

YHTYTTÄEISÖ

JUSSI KOTKAVIRTA & ARTO LAITINEN (toim.)



FILOSOFIAN NÄKÖKULMIA
YHTEISÖLLISYYTEEN

SoPhi

Pöytäkirja 15.1.98

Jussi Kotkavirta ja Arto Laitinen (toim.)

YHTEISÖ

Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen

SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 16

Jyväskylän yliopisto

1998

SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 16
Jyväskylän yliopisto

SoPhi on Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksen julkaisusarja. SoPhissa julkaistaan korkeatasoisia yhteiskuntapolitiikan, sosiologian, valtio-opin ja filosofian tutkimuksia. Julkaistavat tekstit valitaan asiantuntijalausuntojen perusteella.

SoPhin toimituskunnan muodostavat Risto Eräsaari, Kaj Ilmonen, Eeva Jokinen, Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerspetz, Marjatta Marin, Kari Palonen, Tuija Parvikko ja Juha Virkki.

SoPhin osoite on Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos/SoPhi, Jyväskylän yliopisto, PL 35, 40351 Jyväskylä. WWW-kotisivun osoite on <http://www.jyu.fi/~yhtfil/sop.html>.

Julkaisuja myy Kampus Kirja, Kauppakatu 9, 40100 Jyväskylä (puh. 014-603157, fax 014-611143, e-mail kampuskirja@co.jyu.fi) sekä tasokkaat kirjakaupat.

ISBN 951-39-0087-8

ISSN 1238-8025

Copyright © kirjoittajat ja SoPhi

Paino Jyväskylän yliopistopaino, Jyväskylä 1998

Kansipaino ER-Paino, Lievestuore

Kansi ja kannen kuva Paula Kangasniemi

Taitto Juha Virkki

SISÄLLYS

Ilkka Niiniluoto: Yhteisö-kollokvion avaussanat	5
---	---

I

Pirkko Pitkänen: Platon ja ideaaliyhteisö	13
Jussi Vähämäki: Filosofi pakolaisena	24
Juha Sihvola: Aristoteelinen yhteisö ja liberalismi	41
Reijo Työrinoja: "Pyhien yhteisö"	65
Markku Mäki: Rousseau ja poliittinen yhteisö	82
Lauri Mehtonen: Pöytäseurue humaniteetin esikouluna	93
Jussi Kotkavirta: Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys	101
Jukka-Pekka Takala: Tunne ja yhteisö	
Edvard Westermarckin moraaliteoriassa	122
Ilkka Niiniluoto: Bloorin finitismi vs.	
Popperin maailma 3	137

II

Marjaana Kopperi: Yritys, yhteisö ja hyvä elämä	149
Eerik Lagerspetz: Yhteisö, laki ja poliittinen velvoite	164
Arto Laitinen: Yhteisöllisyys	
Charles Taylorin moraaliteoriassa	177

III

Raimo Tuomela & Pekka Mäkelä: Sosiaalisen toiminnan filosofia ja kollektiivisen toiminnan ongelmat	199
Jyrki Konkka: Yhteisön kirous	216
Olli Lagerspetz: Luottamus, yksilöllisyys ja yhteisö	225

IV

Tuija Pulkkinen: Naisyhteisö: subjektius, identiteetti ja toimijuus	239
Petri Ylikoski: Tiedeyhteisö tieteellisen tiedon subjektina	252
Kimmo Lapintie: Asuinyhteisö utopiana	265
Juha Räikkä: Vähemmistöyhteisöjen oikeudet	280
Kirjoittajat	295

Ilkka Niiniluoto

YHTEISÖ-KOLLOKVION AVAUSSANAT

Suomen Filosofinen Yhdistys on akateeminen yhteisö, tieteellinen seura, jonka Th. Rein perusti 1873 tultuaan Helsingin yliopiston filosofian professoriksi. Vuonna 1925 yhdistys rekisteröitiin, jolloin siitä maan lain mukaan tuli oikeushenkilö. Mutta vasta nyt alkavassa kollokviossa suomalaiset filosofit pohtivat ensimmäistä kertaa yhdessä kysymystä siitä, mitä yhteisöllä tarkoitetaan.

Vuonna 1980 aloitettu yhden sanan kollokvioiden sarja on vuorotellut Helsingin, Turun ja Tampereen välillä. Vuonna 1982 järjestetyn Arvo-kollokvion jälkeen Jyväskylä palaa Suomen filosofien yhteistyöhön Yhteisö-kollokvion muodossa. Yhdistyksen puolesta toivon, että nyt alkava kokous on omiaan lujittamaan maamme filosofista tutkijayhteisöä.

*

Yhteisön käsite on ontologinen kategoria, joka viittaa todellisuudessa esiintyvien olioiden hierakkisuuteen. Yhteisöt ovat kokoelmia, kollektiiveja, kokonaisuuksia, kollegioita ja kommuuneja, jotka muodostuvat alkioista ja osista sekä näiden välisistä suhteista.

Suomen yhteisö-sana on johdettu verbistä ”yhdistää”. Samalla tavalla useiden kielten vastaavat termit pohjautuvat latinan verbeihin *sociare* (yhdistää), josta johtuvat *socius* (ystävä, toveri, liittolainen) ja *societas* (seura, yhdistys, yhteiskunta), *colligere* (koota) sekä *communicare* (tehdä yhteiseksi, ilmoittaa).

Abstraktilla tasolla yhteisöjä on tarkasteltu loogis-matemaattisten teorioiden avulla. Näistä tunnetuin on Georg Cantorin 1870-luvulla luoma joukko-oppi. *Joukot* eli *luokat* ovat erillisten alkoiden muodostamia kokonaisuuksia, joiden välille voidaan määritellä matemaattisia lakeja toteuttavia operaatioita. Joukkojen alkiot voivat olla konkreettisia fyysisiä objekteja (kuten pöytiä) tai abstrakteja entiteettejä (kuten luvut). Joukot toteuttavat ekstensionaalisuusaksiooman, jonka mukaan kaksi joukkoa ovat identtiset jos ja vain jos niillä on samat alkiot, ts. joukkoja määrittelevät ominaisuudet ovat ekstensionaalisesti ekvivalentit. Siten joukko-oppi poikkeaa sellaisista Leibnizin innoittamista intensioiden teorioista kuin Raili Kaupin teoria käsitteysteemeistä.

Toinen tärkeä ekstensionaalinen kollektiivien teoria on Stanislaw Lesniewskin 1920-luvulta lähtien kehittämä mereologia, so. osien ja kokonaisuuden suhteita tarkasteleva teoria, jonka peruskäsite on *mereologinen summa*. Nelson Goodman kehitti 1940-luvulla Lesniewskin systeemiä ”yksilökalkyylin” nimellä.

Joukko-opin kielellä voidaan muotoilla myös *systeemin, rakenteen* eli *järjestelmän* käsite: systeemi muodostuu joukosta alkioita sekä tämän perusjoukon alkoiden välillä määritellyistä relaatioista ja funktioista. Tämä määritelmä antaa perustan systeemiteorialle.

Joukot, mereologiset summat ja systeemit ovat esimerkkejä kokonaisuuksista, jotka ovat osiensa määräämiä. Edmund Husserlin teoksen *Logische Untersuchungen* (1900-01) innoittamana on kehitetty myös formaalista teoriaa kokonaisuuksista, jotka määräävät osiaan tai ”momentejaan”. Esimerkiksi ihmisen identiteetti muuttuu tai saa uuden ulottuvuuden, kun hän vaihtaa kansalaisuuttaan tai liittyy poliittiseen puolueeseen.

Abstraktien yhteisöentiteettien olemassoloa koskevia ontologisia kiistoja on tavallisesti ratkottu nominalismin ja platonismin vastakohdan kautta. *Nominalismin* mukaan maailma muodostuu vain yksilöistä, ja nominalistisissa järjestelmissä hyväksytään vain yhden ta-

son olioiden olemassaolo. *Platonisteille* taas kollektiiviset oliot (kuten universaalit ja joukot) ovat itsenäisesti olemassaolevia. Välittävää kantaa edustavat erilaiset *konstruktivismin* muodot, kuten Karl Popperin oppi maailma 3:sta, joiden mukaan abstraktit oliot ovat ihmisen tekemiä tai muodostamia.

Fysikaalisella tasolla yksinkertaisia tapoja yhdistää aineellisia osia kokonaisuudeksi ovat kerääminen, kasaaminen, pinoaminen ja sekoittaminen, jolloin yhteen liitetyt osat eivät muutu. Luonto itse rakentaa tällaisia kokonaisuuksia fysikaalisten prosessien kautta. Kuten Erik Stenius korosti esisokraattikkojen luonnonfilosofiaa terävästi tarkastelevassa *Tankens gryning* -teoksessaan (1953), tällainen *fysikaalisen seoksen* käsite on erotettava *kemiallisesta yhdisteestä*, jossa osat ikään kuin sulautuvat uusia ominaisuuksia ilmentävään kokonaisuuteen (esimerkiksi vety- ja happikaasujen yhdistyminen nestemäiseksi vedeksi H₂O).

Kokonaisuuden ominaisuuksia, joita ei ole millään sen osalla, kutsutaan *emergenteiksi*. Vahvemmassa mielessä emergenssin käsite vaatii, että kokonaisuuden uusia ominaisuuksia ei voida johtaa mistään todesta teoriasta, joka käsittelee osia ja niiden suhteita. Tällöin emergentit ominaisuudet ovat korkeammalla organisaatiotasolla ”esiinputkahtavia” piirteitä, joita ei voi palauttaa alemman tason ominaisuuksiin ja suhteisiin. Emergenssioppi on siten metafysisistä antireduktionismia, jonka mukaan maailman hierarkkisessa järjestyksessä esiintyy aidosti uusia tasoja omine karakteristisine lakeineen. Teoksestaan *Nykyinen maailmankäsitys* (1929) aina keskeneräiseksi jääneeseen käsikirjoitukseen *Hahmottuva maailma* (1958) saakka Eino Kaila etsi tällaisia ”epäadditiivisia” kokonaisuuksia atomiteoriasta ja voimakentistä, biologisista organismeista ja havaintopsykologisista hahmoilmiöistä. Oppilaansa Ohto Oksalan ehdotuksen mukaisesti hän kutsui näitä *holistisia* kokonaisuuksia suomeksi *kokonaisvaltaisiksi* (ks. E. Kaila, *Valitut teokset* 1-2, 1990, 1992).

Holismien ongelma on edelleen keskeisessä asemassa monien erityistieteiden perusteiden tutkimuksessa. Tämä näkyy mm. David Bohmin kvanttimekaniikan tulkinnessa, joka johtaa maailman tarkasteluun kokonaisvaltaisena prosessina, kybernetiikan eli dynaamisten systeemien teorian innoittamissa kaaoksen ja järjestyksen matemaattisissa malleissa, molekulaarisen biologian ja genetiikan tarjoamassa

perustassa organismien toiminnan ja teleologisen käyttäytymisen selittämiseen, ympäristötieteiden teorioissa ekosysteemeistä, ruumiin ja mielen dynaamista yhteyttä korostavissa lääketieteen praktiikoissa ja teorioissa, psykologisissa hahmo- ja kenttäteorioissa, kognitiotieteen konnektionistisissa hermoverkkomalleissa sekä sosiaalisia lainalaisuuksia etsivissä taloustieteissä ja sosiologiassa.

Ehkä kaikkein suosituimpia filosofisia ongelmia tässä suunnassa ovat olleet erilaisiin ihmisyyhteisöihin liittyvät kysymykset. Platonin kuvaus ihannevaltiosta ja Aristoteleen opit kaupunkivaltion (*polis*) hallinnosta aloittivat politiikan filosofian tradition, jonka kunniakas edustaja Suomessa on J. V. Snellmanin hegeliläinen valtio-oppi *Lärän om staten* (1842). Avioliiton ja perheen tutkimuksella on meillä perinteitä Wilhem Bolinista ja Edvard Westermarckista saakka 1800-luvun lopulta. Sosiaalisten normien luonnetta on tutkinut Georg Henrik von Wright mm. teoksessaan *Norm and Action* (1963). von Wrightin vaikutus on ollut näkyvä oikeusfilosofiassa, jossa mm. Aulis Aarnio on tutkinut oikeusjärjestyksen luonnetta. Sosiaalisissa yhteisöissä ilmeneviä valtasuhteita ovat tutkineet mm. Ingmar Pörn ja Timo Airaksinen. Kollektiivisen rationaalisuuden ja irrationaalisuuden ongelmia on yritetty ratkoa peliteoriassa, josta on muotoutunut tärkeä formaalinen väline monien yhteiskunnallisten konfliktitilanteiden analysoimiseksi. Yhteiskuntafilosofiassa taas nykyisen keskustelun polttopisteisiin kuuluvat valtion ja kansalaisten välisiin suhteisiin liittyvät eettiset koulukuntakiistat ja oikeudenmukaisuuskysymykset (individualismi vs. kollektivismi, libertarismi vs. kommunitarismi).

Yhteisön käsitteellä on kiinnostava asema myös teoreettisen filosofian piirissä. Tietoteoriassa ja tieteenfilosofiassa on pohdittu sitä, missä määrin tiedeyhteisö voi olla tieteellisen tiedon kollektiivinen subjekti, kuten Charles Peirce ja Thomas Kuhn ovat väittäneet. Kieliyhteisön käsitettä on käytetty selittämään kielen sosiaalista luonnetta. Vastaavia käsitteitä löytyy esimerkiksi filosofisen estetiikan ("taidemaailma"), kulttuurifilosofian, uskonnonfilosofian, kasvatusfilosofian ja urheilun filosofian piiristä.

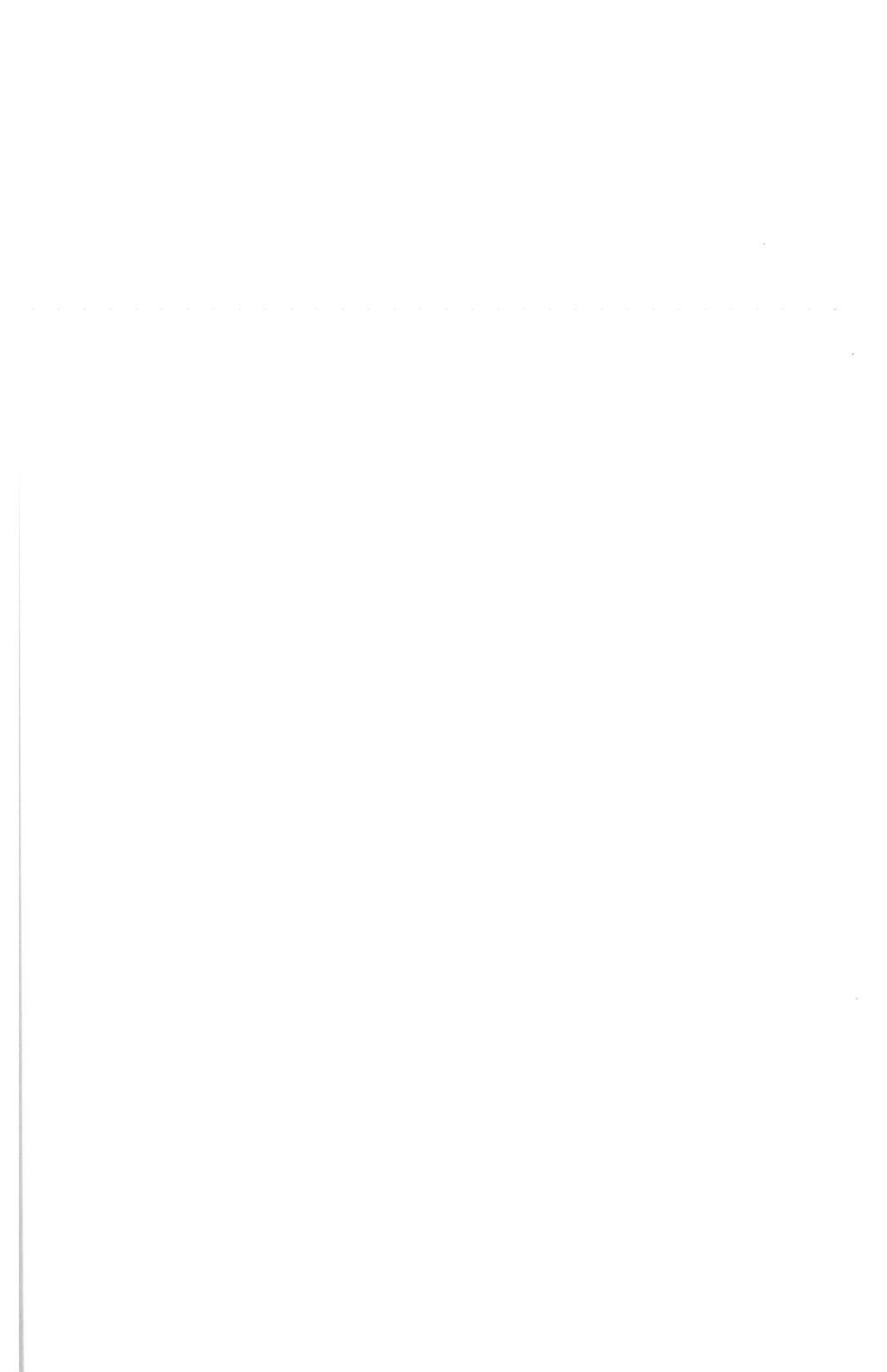
On ilmeistä, että erityisiä sosiaalisia yhteisöjä koskevat periaatekysymykset kaipaavat filosofisten perusteiden syvällisempää systemaattista selvittämistä. Yhtenä linjana tässä suunnassa on Raimo

Tuomelan useissa teoksissaan kehittämä sosiaalisen toiminnan teoria, jossa ryhmillä toiminnan agentteina voi olla yhteisiä uskomuksia ja ”me-intentioita”. Toista linjaa edustavat teoriat sosiaalisista tosiasioista (mm. John Searle, David Hill Ruben) ja instituutioista. Eerik Lagerspetzin väitöskirja *A Conventionalist Theory of Institutions* (1989) kehittää teoriaa, jonka mukaan instituutiot (kuten raha ja oikeusnormit) ovat sopimukseen perustuvia ihmisten yhteisten uskomusten ylläpitämiä erikoislaatuisia entiteettejä.

*

Yhteisö-kollokvion järjestäjänä toimiva instituutio Suomen Filosofinen Yhdistys on kiitollinen tuesta ja yhteistyöstä toiselle instituutiolle Jyväskylän yliopistolle. Järjestelytoimikuntaan yhdistyksen hallitus valitsi jäsenistönsä mereologisen osan: yliassistentti Jussi Kotkavirran, professori Eerik Lagerspetzin ja professori Ilkka Niiniluodon. Toimikunta ei ole kertaakaan kokoontunut *in corpore*, mutta sen toimiva yhteisöllisyys on toteutettu nykyisen median tarjoamien kommunikaation linkkien avulla. Päämääränä ei ole ollut vain erillisten esitelmien peräkkäin asettaminen ja viihtyminen (laulun ”kas näin kun yhdess’ ollaan” hengessä), vaan osiensa summaa suurempi tilaisuus, jossa kiteytyy tai emergeoituu kokonaisnäkemys yhteisöistä. Näillä yhteishenkeä luovilla sanoilla julistan Yhteisö-kollokvion avatuksi.

I



Pirkko Pitkänen

PLATON JA IDEAALIYHTEISÖ

Platon hahmottelee dialogeissaan, erityisesti dialogissa *Valtio*, ideaalin yhteisön objektiiviseksi malliksi inhimillisen maailman järjestyksille. Kysymyksessä on ideaalinen malli, jossa kaikki ongelmat on ratkaistu ideaalisella tavalla. Siksi se on realisoitavissa ainoastaan jumalien tai maksimaalisen hyvien ihmisten keskuudessa. Ilmeistä onkin, ettei Platon itsekään uskonut, että hänen valtioutopiansa olisi sellaisenaan toteutettavissa.

Platonin valtioutopiaa on mahdollista tarkastella visiona meneestä 'kulta-ajasta'. Dialogeissa *Gorgias*, *Kratylos*, *Valtiomies* ja *Lait* Platon tuo esiin, että vaikka ei-hyvällä on hänen omana aikanaan, Zeuksen aikakaudella, johtava rooli maailman kehityksessä, on aiemmin kuitenkin ollut Kronoksen 'kultainen kausi', jolloin inhimillinen elämä vielä oli hyvää ja onnellista. *Lait*-dialogissa (IV 713ab), jossa myös hahmotellaan hyvän valtion (*polis*) mallia, todetaan: "Kerrotaan, että jo kauan ennen niitä valtioita, joiden perustamisesta olemme edellä puhuneet, on ollut olemassa Kronoksen aikainen, kaikki puolin onnellinen hallinto ja asutus, josta kaikkein parhaiten järjestetty nykyinen yhteiskunta voi antaa käsityksen."¹

Ideaalivaltion malli onkin tulkittavissa, kuten Martha Nussbaum (1986, 89-109) tekee, viittaukseksi siihen, että vaikka ei-hyvällä on

johtava asema inhimillisessä maailmassa, ei ihmisen silti tarvitse alistua passiivisesti kohtalonsa vietäväksi, sillä hänellä on mahdollisuus oppia sellainen poliittinen taito (*politike tekhne*), jonka avulla hän voi tehdä omasta ja yhteisönsä elämästä paremman.

Kosminen harmonia

Platonin ideaalivaltion järjestys on siinä määrin kuin mahdollista paraleelinen kosmisen järjestyksen kanssa. Valtion analoginen malli, hierarkkisesti järjestynyt kosmos, joka on 'kaunis' ja 'hyvä', on kreikkalainen peruskäsitys, jota voidaan seurata aina Homerokseen saakka. Jumalallisen demiurgin, tullen ja sepäntaidon jumalan Hefaistoksen valmistamassa Akhilleuksen kilvessä kuvataan maan rakennelma ja elämä hyvin järjestettynä kosmoksena, jossa tähdillä, ihmisillä, eläimillä, kasveilla ja kivillä on kullakin oma paikkansa. Tämä on verrattavissa kosmoksen rakentamiseen Demiurgin toimesta Platonin *Timaios*-dialogissa.²

Platonin ideaalivaltiossa eri yhteiskuntaluokilla – filosofihallitsijoilla, sotilailta ja tuotannollisen työn tekijöillä – on kullakin oma paikkansa. Kunkin asema ja arvo tässä hierarkkisessa järjestyksessä määräytyy suhteessa kokonaisuuteen, sillä ideaaliyhteisö on ennen kaikkea hyvin toimiva kokonaisuus. Se koostuu eriarvoisista elementeistä, joiden arvon määrää niiden funktio yhteisön, hierarkian ylemmän tason näkökulmasta. Samoin kuin oikean ja vasemman käden arvo määräytyy niiden merkityksestä ruumiin, korkeamman olemisen tason toiminnalle (oikea on vasenta arvokkaampi), samoin eri yhteiskuntaluokkien arvo juontuu niiden merkityksestä yhteisön selviytymisen ja menestyksen kannalta. Niinpä mies on naista ja filosofi ruukuntekijää arvokkaampi.

Kosminen järjestys tarjoaa mallin paitsi ideaalivaltion rakenteelle myös poliittiselle toiminnalle. Sopusointu jumalallisen maailmanjärjestyksen kanssa takaa koko yhteisölle parhaan mahdollisen menestyksen. Yhteisön menestys puolestaan johtaa yksittäisten kansalaisten hyvinvointiin ja onneen. Platon huomauttaakin, että ideaalivaltion hallitusmuoto tähtää nimenomaan *kaikkien* kansalaisten mahdollisimman suureen tyytyväisyyteen. ”Emme (...) ole perus-

tamassa valtiotamme sitä varten, että jokin luokka olisi muita onnellisempi, vaan jotta koko valtio olisi mahdollisimman onnellinen”, hän kirjoittaa *Valtiossa* (IV 420b).

Kansalaisten onnellisuuden edellytyksenä on itseriittoisuus, riippumattomuus muista valtioista. Itseriittoisuus on saavutettavissa työnjaon avulla, joka varmistaa, että valtiossa on riittävästi kaikkien tarvittavien ammattien harjoittajia. Parhaaseen lopputulokseen päästään Platonin mukaan siten, että jokainen kansalainen tekee sellaista työtä, mihin hänellä on parhaat potentiaaliset valmiudet.

Suunnitelmallinen työnjako takaa sen, että kukin kansalainen voi toteuttaa ominaisfunktionsa mahdollisimman hyvin. Potentiaalien aktualisoituminen puolestaan johtaa tyytyväisyyteen ja onneen. Tässä ’onnellisuuden tavoittelussa’ kaikki kansalaiset ovat samanarvoisia, mutta koska ihmisten odotukset ja potentiaaliset valmiudet ovat erilaisia, edellyttää yhtäläisen tyytyväisyyden saavuttaminen kuitenkin yhteiskunnallista distribuutiota.

Yhteiskunnalliseen eriarvoisuuteen perustuva poliittinen järjestys on Platonin mukaan oikeudenmukainen, sillä se konstituoii harmonisen suhteen kansalaisten kesken. Sen sijaan tavoitteena on tasa-arvo lopputuloksen, kansalaisten tyytyväisyyden ja onnellisuuden (*eudaimonia*) suhteen. Ihmiset ovat tyytyväisiä silloin, kun heidän elinolosuhteensa vastaavat heidän odotuksiaan. Niinpä odotukset ovat tärkeitä tyytyväisyyttä ajatellen. Keskeisessä asemassa Platonilla onkin kasvatusjärjestelmä, jonka tehtävänä on valmistaa eri yhteiskuntaluokkien jäsenet omiin yhteiskunnallisiin rooleihinsa – ja odotuksiinsa.

Yhtäläisen onnellisuuden ja tyytyväisyyden tavoite edellyttää, että distribuutiossa huomioidaan henkilöiden erilaiset odotukset, tarpeet ja valmiudet. Siksi etujen ja rasitteiden jaossa tulee pyrkiä geometriseen eikä aritmeettiseen tasa-arvoon. Geometrinen tasa-arvo takaa kokonaisuuden perusrakenteen pysyvyyden, sillä se perustuu jatkuvan verrannon suhteeseen (geometrinen jono)³. Suhteesta pätee, että sen kvantiteetti (matemaattinen arvo) on riippumaton kulloisistakin muuttujista, kunhan suhde vain pysyy samana. Yksi ja sama suhde voi siten esiintyä myös silloin, kun suhteen jäsenet muuttuvat. Siksi suhde sellaisenaan edustaa pysyvyyttä ja muuttumattomuutta.

Sen sijaan demokraattiseen, aritmeettisen tasa-arvon periaatteelle rakentuvaan järjestykseen Platon suhtautuu ironisesti todeten, että demokratia ”jakaa jonkinlaista tasa-arvoa sekä tasa-arvoisille että eriarvoisille” (*Valtio VIII 558c*). Geometrisen tasa-arvon periaate taas on oikeudenmukainen, koska se säilyttää oikean, jatkuvan verrannon suhteen: ”Se antaa suuremmalle enemmän ja pienemmälle vähemmän suoden kummallekin hänen luontonsa mukaisesti kohtuullisen määrän; myöntämällä kunnokkaammille suuremmat arvonosoitukset, kunnoltaan ja kasvatukseltaan heikommalle taas pienemmät, se jakaa sopivassa suhteessa kullekin” (*Lait VI 757c*).

Hyvän idea

Ideaalivaltio toimii hyvin, sillä se on järjestetty ideaalisen maailman järjestysprinsiipin, hyvän idean, mukaisesti. Hyvän idea on maksimaalisen hyvän kokonaisuuden transsendentti toimintaidea. Se ei ole minkään olemassaolevan sisällöllinen määre, vaan optimaalisen tarkoituksenmukaisen kokonaisuuden toimintaprinsiippi. Niinpä se ei ole päämäärä, jota voitaisiin tavoitella sellaisenaan ja määrätystä sisällöstä erillisenä; hyvänä voidaan tavoitella vain jotain tiettyä sisältöä. (*Valtio VI 509b, VII 517bc.*)

Hyvän idealla on absoluuttinen prioriteetti muihin ideoihin nähden, sillä ideoiden maailma muodostaa sen mukaisesti rakentuneen hierarkkisen järjestyksen. Tämä ideaalinen järjestys on *sinänsä* optimaalisen hyvä, mutta silti tämän järjestyksen sisällä jotkut ideat ovat suhteellisessa mielessä parempia kuin toiset. Tämä ideoiden välinen hierarkkinen järjestys saa aikaan sen, että myös ideaalisten muotojen mukaisesti järjestynyt ideaali yhteisö on hierarkkinen.

Hyvän idea ilmenee ainoastaan toiminnassa: olemassaolon jatkumisen kannalta tarkoituksenmukainen toiminta on hyvää. Sellainen toiminta on immanentisti tehokasta ja vaikuttavaa. Sen sisäinen vaikuttavuus perustuu parhaaseen mahdolliseen osien väliseen sopusointuun, sellaiseen järjestykseen, joka on tarkoituksenmukaisin kokonaisuuden etua ajatellen. Niinpä todellinen hyvä voidaan ymmärtää kaiken sen formaaliseksi luonteeksi, mikä toimii maksimaalisen hyvin. Tämä formaalinen määre on Platonin mukaan ymmärrettävissä

kauneuden, oikeiden mittasuhteiden ja totuuden kolminaisuudessa. (*Fil.* 64dff.; vrt. *Valtio X* 601c-e.)

Näin hyvä samastuu Platonilla säilyttävään ja paha destruktiiviiseen. Niinpä toiminta on hyvää silloin, kun se on tarkoituksenmukaista olemassaolon jatkumista ajatellen; ei kuitenkaan pelkästään yksilön olemassaolon vaan kokonaisuuden, sillä viime kädessä kokonaisuuden menestys koituu myös yksilön eduksi. Kokonaisuuden ja yksilön edut samastuvat, sillä yksikään ihminen ei ole itseriittoinen: kukaan ei voi elää hyvää elämää yksin.⁴

Filosofit hallitsijoina

Kaikkien kansalaisten tyytyväisyyden ja onnellisuuden saavuttaminen on mahdollista ainoastaan sellaisessa valtiossa, jossa viisautta ja poliittinen valta yhtyvät. Koska korkeimpaan hyvään kohdistuva rakkaus pitää filosofien sielut oikeassa järjestyksessä, ovat filosofit platonisen mallivaltion johdossa. Heidän poliittinen toimintansa kumpuaa viisaudesta, joka pitää valtiota maallisena vastineena jumalalliselle kosmiselle järjestykselle. Viisaudella Platon tarkoittaa todellisen hyvän tuntemisen mukanaan tuomaa kykyä ymmärtää kokonaisuuden etu. Niinpä hallitsijoiden tieto on ennen kaikkea säilyttävää: se mikä palvelee yhteisön olemassaolon turvaamista, on sekä kokonaisuuden että yksilöiden kannalta parasta.

Platon uskoo, että oikeudenmukaisten ihmisten intressit ovat samansuuntaiset: ne ovat identtiset oikeudenmukaisuuden vaatimusten kanssa. Siksi oikeudenmukaisten ihmisten keskuudessa ei synny intressiristiriitoja. Koska korkeimpaan hyvään kohdistuva rakkaus pitää heidän sielunsa oikeassa järjestyksessä, toimivat he kokonaisuuden parhaaksi myös pyrkiessään oman hyvinvointinsa edistämiseen. Niinpä heidän ei tarvitse tehdä valintoja oman ja kokonaisuuden edun välillä. Ja kun he eivät joudu tinkimään omista eduistaan, he tuntevat itsensä autonomisiksi ja vapaiksi.⁵

Kaikki ihmiset eivät kuitenkaan ole oikeudenmukaisia – edes Platonin ideaalivaltiossa. Ihmisten suuri enemmistö ei ole kykenevä hallitsemaan irrationaalista sielunelämäänsä, vaan nautinnonhalu, kateus ja kiihko ovat saaneet heidän sielussaan tyrannivallan. Niinpä

heillä ei ole kykyä oikeuteen eikä kohtuuteen. Koska he eivät näe omaa eivätkä yhteisön todellista etua, on heitä pakko hallita ulkoapäin. Ideaalivaltiossa hoitavat filosofit hallitsemisen, mutta käytännön elämässä tarvitaan lisäksi lakeja (*nomoi*)⁶ hyvän elämän ohjenuoraksi. Tämän Platon on valmis myöntämään erityisesti myöhäisdialogeissaan *Valtiomies* (301b-e) ja *Lait* (IX 875cd).

Platon myöntää *Lait*-dialogissa (IX 875cd), ettei ihmisten keskuudessa esiinny henkilöitä, joilla olisi kaikki filosofihallitsijalta vaadittavat ominaisuudet. Siksi käytännön elämässä on pakko turvautua toiseksi parhaaseen valtioon, jossa lait ovat hallitsijan yläpuolella. Lait opettavat kansalaisia soveltamaan käytäntöön poliittisen elämän vaatimuksia. Hyvä elämä on kaikkein hyödyllisintä ja kestäväntä, joten kansalaisten todelliset halut ovat sopusoinnussa kosmisen oikeuden kanssa. Mutta koska ihmisten suuren enemmistön eksistenssi ei ole kosmisen järjestyksen mukaista, ei hyvä yhteisöllinen elämä ole mahdollista pelkästään luontaisia taipumuksia seuraamalla, vaan tarvitaan lakeja oikean mittapuuksi.

Toisin kuin aikansa sofistit Platon tukeutuu traditionaaliseen kreikkalaiseen näkemykseen, jonka mukaan laki, *nomos*, on jumalallisen järjen ilmaisu. Näin oikeudenmukainen (*dikaion*) ja lainmukainen (*nomimon*) yhtyvät platonisessa ajattelussa. Platon ajattelee, että ihminen on 'luonnostaan'⁷ lainmukainen, sillä sielun *alkuperäinen* eksistenssi oli kosmisen oikeuden mukaista. Tämä inhimillisen preksistenssin oikeudenmukainen ja lainmukainen luonne tarjoaa mallin hyvälle ja oikealle. Niinpä ihmisen tulee pyrkiä, mikäli hän haluaa olla hyvä ja onnellinen, kehittämään itseään siinä määrin kuin mahdollista tuon jumalallisen järjestyksen mukaiseksi.

Filosofihallitsijoiden viisaus ja poliittinen taito takaavat Platonin mukaan sen, että ideaalivaltiossa vallitsee kansalaisten kesken kosmisen harmonian mukaan viritetty ystävyys ja harmonia. Filosofihallitsijoiden lisäksi ideaalivaltiossa on sotilaita, jotka toimivat valtion suojelejoina. Loppuväestön – ihmisten suuren enemmistön – osana puolestaan on aineellisten hyödykkeiden tuottaminen.⁸

Filosofihallitsijat ohjaavat kunkin kansalaisen sellaiseen tehtävään, joka on sekä kansalaisten itsensä että kokonaisuuden kannalta parasta. Henkilöt, joilla on tehtävään vaadittavat ominaisuudet, toimivat sotilaina, valtion suojelejoina. Sotilaita kasvatetaan runouden,

ruumiinharjoitusten ym. avulla mahdollisimman suureen rohkeuteen, sillä heidän tehtävänä on huolenpito valtion vapaudesta. Sotilaiden joukosta rekrytoidaan hallitsijoiksi ne, joilla on tehtävään vaadittavat ominaisuudet.

Platonin mallivaltio perustuu paitsi kansalaisten kasvatukseen myös jatkuvaan arviointiin ja luokitteluun: kasvatettavista valitaan sotilaisiksi sopivat, sotilasta puolestaan hallitsijoiksi kelpaavat. Kvalifikaation perustana käytetään yksinomaan henkilön luontaisia ominaisuuksia, ei syntyperää tms. Lisäksi Platonin valtioutopiassa, toisin kuin Ateenan kaupunkivaltiossa, myös naiset ottavat osaa yhteiskunnalliseen elämään miesten tavoin. Tosin naisten luontainen kyky poliittiseen toimintaan on Platonin mukaan heikompi kuin miehillä, mistä syystä heitä on ”muovattava luonteeltaan niin miesten kaltaiseksi kuin mahdollista” (*Tim.* 18c).

Loppuväestön – ihmisten suuren enemmistön – osana on aineellisten hyödykkeiden tuottaminen. Heillä ei ole valmiuksia vaativampiin tehtäviin, sillä he eivät kykene järjen hallitsemaan elämään, vaan elävät sielun aistimellis-haluavan osan vallassa. Koska he eivät hallitse edes itseään, on sekä heidän itsensä että kokonaisuuden kannalta parasta, että he alistuvat filosofien hallittaviksi.

Hyveet

Platonin ideaalivaltio on analoginen ihmisen sielun kanssa. Valtion kolme yhteiskuntaluokkaa, filosofihallitsijat, sotilaat ja tuotannollisen työn tekijät vastaavat sielun rationaalista, ”pyrkivää” (*thymoeides*)⁹ ja aistimellis-haluavaa osaa. Polis edustaa siten suuressa mittakaavassa sitä, mitä sielu pienessä. Myös hyveet ovat samat.

Valtion jokaisella luokalla on oma funktionsa ja vastaavasti oma erityishyveensä: hallitsijoilla viisaus, sotilailla rohkeus ja tuotannollisen työn tekijöillä kohtuullisuus. Koko poliiksen hyve on oikeudenmukaisuus. Oikeudenmukaisuus edustaa poliittista harmoniaa: se vallitsee valtiossa silloin, kun jokainen luokka suorittaa oman tehtävänsä kokonaisuuden parhaaksi.

Filosofien sielut ovat kykeneviä kehittämään oikeanlaisen kasvatuksen avulla – siinä määrin kuin mahdollista – rationaalisen maailman-

sielun kaltaisiksi. Sellaisen sielullisen järjestyksen omaava henkilö on viisas. Valtiokokonaisuuden hyvinvointi edellyttää hallitsijoilta myös rohkeutta. Hallitsijoiden rohkeus on viisautta, kykyä säilyttää kaikissa tilanteissa oikea käsitys siitä, mikä on pelättävää ja mikä ei. Rohkeutta tarvitaan paitsi ulkoisten myös sisäisten vaarojen vuoksi, ”haluja, nautintoja ja pelottavan lumoavia viettelyksiä vastaan” (*Lait I 633cd*).

Ennen kaikkea hallitsijoilla tulee olla poliittista rohkeutta. Heidän tulee pyrkiä kokonaisuuden etuun eikä käyttää valtaansa omien egoististen intressiensä toteuttamiseen. Tähän taisteluun vallan houkutuksia vastaan pyrkii filosofien kasvatuseritelmiä antamaan valmiuksia. Kun filosofi näkee itsensä osallisena kosmisen harmonian mukaisessa poliittisessa järjestelmässä, egoismin ja altruismin välinen vastakohtaisuus häviää, ja hän ymmärtää oman hyvänsä olevan identtinen kokonaisuuden hyvän kanssa.

Rohkeus on kuitenkin varsinaisesti sotilaiden erityishyve. Se on tarpeen, koska sotilaiden tehtävänä on suojella hallitsijoita kukistumiselta ja valtiota ulkoisilta vaaroilta. Mutta fyysisen rohkeuden lisäksi sotilailta vaaditaan myös ’sielullista rohkeutta’, kykyä taistella aistimellisiä houkutuksia vastaan. Heidän tulee siis olla kohtuullisia. Mutta koska sotilailta puuttuu tieto todellisesta hyvästä, heidän tulee alistua filosofien johdettaviksi. Lisäksi sotilaiden (kuten myös hallitsijoiden) tulee noudattaa elämäntapoja, jotka minimoivat irrationaaliset houkutukset.

Kohtuullisuus on hyve, joka kuuluu kaikille mallivaltion kansalaisille. Samalla se on alimman luokan, tuotannollisen työn tekijöiden, erityishyve, sillä he eivät ole kykeneviä omaksumaan muita hyveitä. Niinpä heidän tulee totella hallitsijoitaan ja tyytyä omaan alisteiseen asemaansa. Kohtuullisuus onkin Platonin mukaan ”luonnostaan huonomman ja luonnostaan paremman osan sopusointuista käsitystä siitä, kumman tulee hallita” (*Valtio IV 432ab*).

Kohtuullisuus on edullista valtiokokonaisuuden kannalta, sillä se synnyttää sopusointua kansalaisten kesken. Se, että jokainen hoitaa oman velvollisuutensa, konstituoi valtiollisen oikeudenmukaisuuden. Oikeudenmukaisuus puolestaan johtaa valtion menestykseen, sillä kun kansalaiset hoitavat tehtävänsä parhaalla mahdollisella tavalla, kasvaa koko valtion hyvinvointi. Lisäksi oikeudenmukaisessa val-

tiossa vallitsee poliittinen harmonia: yksimielisyyys ja ystävyys kaikkien kansalaisten kesken.

Vapaus

Mistä sitten koostuu platonisen ajattelun kehikossa yksilön toimintavapaus? On selvää, ettei kysymys voi olla vapaudesta modernissa merkityksessä. Pikemminkin yksilön vapaus määräytyy siitä, missä määrin hän – tai tarkkaan ottaen hänen sielunsa – on maailman-kaikkeuden järjestyksen mukainen.

Henkilö, jonka sielullinen järjestys on yhdenmukainen kosmisen järjestyksen kanssa, ymmärtää olevansa elimellinen osa suurempaa kokonaisuutta. Hän ymmärtää, että kokonaisuuden hyvä toiminta koituu myös hänen omaksi edukseen. Niinpä hän on motivoitunut elämään sopuinnussa ympäristönsä kanssa.

Ihmisen sielun aistimellis-haluava osa on kuitenkin väsymättömän ekspanstiivinen. Siksi sielullisen järjestyksen korjaaminen ja ylläpitäminen vaatii jatkuvaa valppautta. Platon käyttää tyrannia varoittavana esimerkkinä ihmisestä, jolla halut rehottavat rajattomina ja mitattomina. Vaikka tyrannilla on näennäisesti rajaton vapaus, hän on todellisuudessa kuitenkin omien halujensa ja intohimojensa orja. Platon kirjoittaa *Valtiossa* (IX 575a): ”Intohimon Eros asustaa hänessä täydessä hillittömydessään ja laittomuudessaan, ja yksinvaltiaana se pakottaa hänet niin kuin tyranni valtionsa mihin tahansa julkeuteen saadakseen elatuksen itselleen ja himojensa elämöivälle joukolle...”

Niinpä itsevaltiaan irrationaalinen vapaus osoittautuukin täydelliseksi orjuudeksi. Inhimillinen vapaus ei ole mielivaltaisuutta vaan itsehillintää järjen avulla. Ihminen tuntee itsensä vapaaksi silloin, kun hän hallitsee itsensä helppoudella. Siksi ainoastaan todellisen hyvän tuntemisen kanssa yhteensovitettu tahto (*boulesis*) voi olla todella vapaa tahto.

Näin siis hyvän idean määrittämä maailmanjärjestys edustaa Platonille objektiivisesti olemassa olevaa hyvän elämän mittapuuta. Silti objektiivinen mitta ei sulje täysin pois ihmisen valinnanvapautta: hyvä elämäntapa täytyy käytännön elämässä löytää aina uudelleen ja uu-

delleen. Toisin sanoen: se, että hyvän idea on yksi, ei tarkoita, että vain yksi elämäntapa olisi oikea. Pikemminkin se tarkoittaa, että vain yksi voi olla paras, optimi. Platon ei kuitenkaan anna mitään sisällöllisiä määreitä tuolle optimaalisen hyvälle järjestykselle.¹⁰

Silti Platonin kohdalla ei voida puhua arvovapaudesta modernissa merkityksessä. Sopusointu elämän objektiivisten ehtojen kanssa tarjoaa viime kädessä hyvän elämän mittapuun. Mikäli henkilö haluaa elää hyvin, tulee hänen sopeuttaa toimintansa järjestykseen, jonka mukaisesti maailmansysteemi kokonaisuudessaan toimii.

Viitteet

¹ Vrt. *Gorg.* 523a ff.; *Krat.* 397e ff.; *Valtiomies* 269a ff.

² *Ilias* 18, 481–608; ks. Martens 1992, 157.

³ Geometrinen jono: $(a_n) = pq^n$. Jonon jäsenet ovat pq, pq^2, pq^3, pq^4 jne. Jos $p=1$ ja $q=2$, saadaan 2, 4, 8, 16... (ks. Gaiser 1963).

⁴ Ks. Pitkänen 1996.

⁵ Eettinen ja poliittinen ovat Platonilla – tyypilliseen kreikkalaiseen tapaan – lähellä toisiaan. Kreikkalaiset eivät ajatelleet yksilöä irrallaan yhteisöstä. Myös Platonilla yksilön ja yhteisön hyvät ovat tiukasti yhteenpunoutuneita.

⁶ Kreikan kielen sana *nomos* ei tarkoita pelkästään 'lakia' vaan myös 'tapaa' ja muita julkilausumattomia konventioita.

⁷ Luontoa tarkoittavan sanan *fysis* käyttö on Platonilla hieman harhaanjohdavaa: hän käyttää samaa termiä sekä ihmisen ei-rationaalisen eksistenssin merkityksessä että kuvatessaan ihmisen alkuperäistä, kosmisen harmonian mukaista eksistenssiä.

⁸ Huomattakoon, että Platon huomioi mallissaan ainoastaan vapaat kansalaiset. Ideaalivaltiossa – toisin kuin Ateenan kaupunkivaltiossa – ei ole lainkaan metoikkejä eikä orjia.

⁹ Kreikan kielen termi *thymoeides* on vaikea suomentaa. Kantasana *thymos* juontaa verbistä *thyein*, 'liikkua kiivaasti'. Alun perin *thymos* tarkoittaakin sydäntä kaikkien mielenliikutusten tyysijana. Sydämen lisäksi mahdollisia suomennoksia ovat 'rohkeus', 'kiihko', 'elinvoima' sekä myös 'sielu'.

¹⁰ Ks. Pitkänen 1997, 119–120.

Kirjallisuus

- Gaiser, Konrad (1963): *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Homeros (1962): *Ilias*. Suom. Otto Manninen. Porvoo: WSOY.
- Martens, Ekkehard (1992): *Die Sache des Sokrates*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Nussbaum, Martha (1986): *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkänen, Pirkko (1996): *Platonin hyvän elämän filosofia*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pitkänen, Pirkko (1997): *Platonische Philosophie des guten Lebens und moderne Orientierungslosigkeit*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Platon (1978): *Teokset II*. Suom. M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, M. Tyni & A.M. Anttila. Keuruu: Otava.
- Platon (1981): *Teokset IV*. Suom. M. Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava.
- Platon (1982): *Teokset V*. Suom. M. Itkonen-Kaila, A.M. Anttila & M. Tyni. Keuruu: Otava.
- Platon (1986): *Teokset VI*. Suom. M. Itkonen-Kaila, H. Thesleff, T. Anhava & A.M. Anttila. Keuruu: Otava.

Jussi Vähämäki

FILOSOFI PAKOLAISENA

Aluksi

Kutsussa *Yhteisö*-kollokvioon esitelmäni aiheeksi ehdotettiin ”Yhteisöjen ulkopuolella”. En tiedä oliko syynä järjestäjien ehdotukseen epäily henkilökohtaisesta kyvyttömyydestäni yhteisöelämään vai harkittu yritys haastaa provokaatioon. Toki on tunnettua, että filosofia ja yhteisö, filosofia ja politiikka ovat olleet syntymästään lähtien sodassa. Pikemminkin filosofia itse syntyy tässä sodassa: ”*polemos* on kaiken olevan isä, kaiken kuningas, jotkut se näyttää jumaliksi, jotkut ihmisiksi, jotkut se saa olemaan orjina, jotkut vapaina” (Herakleitos). Sodan tyynemmät jaksot ovat kertoneet vain filosofian vetäytymisestä ja heikentymisestä liki kuulumattomiin, kuten sen taistelujen kiivaus on näyttänyt filosofian vapaana ja jumalankaltaisena vastustamassa jokaista kompromissia politiikan ja moraalin kanssa.

Klassinen filosofia tuntee varsinaisesti kaksi yhteisön ulkopuolista elämänmuotoa: ”se, joka on valtion ulkopuolella luontonsa takia eikä sattumalta, on joko kelvoton ihminen tai ihmistä voimakkaampi” (*Politiikka* 1253a). Ihminen on yhteisöllinen eläin, jolla erotuksena muista laumaeläimistä on puhekyky oikean ja väärän ilmoittamista

varten. Ihminen ei voi olla hyveellinen, oikeudenmukainen tai miehuullinen vailla toisia ihmisiä. Ihminen saa oman olemassaolon ja erityisen arvon vain toisten ihmisten kautta. Vasta yhteisössä hän yltää oikeudenmukaisuuteen, joka on perusta sille, mikä on oikein. Ilman toisia ihmisiä ihminen ei näy eikä erottaudu ihmisenä eikä toteuta ihmisyyttään, vaan jää kelvottomaksi. Ainoastaan jumalat ja eläimet ovat itseriittoisia. Vain niiden elämässä tekeminen ja tehty voivat yhdistyä välittömästi ja niiden jokainen teko saa välittömästi lain voiman. Nykytermein ilmaistuna: ne elävät jatkuvassa itseaktualisaatiossa.

Sääntöön on kuitenkin olemassa poikkeus. Ihmisellä on yhdessä tapauksessa mahdollisuus kohota liki jumalankaltaiseen itseriittoisuuteen. Mietiskelevä henkilö, ihminen joka elää teoriassa, ei juurikaan tarvitse toisia ihmisiä, kuten Aristoteles *Nikomakhoksen etiikan* X kirjassa sanoo. Aristoteleelta on myös luettavissa implikaatio, jonka mukaan toisin kuin ihmisen oikeudenmukainen, kohtuullinen ja toisista riippuvainen elämä *poliksessa*, elämä teoriassa (*bios theoretikos*) voi olla vain itseriittoista, epäoikeudenmukaista ja kohtuutonta elämää.

Eikö tämä merkitse sitä, että filosofin kannalta alkuperäinen skandaali voi olla vain se, että joku toinen haluaa rajoittaa vapauttani, se että minua pitää hallita – riippumatta siitä, mikä tämä hallinnan instituutio on – koska hallinta, moraali ja politiikka kuuluvat vain niille, joilla ei ole voimaa elää itseriittoisesti? Aristoteleen mukaan: ”Se jumalan toiminta, joka ylittää autuudessa kaiken muun, on siis mietiskelyä. Ja inhimillisestä toiminnasta on siis onnellisinta se, mikä on tälle eniten sukua” (*Nikomakhoksen etiikka* 1178b). Onni on mahdollinen vain yhteisön ja toiminnan ulkopuolella. Vain sieltä voi löytyä täysin oma paikka.

Filosofi tavoittelee elämää vailla yhteisöä, ja haaste tarkastella elämää yhteisön ulkopuolella vaatii tarkastelemaan – jälleen kerran – filosofiaa itseään: mitä on filosofia ja mitä on sen *erottautuminen*?

Ajatukseen filosofisen elämän itseriittoisuudesta sisältyy Aristoteleella vähintäänkin implisiittisenä oletus siitä, että moraaliset kysymykset eivät varsinaisesti kuulu filosofiaan. Filosofia on pohjimmiltaan *apoliittista*, tai siinä on ainakin voimakas politiikan vastainen virtaus, ja filosofi itse on *apoliittinen*, yhteisötön olento. Syvim-

mältä olemukseltaan filosofinen järki ei siis olisi sitovaa ja konstruktivistista, vaan pikemminkin erottavaa ja destruktiivista: se on kohtuutonta ja vähät välittää oikeudenmukaisuudesta. Tai kenties olisi täsmällisempää sanoa, että filosofia syntyy järjen ja moraalin, kaikista illuusioista riisutun elämän ja yhteisöelämän kiistasta, järjen ja politiikan sodasta.

Mietiskelevän teoreettisen elämän ja yhteisöelämän klassinen vastakohtaisuus ja niiden sekoittuminen moderniteetissa on nykyfilosofiassa tuttu teema. Vastakohtaisuuden lientyminen on hämärtänyt yhteiselämän kysymysten ja filosofin itseriittoisten, elämää sellaisenaan koskevien kysymysten eroa ja tuonut poliittisesti päätettäväksi kysymyksiä, jotka aiemmin kuuluivat pikemminkin yksityisen piiriin (elämä, kuolema, sairaus, terveys, ravitsemus, seksuaalisuus). Samalla se on tehnyt yksityisiksi ja filosofisiksi kysymyksiä, jotka aiemmin olivat luonteeltaan poliittisia ja julkisia kysymyksiä (pyrkimys toisenlaisen luontosuhteen löytämiseksi muuttuu henkilökohtaiseksi valinnaksi, kokemus rakkaudesta ja ylipäättään yhteisyydestä toisten kanssa ajautuu ilmaisemattomaksi yksityiseksi elämykseksi jne.). Teoreettisen ja yhteisöllisen sekoittuminen ja mainitun kaltaiset muutokset houkuttelevat ajatuksiin palauttaa teoreettisen elämän ja yhteisöelämän vanha vastakohtaisuus moderniteetin maamerkittömän tilan järjestämiseksi.

Yhteisöelämän ja filosofian keskinäisen eron restauraation poliittiset ja filosofiset seuraukset ovat kuitenkin arveluttavia. Hyvin kaavamaisesti ja yleisesti: politiikassa se merkitsee edustuksellisuuden korvautumista ”performatiivisella” järjestelmällä ja uudentyyppisten yleisökeskeisten poliittisten kysymysten syntyä sekä näitä kysymyksiä hallitsemaan kykenevän eliitin luomista; filosofiassa se johtaa kaiken yhteiskunnallisen kontrollin ulkopuolisen ”asiantuntijuuden” syntymiseen yhtäältä ja filosofian ajautumiseen täysin yksityiseksi ja ”elämykselliseksi” tietomuodoksi toisaalta.

Yhteisön ja filosofian suhde on kuitenkin kompleksisempi kuin pelkkä vastakkainasettelu. Itse asiassa on perusteltua olettaa, että filosofia (ja politiikka) muodossa, jonka se Platonilla saa, syntyy yhteisön ja filosofian sekoittumisesta, ja että moderniteetille luonteenomainen elämän ja politiikan paradoksaalinen sekoittuminen ei ole ”virhe”, joka voitaisiin jollain tavoin ylittää tai voittaa.

Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Platonin dialogien *Faidon* ja

Valtio käsitystä filosofin elämästä yhteisöjen ulkopuolella. Painotukseni on ”teoreettisen elämän” tarkastelussa ja siis moraalisen tai poliittisen aineksen kritiikissä.

Puhdistautuminen

Platonin *Valtiossa* (esim. VI kirja) Sokrates korostaa, että filosofi on inhimillisessä valtiossa tuomittu pakolaisuuteen, elämään maanpaossa. Pidoissa filosofin kokemus määritellään kokemukseksi pakolaisuudesta, köyhyydestä ja puutteenalaisuudesta. *Valtiosta* on myös luettavissa, että vain varjelemalla asemaansa pakolaisena, filosofi voi säilyttää uskollisuutensa filosofialle. Sen sijaan astumalla valtion tai politiikan varsinaisen toiminnan alueelle, politiikan yhdeksi osapuoleksi, filosofi muuttuu tyranniksi (VIII & IX kirja). Filosofiaa määrittää turhuus ja hyödyttömyys valtiossa ja filosofin elämä on ihmisten arkisten toimien kannalta arvotonta elämää.

Filosofin kokemus on *köyhää*, koska se on tyhjä erityisistä sisällöistä. Filosofin auktoriteetti perustuu järkeen vailla erityistä tehtävää inhimillisen toiminnan kentässä. Tämä kokemuksen tyhjiys, siis se, että filosofi ei ole kiinni missään erityisessä elämänmuodossa eikä hän vetoa mihinkään erityisiin intresseihin, muodostaa filosofin elämänmuodon. Filosofivaltio ei perustu millekään mallille, yhdellekään ihanteelliselle yhteisölle, eikä se myöskään ole ”sikojen valtio”, kuten Sokrates *Valtiossa* toteaa. Sitä ei hallitse luonnonlaki eikä ”jumalainen paimen”, mutta se ei myöskään ole varsinaisesti inhimillinen valtio. Se on *teoreettinen* konstruktio, jolla kuitenkin on todellisia vaikutuksia. Siksi, saadessaan eteensä inhimillisen valtion, filosofit ”ottavat eteensä valtion ja ihmisluonteet niin kuin taulun ja pyyhkivät sen ensin puhtaaksi, mikä ei olekaan helppo tehtävä. He eroavat näet muista jo siinä etteivät suostu olemaan tekemisissä yksityisen ihmisen eikä valtion kanssa eivätkä kirjoittamaan lakeja, elleivät saa taulua puhtaana eteensä tai ensin puhdistaa sitä itse”(501a).

Filosofi siivooa tai puhdistaa valtion. Hän toimii ilman malleja ja hän voi lähteä liikkeelle vain elämästä sellaisenaan, puhtaasta sisällyksettömästä elämästä, *elämästä teoriassa*. Jos filosofi politiikan ja moraalien alueella, siis toiminnan kentässä, voi toimia vain tyrannina, niin ei ole myöskään ihmeellistä, että filosofivaltio saa lei-

rin tai pakolaisleirin hahmon, kun sitä kuvataan toteutuneena (VIII kirja). Elämä leirillä on elämää kaikista konventioista ja jokaisesta erityisestä yhteisöstä puhdistettuna. Vastaavasti tyrannin elämä on elämää vailla yhtään ystävää, elämää jatkuvan pelon vallassa: ”koko ikänsä hän elää peloissaan ja kauhuissaan, tuskan ja vavistuksen vallassa, jos hän kerran on samassa tilassa kuin hallitsemansa valtio.” (549e)

Sokrateen kuolemaa käsittelevässä *Faidon*-dialogissa elämää verrataan vankilaan: ”mysteeriopissa tästä [kuoleman paremmuudesta] sanotaan, että me ihmiset olemme eräänlaisessa vankilassa, josta emme saa vapauttaa itseämme emmekä karata pois.”(62 b) Tästä alkaa *Faidonin* jakso, jossa Platon esittää lyhyesti ideaopin ja vasta sen ymmärtämisen kautta saavat definitiivisen ja paradoksaalisen sisällön sekä filosofin asema pakolaisena että politiikan ja filosofian välinen ero ja kätkeyty yhteys *Valtio*-dialogissa.

Faidon on synkkä dialogi, jonka pessimismi kertoo Platonin omasta henkisestä tilanteesta ja elämästä kahden aikakauden rajalla. Vanha Ateena ja vanha viisaus on kadonnut, Sokrates ja suuret tragediankirjoittajat ovat kuolleet. Koko se klassinen maailma, jonka herkkä tasapaino oli siihen saakka kestänyt ”kreikkalaisena ihmeenä” oli katoamassa. Uuden kommunikaatiotekniikan, kirjoitustaidon, mahdollisuudet herättävät Platonissa ristiriitaisia tunteita. Agathonin pidot ovat vain muisto, komediat ovat muuttuneet sietämättömästi venytetyiksi sketseiksi. Platon tuntee itsensä yksinäiseksi ja on tietoinen menneen kaipuustaan. Hän taistelee kuin *Faidros*-dialogin valjakonajaja menneisyyden painoa, sen raskauden henkeä ja nykyisyyden näkyvää pimeyttä vastaan. Hän on tietoinen siitä, että syyllisiä kriisiin ovat kaksi edeltävää sukupolvea. Siksi hän haluaa palata takaisin autenttiseen dionyysiseen ympäristöön ja puhdistautua kaikesta näkyvän kuonasta. Platon on uusi ”traaginen ihminen”, joka halveksii runoilijoita, koska nämä ovat vulgaareja ja pinnallisia ja kuitenkin runous ja taide ovat hänelle omin ilmaismuoto. Hän raivoaa sofistien demokraattiselle valistukselle näiden tarjoillessa dialektiikan viisaiden yhteisöissä hiottuja totuuksia maailmankatsomuksen aineksina kaikille, jotka ovat valmiita maksamaan niistä ja kuitenkin hänen oma tyyliinsä on sofistikoitu ja suunnattu pikemminkin yleisölle kuin keskustelukumppaneille.

Faidonissa Sokrateen viimeisten päivien pessimismi heijastelee Platonin omaa sieluntilaa ja se antaa hänelle mahdollisuuden palata opettajansa varjolla esisokraattisiin ja pessimistisiin (kuten Nietzsche Schopenhauerin jalanjäljissä korosti)¹ käsityksiin elämästä ja olemassaolosta.² Platon oli pessimisti kreikkalaisessa mielessä: kuolema on näkyvien ilmausten, varjojen elämän, matkan pää, yhteenveto eletystä, kokemus elämästä. Koska kaikki näkyvä on harhaa ja unta, vasta kuolema tekee ihmisestä täydellisen. Se antaa hänelle vihdoin oman paikan ja tekee hänestä itseriittoisen.

Mikä on filosofian ydin? Filosofilla on mielessään pelkästään kuolema ja kuoleman jälkeinen tila. Kuolema on sielun erkaantumista ruumiista ja ruumiista vapautunut sielu löytää todellisen elämän. Ajattelu on *erkaannuttamista*, välin ja etäisyyden asettamista ruumiiseen, ruumiin ja sielun *riitauttamista* eikä niiden yhdistämistä. Filosofia on keskittänyt huomionsa sieluun ja pyrkii pitämään sen erillään ruumiista. Ruumis on filosofille labyrintti, joka johtaa totuutta tavoittelevaa harhaan.

Ihminen saavuttaa viisauden vain kuollessaan – rajalla, jossa hän lakkaa olemasta ihmisyksilö. Hänen yksilöllisyytensä hajoaa tai tulee täydelliseksi menettäessään illuusion elämän yksilöllisyydestä ja elämän sidoksesta johonkin erityiseen sisältöön. Kuolemassa täydelliseksi ja ainutkertaiseksi tuleva elämä on ainoa *auktoriteetti*, jonka filosofia lopulta tunnustaa ja jonka asiamiehenä se toimii. Filosofit voi eläessään vain yrittää puhdistautua, jotta hän saavuttaisi kuollessaan sen, mihin on elämänsä aikana ponnistellut. Puhdistautuminen merkitsee sielun vapauttamista ruumiin kahleista, sielun puhdistautumista sen erkaantuessa ruumiista. Totuus on siksi puhdistautumista varjo-kuvien ja ylipäättään kuvien vallasta. Kurottaessaan viisauteen ja puhtauteen sielu hylkää kaiken sitä ympäröivän ja kiertyy itseensä. Totuus voidaan saavuttaa päättelyn avulla ja päättely on parhaimmillaan silloin kun sitä ei häiritse kuulo, näkö tai nautinnot. Vain käyttämällä puhdasta ajatusta (*fronesis*), joka on tietoa ideoista, voidaan tavoittaa asioiden olemus (64c-65a). Jos siis haluamme joskus saada puhdasta tietoa, meidän on erottava ruumiista ja katseltava asioita pelkästään sielun kautta, siis teoriassa. Sielun pyrkimys totuuteen, sen halu tuntea itsensä, on tässä mielessä destruktiivista näkyvää maailmaa kohtaan.

Historiallinen Sokrates oli puhunut itsensä tuntemisesta, mutta merkityksessä, joka oli täysin apolloninen: oli asetettava rajat itselle ja harmonisoitava oma persoonallisuus toisten kanssa ja otettava näin paikka *poliksen* elämän tasapainossa. *Faidonissa*, kuten osin myös *Valtioissa*, Platon sen sijaan liikkuu poliittisen rajalla tai sen ulkopuolella yrittäessään puhdistaa sielua erilleen kaikesta kuviteltavissa olevasta sisällöstä. Tavoitteena tällä erkaantumisen liikkeellä on tila, jossa *elämä saavuttaa puhtaan sisäisyyden* ja sielu itseään kohti kiertyneenä *koskettaa* omaa ainettaan, tuntee (ajattelee) itsensä puhtaana teoreettisena ja immateriaalisena esineenä, pelkkänä *erottautumisena* tai erona ”lähtökohtansa” ja ”päätepisteensä” välillä, siis kokemuksen puhtaana tilana, kaiken kokemuksen edellytyksenä. Ero on se ”kolmas”, joka on välttämätöntä kokemuksen matkalle. Tässä *toisen asteen kosketuksessa*, jossa *tunnetaan* itse etäisyys vailla näkyvän välitystä, ymmärrys ymmärtää ymmärrettävän sellaisenaan (ajattelu ajattelee itseään vailla kuvia ja vailla identifikaatiota tai projektiota kuviin ja tuntee puhtaan eron).³ Siinä sielu on *erottautunut, itse itselleen* (64 c); se on yksinäinen ja tarkkailee itseään puhtaana ajatteluna, joka on passiivisuutta tai toimettomuutta tuntemisen merkityksessä. Puhtaan tietämisen kohde samaistuu itse tietämiseen ja kommunikoitava sisältö ja itse kommunikoiminen (tekeminen ja tehty) yhtyvät sielun tarkastellessa itseään itsestään erottautuneena, ”nähdessään” itsensä sellaisena kuin se on vailla minkäänlaisia varjoja. Erottautuminen, kurottautuminen näkymättömään on tätä teoreettista ”näkemistä”.

Jotta sielu tuntisi (”näki”) itsensä ja jotta se ylipäätään kykenisi ajattelemaan itseään erillisenä ja erottautuneena, jotta se kykenisi ykseyteen, sen täytyy olla *monta*. Se ei voi jäädä itseensä, mutta sen on myös ylitettävä pelkkä projektiio tai *kaksi*. Sen vapauden ja itsenäisyyden edellytyksenä on, että on olemassa etäisyys itsen ja toisen välillä, koska vain tämä etäisyys alun ja lopun välillä antaa mahdollisuuden luopua jäljittelystä ja identifikaatiosta, jotka ovat sielun itsenäisyyden esteitä. Se konstituoii kokemuksen jonakin sellaisena, joka antaa mahdollisuuden tuntea samalta näyttävät asiat erilaisilta ja toimia tämän näkymättömän erilaisuuden mukaan, siis eettisesti. Platonille jäljittely yrittää kieltää kokemukselle luonteenomaisen maailman moneuden redusoitumattomuuden ja siten teorian näkemisenä

vailla tiettyä sisältöä, kaikesta näkyvästä puhdistettuna tuntemisena. *Moneus* ei sielulta katoa edes tietämisen ylimmässä hetkessä: tuntiesseen itsensä ja kyetessään elämään itsenäisenä sielu tuntee/näkee myös toiset maailmassa. Siksi vasta tietämisen ylimpänä hetkenä maailma voi purkautua vailla yhdenkään varjon painoa moneksi. Platonille *moneus* on tässä mielessä *transsendentaalia*. Se on ajattelulle välttämätöntä, koska yksi ei vetoa ajatteluun eikä yksi tai yhdenäinen valtio tarvitse filosofiaa.

Etäännyminen, *erottautuminen* itse, joka on filosofialle ominaista, on transsendenssia (puhdasta tilaa) ja etäisyyttä näkyvästä varjomaailmasta, jonkinlaista dionyysistä sisäisyyttä. Puhtaassa ajattelussa, ruumiista erottautuneena, sielu tottuu vetäytymään itseensä ja elämään yksinään (67c-d). Tämä yksinäinen elämä tapahtuu itsessä tai itsen *kanssa*, ja sen muoto tai suoja on puhdas teoria, puhdas ajattelu (*fronesis*), joka on harmoniaa ja tuntemista (kommunikatiota vailla mitään sisältöä tai välittäjää). Filosofin elämä puhtaassa ajattelussa, elämä teoriassa on elämää erkaantumisessa tai paossa etäisyyden ottamisena näkyvästä; se on liikettä kohti kuolemaa ja liikettä kohti uudelleen syntymää tai todellista syntymistä, sillä toisin kuin eläin tai jumala ihminen syntyy kuolemasta, vasta siinä hän saavuttaa riippumattomuutensa.

Ainoastaan paossa tai erkaantumisessa ajattelu voi olla *tilan tapahtumista* sellaisenaan, tilan erottautumista paikasta. Tässä mielessä pelkkä tilan tapahtuminen on filosofian ja pakolaisuuden yhteinen paikka, jolla eräänlainen ”ikävä” vailla kohdetta pitää auki onnen mahdollisuutta sikäli kuin onni on oman paikan läheisyyden tuntemista.

Filosofian tasavalta

Elämä yksinään, vain itsessään ja itselleen, tuo esiin Platonin ajatuksen *ainutkertaisuudesta* näkyvän ”yksilöllisen” vastakohtana. Ainutkertainen on ilmaisun täyttymistä, jonkin tulemisesta sellaiseksi kuin se on sen ajattellessa itseään puhtaasti. Se on olevan vapaata itseilmaisua, joka voi tapahtua vain puhtaasti teorian *passiivisuudessa*. Yksilöllisessä elämässä ja inhimillisessä valtiossa ainutkertaisuus

ei voi tapahtua täydellisesti; sen se voi tehdä ainoastaan kuolemassa. Yksilöllinen elämä on todellisen elämän varjo ja todellinen elämä on kaikkialla, läpäisee kaiken ja kuljettaa mukanaan ainutkertaisuuksia, jotka voivat aktualisoitua ja tapahtua ”yksilöissä” tai objekteissa, mutta vain heijastuksina tai varjoina eivätkä koskaan täysin vapaina, siis epätäydellisenä harmoniana. Inhimillisiä valtioita voidaan muovata siten, että ainutkertaisuudet voivat saada entistä paremmin ilmauksensa niissä, tai ainakin siten, että ne eivät sulje kokonaan ainutkertaisuuden ilmauksia ulkopuolelleen, koska se merkitsisi inhimillisten valtioiden loppua ja niiden ajautumista eräänlaiseen luonnonlain hallitsemaan objektiiviseen interaktioon tai *mimesiksen* runtelemaan sisällissotaan, kakofoniaan ja meluun.

Maailma sellaisenaan, vailla mitään erityistä sisältöä, perustaa yhteisössä tapahtuvan toiminnan vapauden instanssin, jota ei voida palauttaa yhteenkään erityiseen toimijaan eikä mihinkään erityiseen objektiin ja jota ilman yksikään teko ei erotu merkityksellisenä, vaan *samaistuu* muihin. Jokainen kokemus joutuu kulkemaan maailman sellaisenaan kautta, se on itsestä ja maailmassa näyttäytyvistä erityisistä olioista riippumattoman ja jokaisen ainutkertaisen olemassaolon ehto, koska vasta se antaa paikan maailmassa osana yhteistä maailmaa. Yksinään ei ole mahdollista kokea maailmaa ja sen antamaa rajallista horisonttia, joka tekee mahdolliseksi erottaa toisia toimijoita maailmassa. Maailmakokemukseen ei myöskään riitä yksi ainoa toinen toimija, koska oma toiminta olisi joko ollut tämän toisen toimijan täydellisesti määräämää eikä siis varsinaisesti toimintaa, tai tuo toinen toimija olisi vain oman toiminnan heijastuma eikä se sellaisenaan kykenisi välittämään kokemusta maailmasta: toimija jäisi kuin luolan vangiksi osaamatta erottaa todellista epätodellisesta.

Maailmakokemusta varten tarvitaan toisten toimijoiden moneuden avoin horisontti. Eikä tämä moneus voi olla näennäistä. Kukaan ei yksin kykene ennalta päättämään tai laskemaan toimijoiden moneuden vastausta, ei yksin eikä edes yhdessä toisten ihmisten kanssa omassa kaupungissaan kukaan kykene päättämään maailmasta: päättämistä varten tarvitaan ”elämä”, joka ei ole kenenkään hallussa. Maailma muodostaa siis sen piirin, joka ylipäätään tekee päättämisen, erillisenä olemisen mahdolliseksi. Siksi modernit syytökset Platonin ”totalitarismista” erehtyvät: toisin kuin modernia ajattelua *Valtiota*

ei ruoki niinkään kauhu moneutta kuin ”kansan tahtoa” vastaan, koska kansa voi olla vain yksi vailla erityisiä toimijoita. Moneus sen sijaan kieltäytyy poliittisesta yhtenäisyydestä eikä suostu sopimukseen. Olisi nimittäin nurinkurista vaatia sopimuksen avulla jotakuta olemaan toinen kuin se on, siis luopumaan itsestään. Siksi todelliset lait ja todellinen hallinta eivät voi pohjautua sopimukseen. Lain tarkoitus on vain antaa kunkin päästä osalliseksi siitä hyödyistä, jota hän kykenee yhteisölle tuottamaan (519b). Sen on autettava ainutkertaisuuden ilmauksia ja edistettävä vapautta.

Olemus, ainutkertainen elämä, *ei tarvitse* yksilöä; se ei ole sidottu näkyvään yksilöllisyyteen. Samalla tavoin filosofi, joka kykenee elämään lähes jumalankaltaisesti, ei tarvitse valtiota. Sen sijaan ”tulehtunut” inhimillinen valtio tarvitsee aina filosofia ja tämän ”riitauttavaa” puhdistustoimintaa, jotta se välttyisi jäljittelyn aiheuttamalta erojen katoamiselta ja sisällissodalta, jotta se löytäisi aukon tai eron kasvulleen ja kehitykselleen, siis kykenisi sotimaan ja erottautumaan.

Kun sielu tuntee itsensä, kun se tässä riippumattomuuden tilassa ajattelee itseään, se voi puhtaassa ajattelussa tuntea myös kaikkien muiden asioiden olemukset. Vasta tuntiessaan itsensä etäisyytenä itsestään sielu koskettaa puhdasta eroa (lukua) itsessään, omaa moneuttaan ja kykenee, kuten Dionysos, jolle Hefaistos valmisti kuvastimen, katsellessaan jumalan tavoin itseään peilistä, luomaan maailman moneuden. Yksilöllinen elämä ja elämänmuotojen runsaus ovat vain itseään peilistä katsova jumala, hetkellinen uni, joka haihtuu jumalan havahtuessa hereille.⁴

Koskettaessaan itseään (tuntiessaan itsensä) ajattelun sulkeuma murtuu; se murtautuu ulos luolasta ja sen rengas avautuu spiraaliksi, joka syöksyy laajenevana kehänä yhä uusille tasoille. Siksi ”me näemme saman kohteen samalla kertaa yhtenä ja lukemattoman monena” (525a) ja siksi erillään oleva sielu, sen ainutkertaisuus, ei ole jotakin, joka korvaisi kaikki muut ainutkertaisuudet ja joka voitaisiin asettaa muiden tilalle. Elämä teoriassa ei voi korvata elettyä. Sen sijaan se on välttämätöntä jotta kyettäisiin saavuttamaan kaikkien asioiden puhdas olemus niiden *erottautumisessa*, löydettäisiin niiden henkilökohtainen ja intiimi todellisuus riisumalla ne epäolennaisista ja abstrakteista määreistä ja näin tavoitettaisiin asioiden puhdas *yhte-*

nen kieli niiden vapaassa moneudessa. Luolasta ulospääsy on kuin labyrintin läpäisyä matkalla puhtaaseen teoriaan tuntemisena vailla harhoja ja varjoja.

Asioiden viimekätinen todellisuus muodostuu niiden olemuksista, siis täysin itsenäisistä ja erillisistä ainutkertaisuuksista, joiden vapautta mikään subjekti ei rajoita ja jotka ovat täydellistä sisäisyyttä vailla ulkoisia määreitä; ne elävät täysin yksinäistä elämää totuuden puhtaana sisäisyytenä ja tämä puhdas sisäisyys, jonka ne saavuttavat tarkastellessaan itseään puhtaana on näiden olemusten keskinäisen kommunikoinnin muoto, siis filosofien *politeia*, *erkaantuneiden ja näkyvästä maailmasta maanpakoon karkotettujen sielujen tasavalta*.

”Todellinen maailma” muodostaa Platonilla sisäisten halujen järjestelmän, joka on vastakkainen näkyvän maailman valtion ja yksilöllisyyden totaliteetille, sen sulkeutuneelle renkaalle. Maailma tai elämä muodostuu ainutkertaisista olemuksista, jotka pyrkivät tuntemaan itsensä ja tässä pyrkimyksessä ne kommunikoivat toisten yhtäläillä yksinäisten ja ominaisuudettomien pakolaisten kanssa. Puhdas teoria on tämän yhdistymisen tai kommunikoinnin hahmo, ja kommunikoidessaan vapaasti ja vapaina toisten ainutkertaisuuksien kanssa elämässä ne löytävät puhtaan tiedon tasavallan tilan, joka on kommunikointia/erottautumista vailla sisältöä. Siksi filosofia on aivan kuin ylintä musiikkia (61a), joka asettaa järjen korvien edelle. Puhdas teoria, puhdas tieto, purkaa kaikki oliot sellaisenaan olemiseensa siten että jokainen olemus on puhdas erillinen transsendentaali, jossa ei ole mitään paljastettavaa tai mitään varjojen taakse kätkeytyä.

Koska viisaus on puhdistautumista, elämää puhtaana ja erillään, filosofit ovat todellisia *Thyrsos*-sauvan kantajia ja Dionysoksen palvojia. Filosofilla on dionyysinen näkemys elämästä, ja ”tarkastellessaan jotain vain itsensä kautta sielu kääntyy kohti ikuista, puhdasta ja muuttumatonta, ja koska se on tälle sukua, se pysyttelee sen parissa niin kauan kuin voi; se lakkaa harhailemasta ja pysyy muuttumattomana ollessaan kosketuksissa tämän kanssa ja juuri tätä sielun tilaa sanotaan viisaudeksi (*fronesis*)”. Viisaus on sielun tunne liikettä, eroottinen suhde täysin sisäisten ja autonomisten olemusten välillä; se ei ole koskaan *aktuaalista* tai aktiivista, vaan aina puhdasta tilaa tai eron tapahtumista sellaisenaan, siis *virtuaalisena*

(mahdollisena). Siksi ainutkertaisuus voi saada ilmauksensa ainoastaan puhtaan teorian liikkeessä, jossa se koskettaa (mutta kosketus on tässä erottautumisen ja etäisyyden voimaa, tunnetta) itseään toisena, kuten ainoastaan puhtaassa teoriassa se voi koskettaa tai kommunikoida toisten ainutkertaisuuksien kanssa absoluuttisen vapaasti ja koko voimallaan harhautumalla näkyvän varjoihin.

Platonin rationalistisen naamion takaa paljastuu siis puhdas kvaliteetti, jonka historiallinen perustelu tulee kenties mystiikasta.⁵ Se tuodaan kaiken poliittisen argumentoinnin ja jokaisen *sopimuk-sellisen käytännön kiistäjäksi*: totuus, jokaisen asian ainutkertainen olemus ei ole *poliksen* yhteisön tai ”yksilön” päätettävissä; se on tekemisissä sellaisen *elämän* kanssa, joka vain sivuaa elämää yksilönä tai elämää *poliksen* kansalaisena. Tämä sivuaminen tai resonointi on kuitenkin yhteisölle olennaista, koska ilman sitä se ajautuisi sisällissotaan ja toiminnalle välttämättömien erojen katoamiseen. Täysin erilliselle sielulle, joka *elää kaikesta näkyvästä maanpaos-sa*, ei ole ominaista rationaalinen aktiviteetti, vaan ainoastaan puhdas teoria, puhdas tieto totuuden *tuntemisena*. Siinä sen intohimo, siinä sen *pathos*.

Platonin filosofien tasavallan politiikalle heittävä haaste on siksi kohtuuton, itseriittoinen ja vailla mitään *mittaa*. Se ei kysy oikeudenmukaisuutta, koska se on vaatimus vapaudesta (tahtomisen tahtomista, puhdasta voimaa tai mahdollisuutta, olemisen ”kolmas modaaliteetti”). Vapaus on sille erottautumista *poliksesta*, elämää joka alkaa *poliksen* rajalta. Eikä filosofi tähän erottautumiseen tarvitse mitään *syytä*, se on hänen olemassaoloaan filosofina.

Pyrkimys vapauteen, halu tietää, on osoitus pluralismista, osoitus siitä että tietämisenhaluisella ihmisellä on jotakin itsensä ulkopuolella olevaa, jotakin joka ylittää hänen yksilöllisyytensä, kuten *poliksella* on jotakin joka ylittää sen päätökset. Tämä jokin on juuri elämä teoriassa, koskaan aktualisoitumaton elämä. Etiikan tasolla kyse on kaiken sopeutumisen kiistämisestä ja *tietämisessä ilmauksensa saavan inhimillisen kommunikatiivisuuden (erottautumisen) instanssin pyrkimyksestä oman ainutkertaisuuden, oman olemuksen ilmaukseen*, joka voi saavuttaa täydellisen vapautensa vasta puhtaassa teoriassa tai kuolemassa, jossa kosketetaan toista todellisuutta itsessä ja synnyttään uudelleen. Tämä toinen todellisuus

on sielu, ”ja kun näin olemme puhtaina päässeet eroon ruumiin järjettömyydestä, joudumme varmaankin toisten samanlaisten seuraan ja tulemme oman itsemme kautta tuntemaan kaiken mikä on puhdasta ja sekoittumatonta” (67a-b). Tämä kommunikointi tai koskettaminen voi tapahtua vain tilanteessa, jossa sielu on täysin erkaantunut ruumiista ja jossa tietäminen (kommunikoidminen) ei ole kiinni missään ”näkyvässä” ja on siis täysin vailla sisältöä, pelkkää puhdasta teoriaa. Vain sellaisessa tilanteessa voi tapahtua filosofien tasavalta, jossa ainutkertainen olemus erottautuu muista ainutkertaisista olemuksista kosketusten ja tuntemisien tasolla; tällä tasolla oman olemuksen tunteminen tai koskettaminen on puhdasta erottautumista, tilan tekemistä, mikä on samaa kuin maailman konstituoituminen puhtana moneutena, maailmana jokaisen yksinkertaisen identifikaation tai projektion ulkopuolella.

Toisaalta vaikka on selvää, että filosofi ei tarvitse yhteisöä vaan yhteisö filosofia, niin ainutkertainen elämän ja yhteisön suhde jää silti hämäräksi. Ainutkertaisuus ei voi olla välitöntä, vaan sen täytyy kuitenkin erottautua, laskeutua maailmaan ja saavuttaa sitä kautta täydellinen riippumattomuutensa, sen täytyy löytää tuo toisen asteen tunteminen, eräänlainen transsendentaali empirismi; sen on tahdottava jollain tavoin itse itseään. Sillä täytyy siis olla kokemus erosta, jonka se saa vain puhdistautumalla näkyvästä, kulkemalla halki varjokuvien näennäisen maailman. Pelkkä välitön elämys ei riitä. Paradoksaalinen sidos, hämärä kynnys, joka pakottaa täysin itseriittoisen elämän kuitenkin takaisin yhteisöelämän rajalle ilmaisemaan omaa itseriittoisuuttaan eikä päästä sitä täysin pimentoon: ainutkertainen olemus ei voi koskaan saada ilmaustaan yhteisössä, mutta se ei voi koskaan ilmaista ainutkertaisuuttaan yksin. Sen tilanne on verrattavissa keskustelutilanteeseen: jokainen keskusteluun singottu puheenvuoro joutuu sekä murtamaan keskustelun sulkeutuneen piirin erottuakseen uuteen (jäljittelemättömänä) puheenvuorona että samaistumaan (projisoitumaan) keskusteluun ja hävittämään oman jäljittelemättömyytensä tullakseen ymmärretyksi muille ja välttääkseen jäämisen välittömään itsesulkeumaan.

Tämä erottautumisen ja jäljittelyn paradoksaalinen suhde konstituoii Platonin dialogisen filosofian, mutta myös länsimaisen politiikan perustavat aporiat esimerkin kategorian ympärille: Sokrates itse on

esimerkki, sellaisenaan ainutkertainen, toimii jokaisen joukon rinnalla ja tuo joukkoon aina kuitenkin sekä joukon itsensä että sen kiistämisen. Hän johdattaa aporiaan, josta voi alkaa liike kohti todellista tietoa välittömyyteen perustuvan luulon sijaan.

Moderniteetissa kyseiset aporiat näyttävät materialisoituvan eksistenssin paradokseiksi. Siksi filosofia tai politiikka, joka kuvittelee purkavansa nämä paradoksit erottamalla elämän ja politiikan, filosofian ja yhteisön toisistaan, joutuu yhä uudestaan vastatusten Platonin kanssa. Selviytyäkseen tästä taistelusta sillä ei ole muuta vaihtoehtoa kuin joko ylistää itseään jumalallisen viisauden haltijaksi tai rötkkiä porsaana sikojen valtiossa. Kummassakin tapauksessa Platonin dramaattinen vietti on jo varannut sille koomisen roolin.

Lopuksi

Se, mitä filosofia tuo *polikseen*, on siis kaupunkivaltiolle luonteenomaisen *nihilismin* kiistäminen yhteisöön palautumattoman elämän mukaan tuomisen kautta. Nihilismin kiistäminen tapahtuu *puhtaan tilan tai eron*, saman asian jakautuneeksi (moneksi) osoittamisen välityksellä.⁶ Se saavutetaan vain kun sielulla ei ole muuta substanssia kuin puhdas teoria, joka kaikkien asioiden olemuksen tuntemisen teossa on *kommunikointia (yhdistymistä) sellaisenaan vailla mitään erityistä sisältöä*, sielun pyrkimystä kohti itseään, tuntemaan itsensä sellaisena kuin se on. Tässä pyrkimyksessä muodostuu erityinen sisällyksettömän eron alue sielun ”alun” ja ”lopun” välille, kokemuksen tila. Kyetäkseen olemukseensa jokaisen sielun on oltava vapaa, koska ilman vapautta koskettaminen, tunteminen, siis kommunikaatio ei ole vapaata eikä tietäminen mahdollista. Siksi filosofit, jotka pyrkivät ajattelemaan asioiden olemuksia, eivät voi olla velassa valtiolle; mikäli he olisivat velvollisia tai velallisia ja mikäli politiikan ja filosofian välillä ei olisi eroa, valtio olisi pelkkä epävaltio vailla minkäänlaisia eroja.

Kaupunkivaltion nihilismin kritiikki on mahdollista vasta kun on asetettu singulaaristen ilmausten vapaa *tasavalta*, absoluuttisen vapaa elämä. Se tapahtuu kun on ylitetty jokaisen olemassa olevan valtion rajat ja eletään pakolaisina valtion ja yksilöllisyyden ulkopuo-

lella. Se tehdään tuomalla olevan tai asian rinnalle *idea* olevan kaikkien mahdollisuuksien vapaana näyttäytymisenä. *Idea* on eron näkymistä, eron tapahtumista ja mahdollisuuden avautumista. Se on ikään kuin transsendentaali taso, joka ”imaisee” olevan kohti kaikkia mahdollisuuksiaan, siis kohti singulaarisuuksien vapaan ilmaisun tasavaltaa. Se merkitsee itse *elämän* radikaalia laajentamista yli näkyvän yksilöllisen ja valtiollisen elämän.

Teoria, puhdas oleva ja puhdas elämä ovat Platonilla aseita politiikan (ja *poliksen*) interventiota vastaan elämän radikaalin vapauden puolustamiseksi. Yksittäiset olemukset eivät palaudu, sulaudu tai yhdisty toisiinsa, ne elävät yhteisessä kanssaolemisesä elämän transsendentaalissa kentässä ja jokainen niistä on ikuinen ja tuhoutumaton, sillä ainoastaan yksilöllisyydet ja valtiot voivat ”kadota”; ne ovat harhaa, perustuvat sopimuksille ja pakolle. Siksi filosofin tehtävänä voi olla vain sen mitättömän seikan opettaminen, ”että osataan erottaa toisistaan yksi, kaksi ja kolme”, ja että minun ja toisten, ystävien ja vihollisten lisäksi on *maailma*⁷. Se on se ”yhteinen alue joka on tarpeen kaikissa taidoissa, ajattelun muodoissa ja tiedoissa” (522c).

Sisällötön elämä, elämä poissa kotoa, jokaisesta perinteestä ja yhteisöstä peruuttamattomasti vieraantunut filosofin elämä maailmassa sellaisenaan ja sille ominainen täysin sisäinen ”elämyksellinen” kommunikointi toisten yhtäläillä itseriittoisten kanssa näyttää modernilta elämältä. Samalla se on puhtaan poliittista elämää, jossa jokainen on välittömästi kosketuksessa maailmaan sellaisenaan, yhteiseen itseensä vailla erityisten yhteisöjen suojaa. Tämän poliittisen elämän paikka on pakolaisleiri ja sitä asuttavat hyödyttömät ihmiset, joiden elämä on merkityksetöntä ja arvotonta elettäväksi. Heidän olemassaolonsa perustuu pelkään armoon. Kokemuksen tyhjiys, pakolaisuus näkyvästä, jota filosofi tavoitteli suurimpana hyvänä, on muuttunut tyrannin yksinäisyydeksi, elämäksi luolassa, varjoiksi muuttuneiden ystävien keskellä vailla kosketusta todelliseen maailmaan. Täältä filosofian toteutuneesta tasavallasta, jossa jokainen esine on kosketuksessa haihtuva kangastus, filosofi joutuu kenties jälleen kerran lähtemään maanpakoon. Jos pako suuntautui aikaisemmin pois välittömästä aistimuksesta, niin nyt se kulkee kohti tuntemista, kohti teoreettisen elämän ja kielellisen elämän rajaa aistimuksessa. Siksi juuri hetkellä, jona uni katoaa ja jäljelle jää enää

pelkkä arvoton elämä ja maailma sellaisenaan, filosofi joutuu kuin jumala pyöryttämään hyrräänsä, katsomaan itseään peilistä ja uneksimaan maailman jälleen moneksi.

Viitteet

- ¹ *Tragedian syntyä* jälkeensä tarkastelleessa itsekritiikissä (*Versuch einer Selbstkritik*) Nietzsche (1988, 12-16) korostaa kreikkalaisten pessimismistä voiman ilmauksena.
- ² Giorgio Colli 1948/1988, 263.
- ³ *Faidon* vaikutti voimakkaasti Aristoteleeseen ja kenties teoksen *De Anima* III kuuluisa ja paljon kommentoitu jakso (4;429a, 21-25) voidaan jollain tavoin nähdä tämän Platonin teeman kehittelynä. Siinä Aristoteles kirjoittaa, että älyllä tai intellektillä ei ole muuta luontoa kuin oleminen voimassa eikä sillä ole muuta luontoa kuin ottaa vastaan ymmärrettäviä materiaalisia muotoja, se on potentiaalisuutta, joka ei ole aktuaalinen missään asiassa ennen kuin on ajatellut ne. Averroès sanoo kommentissaan, että materiaallinen intellekti on kaikkien materiaalistien muotojen potentiaalista olemista eikä se ole olemassa missään olevassa ennen kuin on tarkoitettu tai ymmärtänyt ne. Ks. *Illuminati* 1996, 127.
- ⁴ Colli 1980, 189. Ja nuoren Dionysos-jumalan huvitteluun kuuluvat hyrrä, pallo ja arpakuutiot.
- ⁵ Dionysoksen palvonnan ja kaupunkivaltion suhteista ovat viime vuosina kirjoittaneet mm. Walter Burkert (1989, 277-95), yhteydestä filosofiaan Mario Veggetti (1989) sekä tietenkin Marcel Detienne lukuisissa teoksissaan (mm. 1989, 1990).
- ⁶ *Valtion* alussa Trasymakhos esittää väitteen, jonka mukaan oikeudenmukaisuus on samaa kuin vahvemman etu (344c) ja siis jokainen asia on niin kuin se on ”tulkittu” ja lopulta vain olemassa tässä sopimuksessa tai kielessä. Tämän väitteen Sokrates torjuu. Trasymakhoksen argumentti näyttäisi periaatteessa samaistuvan *poliksen* perinteisen tasapainon ajatukseen, jossa jokaiselle annetaan se mikä tälle kuuluu *poliksen* kontekstissa. Inhimillisessä valtiossa tasapaino on Platonin käsityksen mukaan kuitenkin mahdoton ja hän osoittaa Valtiossa moneen otteeseen, miten tämäntyyppinen nihilismi johtaa absurdeetteihin ja inhimilliselle valtiolle ominaisen kommunikatiivisuuden ja kehityksen tyrehtymiseen: tyranni on näistä yksi esimerkki, luola toinen.
- ⁷ Michel Serres kirjoittaa: ”Filosofi ei ole enää järkeä, hän ei vartioi olemista

ikä totuutta. Poliitikon tehtävänä on olla järkevä, tiedemiehen tehtävänä on olla järkevä, totuuden toimihenkilöitä on yllin kyllin. Miksi lisää niitä. Filosofi ei ympäröi totuutta kuin kilpi tai kuori, ei laula tai runoile öisiä pelkoja haihtumaan. Hän haluaa jättää vapaaksi mahdollisen. Toivo on näissä marginaaleissa, ja myös vapaus.” (Serres 1982, 97)

Kirjallisuus

- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selityksin varustanut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1990): *Metafysiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suomentanut A.M. Mattila. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Burkert, Walter (1989): *Greek Religion*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Colli, Giorgio (1948/1988): *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi.
- Colli, Giorgio (1977): *La sapienza greca I*. Milano: Adelphi
- Colli, Giorgio (1980): *La sapienza greca III*. Milano: Adelphi.
- Colli, Giorgio (1997): *Filosofian synty*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Detienne, Marcel (1989): ”Lo spazio della pubblicità: i suoi operatori intellettuali nella città”, teoksessa Marcel Detienne (toim.) *Sapere e scrittura in Grecia*. Bari: Laterza.
- Detienne, Marcel (1990): *La scrittura di Orfeo*. Bari: Laterza.
- Illuminati, Augusto (toim.)(1996): *Averroè e l'intelletto pubblico*. Roma: Manifestolibri.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Kritische Studienausgabe I*. Berlin: de Gruyter.
- Platon (1972): *Teokset III, Faidon*. Keuruu: Otava
- Platon (1982): *Teokset IV, Valtio*. Suom. M. Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava.
- Serres, Michel (1982): *Genèse*. Paris: Grasset.
- Vegetti, Mario (1989): *L'etica degli antichi*. Bari: Laterza.

Juha Sihvola

ARISTOTEELINEN YHTEISÖ JA LIBERALISMI¹

Aristoteleen asemaa poliittisen filosofian suurimpien klassikoiden joukossa ei kukaan kiistä. Kun Aristoteleen teokset saivat 1200-luvulta lähtien hallitsevan aseman oppikirjoina eurooppalaisissa yliopistoissa, yksi seuraus oli tuntuvan aristoteelisen sävyn tarttuminen koko poliittisen teorian ja jopa käytännön politiikan kieleen. Kiistämättömän auktoriteetin asemaa Aristoteles ei kauankaan pitänyt. Monet jo myöhäiskeskiajan ja erityisesti uuden ajan alun poliittisen teorian mielenkiintoisimmat ja tunnusomaisimmat keskustelut syntyivät eksplisiittisen Aristoteleen kritiikin kautta.²

Esimerkiksi Hobbesin ja Pufendorfin kaltaiset 1600-luvun luonnonoikeusteoreetikot katsoivat, että Aristoteleen virhe oli perustaa eettinen ja poliittinen teoriansa ajatuksiin universaaliksi ihmisluonnoksi oletetusta mutta tosiasiallisesti kulttuurisidonnaisesta elämänmuodosta ja valtiosta tämän elämänmuodon toteutumisen edistäjänä. Sen sijaan he pitivät poliittisen teorian perustana luonnollista lakia, joka oli ymmärrettävä periaatteiksi, jotka tekevät rauhanomaisen yhteisöelämän mahdolliseksi sellaisten ihmisten kesken, jotka olivat taipuvaisia konflikteihin keskenään esimerkiksi siksi, että heidän käsityk-

sensä onnistuneesta elämäntavasta ovat kerta kaikkiaan erilaiset.³ Toisaalta aristoteelisella lähestymistavalla on jatkuvasti ollut puolustajansa, erityisesti tomistisessa ja hegeliläisessä perinteessä.

Liberalismi ja kommunitarismi

Anglosaksista yhteiskuntafilosofiaa on viime aikoina hallinnut liberalismiin ja kommunitarismiin välinen, usein vastakkainasetteluksi kärjistynyt keskustelu. Keskustelun ominaispiirteisiin kuuluu, että yksimielisyyttä ei vallitse edes siitä, miten peruskäsitteet liberalismi ja kommunitarismi pitäisi määritellä. Liberaalille traditiolle ovat kuitenkin olleet ominaisia esimerkiksi seuraavat periaatteet:⁴

(1) *Universalismi*. Se tarkoittaa käsitystä, että kaikilla ihmisillä kulttuuriperinteestä ja historiallisista olosuhteista riippumatta on joukko perustavia oikeuksia ja velvollisuuksia juuri ja pelkästään siksi, että he ovat ihmisiä. Sen takia myös yhteisöllisten järjestelyjen oikeutusta ja käyttökelpoisuutta voidaan arvioida universaalein kriteerein.

(2) *Individualismi*. Se tarkoittaa käsitystä, että yhteisölliset järjestelyt voivat olla oikeutettuja vain siinä tapauksessa, että ne ovat hyväksi niille yksilöille, jotka niihin osallistuvat. Moraalisen individualismin mukaan yksilö on loogisesti ja eettisesti ensisijainen kaikkiin kollektiiveihin, erityisesti valtioon nähden. Osallistuminen yhteisöllisiin toimintoihin voi sisältyä yksilön hyvään itseisarvoisena päämääränä, mutta yhteisöön osallistutaan aina erillisenä yksilönä, ei kollektiiviin sulautuen. Moraalinen individualismi on siten vastakkainen kanta kollektivistiseen ja organistiseen käsitykseen nähden, joissa yhteisöstä tehdään ensisijainen yksilöihin nähden.

(3) *Pluralismi*. Se tarkoittaa käsitystä, että yhteiskunnan ja valtion on hyväksyttävä ja sallittava lukuisia erilaisia hyvää elämää koskevia käsityksiä sekä tuettava niiden toteuttamista. Liberalismi on siten valmis antamaan ihmisille laajan vapauden päättää omasta elämästään.

(4) *Egalitarismi*. Se tarkoittaa käsitystä, että kaikki ihmiset ovat luonnostaan samanarvoisia ja kaikille on taattava samat oikeudet ja mahdollisuudet. Luontevasti universalismista ja individualismista seuraava egalitarismi vastustaa kaikkia moraalisia ja poliittisia hierarkioita, jotka jakavat ihmiset oikeuksiltaan eriarvoisiin luokkiin esimerkiksi

syntyperän, etnisen taustan, sukupuolen tai uskonnon perusteella.

Poliittisessa teoriassa liberaaleista periaatteista seuraa tavannomaisimmin näkemys, että valtio on väline, jonka tehtävä on suojata yksilöiden vapauksia ja oikeuksia sekä mahdollisuuksia toteuttaa käsitystään onnistuneesta elämästä puuttumalla yksilöiden elämäntapavalintojen sisältöön mahdollisimman vähän. Välineellisyys ja tunnustuksettomuus ovat liberaalin valtiokäsitteen ominaisuuksia. Liberalismia on monta lajia, jotka eroavat toisistaan esimerkiksi sillä perusteella, kuinka laaja ja millaisia tehtäviä sisältävä rooli valtiolle annetaan yksilöiden vapauksien ja oikeuksien turvaamisessa.⁵

Kommunitarismi puolestaan voidaan ymmärtää käsitykseksi, että jäsenyys erilaisissa yhteisöissä, myös valtiossa, muotoilee olennaisella tavalla yksilöiden identiteettiä ja että valtiollisen järjestyksen tehtävä on luoda edellytykset sen jäsenten jakaman yhteisen hyvän toteutumiseksi. Kommunitaarit ovat arvostelleet liberaaleista periaatteista ennen kaikkea universalismia ja individualismia. Niiden takia liberalismiin ihmiskuvaa on pidetty abstraktina ja ihmisten todellisille kokemuksille liian vähän oikeutta tekevänä. Kommunitaarit katsovat liberaalien aliarvioivan sitä, kuinka paljon ihmiset identifioituvat yhteisöihinsä ja perinteisiinsä. He ovat myös usein valmiita hyväksymään perityt moraaliset ja poliittiset hierarkiat ja hylkäämään siten egalitarismin. Pluralismiin nähden kommunitaarien kanta on moniselitteinen: kulttuurirelativisteina he korostavat traditioiden moninaisuutta mutta joutuvat samalla hyväksymään pluralismin kieltävät traditiot.⁶

Liberaali Aristoteles?

Aristoteles on näissä keskusteluissa luokiteltu tavallisesti kommunitaariksi. Kuitenkin viime aikoina myös monet liberaaleina itseään pitävät morali- ja yhteiskuntafilosofit ovat vedonneet Aristoteleeneseen. On väitetty, että Aristoteleen etiikka ja yhteiskuntafilosofia voidaan sovittaa liberaaliin peruskatsomukseen ja jopa että niiden pohjalta voi täydentää liberaalia yhteiskuntateoriaa ja kritisoida nykyajan kommunitarismia.⁷

Seuraavassa tarkoitukseni on hahmottaa pohjaa aristotelismin ja

liberalismin suhteesta käydylle keskustelulle tarkastelemalla, mitä Aristoteles varsinaisesti sanoo yhteisöstä ja etenkin poliittisesta yhteisöstä eli valtiosta. Tarkastelen Aristoteleen etiikkaa ja poliittista teoriaa erikseen. Pyrin osoittamaan, että Aristoteleen etiikan teoria on universalistinen, pluralistinen ja individualistinen mutta että siinä ei oteta selvää kantaa egalitarismiin. Aristoteleen poliittisen teorian osalta osoitan, että siinä käytetty valtion käsite on olennaisesti erilainen kuin liberalismin useimmissa versioissa käytetty. Siitä huolimatta teoria on universalistinen ja individualistinen. Teorian pluralismia varjostavat autoritaarisen poliittisen kontrollin välttämättömyydestä esitetyt argumentit. Egalitaristinen Aristoteleen poliittinen teoria sen sijaan ei ole; päinvastoin siinä oletetaan ihmisten välille luontaisia moraalisia eroja ja pyritään oikeuttamaan ihmiset eriarvoiseen asemaan asettava poliittinen kohtelu.

Valtion kaksoisabstraktioteoria ja Aristoteles

On syytä aloittaa käsitteellisestä ongelmasta. Onko aristotelismin ja liberaalin teorian hedelmällinen vertailu ylipäänsä mahdollista? Eivätkö näet aristoteelikko ja liberaali puhu pohjimmiltaan täysin yhteismitattomalla kielellä niin, että vertailu yritykset on parhaimmillaankin tuomittu anakronismiin?

Liberaalissa poliittisessä teoriassa keskeinen käsite on valtio ja keskeiset ongelmat valtion kansalaisiin kohdistaman vallan oikeuttaminen ja sen sopivien rajojen määrittely. Hobbesista alkavassa poliittisen teorian traditiossa valtiolla tarkoitetaan instituutiota, joka voidaan abstrahoida erikseen yhtäältä hallitsijoiden henkilöstä ja toisaalta hallituista ja heidän muodostamistaan yhteisöistä. Modernin valtion käsitteen muodostaminen tällaisen kaksoisabstraktion kautta liittyy juuri siihen, että uskonsotien uuvuttamassa Euroopassa poliittisen teorian pääkysymykseksi muodostui rauhanomaisen järjestyksen toteuttaminen sellaisten yksilöiden ja yhteisöjen kesken, joiden käsitykset tavoittelemisen arvoisesta elämästä poikkesivat olennaisesti toisistaan. Valtio oli koneisto, jonka tehtävä ymmärrettiin puhtaan välineelliseksi suhteessa sen kansalaisten tavoittelemiin elämänpäämääriin.⁸ On helppo ymmärtää, että kysymykset valtion vallan

oikeutuksesta ja rajoista ovat keskeisiä tällaisessa keskustelussa.

Aristoteleen peruskysymyksiä taas olivat: Millainen on ihmiselle tavoittelemisen arvoinen elämä? Millaisiin yhteisöllisiin muotoihin ja käytäntöihin osallistumista tähän elämään sisältyy? Miten yhteisölliset muodot ja käytännöt on järjestettävä, jotta ne edistäisivät onnistuneen ihmiselämän toteutumista? Aristoteleen tarkastelemat yhteisömuodot, mukaanlukien poliittinen yhteisö eli valtio eivät ole pelkästään välineellisiä suhteissa sen elämän sisältöön, joita näiden yhteisöjen jäsenet tavoittelevat. Osallistuminen yhteisölliseen ja valtiolliseen elämään on osa luonnolliseksi oletetun ihmisolemuksen toteutumista. Aristoteleen käyttämässä valtion ja valtiollisen vallan käsitteissä abstraktio on tehty vain toiseen suuntaan, suhteessa hallitsijoiden ja virkamiesten persooniin. Kansalaisten henkilöistä ja elämäntäytännöistä valtiollista valtaa ei sen sijaan ole abstrahoitu. Tämän abstraktion ensimmäisiä eksplikoojia olivat vasta Thomas Hobbes ja hänen vallan suverentiteetin käsitteen esitelleet absolutismia puolustaneet edeltäjänsä, kuten Jean Bodin.⁹

Yksi luonteva syy aristoteelisen ja hobbesilaisen valtiokäsitteen eroon on historiallinen. Aristoteleen kokemusmaailma oli tietysti aivan toinen kuin 1600-luvun luonnonoikeusteoreetikoiden (tai 1900-luvun lopun angloamerikkalaisten yliopistoliberaalien). Aristoteleen poliittisessa teoriassa ei ole juuri minkäänlaisia pyrkimyksiä ulottaa tarkastelukulmaa itsenäisiä kaupunkivaltioita laajemmaksi.¹⁰ Kaupunkivaltioista suurimman Ateenan koko väkiluku oli parhaimmillaan neljännesmiljoona ja kaikki muut olivat selvästi pienempiä. Kuuluminen tämänkokoiseen itsehallinnolliseen yhteisöön on mitä ilmeisimmin eri asia kuin kansalaisuus modernin valtion alaisuudessa. Näyttää luonteelta, että poliittisessa teoriassa painottuvat eri kysymykset ja osa modernia valtiollista valtaa koskevia kysymyksiä jää kokonaan nousematta antiikin kaupunkivaltiokulttuurissa.¹¹

Syntytaustan ja kysymyksenasettelujen erilaisuus ei ole hyvä syy jättää aristotelismia ja liberalismia vertailematta. Päinvastoin, vertailun tekee tarpeelliseksi jo se ilmeinen tosiseikka, että ei vain aristoteelinen etiikka vaan myös poliittinen teoria on osoittautunut elinvoimaiseksi osatekijäksi eurooppalaisessa ajattelussa pitkään sen jälkeen, kun sen syntytaustana oleva elämänmuoto oli hävinnyt historian hämärään.

Aristoteleen hyvän elämän malli

Aluksi on syytä kysyä, voidaanko Aristoteleen eettisissä teoksissa esitetty onnistuneen elämän kuvaus sovittaa liberalismiin standardiversioihin. Aristoteleen etiikka on inhimillisen onnellisuuden edellytysten tutkimista.¹² Lähestymistapaa on tapana kutsua eudaimonistiseksi.¹³ Ihmisen onnellisuus on Aristoteleen mukaan eräiden ulkoisten ehtojen vallitessa toteutuva vakiintuneisiin luonteenpiirteisiin eli hyveisiin perustuva toiminnallinen valmius toteuttaa hyvin ihmisen tehtävä tai ihmisen luonto, joka on ihmistä kaikista muista kuun alapuolisen maailman olioista erottavan piirteen eli järjellisyuden toteutumista kaikilla inhimillisen elämän osa-alueilla. Onnellisuuden edellyttämät hyveet jakautuvat järkevän sielunosan ajattelun hyveiksi ja järjettömän sielunosan luonteen hyveiksi eli järjen ääntä kuuleviksi haluamis- ja tuntemisvalmiuksiksi erilaisissa yksityisen ja yhteisöllisen elämän tilanteissa. Ajattelun ja luonteen hyveiden yhteistoimintana voi elämästä ulkoisten tekijöiden salliessa tulla kokonaisuutena onnellinen.

Onnellisuus edellyttää esimerkiksi mahdollisuutta elää tasapainoinen elämäkaari, olla terve, tyydyttää ravinnon, suojan ja sukupuolisuuden perustarpeet, käyttää ja kehittää aisteja sekä kuvittelun ja ajattelun kykyjä, opiskella ja muotoilla monipuolinen tiedollinen maailmankuva, luoda tunnesiteitä muihin ihmisiin, ottaa osaa oman ja yhteisön elämän suunnitteluun sekä elää tasapainoisessa suhteessa muuhun luontoon. Hyvä elämä koostuu siten suurehkosta joukosta itsessään arvokkaina pidettyjä osatekijöitä, joita ei voi ymmärtää mitattaviksi eikä vaihdettaviksi keskenään eikä välineiksi minkään niille ulkoisen päämäärän tuottamista varten. Yhteisöllisten rakenteiden tehtävä on luoda edellytyksiä sille, että tämä hyvän elämän malli voisi toteutua jokaisen kansalaisen elämässä.¹⁴

Aristoteleen etiikka ja liberaalit periaatteet

Tarkastelen nyt mikä on Aristoteleen hyvän elämän mallin suhde (1) universalismiin, (2) individualismiin, (3) pluralismiin ja (4) egalitarismiin.

(1) *Universalismi*. Perinteisen kritiikin mukaan aristoteelinen etiikka edellyttää metafyyysis-biologista oletusta toteutumaan pyrkivästä ihmisluonnosta, jota ilman hyvän elämän malli olisi vain kulttuurisidonnainen yhden elämänmuodon kuvaus tai konservatiivinen valitsevan eettisen tradition systematisointi.¹⁵ Kuitenkin voidaan ajatella, että hyvän elämän kuvaus muodostetaan kussakin kulttuurissa sellaisen keskustelun tuloksena, jossa ei vain systematisoida vallitsevia ennakkoluuloja vaan tarkastellaan kriittisesti moraaliuskomusten välisiä suhteita, jännitteitä ja ristiriitoja.¹⁶ Kun keskustelu erottaa toisistaan perustavat ja vähemmän perustavat uskomukset ja korjaa jälkimmäisiä edellisten valossa, se johtaa aidossa mielessä moraali-tiedon kasvuun. Hyvän elämän mallin pohjaksi hahmottuvat erityisesti ihmisen identiteettiä koskevat uskomukset eli käsitykset niistä piirteistä, joita oliolla on välttämättä oltava, jotta sitä voi pitää ihmisen muodostaman eettisen yhteisön jäsenenä. Malli on luonnosmainen ja avoin uusien kokemusten ja uudenlaisten kontekstien asettamille haasteille. Se on myös alati altis skeptikoiden esittämälle kritiikille. Toisaalta se on myös kykenevä puolustautumaan skeptikkoja vastaan silloin kun se voi osoittaa, että ryhtyessään argumentoiden kritisoimaan ehdotettua hyvän elämän kuvausta kriitikko tosiasiallisesti sitoutuu sellaisiin rationaalisuutta ja sosiaalisuutta koskeviin oletuksiin, joiden hahmottaman elämänmuodon sisältä on vaikea kiistää etiikan objektiivista perustaa.¹⁷

Aristoteelikko siis väittää, että kriittisen keskustelun tuloksena voidaan muodostaa objektiivisesta ihmisluonnosta ja siihen perustavasta hyvästä elämästä kuvaus, joka luo pohjan moraali-instituutiolle ja yhteisöllisten olojen järjestämiselle. Kuvaus asettaa yhteisöllisille rakenteille tehtäviä, jotka eivät rajoitu vain rauhanomaisen järjestyksen turvaamiseen yksityistä hyvänsä tavoittelevien yksilöiden välillä vaan koskevat myös elämän sisällöllisiä kysymyksiä.

(2) *Individualismi*. Aristoteleen hyvän elämän kuvaus on selkeästi yhteisöllinen siinä mielessä, että huomattava osa hyveistä liittyy olennaisesti sosiaaliin tilanteisiin ja että hyvän ihmisen ajatellaan valitsevan elämänsä runsaasti toimintoja, jotka toteutetaan yhdessä toisten ihmisten kanssa. Tätä luontaista sosiaalisuutta Aristoteles piti etiikan ja politiikan teoriansa yhtenä perusaksioimana, joka ei kaivannut erityistä perustelua: ”...ihmiset haluavat elää yh-

dessä, vaikka he eivät tarvitsisi toistensa apua, mutta myös yhteinen etu vetää ihmisiä yhteen sikäli kuin se luo edellytyksiä heidän hyvälle elämälleen (*Pol.* III 6, 1278b20-23).”

Vaikka yhteisöllisiin toimintoihin ajatellaan osallistuttavan niiden itsensä takia, koska ne ovat hyvän elämän osatekijöitä, yhteisöllisyys ei merkitse Aristoteleella yksilön sulautumista kollektiiviin tai identifioitumista vain yhteisön osaksi. Osallistuessaan yhteisiin toimintoihin ihmisen ajatellaan osallistuvan niihin erillisenä yksilönä tavoittelun sellaista yhteistä hyvää, joka on samalla hyvää sen tavoittelijoille yksilöinä.¹⁸ Aristoteles arvostelee Platonin poliittista teoriaa siitä, että siinä valtiollinen yhteisö ajatellaan ikään kuin yhdeksi yksilöksi, jonka osia yksittäiset kansalaiset ovat (*Pol.* II 2-4). Pyrkimys liialliseen ykseyteen tuhoaa yhteisöllisyyden: yksilöä motivoi osallistumaan yhteisiin ponnistuksiin se, että ne ovat hyväksi myös juuri hänelle eikä hän joudu uhrautumaan kollektiivisille kokonaispäämäärille.¹⁹

Yksilöiden erillisuutta painottava moraalinen individualismi on tunnusomaista Aristoteleen etiikan hyvän elämän kuvaukselle. Hyvä ihminen elää järjen hallitsemaa elämää: hän kykenee ilman ulkoista pakkoa harkitsemaan ja valitsemaan elämäänsä juuri sellaiset ainesosat, että siitä tulee kokonaisuutena onnistunut. Jos hyvän elämän malli koskisi jokaista ihmistä, se olisi hyvin yhteen soveltuva niiden liberaalien perusvakaumusten kanssa, jotka edellyttävät jokaisen ihmisen yksilöllisen ihmisarvon tunnustamista, vaativat kohtelemaan kutakin yksilöä päämääränä sinänsä ja kieltävät uhraamasta häntä kollektiiviselle hyvälle.

(3) *Pluralismi*. Liberaalissa kritiikissä aristotelismia kohtaan on väitetty, että sisällöllinen hyvän elämän malli pakottaa kaiken ihmiselämän yhteen muottiin eikä jätä riittävästi sijaa yksilölliselle valinnanvapaudelle ja paikallisille erityispiirteille, joiden kunnioittaminen kuuluu kaikkein keskeisimpiin liberaaleihin arvoihin. Kuitenkin vaikka Aristoteleen hyvän elämän kuvaus on syvä eli ihmiselämän kaikkia aspekteja ja kaikkia inhimillisiä toimintoja koskeva, se on samalla sumea eli runsaasti yksilöllisille ja paikallisille täsmennyksille tilaa jättävä. Hyveet ovat onnistuneita tapoja käyttää ihmiselle luonteenomaisia kykyjä ja valmiuksia sekä tulla toimeen sellaisten rajoitusten kanssa, joita jossakin muodossa sisältyy jokaiseen ihmiselämään. Kuitenkin sen arvionti, mikä kulloinkin on hyveellistä, edellyttää aina

tilanteeseen liittyvien ja paikallisten erityistekijöiden huomioon ottamista. Vastaavasti malli jättää sijaa yksilöllisille preferensseille, vaikka ei tematisoikaan yksilön rajatonta itsetoteutusta sellaiseksi keskeiseksi arvoksi kuin monissa romantiikan jälkeisissä virtauksissa, erityisesti eksistentialismissa.²⁰

Aristoteleeseen vedoten voi myös arvostella niitä liberalismiin suuntauksia, jotka operoivat puhtaasti negatiivisella vapauden käsitteellä. Aristoteleen esityksen pohjalta voi ymmärtää, mitä valinnanvapaus on. Kyky valitsemiseen ja elämänhallintaan ei ole synnynäinen ominaisuus vaan edellyttää erilaisten ulkoisten ja sisäisten ehtojen täyttämistä. Aristoteellinen hyveoppi on yksi ehdotus siitä, millaisia ominaisuuksia autonomiseen elämään kykenevällä yksilöllä on oltava.

(4) *Egalitarismi*. Kysymys hyvän elämän mallin suhteesta egalitarismiin jää Aristoteleen eettisissä teoksissa epämääräiseksi. Yhtäältä hän olettaa, että hyveellisiä ihmisiä on suhteellisen vähän (ks. esim. *EN X 9*, 1179b10-12), mutta toisaalta hän toteaa: "... onnellisuus on yleisesti saavutettavissa, sillä kaikki, jotka eivät ole tulleet täysin kyvyttömiksi hyveeseen, voivat saavuttaa sen oppimisen ja harjoituksen kautta (*EN I 9*, 1099b18-20)." Jos oletetaan, että yhteisöllisten rakenteiden tehtävä on luoda edellytyksiä kaikkien niiden onnelliselle elämälle, joilla on siihen syntyjään valmiuksia, ja jos, kuten lainauksen perusteella näyttää, synnynäiset valmiudet on miltei kaikilla, Aristoteleen etiikka näyttää yhteensopivalta jyrkänkin egalitarismin kanssa. Kysymys egalitarismista ratkaistaan kuitenkin poliittisessa teoriassa, ja siellä Aristoteleen vastaus onkin aivan toisenlainen.

Aristoteleen poliittinen teoria

Aristoteleen etiikka on siis universalistista, pluralistista, individualistista ja egalitarismin kanssa yhteensopivaa. Varsinaisen poliittisen teorian kohdalla tilanne muuttuu huomattavasti monimutkaisemmaksi. On syytä huomata, että Aristoteles itse ei tehnyt jyrkkää käsitteellistä eroa etiikan (*ethike*) eli luonnetta (*ethos*) koskevan tutkimuksen ja politiikan välillä. Päinvastoin, etiikka oli politiikan (*politike*) osa, kos-

ka hyvä käytännöllinen elämä toteutuu kaupunkivaltiossa (*polis*). Lisäksi politiikkaan kuuluu valtiomuotoja (*politeia*) koskeva tutkimus, jota Aristoteles käsittelee teoreettisemmin teoksessa *Politiikka* ja empiirisemmin koulussaan kerätyssä 158 kreikkalaisen kaupunkivaltion valtiomuotoa koskevaa aineistoa sisältäneessä kokoelmassa.²¹ Suhteellisen ongelmattomasti voidaan kuitenkin puhua erikseen Aristoteleen eettisestä ja poliittisesta teoriasta. Jako vastaa Aristoteleen itsensä politiikan tieteen sisällä tekemää jakoa luonteiden ja valtiomuotojen tutkimuksen välillä.

Aristoteles määrittelee useissa yhteyksissä (*ENI* 7, 1097b8-11; VIII 12, 1162a17-19; *EE* VII 10, 1242a22-27; *Pol.* I 2, 1553a1-4, 7-18; III 6, 1278b19-25) ihmisen luonnostaan poliittiseksi olennoksi (*zoon politikon*). Ei ole kuitenkaan aivan selvää mitä hän tarkoittaa termillä 'poliittinen'. Teoksessa *Eläinoppi* hän kutsuu poliittisiksi kaikkia niitä eläinlajeja, jotka eivät vain elä yhdessä laumaeläiminä vaan jotka toteuttavat yhdessä jotakin yhteistä tehtävää (*Hist. an.* I 1, 488a8-11). Ihminen kuuluu tähän joukkoon yhdessä esimerkiksi muurahaisen ja mehiläisen kanssa. Aristoteles tosin huomauttaa taas kiinnostavan individualistisesti, että toisin kuin muut mainitut lajit ihminen ei suuntaudu vain yhteisön yhteiseen toimintaan vaan yksilöillä on myös omia päämääriä. Poliittinen on ymmärretty hyvin laveasti; siihen näyttää sisältyvän miltei kaikki yhteisöllinen toiminta. Siten voisi epäillä, että valtion ja muiden yhteisöjen välillä ei voi Aristoteleen esityksessä tehdä mitään eroa.

Teoksen *Politiikka* alussa on kuitenkin käytössä toisenlainen poliittisen käsite. Nyt Aristoteles kutsuu ihmistä *enemmän* poliittiseksi olennoksi kuin mehiläistä tai mitään muuta laumaeläintä. Ihmisen olemuksellisiin piirteisiin kuuluvat näet kieli ja järki, joilla ei voi ainoastaan ilmaista lajikumppaneille nautintoa ja tuskaa, kuten vähemmän poliittiset eläimet voivat tehdä äänensä avulla, vaan joiden avulla voi keskustella hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä ja muista niiden kaltaisista asioista (*Pol.* I 2, 1253a8-18). Poliittinen yhteisö ei ole mikä tahansa yhteistä tavoitetta tai tehtävää toteuttava yhteenliittymä, vaan täydellisin yhteisö, sellainen, joka on itsessään riittävä toteuttamaan ihmisen tehtävän ihmisenä eli tekemään ihmiselle ominaisen hyvän elämän mahdolliseksi.

Aristoteles erottaa siis poliittisen yhteisön eli valtion (*polis*) laajemman yhteisön (*koinonia*) käsitteen alalajiksi viittamalla kahteen erityispiirteeseen. (1) Poliittisessa yhteisössä harjoitettu yhteinen toiminta on täydellistä ja itseriittoista eli riittävää toteuttamaan ihmisen tehtävän ihmisenä eli ihmiselle ominaisen hyvän elämän. Muissa yhteisömuodoissa tavoitellaan rajoitetumpia yhteisiä päämääriä. (2) Poliittisessa yhteisössä harjoitettu yhteinen toiminta tapahtuu käytännöllä hyväksi ihmistä kaikista muista kuun alapuolisen maailman oliolajeista erottavaa piirrettä eli järkipäisen kommunikaation kykyä. Tästä vaatimuksesta seuraa vaatimuksia myös poliittisissa yhteisössä toteutuvien valtasuhteiden luonteelle. Poliittisen yhteisön jäsenet, nimittäin kansalaiset, ovat vapaita ja keskenään ainakin josakin määrin tasa-arvoisia. Hierarkkinen, yksipuoliseen käskemiseen perustuva vallankäyttö ei ole poliittista. Koska poliittisen yhteisön toimintaan kuitenkin sisältyy käskemistä, käskyjen kohteiden vapaus ja tasa-arvo on otettava huomioon siten, että poliittisissa suhteissa hallitut ja hallitsijat vaihtavat määrääjain paikkaa.²²

Toisin kuin usein on väitetty, Aristoteles tekee näin eron poliittisen yhteisön ja muiden yhteisöllisten muotojen välillä. Erolla ei ole kuitenkaan paljon tekemistä liberaalille teorialle tyypillisten erottelujen kanssa. Liberalismin standardiversioissa valtion tehtävät rajoittuvat laajimmillaankin resurssien tuottamiseen kansalaisille, jotta nämä voisivat käyttää ne omien hyvää koskevien käsitystensä mukaisiin päämääriin, joihin mahdollisesti sisältyy osallistumista erilaisiin valituihin ja ei-valituihin yhteisöllisiin käytäntöihin. Valtion rooli on kuitenkin yksilöihin ja näiden muodostamiin yhteisöihin nähden ulkoinen ja välineellinen. Juuri siksi valtion vallan oikeutusta ja rajoja koskevat kysymykset nousevat niin keskeisiksi liberaalissa traditiossa.

Aristoteleen poliittisessa teoriassa valtio eli poliittinen yhteisö erotetaan muista yhteisöistä mutta ei välineellisyytensä takia. Päinvastoin, osallistuminen valtiolliseen elämään on yksi keskeisimmistä aspekteista onnistuneessa elämässä, koska nimenomaan valtiossa ihmisellä on täydellisimmän mahdollisuus toteuttaa moraalisiin päämääriin suuntautunutta olemuksensa piirrettä, käytännöllistä järkeä. Valtiolliset toiminnat ovat siksi itsessään arvokkaita.²³

Universalismi, individualismi, pluralismi, egalitarismi – taas

Vaikka valtion käsite on perin pohjin erilainen kuin tavanomaisessa liberalismissa, Aristoteleen poliittisen teorian peruskuvioon voidaan sovittaa edellä mainituista liberaaleista periaatteista universalismiin ja individualismiin, joskaan ei aivan vailla ongelmia. Pluralismin kohdalla vaikeudet kasvavat ja egalitarismi näyttää ylivoimaiselta esteeltä.

(1) *Universalismi*. Sikäli kuin Aristoteles oletti poliittisen teorian vastaavan kysymykseen, millainen valtiollinen järjestys parhaiten edistää onnistuneen ihmiselämän toteutumista, hänen näkökulmastaan teoria on luonnollisesti yhtä universalistinen kuin hänen etiikan teorianakin. Kuitenkin nykyajan näkökulmasta voisi ajatella, että poliittisessa teoriassa Aristoteles on vielä kulttuurisidonnaisempi kuin etiikassa, koska hän rajoittaa tarkastelunsa kenties universaaliksi olettamaansa mutta tosiasiallisesti historiallisesti satunnaisen poliittiseen järjestelmään, kreikkalaiseen kaupunkivaltioon. Kuitenkin hän luonnehtii poliittisen yhteisön erityisluonnetta ja eroa muista yhteisömuodoista esimerkiksi sellaisilla piirteillä kuin kansalaisten vapaus ja tasa-arvo, vallanvaihdon periaate sekä julkinen ja argumentointiin perustuva päätöksenteko, jotka eivät vaikuta erityisen historiallisesti kontingenteilta vaan joiden voisi ajatella sisältyvän myös universalistisena esiintyvään poliittisen vallan teoriaan. Aristoteles tosin itse oletti esimerkiksi että julkisuusperiaate voi toteutua vain pienessä valtiossa, mutta modernin joukkotiedotuksen ja kommunikaatioteknologian kehityksen tuntevina ei meidän tarvitse olla samaa mieltä. Siten aristoteelisia aineksia näyttäisi voivan sopivin varauksin käyttää universalistisessa poliittisessä teoriassa.

(2) *Individualismi*. *Politiikka*-teoksen alussa Aristoteles esittää hätkähdyttävän luonnehdinnan yksilön ja valtion suhteesta:

Valtio on luonnostaan ensisijainen tilayhteisöön ja meihin yksittäisiin ihmisiin nähden, sillä kokonaisuus on välttämättä ensisijainen osiinsa nähden. Kokonaisuudesta irrotettuna ei ole kättä eikä jalkaa, paitsi samannimisyyden kautta. Sillä tavalla joku voisi puhua kiveen hakatusta

kädestä, sillä irrotettu käsi on tuhottu käsi. Kaikki asiat määritellään niiden tehtävän tai kyvyn perusteella siten, että sellaista, jolla ei enää ole tätä tehtävää tai kykyä, ei ole sanottava samaksi vaan samannimiseksi (*Pol.* I 2, 1253a18-24).

Yksilöä kaikkiin kollektiiveihin nähden ensisijaisena pitävän liberaalin tradition edustajat ovat kauhistelleet kohtaa äärimmäisen totalitarismin ja organistisen valtioteorian julistuksena.²⁴ Aristoteles näyttää sanovan, että yksilöillä ei ole lainkaan itsenäisiä tavoitteita vaan näiden tehtävä on vain olla osallisena toteuttamassa valtiokokonaisuuden hyvää samalla tavalla kuin yksittäiset ruumiinjäsenet palvelevat koko ihmisen pyrkimysten toteuttamista.

On kuitenkin virhe ylitulkita satunnaista organistista metaforaa. Muissa yhteyksissä Aristoteles korostaa, että valtio on sellaisten vapaiden kansalaisten yhteenliittymä, jotka ovat kokonaisuuden osia juuri siinä mielessä, että he jakavat valtion tavoitteleman päämäärän erillisinä yksilöinä. Kuten edellä todettiin, Aristoteles myös kritisoi Platonin valtioteoriaa individualismin näkökulmasta: sen virhe on hänen mielestään olla käsittelemättä kansalaisia erillisinä yksilöinä. Lukuisia kertoja Aristoteles myös korostaa, että valtion tavoittelema yhteinen hyvä edellyttää kunkin kansalaisen erillisen hyvän toteuttamista (*Pol.* III 6, 1278b21-25; VII 2, 1324a23-25; VII 13, 1332a32-38). Aristoteleen poliittisen teorian yleissävy on selvästi individualistinen.

(3) *Pluralismi.* Tältä osin Aristoteleen poliittiseen teoriaan sisältyy kiistämättä paljon liberalismiin kannalta ongelmallisia piirteitä. Valtion tehtävä ei ole vain tarjota vapaille kansalaisille keskustelufoorumi, jonka toimintaan osallistumista nämä pitävät itsessään arvokkaana elämänpäämääränä. ”Parhaan valtiomuodon on oltava sellainen järjestys, jonka puitteissa kuka tahansa voisi toimia parhaiten ja elää onnellisena”, toteaa Aristoteles (*Pol.* VII 2, 1324a24-25). Valtio siis pyrkii huolehtimaan hyvän elämän kaikinpuolisten edellytysten tuottamisesta. Parhaassa valtiomuodossa päämäärä toteutetaan mittavan sosiaalipoliittisen ohjelman avulla, jota Aristoteles kuvaa *Politiikan* kahdessa viimeisessä kirjassa. Siihen sisältyy elämän aineellisten ehtojen turvaaminen, terveellisen elinympäristön rakentaminen, kansalaisten kykyjen toteutumista edistävä kasvatustapa sekä

kulttuurin, urheilun ja muiden vastaavien yhteisöelämän muotojen edellytyksistä huolehtiminen. Aristoteleen kuvaus ei sinänsä edellytä, että valtion pitäisi holhota kansalaisiaan tai puuttua autoritaarisesti näiden valintoihin. Päinvastoin, edellä lainattu sitaatti viittaa siihen, että valtion tehtävä rajoittuu edellytysten tuottamiseen, mutta vastuu niiden käyttämisestä on kansalaisten oma: parhaassa valtiossa kuka tahansa *voisi* elää hyvää elämää, mutta ei ole pakko. Aristoteles näyttää jopa kiinnittävän huomiota valtiossa tapahtuvan vallankäytön rajojen ongelmaan huomauttaessaan, että poliittista valtaa käytettäessä on otettava huomioon, että sen kohteena ovat vapaat kansalaiset.

Kuitenkaan Aristoteles ei juurikaan pyri tekemään periaatteellista erottelua sellaisiin kysymyksiin, joihin valtio voi puuttua, ja sellaisiin kysymyksiin, joissa valintojen teko kuuluu yksilöille itselleen.²⁵ *Politiikan* VII ja VIII kirjan monet ehdotukset esimerkiksi kasvatusta koskevista säädöksistä, salaisesta poliisista, sensuurista ja sukupuolielämän kontrollista vaikuttavat lisäksi varsin autoritaarisilta ja holhoavilta (ks. esim. *Pol.* VII 12, 1331a40-41; 16, 1335b14-16; 17, 1336b3-23; VIII 5, 1340a35-38; 6, 1341a21-22; vrt. *Pol.* V 11, 1313a38-b16; *EN* IV 8, 1128a29-32). Hyvässä valtiossa on esimerkiksi kaupunkisuunnittelussa kiinnitetty huomiota siihen, että viranomaiset voisivat koko ajan tarkkailla kansalaisia (*Pol.* VII 12, 1331a40-41).

Aristoteles perustelee *Nikomakhoksen etiikan* lopussa (X 9, 1179b10-1180a32) autoritaarista hallintoa sillä, että vaikka kansalaisilla on järkensä ansiosta oikea käsitys hyvästä elämästä, suurin osa ei kykene omatoimisesti sitä elämään. Heidän sielunsa irrationaaliseen osaan on näet jäänyt puutteellisen kasvatuksen tuloksena niin voimakkaita huonoja haluja ja vääränlaisia tunteita, että ne johtavat heidät toimimaan toisin, kuin mitä he oikeastaan pitävät hyvänä. Elämästä uhkaa tulla surkeaa, pelkän ahdistuksen ja katumuksen täyttämää. Estääkseen tätä tapahtumasta voivat heikkotahtoiset ihmiset kuitenkin säätää autoritaariset lait, jotka määräävät hyvän elämän ulkoisten muotojen seuraamisen pakolliseksi ja uhkaavat poikkeavia rangaistuksella. Rangaistuksen pelko estää näin heikkoja lankeamasta. Lait eivät ehkä voi tehdä elämää onnelliseksi, mutta ne tekevät siitä parempaa kuin se olisi ilman jatkuvaa kontrollia ja

holhousta. Aristoteleen näkemykseen sisältyy ajatus, että kansalaiset ovat pohjimmiltaan kiitollisia siitä, että heidän elämänsä ohjataan oikeisiin uomiin.

Aristoteleen valtioteorian autoritaarisuus perustuu suurelta osin oletukseen, että kansalaiset itsekin epäilevät kykyään elää autonomista moraalista elämää ja toteuttaa sitä käsitystä onnistuneesta elämästä, jota pitävät hyvänä. Samasta syystähan esimerkiksi suomalaiset ovat valmiita hyväksymään holhoavan alkoholipolitiikan. Jos tästä oletuksesta luovutaan, valtiolle jää paljon vähemmän perusteita puuttua kansalaisten valintoihin ja malli alkaa vaikuttaa paljon pluralistisemmalta.

(4) *Egalitarismi*. Aristoteleen ihannevaltion sosiaalipolitiikka saattaa vaikuttaa reilulta, koska siinä kiinnitetään huomiota *kaikkien* kansalaisten hyvän elämän edellytyksiin (ks. erityisesti *Pol.* VII 2, 1324b23-25). Todellisissa valtioissa vaikea ongelma eli resurssien niukkuuden oikeudenmukainen jako on kuitenkin oletettu ratkaistuksi ja jätetty tässä yhteydessä käsittelemättä. Olennaista on myös se, että Aristoteleen teoriassa valtiolliset järjestelyt hyvän elämän edellytysten turvaamiseksi koskevat vapaita kansalaisia ja vain heitä. Kansalaisten piiri on kuitenkin rajattu tavalla, jota olisi mahdoton puolustaa liberaalissa teoriassa. Kansalaisia voivat hyvässä valtiossa olla ne, joilla on sekä luontaiset kyvyt että käytännön mahdollisuudet elää hyvää elämää. Tämä sulkee ulos luonnolliset orjat eli ihmiset, joilla ei ole kykyä itsenäiseen harkintaan (*Pol.* I 5, 1255a2-3; 13, 1260a12) ja elämänsä hallintaan, sekä naiset, joiden sielun alemmat kerrostumat ovat Aristoteleen mukaan luonnostaan sopeutumattomia järjen ohjaukseen ja jotka siksi elävät liiaksi välittömien tunteidensa varassa (*Pol.* I 13, 1260a13). Valtion on tosin huolehdittava naisten kasvatuksesta ja hyvästä elämästä, mutta näille ei tule antaa päätösvaltaa sen enempää perheessä kuin valtiossa (*Pol.* I 13, 1260b13-18).²⁶ Luonnolliset orjat kelpaavat vain välineellisiin tehtäviin. Aristoteles olettaa mutta ei esitä ainuttakaan hyvää argumenttia sen puolesta, että olisi oikein orjuuttaa omasta elämästään huolehtimaan kyvyttömät.²⁷ Kansalaisuuden ulkopuolelle on jätetty myös maanviljelijät, kauppiat, käsityöläiset ja merimiehet, joiden aika kuluu elämän aineellisista edellytyksistä huolehtimiseen ja jotka eivät siksi ehdi vaalia hyveitä (*Pol.* VII 8-9). Aristoteleen ihannevaltio on vapaata

elämää viettävien herrasmiesten aristokratia, joiden keskinäisissä suhteissa kenties toteutuu moraalinen individualismi mutta joiden hyvän elämän toteuttamiseksi oletetaan tarvittavan laaja joukko naisia, orjia, maanviljelijöitä, käsityöläisiä ja kauppiaita, joiden asema on enemmän tai vähemmän välineellinen. Aristoteleen poliittista teoriaa ei voi parhaalla tahdollakaan kutsua egalitaristiseksi. Päinvastoin, siinä oletetut luonnolliset hierarkiat ovat perinteisesti ja oikeutetusti olleet liberaalin egalitarismin kritiikin pääkohteita.²⁸

Liberalisoitu Aristoteles?

Voisiko Aristoteleen universalismin, individualismin ja pluralismin pelastaa ja kiistää vain tämän egalitarismin vastaiset johtopäätökset? Ovatko Aristoteleen argumentit luonnollisesta orjuudesta, sukupuolten välisestä erosta ja toisten alistamisesta hyveiden toteutumista estävään ja luonnetta turmelemaan välineelliseen työhön toisten vapauden, tasa-arvon ja onnellisuuden välttämättömänä ehtona seurausta vain historiallisesti satunnaisista ennakkoluuloista vai onko niihin syvempiä teoreettisia syitä? Jos jälkimmäinen on totta, yritys puolustaa Aristoteleen etiikan universalistisia, individualistisia ja pluralistisia piirteitä riippumatta poliittisen teorian hierarkioista olisi – Mikko Lahtisen käyttämän osuvan metaforan mukaan – filosofian klassikon kierrätystä valkopesukoneessa.²⁹ Aristoteleen liberalisoija valitsee ensimmäisen vaihtoehdon. Silloin Aristoteleen etiikka ja eräät poliittisen teorian ideat voidaan tulkita ehdotukseksi, miten yhteisöllisiä arvoja voidaan yhdistää perustaltaan liberaaliin poliittiseen teoriaan. Tämä ei tietenkään tarkoita, että kysymyksessä olisi tyhjentävä ratkaisu modernin yhteiskuntafilosofian perusongelmiin tai edes että näin hahmotettua mallia pitäisi ryhtyä markkinoimaan auktoriteettisidonnaisen suurmiesuskoisesti uusaristotelisminä. Oma ehdotukseni uudeksi termiksi voisi olla perfektionistinen liberalismi tai liberaali perfektionismi.³⁰

Viitteet

- ¹ Haluan kiittää Kari Saastamoista hänen tämän artikkelin alustavasta versiosta esittämistään kommentteista, joiden ansiosta arvelen tekstini saaneen aivan uudenlaista ryhtiä. Kiitokset myös SFY:n Yhteisö-kollokvion osanottajille, erityisesti Tuija Pulkkiselle, suullisen version kommentoinnista.
- ² Ks. Simo Knuutila 1982; 1984.
- ³ Kari Saastamoinen 1995.
- ⁴ Esittämäni luokitukseen ovat antaneet virikkeitä mm. John Gray (1993) ja Martha C. Nussbaum (1997), mutta poikkean niistä olennaisissa kohdissa. On syytä korostaa, että kaikki liberalismiin periaatteiden typologisoinnit ovat lähinnä heuristisia, sillä liberaaliksi julistautuneiden ja julistettujen ajattelijoiden sankan joukon jäsenten välillä vallitsee korkeintaan perheyhtäläisyys. Monet kommentoijat, esimerkiksi Sir Isaiah Berlinin jälkiä pitkälti seuraava John Gray, ovat kiinnittäneet huomiota liberaalien periaatteiden keskinäisiin jännitteisiin ja ristiriitoihin. Grayn mukaan liberalismi on poliittisesta attraktiivisuudestaan huolimatta filosofiana kuollut, koska pluralismin vakavasti ottava ei voi pitää kiinni sen enempää universalismista, individualismista kuin egalitarismistakaan.
- ⁵ Angloamerikkalaisessa keskustelussa yhdeksi keskeiseksi vedenjakajaksi on muodostunut ero libertarismiin (Robert Nozick 1974) ja uuskantilaisen liberalismiin (John Rawls 1971) välillä, vaikka sekä Nozick että Rawls edustavat molemmat versioita yksilöoikeuksien pohjalta lähtevästä deontologisesta yhteiskuntasopimusteoriasta. Heidän olennainen erimielisyytensä, koskee vapauden ja yksilöoikeuksien kunnioittamisen suhdetta valtion toimeenpanemiin tulonsiirtoihin. Nozickin mielessä tulonsiirrot loukkaavat vapautta ja yksilöoikeuksia, Rawlsin mielestä ne ovat niiden välttämätön ehto. Monet näkevät Nozickin markkinaliberalismin ja Rawlsin sosiaaliliberalismin filosofisena perustelijana. Tosiasiallisesti näitä poliittisia ohjelmia voi puolustaa ja on puolustettu muunkinlaisista lähtökohdista. Esimerkiksi utilitaristeista Friedrich Hayek (1995) puolustaa markkinaliberalismia ja John Stuart Mill (1989) sosiaaliliberalismia.
- ⁶ Modernin kommunitarismien eniten luettuja teoksia lienevät Alasdair MacIntyre 1981, Michael Sandel 1982, Charles Taylor 1989 ja Michael Walzer 1983. Kirjoittajien asenteet liberalismiin vaihtelevat vihamielisyydestä ystävälliseen keskusteluun. Liberalismia ja kommunitarismia käsittelevistä teoksista mainittakoon Stephen Mulhall and Adam Swift 1992 ja Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (eds.) 1992. Suomalaisilla lukijoilla,

jotka haluavat tutustua liberaalista näkökulmasta kirjoitettuihin kuvauksiin liberaalien ja kommunitaarien keskusteluista, on tietenkin etuoikeus tutustua Terho Pursiaisen laajaan tuotantoon, joista uusimpana *Isänmaallisuus. Keskinäinen osakkuus ja kepeyden filosofia*.

⁷ Liberaalin Aristoteles-tulkinnan yhtä ääripäätä edustaa Fred Miller (1995), joka väittää vakiintuneista tulkinnoista poiketen, että jopa yksilöoikeuksien käsitteellä on keskeinen sija Aristoteleen poliittisessa teoriassa. Martha C. Nussbaumin laajasta tuotannosta voi tässä yhteydessä mainita artikkelin 'Aristotelian Social Democracy'.

⁸ Erinomainen esitys aiheesta on Quentin Skinner (1985). Termi 'modernin valtion käsite' on ongelmallinen sikäli, että Hobbesin jälkeisessä poliittisessä teoriassa on toki esiintynyt aivan toisenlaisiakin tapoja hahmottaa yksilön, yhteisöjen ja valtion välinen suhde, Tuija Pulkkinen (1989) sanoin, 'poliittinen ontologia'.

⁹ Ks. Skinner 1985.

¹⁰ Poikkeuksena ovat esimerkiksi luonnosmaiset huomautukset, jotka koskevat oikeutettua sotaa (*Pol. VII 14*).

¹¹ Toisaalta uuden ajan alun levottoman Euroopan ja klassisen Kreikan poliittisen tilanteen erilaisuutta ei ole syytä liioitella. Kreikkassakin kaupunkivaltioiden keskeiset sodat olivat alituinen vaiva koko Aristoteleen elinajan. Samanaikaisesti Makedonian imperiumin nousu oli päättämässä itsenäisten kaupunkivaltioiden aikakauden. Saattaisi ajatella, että olisi hyvinkin vallinnut sosiaalinen tilaus poliittiselle teorialle, jossa olisi pyritty oikeuttamaan kansalaisten yhteisöllisen identiteetin kannalta ulkopuolisen poliittisen auktoriteetin rooli rauhanomaisen järjestyksen turvaajana oloissa, joissa ei vallitse yksimielisyyttä konfliktissa olevien osapuolten tavoittelemasta elämänpäämäärästä. Tietävästi Kreikassa ei kuitenkaan syntynyt mitään Hobbesin poliittisen teorian kaltaista kysymyksenasettelua. On omalla tavallaan kiinnostavaa, että Makedonian hovin suosikki Aristoteles pitäytyy tiukasti kaupunkivaltioperspektiivissä ja eksplisiittisesti kieltää kaupunkivaltiota laajempien poliittisten yksiköiden elinkelpoisuuden (*Pol. VII 4, 1326a25-b1*).

¹² Kreikan sanan *eudaimonia* vakiintuneita käännöksiä ovat englannissa 'happiness' ja suomessa 'onnellisuus'. Eräät anglosaksiset tutkijat ovat olleet tyytymättömiä tähän konventioon, koska englanninkielen 'happiness' – aivan kuten suomen onnellisuus – usein viittaa subjektiivisesti koettuun satunnaiseen tunnetilaan, kun sen sijaan kreikkalaisen filosofian teknisenä terminä *eudaimonia* liittyy ihmiselämän kokonaisuuden jotenkin objektiivisesti arvioitavissaolevaan laatuun. Vaihtoehtoiset

- käännökset eivät kuitenkaan ole vakiintuneet, ja koska suomen sanaa 'onnellisuus' voidaan käyttää myös onnistuneesta elämän kokonaisuudesta, se voi hyvin toimia termin *eudaimonia* käännöksenä.
- ¹³ Metaeettisessä tarkastelussa eudaimonismia on jopa pidetty kolmantena vaihtoehtona tavanomaisen deontologisten ja teleologisten etiikan-teorioiden jaottelun rinnalla. Eudaimonistisessa etiikassa hyvät toiminat valitaan sekä niiden itsensä takia, koska ne ovat itsessään hyviä (deontologiaa muistuttava piirre) että seuraustensa takia, koska ne tuottavat onnellista elämää sen osatekijöinä (teleologiaa muistuttava piirre). Ks. John Cooper 1975; Stephen Engstrom and Jennifer Whiting 1996.
- ¹⁴ Aristoteleen etiikkaa koskeva tutkimus on tavattoman laajaa. Huippuluokan lyhyen johdatuksen antavat Simo Knuutilan selitykset teoksessa *Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka. Teokset VII*, Helsinki: Gaudeamus 1989. Ks. myös W.F.R. Hardie 1980; Amélie Rorty (ed.) 1980, Sarah Broadie 1991; Robert Heinaman (ed.) 1995.
- ¹⁵ Traditionaalisessa muodossa tämän kritiikin esittäjiä olivat, kuten alussa totesin, Hobbes ja Pufendorf. Sen moderneja versioita ovat esittäneet mm. MacIntyre 1981; Williams 1985; ja varsinaisesta Aristoteles-tutkimuksesta Jonathan Barnes (1980), jonka mukaan Aristoteles toki pyrki esittämään universalistisen ja kriittisen etiikan mutta eettisissä teoksissa käytössä ollut dialektinen metodi ei tosiasiallisesti pystynyt muuhun kuin vallitsevan kulttuurin käsitysten ja ennakkoluulojen systematisointiin.
- ¹⁶ Aristoteles kutsuu joissakin yhteyksissä lähestymistapaansa dialektiseksi. Sen filosofisena taustana on Sokrateen kehittämäkyselyn ja kumoamisen menetelmä, *elenchos*. Sokraattisesta metodista, ks. Gregory Vlastos, 1991 ja 1995. Myös Sokrateen menetelmän filosofisista ansioista on käyty keskustelua antiikista alkaen: toisten mielestä se johtaa skeptisismiin, toisten mielestä moraalitiedon kasvuun.
- ¹⁷ Kiinnostavia mutta varsin erilaisia yrityksiä puolustaa Aristoteleen metodin käyttökelpoisuutta universalistisen etiikan rakentamisessa ovat esimerkiksi Terence Irwin 1988 ja Martha C. Nussbaum 1995; vrt. myös Juha Sihvola 1994, ja Marja-Liisa Kakkuri-Knuutila 1993.
- ¹⁸ Individualismista Aristoteleen etiikassa, ks. Fred Miller 1995; R.G. Mulgan 1977; Martha C. Nussbaum, 1980; Bernard Yack 1993.
- ¹⁹ On kiistanalaista, oliko Aristoteleen kritiikki Platonia kohtaan oikeutettua. Ks. esim. Gregory Vlastos 1977 ja Donald Morrison, 'Individual and Society in Plato's *Republic*', jotka puolustavat näkemystä, että Platonin kantakin oli individualistinen.

- ²⁰ Aristoteleen etiikan pluralistisuuden puolesta esittää kiinnostavia argumentteja Martha C. Nussbaum 1993; vrt. myös Nussbaum 1990. Kriittisempää kantaa edustaa esimerkiksi David Charles 1988.
- ²¹ Tästä aineistosta on säilynyt vain teos *Ateenan valtiomuoto*, joka löydettiin papyruksena Egyptistä vuonna 1890.
- ²² Yksi harvoista esityksistä, joissa pyritään erittelemään, mitä Aristoteles tarkoitti laajemmalla käsitteellä *koinônia*, erotuksena käsitteestä *polis* tai *politikê koinônia*, on Yack 1993.
- ²³ Aristoteleelle ominainen tapa käyttää valtion käsitettä on saanut modernia jatkoa erityisesti hegeliläisessä perinteessä, ks. Pulkkinen 1989.
- ²⁴ Ks. esim. David Keyt 1991; C.C.W. Taylor 1995.
- ²⁵ Koska Aristoteleen poliittisessa teoriassa kaikki kysymykset ovat ainakin periaatteessa poliittisen päätöksenteon kohteina, Jonathan Barnes (1990) on valmis luokittelemaan Aristoteleen äärimmäisen totalitarismin edustajaksi.
- ²⁶ Aristoteleen naiskuvasta on kerätty lukuisia erinomaisia artikkeleita esimerkiksi teokseen Julie K. Ward (ed.) 1996; vrt. Juha Sihvola 1994, 177-200.
- ²⁷ Aristoteleen orjuutta koskevista käsityksistä, ks. Malcolm Schofield, 1990; Nicholas D. Smith, 1991.
- ²⁸ Olen rajoittanut tarkasteluni koskemaan pääasiallisesti niitä *Politiikan* jaksoja, jotka koskevat poliittisen teorian yleisiä kysymyksiä ja parasta valtiomuotoa. Aristoteles itse kuitenkin korostaa, että parhaan valtiomuodon ohella politiikan tieteessä on käsiteltävä – jotta siitä olisi hyötyä valtiomiehille ja lainsäätäjille – myös vallitsevia valtiomuotojen variaatioita ja niiden säilymisen ehtoja sekä sellaista valtiomuotoa, joka ei ole paras mutta joka on käytännössä toteuttamiskelpoinen vaihtoehto (*Pol.* IV 1-2). Tällaisena Aristoteles suosittelee järjestystä, joka yhdistelee kansanvaltaisia, harvainvaltaisia ja aristokraattisia piirteitä, jossa on suhteellisen demokraattinen päätöksenteon ja vallankäytön kontrollin järjestelmä sekä laaja keskiluokka, jonka olemassaolo ehkäisee poliittisia levottomuuksia. Tämäkään järjestys ei ole egalitaristinen mutta se on kuitenkin vähemmän eksklusiivinen kuin paras ajateltavissa oleva valtiomuoto. *Politiikka*-teoksen empiristis-positivistisesti painottuneet jaksot olivat republikanistisen poliittisen teorian yksi keskeinen lähtökohta. Näihin jaksoihin sisältyy kiintoisia ongelmia myös liberalismiin näkökulmasta, mutta niitä ei ole käsitelty tässä esityksessä. Republikanismista eurooppalaisessa perinteessä, ks. J.G.A. Pocock, 1975.
- ²⁹ Mikko Lahtinen (1995a) arvosteli innostavan haastavasti kirjani *Hyvän elämän politiikka* otsikolla 'Filosofi pesukoneessa'. Ks. myös Juha Sih-

vola, 'Pesukonemiehen vastaisku' (1995), ja Mikko Lahtinen, 'Vielä valko-
pesusta' (1995b).

- ³⁰ Perfektionismiin liittyen on viime aikoina ilmestynyt joukko kiinnostavia
esityksiä, ks. Joseph Raz 1986; Thomas Hurka 1993; George Sher 1997.
Ks. myös Sirkku Hellsten 1997.

Kirjallisuus

- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selityksin laa-
tinut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suomentanut A.M. Mattila. Selitykset laati-
nut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Avineri, Shlomo and de-Shalit, Avner (eds.)(1992): *Communitarianism and
Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, Jonathan (1980): Aristotle and the Methods of Ethics. *Revue
internationale de la philosophie* 133-4, 490-511.
- Barnes, Jonathan (1990): Aristotle and Political Liberty. teoksessa Günther
Patzig (Hrsg.) *Aristoteles' Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*.
Göttingen: Vanderhock & Ruprecht, 250-264.
- Broadie, Sarah (1991): *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University
Press.
- Charles, David (1988): Perfectionism in Aristotle's Political Theory. *Oxford
Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary Volume 1988, 185-206.
- Cooper, John (1975): *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge
Mass.: Harvard University Press.
- Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer (1996): *Aristotle, Kant, and the
Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge Univer-
sity Press.
- Gray, John (1993): What Is Dead and What Is Alive in Liberalism. Teokses-
sa *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge,
283-328.
- Hardie, W.F.R. (1980): *Aristotle's Ethical Theory*. Second Edition, Oxford:
Clarendon Press.
- Hayek, Friedrich (1995): *Tie orjuuteen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heinaman, Robert (ed.) (1995): *Aristotle and Moral Realism*. London: UCL
Press.

- Hellsten, Sirkku (1997): *In Defense of Moral Individualism*, *Acta Philosophica Fennica* 62. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Hurka, Thomas (1993): *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, Terence (1988): *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Kakkuri-Knuutila, Marja-Liisa (1993): *Dialectic and Inquiry in Aristotle*. Helsinki: Helsinki School of Economics.
- Key, David (1991): Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*. Teoksessa David Key and Fred D. Miller Jr. (ed.) *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 118-141.
- Knuutila, Simo (1982): Länsimaisen individualismin filosofinen syntyhistoria. *Tiede & Edistys* 7, 254-261.
- Knuutila, Simo (1984): Uuden ajan filosofisten ihmiskäsitysten uutuusista. *Ajatus* 41, 119-140.
- Knuutila, Simo (1989): Selitykset teoksessa Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. *Teokset* VII. Helsinki: Gaudeamus.
- Lahtinen, Mikko (1995a): Filosofi pesukoneessa. *Niin & Näin* 2/95, 48-51.
- Lahtinen, Mikko (1995b): Vielä valkopesusta. *Niin & Näin* 3/95, 10-11.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Mill, John Stuart (1989): *On Liberty and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Fred (1995): *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press
- Mulgan, R.G. (1977): *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam (1992): *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York : Basic Books.
- Nussbaum, Martha C. (1980): Shame, Separateness, and Political Unity. Aristotle's Criticism of Plato. Teoksessa Rorty (ed.) 1980, 395-435.
- Nussbaum, Martha (1990): Aristotelian Social Democracy. Teoksessa Douglass, R. Bruce; Mara, Gerald M. and Richardson, Henry S. (eds.): *Liberalism and the Good*. New York and London: Routledge, 203-252.
- Nussbaum, Martha C. (1993): Non-relative Virtues. An Aristotelian Approach. Teoksessa Nussbaum Martha C. and Sen, Amartya (eds.): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 242-269.
- Nussbaum, Martha C. (1995): Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics. Teoksessa Altman J.E.J. and Harrison, Ross: *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 86-131.

- Nussbaum, Martha C. (1997): *The Feminist Critique of Liberalism*. Julkaimaton käsikirjoitus.
- Morrison, Donald: *Individual and Society in Plato's Republic*. Julkaimaton käsikirjoitus.
- Pocock, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Pursiainen, Terho (1997): *Isänmaallisuus. Keskinäinen osakkuus ja kepeyden filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rawls, John (1971): *Theory of Justice*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Pulkkinen, Tuija (1989): *Valtio ja vapaus*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Rorty, Amélie (ed.) (1980): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Saastamoinen, Kari (1995): *The Morality of the Fallen Man. Samuel Pufendorf on Natural Law*. Studia Historica 52. Helsinki: SHS.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, Malcolm (1990): Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery. Teoksessa Patzig, 1-28.
- Sher, George (1997): *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sihvola, Juha (1994): *Hyvän elämän politiikka*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sihvola, Juha (1995): Pesukonemiehen vastaisku. *Niin & Näin* 3/95, 7-10.
- Smith, Nicholas D. (1991): Aristotle's Theory of Natural Slavery. Teoksessa Keyt and Miller, 142-155.
- Skinner, Quentin (1985): Modernin valtiokäsitteen synty. *Politiikka* 1985, 83-106.
- Taylor, C.C.W. (1995): Politics. Teoksessa Jonathan Barnes (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 233-258.
- Taylor, Charles (1989): *The Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, Gregory (1977): The Theory of Social Justice in Plato's *Republic*. Teoksessa Helen North (ed.): *Interpretations of Plato*. Leiden: Brill, 1-50.
- Vlastos, Gregory (1991): *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vlastos, Gregory (1995): *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Ward, Julie K.(ed.)(1996): *Feminism and Ancient Philosophy*. New York and London: Routledge.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Yack, Bernard (1993): *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Reijo Työrinoja

”PYHIEN YHTEISÖ”

Näkökulmia ideaaliyhteisön käsitteeseen

Ideaaliyhteisön käsitteen voi yleisesti määrittellä käsitykseksi tai teoriaksi niistä ehdoista, jotka mahdollistavat ihmiselämään tavalla tai toisella sisältyvien mahdollisuuksien maksimaalisen toteutumisen. Millaiseksi nämä ehdot kulloinkin on muotoiltu, on riippunut siitä, millaiseksi ihminen tai ihmisen ns. olemus on määritelty. Käsitteet ihmisyyhteisön perimmäisestä luonteesta ovat tunnetusti vaihdelleet sen mukaan, mitä ihmisen piirteitä on pidetty hänen itsetoteutuksensa kannalta olennaisimpina. Tässä mielessä kuva yhteisöstä on aina ollut eräässä mielessä myös kuva ”ihmissielusta”.

Platonin ihannevaltion kolmikantaperiaatetta määritti tunnetusti hänen käsityksensä sielun kolmijakoisuudesta, jossa sielun eri osia vastaavat eri yhteiskuntaluokat (*Valtio* 435a-c). Aristoteles taas lähtee liikkeelle inhimillisen toiminnan perusluonteen määrittelystä. Sen mukaan kaikki ihmisen kyvyt ja niihin perustuvat taidot tähtäävät jonkin inhimillisen hyvän saavuttamiseen. Hyvä, jota kaikki ihmiset tavoittelevat on sellainen hyvä, jota ihmiset tahtovat sen itsensä vuoksi. Muita hyviä he tahtovat keinoina tämän varsinaisen hyvän saavuttamiseksi. Tästä syystä myös kaikki ihmisyyhteisöt tähtäävät jonkin

hyvän aikaansaamiseen. Täydellisin yhteisö on siten sellainen yhteisö eli valtio, joka mahdollistaa korkeimman ja täydellisimmän hyvän eli onnellisuuden aikaansaamisen (*Nikomakhoksen etiikka* I, 1; *Politiikka* I, 1).

Ajatus yhteisöstä ja yhteistoiminnasta kaikille ihmisille yhteisen hyvän luontaisena, ei-sopimuksenvaraisena toteutumisedellytyksenä on tässä ajatteluperinteessä keskeinen. Siten esimerkiksi Thomas Hobbesin ajatus luonnontilan jälkeisestä sopimusyhteisöstä nousee erilaisesta ihmiskäsityksestä. Luonnostaan yksittäisellä ihmisellä ei ole mitään intressiä muuhun kuin omaan hyvänsä eikä hänellä siten ole positiivista halua liittyä muihin ihmisiin. Yksilön on rationaalista luopua rajoittamattomasta vapaudestaan ja suostua yhteistoimintaan toisten kanssa vain jos hän voi siten taata hengissä pysymiselleen välttämättömyyden ehtojen toteutumisen ja muiden sen mahdollistavien hyvien tavoittelemisen (*Leviathan* I, 14).

Hobbesilainen ajatuskulku oli tosin jo Platonille tuttu. *Valtion* toisessa kirjassa tarkastellaan Glaukonin esittämänä kuuluisaa esimerkkiä Gygeen näkymättömäksi tekevästä sormuksesta. Glaukonin oletuksena on, että ihminen on luonnostaan ei suinkaan oikeamielinen vaan kokonaan väärämielinen. Ihminen on toisin sanoen olento, jolle vääryyden tekeminen ja oman edun ajaminen on luonnostaan hyvää, sen kielteisistä seurauksista kärsiminen vastaavasti luonnostaan paha. Se että jotkut suostuvat yhteistoimintaan toisten kanssa johtuu Glaukonin mielestä vain siitä yksinkertaisesta syystä, etteivät he aina kykene tekemään rajoituksetta tätä heille ominaista luontaista vääryyttä eli ajamaan omaa etuaan. Sitä vastoin se ”joka kykenee tekemään vääryyttä ja joka todella on mies, ei ikinä tekisi kenenkään kanssa sopimusta lopettaakseen sekä vääryyden tekemisen että sen kärsimisen, hulluhan hän olisi.” (*Valtio* II, 359b). Näin ollen jos ns. oikeamieliselle ihmiselle annetaan näkymättömäksi tekevä sormus ja sen myötä vapaa ja rajoittamaton valta kuten jumalalla, hän Glaukonin mukaan tekisi täsmälleen niitä samoja tekoja, joita ns. väärämielinenkin tekee, ja ”syynä tähän on oma etu, jota jokainen olento luonnostaan tavoittelee ja pitää hyvänä, vaikka laki pakottaakin pitämään kunniaa yhtäläistä oikeutta” (*Valtio* II, 359c). Jos Glaukon on oikeassa, yksikään ihminen ei toimi oikeamielisesti muutoin kuin ulkonaisesta pakosta. Koska ihmiset eivät voi käytännössä ajaa omia

etujaan rajoituksetta, he joutuvat pakosta tekemään sopimuksia ja alkavat sitten vain kutsua niiden noudattamista "laillisuudeksi" ja "oikeudenmukaisuudeksi" ja niitä noudattavia ihmisiä "oikeamielisiksi".

Millä tavalla kristillinen ihmiskäsitys suhtautui näihin malleihin ja mitä uutta sen mukana mahdollisesti tuli? Kristillinen ajattelu sai teoreettiset välineensä antiikin filosofisesta perinteestä, platonismista, aristotelismista ja stoalaisuudesta. Toisaalta kristillinen ajatus- ja kokemusmaailma muokkasi näitä perittyjä käsityksiä ja käsitteitä riippuen siitä, miten hyvin tai huonosti ne sopivat yhteen eräiden keskeisten teologisten taustaoletusten kanssa. Tämä koskee myös yhteisön (*civitas, communitas*) käsitettä. Tarkoitukseni on seuraavassa esittää eräitä mielestäni huomionarvoisia näkökulmia siitä, miten kristillinen ajattelu muovasi eräitä antiikista peräisin olevia yhteisökäsitteen piirteitä.

Augustinus ja kristillinen odyssia

John Milbank on runsaasti keskustelua herättäneessä kirjassaan *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* esittänyt, että teologia on itseasiassa ymmärrettävä, ei kristillisiä oppeja koskevana tarkasteluna, vaan varsinaisesti eräänlaisena "tulevaa yhteisöä" hahmottelevana yhteiskuntateorianana, joka koskee tämän maailman halki vaeltavia "toisen valtakunnan" (*altera civitas*) asukkaita. (Milbank 1990, 380) Tämän lähestymistavan lähtökohta on Augustinuksen teologiassa, jonka kontekstina oli myöhäisantiikin roomalainen yhteiskunta ja sen kulttuuri. Eräät keskeiset antiikin yhteisökäsitteessä tapahtuvat muutokset ovat nähtävissä erityisen selvästi juuri Augustinuksen *De civitate Dei* -teoksessa, jolla on epäilemättä ollut erittäin suuri jälkivaikutus länsimaiseen mentaalihistoriaan. Teoksen keskeinen pyrkimys on osoittaa, etteivät inhimillisen täydellistymisen ehdot voi milloinkaan toteutua luonnollisessa valtioyhteisössä, vaikka se olisi miten täydellinen hyvänsä. Käsitteissään valtiosta (*res publica*) Augustinus toisaalta liittyi Ciceron ajatukseen, jonka mukaan valtioyhteisön olemassaolon edellytyksen muodostavat sen jäsenten yhteiset edut ja yksimielisyys siitä, mikä on oikein. Toisaalta hänellä oli varsin pessimistinen näkemys

siitä, missä määrin olemassaoleva ”maallinen yhteisö” (*terrena civitas*), jolle näyttää olevan pikemminkin ominaista ”vallanhimo” (*libido dominandi*), todellisuudessa täyttää nämä ehdot. Tätä kuvaa hyvin teoksen (IV, 4) kuuluisa esimerkki Aleksanteri Suuren ja merirosvon kohtaamisesta. Aleksanterin kysymykseen, miksi tämä rosvoili merellä kulkijoita, vangittu merirosvo vastasi: ”Minulla on vain yksi pieni laiva, ja siksi minua nimitellään merirosvoksi. Sinulla taas on kokonainen laivasto ja siksi sinua kutsutaan keisariksi” (Kirwan 1992, 218-220; Ruokanen 1993, 108-111; Milbank 1990, 389-392).

Augustinus liittyy perinteiseen Platonin ja Aristoteleen esittämään näkemykseen, jonka mukaan jokainen ihminen tahtoo ja tavoittelee luonnostaan asioita, joita hän pitää itselleen hyvänä. Tästä syystä ihminen kärsii eikä voi olla onnellinen, ellei hän saa tahtomaansa hyvää. Vastaavasti saatuaan jonkin haluamansa hyvän ihminen tuntee onnellisuutta. Tämä tila ei kokemuksen mukaan kuitenkaan kestä kovin pitkään, vaan ihminen alkaa välttämättä aina tahtoa jo saamansa hyvän lisäksi jotakin muuta hyvää. Augustinukselle tämä yleisinhimillinen kokemuksellinen tosiasia on osoitus siitä, että ihmisen tahdon haluava liike tavoittelee viime kädessä sellaista kohdetta, johon mikään luonnollinen halun kohde ei voi vastata ja että tämä tahdon liike ja päämäärä on siten luonnolliset päämäärät ylittävä ja tässä mielessä transsendenttinen. Mikään luonnollinen yhteisö ei näin ollen voi tehdä ihmistä onnelliseksi. Vain korkein hyvä, *summum bonum*, joka olisi täydellinen ja vailla mitään puutetta, voisi lopettaa tahdon haluvan liikkeen ja aktualisoida täydellisen onnellisuuden eli autuuden (*beatitudo*). Kristittyinä Augustinus oli luonnollisesti vakuuttunut tällaisen korkeimman hyvän eli Jumalan olemassaolosta (Kirwan 1992, 17-21).

Augustinus käyttää erilaisia kuvia ja metaforia kuvaamaan tätä ihmisen tahdon pyrkimykseen sisältyvää transsendenttistä liikettä ja päämäärää kuten ”tie”, ”matka”, ”purjehdus”, ”kaupunki”, ”satama”, ”isänmaa”, ”halun maa”, ”onnen maa” jne. Osa tästä kuvastosta perustuu raamatulliseen, osa uusplatonistiseen aineistoon. Etenkin Paavalin kirjeisiin perustuva, mutta myös platonistiseen skeemaan hyvin sopiva ajatus ihmisestä kahden maailman kansalaisena (näkyvän ja näkymättömän), muukalaisena ja pyhiinvaeltajana (*peregrinus*) on Augustinukselle keskeinen. Tunnettu Augustinus-tutkija Jean Pépin

(1982) nimittää tätä teemaa "kristilliseksi odysseiaksi". Pépin on jäljittänyt Odysseus-kuvan käyttöä useilla varhaisilla kristillisillä kirjoittajilla. Antiikin kertomusperinteessä juuri Odysseus-kuva tarjosi hänen mukaansa luontevan liittymäkohdan kristilliselle *peregrinatio*-ajatukselle. Augustinus viljelee merenkulullisia metaforia useissa teoksissaan, erityisesti varhaisessa kirjoituksessaan "Autuaallisesta elämästä" (*De beata vita*). Siinä hän puhuu meren takana sijaitsevasta maasta ja siihen johtavasta "filosofian satamasta" (*portus philosophiae*), johon on olemassa kaksi tietä. Toinen on vain harvoille mahdollinen ymmärryksen ja järjen tie. Toinen tie on taas myrskyinen ja vaarallinen, mutta juuri näiden vaarojen ja koettelemusten vuoksi kaikkein menestyksellisin (Harrison 1992, 173-177).

Kirjassaan *Soundings in St. Augustine's Imagination* Robert J. O'Connell analysoi Pépinin käyttämän Odysseus-kuvan pätevyyttä. O'Connelin mukaan Augustinus tunsii Plotinoksen Enneadien kuuluisan kohdan "Kauneudesta" (I: 6,8), jossa tämä kyselee tapaa jolla järjen kyvyt ylittävä ja käsittämätön kauneus voitaisiin saavuttaa. Plotinos esittää, että sitä varten on hylättävä luonnollinen näkökyky ja käännäyttävä pois aikaisemmin nähdystä ruumiillisesta loistosta. On toimittava kuten Odysseus, jonka oli lopulta käännettävä laivansa takaisin lähtösatamaan ja palattava kotiin Ithacaan. Odysseuksen lähtö Ithacasta ja matka esittää näin uusplatonistista lähtemisen ja paluun (*exitus-reditus*) kaaviota, jossa Odysseuksen paluu Ithacaan kuvaa sielun paluuta intelligiibelin ideamaailman yhteyteen. O'Connellin mukaan Augustinus tietoisesti fuusioi tämän plotinoslaisen Odysseus-narratiivin Luukkaan evankeliumin vertauksella tuhlaajapojasta, joka myös oli tyytymätön ja halusi lähteä vieraille maille, mutta jonka myös täytyi lopulta maailmaan pettyneenä palata isänsä kotiin (O'Connell 1994, 174-179).

Kosmopoliittinen *koinonia*

Kristillisen yhteisökäsitteen muotoutumisen kannalta tämä maanpalkolaisuuden, purjehtimisen ja pyhiinvaelluksen kuvasto on keskeinen. Julia Kristeva kirjassaan *Muukalaisia itsellemme* näkee tässä tematiikassa alun länsimaiselle kulttuurille ominaiselle kodittomu-

delle, alituiselle uuden etsimiselle ja siihen perustuvalla identiteetin häilyvyydelle. Kristevan mukaan apostoli Paavali edustaakin ensimmäistä sanan varsinaisessa merkityksessä kosmopoliittista ihmistä, jolla ei ole ”pysyväistä asuinsijaa”. Kristitty Paavali ei voinut enää olla juutalainen Saulus Tarsolainen, mutta ei myöskään aito roomalainen, vaikka hänellä imperiumin kansalaisuus olikin. Paavalille valtioyhteisössä eläminen ei siten edusta inhimillisen yhteisöelämän varsinaista ja lopullista muotoa. Sen tilalle tulee kritittyjen yhteisö, *ekklesia*, joka edustaa tätä paikalliskulttuurit ja valtioyhteisöt ylittävää kosmopoliittista yhteyttä, *koinoniaa*. Vanhan testamentin juutalaisuuden lokaalinen ja nationalistinen messianismi muuntuu kristinuskossa erilliset kansat ja kielet ylittäväksi ja yhdistäväksi koko ihmiskunnan messianismiksi. Uuden testamentin ”Jumalan kansa”, ”lopun aikojen” eskatologinen *laos*, kokoaa kaikki kansat yhteen ”erämaan eristyksestä ja yksinäisyydestä”, kuten Kristeva (1992, 83-88) asian ilmaisee.

Paavalilaisessa yhteisöajattelussa ihmisten välinen kristillinen *koinonia* tähtää oikeuden ja lain ylittävään yhteisöelämään, joka perustuu armoon ja vapaasti lahjoittavaan rakkauteen (kr. *agape*). Tässä mielessä varhaista kristillistä yhteisömallia voi pitää peruluonteeltaan ”ei-juridisena” yhteisönä. Näistä lähtökohdista muovautuva kristillinen yhteisöideaali määritteli itsensä antiikin oikeus- ja lakikäsitteisiin perustuvasta valtioyhteisöstä poikkeavilla sosiaalisilla vaihtosuhteilla. *Politiikassa* ja *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles kuvaa, miten kaikki yhteisöelämä perustuu ihmisten välisille vaihtosuhteille, joko konkreettiselle tavaroiden vaihtamiselle tai symbolisemmalle vaihdolle. Parhaassa valtiossa ihmisten välisiä vaihtosuhteita määrittää oikeudenmukaisuus. Oikeudenmukaisuus on tällöin vaihtosuhteiden laskennallista verrannollisuutta ja tasapuolisuutta. Oikeudenmukainen vaihto on siten vastavuoroista jakamista, jonka on tapahduttava tiettyjen ansioiden mukaan. Jos lääkäri parantaa suutarin lapsen, oikeudenmukainen vaihto edellyttää kummankin tuottamien vaihdokkeiden verrannollista jakoa (*Politiikka* I, 2; *Nikomakhoksen etiikka* V, 2-5).

Varhaista kristillistä yhteisöajatusta voisi valaista viittaamalla eräisiin ranskalaisiin ns. jälkimoderneihin teorioihin (Georges Bataille, Jean Baudrillard), joita Tiina Arppe kuvaa kirjassaan *Pyhän jään-*

nökset. Niissä on haluttu kiistää, että edellä kuvatun antiikin *polis-*ihanteen kaltainen oikeissa suhteissa määriteltävissä oleva vaihtaminen olisi yhteisöelämän perustavin vaihtosuhte. Erityisesti Durkheimin koulun sosiologin, antropologin ja etnologin Marcel Maussin ns. lahjavaihtoteoria, on ollut tässä keskeisessä asemassa. Antropologiin argumentteihin tukeutuen Mauss katsoo, että alkuperäisin yhteisöllisen vaihdon muoto on lahjojen vaihtaminen eikä suinkaan edellä kuvatun kaltainen taloudellinen vaihto. Lahjan vaihtaminen ja taloudellinen vaihtaminen noudattavat erilaista logiikkaa. Lahjan antaminen on erikoinen sekoitus pyyteettömyyttä ja velvollisuutta. Lahjan antaminen synnyttää kyllä eräänlaisen velvollisuuden vastalahjaan. Velvollisuus ei kuitenkaan synny suoraan lahjan antamisesta, koska silloin kyse olisi vain tavaroiden vaihdosta eikä lahjasta. Ilman vastalahjan mahdollisuutta lahjan vastaanottaminen olisi taas nöyryyttävää. Lahjojen vaihtaminen perustavana vaihtosuhteena liittyy näin tuhlaukseen, ts. lahja ja vastalahja eivät ole keskenään samalla tavalla verrannollisia kuin taloudellisessa vaihdossa. Arppen (1992, 38-46) mukaan Maussin ”lahjaeseen päämäärä on romuttaa puhtaasti utilitaristinen näkemys, joka pyrkii selittämään kaiken lähtien pelkääntään yksilölliseen intressiin perustuvasta vaihtokaupasta” ja osoittaa siten olennaisia piirteitä omien yhteiskuntiemme historiallisen kehityksen luonteesta.

Tuomas Akvinolainen ja luonnollinen moraaliyhteisö

Yhteisöelämän perustuminen siihen utilitaristiseen oletukseen, että ihmiset yksilöinä ajavat ensisijaisesti aina omaa intressiään, on epäilemättä tietynlaisen historiallisen kehityksen tulos. Sen synty voidaan liittää olennaisesti siihen teologiseen ja uskonnolliseen murrokseen, jota nimitämme reformaatioksi. Keskiaikainen ns. skolastinen ajattelutapa, joka huipentui 1200-luvun jälkipuoliskolla Tuomas Akvinolaisessa, ei ajatellut ihmisen toiminnan peruslähtökohdaksi oman yksilöllisen edun tai hyvän tavoittelua ja toteuttamista. Päinvastoin, se liittyi Aristoteleen keskeisiin taustaoletuksiin, joiden mukaan ihminen yhteisöllisenä olentona luonnostaan pyrkii yleiseen hyvään samaan

tapaan kuin ihmisen ymmärrys ja järki pyrkii yleiseen kaikille yhteiseen totuuteen. Tämä pyrkimys yleiseen ja yhteiseen hyvään ja totuuteen ei skolastisen käsityksen mukaan ole ihmisen valittavissa oleva ominaisuus, vaan se sisältyy ihmisen ajattelun, tahdonelämän ja sitä kautta koko hänen elämänsä ja toimintansa metafyyisiin perusrakenteisiin. Ihmisen täydellistyminen on siten ennen muuta ihmislajin täydellistymistä.

Tämän aristoteelisen käsityksen jatkeeksi Akvinolainen asettaa augustinolaisen päällysrakenteen määrittelemällä ihmisen lopullisen päämäärän vetoamalla Augustinuksen tavoin ihmisen tahdonpyrkimysten luonteeseen. Onnellisuus voi toteutua vain siinä tapauksessa, ettei ihminen tahdo enää mitään muuta. Tämä päämäärä ei voi kuitenkaan toteutua tässä elämässä, koska mikään luonnollinen tahdon kohde ei voi tyydyttää tätä tahdon haluavaa liikettä. Ihminen tavoittelee luonnostaan ja välttämättä luonnollisen hyvän ylittävää onnellisuutta eli autuutta. ”Autuaallinen elämä” (*beata vita*) on Akvinolaisen mukaan ”kaikkien aktien aktuaalisuutta”, toisin sanoen sellainen tila, jossa ihmisen kaikki tahdon pyrkimykset ovat realisoituneet ja jossa ihminen ainoastaan nauttii käsillä olevasta todellisuudesta. Autuaiden pyhien yhteisössä intellektin ja tahdon kyvyt ovat maksimaalisesti realisoituneet. Erityisesti Tuomaan ajattelussa autuaiden yhteisö on intellektuaalinen ideaaliyhteisö, jossa henkilö voi loputtomiin nauttia jumalallisen luonnon salaisuuksien intellektuaalisesta tarkastelusta ilman tavanomaiseen tiedonhankintaan liittyvää vaivanäköä.

Perinteinen skolastinen malli, jonka filosofinen auktoriteetti oli ennen muuta Aristoteles ja johon Tuomas Akvinolainen liittyi, näki moraalin ja etiikan kiinteänä osana ihmisen hyvää elämää. Ihmisen moraalisuus ei vaatinut siinä mitään erityistä perustelua, koska sen katsottiin kuuluvan ihmisen välttämättömiin lajiolemuksen myötä annettuihin ominaisuuksiin. Moraali nousi välittömästi ihmisen rationaalisesta ja intellektuaalisesta olemuksesta. Tästä syystä kysymystä, miksi pitäisi toimia moraalisesti ja miksi toiset ihmiset pitäisi ottaa huomioon, ei voitu edes vakavasti esittää. Keskiajan kristilliselle yhteisöajattelulle, siinä muodossa kuin Tuomas sitä edustaa, on myös ominaista uudelleen juridisoituminen. Etäänntyminen varhaisesta paavalilaisesta *koinonia*-mallista liittyi luonnollisesti kristinuskon

jälkikonstantinolaiseen viralliseen asemaan ja sen vähittäiseen muuntumiseen kirkollisen ja poliittisen vallan olennaiseksi ideologiseksi legitimoijaksi. Oikeudellis-taloudellisiin vaihtosuhteisiin perustuva käsitteistö hallitsi myös käsitystä ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta. Keskiaikaista kristillisyyttä leimannut *meritum*- eli ansio-oppi (aneoppi yhtenä sen lisäkkeenä) kuvaavat hyvin tämän juridis-ekonomisen oikeudenmukaisuuskäsityksen teologisia sovelluksia.

Kohti sopimusyhteisöä

Myöhäiskeskiajalla 1300-luvun alkupuolelta alkaen Akvinolaisen edustama ihmis- ja yhteisökäsitys tulevat kritiikin kohteiksi. Hylättiin ajatus ihmisestä lajiolehtona, joka yksilönä ensi sijaisesti edustaa vain omia lajityypillisiä piirteitään. Keskeisemmäksi tuli ajatus, jonkamukaan ihminen on ennen muuta yksilö, joka omien halujensa ja valintojensa kautta määrittää itseään ihmisenä. Tämä erityisesti fransiskaaniensuosi ajattelutapa korosti ihmistä tahto-olentona, joka tarkastelee maailmaa toteuttamistaan odottavien halujen ja tahdonpyrkimysten kenttänä. Se korosti myös tahdon vapautta valita erilaisten vaihtoehtojen välillä. Mikään ennalta asetettu lajiolehtus ei määrää ihmisen itsetoteutuksen rajoja, vaan ihminen voi omalla toiminnallaan vapaasti määrittää nuo rajat. Tämän uuden yksilökeskeisen ajattelutavan teologisena lähtökohtana oli augustinolainen luomisteologia, jonka mukaan Jumala luo kunkin yksilösielun erikseen. Koska kyseessä on Jumalan luomisteko, jokainen ihminen on myös yksilöolehtus ja sellaisena sisältää juuri hänelle ominaisia yksilöllisiä ominaisuuksia, joita ei voi palauttaa ihmisille yhteiseen lajiolehtukseen.

Tämän kritiikin seurauksena myös näkemys ihmisen sosiaalisesta, yleiseen hyvään pyrkivästä luonnosta asetettiin kyseenalaiseksi. Tämä uusi *via modernaksi* kutsuttu ajattelumuoto, jonka tunnetuin edustaja on englantilainen fransiskaani William Ockham, vaikutti myöskin siihen, että moraalisen suhte ihmisen elämäkokonaisuudessa ymmärrettiin ratkaisevasti uudella tavalla. Moraalisen rooli on tässä uudessa ajattelutavassa rajoittava. Moraalisen tehtävä on toimia suodattimena ja rajoittimena sille, mitkä ihmisen periaatteissa rajoittamattomista tahdonpyrkimyksistä ovat oikeita ja mitkä eivät, ja mitkä keinot ovat

luvallisia niiden toteuttamiseksi.

Tämä myöhäiskeskiajan uusi yksilökeskeisempi ajattelutapa radikalisoitui reformaation myötä. Reformaation kaksi päähaaraa, luterilaisuus ja kalvinismi, liittyivät kuvattuun myöhäiskeskiajan näkemykseen ihmisestä. Kummatkin hylkäsivät näkemyksen, että ihminen hyvän tavoittelussaan pyrki nimenomaan yleiseen hyvään. Esimerkiksi Luther edusti ajatusta, että ihminen päinvastoin pyrkii kaikissa toimissaan ensisijaisesti oman hyvänsä edistämiseen. Sen sijaan että ihminen vapaasta tahdostaan rakastaisi Jumalaa ja lähimmäisiään, hän rakastaa itseään ja omaa hyvänsä lopullisena päämääränään ja on tämän oman hyvänsä saavuttamiseksi aina valmis käyttämään hyväkseen Jumalaa ja toisia ihmisiä. Saman tapaisia ajatuskuluja tapaamme myös Calvinilla. Kun ajatus ihmisen perimmäisestä egoistisesta luonnosta tulee hallitsevaksi, nousee kysymys moraalista aivan erilaiseen asemaan. Moraalinen toiminta vaatii oikeutukseksi erillisen perustelun (Työrinoja 1990, 1995).

Verrattuna keskiajan skolastiikan ihmiskuvaan, reformaattorit ja heidän seuraajansa omaksuivat radikaalin näkemyksen ihmisluonnon turmeltuneisuudesta ja pessimistisen käsityksen ihmisen mahdollisuuksista pelkän moraalin avulla korjata tätä turmeltuneisuutta. Reformaattoreiden sanavarastossa ilmaisua ”luonnollinen ihminen” käytettiin sen paavalilaisessa merkityksessä tarkoittamaan langennutta ja jumalayhteyden kokonaan menettänyttä ihmistä. Moraalin tehtävä nähtiin ensi sijassa ulkoisen sosiaalisen kontrollin välineenä. Esimerkiksi Luther katsoi, että ihmiset eivät noudata oikeudenmukaisuuden velvoitetta vapaaehtoisesti vaan moraalista toiminnasta aiheutuvan hyödyn ja palkkion takia. Luther edustaa näin samantapaista prudentialismia, jota Platon Glaukonin suulla kuvasi. Jos tällainen ulkoisen moraalikäyttäytymisen mukanaan tuoma palkkio tai hyöty puuttuvat, ihmisellä ei ole mitään perustetta olla noudattamatta omaa etuaan. Ihmisen tahto noudattaa siten eräänlaista palkitsemisen periaatetta. Tämä moraalista toiminnasta koitua hyöty ja palkkio voi olla aineellista, koska ihmisen on usein syytä oman etunsa vuoksi ottaa huomioon myös toiset ihmiset; mutta se voi olla ei-aineellisia, kuten toisten ihmisten kiitos ja suosio.

Kristillinen ideaaliyhteisö

Reformaation jälkivaikutuksesta tämä alunperin uskonnollinen ja teologinen oletus ihmisluonnon turmeltuneisuudesta, joka ilmenee itsekäänä oman edun tavoitteluna, tuli vallitsevaksi lähtökohdaksi myös yhteiskunnan alueella. Tästä näkökulmasta oli myös ymmärrettävää, että reformaattorit suhtautuivat kielteisesti kristikunnan perinteisiin ideaaliyhteisöihin, kuten luostarilaitokseen ja hengellisiin järjestöihin. Keskiajan talousajattelulle ja yhteisöetiikalle antoi leimansa kahden mendikanttijärjestön, dominikaanien ja fransiskaanien perustaminen. Molemmat sääntökunnat olivat ns. ”kerjäläläisveljistöjä”, jotka pidättyivät kaikenlaisesta omistuksesta, rahan hallussapidosta ja käytöstä. Tästä syystä niiden parissa käytiin vilkasta omistamiseen ja rahan liittyvää talousteoreettista keskustelua. Etenkin fransiskaanien ihanteena oli perustajansa P. Fransiskus Assisilaisen tavoin noudattaa Jeesuksen kehotusta rikkaalle nuorukaiselle, ”mene ja myy kaikki, mitä sinulla on ja tule ja seuraa minua”. Tämä *imitatio Christi* -ideologia merkitsi apostoleille osoitetun ns. evankeelisen täydellisyyden noudattamista, jossa heiltä oli kielletty mm. omistaminen ja rahan hallussapito. Erityisesti fransiskaanit pyrkivät siten toteuttamaan lankeemusta edeltävää alkuperäistä ideaalista yhteisöelämää, johon kuului pelkkä välttämättömien hyödykkeiden käyttäminen mutta pidättyminen kaikenlaisesta niihin kohdistuvasta omistamisesta tai oikeuksista.

Keskiajalla oli käytössä kaksi erilaista omistamisen käsitettä *possessio* ja *dominium*. Näistä ensinmainittu tarkoitti varsinaista omistamista, kun taas jälkimmäinen eli *dominium* hallinta-, nautintaja käyttöoikeutta. Teologisesti määräytyneen omistuskäsitteen olennainen piirre oli, ettei ihmisen ajateltu sanan varsinaisessa mielessä omistavan mitään. Luomiskertomuksessa mainittua hallintavaltaa ei käsitetty omistusoikeutena vaan se tulkittiin nimenomaan jokaiselle ihmiselle kuuluvaksi luonnolliseksi käyttöoikeudeksi. Ainoa varsinainen *possessor* on Jumala itse. Jo Augustinus oli katsonut, että yksityinen omistusoikeus perustuu säädettyyn, positiiviseen lakiin, eikä jumalalliseen oikeuteen. Erityisen kiinnostavia talousteoreettisia ja talouseettisia pohdintoja käytiin fransiskaaniliikkeen piirissä, koska

he olivat monessa mielessä kaikkein ehdottomimpia suhteessaan omistamiseen ja rahaan. Perustajansa P. Fransiskus Assisilaisen laattiman säännön, *regulan*, mukaan ”veljien”, kuten he itseään kutsuivat, tuli elää ”Kristuksen seuraamisessa, apostolisessa köyhyydessä ja luopua siten kokonaan esineeseen kohdistuvasta omistusoikeudesta sekä tyydyttävä heille annettujen, mutta toisen omaisuuteen kuuluvien esineiden rajoitettuun käyttöön.”

Erityisesti 1200-luvun puolivälissä fransiskaanijärjestön ministerikenraaliksi tullut Bonaventura pyrki teoksessaan ”Köyhyyden puolustus” (*Apologia pauperum*) terävillä taloutta koskevilla kannanotoilla puolustamaan fransiskaanien oikeutta omistamattomuuteen ja köyhyyteen. Bonaventura esitti, että vaikka fransiskaaniveljet, joita tuolloin oli jo noin 50 000, käsittelivät ulkoisia esineitä, he vain käyttivät niitä, niitä kuitenkin millään tavoin omistamatta ja ilman mitään varsinaista niihin kohdistuvaa hallinta-, käyttö- tai nautintaoikeutta. Tämä ns. ”yksinkertainen käyttö” (*usus simplex*) sai kohdistua vain kulutusesineisiin, kuten vaatteet, kengät ja elintarvikkeet. Sen sijaan rahaa fransiskaanit eivät saaneet ottaa vastaan missään oloissa, eivät suoraan eivätkä välikäsiä kautta. Näin fransiskaanit pyrkivät luomaan sellaisenyhteiselämän muodon, jossa oikeudellisella omistuskäsitteellä (kuten *dominium*) ja siihen perustuvalla taloudellisen vaihtamisen ideologialla ei olisi mitään roolia (Langholm 1992; Mäkinen 1996).

Filosofisten alkutilaoppien teologiset juuret

Klassisessa kristillisessä ajattelussa ns. alkutilaopeilla on ollut keskeinen rooli. Näillä lankeemusta edeltänyttä turmeltumatonta elämänmuotoa käsittelevillä opeilla oli lähinnä kaksi funktiota. Toisaalta ne edustivat vallitseviin oloihin verrattuna eräänlaista ideaalitilaa ja jumalallista järjestystä. Toisaalta ne toimivat myös teoreettisina malleina, joiden avulla moraalijärjestyksen ja positiivisten lakien ja instituutioiden asemaa voitiin kriittisesti tarkastella. Augustinuksesta lähtien lankeemusta tulkittiin siten, että siinä ihmisen sielunkyvyt joutuivat epäjärjestykseen ja vääristyivät. Tämän kohtalokkaan epäjärjestyksen vuoksi ihmisen tahto on kääntynyt muuttumattoman ja kor-

keimman hyvän sijasta katoavaiseen hyvään.

Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen mukaan alkutilassa ihminen oli täydellinen Jumalan kuva. Jumalan kaltaisena hän omasi täydellisyiden, jonka johdosta hän kykeni tekemään kaikki oman luontonsa mukaiset hyvät teot. Tässä alkutilassa vallitsi ihmisen intellektuaalisen ja tahdonelämän täydellinen järjestys, niin että ihminen seurasi kaikissa teoissaan ymmärryksensä antamia ohjeita. Tähän hän kykeni luotuisuutensa perusteella, ilman että siihen vaadittiin erityistä jumalallista lisävaikutusta. Alkutilassa ei ollut esimerkiksi yksityisomistusta. Lankeemuksen seurauksena ihminen suurelta osin menetti tämän kyvyn hyvään elämään. Hänen sielunsa tuli alttiiksi erilaisille irrationaalisille vaikutuksille, jotka estävät häntä seuraamasta oikeata hyvän järjestystä. Ihmisten välinen järjestys muuttui epäjärjestykseksi, niin ettei esimerkiksi yhteisomistus ollut enää mahdollinen vaan yksityisomistus tuli käytännölliseksi välttämättömydeksi. Tästä syystä hän ei enää kykene elämään oman alkuperäisen luontonsa mukaisesti vaan tarvitsee ulkoapäin annetun moraalilain osoittamaan, miten hänen tulee elää ja toimia. Keskiajan kristillisten ideaaliyhteisöjen lähtökohtana oli kuitenkin ajatus, että tietyin edellytyksin tätä alkuperäistä turmeltumatonta elämänmuotoa voidaan simuloida. Siten esimerkiksi juuri edellä kuvatut fransiskaanit katsoivat, että heille itselleen oli mahdollista noudattaa tätä alkuperäistä omistamattomuuteen ja lahjoittamiseen perustuvaa "ei-juridista" yhteiselämän muotoa.

Teologiset alkutilaopit voidaan nähdä 1600- ja 1700-luvuilla kehittyneiden filosofisten alkutilaoppien (Hobbes, Hooker, Locke, Rousseau ym.) edeltäjinä ja ne osin myös palvelivat samaa tehtävää. Hyvän esimerkin tästä tarjoaa Thomas Hobbesin *Leviathan* ja sen alkutilaoppi. Hobbes sekularisoi ja naturalisoi radikaalilla tavalla perinteiset teologiset alkutilaopit kutsumalla luonnontilaksi sitä tilaa, jota teologit olivat pitäneet lankeemusta seuranneena eikä sitä edeltäneenä tilana. Hobbesin sopimus- ja liittoajatuksen taustalla on erityisesti myöhäiskeskiajan teologiset mallit, joissa ajatus liitosta Jumalan ja ihmisen välillä oli keskeinen. Myöhäiskeskiajan fransiskaaniteologit, kuten Johannes Duns Scotus ja William Ockham luopuivat Tuomas Akvinolaisen edustamasta metafysisestä jumalayhteyden mallista ja korvasivat sen sopimukseen (*pactum, conventio*)

perustuvalla mallilla. Tämä myöhäiskeskiajan liittoteologinen ajatus tuli myöhemmin keskeiseksi osaksi erityisesti kalvinismia ja puritanismiksi kutsuttua reformoidun teologian haaraa. Siten esimerkiksi Hobbesin oppi suvereenista on sekularisoitu versio myöhäiskeskiajalla kehitetystä Jumalan absoluuttista valtaa (*potentia absoluta Dei*) koskevasta opista.

Protestanttisissa alkutilaopeissa luonnontila viittaa ihmiseen, joka moraalitietoisuutensa kadottaneena ei enää ole moraalinen olento. Sitä vastoin Hobbesille alkuperäinen luonnontila on tila, jossa ihminen ei ole vielä moraalinen olento, vaan jossa ihmisellä on kaikki oikeudet itsellään mutta ei mitään velvollisuuksia toisia kohtaan. Luonnontila on siten tila, joka edeltää moraaliala. Tässä tilassa jokaisella ihmisellä on oikeus toimia oman järkensä mukaan parhaaksi katsomallaan tavalla oman elämänsä ylläpitämiseksi, ilman että mitkään moraalinormit tai lait rajoittaisivat häntä. Ainoastaan kuolemanpelko on Hobbesin mukaan sellainen tunne eli passio, joka voi taivuttaa ja pakottaa ihmisen rauhantilaan. (*Leviathan I, 13*).

Kuolemanpelon aiheuttamasta rauhanhalusta seuraa yhteisöelämään johtava ensimmäinen luonnolaki: sen mukaan jokaisen tulee pyrkiä rauhaan siinä määrin kuin sen saavuttaminen on hänen vallassaan, ja jos hän ei voi tätä rauhantilaa saavuttaa tai pitää yllä sikäli kuin se riippuu hänestä, ihmisellä on oikeus käydä sotaa itsensä puolustamiseksi. Toinen tälle alisteinen luonnolaki on, että ihmisten tulee tyytyä yhtä suureen määrään vapautta toisia kohtaan kuin hän itse sallii toisille vapautta itseään kohtaan. Tämä on Hobbesin mukaan sama kuin kultainen sääntö, ”älä tee toisille, mitä et halua itsellesi tehtävän”. Tällä tavoin ihmiset siirtävät itselleen luonnontilassa kuuluvan oikeuden toisilleen, eli tekevät sopimuksen tai liiton. Samalla tapahtuu siirtyminen luonnontilasta yhteisöelämään, jossa moraalikäsitteillä on sisältö ja merkitys ja jossa oikeudet ja velvollisuudet ovat vastavuoroisessa suhteessa. Sitä vastoin jos oikeuden siirto tapahtuu niin, ettei siitä seuraa vastaavasti toisen osapuolen velvollisuus, on kyseessä lahja, lahjoitus tai armo. (*Leviathan I, 14*).

Erityisesti luterilainen reformaatio pyrki uskonnollisen elämän alueella irrottautumaan keskiajan teologialle ominaisesta tavasta kuvata ihmisen ja Jumalan suhde oikeudellisena ja taloudellisena vaihtosuhteena. Samalla se pyrki palauttamaan kristillisen yhteisön

sisälle paavalilaisen armoon ja lahjoittamiseen perustuvan mallin. Sen sijaan oman intressin ajaminen tuli taloutta ja yhteiskuntaa koskevan antropologisen ajattelun piirissä täysin hyväksyttäväksi ja luontevaksi lähtökohdaksi. Näin ollen ei ollut sattuma, että uusi talousajattelu lähti liikkeelle nimenomaan kristikunnan protestanttisilta alueilta, kuten Skotlannista ja Englannista. Kaikki eivät silti yhtyneet Hobbesin prudentialistiseen näkemykseen ihmisestä pelkästään ja yksinomaan omaa intressiään ajavana olentona vaan katsoivat ihmisellä olevan luonnostaan myös hyväntahtoisuuden ja sympatian tunteita toisiaan kohtaan. Adam Smith oli, kuten tunnettua, varsinaisesti moraalifilosofi, jonka teos moraalisisista tunteista (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759) muodosti moraalipsykologisen perustan sille ihmiskäsitykselle, jonka tarjoamien lähtökohtien varaan *Kansojen varallisuus* -teoksen moderni ajatus vapaista markkinoista saattoi rakentua. Smith itse näki nämä kaksi teosta elimellisenä kokonaisuutena. (Skinner 1986, 11-29; Milbank 1990, 9-47).

Smith siis katsoi, että itserakkaus on ihmisen käyttäytymisen perimmäinen lähtökohta. Sen varaan ei voi kuitenkaan rakentaa sosiaalista järjestystä. Sosiaalinen järjestys voi perustua vain siihen, että ihmisen itserakkauden toteuttamismuotoja kontrolloidaan oikeudenmukaisuus- ja moraalisääntöjen avulla. Jos ihmiset suostuvat kontrolloimaan omia itsekkeitä halujaan, heidän yhteistoimintansa johtaa järjestykseen ja osallistuu sitä kautta itse jumalalliseen suunnitelmaan ja järjestykseen. Tämä on mahdollista, koska ihmisessä kaikesta huolimatta on luonnollisia sympatian tunteita toisia kohtaan. Tämä saa ilmaisunsa, kuten Hobbesilla, kultaisen säännön muodossa, jonka perustana on ihmisen oma kokemus. Ihmisen käyttäytymistä ohjaa Smithin mukaan itsesäilytykseen pohjautuva kivun ja mielihänen välttely ja vastaavasti mielihyvän tavoittelu. Nämä ovat kaksi ihmisluontoon kuuluvaa perustavaa, toisilleen vastakkaista suuntautuneisuutta. Vaikka emme Smithin mielestä voi tietää, miltä toisesta ihmisestä tuntuu kun hän tuntee surua tai ahdinkoa, tiedämme kuitenkin miltä meistä itsestämme tuntuisi vastaavassa tilanteessa. Vaihdamalla näin mielikuvituksessamme paikkaa toisen henkilön kanssa voimme kuvitella, mitä on olla toisen asemassa. Näin ollen vaikka toimimme vain itserakkauden pohjalta soveltamalla käsitystämme omasta hyvästä myös toisiin ihmisiin, me tuotammekin

paradoksaalisesti yleistä hyvää. Ts. yleinen hyvä toteutuu ikään kuin ei-aiottuna sivuvaikutuksena, tuon kuuluisan ”näkymättömän käden” ohjauksena, vaikka emme siihen tietoisesti lainkaan pyri. Yleinen hyvä ei ole osa ihmisen alkuperäistä tietoista pyrkimystä, mutta se toteutuu kun ihminen sosiaalisten tunteiden vaikutuksesta rajoittaa itsekkäitä pyrkimyksiään sopivalla tavalla. ”Näkymätön käsi” on siten teologinen käsite, joka viittaa jumalalliseen suunnitelmaan ja kaitselmukseen eli *providentiaan*. Luonto on varustanut meidät myötämielisillä tunteilla toisia kohtaan, niin että tunnemme mielihyvää, kun olemme toisten suosiossa, ja vastaavasti haluamme välttää sitä, että joutuisimme epäsuosioon. Mutta muutoin jokainen ihminen on luonnostaan enemmän kiinnostunut siitä, mikä koskee häntä itseään kuin siitä, mikä koskee toisia ihmisiä. Kun ihmiset toimivat oman voiton pyyteisesti mutta hyväntahtoisesti toisiaan kohtaan, lopputulos on parempi kuin jos heidän toimiaan ohjaisi ennalta asetettu oikeudenmukaisuussääntöjen kokoelma. Näin ollen jumalallisen providentian vaikutuksesta myös itsekkäät passiot tähtäävät lopulta yhteisen hyvän saavuttamiseen.

Kirjallisuus

- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selityksin laatinut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suomentanut A.M. Mattila. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Arppe, Tiina (1992): *Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä: Mauss, Bataille, Baudrillard*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Augustine (1984): *Concerning the City of God against the Pagans. A New Translation by Henry Betteson with an Introduction by John O'Meara*. Penguin Classics.
- Harrison, Carol (1992): *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (1985): *Leviathan*. Edited with an Introduction by C. B. Macpherson. Penguin Classics.
- Kirwan, Christopher (1989): *Augustine*. London-New York: Routledge.
- Kristeva, Julia (1992): *Muukalaisia itsellemme*. Suom. Päivi Malinen. Helsinki: Gaudeamus.

- Langholm, Odd (1992): *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200-1350*. Leiden-New York-Köln: E.J. Brill.
- Milbank, John (1990): *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Mäkinen, Virpi (1996): *Bonaventura and Franciscan Poverty: The Legal and Theological Justifications for the Franciscan Ideal and Practice in response to the Secular Masters' Criticism at Paris in the Thirteenth Century*. Painamaton lisensiaattitutkimus. Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto.
- O'Connell, Robert J. (1994): *Soundings in St. Augustine's Imagination*. New York: Fordham University Press.
- Pépin, Jean (1982): The Platonic and Christian Ulysses. Teoksessa *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. Dominic J. O'Meara. Albany: State University of New York Press, 3-18.
- Platon (1981): *Valtio*. Teokset IV. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Selitykset laatinut Jussi Tenkku. Helsinki: Otava.
- Ruokanen, Miikka (1993): *Theology of Social Life in Augustine's De Civitate Dei*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Skinner, Andrew (1986): Introduction. Teoksessa Smith, Adam: *The Wealth of Nations*, Books I-III. Penguin Classics.
- Työrinoja, Reijo (1990): *Opus theologicum*. Luther ja skolastinen teon teoria. Teoksessa Raunio, Antti (toim.): *Evankeliumi ja sen ulottuvuudet*. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 172, 117-160.
- Työrinoja, Reijo (1995): Regularity of Will and the Problem of Egoism. Teoksessa C. Bazán, E. Andújar, L.G. Sbrocchi (eds.): *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. II Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale I*, 2.C. New York, Ottawa & Toronto: Legas, 949-963.

Markku Mäki

ROUSSEAU JA POLIITTINEN YHTEISÖ

Johdanto

Rousseau'n teoreettisessa perspektiivissä näkyy klassiseen tapaan oikeastaan vain kahdenlaisia yhteisöjä, poliittinen yhteisö, valtio¹, sekä perheen kaltaiset yhteisöt. Yhteiskunta oli hänelle vielä yhtä kuin valtio tai sitten sivilisaatiokriittinen käsite, luonnon vastakohta. Se ei ollut eriytynyt valtiosta omaksi sosiaaliseksi kentäkseen, jollainen oli esimerkiksi Hegelin *bürgerliche Gesellschaft*, vaikkakin Rousseau'n sivilisaatiokritiikki sisältää jo runsaasti sen kriittistä teemastoa.²

Keskityn jatkossa poliittiseen yhteisöön. Se on Rousseau'lla samoin kuin Aristoteleella yhteisöjen yhteisö, itseriittoinen yhteisö.³ Rousseau'lla poliittisen yhteisön erityisasema perustuu lisäksi vapauden käsitteeseen. Vapaus on ihmisen keskeinen määrittävä ominaisuus⁴, joka toisaalta voidaan luontevasti liittää vain yksilöön ja valtioon. Vaikka Rousseau puhui ihmiskunnasta, hän kiisti kosmopoliittisen yhteisön mahdollisuuden.⁵

Rousseau'lla on yhteisöihin ja yksilöihin *autarkian*⁶ käsitteen tarjoama yleinen kriittinen näkökulma. Autarkia on itseriittoisuutta sekä

tarpeiden ja niiden tyydyttämismahdollisuuksien tasapainoa. Se on tärkeä hyvän elämän ehto. Rousseau ajatteli, kuten antiikissa oli tapana, että toimiva ja oikeudenmukainen valtio ja sen instituutiot ovat yksilön autarkian *edellytys* eivätkä yleisesti ottaen sitä rajoittavia.

Essee eriarvoisuudesta (1755) kuvaa, miten autarkia vähenee tietyissä yhteiskuntatyypeissä, ennen kaikkea rahataloudessa. Autarkian puute on lähes kaikkien rahatalouden maailman turmeltuneiden luonnetendenssien tärkeä syy. Rahatalous horjuttaa tarpeiden ja niiden tyydyttämismahdollisuuksien tasapainoa, sitä enemmän, mitä pidemmälle se on edennyt. Laajeneva tarpeentyydytys näet synnyttää enemmän uusia tarpeita kuin tyydyttää vanhoja ja mahdollisten kipupisteiden määrä kasvaa. Mitä suurempi on epätasapaino, sitä alttiimpi ihminen on menettämään itseriittoisuutensa. Markkinat syventävät muutenkin ihmisten keskinäistä riippuvuutta, koska yhdenkin tarpeen tyydyttäminen on riippuvaista yhä useampien työstä.

Rousseau määrittelee *Émilessä* kasvatuseriaatteekseen luonnollisuuden. Se ei tarkoita puuttumattomuutta, vielä vähemmän luonnollisuuden luonnollisuutta, vaan itse asiassa autarkiaa.⁷ Kasvattia varjellaan liian aikaisilta kosketuksilta rahatalouden maailman kasvatusta vaikutuksiin. Olosuhteiden ”luonnollisuus” on muutenkin usein kasvattajan vahvasti manipuloima. *Émile* onkin ytimeltään ajatuskoe vaihtoehtoisesta kasvatuksesta, jonka kontrastina urbanisaation ja rahatalouden turmelevan vaikutuksen on määrä käydä ilmeiseksi.

Autarkia on poliittisen yhteisön terveyden merkki. Tämä näkökohta on korostuu erityisesti d’Alembertin ja Diderot’n *Ensyklopediaa* varten kirjoitetussa poliittista taloutta koskevassa artikkelissa (1755) sekä luonnoksessa Korsikan perustuslaiksi (1765)⁸. Tervettä on talouden perustuminen ainakin pääasiassa maatalouteen ja perheviljelmiin, joita yritetään varjella rahataloudelta. Sairasta on vastaavasti tukeutuminen intensiiviseen rahatalouteen sekä siihen liittyvä ja sitä edistävä riippuvuus ulkomaankaupasta. On ilmeistä, että valtion ja yksilön autarkian puute korreloivat vahvasti.

En voi tässä pysähtyä selvittämään vapauden ja autarkian keskinäissuhdetta. Niiden sukulaisuus käy ilmi jatkossa seuraavasta vapauden käsitteen luonnehdinnasta. Vaikka niiden sisällössä on paljon yhteistä, ne kuuluvat kuitenkin eri tasoille. Autarkia tai sen aste on yksilön tai yhteisön suhteellisen pysyvä luonteenpiirre ja tila. Vapaus

taas koskee paremminkin ihmisen valintoja ja on samalla korostetummin refleksiivinen ja normatiivinen käsite. Lienee oikein sanoa esimerkiksi, että persoonallinen vapaus edellyttää jonkinasteista autarkisuutta ja että kukin luo sen itse, mutta sille voi rakentaa edellytyksiä kasvattamalla autarkiseksi.

Rousseau'n poliittisen teorian peruskäsitteet

Modernissa poliittisessa teoriassa Rousseau erottuu muista siinä radikaalisuudessa, jolla hän ajattelee loppuun ja suhteuttaa toisiinsa kaksi keskeistä periaatetta, *populaarin legitiimisyyden* ja *jakamattoman suvereenisuuden* periaatteet. Hobbesilla jakamaton suvereenius on hengen ja omaisuuden turvan sekä sivilisaation suotuisan kehityksen välttämätön ehto. Rousseauilla jakamaton suvereeniuskin liittyy ensisijaisesti kysymykseen legitiimisyydestä. Tämän kriteeri on vuorostaan vapaus, joka konkretisoituu *yleisen tahdon* vallitsemisen periaatteessa. Koska Rousseau piti vapautta ihmisen olemusmääränä, hän sitoutui siis ainakin tässä kohden luonnonoikeuden perinteeseen. Jatkossa oletan, että Rousseauilla yhteiskuntasopimus samaistuu yleisen tahdon vallitsemiseen tai eroaa siitä samansisällöisenä korkeintaan myyttisen muotonsa kautta.⁹

Aivan *Yhteiskuntasopimuksen* alussa Rousseau asettaa teoksensa perustehtäväksi löytää legitiimin ja stabiilin hallitsemistavan. Hän lisää tutkivansa oikeu(denmukaisuutta ottamalla koko ajan huomioon sen suhteen hyödyllisyyteen. Teos ei siis suinkaan tutki millaisia valtioita tahansa. Jo mainitussa *Ensyklopedia*-artikkelissaan poliittisesta taloudesta Rousseau pitäytyy analogisesti tutkimaan pelkästään populaaristi hallittujen valtioiden poliittista taloutta.¹⁰

Yleisen tahdon ongelmaa voi tässä käsitellä vain valituista näkökulmista. Se on ensinnäkin kansalaisten yksimielisyyttä tietyistä valtiota koskevista keskeisistä päämääristä, jotka Rousseau kokoaa *yhteisen hyvän* käsitteen suojiin. Klassisin termin: yleinen tahto on *muoto*, jonka *sisältönä* on sen kohde, yhteinen hyvä. Yleinen tahto on yleinen ennen muuta siksi, ettei se (tai yhteishyvä) voi asettaa mitään määrättyä yksilöä tai ryhmää missään suhteessa erityiseen asemaan. Tämä ei ole pelkästään formaalinen vaatimus.

Yleisen tahdon ja yhteisen hyvän suhteessa on analogia Kantin moraaliteoriaan. Kategorinen imperatiivi (moraalinen muoto) antaa ehdon moraaliselta kannalta legitimiille onnelle (moraaliselle sisällölle). Samalla tavoin yleisen tahdon, ts. vapauden, vallitseminen määrittelee, missä puitteissa materiaalisen hyvinvoinnin on lupa kehittyä legitimiällä tavalla (materiaalinen hyvinvointi on, kuten jaksossa kolmenähdään, suppeampi käsite kuin yhteinen hyvä).

Yhteys Kantin ja Rousseau'n välillä on tällä kohtaa todellisuudessa tiheämpikin. Kummankin vapauskäsitteellä on sama *ankarasti autonominen* sisältö: hobbesilainen vapaus eli subjektin esteettömyys halun suunnassa on autonomisen vapauskäsitteen kannalta vapautta vain, jos tuon suunnan määrää ”itse itselle säädetty” laki. Valtiossa autonominen vapaus tarkoittaa yhteiskuntasopimuksen perusformulan mukaan, että alamaiset säätävät kansalaisina lain.¹¹ Persoonan suhteen se tarkoittaa ”siveellistä vapautta” (*liberté morale*).¹²

Yleinen tahto on konsensusta, mutta ei sellaista, jonka vallitsemiselle olisi olemassa *riittävät*, jonkin äänestys- tai muun juridisen prosessisäännösten määrittelemät ehdot. Tiettyjen prosessisääntöjen noudattaminen on tosin yleisen tahdon vallitsemisen *välttämätön* ehto, ts. muotojen noudattamattomuus osoittaa, että jokin erityinen, vieläpä ylimieliseksi käynyt tahto on johtoasemassa. Ei ole toisaalta epätavallista, että erityiseen etuun tähtäävä tahto onnistuu hämäämään valitsijat puolelleen. Aristokratian tai tyrannian sortostrategiana onkin usein populaarin legitimiiden lumeen luominen. Koska legitimiisyys oli yleisen tahdon vallitsemista, ei sillekään voi määritellä riittäviä operationaalistamischeitoja.

Yleisen tahdon toimiva orgaani on *suvereeni*, jonka olemusakti on lain säätäminen. Suvereeniuteen kuuluu, ettei sitä voi rajoittaa edes mikään aiemman suvereenin säätämä.¹³ Koska tahtoa ei voi edustaa, suvereeni voi olla vain kansankokous. Legitiimiys näyttäisi siis voivan toteutua vain pikkuvaltiossa. Jos otamme tiukasti huomioon, mitä edellä yleisestä tahdosta mainittiin, voi suvereeni olla varsinaisesti vain kansakokous, jossa yleinen tahto todella inkarnoituu. Suvereenillekin voi siis olla olemassa vain välttämättömiä, mutta ei riittäviä empiirisen verifiointin kriteereitä.

Sama pätee *a fortiori* laista. Sillekään ei voida esittää riittäviä

proseduraalisia ehtoja. Rousseau sanookin, että suvereeni on jo pelkästään olemalla olemassa aina ja täysin, mitä sen tulisi olla, siis *norminsa* mukainen. Provokatiivisemmin hän viittaa samaan toteamalla, ettei suvereenin tarvitse antaa mitään takeita alamaisilleen.¹⁴ Tämä kuulostaa ehkä uhkaavalta, mutta on vain välitön seuraus sanotusta. Muunlainen kuin satunnainen vääryys osoittaisi, ettei yleinen tahto vallitsekaan.

Miksi Rousseau kehitti tällaisen kaiken operationalisoitavuuden yläpuolelle abstrahoidun legitimiisysteorian empiristisemmin orientoituvien lukijoittensa harmiksi? Hänessä oli epäilemättä tiettyä vetoa rationalististyyppiseen ajatteluun, vaikka hän saattoi sellaista toisinaan myös arvostella. Hän pyrki tutkimaan tiettyjen poliittisten peruskäsitteiden merkityksiä ja suhteita apriorisessa, niin sanoakseni puhtaassa oikeudenmukaisuusteoreettisessa muodossa.

Sanottua teoreettista asennetta tuki epäluulo juridisia muotoja kohtaan. Niiden hän käsitti tehoavan vain, jos ne perustuisivat vallitsevaan ethokseen. Niiden *itsenäinen* merkitys on ennemmin tulkitseva ja kasvattava kuin rajoittava. Lait tai muut takeet eivät tehoaisi tyranniaan.¹⁵ Yleistä tahtoa vastaan ne ovat taas, kuten nähtiin, tarpeettomia! Vasta Ranskan vallankumouksen myötä ja jälkeen syntyi käsitys, jonka mukaan populaari hallitus voisi sortaa, olla sotainen jne. Monarkkien kunniahan sotia vaati ja paras turva niitä vastaan oli porvarin haluttomuus maksaa veroja.

John Stuart Mill näki teoksensa *On liberty* (1857) alun johdantojaksossa mahdolliseksi sortajaksi populaarin hallituksen lisäksi ”yhteiskunnan” (esim. yleisen mielipiteen).¹⁶ Siksi takeet hallitusta ja yhteiskuntaa vastaan ovat hänelle vapautta koskeva pääkysymys.¹⁷ Rousseau suvereeni on olennaisesti lainsäätäjä ja vain sitä. Suvereenilla ei ole lainkaan toimeenpanovaltaa. Toimeenpanovallan on kuitenkin rajoitettava toteuttamaan yleistä tahtoa ja lakia. Suvereenilla on sitäpaitsi siihen nähden kontrolli-, erottamis- ja nimittämisvalta. Rousseau polemisoi ankarasti sellaisia vallanjakoteorioita vastaan, jotka tavalla tai toisella hajoittavat suvereenin ja asettavat useita perimmäisen vallan lähteitä.¹⁸

Rousseau kantaa voi kuvata karkeasti seuraavalla tavalla. Hän oletti, että vallankäytöstä on periaatteessa mahdollisuus eliminoida kokonaan herruus. Se eliminoidaan ensin vallan peruslähteestä, joka

on suvereeni: ”– kun kukin antautuu kaikille, ei kukaan antaudu kellekään”.¹⁹ Sitten suvereenin on valvottava, että toimeenpanovalta on vain funktionaalista, toteuttaa pelkästään sen tahtoa. On luontevaa ajatella, että ne, jotka haluavat desentralisoida vallan peruslähteen (suvereenin), uskovat, että kaikki valta, olkoon se miten funktionaalista tahansa, indusoi insititutionalisoiduttuaan väistämättä ympärilleen herruussuhteita. On lisättävä, ettei Rousseau uskonut herruuden voivan olla viime kädessä anonyymiä, vaan olettaa, että sortajat tai vähintään hyötyjät sekä uhrit ovat viime kädessä yksilöitävissä.

On vaikeata löytää politiikan teoreetikkoa, joka Rousseauta päättäväisemmin olisi määritellyt legitiimin valtion populaaristi hallitun vapaaehtoisen organisaation kaltaiseksi. Valtioon kuuluminen on osallisuutta yleiseen tahtoon ja yhteiseen hyvään. Ihmisellä on kolme mahdollisuutta: 1) osallisuus, 2) ulkopuolisuus lakien alaisena, 3) emigraatio. Ihmisen ”originaali riippumattomuus” suhteessa arvotaviin kollektiivisiin projekteihin toteutuu hänellä oikeutena valita valtionsa.²⁰ Eräissä liberalistisissa teorioissa vaaditaan sen takia ”valtioneutraalisuutta”, kielletään valtiota määrittelemästä arvottavia projekteja tavoitteekseen.

Yhteinen hyvä

Yhteinen hyvä on siis yleisen tahdon kohde ja sellaisena ehdottoman yleinen luonteeltaan. Usein jää havaitsematta, että Rousseau pyrkii tarkoin rajoittamaan yhteisen hyvän. Siihen sisältyy jonkinlainen hyvinvoinnin kansalaisprojekti, jossa on välttämättä erityistä tietulle kansakunnalle ominaista sisältöä. Sen lisäksi siihen kuuluu asioita, jotka ovat tämän projektin jatkuvuuden kannalta elintärkeitä ja pitävät yllä yleisen tahdon säilymisen edellytyksiä. Näistä kannattaa mainita julkinen kasvatusta sekä kohtuullinen varallisuustasa-arvo, jota Rousseau piti antiikin teoreetikkojen tapaan vapauden edellytyksenä.²¹ Mutta hän tarkoitti, että muu, hyvin suuri osa kansalaisten arkielämää, jäisi yhteisen hyvän ja yleisen tahdon määräysvallan ulkopuolelle.²² Tämä on yhtä tärkeää kansalaisen yksityisyyden takia kuin siksi, ettei yleisen tahdon ja lain ehdotonta *yleisyyttä* vastaan rikottaisi lainsäätäjän puuttumisella *yksityisiin* tai *erityisiin* asioihin.

Jos ajattelemmme sopimusteoreettisin termein, täytyy yhteisellä hyvällä olla jonkinlainen sopimusta *edeltävä* perusta. Täytyyhän sopijapuolilla olla omat asiaankuuluvat intressinsä, joista jokin osa sopimisessa abstrahoituu yhteiseksi. Kun valtion ”perustamisesta” on kysymys, sopimus muuttaa sopimusta edeltävän, suurelta osin kollektiivisesti *tiedostamattoman* yhteisen hyvän sopimuksen piiriin kuuluvaksi ja kollektiivisesti tiedostetuksi yhteiseksi hyväksi.

Siirtymä tiedostamattomasta tiedostettuun vaatii erityisen myyttisen hahmon, josta Rousseau käyttää termiä ”*legislateur*”. Sillä ei ole mitään tekemistä suvereenin kanssa. *Legislateur* on valtion suhteen samassa asemassa kuin Mooses luvattuun maahan. Hänen tehtävänä on olla eräänlainen ylihermeneutikko tai -terapeutti, joka kiteyttää yhteisen hyvän tai yleisen tahdon konstitutioksi, jonka kansa voi sitten eksplisiittisesti omaksua. Hyvä *legislateur* ymmärtää, että hän on sidottu sopimusta edeltävän yhteisen hyvän ydinsubstanssiin.

Solonista, Lykurgoksesta, Numa Pompiliuksesta tai Mooseksesta voidaan käyttää sanaa ”*legislateur*”, mutta Rousseaukin ottaa Korsikan konstituutioita luonnostellessaan viitan harteilleen. Jokaisen *Legislateurin* on täytynyt vedota yliluonnolliseen auktoriteettiin tehdäkseen ymmärrettäväksi ja sitoviksi kansalaisten isänmaalliset velvollisuudet.²³ Tämä kuvastaa sitä, ettei Rousseau käsitä kansalaisuuden voivan milloinkaan rakentua puhtaasti tiedostetuille rationaalisille kvaliteeteille, vaan myös tunteille, intohimoille, isänmaan ja lakien rakastamiselle, perityille uskomuksille ja tavoille sekä kansalaisuskonnolle. Moraalinen hyve ja kansalaishyve pysyvät eri asioina, vaikkakin niillä on yhteisenä vastakohtana paha, ts. egosentrisyys.

Rousseauilla legitiimin valtion perusteet, vapaus ja yleinen tahto, ovat rationaaliset. Mutta vaikka hän pitää antiikkiseen tapaan julkista kasvatusta valtion keskeisenä tehtävänä, hän ei aseta poliittisen yhteisön tehtäväksi edetä kohti puhdasta rationaalisten olentojen yhteisöä. Sellaiset eivät politiikkaa, valtiota ja lakeja tarvitsisikaan.

Rousseaun teorian antiikkiset ja modernit piirteet

Koska yleinen tahto on ankaran autonomisen vapauskäsitteen konkretisaatio, on jälkimmäinenkin legitiimien ja oikeudenmukaisten lakien ja instituutioiden ehto. Tämä määrittelee tietenkin osaltaan lakien ja instituutioiden luonnetta. Valtion jäsen on yhtäältä suvereenin jäsen, toisaalta alamainen, jolle edellinen säätää lakeja ja instituutioita rajoitteiksi. Näin kansalainen ja porvari kamppailevat ihmissydamessä.

Rousseaun vapauskäsitteessä on autonomisuus halun esteettömyyden, porvarin vapauden ehto. Vastaavasti laeissa ja instituutioissa rajoittavuutta tärkeämpää on, että ne *realisoivat* poliittisen vapauden. *Poliittinen toiminta on perusluonteeltaan vapauden realisaatiota*. Rousseau ei tosin missään korosta tätä autonomisen vapauskäsitteensä välitöntä seurausta, vaikka kunnioittaa ja ihailee vapaan kansalaisenpoliittista toimintaa.²⁴ On syytä muistuttaa, että ankara autonomia merkitsee lain *käsitteellistä* sitomista vapauskäsitteeseen, ei vain esimerkiksi laillisuuden ymmärtämisestä vapauden toteutumisen ehdoksi (Locke) tms.

Koska vapaus oli ihmisen olemuspiirre, on poliittinen toiminta myös ihmisolemuksen realisaatiota. Totesimme jo, että autonominen vapaus on persoonan *siveellistä* vapautta. Vapaus ja moraalit yhdistyvät siinä aivan samoin kuin kategorisessa imperatiivissa. Toteutettava ihmisolemus on siis rationaalisuutta, jonka keskeisenä sisältönä on tietenkin yleisyys. Mutta Rousseauin laki ei ole teoreettista, vaan moraalista yleisyyttä. Tätä eroa vailla Rousseauin käsitys politiikan tehtävästä on sama kuin Aristoteleen. Rousseau asetti yli kaksivuosittuhantisen tauon jälkeen politiikan päämääräksi täysin sekulaaristi ja rationaalisesti määritellyn hyvän elämän, vapauden ehdolla mahdollisen hyvinvoinnin ja päätyi sillä tavoin hyvin lähelle Aristotelesta.

Koska vapaus on ihmisen konstituution perustava käsite, ei vapautta voi tulkita olemukseltaan välineelliseksi. Rousseauin lähtökohdista on siis mahdoton välttää johtopäätöstä, jonka mukaan poliittinen toiminta on oikeastaan *praksista* täsmälleen aristoteelisessa merkityksessä. Rousseau ei itse tällaista johtopäätöstä liene missään esittänyt.

Rousseaun autonominen vapauskäsite ja sen soveltaminen poliittiseen toimintaan johtaa hänet varsin etäälle Hobbesiin palautuvasta poliittisen teorian valtavirrasta, jossa valtion konstitutiivinen peruste palautuu itsesäilytykseen tai sen johonkin modifikaatioon. Tätä ei muuksi muuta se, että vapautta koskevat kysymykset ovat tässäkin traditiossa (Locke, J. St. Mill jne.) keskeisessä asemassa. Niin läheisesti kuin *Yhteiskuntasopimuksen* tehtävänasettelu puolestaan pyrkiikin liittämään oikeudenmukaisuuskysymyksiin utilitaristisen näkökulman, jää lopputulokseksi se, että vapaus määrittelee ehdot utilitaristisille tavoitteille eikä päinvastoin kuten esimerkiksi Millillä.

Rousseaun poliittisen teorian modernisuus tulee ilmi kun se suhteutetaan Hegelin ja Marxin poliittisiin teorioihin. Erityisesti Hegelin *Oikeusfilosofiassa* on sekä kokonaisuudessaan että monissa yksityiskohdissa havaittavissa Rousseaun poliittisen teorian ääripiirteitä. Mainitsen vain kaikkein globaalimmat piirteet. Kumpikin asettaa ankarasti autonomisen vapauden oikeudenmukaisuusteoreettisessa mielessä legitimiisyyden ylimmäksi kriteeriksi. Kummallakin on vapauden konkretisaationa ja legitimiisyyden välittömänä kriteerinä yleisen tahdon vallitseminen. Kummallekin muodostuu ydinprobleemaksi moderni rahatalous korruptiotendensseineen. Kummallekin lakien ja instituutioiden olemus merkitsee velvollisuuksien ja vapauden (oikeuksien) erottamatonta ykseyttä.

Myös heidän teoreettisissa välineissään on yhteisiä piirteitä, jotka ovat kokonaan vieraita esimerkiksi brittiläiselle poliittisen teorian traditiolle. Rousseaun poliittisen ajattelun rakenteissa on milloin piilevämmiin, milloin näkyvämmiin teleologinen katsantokanta, joka puolestaan hallitsee Hegelin *Oikeusfilosofiassa*. Kummankin metodissa asetetaan yksi ja sama johtava periaate eli vapaus teorian globaalikriteeriksi – teorian, joka tätä kautta muuttuu ytimeltään oikeudenmukaisuusteoriaksi.

Viitteet

- ¹ Termiä "l'etat" Rousseau käyttää suppeasti merkitsemään poliittisen yhteisön "alamaisaspektia", "suvereenisuusaspektista" abstrahoiden, *Œuvres complètes* III, 362 [jatkoksa P III, 362]; *Yhteiskuntasopimus*, I kirja, 6. jakso [jatkoksa YS I, 6].
- ² Rousseau ottaa huomioon myös tiettyjä yhteisöjen kaltaisia eriaisteisia kollektiiveja, mutta hän ei näe niissä vapaata ja spontaania toimintaa, vaan ennen kaikkea erityisintressien ajamista. Ne ovat ensisijaisesti arveluttavia, koska niillä on tendenssi kohdistua yleistä intressiä vastaan vrt. P III, 245ff.
- ³ Vrt. Aristoteles, *Politiikka*, 1252a.
- ⁴ P III, 356; YS I, 4.
- ⁵ Esim. P III, 283ff, 372; YS II, 3.
- ⁶ Termiä "autarkia" en ole huomannut Rousseau käyttäneen, mutta se ilmaisee tarkkaan hänen tarkoituksensa, antiikin tasavaltoihin viittaavat konnotaatiot mukaan lukien.
- ⁷ Vrt. P IV, 252-3.
- ⁸ Jos tuosta luonnoksesta olisi tullut poliittista käytäntöä, olisimme saaneet esimerkin ja ehkä ainoan uudella ajalla mahdollisen esimerkin yhteiskuntasopimuksen kirjaimellisesta toteutumisesta!
- ⁹ Tämä samaistus ei ole ollenkaan itsestäänselvästi oikein. Tässä ei ole mahdollista pysähtyä erittelemään siihen liittyviä vaikeita tulkintaongelmia.
- ¹⁰ P III, 247.
- ¹¹ P III, 360; YS I, 6.
- ¹² P III; YS I, 8.
- ¹³ Vrt. P III, 362ff. Sen sijaan valtio (suvereeni) on Rousseau mukaan individi muiden valtioiden joukossa ja voi tehdä niiden kanssa sopimuksia. Rousseau ei pohdi, millaisia ongelmia rajoittamattomasta suvereenista johtuu valtioiden välisille sopimuksille. Jos kansankokous ei ole koolla, kuuluu sopiminen hallitukselle, mikäli sopimukselle ei tahdota lain arvovaltaa (Vrt. P III, 427ff). Rousseau tekstistä lähin päätelmä on, että seuraava kansankokous voi asettaa sopimuksen omaan arvoonsa!
- ¹⁴ P III, 363; YS I, 7.
- ¹⁵ Rousseau ei toki väheksynyt lakeja. Päinvastoin hyvässä valtiossa isänmaan rakastaminen on myös lakien rakastamista (P III, 250). On korostettava lakien merkitystä julkiselle kasvatukselle (P III, 260ff). Rousseau poliittisessa ajattelussa korostuu Platonia ja Aristotelesta lähentelevällä tavalla valtion perusluonne kasvatussysteeminä.

- ¹⁶ Hänelle se jo tarkoitti itsestään selvästi valtiosta eriytyneitä sosiaalista tilaa.
- ¹⁷ Takeiden ongelma koskee vallan olemusta, jota Mill ei käsittele teoksesaan lainkaan. Uskon, että sen erittely vahvistaisi havaintoa kahdesta toisistaan syvällisesti eroavasta poliittisen teorian traditiosta uudella ajalla. Toinen on Hobbesista alkanut ”liberalistinen” perinne, toisen keskuksen henkilöt ovat Rousseau, Hegel ja Marx. Perinteet erottaa toisistaan myös jälkimmäisten autonominen vapauskäsite. Ilmeisesti emansipaatio koskee aina tavalla tai toisella vallankäyttöä.
- ¹⁸ Ks. P III, 369; YS II, 2.
- ¹⁹ P III, 361; YS I, 6.
- ²⁰ Vrt. P III, 440; YS IV, 2.
- ²¹ ”– ettei yksikään kansalainen olisi kyllin rikas ostaakseen toisen, eikä yksikään niin köyhä, että hänen olisi pakko myydä itsensä” (III, P 391; YS II, 11).
- ²² P III, 375; YS II, 4.
- ²³ Rousseau itse on kylläkin poikkeus, sillä hänen luonnoksessaan ei kysymystä uskonnosta juuri käsitellä. Syynä on varmaankin se, ettei hän halunnut eikä katsonut mahdolliseksi peukaloida Korsikan perinteistä uskontoa.
- ²⁴ Vrt. P III, 429, 437; YS III, 15, IV, 1.

Kirjallisuus

- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suomentanut A.M. Mattila. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Rousseau, Jean Jacques (1964): *Œuvres complètes* III-IV. Éditions Gallimard. [P III-IV]
- Rousseau, Jean-Jacques (1918): *Yhteiskuntasopimuksesta eli Valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suomentanut ja johdannolla varustanut J.V. Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto. [YS]

Lauri Mehtonen

PÖYTÄSEURUE HUMANITEETIN ESIKOULUNA

Seurallisuudesta (*Geselligkeit*) Kantin *Antropologiassa*

1. *Maun (Geschmack)* ja teeman '*Geselligkeit*' olennainen ja affirmatiivinen side tulee näkyviin jo niissä tarkasteluissa, joissa makua tarkastellaan ulkoisena aistina (§ 20)¹. Kant katsoo, että *makuaisille* on luonteenomaista nautintojen *Geselligkeit*-luonteen tukeminen ja edistäminen. Toisin on hänen mukaansa *hajuain* laita. Sen kultivointi ei maksa vaivaa. Samoin sen hienostuttamisesta ei kannata puhua. Hajuainin positiivinen suhde ihmisen hyvinvointiin onkin negatiivinen. Sen avulla on tunnistettavissa vältettäviä asioita kuten vahingollista ilmaa tai pilaantuneita elintarvikkeita (B/A 54).

Tietenkin makuaisillakin on erittelykykyä, jolla varoittaa pilaantumisesta. Mutta sillä on myös positiivinen rooli. Nimittäin juuri kyky edistää ja tukea nautintojen *Geselligkeit*-luonteen edistymistä ja syvenemistä. Mutta onnistuminen tässä tehtävässä edellyttää sen itsensä kultivoimista ja hienostuttamista. Maun laatua tulee nostaa ja sen erittelykykyä rikastuttaa.

Esimerkiksi suu ruuan kulun porttina pystyy antamaan ennako-

arvion ruuan suotuisuudesta (*Gedeichkeit*). Kant katsookin, että ruuan suotuisuuden varsin hyvä ennakoarviointi on suoritettavissa makuaistin avulla. Suotuisuuden arvioinnin välineenä on mieluisuus. (Voimme ajatella arvioinnin maksimiksi ”maukas on terveellistä”.) Tässä tehtävässään makuaisti voi olla luotettava vain sillä edellytyksellä, että se ei ole joutunut sivilisoitumisen mahdollistaman rappeutumisen uhriksi. Ts. ylellisyys ja mässäily eivät ole sitä turmelleet. – Huomaamme, että Kantilla ei vain vasta maku vaan jo makuaisti on sivilisaatiokritiikin arviointien kohteena, niin positiivisten (edistys) kuin negatiivisten (rappio).

Ruuan maun ja suotuisuuden korrelaatiosta Kant antaa seuraavat esimerkit. 1. Mikä maistuu sairaalle on myös hänelle suotuisaa, lääkkeen tavoin vaikuttavaa. 2. Ruuan tuoksu on esimakua (*Vorgeschmack*) siitä. 3. Mieluisten ruokien tuoksu kutsuu nälkäistä aterian nautintaan ja torjuu kylläistä. Esimerkeistä kaksi ja kolme näkyy, että Kantkin jakaa kulttuurimme ja filosofian yleisen nenän ja tuoksun (hajusta puhumattakaan) vähättelyn ja jopa halveksunnan. Kant artikuloi ruuan (ja miksei myös juoman) tuoksun positiiviset kokemukset ja nautinnot maun topoksen kautta.

2. Artikkelini tulee etenemään seuraavasti. Makuaistin piiristä siirryn *juomisen* ja *humaltumisen* (ja humalan) kautta Kantille rakkaaseen teeman ’*Geselligkeit*’ konkretisaatioon, nimittäin pöytäseurueeseen tai paremmin *pöytäseuraan* (*Tischgesellschaft*). (Sanaa ”seura” ei tule tässä ymmärtää sanan ”seuralainen” tuossa tai tuossa mielessä vaan sitä on hyvä ajatella epävirallisen seuran tai kerhon perspektiivistä). – Ennen ensimmäistä siirtymää haluan vielä luoda silmäyksen pykälään 19.

Pykälästä tuon esiin Kantin huomion *erosta* tuoksun/hajun (*Geruch*) ja maun (*Geschmack*) välillä. ’*Geselligkeit*’ on tämänkin huomion perspektiivi. Vapauden ja yhteisöllisyyden suhteen tarkasteltuna tuoksua ja erityisesti hajua voidaan luonnehtia seuraavasti. Ne vähentävät valinnanvapauden määrää ja lisäävät pakkoa. Maku puolestaan suhtautuu valinnanvapauteen sivilisoidusti. Makuni valinta ei ole samalla jo ’valintaa’ toisille – vaan kanssaihmisilläni on yhä vapaat kädet.

Maun ja sen sivilisoituneen valinnan oiva topos on ravintolapöytä. Sen piirissä jokainen voi valita ruokansa ja juomansa itse pakottamalla samalla toisia valintaansa (esimerkiksi tilaamalla samalla myös toisille tai pakottamalla valintansa toistamiseen) ja tilaustensa kanssauttamiseen. – Tähän huomioon Kant liittää ajatusviivan välityksellä reflektion liasta. Tässä esimerkissä filosofian rakastetuin ja arvostetuin aisti eli näköaisti artikuloidaan halveksituimman kautta – eihän silmän oma oivallisuus voi itsessään olla vastakohtansa. (Reflektiota on hyvä ajatella teemasta *'Ungeselligkeit'* käsin). Kant nimittäin luonnehtii lian seuraavalla tavalla:

”Lika ei näytä niinkään inhottavalta siksi, että se on vastenmielistä silmälle tai kielelle, vaan sen lupaaman löyhkän vuoksi.”

Kant huomauttaakin, että hajun vastaanottaminen käy meihin sisäisemmin kuin suulla tai nielulla vastaanotettu. Kantin huomiota ei tule taaskaan rajata vain fysiologian piiriin (keuhkot vs. suu ja nielu). Jälleen kerran huomion pääpaino on sivilisoitumisen ja sivilisaatio-kriitikin suunnissa. Hajun dialektiikkaa luonnehtii samalla kertaa ulkoinen, sosiaalinen pakkotilanne (*'lähettäjän'* toisten puolesta tehty *'valinta'*) ja vastaanottajien intiimisyteen kiinnikäyminen.

Kuvitelkaamme sosiaalista tilaa (kuten linja-auto tai kaupan kassajono), josta on hankala päästä pois tai jossa tietyt pakot pitävät, ja sen täyttymistä pesemättömyyden, vanhan viinan ja ruumiin eritteiden tyrmävällä yhteisvaikutuksella. Tällainen löyhkä tuntuu häivyttävän todellisuuden muut erot ja täyttävän yksin ja täysin vastaanottajansa mielen ja nostavan esiin ahdistusta ja aggressiota.

3. Annoin *juomien* vilahtaa maun ja tuoksun/lemun tarkasteluissa. On aika siirtyä jo niiden ääreen ja kuulla Kantia alkoholin ja humaltumisen tuntijana ja kriitikkona.

Kantin Königsberg Itä-Preussin keskuksena asettuu juomienkin kulttuurimaantiedossa saksalaisen kulttuurin saarekkeeksi Puolan ja Venäjän väliin. Sen juomakulttuuri on määrätynyt niin erojen kuin ylimääräytymisen kautta. Paloviinan aluetta se on niin Pohjois-Saksan kuin naapuriansa kautta. Erottumisen naapurien vodka-kulttuu-

rista käy oluen ja ennen muuta viinien kautta.

Yllätyksettömästi Kantkin vertailee paloviinaa, olutta ja viiniä toisiinsa. Kuten maun ja tuoksun kohdalla, juomienkin vertailu on fysiologis-sivilisatorista. Niiden olemusten ja keskinäisen paremmuuden mittapuun antaa viime kädessä suhde *pöytäkeskusteluun*. Sivilisoitumiseen kuuluva ja sitä edistävä itseilmaisun, toisen kuulemisen ja keskustelun kulttuuri asettaa juomaryhmät seuraavaan järjestykseen:

- I viini
- II olut
- III paloviina.

Kantista, ravintolaelämän säännöllisestä ja pitkäaikaisesta viittäjästä, voidaan antaa seuraava suppea juomishistoria: nuorempana Kant piti viinistä, iän ja varallisuuden kasvaessa hän alkoi suosia laadukkaita valkoviinejä.

Lähtökohdaksi Kantin juomien kritiikille lainaan hänen määritelmäänsä päihtyneisyydestä:

”Päihtyneisyys on luonnonvastaista kyvyttömyyttä järjestää aistimielteet kokemuksen lakien mukaisesti, sikäli kuin se on tulosta kohuuttomasta nautintoaineiden otosta” (B § 23, vrt. A § 22).

Ken saattaa itsensä tällaiseen kyvyttömyyden tilaan tahallisesti tai tarkoituksellisesti, hän päihdyttää itsensä (§ 26). Nautintoaineiden kohtuullinen käyttö on luonnollisesti Kantin suositus. Nautintoaineiden käytön absoluuttinen kieltö ei ole realistinen vaihtoehto, sillä nautintoaineiden olemassaololle ja käytölle on pysyvä yhteiskunnallinen tilaus. Ne tekevät yhteiselämän mahdolliseksi.

Nautintoaineiden funktio on vaikuttaa mielikuvitukseen (*Einbildungskraft*) ja saattaa näin aikaan unohdusta yli elämän taakan – taakan, josta elämämme ei voi koskaan laskea irti (§ 26). Tältä pohjalta Kant saattaakin todeta nautintoaineista ja filosofisesta ihmis-tutkimuksesta seuraavalla tavalla. Nautintoaineiden tärkeys ihmisten elämässä on sitä luokkaa (esimerkiksi laaja ja kestävä kysyntä ja vaikutus ihmisen ymmärryksen käyttöön), että pragmaattisen antro-

pologian ”filosofisena tutkimuksena ihmisen luonnosta” on otettava nämä aineet tutkimuksensa kohteeksi.

Paloviinan (kuten myös ooppiumin) lajityypillisessä sanattomassa humaltumisessa on jo itsessään jotain häpeällistä. Määrettä ”sanaton” ei tule ottaa kirjaimellisesti. (Takavuosien viitsi suomalaisesta ns. humalahakuisesta viinakulttuurista iskee naulan kantaan. ”Puhumaanko tänne tultiin vai juomaan”.) Jälleen kerran Kant tarkastelee asioita teeman ’*Geselligkeit*’ horisontista. ’Sanatonta päihtymistä’ eivät ”seurallisuus ja vaihtovuoroinen ajatustenvaihto elävöitä” (B 73, A 72).

Olut ja viini – toisin kuin paloviina – palvelevat ’seurallista päihtymistä’. Mutta niidenkin välillä on ratkaiseva ero viinin hyväksi. Eroa Kant kuvaa seuraavasti. Viini on pelkästään elävöittävää ja herkistävää (”bloss reizend ... ist”). Mutta oluen Kant näkee vanhan tradition mukaisesti pikemmin ravintoaineena. Olut on ravitsevaa (nährend) ja kylläiseksi tekevää (*sättigend*). Teema ’*Geselligkeit*’ piirtyy kauniisti näkyviin Kantin vastakuussa. Olutjuominkeja luonnehtii uneksiva (unelias) umpimielisyys ja itseensä vaipuminen, usein myös (kanssakäymisen) hiomattomuus. Viinin nautintaan kuuluu puheliaisuus, joka on iloista, toisillesuunnattua (*laut*) ja sukkelaa (*Witz*) (B 73, A 72).

4. ”*Humanität*” on niin Kantin itsensä kuin hänen filosofiansa avainsanoja. Kuolemansairaasta vanhasta Kantista on kuuluisa kuvaus. (Hänellä oli tällöin enää jäljellä yhdeksän elinpäivää). Kotikäynnillä käyvä lääkäri sai lähes sokean ja heikkokuntoisen Kantin nousemaan tuolistaan ja pyynnöistä huolimatta tämä ei suostunut istumaan ennen kuin lääkäri vanhuksen asioiden hoitajan A. Ch. Wasianskin ohjaamana ymmärsi istua ensin itse. Tilanteen lauettua ja kerättyään voimiaan Kant pakotti itsensä seuraavaan kommenttiin:

”Humaanisuuden tunne ei ole vielä minulta kadonnut” (Gross 1980, 298).

Tarkastellessamme Kantin *Antropologian* tiivistä määritelmää humaniteetille huomaamme teeman ’humaniteetti’ vetävän yhteen

ihmisen aistisena olentona, järjellis-moraalisena olentona ja sosiaalisena olentona. Ihmistä aistiolentona luonnehtii pyrkimys saavuttaa mieluisuutta ja välttää epämieluisuutta. Moraalisena olentona hän pyrkii lähentämään olemistaan pitämiseen. Edelliset näkökulmat jäsentävät ihmistä sosiaalisena olentona ja saavat puolestaan sisältöä ja sisäisiä ja keskinäisiä jännitteitä ihmisten keskinäisten kanssakäymisten alueilta.

Kantin moneus ykseytenä - 'määritelmä' humaniteetille kuuluu seuraavasti:

"*Humaniteetti* on ajatustapa mieluisuuden ja hyveen yhdistämiselle ihmisten välisessä *kanssakäymisessä*" (B 241, A 242).

Määritelmässä (ja samalla sen ilmaisemassa ohjelmassa) on mukana yhdistäminen (yhdistyminen) ja sen erityinen topos. Topos on ihmisten välinen kanssakäyminen (*Umgang*). Määritelmässä on myös sana "*Denkungsart*" (ajatustapa). Siitä voidaan huoletti sanoa, että se on Kantin *transsendentaalifilosofian* keskeisimpiä termejä.

Sanasta "*Denkungsart*" voidaan esimerkiksi todeta, että sen transsendentaalifilosofinen viitekehys on läsnä "Puhtaan järjen kritiikin" kuuluisa 'kopernikaanisessa kumouksessa' tai erityyppisten arvostelmien luonteen ja pätevyyden tutkinnoissa Kantin kolmessa kritiikissä.

Mieluisuuden ja hyveen ajatustavat ovat erilaisia ajatustapoja, joissa 'yksi ja sama' kuvautuu erilaisiksi asioiksi erilaisissa maailmoissa ("välttämättömyyden valtakunta", "vapauden valtakunta", kopernikaaninen kumous tapojen metafysiikan alueella).

Seuraavaksi Kant ottaa transsendentaalifilosofiansa erään keskeisimmän kielikuvan sisältämän roolin. Hän alkaa toimia lainsäätäjänä ja säätää säännöt sivistyneelle pöytäkeskustelulle. Sääntöjä Kant antaa viisi. Säännöt aistikkaalle pidolle ("*die Regeln eines geschmacksvollen Gastmahls*") koskevat sen *telosta* eli pöytäkeskustelua. Vapaasti suomennettuna Kantin huoneentaulu sivistävälle ja sivistyneelle pöytäkeskustelulle on seuraavanlainen:

- a) Keskustelun aihe on valittava niin, että se kiinnostaa kaikkia läsnäolevia ja jokainen voi sopivalla tavalla antaa siihen oman panoksensa.

b) Keskustelussa tulee välttää kuolleiden kohtien syntyä – hetkelliset tauot ovat luvallisia.

c) Keskustelun aihetta tulee vaihtaa vain tarpeen vaatiessa. – Säännöllä Kant ei tähtää vain aiheessa pysymiseen ja sinne tänne poukkoilun välttämiseen, eikä vain aiheen monipuoliseen ja syvään valaisuun. Kantin erityinen huomio kohdistuu istunnon jälkeiseen muistelutyöhön. (Tätä muistelutyötä hän vertaa näytelmän jälkeiseen muistelutyöhön). Mikäli muistelija ei löydä keskustelun akteissa niitä yhdistävää sidettä ja mieltä, hän tuntee hämmennystä ja mielipahakseen joutuu toteamaan menneensä pöytään ja odottaneensa saavansa sieltä jotakin mutta jääneensä ilman. Valittu kiinnostava ja huvittava aihe on käsiteltävä lähes loppuun ennen uuteen siirtymistä. (Rivien välistä saattaa myös lukea: on osattava lopettaa silloin kun aihe on yhä kiinnostava). Keskustelun lukkiutuessa on yritettävä huomiota herättämättä suunnata sitä koepalloilla uuteen aiheeseen, joka on luontevaa jatkoa vanhalle, ja ottaa tämä keskustelun johdattelu suoritettavakseen.

d) Oikeassa oleminen ei kuulu seurustelun luonteeseen. Keskustelu on leikkiä ei työtä (*Spiel* vs. *Geschäft*), joten sen totiseksi menemistä tulee aina pyrkiä torjumaan sopivalla kokkapuheella.

e) Vakavassakin kiistelystä, jota ei voida välttää, on pidettävä itsensä ja affektinsa kurissa, jotta keskinäinen kunnioitus ja hyväntahtoisuus (*Wohlfühlen*) tulisi aina näkyviin. Kyse ei ole niinkään keskustelun aiheesta kuin sen sävystä. Sen ei tulisi olla kiivasta eikä ylimielistä. – Tulee pyrkiä välttämään tilannetta, jossa yksikin seurueen jäsenistä palaisi arkisten toimien pariin riidoissa jonkin seurueen jäsenen kanssa.

Tarkastelunsa pöytäkeskustelusta ja ylipäätään hienostuneesta ihmisyydestä (sanoisinko ”hyvistä ja kauniista käytöstavoista”) Kant päättää tavoilla, jotka korostavat aiheen tärkeyttä. Tekstillisesti tarkastelu päättää *Antropologian* ensimmäisen osan (”Antropologinen didaktiikka”). Sisällöllisesti tarkastelu avaa näköalan aina korkeimman hyvän (*höchste Gut*) teemaan asti. – Kuten loppuhuipenukseen kuuluu ovat Kantin siirrot nopeita ja yllättäviä.

Aluksi Kant taktisesti myöntää, että eritoten puhtaaseen moraaliin verrattuna tarkastellut pöytäkeskustelun lait samoin kuin ylipäätään hienostuneen ihmisyyden lait hyvin saattavat näyttää vähäpätöisiltä. – Mutta näin asia ei Kantin mukaan kuitenkaan ole. Päinvastoin: hienostuneen ihmisyyden lait ovat suotuisa asu hyveelle, sil-

lä nämä lait edistävät seurallisuutta (*Geselligkeit*). Tässä eivät tee poikkeusta miellyttävät maksiiimit (elämänsäännöt) ja käytöstavat. Ja kaikki seurallisuutta edistävä on asua, joka on hyvettä pukevaa.

Nyt Kant, tuo ”moraalinen rigoristi”, paljastaa leikin vakavan puolen suositellessaan ”vakavassa tarkoituksessa” sen kuosia hyveelle. Mutta tällöin sitä ei pidetä pelkkänä pedagogisena välineenä itse asiaan pääsemiseksi, ei jonain hyveen sokerikuorruksena, jonka tehtävänä on estää hyveen tulemista torjutuksi suoralta kädeltä. Se kuuluu itse asiaan.

Tunnetusti muotitietoinen Kant tehostaa hyveen asusuositustaan loppuhuomautuksella, jonka olisi tullut antaa ajattelemisen aihetta niille kaikille, jotka ovat katsoneet parin vuosisadan ajan aiheelliseksi moittia Kantin moraalifilosofiaa elämälle vieraudesta ja abstraktisesta lihattomuudesta.

”*Kyynikkojen purismi ja erakoiden lihankuolettaminen* vailla seurallisuuden onnea (*gesellschaftliche Wohlleben*) ovat hyveen irvikuvia eivätkä siihen kutsuvia (*für diese nicht einladend*); päinvastoin, sulottarien hylkääminä ne eivät ole ihmisyiden arvon mukaisia” (B 250, A 252).

Viite

¹ Viittaukset Kantin *Antropologiaan* annetaan joko pykälinä tai A/B -painosten sivunumeroina.

Kirjallisuus

Gross, Felix (toim.) (1980): *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Kant, Immanuel (1983): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werke Band 10: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Zweiter Teil*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [A 1798, B 1800].

Jussi Kotkavirta

HEGEL, YKSILÖLLISYYS JA YHTEISÖLLISYYS

Hegelin etiikka ja poliittinen filosofia on ollut vilkkaan mielenkiinnon kohteena kun viime vuosina on keskusteltu yksilöllisyydestä ja yhteisöllisyydestä. Hegeliä on näissä keskusteluissa tulkittu varsin eri tavoin. Häneen vedottu liberalistisen individualismin kriitikkona tai kritisoitu antiliberaalina konservatiivina – siis luettu 'kommunitaristina'; niin ikään häneen on vedottu kommunitaristisen traditionalismin kriitikkona, joka pitää yksilöllisyyttä modernin aikakauden keskeisenä periaatteena – siis jonkinlaisena 'liberalistina'. Hegel-tulkintoja koskevissa ristiriitaisuuksissa, joilla tunnetusti on pitkät ja monivaiheiset perinteensä, kysymys yksilöllisyydestä ja yksilön asemasta yhteisöllisissä kokonaisuuksissa on aina ollut yksi keskeinen vedenjakaja.¹

Hegelin teksteistä voi myös löytää tukea erilaisiin tulkintoihin. Kuten monessa muussakin kysymyksessä, Hegelin kanta on tässä aidosti monimutkainen: dialektinen (mikä joidenkin mielestä merkitsee suunnilleen sama kuin sisäisesti ristiriitainen). Hegelin yleinen filosofinen strategia on monistinen. Hän pyrkii sovittamaan yhteen ensi näkemältä ristiriitaisia asioita, osoittamaan miten ne perimmältään kuuluvat yhteen, koska hänen mielestään totuus on kokonai-

suudessa. Kaikkiaan Hegelin näkemys on, että yksilöllisyys ja yhteisöllisyys kuuluvat yhteen erityisesti modernina aikana, vaikka ne helposti asettuvatkin vastakkain. Rikas yksilöllisyys edellyttää monella tavoin yhteisöllisyyttä, ja aito yhteisöllisyys voi syntyä vain yksilöllisesti vapaiden ja yhdenveroisten persoonien yhteenliittymänä.

Oman aikansa lähtökohdista Hegel on ajatellut perusteellisesti läpi monia kommunitaristien viime vuosina esiin nostamia kysymyksiä – jopa niin että joskus uudemmista keskusteluista syntyy vaikutelma pyrkimyksestä ”keksiä pyörä uudelleen”.² Hegelin kritiikki modernin elämän pirstaleisuutta ja abstraktia yksilöllisyyttä kohtaan perustuu osittain samantapaisiin havaintoihin ja huoliin kuin kommunitaristeilla, mutta hänen ratkaisuehdotuksensa ovat käsitteellisesti monimutkaisempia ja ”raskaampia”. Monien kommunitaristien tavoin Hegel kiinnittyy klassiseen käytännöllisen filosofian ideaan ja rakentaa omaa synteesiään kreikkalaisen, kristillisen sekä modernin tieteellisen ajattelun välillä. Myös Hegel vetoaa klassisiin hyvää elämää ja poliittista yhteisöllisyyttä koskeviin ideoihin kritisoidessaan modernin ajan pirstaleisuutta, mutta samalla hän pyrkii käsitteellistämään näitä ideoita uudelleen siten, että ne eivät olisi ristiriidassa modernin ajan peruseriaatteen, yksilöllisen vapauden, kanssa.³ Kaikkiaan Hegel on muotoillut moniin kysymyksiin liberalismia ja kommunitarismia välittäviä kantoja, joita sekä liberalistisesti että kommunitaristisesti argumentoitvien olisi järkevää yhä edelleen tutkia. Tosin Hegel on monilta osin perustellut näkemyksiään tavoilla, joita nykyään ei ole helppo ymmärtää, saati hyväksyä.

Hegel lähtee Aristoteleen tavoin siitä, että ihminen voi toteuttaa itseään ainoastaan yhteisöissä. Yhteisöt ovat perustavia, konstituttiivisia yksilöllisen identiteetin kehityksen kannalta. Hegel suhtautuu kriittisesti Hobbesista alkavaan moderniin ajatustapaan, jonka mukaan yksilöt pyrkivät ensisijaisesti turvaamaan oman yksilöllisen olemassaolonsa ja muodostavat yhteisöjä lähinnä prudentiaalisesti, yksilöllistä itsesäilytystä edistääkseen ja sulkeakseen pois sen näkökulmasta tuhoisat konfliktit. Hegel lähtee siitä, että yksilöiden pyrkimykset elämässä ajavat heitä monenlaisiin keskinäisiin konflikteihin, mutta käytännöllisen filosofiansa keskeiseksi tehtäväksi hän katsoo sen käsitteellistämisen, miten erilaisilla konflikteilla on sekä yksilöiden kannalta eettisesti kasvattava, identiteettiä rakentava että sa-

malla yhteisöjä sekä instituutioita muodostava merkitys.⁴

Sitä, miten yksilöllisyys kehkeytyy yhteisöllisissä konflikteissa, Hegel käsitteellistää *kamppailuna tunnustuksesta*. Tämä kamppailu on se mekanismi, jonka kautta hän sitoo toisiinsa modernin yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden eri muotoja. Se on samalla avain Hegelin synteisiin klassisen ja modernin käytännöllisen filosofian välillä. Kamppailua tunnustuksesta Hegel käsittelee erityisesti Jenan kauden teksteissään vuosien 1800 ja 1806 välillä. Nämä tekstit ovat pääosin julkaisemattomia luentomateriaaleja ja tulkinnan kannalta hankalia.⁵ Tarkastelen seuraavassa lyhyesti keskeisiä muutoksia, joita Hegelin käytännöllisen filosofian peruskäsitteistössä tapahtuu Jenan kaudella – nimenomaan sikäli kuin muutokset liittyvät yksilöllisyyteen, yhteisöllisyyteen ja kamppailuun tunnustuksesta. Pyrin osoittamaan, miten Hegel vielä Jenan kauden alussa puolustaa vahvaa aristoteelis-spinozistista kommunitarismia ja miten hän vasta Jenan kauden lopulla kykenee paremmin muotoilemaan oman yksilöllisyyttä ja yhteisöllisyyttä koskevan näkemyksensä perusteet kamppailuna tunnustuksesta. Vaikka myöhemmässä *Oikeusfilosofiassa* (1821) kamppailulla tunnustuksesta ei enää ole vastaavaa asemaa kuin Jenan kauden kirjoituksissa – *Phänomenologie des Geistes* mukaan luki-en – yksilöllisyyttä ei nähdäkseen suinkaan ole syrjäytetty tässäkin teoksessa. Päätän kirjoitukseni pariin tätä teosta koskevaan huomautukseen.

Hegelin varhainen kommunitarismi

Jo ennen siirtymistään Jenaan ja akateemisen filosofian pariin vuonna 1800 Hegel oli kiihkeästi pohtinut mahdollisuuksia uudistaa kristinuskoa ja kirkollisia käytäntöjä siten, että ne tukisivat vapaan, järkeen perustuvan ja elävän yhteisöllisyyden muodostumista nykyaikana. Hän pohti uudenlaisen ”kansanuskonnon” mahdollisuutta, ja keskeinen esikuva, jota vasten hän arvioi kriittisesti kristinuskoa, oli antiikin uskonnollinen ja poliittinen yhteisöllisyys.⁶

Hegel kiinnittyi yhtäältä Kantin ajatuksiin yksilöllisestä moraalisuudesta samoin kuin tämän moraaliteologiaan, rakentaen kuvaa Jeesuksesta moraalisen autonomian opettajana. Vapautta yksilöllisenä

autonomiana Hegel korosti erityisesti Bernin vuosinaan 1793-96.⁷ Toisaalta hän painotti jo varhain Kantista poikkeavalla tavalla myös sitä, että uskonnon ei tulisi olla vain yksityinen vaan samalla yhteisöllinen asia.⁸ Yhteisöllisyyden korostus voimistui jatkuvasti Hegelin ajattelussa ja vastaavasti hänen suhtautumisensa Kantin etiikkaan muuttui kriittisemmäksi. Frankfurtissa 1790-luvun viimeisinä vuosina hän kehitteli rakkauden sekä elämän käsitteitä jonkinlaisina vapaan yhteisöllisyyden tai yhteisöllisen vapauden perusfigureina, asettaen Jeesuksen rakkauden evankeliumin juutalais-kantilaisen lakiuskovaisuuden edelle. Hegeliä kiinnosti tässä vaiheessa se, miten yksilö voi rakkaudessa ylittää oman yksilöllisyytensä ja tavoittaa ykseyden toisten sekä yhteisön kanssa. Hän pyrki ajattelemaan vapautta erillisyyden ylittämisenä ja ykseyden muodostamisena.⁹

Hegelin käytännöllisen filosofian peruskysymykseksi muodostui se, miten yksilöt voivat toteuttaa itsensä toisessa, toistensa kautta, yhteisöissä ja siten realisoida vapautensa. Vapaus on Hegelille kaikkiaan ”itsensä tykönä olemista toisessa” (*bei sich Selbst seyn im Anderen*).¹⁰ Hän ajattelee, että itse kukin voi ”olla itsensä tykönä”, muodostaa tietoisin suhteen itseensä, ainoastaan suhteissa maailmaan ja toisiin ihmisiin; yksilöllisyys voi toteutua vain toisten kanssa, yhteisöissä. Hegelin mukaan myös modernina aikana vapaan yksilöllisyyden edellytys on kansalaisten eettis-poliittinen yhteenliittymä, ja ensimmäisissä filosofisissa kirjoituksissaan Jenassa hän hahmottelee tällaisen yhteisöllisyyden periaatteita. Sen tulisi olla ensinnäkin yksityisen ja yleisen elävä, orgaaninen ykseys; toiseksi sen tulisi kytkeytyä vallitseviin yhteisöllisiin tapoihin ja käytäntöihin; ja kolmanneksi sen tulisi sisältää myös porvarillisen yhteiskunnan tai kansalaisyhteiskunnan, omistamisen ja yksityisoikeuden järjestelmä, joka on modernin ajan keskeinen saavutus, negatiivisena mutta konstitutiivisena osana varsinaista eettis-poliittista yhteisöllisyyttä.

Tällaisesta perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion yhteisöllisestä kokonaisuudesta Hegel käyttää käsitettä *Sittlichkeit*. Ensimmäisessä filosofisessa julkaisussaan, nk. *Differenzschriftissä*¹¹ vuodelta 1801, Hegel arvostelee Fichten refleksiofilosofian abstraktia individualismia ja yksilöllisen autonomian yksipuolista korostusta, kirjoittaen ”absoluuttisesta yhteisöstä” seuraavasti:

”Edellä on käynyt jälleen ilmi, että vapaus ei tässä ole pelkästään negatiivista, nimittäin absoluuttista määrittämättömyyttä, tai kuten edellä itse itsensä asettamisen osalta osoitettiin, puhtaasti ideaalinen tekijä, vapaus tarkasteltuna refleksion näkökulmasta. Tämä vapaus ei löydä itseään järkenä, vaan järkiolentona, ts. se syntetisoi itsensä vastakohtansa, äärellisen kanssa; jo tämä persoonallisuuden synteesi pitää sisällään ideaalisen tekijän rajoituksen, tässä tapauksessa vapauden. Vastaavasti persoonan toisten kanssa muodostamaa yhteisöä ei tule ajatella ensisijassa yksilön aidon vapauden rajoituksena, vaan sen laajenuksena. Korkein yhteisö on korkein vapaus, sekä mahtinsa että täytäntöönpanonsa puolesta – tässä korkeimmassa yhteisössä vapaus ideaalisena tekijänä, kuten myös järki asetettuna vastakkain luonnon kanssa, nimittäin häviävät täysin.”¹²

”Korkein yhteisö” on Hegelin mukaan ”absoluuttinen siveellisyys”, yksilöllisen itsetoteutuksen ja yhteisöllisyyden täydellinen ykseys. Vapaus Kantin tarkoittamassa mielessä ideaalina ja vastakohtana luonnolle sekä sen kausaalisuudelle realisoituu ja näin ollen häviää. Tämän idean välttämättömyyttä ja mahdollisuutta modernina aikana Hegel pyrkii kaikkiaan todistamaan. Hänen peruskysymyksensä voidaan muotoilla seuraavasti: Miten on mahdollista ajatella vapautta yksilöllisen itsetoteutuksen ja yhteisöllisyyden ykseytenä? Miten tulisi käsitteellistää vapaan, rationaalisen ja elävän yhteisöllisyyden muodostuminen niin, että yksilöllisen vapauden vastavuoroinen tunnistaminen johtaisi rikkaaseen yhteiselämään eettis-poliittisessa kokonaisuudessa?

Hegelin ensimmäinen tärkeä avaus käytännöllisen filosofian alueella on nk. *Naturrechtsaufsatz*¹³ vuodelta 1802, jossa hän arvioi kriittisesti modernin luonnonoikeuden ”kahta päätraditiota” omia eettis-poliittista yhteisöllisyyttä koskevia ideoitaan vasten. ”Empiirinen luonnonoikeus” (Hobbes, Locke) on Hegelin mukaan lähinnä psykologisesti tarkastellut erillisiä yksilöitä, jotka oman erillisyytensä turvatakseen solmivat sopimuksia. ”Formaalinen luonnonoikeus” (Kant, Fichte) puolestaan on argumentoinut niin ikään atomistisen sopimusrakennelman puolesta käytännöllisen järjen käsitteestä sekä sitä kantavasta persoonallisuudesta käsin.

Empiirisen lähestymistavan perusongelma on käsitteellinen hajanaisuus ja epäjohdonmukaisuus, joka koskee niin luonnontilaa, itse

sopimusaktia kuin sen tuloksena olevaa poliittista tilaa.¹⁴ Formaalin lähestymistapa on kylläkin käsitteellisesti ylivoimainen, mutta sekin päättyy – itse asiassa vielä radikaalimmassa muodossa – tarkastelemaan abstraktisti erilaisia yksilöiden välisiä suhteita tavoittamatta yksilöiden ja poliittisen yhteisön elävää ja konkreettista ykseyttä.¹⁵ Lähtökohtana kummassakin modernin poliittisen filosofian päätraditiossa on ollut yksilö, jonka on luovuttava jostakin yhteisöllisen sopimuksen hyväksi; yksilöiden välisiä suhteita säätelevä yhteisöllinen sopimus on ikään kuin välttämätön paha. Yhteisöllisyys ei modernin näkemyksen mukaan ole ihmiselle luontaista kuten se oli Aristoteleen mukaan, eikä sitä myöskään ajatella konstitutiiviseksi modernin yksilön identiteetin kannalta.

Naturrechtsaufsatzissa Hegel lähinnä vasta määrittelee ratkaisunsa lähtökohtia. Aristoteles on hänen mukaansa oikeassa korostaessaan ihmisen luonnollista yhteisöllisyyttä ja yhteisön ensisijaisuutta yksilöön nähden. Moderni filosofia sijaan on sen erehtynyt ajatellessaan yhteisöllisyyttä vain yksilöiden näkökulmasta. Modernin poliittisen filosofian atomistiset peruskäsitteet tulisi Hegelin mukaan korvata yksilöiden välisiä eläviä ja yhteisöllisiä suhteita ilmaisevilla käsitteillä. Hän kritisoi yrityksiä johtaa luonnonoikeuden periaatteet yksilöllisestä moraalista ja esittää ”deduktion” kääntämistä toisin päin – siis yksilöllisen moraalin johtamista yhteisöllisestä ”luonnonoikeudesta”. Vapaus on Hegelin mukaan autonomiaa, mutta autonomia toteutuu kun yksilöt liittyvät yhteisöön, sen ”siveelliseen majesteettiin”.¹⁶ Hegel asettaa myös vastakkain yhtäältä sellaisen moraalifilosofian, joka rajoittuu ”porvarin tai yksityisihmisen siveellisyteen, jolle suhteen ero on kiinteä” ja joka asettaa nämä erot formaalisina, sekä toisaalta sellaisen ”etiikan”, joka näkee yksilölliset erot siveellisen kokonaisuuden kannalta, energioina, hahmoina, hyveinä. Vastakkain tässä ovat moderni moraalifilosofia ja klassinen etiikka, Kant ja Aristoteles.¹⁷

Hegel ajattelee, että käytännöllisen filosofian tulisi esittää käsitteellisesti ihmisen luontaisen yhteisöllisyyden asteittainen kehkeytyminen, muuntuminen ja laajentuminen erilaisiksi yhteisöllisiksi kokonaisuuksiksi, kysymällä miten yksilöt voivat toteuttaa itseään ja tiedostaa itsensä yhteisöissä mahdollisimman rikkaasti.¹⁸ Yhteisöllisten instituutioiden kehkeytyminen ja toiminta on samalla yksilöiden vapaata kehkeytymistä niissä. Tämä vuorovaikutus ei ole symmetristä

ja se sisältää konflikteja, joiden kautta kokonaisuus pyrkii eroon yksipuolisuuksista ja vääristä differentiaatioista. Keskeinen ongelma on se, miten käsitteellistää yksilöllisen vapauden ja yhteisöllisen ykseyden vastavuoroinen kehkeytyminen.

Naturrechtsaufsatzissa Hegel rakentaa suoraviivaisesti Platoniin ja Aristoteleeseen tukeutuen oppia kahdesta säädystä – vapaasta poliittiselle kokonaisuudelle elävästä ylemmästä säädystä sekä työn-tekoon ja omistamiseen keskittyneestä alemmasta säädystä – sekä näiden välisestä tunnustamisesta käytävästä kamppailusta.¹⁹ Ylemmän säädyn jäsenet kykenevät tiedostamaan oman autonomiansa ja eettis-poliittisen kokonaisuuden välisen yhteyden, mutta talonpojat, työläiset ja pikkuporvarit joutuvat pikemminkin alistumaan sille. 1802/03 luennoimassaan *System der Sittlichkeitissa* Hegel alkaa tarkemmin käsitteellistää moderneja instituutioita siveellisuuden kehkeytymisen näkökulmasta. Samalla hän alkaa hyödyntää Fichten oikeusfilosofista ideaa yksilöiden keskinäisestä tunnustamisesta oikeuden perustana olevana yhteisöllisyytenä.²⁰

System der Sittlichkeitissa (seuraavassa *SdS*) on kolme osaa. Ensimmäisessä Hegel kehittää *luonnollisen yhteisöllisyyden* ja tätä koskevan yksilöllisen tietoisuuden syntyä.²¹ Tähän liittyvistä elementaarista maailmasuhteista hän kehittää ensinnäkin työnjakoon, vaihtoon, sopimukseen ja yksityisoikeuteen perustuvan tarpeiden järjestelmän; toiseksi hän kehittää tästä perheen rakkauteen perustuvana ja sopimussuhteet ylittävänä tunnustamisrakenteena.²² Vaikka Hegel yksityiskohdissa osoittaa tuntevansa Adam Smithin ja muiden teorian modernista yhteiskunnasta, hän päättää kehittelensä perheeseen Aristoteleen oikoksen merkityksessä, luonnollisen yhteisöllisyyden korkeimpana muotona. Ensimmäisen osan yksi päätulos on se, että yksilöt ovat perheessä realisoineet itsensä persoonina siinä määrin, että he voivat harkita ja tehdä valintoja myös muissa yhteisöllisissä puitteissa.

SdS:n toinen osa tuo kehittelyyn sikäli modernin näkökulman, että tässä Hegel kysyy, mihin idea loppuun viedystä negatiivisesta vapaudesta johtaisi, jos sen annettaisiin kehkeytyä vapaasti. Entä jos liikkeelle päästetään rikkomusten kierre, jossa niin persoonat kuin heidän väliset luonnolliset yhteisölliset suhteensakin radikaalisti kyseenalaistetaan? Hegel käsittelee tässä ajatuskokeessaan erilai-

sia konflikteja, joihin tilanne saattaisi johtaa: rikkomusta seuraavaa koston kierrettä, silmitöntä tuhoamisvimmaa, varastamista ja pakotamista, kunniaa ja sen loukkaamista, sotaa ja rauhaa. Kaikkiaan kyse on jonkinlaisesta luonnontilasta, jonka asetelmissa syntyy kamppailu elämästä ja kuolemasta, ja samalla pyrkimystä takaisin sellaisiin yhteisöllisyyden muotoihin, joissa konfliktit rauhoitetaan.²³

Lopuksi *SdS*:n kolmannessa osassa Hegel tarkastelee poliittisen yhteisön periaatteita, säätyjä ja niiden hyveitä, hallintoa ja keskeisiä instituutioita – jälleen pitkälle Aristotelesta ja Platonia seuraten.²⁴ Kysymys on ”absoluuttisesta siveellisyydestä”, vapaiden kansalaisten yhteisöllisyydestä, ”kansan hengestä” joka sisältää kummankin edellisen osan määreet. Kysymys on yhteisöstä paljon vahvemmassa kuin sopimusteoreettisessa mielessä: ”koska kansa on elävä indifferenssi, ja kaikki luonnollinen differenssi on kielletty, havainnoi yksilö siinä itseään”.²⁵

Kaikkiaan *SdS*:n on vielä perin ristiriitainen luonnos. Hegel nojautuu siinä pitkälle Aristoteleen ajatuksiin ihmisen luonnollisesta toteutumisesta yhteisöissä, viime kädessä poliittisessa yhteisössä, tulkiten niitä Spinozan monistisen filosofian valossa.²⁶ Samalla hän koettaa liittää tähän moderneja ideoita yksilöllisestä vapaudesta ja autonomiasta. Hegel osoittaa kyllä olevansa hyvin perillä niistä yhteiskunnallisista mekanismeista, jotka johtavat yksilövapauksien korostamiseen, mutta hän tuo myös selkeästi esiin ambivalentin suhtautumisensa tähän korostukseen. Poliittinen yhteisöllisyys ei voi rakentua suoraan perheelle ja muille luonnollisen solidaarisuuden muodoille. Rikas yhteisöllisyys edellyttää yksilövapauksien, oikeuksien ja niitä koskevan tietoisuuden kehkeytymistä. Yksilölliselle vapaudelle tulee kuitenkin myös osoittaa yhteisölliset toteutumismuodot ja rajat, koska irrallisena ja abstraktina yksilöllisyyden energia on tuhoavaa.

Vielä Jenan kauden alkupuolen kirjoituksissa Hegel on siinä vahvassa mielessä ”kommunitaristi”, että hän lähinnä postuloi yhteisöllisen kokonaisuuden ja argumentoi, että yksilöllinen vapaus voi toteutua ainoastaan yhteisöllisyyden realisoituessa. Yksilöt ovat suuremman eettis-poliittisen yhdistymisen välikappaleita ja heidän vapautensa edellyttää yksilöllisen erillisyyden ylittämistä ja yhdistymistä. Aristoteleeseen vedoten Hegel esittää, että eettis-poliittinen kokonaisuus on ”luonnostaan” (*der Natur nach*)²⁷ yksilöä korkeampi. Tätä

korkeampaa yhteisöllisyyttä Hegel ei vielä tässä vaiheessa onnistu kehittämään ja oikeuttamaan yksilöllisistä suhteista käsin, vaan se esitetään valmiina kehyksenä, ikään kuin ”pyssyn suusta”. Hegelillä ei tässä vaiheessa vielä ole keinoja osoittaa, miten yksilöllisyys ja yhteisöllisyys edellyttävät toisiaan ja kehkeytyvät toinen toisistaan.²⁸

Liberalismin ja kommunitarismin tuolle puolen

Seuraavina vuosina Hegel rakentaa uudenlaista metafysiikkaa, joka ei enää perustu schellingiläiselle ja spinozistiselle yhden *substanssin* intellektuaaliselle havainnoinnille vaan *subjektiivisuuden*, tietoisuuden ja itsetietoisuuden käsitteille, joiden kehittymistä kohti ykseyttä hän hahmottaa *hengen* figurina. Vasta tässä uudessa subjektiivisuuden metafysiikassa Hegelin dialektiikka alkaa toimia.²⁹ Hegel jäsentää vuoden 1805-06 reaalifilosofiassa käytännöllisen filosofiansa uudelleen kolmeen osaan: ”käsitteen mukaisen”, ”todellisen” ja ”absoluuttisen” hengen alueiksi, joita myöhemmässä ensyklopedisessä järjestelmässä vastaavat osapuilleen ”subjektiivisen” (psykologia, antropologia), ”objektiivisen” (käytännöllinen filosofia) sekä ”absoluuttisen” hengen (uskonnon, taiteen ja filosofian filosofia) alueet. Ajatus luonnollisen yhteisöllisyyden ja yleisemmin yhteisöllisen substanssin aktualisoitumisesta tunnustuksen kamppailun välityksellä jää nyt taka-alalle, koska Hegel lähtee liikkeelle toisesta päästä, yksittäisten subjektien tietoisuudesta ja tämän yhteisöllisen aktualisoitumisen ehdoista ja muodoista. Tarkastellessaan yksilöllisten identiteettien kehkeytymistä tiedollisissa ja tahdolle rakentuvissa praktisissa maailmasuhteissa Hegel pyrkii osoittamaan, miten yhteisöllisyys erilaisine konflikteineen muodostaa yksilöllisen identiteetin ja itsetietoisuuden välttämättömän edellytyksen. Hegel argumentoi myös toisin päin, että yksilöllisyyden eri muodot asettavat vaatimuksia yhteisölle. Yksilöllinen autonomia ja vapautuminen painottuvat jälleen voimakkaammin yhdistymisen ja itsensä ylittämisen rinnalla Hegelin näkemyksessä vapaudesta.³⁰

Jo Jenan kauden alussa Hegel oli kritisoinut Kantin ja Fichten rakentamaa dualismia ”itsensä kanssa identtisen puhtaan minän” ja empiriiseen moninaisuuteen hajoavan minän välillä.³¹ Vasta uudessa

tietoisuusteoreettisessa käsitteistössään hän kykenee ainakin periaatteessa osoittamaan tälle vaihtoehdon. Nyt hän kykenee esittämään vaihe vaiheelta, miten empiirinen minä kehkeytyy maailmasuhteesta ja sitä vastaavasta itsesuhteesta toiseen kohti absoluuttista ykseyttä, minää joka tajuaa itsensä välittömäksi kokonaisuudeksi. *System der Sittlichkeitissa* yksittäisen empiirisen minän ja ”absoluuttisen” minän välillä oli ainoastaan postuloitu ykseys, mutta nyt Hegel ryhtyy rakentamaan tätä empiirisen tietoisuuden ilmiöistä käsin.³²

Tietoisuudella Hegel oli jo aiemmin tarkoittanut aktiviteettia, joka voi olla ”itsensä vastakohta”, ykseys identiteetin ja differenssin, äärellisen ja äärettömän välillä. Tietoisuus ei ole Hegelille vain subjektiivinen mielen toiminta, vaan samalla myös sen tuottama intersubjektiivinen rakenne. Nyt Hegel ryhtyy kehittämään tätä ideaansa järjestelmällisesti. Tietoisuuden ajatuksellinen olomuoto on päätelmä (syllogismi), jonka keskijäsen (Mitte) sekä erottaa että yhdistää jäsenensä. Kun *SdS* vielä oli rakennettu siten, että käsitteen ja intuitiion subsumptio vuorottelivat, siis kaikkiaan arvostelmien muotoon, on *Realphilosophie* 1805/06 järjestetty päätelmiksi, joissa arvostelman subjektin ja predikaatin lisäksi on ”kolmas”, keskijäsen, nimittäin aktiviteetti tai tietoisuus itse aina kohti seuraavaa vastakohtaisuutta etenevänä liikkeenä.³³ Teoreettinen tietoisuus on Hegelin mukaan itse itseään asettavaa ja tässä asettamisessa itseään tiedostavaa aktiviteettia. Tahdon Hegel käsittää niin ikään itseään asettavaksi, praktisissa maailmasuhteissa itseään ulkoistavaksi, esineellistäväksi (”*sich zum Dinge machende*”) aktiviteetiksi. Näitä kahta aktiviteettia Hegel kehittää *Realphilosophiessa* maailmasuhteiden ja itsesuhteiden rakenteina. Koko kehittelyn läpäisee kamppailu tunnustuksesta. Hegel pyrkii osoittamaan, miten yksilöt rakentavat omaa identiteettiään ja itsetietoisuuttaan hakemalla paikkaansa tunnustuksen kamppailun kautta erilaisissa yhteisöllisissä instituutioissa. Sekä tietäminen että tahtominen jäsenyvät tunnustusrakenteiksi.

Realphilosophien ensimmäisessä osassa Hegel kehittää ensin kohteellisen tietoisuuden sekä vähitellen myös itsetietoisuuden heräämistä muistin muodossa; niin ikään hän pohtii kielen syntyä näihin suhteisiin liittyen.³⁴ Toiseksi hän tarkastelee tahtoa subjektin praktisen itsensä asettamisen rakenteena, ja tähän liittyen halua, viettiä, tarvetta, työtä, työvälineitä, rakkautta, perhettä, haltuunottoa, luon-

nontilaa.³⁵ Hän päättää jakson toteamalla, että ”yksityisen subjektin tahto on yleinen ja yleinen on yksityinen – siveellisyys ylipäättään, välittömästi kuitenkin oikeus”. Eli kysymys on ilmiöistä, joita yhteisöllinen siveellisyys ja oikeussubjektius välittömästi edellyttävät. Yksilösubjekti tulee itsekseen ainoastaan toisen kautta, koska sekä tietäminen että tahtominen ovat Hegelin mukaan intersubjektiiivisia, yhteisöllisiä rakenteita.³⁶ Ensimmäinen yhteisöllinen tunnustus-rakenne tässä jaksossa on naisen ja miehen eroottinen suhde, jossa kumpikin tunnistaa ja tunnustaa itsensä tarvitsevana ja haluavana, tarvittuna ja haluttuna. Suhteen kehittyessä rakkaudeksi kaikinpuolisen luottamuksen ja välittämisen merkityksessä tunnustamisrakenne realisoi itsensä ”kolmannessa”, lapsessa, joka samalla edustaa myös suhteen kuolemaa. Nämä tunnustuksen kokemukset ovat edellytys muille yhteisöllisyyden muodoille, vaikka Hegel tekeekin selväksi, että yhteiskunnallinen yhteisöllisyys ei voi rakentua suoraan rakkau-den, ystävyuden tai muun läheisten välisen solidaarisuuden muodon varaan.³⁷

Realphilosophien toisessa osassa Hegel kehittää materiaalisia ja institutionaalisia suhteita, joihin yksityisoikeus modernissa yhteiskunnassa kiinnittyy. Erityisesti Adam Smithin teoriaa hyödyntäen hän kirjoittaa tarpeidentyydytyksestä, työnjaosta, vaihdosta, sopimuksista ja niiden rikkomisesta, pyrkien osoittamaan miten subjektit tunnustamisen kautta ylläpitävät yhteisöllisiä rakenteita ja samalla kehkeytyvät taloudellisina ja oikeudellisina subjekteina. Kansalais-yhteiskunnassa muodostuva yleistähto on luonteeltaan abstraktia, sillä yksilöiden tunnustaminen koskee vain tiettyjä oikeuksia ja asemia, mutta ei kokonaisia persoonia. Vastaavasti vapaus on ”abstraktia”, ”formaalista”, ”relatiivista”.³⁸

Realphilosophien päättävässä kolmannessa, poliittisen yhteisön ”konstituutiota” käsittelevässä osassa Hegel käsittelee valtiokansalaisuuden ja valtiollisen yhteisöllisyyden institutionaalisia muotoja. Tämän korkeimman yhteisöllisyyden idea on tehdä mahdolliseksi vapaiden kansalaisten kokonaispersoonallinen tunnustaminen ja siten positiivinen vapautensa yksilöinä mahdollisimman konkreettises-sa merkityksessä. Hegel lähtee siitä, että tunnustamisen poliittisten muotojen tulee kiinnittyä vallitseviin tapoihin ja käytäntöihin, eli hän ei kehitä niitä Kantin tavoin käytännöllisen järjen apiorisista periaat-

teista. Tässä mielessä Hegel on kommunitaristi. Mutta mitkä hyvänsä vallitsevat tavat ja käytännöt eivät hänen mukaansa sovi valtiolliseen "siveellisyteen".

Aiempaa voimakkaammin Hegel korostaa yksilöllistä vapautta "uudemman ajan korkeampana periaatteena, jota vanhat [Platon] eivät tunteneet"³⁹; tämä korostus näkyy myös hänen säätyjä sekä valtiollisia instituutioita koskevissa tarkasteluissaan.⁴⁰ Kun *System der Sittlichkeit*issa siveellinen substanssi lopulta löysi hahmonsaa valtiollisessa yhteisöllisyydessä, yksilöiltä edellytettiin itsensä ylittämistä ja välitöntä yhdistymistä tähän yhteisöllisyyteen. *Realphilosophiessa* Hegel pyrkii johtamaan tämän yhteisöllisyyden yksilöllisistä vapauksista käsin, osoittamaan että yksilöllisen vapauden konkreettinen toteutuminen edellyttää yksilöiltä liittymistä tietien tahtoen yhteisöllisiin kokonaisuuksiin vastavuoroisen tunnustuksen eri muotojen kautta.

Realphilosophiessa Hegelin näkemys modernista sopimusteoreettisesta luonnonoikeudesta on eräissä suhteissa muuttunut ja kaikkiaan monimutkaistunut. Kuten edellä kävi ilmi, hän johtaa nyt tavallaan itsekin oikeudelliset ja poliittiset yhteisöllisyyden muodot yksilöistä käsin eikä enää – ainakaan samassa mielessä – postuloi eettis-poliittista substanssia. Hän viittaa hyväksyvästi Hobbesin muotoiluun *ex eumdem e statu naturae*, ts. siihen että luonnontila on jätettävä.⁴¹ Luonnon käsite ei enää toimi normatiivisena käsitteenä, vaan yksilöiden tietoisuudelle ja tahdolle rakentuva kehkeytyminen, vapauden toteutuminen vastavuoroisen tunnustuksen kautta on kohtamista luonnon yläpuolelle. Hegelin kielellä: henki on luontoa korkeampi.⁴² Tämä ei kuitenkaan merkitse, että Hegelistä olisi tullut sopimusteoreetikko. Päinvastoin hän torjuu yhtä päättäväisesti kuin aikaisemmin näkemyksen, jonka mukaan yksilöt solmisivat yhteiskuntasopimuksen ja perustaisivat oikeudellis-poliittisen tilan itsensäilytykseen liittyvistä prudentiaalisista syistä. Tällainen näkemys ei hänen mukaansa tavoita sen enempää oikeuden kuin valtionkaan perusajatusta – nimittäin sitä, että ne ovat vapauden yhteisöllisen realisoitumisen keskeisimpiä muotoja.

Hegel – liberaali kommunitaristi?

Hegelin teoria vastavuoroisesta tunnustamisesta on nähdäkseni yhä hedelmällinen lähtökohta pohdittaessa yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden suhteita etiikassa ja poliittisessa teoriassa. Sen pohjalta Hegel itse muotoilee liberalismia ja kommunitarismia välittävää kantaa. Yksilöllinen autonomia sellaisena kuin Kant sen kiteyttää teoriassaan moraalista persoonuudesta, tai sellaisena kuin utilitarismi sen olettaa kalkyylien lähtökohtana, edustaa abstraktia ja tyhjää yksilöllistä itse-riittoisuutta; toisaalta Platonin ja Aristoteleen sekä joidenkin romantikkojen puolustama vahva orgaaninen yhteisöllisyys sivuuttaa Hegelin mukaan liiaksi yksilöllisen autonomian. Hegel ei ole kiinnostunut sen enempää yksilöllisestä autonomiasta kuin yhteisöllisyydestäkään sinänsä. Hän kysyy rikkaan yksilöllisen itsetoteutuksen ja identiteetin muodostuksen välttämättömiä yhteisöllisiä ja institutionaalisia ehtoja. Hän katsoo, että yksilö voi muodostaa rikkaan ja monipuolisen suhteen itseensä ainoastaan toisten subjektien välityksellä tunnustuksesta käytävässä kamppailussa. Yhteisöllisille rakenteille ja instituutioille asettuu keskeinen vaatimus osaltaan taata tämä itsetoteutus.

Hegel eksplikoi kolme perustavaa tunnustamisen rakennetta. Rakkaussuhteessa ja perheessä yksilöt rakentavat toisilleen sellaisen emotionaalisen varustuksen, jonka turvin he kykenevät uskomaan ja luottamaan itseensä ja toisiinsa. Oikeudellisissa suhteissa, joissa ei ole kyse vain negatiivisista vapausoikeuksista vaan myös positiivisista sosiaalisista oikeuksista ja osallistumisoikeuksista, yksilöt oppivat kunnioittamaan itseään toisten kanssa yhdenveroisina oikeussubjekteina. Ja lopulta täysivaltaisina kansalaisina ja poliittisina toimijoina he oppivat arvostamaan itseään kokonaisina persoonina. Nämä yksilöllisten identiteettien kerrostumat konstituoituvat yhteisöllisesti.⁴³ Kysymys on kaikkiaan vapauden ja järjellisuuden vaatimusten realisoinnista elämän yhteisöllisissä puitteissa.

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan, miten Hegel tehdessään Jenan kaudella siirtymää uuteen tietoisuusfilosofiseen käsitteistöön pyrkii antamaan aiempaa suuremman painon modernin ajan peruseriaatteille, yksilölliselle vapaudelle ja subjektiiviselle sisäisyydelle. Myös *Phänomenologie des Geistes* valmistavana tarkasteluna ja alkuna

uudelle järjestelmälle on monessa mielessä osoitus tästä. Siinä Hegel pyrkii vallitsevan tietoisuuden yksinkertaisimmista tiedollisista näkemyksistä ja niiden puutteellisuuksista käsin etenemään yhä rikkaampiin tiedollisiin maailmasuhteisiin sekä vastaaviin itsesuhteisiin – aina ”absoluuttiseen tietämiseen” saakka, jossa yksityisen ja yleisen, minän ja toisen, empiirisen ja puhtaan minän vastakohtaisuudet on ylitetty. Kamppailu tunnustamisesta on eri muodoissaan läpikäyvä teema Hegelin tekstissä.

Yleisesti vallitseva näkemys kuitenkin on, että yksilöllisyys sanan normaalimerkityksissä ei saa riittävää asemaa Hegelin kehittylyssä. Onkin totta, että *Realphilosophien* viimeisen osan eettis-poliittisen yhteisöllisyyden hahmotus on sangen vahvassa merkityksessä kommunitaristinen ja republikanistinen. Siinä Hegel pyrkii osoittamaan, miten yksilöllisen autonomian realisoitumien merkitsee samalla sen ylittämistä, yhteisöllisiin kokonaisuuksiin samastumista ja niiden varaan jättäytymistä. Tunnustamisrakenteina yksityisten kansalaisten ja valtiollisten instituutioiden suhteet eivät ole kovinkaan tasaveroisia, symmetrisiä ja vastavuoroisia, vaikka kansalaisten tietoisuus olisi miten kehittynyttä.⁴⁴ Siihen, mistä lopulta johtuu Hegelin poliittisen filosofian vahva ja nykykatsannossa epädemokraattinen institutionalismi, on vaikea esittää mitään yksinkertaista vastausta.

Joka tapauksessa Habermas ja Honneth ovat nähdäkseni väärässä esittäessään, että se seuraisi tietoisuusfilosofisesta käsitteistöstä sinänsä. *Realphilosophien* 1805/06 poliittinen yhteisöllisyys on nimittäin kiistatta ”demokraattisempaa” kuin *System der Sittlichkeitissa*, ja myöhempää *Oikeusfilosofiaa* on mahdollista lukea varsin yksilöllisistä näkökulmista.⁴⁵ *Oikeusfilosofian* johdannon tunnettu kiteytys järjellisuuden ja todellisuuden identtisyydestä voidaan sekin lukea niin, että kyse on siitä, mikä yksilöiden näkökulmasta, heidän itsetoteutuksensa kannalta kulloinkin osoittautuu järjelliseksi tai rationaaliseksi. Se mikä tässä mielessä on järjellistä, on myös todellista – ja päinvastoin. Kysymys ei siis ole vallitsevan olotilan, instituutioiden tai yhteisöjen oikeuttamisesta, vaan päinvastoin rationaalisuuden tai perusteltavuuden vaatimuksen asettamisesta instituutioille ja yhteisöille.⁴⁶ Instituutioiden tulisi täyttää yksilöiden itsetoteutuksen ja sen edellyttämän vastavuoroisen tunnustuksen niille asettamat vaatimukset.

Pikemminkin kuin tietoisuusfilosofisesta käsitteistöstä sinänsä Hegelin projektin vahva yhteisöllisyys on nähdäkseen seurausta siitä, että hän katsoo filosofian tehtävänä olevan esittää – ei ainoastaan tietyt peruseriaatteet, kuten Kant tai Rawls, vaan – suhteellisen yksityiskohtaisesti ne instituutiot ja yhteisölliset järjestelyt, jotka ovat vapauden realisoitumisen kannalta välttämättömiä, tässä mielessä järjellisiä ja todellisia. Hegel ottaa asiakseen esittää ja perustella sellaista yhteisöllistä ja institutionaalista kokonaisuutta, joka asettaa rajat nykyajan abstraktille yksilöllisyydelle. Nykyajan abstrakti yksilöllisyys maksimaalisine negatiivisen vapauden vaatimuksineen on Hegelin käsityksen mukaan ”kulttuurinen dominantti”, joka yksinään on kaikkia yhteisöllisyyden muotoja ja samalla myös rikkaan yksilöllisyyden mahdollisuuksia hajottavaa. Hegelin strategia on kehitellä periaatteiltaan varsin jäykkä institutionaalinen kokonaisuus, jonka puitteissa yksilöille annetaan maksimaalinen määrä vapauksia toteuttaa itseään erityisesti kansalaisyhteiskunnan alueella. Sitoutuminen varsin vahvaan poliittiseen yhteisöllisyyteen on Hegelin näkemyksen mukaan välttämätön vastavoima modernin yhteiskunnan dynaamisuudelle, abstraktille vapaudelle ja jatkuvalla differentioitumiselle.

Viitteet

- ¹ Vasemmistohegeliläiset Rugesta, Haymista, Marxista Adornoon, Marcuseen ja tavallaan myös Habermasiin ovat eri tavoin rakentaneet Hegelistä anti-individualistisen systeemiajattelijan ja arvostelleet häntä sellaisena. Yksilöllisyyden vihollisena, nationalismin, preussilaisen taantumuksen, jopa kansallissosialismin filosofina Hegeliä ovat lukeneet liberaalit tulkitsijat Rosenzweigista Hookiin, Popperista Cassireriin. Kriittinen anti-individualistinen kuva Hegelistä on ollut vallitseva myös ranskalaisen differenssiajattelun piirissä, esimerkiksi Derridan ja Lyotardin luennoissa. Vastaavasti Hegeliä yhteisöllisenä universalistina ja liberalismiin tyhjän yksilöllisyyden vastustajana ovat lukeneet oikeistolaiset tulkitsijat Haymista Häringiin ja Rohrmoseriin. Rosenkranzista ja Michelet’stä on alkanut tulkintalinja, jossa Hegel esitetään ambivalenttina hahmona, modernin puolustajana ja kriittikkona, yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden filosofina. Joachim Ritterin koulukunta, Manfred Riedelin monet työt ja valtaosa uudemmissa yritysistä osoittaa Hegelin merkitys

- etiikan ja poliittisen filosofian ajankohtaisten kysymysten kannalta kuuluu tähän linjaan (mm. Ludwig Siep, Robert Pippin, Terry Pinkard, Allen Wood, Steven B. Smith, Michael Hardimon), joskin painotuseroja yksilöllisyys-yhteisöllisyys -akselilla esiintyy. Eri tulkintalinjoista ks. erit. Ottmann 1977.
- ² Vrt. Smith 1989, 4.
- ³ Hegelin modernisuutta koskevasta kritiikistä ks. erit. Qiusti 1987 sekä Kotkavirta 1993.
- ⁴ Eettisestä konfliktuaalisesta Hegelillä ks. Menke 1996.
- ⁵ Tunnustamisen kamppailun osalta Jenan kauden kirjoituksista ks. erit. Siep 1979 sekä Wildt 1982. Keskustelua tunnustamisen käsitteestä on uudelleen herättänyt Honneth 1994, joka Hegelin osalta tukeutuu Siepin ja Wildtin teosten ohella Jürgen Habermasin tunnettuun kirjoitukseen Arbeit und Interaktion. Tärkeä on myös Williams 1992.
- ⁶ Hegelin kirjoituksissa normatiivisena mittapuuna toimiva idealisoitu kuva elämästä antiikin kaupunkivaltiossa muistuttaa monessa suhteessa kommunitaristien, erityisesti Alasdair MacIntyren rakentamaa kuvaa. Menneisyyden yhteisöllisyyttä idealisoivan historiannäkemyksen tärkeän kritiikin muotoilee Phillips 1993.
- ⁷ Ludwig Siepin mukaan nuoren Hegelin näkemyksessä vapaudesta on neljä ulottuvuutta, jotka eri vaiheissa painottuvat eri tavoin ja löytävät lopulta Jenan kauden lopussa tasapainonsa. Nämä ovat vapaus yksilöllisenä autonomiana (*Autonomie*), vapaus liittymisenä yhteen erityisesti rakkaudessa (*Vereinigung*), vapaus itsensä voittamisena tai oman erillisyyden lakkauttamisena (*Selbstüberwindung*), sekä vapaus luopumisena, myöntämisenä ”silleen jättämisenä” (*Freigabe*). Ks. Ludwig Siep, Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena. Teoksessa Siep 1992, 159-171.
- ⁸ Hän kirjoitti vuonna 1793/94 Bernissä ohjelmallisesti kansanuskonnosta, että ”1. sen oppien tulisi perustua yleiseen järkeen, 2. fantasian, sydämen ja aistillisuuden ei tulisi tällöin hävitä, 3. sen tulisi rakentua siten, että elämän kaikki tarpeet, julkiset valtiolliset toimet kytkeytyisivät siihen.” Ks. Hegel, *Gesammelte Werke*. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Felix Meiner. Hamburg 1968-; seuraavassa *GW*, Bd. 1, 103.
- ⁹ Vrt. Siep 1979, 151-152 sekä Siep, *Autonomie und Vereinigung. Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800*. Teoksessa Siep 1992, 116-129.
- ¹⁰ Ks. tästä Wood 1990, 45-47.

- ¹¹ Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. *GW*, Bd. 4, 1-92.
- ¹² *Mt.*, 54.
- ¹³ Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. *GW*, Bd. 4, 415-485.
- ¹⁴ *Ks. mt.*, 423-431.
- ¹⁵ *Ks. mt.*, 431-442.
- ¹⁶ *Ks. mt.*, 447.
- ¹⁷ *Ks. mt.*, 468-469; Hegelin luonnonoikeuden kritiikistä ks. esim. Riedel 1969, 42-74. Giusti 1987, 35-107, Bienestock 1992, 81-124, Smith 1989, 57-97.
- ¹⁸ Hegelin omalle hengenfilosofialleen asettama käsitteellisyysvaatimus on vahvempi kuin sekä Aristoteleella että kommunitaristeilla, joiden ajattelu on pikemminkin hermeneuttista kuin systemaattista.
- ¹⁹ *Ks. Hegel, GW*, Bd. 4, s. 451-464.
- ²⁰ *Ks. erit. Wildt* 1982.
- ²¹ *Ks. System der Sittlichkeit*. Teoksessa Hegel, *Frühe politische Systeme*. Hg. Gerhard Göhler. Frankfurt am Main, Berlin, Wien. Ullstein 1974, 15-102, tässä 17-31.
- ²² *Ks. mt.*, 31-45.
- ²³ Axel Honneth (1994, 37-45) painottaa tulkinsa erityisesti *SdS*:n toista osaa. Olennaista hänen mukaansa on, että kamppailut ovat yksilöiden kannalta oppimisprosesseja, joissa yksilöt tunnistavat yksilöllisyytensä eri puolia sekä keskinäisen riippuvuutensa muotoja. Loukkauksia seuraavissa konflikteissa yksilöt tiedostavat kuuluvuutensa intersubjektiivisiin tunnustusrakenteisiin. Honnethin kehittely on kiinnostavaa, mutta nähdäkseni hän ylitulkitsi tätä *SdS*:n osaa ja irrottaa sen kokonaisuudesta – eritoten Hegelin tekstin systemaattisista pmissistä, jotka sopivat huonosti yhteen Honnethin oman intersubjektiivisuusteorian kanssa. Honneth korostaa sitä, miten Hegel eksplikoi *SdS*:ssa tunnustamisen kolme mekanismia, rakkauden, oikeuden ja vapaiden kansalaisten keskinäisen solidaarisuuden. Hegel epäilemättä eksplikoi nämä mekanismit, mutta *SdS*:ssä ne eivät vielä konstituoi yksilöllisyyttä ja yhteisöllisyyttä siinä mielessä kuin myöhemässä *Realphilosophiessa*.
- ²⁴ Platonista Hegelin esikuvana erityisesti tässä vaiheessa ks. Düsing 1980.
- ²⁵ *SdS*, s. 62.
- ²⁶ *Ks. Iltting* 1968.
- ²⁷ On syytä huomata, että Hegel vetoaa tässä luontoon ja luonnollisuuteen klassisessa teleologisessa merkityksessä; ks. *GW* Bd. 4, 467.

²⁸ Tulkintani näistä Jenan kauden alkupuolen poikkeaa olennaisesti Axel Honnethin näkemystä, jonka mukaan Hegel olisi onnistunut erityisesti *System der Sittlichkeit*issa hahmottamaan yhteisöllisiä kokonaisuuksia yksilöiden vastavuoroisen tunnustamisen pohjalta, kun taas hänen myöhempi hengenfilosofinen käsitteistönsä peittäisi nämä ”interaktion” muodot tietoisuusfilosofisen ”monologian” alle. ”Sittlichkeit ist, kurz gesagt, eine Gestalt des sich monologisch fortbildenden Geistes geworden und bildet nicht mehr eine besonders anspruchsvolle Form von Intersubjektivität”, Honneth 1994, 102 kirjoittaa vuoden 1805/06 *Realphilosophie*sta. Kysymys on sitoutumisesta Habermasin ratkaisevaan premissiin, jonka mukaan tietoisuusfilosofian puitteissa ei ylipäättään olisi mahdollista käsitteellistää intersubjektiivisuutta vastavuoroisesti (Ks. erit. Habermas 1985). Jos kuitenkin haluaa käsittää Hegelin omia systemaattisia pyrkimyksiä Jenan kauden kirjoituksissa, siis pyrkimyksiä käsitteellistää yksilöllisten identiteettien ja yhteisöllisten kokonaisuuksien samanaikaista konstituutiota, kyseisestä premissistä on sanouduttava irti, koska se on nimenomaisesti vastakkainen Hegelin pyrkimyksille. Hegel tekee vuosina 1803-1806 siirtymän uuteen tietoisuus-käsitteistöön myös käytännöllisessä filosofiassa juuri voidakseen osoittaa, miten tunnustuksen eri muotojen kautta yksilöllisyys ja yhteisöllisyys realisoituvat samanaikaisesti. Siep 1979, 186 ilmaisee tämä yhteyden hyvin kategorisesti: ”Die Bewußtseinstheorie ist aber nicht nur die Voraussetzung dafür, dass die Anerkennung nun eine Schlüsselstelle im System der praktischen Philosophie enthält. Es gilt auch umgekehrt: vom Prinzip der Anerkennung her wird das Bewußtsein als die Bewegung bestimmt, sich durch die Selbstanschauung im Anderen als Individualität zu erfahren und zugleich zum allgemeinen Bewußtsein zu bilden. Das zeigt sich deutlich erst in der Realphilosophie von 1805/06.”

²⁹ Ks. Baum 1986.

³⁰ Näin Siep 1992, 166-168. Honneth 1994, 101 sitä vastoin väittää, että Hegelin tietoisuusteorian väistämätön seuraus on yksilöllisen autonomian katoaminen ja kaiken määräysvallan siirtäminen valtiolle ja monarkille sen huipentumana (!).

³¹ Ks. Hegel, *Usko ja tieto*. Suomentanut ja toimittanut Jussi Kotkavirta. Helsinki. Gaudeamus 1998.

³² Vrt. Siep 1979, 181. Ainakin yksi syy siihen, miksi Habermas ja Honneth suhtautuvat *Realphilosophie*en niin kielteisesti, lienee se että tunnustuksen kamppailun alue ei enää rajaudu yksiköiden välisiin suhteisiin (rakkaus, oikeus, solidaarisuus), vaan se kulkee läpi koko kehittelyn ja ulottuu myös yksilöiden ja valtion välisiin suhteisiin. Habermas itse on

käsitteellistännyt valtion ”vallan mediumin” koneistoksi, joten on ymmärrettävää, että hän torjuu Hegelin pyrkimyksen rakentaa kriittistä teoriaa poliittisista instituutioista. Honnethin teoksen keskeinen ansio tässä suhteessa on siinä, että hän purkaa tunnustuksen käsitteen avulla Habermasin hyvin jyrkkiä rajoja työn, vallan ja interaktion alueiden välillä, osoittaen miten niiden tuottamat epäoikeudenmukaisuudet liittyvät tunnustusrakenteiden kautta toisiinsa. Hegelin rakentamaan kriittistä teoriaa instituutioista hänkään ei kuitenkaan näytä pitävän mahdollisena. Ks. myöd Heidegren 1996.

³³ Vrt. Siep 1979, 186-187.

³⁴ Ks. *GW*, Bd. 8., 185-201.

³⁵ Ks. *mt.*, 202-222.

³⁶ Ks. erit. *mt.*, 209. Luonnoidessaan *Realphilosophieta* Hegel valmisti teostaan *Phänomenologie des Geistes*, jossa tietäminen esitetään eri hahmoissaan intersubjektiivisina tunnustusrakenteina. Tunnustuksen kamppailun keskeisestä asemasta *Phänomenologiessa* ks. Siep 1979, s. 68-130, 203-222 sekä Harris 1980. Williams 1992 pyrkii osoittamaan teoksen intersubjektiivisen luonteen, kun taas Honneth 1994, 104 katsoo Hegelin jättävän siinä lopullisesti hyvästit intersubjektiivisuudelle.

³⁷ Näistä tunnustusrakenteista ks. Honneth 1994, 58-68. Samalla kun Hegel korostaa perheen ja muiden läheisten emotionaalisten suhteiden välttämättömyyttä, hän näkee nykykommunitaristeja paremmin näiden tunnustuksen muotojen rajoitukset; vrt. myös Pinkard 1995.

³⁸ Vrt. Honneth 1994, 68-92.

³⁹ Ks. *GW*, Bd. 8. 263.

⁴⁰ Lähemmin ks. esim. Kotkavirta 1993, 196-204.

⁴¹ *GW*, Bd. 8., 214.

⁴² Hegelin luonnon käsite on kuitenkin myös myöhemmin holistinen, ja erityisesti organismin käsitteellä on normatiivista merkitystä hänen käytännöllisessä filosofiassaan. Hegel ajattelee yhteisöjen olevan jonkinlaisia organismeja, samoin kuin poliittisten instituutioiden olevan organismien jäseniä. Olen tarkastellut tätä kirjoituksessani *Luonto Hegelin käytännöllisessä filosofiassa*, teoksessa Kotkavirta (toim.) 1996.

⁴³ Myös *Oikeusfilosofian* siveellisyyttä koskevassa osassa esitetään nämä kolme rakennetta, joskaan Hegel ei siinä enää eksplisiittisesti puhu tunnustamisesta. Forst 1994 on modifioinut Honnethin teoriaa tunnistamisen rakenteista erottaen neljä ”kontekstia” vastaavine tunnustuksen muotoineen, jotka liittyvät yksilölliseen hyvään elämään, juridiseen persoonuuteen, poliittiseen kansalaisuuteen ja moraaliseen oikeellisuuteen. Forstin perusteeksi on, että näitä tasoja ei ole keskusteluissa libera-

lismista ja kommunitarismista riittävästä erotettu toisistaan vaan on puhuttu paljon ristiin.

⁴⁴ Ks. erit. Siep 1979, 278-284.

⁴⁵ Ks. erit. Hardimon 1994, jonka mukaan teoksen keskeinen kysymys on se, miten yksilö voi tuntea olevansa kotona modernissa maailmassa.

⁴⁶ Vrt. eri. Robert Pippin, Hegel's Ethical Rationalism, teoksessa Pippin 1997, 417-450.

Kirjallisuus

Baum, Manfred (1986): *Die Entstehung der Dialektik*. Bonn: Bouvier.

Bienenstock, Miriam (1992): *Politique du jeune Hegel*. Paris: PUF.

Düsing, Klaus (1980): Politische Ethik bei Platon und Hegel. *Hegel-Studien* 20. Bonn: Bouvier.

Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1968): Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'. Teoksessa *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hardimon, Michael (1994): *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Henry S. (1980): The Concept of Recognition. *Hegel-Studien Beiheft* 20. Bonn: Bouvier.

Heidegren, Carl-Göran (1996): Kamp för erkännande – Axel Honneths försök att aktualisera en takefigur hos Hegel som centralbegrepp i en kritisk samhällsteori. Teoksessa Jacob Rendtorff (red.): *Individets genkomst i litteratur, filosofi og samfundsteori*. Århus: NSU, 161-186.

Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ilting, Karl-Heinz (1968): Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. Teoksessa Gerhard Göhler (Hg.), *Frühe politische Systeme*. Wien, Frankfurt, New York: Ullstein, 759-785.

Kotkavirta, Jussi (toim.) (1996): *Luonnon luonto*. Jyväskylä. SoPhi.

Kotkavirta, Jussi (1993): *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the Formation of Hegel's Thought*. Jyväskylä. University of Jyväskylä.

- Menke, Christoph (1996): *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ottmann, Hennig (1977): *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Phillips, Derek L. (1993): *Looking backwards. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Pinkard, Terry (1995): Neo-Hegelian Reflections on the Communitarian Debate. Teoksessa Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*. Providence, Oxford: Berghahn, 113-126.
- Pippin, Robert (1997): *Idealism as Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quiusti, Miguel (1987): *Hegels Kritik der modernen Welt*. Würzburg: Königshausen+Neumann.
- Riedel, Manfred (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg, München: Alber.
- Siep, Ludwig (1992): *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, Steven B. (1989): *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*. Chicago: Chicago University Press.
- Wildt, Andreas (1982): *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Williams, Robert R. (1992): *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Albany: SUNY.
- Wood, Allen (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jukka-Pekka Takala

TUNNE JA YHTEISÖ EDVARD WESTERMARCKIN MORAALITEORIASSA

Johdanto

Edvard Westermarckin (1862-1939) moraaliteoriasta muistetaan tavallisesti hänen relativisminsa sekä se, että hän jollakin tapaa katsoi moraaliarvostelmien juontuvan tunteista. Usein kuitenkin unohdetaan, että Westermarckin moraaliteoriassa myös yhteiskunnalla ja yhteisöllä on keskeinen osuus. Westermarckia on jopa syytetty yhteiskunnan osuuden laiminlyönnistä – itse asiassa kritiikki lähentelee syytöstä ahneesta biologis-psykologisesta reduktionismista. Suomalaisen sosiologian historian oppikirjassa Elina Haavio-Mannila (1973, 61) kirjoitti:

Westermarck... tutki moraalien syntyyn vaikuttavia biologisia reaktioita ja tunteita eikä ottanut paljoakaan huomioon yhteisön käyttämiä pakkotteita, jotka opitaan tuntemaan lapsuudessa ja sisäistetään

Haavio-Mannila nojautuu tässä pitkälti Rolf Lagerborgiin (1953), mutta kritiikin kantaisänä voidaan pitää Émile Durkheimia. Tämä arvosteli Westermarckin moraalitutkimusta siitä, että huolimatta satojen sivujen tutkimuksistaan tämä löytää kaikkialta vain saman yksinkertaisen moraalin, samat periaatteet, joilla vanha luonnonoikeus lepäsi (Durkheim 1907, 395). Durkheimille yhteiskunta – ja kukin omanlaatuisensa yhteiskunta erikseen – oli moraalin suvereeni lähde.

Westermarckin teoriaa yhtäältä tunteesta ja toisaalta yhteiskunnasta moraalin lähteenä on myös pidetty ristiriitaisena. Tällaisen väitteen esitti Urpo Harva (1957, 37-38). Harvan lähtökohdat olivat hyvin epädurkheimilaisia – Westermarckin ohella Durkheim oli hänen kritiikkinsä kohde –, mutta sekä Harvaa että Durkheimiä vastaan voi puolustustautua samoin keinoin: yrittämällä osoittaa, että Westermarckin moraaliteoria ottaa kohtuudella ja ristiriidattomasti huomioon sekä yksilöiden moraalitunteet että yhteisöjen kollektiiviset tavat.

Timothy Stroupin urauurtava työ (1982) korostaa Westermarckin moraaliteorian kytkentää empiiriseen moraalitutkimukseen ja kritisoi yrityksiä lukea Westermarckia ikään kuin tämä yrittäisi ratkoa analyttisen metaetiikan ongelmia. Westermarckilta ei ole vaikea löytää muotoiluja, jotka analyttisen metaetiikan kysymyksenasettelujen valossa näyttävät ristiriitaisilta – esimerkiksi eräät lausunnot moraaliarvostelmien merkityksestä ja totuusarvosta (Westermarck 1906, 17-19; Stroup 1982, 211-235).

Kiistämättä, että Westermarckin töistä löytyy filosofista käsitteanalyysia ja metaetiikkaa (von Wright 1982, 50-51), katson Stroupin tavoin, että niitä on hedelmällisintä pitää empiirisen moraalitutkimukseen liittyvinä. Ehkä niitä voi osittain pitää eräänlaisena moraalitutkimuksen ohjelmana ja moraalitutkimuksen tieteenfilosofiana. Westermarck katsoi filosofian tehtäväksi tieteiden yhteyksien tai yhtenäisyyden vaalimisen.¹ Myös moraalitutkimuksessa hän halusi rakentaa kuvan, joka otti huomioon eri tieteiden tulokset. Westermarckin silmiinpistävin ero nykyään suosituimpiin yhteiskuntatieteen suuntauksiin verrattuna on hänen kantansa, että sosiaalisten tosiasioiden selittämiseen eivät useinkaan riitä psykologiasta ja biologiasta eristetyt toiset sosiaaliset tosiasiat (Pipping 1982, 350).

Yhteisö, sanktiot ja normien opettaminen

Pintapuolinenkin tutustuminen Westermarckin teoksiin panee oudoksumaan väitettä, että hän ei olisi ottanut ”paljoakaan” huomioon yhteisön pakotteita tai niiden sisäistämistä. Westermarck esitteli teoksissaan valtavan määrän aineistoa erilaisten kulttuurien säännöistä ja sanktioista. Hän oli myös teoreettisesti sitä mieltä, että yhteiskunnan osuus moraalien kehityksessä oli keskeinen.

”Yhteiskunta on se koulu, jossa ihmiset oppivat erottamaan hyvän ja pahan. Opettaja on yhteiskunnan tapa ja opetus on kaikille sama... Ensimmäiset moraaliarvostelmat eivät ilmaisseet erillisten yksilöiden tunteita, vaan tunteita, joita yhteiskunnan jäsenet yleisesti tunsivat. Heimon tapa oli ensimmäisen velvollisuuden käsky” (Westermarck 1906, 9, 117-118).

Näissä kohdissa yhteiskunnan rooli moraalien synnyssä kuvataan varsin vahvaksi. Itse asiassa Westermarck näyttää korostaneen kollektiivista tahtoa vielä enemmän 1890-luvun puolivälin luennoissaan ja esityksissään moraaliteoriasta. Leo Ehrnroothin luentomuistiinpanojen mukaan Westermarck määritteli eettiset käskyt ”kollektiivisen tahdon sanallisiksi ilmaisuiksi” ja moraalien ”kollektiiviseksi tahdoksi” (von Wright 1982, 44-45, 59, viite 64). Muotoilut ovat miltei durkheimilaisia. Kuitenkaan Westermarck ei tyytynyt puhumaan yhtenäiseksi oletetusta sosiaalisesta tajunnasta, vaan halusi tutkia mitä sen takana on. Näin hän päätyi kehittämään moraalitunneteoriansa. Westermarck kuvaa myös yhteisöjen pakotteita ja kasvatustapojen. Esimerkiksi:

”Varhaisimmasta lapsuudestamme meille on *opetettu*, että tietyt teot ovat oikeita ja toiset ovat vääriä. ... Meille *sallitaan* omat yksityiset mielipiteemme kauneudesta, mutta meille ei yhtä kernaasti sallita omia mielipiteitämme oikeasta ja väärästä. Yhteiskunnassamme vallitsevien moraalisääntöjen... pätevyyden epäileminen on kapinoimista sekä uskontoa että yleistä mielipidettä vastaan” (Westermarck 1906, 9, 14, korostuksia muutettu).

”Kiinalaiseen poikaan *istutetaan (implantas)* jo aikaisimmasta lapsuudesta saakka ... kunnioitus vanhempiaan kohtaan ... Ranskassa ...

jos lapset rikkovat törkeästi isäänsä vastaan, on isällä ankarat *rankaisukeinot* käytettävänä” (Westermarck 1913, 44-45, korostukset lisätty).

Vastaavia kohtia riittää. Siten Westermarck ainakin itse väittää, että yhteiskunnalla ja sanktioilla on keskeinen osuus moraalien synnyssä, kehittymisessä ja siirtämisessä sukupolvelta toiselle.

Lagerborg kuitenkin katsoi, että optimistinen ”usko evoluutioon” sai Westermarckin väheksymään rangaistusten osuutta moraalisten velvollisuuksien synnyssä. Hänen mukaansa Westermarck ”ajatteli, että moraalit säilyisi lujana luonnollisena vaistona ilman ihmisten tai jumalien rangaistuksia” (Lagerborg 1953, 12).

Väite on osuva sikäli, että Westermarckin mielestä moraalilla oli vahva vaistoperusta. Jos kuvitellaan tilanne, jossa ihmisyyhteisö eläisi ilman mitään rangaistuksia tai niiden uhkaa – tosin äärimmäisen epätodennäköinen tilanne Westermarckin teorian valossa –, westermarckilainen teoria nähdäkseni ennustaisi, että siitä nopeasti syntyy jollakin tapaa tunnistettavaa, peruspiirteiltään yleisinhimillistä moraalista käyttäytymistä, kun taas Lagerborgin ja Durkheimin teorian kannalta tilanne olisi huomattavasti arvaamattomampi.²

Toiselta puolen Lagerborgin väite on kuitenkin outo, koska sekä ihmisten toisiinsa kohdistamilla sanktioilla (aina) että jumalien oletetuilla rangaistuksilla (yleensä) oli Westermarckin mukaan keskeinen rooli yhteiskuntien moraalielämässä.³ Eri asia on, että Westermarck, toisin kuin Durkheim, näki näiden sanktioiden juuren myös yksilöiden suuttumisessa ja paheksumisessa, ei vain tosiolevaisiksi oletetussa kollektiivisessa tajunnassa.

Westermarckin teorian moraalitunteet – moraalinen suuttumus jne. – liittyvät sanktioihin, ne motivoivat sanktioita, jopa *ovat* sanktioita. Asiaa ehkä selventää, jos tarkastellaan mitä westermarckilainen moraaliteoria voisi vastata erääseen tyypilliseen kritiikkiin (katkelma on lukion oppikirjasta – tätä ennen teos esittelee Westermarckin relativismia):

”Moraalisen yleispätevyyden puuttumisesta seuraa, että vaikka toisen ihmisen huiputtajaa paheksuttaisiin, huiputtajan ei tarvitse – vaikka huomaisikin joutuneensa jonkinlaisen ylenkatseen kohteeksi – lainkaan välittää asiasta, ellei hän myös itse paheksu tekoaan. Muussa

tapauksessahan se on vain näiden paheksujien tunne ja ongelma, ei hänen” (Airaksinen & Kuusela 1989, 127).

Westermarckin kuvaamassa maailmassa tämä ei kuitenkaan seuraa. Vaikka moraalille ei kyetä löytämään yleispätevää perustaa, siitä ei seuraa että ihmiset olisivat immuuneja toistensa paheksumiselle ja hyväksymiselle. Westermarckin kuvaamassa luonnollisessa maailmassa huijattujen moraalinen suuttumus ja yhteisön paheksuminen ovat yleensä myös huijuttajan ongelma. Vaikka hän ei kokisikaan omantunnon tuskia, häntä uhkaavat erilaiset negatiiviset sanktiot. Tätä ei muuksi muuta se, että objektiivista moraalialia ei ole onnistuttu perustelemaan.

Toinen empiirinen kysymys on, miten ajatus siitä, että yleispätevää moraalialia ei ole, vaikuttaa käytännön moraalialiin. Westermarckin mukaan moraalifilosofit usein liioittelevat moraaliteorian vaikutusta käytäntöön, mutta sikäli kuin sellaista vaikutusta tässä tapauksessa on, se on edullista. Relativismi edesauttaisi suvaitsevuuatta ja järjen äänen kuuntelemista (Westermarck 1906, 18-20; 1949, 34). Se ei kuitenkaan johtaisi kaikkien tekojen hyväksymiseen. Tietenkin paljastuneelle huijarille saattaa olla hyötyä tekonsa perustelemisesta sellaisesta näkökulmasta, jossa se näyttää vähemmän moittavalta, mutta pelkkä vetoaminen westermarckilaiseen relativismiin häntä tuskin paljonkaan auttaisi. Pikemminkin hänen kannattaisi vedota normeihin, joita pidetään tai voitaisiin pitää pätevinä hänen ja hänen paheksujiensa yhteisössä.

Sosiaalisten eläinten moraalitunteet

Puhe siitä, että Westermarck unohtaisi yhteisön, on outoa vielä yhdeltä kannalta. Westermarck oli Adam Smithin, David Humen ja Charles Darwinin perinteen jatkaja siinä mielessä, että hän tutki miten yksilöiden tunteet rakentavat ja pitävät yllä sosiaalisuutta ja miten sosiaalisuus edellyttää – tai monessa suhteessa jopa ”on” – sosiaalialia tunteita. Hahmottaessaan miten evoluutio tuotti moraalitunteet, jotka palvelivat ”lajin säilymistä”, Darwin piti luultavana, että

”mikä tahansa eläin, jolla on hyvin erottuvat sosiaaliset vaistot, joihin kuuluvat kiintymys jälkeläisiin ja vanhempiin, väistämättä kehittäisi moraalitajun tai omantunnon heti kun sen äly tulisi yhtä kehittyneeksi tai lähes yhtä kehittyneeksi kuin ihmisen” (Darwin 1871, 71-72). Humelle, Darwinille ja Westermarckille sosiaalinen oli samalla hyvin psyykkistä (ja biologista), tunteiden ja yhteiskunnan välillä ei ollut muuria.

Durkheimin suhde biologiaan ja evoluutioon oli toisenlainen. Yhtäältä hän oli biologisti siinä mielessä, että hän piti yhteiskuntaa hyvin pitkälle biologisen organismin kaltaisena kokonaisuutena (Levine 1995). Toisaalta hän halusi sulkea sosiologisista selityksistä pois yksilöpsykologisen ja biologisen tason. Hän ei ollut kiinnostunut Darwinin kuvaamista sosiaalisista vaistoista ja piti darwinismia pelkkänä ”hypoteesina”, jonka varaan ei sopinut rakentaa mitään, ainakaan avioliiton teoriaa (Durkheim 1895, 308). Tällaisesta näkökulmasta katsoen puhe evoluution tuottamista moraalitunteista voi vaikuttaa yhteisöllisyyden unohtamiselta. Darwinin ja Westermarckin näkökulmasta koko sosiaalisuus taas riippuu näistä sosiaalisista tunteista.

Durkheim näki moraalin synnyn yhteiskunnassa – pitkälti samoin tavoin ja samantapaisia sanankäänteitäkin käyttäen kuin Westermarck – mutta se miten moraalit yhteiskuntaan tuli, jäi hänelle selittämättömäksi, ainakin darwinilaisesta ja westermarckilaisesta näkökulmasta. Durkheimin ja Lagerborgin mukaan moraalitutkimuksen lähtökohtana ovat ulkoiset pakotteet, sanktiot, joita lapsuudesta saakka meihin kohdistetaan ja joiden tuloksena on sisäistetty ”ei saa” (Lagerborg). Durkheimilla yhteiskunta otti Jumalan paikan, mutta samoin kuin Jumalalla, myöskään Durkheimin yhteiskunnalla ei ole aiheuttajaa.

Westermarck ei unohtanut yhteiskuntaa, mutta hylkäsi yhteiskunnan pitämisen selittämättömänä pyhänä taikka biologisen organismin kaltaisena totaliteettina. Westermarckille yhteiskunta oli toki monimutkainen kokonaisuus. Voisi arvella, että hänelle sen lainalaisuudet olivat emergenttejä, yhteiskunnan ”osasten vuorovaikutuksen seurausta eivätkä redusoitumattomalla tavalla holistisia”, lainatakseni Antti Kupiaisen (1997, 7) muotoilua vähän eri yhteydestä, kompleksisten systeemien tutkimuksesta.

Vaihtelu universaalien piirteiden varassa

Durkheim (1907, 390) oli pitkälti oikeassa sanoessaan että Westermarck ”estime évidemment qu’il y a une seule et même morale, inscrite dans la nature congénitale de l’homme”⁴, mutta liioitteli väittäessään, että kaikki historian ja etnografian tuntemat moraalit olisivat Westermarckin mielestä vain tämän myötäsntyisen moraalin ”yhä tarkempia likiarvoja”. Westermarck oli kyllä sitä mieltä, että eräissä peruskysymyksissä kaikki yhteiskunnat suosivat samantapaisia normeja.

”Olemme nähneet, että ne luonnonkansain tapainkäskyt, jotka koskevat saman yhteiskunnan jäsenten yhteiselämää, ovat oleellisesti samanlaiset kuin nekin, jotka sivistynyt ihminen tunnustaa oikeiksi. Elä tapa, elä varasta, elä petä, elä ylimalkaan tuota lähimmäisesellesi kärsimyksiä, vaan auta päinvastoin häntä, kun hän on hädässä, – nämä ohjeet tavataan ihan eri kulttuuriasteilla olevilla kansoilla...” (Westermarck 1913, 72)

Tämä samankaltaisuus perustuu samantapaisiin moraalitunteisiin, kuten perhettä ylläpitäviin äidin- ja isänrakkauteen, joita Westermarck piti pitkälti luonnonvalinnan muovaamina. Toisaalta Westermarck tiesi aivan hyvin – ehkä paremmin kuin kukaan aikanaan – että monet muut normit ja näidenkin normien tulkinnat vaihtelivat valtavasti. Pidetäänhän Westermarckin *Moraalin syntyä* ehkä tärkeimpänä klassikkona, jossa normien vaihtelevuus osoitettiin (ks. esimerkiksi *Britannica Online* 1996). Esimerkiksi perhettä rakentavat perustunteet sallivat hyvin monenlaisia perheen ja avioliiton muotoja. Samoin vastasyntyneiden asemaan liittyvät tavat ja normit vaihtelevat:

”Monella kansalla on tapana aina surmata kaksoiset, koska kaksoiset ovat muka merkki siitä, että äiti on ollut miehelleen uskoton... Eräiden kansain keskuudessa on tapana surmata enimmäkseen tyttölapset, ja se tapa johtuu vaikeista elinsuhteista” (Westermarck 1913, 41).

Lastensurmiakin kuitenkin rajoittaa muuan yleisinhimillinen tekijä, ”vaisto”. Jos lapsi, joka on määrätty surmata, ”pelastuu vaikka ainoakin päiväksi tai vain muutamaksi tunniksi, niin vanhempain rakkau-

den ääni pääsee tavallisesti voitolle, ja lapsen henki säästyy” (Westermarck 1913, 41–42).

Ei siten voi väittää, ettei Westermarck olisi tutkinut moraalinormien vaihtelua ja tapojen osuutta yhteiskuntien perinteiden kehittämisessä ja välittymisessä uusille polville. Sen sijaan Durkheimin moite siitä, että Westermarck ei systemaattisesti tyypitellyt yhteiskuntia ja niiden moraalijärjestelmiä, on legitimiimpi. Tämäkin kysymys on kuitenkin pitkälti avoin. Westermarck saattoi uskoa – eikä aivan perusteetta –, että oli hyvin vähän yhteiskunnallisia lainalaisyhteyksiä, joiden löytymistä tällainen tyypittely jouduttaisi.

Tunteen ja yhteisön vuorovaikutus

Westermarck oli selvillä, että hänen teoriassaan oli tietty jännite, kun hän yhtäältä piti moraalitunteita moraaliarvostelmien perustana ja toisaalta piti näiden tunteiden *moraalisuuden* juurena ja kriteerinä sitä yhteyttä, mikä niillä oli yhteiskunnan tavan kanssa. Hän kuitenkin katsoi, että tässä ei ole ristiriitaa (1906, 121). Mikä tahansa tapa ei ole moraalitapa, vaan vain sellainen, jonka rikkominen herättää ”suuttumusta”. Tässä on siis kytkentä moraalitunteeseen. Moraalisääntö on ”sellaisten tunnetaitumusten yleistämistä, jotka koskevat määrättyjä toimintatapoja ja välittyvät polvesta polveen”. Moraalisääntö ”perustana on yhteiskunnan paheksuminen” (Westermarck 1906, 121; 1949, 67).

Mutta onko tässä kuitenkin kehä? Moraalitunteet ovat moraalisia koska ne ovat puolueettomia. Ne ovat puolueettomia, koska niiden takana ovat tavat. Ne ovat tapoja koska niiden rikkominen koetaan voimakkaan tunneperäisesti. Kuten Stroup (1982, 137) toteaa, kehä tässä epäilemättä on, mutta ei välttämättä huono kehä. Sitä ei kannata tulkita käsitteiden suhteiden tyhjentävänä loogisena määrittelynä – vaikka eräät Westermarckin muotoilut ehkä tähän suuntaan viittaavat – vaan ehdotuksena (evoluutio)historiallisen kehityksen keskeisistä piirteistä. Tämän tulkinnan mukaan Westermarck ei etsi kriteereitä sille, mikä olisi objektiivisesti oikein tai edes mitä ”moraalinen” merkitsee, vaan hän hahmottelee, miten oikeana ja vääränä pitämisen käytännöt syntyvät ja miten ne ovat sekä sosiaalisia että yksilöllisiä.

Ajatusta voisi purkaa näin: yksilöt tuntevat tunteita, mutta moraalitunteiksi ne kehittyvät vain yhteisössä. Yksilöiden tunteet synnyttävät ajan kuluessa yhteisön tapoja. Nämä tavat taas ovat yksilöiden tunteiden normina ja valmiina aineistona uusien sukupolvien oppia.

Moraaliin pätee ehkä sama kuin kieleen. Kieltä ei voi oppia ilman synnynnäistä, varsin tarkkaan suuntautunutta ”kielenomaksu-mislaitetta”. Myös moraalitapojen opittaminen on nopeammin kuin ”tyhjän taulun” taikka yleisoppivaisen organismin malli näyttäisi sallivan (Chomsky 1988; Pinker & Bloom 1990; Kagan 1987). Perinteiselle ihmiselämälle tärkeät mutkikkaatkin taidot, kuten kieli tai kasvojen-tunnistus, opitaan helposti. Toiset, loogisesti perin alkeellisetkin taidot tuottavat monille vaikeuksia. (Mihin suuntaan kelloa käännetään kun siirrytään kesäaikaan?) Moraaliset suhteet – auttaminen, suuttuminen, yhteyden otto, reiluus – ovat yksi tärkeä alue, jossa monet asiat ilmeisesti opitaan helposti. Esimerkiksi monien kulttuurien lapset rupeavat kahteen ikävuoteen mennessä hämmentymään rikko-naisista esineistä, osoittamaan empatiaa toisen kärsimystä kohtaan ja kokemaan ahdistusta epäonnistumisista. ”Koska ei ole luultavaa, että vanhemmat ympäri maailman rupeavat sosiaalistamaan lapsiaan näihin tekoihin samanaikaisesti, tämä ajallinen yhtenäisyys viit-tää biologisperäiseen valmiuteen arvioida tekoja oikeiksi tai vääriksi...” (Kagan 1987, ix.)

Tapa ja puolueettomuus

Entä tapa tunteiden puolueettomuuden ja siten moraalisuuden kri-tereinä? On selvää, että jäykkänä tällainen kriteeri johtaa pulmiin – vaikka lisäksi vaadittaisiin, että kyseessä on tapa, jonka rikkomisen aiheuttaa suuttumusta. Itse asiassa mielestäni olisi selvintä luopua koko ajatuksesta, että ei-moraalin ja moraalien raja olisi kirkas ja hyvin-määritelty.⁵ Sen sijaan pyyteettömyys ja puolueettomuus – ja tapa niiden yhteisöllisenä mutta muuttuvaisena kiteymänä – viittaavat kes-keiseen ulottuvuuteen.

Sen takana, että ihmisellä on yleistäviä (tai ainakin yleistävinä

esiintyviä) moraalitunteita, on ihmisen sosiaalisuus. Jos ihmiset eivät eläisi perheissä ja ryhmissä, jos he eivät hankkisi ystäviä ja muodostaisi koalitioita, ei loukatun tarvitsisi eikä hänellä olisi hyötyä vedota muihin (Daly & Wilson 1988, 254-255). Tästä seuraa moraalitunteiden ja moraalipuheen (ainakin tietyissä rajoissa) pyyteetön ja puolueeton luonne, jota Westermarck korosti.

Pyyteetön ja puolueeton ”moraalinen viha” on poliittisesti menestyksekkäämpää kuin pelkkä persoonallinen viha. Se mahdollistaa liittoutumisen, tuen saamisen muilta, se mobilisoi muiden ihmisten moraalitunteet. Se saa valppaiksi kaikki, jotka ovat kiinnostuneita yhteisten pelisääntöjen valvomisesta. Siksi minun kannattaa (ja ”pitää”) ottaa huomioon, onko vihani vain persoonallista vihaa vai onko se sopusoinnussa pyyteettömän ja puolueettoman paheksunnan kanssa (vrt. Harva 1957, 48). Ja normaalitilanteessa yhteisön tapa on hyvä likiarvo sille, mitä yhteisön jäsenet kokevat puolueettomaksi ja pyyteettömäksi. Se ei ole kuitenkaan lopullinen kriteeri. Westermarck kuvasi, miten perinnäiset tavat saattavat erkaantua tunteista, joita muun muassa moraalisen tietoisuuden kehitys vie toisiin suuntiin. Näistä uusia asioita kannattavista tunteista tekee moraalisia se, että ne esittäytyvät pyyteettöminä ja puolueettomina, ”itse asiassa poikkeaminen vallitsevasta moraalista juontuu paljolti siitä vakaumuksesta, että julkisten tunteiden näennäinen puolueettomuus on harhaa” (Westermarck 1906, 122-123). Tapa on yksi momentti moraalin säilymisessä ja muuttumisessa. Pyyteettömyyden ja puolueettomuuden muoto on ainakin yhtä keskeinen. Niiden välillä on usein jännite. Empiirinen moraalitutkimus voi aivan hyvin pitää moraalina sekä vallitsevaa tapaa että sitä vastustavia puolueettoman sävyisiä tunteita ja arvostelmia.

Täten Westermarckin erottelu moraalisen ja ei-moraalisen retri-buutiointunteen välillä virittää tärkeän ulottuvuuden (vaikkakaan ei nimeä kahta selvästi erottuvaa luonnonlajia). Se erottaa sellaisen (kahdenvälisen) konfliktin, joka ratkaistaan voimalla ja voiman mainostamisella, sellaisesta konfliktista, jossa liossa on sosiaalisia koalitioita, yhteisön konventioita sekä väitteitä puolueettomuudesta ja pyyteettömyydestä.

Päivitystä

Ajatusta moraalisten ja muiden tunteiden roolista ihmisten sosiaalisuuden säätelijänä on viime aikoina kehitelty monella taholla. Nimenomaan Westermarckiin liittävät eräät työnsä antropologi Athur P. Wolf (1995), joka kiinnostavalla tavalla nivoo yhteen Westermarckin insestiteoriaa ja moraalitunneteoriana, sekä filosofi John Mackie (1982). Mackie on yrittänyt osoittaa, miten Westermarckin teoriaa kehittämällä voi löytää anteeksiannon juuret klostosta. Hänen mukaansa retribuition tunne on perusta, johon viime kädessä nojaavat myös ne moraalioipit, jotka karttavat retribuition käsitettä – sellaiset jotka opettavat, että kosto ja rangaistus on aina väärin, ja puhuvat yleisen anteeksiannon puolesta.

Monet muut taas kehittelevät samoja teemoja kuin Westermarck tätä useinkaan mainitsematta. Muuan kiinnostava alue on (muiden) eläinten tutkimus. Westermarck katsoi, että ”moraalinen paheksuminen on ihmissuvun keskuudessa ikivanha, itse asiassa tapaamme sen siemenen jo... sosiaalisten, sympaattiseen kostavaan paheksumiseen kykenevien eläinten keskuudessa” (1906, 124). Nykyinen kädellisten tutkimus tarjoaa tälle väitteelle aikaisempaa varmempaa pohjaa. de Waal (1996) osoittaa, että ainakin simpanssien keskuudessa ”yhteiskunnalla” on tärkeä rooli normien lähteenä. Simpanssit joiden ruokailu viivästy kun kaksi ryhmän jäsentä viivytteli, rankaisi ryhmänä rikkojia. Saattaisiko sanoa, että näiden simpanssien retributiivinen toiminta perustui tavan rikkojia kohtaan tunnettuun retributiiviseen tunteeseen, jossa oli pyyteettömyyden ja puolueettomuuden sävyä?

Westermarckilaiset teemat täsmentyvät myös modernin geeniperustaisen evoluutioteorian ja peliteorian avulla. Robert Trivers (1971; 1985) on esimerkiksi hahmotellut vastavuoroisen altruismin evoluutiota. Trivers katsoo myös hyvin westermarckilaisesti että tunteet ovat keskeinen evoluution rakentama mekanismi, joka pitää yllä sukulaisten suosimista, vastavuoroista altruismia ja muita niihin liittyviä toimintastrategioita. Näiden tarkastelujen keskeinen käsite, vastavuoroisuus, resiprookkisuus, on selvästikin läheistä sukua Westermarckin ydinkäsitteelle, retributiivisuudelle (jota on sekä myönteistä että kielteistä laatua).

Vastavuoroisuuden odotuksiin perustuva sosiaalisuus on altis huijaukselle. Huijaus puolestaan luo tarpeen suojautumiskeinojen evoluutiolle. Yhtä tunnistamaansa suojakeinoa Trivers kutsuu moralistiseksi aggressioksi. Lyhyesti sanoen siinä on kyse sääntöjen rikkojan, petturin, rankaisemisesta. Triversin moralistinen aggressio on kiinnostava siksi, että myös Westermarckin mielestä negatiiviset moraalitunteet ovat eräällä tapaa keskeisempiä kuin positiiviset. Westermarck ei tosin paljon pohtinut petoksen paljastamista (hän ”johti” negatiivisen retribuution tärkeyden siitä, että yksilöillä on paljon enemmän potentiaalisia vihollisia kuin ystäviä). Kirjoittaessaan totuudenpuhumisvelvollisuudesta Westermarck kuitenkin huomautti: ”huomattavamme, että meitä on petetty, herää meissä nöyryytyksen tunne, koska toinen henkilö on käyttänyt tylästi meitä oman tahtonsa leluna” (1913, 61). Toisin sanoen Westermarck tunnisti, että kyse ei ole niinkään siitä vahingosta, jota juuri tämä paljastunut huijaus tuottaa, vaan isommasta asiasta, vastavuoroisuuden odotusten pettämisestä – yhteiskuntasopimuksen rikkomisesta, jos niin halutaan.

Robert Frank (1988) on kehittänyt kiinnostavan teorian tunteista sitoutumisvälineinä. Sen voi nähdä yrityksenä täsmentää Westermarckinkin pohtimaa kysymystä järjen ja tunteiden suhteesta toiminnan määräytymisessä. Frankin mukaan tunteet auttavat ”pitämään kurssin” järjen houkutuksia vastaan. Esimerkiksi syyllisyyden, reiluuden ja oikeudenmukaisuuden tunteet pitävät ihmisiä kurissa, kun heidän ”järkevästi” laskien kannattaisi pettää tai kavaltaa kumppaninsa. Tällaiset tunteet mahdollistavat ”irrationaalien” luottamuksen, mikä puolestaan mahdollistaa järkevän yhteistoiminnan jatkumisen. Frankin teoriassa tunteet ja järki ovat siis tyystin toisissa rooleissa kuin usein ajatellaan: järki on ailahteleva ja epäluotettava, tunteet luovat vakautta. Westermarck olisi ehkä ollut pitkälti samaa mieltä. Ennustaessaan avioliiton tulevaisuutta hän arveli sen kyllä jossakin muodossa säilyvän, mutta päätti teoksensa näihin sanoihin:

”If there will be a time when conjugal and parental sentiments have vanished, I think that nothing in the world can save marriage and the family from destruction” (Westermarck 1936, 265).

Viitteet

- ¹Filosofisen yhdistyksen kokouksessa 30.11.1894 Westermarck esitti, että filosofia pitäisi ymmärtää lähinnä kaikissa tieteissä sovellettavaksi tutkimusmenetelmäksi, joka merkitsee, että ”det ämne, hvarmed man syssel-sätter sig, icke betraktas isolerad, utan i sitt sammanhang med det allmänna såsom länk i en allmän kausalitetskedja.” Westermarckin mielestä Kant oli johtanut filosofian harhateille asettaessaan sen erityistehtäväksi tutkia apriorisia tiedon alkioita (*Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873-1925* 1996:231).
- ²En ole tällaista ajatuskoetta Westermarckilta löytänyt. Sen sijaan hän poh-tii rangaistusten määrää ja tarpeellisuutta kasvatuksessa. Esimerkiksi se ”luonnonkansojen” yleinen käytäntö, että ”vanhemmat rankaisevat lapsiaan harvoin tai ei koskaan” ei suinkaan tuota moraalittomuutta, vaan peräti hyviä ja ”tottelevaisia” lapsia. Näitä villejä ovat monesti järkyttäneet ne ”metodit, joita euroopalaiset siirtolaiset käyttävät pakottaakseen lapsiaan tottelemaan” (Westermarck 1913:42).
- ³Tosin Lagerborgille voi tehdä sen myönnytyksen, että Westermarck ainakin joskus varasi rangaistus-sanan vain yhteisön tai yhteiskunnan jollakin tapaa järjestyneille toimille; privatit kustot eivät sitä olleet (Westermarck 1906:169).
- ⁴”... arveli ilmeisesti, että on olemassa vain yksi ja sama, ihmisen synnynnäiseen luontoon kirjoittunut moraal.”
- ⁵Vrt. Dennett (1995) elollisen ja ei-elollisen sumeasta rajasta.

Kirjallisuus

- Airaksinen, Timo ja Anssi Kuusela (1989): *Etiikka: hyvän elämän tiede. Lukion elämäntutkimustieto: kurssi 1*. Helsinki: Valtion Painatuskeskus.
- Britannica Online (1996): *Ethics. Anthropology and ethics*. [Http://www.eb.com/193](http://www.eb.com/193).
- Chomsky, Noam (1988): *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Daly, Martin ja Margo Wilson (1988): *Homicide*. New York: Aldine de Gruyter.

- Darwin, Charles [1871] (1981): *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dennett, Daniel C. (1995): *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Durkheim, Émile (1895): Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 40, 606-23.
- Durkheim, Émile (1907): Edward Westermarck: The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. 1. *Année sociologique* 10, 383-95.
- Manninen, Juha ja Niiniluoto, Ilkka (toim.) (1996): *Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873-1925. Ajatuksen laboratorio*. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys.
- Frank, Robert H. (1988): *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions*. New York: Norton.
- Haavio-Mannila, Elina (1973): Etnologia ja sosiaaliantropologia. Teoksessa Risto Alapuro, Matti Alestalo ja Elina Haavio-Mannila (toim.) *Suomalaisen sosiologian juuret*. Porvoo; Helsinki: WSOY, 27-83.
- Harva, Urpo (1957): *Moraali ja yhteiskunta: tutkimus sosiologisesta etiikasta*. Helsinki: Otava.
- Kagan, Jerome (1987): Introduction. Teoksessa Jerome Kagan ja Sharon Lamb (toim.) *The Emergence of Morality in Young Children*. Chicago: University of Chicago Press, ix-xx.
- Kupiainen, Antti (1997): Tiede arvona. *Tieteessä tapahtuu* 15(5), 5-9.
- Lagerborg, Rolf (1953): The Essence of Morals. Fifty Years (1895-1945) of Rivalry Between French and English Sociology. *Transactions of the Westermarck Society* 2, 9-25.
- Levine, Donald N. (1995): The Organism Metaphor in Sociology. *Social Research* 62(2), Summer, 239-65.
- Mackie, J. L. (1982): Morality and the Retributive Emotions. Teoksessa Timothy Stroup (toim.) *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works*. Acta Philosophica Fennica, vol. 34, 144-57.
- Pinker, Steven ja Paul Bloom (1990): Natural Language and Natural Selection. *Behavioral and Brain Sciences* 13, 707-84.
- Pipping, Knut (1982): The First Finnish Sociologist: A Reappraisal of Edward Westermarck's Work. *Acta Sociologica* 25(4), 347-57.
- Stroup, Timothy (1982): *Westermarck's Ethics*. Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinstitut. Åbo: Åbo Akademi.
- Trivers, Robert (1971): The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology* 46, 35-56.

- Trivers, Robert (1985): *Social Evolution*. Menlo Park, Cal.: Benjamin/Cummings.
- de Waal, Frans B. M. (1996): *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Westermarck, Edward [Edvard] [1906] (1912): *The Origin and Development of the Moral Ideas*. Volume 1, second ed. London: Macmillan.
- Westermarck, Edward [Edvard] (1913): *Tapojen historiaa. Kuusi akadeemista esitelmää Turussa syksyllä 1911*. Suomentanut Joel Lehtonen. Helsinki: Otava.
- Westermarck, Edward [Edvard] (1936): *The Future of Marriage in Western Civilization*. London: MacMillan.
- Westermarck, Edward [Edvard] (1949): *Etisk relativism*. Helsingfors: Söderströms.
- Wolf, Arthur P (1995): *Sexual Attraction and Childhood Association: A Chinese Brief for Edward Westermarck*. Stanford, California: Stanford University Press.
- von Wright, Georg Henrik (1982): *The Origin and Development of Westermarck's Moral Philosophy*. Teoksessa Timothy Stroup (toim.) *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works*. Acta Philosophica Fennica, vol. 34, 25-61.

Ilkka Niiniluoto

BLOORIN FINITISMI VS. POPPERIN MAAILMA 3

David Bloor, tieteensosiologisen Edinburghin koulukunnan johtohahmo, on tunnettu Karl Popperin kriitikko. Väitän esityksessäni, että popperilainen maailma 3 tarjoaa tyydyttävämmän analyysin abstraktien ja yhteisöllisten entiteettien luonteesta ja olemassaolosta kuin Bloorin finitismi, joka on saanut vaikutteita Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta.

Kusch, Bloor ja Popper

Välittömän sysäyksen tälle kirjoitukselle on antanut Martin Kuschin haastava artikkeli 'Kehitysapua kolmannelle maailmalle eli kuinka argumentit ovat olemassa?' (1996a). Olen ollut kiinnostunut jo 1970-luvulta lähtien Karl Popperin kolmen maailman ontologiasta, jota mielestäni voidaan menestyksellisesti soveltaa mm. lukujen, propositionien, käsitteiden, teorioiden, artefaktien, taideteosten, kielen, minän, arvojen ja sosiaalisten instituutioiden olemassaoloa koskeviin filosofisiin kysymyksiin (ks. esim. Niiniluoto 1984; 1988; 1990). Kusch kuitenkin huomauttaa, että Ilkka Niiniluoto ei ole käsitellyt ”kiinnos-

tavinta Popperin teorian arvostelijaa” eli David Blooria, joka julkaisi jo 1974 kritiikkinsä ’Popper’s Mystification of Objective Knowledge’. Onkin aivan totta, että en ollut lukenut Bloorin artikkelia ennen kirjani *Maailma, minä ja kulttuuri* (1990) ilmestymistä.

Bloorin mukaan Popper ”mystifioi” objektiivista tietoa sijoittaessaan sen omaan todellisuuden piiriin, maailma 3:en. Osoittamalla, että maailma 3 onkin ”vain peitetty sosiaalinen maailma”, Popperin metafysiikalle voidaan suorittaa samanlainen jaloilleen asettaminen kuin Feuerbach ja Marx tekivät Hegelin idealismille. Kuschin mukaan Bloorilta puuttui kuitenkin yleinen vastaus siihen, mitä sosiaaliset entiteetit ovat, joten hänen esitystään on täydennettävä mm. Eerik Lagerspetzin (1989) ja John Searlen (1995) kehittämällä konventionalisella instituutioiden teorialla (ks. myös Kusch 1996b). Tämän teorian mukaan sosiaaliset instituutiot ovat olemassa jos ja vain jos niiden uskotaan olevan olemassa – esimerkiksi rahaa on se, mitä kollektiivisesti pidetään rahana.

Vuodesta 1960 lähtien kehittämässään opissa Popper argumentoi, että maailma 3 on ihmisten sosiaalisen toiminnan kautta luotu ja ylläpidetty. Oman tulkintani mukaan Popper on emergentti tai evoluutionaarinen materialisti, jonka ontologia on ”köyhän miehen platonismia”: abstraktit entiteetit, artefaktit ja instituutiot ovat todellisia mutta ihmisten tekemiä. Koska maailma 3:n oliot Popperin mukaan ovat ”esineitä”, joilla on kausaalista voimaa, hänen käsityksensä on myös lähellä Durkheimin sosiologista holismia. Bloorin tavoin Popper kannattaa teoriaa ihmisen minän sosiaalisuudesta. Samalla Popper on antireduktionisti kahdella tasolla. Ensinnäkin vaikka maailmaa 2 ei voisi olla olemassa ilman maailmaa 1, maailmaa 2 ei voi palauttaa maailmaan 1 identifioinnin tai reduktion kautta, kuten fysikalistit väittävät. Toiseksi maailma 3 on vastaavalla ”suhteellisesti itsenäinen” suhteessa maailmoihin 1 ja 2.

Miksi sitten Bloor hyökkää Popperia vastaan? Vastaus löytyy Edinburghin koulukunnan kuuluisasta ”tieteensosiologian vahvasta ohjelmasta”, jonka mukaan tieteilijöiden uskomuksille on aina etsittävä ”samaa tyyppiä” olevia sosiaalisia selityksiä (Bloor 1976/1991). Bloorin myöhemmät vastaukset kritikoilleen osoittavat, että hänen vahvan ohjelmansa ytimenä ei niinkään ole tieteen reduktio sosiaaliin intresseihin vaan *naturalismi*, jossa hyväksytään kaikki ”luon-

nollisiin” syihin vetoavat selitykset (esim. havaintouskomukset voivat olla ulkoisten syiden tuottamia) (vrt. myös Barnes, Bloor ja Henry 1996). Bloorin naturalismi on *antiplatonismia*, jonka valossa Popperin oppi maailma 3:sta näyttää kyseenalaiselta idealismin tai platonismin muodolta.

Keskeiseksi kysymykseksi Popperin ja Bloorin välillä kohoaa ”rationaalisten entiteettien” (kuten propositiot, tieto, argumentit, teorit) ontologinen asema. Fregen ja Husserlin tapaan Popper vastustaa *psykologismia*, joka palauttaa logiikan ja matematiikan psykologisiin ajattelun lakeihin. Sen sijaan Bloorin naturalismin osana on *sosiologismi*, jonka mukaan rationaaliset entiteetit ovat identtisiä sosiaalisten instituutioiden kanssa. Konventionalistinen teoria puolestaan osoittaa, miten instituutiot pohjautuvat uskomuksiin, jotka puolestaan voidaan fysikalistisesti redusoida materiaalis-kausaalille tasolle. Kusch (1996b) itse kannattaa antireduktionistista supervenienssisuhdetta rationaalisen ja sosiaalisen välillä, joten hänen näkemyksensä onkin ehkä lähempänä Popperia ja minua kuin Blooria.

Oppi ihmisten tekemästä ja ylläpitämästä maailma 3:sta ei kuitenkaan ole idealismin muoto, vaan pikemminkin se osoittaa, miten *platonismi voidaan välttää ajautumatta reduktiiviseen fysikaalisiin ja psykologisiin* (vrt. Niiniluoto 1992).

Sosiaaliset instituutiot

Konventionalistisen teorian mukaan sosiaalinen instituutio I on olemassa yhteisössä X jos ja vain jos X yhteisesti uskoo (tietää, katsoo, sopii, hyväksyy) I:n olevan olemassa. David Lewisia (1969) seuraten yhteinen uskomus määrittellään tavallisesti uskomusketjujen kautta: ryhmä X uskoo yhteisesti että p jos ja vain jos jokainen X:n jäsen uskoo että p ja uskoo että muut X:n jäsenet uskovat että p (ks. Tuomela 1995). Heikennetyssä versiossa riittää, että useimmilla X:n jäsenillä on kyseiset uskomukset (vrt. Niiniluoto, 1990, luku 8). Searlen (1995) teoriassa sosiaalinen todellisuus konstruoituu siten, että yhteisön jatkuva intentionaalinen hyväksyminen ja tunnustaminen antaa jollekin objektille institutionaalisen funktion tai statuksen.

Kuschin (1996a) esimerkki argumenteista sosiaalisina institu-

tioina on mielenkiintoisella tavalla ongelmallinen. Kuschin mukaan Husserlin argumentit psykologismia vastaan olivat *ratkaisevia*, koska saksankielinen filosofinen yleisö vuoden 1918 jälkeen piti niitä ratkaisevina. Tämä esimerkkitapaus on tyypillinen sosiaalinen tosiasia: Sibelius on *suosittu* Suomessa, koska suomalaiset pitävät Sibeliuksesta. Se ei kuitenkaan osoita, että Husserlin argumenttien mahdollinen *looginen sitovuus* olisi sosiaalisesta hyväksymisestä riippuvainen. Juuri tämä kysymys vie meidät takaisin Bloorin ja Popperin kiistan ytimeen.

Bloorin (1976/1991) mukaan myös logiikan ja matematiikan ”välttämättömyys” on sosiaalisesti konstituoitua. Sen sijaan Popperin mukaan maailma 3:n olioilla voi olla ominaisuuksia ja suhteita meidän tietämättämme, ts. meidän yhteisillä konstruktioidemme voi olla ei-aiottuja ja ei-vielä-tunnettuja piirteitä. Esimerkiksi sopivat propositionien väliset loogiset suhteet ja luonnollisten lukujen tutkimattomat ominaisuudet: kun Bolzanon ja Tarskin tapaan looginen seuraus määritellään välttämättä totuuden säilyttäväksi päätelmäksi, lauseilla on seuraussuhteita myös silloin kun me emme sitä tiedä – sitä paitsi logiikassa ja aritmetiikassa ei olekaan efektiivistä ratkaisumenetelmää. Yleisemmin sanoen maailma 3 ei ole kaikilta osin ”läpinäkyvä”, eikä meillä ole siitä täydellistä tekijän tietoa (ks. Niiniluoto 1990).

Edellä sanotusta seuraa, että konventionalistisen instituutioiden teorian yksinkertaista muotoa on korjattava. Esimerkiksi oikeusnormit (vrt. Aarnio 1987), kielen normit ja tieteellinen tieto ovat instituutioita, joita oikeusyhteisön, kieliyhteisön ja tiedeyhteisön konsensus ylläpitää. Silti maailma 3:en kuuluvina propositionien järjestelminä niillä on myös toistaiseksi tuntemattomia loogisia seurauksia, jotka kyseisten yhteisöjen *pitäisi* hyväksyä. Nämä seuraukset ovat myös sosiaalisesti konstruoituja maailma 3:n olioita, mutta niihin ei voida suoraan soveltaa kaaviota, jonka mukaan ne ovat olemassa jos ja vain jos niiden uskotaan olevan olemassa (ks. Niiniluoto 1985).

Säännöt ja niiden seuraaminen

Bloorin käsitys logiikan ja matematiikan sosiaalisesta luonteesta on saanut ratkaisevat vaikutteet Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian pohdintoista, jotka koskevat sääntöjä ja niiden seuraamista.

Teoksessa *Philosophical Investigations* (1953) Wittgenstein argumentoi varsin vakuuttavasti, että tarvitaan ulkoista kriteeriä erotamaan tapaukset, jossa seuraan sääntöä ja vain uskon seuraavani sääntöä. Siten yksi ihminen ei voi seurata sääntöä, eikä sääntöä voi seurata vain yhden kerran. Sääntöjen seuraaminen on ”tapa” tai ”instituutio” (§199), joten säännöt – ja erityisesti pelit ja kieli – ovat luonteeltaan sosiaalisia.

Wittgenstein pohti myös kysymystä siitä, miten säännöt ovat läsnä ihmismielessä (§205). Laajempi keskustelu tästä aiheesta sisältyy teokseen *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956), jossa tarkastellaan yksinkertaisten lukusarjojen jatkamiseen liittyvää kysymystä: esimerkiksi miten tiedän, että sarjassa 2, 4, ... lukua 20004 seuraa 20006 eikä 20008? Wittgensteinin huomautukset on usein tulkittu siten, että niistä seuraa *antirealistinen* matematiikan filosofia (esim. Michael Dummett, Crispin Wright). Saul Kripken runsaasti keskustelua herättänyt teos *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) väittää, että Wittgenstein muotoili ”skeptisen paradoksin”, jonka mukaan lukusarjojen ja sanojen merkitysten yhteydessä en tiedä, mitä sääntöä seuraan, eikä edes ole mitään minua koskevaa faktaa siitä, mitä sääntöä seuraan.

Erittäin selkeän muotoilun sääntöjen seuraamisen ongelmalle antaa Philip Pettit (1992). Hänen mukaansa säännön tulisi täyttää ”objektiivinen ehto” (säännön sovellutusten ala on potentiaalisesti rajaton) ja ”subjektiivinen ehto” (säännön tulee olla identifioitavissa äärellisessä mielessä ja kykenevä ohjaamaan yksilön intentionaalista toimintaa). Jos sääntö määritellään ekstensionaalisesti äärettömänä joukkona pareja <tilanne, toiminta>, objektiivinen ehto toteutuu, mutta subjektiivinen ei. Jos sääntö määritellään intensionaalisesti funktiona tilanteiden ja toimintojen välillä, ajaudumme platonismiin ja jälleen subjektiivisen ehdon rikkomiseen. Jos taas sääntö määritellään antamalla sen soveltamisesta äärellinen määrä paradigmaattisia esimerkkitapauksia, subjektiivinen ehto toteutuu, mutta tällä kertaa objektiivinen ehto ei, sillä esimerkiksi äärellisiä lukusarjoja voidaan aina jatkaa äärettömän monella tavalla.

Bloor käsitteli sääntöjen seuraamista jo varhaisessa artikkelissa ’Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics’ (1973), jonka tarkoitus oli osoittaa, että tieteen sosiologiaa voidaan

soveltaa myös matematiikkaan. Bloor väittää, että ”realismin” (lue: platonismin) mukaan lukujonojen jatkamiseen on vain yksi ”oikea” tapa. Tämä pitää paikkansa, jos jonona on esimerkiksi irrationaaliluvun π desimaalikehitelmä 3,14159265358..., mutta ei esimerkiksi jonoille tyyppiä 2, 4, 6, 8, ... Jälkimmäisessä tapauksessa kyseessä voisi olla esimerkiksi periodinen sarja, jossa neljän ensimmäisen jäsenen ryhmä toistuu yhä uudestaan. Tällaisia jonoja käytetään usein älykkyystesteissä, jolloin tarkoituksena on keksiä yksinkertaisin sääntö niiden jatkamiseksi. Niiden ”oikean” jatkon riippuvuus sosiaalisesta kontekstista ei osoita mitään itse matematiikan sisällön ”sosiaalisesta” luonteesta.

Bloorin (1976/1991) *finitismi* on yleistys matematiikan esimerkeistä kaikkiin sääntöihin: äärellinen määrä aikaisempia sovellutuksia ei määrää jatkoa, vaan seuraava tapaus on aina avoin ja näin ollen jättää tilaa neuvotteluille, meidän päätöksillemme ja sosiaalisille intresseille. Tämä kanta, joka vastaa Kripken sääntöskeptisismiä, on myös filosofinen perusta Edinburghin ”vahvalle ohjelmalle”. Kieleen sovellettuna se merkitsee, että käsitteiden soveltaminen todellisuuden kuvaamiseen on aina sopimuksenvaraista (vrt. Barnes 1981) ja sosiaalisesti neuvoteltavissa.

Finitismi on nominalistinen oppi, jossa säännöt ja merkitykset ovat olemassa vain siltä osin kuin ne on jo tähän mennessä rakennettu. Wittgensteinin teesi, jonka mukaan sanan merkitys on sen käyttö kielessä, voidaan kuitenkin ymmärtää myös Pettitin ”objektiivisen ehdon” mukaisesti: säännöllä on aktualisoitujen käyttöjensä ohella potentiaalisesti rajaton määrä käyttöjä. Maailma 3:n teorian näkökulmasta on myös luontevaa sanoa, että sosiaaliset säännöt – kuten tavat ja oikeusnormit – ovat voimassa silloinkin, kun kukaan ei satu soveltamaan niitä, ainakin mikäli kyseiset säännöt on dokumentoitu tai koodattu maailmaan 1 kuuluvan tekstin avulla tai tallennettu maailmaan 2 kuuluvaan muistiin. Tässä suhteessa säännöt muistuttavat luonnonlakeja ei-humelaisen tulkinnan mukaan.

Nähdäkseni Bloor ei selkeästi erota kolmea vaihtoehtoa. Ensinnäkin kielessä voi esiintyä epämääräisiä (vague) käsitteitä, jolloin niiden merkityksiä koskevat säännöt ovat epätäydellisiä. Mutta vaikka nämä säännöt eivät ratkaise käsitteen *kaikkia* tulevia sovellutuksia, silti *seuraava* sovellutus voi olla ennalta ratkaistu, sillä epäselvien

rajatapausten ohella voi olla myös selviä tapauksia (esimerkiksi 'punainen' ja 'valoisia' soveltuvat selkeästi joihinkin tilanteisiin). Toiseksi sääntö voi olla niin hyvin määritelty, että se ratkaisee kaikki tulevat tilanteet, mutta silti meillä on vapaus muuttaa sääntöä seuraavan tapauksen kohdalla. Pasiassin yhteydessä tätä kutsutaan "fuskaamiseksi", mutta esimerkiksi kielen yhteydessä tapahtuu jatkuvasti käsitteellistä muutosta, jossa merkityssäännöt vaihtuvat. Kolmanneksi voi ajatella, että käsitteiden kaikki tulevat sovellutukset ovat täysin epämää räisiä. Tämä vahva muotoilu finitismille on kuitenkin empiirisesti epätoisi, sillä tosiasiaissa me kykenemme kohtuullisessa määrin ymmärtämään toisiamme ja itseämme.

Kielellisten ilmausten merkitykset ovat tavallisesti ensimmäisen vaihtoehdon mukaisia, jolloin yksityisessä ihmismielessä voi olla niitä vastaavien merkitysfunktioiden äärellisiä "reseptejä" (ks. Hintikka, 1975). Hilary Putnamin (1975) "kielellisen työnjaon" periaatteen mukaisesti merkitykset voidaan tuntea myös sosiaalisesti siten, että joidenkin erottelujen tekeminen – vaikkapa puulajien välillä – on vain pienen asiantuntijaryhmän vastuulla.

Matemaattisten sääntöjen luonne on sen sijaan tavallisesti toisen vaihtoehdon mukainen. Onkin yllättävää, että Bloor, Kripke ja Pettit eivät mainitse standardimenetelmää, jolla matemaatikot määrittelevät äärettömiä objekteja äärellisten ilmausten avulla. Tätä menetelmää kutsutaan *rekursioksi*. Esimerkiksi parillisten lukujen ääretön jono 2, 4, 6, 8, ... voidaan määritellä ehdoilla

$$a_0 = 2$$

$$a_{n+1} = a_n + 2,$$

jossa n on mielivaltainen luonnollinen luku. Kun luku 0 ja seuraajakunktio $S(x) = x+1$ tunnetaan (nämä ovat Peano-aritmetiikan primitiivikäsitteet), summafunktio + voidaan määritellä ehdoilla

$$x + 0 = x$$

$$x + S(y) = S(x + y).$$

Rekursiivisen määritelmän lausekkeet "mahtuvat" hyvin äärelliseen ihmismieleen tai tietokoneen muistiin, mutta silti ne sisältävät ääret-

tömän määrän tapauksia. Näin Pettitin subjektiivinen ja objektiivinen ehto ovat täytettyjä yhtä aikaa.

Esimerkiksi summafunktio tulee näin määriteltyä maailma 3:n oliona, ja finitismi osoittautuu liian ahtaaksi näkemykseksi matemaatiikan luonteesta. Tämän johtopäätöksen kantavuutta lisää huomio, että samantapaiset rekursiiviset tarkastelutavat ovat keskeisiä myös logiikassa (Tarskin totuusmääritelmä) ja kieliteoriassa (Chomskyn generatiiviset kieliopit).

Kirjallisuus

- Aarnio, A. (1987): *The Rational as Reasonable: A Treatise on Legal Justification*. Dordrecht: D. Reidel.
- Barnes, B. (1981): On the Conventional Character of Knowledge and Cognition. *Philosophy of the Social Sciences* 11, 303-333.
- Barnes, B., Bloor, D. and Henry, J. (1996): *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. London: Atholone.
- Bloor, D. (1973): Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics. *Studies in History and Philosophy of Science* 4, 173-191.
- Bloor, D. (1974): Popper's Mystification of Objective Knowledge. *Science Studies* 4, 65-76.
- Bloor, D. (1976/1991): *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul. 2nd enlarged ed., Chicago: The University of Chicago Press.
- Hintikka, J. (1975): *The Intentions of Intentionality*. Dordrecht: D. Reidel.
- Kripke, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- Kusch, M. (1996a): Kehitysapua kolmannelle maailmalle eli kuinka argumentit ovat olemassa?. Teoksessa I.A. Kiesepä, S. Pihlström ja P. Raatikainen (toim.) *Tieto, totuus ja todellisuus*. Gaudeamus: Helsinki, 30-37.
- Kusch, M. (1996b): Sociophilosophy and the Sociology of Philosophical Knowledge. Teoksessa S. Knuutila ja I. Niiniluoto (toim.) *Methods of Philosophy and the History of Philosophy*. Acta Philosophica Fennica 61. Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 83-97.
- Lagerspetz, E. (1989): *A Conventionalist Theory of Institutions*. Acta Philosophica Fennica 44. Helsinki: The Philosophical Society of Finland.
- Lewis, D. (1969): *Conventions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Niiniluoto, I. (1984): Maailma 3:n oliot. Teoksessa L. Haaparanta (toim.) *Olio*. Helsinki: Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 3, 120-141.
- Niiniluoto, I. (1985): Truth and Legal Norms. Teoksessa N. MacCormick *et al.* (toim.) *Conditions of Validity and Cognition in Modern Legal Thought*. ARSP Beiheft Nr. 25. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 168-190.
- Niiniluoto, I. (1988): Miten minä on syntynyt?. Teoksessa I. Niiniluoto ja P. Stenman (toim.) *Minä*. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 90-110.
- Niiniluoto, I. (1990): *Maailma, minä ja kulttuuri: Emergentin materialismin näkökulma*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, I. (1992): Reality, Truth, and Confirmation in Mathematics – Reflections on the Quasi-Empiricist Programme. Teoksessa J. Echeverria, A. Ibarra, and T. Mormann (toim.) *The Space of Mathematics*. Berlin & New York: de Gruyter, 60-78.
- Pettit, P. (1992): Problem of Rule-Following. Teoksessa J. Dancy and E. Sosa (toim.) *A Companion of Epistemology*. Oxford: Blackwell, 386-391.
- Popper, K.R. (1972/1979): *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1975): *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1995): *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Tuomela, R. (1995): *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford: Stanford University Press.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. Suom. (1981) Filosofisia tutkimuksia. Porvoo: WSOY.
- Wittgenstein, L. (1956): *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell. Suom. (1985) Huomautuksia matematiikan perusteista. Porvoo: WSOY.

II

Marjaana Kopperi

YRITYS, YHTEISÖ JA HYVÄ ELÄMÄ

Utilitarististen ja deontologisten teorioiden vallitseva asema on viime vuosina kyseenalaistettu monilla etiikan alueilla. Liike-elämän etiikassa yksi tunnetuimmista kritikoista on Robert Solomon.¹ Hänen mielestään nämä vallitsevat teoriat ovat ensiksikin liian abstrakteja ja hankalia, itse asiassa miltei mahdottomia soveltaa käytännön liike-elämään. Toiseksi ne suuntaavat huomion liiaksi liike-elämän suuriin kysymyksiin, jotka koskevat esimerkiksi yritysten toiminnan päälinjoja tai strategista päätöksentekoa. Tämän seurauksena liike-elämän etiikan kursseilla ja oppikirjoissa pohditaan yleensä esimerkiksi yritysten ympäristöpolitiikkaa, yhteiskunnallista vastuuta tai vaikkapa mainontaan, tuoteturvallisuuteen tai henkilöstöpolitiikkaan liittyviä kysymyksiä.

Ongelmalliseksi tämän lähestymistavan tekee Solomonin mielestä se, että nämä suuret linjakysymykset koskettavat vain yrityksen ylintä johtoa. Näin liike-elämän etiikka ei näytä antavan mitään yrityksen muille työntekijöille; se ei liity tavallisen johtajan, toimihenkilön tai työntekijän tehtäviin. He eivät työssään pohdi suuria strategisia suuntaviivoja, vaan heidän valintansa ja ratkaisunsa koskevat jokapäiväistä, arkista toimintaa. Solomon haluaa korostaa tätä yksit-

täisen työntekijän, toimihenkilön tai johtajan roolia ja nähdä liike-elämän etiikan nimenomaan heidän näkökulmastaan. Utilitarismin ja deontologisen etiikan tarjoamien suurien linjojen sijasta hän haluaa kiinnittää huomion henkilökohtaiseen, yksityisen ihmisen näkökulmaan.

Henkilökohtaisen tai yksityisen aspektin korostaminen ei Solomonin mielestä kuitenkaan merkitse subjektiivisuutta. Liike-elämässä ja yrityksessä toimiessaan yksilö ei voi perustaa näkemyksiään omien henkilökohtaisten käsitystensä ja vakaumustensa varaan. Yksittäinen ihminen – niin liike-elämässä kuin muillakin elämän alueilla – toimii aina laajemmassa yhteisöllisessä kontekstissa. Hänen on toiminnassaan otettava huomioon yhteisön päämäärät ja yhteisön hänelle antama rooli ja tehtävä.

Solomonin mielestä nykyaikainen liikeyritys pitäisikin nähdä ennen kaikkea yhteisönä, jolla on yhteiset arvot, päämäärät ja toimintatavat. Yhteisön jäsenet ovat sitoutuneet edistämään näitä päämääriä ja noudattamaan toiminnassaan yhteisössä hyväksytyjä periaatteita. Sitoutuminen, yhteistyö, yhteenkuuluvuus ja lojaalisuus ovat Solomonin mielestä nykyaikaista yritystä ja sen henkilöstöä olennaisesti määrittäviä piirteitä. Jo ottaessaan vastaan tehtävän tiettyssä yrityksessä yksilö hyväksyy samalla joukon tehtävään perustuvia velvoitteita ja vastuita sekä tietyt kriteerit tämän tehtävän erinomaiselle hoitamiseksi. Solomonin mukaan liike-elämän etiikasta puhuttaessa tulisikin kiinnittää huomiota ennen kaikkea yksilön toimintaan niissä tehtävissä, jotka hänelle on yrityksessä uskottu. Itse asiassa liike-elämän etiikka voidaan Solomonin mukaan määritellä nimenomaan yksilön vastuuksi yrityksen hänelle osoittamista tehtävistä.²

Solomon nimittää näkemystään aristoteeliseksi. Aristoteeliselle näkemykselle on hänen mielestään ominaista erityisesti se, ettei henkilön moraalista vastuuta eroteta hänen ammatillisista ja työrooliin kuuluvista velvollisuuksistaan.³ Kyse ei ole yleisten moraaliperiaatteiden noudattamisesta tai soveltamisesta liike-elämässä, kuten utilitarististen ja deontologisten teorioiden pohjalta on yleensä ajateltu, vaan pikemminkin omaan ammattiin ja tehtävään liittyvistä vastuista.⁴

Antiikin etiikka, moderni moraal

Solomon erottaa siis yhtäältä utilitaristisen ja deontologisen ja toisaalta aristoteeliseen lähestymistavan liike-elämän etiikasta puhuttaessa. Viime vuosina monet muutkin kirjoittajat ovat halunneet jakaa etiikan teorit samalla tavoin. Esimerkiksi Julia Annas, Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre ja Charles Taylor ovat esittäneet, että keskeistä rajalinjaa etiikan teorioiden välillä ei välttämättä pitäisi vetää utilitaristisen ja deontologisen teorian väliin, kuten yleensä on tehty.⁵ Heidän mielestään todellinen jako pitäisi tehdä pikemminkin ”antiikin” ja ”modernin” eettisen ajattelun välillä. ”Antiikin etiikka” tarkoittaa tässä yhteydessä paitsi perinteisiä Platonin, Aristoteleen ja muita antiikin kreikkalaisia teorioita, myös esimerkiksi useimpia keskiajan moraaliteorioita, joiden pohjana on teleologinen käsitys ihmisen korkeimmasta hyvästä.⁶ Moderni moraaliteoria puolestaan tarkoittaa jo 1600-luvulla Hobbesin ja Locken, sekä myöhemmin utilitaristien ja Kantin edustamaa etiikan perinnettä, jossa korkeimman hyvän määrittelyn sijasta puhutaan pikemminkin ihmisten keskinäisistä oikeuksista ja velvollisuuksista.

Mainittujen kirjoittajien mielestä antiikin etiikan ja modernin moraaliteorian erottaa ennen kaikkea tapa, jolla ne määrittelevät moraalien alueen ja keskeisen tehtävän. Modernissa etiikan perinteessä moraalien ajatellaan liittyvän toisten ihmisten kohteluun ja ihmisten välisen vuorovaikutuksen säätelyyn.⁷ Moraalia pidetään olennaisesti sosiaalisena instituutiona, jonka keskeinen tehtävä on määrittellä, miten ihmisten pitäisi kohdella toisiaan. Moraalisten kannalta merkittäviä ovat vain sellaiset tilanteet, päätökset ja kysymykset, joihin liittyy muita ihmisiä. Sen sijaan pääasiassa ihmisen omaa elämää koskevia pohdintoja ei yleensä pidetä varsinaisen moraalien piiriin kuuluvina. Henkilökohtaiset ammattia, perhettä, ystävyysuhteita tai elämäntapaa koskevat valinnat jäävät moraalisen arvioinnin ulkopuolelle, mikäli niillä ei ole merkittäviä vaikutuksia muiden ihmisten elämään. Usein käytetyn esimerkin mukaan moraaliset näkökohdat eivät koske yksinään autiolla saarella elävää henkilöä, koska kaikki hänen tekonsa ja päätöksensä koskevat vain hänen omaa elämää-

sä.⁸ Moraali on kyseessä vasta silloin, kun puhutaan henkilön vastuista ja velvoitteista muita ihmisiä kohtaan.

Esimerkiksi Charles Taylor huomauttaa, että jo Francis Bacon loi aikanaan pohjan tälle ajattelutavalle arvostelemalla perinteisiä aristoteelisia tieteitä siitä, etteivät ne ole tehneet mitään parantaakseen ihmiskunnan elinehtoja.⁹ Taylorin mielestä erityisesti valistusfilosofit ottivat Baconin ajatuksen omakseen, sillä valistuksen eettisessä perinteessä toisten ihmisten elämän, hyvinvoinnin ja ihmisarvon kunnioittaminen nostettiin keskeiseen asemaan. Valistuksen ajattelulle oli Taylorin mukaan ominaista eräänlainen käytännöllinen hyväntahtoisuus: valistusajattelijat pyrkivät köyhyyden ja kärsimyksen vähentämiseen, ihmisten elinolojen parantamiseen ja yleisen elintason kohottamiseen.¹⁰ Taylorin mielestä ”olemme Baconin perillisiiä, sen osoittavat esimerkiksi laajat kansainväliset keräykset nälähädän tai tulvien uhrien avustamiseksi. Hyväksymme nykyisin yleismaailmallisen solidaarisuuden ainakin periaatteessa – miten puutteellisia käytännön toimmemme sitten ovatkin.”¹¹

Antiikin etiikassa sen sijaan ihmisen omaa elämää koskevat kysymykset kuuluivat keskeisenä osana eettiseen pohdintaan. Itse asiassa antiikin eettisessä ajattelussa lähtökohtana oli nimenomaan ihmisen oma elämä. Etiikan ajateltiin olennaisesti vastaavan kysymyksiin ”miten minun pitäisi elää” tai ”millainen minun elämäni pitäisi olla.”¹² Antiikin eettisen ajattelutavan mukaan etiikan keskeinen tehtävä on määritellä, mistä ihmisen hyvä elämä tai onnellisuus (eudaimonia) koostuu. Vaikka eri teorioissa onnellisuus määriteltiinkin eri tavoin, tästä etiikan perustehtävästä vallitsi yksimielisyys: etiikan tarkoituksena on auttaa ihmistä elämänsä ja valintojensa suunnittelussa siten, että onnellisuus ja hyvä elämä on mahdollista.¹³ Etiikan tulee tarjota selkeä käsitys hyvästä elämästä ja ohjata ihmisiä elämään näin määritellyn hyvän elämän mallin mukaisesti. Tämän ajattelutavan mukaan myös autiolla saarella yksinään elävän henkilön valintoja voidaan tarkastella ja arvioida moraalin näkökulmasta, sillä hänenkin on päätettävä, miten elää ja millaisten asioiden edistämiseen elämänsä käyttää.¹⁴

Antiikin ajattelussa moraalialia, sikäli kuin sillä tarkoitetaan toisten ihmisten kohtelua, ei siis eroteta muista ihmisen elämään ja toimintaan vaikuttavista pohdinnoista. Sekä ihmisen oman elämän valinto-

jen että toisten kohtelua koskevien periaatteiden ajatellaan kuuluvan moraalisen arvioinnin piiriin. Eroa hyvän elämän ja moraalisesti hyvän elämän tai hyvän ihmisen ja moraalisesti hyvän ihmisen välillä ei tehdä. Antiikin ajattelutavan mukaan esimerkiksi henkilöä, joka on köyhä, kouluttamaton ja kykenemätön toteuttamaan mitään mielekkäitä henkilökohtaisia suunnitelmia, ei voi pitää hyvänä ihmisenä, sillä hän on epäonnistunut oman hyvän elämänsä keskeisten elementtien saavuttamisessa.¹⁵ Modernin ajattelutavan mukaan sen sijaan huonoja valintoja henkilökohtaisessa elämässä ei yleensä pidetä moraalisen arvioinnin kohteena. Vaikka valintoja pidettäisiinkin väärinä, ne eivät ole *moraalisesti* vääriä. Antiikin ajattelussa tällaista erottelua moraalisen ja ei-moraalisen elämänalueen välillä ei tehdä. Kun eettinen tarkastelu lähtee ihmisen omasta elämästä, kaikki henkilön elämään vaikuttavat tekijät ja valinnat ovat moraalin näkökulmasta merkittäviä.

Solomon, Nussbaum, Taylor ja monet muut ovat arvostelleet modernia etiikkaa juuri liiallisesta keskittymisestä toisten ihmisten elämän, hyvinvoinnin ja ihmisarvon turvaamiseen. Tällöin ihmisen omaa elämää koskevat kysymykset jäävät huomiotta. Kysymykset siitä, mikä tekee elämästä arvokkaan ja merkityksellisen ihmiselle itselleen, mihin arvoihin ja päämääriin hän haluaa sitoutua ja mistä hänen hyvä elämänsä ylipäätään koostuu on rajattu moraalin alueen ulkopuolelle. Niitä pidetään ennemminkin esimerkiksi psykologian kuin etiikan alaan kuuluvina.¹⁶ Näiden kirjoittajien mielestä moraalinen ala on ymmärrettävä laajemmin kuin mihin on yleensä totuttu, niin että siihen sisältyvät myös ne moninaiset tekijät, jotka antavat ihmisen omalle elämälle sen erityisen mielekkyyden. Niinpä moraalinen näkökulmasta pitäisi voida arvioida esimerkiksi sitä, millaisten ihmisten kanssa tulisi solmia ystävyysuhteita, millaisia kirjoja lukea tai mitä henkilökohtaisia kykyjään kehittää voidakseen elää hyvää, täysipainoista ja onnellista elämää. Tämän näkemyksen mukaan siis esimerkiksi ihmisen ammattia, perhettä, uskontoa, harrastuksia tai yleensä elämäntapaa koskevia valintoja pidettäisiin myös moraalisen kannalta merkityksellisinä. Kaikilla näillä tekijöillä on vaikutuksensa siihen, millainen henkilön elämästä muodostuu, ja siksi ne pitäisi sisällyttää moraalisen tarkastelun piiriin. Siksi etiikassa pitäisi puhua ihmisen hyvästä elämästä ja siitä, mistä se koostuu.¹⁷

Hyvä elämä ja toisten kohtelu

Erilaiset teoreettiset lähtökohdat johtavat erilaisiin käsityksiin etiikan tehtävästä, mikä näkyy esimerkiksi liike-elämän etiikasta puhuttaessa. Moderniin eettiseen ajattelutapaan perustuvissa teorioissa on yleensä korostettu vastuuta yrityksen toiminnan vaikutuksista muihin ihmisiin ja heidän elämäänsä. Tämän käsityksen mukaan yksilöt ja yritykset ovat vastuussa teoistaan suhteessa muihin ihmisiin myös liike-elämässä ja taloudellisessa toiminnassa. Keskeiseksi kysymykseksi muodostuu tällöin, millä tavalla toisten ihmisten edut, oikeudet tai intressit pitäisi ottaa huomioon taloudellisessa toiminnassa. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna liike-elämän etiikka voidaan määritellä ihmisten erilaisten oikeuksien ja intressien tunnistamiseksi ja niiden sovitteluksi keskenään.¹⁸

Solomonin aristoteelisessa lähestymistavassa sen sijaan lähtökohtana on ihmisen hyvä elämä, onnellisuus ja kukoistaminen. Hän näkee etiikan tehtävänä yksilön hyvän elämän edistämisen niin liike-elämän kontekstissa kuin muutoinkin. Mitä ihmisen hyvä elämä sitten on? Millaisista asioista se koostuu? Voidaan myös kysyä, kuka määrittelee mitä on hyvä elämä kunkin yksilön kohdalla. Useimmat hyvän elämän etiikan kannattajista torjuvat sekä subjektivismiin että perinteisen aristoteelisen teleologian tarjoamat vastaukset. Hyvän elämän sisältö ei riipu pelkästään yksilöllisistä valinnoista, mutta sen perustana ei myöskään ole jokin yleinen ihmisolemus, jota kaikki pyrkivät enemmän tai vähemmän menestyksellisesti toteuttamaan. Niinpä esimerkiksi Solomonin vastauksena on, kuten edellä todettiin, että hyvä elämä ja sen sisältö riippuvat olennaisesti siitä yhteisöllisestä kontekstista, jossa yksilö kulloinkin toimii. Perheessä, harrastuksissa tai työelämässä vallitsevat erilaiset arvot ja käsitykset hyvän elämän tai toiminnan kriteereistä. Liike-elämän kontekstissa keskeiseen asemaan nousevat yrityksen omat arvot, päämäärät ja sille ominaiset toimintatavat. Samalla korostetaan jokaisen työntekijän merkitystä yhteisten tavoitteiden saavuttamisessa. Huomiota kiinnitetään ennen kaikkea henkilökohtaiseen osaamiseen, sitoutumiseen, omien kykyjen kehittämiseen sekä pyrkimykseen suorittaa omat tehtävänsä erinomaisesti.¹⁹

Yhteisön – tai ainakin pelkästään yksilöllisiä näkökohtia laajempien tulkintojen – merkitystä hyvän elämän määrittelyssä korostaa myös esimerkiksi Charles Taylor. Kukaan ei voi hänen mielestään yksinään päättää siitä, millaiset elämäntavat ovat merkityksellisiä, millaiset taas vähemmän tärkeitä, vaan nämä tulkinnat muotoutuvat vuorovaikutuksessa muiden ihmisten kanssa. Pelkkä yksilön valinta ei tee elämäntapaa merkittäväksi tai arvokkaaksi, vaan yksilöllisestikin valitun elämäntavan arvo on riippuvainen muiden tunnustuksesta. Charles Taylorin esimerkkiä käyttäkseni, henkilö ei voi vain päättää, että kaikkein tärkein asia elämässä on varpaiden hujuttelu lämpimässä mudassa. Tai henkilö ei voi rakentaa mielekästä itsetoteutuksen muotoa sen tosiasian varaan, että hänellä on tasan 3 732 hiusta. Tällaisilta elämäntavoilta puuttuu yleisesti tunnustettu arvo tai merkitys. Tilanne saattaa kuitenkin muuttua, mikäli 3 732 on hänen yhteisössään esimerkiksi pyhänä pidetty luku.²⁰ Jos henkilön hyvä elämä sen sijaan muodostuu vaikkapa pyrkimyksestä tulla huippupianistiksi tai -jalkapalloilijaksi, voidaan hänen valintaansa pitää mielekkäänä. Merkittävät elämänsuunnitelmat edellyttävät jonkinlaista yleisesti tunnustettua käsitystä niiden arvosta.

Yhteisön merkitystä korostamalla Taylor haluaa vastata kahteen oman aikamme keskeisiin ongelmiin pitämäänsä seikkaan: elämän merkityksen tai tarkoituksen häviämiseen ja itsekeskeiseen individualismiin. Taylorin mukaan nämä seikat latistavat ja kaventavat elämää, köyhentävät sen merkityssisältöä ja tekevät ihmiset piittaamattomiksi muista ihmisistä ja yhteiskunnasta.²¹ Seurauksena on toisten ihmisten kohtelemisen vain välineinä omien päämäärien toteuttamiseen sekä merkityksettömyyden kokemus: ihmiset ovat kyvyttömiä näkemään omaa elämäänsä suurempia asioita ja sitoutumaan niihin olivatpa ne poliittisia, uskonnollisia tai historiallisia.²² ”Ihmisillä ei enää ole tajua mistään korkeammista tarkoituseristä, ei mitään henkensä antamisen arvoista.”²³

Taylorin yhteisöä korostava ajattelutapa tarjoaa luultavasti vastauksia oman elämän merkitystä koskeviin pohdintoihin. Sen sijaan toisten ihmisten kohtelun tai ihmisten välineellistämisen ongelmaan siitä ei välttämättä löydy apua.²⁴ Siitä, että ihminen on määritellyt oman elämänsä arvot huolellisesti tai sitoutunut itseään suurempiin merkityksiin, ei välttämättä seuraa, että hän myös kohtelee muita

ihmisiä hyvin. Henkilö voi esimerkiksi olla sitoutunut luonnon ja maapallon suojelemiseen ja nähdä sen elämänsä tärkeimpänä päämääränä, mutta ajatella, että paras keino suojella maapalloa olisi hävittää sieltä kaikki ihmiset. Tai hän voi olla omassa elämässään voimakkaasti sitoutunut jonkin uskonnollisen tai elämänskatsomuksellisen ryhmän arvoihin. Samalla hän saattaa kuitenkin alistaa esimerkiksi lapsensa elämän, terveyden ja hyvinvoinnin tämän ryhmän tulkinnoille siitä, mitä oikea elämäntapa vaatii.²⁵

Taylor itsekkin näyttää myöntävän nämä ongelmat todetessaan, että ”itselleen uskollisuuden, sisäisen äänensä kuulemisen ja minuutensa kanssa sovussa olemisen vaatimukset voivat kokonaan poiketa niistä vaatimuksista, jotka seuraavat velvollisuudesta kohdella muita oikeudenmukaisesti... Vallitsee selkeä käsitteellinen ero toisaalta uskollisuuden itselle ja toisaalta intersubjektiiivisesta oikeudenmukaisuudesta aiheutuvien vaatimusten välillä.”²⁶ Tästä näkemyksestään huolimatta Taylor ei hyväksy hyvän elämän ja toisten kohtelua koskevan moraaliteorian erottamista toisistaan, vaan pitää hyvän elämän sisältöä koskevia käsityksiä kaiken moraalin välttämättömänä perustana.²⁷ Hän ei käsittele kysymystä, kuinka mahdollinen ristiriita oman hyvän elämän ja toisten oikeudenmukaisen kohtelun vaatimusten välillä ratkaistaan.

Hyvän elämän etiikka ei ole ongelmatonta liike-elämässäkään. Kukoistava yrityskulttuuri ei takaa toisten ihmisten oikeudenmukaista kohtelua. Esimerkiksi yrityksessä saattaa olla hyvä ja kukoistava yrityskulttuuri määriteltylene arvoineen. Tästä huolimatta on täysin mahdollista, että se ei juurikaan ota huomioon, miten sen toiminta vaikuttaa sellaisiin ryhmiin, joita se ei pidä ”yritysyhteisöönä” kuuluvina tai oman toimintansa kannalta tärkeinä. Yritys saattaa esimerkiksi päästää jätteensä puhdistamatta ympäristöön ja näin aiheuttaa vahinkoa lähialueen asukkaille. Tai yritys saattaa järjestää toimintansa siten, että se jakautuu määriteltujen periaatteiden ja arvojen mukaan toimivan ydinyrityksen ja varsinaisesta tuottavasta työstä vastaavien alihankkijoiden kesken. Tällöin varsinainen tuottava työ annetaan alihankkijoille kilpailutettavaksi. Nämä puolestaan kilpailuttavat sitä edelleen ja taas edelleen siten, että ”emoyritys” ei lopulta edes tiedä, missä ja millaisin ehdoin varsinainen työ tehdään.

Työ saatetaan tehdä esimerkiksi kehitysmaissa lähes orjatyövoimalla, toisinaan myös lapsityövoimaa käyttäen.

Hyvän elämän edellytykset vai elämän merkitys?

Toinen tapa siirtää painopistettä hyvän elämän etiikan suuntaan on lähteä liikkeelle kaikkien ihmisten yhteisistä peruskokemuksista. Esimerkiksi Martha Nussbaum on arvostellut joihinkin uusiin hyve-eettisiin tai hyvän elämän etiikkaa tavoitteleviin malleihin sisältyvää relativismia.²⁸ Hänen mielestään lähtökohdaksi ei pitäisi ottaa jonkin kulttuurin tai yhteisön piirissä omaksuttuja käsityksiä hyvästä elämästä, vaan on pohdittava mikä on yhteistä kaikille ihmisille kaikissa yhteiskunnissa. Nussbaumin mukaan tietyt elämän peruskokemukset näyttävät olevan yhteisiä kaikille ihmisille. Tällaisia ovat esimerkiksi perustarpeiden tyydyttämiseen, terveyteen ja turvallisuuteen liittyvät seikat. Toisaalta voidaan myös luetella asioita, jotka estävät ihmisarvoisen, hyvän elämän toteutumisen, kuten julmuus, orjuus, köyhyys tai aliravitsemus. Nussbaumin tarkoituksena on siis määrittellä ne ehdot tai edellytykset, joita minkä tahansa elämäntavan toteuttamiseksi tarvitaan ja joiden loukkaaminen vahingoittaa kenen tahansa ihmisen elämää ja hänen mahdollisuuksiaan toteuttaa omaa käsitystään hyvästä elämästä.²⁹

Voidaan kuitenkin kysyä, riittääkö tällainen peruskokemusten määrittely vastaamaan elämän merkitystä ja sisältöä koskeviin kysymyksiin. Voidaanko niiden perusteella määrittellä kuinka ihmisen tulee elää elääkseen hyvää elämää ja kukoistaakseen? Eivätkö ne ole ennemminkin hyvän elämän edellytyksiä tai ennakkoehtoja, joiden täytyy toteutua ennen kuin ihminen voi mielekkäästi edes alkaa kysellä elämänsä merkitystä? Toisin sanoen sen jälkeen kun ihmisen nälkä on poistettu eikä hänen tarvitse pelätä orjuutta, kidutusta tai julmuutta, hänen on silti vielä päätettävä, mitä tehdä elämällään. Hänen on ratkaistava, käyttääkö elämänsä tieteellisiin tai taiteellisiin pyrkimyksiin vai tavoitteleeko vaikkapa huippupianistin tai jalkapalloilijan uraa. Hänen on päätettävä, kuinka suhtautua erilaisiin uskonnollisiin kysymyksiin ja poliittisiin oppeihin. Nämä ovat seikkoja, jotka anta-

vat ihmisen elämälle arvon ja merkityksen ja joiden avulla voidaan määritellä hyvän elämän sisältöä.

Voidaan tietysti sanoa, että Nussbaum pyrkii määrittelemään myös hyvään elämään kuuluvia sisällöllisiä tekijöitä eikä pelkästään hyvän elämän edellytyksiä. Tällöin Nussbaumin yhteisiä peruskokemuksia korostava näkemys muodostuu kuitenkin ongelmaksi. Ovatko myös elämän sisältötekijät kaikille ihmisille yhteisiä, kuten Nussbaumin yhteisiä peruskokemuksia korostavan näkemyksen pohjalta voisi ajatella? Jos ihmisten yhteiset peruskokemukset tarkoittavat myös elämän sisältötekijöitä, on oletettava, että voidaan määritellä jokin kaikille yhteinen käsitys hyvästä elämästä ja sen mukaisesta oikeasta elämäntavasta. Tämän käsityksen Nussbaum itsekin torjuu. Näyttää siltä, että usein hyvästä elämästä puhuttaessa tarkoitetaankin ennemminkin yhteisiä hyvän elämän edellytyksiä kuin hyvän elämän sisältöä, päämääriä tai merkityksiä. Yhteisten peruskokemusten ottaminen lähtökohdaksi on kuitenkin ennemminkin modernin etiikan kuin hyvän elämän etiikan mukainen lähtökohta. Tämä lähtökohta ei tarjoa ihmisen omaan elämään ja sen merkitykseen keskittyvää eettistä näkökulmaa, vaan näyttää puhuvan modernin etiikan tapaan ihmisten yhteisistä elinehdoista ja niiden parantamisesta. Tässä suhteessa Nussbaumin ajattelutapa ei siis eroa hänen arvostelemastaan modernista etiikasta.

Moraali ja hyvä elämä

Taylorin ja Nussbaumin näkemykset ovat esimerkkejä siitä, miten vaikeaa nykyisessä moniarvoisessa maailmassa on muotoilla hyvään elämään perustuvaa etiikkaa. Taylorin tai Solomonin yhteisöä korostava malli ei kiinnitä riittävästi huomiota toisten ihmisten kohteluun. Nussbaumin malli, sikäli kuin se perustuu ihmisten yhteisiin peruskokemuksiin, puolestaan irtautuu ihmisen oman elämän näkökulmasta ja siten hyvän elämän sisällöllisestä määrittelystä.

Sen sijaan että pyritään luomaan jokin hyvän elämän määrittelyihin perustuva eettinen malli, voitaisiinkin ajatella, että etiikkaan kuuluu kaksi erillistä osa-aluetta. Näistä toinen koskee ihmisen omaa elämää ja toinen ”intersubjektiiivisen” oikeudenmukaisuuden vaatimuk-

sia. Esimerkiksi Jürgen Habermas tekee tällaisen jaottelun ja nimitää edellistä hyvän elämän alueeksi ja jälkimmäistä varsinaisen moraalin alueeksi.³⁰ Hyvää elämää koskevat pohdinnat liittyvät ihmisen oman elämän merkitykseen, tarkoitukseen ja mielekkyyteen. Ne ovat pohdintoja siitä, mikä tuo ihmisen elämään sisällön ja tekee siitä elämisen arvoisen. Ne koskevat ihmisen arvoja ja elämäntapaa. Nämä pohdinnat määrittävät yksilön identiteettiä, sillä ne liittyvät sellaisiin kysymyksiin kuin: kuka minä olen, millainen haluan olla, millaista elämää haluan elää. Hyvää elämää koskevat käsitykset ilmenevät esimerkiksi yksilön ihmissuhteita, perhettä, ammatinvalintaa, uskontoa, poliittisia näkemyksiä tai harrastuksia koskevissa ratkaisuisissa. Nämä hyvää elämää koskevat käsitykset voivat hyvinkin saada sisältönsä erilaisista uskonnollisista, kulttuurisista tai elämäntutkimuksellisista yhteisöistä, kuten Taylor ja Solomon ajattelevat.

Etiikan toinen osa-alue sen sijaan koskee ihmisten välistä vuorovaikutusta ja toisiin ihmisiin kohdistuvan toiminnan säätelyä. Tätä on yleensä modernissa etiikassa pidetty varsinaisena moraalin näkökulmana. Moraalinen näkökulma edellyttää irrottautumista minä-keskeisestä, omaa elämää ja sen päämääriä koskevasta arvioinnista ja pyrkimystä tarkastella asioita sen sijaan puolueettomasta, ”kenen tahansa” näkökulmasta. Lähtökohtana voitaisiin mielestäni pitää kaikkien ihmisten intressien, tarpeiden tai hyvän elämän edellytysten tunnustamista ja kartoittamista.³¹ Näin ymmärrettynä moraaliksi nimenomaan kaikille yhteisiä hyvän elämän edellytyksiä, kuten esimerkiksi Nussbaum esittää.

Voidaan ajatella, että kyseessä on kaksi etiikan osa-aluetta, jotka edustavat erilaisia näkökulmia ihmisen elämään. Ne eivät välttämättä ole ristiriidassa keskenään, eikä niiden välillä siksi tarvitse tehdä valintaa, mutta niiden välinen ero on kuitenkin syytä pitää selvänä. Hyvää elämää ja toisten kohtelua koskevia näkökohtia ei pitäisi samaistaa, sillä tällöin vaarana on, että toisten ihmisten elämää ja oikeuksia ei oteta riittävän vakavasti huomioon, vaan niitä tarkastellaan ihmisen oman elämän ja arvojen näkökulmasta. Jos pidetään mielessä, että näillä aspekteilla on erilainen tehtävä ja merkitys, ne voidaan sisällyttää samaan etiikan teoriaan. Esimerkiksi liike-elämän etiikassa on mahdollista ottaa huomioon sekä yritysyhteisön sisäiset päämäärät että toiminnan vaikutus muiden ihmisten elämään.

Vaikka nämä näkökohdat ovat perusteiltaan erilaisia ja ne on myös syytä nähdä erillisinä, kumpikin puoli on silti mahdollista sisällyttää liike-elämän etiikkaan. Liike-elämän etiikassa näin ymmärrettynä voitaisiin siis puhua sekä yritysyhteisön arvoista, päämääristä ja kukoistamisesta että eri sidosryhmien oikeuksista ja velvollisuuksista.

Viitteet

- ¹ Solomon 1993. Solomonin esittämästä yleisemmästä utilitarismin ja deontologian kritiikistä ks. Solomon 1988.
- ² Solomon 1993, 204.
- ³ Aristoteeliselle ja antiikin etiikalle yleensäkin on ominaista, ettei moraalista ja ei-moraalista aluetta ole erotettu toisistaan. Tätä näkemystä ovat korostaneet mm. Julia Annas 1993 ja 1995 sekä Martha Nussbaum 1986 ja 1990.
- ⁴ Solomon 1993, 212-213. Ks. esim. Solomon 1993, 212: "Hyveitä, jotka muodostavat liike-elämän etiikan, ei pitäisi ymmärtää puhtaasti eettisinä tai moraalisinä hyveinä, ikään kuin... liike-elämän etiikka ei olisi muuta kuin moraaliperiaatteiden soveltamista yhteen erityiseen kontekstiin (muiden muassa)."
- ⁵ Ks. esim. Annas 1993 ja 1995; Nussbaum 1986 ja 1990; MacIntyre 1981; Taylor 1989 ja 1995. Mielenkiintoista ja valaisevaa keskustelua tästä aiheesta on käyty myös teoksessa French P., Uehling T., Wettstein H (toim.), *Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII, Ethical Theory, Character and Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame 1988.
- ⁶ Ks. esim. Irwin 1995, 285.
- ⁷ Annas 1993, 127; Friedman 1988, 148; Loudon 1992, 5-14; Taylor 1989, 3-4, 14, 85.
- ⁸ Friedman 1988, 149; Loudon 1992, 18 viite 13.
- ⁹ Taylor 1995, 131.
- ¹⁰ Taylor 1989, 85.
- ¹¹ Taylor 1995, 131-132. Ks. myös Taylor 1989, 85. Taylorin mukaan juuri valistusajalta alkaen moraalitieteen alettiin ymmärtää nimenomaan toisten ihmisten kunnioittamiseksi. Taylor näkee monien erilaisten tekijöiden vaikuttaneen tähän ajattelutavan muutokseen. Hän mainitsee mm. "tavallisen elämän" merkityksen tunnustamisen (josta hän erityisesti puhuu em. lainauksissa), modernin käsityksen vapaudesta, altruismin ja hyväntahtoisuuden vaatimukset sekä pyrkimyksen muotoilla universaalia etiikkaa.

- ¹² Annas 1993, 27. Ks. myös Annas 1995, 241.
- ¹³ Annas 1993, 161.
- ¹⁴ Louden 1992, 18 viite 13.
- ¹⁵ Tätä esimerkkiä käyttää Richard Taylor (1988, 55), joka kritisoi ”modernia” ja puolustaa ”antiikin” etiikkaa.
- ¹⁶ Annas 1993, 27.
- ¹⁷ Nussbaum 1986, 5; 1990, 23-29, 50, 173-174; Taylor 1989, 3-4, 14, 84-90. Solomonin käsitys etiikasta nimenomaan ”hyvän elämän etiikkana” ilmenee parhaiten hänen aiemmassa artikkelissaan (1988). Myös Solomonin (1993, 211-215) ehdotus liike-elämän etiikan keskeisestä sisällöstä liittyy enemmänkin ihmisen omaan (hyvään) elämään kuin ihmisten keskinäisiin suhteisiin.
- ¹⁸ Ks. esim. van Luijk 1994, 16.
- ¹⁹ Solomon 1993, 211-215.
- ²⁰ Taylor 1995, 64-5.
- ²¹ Taylor 1995, 36.
- ²² Taylor 1995, 45-46.
- ²³ Taylor 1995, 35.
- ²⁴ Taylorin näkemykselle vastakkaista kantaa autenttisuuden merkityksestä etiikassa edustaa esim. Phillips 1987. Ks. Myös Friedman (1988), jonka mielestä toisten ihmisten kunnioittaminen edellyttää välttämättä hyvän elämän käsitysten ja varsinaisen moraalinäkökulman erottamista.
- ²⁵ ”Daavidin oksa” -tyyppiset lahkot ovat ääriesimerkkejä siitä, kuinka vanhemmat ovat valmiita uhraamaan paitsi omansa, myös lapsensa elämän oikeana pitämänsä elämäkatsomuksen puolesta. Toisena esimerkkinä voisi mainita viime aikoina Suomessa ilmi tulleet tapaukset, joissa islamilaisista maista, erityisesti Somaliasta, tulleet pakolaiset ovat lähettäneet lapsiaan vaarallisiin oloihin sodan keskelle varmistaakseen sen, että lapset omaksuvat vanhempiensa oikeana pitämän käsityksen todellisesta hyvästä elämästä (jos säilyvät hengissä).
- ²⁶ Taylor 1995, 91. Taylor (1991, 30) jopa myöntää että hyvää elämää ja varsinaista moraalialia koskevien käsitysten erottamiselle on perustellut syynsä. Hän viittaa erityisesti Jurgen Habermasin ajattelutapaan ja toteaa, että Habermas pitää tätä erottelua tarpeellisena, koska vain näin moraalialia voidaan nähdä erilaisista kulttuurisidonnaisista tulkinnoista erillisenä. Hyvän elämän etiikka kun on aina enemmän tai vähemmän sidoksissa erilaisten kulttuurien, yhteisöjen ja ryhmien arvoihin ja elämäntapoihin.
- ²⁷ Taylor erottaa toisistaan formaalin ja substantiaalisen etiikan. Substantiaalinen etiikka tarkoittaa ajattelutapaa, jossa moraaliperiaatteiden perustana on määritelty käsitys hyvästä elämästä. Antiikin ja keskiajan

eettiset teoriat olivat Taylorin mielestä tyypillisesti tällaisia. Moderneissa etiikan teorioissa sen sijaan ei haluta määritellä ”hyvää”, vaan keskitytään tekojen arvioimiseen. Taylorin mielestä tämä tekee näistä teorioista formaaleja ja proseduraalisia: niissä pyritään löytämään menetelmä moraalisen oikean ja väärän määrittämiseksi, olipa tämä menetelmä sitten hyödyn maksimointi tai kategorinen imperatiivi. Taylorin mielestä formaalien teorioiden ongelma on, että ne eivät pysty perustelemaan omia lähtökohtiaan, toisin sanoen (ilman käsitystä hyvästä) ne eivät pysty selittämään, miksi jokin teko pohjimmiltaan on moraalisesti oikea ja väärä tai miksi henkilöllä olisi moraalinen velvollisuus tehdä tietty teko. Ks. Taylor 1989, 78-90 ja Taylor 1991.

²⁸ Nussbaum 1988.

²⁹ Nussbaum 1988. Samantapaista lähestymistapaa edustaa myös mm. William Galston (1991), joka pyrkii määrittelemään länsimaisissa, liberalistisissa yhteiskunnissa vallitsevaa käsitystä hyvästä elämästä. Galston viittaa omassa teoksessaan mm. juuri Nussbaumin näkemyksiin.

³⁰ Hyvä yleisesitys tästä aiheesta on Habermas 1989. Charles Taylor on kritisoinut Habermasin tekemää eroa moraalin ja hyvän elämän välillä. Ks. erityisesti Taylor 1991.

³¹ Oma ehdotukseni eroaa tältä osin Habermasin näkemyksestä. Uskon kuitenkin, että mikäli hyvän elämän edellytykset ja varsinaiset sisällölliset tekijät erotetaan toisistaan, yhteiset hyvän elämän edellytykset voivat muodostaa moraalin lähtökohdan ilman että tämä merkitsisi siirtymistä ”hyvän elämän” alueelle.

Kirjallisuus

Annas, Julia (1993): *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.

Annas, Julia (1995): Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics. *Ethics* 105, 241-257.

Friedman, R. Z. (1988): Morality and the Morally Informed Life. Teoksessa Peter A. French, Theodore E. Uehling, Howard K. Wettstein (toim.): *Ethical Theory, Character and Virtue*. Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 149-160.

Galston, William (1991): *Liberal Purposes – Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen (1989): Yksilöllinen tahdonmuodostus. *Tiede ja Edistys* 2, 86-95.

- Irwin, Terence (1995): Prudence and Morality in Greek Ethics. *Ethics* 105, 284-295.
- Louden, Robert (1992): *Morality and Moral Theory – A Reappraisal and Reaffirmation*. Oxford: Oxford University Press.
- van Luijk, Henk (1994): Business Ethics: The Field and its Importance. Teoksessa Brian Harvey (toim.) *Business Ethics: European Approach*. Hertfordshire: Prentice Hall, 12-31.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue*. London: University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, Martha (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (1988): Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. Teoksessa Peter A. French, Theodore E.Uehling, Howard K. Wettstein (toim.): *Ethical Theory, Character and Virtue*. Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 32-48
- Nussbaum, Martha (1990): *Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature*. New York and Oxford: Oxford University Press
- Phillips, Derek (1987): Authenticity or Morality, Teoksessa Robert Kruschwitz, Robert Roberts (toim.): *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*. Belmont, California: Wadsworth, 23-35
- Solomon, Robert (1988): The Virtue of Love. Teoksessa Peter A. French, Theodore E.Uehling, Howard K. Wettstein (toim.): *Ethical Theory, Character and Virtue*. Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 12-33.
- Solomon, Robert (1993): Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelian approach to Business Ethics. Teoksessa Earl Winkler, Jerrold Coombs (toim.): *Applied ethics: a Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 201-221.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991) Language and Society. Teoksessa Honneth Axel, Joas Hans (toim.): *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 23-35.
- Taylor, Charles (1995) *Autenttisuuden etiikka*, suomentanut Timo Soukkola, esipuhe Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Richard (1988) Ancient Wisdom and Modern Folly. Teoksessa Peter A. French, Theodore E.Uehling, Howard K. Wettstein (toim.): *Ethical Theory, Character and Virtue*. Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 54-62.

Eerik Lagerspetz

YHTEISÖ, LAKI JA POLIITTINEN VELVOITE¹

Kirjassaan *Law's Empire* (jatkossa *LE*) Ronald Dworkin väittää, että on olemassa erityinen ryhmä velvollisuuksia, joita hän kutsuu *assosiatiivisiksi*. Assosiatiiviset velvollisuudet liittyvät siihen erityiseen moraaliseen suhteeseen joka meillä on yhteisöihin joihin kuulumme. Dworkinin mukaan poliittiset velvollisuutemme kuuluvat tähän ryhmään. Assosiatiivisten velvollisuuksien teorialla on kuitenkin Dworkinin kirjassa laajempi tehtävä. Hän pyrkii rakentamaan kokonaisnäkemyksen yhteisöjen poliittisesta roolista. Syntynyt kokonaisuus on yllättävä ja kiinnostava, mutta – kuten jatkossa yritän osoittaa – epäuskottava. Yllättävä ja kiinnostava tämä näkemys on erityisesti siksi, että se perinpohjaisesti sotkee vakiintuneen kommunitarismi-liberalismi -vastakkainasettelun; Jyrki Uusitalon sattuvan ilmaisen mukaan Dworkin yrittää pystyttää Thomas Painen liberalismiin Edmund Burken traditionalismin päälle. Liberalismi ja sen intellektuaaliset edeltäjät ovat pyrkineet näkemään valtion eräänlaisena yhdistyksenä tai osuuskuntana; Dworkinin kirjassa vanha ja historialtaan epäliberaali perheen ja valtion välinen analogia palautetaan kunniaan.

Niille, jotka haluavat kehittää kommunitaristista politiikan teoriaa, kannattaisi suhtautua vakavasti tähän liberaalin tarjoamaan apuun. Modernit kommunitaristit – heterogeeninen joukko – eivät ole kovin paljon keskustelleet poliittisten velvollisuuksien ongelmasta. Historiallisesti asia on toisin: Thomas Hill Green, joka introdusoi termin ’*political obligation*’, oli itse erään lajin kommunitaristi.

I

Dworkinin mukaan tosiasiallisesti olemassaoleva yhteisö on *poliittinen yhteisö* jonka jäsenten välillä on assosiatiivisia velvollisuuksia jos ja vain jos (1) sen jäsenten välillä on historiallinen ja maantieteellinen yhteys, (2) sen jäsenet jakavat näkemyksen jonka mukaan heidän välillään on erityisiä vain jäseniä koskevia ja jäsenyydestä riippuvia velvollisuuksia, (3) velvollisuudet katsotaan henkilökohtaisiksi siten että ne vallitsevat kaikkien jäsenten välillä (ei siis vain yksittäisen jäsenen ja anonyymin yhteisön välillä). Edelleen (4) velvollisuuksien katsotaan seuraavan yleisemmästä vastuusta jonka jokaisella jäsenellä katsotaan olevan muiden jäsenten hyvinvoinnista, ja (5) niiden katsotaan olevan egalitaarisia siinä mielessä että ne koskevat yhtäläisesti kaikkia ja niiden kohteena ovat yhtäläisesti kaikki yhteisöön kuuluvat (*equal concern*). (LE 195-201).

Assosiatiivisten velvollisuuksien olemassaolo riippuu niiden molemminpuolisesta tunnustamisesta yhteisössä. On tärkeää huomata mitä tästä ei seuraa. Ensinnäkin assosiatiiviset velvollisuudet eivät perustu sopimukseen tai suostumukseen. Ne eivät ole jäsenten vapaaehtoisesti hyväksymiä, eikä yksittäinen jäsen voi yksinkertaisesti jättäytyä niiden ulkopuolelle. Omaksuessaan tämän näkemyksen Dworkin erottautuu siitä poliittisen voluntarismin perinteestä joka on ollut deontologiselle liberalismille ja sen intellektuaalisille esi-isille tyypillinen. Poliittisten velvollisuuksien perustana ei ole suostumus tai valinta. Tässä mielessä Dworkin on yksiselitteisesti kommunitaristi, liberalismistaan huolimatta.

Toiseksi, vaikka assosiatiiviset velvollisuudet perustuvat yhteisössä tosiasiallisesti vallitseville jaetuille asenteille, ne eivät edellytä jaettuja tunteita, esimerkiksi keskinäistä rakkautta. Se, että olen

assosiatiivisten velvollisuuksien alainen, ei edellytä että henkilökohtaisesti tuntisin jotakin tai hyväksyisin jotakin. Se edellyttää ainoastaan, että olen elämänhistoriani vuoksi tullut täysivaltaiseksi jäseneksi yhteisöön, jonka jäsenet yleisesti hyväksyvät sen että heidän välillään vallitsevat tietyt velvollisuudet, odottavat toistensa hyväksyvän ne, ja toimivat tämän mukaisesti. Halutessani voin luopua jäsenyydestäni, mutta tyypillisesti jäsenyys on lähtökohta, ei jotakin mikä seuraa yksityisistä teoistamme tai tunteistamme.

Minusta tämä lähtökohta on uskottava. Vastoin pitkää voluntaristista perinnettä minusta on luontevaa, että on olemassa erityisiä ja kontekstisidonnaisia velvollisuuksia, jotka eivät perustu vapaaehtoihin valintoihini. Edelleen, vaikka tietyt velvollisuudet perustuisivat vapaaehtoihin valintoihini, ei siitä seuraa että voisin tahdollani modifioida niitä mielin määrin. Klassinen esimerkki ei-tahdonvaltaisista velvollisuuksista on suhde vanhempiini ja sisaruksiini. En ole heitä valinnut, mutta on luontevaa sanoa että minulla on heitä kohtaan velvollisuuksia. Voin kenties irtisanoutua niistä. Voimme kuvitella tilanteen, jossa sanoisin esimerkiksi veljelleni: ”En enää pidä sinua veljenäni!” Mutta tällainen tilanne on poikkeuksellinen, ja tässäkin tapauksessa en ole voinut valita moraaliseen suhteeseen joutumista, vaikka voisin valita siitä irtautumisen. Jälkimmäisestä, vapaaehtoisesta mutta sisällöltään ei-tahdonvaraisesta moraalisesta suhteesta esimerkiksi kävisi avioliitto. Avioliitto on osapuolten välinen sopimus, mutta sopimuksen sisältö on tarkoin määrätty. Emme esimerkiksi pidä hyväksyttävänä ajatusta avioliittosopimuksesta jossa erikseen määrättäisiin että toinen osapuoli ei kannata mitään vastuuta mahdollisesti syntyvistä lapsista. Vaikka tietty moraalinen suhde olisi luonteeltaan tahdonvarainen, ei siitä seuraa että kaikki suhteen piirteet perustuisivat vain osapuolten ilmaistuun tahtoon.

Näemme että assosiatiivisia velvollisuuksia voi olla. Dworkinin kannalta olennaista on, että *modernin valtion kansalaisten* erityiset velvoitteet valtiota kohtaan voidaan perustella assosiatiivisilla velvollisuuksilla. Jatkossa pyrin kritisoimaan tätä olettamusta. En siis kiistä assosiatiivisten velvollisuuksien olemassaoloa tai merkitystä sinänsä. En liioin kiistä etteivätkö ne *joissakin olosuhteissa* voisi olla poliittisten velvollisuuksien perustana. Kysymys on vain siitä, vallitsevatko nämä olosuhteet modernissa valtiossa.

Dworkinin mukaan vaatimus (1), historiallisen ja maantieteellisen yhteyden olemassaolo yhteisön jäsenien välillä, ei tuota modernin valtion kohdalla erityisiä ongelmia:

”Poliittisessa käytännössä meidän ei ole vaikea löytää tosiasiallisen yhteisön (*a bare community*) olemassaolon ehtoja. Ihmiset ovat eri mieltä poliittisten yhteisöjen rajoista, erityisesti kolonialismin jälkeisissä tilanteissa tai kun pysyvät jaot kansakuntien välillä jättävät huomiotta tärkeät historialliset tai etniset tai uskonnolliset identiteetit. Mutta näitä voidaan käsitellä tulkintaongelmina, ja joka tapauksessa, niitä ei esiinny maissa jotka ovat tarkastelumme pääkohteena. Käytäntö määrittelee Ison Britannian ja USA:n osavaltioiden rajat riittävän hyvin jotta näitä voidaan pitää tosiasiallisina yhteisöinä” (*LE*, 208).

Viitteessä Dworkin ilmoittaa ”jättävänsä huomiotta Pohjois-Irlannin muodostaman erityisongelman” (*LE*, 438).

Tämä huomautus on paljastava. Totuus on, että valtio ilman ”pysyviä jakoja” jotka ”jättävät huomiotta tärkeät historialliset tai etniset tai uskonnolliset identiteetit” on harvinaisuus jopa nykyisessä Euroopassa. Islannin ohella tuskin mikään eurooppalainen valtio täyttää ehtoa sataprosenttisesti. Afrikassa tai Aasiassa ongelmat ovat tietysti moninkertaiset. Kysymys ei siis ole siitä että kaikki modernit valtiot eivät täytä Dworkinin lähtöolettamusta (1), eli vaatimusta jäsenten välisen historiallisen ja maantieteellisen yhteyden olemassaolosta. Kysymys on siitä täyttääkö mikään moderneista valtioista tämän olettamuksen.

Voimme tietysti ajatella että Dworkinin epämääräiseltä kuulostava vastaus, jonka mukaan yhteisöjen rajoja koskevia kysymyksiä voidaan käsitellä ”tulkintaongelmina”, tarjoaa ratkaisun. Mutta ”tulkinta” viittaa Dworkinilla poliittisten ja oikeudellisten käytäntöjen tulkintaan. Mitä tsetseenit, quebeciläiset, skotit tai korsikalaiset separatistit oikeastaan väittävät? He väittävät kuuluvansa vallitsevista oikeudellis-poliittisista rajoista riippumatta olemassaoleviin poliittisiin yhteisöihin, joiden jäsenten välillä vallitsevat assosiatiiviset velvoitteet. He katsovat näiden velvollisuuksien sitovan yhteisöjen jäseniä ja olevan painoarvoltaan suurempia kuin ainakin joidenkin niistä velvoitteista joita olemassaolevien valtioiden poliittiset ja oikeudelliset käytännöt edellyttävät. He eivät hyväksy, että näiden velvoitteiden

olemassaolo ja sisältö voitaisiin todeta tulkitsemalla olemassaolevien valtioiden käytäntöjä sen enempää kuin suomalaiset tai amerikkalaiset uskovat omien velvoitteidensa olevan entisten emämaittensa – Venäjän tai Iso-Britannian – käytännöistä riippuvaisia.

Poliittisia yhteisöjä koskevan teoriamme, millainen se sitten onkin, on otettava huomioon poliittiset realiteetit. Miltei kaikki ”tosiasiallisesti olemassaolevien” yhteisöjen väliset rajat perustuvat väkivaltaan, petokseen ja sattumaan. Toisinaan tämä näyttää tarjoavan riittäviä perusteita rajojen muuttamiselle. Mutta ei aina. Esimerkiksi Afrikassa valtioiden rajat on vedetty lähes täydellisen mielivaltaisesti; siitä huolimatta Afrikan valtioiden organisaation OAU:n omaksumalle konservatiiviselle suhtautumiselle aluevaatimuksiin näyttäisi olevan perusteita. Joissakin tilanteissa saattaa olla parempi hyväksyä mielivaltaisen *status quo* kuin avata muutosvaatimusten tyhjentyvät Pandoran lipas. Mutta tämä merkitsee käytännössä sitä, että tosiasiallisten yhteisöjen rajat jäävät väistämättä mielivaltaisten kompromissien sanelemiksi. Tällöin useimpien valtioiden on kenties vain hyväksyttävä se tosiseikka, että niiden rajojen sisällä asuu ihmisiä joiden ensisijainen poliittinen yhteisö ei ole sama kuin valtio, ja joiden assosiatiiiviset veloitteet eivät ole samoja kuin toisten kansalaisten. Tämä ei merkitse että he ovat potentiaalisia kapinallisia. Mutta se merkitsee että valtiot eivät voi perustella legitimizeettivaatimustaan viittaamalla kaikkia kansalaisia koskeviin assosiatiiivisiin veloitteisiin. Ne joutuvat osoittamaan että myös vähemmistöillä on erityisiä perusteita olla lojaali juuri niille. Tällöin niiden on väistämättä myös oltava valmiita kompromisseihin. Mutta – kuten tulemme näkemään – tästä saattaa seurata että ne eivät enää voi olla poliittisia yhteisöjä Dworkinin tarkoittamassa mielessä.

II

Dworkin tarkastelee kolmea mahdollista yhteisön mallia. Mallit ovat hänen omia konstruktioitaan, ja ne on selkeästi rakennettu pääargumentin tueksi. Ensimmäinen on *de facto* -yhteisö, jonka jäsenten suhde yhteisöön on selkeästi instrumentaalinen. Toinen on ”sääntökirja -malli”. Tässä mallissa yhteisön jäsenet

”tottelevat sääntöjä jotka he ovat hyväksyneet tai neuvotelleet koska niitä pidetään velvollisuuksina eikä vain strategioina, mutta he olettavat että velvollisuudet sisältyvät jäännöksettömästi sääntöihin. He eivät tunne että sovittujen sääntöjen perustana olisi yhteinen sitoutuminen alla oleviin periaatteisiin jotka itsessään ovat velvollisuuksien lähde; he päinvastoin näkevät sääntöjen edustavan vastakkaisten intressien tai näkökulmien välistä kompromissia” (LE, 210).

Dworkin liittää nämä mallit erilaisiin näkemyksiin oikeusjärjestyksen luonteesta. *De facto* -malli liittyy instrumentalistiseen näkemykseen jota edustaa esimerkiksi oikeusrealismi. Sääntökirjamalli liittyy näkemykseen jota Dworkin kutsuu konventionalistiseksi; tätä edustavat monet oikeuspositivistit kuten H.L.A. Hart ja Joseph Raz. Oikeuspositivistit ajattelevat tyypillisesti, että laki on pelkästään sosiaalinen tosiasia. Se että jollakin säännöllä tai normilla on lain asema, ei sinänsä rajaa sen sisältöä millään tavoin. Tällainen oikeuspositivismi ei edellytä mitään määrättyä näkemystä siitä, mikä lain asema tyypillisesti yhteisössä on. Se sopii kuitenkin luontevasti yhteen sellaisen näkemyksen kanssa, jonka mukaan laki on pääsääntöisesti yhteiskunnassa vallitsevien intressien, näkemysten ja voimasuhteiden resultantti. Se sallii kompromissit, joita Dworkin nimittää *shakkilautaratkaisuiksi*. Shakkilautaratkaisu on mielivaltainen kompromissi joka pyrkii tarjoamaan kaikille kiistan osapuolille joitain myönnytyksiä (LE, 178-184).

Kolmas, Dworkinin itsensä kannattama, yhteisön malli perustuu periaatteisiin. Tässä mallissa yhteisön jäsenet hyväksyvät sen, että heidän yhteisössään vallitsevat jaetut periaatteet, jotka luovat jäsenille oikeuksia ja velvollisuuksia. Periaatteet perustuvat yhteisön historiaan. Lainsäädäntöön sisältyvien kompromissien on kunnioitettava näitä periaatteita. Dworkin toteaa, että vain periaatemalli on sopusoinnussa edellä määritellyn poliittisen yhteisön käsitteen kanssa. Kiinnostavaa on se, miksi sääntökirjamalli epäonnistuu. Jos yhteisön jäsenet suhtautuvat lakiin sääntökirjamallin mukaisesti, se merkitsee että he ovat valmiit hyväksymään periaatteettomia kompromisseja lainsäädännössä, mikäli ne palvelevat heidän intressejään paremmin kuin periaatteiden kunnioittaminen. Näin he eivät hyväksy vaatimusta (5) jonka mukaan yhteisön jaettujen oikeuksien ja velvollisuuksien on koskettava yhtäläisesti kaikkia (LE, 211-215).

Aiheemme kannalta relevantti kysymys on nyt, onko modernin valtion kansalaisten asenne valtioon tyypillisesti sääntökirja- vai periaatemallin mukainen. Hyväksytäänkö lainsäädännössä shakkilautaratkaisuja vai ei? Dworkin antaa esimerkin ratkaisusta, jonka ihmiset tyypillisesti hylkäisivät shakkilautaratkaisuna. Oletetaan, että jossakin yhteisössä käydään kiistaa siitä, olisiko abortti sallittava vai ei. Konventionalistinen shakkilautaratkaisu voisi esimerkiksi olla, että abortti on sallittu niille naisille, jotka ovat syntyneet parillisina vuosina ja kielletty niiltä jotka ovat syntyneet parittomina. Tämä kompromissi olisi kiistelevien näkemysten ”keskivälillä”. Miksi me yksimielisesti hylkäämme ratkaisun? Dworkinin mukaan hylkäämme tämän-tyyppiset ratkaisut, koska ne eivät kunnioita lain *integriteettiä*.

Ei ole aivan selvää mitä Dworkin tarkoittaa lain integriteetillä. Se näyttää kuitenkin edellyttävän seuraavaa: (1) formaalinen oikeudenmukaisuus toteutuu lainsäädännössä, eli laki koskee johdonmukaisesti määriteltyjä yleisiä luokkia, (2) nämä luokat on määritelty moraalisesti relevanttien ominaisuuksien avulla, ja (3) ominaisuuksien moraalinen relevanssi perustuu yhteisön aiempiin institutionaalsiin ja moraalisiin traditioihin. Se, onko nainen syntynyt parillisena vai parittomana vuonna ei ole ollut moraalisesti relevantti ominaisuus meidän tuntemissamme yhteisöissä, eikä tätä ominaisuutta voi siis käyttää erilaisen kohtelun perusteluna sellaisissa asioissa jotka koskevat yhteisöjen jäsenten perustavia oikeuksia ja velvollisuuksia (*LE*, 178). Näin integriteetti rajaa pois shakkilautaratkaisut: kompromissin pitäisi olla ”kompromissi oikeudenmukaisuuden kehikon puitteissa, ei oikeudenmukaisuuden kehikkoa koskeva kompromissi” (*LE*, 179). Periaatteellisen kiistan osapuolet ovat mielipide-eroistaan huolimatta yhtä mieltä siitä, että ratkaisun on perustuttava periaatteisiin. Periaatteellisesti ajattelevat abortinvastustajat ja kannattajat jakavat sen näkemyksen, että Dworkinin esimerkissä tarjottu mielivaltainen kompromissi on huonompi kuin abortin kieltäminen tai salliminen. Tämä ajatus on kiinnostava. Eräässä suhteessa se tekee kompromissien löytämisen vaikeammaksi: periaatteellisessa päätöksenteossa hyväksyttävien lopputulosten joukko on rajattu ja diskreetti. Ero tulee selväksi kun vertaamme aborttikiistaa tilanteeseen jossa osapuolet kiistelevät vaikkapa rahasta. Toisessa suhteessa kompromissien teko helpottuu: ratkaisutilanteet eivät ole täysin nollasummaisista kos-

ka on lopputuloksia jotka kaikki osapuolet yksimielisesti hylkäävät.

Integriteetin idea jatkaa Dworkinin tuotannon suurta teemaa, yritystä löytää sisällöllisiä moraalisia rajoitteita laille ja sen tulkinlalle viittaamatta oikeusjärjestyksen ulkopuoliseen, metafysisesti perusteltavaan luonnonoikeuteen. Eräässä mielessä integriteetin idea muistuttaa Lon Fullerin yritystä perustella ”*the rule of law*” laille ominaisista sisäisistä kriteereistä käsin (Fuller 1969, erit. luku 2.). Sekä Fuller että Dworkin näyttävät ajattelevan että lain sisältö ei voi olla mikä hyvänsä, ei siksi että sitä rajoittaisi riippumaton moraalilaki, vaan siksi että lailla on yhteisöissä erityinen rooli joka rajaa myös niiden moraalista sisältöä. Näin Fuller ja Dworkin eivät ole sitoutuneet klassisen luonnonoikeuden paradoksaaliseen periaatteeseen *lex injusta non est lex*. Integriteetin vastainen säädös on laki, mutta lain soveltaja on sidottu myös periaatteisiin, ei vain säädöksiin. Jos periaatteet ja säädös ovat ristiriidassa, lain soveltaja on samassa tilanteessa kuin kohdatessaan keskenään ristiriitaisia säädöksiä. Tällöin hänen tehtävänsä on löytää sovellutus, joka on yhteensopiva yhteisön traditioiden kanssa. Teoriassa voimme kuvitella yhteisön, jonka periaatteet sallisivat parillisina ja parittomina vuosina syntyneiden erilaisen kohtelun – vaikkapa yhteisössä yleisesti hyväksytyyn astrologisen maailmankuvan perusteella. Tällaisessa yhteisössä aborttikompromissi ei olisi shakkilautaratkaisu. Integriteetti on siis viime kädessä yhteisöä hallitsevien normien sisäistä koherenssia, mutta näihin normeihin sisältyy muutakin kuin kirjoitettu laki. Nähdäkseni Dworkinin esimerkki osoittaa, että integriteetti on eräs tapa jolla arvioimme lain hyvyttä. Me todella pyrimme välttämään lainsäädännössä tietylaisia kompromisseja koska koemme ne integriteetin vastaisiksi. Mutta Dworkin näyttää haluavan sanoa jotakin vahvempaa: *Koska integriteetti on kompromisseja koskeva metaperiaate, integriteetin ja muiden lakiin kohdistuvien moraalisten vaatimusten välillä ei enää voi tehdä kompromisseja*. Integriteetti on vaatimus, jonka laki joko täyttää tai ei täytä; yritys sovittaa integriteetti yhteen muiden vaatimusten kanssa merkitsisi jo integriteetin menettämistä.

Jotta integriteetti ja sen vastakkaiskäsite, shakkilautaratkaisu, todella voisivat näytellä niille varattua kriittistä roolia, Dworkinin olisi kyettävä esittämään joitakin realistisia esimerkkejä integriteetin

loukkaamisesta. Integriteetti ei voi toteutua yhteisöissä automaattisesti. Dworkinin esimerkkiaineisto on niukka, mutta hän esittää ainakin yhden joka on tässä kohdin relevantti. Ns. Missouriin kompromississa Yhdysvaltojen jako vapaisiin ja orjavaltioihin vahvistettiin virallisesti. Samalla kongressi rajoitti valtaansa säädellä orjakauppaa vuoteen 1808 asti (LE, 184).

Meidän on helppo tuomita Missouriin kompromissi. Se legitimoii yhden pahimmista mahdollisista ihmisoikeuksien loukkauksista, orjuuden. Mutta tämä ei ole Dworkinin kannalta olennaista. Hänen olisi pystyttävä osoittamaan että ratkaisu oli shakkilautaratkaisu, johon näin liittyi vielä ylimääräinen moraalinen ongelma, nimittäin se että se rikkoi lain integriteettiä vastaan. Mutta tämä synnyttää ongelman. Jos Missouriin kompromissi oli periaatteeton ja mielivaltaisen *samassa mielessä* kuin aborttiesimerkin ratkaisu, se merkitsee että jossakin mielessä olisi ollut periaatteellisempaa ja kunniallisempaa suostua orjanomistajien vaatimuksiin täydellisesti kuin hyväksyä kompromissi. Ratkaisun shakkilautamaisuus ja mielivaltaisuus voi olla erillinen arvostelun aihe vain, jos se on jollakin tavoin huonompi kuin *mikä tahansa* periaatteellinen ratkaisu. Tämä ei tunnu mitenkään selvältä; on luontevaa ajatella että Missouriin kompromissi oli orjuuden vastustajien kannalta tosin hyvin huono, mutta sittenkin pienempi paha.

Olettakaamme että Missouriin kompromissi oli shakkilautaratkaisu. Mitä tämä meille kertoo? Yksi mahdollinen tulkinta on seuraava: koska tällainen integriteettiä loukkaava kompromissi voitiin hyväksyä näin keskeisessä asiassa, USA ei ollut 1700-luvun lopulla poliittinen yhteisö dworkinilaisessa mielessä. Sen jäsenillä ei ollut jaettua käsitystä kaikkia koskevista velvoitteista. Kenties se koostui kahdesta tai useammasta poliittisesta yhteisöstä. Dworkinin huomautus ”integriteetti vallitsee yhteisöissä, ei niiden välillä” (LE, 185) on tämän esityksen kannalta avainasemassa. Historiallinen ja maantieteellinen yhteys ei takaa että jokin tosiasiallisesti olemassaoleva yhteisö muodostaa poliittisen yhteisön ylläkuvatussa mielessä. Jos yhteisöjä on useita, niiden välisiä suhteita säätelevät järjestelyt, kutsuttiinpa niitä sitten perustuslaiksi tai joksikin muuksi, muistuttavat pikemminkin kansainvälisiä sopimuksia kuin jaettuihin periaatteisiin perustuvia lakeja. *Modus tollens* -argumentti kääntää Dworkinin joh-

topäätökset ylösalaisin: jos yhteisö on aito poliittinen yhteisö, sen ratkaisuja ohjaa integriteetti. Jos integriteetti ei siis ohjaa jonkin yhteisön (esimerkiksi 1700-luvun jälkipuoliskon Yhdysvaltojen) poliittisia ratkaisuja, se ei ole aito poliittinen yhteisö. Mutta tällöin Dworkinin teoria ei enää anna ohjeita. Se ei tarjoa mitään perusteita kritisoida jonkin tosiasiallisen yhteisön jäseniä siitä, että he eivät miellä yhteisöään poliittiseksi yhteisöksi. Kuten näimme, yhteisöllisyys on sidottu tiettyjen jaettujen asenteiden olemassaoloon, ja sillä on juurensa jäsenten jaetussa historiassa. Mutta jos nämä asenteet puuttuvat, ei Dworkinin teoriasta käsin voida perustella vaatimusta että jäsenillä pitäisi olla nämä asenteet. Vapaus ja tasa-arvo voivat olla vaatimusten kohteena, mutta voimmeko vaatia veljeyttä?

III

Millä tavoin tietyt ominaisuudet tulevat moraalisesti relevanteiksi yhteisössä? Modernissa maailmassa se ominaisuus joka kaikkein dramaattisimmin vaikuttaa yksityisen ihmisen oikeudelliseen asemaan on tietyn valtion kansalaisuus. Ne muutamat kilometrit jotka erottavat minut ja lähimmäiseni saattavat merkitä, että meitä kohdellaan kaikissa olennaisissa suhteissa täysin eri tavalla. Jos valtioiden rajat olisivat automaattisesti samoja kuin riippumatta olemassaolevien yhteisöjen rajat, tämä ei tuottaisi ongelmaa. Mutta koska näin ei ole, joudumme toteamaan että oikeudellisesti kaikkein perustavimmat ratkaisut, nimittäin ne jotka määräävät sen minkä oikeusjärjestyksen piiriin yksityiset ihmiset kuuluvat, perustuvat mielivaltaisiin kompromisseihin. Valtioiden maailma on itsessään shakkilautaratkaisu. Mutta tämän huomion jälkeen ei enää tunnu yllättävältä, jos shakkilautaratkaisuja löytyy myös valtioiden sisältä.

Tarkastellaan mahdollista kehityskulkua sellaisen valtion sisällä joka pitää sisällään useamman kuin yhden (kansallisen tai uskonnollisen) yhteisön. Ensimmäisessä vaiheessa instituutiot ja oikeusjärjestys on eksplisiittisesti rakennettu sen periaatteen varaan, että valtiossa on vain yksi yhteisö. Toisessa vaiheessa poissuljettu vähemmistöyhteisö alkaa vaatia tunnustusta itselleen. Kolmannessa vaiheessa enemmistö, ehkä vastahakoisesti, joutuu hyväksymään kompromis-

sin ja myöntämään vähemmistöyhteisölle esimerkiksi alueellisen autonomian. Neljännessä vaiheessa kompromissi saavuttaa yleisen hyväksymisen yhteiskunnassa, ja se aletaan mieltää oikeusjärjestyksen perustavaksi periaatteeksi. Ne, jotka kannattavat kompromissia, ovat taipuvaisia perustamaan argumenttinsa olemassaoleviin yleisesti hyväksytyihin käytäntöihin, ja esittämään että kompromissin sisältöön on implisiittisesti sitouduttu jo ensimmäisessä vaiheessa. He voivat olla oikeassa siinä triviaalissa mielessä että mitään ei voi tuottaa *ex nihilo* edes politiikan alueella. Kompromissin sisällön on *jollakin tavoin* oltava suhteessa aiempiin moraalisiin ja poliittisiin käytäntöihin. Tästä ei kuitenkaan voi päätellä, että vähemmistön oikeuksien tunnustaminen olisi vain olemassaolevien käytäntöjen sisäinen tulkintaongelma.

Tarkastelkaamme tuttua esimerkkiä. Ahvenanmaan maakunnan asukkailla on joukko erioikeuksia joita mannersuomalaisilla ei ole; heidät on esimerkiksi vapautettu asevelvollisuuden suorittamisesta. Ahvenanmaalla on oma lainsäädäntönsä joka osin poikkeaa muun Suomen lainsäädännöstä. Ahvenanmaa on oma vaalipiirinsä pienestä asukasluvustaan huolimatta; näin ahvenanmaalaisten äänet tosiasiallisesti painavat vaaleissa suhteellisesti enemmän kuin muiden suomalaisten.

Nämä ahvenanmaalaisten erioikeudet näyttävät rikkovan lain integriteetin vaatimusta vastaan. Ahvenanmaalaisia ja suomalaisia ei lain edessä kohdella samalla tavoin. Dworkinin edellyttämä tasarvoinen huolehtiminen (*equal concern*) ei näytä toteutuvan. Kaikki tämä pitää paikkansa, *jos* lähtökohtamme on, että Ahvenanmaa ja Manner-Suomi muodostavat *yhden* poliittisen yhteisön. Vaihtoehto on tietysti se, että Ahvenanmaa ja Manner-Suomi ovat kaksi erillistä poliittista yhteisöä. Tällöin ei ole yllättävää jos niiden yhdessä muodostaman yhteisön lainsäädäntö ei tyydytä integriteetin vaatimusta; Dworkinin sanoja kerraten, ”integriteetti vallitsee yhteisöissä, ei niiden välillä”.

Historiallisesti Ahvenanmaan asukkaiden erioikeudet perustuvat kompromissiin: Kansainliiton välitystuomioon Suomen ja ahvenanmaalaisten irredentistien² välisessä kiistassa. Suomen oikeus Ahvenanmaahan tunnustettiin sillä ehdolla, että maakunta sai erityisaseman. Aikanaan tämä ratkaisu nähtiin puolin ja toisin epä-

mukavana ja mielivaltaisena; nyt se hyväksytään melko yleisesti. Ratkaisu oli shakkilautaratkaisu siinä mielessä, että Suomen instituutiot ja oikeudellinen perinne eivät aiemmin tunnustaneet että ominaisuus ”olla ahvenanmaalainen” olisi ollut moraalisesti relevantti ominaisuus joka oikeuttaisi erilaisen kohtelun. Ominaisuus tulee moraalisesti relevantiksi vain, jos Ahvenanmaan asema erillisenä poliittisena yhteisönä tunnustetaan.

Uskoakseni monien, ehkä useimpien valtioiden perustuslaillinen historia sisältää samantapaisia episodeja. Ulkoiset ja sisäiset voima-suhteet ovat pakottaneet lainsäätäjät etsimään erilaisia, alkujaan ehkä hyvinkin keinotekoisia tuntuksia kompromisseja, jotka myöhemmin ovat saavuttaneet periaatteen aseman. Perustuslakien historia voidaan vain harvoin nähdä ”organaisena” periaatteiden tulkintaprosessina.

Voimme ehkä relativoida ja historisoida Dworkinin teoriaa edelleen. Voimme väittää, että Dworkinin periaatteisiin perustuva yhteisöjen malli on itse asiassa erään historiallisen yhteisön – Amerikan Yhdysvaltojen – periaatteiden kuvaus. Amerikkalaista oikeusajattelua hallitsee poikkeuksellisen suuressa määrin ”metaperiaate” jonka mukaan lainsäädännön ja lain soveltamisen on perustuttava periaatteisiin. Dworkinilaisella integriteetillä on ollut poikkeuksellisen suuri paino. Tällä ilmiöllä on epäilemättä juurensa amerikkalaisessa historiassa, esimerkiksi siinä tosiseikassa että Yhdysvaltojen kansalliset vähemmistöt eivät (intiaaneja lukuunottamatta) ole yleensä vaatineet territoriaalista autonomiaa. Samalla maa on ollut suhteellisen turvattu ulkoisia uhkia vastaan. Näin ei ole ollut pakottavaa tarvetta sellaisiin *ad hoc* -kompromisseihin, joihin monet eurooppalaiset valtiot, Euroopan ulkopuolisista puhumatta, ovat joutuneet turvautumaan. Suuret poliittiset ratkaisut on voitu mieltää periaatteiden toteuttamisena pikemminkin kuin hengissä selviämisenä.

Kerrattakoon perusargumentti. Dworkin esittää integriteettiä lain keskeisimmäksi hyveeksi, koska hän pitää moderneja valtioita poliittisina yhteisöinä joiden jäsenten velvollisuus noudattaa lakia perustuu perimmältään jäsenten välillä vallitseviin assosiatiivisiin velvollisuuksiin. Dworkinin aborttiesimerkki osoittaa, että integriteetti on kiistatta *eräs* vaatimus jonka laille asetamme. Missourin kompromissia koskeva esimerkki nähdäkseni osoittaa, että se ei ole ainoa eikä kaikissa tilanteissa ylikäyvä vaatimus. Joissakin tilanteissa Dworkinin shakki-

lautaratkaisuksi nimittämät kompromissit voivat olla pienempi paha. Lopuksi, Ahvenanmaan esimerkki osoittaa, miten shakkilautaratkaisut voivat ajan myötä muuttua periaateratkaisuksi. Viime kädessä yhteisöt joutuvat elämään shakkilautaratkaisujen kanssa siksi, että yhteisöjen väliset rajat perustuvat itsessään kompromisseihin.

Tämä argumentti ei pyri kiistämään assosiativisten velvollisuuksien merkitystä, ei liioin osoittamaan etteivätkö modernit valtiot voisi periaatteessakaan olla dworkinilaisia poliittisia yhteisöjä, joissa tällaiset velvollisuudet vallitsevat. Mutta jos tulemme siihen johtopäätökseen, että jotkin tai mitkään moderneista valtioista eivät ole tällaisia yhteisöjä, Dworkinin teoria ei enää auta meitä eteenpäin. Myös tällaisten valtioiden oikeudelliset ja poliittiset instituutiot voivat olla legitiimejä, ja myös ne voivat luoda kansalaisilleen ja erityisesti oikeusviranomaisille poliittisia velvoitteita. Ainakaan Dworkin ei ole osoittanut etteikö näin voisi olla. Olivatpa modernit valtiot poliittisia yhteisöjä tai eivät, kansalaisten on itse päätettävä miten pitkälle ne kykenevät heitä velvoittamaan. Mutta Dworkin on oikeassa siinä, että tämä kysymys ei ole vain yksilön ja valtion välinen. Se, kuinka hyväksyttävänä valtion minulle asettamia vaatimuksia pidän, riippuu muun muassa siitä, miten valtio kohtelee kanssakansalaisiani, miten he itse suhtautuvat valtioon, ja miten pitkälle valtio on valmis kunnioittamaan niitä velvollisuuksia joita minulla on heitä kohtaan.

Viitteet

¹Olen kiitollinen Arto Laitiselle tätä esitystä koskevista sisällöllisistä huomioista.

²Koska Sundblomin johtama liike ajoi alunperin yhdistymistä Ruotsiin, on oikeampaa nimittää sitä irredentistiseksi kuin separatistiseksi.

Kirjallisuus

- Dworkin, Ronald (1986): *Law's Empire*. London: Fontana Press.
Fuller, Lon L. (1969): *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.

Arto Laitinen

YHTEISÖLLISYYS CHARLES TAYLORIN MORAALITEORIASSA

Charles Taylorin tuotannolla on ollut suuri vaikutus nykyiseen filosofiseen kiinnostukseen yhteisöllisyyttä kohtaan. Hän on eräs tärkeimmistä taustahahmoista ja osanottajista parinkymmenen vuoden ajan käydyssä liberalismi-kommunitarismi -keskustelussa.¹ Tässä keskustelussa on kritisoitu liian individualistisina yhtäältä kantilaisia ja liberaaleja teorioita, toisaalta liberaaleja käytäntöjä, joihin kyseisten teorioiden oletetaan vaikuttaneen. Taylor luokitellaan yleisesti kommunitaristiksi, mutta Taylor on itse tämän kiistänyt. Pikemminkin Taylorin voikin sanoa pyrkivän ylittämään yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden vastakkainasettelun.²

Liberalismi-kommunitarismi -keskustelu vain eräs näkökulma Charles Taylorin tuotantoon. Taylor itse pitää keskeisinä filosofisen antropologian³ alaan kuuluvia näkemyksiään, joihin perustuen hän on keskustellut eri ihmistieteiden filosofisista perusteista, moraaliteorian perusteista sekä modernin identiteetin luonteesta. Taylorin kirjoituksissa yhteisöllisyys eri muodoissaan tulee esiin monella eri tasolla, yhteydestä riippuen hieman eri tavoin käsitettynä ja ehkä ristiriitaisissakin rooleissa.⁴ Painotuksiltaan vaihtelevien kirjoitusten

takaa löytyy kuitenkin Taylorin johdonmukainen perusnäkemys tarpeesta yhteensovittaa yksilöllisyys ja yhteisöllisyys.⁵

Tässä artikkelissa tutkin sitä, millaiseen suhteeseen yksilöllisyys ja yhteisöllisyys asettuvat Taylorin moraaliteoriassa, jota luonnehtisin ennen kaikkea *moderniksi teleologiseksi etiikaksi*. Siinä arvojen ja normien perustana ei ole suoraan luonto, jumala tai muu 'moraalirealismen' lähde, vaan *yksilöitä konstituoiva yhteisö*. Moraali ei perustu yksilöiden valinnoille tai haluille, mutta yksilöt voivat kuitenkin ottaa reflektiivistä etäisyyttä yhteisöihin. Mitään universaalien järjen näkökulmaa, johon reflektiiviset yksilöt voisivat vedota, ei Taylorin mukaan ole, mutta jonkinlainen heikompi, hermeneuttinen järjenkäyttö on kuitenkin mahdollista.

Yritän seuraavassa ensin lyhyellä ideaalityyppisellä narratiivilla tehdä ymmärrettäväksi Taylorin ajatusta modernin teleologisen etiikan tarpeellisuudesta – tai jopa välttämättömyydestä.⁶ Sen jälkeen tarkastelen tarkemmin millaiseen suhteeseen yhteisöllisyys ja yksilöllisyys Taylorin teoriassa asettuvat.

Modernin teleologisen etiikan tarve

Teleologinen lähestymistapa etiikkaan oli vallalla antiikin ja keskiajan filosofiassa, ja Aristotelesta voi pitää sen paradigmaattinen edustaja. Ihmisellä katsottiin olevan luonnollisia päämääriä, hänen katsottiin luonnostaan suuntautuneen kohti hyvää. Kasvaminen hyveelliseksi, näiden luonnollisten päämäärien mukaiseksi, tapahtui yhteisössä. Hyveet perustuivat yhteisölliselle eetokselle. Yhteisö ei kuitenkaan konstruoinut hyveitä eikä moraalinormeja tyhjästä, vaan ne perustuivat kosmoksen normatiiviseen rakenteeseen. Tämä näkemys edustaa siis moraalirealismia siinä mielessä, että moraalit ei perimmältään ole ihmisten luomus.

Siirtymä moderniin luonnontieteeseen ja filosofiaan vei uskottavuuden normatiivisia päämääriä sisältävältä luonnon tai kosmoksen ajatukselta: luonto alettiin nähdä neutraalina mekanismina. Samoin oletus, että suuntautuminen kohti hyvää perustuu ihmisluontoon, alkoi vaikuttaa 'metafyysiseltä biologialta'⁷. Päämäärät, joiden piti olla luonnollisia, olivatkin partikulaaristen yhteisöjen synnyttämiä.

Modernia ajattelua luonnehtii Taylorin mukaan pysyvä konflikti, jonka muodostavat kolme ajatussuuntausta: ensinnäkin teknologinen ja atomistinen valistusajattelu, jota tukee utilitaristinen moraaliteoria; toiseksi tälle kriittinen moraalisen autonomian vaatimus, joka artikuloitui Kantin moraaliteoriassa; kolmanneksi, molempia edellisiä kritisoiiva romanttinen ekspressionismi.⁸

Utilitaristisen näkökulman mukaan ihmisellä on luonnostaan vain haluja, halujen preferenssijärjestyksiä sekä instrumentaalinen rationaalisuus joka auttaa löytämään keinoja näiden halujensa tyydyttämiseksi. Moraalisesti oikea redusoituu tarkoituksenmukaisuudeksi, halujen maksimaaliseksi toteuttamiseksi.⁹

Kantin deontologisen näkökulman mukaan ihminen on 'kahden valtakunnan kansalainen': vaikka ihmisellä onkin luonnostaan haluja ja onnellisuuspyrkimyksiä, niille ei kuitenkaan voi perustaa moraalialia. Ihminen on myös vapaa ja rationaalinen olento. Vapautensa ja rationaalisuutensa ansiosta ihminen kykenee olemaan moraalilain autonominen säätäjä. Moraaliset sisällöt eivät voi perustua yhteisön jaettuuihin käsityksiin, luonnollisiin taipumuksiin tai edes jumalan käskyihin, koska tämä olisi heteronomiaa ja rikkoisi moraalitoimijoiden autonomiaa vastaan. Kant siis kritisoi paitsi utilitarismia, myös aristotelismia.

Kantin mukaan ei voida sanoa mitään yleistä moraalilain sisällöstä rikkomatta autonomian vaatimusta. Voidaan vain muotoilla muodollinen moraalilaki joka kunnioittaa kutakin ihmistä päämääränä sinänsä, moraalilain autonomisena säätäjänä. Tämä muodollinen moraalilaki on kategorinen imperatiivi. Se ei siis perustu ihmisen luonnollisiin eikä yhteisöllisiin päämääriin vaan pyrkii selvittämään universaalista näkökulmasta, mitkä näistä päämääristä ovat moraalisesti sallittuja tai velvoittavia.¹⁰

Romanttinen ekspressionismi kritisoi paitsi utilitaristista valistusajattelua välineellisen rationaalisuuden korostamisesta, myös Kantia erilaisista dualismeista. Kantin dualistinen käsitys moraalijohdattua leikkaa yksilön irti orgaanisista yhteyksistään yhteisöön ja luontoon sekä panteistisesti käsitettyyn henkiseen kaikkeuteen. Kantin teoria myös pilkkoo ihmisen kokonaisuuden sisäisesti haluihin ja järkeen. Ekspressionismin tavoitteena oli ykseyden puolustaminen ja reseptinä oli vetoaminen orgaaniseen yhteisöllisyyteen, jonka esiku-

va nähtiin antiikin harmonisessa *Poliksessa*. Herderistä lähtevä ekspressionismi otti kuitenkin historiallisen relativismin huomioon korostaessaan, että eri 'kulttuureilla' tai 'kansoilla' eri historian vaiheissa on eri näkemykset hyvästä. Sama pluralismi toistuu myös yksilöiden tasolla: kullakin yksilöllä oli omat autenttiset arvostuksensa.¹¹

Taylorin tulkinnan mukaan Hegel pitää oleellisena kysymyksenä näiden keskinäisessä jännitteessä olevien ajatushaarojen yhdistämistä. Tavoitteenä on moraalisen autonomian ja ekspressionistisen ykseyden vaatimuksen yhdistäminen tavalla, joka jättää oman rajallisen pätevyysalueensa myös valistusajattelun utilitaristiselle ja teknologiselle haaralle. Hegel kritisoi yksiviivaista ajatusta paluusta *Polikseen*, koska katsoi että Kantin myötä on peruuttamattomasti siirrytty moraalirealismista autonomian aikaan. Tämän Hegelin kysymyksen Taylor näkee yhä keskeisenä haasteena sivilisaatiollemme.

"The tension in our civilization today comes from the fact that we cannot and do not want totally to abandon the rational, technological bent of our society which comes from the Enlightenment, while we constantly feel the appeal of the aspirations to radical autonomy and expressive unity."¹²

Taylor ei kuitenkaan hyväksy Hegelin tapaa yhdistää nämä vaatimukset. Taylor katsoo Hegelin nojanneen liian vahvaan universaalin järjen käsitteeseen: vaikka Hegel kritisoikin käsitystä järjen ahistoriallisuudesta, Hegelin mukaan järki kykenee saavuttamaan välttämättömiä totuuksia.¹³ Toisaalta liian heikko järjen käsite ei Taylorin mukaan myöskään riitä. Hegelin alulle saattama ahistoriallisen rationaalisuuden kritiikki on muuntunut myös totaaliseksi järjen kritiikiksi. Varsinkin Nietzscheen vedoten on puolustettu erilaisia nihilistisiä ja relativistisia kantoja, joiden mukaan rationaalisuus ja moraalisuus ovat ensisijaisesti vallankäytön kannalta hyödyllisiä fiktioita. Tämä on totaalinen kritiikki, joka ei sääli sen enempää aristotelismia kuin kantilaisuuttakaan. Taylor katsoo kuitenkin että tämä totaalinen kritiikki nihiloii myös itsensä, eikä näin ollen kelpaa lähtökohdaksi.¹⁴

Taylorin tavoitteena on siis teoria, joka ei yhtäältä oletta luonnollisia päämääriä eikä paluuta antiikin harmoniseen yhteisöllisyyteen, eikä toisaalta universaaliallisuutta ahistoriallisessa eikä histo-

riallisessa muodossaan. Se ei myöskään pyri perustamaan moraalialia pelkille haluille ja tarkoituksenmukaisuudelle. Samaan aikaan sen tulee puolustautua moraalien ja rationaalisuuden totaalista kritiikkiä vastaan, ja onnistua perustelemaan sekä oikeudenmukaisuutta että hyvää elämää koskevat näkemykset.

Taylorin teleologinen etiikka on lähtökohdiltaan lähellä edellämainittua ekspressionismia. Teorian lähtökohta on siis *yhteisöllinen*, ja haasteeksi jää osoittaa kuinka yksilöllinen autonomia voi sen pohjalta toteutua. Tässä se eroaa nykyisistä deontologisista teorioista (esim. Rawlsin ja Kymlickan liberalismi tai Habermasin diskurssietiikka), jotka pyrkivät sisällyttämään yhteisöllisyyden perustaltaan yksilöllisiin teorioihin.¹⁵ Tarkastelen seuraavassa lähemmin, miten yhteisöllisyys ja yksilöllisyys suhteutuvat Taylorin teoriassa.

Vahvojen arvostusten yhteisöllinen perusta

Taylorin teleologinen etiikka ei siis perustu luonnollisille vaan *kulttuurisesti välittyneille* päämäärille. Taylorin moraaliteorian lähtökohtana on näkemys eettisistä toimijoista 'vahvoina arvostajina', jotka toimivat 'vahvojen arvostuksiansa' (*strong evaluations*) pohjalta¹⁶. Nämä vahvat arvostukset eivät ole pelkkiä luonnollisia haluja, vaan haluihin kohdistuvia 'toisen asteen haluja'¹⁷. Taylor jakaa edelleen toisen asteen halut heikkoihin ja vahvoihin arvostuksiin, joista edelliset ovat pelkkiä preferenssijärjestyksiä ja jälkimmäiset koskevat asioiden itseisarvoa. Vahvat arvostukset ovat *hyvää* koskevia käsityksiä.¹⁸

Nämä vahvat arvostukset ovat luonteeltaan *yhteisöllisesti* jaettuina. Ne omaksutaan vuorovaikutuksessa yhteisön elämänmuodon, käytäntöjen ja kulttuurin kanssa. Nämä yhteisölliset merkityshorisontit konstituivat kutakin yhteisön jäsentä, ja tässä mielessä kyse on *konstitutiivisesta* yhteisöllisyydestä.¹⁹ Taylor (1995, 77) kirjoittaa, että näiden taustaymmärrysten yhteisöllisyys ei ole välttämättä tematisoitunut; niitä ei käsitetä nimenomaan 'meidän' arvostuksiksemme, vaan niihin voidaan suhtautua 'kenen tahansa' itsestäänselvinä arvostuksina.

Vahvoja arvostuksia ei tule samaistaa pelkästään kielellisesti

artikuloituihin tai refleктоituihin arvostuksiin, sillä jäsentyminen, joka ei ole kielellistä puhutun kielen mielessä, saattaa sisältää hyvinkin tarkkoja erotteluja.²⁰ Vahvat arvostukset ovat olemassa myös *implisiittisenä kontekstina*, jota voi kutsua *taustaksi* tai *esiymmärryksiksi*. Implisiittisinä ja artikuloimattomina vahvojen arvostusten kyseenalaistamaton yhteisöllisyys on vahvimillaan. Eksplisiittinen kielellinen ymmärtäminen tapahtuu aina tätä implisiittistä taustaymmärrystä vasten.²¹ Näiden vahvojen arvostusten artikuloiminen ei voi koskaan olla täydellistä, ja ne ovat aina avoimia uudelleentulkinnolle.

Tämä ajatus yksilöiden rakentuneisuudesta yhteisöllisten merkityshorisonttien varaan vastustaa sellaista eksistentialismia, joka korostaa yksilöiden radikaaleja valintoja. Taylorin mukaan eettiset päämäärät ja moraalit eivät voi perustua valinnoille. Taylor (1985a, 29) antaa uuden tulkinnan Sartren esimerkille, jossa nuori mies joutuu valitsemaan jääkö kuolemansairaana äitinsä luokse vai liiitykö vastarintajoukkoihin. Vaikka tätä konfliktia ei kenties voidakaan ratkaista muuten kuin valitsemalla, niin valinnasta ei kuitenkaan ole kyse siinä, että ylipäänsä ymmärrämme kyseessä olevan kaksi konfliktissa olevaa moraalista vaatimusta. Emme voi *valita* mitä pidämme tärkeänä ja moraalisesti velvoittavana, vaikka joskus joudummekin vain valitsemaan kahden yhtä vahvan velvoitteen välillä.²²

Taylor määrittelee moraalien alueen laajemmin kuin modernissa moraaliteoriassa on ollut tapana: vahvat arvostukset ovat vastauksia kysymyksiin hyvästä tai mielekkästä elämästä, yksilöiden oikeuksista ja velvollisuuksista toisia kohtaan sekä asenteellisesta kunnioituksesta joita yksilöt toisissaan herättävät.²³ Deontologisten teorioiden yksinomainen kiinnostuksen kohde ovat olleet oikeudet, velvollisuudet toisia kohtaan ja oikeudenmukaisuuskysymykset. Taylorin mukaan ne eivät ole automaattisesti tärkeimpiä kysymyksiä eikä niitä voi perustella teleologisesta vahvojen arvostusten horisontista riippumatta. Ei ole mitään universaalia 'Arkhimedeen pistettä' tai formaalista proseduuria josta käsin moraalinormeja voitaisiin perustella. Kaikki yritykset muotoilla tällaisia perustuvat vähintään implisiittisesti vahvojen arvostusten horisonttiin. Näinollen yksilöllistä autonomiaa ei voi määritellä liian jyrkästi, se on mahdollista vain yhteisöllisessä kontekstissa.²⁴

Taylorin lähtökohtaan sisältyy tietynlainen myönnytyksellinen esimodernin moraalirealismien suuntaan. Taylorin mukaan historiallisten yhteisöjen hyvää koskevia tulkintoja rajoittaa se, että moraalisuudellamme voi olla luonnollisia – tai yliluonnollisia – lähteitä.²⁵ Taylor haluaa nähdä itsensäkin eräänlaisena *moraalirealistina*, eivätkä vahvat arvostukset ole Taylorin mukaan *pelkästään* ihmisten konstruktioita. Jotakin voidaan pitää hyvänä vain koska se on hyvää. Taylorin mukaan ’hyvä’ *manifestoituu* ihmisten konstruktioiden kautta. Oleellista kuitenkin on, että vahvat arvostukset ovat ihmisten konstruktioita eikä moraalisuuden lähteisiin voi olla yhteyttä kuin näiden konstruktioiden kautta välittyneenä. Ja vielä vahvemmin: jokin *on* hyvää vain jos pidämme sitä hyvänä. Taylorin moraalirealismi, mikäli sitä sellaiseksi voi kutsua, on siis kovin hermeneuttisesti painottunutta. Se pelastaa modernin subjektin roolin ’hyvän’ tulkitsijana ja kritisoi suoraa realismia, joka ohittaisi tulkintojen ja tulkitsijoiden roolin eettisissä arvostuksissa.²⁶

Taylorin suhde universaalisuuteen on monitahoinen: universaaleja moraalinormeja voi olla olemassa vain sikäli kuin tietyt käsitykset hyvästä jaetaan kaikissa yhteisöissä, ja monet hyvää koskevista käsityksistä eivät ole tässä mielessä universaaleja. Taylorin mukaan kuitenkin yhteisöt voivat oppia toistensa käsityksiä ja näin ollen mikä tahansa käsitys hyvästä on *potentiaalisesti* universaali. Tällainen käsitys käy hyvin yhteen Taylorin hermeneuttisen moraalirealismien kanssa.

Taylorin teleologisen etiikan suhde moraalien ja järjen totaaliseen kritiikkiin on mielenkiintoinen. Taylor on samaa mieltä Foucault’n tai dekonstruktionistien kanssa siitä, että kieli, historia ja identiteetit ovat kietoutuneet toisiinsa ja että yksilöt rakenteistuvat kielen ja historiallisen kontekstin kautta. Kuitenkin siinä missä Foucault puhuu neutraalista *vallasta*, Taylor puhuu *hyvästä*. Taylorin (1985b, 152) mukaan Foucault’n neutraalit analyysit tuntuvat paljastavan ”vääryyksiä” tai ”pahuuksia”, joidenkin *hyvien repressiota*. Tämän Foucault kuitenkin kiistää. Taylorin tulkinnan mukaan mielen Foucault’n analyyseille antaa elämismaailmallinen, eettinen motivaatio, ja näistä analyyseistä seuraa eettisesti relevantteja seurauksia. Väite, että foucault’laiset analyysit olisivat itsekin vain eräs erilainen eettisesti neutraali vallan ilmenemismuoto, on sokea implisiittisille hyvää koskeville käsityksille.²⁷

Dialogisuus ja sitoutuva ajattelu

Edellä olen tuonut esiin Taylorin teleologisen lähestymistavan yhteisöllistä perustaa. Taylor ei kuitenkaan halua puhua pelkästään yhteisöllisistä merkityshorisonteista, vaan hän haluaa myös tehdä oikeutta yksilöiden mahdollisuudelle ottaa etäisyyttä yhteisöllisistä merkityksistä.

Tietynlaisen negatiivisen vapausihanteen mukaista olisi ajatella että tematisoidessaan yhteisölliset taustaoletukset, ryhtyessään ajattelemaan itse, ja päästessään konventionaaliselta postkonventionaalille tasolle yksilö ottaisi kriittistä etäisyyttä ja 'negatoisi' nämä yhteisöllisesti annetut katsomukset. Taylor kritisoi tällaista tiukan dualismin näkemistä yhteisön ja kriittisen yksilön välillä. Täysi irrottautuminen näistä yhteisöllisistä reunaehdoista on kuvitelmaa, ja liian tiukan katkoksen näkeminen teoreettinen harha. Kyky kriittiseen etäisyydenottoon ja sitä painottavat autenttisuuden ja autonomian ihanteet ovat oleellisen tärkeitä modernina aikana, mutta vastapainoksi Taylor painottaa myös reflektion dialogisuutta ja nk. "sitoutuneen reflektion" mahdollisuutta.

Taylorin mukaan ajattelu ja tulkinta on ensisijaisesti dialogista, ja tapahtuu yhdessä toisten kanssa. Tämä oman reflektiomme riippuvuus toisista tulee selvimmän esiin kun otamme huomioon vahvojen arvostusten ja yksilöllisen identiteetin läheisen yhteyden. Kun pyrin selvittämään omia vahvoja arvostuksiani, vastaan samalla kysymykseen "kuka olen?"²⁸ Taylor kirjoittaa: "intiimillä tasolla olemme kaikki tietoisia siitä kuinka identiteetti voi muodostua tai epämuodostua kontaktissa merkittäviin toisiin."²⁹ *Merkittäviä toisia* ovat meille läheiset ja tärkeät ihmiset joiden antama palaute ja suhtautuminen meihin muokkaa erityisen syvästi omaa itseymmärrystämme ja arvostuksiamme. Myös yksin ajattelu on usein sisäistettyä dialogia, jossa arvioiden ennakoidaan merkittävien toisten reaktioita. Tämä koskee myös näennäisen eristäytyneitä ihmisiä: erakko keskustelee Jumalan kanssa, yksinäisyyteen vetäytynyt taiteilija osoittaa teoksensa tullevalle yleisölle.³⁰

Taylorin mukaan kaikki tulkinta ja reflektio ei ole negatiivista ja kriittistä. Taylor tekee erottelun 'sitoutuvan' ja 'ei-sitoutuvan' ajattelun välille, joista edellinen ei ole kyseenalaistavaa vaan pyrkii arti-

kuloimalla ja tulkitsemalla ymmärtämään paremmin yhteisöllisiä, konstitutiivisia merkityksiä.³¹ Sitoutuvan ajattelun mielekkyys lepää oletuksella, että 'konventiot' sisältävät historiallisesti kiteytyntä viisautta. Ei-sitoutuvan ajattelun mielekkyys puolestaan lepää ymmärrettävällä oletuksella, että yhteisöllisesti annetuissa käsityksissä löytyy kritisoitavaakin.

Sitoutuvaan ajatteluun liittyvä implisiittisten vahvojen arvostusten kielellinen artikulointi tai tulkitseminen ei koskaan voi saavuttaa täyttä eksplisiittisyyttä. Eksplikaatio on hermeneuttinen prosessi, jossa intuitiiviset ymmärrykset ohjaavat arvostusten kielellistämistä. Eksplisiittiset arvostukset vaikuttavat puolestaan intuitioihimme. Implisiittinen ja eksplisiittinen ovat keskenään hermeneuttisessa kehässä.

Näin ollen ainakin sitoutuva reflektio voi säilyttää yhteisölliset merkityshorisontit, yhteisöllistä alkuperää olevat näkemykset hyvästä. Se antaa niille mahdollisesti uusia tulkintoja, mutta nämä ovat tulkintoja samoista arvostuksista, eivät niiden täydellistä kyseenalaistamista.³²

Autonomia, autentisuus ja ei-sitoutuva ajattelu

Taylor pyrkii osoittamaan teoreettisella tasolla että myös kriittisen, 'ei-sitoutuvan' ajattelun yhteensovittaminen merkityshorisonttien taustan kanssa on mahdollista. Taylorin mukaan tämä kriittisyys voi perustua reflektiolle, muttei suoraan valinnoille.³³ Voimme päättää reflektoida, mutta emme voi päättää mihin tulokseen ajattelussamme päädymme. Käytännöllisissä kysymyksissä ei myöskään ole mitään muodollista menetelmää jota ymmärrys seuraisi ja joka varmuudella takaisi oikean vastauksen, vaan riittävän varmuuden saavuttamisessa on kyse lopulta aina vakuuttumisesta, "parhaasta tulkinnasta" joka voi jatkossa korvautua toisella.³⁴

Taylor pyrkii kehittämään sellaista teoriaa käytännöllisestä järjestä, joka mahdollistaa immanentin kritiikin vahvojen arvostusten kontekstin sisältä käsin. Näin ollen *koko* merkityshorisonttia ei voi kritisoida kerralla. Argumentointi on Taylorin mukaan siinä mielessä *ad hominem*-tyylistä, että se kohdistuu aina johonkin näkemykseen, jota joku henkilö tosiasiaassa kannattaa. Kritiikki on aina vertailevaa,

ja päättyy suosittamaan jotain näkemystä parempana kuin toista, eikuitenkaan koskaan lopullisena totuutena. Tämän vertailun kriteerejä ei voida täysin eksplikoida, koska kyse on lopulta totuuskokemuksesta hermeneuttisessa vakuuttumisen mielessä. Taylor vertaa tätä aistihavaintojen varmistamiseen katsomalla uudestaan ja tarkemmin.

Taylor sanoo, että jokin näkemys hyvästä tai oikeasta on parempi kuin jokin toinen, mikäli siirtymä niiden välillä on mahdollinen vain yhteen suuntaan, eli mikäli siirtymä on *oppimista* vain yhteen suuntaan. Taylor viittaa tässä oppimiskokemuksiin, joita ihmisillä on omassa elämässään kun he huomaavat jonkin aiemman käsityksen hyvästä elämästä latteaksi, puutteelliseksi tai epäoikeudenmukaiseksi.³⁵

Tällaiseen vertailevaan rationaalisuuteen liittyy oleellisesti, että vieraiden kulttuurien ymmärtäminen ja horisonttien sulautuminen kulttuurien välillä on mahdollista. Kun vertaamme kahdesta eri kulttuurista peräisin olevia näkemyksiä, emme voi luottaa pelkästään yhden kulttuurin standardeihin. Etnosentrisyyden välttämiseksi meidän tulee kyetä 'horisonttien sulautumisen' avulla konstruoimaan kolmas näkökulma, josta molempien kulttuurien näkemyksiä voidaan arvioida. Tämän horisonttien sulautumisen avulla voimme saattaa immanentin kritiikin pariin myös horisonttimme ulkopuolella olleita käsityksiä hyvästä. Tällaisen sulautumisen kautta molemmat kulttuurit ovat avoimia kritiikille ja oppimiselle.³⁶ Tässä näkyy myös Taylorin 'potentiaalinen universalismi': Taylorin mukaan on mahdollista, että jokaisen kulttuurin käsitykset hyvästä olisivat universalisti hyväksyttävissä.³⁷

Taylor ei sano mitään kovin tarkkaa implisiittisten arvostusten, niiden artikuloinnin ja kritiikin keskinäisistä suhteista. Hän kirjoittaa, että käytännöllisessä järjessä on kyse *refleksiivisestä tasapanosta* intuitioiden, niiden artikulaatioiden sekä intuitioiden virheellisyttä koskevien väitteiden ja argumenttien kesken.³⁸

Kaikkiaan siis Taylorin mukaan annettujen merkityshorisonttien kyseenalaistaminen on mahdollista käytännöllisen järjen ja vertailevan kritiikin avulla. On tärkeää että yksilöt vaativat perustelua kaikille annetuille sitoumuksille ja arvostuksille, arvioivat niitä rationalisesti, kriittisesti ja 'ei-sitoutuvasti'. Tätä korostaa moderni yksilöllisen autonomian ihanne. Autenttisuuden ihanne puolestaan asettaa vaatimuksen, että arvostukset ja merkitykset asettuvat suhteessa mi-

nuun, ei keneen tahansa. Minun toimintani tulee olla itseilmaisua, itsetoteutusta, ei 'kenen tahansa' toimintaa. Sen tulee olla 'omaleimaista'. Tähän ihanteeseen liittyy kiinteästi luovuuden, omaperäisyyden ja mielikuvituksen arvostaminen, siinä missä autonomian ihanne korostaa järkeä ja perusteiden vaatimista.

Autonomian ja autenttisuuden ihanteet ovat siis luonteeltaan kriittisiä; ne kyseenalaistavat yhteisöllisiä merkityshorisontteja. Kriittisyys tai omaleimaisuus ovat kuitenkin mielekkäitä vain merkityshorisontin ja dialogisuuden muodostamaa taustaa vasten.³⁹

”Kehittynyt vapaus vaatii tiettyä itseymmärrystä jossa autonomia ja pyrkimys itseohjautuvuuteen tulevat ymmärrettäviksi; ja... tätä itseymmärrystä ei ole mahdollista ylläpitää yksin, vaan... meidän identiteettimme on aina osin määritelty keskusteluissa toisten kanssa tai jaettujen ymmärrysten kautta, jotka ovat yhteiskuntamme käytäntöjen taustalla.”⁴⁰

Vastaavasti Taylorin mukaan täytyy ottaa huomioon autenttisuuden sekä yksilölliset että yhteisölliset puolet.

”Autenttisuus (A) sisältää (i) luomista ja konstruktiota siinä missä löytämistäkin, (ii) omaperäisyyttä, (iii) yhteiskunnan sääntöjen ja potentiaalisesti jopa sen, minkä tunnistamme moraaliksi, vastustamista. Toisaalta... se (B) vaatii (i) avoimuutta merkityshorisonteille (koska muuten luominen menettää taustan joka yksin voi pelastaa sen merkitykseltömyydeltä) ja (ii) itse-määrittelyä dialogissa.”⁴¹

Sekä yhteisöllisyyden että yksilöllisyyden tasapainoinen ottaminen huomioon on käytännöllinen, normatiivinen vaatimus. Näille autonomian ja autenttisuuden yhteisöllisille ehdoille perustuu *velvollisuus* vastustaa niitä moderneja tendenssejä, jotka pyrkivät rapauttamaan yhteisöllisiä merkityshorisontteja ja sitä kautta myös autonomian ja autenttisuuden ehtoja.⁴²

Lopuksi

Se, että Taylor on tuonut keskeisiä teemoja esiin, on vähintään yhtä tärkeää kuin ne yksityiskohdat, joilla hän puolustaa kantaansa. Tay-

lorin teoria jättää monia keskeisiä kysymyksiä avoimiksi; tosin hän itse suhtautuu näihin avoimiin kohtiin hyvin optimistisesti.⁴³

Ensinnäkin avoimeksi jää kysymys, ovatko siirtymät näkökannasta toiseen mahdollisia joskus molempiin suuntiin, jolloin vertailu ei anna yksiselitteistä ratkaisua, vai onko kenties olemassa radikaaleja yhteismitattomuuksia, jolloin vertailu on mahdotonta. Näitä kysymyksiä Taylor ei katso voitavan käsitellä apriorisesti, vaan ne ratkeavat vasta käytännössä, yrityksen kautta.⁴⁴

Tämä vie nähdäkseni pohjan pois siltä, että moraalinormit voisivat olla vain osa vahvojen arvostusten horisonttia, yksi kolmesta vahvojen arvostusten ulottuvuudesta. Moraalinormien on toki kiinnityttävä vahvojen arvostajien teleologisiin päämääriin, mutta nähdäkseni niiden on saatava universaali ja kategorinen oikeutuksensa muualta. Mikäli moraalinormit eivät olisi ehdottomia ja jokaista sitovia, vaan henkilö voisi poiketa niistä vetoamalla omiin arvostuksiinsa, niillä ei olisi mitään merkitystä. Taylorin teoria ei kykene ottamaan huomioon tätä kantilaisen moraaliteorian keskeistä intuitiota. Vaikuttaakin siltä että tämä ei ole täysin mahdollista pelkästään teleologiselta perustalta, joten Taylorin teoriaa on täydennettävä deontologisella teorialla.⁴⁵ Vastaava puute näyttää vaivaavan deontologista lähestymistapaa, josta käsin taas ei kyetä kunnolla sitomaan moraalinormeja toimijoiden perspektiiviin. Esimerkiksi Habermas on täydentänyt omaa deontologista etiikkaansa niin, että kysymykset hyvästä elämästä kuuluvat taylorilaisen vahvojen arvostusten ja hermeneuttisen rationaalisuuden pätevyysalaan.⁴⁶

Toiseksi, teleologisen lähestymistavan sisällä Taylor ei myöskään tyydyttävästi vastaa MacIntyren kritiikkiin, jonka mukaan nyky-yksilöt eri rooleissaan kohtaavat niin monia vaihtoehtoisia 'vahvoja arvostuksia' että niihin sitoutuminen kärsii laadullisesti. MacIntyren teesi on, että kun hyvät ovat konfliktissa keskenään, voimakkain halu saattaa nousta toiminnan todelliseksi määrittäjäksi vahvojen arvostusten sijaan, ja näin päädytään lopulta sartrelaiseen 'itseeseen' jolla ei ole sitoumuksia vahvoihin arvostuksiin. Tähän vedoten MacIntyre vaatii paluuta tiukempaan esimoderniin yhteisöllisyyteen. On selvää että Taylor ei pidä tällaista paluuta välttämättömänä, toisaalta hän ei riittävästi ota huomioon tätä 'liian monien sitoumusten' aiheuttamaa laadullista heikkenemistä.⁴⁷ Taylor kyllä käsittelee (1989, 14–19) sitä,

että vahvojen arvostusten kehikot ovat modernina aikana ongelmallisia ja tertatiivisia, ja näkee laajasti ymmärrettyinä kielelliset (narratiivit, rituaalit, symbolit, ruumiinkieli jne) artikulaatiot vastauksena tähän: artikulaatio vahvistaa sitoumuksiamme hyviin. Koko *Sources of the Self* on yritys historiallisen perspektiivin avulla selkeyttää modernien arvostusten kenttää, osoittaa ykseyttä siinä mikä historiattomasti tarkasteltuna on sekavaa moneutta, ja samalla vahvistaa näitä arvostuksia.⁴⁸ Ei ole kuitenkaan helppo nähdä miten tämä riittäisi vastaukseksi MacIntyren kritiikkiin.

Taylorin optimismi näiden kysymysten suhteen liittyy hänen kannattamaansa moraalirealismiin. Vaikka Taylorin moraalirealismi onkin sofistikoitunutta, on vaikea uskoa että siihen vetoaminen voisi vakuuttaa sekularisoituneen modernin moraalitoimijoita edellä mainituissa kysymyksissä.⁴⁹ Vasta näiden auki jäävien kysymysten tarkentaminen vakuuttaisi siitä, ettei Taylorin tavoitteekseen asettaman yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden sovittaminen nykyaikana edellytä perusteetonta optimismia tai teleologisten lähtökohtien ulkopuolisia teoreettisia premissejä.

Viitteet

¹ Tämän keskustelun katsotaan alkaneen John Rawlsin *Theory of Justice* -teoksen ilmestymisestä. Kommunitaristinen kritiikin katsotaan yleensä käynnistyneen Sandelin teoksella *Liberalism and the Limits of Justice*, jota ajallisesti seurasivat MacIntyren *After Virtue* 1981, Walzerin *The Spheres of Justice* 1983 ja Taylorin kaksiosainen artikkelikokoelma *Philosophical Papers* 1985 sekä pääteos *Sources of the Self* 1989. Kuitenkin jo Sandel oli saanut vaikutteita Taylorilta, joka oli tuonut esille kritiikkiä liiallisen individualistisia ja atomistisia teorioita kohtaan kirjoissaan *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979) sekä artikkeleissaan vuonna 1971 ilmestyneestä *Interpretation and the Sciences of Man* (1985, 15-57) lähtien. Taylor ei näe kommunitaristisia teemoja liberalismille ja individualismille vastakkaisena, vaan katsoo että niiden tulee täydentää toisiaan. Sandel sen sijaan kärjisti tämän vastakkainasetteluksi ja sai aikaan 'debatin'. Termeillä 'liberalismi' ja 'kommunitarismi' käytävä debatti on sittemmin hajonnut ja tarkentunut useaksi erityiskysymykseksi. Ks. Forst 1994.

² Ks. esim. (1994b, 250), jossa Taylor kritisoi ajatusta, että moraalialia ja poliittikkaa voisi tarkastella vain *yhden* periaatteen valossa: "That's (one of the many reasons) why I'm unhappy with the term 'communitarianism'. It sounds as though the critics of this liberalism wanted to substitute some other all-embracing principle, which would in some equal and opposite way exalt the life of the community over everything. Really the aim (as far as I'm concerned) is more modest: I just want to say that single-principle neutral liberalism can't suffice."

³ Taylor 1985a, 1.

⁴ Vaikkakin tämä holistinen ote näkyy kaikissa Taylorin kirjoituksissa, voi hänen tuotannossaan hahmottaa karkeasti ajallisia painopisteen muutoksia: Taylor 1975, 1979 sekä 1985 painottavat enemmän kommunitaristisia aspekteja, Taylor 1989 ja 1991 enemmän yksilöllistä puolta. Yhteisölliset ja poliittiset aspektit palaavat etusijalle teoksessa Taylor 1995, johon sisältyy myös essee "Politics of Recognition". Taylor itse asiassa kutsuu joitain tämän kokoelman artikkeleitaan poliittiseen kulttuuriin keskittyviksi 'lisäkappaleiksi' *Sources of the Selfin*. (Taylor 1995, xi). Ks. myös Flanagan 1996, 142-170.

⁵ Kommentaarikirjallisuuden Taylor-tulkinnoissa Tayloria on kritisoitu sekä liiallisesta yksilöllisyydestä että liiallisesta yhteisöllisyydestä: A.J. Vetlesenin (1995) mukaan Taylor alistaa yksilön suhteet toisiin yksilön itse-suhteelle, Owen Flanaganin (1996, 142-170) mukaan Taylor korostaa liikaa yksilön refleksiivisyyttä epärefleksiivisen yhteisöllisyyden kustannuksella. Will Kymlicka näkee Taylorin yhtäältä (1989, 74-99) kommunitaristisen teesin esittäjänä ja toisaalta näkee että Taylorin *moraaliteoria* on liian individualistinen (1991, 173).

⁶ Taylor 1989, 1994a. Vrt. Korsgaard 1996, 1-6.

⁷ MacIntyre 1985, 196-7.

⁸ Taylor 1979, 1-14.

⁹ Taylor (1994a, 26-7) erottaa teoriat, joissa hyvä on ensisijainen käsite, teorioista, joissa oikea on ensisijainen käsite, ja toteaa että nimitykset teleologinen-deontologinen vastaavat tätä jakoa. Taylor huomauttaa, että tavallisesti tämä raja vedetään utilitarismin ja kantilaisuuden välille, mutta Taylor itse pitää Aristotelesta ja Platonia teleologisina, kun taas sekä utilitarismi että kantilaisuus ovat deontologisia. Tämä on nähdäkseni oire siitä, ettei Taylor aseta painoa Kantin hyvin jyrkälle moraalinormien *ehdottomuuden* vaatimukselle, joka erottaa Kantilaisuuden utilitarismista. Utilitarismissa 'oikea' määritellään ehdollisesti toimijoiden preferenssien kautta.

- ¹⁰ Mielestäni sellaiset tulkinnat deontologisesta teoriasta ovat harhaanjohtavia, joiden mukaan universaalista näkökulmasta pyritään *tuottamaan* päämääriä tai luomaan proseduuri, joka kykenisi korvaamaan toimijoiden omaksutut elämäkäytännöt ja kertomaan miten tulisi elää. Kategorisen imperatiivin tehtävä on pikemminkin olla rajoittava suodatin, jonka läpäisevät maksiimit ja elämäkäytännöt ovat moraalisesti sallittuja.
- ¹¹ Taylor 1979, 1-14. Taylor 1989, 368-90.
- ¹² Taylor 1979, 72. Taylorin kysymyksenasettelun kannalta on kenties valaisevaa sijoittaa myös Rawlsin ja kommunitaristien keskustelu tätä aatehistoriallista jäsentelyä vasten. Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoria* edustaa kantilaisen autonomian vaatimusta, ja on eksplisiittisesti utilitarismin kritiikki, reaktio utilitarismin ylivaltaa vastaan normatiivisen poliittisen filosofian alalla. Kommunitarismi puolestaan on näiden molempien kritiikkiä. Kommunitaristinen vetoaminen välittömään yhteisöllisyyteen sijoittuu tästä näkökulmasta sellaisten ilmiöiden sukulaiseksi kuin vuoden 1968 opiskelijaliikkeet ja luonnonsuojeluliikkeet. Vaatimukset mielekkäästä yhteydestä ihmisen kokonaisuuteen, toisiin ihmisiin, historiaan, luontoon ja 'absoluuttiin' (1985b, 49-50) edustavat ekspressionismia ja ovat oikeutettuja, vaikka joskus saattavatkin artikuloitua yksipuolisesti.
- ¹³ Taylor 1979, 53-68. Sivuutan tässä kysymyksen Taylorin Hegel-tulkinnan luotettavuudesta.
- ¹⁴ Taylor 1985b, 152-184.
- ¹⁵ Nämä deontologiset teoriat ovat vastanneet ahistoriallisen järjen kritiikkiin joko suhteellistamalla sen deontologisen lähtökohdan riippuvaisiksi tietyistä kulttuureista (Rawls), tai osoittamalla samanlaisen rationalisaation koskevan kaikkia kulttuureita (Habermas). Deontologiset teoriat voivat myöntää yksilöiden *faktisen* riippuvuuden yhteisöistä antamatta sille mitään *normatiivista* roolia: monikaan ei kiistä etteivätkö yksilöt olisi jonkinlaisessa konstitutiivisessa vuorovaikutuksessa yhteisöjen kanssa, mutta on mahdollista pitää tätä irrelevanttina arvojen ja normien oikeuttamisen kannalta.
- ¹⁶ Taylor 1985a, 15-45.
- ¹⁷ Ihmiset eivät siis pelkästään halua asioita, vaan he myös 'haluavat haluta' joitain asioita enemmän kuin toisia. Ks. Frankfurt 1971.
- ¹⁸ Taylorin (1985a, 15-45) mukaan utilitarismi ei ota huomioon näitä vahvoja arvostuksia, vaan pelkästään heikot arvostukset. Flanagan (1996, 142-170) tuo esiin 'heikkojen' ja 'vahvojen' arvostusten rajanvedon ongelmallisuuden ja toteaa että myöhemmässä tuotannossaan Taylor on luopunut viittaamasta 'heikkoihin arvostuksiin'.

- ¹⁹ Tämä yksilösubjekteja konstituiva yhteisöllisyys on eri asia kuin kollektiivinen subjekti, esim. poliittinen subjekti. Yksilöiden konstituutuminen yhteisössä jättää aukikysymyksen subjektin kollektiivisuudesta tai individuaalisuudesta.
- ²⁰ Esim. Owen Flanagan (1996) on siis väärässä väittäessään ettei Taylor ota huomioon esimerkiksi monissa Tolstoin tarinoissa ihannoitavaa epäreflektiivistä, implisiittistä, yhteisöllisesti jaettua, itsestäänselvää orientaatiota hyvään. Taylor (1994b, s.249) kirjoittaa: "I don't consider it a condition of acting out of strong evaluation that one has articulated and critically reflected on one's framework. Clearly this would be to set too narrow entry conditions. I mean simply that one is operating with a sense that some desires, goals, aspirations, are higher than others."
- ²¹ Taylor 1995, 62-76.
- ²² Valinnat voivat konstituoida arvostuksia vain epäsuorasti: voimme valinta millaisiin käytäntöihin osallistumme, millaisten ihmisten seurassa olemme ja millaisia kirjoja luemme. Nämä puolestaan osin konstituivat ja muokkaavat vahvojen arvostusten horisonttiamme. Esim. käytäntöjen (pelien, professioiden ja taiteiden) 'sisäisistä hyvistä' ks. MacIntyre 1985, 186-203; Taylor 1994a.
- ²³ Taylor 1989, 15. Kunnian teema oli keskeisempi esimoderneissa eettisissä teorioissa, ja on osin korvautunut universaalilla abstraktiin ihmisyhteyden kohdistuvallakunnioituksella, mutta siihen liittyy modernin pluralismin oloissa myös kysymys erilaisten konkreettisten identiteettien tunnustamisesta. Ks. 1995, 225-256.
- ²⁴ Taylor 1985b, 187-210. Kymlicka 1989, 74-99.
- ²⁵ Taylor 1989, 91-107. Tässä näkyy myös Taylorin 'ekspressionistinen' perusmotiivi sovittaa moraalinen yksilö ihmisyhteisön lisäksi muihin yksilöä suurempiin kokonaisuuksiin. Taylorin moraaliteoriassa on siis myös 'ekologinen' ja 'teologinen' komponentti, joita Taylor (1991b) kuitenkin käsittelee hyvin varovaisesti.
- ²⁶ Rosen 1991; Taylor 1991b, 245-6.
- ²⁷ Voinee siis sanoa, että Taylor edustaa Tuija Pulkkisen termin 'hegeliläis-marxilaista ontologiaa', ja kritisoi Pulkkisen edustamaa postmodernia ontologiaa (ks. Pulkkisen artikkeli tässä kirjassa). Taylor toki myöntää historian kontingenssin, mutta ei historiassa aktualisoituvien *hyvien* kontingenssia: ideaalien 'moraalinen ja henkinen voima' ei Taylorin mukaan voi olla täysin satunnaista. Taylorilainen tulkinta vallan produktiivisuudesta lienee se, että valtakonstellaatiot eivät voi mielivaltaisesti luoda arvostuksia, vaan vain mahdollistaa tai estää potentiaalisten *hyvien* aktualisaation. Ks. Taylor 1991b; 1985b, 152-184.

²⁸ Taylor 1989, 25-52.

²⁹ Taylor 1995, 232.

³⁰ Taylor 1991a, 33-35. 'Significant others' -käsitteestä ks. Mead 1962.

³¹ Taylor 1989, 162-164.

³² Sitoutuvan ja ei-sitoutuvan ajattelun eroa voi havainnollistaa Will Kymlickan (1989, 57) esimerkillä kristitystä perheenäidistä yksivaiolisessa heteroseksuaalisessa avioliitossa. Sitoutuvaa ajattelua on pyrkii antamaan uusi ja parempi tulkinta näiden jaettujen uskonnollisten, taloudellisten ja seksuaalisten käytäntöjen merkitykselle, mutta kuitenkin sitoutua niihin. Ei-sitoutuvaa ajattelua on ottaa etäisyyttä ja pohtia ollako kristitty tai kotiäiti tai heteroseksuaalinen vai hylätäkö nämä identiteettiä konstituoivat roolit ja identifikaatiot kokonaan.

³³ Edellä huomautin että yksilö voi tiettyyn mittaani asti myös valita millaisille yhteisöllisille vaikutteille altistuu. Taylorin autenttisuutta koskevista kirjoituksista seuraa myös, että yksilö saattaa voida mielikuvituksen avulla *luoda itse* täysin uusia merkityksiä ja arvostuksia. Näistä uusien arvostusten pätevydestä voi joko vakuuttua tai olla vakuuttumatta; samoin ne voivat saada yhteisöllisen tunnustuksen tai olla saamatta. Taylor ei käsittäkseni missään tarkemmin käsittele kysymystä pitääkö näiden uusien merkitysten olla jollain lailla kytkeytyneitä yhteisöllisiin merkityshorisontteihin niinkuin Walzerilla tai MacIntyrella. Joka tapauksessa Taylorin 'hermeneuttisesta moraalirealismista' seuraa että mikäli näin syntyy uusia, pätevänä pidettäviä hyvää koskevia käsityksiä, ne ovat joidenkin reaalisten potentiaalien aktualisaatiota, eivät pelkästään ko. yksilön luomuksia.

³⁴ Ks. Taylor 1985b, 16-57; 1989, 71-90; 1995, 34-60.

³⁵ Taylor 1989, 71-78; 1995, 34-60.

³⁶ Taylor 1985b, 134-51; 1995, 146-64; 1995 225-56.

³⁷ Taylor (1995, 225-56) liittyy tämän sinänsä järkevän teesin ongelmallisella tavalla kysymykseen multikulturalismista ja toisten kulttuurien arvon tunnustamisesta. Taylorin mukaan etukäteen on oletettava, että jokaisen kulttuurin käsitykset hyvästä olisivat universaalisti hyväksyttävissä, ja se, onko näin, selviää vasta käytännön vertailun tuloksena. Taylorin teesistä seuraa, että kulttuurin konkreettisen identiteetin tunnustuksen voi vetää pois, mikäli sen käsitykset hyvästä eivät osoittaudukaan hyväksyttäväksi 'sulautuneiden horisonttien' näkökulmasta. Mielestäni tämä olisi ymmärrettävää mikäli kyse on moraalisäännöistä tai oikeudenmukaisuudesta (meidän ei tule arvostaa esim. natsien tekoja), mutta se on arvulluttavaa mikäli kyse on 'hyvän elämän' käsityksistä (jokaisella täytynee olla oikeus elää niin epätyydyttävää elämää kuin haluaa). Ongelma

- poistuisi mikäli Taylor erottelisi eettiset tavoitteet ja moraalinormit selvemmin toisistaan.
- ³⁸ Taylor 1994c, 213. Tässä on Taylorin keskeinen ero Habermasiin, jonka mukaan normatiivisuus perustuu pikemminkin argumentatiivisille diskursseille kuin elämismaailmallisille merkityshorisonteille; Habermasilla korostuu kielen kyky tuottaa yhteisymmärrystä pikemminkin kuin kielen kyky 'avata' ja ilmaista merkityksiä.
- ³⁹ Taylor 1991a, 35-41. Ks. myös Marjaana Kopperin kirjoitus tässä kirjassa.
- ⁴⁰ Taylor 1985b, 209.
- ⁴¹ Taylor 1991a, 66.
- ⁴² 1985b, 187-210. Tätä suoraa siirtymää velvollisuuteen kritisoi mm. Nickel 1989.
- ⁴³ Yleensä teleologisista lähtökohdista päädytään pessimistisempään analyysiin eettisyyden mahdollisuudesta nykymaailmassa. Tämä tulee esiin mm. Bernard Williamsin (1995, 222n19) luokittelussa: "Taylor ja MacIntyre ovat katolisia, minä en; Taylor ja minä olemme liberalisteja, MacIntyre ei; MacIntyre ja minä olemme pessimistejä, Taylor ei (varsinaisesti). Sana josta ei ole apua minkään näistä positioista kuvaamisessa, on 'kommunitaristi'."
- ⁴⁴ Taylor 1995, 59.
- ⁴⁵ Kymlickan (1991) kritiikki Taylorin moraaliteorian liiallisesta individualismista on nähdäkseni tältä osin oikeassa. Ks. myös Forst 1994, erityisesti 326-346.
- ⁴⁶ Eräs mahdollisuus voisi olla teleologisen lähestymistavan täydentäminen deontologisella, joka kuitenkin alistettaisiin teleologiselle perspektiiville. Ks. Ricoeur 1992, 169-239.
- ⁴⁷ MacIntyre 1994, Laitinen 1998.
- ⁴⁸ Taylor 1989, 17-9 ja 498.
- ⁴⁹ Esim. Rosen 1991, 194.

Kirjallisuus

- Bell, Daniel (1993): *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Flanagan, Owen (1996): *Self-Expressions: Mind, Morals and Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Frankfurt, Harry (1971): Freedom of The Will and the Concept of a Person. Teoksessa *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1991): The Ethics of Inarticulacy. *Inquiry* 34, 155-82.
- Laitinen, Arto (1998): 'Baffling' criticism of an 'ill-equipped' theory: An intervention in the exchange between MacIntyre and Taylor. Ilmestyy teoksessa Christodoulidis, Emiliios (ed.): *Communitarianism and Citizenship*. Ashgate Publishing.
- MacIntyre, Alasdair (1985): *After Virtue*, 2nd ed. London: Duckworth (1st ed. 1981)
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1994): Critical Remarks on the Sources of the Self by Charles Taylor. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LIV, 187-190.
- MacIntyre, Alasdair (1995): The Spectre of Communitarianism. *Radical Philosophy* 70.
- Mead, George Herbert (1962): *Mind, Self and Society. Works volume 1*. Chigago: Chigago University Press.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam (1992): *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nickel, James W. (1989): Does Basing Rights on Autonomy Imply Obligations of Political Allegiance? *Dialogue* 28, 531-544.
- Ricoeur, Paul (1992): *Oneself as Another*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rosen, Michael (1991): Must we return to moral realism? *Inquiry* 34, 183-94.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985a): *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Taylor, Charles (1985b): *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol.2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: the Making of a Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991a): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Suom. *Autenttisuuden etiikka*, suomentanut Timo Soukkola, esipuhe Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Charles (1991b): Comments and Replies. *Inquiry* 34, 237-54.
- Taylor, Charles (1993): Engaged Agency and Background in Heidegger. Teoksessa Guignon, C. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1994a): Justice After Virtue. Teoksessa Horton, John & Mendus, Susan (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles (1994b): Reply and Re-articulation. Teoksessa Tully, James (ed.): *Philosophy in the Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1994c): Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LIV, 203-213.
- Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vetlesen, A.J. (1995): Mitsein og Moralsk realisme – om Martin Heidegger og Charles Taylor. Teoksessa Mikael Carleheden & Margareta Bertilsson (red.): *Det Goda Livet. Om renässansen för en borttappad disciplin*. Stockholm/Stehag: Symposion. 109-126.
- Walzer, Michael (1990): Communitarian Critique of liberalism. *Political Theory* 18:1.
- Williams, Bernard (1995): Replies. Teoksessa Altham & Harrison (eds.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press. 185-224.

III

Raimo Tuomela ja Pekka Mäkelä

SOSIAALISEN TOIMINNAN FILOSOFIA JA KOLLEKTIIVISEN TOIMINNAN ONGELMAT

Johdanto

Klassisessa teoksessaan *A Theory of Justice* John Rawls kuvaillee järjestäytynyttä yhteiskuntaa vastavuoroiseen hyötyyn tähtääväksi yhteistoimintayritykseksi, jolle on tyypillistä yhtä aikaa sekä etujen ristiriita että niiden yhteisyys. Rawlsin kuvaus tuo esiin kaksi kirjoituksemme kannalta keskeistä seikkaa. Toisaalta sen, että kooperaatio eli yhteistoiminta on sosiaalisen järjestyksen kannalta keskeinen käsite ja toisaalta vapaasti tulkiten sen, että etujen yhtäaikainen ristiriita ja yhteisyys synnyttävät ongelmia tämän yhteistoiminnallisen yrityksen onnistumiselle. Etujen yhtäaikaisen ristiriidan ja yhteisyyden tuottamista ongelmista keskeisen ongelmajoukon muodostavat kollektiivisen toiminnan ongelmat.

Erään varhaisimmista ja eniten lainatuista kollektiivisen toiminnan ongelman kuvauksista on esittänyt skotlantilainen filosofi David Hume vuosina 1738-40 julkaistussa teoksessaan *A Treatise of Human Nature*:

”Kaksi naapurua voi sopia keskenään siitä, että he kuivattavat yhteisesti omistamansa niityn, koska he tietävät toistensa ajatukset ja kumpikin käsittää, että mikäli hän laiminlyö oman osansa koko hanke epäonnistuu. Mutta on hyvin vaikeaa ja suorastaan mahdotonta, että tuhat ihmistä sopisi keskenään sellaisesta toimesta, koska jokainen etsii tekosyytä vapauttaakseen itsensä työstä ja vaivasta ja jättäisi koko taakan toisten kannettavaksi.” (Hume 1985, 590).

Humen esimerkissä yhteisomistuksessa oleva niittyä voidaan pitää ns. yhteishyödykkeenä ja likimääräisesti ns. julkishyödykkeenä. Julkisella hyödykkeellä tarkoitetaan hyödykettä, joka on periaatteessa loputtomiin (*indivisibility*) kaikkien käytettävissä (*non-excludability*).¹ Tyypillisiä julkisia hyödykkeitä ovat sellaiset valtion ja kuntien tuottamat palvelut kuten esimerkiksi koulut, tiet ja yleinen turvallisuus. Myös filosofi Thomas Hobbesin teoksessaan *Leviathan* analysoimaa yhteisön siirtymää luonnontilasta järjestäytyneen yhteiskunnan tilaan voidaan tarkastella julkishyödykkeen, yhteiskuntarauhan, tuottamisen tilanteena. Ainakin suurissa organisoimattomissa ryhmissä saattaa olla vaikea tuottaa julkisia hyödykkeitä, koska yhden jäsenen panoksen vaikutus lopputulokseen on vähäinen, ja koska hyödykkeen ollessa kaikkien käytettävissä on vaikea saada tarpeeksi monta jäsentä osallistumaan sen tuottamiseen. Julkisen hyödykkeen tuottamista voi luonnehtia ongelmaksi, jossa yksilöllisesti rationaalinen valinta ei johda ryhmän kannalta optimaaliseen tilanteeseen. Yhteisön elämässä tällaiset kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteet ovat yleisiä, ja suurta osaa lainsäädännöstä ja sosiaalisesta normistosta voidaan pitää pyrkimyksenä ratkaista tällaisia tilanteita ryhmän kannalta optimaalisesti.²

Kollektiivisen toiminnan ongelman ratkaiseminen, jota on jopa pidetty tärkeimpänä yhteiskuntatieteiden ongelmana, on yksi keskeisistä haasteista nyt ja myös tulevaisuuden yhteiskunnissa niin käytännön kuin yhteiskuntatieteellisen tutkimuksenkin näkökulmasta. Kysymys on myös filosofisesti mielenkiintoinen, koska se koskee ”kollektiivisen järjen” ja yksilöjärjen välistä ristiriitaa, jonka ratkaiseminen saattaa näyttää sängen vaikealta sellaisille sosiaalisille järjestelmille, joissa pääpaino – ellei yksinomainen paino – on yksilöiden edulla ja yksilörationaalisuudella. Näitä ovat mm. demokraattiset jär-

jestelmät, joissa yksilöille on annettu mahdollisuus vaikuttaa heitä itseään koskevissa yhteisissä asioissa.

Kollektiivisen toiminnan ongelman ratkaiseminen edellyttää yhteisön jäseniltä yhteistoimintaa, kooperaatiota, ja maksimaalisen oman edun tavoittelun rajoittamista, siis yhteisvastuuta.³ Yhteiskuntatieteilijöiden ja filosofien kollektiivisen toiminnan ongelmaan esittämiä ratkaisuja voidaankin yleisesti luonnehtia yrityksiksi vastata kysymyksiin:

Kuinka (vapaaehtoinen) kooperaatio on mahdollista? Minkälaisien ehtojen vallitessa on rationaalista kooperoida? Kuinka kooperaatiota kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteissa voidaan edistää? Kuinka voimme selittää kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteissa esiintyvää kooperaatiota?⁴

Kollektiivisen toiminnan ongelmaa voidaan tarkastella käyttämällä apuna strategisen interaktion ja matemaattisen peliteorian käsittevälineistöä. Viimeisen runsaan neljännesvuosisadan aikana tämä lupaava käsittevälineistö on ollut hallitsevassa metodologisessa asemassa yhteiskuntatieteilijöiden, modernien yhteiskuntasopimusteoreetikkojen ja filosofien kollektiivisen toiminnan ongelman, ja yleisemmin sosiaalisen toiminnan ja intressien konfliktitilanteiden, analyseissa ja tarkasteluissa.

Tämän kirjoituksen tarkoituksena on tuoda yleistajuisesti esiin eräitä sosiaalisen toiminnan viimeaikaiseen filosofiseen tutkimukseen perustuvia standardipeliteorian käsittevälineistöön liittyviä kriittisiä näkökohtia. Kirjoituksemme aluksi esittelemme peliteoreettista käsittevälineistöä, erityisesti sen sovelluksia julkishyödykkeiden tuottamiseen liittyvään problematiikkaan.⁵ Käsittevälineistön esittelyn jälkeen tarkastelemme lyhyesti ja melko yleisluontoisesti eräitä kollektiivisen toiminnan ongelmien ratkaisumahdollisuuksia. Kirjoituksemme lopuksi tuomme esiin näkemyksiämme tämän päivän peliteorian käsittevälineistön puutteellisuuksista ja rajoituksista ja perustelemme näkemystämme, jonka mukaan todellisuudessa esiintyvien kollektiivisen toiminnan ongelmien tieteellisesti tyydyttävä tarkastelu edellyttää peliteorian nykyisessä kehitysvaiheessaan tarjoamaa käsittevälineistöä rikkaampaa käsitteistöä.

Puolustamamme näkemyksen mukaan tarvittavan rikkaamman käsitteistön tarjoaa niin kutsuttu henkilöyden käsitejärjestelmä (*the*

framework of agency, ks. alla), jonka analysoimiseen ja eksplikoimiseen suuri osa sosiaalisen todellisuuden ja toiminnan filosofisesta tutkimuksesta on viimeisen vuosikymmenen aikana keskittynyt.⁶ Tämän käsitteellisen viitekehyksen uskomme tarjoavan sosiaalista toimintaa ja yleisemmin sosiaalista todellisuutta koskevalle hedelmälliselle tutkimukselle jateorianmuodostukselle riittävän käsitteellisen perustan. Yleisesti voimmekin luonnehtia kirjoitustamme kriittiseksi katsaukseksi yhteiskuntatieteiden käsitteellisen perustan kehittämissen muodostaman haasteen yhteen tärkeään osa-alueeseen.

Peliteoria ja kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteet

Strategiset vuorovaikutustilanteet ovat sosiaalisen toiminnan tilanteita, joissa toiminnan lopputulos koostuu useiden toimijoiden tekemien valintojen yhteisvaikutuksesta.

Peliteoria on ensisijaisesti analyttinen työkalu, jonka avulla voidaan mallintaa strategisia vuorovaikutustilanteita. Peliteoriassa strategisia vuorovaikutustilanteita kuvataan ja analysoidaan peleiksi kutsuttujen mallien avulla, jotka tuovat esiin vuorovaikutustilanteiden rationaalisen päätöksenteon kannalta olennaiset piirteet. Pelit esitetään tyypillisesti tulosmatriisien avulla (ks. alla).

Tässä kirjoituksessa ymmärrämme peliteorian sisällöllisesti tulkituksi matemaattiseksi teoriaksi. Peliteoreettinen analyysi rakentuu suppeahkalle peruskäsitteistölle. Analyysin peruskäsitteet, joiden avulla pelit määritellään, pelaajien toimintaa ja pelien lopputuloksia sekä ennustetaan että selitetään, ovat *valinta* (toiminta), primaaristi tilanteessa mahdollisille lopputuloksille (*outcome*) tai tapahtumakululle määritellyt pelaajien *preferenssit* ja pelaajien *uskomukset*, jotka koskevat sekä tilanteen rakennetta että toisten pelaajien mahdollisia valintoja.⁷ Pelaajien preferenssit mahdollisten valintojen (toimintavaihtoehtojen) suhteen johdetaan heidän lopputulospreferensseistään ja toisten pelaajien valintoja koskevista uskomuksista. Peruskäsitteistöstä käy selkeästi ilmi peliteorian vahvasti individualistinen metodologinen luonne. Perinteinen peliteoria esittää preferenssit formaalisesti kvantitatiivisina *utiliteetteina* ja uskomukset

todennäköisyyksinä.

Peliteoriassa jokaisen pelaajan oletetaan olevan humelaisessa instrumentaaliossa mielessä rationaalinen toimija, *Homo Economicus*, joka pyrkii valinnoillaan preferenssiensä maksimaaliseen tyydyttämiseen. Paradigmaattisessa, klassisessa peliteoreettisessa analyysissä oletetaan lisäksi, että interaktiutilanteessa vallitsevat niin sanotut *täydellisen informaation olosuhteet*. Täydellisen informaation olosuhteissa pelaajat tietävät pelin rakenteen, toistensa preferenssit mahdollisten lopputulosten suhteen, pelaajien mahdolliset toimintavaihtoehdot, pelaajien olevan rationaalisia ja kaikkien tietävän nämä seikat. Todellisessa elämässä esiintyvissä vuorovaikutustilanteissa näin vahvat informaatio-oletukset harvoin pätevät. Yksi keskeisiä peliteoreettisen tutkimuksen haasteita onkin ollut kehittää analyyseja paremmin realistisia epätäydellisen informaation olosuhteita vastaaviksi ja tässä tutkimus on suuresti edistynyt viime aikoina. *Epätäydellisen informaation olosuhteissa* pelaajilla saattaa olla puutteellista informaatiota pelin rakenteesta tai (inklusiivinen tai) virheellisiä uskomuksia toistensa preferensseistä, toimintavaihtoehdoista jne.

Peliteoreettisissa tarkasteluissa pelit jaetaan *kooperatiivisiin ja ei-kooperatiivisiin peleihin*. Kooperatiivisesti pelatuissa peleissä pelaajien on mahdollista tehdä yhteistä toimintatapaa, strategiaa, koskevia sitovia sopimuksia. Ei-kooperatiivisissa peleissä sitovat sopimukset eivät ole mahdollisia.⁸ Seuraavassa esittelemme eräitä kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteita kuvaavia peliteoreettisia malleja, joita yleensä käsitellään ei-kooperatiivisen peliteorian puitteissa. Mallien esittelyn yhteydessä myös ylläsanottu saa lisävalaistusta.

Vangin ongelma -tyyppinen (*Prisoner's Dilemma Game*) julkisen hyödykkeen tuotanto-ongelma vallitsee mikäli seuraavat ehdot pätevät: 1) jos hyödykkeen tietyntäsoiseen tuottamiseen tarvittava määrä henkilöitä osallistuu hyödykkeen tuottamiseen eli toimii kooperatiivisesti, niin kunkin henkilön kannattaa oman etunsa vuoksi itse olla osallistumatta; 2) jos riittävää määrää henkilöitä ei osallistu, niin silloinkin kannattaa olla osallistumatta; 3) tilanne, jossa riittävä määrä osallistuu on kaikkien kannalta parempi kuin tilanne, jossa kukaan ei osallistu tai vain riittämätön määrä osallistuu.

Vangin ongelman peruspiirre on se, että siinä yksilörationaalisen pelaajan ei kannata osallistua tekivätpä muut mitä tahansa, so.

osallistumattomuus on dominoiva strategia eli kaikissa odotettavissa olevissa tilanteissa osallistumattomuus on osallistumista parempi vaihtoehto. Tämä on ns. vapaamatkustajakannusteen vahvin muoto.

Seuraava kahden toimijan ja kahden vaihtoehdon matriisi havainnollistaa vangin ongelmaa.

	C	D	
C	3,3	1,4	
D	4,1	2,2	DC,CC,DD,CD

Toimijat voivat olla yksityisiä henkilöitä tai kollektiiveja, esim. organisaatioita kuten Nokia, SAK tai valtio. Kumpikin toimija valitsee oman tekonsa kahden mahdollisen vaihtoehdon joukosta. Matriisissa tämä ilmenee siten, että toinen valitsee rivejä ja toinen sarakkeita. Teot johtavat yhteiseen lopputulokseen. Lopputulosvaihtoehtoja on yhteensä neljä (CC, CD, DC, ja DD). Toimijat asettavat lopputulosvaihtoehdot preferenssijärjestykseen kumpikin omalta kannaltaan. Matriisissa preferenssit on ilmaistu siten, että suurin luku vastaa parasta vaihtoehtoa, toiseksi suurin toiseksi parasta, jne. Lopputulosvaihtoehdossa vasemmalla oleva luku ilmaisee rivipelaajan kyseisen lopputuloksen haluttavuusasteen hänelle ja oikealla oleva luku sarakepelaajan haluttavuusasteen. Lukujen absoluuttisella suuruudella ei ole pelien määrittelyn yhteydessä merkitystä. Matriisin vieressä oleva kirjainsarja ilmaisee vaihtoehtojen paremmuusjärjestyksen niin, että ensimmäisenä vasemmalla on paras vaihtoehto. Kirjainparin ensimmäinen kirjain tarkoittaa omaa valintaa ja jälkimmäinen kirjain toisen valintaa. Kirjain C (*cooperate*) tarkoittaa hyödykkeen tuotantoon osallistumista eli kooperaamista ja kirjain D (*defect*) osallistumattomuutta.

Kummankin toimijan kannalta paras on vaihtoehto, jossa hän ei osallistu mutta toinen osallistuu. Toiseksi paras on vaihtoehto, jossa kumpikin osallistuu. Kolmanneksi paras on se, jossa kumpikaan ei osallistu. Huonoin vaihtoehto on se, jossa itse osallistuu, mutta toinen ei osallistu. Paradoksaalista tässä preferenssirakenteessa on se, että valitsijat rationaalisesti päätyvät tulokseen DD, jossa kumpikaan ei osallistu, vaikka tulos CC, jossa kumpikin osallistuu, olisi kummankin mielestä parempi. Vangin ongelmassa kollektiivisesti, yhteisesti pa-

ras lopputulos on sekä yksilöllisesti saavuttamaton (kenenkään ei yksin kannata ottaa ensimmäistä askelta kohti sitä) että yksilöllisesti epästabili (jokaisen kannattaa ottaa ensimmäinen askel pois siitä). Ongelma on havainnollistettu tässä kahden hengen tapauksella. Monen hengen tilanteet, joissa kahden hengen tilanteista poiketen pelaajille tarjoutuu mahdollisuus muodostaa koalitioita, ovat yleisesti ottaen realistisempia ja vaikeampia ratkaista. Tässä yleisluontoisessa kirjoituksessamme emme kuitenkaan voi tarkastella monen hengen tilanteisiin ja koalitioiden muodostamiseen liittyviä kiinnostavia ja paljon tutkittuja erityiskysymyksiä.

Toisaalta tilanne voisi olla muuten samanlainen kuin yllä, mutta ehdon 2 sijasta pätee: 2') mikäli toinen ei osallistu, kannattaa itse osallistua. Tällöin kysymyksessä olisi niin sanottu *pelkuripeli* (*Chicken Game*), joka voidaan esittää seuraavalla matriisilla:

	C	D	
C	3,3	2,4	
D	4,2	1,1	DC,CC,CD,DD

Jos henkilöt tässä pelissä noudattavat ns. maksimin päätössääntöä eli valitsevat parhaan huonoimmista vaihtoehdoista (ts. niistä, miten huonoimmillaan eri vaihtoehtojen kohdalla voi käydä), he valitsevat yhteistyön ja saavuttavat sosiaalisesti optimaalisen tilan. Pelin huomionarvoisin ominaisuus on seuraava: pelaajan kannattaa sitoutua mahdollisimman tiukasti osallistumattomuuteen, koska silloin toisen kannattaa osallistua. Tällöin se, joka ei osallistu, pääsee nauttimaan vapaamatkustamisen eduista. Pelkuripelissä on kaksi pelaajien kannalta eri tavoin preferoitua tasapainopistettä (CD ja DC). Tasapainopiste on tila, josta kummankaan ei kannata poiketa yksin. (Vangin dilemman ainoa tasapainopiste on DD.)

Sekä vangin ongelmassa että pelkuripelissä on vapaamatkustajakannuste, mutta vangin ongelmassa yhteistyön tekee vaikeammaksi se, että osallistuja huonontaa omaa asemaansa verrattuna osallistumatta jättämiseen, mikäli toinen ei osallistu. Pelkuripelissä, toisin kuin vangin ongelmassa, kummankin kannattaa yksinkin tehdä osuutensa, sillä siinä kummankin osallistumattomuus DD on huonoin vaihtoehto.⁹

Siitä, kuvaavatko ylläolevat peliteoreettiset matriisit olennaisia piirteitä olemassaolevista sosiaalisista tilanteista, on keskusteltu paljon. Niitä voidaan tässä suhteessa arvostella monessa mielessä. Todettakoon, että ne eivät ainakaan edellytä, että ihmiset olisivat pelkästään itsekkäitä tämän sanan yleiskielisessä merkityksessä. Voidaan ajatella, että lukujen esittämiin preferensseihin on jo sisältynyt altruismia ilmentäviä motiiveja, vaikkakaan pelaajien muodostaman ryhmän preferenssejä ne eivät voi suoraan ottaa huomioon (ks. Tuomela 1996).

Eräs huomautus, joka niitä vastaan voidaan tehdä on se, että sosiaalisessa elämässä esiintyy harvoin sillä tavalla eristettyjä päätöksenteko- ja toimintatilanteita kuin matriisit näyttävät oletettavan. Suhteellisen pysyvissä ryhmissä ihmiset tekevät toisilleen vastikkeettomia palveluksia. Ihmiset odottavat saavansa vastapalveluksia, eivät halua itselleen epämiellyttävän ihmisen mainetta, saavat iloa toisen auttamisesta tai ajattelevat, että muiden auttaminen hätätilanteissa on heidän velvollisuutensa. Tällaiset seikat viittaavat siihen, että olisi realistisempaa tutkia peräkkäisten interaktiotilanteiden sarjaa, peliteorian termein ilmaistuna iteroitua peliä, joka voi mahdollisesti muodostua erilaisista ongelmatilanteista, joissa ihmiset lisäksi saattavat olla asymmetrisessä asemassa ja ehkä virheellisten uskomustensa johdosta tosiasiallisesti ”pelata eri pelejä”. Yllä esitetyt erilaiset kollektiivisen toiminnan ongelmat voivat esiintyä tuollaisen sarjan preferenssijärjestystilanteina.

Tässä kirjoituksessa emme voi yksityiskohtaisesti tarkastella tällaisia dynaamisia tilanteita. Haluamme kuitenkin mainita, että matemaattisessa peliteoriassa on paljon tutkittu loputtomasti iteroituja kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteita, so. edellä kuvailtuja pelejä, ja saavutettu kiinnostavia asymptoottisia kooperatiivisia tasapainoratkaisuja näihin tilanteisiin.¹⁰ Näiden ratkaisujen merkittävyttä yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kannalta on kuitenkin vaikea arvioida. Me ihmiset näet olemme äärellisiä olentoja, joilla on suhteellisen lyhyet ja äärelliset elämät. Toisaalta kuitenkin vaikuttaa ”mentaalisesti” mahdolliselta, että me joissain tilanteissa harkitsemme ja suunnittelemme toimintaamme ”avoimen tulevaisuushorisontin perspektiivistä” ikään kuin uskoen, että tilanne jollakin todennäköisyydellä toistuu loputtomasti, ja mahdollisesti kooperoimme tällaiseen uskomukseen

nojaavan suunnitelman perusteella. Kenties eräitä institutionaalisia prosesseja, kuten äänestäminen tai demokraattisen liberalismien edistäminen, on mahdollista ajatella todellisuudessa esiintyvänä esimerkkeinä tällaisista mahdollisesti loputtomiin iteroituvista peleistä.¹¹

Mahdollisia ratkaisuja kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteisiin

Riippumatta siitä millaisia käytännöllisiä vaikeuksia kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteisiin liittyy, voidaan niihin puhtaasti käsitteellisesti tasolla hahmottaa erilaisia ratkaisumahdollisuuksia. Olemme ratkaisumahdollisuuksien hahmotteluissamme ottaneet lähtökohdaksi vangin ongelma -pelin, joka eksplikoi kenties vaikeimmin ratkaistavissa olevan kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteen. Peliteorian sovelluksissa julkishyödykkeen tuottamiseen liittyvää ongelmaa tarkasteltiin pitkään yksinomaan vangin ongelma -tyyppisenä tilanteena.

Ratkaisut voidaan jakaa kahteen päätyyppiin: sisäisiin ja ulkoiisiin. Sisäisissä ratkaisuisissa on kysymys preferenssirakenteen muuttamisesta esimerkiksi erityyppistä ”kustannusten” tai yksilöiden asenteiden muuttumisen seurauksena. Ulkoisessa ratkaisussa preferenssirakenne muuttuu jonkin tilanteen ulkopuolisen tekijän (sosiaalisen tai mahdollisesti fyysisen tekijän) toiminnan seurauksena. Tämä jaottelu koskee sekä yksittäistä peliä että toistuvia pelejä. Sekä sisäisissä että ulkoisissa ratkaisuisissa muunnetaan tilannetta siten, että preferenssijärjestykset (vaikkakaan eivät ehkä niiden pohjalla olevat pysyväisluonteiset halut) muuttuvat ja tässä mielessä vaihdetaan peliä.¹²

Sisäinen ratkaisu voi perustua moraalisen motivaation kuten altruismin tai sosiaalisen vastuuntunnon lisääntymiseen. Ääritapauksessa toimijat tarkastelisivat valintojaan pelkästään yhteisen hyvän kannalta. Matriisissa tämä voidaan esittää esimerkiksi siten, että he tekisivät valintansa haluttavuustasojensa summien perusteella.¹³ Tällä tavalla muuttuneessa kollektiivisen toiminnan ongelmassa voidaan useissa tapauksissa saavuttaa ryhmän kannalta paras ratkaisu.

Sisäinen ratkaisu voi perustua myös sopimukseen. Sopimus voi

syntyä siten, että osapuolet tekevät toisilleen ehdollisia tarjouksia omasta osuudestaan. Mikäli sopimukseen päästään, muuttuvat tarjoukset ehdottomiksi ja sitoviksi. Sitovuus taataan rankaisemalla niitä, jotka ”laistavat” sopimuksen velvoitteet. Kiinteässä ryhmässä rankaisemisen keinoja voivat olla erinäiset sosiaaliset sanktiot, esimerkiksi kehottaminen, paheksuminen tai eristäminen.¹⁴

Muutos voitaisiin saada aikaan myös säätämällä laki, jonka perusteella rangaistaan niitä, jotka eivät kontribuoi. Tällöin sanktiot olisivat sakkoja. Lain säätäminen on jo ulkoinen ratkaisustrategia. Lain säätämiseen perustuva ratkaisu – ja usein myös sopimukseen perustuva ratkaisu – koskevat tilannetta, joka toistuu tai voi toistua. Tällöin tulevaisuutta koskevat käsitykset voivat vaikuttaa nykyhetken toimintavaihtoehtojen arviointiin. Varsinkin jos on kyse pienestä määrästä toisensa tuntevia toimijoita (kuten poliitikkoja tai ammattiyhdistysten johtohenkilöitä) on järkevää käyttää toimintastrategiaa, joka koskee toistuvaa tilannetta.¹⁵

Ulkoisen ratkaisun vaatima ulkopuolinen taho voi ääritapauksessa olla naapurivaltio tai jokin kansainvälinen järjestö kuten Kansainvälinen valuuttarahasto. Se voi olla myös jokin kansallinen instituutio tai henkilö (esim. voimakas johtaja tai sovittelija), jolla on edellytykset kohotatilanteen yläpuolelle ja tarjota perusta ulkoisen ratkaisun edellyttämälle auktoriteetille. Viimeksimainittu on maassamme jo kauan käytetty ratkaisumalli mm. tulopoliittisissa kiistoissa: julkisen vallan asettama taho rakentaa ehdollisen ratkaisumallin, joka johtaa sekä kollektiivin että neuvottelevien osapuolten kannalta hyvään tulokseen (esim. tulokseen CC vangin ongelmassa). Tällaisissa ratkaisuisa osapuolet suostuvat osallistumaan ehdolla, että muut osapuolet suostuvat osallistumaan. Ratkaisuun liittyy tyypillisesti rankaisumenetelmä (esim. sakkoja ja yleensä moraalisisosiaalista paheksuntaa). Mitä oikeudenmukaisempana sopimusta pidetään, sitä vähemmän sitä todennäköisesti rikotaan.

On myös mahdollista pyrkiä muuttamaan vangin ongelma ensin joksikin vähemmän ongelmalliseksi tilanteeksi, esimerkiksi pelkuripeliksi. Tällainen muutos syntyy vaihtamalla kahden huonoimman vaihtoehtojen keskinäistä järjestystä. Näin voisi tapahtua esimerkiksi, jos hyödykkeen tuotantofunktio muuttuisi sellaiseksi, että jo pienellä tuotantopanoksella saataisiin aikaan niin paljon tuotetta, että esim.

kahden osanottajan tilanteessa toisen heistä – ja monen osanottajan tilanteessa sopivan vähemmistön – kannattaa tuottaa se. Tässä olisi siis kysymys julkisen palvelutuotannon tehokkuuden lisäämisestä.

Toisaalta muutos voi syntyä myös siten, että yleisen osallistumattomuuden aiheuttama tila tulee niin huonoksi, että siitä kannattaa pyrkiä pois toimijakohtaisista kustannuksista piittaamatta. Tällöin ehkä yhdenkin osapuolen kannattaa tehdä jotain asian hyväksi vaikka muilta ei olisikaan tukea odotettavissa. Todellisessa yhteiskunnassa tällainen ratkaisuvaihtoehto voisi tulla kyseeseen tilanteessa, jossa pelaajat olisivat kollektiiveja – esim. ammattijärjestöjä – joiden preferenssien keskinäinen suhde voisi olla pelkuripelin mukainen ja toimijoilla todella olisi tämän rakenteen edellyttämät vaikutusmahdollisuudet.

Vangin ongelma voidaan muuttaa myös ns. varmistumispeliksi. Tämä edellyttää, että kahden parhaan loppuvaihtoehdon keskinäinen järjestys muuttuu päinvastaiseksi. Tällainen muutos voi tapahtua esimerkiksi sosiaalisen vastuuntunnon lisääntymisen kautta. Tällöin hyvänä ei pidetä pelkästään omaa hyvinvointia vaan myös muiden kansalaisten. Näin vapaamatkustamisen houkuttelevuus häviäisi. Jos sosiaalinen vastuuntunto olisi yleistä ja sen olemassaolo tiedettäisiin ja siihen voitaisiin luottaa, lisääntyisi yhteistyömotivaatio edelleen. (ks. Tuomela ja Airo, 1995)

Kriittisiä kommentteja

Kirjoituksemme lopuksi esittelemme lyhyesti eräitä standardipeliteorian käsitejärjestelmään kohdistuvia kriittisiä näkökohtia toiminnan filosofian näkökulmasta. Peliteoreettisessa tutkimuksessa on kylläkin viime aikoina tehty yrityksiä kehittää teoriaa alla esitettävän kritiikin viitoittamaan suuntaan, mutta toistaiseksi suhteellisen vähin ja epätydyttävin tuloksin.

Väitämme, että adekvaatti psykologian ja yhteiskuntatieteen teoria tarvitsee peliteorian käsitteistöä rikkaamman henkilöyden käsitejärjestelmän käsitteitä. Adekvaatin yhteiskuntateorian on tarkasteltava ihmistä intentionaalisenä olentona, henkilönä, joka kykenee ajattelemaan, tuntemaan ja toimimaan intentionaalisesti. Henkilö pystyy ainakin periaatteessa seuraamaan sääntöjä, noudattamaan ja rikko-

maan normeja, ja erityisesti toimimaan sosiaalisten sääntöjärjestelmien eli instituutioiden mukaan, sekä pystyy myös luomaan, ylläpitämään ja uusintamaan sääntöjärjestelmiä sosiaalisen toiminnan ja hyväksynnän avulla. Henkilöyden käsitejärjestelmässä sosiaalisen todellisuuden voidaan ajatella ontologisesti koostuvan kuvailluista intentionaalisista olennoista, heidän psykologisista tiloistaan ja heidän välisistä sosiaalisista ja sosiaalipsykologisista suhteistaan. Yleisesti väitettämme voisi perustella sillä historiallisella tosiasialla, että yritykset tarkastella ja selittää ihmisen toimintaa ei-intentionaalisen tai jotenkin puutteellisesti intentionaalisen käsitevälineistön avulla eivät ole johtaneet hyviin, kumottavissa oleviin (mutta ei-kumottuihin) teorioihin (vrt. behaviorismi, fysiologinen reduktionismi, funktionalismi, sosiobiologia, kaaosteoria, eräät peliteorian sovellukset).

Seuraavassa perustelemme eräiltä osin väitettämme peliteorian käsitevälineistön riittämättömyydestä adekvaatin yhteiskuntatieteellisen teorian perustaksi.

Ensiksi on syytä korostaa henkilöyden käsitejärjestelmään kuuluvia aikomisen, sitoutumisen ja normatiivisuuden käsitteitä. Kun puhutaan valinnoista, päätöksistä ja toiminnasta, jotka ovat, kuten edellisissä jaksoissa on käynyt ilmi, kollektiivisen toiminnan ongelmien tarkastelun kannalta keskeisiä käsitteitä, tarvitaan aikomus-sitoutumis -käsiteperheen käsitteitä. ”Humelainen” pelkille haluille ja uskomuksille perustuva psykologinen näkemys, johon standardipeliteorian käsitteistö perustuu ja johon esimerkiksi osa oppimisteorioista vieläkin nojaa, ei sinänsä sisällä sitoutumiskäsitteitä eikä normatiivista käsitteistöä. Esimerkiksi valinta yhtä haluttujen (tai saman utiliteetin odotusarvon omaavien) vaihtoehtojen välillä yleisesti ottaen edellyttää sitoutumisen, esim. aikomuksen, intention, muodostamisen toisen vaihtoehdon valitsemiseksi. Buridanin aasi -esimerkki, jossa kahden yhtä haluttavan heinäpaalin välissä seisova aasi kuolee nälkään, havainnollistaa morbidilla tavalla tällaisten valintatilanteiden ja sitoutumiskäsitteiden puutteen puhtaasti peliteoreettiselle analyysivälineistölle muodostamaa ongelmaa.

Toiseksi haluamme korostaa henkilöyden käsitejärjestelmään kuuluvien ryhmäkäsitteiden merkitystä adekvaatin yhteiskuntateorian muodostamisessa. Peliteoria ei olennaisesti sisällä ryhmäkäsitteitä vaan tyytyy yksilöagregaatteihin ja on siksi näkemyksemme mu-

kaan peruskäsitteistöltään liian vahvasti individualistinen voidakseen tarjota riittävän perustan kattavalle yhteiskuntateorialle. Eräs kollektiivisen toiminnan ja sen ongelmien adekvaatin tarkastelemisen kannalta keskeinen asia, joka jää tällaisen individualistisen teorian ulottumattomiin, on ryhmien sitoutuminen päämääriin ja arvoihin. Ryhmäpäämäärät ovat ryhmän (tai kollektiivin) jäsenten yhteisesti ryhmälle hyväksymiä päämääriä, jotka toteuduttuaan toteutuvat jokaiselle ryhmän jäsenelle. Esimerkiksi julkishyödykkeen tuottaminen voi olla tällainen ryhmäpäämäärä.¹⁶

Kollektiivisen toiminnan ongelman ratkaisumahdollisuuksien hahmottelemisen ja eräiden todellisuudessa esiintyvien ratkaisujen adekvaatin analysoinnin kannalta ryhmäpäämäärän ja -sitoutumisen käsitteet ovat olennaisia. Sitouduttuaan ryhmän päämäärään yksityiset toimijat eivät näet enää tee toimintaansa koskevia päätöksiä ja valintoja ainakaan pelkästään omien ”luonnollisten” halujensa tai alkuperäisten preferenssiensä perusteella, jotka kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteissa johtavat yleiseen defektointiin, vaan ottavat päätöksissään huomioon myös ryhmän intressit ja mahdollisesti kooperaivat. Ryhmäsitoutuneiden henkilöiden toimintaa suuntaavat eivät pelkästään henkilökohtaiset perusteet vaan ainakin osittain myös kollektiiviset perusteet, esimerkiksi kollektiiviset päämäärät. Tällaiset kollektiiviset perusteet voivat helpottaa kollektiivisen toiminnan ongelmien ratkaisemista tai jopa poistaa ongelmia kokonaan. Ryhmäsitoumuksen käsitteet ovat myös demokraattisen päätöksenteon analysoinnin kannalta olennaisia. Tärkeitä ryhmäsitoutumisen käsitteitä ovat mm. me-intentiot ja ryhmäintentiot (ks. Tuomela 1995).

Tämänhetkisen peliteoreettisen käsitteistön pohjalle rakentuva yhteiskuntateoria, vaikka se muuten olisikin pätevä, ei adekvaatisti pysty ottamaan tällaisia ryhmäsitoumuksia ja sopimuksia sisältäviä käsitteitä huomioon huolimatta siitä, että ns. kooperatiivisten pelien teoria nimellisesti puhuu sopimuksista. Tästä johtuen myös monet keskeiset yhteistoiminnan ja kollektiivisen toiminnan lajit jäävät peliteorian ulkopuolelle. Esimerkiksi yhteistoiminta, kooperaatio, sanan perusmerkityksessä pohjautuu yhteisiin ryhmäpäämääriin ja jää näin ainakin standardipeliteorian ulottumattomiin. (Lienee tarpeetonta korostaa kooperaation käsitteen merkitystä kollektiivisen toiminnan ongelmien tarkastelulle.) Myös sosiaaliset instituutiot yleisesti ottaen

ovat sitoumuksia tai sopimuksia sisältäviä asioita. Peliteoria pitää kuitenkin instituutioita vain tasapainopisteeseen johtavina käyttäytymisen säännönmukaisuuksina unohtaen keskeiset ryhmäsitoumuksen ja normatiivisuuden piirteet.¹⁷

Yllä esitetyt perusteet tukevat väitettämme, että yleisesti ottaen tämän hetken peliteorian sovellukset ja muut vastaavanlaiseen yksilöpsykologiseen käsitteistöön perustuvat sosiaalista ja kollektiivista toimintaa ja toimintaa ohjaavia intentionaalisia tiloja käsittelevät teoriat eivät riitä yhteiskuntajärjestyksen kattavaan analysoimiseen. Voidaksemme adekvaatisti analysoida kollektiivisen toiminnan ongelmia yksinomaan peliteorian käsittein tai yleisemmin voidaksemme rakentaa adekvaatin yhteiskuntateorian peliteoriankäsitteistön varaan meidän olisi joko redusoitava yllä mainitut ryhmäkäsitteet peliteorian individualistisiin peruskäsitteisiin tai rikastettava peliteoriaa niillä henkilöyden käsittejärjestelmän käsitteillä, jotka siitä vielä puuttuvat. Ensin mainitun vaihtoehdon emme usko olevan mahdollinen. Jälkimmäinen taas edellyttäisi peliteorian muuttumista olennaisesti toislaiseksi, rikkaammaksi, mutta nykyistä hankalammiksi formalisoitavaksi ja matematisoitavaksi teoriaksi.

Viitteet

- ¹ Kollektiivisen toiminnan ongelmien filosofisen tarkastelun yhteydessä käytämme taloustieteilijöiltä omaksutun julkishyödyke -käsitteen sijasta mieluummin kollektiivisen hyödykkeen käsitettä. Kollektiivinen hyödyke on ryhmää varten tuotettu hyödyke riippumatta siitä, miten sen käyttö tarkemmin yksilöidään (miten ”jako-ongelma” ratkaistaan).
- ² On kenties syytä huomauttaa, että yhteisöjen elämässä esiintyy kollektiivisen toiminnan ongelmia paitsi julkishyödykkeiden tuottamisen yhteydessä myös esimerkiksi yhteisten, kuluviin ja hitaasti uudistuvien resurssien käytön yhteydessä. Yhteisten resurssien käytön muodostamia kollektiivisen ongelmia kutsutaan yleisnimikkeellä ’*tragedy of the commons*’. Julkisessa keskustelussa tämän tyyppistä ongelmaa on tarkasteltu mm. Itämeren lohienkalastuksen yhteydessä. Yhteisten resurssien käyttämiseen liittyviä kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteita emme voi tässä kirjoituksessa erikseen tarkastella, voimme vain yleisesti tode-

ta, että peliteorian käsitevälineistön riittämättömyyttä koskevat huomautuksemme pätevät yhtä hyvin yhteisten resurssien kuin julkishyödykkeiden tuottamisenkin muodostamien kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteiden analyysyeihin.

- ³ 'Kooperaatio' täydessä merkityksessään tarkoittaa yhteistoimintaa yhteisen tavoitteen saavuttamiseksi. Kooperaatiosta voidaan puhua myös heikommassa koordinatiivisen toiminnan mielessä. Kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteita tarkastelevassa, etenkin peliteorian malleja hyödyn-tävässä, kirjallisuudessa 'kooperaatiota' käytetään yleisesti jälkimmäises-sä heikommassa merkityksessä.
- ⁴ Kollektiivisen toiminnan ongelman kirjoituksemme alussa mainittu yhteys yleisempään kysymykseen yhteiskuntajärjestyksestä lienee ilmeinen, sillä yhteiskuntarauha ja julkishyödykkeiden tuottaminen ovat olennainen osa järjestäytyneen yhteiskunnan elämää. Siten (teoreettiset) vastaukset yllämainittuihin kooperaatiota koskeviin kysymyksiin voidaan myös näh-dä pyrkimyksinä ymmärtää ja selittää yhteiskuntajärjestystä.
- ⁵ Tässä kirjoituksessa käytämme ilmaisun ekonomisuuden vuoksi nimitys-tä "peliteoria" viittamaan yleisempään rationaalisen valinnan teorian käsitevälineistöön. Rationaalisen valinnan teoria koostuu päätös- ja peli-teoriasta.
- ⁶ Esim. Searle 1995, Tuomela 1995.
- ⁷ Peliteorian sovelluksissa preferenssien tyypillisesti ajatellaan perustuvan pohjimmiltaan taloudellisiin ja muihin objektiivisiin seikkoihin. Tällaiset preferenssien sisältöä koskevat oletukset eivät kuitenkaan sisälly puh-taan matemaattisen peliteorian preferenssin käsitteeseen vaan ovat sovel-luksissa tehtyjä lisäoletuksia.
- ⁸ Usein ei-kooperatiivisiin peleihin liitetään myös pelaajien välistä kommu-nikaatiota rajoittavia ehtoja. Tämän kirjoituksen tarkasteluiden kannalta kommunikaatiota rajoittava ehto ei ole relevantti.
- ⁹ Tässä esittelemiemme mallien lisäksi kollektiivisen toiminnan kannalta ongelmallisia vuorovaikutustilanteita kuvaavia peliteoreettisia malleja ovat ns. *varmistumispeli* (*Assurance Game*) ja ns. *sukupuolten taistelu* (*Battle of the Sexes Game*). Mikäli tilanteessa ei vallitse minkäänlaisia "tulon-jako-ongelmia", on kyse puhtaasta koordinaatio-ongelmasta. Näistä kat-so esim. Tuomela 1992.
- ¹⁰ Myös evolutionaarisen peliteorian viitekehyksessä, jossa varsinaisessa tekstiosassa tarkastelemastamme peliteoriasta poiketen ei tehdä pelaajia koskevia rationaalisuusoletuksia, on esitetty mielenkiintoisia tarkasteluja iteroiduista kollektiivisen toiminnan ongelmatilanteista. (Ks. esim. Skyrms

1996). Näiden tarkastelujen ja niissä saavutettujen tulosten merkittävyyttä yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kannalta on kuitenkin toistaiseksi vaikea arvioida.

¹¹ Ks. esim. Binmore 1992, Morrow 1994, Osborne and Rubinstein 1994, Tuomela 1996.

¹² Yleisesti sisäisiä ratkaisuja pidetään niin teoreettisten tarkastelujen kuin yhteiskunnan käytännönkin kannalta ulkoisia ratkaisuja ”toivottavampina”, sillä ulkoisiin ratkaisuihin yleensä liittyy ylimääräisiä kustannuksia ja toisaalta ns. toisen asteen kollektiivisen toiminnan ongelman mahdollisuus.

¹³ Katso esim. Tuomela, Raimo: *Cooperation: A Philosophical Study* (ilmestyy).

¹⁴ Katso esim. Tuomela, Raimo: *Cooperation: A Philosophical Study* (ilmestyy)

¹⁵ Esim. ”tit-for-tat” eli vastavuoroisuuden periaate on tällainen peliteoreetikkojen keskuudessa suosittu strategia. Ks. esim. Axelrod 1984.

¹⁶ Yksityiskohtainen analyysi ks. Tuomela, Raimo: *Cooperation: A Philosophical Study* (ilmestyy) ja Tuomela 1996.

¹⁷ Yksityiskohtaisempaa perustelua ks. esim. Tuomela 1996.

Kirjallisuus

Axelrod, R. (1984): *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.

Binmore, K. (1992): *Fun and Games*. Lexington, Mass. and Toronto: D. C. Heath and Co.

Hardin, R. (1982): *Collective Action*. Baltimore: The Johns Hopkins Press for Resources for the Future.

Harsanyi, J.C. (1977): *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1909): *Leviathan*. W.G. Pogson Smith (ed.). Oxford: The Clarendon Press.

Hume, D. (1985): *A Treatise of Human Nature*. Penguin Classics, Penguin Books.

Morrow, J. (1994): *Game Theory for Political Scientists*. Princeton: Princeton University Press.

Osborne, M. and Rubinstein, A. (1994): *A Course in Game Theory*. Cam-

- bridge, Mass. and London: The MIT Press.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Searle, J. (1995): *The Construction of Social Reality*. London: Allen Lane, The Penguin Press.
- Skyrms, B. (1996): *Evolution of the Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuomela, R. (1992): On the Structural Aspects of Collective Action and Free-Riding. *Theory and Decision* 32, 165-202.
- Tuomela, R. ja Airo, J. (1995): Kollektiivinen päätöksenteko ja valtiontalouden epätasapaino. *Kanava* 7, 402-406.
- Tuomela, R. (1995): *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Tuomela, R. (1996): Rational Cooperation and Collective Goals. *Protosociology* 8/9, 260-291.
- Tuomela, R. (ilmestyy): *Cooperation: A Philosophical Study*.

Jyrki Konkka

YHTEISÖN KIROUS

Johdanto

Eräässä työyhteisössä päätettiin kerran perustaa yhteinen kahvikassa, jotta työyhteisön jäsenten kustannukset pienenisivät. Kahvikassaan maksamisesta kehittyikin ajan mittaan konventio, jonka kaikki halusivat säilyvän. Olihan siitä hyötyä jokaiselle työyhteisön jäsenelle. Heidän ei tämän vuoksi tarvinnut maksaa kallista hintaa kahvilaan, sillä he saattoivat nauttia omakustannushintaista kahvia työpaikkansa sosiaalitallassa. Jossain vaiheessa alkoi kuitenkin käydä niin, että kahvikassa ei karttunut niin kuin yhteisön jäsenet odottivat. Ensin loppuivat sokerit, sitten kahvit. Tänään tuon työyhteisön jäsenet istuvat kahvilassa juomassa kallista kahvia. Mitä oli tapahtunut?

Tässä artikkelissa annan yllä olevalle esimerkille selityksen. Esimerkistä käy ilmi, että kyseinen työyhteisö on kohdannut ns. kollektiivisen toiminnan ongelman. Yksinkertaisimman kuvauksensa kollektiivisen toiminnan ongelma saa sosiaalisen vuorovaikutusrakenteen käsittein: kysymyksessä on yksilörationaalisuuden ja yhteisrationaalisuuden välinen ristiriita. Perinteisesti ongelmaa on kuvattu ns. kaupan rationaalisuuden käsittein, so. pelkästään rationaalisten agent-

tien haluihin ja uskomuksiin (tai odotuksiin) viittaamalla. Kapean rationaalisuuden käsittein saatu kuva jää kuitenkin turhan vaillinaiseksi, sillä sellaisesta ei varsinaisesti käy ilmi, millaiseen päämäärään rationaaliset agentit ovat pyrkimässä. Onko kysymys pelkästään strategisesta vuorovaikutuksesta, jossa agentit tyydyttävät henkilökohtaisia preferenssejään vai onko taustalla, kuten esimerkki antaa ymmärtää, joitakin vahvemmin sosiaalisia tekijöitä, kuten vaikkapa toisistaan riippuvia odotuksia ja velvoitteita?

Kollektiivisen toiminnan ongelman eksplikointi peliteoreettisin termein näyttää vaativan joitakin täsmennyksiä ja lisäyksiä. Pysin seuraavassa eksplikoimaan kyseisen ongelman ei-kooperatiivisen peliteorian käsittein, ts. viittaamatta osapuolten väliseen eksplisiittiseen sopimukseen tai kommunikaatioon. Pysin tuomaan esiin näkökohtia, jotka tekisivät kyseisen kertomuksen ymmärrettävämmäksi tarkastelemassamme viitekehyksessä.

Standardi rationaalisuuskäsitys ja vuorovaikutusrakenne

Standardin rationaalisuuskäsityksen mukaan agentin uskomukset ja halut ovat kiinteässä yhteydessä hänen tekemiensä päätösten kanssa. Toisin sanoen, agentti A tekee päätöksensä vain ja ainoastaan ilmeisimpien ja sopivimpien tekojen väliltä. Jos agentilla A on uskomusjoukko B ja halujen joukko D, niin A:n kannalta ilmeisimpiä ja sopivimpia ovat ne teot, jotka B:n mukaan todennäköisesti tyydyttävät D:n.¹ Rationaalisen valinnan teoria on formalisoinut tämän näkemyksen odotettavissa olevan utiliteetin maksimoinniksi. Tässä näkemyksessä tarkastellaan agenteja, jotka tyydyttävät bayesiläisen rationaalisuuden ehdot. Tämän rationaalisuuskäsityksen mukaan oletetaan, että agentilla on määrätty toimintavaihtoehtojen joukko. Edelleen oletetaan, että agentti kykenee halujensa, so. preferenssiensä, mukaan asettamaan järjestykseen ne asiaintilat, jotka seuraavat hänentoiminnastaan annetussa ympäristössä.² Ollakseen rationaalisia, preferenssien on lisäksi täytettävä täydellisyysehto ja transitivisuusehto.³

Kun kahvikassaesimerkkiä tarkastellaan näiden olettamusten valossa, voidaan todeta, että kyseisen työyhteisön kunkin jäsenen halut on heidän uskomuksiansa pohjalta järjestetty siten, että kukin haluaa mieluummin juoda kahvinsa ilmaiseksi, mutta silti jokainen preferoi omakustanteisen kahvin saannin mahdollisuutta siihen nähden, että kahvia ei saada lainkaan.

Russell Hardin (1982) on kuvannut tämän kaltaista vuorovaikutustilannetta pelinä yksilön ja yhteisön välillä ja hän on osoittanut sen palautuvan vangin dilemmaksi. Yksinkertaisuuden vuoksi tarkastellaan aluksi kahden pelaajan standardia vangin dilemmaa:

	C	D
C	(3,3)	(1,4)
D	(4,1)	(2,2)

Vangin dilemmaa voidaan luonnehtia kahden perusominaisuuden avulla: (i) D on dominoiva strategia kummallekin pelaajalle; mutta (ii) tulos CC yhteisesti dominoi tasapainotulosta DD. Toisin sanoen, tekipä vastapuoli mitä tahansa, pelaajan on rationaalista valita vaihtoehto D, vaikka pelaajat olisivat yhdessä voineet saavuttaa paremman tuloksen CC. Vangin dilemmaa voitaneen pitää kahvikassaongelman mahdollisena perusrakenteena. Kyseisen mallin soveltaminen suoraan esimerkkiimme ei kuitenkaan ole aivan yksiselitteistä, sillä jos tämä malli kuvaa kahvikassaesimerkkiämme, niin seurauksena on, että kahvikassa on tyhjä, eikä kukaan saa eniten haluamaansa ilmaista kahvia eikä kenenkään ole järkevää edes odottaa tai toivoa saavansa sitä. Tarvitaan ainakin kahta lisämäärettä, joita voisi lyhyesti luonnehtia (i) sosiaalisuusehdoksi ja (ii) jatkuvuusehdoksi. Tarkastelen näitä ehtoja seuraavassa jaksossa.

Lisäksion niin, että sikäli kuin vangin dilemmaa voidaan soveltaa kollektiivisen toiminnan analyysiin kollektiivisen toiminnan taustalla olevana mallina, on tarkasteluun tuotava mukaan yhteisten (tosien) uskomusten olettaus. Peliteoreettisessa tarkastelussa viitataan yleensä 'common knowledge'-olettamukseen. Vangin dilemman kannalta tällä olettamuksella ei pintapuolisesti tarkasteltuna ole merkitystä, sillä rationaaliset agentit valitsevat dominoivan strategiansa, oli heillä tietoa vastapuolesta tai ei. Toisin sanoen kollektiivisen toi-

minnan ja ylipäätään rationaalisen vuorovaikutuksen edellytyksenä on, että pelaajat tietävät, mikä on pelin maksufunktio, jotta he voisivat maksimoida odotetun utiliteettinsa ja että jokainen pelaaja tietää jokaisen vastapelaajan tietävän pelin maksufunktion ja sen, että pelaaja itse tietää pelin maksufunktion ja sen, että hän tietää muiden tietävän tämän jne. Kollektiivisen toiminnan edellytyksenä on lisäksi se, että osapuolilla on yhteisiä (tosia) uskomuksia yhteisestä päämäärästä. Lyhyesti sanottuna agenttien on täytettävä yhteisten (tosien) uskomusten ehto a) toistensa rationaalisuuden sekä b) yhteisen päämäärän suhteen. Kahvikassaesimerkin kannalta tällä on kuitenkin edelleen se seuraus, että sikäli kuin kysymyksessä on vangen dilemma, yksikään työyhteisön jäsenistä ei voi tosissaan toivoa saavansa ilmaista kahvia. Toisin sanoen, toiveet vapaamatkasta muiden maksuhalukkuuden kustannuksella voidaan unohtaa. On kuitenkin merkillepantavaa, että nyt yhteisestä (mahdollisesta) päämäärästä puhuminen rationaalisten agenttien kesken on (periaatteessa) mielekäästä. Vielä on silti auki kysymys siitä, kuinka odotukset tai toiveet vapaamatkustamisesta ovat tulleet rationaalisesti oikeutetuksi sekä siitä, kuinka yhteinen päämäärä lopulta pääsee degeneroitumaan. Näihin kysymyksiin vastaaminen edellyttää rationaalisuusehdon ja 'common knowledge'-ehdon lisäksi edellä mainittuja sosiaalisuus- ja jatkuvuusehtoja, joita tarkastelen seuraavassa jaksossa lähemmin.

Kollektiivinen toiminta ja vapaamatkustajaongelma

Tarkastellaan aluksi sosiaalisuusehtoa. Jotta kollektiivisesta toiminnasta voitaisiin puhua sanan varsinaisessa merkityksessä, on vähimmäisvaatimuksena että toiminnan osapuolet uskovat jonkin yhteisen päämäärän olemassaoloon, johon tuo toiminta tähtää ja että he uskovat myös muiden uskovan tuon päämäärän olemassaoloon. Lisäksi voidaan edellyttää, että nämä yhteiset uskomukset ja niihin liittyvät odotukset antavat osittaisen perusteen toimia tuon päämäärän hyväksi.⁴ Peliteoreettisen analyysin kannalta tämä merkitsee probablistisen riippumattomuuden vaatimuksesta luopumista. Sallimalla valintojen probablistinen riippuvuus toisistaan voidaan soveltaa korreloi-

dun tasapainon analyysiä.⁵ Intuitiivisesti tämä voi merkitä pelaajien valintojen korreloimista jonkun pelin ulkopuolisen tapahtuman avulla, esimerkiksi sopimalla yhteisstrategiasta, tai vetoamista maksufunktion lisäksi agenttien toisiaan koskevaan uskomusjärjestelmään. Tällöin tieto tällaisesta uskomusjärjestelmästä toimii osittaisena perusteena pelaajien valinnalle ilman, että vedottaisiin peliä edeltävään kommunikaatioon tai muuhun pelin ulkopuoliseen tapahtumaan.

Edellyttäen, että ylläoleva täyttää kollektiivisen toiminnan luonnehdinnan vähimmäisvaatimukset, voidaan todeta, että aitoa kollektiivista toimintaa voi syntyä myös ilman osapuolten välistä kommunikaatiota ja kollektiivisen toiminnan synnylle voidaan siten antaa täydellinen peliteoreettinen kuvaus. Kollektiivinen toiminta voidaan siten selittää korreloidun tasapainon käsittein. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että vapaamatkustajaongelman esiintymisen selittämiseen kyseisen luonnehdinta ei vielä riitä.

Kahvikassaesimerkissä, joka oletuksen mukaan on vangin dilemma, maksamatta jättäminen on kullekin osapuolelle dominoiva strategia, olipa hänellä mitä tahansa odotuksia muiden valinnoista. Tällöin ainoa korreloitu tasapaino on, että kukaan ei maksa. Koska tilannetta koskevat odotukset ja uskomukset ovat yhteisesti tiedetyt, ei kenelläkään ole perustetta odottaa saavansa vapaamatkaa muiden maksuhalukkuuden kustannuksella. Toisin sanoen, vaikka kollektiivisen toiminnan vähimmäisedellytykset olisivatkin tässä tapauksessa voimassa, vapaamatkustamisen edellytykset eivät sitä ole.

Mahdollista ratkaisua voidaan lähteä hakemaan vapaamatkustajaongelman ominaisuuksien määrittelystä. Raimo Tuomela (1992) on analysoinut (intentionaalisen) vapaamatkustamisen edellytyksiä siten, että vapaamatkustaakseen agentin on luovuttava yhteiseen päämäärään tähtäävästä toiminnasta ja samalla uskottava, että päämäärän saavuttamisen kannalta riittävän moni aikoo tehdä osuutensa tuon päämäärän saavuttamiseksi. Lisäksi agentin on uskottava, että hänenkin tulisi osallistua tuon päämäärän tavoitteluun samalla, kun hän uskoo hyötyvänsä enemmän osallistumatta jättämisestä. Edelleen hän uskoo, että tulos, joka seuraa kaikkien osallistumisesta on parempi kuin jos kukaan ei osallistuisi.

Ylläoleva luonnehdinta tuo esille vapaamatkustamisen kannalta kaksi olennaista seikkaa: (i) agentilla on odotuksia muiden halukkuu-

desta osallistua yhteisen päämäärän toteuttamiseen ja (ii) hän uskoo, että hänen itsensä tulisi myös osallistua ko. toimintaan. Keskeinen kysymys kuitenkin on, kuinka agentti oikeuttaa odotuksensa ja mikä saa aikaan agentin uskomuksen velvoitteesta osallistua muiden mukana tuon päämäärän tavoitteluun?

Päämäärän yhteinen hyväksyntä on tekijä, joka tyypillisesti luo oikeutettuja odotuksia muiden käyttäytymisestä ja velvoitteita agentin oman käyttäytymisen suhteen. Koulutus ja kasvatus, mutta myös eksplisiittinen sopiminen ovat ilmaisia pyrkimyksistä yhteisesti hyväksymään yhteisöä koskevia asioita, kuten yhteisiä päämääriä, joita kohti pyritään osallistumalla kollektiiviseen toimintaan. Nämä ovat tiukasti ottaen kuitenkin varsinaisen pelin ulkopuolisia tapahtumia (eksplisiittinen sopimus) tai preferenssien muokkaamista ”kooperatiivisempaan” suuntaan (koulutus ja kasvatus), joita täydellisessä peliteoreettisessa kuvauksessa ei tyypillisesti voida ottaa huomioon. Toisaalta, kun tarkastellaan endogeenisin, so. pelin sisäisin, perustein syntynyttä yhteistoimintaa, tuntuu päällisin puolin luonnolliselta olettaa, että tällä tavoin syntynyt yhteistoiminta ei *a priori* jätä sijaa defektiiviselle käyttäytymiselle, kuten vapaamatkustamiselle. Tämä on kuitenkin se tie, jota kautta ratkaisua on ei-kooperatiivisessa analyysissä haettava. Ongelman ymmärtämiseksi on yllä olevaan tarkasteluun tuotava mukaan vähimmäisehto, joka tekee säännönmukaisen käyttäytymisen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa mahdolliseksi. Voimme tarkastella jatkuvuusehtoa, jonka tarkoituksena on nimenomaan ilmaista säännönmukaisuuden mahdollisuutta.

Lupaavimmat tulokset kollektiivisen toiminnan kehittymiselle ja myös rappeutumiselle vangin dilemman olosuhteissa on saatu evolutionaarisen peliteorian saralla.⁶ Pitkällä aikavälillä osapuolet voivat korreloida valintansa kooperatiivisten tasapainopisteiden joukkoon ja eräiden sovellusten mukaan tällöin löytyy sijaa myös vapaamatkustajille.⁷ Evolutionaarista teoriaa hieman mukailten voidaan ottaa käyttöön edellä mainittu jatkuvuusehto. Ehdotukseni vapaamatkustaja-ongelman mahdollisuuden introdusoimiseksi on läheisessä suhteessa David Lewisin (1969) sosiaalisen konvention analyysiin. Toisin sanoen sovelletun korreloidun tasapainon käsitettä mahdollisesti toistuvassa sosiaalisessa (so. yhteisen päämäärän toteuttaminen) vuorovaikutustilanteessa, missä yhteistä päämäärää voidaan pitää määrä-

tyssä mielessä ns. koordinaatiotasapainona, so. ratkaisuna, josta luopuminen toteuttaa jokaiselle huonomman tuloksen kuin siitä kiinni pitäminen.

Lewisin mukaan sosiaalinen konventio on säännönmukaisuus, johon jokainen haluaa mukautua, sillä jokaisen mukautuminen ko. säännönmukaisuuteen toteuttaa koordinaatiotasapainon ns. koordinaatio-ongelmassa sen lisäksi että jokainen odottaa muidenkin mukautuvan kyseiseen säännönmukaisuuteen.⁸ Vangin dilemman ”koope-ratiivinen” ratkaisu ei kuitenkaan täytä edellä mainittua koordinaatiotasapainon ehtoa sellaisenaan. Ongelman avain piileekin jatkuvuus-ehdon toteutumisessa ja siinä, että kysymyksessä on yhteisesti odotettu ja preferoitu säännönmukaisuus, ei yksittäinen valinta.

Vapaamatkustajaongelman tekee mahdolliseksi se, että on olemassa kooperatiivinen käytäntö tai toimintatyyppi, jonka osapuolet odottavat vallitsevan ja jonka he haluavat vallitsevan. Tämä on mahdollista pitkällä aikavälillä myös vangin dilemma -tilanteissa. Kooperatiivisessa käytännössä on koordinaatiotasapainon aineksia siinä mielessä, että luopuminen siitä johtaa asteittain tai mahdollisesti jopa yhtäkkiä käytännön romuttumiseen ja sitä kautta kaikille huonompaan ratkaisuun kuin käytännön vallitessa. Vaara piilee jokaisessa tilanteessa, jonka perusrakenne on sama kuin vangin dilem-massa. Vaikka jokainen preferoi kooperatiivisen käytännön säilymistä omassa yhteisössään, jokaisessa yksittäisessä valintatilanteessa kul-lakin agentilla on reaalinen houkutus rikkoa käytäntöä vastaan. Tämä houkutus seuraa suoraan tilanteen preferenssirakenteesta. Kooperatiivinen käytäntö, esimerkiksi yhteisen kahvikassan ylläpito, voi siten rappeutua hyvinkin nopeasti ensimmäisen petoksen seurauksena. Pitkän aikavälin kooperatiivinen tasapaino on hyvin epävakaa ja pet-täminen vangin dilemma -tilanteissa on hyvin tarttuvaa.⁹ Kukaan ei halua olla syypää hyvän käytännön rikkomiselle, mutta kukaan ei myöskään halua jäädä kyseisen käytännön viimeiseksi ylläpitäjäksi oletetuissa olosuhteissa.

Yhteenvetona voitaisiin todeta, että jos ja kun dynaamisissa yhteiseen päämäärään tähtäävien rationaalisten agenttien vuorovaikutus-tilanteessa on syntynyt kooperatiivisia käytäntöjä, jotka toimivat osit-taisena perusteena rationaalisten agenttien valinnoille ja joiden nou-dattamista kohtaan rationaalisilla agenteilla on muita koskevia toisis-

taan riippuvia odotuksia, on rationaalisilla agenteilla perusteita odottaa, että kyseistä käytäntöä noudatetaan myös lähitulevaisuudessa. Koska jokainen yksittäinen valintatilanne on kuitenkin sellainen, että kullakin rationaalisella agentilla on tilanteen rakenteen aiheuttama houkutus rikkoo kyseistä käytäntöä vastaan ja siten nauttia vapaa- matkustamisen eduista, voi kukin agentti omalla valinnallaan panna liikkeelle tarttuvan defektiivisen prosessin, joka lopulta rappeuttaa ko. kooperatiivisen käytännön. Esimerkkitapauksessa osapuolet löysivät toisensa kahvilasta. Tällainen mahdollinen tulos voitaisiin ekstrapoloida koskemaan laajempiakin yhteisöjä, kuten vaikkapa valtioiden välisiä koalitioita.

Viitteet

¹ Guttenplan (Ed.) 1994, 526.

² Nurmi 1978, 15.

³ Täydellisyysehto: jokaisesta asiaintilajoukkoon kuuluvasta asiaintilaparista (b,c) pätee, että agentti joko preferoi b:tä c:hen nähden tai c:tä b:hen nähden. Transitiivisuusehto: jokaisesta alkiokolmikosta (a,b,c) pätee, että jos henkilö preferoi a:ta b:hen nähden ja b:tä c:hen nähden, niin hän preferoi a:ta c:hen nähden. Ks. Nurmi 1978, 16.

⁴ Yhteisiä uskomuksia ja odotuksia ovat tarkastelleet mm. Ruben (1985, l.3) ja Tuomela (1995, l.7). Selkeimmän kuvan odotusten yhteisriippuvuudesta saa kuitenkin Lewisin (1969) sosiaalisen konvention analyysistä. Aumann (1987) formalisoi tämän näkemyksen.

⁵ Korreloidun tasapainon käsite on peräisin Aumannilta (1974) ja viime aikoina se on ollut vilkkaan keskustelun kohteena. Ks. esim. Vanderschraaf (1995a,b), Forges (1993) ja Skyrms (1989).

⁶ Evolutionaarista teoriaa lähti kehittämään Robert Axelrod. Ks. esim. Axelrod (1984) ja Bicchieri (1993). Yhteistoiminnan rappeutumista on tarkastellut Schuessler (1989); ks. myös Kandori (1992). Tämän esityksen kannalta mielenkiintoinen on Skyrmsin (1994) artikkeli, joka yhdistää mielenkiintoisella tavalla korreloidun tasapainon käsitteen ja evolutionaarisen peliteorian.

⁷ Ks. esim. Pettit 1986.

⁸ Lewis 1969, 58.

⁹ Ks. Kandori 1992, 65.

Kirjallisuus

- Aumann, Robert (1974): Subjectivity and Correlation in Randomized Strategies. *Journal of Mathematical Economics* 1, 67-96.
- Aumann, Robert (1987): Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality. *Econometrica* 55, 1-18.
- Axelrod, Robert (1984): *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Bicchieri, Cristina (1993): *Rationality and Coordination*. Cambridge: Cambridge UP.
- Forges, Françoise (1993): Five Legitimate Definitions of Correlated Equilibrium in Games with Incomplete Information. *Theory and Decision* 35, 277-310.
- Guttenplan, Samuel (ed.) (1994): *Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Blackwell.
- Hardin, Russell (1982): *Collective Action*. Baltimore: The Johns Hopkins Press for Resources for the Future.
- Kandori, Michihiro (1992): Social Norms and Community Enforcement. *Review of Economic Studies* 59, 63-80.
- Lewis, David (1969): *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge Mass.: Harvard UP.
- Nurmi, Hannu (1978): *Johdatus päätös- ja peliteoriaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pettit, Philip (1986): Free Riding and Foul Dealing. *Journal of Philosophy* 83, 361-379.
- Rubén, David-Hillel (1985): *The Metaphysics of the Social World*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schuessler, Rudolf (1989): The Gradual Decline of Cooperation: Endgame Effects in Evolutionary Game Theory. *Theory and Decision* 26: 133-155.
- Skyrms, Brian (1989): Correlated Equilibria and the Dynamics of Rational Deliberation. *Erkenntnis* 31, 347-364.
- Skyrms, Brian (1994): Darwin Meets "The Logic of Decision": Correlation in Evolutionary Game Theory. *Philosophy of Science* 61, 503-528.
- Tuomela, Raimo (1992): On Structural Aspects of Collective Action and Free Riding. *Theory and Decision* 32, 165-202.
- Tuomela, Raimo (1995): *The Importance of Us: A Philosophical Study of the Basic Social Notions*. Stanford: Stanford Series in Philosophy, Stanford UP.
- Vanderschraaf, Peter (1995a): Endogenous Correlated Equilibria in Non-cooperative Games. *Theory and Decision* 38, 61-84.
- Vanderschraaf, Peter (1995b): Convention and Correlated Equilibrium. *Erkenntnis* 42, 65-87.

Olli Lagerspetz

LUOTTAMUS, YKSILÖLLISYYS JA YHTEISÖ

Tekninen ja varsinainen luottamus

'Luottamus'-sanalla on kaksi erilaista, jopa vastakkaista merkitystä. Voimme puhua luottamuksesta *teknisenä* käsitteenä ja toisaalta *varsinaisesta* luottamuksesta.¹

Kun "rahamarkkinat tuntevat luottamusta Suomen hallitusta kohtaan" kyseessä on tekninen luottamus. Selväkielellä: rahamarkkinoiden toimintaan voimakkaimmin vaikuttavat tahot ovat analysoineet Suomen mahdollista poliittista kehitystä. Eri vaihtoehtojen todennäköisyys ja toisaalta niiden sisältämät riskit vaikuttavat näiden lopulliseen päätökseen, sijoittaako rahaa suomalaisiin kohteisiin. Nyt kyseiset henkilöt ovat päätyneet siihen että hallitus todennäköisesti tulee noudattamaan heidän etujaan palvelevaa politiikkaa.

Varsinaiselle luottamukselle on puolestaan juuri ominaista että *riskien punnintaa ei tapahdu*. Henkilö joka luottaa toisen antamaan lupaukseen ei nimittäin *usko* että tämä ehkä pettääkkin lupauksensa; siinä ilmeneekin hänen luottamuksensa. Riskien punnintaa ei tapahdu koska henkilö ei omasta mielestään altistu riskille. Kutsun

tällaista luottamusta 'varsinaiseksi', koska kuvaus näyttää sopivan keskeisiin tilanteisiin joissa sanomme ihmisen luottavan toiseen. Tärkeintä tässä yhteydessä on että tällaisia tilanteita selvästi on ja että ne voidaan ottaa filosofisen pohdinnan kohteiksi.

Seuraavassa pyrin osoittamaan että se mitä useimmat tämän hetken filosofit analysoivat puhuessaan luottamuksesta on todellisuudessa teknistä luottamusta. Heidän analyysinsä on – mahdollisesti – sovellettavissa siihen; mutta se vääristää varsinaisen luottamuksen käsitteen. Aion tarkastella näitä vääristymiä. Pidän niitä nimittäin esimerkkinä käsitteellisestä sekaannuksesta, jolla on vahvat juuret tämän hetken yhteiskuntafilosofiassa. Ne edustavat tiettyä käsitystä yhteisöllisen elämän luonteesta.

Irrationaalisuuttako?

Ensin esittelen lyhyesti luottamuksen ongelman sellaisena kuin se kuvataan lähinnä analyttistä filosofiaa edustavassa kirjallisuudessa. Kirjallisuus ei vielä ole kovin laaja ja se on teoreettiselta lähestymistavaltaan melko yhtenäistä.

Etualalla ovat olleet *ennustettavuutta* koskevat kysymykset. Melko yleisesti hyväksytään että luottamus perustuu *toisen ihmisten tulevaa toimintaa koskeviin uskomuksiin* – tai suorastaan on yhtä kuin tällainen uskomus. Seuraavat kaksi sitaattia ovat melko edustavia.

"[L]uottamus perustuu yksilön teoriaan siitä miten toinen henkilö toimii jossakin tulevaisuuden tilanteessa, suhteessa kohdehenkilön tämänhetkisiin ja aikaisempiin omaa käyttäytymistään koskeviin, implisiittisiin tai eksplisiittisiin väitteisiin."²

Edelleen

"kun sanomme, että luotamme johonkukaan tai että hän on luotettava, tarkoitamme että todennäköisyys, että hän suorittaa teon, joka hyödyttää tai ei ainakaan vahingoita meitä, on niin suuri että meidän kannattaa harkita ryhtymistä jonkinlaiseen yhteistyöhön hänen kanssaan."³

Ensinnäkin voimme siis todeta että luottamus samaistetaan *yksilön* uskomuksiin tai dispositioihin. Toiseksi näemme että luottamusta pidetään teoriana (tai teoriaan perustuvana käyttäytymismallina). Tämä sijoittaa luottamuksen keskelle *varmuusasteikkoa*, jonka yhdessä päässä on varma tieto ja toisessa päässä arvaus. Toisin sanoen – käsillä olevan analyysin mukaan – luottamuksen käsitteen käyttö edellyttää tietyn *epävarmuuden* olemassaoloa.

Mutta milloin sitten teoriaan pitäisi uskoa? Lyhyesti – kun se on todennäköisesti totta, eli kun sen puolesta puhuu riittävä määrä todisteita. Esimerkiksi

”[e]mme luota siihen että ihminen [...] tekee jotakin siksi että hän *sanoo* tekevänsä niin. Luotamme häneen vain koska, sen perusteella mitä tiedämme hänen taipumuksistaan, toimintavaihtoehtoistaan ja niiden seurauksista, hänen kyvyistään ja niin pois päin, ennakoimme että hän *päätää* tehdä niin. Hänen lupauksensa on oltava uskottava. Tästä syystä tahdomme erottaa toisistaan ’luottamuksen’ ja ’sokean luottamuksen’ ja pidämme jälkimmäistä harkitsemattomana.”⁴

Tämä sitaatti vie ongelman ytimeen. Teoriat ovat todellisen tiedon *korvikkeita*. Pyrimme mahdollisuuksien mukaan todentamaan teorianne ja muuttamaan niitä saatavilla olevien todisteiden valossa. Mutta – kuten käsittelemäni filosofitkin korostavat – luottamus ilmenee usein juuri siinä, että *emme* kaipaa todisteita. Luottamushan näyttää määritelmänomaisestikin tarkoittavan, että toimimme sellaisen oletusten varassa, joille ei ole olemassa ”riittäviä” takuita; esimerkiksi uskomme mitä joku sanoo pelkästään siksi että juuri *hän* sanoo niin. *Jos kieltäydymme luottamasta ihmiseen enemmän kuin hän on todistettavasti ’ansainnut’, emme tarkkaan ottaen luota häneen lainkaan.*

Luottamus näyttää suorastaan olevan immuuni vastakkaisille todisteille. Uskomme ystävän sanaa ennemmin kuin häntä vastaan kasaantuvia raskauttavia todisteita. Ja useinkin pidämme tällaista käytöstä ei vain luonnollisena vaan ihailtavana, ja vaadimme sitä ystävillemme.

Tämä käytös ei näyttäisi sopivan yhteen sen kanssa mitä tavalisesti tarkoitamme rationaalisella toiminnalla. Toiseen ihmiseen luot-

taminen näyttäisi tässä valossa olevan joko harkitsematonta – tai tarpeetonta. Ongelma on seuraava. Meidän ei ole rationaalista luottaa kehenkään ellemmme *tiedä* miten hän todennäköisesti toimii. Mutta jos jo tiedämme, meidän ei *tarvitse* luottaa häneen – tai se on määritelmän mukaan ehkä mahdotontakin. Luottamushan, edellisen perusteella, sisältäisi uskomuksia jotka ovat saatavilla olevaan tietoon perustumattomia tai saatavilla olevien todisteiden vastaisia. Näyttää siis siltä että luottamus olisi rationaalisesti hyväksyttävää korkeintaan silloin kun sitä ei tarvita tai kun sitä tarkkaan ottaen ei voi esiintyä.

Tätä johtopäätöstä käsittelemäni kirjoittajat eivät allekirjoita. He etsivät jotakin muuta keinoa jolla luottamus voitaisiin ikäänkuin pelastaa rationaalisuuden helmaan.

Onko luottaminen kannattavaa?

Ongelmaa on pyritty ratkaisemaan käsittelemällä luottamusta eräänä *riskinoton* muotona. Apuun on otettu varsinkin peliteorian sovelluksia – kuten tunnettu ”Vangin pulma” -peli.

”Vangin pulman” kumpikin osanottaja voi valita kahdesta siirrosta, joista toista kutsutaan yleensä kooperatiiviseksi ja toista itsekkääksi. Kun kumpaakin pelaajaa tarkastellaan erikseen heidän kannattaisi toimia ns. itsekkäästi eli ilmiantaa ’vastapuoli’ poliisille. Mutta jos molemmat ilmiantavat toisensa, kummankin saavuttama tulos jää alle optimitason eli kumpikin saa pitkän vankeusrangaistuksen. ’Itsekkäästä’ toiminnasta luopuminen on kuitenkin yksittäisen pelaajan kannalta rationaalista vain jos pelaaja voi luottaa siihen että vastapuoli ei käytä tätä hyväkseen.

Tilanne kuitenkin muuttuu kun peliä *toistetaan*. Robert Axelrod osoittaa teoksessaan *The Evolution of Cooperation* että pelaaja, joka aloittaa kooperatiivisella siirrolla ja sen jälkeen noudattaa vastavuoroisuuden periaatetta, saavuttaa pitkällä tähtäimellä paremman tuloksen kuin henkilö jonka strategia on puhtaasti ’itsekkäs’.⁵ Diego Gambetta soveltaa tulosta luottamuksen ongelmaan ja päätelee että on olemassa

”vahvoja syitä [...] – myös kohtuullisen pitkän tähtäimen egoisteille – pitää perustavaa *luottavaisuutta* rationaalisenä toimintana ja toimia sen mukaan. [...] [M]yös tilanteissa jotka eivät näytä lupaavilta meidän ehkä kannattaa käyttäytyä *ikäänkuin* tuntisimme luottamusta.”

Gambetta kuvaa arvioitua todennäköisyyttä että vastapuoli toimii kooperatiivisesti kirjaimella *p*. Tällöin saattaa olla järkevää

”tietoisesti valita *p*:lle oletusarvo joka on riittävän korkea jotta yhteistyön voi aloittaa koemielessä, ja tarpeeksi matala jotta epäonnistumisen riskit ja seuraukset pysyvät hyväksyttävissä rajoissa.”⁶

Lopputuloksena on siis eräänlainen *Pascalin vedonlyönti*. Vaikka emme pysty todentamaan vastapuolen luotettavuutta, siihen uskomisella sinänsä voi olla hyödyllisiä seurauksia.

Mutta Pascalin vedonlyönti antaa meille syyn toimia *ikäänkuin* uskoisimme vastapuolen olevan luotettava. Ja tällaiseen järkeilyyn pätee aina vastaväite: vaikka olisikin hyvä toimia *ikäänkuin* jokin väite olisi totta, se ei vielä ole hyvä syy *uskoa* väitettä. Voisi ehkä myös tulkita Pascalin vedonlyönnin niin, että ”luottaminen *tarkoittaa* toimimista *ikäänkuin* uskoisi vastapuolen olevan luotettava”. Silloin luottamus olisi lopulta eräänlaista teeskentelyä. Mutta näyttää selvältä että luottamukseen kuuluu ainakin keskeisissä tapauksissa todellinen usko ns. vastapuolen luotettavuuteen.

Ja kuten totesin, Pascalin vedonlyönti ei voi tarjota hyviä perusteita tuolle uskolle. Tämänkaltainen analyysi ei luonteeltaan puhtaasti pragmaattisena osoita, miten luottamus voisi olla rationaalisesti oikeutettua.

Haluaisin esittää yleisemmänkin väitteen. Itse kysymys – ”miten se että ihmiset luottavat toisiin voi olla rationaalisesti perusteltavissa?” – sinänsä jo merkitsee *varsinaisen ja teknisen luottamuksen sekoittamista toisiinsa*. On mahdollista harkita, milloin tietyn riskin ottaminen on rationaalisesti hyväksyttävää. Tekninen luottamus perustuu tämäntyyppiselle harkinnalle. *Mutta henkilö joka sanan varsinaisessa mielessä luottaa toiseen ei punnitse mielessään riskiä ja päättää ottaa sitä.*

Kenties luotan ystävääni *täysin*, luottamukseni ei sijoitu keskelle varmuusasteikkoja. Jos joku kysyy, kuinka uskallan luottaa ystävääni, vastaan *tietäväni* ettei petoksen riskiä ole olemassa. Ystäväni on esimerkiksi *luvannut* että voin luottaa hänen apuunsa. Jos joku kysyy kuinka sitten voin uskoa ystäväni lupaukseen kysyn vuorostani häneltä: Miksi minun sitten *ei* pitäisi uskoa? Pelkkä petoksen teoreettinen 'mahdollisuushan' ei sinänsä osoita että on olemassa vakavasti otettava petoksen mahdollisuus. *Omalta kannaltani* katsottuna en ota riskiä eikä toimintani siis myöskään tarvitse erityistä oikeutusta.

Sanomme, että toimin harkitsemattomasti, jos on olemassa kysymys johon tieteni tahtoen, ilman hyvää syytä jätän vastaamatta. Mutta käsillä olevassa tilanteessa mitään kysymystä ei minun kannaltani ole enkä siis myöskään 'jätä vastaamatta' siihen. Omalta kannaltani en ylipäätään *tee mitään erityistä*. Ja jos siis oma toimintani tässä ei voi perustua rationaaliseen riskinottoon on epäselvää, missä mielessä rationaalinen riskinotto voisi, kuten on väitetty, olla luottamukseni oikeuttava peruste.

Luottamus moraalisenä suhteena

Se että luotan ystävääni täysin ei toki estä minua ymmärtämästä, että saattaa olla olosuhteita joissa ystäväni ilman omaa syytään ei voi toteuttaa lupaustaan. Luotan silti siihen että ystäväni ei *petä* minua. Tämä tuo esiin kysymyksen luottamuksen ja toisen ihmisen toimintaa koskevien *ennustusten* suhteesta.

Luottamuksen eräs vastakohta on vainoharhaisuus. Vainoharhaiselle henkilölle tyypillinen piirre on juuri se, että hän kehittää *teorioita* joiden varassa hän pyrkii ennakoimaan toisten ihmisten toimintaa. Hän ikäänkuin kompensoi varsinaisen luottamuksen puutettaan teknisellä luottamuksella.

Sanoisin: tekninen luottamus on *tiedollispohjainen* suhde. Järjestämme suhteemme toisiin sen perusteella mitä tiedämme heidän taipumuksistaan, kyvyistään ja niin edelleen. Varsinaista luottamusta taas kutsuisin *moraaliseksi* suhteeksi. Sitä ei kannata rinnastaa tulevaisuutta koskeviin teorioihin vaan pikemminkin moraalisesti merkittäviin suhteisiin, kuten ystävyteen tai uskonnolliseen varmuuteen.

Minulla voi olla toisen henkilön käyttäytymistä koskeva teoria ilman että tämä henkilö edes tietää olemassaolestani. Sen sijaan en voi varsinaisesti luottaa häneen, jos hän ei ole tietoinen häneen kohdistamastani luottamuksesta. Välillämme ei ole sellaista *sidettä*, jota ”luottamus” -sana ilmaisee. Samoin jos uskon toisen hyväntahtoisuuteen ja käytän sitä itsekkäästi hyväkseni, en varsinaisesti luota häneen. Omalla toiminnallani katkaisen siten.

Tarkoittamani erotus tiedollispohjaisten ja moraalisten suhteiden välillä näkyy siinä miten suhtaudumme tilanteeseen jossa koemme pettymyksen. Psykologilla, jonka teoria inhimillisestä käyttäytymisestä osoittautuu vääräksi, ei ole oikeutta syyttää koehenkilöitään luottamuksensa *pettämisestä*. Jos jokin teoria osoittautuu vääräksi syy on aina teoriassa, ei koskaan tosiasioissa jotka kieltäytyvät noudattamasta teorian vaatimuksia.

Jos taas ystävä väärinkäyttää luottamustani syy on hänessä, ei minun tyhmyydessäni. Tosiasiathan taas eivät ’väärinkäytä’ teoriaa kun ne käyttäytyvät teorian vastaisesti.

Paheksunta jota tunnen kun luottamustani on käytetty väärin ei ole johdettavissa yksinomaan siitä että ’intressini’ ovat kärsineet. Minua itseäni on loukattu. Toisaalta jos en paheksu tapahtunutta vaan pidän sitä luonnollisena osoitan siten että luottamukseni ei lopulta-kaan ollut todellista.

Kun siis kuvaan ystäväni suhdetta minuun sanalla ”luottamus” tarkoitan, että ystäväälläni on *oikeus vaatia* että kunnioitan hänen minuun kohdistamia odotuksia. (Tällä en tarkoita että minun on pakko missä tilanteessa tahansa täyttää hänen odotuksensa; mutta kunnioituksen täytyy näkyä toiminnassani jollakin tavalla.) Sana ”luottamus” luo käsitteellisen tilan jossa sellaiset sanat kuin ”rehellisyys”, ”tunnollisuus”, ”oikeudenmukaisuus” tai ”petos” voivat esiintyä.

Kun sanon että itse *voin* luottaa ystäväni tarkoitan että suhteemme on sellainen että minulla on *mahdollisuus vaatia* tällaista kunnioitusta.

Luottamus ei keskeisesti perustu *induktiiviseen* päättelyyn. Ensinnäkin voin luottaa henkilöön jonka nyt näen ensimmäistä kertaa. Monissa arkielämän tilanteissa (kuten kysyessäni tietä vieraassa kaupungissa) en edes mieti onko tapaamani henkilö luotettava. Yksinkertaisesti uskon häntä. Jos taas perustelen luottamustani sillä

että henkilö ”vaikuttaa luotettavalta” kyseessä ei ole hänen ulkonäkönsä neutraali kuvaus. Sanomalla että hän vaikuttaa luotettavalta – eikä esimerkiksi hyvältä näyttelijältä – ilmaisen jo alustavan luottamukseni häntä kohtaan.

Myöskään ystävään kohdistettu luottamus ei perustu induktioon. Sehän johtaisi kysymykseen *mitä* ystäväni aikaisempia tekoja voi pitää esimerkkeinä *samasta käyttäytymisestä* jota nyt edellytän häneltä. Kaikki nämä teothan voisivat yhtä hyvin olla tapoja joilla ns. ystäväni tuudittaa minua väärään turvallisuudentunteeseen. – Toiseksi luottamukseni ei aina merkitse että edellytän ystävältäni jotakin tiettyä tekoa. Kenties luotan siihen että *mitä hän sitten teekään* on käsillä olevassa tilanteessa oikein. Pettymys saattaa antaa minulle syyn tarkistaa *omien odotusteni* oikeutusta. Toisin sanoen kysymys mikä on asianmukainen reaktio ystäväni aiheuttamaan pettymykseen jää vielä avoimeksi. Tosiasiat eivät anna yksiselitteistä vastausta.

Ystävyys ei tavallisessa mielessä perustu todisteille. Tämä ei tarkoita sitä ettei minulla voisi olla hyvää vastausta siihen miksi joku tietty henkilö on ystäväni. Syyt jotka voisivat mainita – esim. hänen hyvät luonteenominaisuutensa – voivat avata kysyjän silmät ymmärtämään ystävyystämme. Ne eivät kuitenkaan ole siinä mielessä sitovia että ne voisivat loogisesti velvoittaa ketään muuta kohtelemaan henkilöä myös omana ystävänsä.

Mitä vangeille kuuluu?

Palaan hetkeksi ”Vangin pulmaan”. Ensinnäkin pari huomiota tilanteesta jota ”Vangin pulma” kuvaa.

Ei ole niin että pelin vangit ovat ennen vangitsemistaan sopineet yhteistyöstä. Heidän välillään ei ole aikaisempaa suhdetta; tai se on uudessa tilanteessa menettänyt merkityksensä. Ainoa vankeja yhdistävä tekijä on yhteenlankeava kiinnostus *kolmanteen* asiaan, siis tulevan vankeusrangaistuksen minimoimiseen.

Mutta silloin ei tarkkaan ottaen myöskään voi puhua *yhteistyöstä* vankien välillä. He eivät myöskään voi pettää toisiaan eivätkä luottaa toisiinsa: heidän väliltään puuttuu se moraalinen side, jota näiden

sanojen käyttö edellyttää. Vankien yksityiset päätökset voivat korkeintaan *langeta yhteen*. Edelleen vanki joka ryhtyy yhteistyöhön poliisin kanssa ei sanan varsinaisessa mielessä *tunnusta* eikä *ilmianna* toista. Asianmukaisessa oikeudenkäynnissä tunnustuksella tai ilmiannolla ei olisi juridista arvoa koska asioiden todellinen laita oli kuulusteltavalle yhdentekevä.

Kaikkiaan kyse on melko epätavallisesta, vaikka toki mahdollisesta tilanteesta.

Tarkastellessamme vakavasti ”Vangin pulmaa” muistuttavia tilanteita meidän on etsittävä vastausta sellaisiin kysymyksiin kuin: *keitä* nämä vangit ovat – rikollisia vai poliittisia vankeja? Mistä heitä syytetään? Ovatko he tehneet sen? Mikä on heidän aikaisempi suhteensa? Ja lopulta – *keitä* ovat nämä ’poliisit’ joiden lupauksia heidän pitäisi uskoa?

Tämä ei ole saivartelua. Vanki joka on syyllistynyt terroritekoon saattaa katua tekoaan mutta samalla katsoa että hänellä on velvollisuus suojella yhteiselle asialle omistautuneita kumppaneitaan. Hänen päätöksensä on *sisäisen* kamppailun tulos. Toisin sanoen: vastakkain eivät ole toisaalta hänen ’preferenssinsä’ ja toisaalta altruistiset motiivit. Vangilta vaadittavaa harkintaa ei voi erottaa hänen aikaisemmasta suhteestaan toveriinsa.

Poliisi saattaa painostaa vankia sanoen, että hänen toverinsa kyllä pian antaa hänet ilmi. Jos kuulusteltava uskoo sanomme että hän ’murtuu’, ’hänen elämänsä romahtaa’. Hän ei enää tiedä keneen hän voi luottaa. Nyt oman nahan pelastaminen varjostaa alleen kaike. ”Vangin pulma” kuvaa tällaista tilannetta.⁷ Kyseessä on äärimmäistilanne, *jonka yleistämismahdollisuudet ovat varsin rajoitetut*.⁸

Toisaalta vangilla joka luottaa ns. vastapuoleen ei välttämättä ole ’pulmaa’; ei myöskään vangilla joka ei usko ’poliisin’ hänelle antamiin vakuutuksiin. He eivät ole edes astuneet itse valintatilanteen piiriin.

Yleisluontoisesti muotoilisin asian näin: yksilöä – hänen valintatilannettaan, hänen uskomuksiaan ja ns. preferenssejään – ei voi adekvaatisti kuvata ottamatta huomioon hänen suhteitaan muihin.

Nämä ongelmat eivät suinkaan rajoitu ”Vangin pulmaan”. Peli-teoria lopultakin vain *formuloi* paljon yleisemmän käsityksen inhi-

millisen kanssakäymisen luonteesta. Tämän käsityksen – metodologisen individualismin – ytimenä on, että yksilö on ikäänkuin 'valmis' ennen kuin hän astuu tarkasteltavan tilanteen – 'pelin' – piiriin. Kunkin 'pelaajan' preferenssit ja uskomukset voidaan tyhjentävästi kuvata riippumatta hänen suhteestaan toiseen 'pelaajaan'. Pelin lopputulos seuraa suoraan pelaajien dispositioista ja heidän toisiaan koskevista uskomuksista. Inhimillinen kanssakäyminen muistuttaa markkinoita, joilla toimijat kohtaavat sovittaakseen yhteen jo olemassa olevat preferenssinsä.

Vaikutena on että se, mitä riskejä pidämme mahdollisina ja min-käläisiä tosiasioita pidämme todisteina riskin olemassaolosta *jo sinänsä* heijastaa suhteitamme toisiin ihmisiin. Ja tämä ei ole ajattelussamme ilmenevä psykologinen *puute* vaan eräs rationaalisuutemme aspekti. Kun arvioimme mitä tahansa tilannetta meidän on tietenkin arvoitava sitä niistä lähtökohdista käsin, jotka meillä on.

Yhteenveto

Yhteenvetona totean että ongelma ei ole: miten luottamus voi olla rationaalisesti perusteltua? Kyse on siitä että kokonaistilanne, jossa toiseen henkilöön kohdistamani odotukset muodostuvat, on luottamuksellisen suhtemme *värittämä* – aivan kuten toisten ihmisten odotukset ovat sen tilanteen värittämiä että heillä *ei* ole vastaavaa suhdetta. Rationaalisuutta koskeviin kysymyksiin – kuten kysymykseen mikä on riittävä syy uskoa että ystäväni pitää antamansa lupauksen – vastaamme kukin oman tilanteemme lähtökohdista. Ei ole mitään outoa siinä että ystäväni sana saattaa riittää minulle.

Kaikki normaalit ihmiset varmasti luottavat *johonkin* toiseen ihmiseen. Mutta on yksinkertaisesti niin että kaikilla ihmisillä ei ole *samanlaista* suhdetta kaikkiin toisiin ihmisiin. Tämä on luonnollinen seuraus siitä, että olemme *eri* ihmisiä – mikä on sinänsä tärkeä inhimillisen elämän reunaehto. Mutta se ei ole filosofisessa mielessä *ongelma* – eikä missään muussakaan mielessä.⁹

Viitteet

- ¹ Seuraan tässä Hertzbergin (1988) erottelua käsitteiden *trust* ja *reliance* välillä.
- ² Good 1988, 33. Ks. myös DuBose 1995, 30.
- ³ Gambetta 1988, 217. Samantyyppisen näkemyksen esittävät eksplisiit-
tisesti nämä samaan antologiaan (toim. Gambetta 1988) osallistuvat kirjoit-
tajat: Dasgupta (51); Good (33); Hart (186-7); Pagden (129); Williams (8).
Samantapaisia määritelmiä kannattavat edelleen Baier (1986, 235); Govier
(1993); Johnson (1993, 15). – Elster (1991, 273) suorastaan samaistaa
luottamuksen ja uskomuksen, että vastapuolen esittämät väitteet ovat
uskottavia. Tämän näkemyksen esittää vielä ehdottomammin Hobbes
Leviathan -teoksessaan (1651/1985, 7. luku, 31). Teoksessaan *Ihmisluo-
nosta* (1840, 44) hän toisaalta katsoo että luottamus on henkilön tila
(*passion*) joka *seuraa* uskosta siihen että vastapuoli toimii tätä hyödyt-
täväällä tavalla.
- ⁴ Dasgupta 1988, 50-51; ensimmäinen kursivointi lisätty. Samoin Annette
Baierin (1986, 236) mukaan ”järkevä luottamus edellyttää että tämän-
kaltaiseen toisen hyvään tahtoon luottamiseen on hyviä syitä, tai aina-
kaan ei saa olla olemassa hyviä syitä odottaa pahaa tahtoa tai välin-
pitämättömyyttä.”
- ⁵ Axelrod 1984.
- ⁶ Gambetta 1988, 228. Kursiivi alkuperäistekstissä.
- ⁷ Ei näin ollen liene sattumaa että peliteorian kokeelliset psykologiset tutki-
mukset usein joudutaan keskeyttämään. Psykologiset – ehkä todellisesta
luottamuksesta juontuvat? – vaikeudet sekoittavat koejärjestelyn (Good
1988, 34).
- ⁸ Peliteoreetikot itse ovat usein varsin kunnianhimoisia. Jon Elsterin (1989,
28) mukaan peliteoria ”ei ole tavallisessa mielessä teoria, vaan inhimillisen
kanssakäymisen ymmärtämisen luonnollinen, korvaamaton kehys”. Aja-
tus että peliteoria voisi selittää keskeisten yhteiskunnallisten institu-
tioiden olemassaolon on filosofien keskuudessa muutenkin melko yleis-
nen.
- ⁹ Olen kiitollinen Lars Hertzbergille aiheesta käymistämme keskusteluista.

Kirjallisuus

- Axelrod, Robert (1984): *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Baier, Annette (1986): Trust and Antitrust. *Ethics* 96, 231-260. Sisältyy myös teokseen Annette Baier (1994): *Moral Prejudices*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 95-129.
- Dasgupta, Partha (1988): Trust as a Commodity. Teoksessa Diego Gambetta (toim.): *Trust*. Oxford: Blackwell, 49-72.
- DuBose, Edwin (1995): *The Illusion of Trust*. Dordrecht: Kluwer.
- Elster, Jon (1989): *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1991): *The Cement of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gambetta, Diego (1988): Can We Trust Trust? Teoksessa Diego Gambetta (toim.): *Trust*. Oxford: Blackwell, 213-245.
- Good, David (1988): Individuals, Interpersonal Relations, and Trust. Teoksessa Diego Gambetta (toim.): *Trust*. Oxford: Blackwell, 31-48.
- Govier, Trudy (1993): An Epistemology of Trust. *International Journal of Moral and Social Studies* 8, 155-174.
- Hart, Keith (1988): Kinship, Contract, and Trust. Teoksessa Diego Gambetta (toim.): *Trust*. Oxford: Blackwell, 111-126.
- Hertzberg, Lars (1988): On the Attitude of Trust. *Inquiry* 31, 307-322. Sisältyy myös teokseen Lars Hertzberg (1994): *The Limits of Experience*. Acta Philosophica Fennica 56, 113-130.
- Hobbes, Thomas (1651/1985): *Leviathan*. London: Penguin.
- Hobbes, Thomas (1840): Human Nature. Teoksessa Sir William Molesworth (toim.): *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, vol IV*. London: John Bohn, 1-76.
- Johnson, Peter (1993): *Frames of Deceit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony (1988): Trust in Eighteenth-Century Naples. Teoksessa Diego Gambetta (toim.): *Trust*. Oxford: Blackwell, 126-141.
- Williams, Bernard (1988): Formal Structures and Social Reality. Teoksessa Diego Gambetta (toim.): *Trust*. Oxford: Blackwell, 3-13.

IV

Tuija Pulkkinen

NAISYHTEISÖ: SUBJEKTIUS, IDENTITEETTI JA TOIMIJUUS

Postmodernin nimissä tapahtuva subjektiuden problematisointi on usein käsitetty feministisen naisyhteisön kannalta vahingolliseksi. Usein kuulee sanottavan, että on jotakin väärää siinä, että juuri kun naiset yhteisönä ovat saavuttaneet identiteetin ja muodostuneet poliittiseksi toimijaksi, ilmaantuu postmoderni teoretisointi ja kyseenalaistaa subjektikritiikillään sekä identiteetin että siihen perustuvan toimijuuden.¹

Tarkastelen tässä kirjoituksessa sitä, minkälaisia poliittiseen teoriaan liittyviä oletuksia puhe naisyhteisöstä poliittisena ”subjektina” ja puhe naisyhteisön poliittisesta ”identiteetistä” implikoi. Väitän, että subjektiuden ja identiteetin olettaminen naisyhteisöltä on kytköksissä määrättyyn poliittisen teoriaperinteeseen, nimittäin hegeliläis-marxilaiseen. Itse pidän tämän perinteen eksplikointia ja sen kyseenalaisten puolien tunnistamista tärkeänä feministisen politiikan ja politiikan teorian kannalta yleensäkin. Tarkastelenkin siksi tässä sitä, millaisia vaikutuksia postmodernilla subjektiuden problematisoinnilla mielestäni tulisi olla feministisen teorian yhteydessä käytettävään poliittisen teorian käsitteistöön. Esitän, että vaikka yhteisön subjektiudesta puhuminen tulisi postmodernin kyseenalaistamisen perusteella

mielestäni hylätä, niin identiteetin käsitteen mielekästä käyttöä poliittisessa teoriassa voi silti puolustaa.

Kansakunnan muoto

”Naisyhteisö” vertautuu näkemykseni mukaan poliittisen teorian kannalta tiettyyn ryhmään käsitteitä. Muita vastaavia ovat esimerkiksi ”kansakunta”, ”työväenluokka”, rotu-yhteisöt kuten ”afrikkalais-amerikkalaiset” Yhdysvalloissa sekä etniset ja seksuaaliset vähemmistöt, sellaiset kuin ”saamelaisyhteisö” tai ”lesboyhteisö”. Näitä käsitteitä yhdistävät poliittiset liikkeet, sellaiset kuin nationalismi (kansakunta), marxismi (työväenluokka), kansalaisyhteisöliike (rotu Yhdysvalloissa), liikkeet alkuperäiskansojen puolesta (saamelaiset), homo- ja lesboliike (seksuaaliset vähemmistöt) jne. Käsitteiden merkitsemät yhteisöt ovat muodostuneet poliittisiksi toimijoiksi kun tietty poliittinen liike (feminismi, nationalismi jne.) on nimennyt tietyn hegemonisen vallan, ja itsensä sen vastustajaksi. Nimettyjä hegemonisia ovat valtoja ovat esimerkiksi koloniaalinen valta, kapitalismi, patriarkaatti, rasismi tai heteroseksuaalista hegemonia.

Nähdäkseni nykyisin on luontevaa ajatella, että mahdollisuus ajatuksellisesti erillistää olemassaolevaksi jokin yhteisö (tietty kansakunta, naiset omana ryhmänään, rotu, homot ja lesbot jne.) on monenlaisen vallan tuotosta. Jos asiaa ajatellaan foucault’laisesti valtakentän vektorien luomana tilanteena, niin kunkin yhteisön erillinen olemassaolo, sen käsitteellinen identiteetti, on seurausta sekä poliittisen liikkeen nimeämän hegemonisen vallan että itse poliittisen liikkeen toiminnasta.²

Poliittisena toimijana esiintyvän yhteisön rakentuneisuuteen vallassa ei kuitenkaan välttämättä kiinnitetä huomiota. Varsinkin ne konstitutiiviset narratiivit, joilla poliittisissa liikkeissä luodaan yhteisön ykseys, yleensä nimenomaisesti essentialisoivat yhteisön: ne esittävät, että yhteisö on oikeastaan aina ollut olemassa, mutta vasta tiettyinä hetkenä herännyt poliittiseen tietoisuuteen itsestään. Feminististen narratiivien mukaan naiset ovat aina olleet olemassa erityisenä ryhmänä mutta vasta feminismin myötä tulleet tietoisiksi erityisyydestään. Suomalaisen nationalismin konstitutiivisissa narratiiveissa,

joilla 1800- luvuilla luotiin suomen kansalle historia, suomen kansa oli aina ollut olemassa, mutta vasta fennomanian mukana ”herännyt” tietoisuuteen itsestään.

Liikkeisiin liittyvien poliittisten yhteisöjen – sellaisten kuin nais-yhteisö, työväenluokka tai kansakunta – puhutaan myös ”uskovan”, ”tahtovan”, ”arvioivan” tai ”tekevän” niin tai näin. Yhteisöä toisin sanoen käsitellään usein puheessa episteemisenä, moraalisenä ja toimivana subjektina. Mielenkiintoista on, miten puhe yhteisöstä subjektina on tullut mahdolliseksi. Käsitykseni mukaan tämä tapahtui samanaikaisesti kun kansakunta (*nation*) ilmaantui uudessa muodossa poliittiseen teoriaan Ranskan vallankumouksen yhteydessä – erityisesti heti Ranskan vallankumouksen jälkeisessä saksalaisessa teoriassa. Kansakunta on olennaisesti yhteisön subjektuuteen sitoutuva käsite. Siksi kutsuisinkin kaikkia poliittiseksi subjektiksi ymmärrettyjä yhteisöjä kansakuntamuotoiseksi. Feminismin naisyhteisö on mielestäni kansakuntamuotoinen.

Politiikan kaksi ontologiaa

Benedict Andersson on varsinkin angloamerikkalaista nationalismitutkimusta hallitsevassa kirjassaan *Imagined Community* analysoinut kansakuntaa siten, että siinä vallitsee ajatus yhteisöstä, mutta että itse asiassa yhteisöä ei ole – se on täysin kuvitteellinen. Andersonin argumentin mukaan kansakunta on kuvitteellinen, koska yhteen kansakuntaan kuuluvat jäsenet eivät millään muotoa tunne toisiaan tai ole henkilökohtaisesti tekemisissä toistensa kanssa. Se ei ole samalla lailla yhteisö kuin esimerkiksi työyhteisö tai naapurusto, jossa ihmiset tapaavat konkreettisesti.³ Jos Andersson käsittelee naisten yhteisöä, hänen mukaansa siinäkin luultavasti olisi kyse kuvittelusta yhteisöstä. Kaikki naiset eivät tunne toisiaan tai ole tekemisissä toistensa kanssa, ja silti naisliikkeessä puhutaan naisyhteisöstä.

Anderssonin näkemys on mielestäni ongelmallinen. Se ”paljastaa” kansakuntamuotoisen yhteisön ”kuvitteelliseksi”, eli ikäänkuin osoittaa kansakuntamuotoiseen ajatteluun sisältyvän ”virheen”. Mielestäni on kuitenkin niin, että Andersson käsittelee ajatteluvirheenä sitä, missä oikeastaan on kyse toisesta lähtökohdasta kuin se minkä

hän olettaa. Väittäisin nimittäin, että kansakuntamuotoisessa ajattelussa yhteisö on premissinomaisesti abstraktio, jolle on olennaista, että se ei rakennu lähtien yksittäisistä yksilöistä ja heidän (edes potentiaalisesti) konkreettisesta yhteydestä keskenään. Olen muualla analysoinut Anderssonin esitystä⁴ ja väitän, että häneltä jää huomaamatta nationalistiseen ajatteluun liittyvä olennainen asia: se, että se perustuu liberaalista ajattelusta poikkeavalle poliittiselle ontologialle.

Kutsun itse kahdeksi eri poliittiseksi ontologiaksi niitä toisistaan eroavaa tapaa, jolla toisaalta liberaali perinne ja toisaalta hegeliläis-marxilainen perinne rakentavat loogisesti poliittisen tilan.⁵ Nämä kaksi poliittisen teorian perinnettä eroavat toisistaan siinä, mitkä ovat poliittisen tilan rakentamisen elementit ja missä loogisessa järjestyksessä nämä ovat toisiinsa. Liberaali poliittinen ontologia olettaa ensimmäiseksi transsendentaalisen yksilöllisen toimijan, jolla on yksilöllinen intressi ja kyky valita. Tästä käsitteestä käsin rakentuvat teorian muut käsitteet, kansalaisyhteiskunta, valtio jne. Esimerkiksi sopimus-teorioissa yhteiskunta syntyy sopimuksella transsendentaalisten yksilöiden välillä. Hegeliläisessä ontologiassa taas yksilön käsite tulee loogisessa järjestyksessä yhteisön jälkeen. Yksilö on käsitettävissä vasta sen jälkeen kun on oletettu yhteisö. En viittaa tällä niinkään Hegelin kansalaisyhteiskunnan tai valtion käsitteisiin, kuin käsitteeseen *Geist*. Hegel kuvaa sillä sitä ihmisten tietoisuutta konstituovaa episteemistä ja normatiivista suuntautuneisuutta, jota ehkä nykyisin kutsuisimme ”kulttuuriksi”. Nykyisen kielenkäytön mukaan sanoisimme ehkä, että Hegelin ajattelussa yksilö on kulttuurisesti rakentunut.⁶

Andersson siis ei ota huomioon sitä, että nationalistinen ja sosialistinen ajattelu ei rakenna yhteisöä yksilöistä käsin. Tässä mielessä hänen ”kuvitteellisen” yhteisön käsitteensä on sidottu liberaaliin ontologiaan. Se lausuu kansakuntamuotoon sitoutuneen perinteen kannalta korkeintaan pelkän itsestäänselvyden: yhteisössä on kyse ajatuksesta. Juuri tämä ajatus ja sen erityinen luonne on kuitenkin poliittisen teorian kannalta mielenkiintoinen.

Subjektius

Mielenkiintoisinta on, että hegeliläispohjaisen ajattelussa abstrakti yhteisö postuloidaan eksplisiittisesti muodoltaan yhdeksi subjektiksi. *Geist* on tietoisuus, yksi mieli, ja aivan samalla tavalla kuin kantilainen tietoisuus tai subjekti yleensäkin, se on ennen kaikkea mieli, joka kykenee itsereflektioon.⁷ Yhteisö, kuten yksilösubjektikin, kykenee tietoisuuteen itsestään ja autonomiaan eli itsensä määräämiseen. Ajatus yhteisöstä yhtenä tietoisuutena eli yhtenä mielenä, on hallitseva ajatus nationalistisessa ja sosialistisessa ajattelussa, ja väittäisin myös että se on olennainen juonne siinä miten yhteisö käsitetään silloin kun puhutaan mistä tahansa kansakunta -muotoisesta yhteisöstä, myös naisyhteisöstä poliittisessa naisliikkeessä.

Jos yhteisö käsitetään periaatteessa yhdeksi mieleksi, yhdeksi subjektiksi, niin ei ole yllätyksellistä, että voidaan puhua yhteisön identiteetistä. Mutta mistä tarkalleen ottaen on kyse jos huoli on siitä, että naisyhteisö on saavuttanut identiteetin, ja postmoderni kysely vaarantaa sen? Mitä identiteetillä tässä oikein tarkoitetaan?

Identiteetti

Identiteetti-käsite esiintyy yleensä filosofian sanakirjoissa kolmessa eri merkityksessä: filosofisessa, (sosiaali)psykologisessa ja sosiaalisessa.⁸ Varsinaisessa filosofisessa merkityksessä identiteetti on yksinkertaisesti samuutta, johtuen latinan *Idem* -sanasta. Samuuden käsite on varmasti yksi filosofian historian eniten pohdituista – tuskin on merkittävää filosofia, joka ei olisi kosketellut sitä. Kun aiemmin identtisyuden kriteerinä filosofoitiin olion olemuksesta niin Locken ja Leibnizin ajan jälkeisessä filosofiassa identtisyys on pyritty määrittämään olion ominaisuuksien perusteella. 1900-luvun hallitsevan Russell-Leibniz periaate toteaa erottamattomien identiteetin ja identtisten erottamattomuuden: jos x:llä on y:n kaikki ominaisuuden ja y:llä kaikki x:n, niin x ja y ovat identtisiä; vastaavasti, jos x ja y ovat identtisiä, niin jokainen x:n ominaisuus on myös y:n ominaisuus. Identtisyuden käsite on loogisesti selkeä, ja kykenee poimimaan identtiset oliot mahdollisista maailmoista, mutta kaikkia muita kuin logiikan olioita

koskevista pohdinnoista syntyy huomattavia vaikeuksia identtisyyskysymyksissä. Kahdella eri oliolla tuskin voi olla täsmälleen samoja ominaisuuksia: jos on, niin kyseessä on oikeastaan yksi ja sama olio. Siitä, että jokin on yksi ja sama, identiteetissä itse asiassa onkin kysymys. Mutta myös yhden olion samuus itsensä kanssa on ongelmallinen: jos oliolla eri ajankohtina on eri ominaisuudet, niin millä perusteella väittää sitä yhdeksi ja samaksi olioksi.

Minuus mainitaan usein identiteetiksi *par excellence*. *Personal identity* -keskustelu on yksi ilmentymä minuuden identiteetin olemuksesta ja sen aiheuttamista kysymyksistä. Keskustelussa väitelään siitä, millä perusteella yksilön voi katsoa olevan yksi ja sama eri ajankohtina.⁹ Filosofisesta *personal identity* -keskustelusta voidaan kuitenkin erottaa toinen minään liittyvä identiteetti-sanankäyttö, joka on varsinaisesti psykologinen tai sosiaalipsykologinen identiteetti.¹⁰ Siinä samuuteen tai siihen, että yksilö on yksi ja sama, on liitetty yksilön kokemus. Minä-identiteetti on kokemus minästä yhtenä. Usein psykologisessa diskurssissa identiteettiin liittyy myös normatiivinen elementti. Yksilön tulee olla minä-identiteetiltään yksi eli eheä, hänen tulee kokea itsensä yhdeksi: voidaan puhua kypsästä tai vajavaiheesta identiteetistä, kehittyneestä tai vajaasti kehittyneestä sekä yksilön minä-identiteetin kehittymisestä yleensä.

Kolmas identiteetti-sanankäytös on yleisesti mainituista käytöistä on sosiaalitieteissä yleistynyt yhteisöllinen identiteetti. On suomalainen identiteetti, kalastajaidentiteetti, eläkeläisidentiteetti jne. Sosiaalipsykologiassa yhteisöllisestä identiteetistä puhutaan myös ennen kaikkea kokemuksena: yksilö kuuluu kokevansa tiettyihin ”meihin” eli identifioituu tiettyyn yhteisöön.¹¹ Esimerkiksi voi identifioitua filosofien yhteisöön. Sosiaalisesta identiteeteistä puhutaan nykyisin myös sinänsä: voi kysyä millainen on filosofi-identiteetti, suomalainen identiteetti, homoidentiteetti, musta identiteetti jne. Identiteetistä tulee tässä puheessa toisaalta uusi olio (voidaan puhua tietyn identiteetin ominaisuuksista) ja toisaalta ominaisuus (yksilöllä voi joko olla tai olla olematta tietty identiteetti).

Sosiaalitieteellisestä identiteetin käsitteestä on vain pieni matka poliittiseen puheeseen. Yhteisöllinen identiteetti on potentiaalisesti poliittinen. Tietyn identiteetin yhdistämä yhteisö on potentiaalisesti poliittinen toimija.

Vaikka identiteetti-sanana merkitys puhuttaessa poliittisesta identiteetistä eroaa identiteetin filosofisesta merkityksestä ”yksi ja sama” ja identiteetin psykologisesta ”minän koetun ykseyden ja samuuden” merkityksestä, niin samalla se on kuitenkin käsitteilytyydessä niihin. Näkemykseni mukaan tämä käsitteilytyy ei synny pelkästään kaikkien perustalla olevan samuuden ajatuksen välityksellä. Poliittiseksi identiteetiksi ei riitä, että on ryhmä yksilöitä, joilla kaikilla on sama ominaisuus. Esimerkiksi punatukkaisuuden ominaisuus ei selvästikään muodosta kantajilleen edes yhteisöllistä saati sitten poliittista identiteettiä.

Väittäisin, että käsitteilytyy poliittisen identiteettiin syntyy ennen kaikkea minän itsensä kanssa samuuden ajatuksen välityksellä, ja että yhteisöllisestä identiteetistä ei ehkä laisinkaan puhuttaisi, jolle poliittisen ajattelun tiettyssä perinteessä, nimittäin hegeliläis-marxilaisessa, vaikuttaisi ajatus yhteisöstä yhtenä subjektina. Kun yhteisö nähdään yhtenä subjektina on mielekästä puhua yhteisöminän samuudesta itsensä kanssa, ja sen tietoisuudesta tästä samuudesta, eli sen identiteetistä.

Mitä siis tarkoitetaan kun sanotaan, että ”naisyhteisö on saavuttanut identiteetin” ja siitä on tullut ”toimija”?¹² Sillä tarkoitetaan, että vaikka naisia on kyllä aina ollut, ja siinä mielessä naisten joukko, niin vasta feministisen liikkeen myötä on muodostunut naisyhteisö, joka on tullut tietoiseksi omasta ykseydestään ja muodostunut poliittiseksi toimijaksi. Toisin sanoen naisyhteisöstä on tullut itsestään tietoinen, ja itseään hallitseva subjekti. Tämän ajatellaan tapahtuneen samaan tapaan kuin kansakunnan muodostumisen poliittisesti tietoiseksi: vasta fennomania muodosti suomalaisista, joita kyllä oli aina ollut, yhteisön ja poliittisesti itsestään tietoisesta ja autonomisesti toimivan subjektin eli Suomen kansakunnan.

Postmoderni subjektikritiikki

Mitä sitten koskee se postmoderni subjektikritiikki, jonka katsotaan uhkaavan naisyhteisön identiteettiä ja toimijuutta? Liitän itse tähän foucault'laisen genealogian sekä butlerilaisen performatiivisuuden ajatukset.¹³ Subjektia ei tarkoittamassani postmodernissa ajatella

minän alkuperäisenä identiteettinä itsensä kanssa vaan subjekti nähdään täysin vallan tuloksena ”vieraista elementeistä” rakentuneena. Subjektia ei pidetä teon alkuperäisenä lähteenä, vaan teoissa konstituoitavana. Teon takana ei ole tekijää.

Kun subjekti tulee yleisesti problematisoitua postmodernissa, niin erityisesti poliittisessa teoriassa voi postmodernina mielestäni pitää sellaista poliittista ajattelua, joka pyrkii eroon sekä liberaalin että hegeliläis-marxilaisen poliittisen ontologian subjektioletuksista. Postmoderni ajattelu suhtautuu siis kriittisesti sekä transsendentaalisen yksilön että yhteisösubjektin oletukseen.¹⁴

Jos postmoderniin kritiikkiin kuuluu hegeliläis-marxilaisen ontologiaan kuuluvan yhteisön subjektiuden oletuksen hylkääminen, niin kuulostaisi loogiselta, että postmoderni ajattelu myös hylkäisi kokonaan identiteetin käsitteen yhdistettynä yhteisöön. Identiteetin käsitteeseen näyttää liittyvän poliittiseen yhteisöön nimenomaisesti *minän* identiteetin ajatuksen välityksellä ja poliittinen identiteetti siksi olevan välttämättä yhteydessä ajatukseen yhteisösubjektista. Poliittista identiteettiä, sellaisena kuin sitä nykyisin poliittisessa kielenkäytössä käytetään, voi kuitenkin ajatella toisinkin. Jos identiteetin käsite sellaisena kuin se on nyt vakiintunut politiikan kielenkäyttöön on postmodernin teorian kannalta puolustamisen arvoinen ja mielekäs, on vähintäänkin kysyttävä voitaisiinko sitä käyttää postmodernilla tavalla.

Poliittinen identiteetti postmodernisti

Milloin poliittisen identiteetin käsite on postmodernin teoretisoinnin kannalta mielekkäässä käytössä, mihin sitä tarvitaan? Ensinnäkin, on täysin mielekästä pyrkiä ilmaisemaan eroa sen tilanteen välillä, jossa naisiyhteisöä ei poliittisena toimijana ollut ja sen, jossa se on. Tällainen ero on historiallisesti täysin järkevä tehdä, ja sen voi tehdä identiteetin käsitteen avulla: edellisessä tilanteessa ei ollut naisiyhteisön poliittista identiteettiä, ja jälkimmäisessä se on. ”Identiteettiä” käytetään tällöin yksinkertaisesti filosofisessa yhden ja saman merkityksessä: sanotaan oikeastaan, että naisiyhteisöä ei ollut olemassa ”yhtenä jonakin”, eli identtisenä itsensä kanssa.

Toiseksi, poliittisen teorian käsitteenä nykikäytössään identiteetillä

näyttää olevan aivan erityinen alistussuhteisiin liittyvä ulottuvuus, jota on vaikea ilmaista muilla käsitteillä. Tämä liittyy universaalista poissuljetun arvostetuksi tulemisen vaatimukseen. Poliittinen identiteetti muodostuu aina tiettyä hegemoniaa vastaan. Hegemonia ilmenee siten, että universaalisuus asetetaan tavalla, jota siitä poissuljetun on mahdotonta täyttää. Eksklusiota ei kuitenkaan välttämättä lausuta julki. Esimerkiksi hegemoniseksi tilanteeksi on analysoitu se, että ihmisyyden määrittely niin, että nainen tulee julkilausumattomasti suljettua sen piiristä, amerikkalaisuus niin, että mustan on mahdoton täyttää sen tunnusmerkkejä jne. Näin nainen muodostuu puutteelliseksi normaaliksi ihmiseksi, musta puutteelliseksi normaaliksi amerikkalaiseksi, homo ja lesbo puutteelliseksi normaaliksi seksuaaliolennoksi ja kolonialisoitu kulttuuri puutteelliseksi normaaliksi kulttuuriksi.

Tässä toimii poissulkemisen mekanismi, joka on tarkasti ottaen eri asia kuin toiseuden mekanismi. Toiseuden mekanismeissa jotkut julistetaan eksplisiittisesti toisiksi tai vähempiarvoisiksi.

Identiteetistä on tämänkaltaisia tilanteita poliittisesti kuvattaessa muodostunut olennainen käsite. Vain universaalista poissuljetulla on identiteetti. Hegemonisella ei ole identiteettiä, se liukenee universaaliin. Miehuus, koloniaalinen hallitsijakulttuuri, tai heteroseksuaalisuus ei ole mitään erityistä niin kauan kuin se on täysin hegemoninen, se on vain universaalia normaaliutta. Vain siitä eroavalla on identiteetti.

Identiteetti on tietynlaisen poliittisen tapahtumasarjan, alistuksen, pakotuksen, vastarinnan jne. tulos ja syntyy vallasta. Tällaisena identiteetti on kiinnostava. Siihen liittyy erilaisuuden huomaaminen ja tämän erilaisuuden arvokkuuden näkeminen suhteessa hegemoniseen ja universaaliseksi asettuvaan. Tämä on poliittisessa teoriassa, ja erityisesti eroista kiinnostuneessa postmodernissa poliittisessä teoriassa, tärkeä dimensio, joka saattaa hukkua jos yhteisöllisen identiteetin käsite yksinkertaisesti hylätään. Voidaan tietenkin kysyä, eikö samaa asiaa kuvaamaan voisi käyttää jotakin muuta käsitettä kuin identiteetti, joka on niin syvästi kiinnittynyt alkuperäiseen samuuteen, että sitä on vaikea yhdistää postmodernin näkemyksen kanssa. Kun se on kuitenkin selvästi vakiintunut kuvaamaan tätä poliittista positivistista eron tekemisen dimensiota, joka on postmodernissa näkemyksessä mitä tärkein, sen käyttöä edelleen voi myös puolustaa.

Postmoderni identiteetti

Jos identiteetin käsitettä päätetään edelleen käyttää – mutta postmodernilla tavalla – niin mikä siis erottaa postmodernin lähestymistavan identiteettiin hegeliläis-marxilaisesta? Hegeliläis-marxilaisessa ajattelutavassa yhteisön identiteetin voidaan ajatella vallitsevan alkuperäisenä yhteisössä, mutta vain potentiaalina, mahdollisuutena ennen sen ”heräämistä”. (Fennomania herätti suomen kansakunnan, feminismi herätti naiset). Postmodernissa ei ajatella näin, vaan identiteetti ajatellaan perinpohjaisesti kontingentiksi, aina rakentuneeksi ja ainoastaan seuraukseksi tietyistä vallan konstellaatioista, esimerkiksi ensin alistuksesta, sitten vastarinnasta. Tässä mielessä identiteetti on läpeensä poliittinen.

Naisyhteisö identiteetillisenä toimijana ei ole mikä tahansa naisten keskinäiseen samanlaisuuteen tai naisten väliseen konkreettiseen yhteyteen liittyvä yhteenliittymä, vaan ajatus jonka syntyedellytykset, tietyt alistavat pakotteet, ovat spesifeissä sukupuolittavissa valtaproseduureissa. Se on ilmaantunut aivan tietynä aikana tietyistä syistä, ja olisi myös voinut olla ilmaantumatta. Siksi voi hyvin puolustaa näkemystä, että naisyyhteisön identiteetti ja toimijuus ei tule postmodernissa ajattelussa kielletyksi, vaan ainoastaan ymmärretyksi ei-perustahakuisesti.

Yleensä moraalifilosofiassa ajatellaan, että toimijuus sijoittuu minän itsensä kanssa identiteetin ytimeen. Postmodernissa minuus ja toimijuus ymmärretään rakentuneeksi, mutta kuten olen väitöskirjassani argumentoinut, tämä uusi ymmärrys ei hävitä toimijuutta, se ainoastaan ymmärtää sen toisella tavalla: rakentuneena.

Siksi käsitys, jonka mukaan identiteetti ja toimijuus katoavat naisyyhteisöltä postmodernin ajattelun myötä on mielestäni väärä. Naisyhteisöstä on käsitettävä että identiteetti ja toimijuus ovat rakentuneet tietyssä vallassa, ne eivät ole ytimellisesti ankkuroituneita naiseuteen ja ainoastaan herätetty. Tämän seikan esilletuominen ei poista identiteettiä ja toimijuutta, vaan ainoastaan tekee tietoisemmaksi sen rakentuneisuudesta.

Viitteet

- ¹ Esim. Christano de Stefano (1989) kuvaa tätä ongelmaa viittaamalla Nancy Hartssockin (1987) ilmaisemaan huoleen siitä, että ”Why is it, just at the moment in Western history when previously silenced populations have begun to speak for themselves and on behalf of their subjectivities, that the concept of the subject and the possibility of discovering/creating a liberating ”truth” become suspect?” ja Wendy Brownin (1987) joka on ”deeply suspicious of the motives of those who counsel such a move at the moment when women have just begun to remember their selves and claim an agentic subjectivity”. Nancy K. Miller (1988, 106) kirjoittaa: ”I will argue in this paper that the postmodernist decision that the Author is dead, and subjective agency along with him, does not necessarily work for women and prematurely forecloses the question of identity for them. Because women have not had the same historical relation of identity to origin, institutional production, that men have had, women have not I think, (collectively) felt burdened by too much Self, Ego, Cogito, etc..”
- ² Foucault-tulkinnastani tarkemmin Pulkkinen 1996, 89-111. Foucault’n val-
lan kentistä myös Kusch 1991.
- ³ Anderson 1983, erit. s.15.
- ⁴ Ks. Pulkkinen 1996, 156-160.
- ⁵ Erottelu on keskeinen kirjassani Pulkkinen 1996.
- ⁶ Vrt. Jussi Kotkavirran artikkeli tässä kirjassa.
- ⁷ Subjektin muoto toistuu Hegelin filosofiassa useilla tasoilla. Kaikkein yleisimmillään kaikki mitä on, on subjekti. Kaikki mitä on, on absoluuttisen subjektin ajatusta. Toisella tasolla subjektin muoto toistuu ajatuksessa valtiosta: valtio on subjekti, joka tietää ja tahtoo. Tietenkin myös ihmisyksilö on subjekti. Tulkinnastani ks. Pulkkinen 1987; 1990.
- ⁸ Ks. esim. Identiteetti -artikkelit hakuteoksissa *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Band 2, 190-2; *Les Notions Philosophiques. Dictionnaire* Tome 1, 1208-12; *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 4, 138-151; *The Cambridge Dictionary of Philosophy* 358-9; *Handbook of Metaphysics and Ontology* Volume 1, 379-81.
- ⁹ Esim. P.F. Strawson 1959, erit. 87-115; Parfit 1984; Maury 1990.
- ¹⁰ Psykoanalyttisesta taustasta lähtevä Erik H. Erikson (1959) introdusoi minä-identiteetin käsitteen sosiaalipsykologiaan. Hän painottaa sitä, että yksilö on minäänsä liittyvistä muutoksista huolimatta pysyvästi yksi ja sama.
- ¹¹ Ks. esim. Wager 1996.

- ¹² Feministinen keskustelu käydään englannin kielellä, jonka "agent" ja "agency" kääntyvät mielestäni Suomeen parhaiten sanoiksi "toimija" ja "toimijuus". Agent-sanasto määrittää sinänsä mielenkiintoisen käsitehistoriallisen kentän englannin ja suomen välillä. Suomessa käyttöön otetussa "agentti", "agentuuri" -sanastossa koostuu edustamisen sekä puolesta toimimisen aspekti, kun taas "agentin" ensisijainen toimijuus jää implisiittiseksi.
- ¹³ Foucault'n (1988) käyttämänä sana "genealogia" liittyy lähestymistapaan, jossa ei oleteta olion tai asian alkuperäistä ykseyttä ja samuutta, vaan nähdään sen rakentuvan itselleen vieraista elementeistä. Tulkinnastani ks. Pulkkinen 1996, 94-98 ja 215-9. Butler (1990) käyttää J.L. Austinin puheaktiteoriaan perustuvaa performatiivisuuden ajatusta filosofoidessaan sukupuolesta. Sukupuoli ei ole hänelle olemista vaan tekemistä. Sukupuolen identiteetti rakentuu toistolla. Vastaavasti performatiivisuuden ajatusta voidaan soveltaa muihinkin identiteetteihin. Tulkinnastani ks. Pulkkinen 1996, 219-44.
- ¹⁴ Olen kehittelty ajatusta postmodernista poliittisesta teoriasta subjektiivisenä pyrkimyksenä kirjassa Pulkkinen 1996.

Kirjallisuus

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities*. London: Verso.
- Brown, Wendy (1987): Where is the Sex in Political Theory? *Women and Politics* 7(1), 3-23.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Erikson, Erik H. (1959): *Identity and Life Cycle*. New York: Norton.
- Foucault (1988): Nietzsche, Genealogy, History. Teoksessa Bouchard, Donald (ed.): *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hartsock, Nancy (1987): Rethinking modernism: Minority vs Majority Theories. *Cultural Critique* 7, 187-206.
- Kusch, Martin (1991): *Tiedon kentät ja kerrostumat: Michel Foucault'n tieteentutkimuksen lähtökohdat*. Suom. Heini Hakosalo. Oulu: Pohjoinen.
- Maurry, Andrè (1990): *En människans identitet*. Ajatus 47. 34-49.
- Miller, Nancy K. (1988): Changing the Subject: Authorship Writing and the Reader. Teoksessa de Lauretis, Teresa (ed.): *Feminist Studies. Critical Studies*, 102-120.

- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Pulkkinen, Tuija (1987): The degeneration of the Will. G.W.F Hegel, J.V. Snellman and J. Teljo on the State and the Will. Teoksessa Kanerva, Jukka ja Palonen, Kari (toim.): *Transformation of Ideas on a Periphery. Political Studies in Finnish History*. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- Pulkkinen, Tuija (1990): Hegelin *Oikeusfilosofia*. Teoksessa Tuori, Kaarlo ja Matikainen, Jaana (toim.): *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Helsinki: Helsingin Yliopiston julkisoikeuden laitos, 165-199.
- Pulkkinen Tuija (1996): *The postmodern and political agency*. Helsinki: Hakapaino.
- de Stefano, Christine (1989): Dilemmas of difference. Teoksessa *Feminism/ Postmodernism*. New York: Routledge, 63-82.
- Strawson, P. F. (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Wager, Maaret (1996): Kuka minä olen? Identiteetti teoreettisena ja empiirisenä tutkimuskohteena. *Psykologia* 31, 91-97.

Petri Ylikoski

TIEDEYHTEISÖ TIETEELLISEN TIEDON SUBJEKTINA

Ei ole erityisen uusi ajatus, että tiedeyhteisö olisi yksittäisen tieteilijän sijasta tieteellisen tiedon subjekti. Moderneista filosofeista jo esimerkiksi C. S. Peirce esitti tällaista näkemystä. Omasa maassamme Ilkka Niiniluoto on useissa yhteyksissä tunnustautunut tämän ajatuksen kannattajaksi. Kyseessä ei kuitenkaan ole mikään erityisen nykyaikainen idea tai pragmatistiselle filosofialle tyyppillinen ajatus. Ajatus ei ole edes erityisen filosofialähtöinen, vaan sen juuret ovat syvällä tieteen historiassa.

Tiedeyhteisön ajatus toimi innoittajana jo kun Lontoossa perustettiin 1660-luvulla Kuninkaallinen tiedeseura (Royal Society). Yksi perusajatuksista oli muodostaa yhteisö, joka toimisi tieteellisen tiedon hankinnan ja tieteellisten löydösten arvioinnin subjektina. Kuninkaallisen tiedeseuran perustajia innoittaneiden ajattelijoiden joukossa oli Francis Bacon. Baconia voikin pitää ensimmäisenä tiedeyhteisön teoreetikkona.

Jo verrattaessa Baconin visiota toteutuneeseen Kuninkaallisen tiedeseuran organisaatioon näemme millaisen kirjon erilaiset näkemykset tieteilijöiden yhteisöstä voivat muodostaa. Baconin hahmottelema tiedeyhteisö oli virkamiesmäinen ja vahvasti hierarkkisesti

organisoitu tutkimuslaitos. Yksittäinen tutkija oli ammatillisesti suuntautunut ratas suuremman poliittisen vallan ohjailemassa tutkimuskoneistossa (Leary 1994). Kuninkaallisen tiedeseuran organisaatio taas perustui vapaiden herrasmiesten harrastelutoiminnalle. Sen toiminta oli organisoitu ei-hierarkkisesti eikä sen jäsenillä ollut tarkoin määriteltyjä rooleja kuten Baconin tutkimuslaitoksessa (Lehti 1987).

Hyvin pian seura palkkasi toimitsijoita ja teknikkoja huolehtimaan kokeiden toteuttamisesta ja muusta arkisesta tieteeseen liittyvästä toiminnasta. Näiden teknikkojen rooli oli varsin tarkoin määritelty – kuten Baconin Salomonin talon tieteilijöiden – mutta olennaisena erona oli se, että nämä toimitsijat olivat vain palkollisia, eivät varsinaisen tiedeyhteisön jäseniä. Kuninkaallisen tiedeseuran näkemys tiedeyhteisöstä on periytynyt meidän päiviimme saakka, sillä pidämme edelleen tiedeyhteisöä vapaaehtoisena tasavertaisten tieteilijöiden kommunikaatioyhteisönä, vaikka yliopistoilla, tutkimuslaitoksilla ja tieteellisillä seuroilla on joskus hyvinkin muodollinen ja hierarkkinen rakenne. Vaikka tutkimuksesta on tullut palkkatyötä, tiedeyhteisön ideologia nojaa edelleen ajatukseen vapaiden tutkijoiden vapaasta yhteisöstä. Sitä, kuuluuko jokin henkilö tiedeyhteisöön vai ei, ei ratkaise mikään muu kuin tiedeyhteisö itse.

Ajatuksen luontevuus: perusteet sen omaksumiselle

Ajatukselle, että tietäjien yhteisöllä tai tiedeyhteisöllä olisi keskeinen sija pohdittaessa tieteellisen tiedon luonnetta, on useita perusteluja. Nostan tässä niistä joitakin tyypillisimpiä lyhyesti esille, jotta näemme, mitä ajatuksella on oikeastaan ajettu takaa.

Ensimmäinen peruste yhteisönäkemyksen omaksumiselle ovat yksittäisten tietäjien heikkoudet ja rajoitukset. Tiedeyhteisöä tarvitaan korjaamaan yksilöiden kognitiivisten prosessien puutteita ja heidän tekemiään virheitä. Tämä oli selkeä motiivi esimerkiksi Baconille ja se on löydettävissä myös modernista kognitiivisesta psykologiasta innoituksensa saaneilta tutkijoilta (Faust 1984). Yhteisö voi auttaa jäseniään monenlaisissa vajavaisuuksissa. Ensinnäkin yhteisö voi kontrolloida yksilöiden päättely- ja havaintoprosessien hyväksyttä-

vyyttä. Kun kollegat tarkistavat päättelyketjut, todistukset tai havainnot, voidaan karsia pois koko joukko virheitä, jotka olisivat muutoin jääneet huomaamatta. Täytyy muistaa, että tieteellisesti hyväksyttävä päättely ei aina käy meiltä aivan luonnollisesti. Toiseksi yhteisö voi kompensoida yksilön muistin puutteita. Yhteisöllisillä käytännöillä voidaan taata, että suurempi osa relevantista tutkimusmateriaalista tulee huomioonotetuksi asianmukaisella tavalla tutkimusprosessissa. Nämä kaksi tapaa auttavat korjaamaan yksilön kognitiivisten kykyjen puutteita. Heikkoutemme tietäjinä eivät kuitenkaan rajoitu tähän, sillä olemme taipuvaisia myös yksipuolisuuteen ja puolueellisuuteen. Alistamalla yksilön uskomukset yhteisölliselle kontrollille voidaan ainakin jotkin tällaisista vinoumista suodattaa tiedon ulkopuolelle. Tiede-yhteisö siis auttaa usealla tavalla parantamaan jäsentensä kognitiivista suorituskykyä ja luotettavuutta.

Toinen peruste yhteisönäkemykselle on saavutetun tiedon ylläpitäminen ja tutkijakunnan uusintaminen. Tiede-yhteisöä tarvitaan, jotta aikaisempien tutkijapolvien hankkima tieto säilyisi muistissa ja käyttökelpoisena. Tiede-yhteisön rooliin kuuluu myös tiedon ja tutkimuksen jatkuvuuden varmistaminen tutkijakuntaa uusintamalla ja tutkimustraditioita ylläpitämällä. Ellei jatkuvuutta olisi, ei uusi tutkimus kytkeytyisi jo hankittuun tietoon tai kysymyksenasetteluihin ja tiedon kasvu yli tutkijasukupolvien tulisi hyvin vaikeaksi.

Kolmas peruste on tuotetun tieteellisen tiedon määrä. Tiedon määrän kasvaessa tulee yhä epäuskottavammaksi, että yksittäinen tieteilijä voisi hallita edes yhden erityisalan kaikkea tietoa, puhumattakaan tieteenalasta tai koko tieteestä. Tällaisessa tilanteessa tiede-yhteisön mahdollistama tiedollinen työnjako on hyvin luonteva ajatus. Yhteisön eri jäsenet kattavat tiedoillaan kukin oman osa-alueensa ja näin yhteisön jäsenillä on, toivon mukaan, hallussaan kaikki tieteessä tuotettu tieto.

Neljäs tutkijayhteisön ansio on sen mahdollistama tutkimuksen tehokkuus. Ensinnäkin yhteisön tai ryhmän on mahdollista suoriutua tehtävistä, jotka olisivat mahdottomia yksittäiselle tieteilijälle joko ajallisen kestopensa, laajuutensa tai muun monimutkaisuutensa vuoksi. Toiseksi ryhmätyö mahdollistaa tehokkaamman työskentelyn jopa niissä tehtävissä, joista tieteilijä periaatteessa selviytyisi yksin. Erikoistumisen mahdollisuus sallii työn laadun parantamisen ja työnjako

suuremman nopeuden. Kolmanneksi tutkiva yhteisö mahdollistaa useamman tutkimusasetelman tai teorian edistämisen yhtäaikaaisesti. Eri tutkijoiden keskittyessä eri teorioihin löydetään parhaiten soveltuva vaihtoehto joutuisammin ja samalla teorioiden kilpailu asettaa yksittäisille vaihtoehdoille tiukemmat kriteerit. Kilpailevat teoriat ja niiden kehittäjät tuottavat luontevan ilmapiirin teorioiden kriittiselle arvioinnille: kenenkään ei tarvitse käydä läpi huomattavia psyykkisiä ponnisteluja alistaakseen lempiteoriaansa kritiikille, sillä kilpailijat tekevät tämän mielihyvin. Jokainen voi näin keskittyä puolustamaan omaa teoriaansa.

Ajatus tiede- tai tutkijayhteisöstä vaikuttaa siis aivan järkeenkävältä. Mikäli meillä olisi teoria tiedeyhteisöstä voisimme ehkä selittää kuinka tiede eroaa muista tiedollisista käytännöistämme ja mahdollisesti selittää jopa sen menestystä. Voisimme jopa kuvitella parantavamme nykyisiä käytäntöjä, jotka ovat syntyneet ja valikoituneet enemmän tai vähemmän satunnaisesti.

Edellä sanottu osoittaa myös miksi tarvitsemme teorian tiedeyhteisöstä. Esittämäni perustelut viittaavat vaihtelevasti tutkimusryhmiin, tieteenaloihin tai koko tieteen muodostamaan historialliseen jatkumoon. Samalla tiedeyhteisölle esitetyt roolit ovat mahdollisesti keskenään ristiriitaisia. Teoriaa tiedeyhteisöstä tarvitaankin osoittamaan kuinka nämä käsitteen eri merkitykset ja roolit kytkeytyvät toisiinsa.

Ajatuksen kehittymättömyys: episteeminen individualismi

Kun ajatuksella tiedeyhteisöstä on edellä viitattu pitkä ja kunniakas historia sekä esitetyt hyvät perustelut, voisi olettaa, että tieteenfilosofian tai laajemmin tietentutkimuksen piirissä olisi joukoittain teorioita tiedeyhteisöstä tiedollisena toimijana. Näin ei kuitenkaan ole. Filosofien panos keskusteluun on rajoittunut käytännössä muutamiiin sivulauseisiin, mitään sanottavaa teoriaa ei ole saatu aikaan. Perinteiset tieteesosiologit ovat puolestaan rajanneet tiedeyhteisön tarkastelunsa sen ei-tiedollisiin aspekteihin. Heiltä ei löydy tematiikkaa, jossa tarkasteltaisiin tiedeyhteisöä tiedon subjektina. Nyttäm-

min tiedeyhteisöproblematiikka on sosiologien keskuudessa vajonnut, ainakin hetkellisesti, nk. vanhojen kuivien aiheiden kategoriaan.

Filosofiassa rajoittuneisuus ei koske vain tiedeyhteisön käsitettä vaan yleisemmin tietämisen sosiaalisia Aspekteja. On mielenkiintoista, että esimerkiksi perinteisessä analyttisessä epistemologiassa on kiinnostuttu tietämisen sosiaalisista ja yhteisöllisistä aspekteista vasta 80-luvun loppupuolella, vaikka tieteellistä tietoa on pidetty jo pitkään malliesimerkkinä kaikelle tiedolle, eikä tieteen sosiaalisuuskaan ole mikään uusi asia. Tietämisen sosiaalisuus ei ole tietenkään pelkästään tieteen erityispiirre, vaikka tieteen kohdalla se on ehkä helpoiten havainnoitavissa. Kun esimerkiksi ajattelemme arkitietoamme, on suurin osa siitäkin muuta tyyppiä kuin epistemologien pääasiassa analysoimat 'näen edessäni vihreän kahvikupin' -havaintoväittämät. Perinteisestä epistemologiasta ei ole paljoakaan apua pohdittaessa tietämisen yhteisöllistä luonnetta. Epistemologian takapajuisuus juontunee siitä, että parin vuosisadan takaiset filosofiset keskustelut, jotka muokkasivat perustan modernille epistemologialle, ottivat tosissaan tieteen käyttämän retoriikan. Tämä tieteen retoriikan perinne selittää ainakin sen, miksi tieteenfilosofia on niin pitkään säilynyt ei-sosiaalisena.

Mitä tämä tieteen retoriikka sitten on pitänyt sisällään? Haluan nostaa esiin kaksi sen aspektia. Ensimmäinen näistä on ajatus tieteen menetelmästä. Koska tieteellisen tiedon oikeellisuuden takeena ajateltiin olevan algoritmin kaltaisen menetelmän, ei ollut tarvetta pohtia tiedontuottamisen sosiaalisia Aspekteja. Kuka tahansa pystyisi tuottamaan tieteellistä tietoa vain käyttämällä menetelmää oikein. Sikäli kuin sosiaaliset seikat astuvat kuvaan tässä ajatusmallissa, tapahtuu se negatiivisesti: ne voivat estää tieteen menetelmän oikean käytön, pakottaen tieteilijän pois rationaaliselta polulta. Koska tieteenfilosofit ovat nähneet tehtäväkseen tämä menetelmän analyysin ja puolustamisen, ei heiltä ole liiennyt huomioita tieteen sosiaaliselle organisatiolla tai aktuaalisille tiedollisille käytännöille. Tällaisessa kysymyksenasettelussa kaikki sosiaaliset (ja psykologiset) seikat ovat tieteelle ulkoisia asioita, jotka eivät liity tieteen todelliseen olemukseen.

Toinen tärkeä tieteen retoriikan piirre on ollut romanttinen näkemys tieteellisestä neroudesta. Tieteen itsestään antamaan kuvaan ovat keskeisesti kuuluneet koko sen historian ajan yksinäiset hengen

jättiläiset, jotka ylivoimaisilla älyllisillä (ja joskus moraalisisilla) kyvyillään ovat saaneet aikaan tieteellisiä kumouksia tai ainakin vieneet tiedettä eteenpäin jättiharppauksin. Nerouden ajatukseen kytkeytyy olennaisesti myös ajatus neron yksinäisyydestä: nerokkaat ajatukset (tai niiden leviäminen) eivät ole ryhmätyötä vaan seurausta siitä, että nero on kyennyt irrottamaan itsensä valitsevista uskomuksista (ja keskinkertaisista kollegoistaan) ja näkemään asiat oikeassa valossa ilman yhteisön vääristävää vaikutusta (Ks. Shapin 1990).

Molemmat tieteen retoriikan aspektit yhdistyvät vahvasti yleisessä mielikuvassa Descartesista: filosofi vetäytyy uuniin käyttämään rationaalista menetelmäänsä.

Filosofoille ja tieteenhistorioitsijoille asetelma on sopinut hyvin. Filosofian historia tutkii suuria ajattelijointa, filosofit – erityisesti suuret filosofit – ovat poikkeusyksilöitä ja tieteet ovat syntyneet filosofiasta, joten on luonnollista tutkia myös tieteilijöitä yksinäisinä ajattelijoina. Ajatusmalli on tuntunut erityisen luontevalta, koska tieteiden historiaa tutkivan aineisto on pitkälti yksilöiden päiväkirjoja, kirjeenvaihtoa ja julkaistuja kirjoituksia, jotka kaikki korostavat tietämisen yksilöperspektiiviä. Tieteen muista aspekteista ei ole löydettävissä yhtä selvää dokumenttiaineistoa tutkittavaksi -- ainakaan perinteisillä menetelmillä. Ehkä oma vaikutuksensa on ollut myös sillä, että mielenfilosofia on ymmärretty paljon luontevammaksi pariksi epistemologialle kuin yhteiskuntafilosofia.

Samaan jatkumoon kuuluvat tieteenfilosofien lempiesimerkit tieteenhistoriasta. Vaikka on laskettu että yli 90 prosenttia kaikista tieteilijöistä on yhä elossa, niin arvatenkin sivumääräisesti liki 90 prosenttia tieteenfilosofien analysoimista tieteenhistoriallisista tapahtumista sijoittunut tieteen historian alkuvaiheen pioneereihin, kuten Kopernikukseen, Descartesiin tai Newtoniin. Yksipuolisella ruokavaliolla on kiistämättä ollut oma vaikutuksensa tieteenfilosofien näkemyksiin. Painotus on tietenkin ymmärrettävä: tuolloiset kiistat ovat ohit, joten on helpompi poimia voittajat. Samalla tieteen sisältö oli tuolloin vielä niin yksinkertaista, että sen voi suhteellisen pienellä vaivalla ymmärtää ilman pitkälististä tieteellistä erityiskoulutusta.

Tilanne on kuitenkin nopeasti muuttumassa. Tieteenfilosofian myöhempi kehitys on asettanut ajatuksen tieteen menetelmästä kyseenalaiseksi. Tieteenfilosofia oppina tieteen metodista on selvästi

umpikujassa: ei ole onnistuttu muotoilemaan yleispätevää mallia tieteen metodiksi, joka ei olisi joko yhteensopimaton aktuaalisen tieteen kanssa tai hyödytön yltiöpäisen abstraktina. Monet tieteenfilosofit ovatkin kääntyneet empiirisen tieteentutkimuksen suuntaan ja uudelleenmääritelleet tieteenfilosofian teoriaksi tieteestä, ei sen oletetusta metodista. Samanaikaisesti tieteesosiologia ja -psykologia ovat kyseenalaistaneet tieteen tarinaperinteen rakastetut neromyytit ja yksilökeskeisyyden. Nämä molemmat kehityssuunnat ovat vaikuttaneet siihen, että tieteenfilosofiassa on ehkä lähitulevaisuudessa kehkeytymässä aidosti sosiaalisia teorioita tieteestä. Kirjaan seuraavassa joitakin teemoja, joita tällaisen tutkimuksen tulisi käsitellä, jotta se vastaisi esitykseni kysymyksenasetteluun.

Mitä tarvittaisiin?

Tieto sosiaalisena instituutiona

Yksi perusongelma tieteenfilosofian 'sosialisoinnissa' on syvään juurtunut taipumus ajatella tiedollinen ja sosiaalinen toisensa poissulkevinä kategorioina. Tämä juontuu käsitteen sosiaalinen monimielisyydestä. Käsitteellä on selvästi kaksi toisistaan poikkeavaa käyttöä. Kun tieteellisessä arkipuheessa viitataan sosiaalisiin seikkoihin, selkeänä viittauskohteena ovat ei-tiedolliset asiat: puoluepolitiikka, henkilösuhteet tai vaikkapa etniset ennakkoluulot. Jos katsotaan mihin käsite viittaa sosiaalisissa teorioissa tieteestä, on sen sisältö aivan toinen. Tässä katsannossa tiedollinen ja ei-tiedollinen ovat toimijoiden asioille antamia normatiivisia statuksia, jotka ovat yhtäläisesti sosiaalisia. Rationaalisuus ei ole yhtään sen vähemmän sosiaalista kuin irrationaalisuus. Mielenkiintoinen kysymys on tällöin, kuinka järkevä argumentaatio tai tieto voidaan toteuttaa sosiaalisesti, ei se kuinka sosiaaliset seikat voidaan suodattaa tieteestä. Aidosti sosiaalinen tieteenfilosofia tai epistemologia ei etene ennenkuin täysiverisesti omakсутaan esittämäni laveampi käsitys sosiaalisesta.

Kun puhutaan tieteellisestä tiedosta ja pohditaan, mikä on tieteellistä tietoa, on hyödyllistä omaksua näkemys tieteellisestä tie-

dosta sosiaalisena instituutiona. Yksilöillä voi toki olla hyvin perusteltuja (tai tosia) uskomuksia, mutta kun puhumme tieteellisestä tiedosta emme tarkoita vain tätä. Pikemminkin mielessämme on ajatus tiedeyhteisössä hyväksytyistä uskomuksista. Tieteellistä tietoa on tieto, joka on käynyt läpi tiedeyhteisön sisäisen kriittisen arviointiprosessin ja jonka tiedeyhteisön jäsenet tämän prosessien seurauksena katsovat tieteelliseen tietoon kuuluvaksi. Väittämästä tulee näin tieteellistä tietoa vasta tieteilijöiden kollektiivisen uskomuksen kautta. Tällainen tieteellisen tiedon määritelmä avaa hedelmällisellä tavalla tieteellisen tiedontuottamisprosessin sosiologiselle analyysille ja korostaa oikealla tavalla tieteellisen tietämisen yhteisöllistä luonnetta. Sosiaalisten instituutioiden ja kollektiivisten uskomusten tyydyttävä filosofinen analyysi on kuitenkin vielä lapsenkengissään, joten tällä saralla riittää vielä töitä (Searle 1995, Tuomela 1995).

Tiedollinen työnjako ja auktoriteetti

Tiedeyhteisö ei ole mikään satunnainen kokoelma tieteilijöitä, vaan sitä luonnehtii pitkälle viety tiedollinen työnjako. Yksi työnjaon keskeinen edellytys on tieteilijöiden luottamus kollegoihinsa. Ilman luottamusta olisi koko työnjaolta pohja poissa: ei ole mieltä jakaa tehtäviä tai hyödyntää muiden tuloksia, ellei kykene luottamaan työtovereidensa kykyihin ja motiiveihin. Muutoin tutkija joutuisi tekemään kaiken yksin, mikäli haluaisi luotettavia tuloksia (Ks. Hardwig 1985; 1991). Luottamuksen tarpeellisuus on näin selviö, mutta sen tiimoilta voidaan nostaa monia mielenkiintoisia kysymyksiä.

Tieteilijät eivät jaa luottamustaan sokeasti. Tuleekin kysyä, millä kriteereillä tieteilijät arvioivat kollegojansa ja näiden tuotoksia. Samoin voisi pohtia, millaisissa olosuhteissa tietelijät vetävät pois luottamuksensa. Vastaavia kiinnostavia kysymyksiä löytyy helposti lisää. Onko luottamus perusasenne, josta luovutaan vasta vastakkaisen todistusaineiston ilmaannuttua, vai tuleeko luottamus ensin ansaita? Missä määrin tämä kollegiaalinen luottamus sisältää moraalisia aspekteja, vai onko niin, että tietelijöiden luottamus on puhtaasti instrumentaalista? En usko näihin kysymyksiin kyettävän vastaamaan ilman empiirisen tutkimuksen tukea. Luottamuskäytäntöjen epistemologisen analyysin

tueksi tarvitaankin paljon empiiristä tieteilijöiden tiedollisten käytäntöjen tutkimusta. Tästä syystä tieteenfilosofian, epistemologian ja tieteen tutkimuksen välisen yhteyden tulisi olla varsin tiivis.

Läheisesti luottamuksen ja työnjaon käsitteisiin kytkeytyy myös tiedollisen auktoriteetin käsite. Sen tiimoilta voidaan esittää hyvin samankaltaisia kysymyksiä kuin luottamuksesta, mutta auktoriteettiin liittyy myös omia kiinnostavia aspektejaan. Mielenkiintoinen kysymys on esimerkiksi se, millaisia periaatteita tietelijät noudattavat tilanteissa, joissa oletetut auktoriteetit ovat erimielisiä. Kuinka auktoriteetteja arvioidaan ja kuinka heidän kompetenssiaan rajataan? Sosiologisesti erittäin kiinnostavaa olisi tutkia myös kuinka tiedollinen auktoriteetti ja esimerkiksi yliopistoissa tai tieteellisissä järjestöissä esiintyvä institutionaalinen auktoriteetti vuorovaikuttavat. Erytisen mielenkiintoista on se, missä määrin nämä auktoriteetin muodot ovat muunnettavissa toisikseen. On tärkeää huomata, että näiden kaikkien empiiristen kysymysten rinnalla voidaan esittää vastaavia normatiivisia kysymyksiä, jotka kohdistuvat näiden käytäntöjen ja instituutioiden oikeutettavuuteen ja toivottavuuteen.

Luottamuksen ja tiedollisen auktoriteetin analyysillä on seurauksia epistemologian ydinalueille. Esimerkiksi monet perinteiset tiedon määritelmät vaativat, että tietäjällä on itsellään oltava hyvät perustelut tai oikeutus uskomukselleen. Jos otamme vakavissamme sen, että tieteilijät tietävät jotakin, nämä määritelmät vaativat vähintään uudelleentulkintaa elleivät sitten hylkäämistä. Muutoin voisi tiedollisen työnjaon seurauksena olla se, että tieteellistä tietoa ei tiedä kukaan. Tiedon määritelmän tulisi sallia, että uskomuksen oikeutus nojaa sellaisiin muiden toimijoiden hallussa oleviin perusteluihin, joita tietäjä ei itse tunne tai ole kompetentti arvioimaan (Hardwig 1985; 1991). Enkä usko, että tämä on ainoa asia, jossa tieteellisen tiedon sosiaalinen analyysi olisi relevantti perinteiselle epistemologialle.

Teoria tieteellisestä argumentaatiosta

Sosiaaliseen tiedenäkemykseen tulee sisältyä myös kunnollinen teoria tieteellisten väitteiden oikeuttamisprosessista. Vaikka tieteen retoriikan tutkimus on viime vuosina saavuttanut kasvavaa suosiota,

ei sen piirissä ole vielä kyetty tällaisen kokonaisnäkemysmuodostamiseen. Retoriikan tutkijat ovat liiaksi keskittyneet objektivismin ja rationalismin kritiikkiin, jotta rakentavaa kokonaisnäkemystä tieteellisestä argumentaatiosta olisi saatu aikaan. Argumentaation normatiivinen arviointi on jäänyt paljon pienemmälle huomiolle (Pera 1994).

Argumentaation normatiivisella arvioinnilla on kaksi puolta, joita molempia pidän tärkeinä. Ensimmäinen on tutkijan oma arvio tutkiemiensa argumenttien hyväksyttävyydestä ja vakuuttavuudesta. Toinen, vähemmälle huomiolle jäänyt, puoli on argumentaation yleisön arviot heille osoitetusta argumentaatiosta. Useimmat retoriset tutkimukset keskittyvät siihen millainen yleisökonstruktio voidaan lukea ulos tekstistä tai puheesta, ilman, että tarkasteltaisiin sitä, kuinka aktuaalinen yleisö on esitetyt argumentit vastaanottanut tai missä määrin yleisö on ylipäättänsä hyväksyt kirjoittajan tai puhujan konstruoiman retorisen tilanteen. Uskoisin, että tällaisen vastaanottajaperspektiivin lisääminen tekee normatiivisten aspektien sisällyttämisen argumentaatioanalyysiin luontevammaksi. Samalla se tekee tutkijan oman arvioinnin helpommaksi, sillä tämä voi käsittää itsensä argumentaation yleisöön kuuluvaksi, jolloin on luontevaa omaksua arvioiva perspektiivi.

Tiedeyhteisö vai tietäjien yhteisö

Oman mielenkiintoisen kysymyksensä muodostaa omaksuttavan tiedeyhteisökonseptin vahvuus: haluammeko viime kädessä puhua yhteisöstä, joka tietää vai yhteisön jäsenistä, jotka tietävät? Nähdäkseni jälkimmäinen vaihtoehto olisi suotavampi, sillä tietävän yhteisön konseptieseen liittyy paljon ongelmia.

Ajatellaan vaikka kysymystä: mitä tiedeyhteisö uskoo? Vastaaaminen on hankalaa. Tiedeyhteisöltä puuttuu sellainen tarkoin määriteltä sisäinen organisaatio, jonka ansiosta joidenkin muiden yhteisöjen voidaan sanoa tietävän tai uskovan. On nähdäkseni aivan mielekästä sanoa, että esimerkiksi yliopisto tietää minun ennakonpidätysprosenttini. Tämä ei tarkoita sitä, että kaikki yliopistoon kuuluvat ihmiset tai edes suurin osa heistä tietäisi minun veroprosenttini. Riittää että palkkatoimistossa minun palkoistani vastaava henkilö tietää

oikean ennakonpidätysprosentin. Tiedeyhteisöltä puuttuu tällainen organisaatioon perustuva työnjako, sillä ei esimerkiksi ole vastaavia toimitsijoita. Tiedeyhteisöllä ei myöskään ole mitään erityistä toimintatapaa, jolla voitaisiin selvittää sen mielipide. On ainoastaan menetelmiä selvittää yksittäisten tietelijöiden mielipide.

Toinen ongelma on, että varsinkin tutkimuksen eturintamassa tieteilijöiden perustellutkin uskomukset eroavat toisistaan. Jos ajattelisimme tiedeyhteisöä jonkinlaisena kollektiivisubjektina päätyisimme ilmeisesti tulokseen, että joko tiedeyhteisön persoonallisuus on jakautunut tai sillä ei ole tuolloin vielä mitään mielipidettä asiasta. Ensimmäinen vaihtoehto vaikuttaa subjektikäsitteen venyttämiseltä ja jälkimmäinen tuntuu hävittävän jotakin olennaista.

Yhteisösubjektinäkemys peittää myös hankalasti alleen sen toiseikan, että monet tapahtumat tieteessä perustuvat tietelijöiden toiminnan ei-aiotuille seurauksille (ks. Ylikoski 1995). Kun nämä ei-aiotut tapahtumat kuvataan yhteisösubjektin tavoitteellisen toimintana, annetaan turhan optimistinen kuva tieteen tavoitteellisuudesta ja samalla itseasiassa mystifioidaan koko tiedeyhteisön toimintaperiaatteet.

Neljännän mahdollisen ongelman muodostaa se, että ajattelemme tavallisesti tiedollisen subjektituden kulkevan yhdessä moraalisen subjektituden kanssa. Voimmeko pitää tiedeyhteisöä moraalisena subjektina, jolla on velvoitteita ja mahdollisesti jopa oikeuksia? Nähdäkseni näin ei ainakaan nyky maailmassa ole. Toiseksi epäilen, että jos tieteen eettinen vastuu siirrettäisiin tieteilijöiltä huomattavasti abstraktimmalle tiedeyhteisölle, kaikki seuraukset eivät olisi toivottavia.

On siis järkevämpää ajatella, että kun sanomme tiedeyhteisön tietävän jotakin tarkoitamme, että tiedeyhteisöstä löytyy yksilö tai yksilöitä, jotka tietävät. Yhteisö kollektiivina ei tiedä. Olennaista on kuitenkin tämän yhteisön tiedollinen työnjako. Yhteisön muut jäsenet seisovat tietävien kollegojensa takana – nojaavat heidän auktoriteettiinsa – vaikka he eivät tuon tietämisen sisällöstä olisikaan perillä. Ei kuitenkaan syytä olettaa, että tämäkään vaihtoehto olisi vailla ongelmia. Useimmilla tietävään yhteisöön liittyvillä visaisilla ongelmilla on vastineensa individualistisessa näkemyksessä. Nostan tässä esiin vain yhden.

Vaikka pidämmekin yksilöä viimekätisenä tiedon subjektina, tarvitsemme jonkinlaisen tavan selvittää, mikä on asiantuntijoiden näkemys jostakin polttavasta tieteellisestä kiistakysymyksestä, eli meitä kiinnostaa mikä on niin sanottu paras tieteellinen näkemys tuosta kysymyksestä. Esimerkiksi käy vaikka kysymys ydinvoiman turvallisuudesta. Kuinka muodostamme tällaisen näkemyksen? Ongelma on visainen. Asiaa ei voi hoitaa yksinkertaisesti äänestämällä. Ensimmäinen ongelma koskee äänioikeutettujen valintaa, ketkä ovat asiantuntijoita kyseisessä asiassa? Jos kysymme asiaa asiantuntijoilta itseltään saamme erilaisia luetteloita riippuen siitä keneltä kysymme. Toinen ongelma on siinä, että kaikkien sana ei ole yhtä painava. Tutkijalla, joka on tutkinut asiaa jo 30 vuotta on enemmän tiedollista painoarvoa äänestyksessä kuin tutkimusta aloittelevalla tohtorinplattulla. Mutta kuinka tällaisia painoarvoja jaettaisiin? Saisimme jälleen toisistaan poikkeavia arvioita riippuen siitä keneltä kysymme. Sama koskisi eri tieteenalojen välisiä painoarvoja. Ja loppujen lopuksi tieteessähän pitäisi ratkaista parhaiden argumenttien, ei sen kuinka monta tutkijaa jokin koulukunta tai tutkimusala on kyennyt työllistämään. On siis ymmärrettävää, että tällaisia äänestyksiä ei järjestetä, niiden vakuuttavuus olisi kovin heikko. Tiedeyhteisö ei ole sen enempää jäsentensä yksinkertainen summa kuin näiden tilastollinen keskiarvokaan.

Itseasiassa tieteellä ei ole mitään erityistä menetelmää selvittää tutkijayhteisön mielipidettä. Käytännössä tieteilijät muodostavat näkemyksensä parhaasta tieteellisestä kannasta tutustumalla alan kirjallisuuteen ja kommunikoimalla kollegoidensa kanssa. Nämä tulokset raportoidaan usein *review*-artikkelin muodossa. Tällaisessa toiminnassa on useita mielenkiintoisia piirteitä, jotka mahdollisesti heikentävät saatavien tuloksien luotettavuutta ja osoittavat kuinka vaikeasti saavutettava tiedeyhteisön mielipide itseasiassa on. Ensimmäinen seikka on se, että tieteellisessä kirjallisuudessa käytävä keskustelu ei välttämättä ole edustava otos koko tutkijakunnan näkökannoista. Esimerkiksi polemiikkien tapauksessa ei kontribuutioiden lukumäärän jakautuminen välttämättä heijasta mielipiteiden jakautumista koko yhteisössä. Sama edustavuuden ongelma nousee pohdittaessa tutkijan ei-formaaleja kommunikaatioyhteyksiä kollegoihinsa. Ei ole mitään takeita, että kenenkään tieteellinen tuttavapiiri olisi

edustava otos alan tutkijoista. Oma ongelmansa muodostuu tarvittavasta uskomuksien iteroinnista. Ajatellaanpa vaikka, että tieteellistä tietoa olisi se tieto, jonka tieteilijät uskovat tiedeyhteisössä hyväksytyksi. Tieteenalakatsausta kirjoittava tieteilijä pyrkisi tällöin muodostamaan perustellun uskomuksen siitä, mitä hänen kollegansa uskovat muiden kollegoidensa perustellusti uskovan. Kun näiden uskomusten taustalla on enemmän tai vähemmän satunnaisesti valikoitunut kokemusaineisto, on hyvin mahdollista, että lopputulokseksi saatava uskomus ei välttämättä heijasta yhteisön todellista uskomusta.

Kirjallisuus

- Faust, David (1984): *The Limits of Scientific Reasoning*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardwig, John (1985): Epistemic Dependence. *Journal of Philosophy* 82(7), 335-349.
- Hardwig, John (1991): The Role of Trust in Knowledge. *Journal of Philosophy* 88(12), 603-708.
- Leary, John E. (1994): *Francis Bacon and the Politics of Science*. Ames: Iowa State University Press.
- Lehti, Raimo (1987): Tiedeyhteisön ideologian ja organisatorisen käytännön synty. Teoksessa Raimo Lehti ja Matti Häyry (toim.) *Tiedeyhteisö – onko sitä?* Helsinki: Suomen akatemian julkaisuja 4/1987, 19-80.
- Pera, Marcello (1994): *The Discourses of Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Searle, John (1995): *The Construction of Social Reality*. New York: Penguin.
- Shapin, Steven (1990): "The Mind Is Its Own Place": Science and Solitude in Seventeenth-Century England. *Science in Context* 1(4), 191-218.
- Tuomela, Raimo (1995): *The Importance of Us*. Stanford: Stanford University Press.
- Ylikoski, Petri (1995): The Invisible Hand and Science. *Science Studies* 2(8), 32-43.

Kimmo Lapintie

ASUINYHTEISÖ UTOPIANA¹

Johdanto

Tässä artikkelissa tarkastelun lähtökohtana eivät ole filosofiset vaan praktiset tekstit, joiden avulla ja kautta yhteisöjä pyritään rakentamaan. Kiinnostuksen kohteena on erityisesti havainto, että yhteisö käsitteenä ja sen tietentyypinen luonnehdinta on ollut varsin sitkeästi läsnä kaupunki- ja yhdyskuntasuunnittelussa, muuttuvista suunnittelun muotivirtauksista riippumatta. ”Yhteisöllisyys” on ominaisuus, jolla on pyritty kuvaamaan ihanteellista asuinyhdyskuntaa tai asunto- ja yhdyskuntasuunnittelun tavoitteita.

Kuinka tämä yhteisöön viittaaminen asumisen yhteydessä on ymmärrettävä? Onko kysymyksessä vain niin sitkeä suunnittelukäsite, että se pitää pintansa vaihtelevista sisällöllisistä teemoista huolimatta, vai onko myös sisällöllisesti erotettavissa asumisen määrittelyn pitkä linja, joka yhdistää nykyisen yhteisöpuheen perinteisiin yhteisökokeiluihin ja suunnitteluideologioihin? Yritän vastata tähän kysymykseen kiinnittämällä yhteisön käsitteen toisaalta erilaisiin kaupunkikäsityksiin, toisaalta suunnittelun utopiaperinteeseen. Tätä kautta yhteisö ei näyttyädy enää niin irralliselta kuin miltä se monissa yhteyksissä vaikuttaa, vaan siitä tulee osa kaupungin ontologian ja etikan rakentamista.

Käytännön diskursseissa esiintyvien tekstien asettaminen filosofisen analyysin kohteeksi herättää usein epäilyksiä; tuntuu liian ”helpolta” arvostella epäjohdonmukaisuudesta tai huonoista perusteista argumentteja, jotka ovat syntyneet täysin toisenlaisessa kontekstissa. Nähdäkseni praktisten diskurssien tarkastelu on kuitenkin mielekästä kahdessa mielessä. Ne voidaan ymmärtää retorisia tai todellisuutta konstruoivina teksteinä, jolloin niiden sisältämä käsitys yhteisöstä – erityisesti sen yhteiskuntafilosofiset ja eettiset implikaatiot – on syytä analysoida esiin. Toisaalta voidaan lähteä siitä oletuksesta, että yhteisöjen ja asuinalueiden diskurssiivinen rakentaminen (joka edeltää niiden konkreettista rakentamista) on sen luonteista toimintaa, että siltä voidaan edellyttää myös aitoa argumentatiivisuutta.

Yhteisökäsite ekologisessa suunnittelussa

Tuoreimpana esimerkkinä yhteisökäsitteen hyödyntämisestä käytännössä on pyrkimys määritellä niin sanottu ekologinen tai kestävä kehitys mukainen asuinalue, josta seuraavassa kaksi esimerkkiä.

Maija Hakanen (1991) määrittelee ekologisen asumisen ”asumiseksi, jossa kulutetaan mahdollisimman vähän luonnonvaroja ja energiaa, kuormitetaan luontoa mahdollisimman vähän, otetaan huomioon luonnon tarjoamat edellytykset sekä suojellaan luonnon monimuotoisuutta ja tuottokykyä. Saman otsikon alle on tässä luettu myös ns. yhteisöekologisiin tavoitteisiin tähtäävät hankkeet.”

Helsingin Viikissä järjestetyssä ”ekologisen asuinalueen” suunnittelukilpailussa Petri Laaksosen voittanut ehdotus ”60°15’ pohjoista leveyttä” perustuu perinteiseen sormikaavaan: alueen pohjoisosaa hallitsee julkisten lähipalveluiden akseli, josta erkanevat tiiviisti mutta matalasti rakennetut pihakadut. Katuja reunustavien rakennusten taakse jää ”villi ja vapaa” takapihamiljöö, jonka ajatellaan antavan mahdollisuuksia niin luonnonbiotooppien kehittelyyn kuin kompostointiin tai muuhun ekologiseen toimintaan.

Suunnitelman sosiaalisen luonteen arvioinnissa keskeiseen asemaan nousee kuitenkin yhteisö:

”Ehdotus tarjoaa asukas-yhteisöjen muodostumisen kannalta erinomaiset puitteet. Ehdotuksessa on selvä keskuspaikka, jonka kautta useimmat asukkaat liikkuvat... Ehdotus edesauttaa myös pieniyhteisöjen syntymistä. Jokainen pihakatu muodostaa selkeän yhteisön. Pihakatu on luonteva yhteinen olohuone.” (Ekologinen asuinalue Helsingin Viikkiin)

Jos tämä yhteisöön viittaaminen liitetään laajempaan keskusteluun kestävästä kehityksestä, huomataan muutamia kiinnostavia piirteitä. Esimerkiksi Hakasen määritelmässä kaikki muut ominaisuudet kuin yhteisöllisyys liittyvät asuinalueen tekniseen toimivuuteen, joka on vain ulotettu koskemaan myös ympäristövaikutuksia. Näiden teknisten tavoitteiden toteutumisen sosiaalisia tai yhteiskunnallisia edellytyksiä ei kuitenkaan analysoida: tyyppillistä on käyttää tällaisissa yhteyksissä passiivia. Yhteisöllisyys jää siten ainoaksi asuinalueen sosiaalista toimintaa tai sen yhteiskunnallisia edellytyksiä kuvaavaksi määreeksi. Se on kuitenkin muusta irrallaan, eikä määritelmästä käy ilmi, ymmärretäänkö ekologisuudella yhteisön omia tavoitteita vai yhteiskunnallisia tavoitteita, joita yhteisö on pantu toteuttamaan.

Petri Laaksosen ehdotuksen arvioinnissa yhteisöllisyyden ajatellaan muodostuvat fyysisten puitteiden, kuten kohtaamispaikkojen ja selkeästi rajatun katutilan, ”yhteisen olohuoneen” avulla. Myös tässä tapauksessa yhteisöllisyys on ainoa tapa lähestyä asuinalueen tavoiteltua sosiaalista luonnetta, eikä yhteisön suhdetta yhteiskuntaan tai kaupunkikulttuuriin analysoida.

Puhuttaessa asuinyhteisöstä kysymyksessä on yleensä yhteisökäsitteen liittäminen fyysisiin, tilallisiin kehyksiin: rakennukseen, asuinalueelle, kotipaikkaan. Jos lähestymissuunta on yhteiskuntatieteellinen tai osin yleinen keskustelu esimerkiksi *Gesellschaft–Gemeinschaft* -erottelun pohjalta, tilalliset kehykset ymmärretään tietyn sosiaalisen toimintaperiaatteen kokeilupaiikkana tai sovelluskohteena. Jos taas lähtökohtana on itse tilallinen järjestys, kiinnostuksen kohteena on useimmiten sen yhteisöllisyyttä edistävä tai ehkäisevä luonne.

Erityisesti silloin kun asuinyhteisö esiintyy suunnittelussa tai kaupunki- ja sosiaalipolitiikassa, sitä ei tule kuitenkaan ymmärtää ensisijaisesti referentiaalisena käsitteenä, jolla viitattaisiin sen enempää ihmisten todelliseen arkielämään kuin heidän sosiaalisiin tarpeisiinsa. Pikemminkin yhteisön käsitettä on hyödyllistä lähestyä tulkitsemalla

se osaksi sitä diskursiivisen rakentamisen prosessia, jossa asumista ja yhteisöllisyyttä määritellään, samaan tapaan kuin sosiaaliseen konstruktionismiin pohjautuvassa yhteiskuntatieteessä. Tällä en kuitenkaan tarkoita sitoutumista kognitiivisen relativismin mukaiseen todellisuustulkintaan (esim. Berger & Luckmann 1994, 136), vaan ainoastaan tutkimuksellista näkökulmaa: vasta kun ymmärrämme yhteisön käsitteen rakenteellisen liittymisen suunnittelu- ja asumisdiskursseihin, voimme käsitellä myös diskursiivisia käytäntöjä ja niiden liittymistä muuhun todellisuuteen. Suunnittelun kohdalla tämä on myös varsin luontevaa, sillä kaupunki ja asuinalue rakennetaan aina ensin sanoin ja kuvin.

Tämä näkökulma avaa tosin keskeisen ongelman, joka koskee filosofian roolia suhteessa diskursiivisesti rakennettuihin, ontologisia ja eettisiä positioita sisältäviin käsitteisiin. Yhteiskuntatieteiden konstruktionistinen suuntaus tyytyy yleensä joko vain analysoimaan sitä tapaa, jolla diskursiivista todellisuutta tuotetaan, suunnaten kritiikin korkeintaan taustalla oleviin asymmetrisiin valtasuhteisiin. Tällöinkin tutkijan ainoaksi rooliksi jää yleensä tuottaa vaihtoehtoisia diskursseja hegemonisten diskurssien rinnalle (esim. Jokinen & Juhila 1996).

Filosofian sitoutuminen pätevän argumentaation ja retoriikan käsitteelliseen erottamiseen johtaa toisentyyppiseen kritiikkiin, jossa diskurssien retorinen toimivuus tai niiden yhteiskunnalliset kytkennät eivät ole ainakaan suoraan relevantteja. Suunnitteluargumentteja voidaan tästä näkökulmasta kritisoida esimerkiksi niiden eksplisiittisten ja implisiittisten oletusten tai niiden praktisen rationaalisuuden perusteella.

Tällöin herää kuitenkin edellä mainittu kysymys, onko filosofien kritiikki relevanttia suuntautuessaan ”liian helppoon” kohteeseen. Suunnittelussa ja yleisessä keskustelussa rakentunut yhteisökäsite on nimittäin väkisin melko yksinkertainen ja ei-reflektiivinen, jopa populistinen. Tämä selittyy ainakin osittain sen retorisella funktiolla: esimerkiksi asuinaluesuunnitelmat on saatava näyttämään oikeutetuilta maallikoiden muodostamille lautakunnille ja kunnanvaltuustoille. Filosofisen kritiikin suuntaaminen tällaista tarkoitusta varten muodostettuihin teksteihin tuntuisi siis yhtä asiaankuulumattomalta kuin suunnata se esimerkiksi mainonnan diskursiivista pintatasoa kohtaan.

Tämän ongelman ratkaisuksi voin esittää vain, että suunnittelu-

diskurssin tuottamat tekstit vaativat ilmeisesti tulkintaa ennen niiden argumentatiivista kritiikkiä. Siten ei ole ehkä niinkään kiinnostavaa todeta, että yllä olevassa Petri Laaksosen ekologisen asuinalueen suunnitelman arvioinnissa palkintolautakunta (joka edustaa lähinnä teknistä ja arkkitehtuurin asiantuntemusta) vetoaa ns. ympäristö-determinismiin, jolle ei juurikaan löydy tukea yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta. Kysymys ei ilmeisestikään ole vain yhteiskuntatieteellisen tiedon puutteesta, siis kognitiivisesta virheestä, jonka asianomaiset heti korjaisivat tullessaan siitä tietoisiksi. Deterministinen näkemys (ajatus kohtauspaikkojen ja suljetun katutilan yhteisöllisistä vaikutuksista) on pikemminkin tulkittava osana sitä kuvaa kaupunkisuunnittelun positiivisesta roolista ihmisten juurettomuuden ja ympäristöongelmien ratkaisijana, joka kyseisellä kilpailulla halutaan rakentaa (lähemmin ks. Lapintie 1996).

Tähän kuvaan kuuluu useita ulottuvuuksia, joilla on yhteiskuntafilosofista ja eettistä relevanssia: missä kulkee yhteiskunnallisesti mahdollisen ja mahdottoman raja, mikä on asiantuntijajärjestelmien, yhteisöjen ja yksityisten kansalaisten ”oikea” rooli yhteiskunnan kehittämässä, mitkä ovat tässä määrittävät ”hyvän elämän” ainesosat jne. Yhteiskunnallisten tekstien tapa tuottaa kaikki tämä implisiittisesti on omiaan suojaamaan niitä vasta-argumenteilta, joiden tuottaminen on kuitenkin filosofian – sanoisinko luovuttamaton – rooli yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Tekninen kaupunkikäsitys ja yhteisö

Sosiologi Taina Rajanti käyttää käsitettä ”tekninen kaupunkikäsitys” kontrastina aristoteeliselle ”klassiselle kaupunkikäsitykselle”, jossa kaupunki ymmärretään inhimillisen toiminnan ja yhteistyön luontaisena ympäristönä (Rajanti 1997). ”Tekninen” ymmärretään tässä laajasti, jolloin se sisältää myös ympäristön esteettisen määrittelyn. Teknisessä kaupunkikäsityksessä kaupunki ei määrity positiivisesti mahdollisuuksien ja kulttuurimuotojen toimintaympäristönä, vaan pikemminkin vaarojen, ongelmien ja riskien näyttämönä, eräänlaisena kompleksisena ongelmanratkaisuprosessina. Näin ollen se on luontevasti alistettavissa teknologian ja siihen kytkeytyneen suunnittelun

kohteeksi, jolloin toisaalta teknologia ja suunnittelu muuttuvat ”läpinäkyviksi”, ikään kuin kaupungin ja sen piirissä toimivien ulkopuoliseksi, rationaaliseksi voimaksi.

Kun tästä näkökulmasta tarkastellaan asuinaluetta, yhteisöllisyyden korostuminen on ymmärrettävää, joskin keinotekoista. Se on ikään kuin kaupungin sosiaalisuuden se osa, joka jää jäljelle leikattaessa kaupunkikudoksesta yksi funktionaalinen osa – asuminen – ja yksi maantieteellisesti rajattavissa oleva alue. Ajatus on siten osa atomistis-funktionalistista ajattelua, jossa pyritään erottamaan suunnitteluongelmia, joilla on mahdollisimman vähän loogisia tai toiminnallisia sidoksia ympäristöönsä. Kaupunkisuunnittelussa tällä ajattelulla on pitkä perinne: mainittakoon vain Le Corbusierin *Unité d’habitation*, Ebenezer Howardin *garden city* ja Christopher Alexanderin *pattern language*.

Toisaalta teknisen kaupunkikäsitteksen voidaan ajatella kuvastavan sitä vaikeutta, johon viitataan myös suomalaisten ”ohuella” tai ”nuorella” kaupunkikulttuurilla: kaupungin ymmärtämistä ”toiseutena”, joka ei hahmotu positiivisesti kulttuurisena miljööinä tai kokonaisuutena, vaan pikemminkin negatiivisesti, tiettyjen agraarikulttuurin pohjalta nousevien, positiivisiksi koettujen ominaisuuksien puuttumisena. Tällaisia ominaisuuksia ovat ennen kaikkea kiinnittyminen (”juurtuminen”) fyysiseen kotipaikkaan, luonnonläheisyys ja tietty harmonisuus luonnonympäristön kanssa, riippumattomuus ulkopuolisista, familistisuus tai perhekeskeisten arvojen korostuminen, ja luonnollisesti paikallinen yhteisöllisyys. Paikallisyhteisön roolina on toisaalta vastata ihmisten sosiaalisiin kiinnittymisen ja identifikaation tarpeisiin, toisaalta muodostaa paikallinen turvaverkosto, joka suuntautuu modernin, post-traditionaalisen yhteiskunnan muodostamia uhkia vastaan.

Kaupungin laatu määrittyy tässä rakennelmassa sen perusteella, kuinka paljon näitä puutteita ilmenee, tai kuinka hyvin agraarikulttuurin myyttinen ”kylä” on onnistuttu rakentamaan kaupungin sisään, ”kaupunkikyläksi”. Kaupunkisuunnittelun tuottamia tekstejä analysoimalla on helppo huomata, että edellä mainitut ominaisuudet korostuvat yhä ideaalista asuinaluetta hahmotettaessa (Lapintie 1997).

Kaupunkikylän myyttisyyttä osoittaa luonnollisesti se, ettei sen olettamalla yhteisöllä ole historiallista esikuvaa: sen enempää suku-

ammatti- kuin kyläyhteisöissäkään ei ole koskaan yhdistynyt vapaaehtoisuus, demokraattisuus ja kiinteät sosiaaliset suhteet (Lehtonen 1990, 37-146). Toisaalta tämä tarkentamaton yhteisökäsitys ei myöskään tavoita modernia sopimuksellista yhteisöä. Asuinyhteisön tai asuinalueen muodostuminen sopimuksellisesti on poikkeuksellista: yleensä sopimuksellinen suhde vallitsee vuokranantajan ja vuokralaisen, asunnon ostajan ja myyjän tai asunto-osakeyhtiön osakkaiden välillä, eivätkä nämä ole välttämättä tilallisesti määrittyneitä suhteita. Asuinalue on yhtä lailla osa kapitalistista yhteiskuntaa kuin sen muutkin osa-alueet, ja ns. modernit yhteisöt, kuten harrastus- ja aatteelliset yhdistykset, eivät taas ole maantieteellisesti rajattuja.

Yhdyskuntasuunnittelun haluttomuus käsitellä tätä ristiriitaa on toisinaan johtanut paradoksaalisiin yrityksiin yhdistää globaali ja paikallinen. Esimerkiksi Varkauden ja Ylöjärven asunotomessualueille oli rakennettu paikallinen tietoverkko, jonka oli tarkoitus yhdistää alueen asukkaat perinteisen kylän tavoin: Ylöjärvellä elektronisen ”kylätien” varrella on paikallisten yrittäjien kotisivuja, ja Varkauden messuesitteessä jopa mainostettiin, että ”verkon kautta voi vaikka pyytää naapurilta lapiota lainaksi”.

Modernille yhteisölle on tyypillistä, että se perustuu pitkälti vapaaehtoisuuteen: yhteisö säätelee kylläkin liittymisen ja erottamisen ehtoja, mutta yksilöt ratkaisevat taas sen, liittyvätkö vai jäävätkö pois yhteisöstä. Koska asuinyhteisön tai naapuruston muodostuminen perustuu kuitenkin valtaosin muihin sopimuksellisiin suhteisiin, erimielisyyksien ratkaisuna voi vain harvoin olla vetäytyminen tai erottaminen yhteisöstä – tai jos näin käy, se tapahtuu pitkällisen hivuttamisen seurauksena. Kuitenkaan asuinyhteisöihin viittaavat tekstit eivät yleensä lainkaan käsittele yhteisön ongelmia: yhteisö nähdään pääsääntöisesti vain yhteistyön ja keskinäisen tuen, ei erimielisyyden tai intressiristiriitojen kohtaamisen tai ratkaisun välineenä.

Tekninen kaupunkikäsitys ei kuitenkaan rajoitu vain määrittelemään kohteenaan olevaa sosiaalisuutta. Esittäessään kaupunkisuunnittelun ja kaupunkipolitiikan teknisenä ja neutraalina ongelmanratkaisuprosessina se samalla implisiittisesti viittaa ristiriidattomaan tai ainakin objektiivisesti ratkaistavissa olevaan yhteiskunnalliseen rationaliteettiin. ”Modernin projekti” on nyt vain korvautunut ”kestävän kehityksen projektilla”, johon yhtä lailla kaikkien tahojen aja-

tellaan voivan sitoutua, ja joka voi päätyä toimintasuunnitelmiin yhteisten arvojen ja intressien pohjalta. Tähän visioon voivat yhtyä teknisk-rationalistisen perinteen lisäksi myös sille vastakkaiset kulttuuritraditiot, kuten teologia ja erilaiset uskonnollis-mystiset virtaukset, joita-ympäristökritiikkiin liittynyt rationalismin kritiikki on nostanut esille (erilaisista ympäristöetiikoista ks. Kjellberg 1995). Näin ollen positiivinen ja tarkentamaton yhteisökäsitys tavallaan laajenee myös yhteiskunnalliseen päätöksentekoon: yhteisöutopiasta tulee myös yhteiskuntautopia.

Yhteisökäsite utopiaperinteessä

Yhteisökäsitteen utooppisuutta ei tule kuitenkaan käsittää vain sen epärealistisuutena ja tarkentamattomuutena. Asuinyhdyskunnalla on nimittäin oma utopiahistoriansa, joka on osin erillinen yhteiskunnallisten utopioiden filosofisesta ja poliittisesta traditiosta, mutta joka on vaikuttanut ratkaisevasti modernin kaupunkisuunnittelun ja sosiaalipolitiikan tapaan konstruoida asuinyhteisö. Sitä ei välttämättä aina nimetä utopiaperinteeksi – utopia on myös suunnittelussa saanut pejoratiivisen merkityksen – vaan ennemminkin ”suunnitteluteoriaksi” tai ”suunnittelumalleiksi”. Tämän käytännön mukaisesti esimerkiksi ekologisia utopioita tutkinut arkkitehti Ari Lainevuola (1995, 105) onkin ottanut käyttöön Ernst Blochin ”reaaliutopian” käsitteen korostaakseen suunnittelu-utopioiden ”realistisuutta” ja käytännön toteutettavuutta.

Tässä yhteydessä määrittelin suunnittelu-utopian kuitenkin rajatun, sillä niin historiallisilla kuin moderneillakin kaupunki- ja asuin-alueutopioilla on tiettyjä yhteisiä piirteitä, jotka voidaan analysoida esiin myös klassisista yhteiskuntautopioista. Otan tässä lähtökohdaksi itsensä Thomas Moren *Utopian*, jonka narratiivisesta rakenteesta on luettavissa tradition keskeiset ideat ja vastakohta-asetelmat.

Itse Utopia-saaren yhteiskuntajärjestyksen kuvausta vähemmän huomiota on yleensä kiinnitetty teoksen myöhemmin kirjoitettuun ensimmäiseen osaan, jossa More itse asiassa kiinnittää tarkastelunsa siihen dualistiseen vastakohta-asetelmaan, jonka kautta niin myöhemmät utopiakehitykset kuin niiden kritiikkikin tulivat määrittämään

itsensä. Keskustellessaan Pieter Gillesin esittelemän Raphael Hythlodaeuksen kanssa (joka siis toisessa osassa esittelee Utopian saaren ihanneyhteiskuntana) More kehottaa tätä hyödyntämään tietojaan ja kokemustaan jonkin ruhtinaan neuvonantajana (More 1984, 32). Raphael kuitenkin kieltäytyy tästä vedoten reaalipolitiikan korrupoituneisuuteen ja epäeettisyyteen, jossa totuudella tai eettisellä kritiikillä ei ole sijaa. Moren mielestä taas viisaat neuvot voisivat hyvinkin hyödyttää reaalipolitiikkaa, kunhan neuvonantaja vain osaa sovitautua siihen peliin tai näytelmään, jota hoveissa esitetään. ”Sen [skolastiikan, jonka mukaan mikä hyvänsä käy missä hyvänsä] sijaan on olemassa toisenlaista, sopeutuvampaa filosofiaa, joka tietää oman näyttämönsä, mukautuu sen vaatimukseen ja esittää meneillään olevassa näytelmässä osansa sopivasti ja asianmukaisesti.” (mt.: 63-64).

Raphaelin ja Moren kannat edustivat siis olennaisilta piirteiltään samaa kahtiajakoa, jota Popper myöhemmin tavoitteli käsitteillä ”*Utopian social engineering*” ja ”*piecemeal social engineering*” (Popper 1966, 1), ja jota suunnitteluteorioissa haetaan käsitteiden ”*rational planning*” ja ”*incrementalism*” avulla (esim. Camhis 1979, 16-55). Toisin sanoen yhteiskuntakritiikki suunnataan edellisessä koko järjestelmää vastaan ja sille esitetään kokonaisvaltainen, rationaalisesti perusteltu vaihtoehto, ja jälkimmäisessä taas puututaan aktuaaliin ja polttaviin ongelmiin käytettävissä olevin keinoin.

Utopia-vaihtoehdon tyypillisenä piirteenä voidaan siis pitää erityisesti utopian asettumista ongelmalliseksi koettua ympäristöä vastaan, sen jonkinlaiseksi vaihtoehdoksi tai pelastukseksi. Tyypillistä utopialle on siten sen sisäinen, moraalinen järjestys, joka vertautuu ulkopuoliseen kaaokseen tai hallinnan menetykseen. Näin ollen on luonnollista, että utopia myös sijoittuu toisaalle, ei-tänne, ja että sen ja ympäristön välille yleensä tarvitaan rajaava elementti. Thomas Moren Utopiassa tämä toteutettiin saari-metaforan avulla, jonka Utopian perustaja Utopus toteutti kaivamalla pois saaren mantereeseen yhdistävän kannaksen). Robert Owenilla, Ebenezer Howardilla ja ekologisilla utopisteilla se merkitsee yleensä vihreän maaseutuvyöhykkeen ympäröimää, suurkaupungin ulkopuolelle sijoituvaa keskittymää.

1800-luvun utopiat on ymmärrettävä pitkälti teollistuvan yhteiskunnan kritiikkinä ja pelastusoppina, ja niinpä niiden sisäinen

järjestyskin on yleensä teolliselle kehitykselle vastakkainen: verkostoituvan talouden sijasta omavaraisuutta, suurten keskittymien sijasta pieniä ja rajattuja yksiköitä, liikkuvuuden sijasta paikallisuutta ja individualismin sijasta yhteisöllisyyttä, mukaan lukien yhteisomistus. Yhteisöllisyyden liittymistä utopiaperinteeseen voidaan siten pitää historiallisesti luonnollisena: vaikka utopiat suuntautuvatkin tulevaisuuteen nykyisen rappion vastakohtina, ne kiinnittyvät yleensä traditionaalisiin yhteiskuntamuotoihin. Siten niiden aikakäsitys on tavallaan syklinen: lunastus tapahtuu palaamalla alkulähteeseen. ”Alkulähteen” luonne on kuitenkin vaihdellut: kun Morella kaupunki oli klassisen kaupunkikäsitteen mukaisesti toiminnan luonnollinen paikka ja maanviljely suoritettiin eräänlaisen ”asevelvollisuuden” kautta (More 1984, 75-76), moderneissa ekologisissa utopioissa maaseutukylä on yleensä mielletty ihmisen ”luonnolliseksi” paikaksi.

Utooppisen yhteisön suhde perheeseen on tosin kompleksinen: teoreettisissa utopiamalleissaan Platonin ihannevaltiota myöten on usein pyritty luopumaan ydinperheen määräävästä roolista, mutta käytännön kokeiluissa ne eivät ole edenneet pieniä asuinyhteisökokeiluja pidemmälle. Utopiaperinteen muuntuessa valtavirtasuunnitteluksi perhe on päinvastoin noussut keskeiseen asemaan. Esimerkiksi Heikki von Hertzenin suomalaisessa puutarhakaupunkisovelluksessa 1940-luvulta familistisuus on tarkastelun ytimessä: teollistunutta kaupunkia ei enää vastusteta sinänsä, vaan ainoastaan sen perhettä ja sitä kautta moraalia heikentävää vaikutusta (von Hertzen 1946).

Ekologisissa utopioissa ulkoisen kaaoksen roolin on omaksunut ympäristökatastrofin uhka, mikä myös kytkeytyy teollistumiseen. Sisäinen järjestys luodaan ekologisesti ”oikealla” rakentamisella (joka useimmiten ymmärretään vain teknisenä ideaalina, kytkemättä sitä esimerkiksi markkinoihin, vrt. Koskiaho 1994, 74), mahdollisimman tiiviillä omavaraisuudella, mukaan lukien kotitarveviljely, joissain tapauksissa myös yhteisomistus. Vaikka ekologisten ongelmien ratkaisu tätä kautta vaikuttaa useista kriitikoista ristiriitaiselta (ympäristöongelmathan olisi ratkaistava nykyisissä taajamissa, ei rakentamalla uusia), se tulee tämän perinteen kautta ymmärrettäväksi. Samalla selittyy alussa havaitsemani ekologian ja yhteisöllisyyden ”outu” yhdistelmä.

Utopian muodostamalle järjestykselle on ominaista, että se tulkitaan harmonisena ja siten myös pysyvänä: eri elementit ja ihmiset ovat sopusoinnussa, joten muutokset voivat korkeintaan horjuttaa saavutettua ihannetilaa. Tämä ominaisuus kääntää utopian vastakkaiseksi historialliselle kaupungille, joka on kehittynyt ja kasvanut hitaan ja fragmentaarisen kehityksen tuloksena. Sen sijaan utopian toteutus on projekti, joka lähtee liikkeelle yleensä ”neitseellisestä” maaperästä (metsä, rakentamaton maaseutu) tai sitten olevan kaupunkirakenteen pois pyyhkäisemisestä (kuten Le Corbusierin *Plan Voisin* Pariisissa), ja saavutettuaan ihannekokonsa se on jätettävä rauhaan. Ihanneyhdyskuntien vastaiselle kehitykselle ei ole yleensä luotu sen enempää muotoa kuin mahdollisuuksiakaan. Utopia on myös u-kronia, pysähtyneisyyden valtakunta.

Jos tarkastellaan utopiahistoriaa tästä näkökulmasta, siinä korostuu tavallaan kasvatuksellinen, paternalistinen ulottuvuus. Robert Owenin kokeilut New Lanarkissa ja hänen ideaalikylänsä perustuvat ajatukseen ihmismielen lähes täydellisestä muokattavuudesta, mikä samalla poisti heidän moraalisen vastuunsa: kun ihminen keran oli ympäristönsä tuote, häntä ei tullut syyttää paheistaan (Owen 1991, 19). Tämän seikan oivaltaminen – näin Owen uskoi – poistaisi samalla kaikki negatiiviset tunteet yhteisöstä. Owenilainen yhteisö oli siis eräänlainen Peter Pan -maailma, jossa kasvatustuote ei koskaan tuottanut aikuisia, vastuullisia ihmisiä: hyvän ja pahan tiedon puusta ei koskaan syöty.

Sosiologi Arto Noro on analysoinut tavallaan käänteisestä, mutta kuitenkin vastaavasta näkökulmasta yhtä modernin maailman onnettomimmista yhteisökokeiluista, pastori Jonesin johtamaa Jonestownia Guayanassa, jonka tarina päättyi 921 asukkaan joukkoitsemurhaan. Hän siteeraa ensin Jonesin omaa tekstiä, joka sopsi monen muunkin yhteisön omaksikuvaksi:

”Täällä on sellainen rauha. Mikään ei voi merkitä niin suurta itsensä toteuttamista kuin eläminen yhteisössä. Elämä yhteisössä tuo mukanaan suuren turvallisuuden. Se luo edellytykset tunnistaa ja kohdata jokaisen hätä. Se mahdollistaa persoonallisen luovuuden kehkeytymisen ja ajan paneutua persoonallisiin intresseihin. Meillä on työryhmiä matonkudontaan, nahanvalmistukseen, säilykkeiden tuotantoon, ja

työskentelemme lukuisten tieteellisten projektien parissa... Kaikenlaisen organisoitu urheilu ja rentoutumisleikit virkistävät meitä. Musikaaliset ja ylipäänsä taiteelliset lahjakkuudet puhkeavat täällä kukkaan... Olemme löytäneet kollektiivisessa elämässämme varmuuden ja täyttymyksen ja voimme rakentaa rauhallisen agraarivaltion.” (Noro 1993, 11)

Tässä ei ole Noron mukaan enää kysymys lapsuuden maailman jäädytetystä versiosta, vaan pikemminkin sen vastakohtasta, jonka pyhäytyneisyydelle on enää vain yksi vaihtoehto:

”Kuvitelma paremmasta maailmasta on vain alistunut kuvaus jättimäisestä, täydellisesti organisoidusta ja mukavasta vanhainkodista. Siinä on utopian henki muuttunut vanhainkodin kotikummitukseksi. Turvallisuus ja rauha, joita voimaton moderni ihminen kaipaa, ovat viimeinen esivaihe ennen haudan lepoa. Yhtäkkiä sitten ammattitaitoiset verenpainetta mittailevat sairaanhoitajat jakoivatkin asukeille sitä, mitä todella kaivattiin eli syanidilimonaa.” (mt., 12)

Yhteisöutopian kritiikki

Luontevuus suunnittelutekstien ja utopiaperinteen vertailussa ei ole sinänsä hämmästyttävää: molemmissa on kysymyksessä asiantuntijoiden ulkoapäin rakentama ihannemalli elämästä, jonka soveltaminen vain kohdistuu suunnittelussa abstraktien yhteiskuntamallien tai koko yhteiskunnan sijasta fyysiselle alueelle tai vähintäänkin kaupunkiin. Mutta jos asuinyhteisön suunnittelu voidaan tällä tavoin tulkita utopiaperinteen jatkumolla, missä määrin siihen voidaan myös soveltaa samaa kritiikkiä, jonka perusteella utopistista yhteiskuntafilosofiaa on arvosteltu epäeettisyydestä tai jopa vaarallisuudesta?

Utopioita voidaan ensinnäkin arvostella Noron tapaan aika-olottuvuuden ja dynaamisuuden kadottamisesta. Utopia on tyypillisesti esitetty harmonisena lopputilana, joka ei ole suuntautunut mihinkään, ja joka pyrkii korkeintaan estämään omaa tilaansa horjuttavia muutoksia. Vaikka tämän ajattelun pohjalta syntyneet kokeilut eivät purkautuisikaan Jonestownin tavoin dramaattisen kriisin kautta, ne saattavat luoda absurdin tai täysin odottamattoman tilanteen joutues-

saan fyysisen ja muuttuvan todellisuuden kanssa tekemisiin. Asuinalueet kohtaavat tämän ongelman jo niinkin luonnollisen muutoksen kuin lasten kasvamisen ja aikuisten vanhenemisen kautta. Heikki von Hertzenin pamfletissa kaupungistuneen ja kasarmoituneen kaupungin ongelmana esitettiin tupakoiva ja rikoksiin sortunut nuoriso, kun taas luonnonläheisellä ihannealueella kirmasivat leikki-ikäiset lapset. Tämä näkyy yhä käytännön asuinalue suunnittelussa niinkin konkreettisesti, että pihat ja lähiympäristö suunnitellaan leikki-ikäisiä ja heidän vanhempiaan varten, mutta nuoriso katoaa suunnittelijan perspektiivistä lähes täysin.

Toisaalta utopia toimii ajallisen maailman suuntaa-antavana päämääränä, *teloksena*, joten se myös näennäisesti oikeuttaa nykyhetkessä toteutetut suuretkinepääoikeudenmukaisuudet. Tähän piirteeseen ovat kiinnittäneet huomiota niin Popper kuin Zygmund Baumankin, monien muiden ohella, ja sitä voidaan nimittää utopia-ajattelun totalitarismi-kritiikiksi. Suunnittelukeskustelussakaan tämä kritiikki ei ole vierasta: esimerkiksi amerikkalaista kaupunkisuunnittelua kritisoivat Jane Jacobs arvosteli niin Howardin kuin Le Corbusierinkin visioita siitä, että ne eivät sisältäneet minkäänlaista väljyyttä ihmisten omia pieniä projekteja varten (Jacobs 1962, 17). Utopiayhteisön jäsenten oletetaan ikään kuin sulautuvan yhteisiä tavoitteita ja yhteistä elämänmuotoa toteuttavaksi kokonaisuudeksi, jossa hyvä elämä määritellään ulkopuolelta. Myös ekologisissa yhteisöutopioissa voidaan havaita, että tavoitteen (ekologista elämäntapaa toteuttavan asuinalueen) katsotaan oikeuttavan asukkaiden pakottamisen erilaisiin kohtaamiseen ja yhteistoiminnan muotoihin.

Näin välittyvä implisiittinen yhteiskuntafilosofia on luonnollisesti helppo kohde liberalistiselle kritiikille. Toisaalta voidaan yhtyä Fred Eidlinin havaintoon, että tässä yhteydessä liberalistinen totalitarismikritiikki helposti menettää otteen koko yhteisön käsitteestä, ja sitä kautta myös poliittisten ja sosiaalisten järjestelmien legitimitteettikysymyksestä (Eidlin 1997). Jos ihmiset eivät voi katsoa kuuluvansa sen enempää paikallisyhteisöön kuin yhteiskuntaan laajempaan, kuvitteellisena yhteisönä, poliittisen vallan legitimointi jää auki.

Tästä näkökulmasta asuinalue saattaa ehkä hyvinkin olla kohde, jolla yhteisöllistä etiikkaa voidaan mielekkäästi tarkastella. Asuinyhteisöjen perhekeskeisyys ja naapurisuhteet eivät nimittäin ole vain

niiden rakennettuja ominaisuuksia, vaan ne myös tuovat esille tilanteita, joissa liberalistiselle ajattelulle vastakkaiset käsitteet soveltuvat paremmin. Tällaisia ovat ainakin perheeseen liittyvä ”merkitsevän toisen” käsite ja vahva osallisuus: jo pelkkä fyysinen läheisyys luo kansalaisuutta vahvemman osallisuuden läheistensä elämään. Nämä peruskokemukset ja niihin liittyvä etiikka, omien ja oman alueen puolustaminen, on yleensä tuomittu tasa-arvoon tai utilitarismiin viitaten NIMBY-ilmiönä (not-in-my-backyard eli oman alueen valikoiva puolustaminen haitallisia muutoksia vastaan). Ehkä olisi jo aika purkaa tämänkin käsitteen itsestäänselvä negatiivisuus. Aukkaiden ryhmittymien ulkoista uhkaa vastaan, mitä monessa tapauksessa edustaa juuri kaupunkisuunnittelu, on modernin paikallisyhteisön ehkä selkeimmin jäljellä oleva ”yhteisöllinen” ominaisuus. Paradoksaalista onkin, että kohdatessaan tämän vastarinnan yhteisöjä muuten korostavat suunnittelijat kokevat sen nimenomaan yksityisten intressien ei-legitiiminä puolustamisena, joka ”yleisen intressin” nimissä tulee syrjäyttää.

Viite

¹ Artikkelin perustuu Suomen Akatemian rahoittamaan Ekopolis-tutkimushankkeeseen (Ekologinen kaupunki – tulevaisuuden vaihtoehto?), joka toteutettiin vuosina 1993-1996 Tampereen yliopiston, Tampereen teknillisen korkeakoulun, Yhdyskuntasuunnittelun täydennyskoulutuskeskuksen ja Kirkon tutkimuskeskuksen yhteistyönä.

Kirjallisuus

- Alexander, Christopher (1979): *Notes on the Synthesis of Form*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1994): *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Alkuteos *The Social Construction of Reality* 1966. Käännös ja toim. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.
- Camhis, Marios (1979): *Planning Theory and Philosophy*. London & New York: Tavistock.
- Ekologinen asuinalue Helsingin Viikkiin. *Arkkitehtuurikilpailuja –*

- Architectural Competitions in Finland*. Arkkitehti-lehden n:o 3, 1996, erillisliite.
- Eidlin, Fred (1997): Blindspot of a Liberal. *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 27, no. 1, 5-23.
- Hakanen, Maija (1991): *Suomalaisia "ekologisen asumisen" kokeiluja ja suunnitelmia 1970-luvun alusta lähtien*. Otaniemi: Teknillinen korkeakoulu, arkkitehtiosasto, Rakennetun ympäristön tutkimuslaitos.
- Hertzen, Heikki v. (1946): *Koti vaiko Kasarmi Lapsillemme*. Werner Söderström/Väestöliiton julkaisuja n:o 15.
- Howard, Ebenezer (1965/1898): *Garden Cities of To-Morrow*. London: Faber and Faber.
- Jacobs, Jane (1962): *The Death and Life of Great American Cities*. London: Jonathan Cape.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi (1996): *Merkitykset ja vuorovaikutus. Poimintoja asunnottomuuspuheiden kulttuurisesta virrasta*. Tampere: Acta Universitatis Tamperensis, ser. A, vol. 510.
- Kjellberg, Seppo (1995): Ympäristöeettinen moninaisuus. Teoksessa Lapintie & Koskiaho & Ikonen & Tiilikainen (toim.): *Ekopolis. Ekologisen kaupungin juuria etsimässä*. Tampere: Gaudeamus.
- Koskiaho, Briitta (1994): *Ekopolis: Conceptual, Methodological and Practical Implementations of Urban Ecology*. Helsinki: Ministry of the Environment, Land Use Department.
- Lainevo, Ari (1995): Ekologisen kaupunkikehityksen reaaliutopiat. Teoksessa Lapintie & Koskiaho & Ikonen & Tiilikainen (toim.): *Ekopolis. Ekologisen kaupungin juuria etsimässä*. Tampere: Gaudeamus.
- Lapintie, Kimmo (1996): The Justification of Planning Solutions in Ecological Housing The Case Study of Viikki in Helsinki. *Scandinavian Housing & Planning Research*, vol. 13, n:o 4, 183-199.
- Lapintie, Kimmo (1997): Kaupunkisuunnittelu hyvän asuinympäristön määrittelijänä. Teoksessa Taipale, Kaarin ja Harry Schulman (toim.): *Koti Helsingissä. Urbanin asumisen tulevaisuus*. Helsinki: Helsingin kaupungin tietokeskus.
- Lehtonen, Heikki (1990): *Yhteisö*. Jyväskylä: Vastapaino.
- More, Thomas (1984): *Utopia*. Suomentanut Marja Ikonen-Kaila. WSOY: Juva.
- Noro, Arto (1993): *Postfranzenia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Owen, Robert (1991): *A New View of Society and Other Writings*. Penguin Classics.
- Popper, Karl R. (1966): *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rajanti, Taina (1997): Kaupunki ihmisen kotina. Julkaisematon väitöskirjäsikirjoitus.

Juha Räikkä

VÄHEMMISTÖYHTEISÖJEN OIKEUDET

Sodanjälkeisessä länsimaisessa politiikan teoriassa on usein ajateltu, että vähemmistöryhmien suojaamiseen syrjintää vastaan riittää se, että vähemmistöjen sallitaan edustaa omaa kulttuuriaan, puhua keskenään omaa kieltään ja tunnustaa omaa uskontoaan.¹ Tämän ajattelutavan mukaan kansalaisten eriarvoinen kohtelu ryhmäjäsennyden perusteella on moraalisesti tuomittavaa, ja valtion velvollisuutena on paitsi itse olla harjoittamatta eriarvoista kohtelua myös valvoa, ettei kukaan muu toimija tai taho harjoita sitä. Keskeinen ajatus on, että *ryhmäsidonnaiset oikeudet* – oikeudet joita ei voida antaa kaikille kansalaisille (kuten *veto*-oikeus tietyn alueen lainsäädännössä) tai joita potentiaalisestikin haluaa tai tarvitsee vain jokin ryhmä mutta jonka kustantamiseen joutuvat osallistumaan kaikki (kuten oikeus valtionhallinnon palveluihin ruotsinkielellä)² – ovat perusteettomia. Kaikki kansalaiset ovat oikeutettuja relevantisti samoihin oikeuksiin: tasa-arvo edellyttää, ettei mikään kansalaisten ryhmä nauti erityisistä ryhmäsidonnaisista oikeuksista.

Viimeisen kymmenen vuoden aikana käsitys siitä, mitä eri ryhmiin kuuluvien kansalaisten välinen tasa-arvo tarkoittaa, on kuitenkin radikaalisti muuttunut. Poliitiikan filosofian muotikäsitteiksi ovat

tulleet ‘pluralismi’, ‘diversiteetti’, ‘multikulttuurisuus’ sekä ‘toiseus’, ja monet teoreetikot vastustavat ajatusta, että kansalaisille kuuluvat täsmälleen samat oikeudet. Jos kansalaisilla on samat oikeudet eikä vähemmistöillä ole erityisiä ryhmäsidonnaisia oikeuksia, tämä johtaa *assimilaatioon*, vähemmistöjen alistamiseen samanlaistamalla se enemmistön kanssa. Kiinnostavaa on, että näkemystä, jonka mukaan kansalaisille kuuluvat oikeudet riippuvat heidän ryhmäjäsenyyksistään, kannattavat yhtä hyvin liberalistiset kuin sosialistiset, kommunitaristiset ja feministisetkin kirjoittajat.³

On totta, että monilla vähemmistöillä on jo pitkään ollut ryhmäsidonnaisia oikeuksia. Esimerkiksi Suomessa ruotsinkielisen vähemmistön ryhmäsidonnaisten oikeuksien historia on pitkä. On niin ikään totta, että ryhmäsidonnaisia oikeuksia on myös teoreettisesti puolustettu jo jonkin aikaa. Erityisesti niitä puolustettiin 60- ja 70-luvulla Yhdysvalloissa käydyssä keskustelussa kiintiöjärjestelmän ja positii-visen syrjinnän oikeutuksesta. Tuossa keskustelussa esitetyt argumentit kuitenkin erosivat merkittävästi nykyisistä perusteluista ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta. Ensinnäkin perinteisillä argumenteilla ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta kannatettiin tavallisesti vain joidenkin tiettyjen vähemmistöryhmien, erityisesti mustien vähemmistön, ryhmäsidonnaisia oikeuksia (sekä naisten ryhmäsidonnaisia oikeuksia). Toiseksi ryhmäsidonnaiset oikeudet oli tavallisesti tarkoitettu väliaikaiseksi järjestelyksi. Nykyiset perustelut ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta huomioivat mitä erilaisemmat (uskonnolliset, seksuaaliset, etniset, vammais-, kieli-, kulttuuriset, alakulttuuriset ja kansalliset) vähemmistöt, ja nykyisillä argumenteilla puolustetaan yleisesti pysyviä ryhmäsidonnaisia oikeuksia.

Kysymys, kuuluuko joillekin vähemmistöryhmille ryhmäsidonnaisia (eli erityis-)oikeuksia, on moraalista näkökulmasta tavallaan triviaali. Ryhmäsidonnaisten oikeuksien kieltäminen esimerkiksi vammaisvähemmistöltä olisi intuitiivisesti ajatellen kiistatta moraalisesti tuomittavaa. Jos vammaiset eivät saisi esimerkiksi pysäköidä ajoneuvojaan paikkoihin, joihin muut kansalaiset eivät saa pysäköidä, tämä aiheuttaisi sen, että vammaiset eivät tosiasiansa saisi missään mielessä samoja palveluja kuin muut kansalaiset. Tämä tuskin olisi oikeudenmukaista. Vammaisvähemmistöillä on sama oikeus kuin muillakin kansalaisilla saada palveluja ja lisäksi erityisoikeus tiet-

tyihin pysäköintipaikkoihin, jotta he voisivat tosiasiallisesti hyödyntää noita palveluja ja käyttää oikeuttaan. (Erytisoikeus siis mahdollistaa yleisen oikeuden käyttämisen ja on siksi moraalisesti perusteltu.)

Vähemmistöjen erityisoikeuksia koskevassa filosofisessa keskustelussa on kysytty yhtäältä sitä, mihin vähemmistöjen ryhmäsidonnaiset oikeudet tarkkaan ottaen perustuvat. Kysymys vähemmistö-oikeuksien perusteista määrää ainakin osittain sen, minkälaisille ryhmille erityisoikeuksia kuuluu ja mitä oikeuksia voidaan jakaa ryhmäjäsenyyden perusteella. Toisaalta keskustelussa on pohdittu, minkälaisia *moraalisia kustannuksia* joudutaan hyväksymään, jos ryhmäsidonnaisia oikeuksia toteutetaan. Vaikka (joidenkin) vähemmistöryhmien (tietyt) erityisoikeudet olisivatkin viime kädessä moraalisesti oikeutettuja, on tärkeätä nähdä, että oikeuksiin liittyy myös epäkohtia. Jotkut epäkohdat seuraavat erityisoikeuksista välttämättä, toiset taas kuin sattumalta. Välttämätön erityisoikeuksista seuraava epäkohta on oikeuksien epätasainen jakautuminen yhteiskunnassa. Saat-
taa niin ikään olla välttämätöntä, että annettaessa kulttuurilliselle yhteisölle erityisoikeus oman kulttuurin harjoittamiseen joudutaan suvaitsemaan yksilöiden huonoa kohtelua – jos huono kohtelu sattuu kuulumaan tuon yhteisön kulttuuriin. Satunnaisia erityisoikeuksista seuraavia moraalisia epäkohtia on useita. Monesti ajatellaan, että esimerkiksi Suomen ruotsinkielisen väestönosan pidempi elinikä ja parempi työllisyystilanne suomenkielisiin verrattuna johtuu osittain myös ruotsinkielisen väestönosan erityisoikeudesta ruotsinkieleen. Mikäli tällainen syy–seuraus-suhde on todella olemassa, se on epäilemättä epäkohta, ja ehkä se olisi korjattavissa.

Seuraavassa tarkastelen vähemmistöjen erityisoikeuksien puolesta esitettyjen perustelujen taustaoletuksia ja arvioin niiden hyväksyttävyyttä.

Eriarvoinen kohtelu ja paralleeli-periaate

On kiinnostavaa, että kaikki erityisoikeuksien puolesta esitetyt argumentit ovat tärkeässä suhteessa samanlaisia. Jokaisessa ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta esitettyssä perustelussa on välttämätöntä määrittää jokin ominaisuus tai kriteeri, jonka perusteella vähem-

mistölle ja enemmistölle on moraalisesti oikeutettua antaa erilaiset oikeudet. Esimerkiksi kanadalaisfilosofi Will Kymlickan mielestä tällainen ominaisuus on se, että toisin kuin enemmistön jäsenien, vähemmistön jäsenien mahdollisuus käyttää valinnanvapautta vähenee kulttuurillisessa kanssakäymisessä, ellei heillä ole erityisoikeuksia.⁴ Samalla tavalla *jokaisen* argumentin vähemmistöjen erityisoikeuksien puolesta on määriteltävä *jokin* moraalisesti relevantti kriteeri, jonka suhteen vähemmistön ja enemmistön jäsenet eroavat. Jos eriarvoinen kohtelu – eli relevantisti *erilaisten oikeuksien antaminen kansalaisille* – on moraalisesti hyväksyttävää, vähemmistön on jollakin moraalisesti relevantilla tavalla erottava enemmistöstä. Ilmaus ‘eriarvoinen kohtelu’ (engl. ‘*different treatment*’) merkitsee tässä siis toimintaa, joka voi olla myös moraalisesti oikein; ‘syrjintä’ (engl. ‘*discrimination*’) taas tarkoittaa sellaista eriarvoista kohtelua, joka on aina väärin. (Eriarvoinen kohtelu on siis erottelevaa, moraalisesti merkityksellisessä mielessä erilaista kohtelua.)

On selvää, että ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta esitetyt argumentit eivät perustu näkemykseen, jonka mukaan jäsenyys vähemmistössä olisi *itsessään* sellainen moraalisesti relevantti seikka, joka oikeuttaisi erityisoikeudet. Esimerkiksi etniselle vähemmistölle ei pyritä antamaan erityisoikeuksia siksi, että jäsenyys *sinänsä* josakin etnisessä vähemmistössä oikeuttaisi erityisoikeuksiin – että jotkut etniset ryhmät olisivat ikään kuin arvokkaampia kuin toiset. Vastaavasti kielivähemmistöjen erityisoikeutta oman kielen käyttämiseen (enemmistön maksaessa kustannukset) ei tietenkään puolusteta sillä perusteella, että tiettyyn kieliryhmään kuuluminen oikeuttaisi itsessään erityisoikeudet – että jotkut kieliryhmät olisivat arvokkaampia kuin toiset.

Argumentit ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta ovat sensitiivisiä sille tosiasialle, että etnisuus, kansallisuus, kieli ja uskonto *eivät* ole moraalisesti relevantteja seikkoja, vaan samanlaisia ominaisuuksia kuin esimerkiksi sukupuoli, ihonväri ja ikä, joiden perusteella eriarvoista kohtelua ei (joitakin poikkeustapauksia lukuunottamatta) voida oikeuttaa. Ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolustaminen ei siis merkitse sitä, että jouduttaisiin hylkäämään keskeiset länsimaiset käsitykset moraalisesti merkityksellisistä ja merkityksettömistä seikoista.

Erityisoikeuksien puolesta esitettyjen perustelujen keskeinen idea on se, että vaikka jäsenyys vähemmistössä ei sinänsä ole moraalisesti merkityksellinen asia (joka oikeuttaisi erityisoikeudet), niin vähemmistön ja enemmistön jäsenet eroavat myös *jonkin muun seikan* (kuin vähemmistöjäsenyyden) suhteen. Tämän muun eroavaisuuden ajatellaan olevan moraalisesti merkityksellinen eroavaisuus, joka oikeuttaa erityisoikeudet. Ajatus on siis se, että esimerkiksi jokainen saamelainen eroaa jokaisesta suomalaisesta paitsi siinä, että hän on saamelainen (moraalisesti irrelevantti seikka), myös jossakin sellaisessa suhteessa, joka oikeuttaa saamelaisten erityisoikeudet. Erityisoikeuksien puolesta esitetyt argumentit nojautuvat aina sääntöön, jota voitaisiin kutsua paralleeli-periaatteeksi.

Paralleeli-periaate: Systemaattinen eriarvoinen kohtelu ryhmäjäsennyden mukaan on joskus moraalisesti oikeutettua, jos sitä voidaan puolustaa muutoin kuin viittaamalla ryhmäjäsennyteen itseensä.

Paralleeli-periaate on erittäin tärkeä, koska se näyttäisi olevan kaikkien ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta esitettyjen perustelujen taustaoletuksena. Kiinnostavaksi paralleeli-periaatteen tekee se, että monet tasa-arvosta kiinnostuneet teoretikot ovat usein hylänneet sen. Esimerkiksi Peter Singerin mukaan mustien systemaattinen eriarvoinen kohtelu edustaa syrjintää, vaikka tätä eriarvoista kohtelua voitaisiinkin puolustaa viittaamalla johonkin muuhun ominaisuuteen kuin ihonväriin. Thomas Schmid on samaa mieltä kirjoittaessaan, että rotujen eriarvoinen kohtelu on epäoikeudenmukaista, vaikka eriarvoista kohtelua puolustettaisiinkin muutoin kuin puhumalla rotujen erilaisesta arvosta.⁵

Paralleeli-periaatteen hylkääjien idea on siis seuraava. Jos etnisten, rodullisten, kansallisten tai muiden ryhmien systemaattista eriarvoista kohtelua on mahdollista puolustaa, kunhan se ei tapahdu viittaamalla etnisyyteen, rotuun, kansallisuuteen tai muuhun sellaiseen seikkaan itseensä, niin silloin ei tosiasiaassa olla kovinkaan kiinnostuneita ryhmien tasa-arvosta – siis siitä, että ne saavat samat oikeudet. Jos esimerkiksi etnisen ryhmän eriarvoinen kohtelu on oikeutettua, kunhan vain keksitään jokin muu kuin etnisyyteen viittava peruste (esimerkiksi “ahkeruus”) eriarvoiselle kohtelulle, silloin emme

tosiasiassa aja tasa-arvon asiaa. Jokin muu asia (esimerkiksi “ahkeruuden” palkitseminen) näyttää silloin olevan tärkeämpi ja arvokkaampi kuin ryhmien välinen tasa-arvo (ymmärrettynä oikeuksien tasaiseksi jakaumaksi).

On tärkeää huomata, että kyse on *systemaattisen* (järjestelmällisen) eriarvoisen kohtelun tuomitsemisesta. Toki esimerkiksi työnantajalla on oikeus palkata valkoinen työnhakija ja jättää musta työnhakija palkkaamatta, jos hän perustelee tämän valkoisen työnhakijan paremmalla pätevyydellä, jos hänen tosiasiallinen perusteensa valkoisen palkkaamiseen on valkoisen työnhakijan parempi pätevyys ja jos valkoinen työnhakija on myös tosiasiassa pätevämpi kuin musta työnhakija. Tässä valkoisen ja mustan työnhakijan erilaisessa kohtelussa ei ole kysymys *systemaattisesta* eriarvoisesta kohtelusta. Sen sijaan jos mustia ei palkata (juuri) koskaan, koska heidän sanotaan olevan epäpätevämpiä, tällöin rasismi oikeutetaan tai ainakin pyritään oikeuttamaan käyttäen (häikäilemättömästi) paralleeli-periaatetta (eli viittaamatta itse ihonväriin oikeuttavana kriteerinä). Silloin kun jotakin ryhmää kohdellaan esimerkiksi työhönotossa *systemaattisesti* eriarvoisesti, yhteiskunta voi ryhtyä – ehkä oikeutetusti? – suojaamaan ryhmää kiintiö- tai suosintajärjestelmillä. Kiinnostava kysymys on, minkälaiset ryhmät voidaan ottaa tällaisen toiminnan kohteeksi. Jos “ryhmä”, joka koostuu henkilöistä, joiden sukunimi alkaa Y-kirjaimella ja joiden etunimessä on viisi kirjainta, voi keskimääräisesti paljon huonommin kuin muu väestö, niin tässä tilanteessa tätä “ryhmää” tuskin alettaisiin suosimaan erityisjärjestelyin.

Yksinkertaisesti sanottuna paralleeli-periaatteeseen liittyvä ongelma on tämä: Joko paralleeli-periaate on hyväksyttävä periaate tai sitten se ei ole hyväksyttävä periaate. Olettakaamme, että se *ei* ole hyväksyttävä periaate. Tässä tapauksessa on käytännössä mahdollonta yrittää järkevästi puolustaa minkäänlaisia ryhmäsidonnaisia oikeuksia, ja vähemmistöjen aseman suojaaminen voidaan unohtaa. Tämä olisi onneton lopputulos. Olettakaamme siis, että paralleeli-periaate *on* hyväksyttävä periaate. Tässä tapauksessa on oikeutettua harjoittaa systemaattista eriarvoista kohtelua mustia, intiaaneja, saamelaisia, ruotsinkielisiä ja muita vähemmistöryhmiä kohtaan, jos vain keksitään tai löydetään ominaisuus, millä tämä eriarvoinen kohtelu voidaan oikeuttaa. Tämäkään lopputulos ei tunnu hyvältä.

Ongelma voidaan yrittää ratkaista kolmella eri tavalla. Vaihtoehtoiset ratkaisut ovat seuraavat:

1. Paralleeli-periaatteen hylkääminen
2. Paralleeli-periaatteen hyväksyminen
3. Paralleeli-periaatteen osittainen hylkääminen ja osittainen hyväksyminen

Ensimmäinen ratkaisu ei ole tarjolla niille, jotka haluavat puolustaa vähemmistöjen ryhmäsidonnaisia oikeuksia. Paralleeli-periaatteen hylkääminenhan merkitsee sitä, että ryhmien systemaattinen eriarvoinen kohtelu tulkitaan *aina* moraalisesti tuomittavaksi – riippumatta siitä, onko eriarvoisesta kohtelusta hyötyä vai haittaa vähemmistöille, ja riippumatta siitä, onko eriarvoiselle kohtelulle olemassa perusteita, jotka eivät suoranaisesti viittaisikaan kansallisuuteen, kieleen, ihonväriin tai muuhun sellaiseen. Vanhakantainen, erityisoikeudet kieltävä vähemmistöjen suojaaminen perustui paralleeli-periaatteen kieltoon. (On huomattava, että syrjinnän kieltävä periaate voidaan tulkita usealla tavalla. Sen voidaan katsoa sanovan (1) että henkilöä ei saa kohdella eriarvoisesti ihonvärin, kansallisuuden, etnisyyden, sukupuolen, sukupuolisen orientaation, uskonnollisen vakaumuksen tai muun vastaavan seikan *perusteella*, tai (2) että henkilöä ei saa kohdella eriarvoisesti *minkään* moraalisesti irrelevantin ominaisuuden *perusteella*, tai (3) että henkilöä ei saa kohdella eriarvoisesti, jos *ei ole olemassa* ominaisuutta, joka oikeuttaisi eriarvoisen kohtelun. Nämä muotoilut johtavat kaikki erilaisiin toimintasuosituksiin käytännössä.)

Toinen ratkaisu, paralleeli-periaatteen hyväksyminen, on yhteensopiva vähemmistön erityisoikeuksien puolustamisen kanssa. Tähän ratkaisuun liittyy kuitenkin vaikeus: kun vähemmistöjen erityisoikeuksia puolustetaan hyväksymällä paralleeli-periaate, avataanko samalla ovi (piilo-)rasismille ja muulle syrjinnälle? Ne, jotka kannattavat paralleeli-periaatteen hyväksymistä, järjelevät seuraavasti. Tällä hetkellä ei näytä olevan pelkoa, että esimerkiksi rasismi, jossa jollekin ihonvärin perusteella tunnistettavalle vähemmistölle annettaisiin vähemmän oikeuksia kuin enemmistölle, voitaisiin uskottavasti oikeuttaa. Sen sijaan näyttää siltä, että toiminta, jossa tietyille vä-

hemmistöille annetaan enemmän oikeuksia kuin enemmistölle, voidaan oikeuttaa – tähän on olemassa hyviä perusteita. Näin ollen on niin, että paralleeli-periaate on viisasta hyväksyä. Riskithän näyttäsivät melko vähäisiltä. Tällainen järkeily saattaa tyydyttää joitakin, mutta on selvää, että kaikki vähemmistöjenkään jäsenet eivät ole tyytyväisiä siihen. Se, että esimerkiksi rasistista oikeuksien jakoa ei *tällä hetkellä* ole helppoa oikeuttaa, ei merkitse, etteikö sitä jossakin poliittisessa ja historiallisessa tilanteessa voitaisi oikeuttaa. Ehkä olisi varmuuden vuoksi viisainta, että paralleeli-periaatetta ei sittenkään hyväksyttäisi.

Kolmas ratkaisu ongelmaan on näkemys, jonka mukaan paralleeli-periaate on toisinaan hyväksyttävä ja toisinaan hylättävä. Ideana tietenkin on, että paralleeli-periaate hyväksytään silloin, kun siihen nojaten puolustetaan vähemmistöjen erityisoikeuksia, ja että se hylätään silloin, kun periaatetta käytetään vähemmistöjä vastaan. Mikäli tämä ratkaisu on teoreettisesti kestävä, se on ylivoimaisesti paras vastaus ongelmaan – siinähan yhdistetään kaikki hyvät asiat, vähemmistöjen suoja sekä rasismien ja muun syrjinnän vastaisuus. Kysymys kuitenkin kuuluu, onko ratkaisu teoreettisesti uskottava.

Ajatus, että paralleeli-periaate voitaisiin hyväksyä silloin, kun sen seuraukset ovat myönteisiä, ja hylätä silloin, kun siitä seuraa kielteisiä asioita, perustuu seuraavanlaiseen päättelyyn. Ryhmien systemaattinen eriarvoinen kohtelu voidaan hyväksyä, jos sitä voidaan puolustaa muutoin kuin viittaamalla ryhmäjäsennyteen itseensä, ja jos siitä on hyötyä vähemmistöjen aseman turvaamisessa. Näin on siksi, että tietyt muut arvot (esimerkiksi valinnan vapauden arvo) ovat tärkeämpiä kuin se arvo, että kaikilla kansalaisilla olisi täsmälleen samat oikeudet. Toisaalta ryhmien systemaattista eriarvoista kohtelua *ei* voida hyväksyä, vaikka sitä voitaisiinkin puolustaa muutoin kuin viittaamalla ryhmäjäsennyteen itseensä, jos siitä on haittaa vähemmistöille ja se hyödyttää vain enemmistöä. Näin on siksi, että se arvo, että kaikilla kansalaisilla on samat oikeudet, on tärkeämpi kuin mikään sellainen arvo, jolla voitaisiin puolustaa enemmistön erityisoikeuksia ja vähemmistön huonoa asemaa.

Jos edellä oleva päättely on filosofisesti moitteetonta, kaikki on hyvin. Näyttää kuitenkin siltä, että päättely johtaa vaikeisiin kysymyksiin. Mistä tiedämme, että vähemmistöjen suojaamisen arvo on

tärkeämpi kuin se arvo, että kaikilla kansalaisilla on samat oikeudet? Jotkutahan ajattelevat, että kansalaisilla *pitää* olla *samat* oikeudet ja että tämä on ehkä *kaikkein tärkein* yhteiskunnallinen arvo. Mien voimme vakuuttaa henkilön, joka ei hyväksy vähemmistöjen ryhmäsidonnaisia oikeuksia, että hän on väärässä? Se, että viittaamme intuitioon, jonka mukaan samanlaisten oikeuksien arvo ylittää vähemmistöjen syrjimisen arvon mutta ei ylitä vähemmistön suojaamisen arvoa, ei riitä perusteluksi. Tästähan mahdollisessa kiistassa juurion kyse. Syyllistymmekö irrationaaliseen *ad hoc* -päätelyyn, kun sanomme, että paralleeli-periaate on hyväksyttävä toisinaan ja hylättävä toisinaan? Millä sellaisilla perusteilla, jotka eivät itse liity käsitteisiimme vähemmistöjen suojaamisesta, voisimme argumentoida, että paralleeli-periaate pätee vain toisinaan? Ehkäpä näihin kysymyksiin löytyy vastaus. Joka tapauksessa johdonmukainen vähemmistöjen erityisoikeuksien puolustaminen edellyttää, että niihin löytyisi vastaus.

Näyttäisi siltä, että vähemmistöjen ryhmäsidonnaisia oikeuksia puolustettaessa joudutaan hyväksymään tietyt moraaliset ja teorettiset kustannukset. Erityinen hinta vähemmistöjen erityisoikeuksen puolesta esitetyissä argumenteissa on se, että samaa perustelurakennetta, jolla vähemmistöjen asema pyritään turvaamaan, voidaan tiettyissä tilanteissa käyttää vähemmistöjä vastaan. Ehkä tämä ei ole yllättävä tulos: historiallisesti vähemmistöjä on usein syrjitty hyväksymällä käytännöt, jotka ovat kuulemma edustaneet vähemmistöjen "suojelua".

Siitä, että vähemmistöjen ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolesta esitettyihin perusteluihin liittyy ongelmia, ei tietenkään seuraa, että nämä erityisoikeudet tai jotkut niistä eivät olisi moraalisesti hyväksyttäviä. On tavanomaista, että moraalisesti hyväksyttäväänkin ratkaisuun liittyy joitakin moraalisia kustannuksia, valitettavasti.

Uskottavakaan politiikan teoria ei anna yksityiskohtaisia vastauksia konkreettisiin kiistakysymyksiin vähemmistöjen asemasta ja erityisoikeuksista. Kutakin ongelmaa tulee epäilemättä lähestytäväpauskohtaisesti. Poliitiikan teoria voi kuitenkin selventää käsitteitä ja argumenttien muotoja ja näin omalta osaltaan auttaa myös käytännön asioissa. Esimerkiksi kysymykset, miten aboriginaali-vähemmistö tulisi määrittää ja miten voidaan ratkaista, kuka on aboriginaalin vä-

hemmistön jäsen, ovat vaikeita moraalii- ja yhteiskuntafilosofisia ongelmia. Tämän kaltaisia ongelmia ei voida selvittää katsomalla, mitä laki sanoo asiasta. Jos on moraalisia perusteita antaa jollekin ihmisryhmälle vähemmistön asema, laki on kirjoitettava siten, että se tukee vähemmistöaseman antamista. Jos taas on moraalisia perusteita tunnustaa joidenkin henkilöiden kuulumisen tiettyyn vähemmistöön, laki on kirjoitettava siten, että se tukee tätä tunnustamista. Vähemmistön määrittelyssä ja vähemmistön jäsenten tunnistamisessa on kysymys oikeuksien, velvollisuuksien ja merkittävien taloudellisten etuuksien jakamisesta – kuten Suomessa saamelaisuuden määrittämisessä – sillä vähemmistöasema ja jäsenyys vähemmistössä johtavat tietyissä tilanteissa erityisoikeuksiin. Päätettäessä vähemmistöjen asemasta, vähemmistöjen määrittämisestä, vähemmistön edustajien tunnistamisesta ja vähemmistöjen velvoitteista puhutaan viime kädessä moraalisisista, ei oikeudellisista asioista. Vähemmistöjen määrittelykysymys lakkaa olemasta moraalinen ongelma vasta silloin, kun määrittelyllä ei tosiasiaassa jaeta yhteiskunnallisia oikeuksia ja velvoitteita.

Uskonnolliset vähemmistöt ja uskonnonvapaus

Edellä ei ole pohdittu erikseen uskonnollisten vähemmistöjen syrjinnän estämistä. Tällainen pohdinta on paikallaan, koska uskonnollisten vähemmistöjen tasa-arvoiseen kohteluun liittyvät kysymykset eroavat joissakin suhteissa esimerkiksi kielivähemmistöjen ja etnisten vähemmistöjen tasa-arvoiseen kohteluun liittyvistä kysymyksistä. Olennainen ero on siinä, että mikäli kielivähemmistölle tai etniselle vähemmistölle annetaan erityisoikeuksia, tästä aiheutuu enemmistölle usein merkittäviä taloudellisia kustannuksia. Sen sijaan jos erityisoikeuksia annetaan jollekin uskonnolliselle ryhmälle – esimerkiksi erityisoikeus eläinten uhraamiseen tai tyttöjen ympärileikkamiseen tai erityisoikeus kieltäytyä asepalvelusta tai tietyistä lääkinnällisistä toimista – tämä ei kaikissa tilanteissa johda suuriin taloudellisiin haittoihin. Kustannus, jonka uskonnollisille vähemmistöille annetut erityisoikeudet aiheuttavat, liittyy ennemminkin siihen, missä määrin erityisoikeuden turvaamat käytännöt loukkaavat enemmis-

tön arvoperustaa. (Esimerkiksi erityis oikeus silpoa tyttölapsia uskonnon vuoksi loukkaisi suomalaisten arvoja räikeästi.)

On selvää, että uskonnonvapaus toteutuu sitä paremmin, mitä tärkeämpiä ne arvot ovat, jotka riittävät kieltämään tietyn uskonnon harjoittamisen. Jos jonkin uskonnon harjoittaminen kielletään vain siksi, että enemmistön uskonnollinen kanta sattuu olemaan erilainen kuin vähemmistön kanta, uskonnonvapaus ei käytännössä toteudu lainkaan. Koska uskonnollisten vähemmistöjen tasa-arvoinen kohtelu toteutuu parhaiten juuri silloin, kun yhteiskunnassa vallitsee hyvin toteutettu uskonnonvapaus, uskonnollisten vähemmistöjen tasa-arvoiseen kohteluun liittyvät kysymykset ovat tavallaan helpompia ratkaista kuin ne kysymykset, jotka liittyvät muunlaisiin vähemmistöihin. Uskonnollisia (ja muita vakaumuksellisia) vähemmistöjä ei syrjitä, kun valtio sallii eri uskontojen (ja vakaumusten) harjoittamisen ja kun se ei suosi mitään tiettyä uskontoa tai ylipäänsä uskonnollisuutta ei-uskonnollisuuden kustannuksella (tai päinvastoin).

Se, mitä uskonnonvapaus tarkoittaa ja mitä siitä tarkkaan ottaen seuraa, ei kuitenkaan ole yksiselitteinen asia. Uskonnonvapauteen vetoamalla on usein puolustettu mitä erilaisempia asioita. Viime aikoina jonkin verran keskustelua herättänyt kiinnostava kysymys on, tulisiko uskonnonvapauden perusteella suvivirren laulattaminen kieltää tilaisuuksissa, jossa kaikki eivät ole uskovia. Suvivirsi-kiista ei varmaankaan ole yhteiskunnan tärkeimpiä ongelmia, mutta uskonnonvapauden ideaa on hyödyllistä tarkastella sen avulla. Käsitystä, jonka mukaan suvivirsi pitäisi kieltää, edustaa esimerkiksi Vapaaajattelijain liiton pääsihteeri Juha Kukkonen. Kirjoituksessaan 'Valtiokirkko rajoittaa uskonnonvapautta' Kukkonen toteaa, että "virsi on laulettu rukous", ja tästä hän päätelee, että "siksi mitään virttä ei saisi laulattaa kaikille yhteisessä tilaisuudessa".⁶ Onko Kukkonen oikeassa?

Ajatus, että uskonnonvapaus kieltää virren laulattamisen "kaikille yhteisessä tilaisuudessa" siksi, että "virsi on laulettu rukous", on hyvin erikoinen. Ajatus perustuu seuraavanlaiseen päättelyyn: Yhteiskunnassa tulee vallita uskonnonvapaus. Uskonnonvapauden perusteella eduskunta ei ole oikeutettu sallimaan (tai kieltämään) sellaisia asioita, jotka ovat jonkin tietyn uskonnon suosituksia (tai kieltoja). Suvivirren laulattaminen on luterilaisen kirkon suosittama tapa.

Siksi sitä ei saa sallia. Tämä päättely on erikoinen sen vuoksi, että sen avulla voitaisiin arvostella esimerkiksi ihmisten tappamisen kieltävää lakia viittaamalla uskonnonvapauteen. ‘Älä tapa’ on kristillinen käsky. Siispä eduskunta ei saa säätää lakia, jonka mukaan tappaminen on väärin, koska muuten se kieltäisi sellaisen asian, joka on tietyn uskonnon esittämä kieltö.

Mistä uskonnonvapaudessa on tosiasiaa kysymys? On totta, että uskonnonvapaus rajoittaa eduskunnan valtaa tehdä lakeja. Lähtökohtaisesti (mutta vain lähtökohtaisesti) on niin, että jos tietty käytäntö loukkaa jonkun ryhmän vakaumusta, tätä käytäntöä ei pitäisi laissa sallia. Se, miten uskonnonvapaus rajoittaa eduskunnan valtaa, ei kuitenkaan kohdistu ennen muuta siihen, *mitä lakeja* se saa säätää, vaan siihen, *millä perusteilla* se saa säätää lakeja. Uskonnonvapautta kunnioitetaan viime kädessä (ja nimenomaan viime kädessä) silloin, kun uskontoa, uskontoja tai uskonnollisuutta ylipäänsä *ei pidetä perusteena*, jolla jokin laki säädetään tai jätetään säätämättä. Laki, jonka mukaan murhia ei saa tehdä, ei loukkaa uskonnonvapautta lainkaan, koska sen *säätämisen perusteena* tuskin on ollut kristillinen käsky ‘älä tapa’, vaan tietenkin sadat muut seikat, joilla ei ole mitään tekemistä uskontojen kanssa. Jos jonkun henkilön uskonnollista vakaumusta loukkaa murhat kieltävä oikeusnormi, se on ikävää, mutta uskonnonvapauden loukkauksesta ei silti ole kysymys. (Vakaumus riittää kieltämään tietyt lait vain silloin, kun niiden säätämiseen ei ole syitä, jotka ovat tärkeämpiä kuin vakaumuksen kunnioittaminen.)

Kuvitelkaamme, että pääsihteeri Kukkonen saisi päättää, mitä uskonnonvapaudesta seuraa. Eduskunta ei saisi tehdä *yhtään* sellaista lakia, joka on jonkun uskonnon suositus tai kieltö. Tällaisessa yhteiskunnassa eduskunnan merkitys lainsäätäjänä vähentyisi romahdusmaisesti, koska erittäin monet seikat ovat ainakin jonkun uskonnon suosituksia tai kieltoja. Esimerkiksi varastamista ei saisi kriminalisoida, koska kristinuskon yksi käsky on ‘älä varasta’. Toinen merkittävä seuraus olisi se, että erilaiset uskonnolliset ryhmät ja ennen muuta kirkko saisivat *veto*-oikeuden kaikkeen lainsäädäntöön. Jos eduskunta esimerkiksi päättäisi, että vappu on vapaapäivä, jokin uskonnollinen ryhmä voisi valita kannan, jonka mukaan vappua pitää kunnioittaa vapaapäivänä. Seuraus olisi se, että vappua ei saisikaan

säätää vapaapäiväksi, koska tähän olisi jonkin uskonnollisen ryhmän kanta (joita ei siis saisi säätää laeiksi). Kun uskonnollisilla ryhmillä olisi veto-oikeus lainsäädäntöön, lainsäädäntö muuttuisi vähitellen kokonaan mahdottomaksi. Näin on siksi, että ryhmät käyttäisivät veto-oikeuttaan ristiriitaisesti sillä seurauksella, että (uskonnonvapauden vuoksi) mitään lakia ei olisi oikeutettua säätää.

Onko suvirren laulattaminen siis kiellettävä uskonnonvapauden vuoksi? Ei missään tapauksessa ainakaan *siksi*, että “virsi on laulettu rukous”. Se, pitääkö suvirren laulattaminen kieltää, riippuu perusteista, joita esitetään ja joihin lainsäädäntö nojaa. *Jos* on olemassa perusteita, jotka eivät liity uskontoon ja jotka ovat *riittävän vahvoja* oikeuttamaan suvirren laulattamisoikeuden “kaikille yhteisissä tilaisuuksissa”, niin silloin uskonnonvapaus ei ole lainkaan ristiriidassa suvirren laulattamisoikeuden kanssa. Näin on täysin riippumatta siitä, onko virsi “laulettu rukous” vai ei ja loukkaako laulattamisoikeus jotakin henkilöä vai ei. Jos suvirren laulattamisoikeutta taas perustellaan vain tai ennen muuta uskonnollisen perustein, silloin suvirsi loukkaa uskonnonvapautta ja syrjii uskonnollisia vähemmistöjä – edellyttäen tietenkin, että laulattaminen myös koetaan loukkauksena. Tässä yhteydessä on tarpeetonta pohtia sitä yksityiskohtaista kysymystä, voidaanko suvirren laulattamisoikeutta tosiasiaassa puolustaa riittävän vahvoin maallisin, ei-uskonnollisin perustein (esimerkiksi viittaamalla sekularistisiin kansallisperinteisiin). Tämän kysymyksen pohtiminen ei lisäisi yleistä tietoa siitä, mitä uskonnonvapaus tarkoittaa ja miten uskonnollisten vähemmistöjen syrjinnän estämistä tulee perustella.

Viitteet

- ¹ Kirjoitus mukaillee artikkeleitani ‘On the Ethics of Minority Protection’ ja ‘Tasa-arvo ja vähemmistöjen ryhmäsidonnaiset oikeudet’.
- ² Kielioikeudessa on kyse ryhmäsidonnaisesta erityisoikeudesta. Esimerkiksi sairaanhoitopalvelut sen sijaan *eivät* ole ryhmäsidonnaisia oikeuksia, vaikka niitä tarvitseekin vain “sairaiden ryhmä”: sairaanhoitopalveluiden potentiaalisia tarvitsijoita ovat *kaikki* kansalaiset. (Myös varakat kansalaiset ovat julkisten sairaanhoitopalveluiden potentiaalisia tar-

vitsijoita, sillä varakkaat henkilöt ovat potentiaalisesti varattomia.) Ruotsinkielisen oikeuskäsittelyn potentiaalisia tarvitsijoita ovat vain ruotsinkieliset kansalaiset, siis vähemmistö.

³ Ks. esim. Andreas Føllesdal 1996, Charles Taylor 1994, Melissa Williams 1995, Iris Marion Young 1990, Veit Bader 1995, Letizia Gianformaggio 1993.

⁴ Ks. Will Kymlicka 1989; 1995; 1996.

⁵ Singer 1978, Schmid 1996.

⁶ Juha Kukkonen, 'Valtiokirkko rajoittaa uskonnonvapautta', *Turun Sanomat* 16.2.1997. Kirjoituksessaan Kukkonen arvostelee arrogantisti näkemystäni, jonka mukaan uskonnonvapaus on viime kädessä hyvin monitulkintainen ihanne. Ks. esim. Olli Koistinen ja Juha Räikkä, *Taivaassa ja maan päällä – Johdatus uskonnonfilosofiaan*, 46-52.

Kirjallisuus

- Bader, Veit (1995): Citizenship and Exclusion. *Political Theory* 23, 211-246.
- Føllesdal, Andreas (1996): Minority Rights: A Liberal Contractualist Case. Teoksessa J. Räikkä (toim.) *Do We Need Minority Rights – Conceptual Issues*. Kluwer Academic Publishers: The Hague, 59-83.
- Gianformaggio, Letizia (1993): Identity, Equality, Similarity and the Law. *Rechtstheorie* Beiheft 15, 121-134.
- Koistinen, Olli ja Räikkä, Juha (1997): *Taivaassa ja maan päällä – Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Edita: Helsinki.
- Kukkonen, Juha: Valtiokirkko rajoittaa uskonnonvapautta. *Turun Sanomat* 16.2.1997.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press: Oxford.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press: Oxford.
- Kymlicka, Will (1996): Social Unity in a Liberal State. *Social Philosophy and Policy* 13, 105-136.
- Räikkä, Juha (1997a): On the Ethics of Minority Protection. Teoksessa M. Suksi (toim.) *Autonomy: Applications and Implications*. Kluwer Academic Publishers: The Hague.
- Räikkä, Juha (1997b): Tasa-arvo ja vähemmistöjen ryhmäsidonnaiset oikeudet. *Oikeus* 1, 12-21.
- Schmid, W. Thomas (1996): The Definition of Racism. *Journal of Applied Philosophy* 13, 32-33.

- Singer, Peter (1978): Is Racial Discrimination Arbitrary? *Philosophia* 8, 178.
- Taylor, Charles (1994): The Politics of Recognition. Teoksessa A. Gutmann (toim.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press: Princeton.
- Williams, Melissa (1995): Justice Toward Groups: Political not Juridical. *Political Theory* 23, 67-91.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press: Princeton.

KIRJOITTAJAT

Konkka, Jyrki, VTL, assistentti, Helsingin yliopisto
Kopperi, Marjaana, VTL, tutkija, Helsingin yliopisto
Kotkavirta, Jussi, FT, lehtori, Jyväskylän yliopisto
Lagerspetz, Eerik, VTT, professori, Jyväskylän yliopisto
Lagerspetz, Olli, FT, tutkija, Åbo Akademi
Laitinen, Arto, MA, tutkija, Jyväskylän Yliopisto
Lapintie, Kimmo, FT, tutkimuspäällikkö, Teknillinen korkeakoulu
Mehtonen, Lauri, FL, lehtori, Tampereen yliopisto
Mäkelä, Pekka, VTM, tutkija, Helsingin yliopisto
Mäki, Markku, FL, tutkija, Tampereen yliopisto
Niiniluoto, Ilkka, FT, professori, Helsingin yliopisto
Pulkkinen, Tuija, VTT, tutkija, Helsingin yliopisto
Pitkänen, Pirkko, FT, tutkija, Joensuun yliopisto
Räikkä, Juha, FT, yliassistentti, Turun yliopisto
Sihvola, Juha, FT, tutkija, Helsingin yliopisto
Takala, Jukka-Pekka, VTL, tutkija, Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos
Tuomela, Raimo, FT, PhD, akatemiaprofessori, Helsingin yliopisto
Työriñoja, Reijo, TT, apulaisprofessori, Helsingin yliopisto
Vähämäki, Jussi, VTT, tutkija, Tampereen yliopisto
Ylikoski, Petri, VTM, tutkija, Helsingin yliopisto

Uutta SoPhi-filosofiaa

Riikka Jokinen:

Tietämättömyyden etiikka

Emmanuel Levinas modernin subjektin tuolla puolen

Emmanuel Levinas (1906-1995) on Liettuassa syntynyt ja Ranskassa akateemisen uransa luonut etiikan filosofi. Hän pitää etiikkaa koko filosofisen ajattelun lähtökohtana ja painottaa järjen sijasta ruumiillisen subjektin suhdetta toiseen ihmiseen ja toiseuteen.

Tietämättömyyden etiikassa tarkastellaan Levinasin käsitystä subjektista ja oikeudenmukaisuudesta sekä oikeudenmukaisuuden mahdollisuutta modernissa, eriytyneessä yhteiskunnassa. Levinas ei kiistä yleisten lakien ja niistä keskustelemisen välttämättömyyttä, mutta hän arvostelee yksilöiden samanlaisuuteen perustuvaa käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Hänen mukaansa etiikan ja oikeudenmukaisuuden perusedellytys on ihmisten keskinäisten erojen ja jopa tietämättömyyden kunnioittaminen.

Tietämättömyyden etiikka on ensimmäinen suomalainen laajempi tutkimus Levinasin ajattelusta.

SoPhi 15, ISBN 951-39-0086-X, 151 sivua, hinta 90,-

Jukka Keskitalo & Jussi Kotkavirta (toim.):

Järki, usko, eettisyys

Filosofian ja teologian kohtaamisia

Järki, usko, eettisyys on rohkea yritys hahmottaa perimmäisiä kysymyksiä elämän tarkoituksesta ja merkityksellisyydestä kahden 'ajattelutieteen', teologian ja filosofian näkökulmista. Kirja ei pyri asettamaan näitä näkökulmia vastakkain vaan hakemaan yhteisiä kosketuspintoja tarkastelemalla eri kysymyksiä kummastakin – filosofisesta ja teologisesta – näkökulmasta.

Käsiteltäviä kysymyksiä ovat mm. järjen ja uskon käsitteet, valistus ja sen haasteet, moderni ja postmoderni katsomuksellisina ilmiöinä, metafysiikan mahdollisuus ja ajankohtaisuus, nihilismi haasteena nykyajalle, eettisyys tänään sekä hyvän elämän ulottuvuudet.

Kirjoittajat ovat eturivin teologeja ja filosofeja.

SoPhi 17, ISBN 951-39-0088-6, 213 sivua, hinta 100,-

Tilaukset:

Kampus Kirja, Kauppakatu 9, 40100 Jyväskylä,
puh 014 - 603 157, fax 014 - 611 143, sähköposti kampuskirja@co.jyu.fi

Aikalaisanalyysien ja poliittisten ohjelmien kasvava kiinnostus yhteisöllisyyttä kohtaan on jälleen kerran tuonut keskusteluun perinteiset yhteisön käsitteeseen liittyvät filosofiset ongelmat: Millainen on ihanteellinen ihmis yhteisö? Perustuvatko arvot ja moraaliperiaatteet yhteisölliselle eetokselle? Voiko yhteisö tietää tai toimia? Mikä on yhteisöllinen identiteetti? Onko yhteisöjä ylipäätään olemassa?

Yhdessä Suomen Filosofisen Yhdistyksen kanssa julkaistavassa Yhteisö-kirjassa näitä kysymyksiä pohtivat Suomen tunnetuimmat filosofit sekä nuoret tutkijat. Kirjoitusten historiallinen perspektiivi ulottuu kreikkalaisesta ja kristillisestä traditiosta moderneihin ja postmoderneihin filosofisiin teorioihin ja tarkasteltavina on yhteisöjä valtiosta asuinyhteisöön ja tiedeyhteisöstä pöytäseurueeseen.

Kirja jatkaa vuonna 1980 alkanutta Suomen Filosofisen Yhdistyksen 'yhden sanan' kollokviojulkaisujen sarjaa.

Jussi Korkavirta & Arto Laitinen (toim.)

Yhteisö

SOPHIA