

OIKEUDENMUKAISUUS SISÄSYNTYISINÄ  
OIKEUKSINA JA KASVATUS  
OIKEUDENMUKAISUUTEEN

Näkökulmia Nicholas Wolterstorffin teorian valossa

Pasi Matikainen

Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma

Kevätlukukausi 2012

Kasvatustieteiden laitos

Jyväskylän yliopisto

## Tiivistelmä (abstrakti)

Matikainen, Pasi. OIKEUDENMUKAISUUS SISÄSYNTYISINÄ OIKEUKSINA JA KASVATUS OIKEUDENMUKAISUUTEEN. NÄKÖKULMIA NICHOLAS WOLTERSTORFFIN TEORIAN VALOSSA. Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteiden laitos, 2012. 105 sivua. Julkaisematon.

Tutkimuksessa analysoidaan Nicholas Wolterstorffin käsityksiä oikeudenmukaisuudesta ja oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta. Oikeudenmukaisuuden ja siihen kasvattamisen kokonaisuuksia lähestytään tutkimuksessa filosofisen analyysin ja argumentaation kautta. Avainasemassa ovat Nicholas Wolterstorffin esittämät näkemykset oikeudenmukaisuudesta ja oikeuksien perustasta sekä niiden kasvatustieteelliset implikaatiot käytännön kasvatuksen kannalta. Tavoitteena on käsitellä sisältöaiheita teoreettisella tasolla muodostaen kasvatuksen ja käytännön elämän kannalta tärkeitä toimintaperiaatteita ja -ideaaleja.

Tutkimuksen ensimmäisen osan keskeisinä teemoina ovat oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina ja luonnollisten ihmisoikeuksien perustuminen ihmisen arvoon Jumalan kuvaksi luotuna ja Jumalan rakastamana olentona. Tutkimuksen toisessa osassa käsitellään oikeudenmukaisuuteen kasvattamista. Taustamotiivina on löytää ihmisoikeuksille perustelu, joka takaa kaikille tasavertaiset oikeudet ihmisenä ja toisaalta antaa uusia näkökulmia ja keinoja oikeudenmukaisuudesta ja ihmisen arvosta käytävään keskusteluun.

Tutkimuksen lopputuloksena on väite, että oikeudenmukaisuudelle voidaan parhaiten tehdä oikeutta käyttämällä käsitettä sisäsyntyisistä oikeuksista. Sisäsyntyisten oikeuksien alakategorioista merkittävin on ihmisoikeuksien kategoria, joka puolestaan pystytään parhaiten perustelemaan teistisessä viitekehyksessä. Tällaisen oikeudenmukaisuusteorian kasvatuksellisista implikaatioista merkittävimmät ovat perspektivalismi ja dialoginen pluralismi.

*Avainsanat:* oikeudenmukaisuus, hyvä elämä, ihmisoikeudet, ihmisarvo, dialoginen pluralismi, perspektivalismi, indoktrinaatio, teismi

# SISÄLTÖ

<b>1 JOHDANTO.....</b>	<b>5</b>
1.1 Tutkimusmenetelmä.....	6
1.2 Tutkimusongelmat, näkökulma ja tavoitteet.....	7
<b>2 HYVÄT, JOIHIN MEILLÄ ON OIKEUS .....</b>	<b>15</b>
2.1 Kokemuksellisesti tyydyttävä elämä.....	16
2.2 Eudaimonia ja hyvin eletty elämä.....	17
2.3 Kukoistava elämä.....	23
2.4 Hyvien luonteesta.....	26
<b>3 OIKEUKSIEN PERUSTA – VELVOLLISUUDET VAI ARVO?.....</b>	<b>29</b>
3.1 Ramseyn teesi.....	29
3.2 Hohfeldin teesi.....	30
3.3 Oikeudet perustuneina velvollisuuksiin.....	32
3.4 Arvo oikeuksien perustana.....	35
<b>4 LUONNOLLISET IHMISOIKEUDET .....</b>	<b>39</b>
4.1 Ihmisoikeuksien luonne.....	39
4.2 Ihmisoikeudet ja sekulaari perusta.....	42
4.2.1 Immanuel Kantin näkemys.....	43
4.2.2 Ronald Dworkinin näkemys.....	45
4.2.3 Alan Gewirthin näkemys.....	46
4.2.4 Vasta-argumentteja.....	47
4.3 Ihmisoikeudet ja teistinen perusta.....	50
4.4 Sisäsyntyiset oikeudet ja käytäntö.....	57
4.5 Kooste.....	60
<b>5 KASVATUS OIKEUDENMUKAISUUTEEN .....</b>	<b>62</b>
5.1 Shalom ja oikeudenmukaisuus.....	63
5.2 Oikeudenmukaisen toiminnan kultivoiminen.....	64
5.3 Kasvatus oikeudenmukaisuuteen dialogisen pluralismin kontekstissa.....	69
5.3.1 Kristillinen oppineisuus ja perspektivalismi.....	71
5.3.2 Kartesiolainen tiedekäsitys ja sen kritiikki.....	78
5.3.3 Dialoginen pluralismi.....	84
5.3.4 Teismin opetus ja indoktrinaatio.....	89
<b>6 POHDINTA.....</b>	<b>93</b>



# 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 persoonina sosiaalisessa ympäristössämme. Monesti emme arjen kiireiden keskellä pysähdy kuitenkaan tarkemmin pohtimaan oikeudenmukaisuutta tai ihmisoikeuksia saati sitten niiden perustuksia. Niinpä oikeudenmukaisuudesta, oikeuksista ja velvollisuuksista tulee itsestänselvyyksiä osaksi ihmisen eettistä olemusta ja toimintaa. Nämä sosiaalisen elämän mahdollistavat perustavat elementit eivät ole kuitenkaan mitään itsestänselvyyksiä. Monet esimerkit historian kirjoissa ja yhtäläillä 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 elämäntilanteissa ja valinnoissa. Se on ikään kuin yksi elämän peruspilareista joiden varassa ihmiset eri yhteisöissä ja yhteyksissä toimivat. Myös kokonaisten yhteiskuntien olemassaolo ja säilyminen vaativat oikeudenmukaisuutta perustakseen. Vaikka oikeudenmukaisuutta on tutkittu paljon eri näkökulmista, eri tieteenaloilla, kaikkina aikoina ja moninaisissa olosuhteissa, ei sen tutkiminen ja käsitteleminen yhä uudestaan ole nähdäkseni kuitenkaan millään tavalla turhaa tai merkityksetöntä. Päinvastoin ajassa, jossa elämme, ymmärrän sen olevan hyvinkin tärkeää eri tasoilla: yksilö-, yhteisö- ja yhteiskuntatasolla.

Kanssaihmissen kunnioittaminen on niin ikään monelle itsestänselvyys. Kuinka moni todellisuudessa jää kuitenkin miettimään sitä, että toisen ihmisen kunnioittaminen täytyy perustua johonkin olemassa olevaan, johonkin todelliseen? Kunnioitus ei voi olla kuin tyhjän päällä. Mutta mihin tämä kunnioitus perustuu? Onko tällaista perustaa 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, hänen arvonsa mukaisen kohtelun. Mikäli mitään perustaa ihmisen

arvokkuudelle ei löydy, on vaarana jokaisen ihmisyyksilön ainutlaatuisen ja korvaamattoman arvokkaan elämän aliarvoinen ja väheksyvä kohtelu.

## 1.1 Tutkimusmenetelmä

Oikeudenmukaisuuden ja ihmisarvon voi ajatella olevan lopultakin filosofisia ongelmia. Tässä tutkimuksessa näitä käsitteitä on lähestytty filosofisesta näkökulmasta. Niinpä tutkimuksessa käytetyt menetelmä ja aineisto ovat luonteeltaan filosofisia.

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 muun muassa relevanttien kysymysten täsmentäminen sekä keskeisten 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 peruspilari. Filosofia etenee 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)

Tutkimuksessa käytetyn aineiston luonnehtiminen filosofiseksi tarkoittaa, että tutkimusaineiston muodostavat pääosin filosofis-teoreettinen pohtiva ja analysoiva kirjallisuus, jossa empiirinen tutkimusaineisto ei ole pääasiallinen lähdemateriaali.

Vaikka tutkimuksen keskeiset komponentit ovat luonteeltaan filosofisia, on tutkimuksen sovellusalue kuitenkin kasvatuksen parissa, joten tutkimuksen kokonaisuutta on luonnehdittava kasvatustieteelliseksi. Michael Uljens (2006) on perustellut kasvatustieteellisen lähestymistavan tärkeyttä kasvatuksen ongelmia

periaatteellisella tasolla jäsentävänä tieteenhaarana. On mahdollista ajatella, että ilman filosofista tarkastelua emme voi saavuttaa vastausta kysymykseen, mitä kasvatus todella on. Kasvatus on ymmärrettävä omalaatuisena toimintana, jossa on kyse perustavassa mielessä ihmiseksi tulemisesta ja ihmisenä olemisesta. Kasvatuksen ongelma onkin näin ymmärrettävissä perimmältään filosofiseksi ongelmaksi. (Uljens 2006, 5)

Sirkka Hirsjärvi (1985) on puolestaan esittänyt yhdeksi kasvatustieteen tehtäväksi kasvatustoiminnan taustalla oleviin perusteisiin ja argumentteihin kohdistuvan kriittisen analysoinnin ja hahmottamisen sekä käytännön toimiin liittyvien ongelmien erottamisen ja vaihtoehtoisten ratkaisumallien esittämisen (Hirsjärvi 1985, 27). Tästä katsantokannasta lähtien on todellakin perusteltua pohtia kasvatuksen ja oikeudenmukaisen elämisen sekä ihmisen arvokkuuden välistä suhdetta. Yhteiskuntien olemassaolon ja toimivuuden näkökulmasta, kuten myös yksilötason hyvinvoinnin kannalta, tulee kasvatuksessa puuttua näihin elintärkeisiin kysymyksiin suurella vakavuudella.

Hirsjärven mukaan kasvatustieteen tieteenfilosofian on tarkoitus tutkia muun muassa kasvatustieteessä käytettyjä metodeja ja tieteellisten selitysten luonteenpiirteitä, tieteen objektiivisuutta ja tiedon mahdollisuuden rajoja (Hirsjärvi 1985, 26–28). Tutkimuksen loppupuolella tullaankin käsittelemään näitä asioita, ehdottaen lopulta tiettyä metodologista viitekehystä kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen.

## **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 ihmisoikeudet tulisi ymmärtää ja perustella Nicholas Wolterstorffin teorian valossa?
- 2) Miten oikeudenmukaisuuteen tulisi kasvattaa?

Tutkimuksen sisällöllisenä näkökulmana ja rajauksena toimii Nicholas Wolterstorffin käsitys oikeudenmukaisuudesta ja siihen kasvattamisesta. Tarkoituksena ja tavoitteena on tarkastella kriittisesti hänen esittämiään ajatuksia oikeudenmukaisuudesta, ihmisoikeuksista ja kasvatuksesta oikeudenmukaiseen olemiseen ja toimintaan tässä maailmassa, sekä pyrkimyksenä koota yhteen Wolterstorffin kasvatustieteen filosofisen

ajattelun perustavia ulottuvuuksia. Kriittisyyden ja objektiivisuuden hengessä on tarkoitus esitellä myös Wolterstorffin vastustajien argumentit mahdollisimman vahvasti ja selkeästi.

Tutkimuksen rakenne tulee olemaan seuraavanlainen: Ensimmäisessä osassa tullaan käsittelemään oikeudenmukaisuutta ja ihmisoikeuksia sekä näiden perusteltavuutta. Toisessa osassa siirrytään pohtimaan sitä, miten oikeudenmukaisuuteen tulisi kasvattaa. Lopuksi pyritään vetämään yhteen tiivistetysti tutkimusongelmiin esitetyt vastaukset ja pohtimaan niiden merkitystä.

Miksi sitten valita juuri edellä mainittu näkökulma ja rajaus oikeudenmukaisuuden tematiikkaan? Ensinnäkin aihepiiristä oikeudenmukaisuus ja siihen kasvattaminen on kirjoitettu todella paljon ja laajalti historian saatossa. Tästä näkökulmasta on mielekästä rajata aiheen käsittely hyvin selkeästi jonkin tietyn ajattelijan tai ajatussuuntauksen kautta tapahtuvaksi tarkasteluksi. Toiseksi Nicholas Wolterstorffin ajattelu herättää varmasti paljon keskustelua sekä perustelunsa että soveltamisensa tähden; hänen esittämänsä argumentit ovat voimakkaita ja huolellisesti perusteltuja. Lisäksi Suomessa Wolterstorffin ajattelu on varsin tuntematonta, etenkin kasvatusalan piirissä, josta syystä yksi intressi tämän gradun näkökulmalle ja rajaukselle, on esitellä hänen ajatteluaan suomalaiselle kasvatustilanteelle yhteisöllä.

Nicholas 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 2001, 9,10,13)

Reformoidulle epistemologialle on ominaista pohtia uskonnollisten uskomusten rationaalisen hyväksyttävyyden tai episteemisen oikeuttamisen mahdollisuutta (Koistinen 2001, 9). Tavallisesti on *fideismi* ja *evidentialismi* ollut se käsitepari, jonka kautta on yleensä 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 kahden ajatusmallin väliin. Sen pyrkimyksenä on ratkaista uskon ja järjen välinen suhde perinteisistä ajattelumalleista eriävällä tavalla.



(Koistinen 2001, 10,13)

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

Teoksessaan *Justice* Nicholas Wolterstorff erottaa toisistaan kaksi kilpailevaa käsitystä oikeudenmukaisuudesta - *oikeudenmukaisuus oikeusjärjestyksenä (justice as right order)* ja *oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina (justice as inherent rights)* (Wolterstorff 2008b, xii). Oikeudenmukaisuus oikeusjärjestyksenä perustuu luonnonlakiin, lainsäädäntöön tai yhteiseen sopimukseen, ei yhteisön jäsenten sisäsyntyisiin oikeuksiin. Oikeudenmukaisuus näin ymmärrettynä on siis pohjimmiltaan ihmisten ulkopuolinen ominaisuus. (Wolterstorff 2008b, 11, 38) Wolterstorffin oma näkemys – oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina – tulisi ymmärtää siten, että oikeudenmukaisuus on perimmäiseltä luonteeltaan rakentunut sisäsyntyisten oikeuksien

vara. Sisäsyntyiset oikeudet pohjautuvat puolestaan olennon arvoon. Näin olennon arvo toimii oikeuksien perustana. Wolterstorffin mukaan oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina ei kuitenkaan sulje pois sosiaalisesti tuotettujen oikeuksien olemassaoloa, jotka siis eivät ainakaan suoraan perustu mihinkään olennon arvoon; pikemmin tulisi ymmärtää niin, että ilman sisäsyntyisten oikeuksien olemassaoloa emme voi ymmärtää ylipäätään oikeudenmukaisuuden perustuksia ja kokonaisuutta. (Wolterstorff 2008b, 4, 10–11, 35–38)

Wolterstorffille *oikeudet ovat normatiivisia sosiaalisia suhteita* kahden toimijan välillä (Wolterstorff 2008b, 4). Toisen oikeuksien rikkominen merkitsee tämän halventamista, väärinkohtelua, epäoikeudenmukaisuutta. Oikeudet tulee edelleen ymmärtää *elämän-hyvien (life goods)* (määrittely jäljempänä) 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) On vielä syytä korostaa, että Wolterstorffin tarkoituksena on käsitellä yksinomaan *jakavaa (distributive)* tai *kommutatiivista (commutative)* oikeudenmukaisuutta, ei korjaavaa (*rectifying, corrective*) oikeudenmukaisuutta; jakavaa tai kommutatiivista oikeudenmukaisuutta Wolterstorff nimittää *primaariksi oikeudenmukaisuudeksi (primary justice)*. (Wolterstorff 2008b, ix-x)

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

Tässä kohdassa on tarpeellista ja selventävää tehdä eräs keskeinen käsitteellinen erottelu kahden oikeustyypin *luonnollisen oikeuden (natural right)* ja *sisäsyntyisen oikeuden (inherent right)* välillä. Wolterstorffin (2008b) mukaan luonnolliset oikeudet tarkoittavat yksinkertaisesti niitä oikeuksia, jotka eivät ole ihmistoiminnan kautta

(lainsäädäntö, sosiaalinen sopimus jne.) tuotettuja oikeuksia. Tämän määritelmän mukaisesti myös jumalallisesti tuotetut oikeudet (*divinely conferred rights*) tulee 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 toimintaan, vaan niiden olemassaolon perusta on olennon arvossa. Edelleen Wolterstorff huomauttaa, että vaikka hänen mielestään merkittävä osa luonnollisista oikeuksista on sisäsyntyisiä, eivät kaikki kuitenkaan ole alkuperältään sisäsyntyisiä. Niinpä luonnolliset oikeudet on jaettavissa annettuihin luonnollisiin oikeuksiin (*conferred natural rights*) ja sisäsyntyisiin luonnollisiin oikeuksiin (*inherent natural rights*). (Wolterstorff 2008b, 10–11, 37–38, 316–317)

Toinen mainittavan arvoinen asia on käyttämäni käännös *sisäsyntyinen* oikeus (*inherent right*). Englannin kielen sana *inherent* on useimmin käännetty suomen kielelle sanoina luontainen tai synnynnäinen. Syyt, joiden tähden en ole käyttänyt kumpaakaan näistä käännöksistä, ovat seuraavat: 1) Koska tutkimuksessa esiintyy toistuvasti käsitteet luonnollinen oikeus (*natural right*) ja sisäsyntyinen oikeus (*inherent right*), olisi sisäsyntyisen sijaan sanan luontainen käyttö epäviisasta, koska suomen kielessä sanoja luonnollinen ja luontainen käytetään synonyymeinä. 2) Toisaalta sanan synnynnäinen käyttäminen sisäsyntyisen sijasta olisi nähdäkseni harhaanjohtava suhteessa Wolterstorffin käsitykseen sisäsyntyisestä oikeudesta (*inherent right*), koska tämän käsitteen perimmäinen luonne on arvoon perustuvassa oikeudessa; arvo johon oikeudet perustuvat, ei kuitenkaan kaikissa tapauksessa ole luonteeltaan synnynnäinen arvo. *Oxford Dictionariesin* mukaan sanan *inhere* juuret ovat historiallisesti 1500-luvun puolivälin latinankielisessä sanassa *inhaerere*, joka tarkoittaa "olla kiinni jossakin". Sisäsyntyisen käsite on nähdäkseni ainakin siltä osin osuva kuvaamaan arvoon perustuvan oikeuden käsitettä, että se välittää ajatuksen oikeudesta, joka on olennon sisäiseen todellisuuteen (eli arvoon), ei ulkoiseen, kiinnittyvä ja perustuva asia.

Oliver O'Donovan (2009) on hyökännyt Wolterstorffin esittämää oikeuksien historiallista narratiivia kohtaan. O'Donovanin mukaan 1100-luvun kirkkolakioppineiden teksteissä esiintyvät viittaukset oikeuksiin viittavat eksklusiivisesti omistamisoikeuksiin. (O'Donovan 2009, 198) Wolterstorff vetoaa tässä kohden Brian Tierneyn ja Charles Reidin kirkkolain tutkimuksiin, joiden mukaan

käytetyllä oikeussanastolla on ollut huomattavasti laajempi merkitys kuin pelkät omistusoikeudet. Tierneyn mukaan luonnollista oikeuksista puhuminen oli normaalia kielenkäyttöä 1100-luvulla (Tierney 1997). Erityisesti Reidin esittämien todisteiden valossa näyttää siltä, että 1100-luvun kirkkolain asiantuntijoiden teksteissä oli selkeitä mainintoja monista sisäsyntyisistä oikeuksista, kuten esimerkiksi lasten oikeuksista suhteessa vanhempiin ja aviopuolisoiden avio-oikeuksista (Reid 2004). Edelleen Wolterstorffin mukaan muun muassa jo kirkkoisä Johannes Krysostomos (347–407) oletti sisäsyntyisten oikeuksien olemassaolon. (Wolterstorff 2009a, 269–270)

Myös John Milbank (2010) on esseessään *Against Human Rights* argumentoinut hyvin yksityiskohtaisesti Wolterstorffin narratiivia vastaan ihmisoikeuksista ja oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina ja näiden käsitysten historiallisista juurista. Tässä yhteydessä riittää jokin yleinen huomio Milbankin esittämästä kritiikistä: Hän erottaa useamman revisionistikoulukunnan, jotka ajattelevat oikeuksien historiasta 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 muutos tapahtui William Okhamilaisen varhaisen nominalistisen ajattelun aikoina 1300-luvun alkupuolella. (3) Koulukunta, johon Wolterstorff omassa argumentissaan pääasiassa vetoaa, taasen väittää löytäneensä subjektiivisen oikeuden käsitteen jo 1100-luvun kirkkolakioppineilta, jopa Rooman lakikokoelmasta (*Codex Iustinianus*). (4) Edelleen muut revisionistit näkevät keskeisten vaiheiden sijoittuvan vasta 1700-luvulle. (Milbank 2010, 5-7) Käsittelynsä 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 toisistaan.

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

”Sanoessaan Jahven pitävän ihmiskuntaa vastuussa oikeuden tekemisestä, 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 omissa yhteisöissään.” (Wolterstorff 2008b, 90)

Israelin kirjoittajat olettivat Jumalan omaavan subjektiivisia sisäsyntyisiä oikeuksia, jotka perustuvat Hänen arvoonsa. Tästä seuraa se, että epäonnistuessamme ihmisinä oikeudenmukaisuuden toteuttamisessa elämässämme, kohtelemme Jumalaa väärin. Emme siis ainoastaan epäonnistu velvollisuuksissamme Häntä kohtaan, vaan riistämme Jumalalta sen mihin Hänellä on oikeus. (Wolterstorff 2008b, 91, 129) Mainittakoon vielä esimerkin vuoksi seuraava katkelma kielenkäytöstä oikeuksista Vanhan Testamentin sivuilta (käytetty Raamatun laitos, tässä ja tutkimuksessa myöhemmin esiintyvissä lainauksissa, on kirkolliskokouksen vuosina 1933/1938 käyttöön ottama käännös): ”Avaa suusi mykän hyväksi, oikeuden hankkimiseksi kaikille sortuville. Avaa suusi, tuomitse oikein, hanki kurjalle ja köyhälle oikeus.” (Sananlaskut 31:8-9)

Wolterstorff korostaa sitä, kuinka yksi Uuden Testamentin keskeisiä ja kantavia teemoja on oikeudenmukaisuus – todellinen oikeudenmukaisuus ja todellinen epäoikeudenmukaisuus. Vaikka toisinaan kuulee väitettävän, että rakkaus on 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).

Wolterstorff käy läpi melko yksityiskohtaisesti sekä Vanhan että Uuden Testamentin kohtia, joissa käytetään oikeudenmukaisuuteen ja oikeuteen liittyviä käsitteitä. Wolterstorff käsittelee kreikan kielen *dik*-alkuisia sanoja *dikaiosune* (engl. *justice*; suom. *vanhurskaus* tai *oikeamielisyys*) ja *dikaios* (engl. *just*; suom. *vanhurskas* tai *oikeamielinen*) ja niiden käännöksiä englannin kielisiin Raamatun laitoksiin. (Wolterstorff 2008b, 109–131) Harold W. Attridge onkin kritisoinut Wolterstorffia siitä, että hän on tulkinnut Uudessa Testamentissa olevien *dik*-alkuisten sanojen merkityksen liian objektiivisena, kun niiden merkitys Attridgeen mielestä on luonteeltaan subjektiivisempi (Attridge 2009, 211). Wolterstorff myöntää tämän myös itse (Wolterstorff 2009a, 266). 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 tapamme kohtia, joissa ihmiset kuvataan

erityisen arvokkaina olentoina. Ihmisen arvo näyttäisi edelleen olevan heitä koskevan kohtelun perustana ja takeena. (Wolterstorff 2008b, 130–131) Jeesus itse viittaa useassa kohti 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 Wolterstorffin mukaan sisäsyntyisten luonnollisten oikeuksien historia on palautettavissa aina Vanhaan ja Uuteen Testamenttiin asti. Keskeinen osa hänen argumenttiaan on väite siitä, että Raamatun kirjoittajat olettavat Jumalla 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; Wolterstorff 2009a, 269–271)

## 2 HYVÄT, JOIHIN MEILLÄ ON OIKEUS

Totesimme johdanto-osassa, että sisäsyntyisten oikeuksien teorian näkökulmasta omaamme ihmisinä tiettyjä oikeuksia, jotka ovat normatiivisia sosiaalisia suhteita toimijoiden välillä. Oikeudet nähtiin myös liittyvän elämän-hyviin. Seuraavaksi pureudummekin siihen, miten nämä elämän-hyvät oikein ovat ja kuinka ne tulisi ymmärtää?

*Hyvät (goods)*, joihin yksilöllä on oikeus, ovat aina positiivisesti myötävaikuttavia asiaintiloja, tapahtumia (*happenings*) tai ehtoja (*conditions*), tämän elämässä tai historiassa tehden niistä arvokkaita. Hyvät, näin määriteltynä, antavat meille niihin oikeuden; oikeudet seuraavat hyviä elämässämme. Oikeudet on siis ymmärrettävä oikeuksiksi hyviin, elämämme arvoon positiivisesti vaikuttaviin asiaintiloihin elämässämme tai menneisyydessämme. (Wolterstorff 2008b, 143, 144) Poikkeutena sääntöön, että hyvät ovat oikeutettuja asioita elämässämme, ovat tapaukset meille annetuista (*conferred*) (esim. lainsäädäntö, sopimus) oikeuksista, joissa kyseisen oikeuden legitimoija on virheellisesti uskonut kohteena olevan asian olevan 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 miellyttääkseen tätä, vaikka se ei oikeudenantajan näkökulmasta olisikaan tosiasiallisesti ollut hyvä tämän elämässä. (Wolterstorff 2008b, 135) Hyvät (*goods*) pitävät sisällään sekä *elämän-hyvät (life-goods)* että *historia-hyvät (history-goods)*. Elämän-hyvillä viitataan elämän aikaisiin positiivisesti myötävaikuttaviin oikeutettuihin asiaintiloihin, jotka lisäävät elämämme arvokkuutta, ja historia-hyvillä menneisyyteemme ja elämämme perintöön liittyviin oikeutettuihin hyviin (esim. edesmenneen henkilön oikeus siihen, että hänen jättämäänsä muistoa ei vääristellä), jotka lisäävät menneisyytemme arvokkuutta. (Wolterstorff 2008b, 139–142). (Myöhemmin tämän työn varrella olen joissakin kohdin puhunut hyvistä elämässämme; mikäli ei toisin mainita, olen tällä viitannut sekä elämän-hyviin että historia-hyviin.)

Pystyäksemme rakentamaan teorian oikeutetuista hyvistä, tulee meidän käsitellä ensiksi erilaisia hyvän elämän käsityksiä. Tämä on tarpeellista, koska näkemyksemme hyvästä elämästä muokkaa käsitystämme siitä, mikä on hyvää ja mikä huonoa, mikä edistää hyvinvointia ja mikä vähentää hyvinvointia. On siis välttämätöntä ensin luoda

ymmärrys hyvästä elämästä, joiden pohjalta voimme pyrkiä hahmottelemaan teoriaa oikeutettujen hyvien luonteesta. (Wolterstorff 2008b, 136).

Wolterstorffin mukaan (2008b) filosofisen kirjallisuuden piirissä on löydettävissä kolme erilaista tapaa ymmärtää hyvä elämä. Hän nimeää nämä tavat seuraavasti: (1) hyvä elämä *kokemuksellisesti tyydyttävänä elämänä* (*experientially satisfying life*), (2) hyvä elämä *onnellisena elämänä* (*happy life*) ja (3) hyvä elämä *kukoistavana elämänä* (*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 ja hyvin sujuvaa (*well going*) elämää. (Wolterstorff 2008b, 145)

Siirrytäänä käsittelemään seuraavaksi hieman tarkemmin näitä kolmea käsitystä hyvästä elämästä. Muista, että teoriamme oikeuksista tiettyihin hyviin elämässämme on riippuvainen 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 keskeistä ajatus yhteisen hyvinvoinnin maksimoimisesta. Utilitarismin klassikon John Stuart Millin (1993) mukaan yksilön oma hyvinvointi ei ansaitse etusijaa, vaan etusijan saa yhteisen hyvinvoinnin maksimointi. Niin sanotun suurimman onnellisuuden periaatteen (*Greatest Happiness Principle*) mukaisesti moraalisen toimijan tulee, järjen antamissa rajoituksissa, toimia aina tuottaakseen ja edistääkseen kaikkien tietoisten olentojen yhteistä hyvää. Suurimman onnellisuuden periaatteen näkökulmasta teot nähdään oikeina ja hyväksyttävänä 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) (Keskustelua voidaan käydä esimerkiksi siitä, oliko John Stuart Mill tekoutilitaristi vai sääntöutilitaristi; tämä ei ole kuitenkaan aiheemme kannalta merkityksellistä.)

Wolterstorffin mielestä (2008b) kokemuksellisesti tyydyttävä elämä (hyvä elämä



utilitarismin mukaan) ei riitä perustaksi teorialle oikeutetuista hyvistä siitä syystä, että monet niistä hyvistä, joihin meillä on oikeus, eivät kuulu niiden asiaintilojen joukkoon yksilön elämässä, jotka myötävaikuttavat elämän kokemiseen kokemuksellisesti tyydyttävänä. Esimerkiksi: Kuvittele tilanne, jossa juoruilijat selkäsi takana pilaavat maineesi. Kuitenkaan et koskaan kuulisi maineesi pilaamisesta, eikä maineesi pilaantuminen vaikuttaisi merkittävästi siihen, kuinka toiset sinua kohtelevat. Tässä tapauksessa sinun elämäsi, ymmärrettynä kokemuksellisesti tyydyttävänä, ei ole kokenut kolausta. Joka tapauksessa sinua kohtaan on tehty väärin, olet kaltoin kohdeltu (*wronged*). Sinulta on riistetty jokin hyvä elämästäsi, johon sinulla oli oikeus. Edelleen on selvää, etteivät mitkään elämän historiaasi kuuluvat hyvät (esim. valheellisten asioiden kertominen elämästäsi omissa hautajaisissasi), joihin sinulla on oikeus, mahdu kokemuksellisesti tyydyttävänä koetun elämän viitekehukseen. (Wolterstorff 2008b, 147)

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

## 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. Onnellisuus on eudaimonismin viitekehyksessä ymmärrettävä kokonaisvaltaisenä käsitteenä, luonnehtien koko elämän aikaista olemista ja toimintaa, ei jonain hetkellisenä onnen tunteena tai pelkkänä kokemuksena (Wolterstorff 2008b, 151). Onnellisuus ei ole siis eudaimonismin mukaan jokin psykologisesti väritynyt käsite - tunne tai kokemus, vaikka se sellaiseksi helposti nykyään mielletäänkin.

Keskeisiä antiikin eudaimonistien koulukuntia olivat Aristoteleen jalan jäljissä kulkeva peripateettinen koulukunta ja joiltakin osin edellisestä eroava stoalainen

koulukunta. Tärkeää tarkoituksena on valossa on eudaimonismien yleinen ymmärtäminen (Wolterstorff 2008b, 149–150). Tämän takia 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 tunnusmerkki, ”eudaimon-elämää” (Wolterstorff 2008b, 149). Aristoteles luonnehti eudaimonismien ideaa seuraavasti:

”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” (Aristoteles 2008, 110)

Aristoteleen tavoin yksi modernin eudaimonismien valovoimaisimpia edustajia Alasdair MacIntyre on hahmotellut eudaimonismien toiminta-ajatusta seuraavasti:

"Mikä antaa minulle hyvän syyn tehdä tämän pikemmin kuin tuon, toimiessani tämän tietyn haluni mukaisesti ennemmin kuin jonkin toisen halun on, että tehdessäni tämän pikemmin kuin tuon, palvelee se omaa hyväni, edistäen näin omaa kukoistustani ihmisenä" (MacIntyre 1999, 86)

Eudaimonismien käsitys hyvästä elämästä (onnellisuus) kulkee miltei poikkeuksetta käsi kädessä hyveellisyyden 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).

Wolterstorffin (2008b) mukaan eudaimonismi ajattelee ei-instrumentaalisten hyvien (itsessään arvokkaat ja tavoiteltavat asiat) koostuvan elämän-hyvistä. Eudaimonistisessa ajattelussa elämän-hyvät nähdään aktiviteetteina eli tekoina toimijan osalta. Hyvät eivät näin ollen voi olla eudaimonistille pelkkiä asioita tai asiointiloja, vailla omaa toimintaa. Näistä näkökohdista yhdistettynä muodostuu eudaimonismien käsitys hyvinvoinnista hyvin elettyä elämää; käytännön soveltamisen osalta tämä tarkoittaa, että jokaisen toimijan tulisi pyrkiä valitsemaan elämäänsä sellaisia aktiviteetteja, jotka tekevät elämästä nimenomaisesti hyvin elettyä elämää. Wolterstorffin mukaan hyvä elämä näin muotoiltuna on kuitenkin riittämätön viitekehys

oikeuksien (joihinkin hyviin) teorialle sekä eudaimonismien hyvinvointikäsitteiden että soveltamisen normin valossa. (Wolterstorff 2008b, 176) Miksi näin?

Ensiksi on todettava, väittää Wolterstorff (2008b), että meillä on olemassa oikeuksia tiettyihin (elämän) hyviin, jotka eivät ole toimimista (aktiviteetteja) toimijan omalta taholta, vaan pikemmin ”passiviteetteja”. Mukailen Wolterstorffin antamia esimerkkejä, minulla on oikeus saada valtiolta (tämän hetkessä elämäntilanteessani) kuukausittaista opintotukea ja oikeus monia henkilöitä vastaan siinä, että he eivät estä minua kävelemästä Jyväskylän yliopiston kampusalueella. Vaikka nämä esimerkit edustavat hyviä, joihin minulla on oikeus, ne eivät kuitenkaan eudaimonismien näkökulmasta ole perustavia (*constitutive*) onnellisuuteni kannalta, koska ne eivät ole aktiviteetteja minun osaltani. Ne ovat toisten suorittamia aktiviteetteja (Kelan maksama opintotuki ja toisten pidättymistä estämästä kävelemistäni kampusalueella). (Wolterstorff 2008b, 176) Eudaimonistit kuitenkin vaativat, että elämän arvostettavuus määräytyy yksistään omien tekojen ja toimien perusteella. Tällöin yksilön hyvinvoinnin kannalta jäävät merkityksettömiksi asiointilat ja tapahtumat elämänsä aikana (esim. rikkaus, kauneus, toisten tekemät asiat sinua kohtaan). Tämä ei sinällään tarkoita sitä, että eudaimonistit kieltäisivät tämänkaltaisten asiointiloiden tai tapahtumien arvon henkilön elämässä. Näiden arvo ei kuitenkaan luonteeltaan ole sellainen, että se vaikuttaisi suoranaisesti elämän arvostettavuuteen, yksilön hyvinvointiin. (Wolterstorff 2011, 6-7) Julia Annas (1999) toteaa asian 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 1999, 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 eudaimonismien keskeinen käsite, soveltamisen normi, jonka mukaan

toimijan oma onnellisuus on ratkaiseva tekijä tehtäessä päätöksiä toiminnan suhteen, on kestävä Wolterstorff 2008b, 176–177). Ennen kuin menemme esitetyn argumentin perusteluihin, on kuitenkin syytä tehdä selventävä erottelu eudaimonismista ja egoismin välillä. Kuten kaikissa eettisissä teorioissa, myös eudaimonismissa ja egoismissa etsitään hyvinvointia ja hyvää elämää. Tiedetyt hyvinvointia edistävät asiointitilat tai aktiviteetit on määritelty aina jostain näkökulmasta, niinpä niiden ymmärtäminen muuttuu annetun näkökulman myötä. Wolterstorff (2011) käsittelee egoismin ja eudaimonismista eroa seuraavasti: Egoismin lähtökohdaksi on se perusajatus, että hyvin eletty elämä rakentuu itse kohdistuvasta rakkaudesta käsin. Toisin sanoen ne hyvät, joita yksilön tulee omassa elämässään etsiä päämäärinä itsessään, ovat niitä, jotka edistävät omaa hyvinvointia. Kuitenkin on ainoastaan toissijaista, mikäli jokin tällainen hyvä edistää toisen yksilön (tai tahon) hyvinvointia, oman näin ainoastaan välineellisen arvon hyvin elämisen viitekehyksessä. Eudaimonismi on eettisenä hyvän elämän teoriana egoismin kanssa siinä mielessä yhdenmukainen, että myös sen ajattelu on lähtökohdaltaan toimija-orientoitunutta. Eudaimonismi eroaa kuitenkin egoismita siinä, että toisten hyvinvoinnin edistäminen nähdään mahdollisena myös päämääränä itsessään, ollen siis itsessään hyvä asia (ei ainoastaan välineenä, kuten egoismissa), jolloin toisen hyvinvoinnin edistäminen ei ole väline oman hyvinvoinnin edistämiseen, ainoastaan sen konstituentti, osa oman hyvinvoinnin kokonaisuudessa. Esimerkkinä tällaisesta voisi toimia ystävyys: todellisessa ystävyys-suhteessa ystävän hyvinvointia pyritään edistämään päämääränä sinänsä, vaikka se samalla (todennäköisesti) lisää myös omaa hyvinvointia. (Wolterstorff 2011, 4–5)

Wolterstorffin (2011) mukaan edellä esitetyt havainnot eudaimonismista luonteesta, johtivat antiikin eudaimonistit siihen uskoon, että toisen hyvinvoinnin edistäminen luvallista ja viisasta ainoastaan siinä tapauksessa, jolloin takeena on myös samalla oman hyvinvoinnin edistäminen, joko välineenä tai päämääränä itsessään. Toisaalta on tärkeä huomata, että tällainen eudaimonismista luonnehdinta ei ole teesi toiminnan hyväksyttävistä motivaatioista (esim. teen jonkin asian siitä syystä, että se myös samalla lisää omaa hyvinvointiani), vaan ehdoista, jolloin on luvallista etsiä toisen hyvinvointia päämääränä itsessään. Eudaimonistin tavoitteena on siis enemmän hyveellinen luonne, kuin pohtivan harkinnan harjoittaminen, joka johtaa tämänkaltaisiin toimiin tiettyjen ehtojen vallitessa. (Wolterstorff 2011, 5–6)

Palataan kuitenkin takaisin toiseen esitettyyn argumenttiin eudaimonismista riittämättömyydestä hyvän elämän viitekehyksenä oikeuksien (tiettyihin hyviin)

teorialle. Eudaimonismin soveltamisen normin mukaisesti toimijan oma onnellisuus on ratkaiseva toiminnan valikoitumisen kriteerinä. Wolterstorffin (2008b) mielestä, toimijan omalla hyvinvoinnilla ja onnellisuudella ei saisi kuitenkaan olla ratkaisevaa merkitystä toiminnan kannalta. Jos jollakin henkilöllä on oikeus sinua vastaan siinä, että kohtelet häntä tietyllä tavalla, niin tämänkaltaisessa tilanteessa oma onnellisuutesi on täysin toisarvoinen asia. Sinun tulee tehdä se, mihin hänellä on oikeus sinua vastaan – vaikkei se lisäisikään omaa onnellisuuttasi. Näin ollen oikeudet ajavat toimijan ylitse. Lopultakin, toisin kuin eudaimonismin viitekehyksestä nousevassa ajattelussa, kaiken toiminnan perustana tulisi olla toisten henkilöiden (niiden, joita toimintasi koskee) *arvo* – kanssaihminen arvo tulisi nähdä moraalisen toiminnan perusedellytyksenä. (Wolterstorff 2008b, 177–178).

Kolmanneksi eudaimonismi on nähtävä kykenemättömänä myötätuntoon toisia, etenkin kärsiviä, kohtaan (Wolterstorff 2008b, 212). Martha Nussbaum on kuitenkin esittänyt, että eudaimonisti ei ainoastaan voi olla myötätuntoinen, vaan niin myötätunto kuin muutkin emootiot ovat ymmärrettävissä ainoastaan eudaimonismin viitekehyksestä käsin (Wolterstorff 2008b, 215). Nussbaumin mukaan emootiot näyttäisivät olevan eudaimonistisia, sillä ne koskettavat ihmisen hyvinvointia (Nussbaum 2001, 31). Puhuessaan myötätunnosta hän kuvaa sen ”toisen henkilön epäonneen tai kärsimykseen kohdentuvaksi kivuliaaksi emootioksi” (Nussbaum 2001, 306). Eräs keskeinen komponentti myötätunnon käsitettä on muun muassa siihen liittyvä eudaimonistinen arvio (*eudaimonistic judgment*): myötätunnon kohteena oleva henkilö nähdään keskeisenä osana omien tavoitteiden ja hankkeiden kokonaisuudessa, jonka hyvinvointia tulee edistää (Nussbaum 2001, 321). Wolterstorff (2008b, 2011) vastaa Nussbaumille myöntäen, että eudaimonistit voivat kyllä ihmisinä olla kykeneviä tuntemaan myötätuntoa toisia ihmisiä kohtaan. Kuitenkin, mitä tulee eudaimonismiin ajatusjärjestelmänä, niin sieltä ei 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 myötäeläminen on joskus ymmärrettävää ja hyväksyttävää, mutta muukalaisen tai vihollisen huomioiminen tällä tavoin olisi vastoin viisaan ja hyveellisen ihmisen toimintaa. (Wolterstorff 2008b, 218; 2011, 10) (Huomattavasti yksityiskohtaisempi kritiikki Nussbaumin ajatuksia kohtaan Wolterstorffin taholta

löytyy hänen teoksestaan *Justice* sivuilta 213–218.)

Wolterstorffin pohdinnoissa (2008b) ainoaksi keinoksi jää lopulta antaa periksi eudaimonismista oikeuksien teorian perustavana viitekehyksenä. Eudaimonismilla ajatussuuntauksena ei ole sijaa ihmisen arvolle ja täten ihmisillä ei ole mitään sijaa siinä; puhe on ainoastaan elämän-hyvien arvosta, nähtyinä 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 (*inherent rights*), jotka ovat elimellisesti yhteydessä olennon (tässä tapauksessa ihmisen) arvokkuuteen. Mikäli eudaimonismi ei olisi menettänyt aatteellista otettaan läntisellä pallonpuoliskolla, olisi yleisesti oikeuksien ja erityisesti sisäsyntyisten oikeuksien tunnistaminen jäänyt toimijakeskeisen ajattelun varjoon. (Wolterstorff 2008b, 207)

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, jotka kehiteltiin ja vietiin eteenpäin eudaimonismin viitekehyksessä, ei ole löydettävissä teoriaa (ihmis)oikeuksista. Smithin mielestä Wolterstorff ei kuitenkaan esitä riittävää ekplisiittistä todistusaineistoa sen puolesta, että eudaimonismi olisi riittämätön tai sopimaton viitekehys oikeuksien teorian syntymiselle. (Sinänsä on mielenkiintoista huomioida, että Smith ei kirjoituksessaan esitä sen tarkemmin perusteluja omalle väitteelleen.) Lopuksi Smith haluaa vielä huomauttaa, että Wolterstorff ei voi olettaa hänen stoalaista eudaimonismia koskevan kritiikkinsä olevan samalla kritiikkiä MacIntyreä vastaan. (Smith 2009c)

Wolterstorff (2009f) vastaa Smithin väitteisiin sanomalla, että mikäli jokin nykypäivän eudaimonisteista (joihin siis MacIntyre lukeutuu) on kehittänyt eudaimonistisen viitekehyksen, jonka pohjalta on mahdollista luoda näkemys oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina, on hän valmis kuulemaan tällaista esitystä. Hän ei myöskään myönnä keskittyneensä eudaimonismiin sen tähden, että se olisi jokin yleinen eetos kaikkien oikeusjärjestysteorioiden taustalla: Wolterstorffin haluna on pikemmin ollut omalta osaltaan todeta eudaimonismin kyvykkyys tai kyvyttömyys verrattuna raamatulliseen traditioon toimia laajempänä eettisenä ympäristönä sisäsyntyisten oikeuksien olemassaololle. Johtopäätöksensä hän toteaa, että

luonnollisten oikeuksien olemassaolo vaati irtautumisen eudaimonismien otteesta. (Wolterstorff 2009f) Smith (2009a) lopultakin myöntää olevansa kykenemätön tarttumaan Wolterstorffin haasteeseen tuoda esille sellainen eudaimonismien versio, joka voisi toimia sisäsyntyisten oikeuksien perustana. Hän kuitenkin sanoo tämän olevan itse asiassa vähemmän tärkeää. Smithin mukaan oikeudenmukaisuudessa ei ole kyse perimmältään sisäsyntyisistä oikeuksista (hän vetoaa auktoriteetteihin MacIntyre, Hauerwas ja Milbank), joten eudaimonismi ei eettisenä kehyksenä edes halua ajatella oikeudenmukaisuutta oikeus-käsitteen valossa. Smith näkeekin Wolterstorffin pelaavan kokonaan eri peliä. (Smith 2009a)

David Johnston (2009b) olisi puolestaan toivonut Wolterstorffin huomioineen tarkemmin tiettyjä antiikin eudaimonistien lähteitä. Hän lainaa tekstikatkelman teoksesta *De Legibus Cicero*, jonka mukaan oikeudenmukaisuuden perustus on ”siinä korkeimmassa laissa, joka oli syntynyt aikakausia ennen mitään kirjoitettua lakia tai ennen ensimmäisenkään valtion syntyä”. Jatkaen tästä, Johnston mainitsee, että Cicero väitti oikeudenmukaisuuden perustuvan luontoon, erityisesti ihmisluontoon. 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 vahventamaan hänen esittämäänsä näkemystä eudaimonismien riittämättömyydestä perustamaan ihmisoikeuksia. (Johnston 2009b)

### 2.3 Kukoistava elämä

Käsitys hyvinvoinnista, jota Raamatun moraalinen näkemys edellyttää on hyvinvointia hyvin sujuvana (*well going*) ja elettyä elämänä – edelleen ymmärrettynä myös hyvin sujuvana elämänhistoriana. Tämä on näkemys, johon Wolterstorff viittaa kukoistavana (*flourishing*) elämänä tai kukoistavana historiana. Raamattu puhuu meille yhtä lailla sekä elämän hyvin sujumisesta että elämän sujumisesta huonosti. Jotta elämä sujuisi hyvin, elämän tulee olla hyvin eletty; toisaalta elämän voi elää hyvin sen kuitenkaan sujumatta hyvin. (Wolterstorff 2008b, 221)

Antiikin eudaimonistit (sekä peripateetikot ja stoalaiset) uskoivat hyvin eletyllä

elämällä olevan kaksi eri tasoa: alempi taso koostui luonnollisista preferensseistä (*natural preferables*) ja ylempi taso puolestaan hyveistä. Näiden kahden tason välisenä yhdistävänä linkkinä olivat hyveet ymmärrettyinä erilaisina taitoina käsitellä alemman tason luonnollisia preferenssejä ja ei-haluttavia (*dispreferables*) preferenssejä. 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 hyveitä tai taitoja, joiden avulla käsitellään haluttavia ja ei-haluttavia asioita tuottaen näin eudaimonistista onnellisuutta, hyvin elettyä elämää, vaan oikeudet ovat *normatiivisia sosiaalisia suhteita*, jotka pitävät sisällään elämän-hyvät. Oikeuksien kolmitasoisen rakenne seuraa oikeuksien suhteesta hyviin elämässämme. (Wolterstorff 2008b, 222). Tässä voimme nähdä selkeän eron eudaimonistisen hyvän elämän ja kukoistavan elämän käsityksen välillä.

Miten sitten oikeuksien rakenne normatiivisina sosiaalisina suhteina tulisi käsittää? Wolterstorff ymmärtää (2008b) *vaadeoikeuden* (*claim-right*) perustavan rakenteen olevan muotoa: *X:llä on oikeus Y:tä vastaan, että Y tekee (tai pidättyy tekemästä) jonkin teon Z*. Oikeuksien kolmitasoista rakennetta valaiskoon seuraavanlainen esimerkki: Paulalla on oikeus Petriä vastaan, että Petri mahdollistaa hänelle ruoan saannin. Jotta Paula voisi nauttia tästä oikeudestaan, meidän tulee tehdä seuraava erottelu:

- a) Paula nauttii oikeudestaan Petriä vastaan, että Petri mahdollistaa hänelle ruoan saannin.
- b) Paulalla on ruokaa, jota Petri on mahdollistanut hänen saatavilleen.
- c) Paulalla on ruokaa saatavilla.

Jokaisessa kohdassa (a, b, c) mainitaan toisistaan erillinen oikeus, jonka Paula omaa. Kohdassa a) on kyseessä normatiivinen sosiaalinen suhde: ko. oikeuden nauttiminen. Kohdassa b) puolestaan on kyseessä ei-normatiivinen sosiaalinen suhde: Petri kunnioittaa Paulan oikeutta häntä vastaan: Petri nähdään aktiivisena toimijana. Edelleen kohdassa c) esitetään suhde Paulan ja ruoan välillä – Paulan oikeus ruokaan (riippumatta ruoan mahdollistajasta). Kuten voimme nähdä on jokainen kohta (a, b, c) toisistaan erillinen oikeus yksilön (Paulan) elämässä: hyviä Paulan elämässä ovat täten



hänen nauttimisensa omista oikeuksistaan ja toisaalta toisten oikeuksien kunnioittaminen hänen osaltaan. (Wolterstorff 2008b, 222–223)

Edellä otettu tapaus on esimerkki *oikeudesta* johonkin *etuuteen* (*benefit right*). Sama sisäinen rakenne pätee kuitenkin myös ns. *vapausoikeuksien* (*freedom rights*) osalta. Seuraavassa esimerkissä on kyse Paulan oikeudesta Petriä vastaan, että hän pidättyy estämästä Paulan kävelemistä kampusalueella:

- a) Paula nauttii oikeudestaan Petriä vastaan siinä, että tämä ei estä hänen kävelyään kampusalueella.
- b) Paula kävelee kampusalueella, Petrin häntä siinä estämättä
- c) Paula kävelee kampusalueella.

On tärkeää huomata, että ne hyvät, joihin Paulalla on oikeus Petrin osalta, ovat seurausta niiden hyvyydestä. Toisin sanoen hyvät eivät seuraa oikeuksia, vaan oikeus johonkin hyvään on seurausta siitä, että oikeuden kohteena oleva asia on hyvä oikeuden omaavan henkilön elämässä. Niinpä Paula voi omata vaadeoikeuden Petriä vastaan vain sellaisissa asioissa, joissa on kyseessä jokin todellinen hyvä Paulan elämässä. (Wolterstorff 2008b, 224)

James K.A. Smith (2009a) on tarttunut Wolterstorffin käyttämään sanaan ”vastaan” (*against*), mitä tulee jonkin oikeudesta suhteessa toiseen moraaliseen toimijaan (esim. X:llä on oikeus Y:tä vastaan). Smith väittää tämän kertovan Wolterstorffin ajattelun syvätason luonteesta, hänen sosiaaliantologiastaan. Wolterstorffin ajattelussa nähtävä sosiaaliantologia käsittää Smithin mukaan ajatuksen ihmissuhteiden kilpailullisesta ja konfliktuaalisesta luonteesta. (Smith 2009a) Wolterstorff vastaa Smithin väitteeseen sanomalla, että hänen argumentoimansa teoria oikeuksista ei millään muotoa edellytä tällaista ”tuskallista sosiaaliantologiaa”. Wolterstorff myöntää, ettei ole ollenkaan 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 eudaimonismin viitekehyksestä nousevan hyvän elämän ja kukoistavan elämän käsitysten välillä. Wolterstorffin mukaan Aurelius Augustinus (354–430), kirkkoisä ja aikansa merkittävä filosofi ja teologi, 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 emootioiden ja myötätunnon kokeminen elämän vastoinkäymisissä erottaa kukoistavan elämän ”eudaimon-elämästä”, jossa näillä tuntemuksilla ei ole sijaa.

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 ole totta 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 2011, 7).

Wolterstorffille (2008b) hyvinvoinnin ymmärtäminen hyvin sujuvana tai kukoistavana elämänä (flourishing life) mahdollistaa sekä hyveiden että oikeuksien tunnistamisen samassa moraalisisessa viitekehyksessä, jota eudaimonistinen käsitys hyvästä elämästä ei tee: hyvin eletyn elämän näkökulmasta ei ole mahdollista tunnustaa oikeuksien olemassaoloa. Kuitenkin kaikki elämän-hyvät ja historia-hyvät, joihin meillä on oikeus, ovat ymmärrettävissä ja tunnistettavissa kukoistavan elämän ja historian viitekehyksen alta. 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 sanasta *eirene*, joka tarkoittaa rauhaa; Vanhan Testamentin hepreankielinen vastine on *shalom*), erotukseksi hyve-, velvollisuus- ja seurauseettisistä ajattelutavoista. (Wolterstorff 2008b, 225–227).

## 2.4 Hyvien luonteesta

Luvun 2 alussa totesin, 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 ymmärtää hyvän olevan jotakin sellaista, joka on luonteeltaan hyväksynnän arvoista. Hyväksyntä tulisi käsittää yleisenä näkemyksenä, 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. Hän näkee kuitenkin yrityksen luoda mitään yleistä ja pätevää 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 vaikeita tehtäviä (Adams 1999, 84).

Käsiteltyään eri teorialinjauksia, päätyy Wolterstorff pitämään elämän-hyvien yleistä luonnehdintaa mahdottomana sekä tarkoituksenmukaisen toiminnan (*proper functioning*) että halu-tyydytys (*desire-satisfaction*) teorioiden valossa. Wolterstorffin mukaan hyvien luonnehdintaan tarvitaan *jumalallisen halun (divine-desire)* näkökulmaa: ihmisen hyvinvoinnille perustavien hyvien ominaispiirre on siinä, mitä Jumala haluaa (Jumalan haluamat hyvät) kunkin yksilön elämän ja historian osaksi. (Wolterstorff 2008b, 236) Jumala tulee ymmärtää tässä yhteydessä ehdottomasti kaikkivaltiaana, kaikkietävänä, rakastavana ja hyväntahtoisena entiteettinä.

Yhteenvedona voimme todeta, että hyvät, joihin meillä on oikeus, ovat elämässämme (ja menneisyydessämme) niiden arvoon positiivisesti vaikuttavia asiaintiloja. Hyvät, näin ymmärrettyinä, vaativat taustalleen kukoistavan elämän näkemyksen hyvästä elämästä, jossa elämä nähdään sekä hyvin elettyä että hyvin sujuvana elämänä eli kukoistavana elämänä: 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 totesimme, että ominaista näille hyvälle on jumalallisen halun näkökulma; hyvät ovat luonteeltaan asiainiloja, joita kaikkietävä, rakastava ja hyvä Jumala tahtoo olevan osana yksilön elämää ja menneisyyttä.

### 3 OIKEUKSIEN PERUSTA – VELVOLLISUUDET VAI ARVO?

Edellisessä pääluvussa käsitelimme hyvän elämän käsityksiä ja niitä hyviä, joihin meillä on oikeus. Nyt on aika siirtyä käsittelemään oikeuksien perustusta. Mihin oikeutemme tiettyihin hyviin elämässämme perustuu?

Tämän hetken keskustelussa on kaksi pääasiallista tapaa selittää moraalisia oikeuksia. Ensimmäisen ajattelutavan mukaan oikeudet perustuvat velvollisuuksiin. Toisen lähtökohtana on puolestaan ajatus siitä, että oikeudet perustuvat ihmisten kunnioittamiseen ja kunnioitus lopulta ihmisessä olevaan arvoon. Oikeuksien perustuminen velvollisuuksiin on ottanut sijaa pääasiassa kahdessa eri muodossa – toinen yleinen teologian (Ramseyn teesi), toinen filosofisen oikeuskeskustelun piirissä (Hohfeldin teesi). (Wolterstorff 2008b, 242) Käsitelen näitä seuraavassa esimerkinomaisesti, jonka jälkeen siirrytään pohtimaan laajemmin oikeuksien perustumista velvollisuuksiin.

#### 3.1 Ramseyn teesi

Teologisen kirjallisuuden parissa on verrattain suosittu näkemys, joka ymmärtää moraalisten 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 *Ramseyn teesi*. (Wolterstorff 2008b, 244) Ramsey kirjoittaa 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.”  
(Ramsey 1961, 31)

Wolterstorffin (2008b) mukaan Paul Ramsey on oikeassa väittäessään oikeuksien olevan sisäsyntyisesti sosiaalisia. Annettuaan tämän myönnytyksen, siirtyy hän kuitenkin

esittämään neljä syytä Ramseyn 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 Ramseyn 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 elämän tilanteessa 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 Ramseyn teesi ei näytä vakuuttavalta. (Wolterstorff 2008b, 246–248)

### 3.2 Hohfeldin teesi

Filosofian 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)

Hohfeldin teesi on saanut miltei kanonisen aseman nykyisessä filosofisessa oikeuskirjallisuudessa. Sen muotoilu onkin yhtä kuin edellä esitetyistä teeseistä keskimäinen (teesi (ii)). Hohfeldin muotoilusta seuraa siis se, että jokaista vaadeoikeutta kohtaan on olemassa korrelatiivinen velvollisuus. Wolterstorffin mukaan Hohfeld piti teesiä (i) lähtökohtaisesti ja argumentoimatta totena. (Wolterstorff 2008b, 243) Käsitellään seuraavaksi lyhyesti teesiä (ii). (On syytä huomauttaa, että mainittu

Hohfeldin teesi (teesi (ii)) on Wolterstorffin teoksessa esitetty ns. heikkona Hohfeldin teesinä. Tämän rinnalla esitellään vahva Hohfeldin teesi. Kumpaaakin teesiä käsitellään perusteellisesti. Tässä yhteydessä ei ole mahdollisuutta käsitellä näitä molempia teesejä. Olennaista käsittelyssämme on heikko Hohfeldin teesi, jota kutsun yksinkertaisesti Hohfeldin teesiksi.)

Hohfeld (1920) esittää esseessään *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* teesinsä seuraavan esimerkin muodossa: "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 (*claim-rights*), ei esimerkiksi lupaoikeuksia (*permission-rights*), jolloin lupaoikeus eroaa vaadeoikeudesta siinä, että missä jokaista vaadeoikeutta vastaa sitä korreloiva velvollisuus, jokaista lupaoikeutta vastaa sitä korreloiva "ei-oikeus" (Hohfeld 1920, 39). 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) Wolterstorff painottaa, että meidän tulisi tulkita Hohfeldin teesi päteväksi ainoastaan tapauksissa, joissa jonkun henkilön tai joidenkin henkilöiden oikeudet ja velvollisuudet koskevat juuri *tiettyä henkilöä* tai *tiettyjä henkilöitä*. Käsiteltyään yksityiskohtaisesti Hohfeldin teesiä (johon ei tämän opinnäytetyön puitteissa ole valitettavasti mahdollista mennä), sanoo Wolterstorff hyväksyvänsä Hohfeldin teesin muotoilun: jokaiselle vaadeoikeudelle on olemassa sitä korreloiva velvollisuus. (Wolterstorff 2008b, 259, 260)

Emme ole tähän mennessä kyenneet esittämään esimerkkitapauksia vaadeoikeuksista, joilla ei olisi niitä korreloivia velvollisuuksia. Tämä ajaakin meidät 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

oikeus. (Wolterstorff 2008b, 264) Seuraavaksi onkin kysyttävä, ovatko oikeudet todella selitettävissä velvollisuuksien pohjalta. Oikeuksien perustaminen velvollisuuksiin, vaatii onnistuakseen yleisen tason subjektiivisten velvollisuuksien selonteon, joka ei oleta taustalleen subjektiivisten oikeuksien olemassaoloa. Teorian tulisi myös pystyä osoittamaan, miksi ja kuinka subjektiiviset velvollisuudet ovat perustavampia kuin subjektiiviset oikeudet, sekä millä tavoin oikeudet perustuvat velvollisuuksiin. (Wolterstorff 2008b, 265)

### 3.3 Oikeudet perustuneina velvollisuuksiin

Kuten aiemmasta keskustelusta on käynyt selväksi, tulee oikeudet 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, tulee ymmärtää toisten ihmisten (tai sosiaalisten entiteettien) tekoina tai tekemättä jättämisinä suhteessa omaan itseensä. (Wolterstorff 2008b, 261) Onkin mielekästä kysyä, voiko oikeudet näin ymmärrettynä olla perusteltavissa niitä edeltävien velvollisuuksien pohjalta.

Wolterstorff (2008b) käsittelee kahta eri mahdollisuutta mieltää oikeudet velvollisuuksien pohjalta. Nämä mahdollisuudet ovat (1) *sosiaalisen sopimuksen* ja (2) *moraalisen auktoriteetin* teorit. Molemmat näkökulmat ymmärtävät subjektiivisten velvollisuuksien perustuvan niitä ontologisesti edeltäviin velvollisuuksien periaatteisiin. Syyllistyminen jonkin subjektiivisen velvollisuuden rikkomiseen on siis syyllisyyttä jonkin aiemman velvollisuusperiaatteen rikkomiseen. Moraalista auktoriteettia puolustava ajattelu käsittää velvollisuusperiaatteet nimensä mukaisesti jonkin moraalisen auktoriteetin tuotoksiksi. Nämä ovat yleisesti esitettyinä erilaisten käskyjen, vaatimusten tai lainsäädännön muodossa. Sosiaalisen sopimuksen teoria puolestaan näkee objektiiviset velvollisuusperiaatteet yhteisen sopimuksen lopputuloksena, joita 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 moraalisten velvollisuuksien



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

Wolterstorffin (2008b) mukaan moraalisen auktoriteetin ajatus on uskottava ainoastaan sovellettuna Jumalaan. Esimerkiksi yhteiskunta ei näyttäisi soveltuvan moraaliseksi auktoriteetiksi, koska jokainen tunnettu yhteiskunta on moraalissa mielessä hyvin vajavainen. Niinpä täydellinen Jumala näyttäisi ainoalta relevantilta auktoriteetilta, joka voi tuottaa ihmisissä velvollisuuksia. Tästä syystä pääpaino käsittelyssämme, mitä tulee moraaliseen auktoriteettiin, tulee olemaan ns. *jumalallisessa käskyteoriassa* (*Divine command theory*). Jumalallisen käskyteorian mukaisesti kaikki moraaliset velvoitteet ovat Jumalan alullepanemia. Jumala luo moraaliset velvoitteet ilman mitään niitä edeltäneitä velvollisuuksia. 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 voimassaolevan velvollisuuden käskynantajaa kohtaan totella tämän antamia käskyjä, ja vastaavasti, että käskynantaja omaa voimassaolevan oikeuden käskyjensä tottelemiseen käskyn vastaanottajana olevan osapuolen osalta. On siis olennaista erottaa toisistaan jo *voimassaoleva* (*standing*) velvollisuus ja voimassaoleva oikeus, näiden pohjalta syntyneistä *uusista* oikeuksista ja velvollisuuksista, joiden on mahdollista syntyä vain ensin mainittujen pohjalta. Käskyt voivat siis tuottaa velvollisuuksia, mutta tämä ei ole mahdollista tyhjiössä. Käskyt eivät kykene muodostamaan velvollisuuksia *ex nihilo*. Jotta käskyjen velvollisuuksia tuottava ominaisuus olisi mahdollinen, täytyy sen tapahtua jo voimassaolevien oikeuksien ja velvollisuuksien viitekehyksessä. Käskynantajan täytyy siis omata riittävä valta-asema suhteessa käskyjen vastaanottajiin, ollakseen kykenevä tuottamaan heitä velvoittavia käskyjä. Tässä yhteydessä on ehkä tarpeellista huomauttaa, että ainoastaan pinnallisesti näyttää monien laittomien hallitusten toiminta maailman historian eri vaiheissa laillisten käskyjen (muodostaen siten sitovia velvollisuuksia) antamiselta kansalaisille. Koska näiltä laittomilta hallituksilta on kuitenkin todellisuudessa puuttunut laillisen hallituksen asema, ei tämä

käskyjen antaminen muodosta kansalaisille velvollisuuksia totella annettuja käskyjä. Tämä on totta myös laillisten hallitusten kohdalla, jotka antavat käskyjä yli oman auktoriteettiänsä. (Wolterstorff 2008b, 269–271)

Mitä siis voimme 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 voimassaolevaa velvollisuutta totella Jumalan käskyjä. Tällöin vastaavasti velvollisuudestamme Jumalaa kohtaan totella Hänen antamia käskyjä seuraa luonnollisesti Jumalan voimassaolevat oikeudet meidän tottelevaisuutemme Hänen käskyjään kohtaan. Tästä syystä meillä ei ole järjellisiä perusteita olettaa, että voimassaolevat velvollisuudet olisivat ontologisesti voimassaolevia oikeuksia edeltäviä tai toisin päin. (Wolterstorff 2008b, 281) Velvollisuuksien ja oikeuksien välinen suhde jää näin ollen epäselväksi.

Edellä on 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 käskyin ja vaatimuksin tuotetut velvollisuudet ja oikeudet ovat valmiina voimassaolevina. (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)

Siirrytään sitten toiseen mahdollisuuteen perustaa oikeudet velvollisuuksien pohjalta, sosiaalisen sopimuksen teoriaan. Sosiaalisen sopimuksen teorian keskiössä on moraalisen velvollisuuden säännöt, joita 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 me tuotamme lupauksen ja sopimusten kautta velvollisuuksia itseämme kohtaan ja sitä kautta oikeuksia toisissa, niin mikään tällainen toiminta ei ole mahdollista normatiivisessa tyhjiössä. Vielä kerran mainitakseni, ilman voimassaolevia velvollisuuksia ja niitä korreloivia voimassaolevia oikeuksia ei ole mahdollista tuottaa

uusia velvollisuuksia. (Wolterstorff 2008b, 281, 284)

Olemme nähneet, kuinka sekä moraalisen auktoriteetin että sosiaalisen sopimuksen teoriat ovat riittämättömiä antamaan perustelun 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) jää epäselväksi.

### 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, vaikka se parantaisikin elämäni laatua, ei tätä asiointilaa voida kutsua oikeuksieni rikkomisena. Myöskään raatelevat eläimet, tulvat tai hirmumyrskyt eivät riko oikeuksiani, koska ne eivät ole toimijoita, jotka tahallisesti vahingoittavat minua. Tässä mielessä väärinkohdelluksi (*wronged*) tulemisen raja kulkee siinä, että vain tapauksessa, jossa 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, niin myös ne tulee nähdä moraalisisina 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)

Oikeutemme tulee ymmärtää *täyden tietoisuuden velvollisuuksien (full-cognition obligation)*, ei *syyllisyysvelvollisuuksien (culpability obligation)* korrelatiiveina. Täyden tietoisuuden velvollisuudella tai objektiivisella velvollisuudella tarkoitetaan sitä, että yksilö on yksityiskohtaisen tietoinen kulloisenkin tilanteen relevanteista asiointiloista. Syyllisyysvelvollisuus on puolestaan subjektiivinen velvollisuus, jolloin yksilö seuraa

sen hetkistä parasta tietoaan relevanteista asiainiloista. (Wolterstorff 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 toimijoiden 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 vastaanottovirkailijan toimiston seinällä olevaa kaunista maalausta, vaikka se mahdollisesti lisäisi hyvinvointiani paljonkin. (Wolterstorff 2008b, 286–287)

Wolterstorffin (2008b) mielestä oikeudet ovat luonteeltaan pakottavia, ehdottomia. Jos minulla on oikeus sinua kohtaan, että teet minulle jonkin teon A, niin sinun on pakko tehdä teko A, mikäli sen tekeminen 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 minua väärin. Tulen väärin kohdelluksi (*wronged*). Väärin kohdelluksi tuleminen onkin nähtävä eräänlaisena lähtökohtana tai alkuperänä oikeuksille, niiden luontaispiirteenä (Wolterstorff 2008b, 291, 293).

Oliver O'Donovan on mieltänyt perin kummallisena Wolterstorffin väitteen siitä, että jos jotakin henkilöä kohdellaan epäoikeudenmukaisesti, seuraisi tämä hänen oikeudestaan siihen, ettei häntä saa kohdella tällä tavoin epäoikeudenmukaisesti (O'Donovan 2009, 199). Wolterstorff (2009a) ei näytä täysin ymmärtävän missä kohtaa O'Donovanin ajatukset eriävät hänen ajatuksistaan. Kenties O'Donovan ei ajattele ihmisen epäoikeudenmukaisen kohtelun (*being wronged*) olevan sitä, että hänen oikeutensa tietynlaiseen kohteluun on riistetty; epäoikeudenmukaisuus ei ole toisen oikeuksien rikkomista. Toisaalta hän saattaa ajatella myös, että kanssaihminen kohtelu vastoin sitä, kuinka minun pitäisi häntä kohdella tietyssä tilanteessa, ei ole hänen väärinkohteluaan; hänen moraalinen tilansa ei tässä tapauksessa muutu millään tavoin tekojeni seurauksista huolimatta. (Wolterstorff 2009a, 268–269) O'Donovan ei pidä kuitenkaan tällaista toimintaa hyväksyttävänä, vaan näkee 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 väärin kohteluna, hänen oikeutensa ja arvonsa riistämisenä, joka olisi Wolterstorffin ilmeinen kanta asiaan.

Mitä sitten on tulla väärin kohdelluksi? Wolterstorffin (2008b) mielestä toisen ihmisen kohtelemisen väärin, on kohdella häntä alhaisemmin kuin mitä hänen todellinen arvonsa vaatii. Se on kohdella häntä epäkunnioittavasti. Tästä seuraa oletus ihmisten ei-instrumentaalista arvosta; ilman tätä arvoa ei voisi olla yksilön arvon alittavaa kohtelua. Ihminen on siis itsessään arvokas, eikä ainoastaan välineenä 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 väärin kohdeltavan omilla uskomuksilla omasta arvostaan tai väärinkohtelijan uskomuksilla kohteena olevan henkilön arvosta ei ole merkitystä. Niinpä epäkunnioittavuus kuten väärin kohtelukin 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 ihmistä ei tule ajatella jonkin arvoisena, vaan korvaamattoman arvokkaana. (Wolterstorff 2008b, 296–300, 308) Luonnollisen oikeuden (*natural right*) käsite on tässä suhteessa tärkeä, mahdollistaen moraalisen järjestyksen vastaanottajalottuvuuden esille tuomisen: tämä on luonnollisten oikeuksien luovuttamaton ominaisuus (Wolterstorff 2008b, 386).

Ala-arvoinen, epäkunnioittava kohtelu on siis aina toisen ihmisen kohtelemista väärin. Immanuel Kantin muotoilu – "Toimi siten, että käytät ihmisyyttä, on se sitten omassasi 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 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 saa kohdella ala-arvoisesti suhteessa sen todelliseen arvoonsa nähden. (Wolterstorff 2008b, 306)

Luvussa 3 olemme käyneet lyhyesti lävitse sosiaalisen sopimuksen ja moraalisen

auktoriteetin teorioita. Puhuimme olemassa olevien oikeuksien ja velvollisuuksien keskeisestä roolista uusien oikeuksien ja velvollisuuksien synnyssä, josta seurasi velvollisuuksien ja oikeuksien ontologisen suhteen jääminen vähintäänkin epäselväksi. Tämä johti meidät 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). Olemme käsitelleet myös oikeuksien yleistä luonnetta. Seuraavassa luvussa siirrymme spesifimmin ihmisoikeuksien käsittelyyn. Ennen kaikkea pureudumme siihen mikä on se kestävä perusta, joka turvaa ihmisoikeuksien olemassaolon.

## 4 LUONNOLLISET IHMISOIKEUDET

Tähän asti olemme puhuneet oikeuksista enemmän yleisellä tasolla. Tämän luvun tarkoituksena on käsitellä tarkemmin luonnollisia ihmisoikeuksia. Mitä ovat ihmisoikeudet? Kuinka ne tulisi ymmärtää? Missä on niiden perusta? Lähdän liikkeelle ihmisoikeuksien luonteesta, jonka jälkeen pohdimme erilaisia tapoja ymmärtää ja perustella luonnollisia ihmisoikeuksia. Esittelen ensin sekulaareja (tai naturalistisia) lähestymistapoja, joiden kautta ihmisoikeuksia on yritetty perustella. (Olen käyttänyt tutkimuksessani termejä "sekulaari" ja "naturalistinen" käytännössä synonyymeinä, viittaamaan ajatuksiin ja teorioihin, jotka vetoavat perusteluissaan luonnollisiin syihin. Olen näiden kahden termin rinnakkaisella käytöllä tahtonut seurata sitä kielen käyttöä, jota käyttämäni lähteet ovat itse käyttäneet.) Lopuksi esitän Nicholas Wolterstorffin oman teistisen teorian luonnollisten ihmisoikeuksien perustaksi.

### 4.1 Ihmisoikeuksien luonne

Voidaksemme käsitellä ihmisoikeuksia, tulee meidän ensin määritellä, mitä niillä oikeastaan tarkoitetaan. Alasdair MacIntyre (1983) on avannut ihmisoikeuden sisältöä seuraavasti: ”käsitys, joka näkee yksilöt täysin vailla sosiaalista statusta ja kuitenkin omaten oikeuksia”. MacIntyre jatkaa sanomalla, että tällaisia yksilöitä ei ole olemassa. (MacIntyre 1983) 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 olettavan. Ihmisoikeuksista puhuttaessa olemme etsimässä puhtaasti ihmisen arvoasemaan, statukseen liittyviä 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 (*benefit right*) tarkoitetaan oikeutta toisia toimijoita kohtaan, heidän kohdella tätä oikeuden omistajaa tietyllä tavalla. Vastaavasti negatiivisella tai vapausoikeudella (*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 oikeutta formaaliin koulutukseen, joka on positiivinen oikeus.

Wolterstorff (2008b) ottaa esille oikeuden formaaliin koulutukseen. Oikeus formaaliin koulutukseen kuuluu yhtenä artiklana osaksi YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallista julistusta. Artiklan 26 alku kuuluu seuraavasti: ”Jokaisella on oikeus saada opetusta” (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, on kaiketi mielekästä ajatella, että pelkästään ihmisenä oleminen ei riitä oikeuteen saada formaalia koulutusta. Ihmisen tulee olla tietyllä lailla kykenevä formaaliin koulutukseen, ollakseen siihen oikeutettu. Kuitenkaan kaikki ihmiset eivät ole tällä tavoin kyvykkäitä. Tästä seuraakin välttämättä johtopäätös, jonka mukaisesti edellä mainittua artiklaa 26 ei voi pitää todellisena ihmisoikeutena. Yleistäen voidaan sanoa, että suurin osa positiivisista oikeuksista ei ole todellisia ihmisoikeuksia, koska tietyt ihmisyksilöt ovat kykenemättömiä hyödyntämään tai vastaanottamaan oikeuksien suojaamia etuja. Näyttäisi siis todellakin siltä, että loppujen lopuksi on olemassa varsin vähän todellisia positiivisia ihmisoikeuksia. Ihmisoikeuksista esimerkkinä on helpompi ottaa negatiivinen ihmisoikeus, vaikkapa oikeus olla tulematta kidutetuksi kiduttajan oman ilon tähden. (Wolterstorff 2008b, 314–316)

Wolterstorff (2008b) pitää tärkeänä ihmisoikeuksien ymmärtämisen kannalta tehdä käsitteellinen ero ihmisoikeuden ja universaalien oikeuden välillä. Kuten on jo edellä määritelty, on ihmisoikeus ymmärrettävä ihmisenä olemisen statukseen perustuvana asiana. Kuitenkin jossain tilanteessa ihminen statuksestaan huolimatta ei välttämättä omaa tähän statukseen liittyvää oikeutta. Tähän syynä 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 velvoittava. Esimerkkinä myös tästä käy tapaus 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; ei ole ketään ketä kohtaan tällä yksilöllä olisi formaalia koulutusta koskeva



oikeus. Tässä tapauksessa väärinkohtelua ei tapahdu. Vastaavasti universaali oikeus on luonteeltaan kaikkia ihmisiä kaikissa tilanteissa koskeva oikeus. Ihmisoikeus ja universaali oikeus ovat siis toisistaan erillisiä oikeuskäsitteitä. (Wolterstorff 2008b, 315–316)

Edelleen välttääksemme joitakin ikäviä väärinymmärryksiä ihmissoikeuksien luonteesta, on syytä vielä lyhyesti tehdä joitakin selventäviä käsitteellisiä erotuksia ihmisoikeuksien ja muiden oikeuksien välillä: Ensinnäkin on olemassa oikeuksia, jotka ovat ihmisten toiminnan seurauksena syntyneitä oikeuksia (esim. lainsäädäntö, sosiaalinen käytäntö) – nämä oikeudet ovat *sosiaalisesti tuotettuja oikeuksia* (*socially conferred rights*). Toiseksi *luonnolliset oikeudet* (*natural rights*) ovat vastaavasti nimensä mukaan luonnonmukaisia; ne eivät ole sosiaalisesti tuotettuja. Kolmanneksi Jumalan mukaan tuominen keskusteluun tuo käsitteistöön *jumalallisesti tuotettuja oikeuksia* (*divinely conferred rights*). Jotkin luonnollisista oikeuksista ovat jumalallisesti tuotettuja oikeuksia. Neljänneksi on olemassa Jumalan ja ihmisten oikeuksia, joita kutsumme *voimassaoleviksi* (*standing rights*) (katso alaluku 3.3.), ne ovat *sisäsyntyisesti luonnollisia oikeuksia* (*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 olennon arvo on ymmärrettävä oikeuksien perustana. (Wolterstorff 2008b, 316–317)

Erityisesti 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 vanhanaikaisina ja merkityksettöminä syystä, että usko ylipäätään ihmisen luonnon olemassaoloon on horjunut (Wolterstorff 2008b, 320). Richard Rortyn 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)

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 olisi 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)

Wolterstorffille (2008b) ihmisoikeudet ovat siis erotuksena muista käsitellyistä oikeuksista yksistään ihmisen statukseen, ihmisen arvoon ihmisenä perustuvia oikeuksia. Yksinkertaisesti ihmisenä olemisen, kuulumalla lajiin *Homo sapiens*, antaa hänelle oikeuden ihmisoikeuksiin. Muita kvalifikaatioita ei tarvita. (Wolterstorff 2008b, 313)

Millainen on sitten se ominaisuus, jota olemme etsimässä – se tekijä, joka voi toimia ihmisoikeuksien perustana? Ensiksikin 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; ihmisen arvon pelkistäminen välineellisen arvon tasolle ei ole millään muotoa riittävä. (Wolterstorff 2008b, 321)

## 4.2 Ihmisoikeudet ja sekulaari perusta

Friedrich Nietzsche esitti 1800-luvun lopulla haasteen siitä, mitä tulisi tapahtumaan, kun ihmiskunta ei enää usko Jumalaan: ”Kun totuuden tahto saa täten aikaan itsetietoisuuden – ei voi olla epäilystäkään siitä, että – moraali tulee hiljalleen katoamaan.” (Nietzsche 2003, 118) Jonathan Glover jakaa Nietzschen skeptisismin moraalin uskonnollisesta perustasta. Gloverin mukaan useatkin ihmiset jakavat tätä nykyä Nietzschen epäilykset moraalin uskonnollisesta pohjasta (Glover 2007, 12). Glover näyttäisi olevan skeptinen ylipäätään moraalin objektiivisen perustan olemassa olosta. Hän ehdottaakin, että meidän tulisi nähdä moraali inhimillisenä luomuksena, joka on muokattavissa niiden asioiden pohjalta, joita arvostamme eniten; moraalin tulee olla muunneltavissa palvelemaan kulloisiakin tarpeitamme (Glover 2007, 41).

Kuinka Nietzschen esittämään vaikutusvaltaiseen haasteeseen olisi 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 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).

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 Deistä* omalle kielelleen. Habermasille itselleen tämä raamatullinen käsite antaa pohjan ajatella kaikkien ihmisten tasa-arvoista asemaa elää moraalisesti interpersoonallisissa suhteissa. Hän korostaa myös ihmisten keskinäisen tasa-arvoisuuden näyttävän edellyttävän (ainakin tietyssä mielessä) sitä, tai vähintään olevan sen eduksi, että Luoja ja luotu ihminen erotetaan toisistaan. Toisin sanoen yliluonnollisen todellisuuden poissulkeminen näyttäisi murentavan perustuksia ihmisten tasa-arvoisuudelta. (Habermas 2001, 6–7)

Käsittelen seuraavaksi kolmea sekulaaria ehdotusta, joiden näkökulmasta on pyritty ymmärtämään ihmisoikeuksien perustaa. Näiden teorioiden esittäjät ovat Immanuel Kant, Ronald Dworkin ja Alan Gewirth. Yhteistä näille kolmelle teorialle on se, että ne kaikki pyrkivät selittämään naturalistisesti eli luonnollisiin syihin vedoten ihmisoikeuksien olemassaoloa. Edessämme on keskeinen kysymys: onko mahdollista Jumalaan vetoamatta esittää jokin sellainen ominaisuus, joka koskettaa jokaista ihmistä antaen hänelle riittävän arvon perustamaan ihmisoikeudet (Wolterstorff 2008b, 324)?

#### 4.2.1 Immanuel Kantin näkemys

Immanuel Kantin teoria ihmisarvosta ottaa muodokseen ns. kapasiteettinäkökulman. Kapasiteettiajattelun mukaisesti ihmisyyden arvokkuus perustuu johonkin ihmisen omaamaan kapasiteettiin (ominaisuuteen tai kykyyn). Wolterstorff käyttää apunaan Allen Woodin tulkintaa Kantin ajattelusta. Perusteluksi tälle valinnalle hän toteaa, että Wood antaa prioriteetin tulkinnassaan Kantista vuonna 1785 ilmestyneelle teokselle

*Tapojen metafysiikan perustus*, jossa Kant esitti klassisen muotoilunsa kapasiteettinäkökulmastaan. Wolterstorffin mukaan on mahdollista, että käytettäessä vastaavasti pääteoksena *Käytännöllisen järjen kritiikkiä*, Kantin ajattelu näyttäytyisi jokseenkin erilaisena, kuin mitä Wood on tulkinnassaan esittänyt. (Wolterstorff 2008b, 325)

Allen Woodin (2008) mukaan Kant näkee ihmisissä kolme perustavaa taipumusta tai altistusta: elämellisyyden (jota ei tarvitse tässä yhteydessä käsitellä), ihmisyyden ja persoonallisuuden: Ihmisyys pitää sisällään rationaalisen kapasiteettimme asettaa päämääriä ja suunnitella keinoja toteuttaa nämä päämäärät. Käsitteenä persoonallisuus vastaa puolestaan rationaalista kapasiteettiamme säätää itsellemme moraalisen lain ja sitten toimia tämän lain mukaisesti. (Wood 2008, 88) Laaja-alaisesti nähtynä ihmisyyden 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 toisen muotoilun kuuluu seuraavasti: "Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituspäätöksellä eikä koskaan pelkästään välineenä" (Kant 1990, 120). Niinpä kategorisen imperatiivin muotoilusta ja ihmisyyden erityisestä luonteesta, rationaalista kykyä 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 rationaalisuuteen? (2) Riittääkö tämän rationaalisen kyvyn omaaminen perustamaan luonnolliset ihmisoikeudet, ja toisaalta antamaan ihmisille suuremman arvon kuin mitä eläimillä oleva arvo on? 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. 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 kypsymisen aikana asianmukaisesti muodostuneet jäsenet omaavat rationaalisen toimijuuden kapasiteetin".

(Wolterstorff 2008b, 329–332) Kuitenkin tämän kaltainen ominaisuus ei vaikuta kovinkaan erikoiselta. Itse asiassa tällainen ominaisuus näyttäisi olevan myös joillakin korkeammilla eläimillä, kuten delfiineillä (ks. esim. MacIntyre 1999). 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 rationaalisena toimijana perusta ihmisoikeuksia, vaan ainoastaan niiden oikeudet, jotka omaavat rationaalisen toimijuuden täyttävät ehdot. Kantin teoria ei myöskään näytä tekevän selkeää erotusta rationaalisuuden osalta siinä, että se olisi vain ja ainoastaan ihmisten omaama ominaisuus. (Wolterstorff 2008b, 333)

David Johnston (2009a) on esittänyt huolensa Wolterstorffin Kant-tulkinnasta. Johnstonin mukaan Kantin argumentti ihmisarvosta on yksinkertaisesti perustuneena 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 ihmisoikeuksia ja ihmisen arvoa perustavan teoriansa ja Kantin näkemyksen välillä? (Johnston 2009) (Wolterstorffin omaan näkemykseen tulemme myöhemmin.)

#### 4.2.2 Ronald Dworkinin näkemys

Ronald Dworkin on lähestynyt ihmisen arvoa ja erityislaatuisuutta hieman eri tavoin, kuin mitä edellä näimme Kantin tekevän. Dworkin (1993) onkin puhunut ihmiselämän pyhydestä. Hänen mukaansa ihmiselämän pyhyydelle on olemassa sekä sekulaari että uskonnollinen tulkinta. (Dworkin 1993, 195) Dworkinin mukaan ihminen tulisi ensisijaisesti nähdä 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

ilmeisimmin nähtävissä hyvin muodostunut ihmisyksilö (ks. Dworkinin käyttämät sanat edellä: esim. kieli, älyllinen elämä). Tällaiset yksilöt ovat luovia mestariteoksia. Kuinka Dworkinin ajattelun pohjalta tulisi ymmärtää 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 esitetty Kantin näkemyskin – Dworkinin esittämät ajatukset ihmiselämästä koskevat vain osaa ihmisistä, ei kaikkia. (Wolterstorff 2008b, 334) Niinpä Ronald Dworkinin teoria ihmiselämän pyhydestä näyttää sekin vaillinaiselta perustamaan kaikille yhtäläisiä luonnollisia ihmisoikeuksia.

#### 4.2.3 Alan Gewirthin näkemys

Alan 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) 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 tai hyväksyä, 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 omassa 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 vain, että toimiessaankaan Gewirthin argumentaatio ei riitä perustamaan 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)

#### 4.2.4 Vasta-argumentteja

Kuten olemme nähneet, ovat kaikki ihmisen kapasiteettiin, johonkin ominaisuuteen tai kykyyn (esim. rationaalisuus, ihon väri, rotu) vetoavat sekulaarit teoriat epäonnistuneet perustelemaan ihmisen ominaista arvoa. Edellä esitettyjen teorioiden pohjalta muodostuu aina ihmisryhmiä, joiden yksilöt ovat oikeutettuja johonkin, jonkin ominaisuutensa perusteella ja toisaalta jää ulkopuolisia vailla näitä oikeuksia, koska heillä eivät omaa tarvittavaa ominaisuutta ollakseen oikeutettujen asemassa. Edessämme on yhä vielä löytää jokin kaikille yhteinen tekijä tai relaatio, joka voisi välittää yhtäläisen arvon kaikille ihmisille, koska arvokkuus ei voi olla olemassa ja kellua 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. Kant) kykenemättömyyttä perustella niiden ihmisten oikeuksia, jotka ovat jossain määrin kykeneviä rationaaliseen toimintaan (tai kykeneviä kehittymään rationaaliseen toimintaan). Wolterstorffin huoli on niiden puolesta, jotka ovat lopullisen kykenemättömiä rationaaliseen toimijuuteen. (Wolterstorff 2009a, 271–272; 2009d)

Kahn vastaa Wolterstorffille olemalla samaa mieltä hänen kanssaan siitä, että kaikki ihmiset eivät ole samalla tasolla rationaalisuuden kapasiteetin suhteen. Joka tapauksessa näilläkin yksilöillä on ihmisoikeudet, koska he ovat osa ihmisperhettä; (korkeamman) rationaalisen kapasiteetin omaavien yksilöiden tulee taata vähempiosaisten oikeudet ja suojella heitä. (Kahn 2009b)

Kahn (2009a) ei ole myöskään varma siitä, onko ihmisoikeuksien perustelu käytännön toiminaan kannalta ylipäätään 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 mitään. Kahn näkeekin ihmisten epäoikeudenmukaisen kohtelun suurimpana ongelmana lopulta ihmisten kyvyttömyyden kerätä riittävästi rohkeutta, tahtoa ja strategisuutta toimia omien uskomustensa pohjalta väärinkäytösten poistamiseksi. (Kahn 2009a) Wolterstorff (2009d) myöntääkin, että ihmisoikeuksien puolesta voi ja pitää taistella, vaikkei niitä osaisikaan perustella. Hänen huolenaan pysyy tästä huolimatta pitkän aikavälin näkymä: jos sekä teistiset että sekulaarit teoriat osoittautuvat kykenemättömiksi antamaan perustan ihmisoikeuksille, on syytä kysyä, seuraako siitä asenteen muutos, joka johtaa vähäosaisten sortamiseen ja heidän oikeuksiensa talleamiseen. (Wolterstorff 2009d)

Chambers (2009) kritisoi Wolterstorffia tämän käyttämästä Kant tulkinnasta. Hän 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: 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. Wolterstorffin vetämät tulkinnat ja johtopäätökset Kantin teoriasta olisivat näin ollen Chambersin mielestä harhaisia. Lopuksi Chambers tulkitsee Wolterstorffin näkemyksen sekulaarien teorioiden pysyvistä kykenemättömyydestä toimia ihmisoikeuksien perustuksena ongelmallisena. (Chambers 2009)

Wolterstorff (2009e) vastaa Chambersin argumentteihin seuraavasti: 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 myöntää kuitenkin, että tämä ei ole ongelma ihmisoikeuksien perustelemisen kannalta niin kauan, kuin jokaiselle annetaan jokin



tietty minimiarvo (oli se sitten mikä hyvänsä). Hän vastaa myös, ettei mielestään ole missään kohdin sanonut ihmisoikeuksia perustavan sekulaarin teorian olevan mahdottomuus, itse asiassa hän jopa toivoo sellaisen ilmaantuvan. Tämän hetkisessä tilanteessa Wolterstorff ei kuitenkaan tiedä sellaista olevan; tällainen sekulaari teoria voisi olla mahdollista kehittää jonkin kaikkia yhtäläisesti koskevan ihmisluonnon pohjalta. (Wolterstorff 2009e)

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 rationaalisuus perustelu jne.), on lopultakin ratkaisevaa ihmisten käytöksessä aktualisoituvaa asennoituminen ja kohtelu kanssaihmiä kohtaan. Sheehanille on yhdentekevää 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) Myönnettäköön Sheehanin olevan oikeassa siinä, että ihmisiä kohdellaan arvonsa mukaisesti tai vastoin sitä, heidän oikeuksiaan kunnioitetaan tai rikotaan, nimenomaan käytännön ei teorian tasolla. Sheehanin väite ihmisarvon perustavan teorian merkityksettömyydestä, muutoin kuin käytännön implikaatioiden suhteen, tulisi herättää kuitenkin seuraavanlaisia kysymyksiä: Ovatko kaikki ihmisarvoa perustavat teoriat samalla viivalla? Kykenevätkö kaikki teoriat perustamaan ihmisoikeudet ja johtamaan käytännön toimintaan ihmisoikeuksia kunnioittavalla tavalla (eli jos jokin teoria toimii jollekin taholle tyydyttävänä moraalisenä viitekehyksenä, niin se on silloin nähtävä riittävän argumentoituna näkemyksenä)? Riittääkö tällainen pragmatistista totuusteoriaa hyväilevä argumentti perusteluksi? Voiko jopa totuusarvoltaan väärä teoria johtaa ihmisten arvon ymmärtämiseen ja siten ihmisoikeuksien kunnioittamiseen?

Olemme edellä käsitelleet kolmea sekulaaria yritystä perustaa ihmisoikeudet. Kaikki yritykset ovat kaatuneet siihen, että ne eivät ole pystyneet identifioimaan sellaista ominaisuutta tai suhdetta, joka koskettaisi kaikkia ihmisiä perustellen näin ihmisen arvon sekä kaikille yhtäläiset ja tasavertaiset ihmisoikeudet. Olemme siis toistaiseksi vaille tyydyttävää vastausta. Seuraavaksi siirrymme käsittelemään Nicholas Wolterstorffin ehdottamaa teististä yritystä perustaa ihmisen arvoa ja sisäsyntyisiä luonnollisia ihmisoikeuksia.

### 4.3 Ihmisoikeudet ja teistinen perusta

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 kristilliseen monoteistiseen käsitykseen Jumalasta ja Hänen suhteeseensa luomakuntaan, jossa Hän on läsnä ja aktiivinen toimija.

Yleisin ja tunnetuin teistinen teoria ihmisoikeuksien 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 mukaan Jumalan kuva ihmisessä antaa hänelle sisäsyntyisen oikeuden olla tulematta murhatuksi; murhaamisen kieltäminen perustuu ihmisen arvoon, ei Jumalan lakimääräyksiin sinänsä (Wolterstorff 2008b, 95). Esther Reed on peräänkuuluttanut sitä, että vaikkei edellisessä lainauksessa ole käytetty eksplisiittisesti oikeuden käsitettä, on käytetyn järkeilyn muoto erityisen merkittävä puhuttaessa 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 jumal'olennon, 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) erottaa kaksi erilaista tapaa ymmärtää Jumalan kuva, *imago Dei*: (1) kapasiteetti-yhtäläisyys (*capacities-resemblance*) ja (2) luonto-yhtäläisyys (*nature-resemblance*) näkökulmat. Ensin mainitulla tarkoitetaan sitä, että ihminen Jumalan kuvana omaa sellaisia kykyjä, jotka mahdollistavat hänen asemansa vallita muuta luomakuntaa (ks. edellä 1. Moos. 1:26–27). Viimeksi mainitulla näkemyksellä viitataan puolestaan siihen, kuinka ihmisen luonto on jollakin tavoin sellainen, joka käsittää Jumalan kuvan ja kaltaisuuden. Wolterstorffin mukaan molemmat näistä näkemyksistä ovat itsessään riittämättömiä perustamaan luonnollisten ihmisoikeuksien olemassaolon: Kapasiteetti-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, ollen näin huonompi esimerkki Jumalan kuvasta kuin ihminen, jonka luonto toimii tarkoituksenmukaisella tavalla. (Wolterstorff 2008b, 349–352)

Wolterstorff (2008b) siirtyikin ensin kehittelemään naturalistista teoriaa ihmisoikeuksien perustaksi käyttäen edellä mainittuja luonto-yhtäläisyys ja kapasiteetti-yhtäläisyys näkökulmia alustanaan. Ideana toimii se, että yhtälöstä poistetaan Jumala ja Jumalan-kuvaisuus ja jätetään jäljelle ainoastaan ihmisen luonto. Toisin sanoen tästä näkökulmasta katsottuna luonnolliset ihmisoikeudet olisivat perusteltavissa, mikäli on löydettävissä jokin abstrakti ihmisen luonto, joka yhdistää kaikkia ihmisiä yhtäläisesti, taaten heille tietyt oikeudet. Wolterstorffin mukaan tällainen ajatus on kuitenkin kestämaton samasta syystä, johon kaatuivat myös edellä esitetty *imago Dei* -pohjaiset ihmisoikeuksien perustelut; 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). Luonnollisten ihmisoikeuksien perustelemiseksi tarvitaan siis jotakin

enemmän kuin käsitys ihmisluonnosta.

Mitä puuttuu? Mikä on tarpeen, jotta ihmisen ymmärtäminen Jumalan kuvana voisi perustaa ihmisoikeudet? Mitä puuttuu *imago Dei* viereltä? Kuten Wolterstorff (2008b) esittää, tarvitsemme sellaisen arvon välittävän relaation ihmisten ja Jumalan välille, joka ei vaadi laisinkaan viittausta ihmisen omaisiin kapasiteetteihin. Wolterstorff väittääkin, 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)

Politiikan professori Kevin den Dulk tulkitsee Wolterstorffin sanovan, että kaikki luonnolliset oikeudet perustuvat Jumalan kiintymykselliseen rakkauteen ihmisiä kohtaan (den Dulk 2009). Wolterstorff (2009c) kuitenkin vastaa den Dulkin esittämään väitteeseen sanomalla, ettei hän näe kaikkien luonnollisten oikeuksien perustuvan Jumalan ja ihmisen väliseen rakkaussuhteeseen: ainoastaan ne luonnolliset oikeudet, jotka ovat ihmisoikeuksia perustuvat tähän rakkaussuhteeseen. On tärkeää erottaa toisistaan luonnolliset oikeudet ja ihmisoikeudet: ihmisoikeuden omaamiseksi tarvitsee olla vain ja ainoastaan ihminen, kun taas luonnollisen oikeuden omaamiseksi tarvitaan usein joitakin lisäqualifikaatioita ihmisyyden lisäksi. On tärkeää erottaa ihmisoikeudet oikeuksista, joita ihmisillä on (esim. lapsilla on luonnollisia oikeuksia, joita ei ole aikuisilla). (Wolterstorff 2009c)

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-rakkautta. Neuman on myös epäileväinen väitteestä ja erityisesti sen todeksi näyttämisestä, että Jumala tosiasiallisesti rakastaa kaikkia ihmisiä yhtäläisellä tavalla. 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 näyttäisivät 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 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 tietyinä arvon muotona. Näin ymmärrettynä Jumalan kiintymyksellinen rakkaus välittää erityisen arvon ihmisille ja on täten riittävä relaatio Jumalan ja ihmisen välillä olemaan perusteluna nimenomaisesti luonnollisille ihmisoikeuksille. (Wolterstorff 2009a, 274–275)

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*n 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 argumenttina teismin puolesta. Wolterstorff sanoo kuitenkin lopulta uskovansa, että Jumala tosiasiallisesti rakastaa jokaista kuvakseen luomaansa ihmistä kiintymyksellisellä rakkaudella. (Wolterstorff 2008b, 360–361)

Richard J. Bernstein (2009) on myös esittänyt kritiikkiä Wolterstorffin ehdottamaa ihmisoikeuksien teististä perustelua kohtaan. Bernsteinin 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 osoittaa ainoastaan, että usko näiden premissien totuuteen mahdollistaa luonnollisten ihmisoikeuksien perustelun. Olemassaolevien 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 veloitteen 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 tarkoituseriään 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 esitetyille vasta-argumenteille ja toteaa niiden olevan riittämättömiä vakuuttamaan häntä pitämään vääränä esittämänsä 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 näkee Wolterstorffin murheena olevan ne teorit, 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 ihmisarvoteoriassa, 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 pysyvistä, yhtäläisistä ja tasa-arvoisista rakkaussuhteista jokaista *imago Deit*ä kantavaa olentoa kohtaan, joka takaa kaikille yhtäläisen arvon. (Smith 2009b)

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

Oliver O'Donovan (2009) on puolestaan väittänyt Wolterstorffin omaavan ihmiskäsityksen, jonka mukaisesti ihmisyksilöt 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 (*multiple rights*) ontologiaa. Hän kontrastoi tätä

näkemyistä oikeudenmukaisuuteen oikeusjärjestyksenä, jonka hän näkee olevan yhtenäisen oikeuden (*unitary right*) ontologiaa. (O'Donovan 2009, 195) Vaikka Wolterstorff (2009a) edustaa käsitystä oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina, kieltää hän kuitenkin edustavansa edellä mainittua moninaisten oikeuksien ontologiaa ja ihmispersoonien radikaalia ontologista moninaisuutta. Päinvastoin Wolterstorff uskoo ihmisten omaavan yhteisen ihmisluonnon. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö jokainen ihmisyksilö olisi itsessään korvaamaton. Jumala rakastaa ihmisiä yleensä (koko ihmissukua) ja jokaista ihmistä erityisesti (jokaista ihmissuvun 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 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 vääriä eli toisin sanoen, että kaikki ilman Jumalaa olevat perustelut olisivat tuomittuja osoittautumaan epätosiksi. (Chambers 2009). Myös Thaddeus Kozinski (2009) kirjoittaa samaan henkeen, 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 järjellä puolustaa, ei ole kuitenkaan mahdollista osoittaa todeksi. (Kozinski 2009)

Daniel Dombrowski (2009) on 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 yleensääkään, ole valmiita hyväksymään tällaista teististä näkemystä, jossa Jumala nähdään olemassaolevana ja ihminen Hänen kuvakseen luotuna olentona. Niinpä Wolterstorff tekee puolustamansa luonnollisten sisäsyntyisten ihmisoikeuksien perustan epävarmaksi ottaen huomioon nykyisen yhteiskuntamme pluralistisen luonteen. (Dombrowski 2009, 280)

Wolterstorffin (2008b) mukaan näyttäisi lopultakin siltä, että ihmisoikeuksien perustana on oltava jokin uskonnollinen näkemys (kristinusko, juutalaisuus, mahdollisesti islam); hyväksyttävää sekulaaria teoriaa ei ainakaan vielä ole olemassa. Hänen mukaansa sekä sisäsyntyiset luonnolliset oikeudet että sisäsyntyiset luonnolliset



ihmisoikeudet ovat olleet implisiittisesti läsnä sekä Vanhan että Uuden Testamentin teksteissä, kuten kirkkoisien kirjoituksissakin. Viimeistään 1100-luvun kirkkolakioppineet omasivat ekplisiittisen käsityksen sisäsyntyisistä luonnollisista ihmisoikeuksista. (Wolterstorff 2008b, 361)

#### 4.4. Sisäsyntyiset oikeudet ja käytäntö

Olemme käsitelleet edellä painotetusti luonnollisia ihmisoikeuksia ja niiden perustumista ihmisen arvoon Jumalan kuvaksi luotuna ja Jumalan rakastamana olentona. Jotta tekisimme oikeutta Wolterstorffin omalle ajattelulle, on meidän nyt syytä suhteuttaa ihmisoikeudet laajempaan oikeuksien kokonaisuuteen.

Richard J. 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 Wolterstorffin teorian merkittävä puute. (Bernstein 2009, 222, 236–240) Wolterstorff (2009a) toteaa Bernsteinin olevan hänen oikeuskeskusteluun koskevassa luonnehdinnassaan oikeassa, mutta ei kuitenkaan näe, että tämän kritiikki on perusteltua suhteessa omiin tavoitteisiinsa. Wolterstorff mieltääkin Bernsteinin puhuvan eri projektista, kuin mikä hänen oma tarkoituksensa oli: Wolterstorffin tarkoituksena 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, pitäen näin sisällään ihmisoikeudet ja ihmisten omaamat oikeudet, kuten myös (vähemmässä määrin käsittelyn kohteina olleet) eläinten ja sosiaalisten instituutioiden omaamat oikeudet. 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. hänen saavutuksensa, jalot luonteenpiirteet tai arvokkaat ihmissuhteet. Näin moninaiset oikeudet perustuvat monesta eri lähteestä tulevalle arvolle. Wolterstorffin oman esimerkin mukaisesti hyvän arvosanan kirjoittanut oppilas omaa tietyn arvon ja tämän arvon pohjalta tiettyjä oikeuksia, joita huonon arvosanan kirjoittanut oppilas ei omaa. (Wolterstorff 2009a, 262, 268) Näin ollen on tärkeää ymmärtää, että vaikka sisäsyntyisten oikeuksien osalta on totta niiden sisäsyntyinen kiinnittyneisyys olennon arvoon, ei tästä kuitenkaan seuraa se, että arvon itsessään tulisi olla essentiaalinen (*essential*) tai luontainen (*intrinsic*) suhteessa oikeuden omaavaan olentoon. Tämä johtuu siitä, että ne piirteet, joihin tietty arvo liittyy, eivät ole essentiaalisia tai luontaisia. (Wolterstorff 2008b, 36)

Ajattellen Wolterstorffin näkökulmasta, on oikeudenmukaisuutta mahdoton ymmärtää ilman sisäsyntyisten oikeuksien olemassaoloa: Merkittävä osa oikeuksista näyttäisi perustuvan lopultakin olennon arvoon, joka on peräisin erinäisistä lähteistä. Ihmisoikeuksien ollessa kyseessä tämä arvo tulee yksinomaan ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta käsin. Ihmisoikeudet ovat ihmisyyteen perustuvia oikeuksia. Ymmärtäisin myös, että Wolterstorffin ajattelussa tällä relaatiolla on hyvin erityinen merkitys ihmisen arvon kokonaisuuden kannalta, vaikka kuten todettua, on ihmisen arvolle olemassa myös useampia lähteitä. Totean tämän siksi, koska Wolterstorffin näkemyksessä oikeudenmukaisuudesta keskeinen sijaan 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 näin oikeutettu arvonsa mukaiseen oikeudenmukaiseen kohteluun. Niinpä vaikka ihmiset voivat tiettyjen saavutusten, suhteiden, luonteenpiirteiden tai kykyjen seurauksena olla eriarvoisia, ovat kuitenkin kaikki ihmiset ihmisinä samanarvoisia olentoja. Olisi siis väärin sanoa, että esimerkiksi älyllisesti kehitysvammaisen henkilö on ihmisenä vähemmän arvokkaampi kuin älyllisesti normaali tai lahjakas henkilö.

Yhteenvedonä 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” voima esitetyissä periaatteissa on objektiivisen velvollisuuden tuottamaa. Olen siis moraalisenä 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 arvoaan kunnioittavalla tavalla. (Wolterstorff 2008b, 371)

Eikö kuitenkin edellä mainittu yleinen toimimisen periaate näyttäisi tekevän tyhjäksi puhetta oikeuksista? Mihin oikeastaan tarvitsemme oikeuksia? Eikö kaikkea tarpeellista olisi mahdollista sanoa puhumalla olion arvoon perustuvista velvollisuuksista? Ei aivan.

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 taideteokset), ei seuraa, että velvollisuudet olisivat perustavampia kuin oikeudet: tämä tarkoittaa ainoastaan velvollisuuksien olevan yleisempiä kuin oikeudet (tämä ei Wolterstorffin mukaan ole myöskään poikkeus korrelatiivien periaatteeseen). Oikeuksien ja velvollisuuksien 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 tuleamista; hänen moraalinen tilansa pysyy samana. Puhumalla velvollisuuksista tuomme esiin moraalisen järjestyksen toimijaulottuvuuden; puhumalla oikeuksista tuomme esiin vastaanottajaulottuvuuden. Molemmat näkökulmat ovat tarpeellisia, mikäli aiomme tavoittaa moraalisen järjestyksen eri puolet. (Wolterstorff 2008b, 243, 369, 382, 386)

William J. Hawk (2009) onkin nähnyt Wolterstorffin korostaman vastaanottajalottuvuuden esiin tuomisen oikeudenmukaisuuskeskusteluihin erittäin tervetulleena: Wolterstorff mieltää oikeudenmukaisuuden erityisesti toiminnan kohteiden näkökulmasta. Täten oikeudenmukaisuutta tulee arvioida erityisesti köyhien, kodittomien, orpojen, yleensäkin yhteiskunnan vähäosaisten saaman kohtelun kautta. Tämä mahdollistaa ympäristömme todellisen oikeudenmukaisen tilan näkemisen. (Hawk 2009, 953)

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 kuin hänen arvonsa ansaitsee, rikkoo oikeuden haltijan oikeutta kohteluun arvonsa mukaisella tavalla. Tässä tapauksessa myös oikeuden rikkoja 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 ja tästä johtuvan arvon seurauksista toiminnan periaatteisiin (esim. tehdä tai olla tekemättä jotakin). (Wolterstorff 2008b, 382)

## 4.5 Kooste

Tutkimuksen alussa lähdimme liikkeelle perustelemattomasta väitteestä, jonka mukaisesti oikeudenmukaisuus tulisi perimmäiseltä luonteeltaan ymmärtää sisäsyntyisinä oikeuksina. Perustelujen ketju on kulkenut pääpiirteissään seuraavasti: Hyvä elämä tulisi ymmärtää kukoistavan elämän viitekehyksessä, jolloin se ymmärretään hyvin eletyksi ja syvin sujuvaksi elämäksi. Tämän viitekehyksen 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. Oikeudenmukaisuus ja hyvä elämä ovat luonteeltaan sosiaalisia. Oikeudet yleensä tulee pohjimmiltaan ymmärtää perustuvan olennon arvoon, joka on peräisin monista lähteistä. Luonnolliset ihmisoikeudet ovat yksinomaan Jumalan ja ihmisen väliseen relaatioon pohjautuvaan arvoon perustuvia oikeuksia. Koska ihminen on luotu Jumalan kuvaksi ja Jumala rakastaa jokaista ihmistä pysyvällä ja tasapuolisella kiintymyksellisellä rakkaudella, perustuu ihmisen arvo merkittävällä tavalla näihin kahteen seikkaan. Tämä myös alleviivaa käsitystä luonnollisista sisäsyntyisistä ihmisoikeuksista: ihminen, joka itsessään on korvaamattoman arvokas, ilman omia meriittejä, ilman erityisiä ominaisuuksia, ainoastaan olemalla Jumalan 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 arvokkuuteen. Oikeudenmukaisuus on lopultakin olennon arvoon perustuvien sisäsyntyisten oikeuksien kunnioittamista.

## 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 lähestymme kasvatuksen todellisuutta. Tutkimuksen jäljellä olevassa osassa siirrytäänkin tarkastelemaan oikeudenmukaisuutta kasvatuksen näkökulmasta. Tarkoitukseni on esitellä Nicholas Wolterstorffin ajatuksia oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta sekä metodologisesti että sisällöllisesti. Käsitelen aluksi *shalom*-käsitettä suhteessa oikeudenmukaisuuteen, joka toimii Wolterstorffin ajattelun viitekehyksenä oikeudenmukaisen yhteisön tavoitteille. Sen jälkeen käsitelen käytännön ohjeita oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseen, sitä mihin oikeudenmukaiseen elämiseen kasvattamisessa tulisi kiinnittää huomiota. Lopuksi esitän oikeudenmukaisuuteen kasvattamisen metodologiseksi viitekehykseksi dialogista pluralismia. Sen perustelemiseksi joudumme käsittelemään muun muassa perspektivalismia, kristillistä oppimista ja tieteen tekemisen käsityksiä, sekä indoktrinaation asettamia haasteita dialogiselle pluralismille ja teismien opettamiselle.

Nicholas Wolterstorff on kirjoittanut monissa yhteyksissä oikeudenmukaisuuden teemoista kasvatukseen liittyen. Hän lähestyy oikeudenmukaisuuden teemoja kristillisestä vakaumuksestaan käsin, suunnaten sanomansa ensisijaisesti kristillisen vakaumuksen omaaville ihmisille. Tämä on täysin perspektivalismin ja dialogisen pluralismin (palaamme näihin käsitteisiin tarkemmin tuonnempana) mukaista toimintaa. 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 puhuukin jopa kokonaisen pluralistisen yhteiskunnan puolesta (Wolterstorff 2002b, 191). Hän pitää luovuttamattomana myös sitä, että kasvatustoiminnassa tulee noudattaa (dialogisen) pluralismin periaatteita (Wolterstorff 2002d, 104).

## 5.1 Shalom ja oikeudenmukaisuus

Wolterstorff lähtee oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa liikkeelle Vanhan Testamentin käsitteestä *shalom* (tarkoittaa heprean kielellä rauhaa; käytetään traditionaalisesti rauhantervehdyksenä), jonka hän näkee olevan yhteydessä kukoistavaan (*flourishing*) elämään. Shalom-yhteisö tulisi ymmärtää eettisenä yhteisönä, jossa vallitsee oikeudenmukaisuus (kaikkien osapuolten oikeuksien kunnioittaminen) ja onnellisuus. (Wolterstorff 2004c, 141–142) Shalom käsitteenä merkitsee Raamatussa ympäristöä, jossa kaikki on olemassa oikeassa suhteessa keskenään – Jumala, ihmisyyys 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 2004d, 101, 130; 2004c, 142)

Shalom tulee myös ymmärtää ihmisen kukoistuksen ideaalina, joka koskee jokaista. Oikeudenmukaisuus on shalomin perustus, sen kulmakivi. Ilman oikeudenmukaisuutta, ilman yhteiskunnan pienten, vähäosaisten, orpojen, väärin kohdeltujen oikeudenmukaista kohtelua, ilman heidän ylösnostamistaan ja ilman äänen antamista äänettömille ei ole mahdollista saavuttaa shalomia (Wolterstorff 2004d, 130; 2004c, 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 2004c, 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 (2004c) 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 tulee surra, itkeä shalomin vajautta maailmassamme. (Wolterstorff 2004c, 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 luomistöitten potentiaalia; ja lopuksi meidän tulee iloita shalomin häivähdyksistä ja surra sen poissaoloa. (Wolterstorff 2004a, 170-171)

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

## 5.2 Oikeudenmukaisen toiminnan kultivoiminen

Artikkelissaan *Teaching for Justice: On Shaping How Students Are Disposed to Act* Wolterstorff (2004c) vetoaa velvoittavaan äänensävyyn kristittyjä kansannousuun oikeudenmukaisuuden puolesta (Wolterstorff 2004c, 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 hylkääminen....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)

Reflektoiden ajatuksiaan 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. 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 vastaan puuttumalla heidän eettiseen muotoutumiseensa suhteessa sosiaalioikeuteen. Hän ei kuitenkaan näe riittävänä puhua ainoastaan tiedoista ja taidoista, joita vaaditaan oikeudenmukaisuuden edistämiseen ja oikeudenmukaisiin tekoihin. Meidän tulee mennä syvemmälle. Keskeinen käsite Wolterstorffilla on *dispositio* toimia oikeudenmukaisesti. Dispositiolla tarkoitetaan tässä yhteydessä alttiutta tai taipumusta toimia oikeudenmukaisella tavalla. (Wolterstorff 2004c, 136–137) (Huom! Tässä luvussa 5.2 käsittelen Wolterstorffin käytännön keinoja oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseen. Samat periaatteet ovat kuitenkin pitkälti sovellettavissa laajemminkin kasvatus- ja opetustoimintaan, kuten Wolterstorff on esittänyt artikkelissaan *Teaching for Tomorrow Today* (2002) (ks. 5.2 luvussa viittaukset Wolterstorff (2002d)). )

Oikeudenmukaisen toiminnan edistämisen kannalta on tärkeää käsittää, että ihmiset omaavat tietyt jo olemassa olevat uskomus-, tieto- ja toimintajärjestelmät. Tullessaan kouluun oppilaat ovat jo valmiiksi muotoutuneita jollakin tavalla ja johonkin suuntaan: heillä on jo taipumus toimia, haluta ja tuntea tietyllä tavalla. Yhtälailta myös myöhemmässä elämän vaiheessa aiemman koulutuksen sisällöt vaikuttavat merkittävällä tavalla käsityksiimme sosiaalioikeudesta. (Wolterstorff 2004c, 145) Kuten hyvin tiedämme omastakin kokemuksesta, ovat jo varhain kylvetyt ne siemenet meihin jokaiseen, jotka vaikuttavat elämässämme ohjaten ajatuksiamme, halujamme ja toimintaamme.

Wolterstorff (2004c) suosittaa käytännön pedagogisena neuvona oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa sitä, että ensiksi on pyrittävä luomaan riittävä kognitiivinen viitekehys sosiaalioikeuden sisältöihin. Koska oppilailta on jo valmiiksi olemassa tietynlaisia käsityksiä maailmasta, sosiaalisesta toiminnasta ja

oikeudenmukaisuudesta, jotka voivat olla luonteeltaan vääriä, on tärkeää saada heti aluksi jokainen tiedostamaan oma viitekehysensä sellaisena kuin se on kunakin ajanhetkenä. Itsetietoisuuden kehittäminen nähdään siis eräänlaisena lähtökohtana, jota sitten seuraa oikeudenmukaisuuden kognitiivisen viitekehysten laajentaminen ja itsekriittisyys. Eräs pedagoginen keino näiden päämäärien edistämiseksi ovat ryhmäkeskustelut, jotka pitävät sisällään erilaisia eettisiä pulmatilanteita; näihin keskusteluihin opettaja voi (ja tuleeekin) puuttua näkökulmia laajentavasti. (Wolterstorff 2004c, 145–146; 2002d, 121–124)

Wolterstorffin (2004c) mielestä 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 2004c, 146–147)

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 perusyksikköjä kansallisvaltioiden sijaan. Maailmanjärjestelmäteoria toimii monitieteellisenä makrotason lähestymistapana sosiaalisen muutokseen. (Wolterstorff 1983, 26–27; Wallerstein 2004)) (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 2004c, 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 lähtökohdaksi yksilön sen hetkisen elämäntilanteen, ja hänen valmiina olevat käsityksensä todellisuuden rakenteesta. Näiden käsitysten tiedostamisesta on mahdollista edetä kriittiseen ja problematisoivaan ajatteluun itsestä ja maailmasta. (Freire 2005, 91, 105)

Wolterstorff (2004c) näyttäisi kaiken sanotun jälkeen käsittävän kuitenkin, että edellä esitetyt käytännön toimet eivät sittenkään itsessään ole riittäviä oikeudenmukaisuuteen kasvattamista ajatellen. Reflektoiden esimerkiksi Freiren ajatuksiin, Wolterstorff näkee kaiken yrittämisen perustuvan liiaksi rationaalisille perusteluille (esim. syyt toimia tietyllä tavalla sorron vähentämiseksi): Rationaaliset perustelut eivät ole aina riittäviä tuomaan muutosta ihmisten ajattelutavoissa ja toiminnassa. Uskomukset ja käytännön toiminta eivät aina kohtaa ihmisten elämässä. Olemme monesti valmiimpia muuttamaan omia uskomuksiamme kuin toimintatapojamme, tai toimimme ristiriitaisesti suhteessa omaamiimme uskomuksiin. (Wolterstorff 2004c, 149) Mitä on tehtävissä?

Wolterstorffin (2002d) 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 2002d, 118)

Wolterstorff (2004c) siirtyykin ehdottamaan *ohjaavan harjoituksen (discipline)* tärkeyttä oikeudenmukaisuustaipumusten kultivoinnissa. Näyttäisi olevan niin, että ihmiset ovat halukkaampia toimimaan tetyllä tavalla, 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. Erityisesti kouluissa tulisi kiinnittää huomiota hyväksynnän ja tuomitsemisen sanoihin, jotka näin muokkaavat yksilöiden eettistä muotoutumista. Wolterstorff haluaa kuitenkin painottaa sitä, että 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. 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 vie meitä käytännössä sitä kohti, että on parempi uhkailla rangaistuksella, kuin vain odottaa hyväntahtoisesti jokaisen rakastavan toinen toistaan mitä suurimmalla rakkaudella. (Wolterstorff 2004c, 149–150; 2002d, 119–120) Oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa tulisi kuitenkin voimakas paino olla aina siinä, mitä tulee tehdä, ei siinä, mikä tuntuu miellyttävältä tehdä (Wolterstorff 2002d, 124).

Ohjaavan harjoituksen lisäksi *mallioppimisella* on suuri merkitys toiminnan muokkaajana. Siksi esimerkiksi kouluissa tulisi opettaa elämään oikeudenmukaisesti, näyttäen omalla elämisellään, toiminnallaan ja sanoillaan esimerkkiä. (Wolterstorff 2004c, 150; 2002d, 120–121) Edelleen yhtenä apukeinona oikeudenmukaisen toiminnan dispositioiden kultivoimiselle, korostaa Wolterstorff *empatian* merkitystä. Empatialla on keskeinen rooli eettisen muotoutumisen prosessissa. Oikeudenmukaisen käyttäytymisen lisäämiseksi olisi hyvä altistaa kaikki ihmiset epäoikeudenmukaisen kohtelun alla kärsivien kanssaihmissen kokemuksille. Olisi myös tärkeä osata *käsitellä pelkoja*, joita ihmisillä on suhteessa tuntemattomaan (mitä tapahtuisi, jos antaisimme näille ihmisille tai tälle ihmisryhmälle tasavertaiset oikeudet? jne.). Lopuksi Wolterstorff rohkaisee opettajia neuvomaan oppilaita ottamaan pieniä askelia taistelussa epäoikeudenmukaisuutta vastaan, etteivät lannistuisi heti alkuunsa kaiken sen suunnattoman ja valtaisan epäoikeudenmukaisuuden määrän edessä, jonka kohtaamme tässä maailmassa. Menkäämme siis eteenpäin askel kerrallaan. (Wolterstorff 2004c, 152–153)

Oikeudenmukaisuuteen kasvattamisessa tulee huomioida siis ennen kaikkea eettisen muotoutumisen haasteet. Yksilöt ovat tullessaan kouluihin jo valmiiksi muotoutuneita. Heille tulee opettaa itsetuntemusta 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, empatia kärsimyksen kokemisen kautta ja pelkojen käsittely. Vaikka edellä esitetyt käytännön toimet oikeudenmukaisen toiminnan edistämiseksi on esitetty kouluissa ja eri opistotasoilla tapahtuvan opetuksen tueksi, on ne mielestäni helposti mielletävissä yhtä lailla kotona tai vapaa-ajan aktiviteeteissa tapahtuvaan kasvatustoimintaan. Erityisesti kodit, mutta myös erilaiset harrastusyhdistykset sekä ystäväpiirit ovat vastuullisessa asemassa yksilöiden eettisen muotoutumisen suhteen. Mielestäni nykypäivänä kotien arvomaailma, siellä annetut ohjeet ja mallit ovat merkittävän tärkeässä roolissa oikeudenmukaisen ja vastuullisten yksilöiden kasvattamisessa.

### **5.3 Kasvatus oikeudenmukaisuuteen dialogisen pluralismin kontekstissa**

Olemme edellä käsitelleet Nicholas Wolterstorffin keskeisinä esittämiä käytännön toimia, joilla tulisi vastata eettisen muotoutumisen haasteisiin oikeudenmukaisen toiminnan edistämiseksi. Seuraavaksi aion siirtyä käsittelemään laajempaa metodologista viitekehystä kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen. Ehdotan käytännön toimintaa ohjaavaksi viitekehyyksi 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 ei Wolterstorffin mukaan ole mahdollista eikä sallittua rajata käytävän keskustelun ulkopuolelle, vaan jokaisella on yhtäläinen oikeus osallistua totuuden etsintään. (Wolterstorff 2002c, 14, Wolterstorff 2008b, xi) Niinpä sekä naturalistiset (luonnollisiin syihin vetoavat) että supranaturalistiset (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 täysin sovellettavissa myös muunlaisiin kasvatusta- ja opetuskonteksteihin, kuten tietysti tutkimuksemme fokuksenakin olevaan oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseen. Wolterstorff puolustaaakin teksteissään jopa kokonaista pluralistista yhteiskuntamallia. Tällöin kaikki yhteiskunnan rakenteet ja instituutiot toimintoinen on nähtävä pluralistisina; eri maailmankatsomuksiin sitoutuneet ja niiden pohjalta toimivat yksilöt ja yhteisöt ovat oikeutettuja olemassaolonsa. (esim. Wolterstorff 2002b, 191–194) Tässä mielessä kasvatusta on aina jollakin tapaa suuntautunutta toimintaa, jota koskevat voimakkaasti maailmankatsomukselliset näkemykset. Kuten kasvatustieteen professori Veli-Matti Värrö on todennut, ei kasvatuksessa ole mahdollista välttää ihmiskäsitystä koskevien ontologisten perusvalintojen tekemistä, joko tietoisesti tai tiedottomasti (Värrö 2002, 119). Näin ollen myös kasvatusta oikeudenmukaisuuteen on värjätynyt sen mukaisesti, miten kukin taho ymmärtää oikeudenmukaisuuden, oikeudet ja velvollisuudet, ihmisarvon sekä muut keskeiset käsitteet omasta teoria- ja uskomustaustastaan käsin. Wolterstorff itse mieltää koko teistisesti perustellun oikeudenmukaisuusteorian taustalla olevan dialogisen pluralismin ajatuksen ikään kuin laajempaan epistemologisenä metodina (Wolterstorff 2008b, 360–361).

Kuljemme kohti dialogista pluralismia käsittelemällä ensiksi kristillisen oppineisuuden ja perspektivalismin välistä suhdetta. Tästä keskustelusta avautuu perustelut Wolterstorffin omalle avoimelle teistiselle lähtökohdalle oikeudenmukaisuuteen sisäsyntyisinä oikeuksina. Perspektivalismi toimii myös dialogisen pluralismin taustalla laajempaan uskomusjärjestelmänä. Tämän jälkeen teemme ekskursion kartesiolaisen ja sitä vastustamaan nousevan pluralistisen tiedekäsityksen saloihin: keskustelun tarkoitus on perustella tieteenfilosofisesta näkökulmasta dialogisen pluralismin paikkaa hyväksyttävänä tieteellisenä metodina kasvatustieteen keskustelussa. Lopuksi käsittelemme itse dialogisen pluralismin käsitettä ja dialogisen pluralismin viitekehyksessä tapahtuvaa teistisesti opettamista vastaan esitettyä kritiikkiä indoktrinaatio-käsitteen näkökulmasta. Kaikki käsiteltävät aiheet löytävät nähtävästi perustelunsa kasvatustieteen tieteenfilosofian keskeisinä tutkimuskohteina: yleisesti kasvatustieteen ja erityisesti kasvatustieteen edistämiseksi on tarpeellista käsitellä ja arvioida myös koko tieteenalan periaatteita ja käytäntöjä ohjaavia asioita, kuten hyväksytyt metodeja, käytettyjä tieteellisiä selityksiä sekä

tieteen objektiivisuutta että tiedon mahdollisuuden rajoja ja ehtoja (Hirsjärvi 1985, 27–28).

### 5.3.1 Kristillinen oppineisuus ja perspektivalismi

Jotta voisimme paremmin ymmärtää sen, miksi Wolterstorff puhuu oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta miltei yksinomaan kristityille ja omasta kristillisestä vakaumuksestaan käsin, tulee meidän siirtyä hetkeksi perspektivalismin ja kristillisen oppimisen tarkasteluun. Perspektivalismin esittelemineen 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 kristillisen tulkinnan esiintuomisessa kasvatustilofilosofiseen keskusteluun.

Joldersma (2004) on tiivistänyt *kristillisen oppineisuuden* tai *oppimisen* näkemyksen Wolterstorffin ajattelun laajassa viitekehyksessä. Kristillisellä oppineisuudella tarkoitetaan toisaalta ”objektiivista” tai ”neutraalia” (*”disinterested”*), toisaalta käytäntöön suuntautunutta (*praxis-oriented*) oppineisuutta todellisuudesta. Se 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 perspektivalistista luonetta. (Joldersma 2004, xvi) 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 sidottu voimakkaasti omaamiimme esiteoreettisiin laaja-alaisiin kontrolliuskomuksiin todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Eräs merkittävä ajatussuuntaus, joka pyrkii selittämään uskon ja järjen välistä suhdetta, kehittyi saksalaisen filosofisen tradition piirissä, alkaen Kantin

ajatuksista aina Hegeliin asti: teoria *maailmankuvasta* tai *maailmankatsomuksesta* (*Weltanschauung*) (Naugle 2002, 59). Teorian 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). Nauglen (2002) mukaan protestanttisen evankelikaalisuuden piirissä on jatkettu maailmankatsomus-ajattelua. 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 reformoidun tradition ajatuslinjauksia. (Naugle 2002, 4–32)

Abraham 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-alaisen taustauskomusten kautta, jotka koskettavat todellisuuden rakentumista ja sen perustaa. Niinpä tieteellinen toiminta rakentuu ja lähtee liikkeelle aina lähtökohtaisesti joidenkin laaja-alaisen uskomusten pohjalta. Niinpä Kuyperin mielestä uskon ja tieteen välillä ei tule nähdä mitään ristiriitaa, vaan jokaisella tieteenalalla toimitaan tiettyssä 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, että näyttää suorastaan mahdottomalta teorioiden suunnittelun ja punnitsemisen vaikuttaa millään tavoin yksilön omaan vakaumukseen. Sanotaan, että uskonnollinen uskomus on luonteeltaan esiteoreettinen. Vaikka uskonnollinen uskomus voikin muokata meidän 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 1976, 95)

Perspektivalismi muistuttaa monessa mielessä erästä tieteenfilosofian keskeistä käsitettä, havaintojen teoriapitoisuus (*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' (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). *New Scientist* lehdessä (Grossman 2011) julkaistiin uutisartikkeli *'Light speed' Neutrinos Point to a New Reality*, jossa käytiin keskustelua hiljattain julkaistuista tutkimustuloksista yli valonnopeudella kulkevista neutriinoista. Artikkelissa mainittiin myös vuonna 2007 Fermilabin Tevatron-hiukkaskiihdyttimen 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 neutriinojen ja valonnopeuden välisestä suhteesta. Eräs *MINOS*-kokeessa mukana ollut asiantuntija Stephen Parke sanoi, että meidän tulee tarkoin sulkea pois kaikki mahdolliset mittausvirheet 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 silmälasien läpi todellisuutta tarkastelemme.

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 (esim. kristillinen teismi) 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 vaikuttaa 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 liitännäkohdan? (Wolterstorff 2004b, 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 (2002d) korostaa sitä, kuinka tieteen 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 tosiasioilla teoretisointikin on arvojen läpäisemää, ei suinkaan jotain arvoneutraalia tai tässä mielessä objektiivista toimintaa. (Wolterstorff 2002d, 107–108)

Wolterstorffille oppineisuuden tulisi pitää sisällään asiatietojen, teorian ja kontrolliuskomusten (kontrolliuskomuksilla tarkoitetaan omia syviä ja perustavia uskomuksia asioiden olemuksesta ja niiden välisistä suhteista) tasapainon. Hänen mukaansa kristillinen oppineisuus pitää näitä kolmea perusosaa dynaamisessa tasapainossa. Siksi onkin tärkeää toimia sisäisesti oman tieteenalan piirissä kehittämällä 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 ennakko-olettamuksistamme ja -uskomuksistamme, mukaan lukien uskonnolliset vakaumuksemme. Kuitenkin päinvastaistakin tapahtuu: tieteenalamme teorit 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 opettavien 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 2002e, 160) Kristillisen koulutuksen tarkoituksena on johtaa ja opastaa yksilö kristilliseen tapaan olla maailmassa (Wolterstorff 2002d, 106).

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 tosiasiallisesti haasta tieteenalan malleja, teorioita, käsityksiä tai metodologiaa, jonka aito kristillinen oppiminen tosiasiallisesti tekee: se mahdollistaa teorioiden muodostamisen ja tietojen löytämisen, joka omasta perspektiivistään käsin pystyy 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. Tunnuksomaista tällaiselle ympäristölle on sekä omien perspektiivien kehittäminen ja esittäminen että toisinajattelevien kunnioittaminen käymällä aitoa dialogia heidän kanssaan. (Wolterstorff 2004b, 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 2002d, 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 turvallisessa pumpulissa, vaan kaikki, perustavatkin uskomukset, tulee alistaa tiedeyhteisön kritiikin kohteiksi. (Joldersma 2004, xviii)

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

...kristittyinä oleminen 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 2004b, 239)

Tiedeyhteisössä käytävässä dialogissa on kristityillä tarjota ainutlaatuinen näkökulma oikeudenmukaisuuden tematiikkaan, joka kriittisesti lähestyy relevantteja kysymyksiä ja ongelmia kristillisen maailmankatsomuksen näkökulmasta: näkökulma, joka on

muotoutunut ihmisen kukoistamisen ja sosiaalisen oikeuden ymmärryksestä kristillisyydestä käsin, pystyen näin tuomaan esiin erityisesti kärsivien, haavoitettujen ja vähäosaisten epäoikeudenmukaisen kohtelun maailmassa (Joldersma 2004, xviii).

Alasdair 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 johonkin 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 suljettu. [2] Kääntyessään pois tästä kuivasta 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 meille sen 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 kristillinen perspektiivi voi auttaa korkeakouluja elämään dialogisuuden ja kriittisen reflektion periaatteiden mukaisesti (Marsden 1997).

On tärkeää pitää edelleen mielessä se, että Wolterstorffin esittämät näkemykset perspektivalismista, 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 uskonottomuuteen 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)

Tässä alaluvussa olemme käsitelleet kristillistä oppineisuutta ja perspektivalismia. Näkökulma on ollut selkeästi kristillinen. Kuten olemme jo todenneet, edellyttää aito dialogisuus kuitenkin myös lähtökohtaisesti toisinajattelevien hyväksymistä ja heidän ajatustensa kunnioittamista (Wolterstorff 2004b, 239). Täten käsiteltyjä asioita olisi mahdollista pohtia yhtä hyvin myös jostakin muusta, esimerkiksi ateistisesta näkökulmasta tarkasteltuna.

### 5.3.2 Kartesiolainen tiedekäsitys ja sen kritiikki

Seuraavaksi tahdon käsitellä kahta kilpailevaa tieteen tekemisen käsitystä. Tämä tapahtuu kahdesta eri syystä. Ensinnäkin tieteen taustalla olevat käsitykset ja vallitseva tieteenfilosofia vaikuttaa ratkaisevasti siihen, kuinka tutkimme ja tulkitsemme todellisuutta. Wolterstorffin (2002d) mukaan läntisellä pallonpuoliskolla on vallalla tietty näkemys tieteilijän ihanteesta ja ihannetieteestä, joka ei sovi yhteen perspektivalistisen näkemyksen kanssa. Tavoittaaksemme tämän vallalla olevan tieteen tekemisen ihanteen juuret, on mentävä ajassa taaksepäin aina Rene Descartesiin asti. (Wolterstorff 2002d, 108–109) Seuraavassa käsiteltävä kartesiolainen tiedekäsitys ei hyväksyisi tieteen parissa supranaturalistisiin syihin vetoamista. Mikäli oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina vaatii taustalleen teistisen teorian, tulee meidän myös luoda ja hyväksyä tiedekäsitys, joka hyväksyy tällaiset supranaturalistiset selitykset todellisuuden luonteesta. Muistamme myös, kuinka shalom toimii 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 ensimmäinen tarkoitukseni tämän alaluvun esille ottamiseksi on esitellä, miten tietty tiedekäsitys vaikuttaa tekemiimme tulkintoihin todellisuudesta, on toinen tarkoitukseni esitellä tiedekäsitys,

joka on perspektivalistinen ja siten dialogisen pluralismin kanssa yhteensopiva. Ilman dialogisen pluralismin kanssa yhteensopivaa tiedekäsitystä, emme voisi perustellusti esittää dialogista pluralismia hyväksyttävänä käytännön viitekehyksenä kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen. Edelleen, koska kritiikki vallitsevia tiede- ja tietokäsityksiä sekä käytettyjä metodeja kohtaan, kuten olemme edellä todenneet, on osa kasvatustieteen tieteenfilosofiaa, on siten hyvinkin perusteltua pureutua riittäväällä vakavuudella tieteen tekemisen perustaviin käsityksiin - erityisesti implikaatioiden ulottuessa tapauksessamme oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseen.

Wolterstorff (2002d) 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 2002d, 109)

Wolterstorffin (2002d) 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 merkitsi kaiken pluralismin poiskitkemistä tiedeyhteisöstä. (Wolterstorff 2002d, 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 paradigmatieteen 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 2002d, 109–110)

Neljänneksi voimme Wolterstorffin (2002d) 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 2002d, 110) Näin ollen kartesiolaisen 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 liikkeelle itsestään selvistä välttämättömistä totuuksista ja vakaista perustavista tietoisuuden ilmoituksista, jotka ainoastaan ovat riittävän varmoja tieteen perustaksi. 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. Vaikka Descartesin ja Baconin näkemykset tieteen etenemisestä eroavatkin toisistaan, olivat he kuitenkin yhtä mieltä siitä, että pluralismi ei kuulu tiedeyhteisöön, vaan tiedettä tulee luonnehtia konsensuksen etsiminen. (Wolterstorff 2002d, 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 (2002d) 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 2002d, 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 2002d, 111) Kuyper valaisee kontrolliuskomusten ja aiempien elämäkokemusten todellisuutta värittävästä vaikutuksesta seuraavalla esimerkillä:

Hän, joka on saanut kasvatuksensa puutteen ja laiminlyönnin keskellä omaa kokonaan erilaiset käsitykset oikeudellisista suhteista ja sosiaalisista sääädöksistä, 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 merkittäväällä tavalla olla alisteisia uskomuksillemme ja odotuksillemme (Wolterstorff 2002d, 113). Kognitiivisen psykologian tutkimuksissa onkin löydetty monenlaisia kognitiivisia vääristymiä tai harhoja (*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 (*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 laaja-alaiset taustauskomuksemme vaikuttavat näkemyksiimme, tietoihimme ja tulkintoihimme todellisuudesta. Tieteilijät eivät näytä olevan tässä suhteessa mikään eliittiryhmä ihmisiä, joka pystyisi elämään uskomuksiansa 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 (2002d) 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 uskomuksen kantajan osalta toinen toisesta eriävään tieteen harjoittamiseen ja siten väistämättä pluralismiin tiedeyhteisössä. Tiedeyhteisössä toimiessamme teemme välttämättä tiettyjä oletuksia, kuten oletus 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: Perspektiivalismin 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 liitântäkohdan todellisuuteen. (Wolterstorff 2002d, 111–112)

Wolterstorff (2002d) 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 ja hänen seuraajansa ovat väittäneetkin tieteen kulkevan falsifikationismin periaatteen mukaisesti. Konsensus tieteessä on nähtävissä Popperille korkeintaan toiveena, eikä suinkaan minään kartesiolais-baconilaisena lähtövaatimuksena. (Wolterstorff 2002d, 112) Popperin

(1995) falsifikationismin perusajatuksena on se, että ainoastaan periaatteessa falsifioituvat eli kumoutuvat väitteet ja teorit ovat tieteellisiksi 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 2002d, 113).

Maailmasta saatavan tiedon luonteesta, sen jäsentämisestä ja tulkinnasta on toki olemassa monia erilaisia teorioita. Mielestäni yksi mielenkiintoinen ja hyvin perspektivalistisen 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 esittämään oman näkemyksensä tiedonmuodostamisen prosessista, joka on päinvastainen kuin esitetty naturalistinen tietoprosessi: (1) Kysymys Jumalasta on nähtävä tietoprosessin ensimmäisenä askeleena, sen lähtökohtana, jonka pohjalta jäsenämme muuta todellisuutta. (2) Omaksumamme käsitys Jumalasta ohjaa siten käsitystämme arvoista. (3) Viimeksi käsitteemme Jumalasta jäsentää ymmärrystämme yksittäisistä luonnollisista tosiasioista. (Taylor 2007, 558–559)

Mukaillen 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 liitännäkohdan todellisuuteen. Tämä perspektiivi

puolestaan määrittää ensin arvokomuksemme muokaten siten kokemuksiamme, tunteitamme, havaintojamme, tietoaamme ja ymmärrystämme ympäröivästä todellisuudesta. Mielestäni argumentti vaikuttaa loogiselta ja toimivalta. Vastaavasti ajatus naturalistisen tietoprosessin vaiheista, jossa kuljetaan päinvastaiseen suuntaan, tuntuu ainakin perspektivalismin näkökulmasta ajautuvan kestävämpiin 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.

Lopultakin näyttää siltä, että käsitys tieteestä varmaan tiedolliseen perustaan ja tiedeyhteisön konsensukseen perustuvana hankkeena ei ole kestävä. Kun aiemmin pluralistinen tieteen tekeminen nähtiin epärationaalina toimintana, on nyt ymmärrettävä, että tosiasiallisesti me ihmiset näemme ja miellämme asiat eri tavoin: Tiede tulisikin pikemmin nähdä perspektivalistisena ja dialogisena totuuden etsimisen hankkeena, jossa esitetään puolin ja toisin perusteltuja ajatuksia todellisuudesta, jokainen uskollisesti ja avoimesti omasta perspektiivistään liikkeelle lähtien. (Wolterstorff 2002d, 114) Mikäli nämä johtopäätökset pitävät paikkansa, tulisi kasvatustieteellisissä keskusteluissa oikeudenmukaisuudesta ja siihen kasvattamisesta hyväksyä metodologiseksi viitekehyykseksi dialogisen pluralismin malli.

### 5.3.3 Dialoginen pluralismi

Olen pyrkinyt edellä esittämään perusteluita ja toisaalta puitteet dialogisen pluralismin hyväksymiselle metodologisena viitekehyyksenä oikeudenmukaisuuteen kasvattamiseksi eri konteksteissa. Tähän on tultu käsittelemällä ensin perspektivalismia, jonka mukaan kontrolliuskomuksemme voivat keskeisesti vaikuttaa todellisuudesta tekemiimme havaintoihin, tulkintoihin ja johtopäätöksiin. Perspektivalismin kristillisenä sovellutuksena puhuimme kristillisestä oppineisuudesta. Viimeksi käsitelimme 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. Tulimme siihen tulokseen, että pluralistinen tiedekäsitys näyttäisi vastaavan paremmin todellista kuvaa tieteestä kuin kartesiolainen tiedekäsitys.

Luonnollinen tapa kulkea eteenpäin, on esitellä seuraavaksi dialogisen pluralismin käsite, joka nähdäkseni rakentuu suoraan perspektivalismin perustukselle: Dialoginen pluralismi lienee ymmärrettävissä perspektivalismin viitekehyksestä nousevaksi käytännön laajennukseksi. Se on kuin käytännön työkalu, joka toteuttaa perspektivalistista teoriaa.

Wolterstorffin (2002c, 2008b) esittämä *dialoginen pluralismi* voidaan määritellä totuuden tavoittelemisen metodiksi, joka tapahtuu 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 kontekstissa näyttäisi siis tarkoittavan ensinnäkin sitä, että jokainen osapuoli on rehellisesti eksplisiittinen omista kontrolloitskomuksistaan, joiden pohjalta hän todellisuutta kuvaa. Toisaalta avoimuus on myös avoimuutta muiden esittämille argumenteille, kuten myös avoimuutta olla valmis muuttamaan omia kontrolloitskomuksiaan tieteellisen todistusaineiston niin vaatiessa. Sekä avoimuus että kaikkien osapuolten kunnioittaminen eivät näyttäisi mahdollisilta ilman perspektivalistista ajattelua ja tiedenäkemyksiä. 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 moninasiin 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 (*foundationalism*) käsityksen sijaan, on tätä nykyä

akateemisen maailman analyttisen filosofian traditiossa filosofien lähtökohtana käsitys, 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 appropriatian 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) Appropriatian 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.

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 riippumaton 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 ottamaan 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 muotoonsa, joiden avulla totuutta on mahdollista koetella. (Bahtin 1991, 107, 132–134)

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 tietyksi naturalistiseksi maailmankuvaksi, joka on tiedon redusoimista niin sanotuiksi ”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 Immanuel 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 (2007) 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 rajattu vaihtoehtomme ja mahdollisuutemme osallistua tiedeyhteisöön sellaisina kuin olemme eli ihmisinä, joilla on yhteisiä osaamisalueita, omaten kuitenkin samalla partikulaarisia erottamattomia perspektiivejä osana itseämme. Niinpä tulemme tiedeyhteisöön feministeinä, kristittyinä, agnostikkoina, ateisteina jne. 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)

Eräs dialogiseen ajatteluun liittyvä taustaoletus (kuten joistakin edellä olevista tesktikohdista voi päätellä) on totuuden olemassaolo asioista, 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 ylipäättään 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 todellisuuskäsityksen kanssa, jonka mukaan erilaiset tulkinnat nähdään samanarvoisina ja itse ”totuus” vaihtelee aina yksilön subjektiivisten käsitysten ja mieltymysten mukaisesti. (Puolimatka 2002, 328)

On myös tärkeää muistuttaa lukijaa, että vaikka tässä luvussa olevien tekstiosuuksien mukaisesti Wolterstorff näkee dialogisen pluralismin ensisijaisesti tieteellisessä ja akateemisessa kontekstissa tapahtuvaksi toiminnaksi, on sama ajatus siirrettävissä kaikille foorumeille, myös arjen kasvatuksen viitekehykseen. Olemmehan jo aikaisemmin todenneet kuinka, Wolterstorffin mukaan, kaikilla yhteiskunnan alueilla kasvatusta mukana lukien tulisi toimia dialogisen pluralismin periaatteiden mukaisesti (ks. esim. Wolterstorff 2002b, 191; 2002d, 104).

Wolterstorffin näkökulmasta lasten ja nuorten kasvattaminen on aina joko implisiittisesti tai eksplisiittisesti suuntautunut heidän maailmassa olemiseensa juuri tietyllä tavalla. Kasvatusta koskettaa välttämättä uskonnollisia asioita. (Wolterstorff 2002d, 91, 93) Onkin varmasti selvää, että jokainen kasvattaja omaa henkilökohtaiset näkemyksensä maailmasta. Hänellä on oma perspektiivinsä todellisuuteen. 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 kasvatusta kokonaistavoitteisiin. 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 mahdollistaa kasvatuksessa vapaan ja avoimen keskusteluvaruuden erilaisten teorioiden, maailmankatsomusten ja näkemysten välille siitä huolimatta, vaikka kasvatusta tapahtuisikin jostain tietyistä perspektiivistä käsin. Se pystyy tätä kautta estämään liian dogmaattisen kasvatustieteen, koska eri näkemysten esittäminen ja niiden kautta mahdollisen totuuden löytäminen on keskiössä sen sijaan, että käsiteltäisiin asioita kapea-alaisesti vain yhdestä näkökulmasta, yhdestä perspektiivistä käsin, jota opetetaan totuutena. Niinpä dialogisen pluralismin kontekstissa kasvatettavan on mahdollista oppia muiden



olennaisten asioiden ohella kriittisyyttä ja avoimuutta, että kehittää omaa päättely- ja pohdintakykyään.

#### 5.3.4 Teismin opetus ja indoktrinaatio

Olen työssäni esitellyt Nicholas Wolterstorffin ajatuksia luonnollisten ihmisoikeuksien teistisestä perustasta. Jos todellakin on niin, ettei näiden ihmisoikeuksien perusteleminen onnistu ilman teististä pohjaa, niin silloin kasvatuksessa ja koulutuksessa ihmisoikeuksien opettamisen lähtökohtana tulee olla teistisen maailmankuvan opettaminen. Teismin opettaminen ei välttämättä ole kuitenkaan ongelmatonta, ainakaan kaikkien mukaan. Teismin opetusta vastaan onkin hyökätty indoktrinaatio-käsitteen näkökulmasta.

Mitä on indoktrinaatio? Professori Tapio 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 opettujen 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 kehittyi 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 kasvat- 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. Seuraukskriteerin 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 irrationaalisiksi, kiistanalaisiksi, 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 viitekehyksessä 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 opetettaviin asiasisältöihin. (Puolimatka 1997, 77–79; 1996, 110)

Puolimatka (1997) toteaa kokoavasti käsityksensä teismin opetuksesta ja indoktrinaation välisestä suhteesta: Hänen mielestään on rationaalisesti perusteltua opettaa yhtäläillä teismiä kuin ateismia tai agnostisismiäkin. Niin kauan kuin eri osapuolet voivat omasta mielestään olla perustellusti eri mieltä kulloinkin käsiteltävistä kysymyksistä, ei ole mielekästä evätä keneltäkään, rationaaliselta pohjalta katsottuna, tämän oikeutta välittää totuutena muille oikeana pitämäänsä käsitystä. Kasvatuksellisesti hyväksyttävänä voidaan siis pitää oman käsityksensä opettamista totuutena, kunhan samalla otetaan kilpailevien maailmankatsomusten näkökulmat ja vasta-argumentit tarkoin huomioon. Teismin sen enempää kuin ateismin 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 on, kuten olemme edellä nähneet, mahdollista kritisoida indoktrinaation käsitteen näkökulmasta. Nähdäkseni teismin opetus dialogisen pluralismin viitekehityksessä välttää kuitenkin indoktrinaation näkökulmasta nostetut huolenaiheet. Dialogisen pluralismin puitteissa on nimenomaisesti tarkoitus lähteä liikkeelle avoimesti ja kriittisesti omasta maailmankatsomuksestaan (esim. teismi tai ateismi), kuitenkin kunnioittaen samalla toisinajattelevia. Eräs keskeinen ajatus on siis olla hyvin eksplisiittinen omista kontrolliuskomuksistaan: näin yksittäisten opetettavien asiasisältöjen yhteys niiden taustalla olevaan maailmankatsomukseen pysyy aina käden ulottuvilla. Myös aidon dialogisuuden hengessä itsekriittisyyden omaaminen ja jopa omiin kontrolliuskomuksiin ulottuva avoimuus ja muutosvalmius ovat dialogisen pluralismin mukaisia. Mielestäni dialoginen pluralismi kasvatuksessa on lähtökohtaisesti hyvin lupaavan ja toimivan oloinen viitekehitys. Sen näkökulmasta teismin opetus yhteydessä oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien perusteluun

näyttää täysin luvalliselta ja loogiselta mahdollisuudelta, välttämällä näin indoktrinaation vaaran.

## 6 POHDINTA

Tutkimukseni lähestymistapa on ollut kasvatustieteellinen. Monet tämän tutkimuksen aiheista ja käsitteistä ovat tuttuja eri filosofian erityisalueilta, kuten etiikan, ontologian epistemologian ja tieteenfilosofian aloilta. Toisaalta mukana on kulkenut myös teologinen viire ihmisen arvoon ja luonnollisten ihmisoikeuksien perustelemiseksi. Kuten filosofisissa tutkimuksissa yleensä, on tässäkin tutkimuksessa asiasisältöjä käsitelty pääosin hyvin yleisellä tasolla, jolloin spesifeihin yksityiskohtiin ei ole ollut juuri mahdollista, eikä ehkä tarpeellistakaan, mennä. Tutkimuksen tarkoituksena on ollut löytää kantavia perusteita oikeudenmukaisuudelle ja ihmisen arvolle, kuten myös keinoja kasvatukselle oikeudenmukaisuuteen.

Tämän päivän kasvatustieteellisessä kentässä filosofisesti orientoitunut tutkimus on selkeästi marginaalissa; useasti tutkimukset ovat luonteeltaan kasvatustieteellisiä tai kasvatustieteellisiä. En tahdo tällä maininnalla ollenkaan vähätellä näiden suuntausten tarpeellisuutta ja tärkeyttä. Kaikkia eri lähestymistapoja tarvitaan. Erilaiset lähestymistavat todellisuuteen antavat siitä aina täydellisemmän kuvan, kuin yksi rajoittunut näkökulma: siksi myöskään filosofinen pohdinta ei korvaa, yleisemmästä näkökulmastaan huolimatta, empiiristä tutkimusta. Nähdäkseni kasvatustieteellisen metodin etu on kuitenkin sen kyvykyys pureutua ja tunkeutua kasvatuksen juurille: kasvatuksen keskiössä voidaan nähdä ajatus ihmiseksi tulemisesta ja ihmisenä olemisesta (ks. Uljens johdanto-kappaleessa). 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 tästä näkökulmasta nähtynä pelkkä empiirinen tutkimus on nähtävä itsessään riittämättömänä kritisoimaan vallitsevia kasvatuskäytänteitä ja -tieteellisiä tutkimuksia (Puolimatka 1995, 11). Mikäli on oikeutettua sanoa, että yhä useammin kasvatuksen juurille ja perusteille meneminen jää huomiokykykymme periferiaan, niin tällöin kasvatustieteellisen tutkimuksen merkitystä on syytä korostaa muiden tutkimusorientaatioiden rinnalla. On myös tärkeää huomioida, että pystyessämme löytämään vankkoja ja päteviä perusteita kasvatuksen taustalle, on siten helpompi myös käytännön kasvatuksessa toimia loogisen johdonmukaisesti. Täten kasvatustieteellisellä tutkimusotteella voi nähdä olevan myös merkittäviä käytännön implikaatioita

kasvatuksen suhteen.

Tässä tutkimuksessa esitettyjen johtopäätösten ja periaatteiden on tarkoitus toimia 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 erilaisia erityistilanteita, joita elämässä ja kasvatuksessa kohtaamme. Pikemmin tarkoituksena on ollut esittää yleisen tason vakaumuksia ja toimintaperiaatteita, joista käsin ja joita noudattamalla on mahdollista käsittää todellisuutta ja kulkea elämää eteenpäin oikeudenmukaisina ja lähimmäistä kunnioittavina vastuullisina moraalisisina toimijoina. Eräs keskeinen päämäärä on ollut tavoittaa ja käsitellä kasvatuksen normatiivisia ydinkysymyksiä (periaatteet, tavoitteet) ja taustauskomuksia (maailmankatsomus ym.) Nicholas Wolterstorffin teistisestä ja perspektivalistisesta ymmärryksestä käsin.

Työssä käsitellyt aihepiirit ja toisaalta omat tavoitteeni huomioiden teoreettinen ja filosofinen lähestymistapa on ollut nähdäkseni paras mahdollinen valinta. Oikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisuuteen kasvattamisen juurten kaivaminen ilman teoreettis-filosofista orientaatiota olisi jokseenkin vaillinaista ja pinnallista. Filosofisesta sisällöstään ja lähestymistavastaan huolimatta tutkimuksen oikeudenmukaisuustematiikka koskettaa kaikkia ihmisiä joka päivä (tietoisesti tai tiedostamatta, enemmän tai vähemmän) ja on sikäli seurauksiltaan hyvin käytännöllinen. 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 empiirisiä tuloksia filosofisen pohdinnan tukena, missä kohdin tämä vain osoittautuu mahdolliseksi. Varsinkin dialogisen pluralismin toimivuutta olisi mielenkiintoista tutkia empiirisin keinoin. Yksi käytännön oikeudenmukaisuuskasvatuksen kannalta mielenkiintoinen tutkimuskohde voisi olla tutkia vaikka harrastustoiminnan merkittävyyttä kasvatuksen kokonaisviitekehyksessä. Esimerkiksi: Miten lapset ja nuoret oppivat ja kasvavat ihmisinä oikeudenmukaisiksi harrastusyhteisöissään? Kuinka suuri on valmentajan arvojen ja vakaumusten merkitys lasten ja nuorten oikeudenmukaisuuteen kultivoinnissa? Toisaalta eräs merkittävä sovellutusalue voisi olla monikulttuurisuuden tuomien haasteiden ja dialogisen pluralismin yhdistäminen toimivaksi käytännön viitekehykseksi eri kasvatuksen ja opetuksen alueilla (opiskelu, työelämä jne.).

Yksi tutkimuksessani esitetyn oikeudenmukaisuusteorian kantavista elementeistä, luonnollisten ihmisoikeuksien perustelu, on luonteeltaan teistinen eli perusteluissaan Jumalaan vetoava. Pääosin nyky-yhteiskunta, tiedemaailmaa myöten, on taustauskomuksiltaan naturalistinen. Tästä syystä ja tältä osin esittelemäni teoria on perusteluiltaan ikään kuin valtavirtaa vastaan: siksi sen voi nähdä olevan tervetullut kannanotto kasvatustieteelliseen arvo- ja oikeuskeskusteluun, mutta toisaalta myös vallitsevia käytäntöjä ja uskomuksia haastava teoria. Uskon tutkielmani valossa, että Nicholas Wolterstorffin esittämällä näkemyksellä oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina ja erityisesti teistisesti perustellulla ihmisarvon ja siten luonnollisten ihmisoikeuksien käsityksellä on paljon annettavaa oikeudenmukaisuuskeskusteluun kasvatuksen osalta: se tarjoaa perustellun ja erilaisen perspektiivin tarkastella ympäröivää todellisuutta.

Toisaalta Wolterstorffin ajattelussa keskeinen painotus on vapaassa ja kaikkia kunnioittavassa ilmapiirissä: Dialogisen pluralismin viitekehyksessä on mahdollista lähtökohtaisesti hyväksyä eri näkökulmia kannattavat ihmiset ja tahot saman pöydän ääreen, tavoittelemaan totuutta aidon kunnioituksen hengessä. Tutkimuksen eräänä sivujuonteena onkin ollut avoimemman keskusteluavaruuden löytäminen tiedeyhteisön sisällä erityisesti kasvatustieteellisessä keskustelussa. Dialoginen pluralismi tarjoaa avoimemman tieteenfilosofisen lähestymistavan pohdinnoille oikeudenmukaisuudesta kasvatuksen eri foorumeilla. Perspektiivistisen ymmärryksen ja dialogisen pluralismin näkökulmasta olisi tässä tutkimuksessa ollut lähtökohtaisesti perusteltua käsitellä oikeudenmukaisuuteen kasvattamista yhtä hyvin vaikka ateistisesta maailmankatsomuksesta käsin. Koska tutkimuksen tarkoitus ja näkökulma on kuitenkin ollut esitellä Nicholas Wolterstorffin näkemyksiä oikeudenmukaisuuteen kasvattamisesta, on tarkastelu tapahtunut ekplisiittisesti kristillis-teistisestä näkemyksestä käsin. Dialogisen ajattelun näkökulmasta nähtynä esittelemälläni teistisen perustelun omaavalla oikeudenmukaisuusnäkemyksellä luonnollisista ihmisoikeuksista on oikeus tulla vähintäänkin esitetyksi ja kuulluksi muiden vaihtoehtojen rinnalla. Wolterstorff onkin esittänyt huolensa siitä, että sekularisaatio saattaisi johtaa mahdollisesti todellisten ihmisoikeuksien, erityisesti vähäosaisten ihmisoikeuksien, rappeutumiseen (Wolterstorff 2008b, 389–393). Tästäkin näkökulmasta katsottuna teistisesti perustellun ihmisoikeuskäsityksen esille tuominen on hedelmällistä, herättäen näin keskustelua relevanteista aihepiireistä.

Johdanto-osassa käsitelin lyhyesti reformoidun epistemologian

ajattelusuuntausta, jonka pariin Nicholas Wolterstorff on myös luettava. Sekä perspektivalistisen tieto- ja ymmärryskäsitteiden että dialogisen pluralismin kanssa on reformoidulla epistemologialla selvä yhteys ja yhteensopivuus: Reformoidun epistemologian näkökulmasta uskonnolliset uskomukset ovat luonteeltaan peruskomuksia (kontrolliuskomukset), joiden tueksi ei ole välttämätöntä esittää järkkymättömiä ja varmoja rationaalisia argumentteja. Toisaalta uskonnollisia uskomuksia ei kuitenkaan omaksuta vailla perusteluja. Perspektivalistisen tieto- ja ymmärryskäsitteiden mukaan voimme ihmisinä omata, ja olla luvallisia omaamaan, erilaisia peruskomuksia, joiden kautta tarkastelemme ja miellämme todellisuutta. Dialogisen pluralismin viitekehyksessä toimiessamme meidän tulisi vastaavasti olla eksplisiittisiä omaamistamme peruskomuksista ja toisaalta olla myös avoimia tilanteen niin vaatiessa, jopa hylkäämään, omat peruskomuksemme. Niinpä näiden kolmen käsitteen välillä on nähtävissä selkeä yhteensopivuussuhde.

Oikeudenmukaisuuden tematiikka on kokonaisuudessaan äärimmäisen laaja käsiteltäväksi. Toisaalta sen käsitteleminen on tärkeää, sillä oikeudenmukaisuus on yksi kasvatuksen tärkeimpiä asiasisältöjä. Varmasti jokaisen rehellisen kasvattajan haluna on kasvattaa oikeudenmukaisesti ajattelevia, vastuullisia yksilöitä ja kansalaisia. Suurten asiakokonaisuuksien hallitsemiseksi tutkielman tekeminen on ollut haastavaa, mutta samalla myös rakentavaa ja opettavaista. Lisähaasteita itselleni toi Nicholas Wolterstorffin ajatuksiin tutustuminen, jotka olivat entuudestaan minulle verrattain tuntemattomia. Wolterstorffille ominainen asioiden käsittely- ja kirjoitustapa tuntui varsinkin aluksi raskaalta, osin analyttisen luonteensa vuoksi, josta syystä asioiden omaksuminen oli hieman hitaan oloista; lopulta kuitenkin opin arvostamaan sitä tarkkuutta ja syvällisyyttä, jolla hän asioita kokonaisuudessaan käsitteli. Mielestäni hänen vakaumuksellinen kristillinen teistinen ajattelutapansa oikeudenmukaisuuteen, erityisesti luonnollisiin ihmisoikeuksiin, ja kasvatukseen on hyvin perusteltu ja todella esittelemisen arvoinen. Parhaimmat vasta-argumentit 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 perustelemiseen. Näihin vasta-argumentteihin ei ole valitettavasti aiheen rajauksen ja tutkimuksen muiden realiteettien tähden ollut mahdollista mennä sen tarkemmin. Mahdollisissa jatkotutkimuksissa näihin ongelmakohtiin on syytä pureutua syvemmin. Wolterstorffin esittämä argumentaatio oikeudenmukaisuudesta



sisäsyntyisinä oikeuksina on kaiken kaikkiaan ollut ajatuksia herättävä ja mielenkiintoinen. Myös dialogisen pluralismin ajatus metodologisena viitekehyksenä oikeudenmukaisuuskeskusteluun ja kasvatukselle oikeudenmukaiseen elämään on ollut perusteltu ja innostava.

Olen tutkielman ensimmäisessä osassa pyrkinyt esittelemään Nicholas Wolterstorffin käsitystä *oikeudenmukaisuudesta sisäsyntyisinä oikeuksina*. Lyhyesti todettuna teorian ydin on seuraavanlainen: 1) Ihmisen arvo ihmisenä perustuu Jumalan ja ihmisen väliseen suhteeseen: ihminen on Jumalan kuvaksi (*imago Dei*) luotu olento; kaikki ihmiset ovat myös Jumalan kestävän ja pysyvän rakkauden kohteita. Ihminen voi omata tiettyjä arvoja 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 moninaiisiin arvoihin. Niinpä oikeudenmukaisuutta ei voi lopulta ymmärtää ilman sisäsyntyisten oikeuksien olemassaoloa. 2) Ihmisen omaamat arvot aiheuttavat sosiaalisen kanssakäymisen osalta toimijoissa oikeuksia ja niitä korreloivia velvollisuuksia: koskaan ei toista ihmistä saa kohdella hänen arvoonsa nähden ala-arvoisella tavalla. Laajempaan sovellutukseen voidaan nähdä myös esimerkiksi sosiaalisilla instituutioilla ja eläimillä olevan arvon ja siten oikeuden tulla kohdelluksi arvonsa mukaisella tavalla; lopultakin kaikkea tulisi kohdella todellisen arvonsa mukaisesti. 3) Jumalan ja ihmisen väliseen erityislaatuiseseen suhteeseen (*imago Dei* & Jumalan kiintymyksellinen rakkaussuhde) perustuva ihmisarvo on nähtävä luonnollisten 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, jotka positiivisesti myötävaikuttavat elämäämme ja hyvinvointiimme. Oikeudet näin ymmärrettyinä vaativat taustalleen käsityksen hyvästä elämästä kukoistavana elämänä. Oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina on sovellutuksiltaan moraalisesti velvoittava ja käytäntöön ohjaava teoriakokonaisuus.

Tutkielman toisessa osassa siirryin käsittelemään *kasvatusta oikeudenmukaiseen elämään ja toimintaan*. Aloitin käsittelemällä Wolterstorffin ajatuksia shalomista, joka tulee nähdä eettisen ja oikeudenmukaisen yhteisön esikuvana ja tavoitteena kasvatuksessa oikeudenmukaisuuteen. Shalom-käsitteen parista siirryttiin

oikeudenmukaisen toiminnan kultivoimiseen, jossa pääpaino oli eettisen muotoutumisen haasteisiin vastaaminen. Näihin haasteisiin pyrittiin vastaamaan aktivoimalla yksilöitä oikeudenmukaisuudesta omaamiinsa näkemyksiin kohdistuvalla itsetuntemuksen ja itsekriittisyyden tiedostamisella ja lisäämisellä, kuten myös riittävän kognitiivisen viitekehyksen luominen sosiaalioikeuteen: näin on mahdollista omaksua parempia rationaalisia perusteita oikeudenmukaiselle elämiselle. Rationaalisten perustelujen rinnalla nähtiin välttämättöminä käytännön apukeinoina oikeudenmukaisen toiminnan edistämiseksi ohjaava harjoitus, mallioppiminen, empatia ja pelkojen käsittely.

Lopuksi esitin käytännön metodologisena viitekehyksenä oikeudenmukaisuuteen kasvattamiselle Wolterstorffin postuloiman käsitteen *dialoginen pluralismi*. Dialogisen pluralismin perusajatus on avoin ja kunnioittava ilmapiiri, jossa eri maailmankatsomusten ja näkemysten omaavat edustajat etsivät totuutta keskustelun ja argumentaation merkeissä, jokainen avoimesti, ekplisiittisesti ja sallitusti omasta perspektiivistään liikkeelle lähtien. Jokaisen tahon tulee edelleen olla valmis, riittävän todistusaineiston niin vaatiessa, muuttamaan omia kontrolliuskomuksiaan ja perspektiiviään todellisuudesta. Dialoginen ajattelu vaatii toimiakseen taustalleen ontologisen ja epistemologisen realismin, koska muutoin eri näkemysten välisen totuusarvon erottelu ja totuuden itsensä etsiminen olisi absurdia. Dialogisen pluralismin ajatus vaatii perusteluikseen myös perspektivalistisen näkemyksen ymmärryksen luonteesta: Kontrolliuskomuksemme vaikuttavat merkittäväällä tavalla siihen miten hahmotamme todellisuutta. Kontrolliuskomuksemme toimivat ikäänkuin silmälasit, joiden kautta tarkastelemme todellisuutta. Perspektivalismin ja dialogisuuden kristillisenä sovellutuksena käsitteimme kristillisen oppineisuuden ideaa, joka toisaalta myös selvensi perspektivalismin ja dialogisen pluralismin keskeisiä periaatteita. Perspektivalismiin liittyi läheisellä tavalla myös kartesiolaisen tiedekäsityksen hylkääminen ja pluralistisen tiedekäsityksen hyväksyminen. Lopuksi otin esille 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, ei-indoktrinoivaa ja kasvatuksellisesti hyväksyttävää toimintaa.

## LÄHTEET

- Adams, R. 1999. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- 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*. Helsinki: Gaudeamus.
- Attridge, H. W. 2009. Wolterstorff, Rights, Wrongs, and the Bible. *Journal of Religious Ethics* 37, 209-220.
- Bacon, F. 1994. *Novum Organum - With other parts of the Great Instauration*. Toim. ja käänt. Urbach, P & Gibson, J.. La Salle: Open Court. (Alkuperäinen teos *Novum Organum* ilmestyi vuonna 1620.)
- Bahtin, M. 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Vastapaino.
- Barth, K. 1981. *The Christian Life*. Käänt. 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, 221–242.
- Chambers, S. 2009. Do good philosophers make good citizens? Tulostettu 9.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/05/do-good-philosophers-make-good-citizens/>
- Cooper, J. 1995. *Aristotle on the Goods of Fortune*. Teoksessa Irwin, T. (toim.) *Aristotle's Ethics*. New York and London: Garland.
- den Dulk, K. 2009. Justice and rights-talk in liberal democracies. Tulostettu 9.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/24/justice-and-rights-talk-in-liberal-democracies/>
- Dombrowski, D. A. 2009. Justice: Rights and Wrongs. *Journal of Religion* 89, 278–280.
- Dworkin, R. 1993. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Knopf.
- Freire, P. 2005. *Sorrettujen pedagogiikka*. Tampere: Vastapaino.
- Gaita, R. 2000. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London: Routledge.
- Gewirth, A. 1982. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glover, J. 2007. *Ihmisyys: 1900-luvun moraalihistoria*. Suom. Petri Stenman. Helsinki: Like.
- Grossman, L. 2011. 'Light speed' neutrinos point to a new reality. *New Scientist*, Issue

2832, 1.10.2011, 6-9.

Habermas, J. 2001. Faith and Knowledge. Tulostettu 9.5.2011

<http://homepage.newschool.edu/~Wilhelm/Spring2007/Faith%20and%20Knowledge.pdf>

Habermas, J. 2008. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Käänt. C. Cronin. Polity Press.

Hanson, N. R. 1958. Patterns of Discovery. Cambridge: Cambridge University Press.

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 kasvatustilfilosofiaan. Helsinki: Kirjayhtymä.

Hohfeld, W. H. 1920. Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. New Haven: Yale University Press.

Huttunen, R. 2004. Habermas ja indoktrinaation ongelma. Kasvatus 35, 191–205.

Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus. 1948. Viitattu 8.6.2011

<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin>

Johnston, D. 2009a. Justice and theism. Tulostettu 5.9.2011

<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/19/justice-and-theism/>

Johnston, D. 2009b. Response to "Justice and theism" 25.2.2009. Tulostettu 5.9.2011

<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/19/justice-and-theism/>

Joldersma, C. W. 2004. Introduction. Teoksessa Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (toim.) Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, xi-xxi.

Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. 2004. Preface. Teoksessa Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (toim.) Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, vii-x.

Kahn, J. 2009a. Nicholas Wolterstorff's fear of the secular. Tulostettu 10.5.2011

<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" 2.3.2009.

Tulostettu 10.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/>

Kant, I. 1990. Tapojen metafysiikan perustus. Teoksessa Salomaa J. E. (suom & toim.) Kantin siveysopilliset pääteokset. 2. painos (1. painos 1931). Juva: WSOY.

- 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, 28–55.
- Koistinen, T. 2001. Usko ja tiedollinen oikeutus. STKSJ 229. 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? Tulostettu 9.5.2011  
<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/19/must-secular-rights-fail/>
- 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. Käänt. J. H. de Vries. Grand Rapids: Baker.
- Lafont, C. 2007. Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies. *Constellations* 14, 239–259.
- MacIntyre, A. 1978. God and the Theologians. Teoksessa *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. Bowdoin College, Maine.
- MacIntyre, A. 1999. *Dependent Rational Animals*. Chicago and La Salle, Ill.: Open Court Press.
- Marsden, G. 1997. *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*. New York: Oxford University Press.
- Martinich, A.P. 1996. *Philosophical Writing*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Milbank, J. 2010. *Against Human Rights*. Tulostettu 8.8.2011  
[http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank\\_AgainstHumanRights.pdf](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.
- Murphy, M. C. 2009. Justice: Rights and Wrongs. *Ethics* 119, 402-407.
- Naugle, D. K. 2002. *Worldview: A History of the Concept*. Grand Rapids, Michigan:

William B. Eerdmans Publishing.

Neuman, J. 2009. Not a foundation but a raft. Tulostettu 5.9.2011

<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/25/not-a-foundation-but-a-raft/>

Nietzsche, F. 2003. *The Genealogy of Morals*. Courier Dover Publications.

Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Donovan, O. 2009. The Language of Rights and Conceptual History. *Journal of Religious Ethics* 37, 193-208.

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*. Teoksessa Plantinga, A. & Wolterstorff, N. (toim.) *Faith and Rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Popper, K. R. 1995. *Arvauksia ja kumoamisia: tieteellisen tiedon kasvu*. Suom. E. Eerola. Helsinki: Gaudeamus.

Proctor, R. W. & Capaldi, E. J. 2006. *Why science matters: understanding the methods of psychological research*. Oxford: Blackwell Publishing.

Puolimatka, T. 1995. *Kasvatus ja filosofia*. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.

Puolimatka, T. 1996. *Indoktrinaatio*. *Ajatus* 54, 105-133.

Puolimatka, T. 1997. *Opetusta vai indoktrinaatiota?* Tampere: Kirjayhtymä Oy.

Puolimatka, T. 2002. *Opetuksen teoria: konstruktivismista realismiin*. Helsinki: Tammi: Kirjayhtymä.

Puolimatka, T. 2009. *Usko, tieto ja myytit*. 2. painos. Helsinki: Kustannus Oy Uusi Tie.

Ramsey, P. 1961. *Christian Ethics and the Sit-In*. New York. Association Press.

Reed, E. D. 2009. *Justice: Rights and Wrongs* - By Nicholas Wolterstorff. *Conversations in Religion and Theology* 7, 63–70.

Reid, C. 2004. *Power Over The Body, Equality in the Family. Rights and Domestic Relations in Medieval Canon Law*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.

Rorty, R. 1993. *Human Rights, Rationality and Sentimentality*. Teoksessa Shute, S. & Hurley S. *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. painos. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall.

Sheehan, J. 2009. We are all Christians now. Tulostettu 9.5.2011

<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/26/we-are-all-christians-now/>

- Smith, J. 2009a. "Bob and weave": A response to Wolterstorff. Tulostettu 9.5.2011  
<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/16/bob-and-weave-a-response-to-wolterstorff/>
- Smith, J. 2009b. The paucity of secularism? Tulostettu 9.5.2011  
<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/02/the-paucity-of-secularism/>
- Smith, J. 2009c. Whose injustice? Which rights? Tulostettu 9.5.2011  
<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/04/whose-injustice-which-rights/>
- Sutherland, S. 2007. Irrationality. 2. painos. London: Pinter and Martin.
- Taylor, C. 2007. A Secular Age. Harvard University Press.
- Tierney, B. 1997. The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625. Atlanta: Scholars Press.
- Uljens, M. 2006. Mitä on (suomalainen) kasvatustilfilosofia? Oulun yliopisto.  
 Viitattu 8.6.2011 <http://www.vasa.abo.fi/users/muljens/pdf/marraskuu.pdf>
- Värri, V-M. 2002. Hyvä kasvatust – kasvatust hyvään. Tampere: Tampere University Press.
- Wallerstein, I. 2004. WORLD-SYSTEMS ANALYSIS. System History. George Modelski (toim.). Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS), Developed under the Auspices of the UNESCO. Oxford: Eolss Publishers. Viitattu 10.10.2011  
<http://www.uop.edu.jo/download/PdfCourses/SA/E6-94-01.pdf>
- 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, 243–260.
- Weithman, P. 2009b. Nicholas Wolterstorff's Justice: Rights and Wrongs: An Introduction. Journal of Religious Ethics 37, 179–192.
- Wolterstorff, N. 1976. Reason within the Bounds of Religion. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- Wolterstorff, N. 1983. Until justice and peace embrace: The Kuyper lectures for 1981 delivered at the Free University of Amsterdam. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.
- Wolterstorff, N. 2002a. A Return to Basic Christian Education. Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C. W. & Stronks G. G. (toim.) Educating for Life: reflections on Christian teaching and learning. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 49–57. (Alkuperäinen teos ilmestyi 1978.)
- Wolterstorff, N. 2002b. Religion and the Schools. Teoksessa N. Wolterstorff ;

- Joldersma, C. W. & Stronks G. G. (toim.) *Educating for Life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 185-210. (Alkuperäinen teos ilmestyi 1965.)
- Wolterstorff, N. 2002c. *Scholarship Grounded in Religion*. Teoksessa Sterk, A. (toim.) *Religion, Scholarship & Higher Education: Perspectives, Models and Future Prospects: essays from the Lilly Seminar on Religion and Higher Education*. University of Notre Dame Press, 3–15.
- Wolterstorff, N. 2002d. *Teaching for Tomorrow Today*. Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C. W. & Stronks G. G. (toim.) *Educating for Life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 91–143.
- Wolterstorff, N. 2002e. *The Christian School and Its Contemporary Challenges*. Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C.W. & Stronks G. G. (toim.) *Educating for Life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids, Michigan: 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*. Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (toim.) *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. *Particularist Perspectives: Bias or Access?* Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (toim.) *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 226–240. (Alkuperäinen teos ilmestyi 1997.)
- Wolterstorff, N. 2004c. *Teaching for Justice: On Shaping How Students Are Disposed to Act*. Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (toim.) *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 135–154. (Alkuperäinen teos ilmestyi 1987.)
- Wolterstorff, N. 2004d. *The Project of a Christian University in a Postmodern Culture*. Teoksessa N. Wolterstorff ; Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (toim.) *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*. Grand Rapids, Michigan:



- William B. Eerdmans Publishing, 109–134. (Alkuperäinen teos ilmestyi 1988.)
- Wolterstorff, N. 2008a. How Social Justice Got to Me and Why It Never Left. *Journal of the American Academy of Religion* 15, 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, 261–279.
- Wolterstorff, N. 2009b. Look elsewhere for agonistic social ontology: A response to Smith. Tulostettu 9.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/23/look-elsewhere-for-agonistic-social-ontology-a-response-to-smith/>
- Wolterstorff, N. 2009c. Response to “Justice and rights-talk in liberal democracies” 24.2.2009. Tulostettu 5.9.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/24/justice-and-rights-talk-in-liberal-democracies/>
- Wolterstorff, N. 2009d. Response to ”Nicholas Wolterstorff’s fear of the secular” 23.2.2009. Tulostettu 10.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/>
- Wolterstorff, N. 2009e. Secular accounts: A response to Chambers. Tulostettu 9.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/09/secular-accounts-a-response-to-chambers/>
- Wolterstorff, N. 2009f. The fine texture: A response to Smith. Tulostettu 9.5.2011 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/09/the-fine-texture-a-response-to-smith/>
- Wolterstorff, N. 2011. *Justice in Love*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.
- Wood, A. 1999. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- Wood, A. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.