lopultakin yhteydessä maailmankatsomuksellisiin ja uskonnollisiin taustatekijöihin, on opetuksessa tuotava esille niiden vaikutus opettaviin asiasisältöihin. (Puolimatka 1996, 110; 1997, 77–79.)

Puolimatka (1997) toteaa kokoavasti käsityksensä teismien opetuksesta ja indoktrinaation välisestä suhteesta: Hänen mielestään on rationaalisesti perusteltua opettaa yhtä lailla teismäisiä kuin ateismia tai agnostisismiäkin. Niin kauan kuin eri osapuolet voivat omasta mielestään olla perustellusti eri mieltä kulloinkin käsiteltävistä kysymyksistä, ei ole mielekäästä evätä keneltäkään, rationaaliselta pohjalta katsottuna, tämän oikeutta välittää totuutena muille oikeana pitämänsä käsitystä. Kasvatuksellisesti hyväksyttävänä voidaan siis pitää oman käsityksensä opettamista totuutena, kunhan samalla otetaan kilpailevien maailmankatsomusten näkökulmat ja vasta-argumentit tarkoin huomioon. Teismien sen enempää kuin ateismien tai agnostisisminkaan opetusta ei ole järjellisin perustein pidettävä indoktrinaationa, ainakaan sisältökriteerin näkökulmasta katsottuna. Ratkaisevaksi tekijäksi tulisi pikemminkin muodostua opetuksen tapa, ja oppilaiden kriittisyyden sekä autonomian kehittämisen näkökulmat. Lopuksi, toteaa Puolimatka, on indoktrinoivan opetuksen tuntomerkkinä nähtävä opetusmalli, jossa täysin sivuutetaan uskonnolliset ja maailmankatsomukselliset kytkökset yksittäisiin tiedollisiin opetussisältöihin: tällöin oppilaiden persoonallisuuden kehityksen ja kulttuurisen ymmärryksen keskeisiä komponentteja ja niiden kehittymistä laiminlyödään. (Puolimatka 1997, 170–171.)

Teismin opetusta, kuten olemme edellä nähneet, on mahdollista kritisoida indoktrinaation käsitteen näkökulmasta. Nähdäkseni teismin opetus dialogisen pluralismin viitekehyksessä kuitenkin pystyy välttämään indoktrinaation näkökulmasta nostetut huolenaiheet. Dialogisen pluralismin ja tutkimuksessani esitetyn perspektivistisen ja situationaalisen rationaalisuuden puitteissa on tarkoitus lähteä liikkeelle avoimesti ja kriittisesti omasta maailmankatsomuksesta (esim. teismi tai ateismi), kuitenkin kunnioittaen samalla toisinajattelevia. Eräs keskeinen ajatus on siis olla hyvin eksplisiittinen omista kontrolliuskomuksistaan: näin yksittäisten opettavien asiasisältöjen yhteys niiden taustalla olevaan maailmankatsomukseen pysyy aina tavoitettavissa. Myös aidon dialogisuuden hengessä itsekriittisyyden omaaminen ja jopa omiin kontrolliuskomuksiin ulottuva avoimuus ja muutosvalmius ovat dialogisen pluralismin mukaisia. Täten laaja-alaisiin uskonnollisiin kontrolliuskomuksiinkin sitoutunut oikeudenmukaisuuskasvatus on luonteeltaan avointa ja potentiaalisesti kumoutuvaa, korostaen tietokäsitystemme fallibilistista luonnetta. Mielestäni dialoginen pluralismi kasvatuksessa on lähtökohtaisesti hyvin lupaavan ja toimivan oloinen viitekehys. Sen näkökulmasta teismin opetus yhteydessä oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien perusteluun näyttäisi täysin luvalliselta ja loogiselta mahdollisuudelta, välttämällä näin indoktrinaation vaaran.

#### **5.4 Dialogisen pluralismin yhteiskunnallisia implikaatioita ja demokraattinen kansalaisuus: tasavertaisen poliittisen äänen liberalismi**

Dialogisen pluralismin asemaa voidaan puolustaa myös demokraattisen kansalaisuuden näkökulmasta. Demokraattisen osallistumisen voidaan nähdä vaativan sitä, että kansalaiset ovat riittävän kykeneviä artikuloimaan omat partikulaarit (esim. uskonnolliset vakaumukset) lähtökohtansa ja osoittaa niiden poliittinen relevanssi. Wolterstorff onkin sitä mieltä, että:

tarvitsemme menettelytapoja, jotka kunnioittavat meitä niin samankaltaisuudessamme vapaina ja tasa-arvoisina, mutta myös meidän partikulariteeteissamme. Sillä partikulariteettimme – ainakin jotkut niistä – ovat perustavia sen suhteen, keitä olemme, perustavia suhteessa narratiivisiin identiteetteihimme. (Wolterstorff 1997, 111.)

Tämä partikulariteettiemme kunnioittaminen itse asiassa palvelee jaetun kansalaisuuden etua, kun olemme rohkaistuja selittämään toinen toisillemme yleisten yhteiskunnallisten huolten syitä jokainen omasta perspektiivistämme (Wolterstorff 1997, 111; Mouw 2005, 204).

Partikulaaristen poliittisten näkökulmien esittämiseksi, tulisi kansalaiskasvatuksessa panostaa siihen, että kansalaisille muodostuisi paras mahdollinen kyky eksplikoida partikulaaristen uskonnollisten lähtökohtien<sup>172</sup> implikaa-

<sup>172</sup> Tässä yhteydessä on ehkä hyvä vielä muistuttaa, että Wolterstorffin rationaalisuuden käsityksessä kaikki uskomusjärjestelmät ovat uskonnollisia, koska kaikki maailman-

tioita oikeudenmukaisuuden suhteen. Siksi kasvatustajien järjestelmissä, jotka pitäytyvät tai paremminkin rajoittavat keskustelun vain kaikille yhteisesti hyväksytyjen lähtökohdasyiden pariin, ei edellä kaivattua kykyä pääse muodostumaan (kuin korkeintaan hyvin rajallisessa määrin). Niinpä voidaankin todeta, että ihmiset, jotka ovat kasvatettuja ohueen oikeudenmukaisuuden diskurssiin, pysyvät vain vaivoin osallistumaan monimuotoiseen ja kompleksiseen diskurssiin, jota päivämme pluralistisessa yhteiskunnassa ehdottomasti tarvitaan. Myös oikeuksien näkökulmasta, kuten John Hare argumentoi, on tärkeää, että ”liberaali valtiomuoto, jos se aikoo oikeuttaa vahvan käsityksen oikeuksista, täytyy sen vedota objektiiviseen vaatimukseen formaalista oikeudenmukaisuudesta” (Hare 2005, 74).

Kuitenkin meidän tulee elää yhdessä. Vastataksemme kysymykseen, kuinka tämä tulisi toteuttaa, täytyy katseemme kääntää politiikkaan ei epistemologiaan. ”Liberaali” politiikka näyttää huonolta nykyään. Mutta sen elostuttavalle näylle yhteiskunnasta, jossa eri traditioista tulevat ihmiset elävät keskenään oikeudenmukaisuuden ja ystävyyden merkeissä, keskustellen toistensa kanssa ja hitaasti muuttamalla traditioitaan keskustelunsa seurauksena, ei ole mahdollista vaihtoehtoa. (Wolterstorff 1989, 456.)

Tämä Wolterstorffin eteemme maalaama kuva näyttää idylliseltä ja komealta, mutta kuinka se tosiasiansa olisi toteutettavissa, jos ollenkaan.

Wolterstorff on kritisoinut niin sanottua julkisen järjen liberalismia (engl. public reason liberalism)<sup>173</sup>, jota muun muassa John Rawls, Charles Larmore, Robert Audi<sup>174,175</sup> kannattavat. Wolterstorffin tulkinnassa julkisen järjen liberalismille<sup>176</sup> keskeistä on se, että yhteiskunnallisen julkisen keskustelun ja päätöksenteon tulisi perustua sellaisiin mielipiteisiin ja syihin, jotka ovat tai ainakin voisivat olla kaikkien kansalaisten hyväksyttävissä. Tämän seurauksena uskonnolliset ja laaja-alaiset taustauskomukset eivät saisi vaikuttaa poliittisen päätöksenteon syihin<sup>177</sup>. (Wolterstorff 2012h, 76–77, 95, 103.) Wolterstorff pitää tällaista ajatusta kuitenkin mahdottomana<sup>178</sup> (Wolterstorff 2012h, 99–103).

---

katsomukset ottavat jonkin kannan perimmäisen todellisuuden rakenteeseen. Siten siis yhtä lailla tässä tulkinnassa niin naturalistinen ateismi kuin kristillinen teismi – vain esimerkkeinä mainitakseni – ovat yhtä lailla uskonnollisia partikulaarisia lähtökohdita luonteeltaan.

<sup>173</sup> Julkisen järjen liberalismiin alkusysäyksenä voidaan pitää John Rawlsin (1993) teosta *Political liberalism*.

<sup>174</sup> Ks. Wolterstorff 2012i, 277.

<sup>175</sup> Tämän tutkimuksen yhteydessä ei ole valitettavasti mahdollista mennä tarkemmin eri ajattelijoiden välisiin eroihin heidän ajattelussaan. Siksi joudun tyytymään ainoastaan laajan kuvan piirtämiseen tässä kohdin.

<sup>176</sup> En pysty tässä tutkimuksessa tekemään oikeutta laajemmalle ja nyansoidummalle käsittelylle julkisen järjen liberalismiin eri muodoista. Siten esitykseni on varsin yksinkertaistettu, eikä täten tee täyttä oikeutta sen enempää Wolterstorffin yksityiskohdallaiselle analyysille, kuin julkisen järjen liberalismia kannattavien ajattelijoiden ajattelullekaan. Wolterstorff tekee erottelun mm. konsensus-liberalistien ja konvergenssi-liberalistien välillä, joiden käsitykset eroavat merkittävästi toisistaan (ks. Wolterstorff 2012h, 76–110) Tämä ei kuitenkaan tämän tutkimuksen puitteissa ole mahdollinen käsittelyn aihe tai edes välttämättä relevanttakaan erottelu tehtäväksi.

<sup>177</sup> On kuitenkin huomattava, että niin Audi kuin myöhäinen Rawls näyttäisivät molemmat hyväksyvän ajatuksen, jonka mukaan poliittisessa toimijuuden kontekstissa on mahdollista hyväksyä myös uskonnolliset laaja-alaiset syyt, mikäli voidaan esittää myös julkisen järjen mukainen syy, joka on riittävä itsessään samaan toimintaan,



Wolterstorff onkin puolustanut niin sanottua ”*tasavertaisen poliittisen äänen liberalismia*” (engl. ”*equal political voice liberalism*”), joka hänen mukaansa on paremmin puolustettava liberalismien muoto (Wolterstorff 2012d, 113–114). Wolterstorffin postuloimassa tasavertaisen poliittisen äänen liberalismissa on kaksi kantavaa pääajatusta. 1) Kansalaiset toimivat julkisessa poliittisessä keskustelussa ja päätöksenteossa perustuslaillisen viitekehyksen sisällä. Siten heillä on oikeus esimerkiksi ilmaisun vapauteen, uskonnonharjoittamisen vapauteen ja kokoontumisen vapauteen. 2) Kansalaisten tulee puhua ja äänestää tasavertaisen poliittisen äänen mukaisesti. Tämä tulee tietenkin toteutua ilman pelotetta ja kiusanteon uhkaa, mutta muutoin julkisen keskustelun ja poliittisen toiminnan tulisi olla uskonnollisesti täysin vapaata. (Wolterstorff 2012d, 125–131.) ”Kansalaisilla on luonnollinen oikeus valtiota kohtaan puhua vapaasti julkisuudessa; tämä on normatiivisen rajan perusta valtion auktoriteettia kohtaan rajoittaa puheenvapautta” (Wolterstorff 2012f, 158).

Eräs myöskin keskeinen tasavertaisen poliittisen äänen liberalismissa oleva ajatus on poliittisen moninaisuuden puolustus, jossa erinäiset laaja-alaiset taustauskomukset<sup>179</sup> nähdään yhteistä elämää rikastuttavina asioina ja tässä mielessä arvokkaina jaetun kansalaisuuden aspektina (Wolterstorff 1997, 108–111). Aiemmin tässä tutkimuksessa mainitsin jo muun muassa Habermasin ja Lafontin ajatuksia uskonnollisiin kannanottoihin liittyen. On ehkä hyvä korostaa näiden ajatusten yhteiskunnallista luonnetta vielä uudelleen: uskonnolliset kannanotot ja perustelut tulisi nähdä vakavasti otettavana osana myös poliittista dimensiota (ks. esim. Habermas 2008, 110, 113, 139, 207; Lafont 2007, 249).

Wolterstorffin yksi kritiikki julkisen järjen liberalismia vastaan kohdistuu siihen, että se ei ole yksinkertaisesti realistinen: rationaaliset aikuiset kansalaiset eivät hyväksy universaalisti samoja syitä poliittisille päätöksille<sup>180</sup>. Wolterstorffin mukaan elämme auttamatta pluralistisessa yhteiskunnassa, eikä meidän ole mahdollista utopistisesti idealisoida itseämme pois tästä vallitsevasta asiaintilasta. (Wolterstorff 1997, 114; 2012h, 91–95; 2012d 132–133.)

Toisena ongelmana Wolterstorff näkee sen, että julkisen äänen liberalismi on luonteeltaan (liian) holhoava ja suhtautuu jotenkin alentavasti suhteessa kansalaisiin. Näin, koska se ikään kuin pitää kansalaisia rationaalisesti ja informatiivisesti vajavaisina, jos he käyttävät poliittisessa toimijuudessaan partikulaarisia uskonnollisia syitä kaikille hyväksyttävien syiden sijasta. (Wolterstorff 2012h, 88–91.)

Kolmanneksi Wolterstorff esittää julkisen äänen liberalismien sisäisesti jännitteisenä: Julkisen järjen imperatiivi (eli päätöksenteon perustuminen kaikille hyväksyttäviin yhteisiin rationaaliisiin perusteisiin) ei tarjoa kansalaisille kuin *prima facie*-velvollisuuden. Tällöin avoimeksi jää se mahdollisuus, että uskonnolliset uskomukset voivat ajaa esitetyn *prima facie*-velvollisuuden ylitse poliit-

---

kuin mihin uskonnollinen (tai ei-uskonnollinen) laaja-alainen syy johtaisi (ks. esim. Audi 1997, 12–15; Rawls 1997, 776)

<sup>178</sup> Väite, joka on nähdäkseni täysin linjassa myös tässä tutkimuksessa esitetyn Wolterstorffin rationaalisuuskäsityksen kanssa.

<sup>179</sup> Wolterstorffin oma esimerkki tässä kohtaa on judaismi.

<sup>180</sup> Vertaa aiemmin tutkimuksessa todettu ”Kant-rationaalisuuden” hylkääminen.

tisen päätöksenteon ja argumentaation taustasyinä. Näin julkisen järjen liberalismi näyttäisi jäävän sisäisen jännitteen armoille; toisaalta partikulaarit uskonnolliset uskomukset tulisi rajata poliittisen toimijuuden ulkopuolelle, kun taas toisaalta niiden ulkopuolelle rajaaminen ei olisikaan perusteltua poliittisessa sfäärissä. (ks. esim. Wolterstorff 2012h, 93, 98–103.) Myös Greenawaltin ajattelu näyttäisi puolustavan ajatusta uskonnollisten ja laaja-alaisen taustauskomuksien merkityksellisyydestä. Hänen mukaansa tällaisia uskomuksia ei tulisi hyljätä systemaattisesti poliittisesta demokraattisesta kansalaisuudesta ja päätöksenteosta; toisaalta ihan kaikkea ei myöskään tule hyväksyä. (Greenawalt 1988, 30–44; 1995, 180–182.)

Edelleen, Wolterstorffin mukaan, näyttäisi siltä, että julkisen järjen liberalismi voisi toimia jossakin ideaalissa yhteiskunnassa, mutta se ajautuu ongelmiin aktuaalisissa korruptoituneissa ja voimakkaasti emotionaalisesti latautuneissa yhteiskuntakonteksteissa (ks. esim. Wolterstorff 2012d, 122–125).

Wolterstorff näkee oman liberalismmin versionsa parempana verrattuna julkisen järjen liberalismiin siinä, että se ei tee epärealistisia oletuksia jostain kuvitteellisesta rationaalisesta konsensuksesta kaikkien kansalaisten kesken, eikä se väheksy tai kohtele alentavasti kansalaisten uskomusten ja syiden episteemistä oikeutusta. Tasavertaisen poliittisen äänen liberalismi antaa myös kansalaisten vapaasti puhua ja toimia omien syidensä pohjalta, sekä sallii laajemman demokraattisen aktiivisuuden kuin julkisen järjen liberalismi. (Wolterstorff 2012d, 113–142.) Samansuuntainen vivahde, ihmisoikeuksien universaaliin hyväksymiseen liittyen, näyttäisi löytyvän myös Charles Taylorilta, jonka mukaan länsimaalaiset ihmiset ajattelevat muista

... että tie konvergenssiin vaatii, että myös muut hylkäävät traditionaaliset ideansa, että he jopa hylkäävät oman uskonnollisen perintönsä ja tulevat "tunnustuksettomiksi" moderneiksi meidän laillamme... Vastoin monien ihmisten ajatuksia, globaali konvergenssi ei toteudu kaikkien traditioiden menettämisen tai kieltämisen seurauksena, vaan pikemmin eri ryhmien luovan uudelleenupottautumisen myötä, jokainen heidän omaan hengelliseen perintöönsä, kulkien näin eri teitä kohti samaa päämäärää. (Taylor 2008, 427.)

Edellä lyhyesti esiteltyä Wolterstorffin poliittisen teorian kuvausta on pidettävä luonteeltaan tentatiivisena ja deskriptiivisenä. Tältä osin tarkemmat kriittiset analyysit ja vasta-argumentit on jätettävä tulevien tutkimusten huoleksi. Niinpä – tästäkin syystä – Wolterstorffin julkisen järjen liberalismia kohtaan esittämän kritiikin, vaikka monin paikoin osuvaa, ei vielä esitetyn argumentaation pinnallisuuden vuoksi tulisi johtaa suoraan julkisen järjen liberalismin muotoilujen hylkäämiseen. Wolterstorffin ehdottama tasavertaisen poliittisen äänen liberalismi on kuitenkin hyvin mielenkiintoinen vaihtoehto liberaalin demokratian taustateoriaksi. Vähintäänkin se vaikuttaa johdonmukaiselta seuraukselta hänen yleisestä perspektivalistisesta ja situationaalisesta rationaalisuuden käsityksestään – ainakin, kuten olen sitä tässä tutkimuksessa tulkinnut, ollen näin sisäisesti koherentti esitys osana Wolterstorffin kokonaisfilosofista ajattelua. Edelleen se voidaan omassa tulkinnassani nähdä dialogisen pluralismin yhteiskunnallisena muunnelmana, joka tahtoo antaa legitiimin aseman ja äänen kaikille

vastuullisille kansalaisille riippumatta heidän laaja-alaisista kontrolliuskomuksistaan yhteiskunnallisessa ja poliittisessa keskustelussa sekä päätöksenteossa. Julkisen arvokeskustelun näkökulmasta osuva on seuraava sitaatti Jauhiaisen ja Tähtisen tekstistä *Arvokirjoitus*:

Poliitikkojen tämän tästä peräänkuuluttamat "arvokeskustelut" ... kuulostavat tyhjiä tynnyreiden kuminalta politiikan diskurssiavaruudessa. Tämän vastalääkkeeksi voimme määrätä vain avoimen, kriittisen ja monipuolisen arvokeskustelun – silläkin uhalla, että termi on kärsinyt inflaation. (Jauhiainen & Tähtinen 2014, 318.)

Lopulta keskeisenä ideana tasavertaisen poliittisen äänen liberalismissa voidaan nähdä kaikille yhtäläisen ihmisarvon ja luonnollisten ihmisoikeuksien mukainen kohtelu. Dialogisen pluralismin ja tasavertaisen poliittisen äänen liberalismi jatkaa Wolterstorffin koherenttia ajattelua ihmisarvon ja ihmisoikeuksien kunnioittamisesta, johon kuuluu siis myös partikulaaristen uskonnollisten taustakäsitysten hyväksyminen demokraattisessa kansalaisuudessa. Dialogisen pluralismin kontekstin voidaan nähdä olevan se hedelmällinen kansalaiskasvatuksen konteksti, joka muokkaa ja valmentaa vastuullisia, artikulaatiivisia sekä argumentatiivisia kansalaisia kohti demokraattista päätösvastuullisuutta. Poliittisessa kontekstissa dialoginen pluralismi toteutuu poliittisen äänen liberalismiin muodossa kohti rikasta jaettua kansalaisuutta ja oikeudenmukaista ja ihmisarvoista sosiaalista elämää.

## YHTEENVETO

Tutkimuksen lähestymistapa on ollut kasvatustieteellinen. Monet tutkimuksen aiheista ja käsitteistä ovat tuttuja eri filosofian erityisalueilta, kuten etiikan, ontologian, epistemologian ja tieteenfilosofian aloilta. Toisaalta mukana on kulkenut myös teologinen vire, joka on leimallista Wolterstorffin kaikessa ajattelussa; niinpä teologinen näkökulma on ollut varsin korostuneesti esillä tässäkin tutkimuksessa etenkin ihmisarvon ja luonnollisten ihmisoikeuksien perusteellisen yhteydessä, mutta myös muissa sisällöissä. Kuten filosofisissa tutkimuksissa yleensä, on tässäkin tutkimuksessa asiasisältöjä käsitelty pääosin varsin teoreettisella tasolla, jolloin spesifeihin käytännöllisiin yksityiskohtiin tai empiirisiin sovelluksiin ei ole ollut juuri mahdollista – ei ehkä tarpeellistakaan – mennä. Tutkimuksen tarkoituksena on ollut löytää kantavia perusteita oikeudenmukaisuudelle ja ihmisarvolle, kuten myös esittää teoreettisia lähtökohtia kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen.

Tämän päivän kasvatustieteellisessä kentässä filosofisesti orientoitunut tutkimus on selkeästi marginaalissa; useasti tutkimukset ovat luonteeltaan kasvatopsykologisia tai kasvatussosiologisia. En tahdo tällä maininnalla laisinkaan vähätellä näiden orientaatioiden tarpeellisuutta ja tärkeyttä: kaikkia lähestymistapoja tarvitaan rikastuttamaan kuvaamme moninaisesta todellisuudesta. Erilaiset lähestymistavat todellisuuteen antavat siitä aina täydellisemmän kuvan, kuin yksi rajoittunut näkökulma. Tästä syystä ei myöskään (kasvatustieteellinen) filosofinen pohdinta korvaa – yleisemmästä näkökulmastaan huolimatta – empiiristä tutkimusta. Niinpä empiiriset ja filosofiset tutkimusorientaatiot tulisikin nähdä toisiaan täydentävinä näkökulmina (ks. esim. Holma & Hyytinen 2015). Nähdäkseni kasvatustieteellisen metodin etuna voidaan pitää kuitenkin sen erityistä kykyä pureutua ja tunkeutua kasvatuksen juurille: kasvatuksen keskiössä voidaan nähdä ajatus ihmiseksi tulemisesta ja ihmisenä olemisesta (ks. Uljens 2006). Koska kaikki kasvatuskäytännöt ja kasvatustieteelliset tutkimukset pyrkivät vaikuttamaan omien perustavien kasvatustieteellisten ja arvoperiaatteidensa pohjalta ihmiseksi tulemiseen ja ihmisenä olemiseen juuri tietyllä tavalla, on erityisen tärkeää pysähtyä tarkastelemaan ja pohtimaan kasvatustoiminnan vallitsevia perusteita. Siksi juuri tästä näkökulmasta nähtynä pelkkä empiirinen tutkimus voidaan nähdä itsessään riittämättömänä kritisoimaan vallitsevia kasvatuskäytänteitä ja kasvatustieteellisiä tutkimuksia (Puolimatka 1995, 11). Mikäli on oikeutettua sanoa, että yhä useammin kasvatuksen juurille ja perusteille meneminen jää huomiokykymme periferiaan, niin on tällöin kasvatustieteellisen tutkimuksen merkitystä syytä korostaa muiden tutkimusorientaatioiden rinnalla. Edelleen on tärkeää huomioda, että pystyessämme löytämään vankkoja ja päteviä (esim. filosofisia) perusteita kasvatuksen taustalle, on tältä pohjalta helpompi myös käytännön kasvatuksessa toimia loogisen johdonmukaisesti selkeitä kasvatuksellisia päämääriä asettaen. Täten kasvatustieteellisellä tutkimusotteella voi nähdä olevan myös merkittäviä käytännön implikaatioita kasvatuksen suhteen.

Tässä tutkimuksessa esitettyjen johtopäätösten ja periaatteiden on tarkoitus toimia eräänlaisen paimentekstin lailla: Esitetyt periaatteet asettavat rajoja ja

ehtoja, joiden puitteissa voidaan esittää käytännön elämään ja kasvatustyöhön sovellettavia tapoja toimia. Kuten jo totesin, ei tämän työn puitteissa ole ollut mahdollista kovin yksityiskohtaisesti käsitellä varsinaisia erityistilanteita, joita elämässä ja kasvatuksessa kohtaamme. Tutkimuksen tarkoituksena ei siis ole ollut rakentaa mitään spesifiä ja kohdennettua konkreettista oikeudenmukaisuus- tai ihmisoikeuskasvatuksen mallia jollekin tietylle kasvatusinstituutiolle tai kehitystasolle. Pikemmin tarkoituksena on ollut esittää yleisen tason kasvatusteoriat ja kasvatusteoreettisia lähtökohtia sekä toimintaperiaatteita, joista käsin ja joita seuraamalla olisi mahdollista aidosti vaikuttaa yksilöiden ja yhteisöjen eettiseen muotoutumiseen erityisesti oikeudenmukaisuuden ja ihmisarvon kunnioittamisen näkökulmasta. Toisin sanoen, on tutkimuksen yhtenä keskeisenä päämääränä ollut esittää niitä välttämättömiä ehtoja todella vaikuttavalle ja transformatiiviselle oikeudenmukaisuuskasvatukselle, joita olen Wolterstorffin kokonaisfilosofian pohjalta pyrkinyt rakentavasti tulkitsemaan.

Työssä käsitellyt aihepiirit ja toisaalta sille asetetut tavoitteet huomioiden, on teoreettinen ja filosofinen lähestymistapa ollut nähdäkseni paras mahdollinen valinta. Oikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisuuteen kasvattamisen juurten esiin kaivaminen ilman teoreettis-filosofista orientaatiota olisi jokseenkin vaillinaista ja pinnallista. Filosofisesta sisällöstään ja lähestymistavastaan huolimatta – jota monesti pidetään arkielämän suhteen liian abstraktina käytäntöön sovellettavaksi – koskettaa tutkimuksen oikeudenmukaisuuden kokonaistematiikka kaikkia ihmisiä joka päivä (tietoisesti tai tiedostamatta, enemmän tai vähemmän) ja on siten nähtävä seurauksiltaan hyvin käytännöllisenä. Tässä mielessä empiirisen tutkimustiedon yhdistäminen osaksi filosofista teoretisointia ja pohdintaa olisi sekä mielenkiintoista että tieteellisen luotettavuuden ja merkittävyyden kannalta suotavaa. Mahdollisissa jatkotutkimuksissa olisikin nähtävä eduksi esittää aiempaa enemmän empiirisiä tuloksia filosofisen pohdinnan tukena, missä kohdin tämä vain osoittautuu mahdolliseksi. Varsinkin dialogisen pluralismin ja tasavertaisen poliittisen äänen liberalismin toimivuutta olisi mielenkiintoista tutkia empiirisin keinoin: Tässä suhteessa eräs merkittävä ja hyvin ajankohtainen tutkimuskohde ja sovellutusalue olisikin monikulttuuristuvan ja moniarvoistuvan yhteiskunnan tarkastelu näiden teoreettisten käsitteiden pohjalta. Edelleen tutkimuksessa esitettyä Wolterstorffin kasvatusteoriatuneempien tekstien perusteella muodostamaani tulkintaa viisidimensionaalista oikeudenmukaisuuskasvatuksesta dialogisen pluralismin kontekstissa, voisi pyrkiä rakentamaan eteenpäin, sen nykyisestä tentatiivisesta ja monessa mielessä varsin abstraktille tasolle jäävästä muodosta, enemmän käytännön kasvatuksen konteksteihin soveltuvaan konkreettisemmaksi toimintamalliksi.

Yksi tutkimuksessa esitetyn oikeudenmukaisuusteorian keskeisistä elementeistä – luonnollisten ihmisoikeuksien perustelu – on luonteeltaan teistinen eli perusteluissaan Jumalaan vetoava. Juuri tämä piirre Wolterstorffin kokonaisajattelussa lienee suurin haaste ja kompastuskivi sen laajemmalle hyväksymiselle tiedeyhteisössä, jonka taustauskomukset ja tieteen ideaali nähdään suuressa määrin (metodologisen) naturalismin läpäisemänä. Tämä ajattelu

näyttäisi heijastuvan laajemmin myös muuhunkin yhteiskuntaan. Tästä syystä ja tältä osin Wolterstorffin perspektiivi nousee perusteluiltaan valtavirtaa vastaan: siksi sen voidaan nähdä olevan yhtä aikaa sekä ongelmallinen että tervetullutkin kannanotto kasvatustieteelliseen arvo- ja oikeuskeskusteluun vallitsevia käytäntöjä ja uskomuksia haastavana teoriakokonaisuutena. Uskon tutkielmani valossa, että Wolterstorffin esittämällä näkemyksellä oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina ja erityisesti teistisesti perustellulla ihmisarvon ja siten luonnollisten ihmisoikeuksien käsityksellä on paljon annettavaa oikeudenmukaisuuskeskusteluun kasvatuksen osalta: se tarjoaa mielenkiintoisesti perustellun ja erilaisen perspektiivin tarkastella ympäröivää todellisuutta.

Kokonaisuudessaan Wolterstorffin filosofis-teoreettisen oikeudenmukaisuusajattelun osalta tutkimuksen antia voinee pitää kriittisen deskriptiivisenä. Deskriptiivinen se on ollut siinä mielessä, että olen tahtonut esitellä Wolterstorffin filosofista ajattelua suhteellisen yksityiskohtaisesti suomenkieliselle kasvatuksesta kiinnostuneelle ja sen parissa toimivalle yleisölle. Aihepiirin laajuuden tähden se on ollut varsin haastavaa ja siten ehkä lukijan näkökulmasta toisinaan hieman referaatinomaistakin. Olen kuitenkin pyrkinyt relevanteissa kohdin esittämään parhaani mukaan omia tulkintojani Wolterstorffin nyansoidusta ajattelusta. Kriittistä otetta tutkimukseen on tuonut ne vasta-argumentit ja kriittiset kannanotot, joita Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelua kohtaan on esitetty, joita olen myös parhaani mukaan yrittänyt kirjallisuudesta löytää.

Edelleen Wolterstorffin ajattelussa keskeinen painotus on vapaassa, avoimessa ja kaikkia kunnioittavassa keskusteluilmapiiirissä, joka rakentuu tulkinassani sekä hänen perspektivalistiselle ja situationaaliselle rationaalisuuden käsitykselle että toisaalta hänen ajatukselleen oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina ja sen luonnehdinnalle arvoteoriana. Dialogisen pluralismin viitekehyksessä on mahdollista lähtökohtaisesti hyväksyä eri näkökulmia, eri maailmankatsomuksia kannattavat ihmiset ja tahot saman pöydän ääreen, tavoittelemaan tietoa ja totuutta aidon kunnioituksen hengessä. Tutkimuksen eräänä juonteena onkin ollut nykyistä avoimemman keskusteluavaruuden löytäminen tiedeyhteisön sisällä erityisesti kasvatustieteellisessä keskustelussa. Dialoginen pluralismi sitoutumisessaan perspektivalistiseen ja situationaaliseen rationaalisuuteen tarjoaa nähdäkseni nykyistä avoimemman tieteenfilosofisen lähestymistavan pohdinnoille oikeudenmukaisuudesta ja ihmisarvon sekä ihmisoikeuksien perustasta kasvatuksen eri foorumeilla. On myös vielä huomautettava, että tutkimuksessa esitetyn perspektivalistisen ja situationaalisen rationaalisuuden ja dialogisen pluralismin näkökulmasta – ja niiden hengessä – olisi ollut lähtökohtaisesti perusteltua käsitellä oikeudenmukaisuuteen kasvatamista yhtä hyvin, vaikka ateistisesta maailmankatsomuksesta käsin. Koska tutkimuksen tarkoitus ja näkökulma on kuitenkin ollut esitellä ja myös luovasti rakentaa Wolterstorffin näkemyksiä oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta, on tarkastelu tapahtunut eksplisiittisesti kristillis-teistisestä näkemyksestä käsin. Edellä esitetyt näkökulmat huomioiden, on esittelemälläni teistisen perustelun omaavalla oikeudenmukaisuusnäkemyksellä luonnollisista ihmisoikeuksista oikeus tulla vähintäänkin esitetyksi ja kuulluksi muiden vaihtoehtojen rinnalla.



Edelleen on syytä korostaa, että Wolterstorffin esittämä huoli sekularisaation lisääntyvästä vaikutuksesta saattaisi johtaa mahdollisesti todellisten ihmisoikeuksien, erityisesti vähäosaisten ihmisoikeuksien, rappeutumiseen (Wolterstorff 2008b, 389–393). Siten myös tästäkin näkökulmasta katsottuna teistisesti perustellun ihmisoikeuskäsityksen esille tuominen on hedelmällistä ja antoisaa, ainakin relevanteista aihepiireistä keskustelua herättäen ja fasilitoiden, jotta kaikkia ihmisiä tasapuolisesti arvostava ilmapiiri ja käytännöt voisivat säilyä osana elämäämme myös pitkällä tähtäimellä. Tähän huoleen – joka näyttäisi perustellulta, vaikka pikaisen uutiskatsauksenkin myötä – on siis pyritty vastaamaan Wolterstorffin teistisen ihmisarvoehdotuksen myötä.

Johdanto-osassa ja myöhemmin tutkimuksen luvussa 5, käsitelin lyhyesti reformoidun epistemologian ajattelusuuntausta, jonka pariin Wolterstorff on luettava sen ”perustajajäsenenä”. Sekä perspektivalistisen tieto- ja ymmärryskäsitteiden, että dialogisen pluralismin kanssa on reformoidulla epistemologialla selvä yhteys ja yhteensopivuus: Reformoidun epistemologian näkökulmasta uskonnolliset uskomukset ovat luonteeltaan perususkomuksia (kontrolliuskomuksia), joiden tueksi ei ole välttämätöntä esittää järkkymättömiä ja varmoja rationaalisia argumentteja. Toisaalta uskonnollisia uskomuksia ei kuitenkaan omakсута vailla perusteluja. Perspektivalistisen ja situationaalisen rationaalisuuden käsityksen mukaan voimme ihmisinä omata – ja olla luvallisia omaamaan – erilaisia perususkomuksia, joiden kautta tarkastelemme ja miellämme todellisuutta. Dialogisen pluralismin viitekehityksessä tällaisen rationaalisuuden ajatus on oikeutettua. Dialogissa toimiessamme meidän tulisi vastaavasti olla myös eksplisiittisen avoimia omaamistamme perususkomuksista niiden selityspäerustana esittämillemme todellisuuden kuvauksille. Yhtä lailla keskeistä on myös oman tietokyvyn ja -käsitteiden rajallisuuden ja fallibilistisen luonteen käsittäminen, jonka tulisi johtaa vastavuoroiseen nöyryyteen ja tilanteen niin vaatiessa – so. riittävän voimakkaiden tiedollisten kumoajien läsnä ollessa –, jopa valmiuteen hylätä, omat perususkomuksemme. Niinpä näiden kolmen käsitteen välillä on nähtävissä selkeä yhteensopivuussuhde.

Wolterstorffin oikeudenmukaisuuden tematiikka – mukaan lukien hänen epistemologiset taustaoletuksensa erityisesti dialogisen pluralismin suhteen – on ollut kokonaisuudessaan varsin laaja käsiteltäväksi. Toisaalta sen käsitteleminen on tärkeää, sillä oikeudenmukaisuus on yksi (kansalais)kasvatuksen tärkeimpiä asiasisältöjä ja teemoja. Varmastikin jokaisen rehellisen ja vastuullisen kasvattajan haluna on kasvattaa oikeudenmukaisesti ajattelevia ja toimivia, vastuullisia yksilöitä ja kansalaisia. Suurten asiakokonaisuuksien hallitsemiseksi tutkielman tekeminen onkin ollut varsin haastavaa, mutta samalla myös rakentavaa ja opettavaista. Wolterstorffille ominainen asioiden käsittely- ja kirjoitustapa on tuntunut ajoittain raskaalta, osin analyttisen luonteensa vuoksi, josta syystä asioiden omaksuminen on ollut hieman työlästä; lopulta kuitenkin olen oppinut arvostamaan sitä tarkkuutta ja syvällisyyttä – jopa henkilökohtaista otetta – jolla hän on asioita kokonaisuudessaan monissa teoksissaan käsitellyt. Näihin samoihin ajatuksiin on päätyneet myös Nathan D. Shannon, joka on korostanut Wolterstorffin ajattelun tutkimisen työläyttä siinä, että vaikka hänen

mukaansa Wolterstorff onkin ajattelijana hyvin systemaattinen, johtaa hänen laajalle suuntautunut mielenkiintonsa (esim. estetiikka, epistemologia, ontologia, etiikka, teologia, poliittinen filosofia jne.) monesti asioiden käsittelyn keskinäiseen irrallisuuteen; Wolterstorff ei useinkaan tee eksplisiittisiä kytköksiä eri kirjoitustensa ja ajatustensa välillä (Shannon 2015b). Yhdyn pitkälti Shannonin tekemään tulkintaan tästä Wolterstorffin ajattelun aspektista. Toisaalta tutkimukseni tarkoituksena on ollut tietoisesti kerätä yhteen oman tulkintani mukaan keskeisiä Wolterstorffin kokonaisfilosofian teemoja yhtenäisemmäksi synteesiksi oikeudenmukaisuuskasvatuksen (kasvatus)filosofisista lähtökohdaperiaatteista. Tällaisena lopputuloksena voidaan pitää esimerkiksi rakentamaani viisidimensionaalisen oikeudenmukaisuuskasvatuksen lähtökohdista tentatiivisesti välttämättöminä ehtoina toimivalle oikeudenmukaisuuskasvatukselle.

Mielestäni Wolterstorffin vakaumuksellinen kristillis-teistinen näkökulma oikeudenmukaisuuteen, erityisesti luonnollisiin ihmisoikeuksiin ja ihmisarvoon, sekä kasvatukseen on kokonaisuudessaan varsin hyvin perusteltu ja esittelemisen arvoinen. Parhaimmat vasta-argumentit Wolterstorffin ajattelulle ovat mielestäni olleet John Milbankin ja Oliver O'Donovanin historiallista narratiivia vastaan kohdistetut väitteet, sekä Paul Weithmanin ja Richard J. Bernsteinin esittämät väitteet Jumalan kiintymyksellisen rakkauden arvoa välittävästä luonteesta ja sen relevanssista ihmisoikeuksien perustelemisen osalta. Olen pyrkinyt lyhyesti vastaamaan näihin haasteisiin Wolterstorffin myöhemmän tuotannon myötä, kuin myös omilla pohdinnoillani. Mahdollisissa jatkotutkimuksissa näihin ongelmakohtiin olisi ehkä syytä pureutua kuitenkin käytyä syvemmin. Wolterstorffin esittämä argumentaatio oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina on kaiken kaikkiaan ollut ajatuksia herättävä ja mielenkiintoinen, ainakin allekirjoittaneen mielestä. On ehkä vielä myös tarpeen muistuttaa siitä, että Wolterstorffin teistisen perustelun argumentti ihmisarvolle ja luonnollisille ihmisoikeuksille on ollut luonteeltaan hypoteettinen, ei niinkään esitettyjen väitteiden totuusarvoon perustuva (vrt. Wolterstorff 2008b, 360–361). Se näyttäisi kuitenkin tutkimuksessa esitettyjen vaihtoehtojen pohjalta tällä hetkellä parhaalta mahdolliselta selityspäätökseltä ehdottomalle ihmisarvolle ja ihmisoikeuksille.

Keskeisellä sijalla tutkimuksessa on ollut toistuvasti Wolterstorffin reformoidun epistemologian viitekehystä nouseva situationaalinen ja perspektiivistinen rationaalisuuden ymmärrys, joka näyttäisi läpäisevän koko Wolterstorffin kokonaisfilosofisen ajattelun. Tätä tematiikkaa käsittelevää osiota tutkimuksessani on pidettävä monessa mielessä selkeästi enemmän johdantotyyppisenä kuin tyhjentävänä systemaattisena ja kriittisenä tarkasteluna. Perusteluni johdantotyyppiselle käsittelylle on tutkimukseni aihe, sen fokus ja tutkimuksellisen rajauksen tuottamat realiteetit. Myös Wolterstorffille ominaisen rationaalisuuden ja uskomusten oikeutuksen osalta tutkimuksessa on nostettu monia vasta-argumentteja, jotka kaipaavat jatkossa syvempiä huomioita.

Tutkimuksen lopulla esitettiin vielä varsin tentatiivisesti esiin Wolterstorffin oikeudenmukaisuusajattelun ja dialogisen pluralismin yhteiskunnallisia implikaatioita. Wolterstorffin varsin hiljattain – vuonna 2012 – postuloima tasaver-

taisen poliittisen äänen liberalismi vaikuttaa varsin mielenkiintoiselta vaihtoehdolta ymmärtää uudella tavalla liberaalin demokratian perusteita. Tällä näkökulmalla lienee paljon annettavaa tuleviin kansaliskasvatusta koskeviin ja yhteiskunnallis-poliittisiin tutkimuksiin ja keskusteluihin. Itse asiassa tarkoituksenani olisi mahdollisesti jatkaa juuri tämän aihepiirin kehittelyä tulevissa tutkimushankkeissa.

Esitän vielä seuraavassa tiivistetyn kuvauksen tutkimuksen rakenteesta:

Tutkielman ensimmäisessä osassa pyrittiin esittelemään Wolterstorffin käsitystä *oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina*. Lyhyesti todettuna teorian ydin voidaan tiivistää seuraavasti: 1) Ihmisen arvo ihmisenä perustuu teistisen mallin mukaan Jumalan ja ihmisen väliseen suhteeseen: ihminen on Jumalan kuvaksi (*imago Dei*) luotu olento ja kaikki ihmiset ovat myös Jumalan kestävän ja pysyvän rakkauden kohteita<sup>181</sup> Tällä hetkellä näyttäisi siltä, että sekulaaria perustelua kaikkien ihmisten yhtäläisen ja luovuttamattoman ihmisarvon teoreettiseksi perustelemiseksi ei voida osoittaa<sup>182</sup>. Ihminen voi omata tiettyjä arvoja tai arvokkuuksia myös muiden asioiden seurauksena, kuten esimerkiksi yksilön saavutusten, tiettyjen luonteenpiirteiden, kykyjen tai erilaisten suhteiden kautta; monet ihmisten omaamista oikeuksista perustuvat ihmisessä olevaan arvoon, joka voi olla peräisin useammasta lähteestä. Moninaiset oikeudet perustuvat siis moninaiisiin arvoihin. Niinpä oikeudenmukaisuutta ei voida lopulta ymmärtää ilman sisäsyntyisten oikeuksien olemassaoloa. 2) Ihmisen omaamat arvot aiheuttavat sosiaalisen kanssakäymisen osalta moraalisisissa toimijoissa – niin yksilöissä kuin sosiaalisissa entiteeteissäkin – normatiivisia oikeuksia ja niitä korreloivia velvollisuuksia: koskaan ei ihmistä saa kohdella hänen arvoonsa nähden ala-arvoisella tavalla. Laajempaan sovellutukseen voidaan nähdä myös esimerkiksi sosiaalisilla instituutioilla ja eläimillä (kuten joillakin artefakteillakin) olevan arvon ja siten oikeuden tulla kohdelluksi arvonsa mukaisella tavalla; lopultakin kaikkea tulisi kohdella kohteena olevan todellisen olennon arvon mukaisella tavalla. Merkittävänä yhteiskunnallisen tason seurauksena on se, että valtion tulisi lainsäädännöllisesti kunnioittaa luonnollista ihmisarvoa ja ihmisoikeuksia. 3) Jumalan ja ihmisen väliseen erityislaatuiseen suhteeseen (*imago Dei* & Jumalan kiintymyksellinen rakkaussuhde, jossa rakkaus ymmärre-

<sup>181</sup> Vielä kertaalleen muistutan, että Wolterstorffin argumentti Jumalan pysyvistä rakkaudesta ihmistä kohtaan on ollut luonteeltaan enemmän hypoteettinen kuin faktuaalinen. Tämä aspekti ei sinänsä horjuta annetun argumentin validiutta, vaan muistuttaa ainoastaan siitä, että Jumalan pysyvä ja tasavertainen rakkaus jokaista ihmistä kohtaan on esitetty premissinä, jota ei ole vielä todistettu totuusarvoltaan oikeaksi.

<sup>182</sup> Olen pyrkinyt tutkimuksessani esittämään erilaisia teoreettisia perusteluja ihmisarvon ja ihmisoikeuksien pohjaksi. Mielestäni ne varsin hyvin representoivat olemassa olevia perusteluyrityksiä kautta linjan. Toki on itsestään selvää, että yhdessä väitöstutkimuksessa ei voida käydä läpi jokaista olemassa olevaa teoriaperinnettä tai perustelua ihmisarvolle. Siten tiedostan olevan täysin mahdollista, että olen ohittanut jonkin teoreettisen perustelun, joka voisi osoittaa esimerkiksi sekulaarin onnistuneen perustelun kaikille yhtäläisestä ihmisarvosta, jonka varaan luonnolliset ihmisoikeudet rakentuvat. Yhtä lailla on mahdollista, että Wolterstorffin esittämät argumentit nykyisten sekulaarien teoreettisten perusteluiden riittämättömyydelle ovat itsessään riittämättömiä. Edelleen on mahdollista, että olen itse tulkinnut väärin jotakin jo olemassa olevaa sekulaaria teoriaa ja sen riittämättömyyttä perustella ihmisarvo ja ihmisoikeudet.

tään Jumalan kaipuuna ystävyteen) perustuva ihmisarvo on nähtävä luonnolisten ihmisoikeuksien perustana. Koska ihmisoikeudet ovat sidottuja ihmisen arvoon ihmisenä, tai ihmisyyden arvoon, ovat ne luonteeltaan sisäsyntyisiä oikeuksia; jokainen ihminen syntyy täten oikeuksia omaavana olentona. Luonnolliset ihmisoikeudet ovat osa laajempaa oikeuksien kokonaisuutta. 4) Kaikki oikeudet tulee ymmärtää oikeuksina hyviin elämässämme ja menneisyydessämme, asioihin tai asiantiloihin, jotka positiivisesti myötävaikuttavat elämäämme ja hyvinvointiimme. Oikeudet näin ymmärrettyinä vaativat taustalleen käsityksen hyvästä elämästä kukoistavana elämänä, *eireneisminä*. Oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina on sovellutuksiltaan moraalisesti velvoittava ja käytäntöön ohjaava normatiivinen teoriakokonaisuus. Oikeudenmukaisuus on luonteeltaan sosiaalista olennon arvon kunnioittamista, josta nousevat oikeudet ja niitä korreloivat velvollisuudet hyviin elämässämme.

Tutkielman toisessa osassa siirryttiin käsittelemään *kasvatusta oikeudenmukaiseen elämään ja toimintaan*. Kärittely lähti liikkeelle Wolterstorffin ajatuksista shalomista, joka tulisi nähdä eettisen ja oikeudenmukaisen yhteisön esikuvana ja tavoitteena kasvatuksessa oikeudenmukaisuuteen. Shalom-käsitteen parista siirryttiin oikeudenmukaisen toiminnan kultivoimiseen viisidimensionaalisen oikeudenmukaisuuskasvatuksen näkökulmasta: 1) Emotionaalinen dimensio nähtiin keskeisenä empatian herättäjänä oikeudenmukaisuuden kohtaamiseen ja epäoikeudenmukaisuutta vastaan taistelun suhteen. 2) Habituaalis-dispositiivinen dimensio korostaa erilaisten valmiuksien kehittämistä vastuulliseksi moraaliseksi toimijaksi kasvamisessa. 3) Intellektuaalisen dimension merkitys on vastaavasti siinä, että se korostaa oikeanlaisten rationaalisten perustelujen antamista ja niiden kriittistä koettelemista kognitiivisen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden viitekehityksessä. 4) Moraalisessa dimensiossa korostetaan eettisten vakaumusten ja moraalisesti velvoittavien periaatteiden syvällistä tutkimista. 5) Uskonnollisessa dimensiossa tullaan kontaktiin Wolterstorffin situationaalisen ja perspektiivistisen rationaalisuuden kanssa, jonka keskiössä on ajatus rationaalisuutemme välttämättömästä uskonnollisesta perusluonteesta: laaja-alaiset taustauskomuksemme vaikuttavat siihen, millaisena oikeudenmukaisuuden kokonaisuuden miellämme. Siten uskonnollinen dimensio läpäisee kaikki muut dimensiot.

Uskonnollisen dimension ajamana esitin käytännön metodologisena viitekehityksenä oikeudenmukaisuuteen kasvattamiselle Wolterstorffin postuloiman käsitteen *dialoginen pluralismi*. Dialogisen pluralismin ajatus vaati perusteluikseen myös perspektiivistisen ja situationaalisen näkemyksen rationaalisuuden perusluonteesta: Kontrolliuskomuksemme vaikuttavat merkittäväällä tavalla siihen, miten hahmotamme todellisuutta. Kontrolliuskomuksemme toimivat ikään kuin silmälasit, joiden kautta tarkastelemme todellisuutta. Perspektiivismin ja dialogisuuden kristillisenä sovellutuksena käsittelemme kristillisen oppineisuuden ideaa, joka toisaalta myös selvensi perspektiivismin ja dialogisen pluralismin keskeisiä periaatteita. Perspektiivismin liittyi läheisellä tavalla myös kartesiolaisen tiedekäsityksen hylkääminen ja pluralistisen tiedekäsityksen hyväksyminen. Käsittelemme myös tarkemmin Wolterstorffin rationaalisuuden

käsitystä suhteessa muihin epistemologiassa esitettyihin rationaalisuuden ja tiedollisen oikeutuksen käsityksiin.

Kuten aiemmin todettua, on dialogisen pluralismin perusajatuksena avoin ja kunnioittava ilmapiiri, jossa eri maailmankatsomusten ja näkemysten omaavat edustajat etsivät totuutta keskustelun ja argumentaation merkeissä, jokainen avoimesti, eksplisiittisesti ja sallitusti omasta partikulaarisesta perspektiivistään liikkeelle lähtien. Jokaisen tahon tulee edelleen olla valmis, riittävän todistusaineiston niin vaatiessa, muuttamaan omia kontrolliuskomuksiaan ja perspektiiviään todellisuudesta. Argumentoin, että dialoginen ajattelu ja kriittinen rakentava keskustelu vaativat toimiakseen taustalleen ontologisen ja epistemologisen realismin, koska muutoin eri näkemysten välisen totuusarvon erotelu ja totuuden itsensä etsiminen olisi absurdia. Käsittelin myös tässä yhteydessä dialogiselle pluralismille mahdollisia vaihtoehtoja<sup>183</sup> sekä nostin yhtäläisyyksiä ja mahdollisuuksia empiiristen ihmisoikeuskasvatusmallien annista dialogisen pluralismin kontekstiin. Toin esille myös indoktrinaation näkökulmasta nousevan kritiikin uskonnollisten näkemysten opettamista kohtaan: esitin, että dialogisen pluralismin viitekehyksen sisällä toimiessa on mahdollista välttää indoktrinaation vaara: Teistisesti perustellun oikeudenmukaisuuden käsityksen sisäsyntyisinä oikeuksina ja erityisesti luonnollisten ihmisoikeuksien opettaminen on luonteeltaan perspektivalistista ja situationaalista sekä fallibilistista ja kumoutuvaa. Siten se tulisi nähdä ei-indoktrinoivana ja kasvatuksellisesti hyväksyttävänä. Lopuksi käsittelin myös poliittisen filosofian kontekstia esittämällä tentatiivisesti Wolterstorffin puolustaman tasavertaisen poliittisen äänen liberalismiin, tulkitsemalla sen yhteiskunnallis-poliittiseksi variantiksi dialogisen pluralismin käytännöstä.

---

<sup>183</sup> Tällä hetkellä – ainakin käsittelemistäni vaihtoehtoista – potentiaalisimpana vaihtoehtona dialogiselle pluralismille näkisin Holman puolustaman fallibilistisen pluralismin kansalaiskasvatuksen ja erityisesti oikeudenmukaisuuskasvatuksen kontekstissa. Itselleni jäi kuitenkin vielä hieman epäselväksi, millä tavoin tässä viitekehyksessä suhtaudutaan esimerkiksi supranaturalistisiin selitysmalleihin ihmisarvosta ja ihmisoikeuksien perustasta. Jos tutkimuksessa esittämäni Wolterstorffin teistinen ehdotus osoittautuu myöhemmän keskustelun valossa vakavasti otettavaksi vaihtoehdoksi, nousee supranaturalististen taustauskomusten hyväksyminen osaksi kasvatustilosophista keskustelua aivan uuteen arvoon.

## SUMMARY

This dissertation focuses on a theoretical understanding of justice and its implications for education for justice. The orientation of the study is philosophical in nature. The study is divided into two parts: the first part considers the theoretical understanding of justice in general and its more particular related components, while the second part develops the educational implications.

The main thesis for understanding justice comes from Nicholas Wolterstorff's theory of justice, namely, justice as inherent rights. This conception of justice is contrasted with the widely held right order conception of justice. This conception holds that justice is ultimately based on external aspects such as the social contract, judicial laws, or even natural law. This conception ultimately leads to an understanding of justice as something outside or external to us, an understanding in which it is not a part of our being as beings. Contrary to this understanding, Wolterstorff's own conception of justice as inherent rights conceives of justice as something internal to us, as something that is ultimately based on the inherent rights of beings. These inherent rights are, furthermore, located in the inherent worth of the right-holder.

This study offers a range of interrelated themes that unfold the larger understanding of justice as inherent rights.

First, there is a discussion related to goods, well-being and different conceptions of the good life. Rights are rights to certain goods (with a distinction made between life-goods and history-goods within the framework of goods). Goods are understood as states of affairs that contribute positively to the actual worth of a human being's life. It is important to note that the goods to which we have rights are in a sense prior to these rights – goods exist to which we have rights and to which we do not have rights. Therefore, it becomes crucial to have the right understanding of the goods to which we have rights. The right understanding, however, is only possible through a certain conception of well-being and the good life.

The study distinguishes between three conceptions of the good life. The first conception is called the experientially satisfying life, which is viewed through utilitarianism. This utilitarian notion of the good life as an experientially satisfying life is rejected as a framework for the goods to which we have rights, mainly because it can be argued that there are goods to which we have rights that are outside of the domain of the "experientially satisfying". Furthermore, utilitarianism can also be seen as being disinterested in individual human beings, and is therefore unable to recognize the role of the rights of individuals. The second conception of the good life is the happy life understood within the framework of eudaimonism. It is seen as a great interlocutor within the discussion of the possible frameworks of the goods to which we have rights. Nonetheless, there are some irreconcilable features in eudaimonistic thinking which lead to its rejection as a larger framework for rights. Summarily, these features can be stated as follows: eudaimonism as an ethical theory is too focused and dependent on one's virtuous character and actions, making it there-



fore too agent-oriented in its emphasis. Eudaimonism seems to lack the conceptual tools for regarding the fundamental social aspect of justice (e.g. agent-dimension and patient-dimension) or for accounting for rights as having a trumping force in the sphere of moral decision-making. Hence, we are left with the third option, namely, the good life as the flourishing life. This is the view that Wolterstorff defends. He also calls it *eireneism* (the Greek translation of the Old Testament Hebrew word *shalom*). This Judeo-Christian conception of the good life as a well-lived and prosperous life (i.e. a flourishing life) can help us transcend to the level where, within a single framework, we can recognize the social character of justice, the importance of love and the well-being of individuals through the identification and recognition of the inherent rights and worth of every individual human being. Lastly, Wolterstorff suggests, after rejecting the human good in terms of both desire-satisfaction and proper functioning accounts, that we should ultimately understand goods through the lens of the divine-desire account. He also notes that, even though the divine-desire perspective of goods seems to transcend the problems of relativism and subjectivism, it introduces problems in relation to methodological naturalism – as far as ethics (as a scientific endeavor) is seen as being committed to that position.

One important aspect when considering rights is their grounding. It is common to think that moral rights are grounded in duties. However, if rights really are seen as grounded in duties, we have to make inquiries regarding the source and nature of duties. The central question surrounding the nature of duties is what makes duties morally required. This study investigates two possibilities for the source of moral obligations: (1) the social contract and (2) the moral authority (primarily considered in the form of the Divine Command Theory). Both these lines of thought are evaluated as inadequate for not being able to answer both preconditions of moral obligations simultaneously, namely, their source and their nature. Therefore, the conclusion is that rights cannot be grounded in duties because there is no evidence to conclude that duties – or rights for that matter – are ontologically prior in relation to the other. In the final analysis, moral rights and moral obligations should be grounded in the requiredness of the worth of the being.

Within the understanding of the notion of justice as inherent rights, rights are generally understood as normative social relationships. According to Wolterstorff, however, there is a “diversity of worth that grounds a diversity of rights” (2009a, 262). He suggests that the sources of worth may include a “wide variety of differential accomplishments, characteristics, relationships, and so forth” (Wolterstorff 2009a, 262). Therefore, there are instances of worth that are not essential for the human being in question. Worth may be attained, for example, through some charitable supererogatory act of some kind. Another – and for our purposes very important – instance of *inherent* worth is the worth that human beings have *qua* human beings (making it, therefore, a *natural inherent* worth). In the literature, this natural inherent worth of human beings is commonly referred to as human dignity.

Because there are many sources for worth (and hence different forms of worth), there are also a myriad of rights that human beings possess. It is vital, however, to distinguish the rights that human beings have from human rights. Human rights are merely a small subset of rights within the whole realm of rights. Nevertheless, human rights play a pivotal role within the framework of this study. The first obvious question to ask is, of course, what a human right is. The answer given in this study is that a human right is a right that is solely dependent on the status of being human without any further qualifications. Simply being a human being is enough to claim human rights. Some practical clarifications concerning human rights are necessary though. Human rights should be understood as *prima facie* rights. Under certain circumstances they can be blocked (i.e. they are no longer morally binding). In normal circumstances – always where there is even the slightest possibility to respect the human right in question – human rights are morally binding; they are moral trumps, hence overriding every other moral consideration. Furthermore, there are universal human rights or *ultima facie* rights that are universally morally binding in every possible circumstance. There is also some discussion regarding human rights and so-called human-person rights.

One absolutely central ethical principle arising from Wolterstorff's theory of justice, which is he also calls "a *respect theory*", is the notion that "one should never treat *anything whatsoever* as of less worth than it is" (Wolterstorff 2008b, 370; Wolterstorff 2010b, 200).

After clarifying how human rights should be understood, the next question that emerges is the question of how human rights – or better the human dignity that grounds human rights – should be grounded. With respect to human dignity and human rights, there are set two conditions that should be met: adequate grounding of human dignity and human rights should fulfill the (1) ineradicability condition (that is some property or properties should, being essential to all human beings, be ineradicable to all human beings) and the (2) uniqueness condition (that is some property or properties should be unique only to human beings; the property or properties in question should be exclusively human). With these two conditions as the background, the study proposes a theistic grounding as well as three secular approaches for grounding human dignity and human rights.

The first secular proposal for grounding human dignity and human rights is called the rational agency argument. There is a detailed examination of how this could be translated into different forms to include every human being with its scope (e.g. original strong versions and diluted disjunctive versions or rational capacity). The conclusion, briefly stated, is that it cannot be done; there will always be human beings who are not capable of rational agency (e.g. those with severe mental disabilities, patients in a coma, those at a severe stage of Alzheimer's). In regards to the rational agency approach, there are "case-type" considerations of grounding proposals from Immanuel Kant, Ronald Dworkin and Alan Gewirth.

The second secular proposal is the personhood argument. It can be argued that no non-human animal can function as a person, hence satisfying the aforementioned uniqueness condition. However, it seems to fail to satisfy – as in the case of rational agency – the ineradicability condition. For instance, newborn infants or human beings with severe mental challenges seem unable to function as persons. Therefore, this proposal is also seen as inadequate for grounding human rights and human dignity.

The third secular proposal comes in the form of human nature. It initially seems promising, potentially satisfying the conditions of ineradicability as well as of uniqueness. While Wolterstorff concedes that some people might find the human nature argument adequate for grounding human dignity and rights, he himself has serious reservations concerning this proposal. Wolterstorff argues that when we see all kinds of malformed (this term has no pejorative connotations in Wolterstorff's thinking) instances of human individuals, it does not illuminate our deep intuitions of the relationship between all-inclusive human nature and human dignity. Furthermore, what I tentatively try to show is that from – at the least – an evolutionary perspective it seems difficult to grasp any concept of a static or consolidated notion of human nature. Therefore, the human nature argument leaves us with reservations and questions as to its fittingness for grounding human dignity and human rights.

Lastly, Wolterstorff develops his own theistic version of grounding human dignity and human rights. In short, human dignity is theistically understood as a result of a twofold bestowal of creation and relation: being created in the image of God (*imago Dei*) and in the relation of being loved by God, where love is conceived as God's yearning for friendship. This is then seen as the only currently available grounding for human dignity and human rights that satisfies our conditions of ineradicability and uniqueness. Of course, the study introduces the many critiques leveled against Wolterstorff's theistic grounding proposal.

The second part of this dissertation builds upon the foundation of the earlier discussion. It starts with the central concept of *shalom* or peace (compare with *eireneism* mentioned earlier): justice is seen as the bedrock of shalom. Shalom is something "where everything exists in right relationship with everything else" (Wolterstorff 2004f, 130). "The shalom community is indeed more than the just community; it is the ethical community." (Wolterstorff 2004e, 142). From there the study builds a novel interpretation of education for justice based upon Wolterstorff's theory of justice, his various more educationally oriented texts and his understanding of rationality. The study proposes, within the context of dialogical pluralism, a new synthetic theoretical model of education for justice called five-dimensional education for justice. The five dimensions are as follows: (1) The emotional dimension: It focuses on the emotional side of humanity, such as on how central the evoking of empathy towards the wronged of this world is for education for justice. (2) The habitual-dispositional dimension: This dimension concentrates on the various ways of cultivating dispositions for justice, including discipline and modeling. (3) The intellectual dimension: Tapping into the intellectual level of humanity is also central to education for justice. Within

education for justice there should be high expectations for rational argumentation and dialogue concerning the relevant issues as well as for developing an adequate cognitive framework for social justice. (4) The moral dimension: Justice is a moral issue. Hence, education for justice should embrace and delve into the deep recesses of our motivations for acting justly (or unjustly). It should also aim to develop unequivocal moral terminology. (5) The religious dimension: The religious dimension is intuitively closely related to the moral dimension. However, this dimension becomes absolutely pivotal within the philosophical thinking and perspective of Wolterstorff: First, if Wolterstorff's argument for grounding human dignity and human rights is correct and valid, in that their theoretical grounding is possible only through a theistic account, then we cannot simply escape the religious dimension in the sphere of education for justice. Second, because it arises from the tradition of reformed epistemology, Wolterstorff's understanding of human rationality and the justification of our beliefs is distinctive. Therefore – at least for Wolterstorff – our reason works within the bounds of religion (religion is understood here as a comprehensive doctrine or as a control belief; the term *religious* can therefore mean theism, deism, atheism, agnosticism etc.), which governs our reasoning along with the weighing of scientific theories. Hence, this study refers to Wolterstorff's position of rationality as situated and perspectival rationality. Close scrutiny is also given to different epistemological starting points as well as to arguments for and against the rationality position of Wolterstorff. In addition, the problem of indoctrination is investigated in relation to openly educating about human dignity and human rights from a theistic viewpoint.

The methodological framework of dialogical pluralism is central to the five-dimensional approach to education for justice. Dialogical pluralism seems to follow straightforwardly from Wolterstorff's conception of situated and perspectival rationality. As perspectival human beings, we interpret reality from our particular perspectives. This interpretation includes, of course, how we understand justice, human dignity and human rights. Therefore, we should not try to escape in the sphere of education for justice to some supposedly neutral ground. It is after an examination of the possibility of neutrality that one proposal of this dissertation emerges: to deny the very possibility of neutrality when it comes to educating for justice, and particularly when educating for respecting human dignity and natural human rights. Therefore, we need dialogue, pluralism of voices, and freedom of speech. Space is also given to relevant rival methodological approaches to dialogical pluralism. It is also noteworthy that Wolterstorff's perspectival and situated notion of rationality does not lead to moral relativism. Instead, it is defended as being wholly compatible with ontological and epistemological realism.

Lastly, this study includes a tentative introduction to the implications of dialogical pluralism for democracy and responsible and participative citizenship: dialogical pluralism is seen as a direct link to Wolterstorff's new way of understanding liberal democracy, namely, the equal political voice interpretation of liberal democracy.

## LÄHTEET

- Aalto-Heinilä, M. 2009. Tahtoteoria ja intressiteoria oikeuksien funktion selittäjinä. *Oikeus* 38 (2), 138–158.
- Adams, R. 1999. *Finite and infinite goods: A framework for ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Alston, W. P. 1986. Epistemic circularity. *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (2), 1–30.
- Alston, W. P. 1993. *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca: Cornell U. P..
- Alston, W. P. 1999. Perceptual knowledge. In J. Greco & E. Sosa (eds.) *The Blackwell guide to epistemology*. Malden, MA: Blackwell, 223–242.
- Alston, W. P. 2000. Why should there *not* be experience of God? In B. Davies (ed.) *Philosophy of religion: A guide and anthology*. New York: Oxford University Press, 382–388.
- Andreotti, V., Ahekanew, C. & Cooper, G. 2012. Equivocal knowing and elusive realities: imagining global citizenship otherwise. In V., de O. Andreotti & L., M., T., M. de Souza (eds.) *Postcolonial perspectives on global citizenship education*. New York: Routledge, 221–238.
- Annas, J. 1993. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. 1999. *Platonic ethics: old and new*. Cornell: Cornell University Press.
- Aristoteles. 2005. *Nikomakhoksen etiikka*. (2. painos). Suom. S. Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Attridge, H. W. 2009. Wolterstorff, rights, wrongs, and the Bible. *Journal of Religious Ethics* 37 (2), 209–220.
- Audi, R. 1995. *The Cambridge dictionary of philosophy*. (2<sup>nd</sup> ed.). New York: Cambridge University Press.
- Audi, R. 1997. Liberal democracy and the place of religion in politics. In R. Audi & N. Wolterstorff: *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1–66.
- Austin, M. W. n.d. Divine command theory. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [viitattu 20.5.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://www.iep.utm.edu/divine-c/>](http://www.iep.utm.edu/divine-c/)
- Bacon, F. 1994. *Novum organum - with other parts of the great instauration*. (Volume 3, Paul Carus Student Editions). Transl. and eds. by P. Urbach & J. Gibson. La Salle, IL: Open Court. (Alkuteos julk. 1620).
- Bahtin, M. 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Suom. P. Nieminen & T. Laine. Helsinki: Orient Express.
- Barth, K. 1981. *The Christian life: Church dogmatics IV, 4: Lecture fragments*. Transl. by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bernstein, R. J. 2009. Does he pull it off? a theistic grounding of natural inherent human rights? *Journal of Religious Ethics* 37 (2), 221–242.
- Biggar, N. 2010. Nicholas Wolterstorff, Justice: rights and wrongs. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 130–137.



- Bolos, A. & Scott, K. a. Reformed epistemology. Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.fi): [viitattu 3.4.2016] <URL: <http://www.iep.utm.edu/ref-epis/>>
- Brennen, M. 2012. Two possible objections to Wolterstorff's critique of eudaimonism. [online]. [viitattu 14.10.2015] Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.fi): <URL: <http://michaelbrennen.com/2012/05/29/two-possible-objections-to-wolterstorffs-critique-of-eudaimonism/>>
- Calvin, J. 1847. Commentaries on the first book of Moses called Genesis, volume I. Transl. by J. King. [viitattu 24.10.2014] Grand Rapids MI: William B. Eerdmans Publishing. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.fi): <URL: <https://archive.org/details/commentariesonfi01calv>>
- Chambers, S. 2009. Do good philosophers make good citizens? [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.fi): <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/05/do-good-philosophers-make-good-citizens/>>
- Cicero, M. T. 1999. Cicero: On the commonwealth and on the laws. Ed. by J. E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coie, J. D. & Dodge, K. A. 1998. Aggression and antisocial behavior. In W. Damon & N. Eisenberg (eds.) Handbook of child psychology: Vol. 3. Social emotional and personality development. New York: Wiley, 779–862.
- Cooper, J. 1995. Aristotle on the goods of fortune. In T. Irwin (ed.) Aristotle's Ethics. New York and London: Garland.
- Corcoran, S. 2013. Codex Justinianus. In R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine & S. R. Huebner (eds.) The encyclopedia of ancient history Vol III. Malden, MA: Wiley-Blackwell Publishing.
- Crisp, R. 2010. Rights, happiness and God: a response to Justice: Rights and wrongs. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 156–162.
- Cusveller, B. 2014. Ethics of justice + ethics of love = ethics of care? : Nicholas Wolterstorff, ethics of care, and reformed philosophy on moral theory. *Philosophia Reformata* Vol 79 (2), 172–190.
- Davis, G. S. 2010. Affirming the worth of the victim. *Modern Theology*, 26 (4), 651–659.
- Davis, W. C. 2006. Thomas Reid's ethics: Moral epistemology on legal foundations. London ; New York: Continuum.
- De Bary, P. 2002. Thomas Reid and scepticism. London: Routledge.
- den Dulk, K. 2009. Justice and rights-talk in liberal democracies. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011]. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.fi): <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/24/justice-and-rights-talk-in-liberal-democracies/>>
- Denney, J. 1894. Studies in theology. London: Hodder and Stoughton.
- DeRose, K. 2005. Direct warrant realism. In A. Dole & A. Chignell (eds.) God and the ethics of belief: New essays in philosophy of religion. New York: Cambridge University Press, 150–172.



- Dishion, T. J. & Andrews, D. W. 1995. Preventing escalation in problem behaviors with high-risk young adolescents: Immediate and 1-year outcomes. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 63, 538–548.
- Dishion, T. J., Patterson, G. R. & Kavanagh, K. A. 1992. An experimental test of the coercion model: Linking theory, measurement and intervention. In J. McCord & R. E. Tremblay (eds.) *Preventing antisocial behavior*. New York: Guilford, 253–282.
- Dombrowski, D. A. 2009. Justice: Rights and wrongs. *Journal of Religion* 89, 278–280.
- Downes, S. M., & Machery, E. 2013. *Arguing about human nature: Contemporary debates*. London: Routledge.
- Dworkin, R. 1993. *Life's dominion: An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Knopf.
- Dysthe, O. 1995. *Det flerstämmiga klassrummet: Att skriva och samtala för att lära*. Lund: Studentlitteratur.
- Endicott, T. 2010. What human rights are there—if any—and why? *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 172–181.
- Foley, R. 2005. Justified belief as responsible belief. In M. Steup & E. Sosa (eds.) *Contemporary debates in epistemology*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 313–326.
- Freire, P. 2005. *Sorrettujen pedagogiikka*. Suom. Joel Kuortti. Tampere: Vastapaino.
- Gaita, R. 2000. *A common humanity: Thinking about love and truth and justice*. London: Routledge.
- Gardiner, M. 1992. *The dialogics of critique: M. M. Bakhtin and the theory of ideology*. London: Routledge.
- Gewirth, A. 1982. *Human rights: Essays on justification and applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, A. 1986 Introduction. In E. Durkheim, A. Giddens (ed.) *Durkheim on politics and the state*. Transl. by W. D. Hall. Cambridge: Stanford University Press.
- Glover, J. 2007. *Ihmisyys: 1900-luvun moraalihistoria*. Suom. P. Stenman. (4. painos) Helsinki: Like : Suomen rauhanpuolustajat.
- Goodman, N. 1952. Sense and certainty. *The Philosophical Review* 61 (2), 160–167.
- Goodman, N. 1986. *Of mind and other matters*. Cambridge: Harvard University Press.
- Greenawalt, K. 1988. *Religious convictions and political choice*. New York: Oxford University Press.
- Greenawalt, K. 1995. *Private consciences and public reasons*. New York: Oxford University Press.
- Greenawalt, K. 2005. *Does God belong in public schools?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Griffin, J. 2008. *On human rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Grossman, L. 2011. 'Light speed' neutrinos point to a new reality. *New Scientist*, Issue 2832, 1.10.2011, 6–9.
- Gutting, G. 1987. Review of N. Wolterstorff, *Reason within the bounds of religion* (2<sup>nd</sup> ed.). *Faith and Philosophy* 4 (2), 225–228.
- Habermas, J. 2001. *Faith and knowledge*. Transl. by H. Beister & W. Rehy. [viitattu 9.5.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL:http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf >](http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf)
- Habermas, J. 2008. *Between naturalism and religion: Philosophical essays*. Transl. by C. Cronin. Polity Press.
- Hanson, N. R. 1958. *Patterns of discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hare, J. 2005. Evolutionary naturalism and reducing the demand of justice. In T. Cuneo (ed.) *Religion in liberal polity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 74–94.
- Hawk, W. J. 2009. Justice: Rights and wrongs. *Review of Metaphysics* 62, 953–954.
- Hergovich, A., Schott R. & Burger, C. 2010. Biased evaluation of abstracts depending on topic and conclusion: Further evidence of a confirmation bias within scientific psychology. *Current Psychology* 29, 188–209.
- Hirsjärvi, S. 1985. *Johdatus kasvatustieteen filosofiaan*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Hohfeld, W. H. 1920. *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning*. New Haven: Yale University Press. [viitattu 2.2.2012] Saatavana [www-muodossa: <URL: https://ia801409.us.archive.org/29/items/fundamentallegal00hohfuoft/fundamentallegal00hohfuoft.pdf >](http://www-muodossa: <URL: https://ia801409.us.archive.org/29/items/fundamentallegal00hohfuoft/fundamentallegal00hohfuoft.pdf >)
- Holma, K. 2003a. Israel Scheffler – Pragmatisti, realisti vai relativisti? *Aikuiskasvatus* 4/2003, 298–303.
- Holma, K. 2003b. The conditions of Schefflerian rationality in the realm of moral education. *Philosophy of education: The yearbook 2003*. Urbana, IL: Philosophy of Education Society, 233–241.
- Holma, K. 2004a. Pluralism and education: Israel Scheffler's synthesis and its presumable educational implications. *Educational Theory* 54 (4), 419–430.
- Holma, K. 2004b. Voiko realisti olla pluralisti?: Israel Schefflerin pluralismi ja sen kasvatukselliset seuraukset. Teoksessa R. Mietola & H. Outinen (toim.) *Kulttuurit, erilaisuus ja kohtaamiset. Kasvatustieteen päivien 2003 julkaisu*. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitos, 2–7.
- Holma, K. 2007. Essentialism regarding human nature in the defence of gender equality in education. *Journal of Philosophy of Education* 41 (1), 45–57.
- Holma, K. 2008. Scheffleriläinen rationaalisuus ja kasvatustodellisuuden monikerroksisuus: jännitteitä ja ratkaisuja Israel Schefflerin kasvatustieteen filosofiaan. Helsingin yliopiston Kasvatustieteen laitos: Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia; nro 216. Artikkeliväitöskirja.

- Holma, K. 2009. The strict analysis and the open discussion. *Journal of Philosophy of Education* 43 (3), 325–338.
- Holma, K. 2011. The epistemological conditions of moral education: The notions of rationality and objectivity revisited. *Educational Theory* 61 (5), 533–548.
- Holma, K. 2012. Fallibilist pluralism and education for shared citizenship. *Educational Theory* 62 (4), 397–409.
- Holma, K. & Hyytinen, H. 2015. Filosofian ja empirian dialogi: normatiiviset ja deskriptiiviset ulottuvuudet kasvatustutkimuksessa. *Kasvatus* 46 (3), 220–232.
- Hołub, G. 2008. Being a person and acting as a person. *Forum Philosophicum* 13 (2), 261–276.
- Huesmann, L. R. & Miller, L. S. 1994. Long-term effects of repeated exposure to media violence in childhood. In L. R. Huesmann (ed.) *Aggressive behavior: Current perspectives*. New York: Plenum, 153–186.
- Hume, D. 1740. *A treatise of human nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Auckland, New Zealand: Floating Press.
- Huttunen, R. 2004. Habermas ja indoktrinaation ongelma. *Kasvatus* 35 (2), 191–205.
- Hyytinen, H., Holma, K., Toom, A., Shavelson, R. J. & Lindblom-Ylänne, S. 2014. The complex relationship between students' critical thinking and epistemological beliefs in the context of problem solving. *Frontline Learning Research*. 2 (4), 1–24. [viitattu 5.5.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://dx.doi.org/10.14786/flr.v2i4.124>](http://dx.doi.org/10.14786/flr.v2i4.124)
- Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus. 1948. [viitattu 8.6.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL:http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin>](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin)
- Jackson, T. P. 2012. Review of N. Wolterstorff *Justice in love*. *Notre Dame Philosophical Reviews: An electronic journal*. [online]. [viitattu 3.6.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://ndpr.nd.edu/news/29488-ju/>](http://ndpr.nd.edu/news/29488-ju/)
- Jauhiainen, A. & Tähtinen, J. 2014. Arvokirjoitus. *Kasvatus* 45 (4), 317–319.
- Johnston, D. 2009a. Justice and theism. [online]. *The Immanent Frame*. [viitattu 5.9.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/19/justice-and-theism/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/19/justice-and-theism/)
- Johnston, D. 2009b. Response to "Justice and theism". [online]. *The Immanent Frame*. [viitattu 5.9.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/19/justice-and-theism/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/19/justice-and-theism/)
- Joldersma, C. W. 2004. Introduction. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, xi–xxi.
- Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. 2004. Preface. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, vii–x.

- Kahn, J. 2009a. Nicholas Wolterstorff's fear of the secular. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 10.5.2011] Saatavana [www-muodossa <URL: http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/)
- Kahn, J. 2009b. Response to "Nicholas Wolterstorff's fear of the secular". [online]. The Immanent Frame. [viitattu 10.5.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/)
- Kant, I. 1990. Tapojen metafysiikan perustus. Teoksessa J. E. Salomaa (suom. & toim.) *Kantin siveysopilliset pääteokset*. 2. painos. Juva: WSOY. (1. painos 1931).
- Kao, G. 2011. *Grounding human rights in a pluralist world*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Kateb, G. 2011. *Human dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kazdin, A. E. 1985. *Treatment of antisocial behavior in children and adolescents*. Homewood, IL: Dorsey.
- Kazdin, A. E. 2005. *Parent management training: Treatment for oppositional, aggressive and antisocial behavior in children and adolescents*. New York: Oxford University Press.
- Kelly, D. 1997. *Creation and change: Genesis 1.1-2.4 in the light of changing scientific paradigms*. Ross-shire, G.B.: Mentor.
- Kirchschläger, P. G. 2012. Future directions of human rights education. *Education and Society* 30 (1), 5-17.
- Knuutila, S. 2003. Mitä uskonnonfilosofia on? Teoksessa T. Helenius, T. Koistinen & S. Pihlström (toim.) *Uskonnonfilosofia*. Vantaa: WSOY, 14-38.
- Koehler, J. J. 1993. The influence of prior beliefs on scientific judgments of evidence quality. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 56 (1), 28-55.
- Koistinen, T. 2001. *Usko ja tiedollinen oikeutus*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Koistinen, T. 2003. Filosofinen teismi ja uskonnon Jumala. Teoksessa T. Helenius, T. Koistinen & S. Pihlström (toim.) *Uskonnonfilosofia*. Vantaa: WSOY, 95-120.
- Kozinski, T. J. 2009. Must secular rights fail? [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/19/must-secular-rights-fail/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/19/must-secular-rights-fail/)
- Kraut, R. 1990. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press.
- Kring, A. M., Johnson, S. L., Davison, G. & Neale, J. 2014. *Abnormal psychology* (12<sup>th</sup> ed.). Hoboken, N.J.: Wiley.
- Kuhn, T. S. 1994. *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Suom. K. Pietiläinen. (2. painos) Helsinki: Art House.
- Kuyper, A. 1943. *Lectures on Calvinism*. William B. Eerdmans Publishing.
- Kuyper, A. 1980. *Principles of sacred theology*. Transl. by J. H. De Vries. Grand Rapids: Baker Books.

- Küng, H. 1991. *Global responsibility: In a search for a new world ethic*. Transl. by J. Bowden. New York: Crossroad Publishing.
- Küng, H. 1998. *A global ethic for global politics and economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lafont, C. 2007. Religion in the public sphere: Remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies. *Constellations* 14 (2), 239–259.
- Laitinen, A. 2014. Collective intentionality and recognition from others. In A. K. Ziv, & H. B. Schmid (eds.) *Institutions, emotions, and group agents. Contributions to social ontology. Studies in the Philosophy of Sociality 2*. Springer Science+Business Media, 213–227.
- Laitinen, A. & Eskelinen, T. 2010. Kollektiivinen vastuu. Teoksessa J. Räikkä (toim.) *Yhteiskuntafilosofia*. Kuopio: Unipress, 43–61.
- Lammenranta, M. 1993. *Tietoteoria*. Tampere: Tammerpaino Oy.
- Lammenranta, M. 2005. Onko naturalismi itsensä kumoava? *Niin & näin* 12 (3), 41–45.
- Lammenranta, M. n.d. Epistemic circularity. Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. [viitattu 20.3.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://www.iep.utm.edu/ep-circ/>](http://www.iep.utm.edu/ep-circ/)
- LeBar, M. 2013. *The value of living well*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, C. D. 2015. Engaging student aversions to moral obligations. *Teaching Philosophy* 38 (3), 273–288.
- Lott, M. 2016. Agency, patiency, and the good life: The passivities objection to eudaimonism. *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (3), 773–786.
- MacIntyre, A. 1978. God and the theologians. In A. C. MacIntyre *Against the self-images of the age*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 12–26.
- MacIntyre, A. 1983. Are there any natural rights: The Charles F. Adams lecture 28.2. 1983. Brunswick, ME: Bowdoin College.
- MacIntyre, A. 1988. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, A. 1999. *Dependent rational animals*. Chicago and La Salle, Ill.: Open Court Press.
- MacIntyre, A. 2007. *After virtue: A study in moral theory*. (3<sup>rd</sup>. ed.). [viitattu 1.4.2016] Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. Saatavana [www-muodossa: <URL: http://epistemh.pbworks.com/f/4.+Macintyre.pdf>](http://epistemh.pbworks.com/f/4.+Macintyre.pdf)
- McIlroy, D. 2014. The problem of human rights. [online] [viitattu 25.6.2016] *Ethics in Brief* 19 (3). Saatavana [www-muodossa: <URL: http://www.klice.co.uk/uploads/Ethics%20in%20Brief/EIB\\_McIlroy\\_19-3.pdf>](http://www.klice.co.uk/uploads/Ethics%20in%20Brief/EIB_McIlroy_19-3.pdf)
- Margalit, A. 1996. *The decent society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maring, L. 2014. Review of N. Wolterstorff, *The mighty and the almighty*. *Faith and Philosophy* 31 (2), 229–232.

- Maritain, J. 1956. *Man and the state*. (4<sup>th</sup> ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Marsden, G. 1997. *The outrageous idea of Christian scholarship*. New York: Oxford University Press.
- Martinich, A.P. 1996. *Philosophical writing*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Matikainen, P. & Puolimatka, T. 2014. The concept of well-being and the educational implications of Nicholas Wolterstorff's theory of justice. In H. L. T. Heikkinen, J. Moate & M-L. Lerkkanen (eds.) *Enabling education: proceedings of the annual conference of Finnish Educational Research Assosiation FERA 2013*, 69-87.
- Mavrodes, G. I. 1983. Jerusalem and Athens revisited. In A. Plantinga & N. Wolterstorff (eds.) *Faith and rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- McGrew, T. 2003. A defense of classical foundationalism. In L. Pojman (ed.) *The theory of knowledge*. Belmont: CA. Wadsworth, 194-206.
- Milbank, J. 2010. Against human rights. [online] [viitattu 8.8.2013] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank\\_AgainstHumanRights.pdf >](http://www.muodossa: <URL: http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_AgainstHumanRights.pdf >)
- Mill, J. 1993. *Utilitarianism: On liberty; Considerations on representative government; Remarks on Bentham's philosophy*. London: Tuttle Publishing.
- Moffitt, T. E. 1993. Adolescence-limited and life-course-persistent antisocial behavior: A developmental taxonomy. *Psychological Review* 100 (4), 674-701.
- Mouw, R. J. 2005. Religious Convictions and Public Discourse. In T. Cuneo (ed.) *Religion in Liberal Polity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 195-216.
- Murphy, M. C. 2009. Justice: Rights and wrongs. *Ethics* 119 (2), 402-407.
- Nagel, T. 2008. Public education and intelligent design. *Philosophy & Public Affairs* 36 (2), 187-205.
- Naticchia, C. 1998. Human rights, liberalism, and Rawls's Law of peoples. *Social Theory and Practice* 24 (3), 345-374.
- Naugle, D. K. 2002. *Worldview: A history of the concept*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Neuman, J. 2009. Not a foundation but a raft. [online]. *The Immanent Frame*. [viitattu 5.9.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL:http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/25/not-a-foundation-but-a-raft/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/25/not-a-foundation-but-a-raft/)
- Nieto, S. 2010. *Language, culture, and teaching. Critical perspectives*. New York: Routledge.
- Nietzsche, F. 2003. *The genealogy of morals*. Transl. by H. B. Samuel. New York: Courier Dover Publications.
- Niiniluoto, I. 1983. *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, I. 1984. *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Helsinki: Otava.



- Novacic, I. 2015. How might virtual reality change the world? Stanford lab peers into future. CBS News, June 18 [online]. [viitattu 10.1.2017]  
 Saatavana [www-muodossa](http://www-muodossa): <URL:  
<https://vhil.stanford.edu/mm/2015/cbs-vhil-peers-into-future.pdf> >
- Nussbaum, M. 1992. Human functioning and social justice: In defense of Aristotelian essentialism. *Political Theory* 20 (2), 202–246.
- Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Donovan, O. 2009. The language of rights and conceptual history. *Journal of Religious Ethics* 37 (2), 193–207.
- O'Neill, O. 2010. Rights, obligations, priorities. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 163–171.
- Opetushallitus 2011. Tieto- ja viestintäteknikka opetuskäytössä. [online]. [viitattu 10.4.2016] Saatavana [www-muodossa](http://www-muodossa) <URL:  
[http://www.oph.fi/download/132877\\_Tieto\\_ja\\_viestintateknikka\\_opetuskaaytossa.pdf](http://www.oph.fi/download/132877_Tieto_ja_viestintateknikka_opetuskaaytossa.pdf)>
- Patterson, G. R. 1982. *Coercive family process*. Eugene, OR: Castilia.
- Perry, J. 2010. Two questions for Wolterstorff: On the roles played by rights-talk in history and the measuring of worth. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 147–155.
- Perry, M. J. 2000. *The idea of human rights: Four inquiries*. New York: Oxford University Press.
- Perry, M. J. 2003. *Under God? Religious faith and liberal democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, M. J. 2007. *Toward a theory of human rights: Religion, law, courts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pihlström, S. 1997. *Tutkiiko tiede todellisuutta? Realismi ja pragmatismi nykyisessä tieteenfilosofiassa*. Helsinki: Helsingin yliopiston filosofian laitos.
- Pizarro, D. 2000. Nothing more than feelings? The role of emotions in moral judgements. *Journal of the Theory of Social Behaviour* 30 (4), 355–375.
- Plantinga, A. 1967. *God and other minds: A study of the rational justification of belief in God*. Cornell University Press.
- Plantinga, A. 1983. Reason and belief in God. In A. Plantinga & N. Wolterstorff (eds.) *Faith and rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, A. 1993. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. 2000. *Warranted Christian belief*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. 2010. Religion and science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [viitattu 1.4.2016] Saatavana [www-muodossa](http://www-muodossa) <URL:  
<http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>>
- Pogge, T. W. 2008a. "Assisting" the global poor. In T. W. Pogge & K. Horton (eds.) *Global ethics: Seminal essays*. St. Paul, MN: Paragon House, 531–563.

- Pogge, T. W. 2008b. World poverty and human rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms. (2<sup>nd</sup> ed.). Cambridge: Polity Press.
- Pojman, L. P. 2005. Who are we? Theories of human nature. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Pollock, J. 1986. Contemporary theories of knowledge. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Popper, K. R. 1995. Arvauksia ja kumoamisia: tieteellisen tiedon kasvu. Suom. E. Eerola. Helsinki: Gaudeamus.
- Porter, J. 2010. Comments on Nicholas Wolterstorff's Justice: Rights and wrongs. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 192–196.
- Proctor, R. W. & Capaldi, E. J. 2006. Why science matters: understanding the methods of psychological research. Oxford: Blackwell Publishing.
- Price, A. 1989. Love and friendship in Plato and Aristotle. Oxford: Clarendon Press.
- Puolimatka, T. 1995. Kasvatus ja filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.
- Puolimatka, T. 1996. Indoktrinaatio. Teoksessa H. Häyry (toim.) *Ajatus* 52, Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 105–133.
- Puolimatka, T. 1997. Opetusta vai indoktrinaatiota? Tampere: Kirjayhtymä.
- Puolimatka, T. 2002. Opetuksen teoria: konstruktivismista realismiin. Helsinki: Tammi.
- Puolimatka, T. 2009a. Dialoginen pluralismi vai naturalistinen eksklusivismi: Vastauksia kriitikoilleni. *Perusta* 36 (3), 142–153.
- Puolimatka, T. 2009b. Evoluutiokeskustelun käsitteellisiä epäselvyyksiä. *Teologinen aikakauskirja* 114 (3), 250–254.
- Puolimatka, T. 2009c. Usko ja kumoajat. Teoksessa S. Pihlström & P. Toppinen (toim.) *Usko. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta* 22, 437–447.
- Puolimatka, T. 2012. Maailmankatsomusten vaikutus tieteellisiin teorioihin. Teoksessa J. Kotkavirta, O.-P. Moisio, S. Pihlström & H. Seinälä (toim.) *Maailma*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 326–334.
- Puolimatka, T. 2014. Dialoginen pluralismi kansalaiskasvatuksessa, erityisesti kasvatuksessa ihmisoikeuksiin. *Kansalaisyhteiskunta* 1, 91–109. [viitattu 1.3.2016] Saatavana www-muodossa: <URL: [https://asiakas.kotisivukone.com/files/kyts.kotisivukone.com/KY-lehti/2014-1/art\\_puolimatka.pdf](https://asiakas.kotisivukone.com/files/kyts.kotisivukone.com/KY-lehti/2014-1/art_puolimatka.pdf)>
- Quinn, M., J. 2005. Ethics for the information age. Boston: Pearson/Addison-Wesley.
- Ramsey, P. 1961. Christian ethics and the sit-in. New York: Association Press.
- Rawls, J. 1971. A theory of justice. (1st ed.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. 1993. Political liberalism. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. 1997. The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review* 64 (3), 765–807.
- Rawls, J. 1999. The law of peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, J. 1986. The morality of freedom. Oxford: Oxford University Press.

- Reardon, B. A. 1995. *Educating for human dignity: Learning about rights and responsibilities*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Reed, E. D. 2009. *Justice: Rights and wrongs* - By Nicholas Wolterstorff. *Conversations in Religion and Theology* 7 (1), 63–70.
- Reid, C. 2004. Power over the body, equality in the family. *Rights and domestic relations in medieval canon law*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Rist, J. 1997. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivers, J. 2010. Three concepts of natural human rights. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 182–191.
- Rorty, R. 1993. Human rights, rationality and sentimentality. In S. Shute & S. Hurley (eds.) *On human rights: The Oxford amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 112–134.
- Rosenberg, J. 1996. *The Practice of philosophy: a handbook for beginners*. (3<sup>rd</sup> ed.) Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall.
- Shafer-Landau, R. 2003. *Moral realism: A defense*. Oxford: Clarendon Press.
- Shafer-Landau, R. 2004. *Whatever happened to good and evil?* Oxford: Oxford University Press.
- Shannon, N. D. 2015a. *Shalom and the ethics of belief: Nicholas Wolterstorff 's theory of situated rationality*. Eugene, OR: Pickwick.
- Shannon, N. D. 2015b. Interview: Wolterstorff's theory of situated rationality. [audiotallenne] [viitattu 15.5.2016] Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <URL: <http://reformedforum.org/pft21/>>
- Sheehan, J. 2009. We are all Christians now [online]. *The Immanent Frame*. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/26/we-are-all-christians-now/>>
- Sihvola, J. 2008. Happiness in ancient philosophy. In H. Tissari, A. B. Pessi & M. Salmela (eds.) *Happiness: Cognition, experience, language. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 3. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 12–22. [viitattu 4.4.2016] Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <URL: [https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25774/03\\_Sihvola\\_2008\\_3.pdf?sequence=1](https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25774/03_Sihvola_2008_3.pdf?sequence=1)>
- Sloane, A. 2003. *On being a Christian in the academy: Nicholas Wolterstorff and the practice of Christian scholarship*. Waynesboro, GA: Paternoster.
- Smith, C. 2009. Does naturalism warrant a moral belief in universal benevolence and human rights? In M. J. Murray & J. Schloss (eds.) *The believing primate: Scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 292–317.
- Smith, J. 2009a. "Bob and weave": A response to Wolterstorff. [online]. *The Immanent Frame*. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/16/bob-and-weave-a-response-to-wolterstorff/>>

- Smith, J. 2009b. The paucity of secularism? [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL:http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/02/the-paucity-of-secularism/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/02/the-paucity-of-secularism/)
- Smith, J. 2009c. Whose injustice? Which rights? [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/04/whose-injustice-which-rights/>](http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/04/whose-injustice-which-rights/)
- Spitzer, M. 2014. Information technology in education: Risks and side effects. *Trends in Neuroscience and Education* 3 (3–4), 81–85.
- Stackhouse, M. L. 1998. The intellectual crisis of a good idea. *Journal of Religious Ethics* 26 (2), 263–268.
- Stackhouse, M. L. 2005. Why human rights need God: A Christian perspective. In E. M. Bucar & B. Barnett (eds.) *Does human rights need God?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 25–40.
- Stewart, R. T. 1986. Nietzsche's perspectivism and the autonomy of the master type. *Noûs* 20 (3), 371–389.
- Stewart, T. 2010. A dialogic pedagogy: Looking to Mikhail Bakhtin for alternatives to standards period teaching practices. *Critical Education*, 1 (6), 1–21. [viitattu 2.6.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://ices.library.ubc.ca/index.php/criticaled/article/view/182238/182310>](http://ices.library.ubc.ca/index.php/criticaled/article/view/182238/182310)
- Stevenson, L. F. 2000. *The study of human nature: A reader.* (2<sup>nd</sup> ed.). New York: Oxford University Press.
- Sudduth, M. n.d. Defeaters in epistemology. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [viitattu 20.5.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://www.iep.utm.edu/ep-defea/>](http://www.iep.utm.edu/ep-defea/)
- Suppe, F. 1977. Introduction. In F. Suppe (ed.) *The structure of scientific theories* (2. ed.). Urbana: University of Illinois Press, 3–243.
- Sutherland, S. 2007. *Irrationality* (2<sup>nd</sup> ed.). London: Pinter and Martin.
- Sweetman, B. 2011. Feature book review: N. Wolterstorff, T. Cuneo (ed.) *Selected essays, Vol. 1 Inquiring about God & Vol. II, Practices of belief.* *International Philosophical Quarterly* 51 (3), 389–406.
- Swinburne, R. 1979. *The existence of God.* Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. 1985. Reviewed works: The miracle of theism. by J. L. Mackie; Faith and rationality. by Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff; Faith and reason. by Anthony Kenny; God and Skepticism by Terence Penelhum. *The Journal of Philosophy* 82 (1), 46–53.
- Taylor, C. 2007. *A secular age.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. 2008. Conditions of an unforced consensus on human rights. In T. W. Pogge & K. Horton (eds.) *Global ethics: Seminal essays.* St. Paul, MN: Paragon House, 405–430.
- Thiselton, A. C. 2005. *A concise encyclopedia of the philosophy of religion.* Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- Tibbits, F. 1994. Human rights education in schools in the post-communist context. *European Journal of Education* 29 (4), 363–376.
- Tibbits, F. 2002. Understanding what we do: Emerging models for human rights education. *International Review of Education* 48 (3–4), 159–171.
- Tibbits, F. & Kirchschräger P. G. 2010. Perspectives of research on human rights education. *Journal of Human Rights Education* 2 (1), 8–29. [viitattu 1.6.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://blogs.cuit.columbia.edu/peace/files/2013/05/tibbits\\_kirchschrager\\_research\\_hre\\_jhre\\_1\\_2010.pdf>](http://blogs.cuit.columbia.edu/peace/files/2013/05/tibbits_kirchschrager_research_hre_jhre_1_2010.pdf)
- Tierney, B. 1997. *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and church law 1150–1625*. Atlanta: Scholars Press.
- Tomberlin, J. E. 1986. Reviewed work: *Faith and rationality*, by Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff. *Noûs* 20 (3), 401–413.
- Uljens, M. 2006. Mitä on (suomalainen) kasvatusfilosofia? Oulun yliopisto. [viitattu 8.6.2015] Saatavilla [www-muodossa <URL:http://www.vasa.abo.fi/users/muljens/pdf/marraskuu.pdf>](http://www.vasa.abo.fi/users/muljens/pdf/marraskuu.pdf)
- United Nations 2012. General Assembly: Resolution on United Nations Declaration on human rights education and training. [viitattu 20.6.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL:https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/467/04/PDF/N1146704.pdf?OpenElement>](https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/467/04/PDF/N1146704.pdf?OpenElement)
- Vainio, O.-P. 2009. Ihmisoikeuksista ja niiden perusteista. *Perusta* 36 (3), 124–130.
- Vainio, O.-P. 2010. *Beyond fideism: Negotiable religious identities*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Von Kuehnelt-Leddihn, E. 1990. *Leftism revisited, From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*. Washington, D.C.: Regnery Gateway.
- Värri, V.-M. 2002. *Hyvä kasvatus – kasvatus hyvään*. (4. painos) Tampere: Tampere University Press.
- Wallerstein, I. 2004. World-systems analysis. System history. G. Modelski (ed.) *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the auspices of the UNESCO. Oxford: Eolss Publishers. [viitattu 10.10.2013] Saatavana [www-muodossa: <URL:http://www.uop.edu.jo/download/PdfCourses/SA/E6-94-01.pdf>](http://www.uop.edu.jo/download/PdfCourses/SA/E6-94-01.pdf)
- Wannenwetsch, B. 2010. But to do right... Why the language of 'rights' does not do justice to justice. *Studies in Christian Ethics* 23 (2) 138–146.
- Wason, P. C. 1960. On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task. *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12, 129–140.
- Weithman, P. 2009a. God's velveteen rabbit. *Journal of Religious Ethics* 37 (2), 243–260.
- Weithman, P. 2009b. Nicholas Wolterstorff's Justice: Rights and wrongs: An introduction. *Journal of Religious Ethics* 37 (2), 179–192.

- Wessling, J. 2014. A dilemma for Wolterstorff's theistic grounding of human dignity and rights. *International Journal for Philosophy of Religion* 76 (3), 277-295.
- Westphal, M. 1999. Taking Plantinga seriously: Advice to Christian philosophers. *Faith and Philosophy* 16 (2), 173-181.
- Wilson, E. O. 2004. *On human nature* (25th anniversary ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Wolterstorff, N. 1967. Neutrality and impartiality. In T. Sizer (ed.) *Religion and Public Education*. Boston: Houghton Mifflin, 3-21.
- Wolterstorff, N. 1980a. *Art in action: Toward a Christian aesthetic*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Wolterstorff, N. 1980b. *Works and worlds of art*. Clarendon: Clarendon Press.
- Wolterstorff, N. 1983a. Can Belief in God be rational if it has no foundations? In A. Plantinga & N. Wolterstorff (eds.) *Faith and rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 135-186.
- Wolterstorff, N. 1983b. Introduction. In A. Plantinga & N. Wolterstorff (eds.) *Faith and rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1-15.
- Wolterstorff, N. 1983c. *Until justice and peace embrace: The Kuyper lectures for 1981 delivered at the Free University of Amsterdam*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Wolterstorff, N. 1987. Are concept-users world-makers? *Philosophical Perspectives* 1, 233-267.
- Wolterstorff, N. 1989. Evidence, entitled belief, and the gospels. *Faith and Philosophy* 6 (4), 429-459.
- Wolterstorff, N. 1996. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. 1997. The role of religion in decision and discussion of political issues. In R. Audi & N. Wolterstorff: *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 67-120.
- Wolterstorff, N. 1998. Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant? *Modern Theology* 14:1 January. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 1-18.
- Wolterstorff, N. 1999a. Epistemology of Religion. In J. Greco & E. Sosa (eds.) *The Blackwell guide to epistemology*. Oxford: Blackwell, 303-324.
- Wolterstorff, N. 1999b. *Reason within the bounds of religion*. (2<sup>nd</sup> ed.). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wolterstorff, N. 2001. *Thomas Reid and the story of epistemology*. New York: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. 2002a. A return to basic Christian education. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 49-57. (Alkuperäinen artikkeli ilmestyi nimellä "Return to basic Christian education", jornaalissa *The Reformed Journal* (March/april 1978), 17-30.)



- Wolterstorff, N. 2002b. Religion and the schools. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 185–210. (Alkuperäinen artikkeli ilmestyi nimellä “Religion and the schools”, In *Reformed Journal Monograph*. Grand Rapids: Eerdmans (1965, 1966.)).
- Wolterstorff, N. 2002c. Scholarship grounded in religion. In A. Sterk (ed.) *Religion, scholarship & higher education: Perspectives, models and future prospects: essays from the Lilly Seminar on religion and higher education*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 3–15.
- Wolterstorff, N. 2002d. Teaching for justice. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 274–283.
- Wolterstorff, N. 2002e. Teaching for Tomorrow Today. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 91–143.
- Wolterstorff, N. 2002f. The Christian school and its contemporary challenges. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, MI.: Baker Academic, 156–172.
- Wolterstorff, N. 2003. Let the Voices Be Heard. *Anastasis* 2 (2), 4–5.
- Wolterstorff, N. 2004a. Autobiography: Two decades of thinking about Christian higher education. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 155–171. (Alkuperäinen teos pidetty puheena 1980-luvulla nimellä: “Reflections on future directions for the Christian college”. Wheaton College).
- Wolterstorff, N. 2004b. Can scholarship and Christian conviction mix? Another look at the integration of faith and learning. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 172–198. (Alunperin pidetty puheena 25.5.1993. Messiah College.).
- Wolterstorff, N. 2004c. Particularist perspectives: Bias or access? In N. Wolterstorff, Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 226–240. (Alkuperäinen artikkeli ilmestynyt nimellä “Suffering, power, and privileged cognitive access: The revenge of the particular”. In D. A. Hoekema & B. Fong (eds.) *Christianity and culture in the crossfire*. Grand Rapids: Eerdmans, 79–94).
- Wolterstorff, N. 2004d. Reid on common sense.. In T. Cuneo & R. van Woudenberg (eds.) *In the Cambridge companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 77–100.
- Wolterstorff, N. 2004e. Teaching for justice: On shaping how students are disposed to act. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand

- Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 135–154. (Alkuperäinen artikkeli ilmestynyt In J. A. Carpenter & K. W. Shipps (eds.) 1987, *Making higher education Christian: The history and mission of evangelical colleges in America*. Grand Rapids: Eerdmans, 201–216.).
- Wolterstorff, N. 2004f. The project of a Christian university in a postmodern culture. In N. Wolterstorff, C. W. Joldersma & G. G. Stronks (eds.) *Educating for shalom: Essays on Christian higher education*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 109–134. (Artikkeli on alun perin pidetty puheena Amsterdamin yliopistossa vuonna 1988.).
- Wolterstorff, N. 2005a. Does forgiveness undermine justice? In A. Dole & A. Chignell (eds.) *God and the ethics of belief: New essays in philosophy of religion*. New York: Cambridge University Press, 219–247.
- Wolterstorff, N. 2005b. Obligation, entitlement, and rationality. In M. Steup & E. Sosa (eds.) *Contemporary debates in epistemology*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 326–338.
- Wolterstorff, N. 2008a. How social justice got to me and why it never left. *Journal of the American Academy of Religion* 76 (3), 664–679.
- Wolterstorff, N. 2008b. *Justice: Rights and wrongs*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolterstorff, N. 2009a. Justice as inherent rights: A response to my commentators. *Journal of Religious Ethics* 37 (2), 261–279.
- Wolterstorff, N. 2009b. Look elsewhere for agonistic social ontology: A response to Smith. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/23/look-elsewhere-for-agonistic-social-ontology-a-response-to-smith/>>
- Wolterstorff, N. 2009c. Reid on justice. In S. Roeser (ed.) *Reid on ethics*. London: Palgrave-Macmillan, 187–203.
- Wolterstorff, N. 2009d. Response to “Justice and rights-talk in liberal democracies”. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 5.9.2011] Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/24/justice-and-rights-talk-in-liberal-democracies/>>
- Wolterstorff, N. 2009e. Response to “Nicholas Wolterstorff’s fear of the secular”. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 10.5.2011] Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/>>
- Wolterstorff, N. 2009f. Secular accounts: A response to Chambers. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/09/secular-accounts-a-response-to-chambers/>>
- Wolterstorff, N. 2009g. The fine texture: A response to Smith. [online]. The Immanent Frame. [viitattu 9.5.2011] Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/09/the-fine-texture-a-response-to-smith/>>

- Wolterstorff, N. 2010a. Reformed epistemology. In T. Cuneo (ed.) *Practices of belief: Selected essays, volume 2*. New York: Cambridge University Press, 334–349.
- Wolterstorff, N. 2010b. Response to my commentators. *Studies in Christian Ethics* 23 (2), 197–204.
- Wolterstorff, N. 2010c. The migration of theistic arguments: From natural theology to evidentialist apologetics. In T. Cuneo (ed.) *Practices of belief: Selected essays, volume 2*. New York: Cambridge University Press, 173–216.
- Wolterstorff, N. 2011a. Is a secular grounding of human rights possible? [videotalenne] The Veritas Forum at Northwestern University. Saatavana [www-muodossa.com](http://www.muodossa.com):  
<URL: <https://www.youtube.com/watch?t=2&v=roXHXRuiAoY>>
- Wolterstorff, N. 2011b. *Justice in love*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Wolterstorff, N. 2012a. Christianity and human rights. In J. Witte & M. C. Green (eds.) *Religion and human rights: An introduction*. New York: Oxford University Press.
- Wolterstorff, N. 2012b. Grounding the rights we have as human persons. In N. Wolterstorff, T. Cuneo (ed.) *Understanding Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 201–226.
- Wolterstorff, N. 2012c. Introduction. In T. Cuneo (ed.) *Inquiring about God: Selected essays, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–16.
- Wolterstorff, N. 2012d. Liberal democracy as equal political voice. In N. Wolterstorff, T. Cuneo (ed.) *Understanding Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 113–142.
- Wolterstorff, N. 2012e. On secular and theistic groundings of human rights. In N. Wolterstorff, T. Cuneo (ed.) *Understanding Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 177–200.
- Wolterstorff, N. 2012f. *The mighty and the almighty*. New York. Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. 2012g. Then, now, and Al. In A. Plantinga, K. J. Clark, & M. C. Rea (eds.) *Reason, metaphysics, and mind: New essays on the philosophy of Alvin Plantinga*. Oxford: Oxford University Press, 203–216.
- Wolterstorff, N. 2012h. What are the prospects for public reason liberalism. In N. Wolterstorff, T. Cuneo (ed.) *Understanding liberal democracy*. Oxford: Oxford University Press, 76–110.
- Wolterstorff, N. 2012i. Why can't we all just get along with each other? In N. Wolterstorff, T. Cuneo (ed.) *Understanding liberal democracy*. Oxford: Oxford University Press, 277–297. (Artikkeli julkaistu alun perin vuonna 2009 teoksessa N. Biggar & L. Hogan (eds.) *Religious voices in public places*.)
- Wolterstorff, N. 2013. *Journey toward justice*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- Wolterstorff, Nicholas 2014a. Augustine's rejection of eudaimonism. In J. Wetzel (ed.) *Augustine's city of God: A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 149–166.
- Wolterstorff, Nicholas 2014b. Happiness in Augustine's confessions. In W. E. Mann (ed.) *Augustine's confessions: Philosophy in autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 46–70.
- Wolterstorff, N. 2014c. Reason and trust in Reid. *Canadian Journal of Philosophy* 41 (1), 183–196. [viitattu 1.5.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: http://dx.doi.org/10.1080/00455091.2014.897482>](http://dx.doi.org/10.1080/00455091.2014.897482)
- Wolterstorff 2015a. Foreword. In Nathan D. Shannon: *Shalom and the ethics of belief: Nicholas Wolterstorff's theory of situated rationality*. Eugene, OR.: Pickwick Publications, vii–ix.
- Wolterstorff 2015b. *Art rethought: The social practices of art*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, A. 1999. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. 2008. *Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- von Wright, G. H. 1987. *Tiede ja ihmisjärki: Suunnistusyritys*. Suom. A. Leikola. Helsinki: Otava.
- Zagzebski, L. n.d. Is it reasonable to believe in God? True Family Lecture, St. Thomas More. (Julkaisematon teksti) [viitattu 13.3.2016] Saatavana [www-muodossa: <URL: faculty-staff.ou.edu/Z/Linda.T.Zagzebski-1/truefamilylec.doc>](http://faculty-staff.ou.edu/Z/Linda.T.Zagzebski-1/truefamilylec.doc)