

HYÖTY JA SYMPATIA DAVID HUMEN ETIIKASSA

Meri Monto
Kandidaatintutkielma
Filosofia
Humanistis-yhteiskuntatieteellinen
tiedekunta
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2020

SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	3
2	HUMEN ETIIKASTA.....	6
	2.1 Humen ajattelun taustasta	6
	2.2 Moraalin alkuperä	8
	2.3 Sympatia.....	10
	2.4 Luonnolliset ja keinotekoiset hyveet.....	12
	2.5 Oikeudenmukaisuudesta	13
3	HYÖTY HUMEN ETIIKASSA.....	15
	3.1 Hyöty arvojen määrittäjänä	15
	3.2 Yleinen hyöty ja itserakkauden kritiikki.....	16
	3.3 Hume ja Bentham – Sympatia ja järki	18
	3.4 Hyödyn toissijaisuus Humen etiikassa.....	20
4	LOPUKSI	23
	LÄHTEET.....	24

1 JOHDANTO

David Humen (1711–1776) tavoitteena oli edeltäjiensä innoittamana löytää perusteet moraalikäsitteillemme. Filosofit jo ennen häntä olivat omilla pyrkimyksillään ryhtyneet irtottamaan moraalifilosofiaa pölyttyneistä dogmeista, tai kuten Hume ilmaisi, "alkaneet laittaa ihmistiedettä uudelle tolalle"¹ (Stewart, 1992, s. 105). Luonnontieteellisten metodien kehittyessä ja lähentyessä nykyistä käsitystämme tieteenteosta, myös etiikan oppialan oli uudistuttava valistuksen humanismin hengessä.

Humen moraaliteoria on vielä omana aikanammekin ajankohtainen, sillä sen samankaltaisuudet nykypsykologian selitykseen motivaation yhteydestä tunteisiin ovat silmiinpistävät. Hume käyttää moraalisentimentalistisessa etiikassaan empatiasta käsitettä ”sympatia”, mutta usein filosofiassa sekä muilla ihmisen käyttäytymistä tutkivilla ja siitä teoretisoivilla aloilla Humen luonnehtimaa ilmiötä kutsutaan nykypäivänä nimellä empatia (ks. esim. Maibom, 2017, s. 2–4). Tässä tutkielmassa kuitenkin käytän Humen termiä sympatia, sillä aihepiiri rajautuu varsin tarkasti Humen teoriaan.

Alun perin kiinnostukseni empatiaa hyödyntäviä teorioita kohtaan heräsi juurikin niiden näkemyksestä moraalista ihmiselämään erottamattomasti sisältyvänä elementtinä, jonka relevanssin ne tällöin pystyvät nähdäkseni vakuuttavalla tavalla perustelemaan. Moraalituloa teoretisoineet ajattelijat rakensivat moraalista perustan yhteiskunnalliselle elämälle tavalla, jonka mukainen ajattelutapa voisi jopa olla nykyiselle, paikoin kovalle yhteiskunnalliselle ja taloudelliselle ajattelulle tervetullut tuulahdus inhimillisemmän ajattelun mahdollisuudesta, jossa eettiset kysymykset saisivat enemmän painoarvoa käytännössä.

¹ Kaikki suorat lainaukset ovat omia suomennoksiani englanninkielisestä lähdekirjallisuudesta.

Tutkielmani tavoitteena on valottaa Humen moraaliteorian keskeisiä toimintaperiaatteita, ja sitä, mikä merkitys hyödyn (*utility*) käsitteellä teoriassa on. Hyödyn käsitteestä Humen teoriassa on kirjoitettu aiemminkin, lähinnä vertailevasti muun muassa Adam Smithin ja Jeremy Benthamin käsitysten kanssa. Keskityn tutkimaan lähemmin Humen ajatuksia, mutta käsittelem lyhyesti myös Benthamin ajatuksia hyödystä vertailukohtana Humen käsityksille. Tutkielman laji on täten kirjallisuuskatsaus. Olen katsonut tarpeelliseksi käydä läpi aluksi myös Humen moraaliteorian perustaa ja sille keskeisen sympatian toimintaperiaatteita, jotta hyödyn käsite on mahdollista täsmällisesti ymmärtää Humen etiikan kontekstissa – Tätä käsitteilyä näyttäisivät tukevan myös muun muassa Haakonssenin (1981) sekä Longin (1990) esimerkit. Hyödynnän pääasiallisina lähteinäni Humen moraalialueita käsitteleviä alkuperäisteoksia, ja näitä selventämään olen valinnut hänen etiikkaansa sekä yhteiskunnallista ajatteluaan käsitteleviä teoksia ja artikkeleita.

Henry D. Aiken toteaa johdannossaan teokseen *Hume's Moral and Political Philosophy* (1948, s. xxvii), että Humen *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (tästä edespäin *Enquiry*) selventää hänen moraalifilosofista ajatteluaan aikaisempaa *A Treatise of Human Nature* -teosta (tästä edespäin *Treatise*) selkeämmin. Hume myös käsittelee hyödyn merkitystä filosofiassaan juurikin *Enquiryssaan*. Tämä johtunee hänen moraalifilosofiansa "kriittisestä vaiheesta" *Treatisessa*, ja myöhemmästä "rakentavasta vaiheesta" *Enquiryssa*, kuten Morris ja Brown artikkelissaan muotoilevat (2020, luvut 7.1, 7.2). Tästä johtuen tulen suurelta osin hyödyntämään *Enquiry* hyödyn käsitteen hahmottamisessa, kun taas etiikan teorian yleisesityksessä tukeudun pääasiassa *Treatisen* passioita ja sympatiaa käsitteleviin teksteihin. Aikenin (1948, s. xxvii) lisäksi myös Cohon (2018, luku 14) on huomauttanut, etteivät ne olennaisilta osiltaan eroa päätelmissään.

Hyödyn käsitteellä on Humen etiikassa merkittävä arvoteoreettinen rooli. Usein hyötyyn liitetyt miellelyhtymät kytkeytyvät kuitenkin lähinnä utilitarismiin, jolla oli ja on yhä ansaitsemaansa huonompi maine jo utilitarismin isänä tunnetun Jeremy Benthamin aikana 1800-luvulle tultaessa, ja myöhemmin etenkin työväenliikkeen synnyn myötä (Audard, 2014, s. 1192-1193). Näiden aikojen kaiut ulottuvat vielä tähän päivään saakka, sillä utilitarismi yhä helposti mielletään liberaalin poliittisen perinteen lempilapseksi, jonka soveltaminen tosielämään saattaa johtaa eettisesti epäilyttäviin tuloksiin (ks. esim. Long, 1990, s. 12, 39; Rosen, 2003, s. 2, 10). Hyödyn käsitteen jäljittäminen Humen teoriaan voisi mahdollisesti syventää siihen liitetyjä merkityksiä ja esittää sen uudessa valossa. Tutkielman tavoitteena onkin selventää sympatian

suhdetta hyödyn käsitteen merkitykseen Humen etiikassa, ja toivon tämän analyysin antavan lukijalle tuoreen näkökulman paitsi hyödyn käsitteeseen, myös Humen moraaliteoriaan.

Seuraavassa taustoitan Humen ajattelua, sekä käsittelen hänen etiikan teoriaansa ja sympatian merkitystä sille.

2 HUMEN ETIIKASTA

2.1 Humen ajattelun taustasta

Hume käsitti moraalin olevan luontainen osa ihmisenä olemista (1948a, s. 47), johon kuuluu erottamattomana osana taipumus sosiaaliseen toimintaan. Hänelle moraaliksi oli inhimilliseen elämään sidottu luonnollinen ilmiö, joka koskettaa (nimenomaan tunteiden tasolla) jokaista ihmistä; moraaliset kysymykset eivät voi olla täten yhdentekeviä kenellekään (1948a, s. 31–43). Valistusajan ihanteen mukaisen tieteellisen tutkimuksen moraalista tuli pureutua ihmismielen psykologisiin ilmiöihin: Hume asetti siis tavoitteekseen löytää perusteet moraalikäsitteemme synnylle empiirisen metodin avulla. Kuten Árdal kirjoittaa Passmorea lainaten, Humen kiinnostuksen kohteena oli eritoten “tiede ihmisestä” (Passmore, 1952, viitattu lähteessä Árdal, 1966, s. 4), joka Humelle ja todennäköisesti myös Humen aikalaisille viittasi kokonaisvaltaiseen näkemykseen ihmisestä olentona, jolle moraalikysymykset ovat erottamaton osa yhteisöllistä elämää.

Hume seurasi etiikkansa muotoilussa opettajansa Francis Hutchesonin ja tämän edeltäjän Anthony Ashley Cooperin, Shaftesburyn kolmannen jaarlin, viitoittamaa tietä. Morris ja Brown (2020) kirjoittavat, kuinka Hume kritisoi hobbesilaista käsitystä moraalien synnystä vain yksilön oman hyödyn turvaamiseksi luonnontilan uhilta, sekä aikansa rationalistien ajatusta puhtaasti järjellä ymmärrettävästä, kuten myös luonnonoikeuden mukaisesta moraalista, joka Humen mukaan on metafysiikkaan nojaavassa spekulatiivisuudessaan omiaan petaamaan uskonnolle ylimmän auktoriteetin (ks. myös Aiken, 1948, s. xxxi; Stewart, 1992, s. 5, 205), ja

tämä Morrisin ja Brownin mukaan osin erotti hänet lopulta myös aiemmista brittiläisen moraalisen sentimentalismien edustajista, kuten Hutchesonista ja ennen kaikkea tämän ajatuksista moraalitajun jumalallisesta alkuperästä, mitä Hume ei tunnetusti ollut valmis nielemään pureksimatta. (Morris & Brown, 2020, luku 7.1.)

Stewart on väittänyt Humen olleen, ei vain epistemologisissa päätelmissään, vaan myös poliittisessa ajattelussaan liberaalimpi ajattelija, kuin monesti on ajateltu. Stewartin kritisoima tulkinta Humesta konservatiivisena yhteiskunnallisena ajattelijana juontuu Humen skeptisismistä järjen määrittelemän moraalien mahdollisuutta kohtaan, sekä luennasta, jossa Humen on tulkittu perustelevan löytämänsä havainnot moraalista olemassa olevien konventioiden avulla. Quintonin tulkinta Humesta seuraa juuri tätä perinteisempää näkemystä. (Stewart, 1992, s. 8, 194, 203; Quinton, 1973, s. 23.)

Humen epistemologinen skeptisismi vaikutti suoraan myös hänen etiikkaansa. Nykyisin Humen giljotiinina tunnetun periaatteen mukaan arvottavia päätelmiä ei voida tehdä faktuaalisista havainnoista: Hyvä ja paha sekä oikea ja väärä ovat eri asioita – Tämä ei tosin ollut Humen keksintöä, vaikka tekikin periaatteen tunnetuksi noudattamalla sitä itse ihailtavan johdonmukaisesti filosofiassaan (Stewart, 1992, s. 149). Niinpä Hume ei pyri tekemään normatiivista, preskriptiivistä etiikkaa, vaan hänen pyrkimyksensä on ymmärrettävä deskriptiivisenä tutkimuksena ihmisen psykologisiin taipumuksiin tuottaa moraaliarvostelmia.

Stewartin mukaan Hume ajatteli etiikkansa sekä epistemologiansa tarjoavan moraalista ja ihmismielestä tulkinnan, joka olisi merkityksellistä maallistuneen yhteiskunnallisen elämän kontekstissa. Täten hän halusi uudistaa moraalifilosofista keskustelua lopullisesti tieteellisen metodinsa turvin, ja tuoda sen aidosti lähemmäs käytäntöä. Stewart kirjoittaa: "Humen suurena tavoitteena oli viedä eteenpäin moraalisia keskusteluja – ei pelkästään uteliaisuuden tyydyttämiseksi, vaan hioakseen niitä, jotta ne palvelisivat yhteiskunnan todellista etua" (Stewart, 1992, s. 7). Stewartin mukaan Hume luokitteli itsensä yhteiskunnalliseksi ajattelijaksi; hänellä oli selkeä vakaumus kyseenalaistaa aikansa yhteiskunnallisten keskustelujen taustalla vallitseva dogmaattinen henki paljastamalla ihmisen ymmärryksen vajavaisuuden ja taipumuksen virheelliseen päättelyyn (Stewart, 1992, s. 194–215, 224–317). Skeptisismien nähtiin johtavan suoraan uskonnon aseman ja sen moraalisen auktoriteetin vaaralliseen kyseenalaistamiseen, joka Humen aikana oli, ainakin julkisesti esiin tuotuna, epäviisasta: Jopa akatemiassa tieteilijän oli suotavampaa olla harras kristitty kuin epäilevä agnostikko, ja tämän takia Hume muun muassa menetti mahdollisuutensa professuuriin Edinburghin yliopistossa (Aiken, 1948, s. xi-xii). Hume ei ainoastaan kohdistanut kritiikkiään uskontoa kohtaan, vaan ravisteli myös vanhaan

maailman- ja ihmiskuvaan juuttuneita ihmistieteitä. Hume vaikuttaa olleen liberaali ajattelija ainakin oman aikansa, 1700-luvun Englannin kontekstissa, mutta epäilemättä vielä tänäkin päivänä hänen skeptisisminsä sekä tinkimättömän rehellinen suhtautumisensa tieteentekoon innoittaa yhä monia akateemikkoja uudelleenarvioimaan omia lähtökohtiaan.

Stewartin näkemys Humen kunnianhimoisesta reformistisesta tavoitteesta saattaa juontua Humen etiikan jopa radikaalista sitoutuneisuudesta empiriaan, ja näin ollen siis käytännön elämään, eikä rationalistiseen metafysiikkaan. Tämän on Quintonin mukaan tulkittu antavan moraaliväitteille täysin itsenäisen logiikkansa, jolla hän viittaa Humen *is-ought* -erotukseen tai toisin sanoen hyvän ja oikean sekä pahan ja väärän -erotukseen (Quinton, 1973, s. 18-19). Voidaan tietenkin kysyä, pyrkikö Stewartin kuvaama reformisti-Hume jossain määrin jopa oikeuttamaan omat näkemyksensä moraalista, ja tämä poikkeaa jonkin verran totutusta katsantotavasta, jossa Hume nähdään ennen kaikkea edellä mainitun deskriptiivisen lähestymistavan edustajana ja nöyränä tieteen palvelijana. Tämä on kaikesti kysymys, joka herää jos Humen metodin syvyys aliarvioidaan: Hume ei pyrkinyt normatiivisessa mielessä oikeuttamaan näkemyksiään hyveistä ja paheista, sillä hänen metodinsa ydintä oli lähtökohtainen skeptisismi inhimillistä käsityskykyä kohtaan, mutta joka tarkan tieteellisen itsetietoisuuden johdattamana voisi ainakin muodostaa mahdollisimman luotettavia uskomuksia periaatteista, joihin moraalinen elämä perustuu, ja lopulta jopa asettaa kyseenalaiseksi haitalliset konventiot. Humen katsotaan olleen maltillinen skeptikko, sillä hän ei kuitenkaan kyseenalaistanut aistein havaittavan maailman olemassaoloa tai moraalin mahdollisuutta. (Stewart, 1992, s. 196–200.)

Ehkäpä empiristisen ohjelmansa vaikutuksesta Hume on antanut hyödyn käsitteelle paljon painoarvoa teoriassaan, ja tämä on antanut jälkipolville vaikutelman, jonka mukaan Hume itse olisi utilitaristi. Hänen voidaan ainakin sanoa olleen yksi utilitarismin merkittävästä alullepanijosta (Quinton, 1973, s. 17), ja muun muassa Long kirjoittaa Benthamin olleen velkaa Humelle hyödyn käsityksistään (Long, 1990, s. 22–24; ks. myös Quinton, 1973, s. 22). Tähän palataan myöhemmin hyötyä tarkemmin käsittelevässä kolmannessa luvussa. Seuraavissa kappaleissa käsitellään Humen etiikan keskeisiä piirteitä.

2.2 Moraalin alkuperä

Hume kumoo *Treatisessaan* rationaaliseen järkeen pohjaavan moraalien mahdollisuuden, joten hän kääntyy täten ihmisen kokemuksellisen ja tuntevan fakultetin puoleen (Hume, 1948a,

s. 23–27). Hume käsittää hyvän ja pahan käsitysten saavan alkunsa nautinnon ja kärsimyksen kokemuksista, joita ihminen luontonsa mukaisesti joko tavoittelee tai välttelee. Nämä "välittömistä passioista" (*direct passions*) kumpuavat alkeelliset, vaistomaiset käsitykset eivät ole sinänsä moraalisia, vaan moraaliarvostelmat saavat alkunsa vasta *sympatian* kautta sosiaalisessa kontekstissa välittyvistä myönteisistä ja kielteisistä tuntemuksista, joita tunnemme tarkastellessamme toisille tai itsellemme tunnusomaisia ominaisuuksia ja toimintaa, jota nämä ominaisuudet saavat aikaan. Näitä passioita Hume kutsuu epäsuoriksi (*indirect passions*), sillä ne ilmenevät suhteessa muihin ihmisiin (Hume, 2007, s. 367). Vain tietäntyyppiset passiot ovat siis moraalisesti merkittäviä (Stewart, 1992, s. 111-112). Passiot ovat vaikutelmia (*impressions*), eli ihmismieleessä voimakkaina piirtyviä havaintoja, erotuksena vähemmän eloisista ideoista, jotka ovat tietoisessa ajattelussa esiintyviä muistikuvia kokemistamme vaikutelmista (Hume, 2007, s. 7). Kielteisiä tai myönteisiä vaikutelmia herättävät moraalisesti merkittävät ominaisuudet saavat joko hyveen tai paheen leiman, riippuen niiden tuottamasta mielihyvästä toisille ja kantajalleen. (Hume, 1948a, s. 3-4; Hume, 2007, s. 182.)

Moraalilla ei Humelle ole tosiasiallista, ulkoisiin faktoihin perustuvaa olemassaoloa, eli moraalisen arvioinnin kohteena olevat ominaisuudet eivät sellaisenaan ole hyviä tai pahoja. Hume ei anna moraaliväitteille sen perustavampaa alkulähdettä kuin tunteiden kokemukset, jotka ovat pääpiirteissään samankaltaisia ihmiskunnan eri jäsenten kesken, ja joita herättävät asiat tunnistamme *sympatian* kautta yhteisesti joko tavoiteltaviksi tai vältettäviksi. (Quinton, 1973, s. 19-20; Hume, 1948b, s. 265.)

Humen etiikassa on hyve-eettinen kulma, joka koskee selitystä subjektin ominaisuuksista toiminnan motivaation taustalla: Moraalinen arviointi kohdistuu ihmisen luonteenlaatuun ja ominaisuuksiin, jonka ajattelemme motivoivan tietynlaista toimintaa. Liitämme toisin sanoen moraalisia merkityksiä ihmisen toiminnan taustalla vaikuttaviin ominaisuuksiin, joiden ulkoisista ilmenemismuodoista koemme *sympatian* avulla hyväksyviä tai paheksuvia tunteita, ja nämä miellämme vastaavasti joko hyviksi tai paheiksi. (Haakonssen, 1981, s. 7.) Humen mukaan itse toiminta ei voi olla moraalisen arvioinnin kohteena, sillä ihmisen kussakin tilanteessa ilmentämä toiminta on monenlaisten eri sattumien summa, eikä kaikki toiminta herätä ihmisessä moraalisesti merkittäviä tunteita, kuten häpeää tai ylpeyttä. Toiminnalla on Humen mukaan oltava jokin pysyvämpi perusta, joka saa ihmisen toimimaan tietyllä tavalla, ja joka antaisi moraalille arvoille jatkuvuuden, ja tämän hyve-etiikan mukainen katsanto tarjoaa. (Hume, 1948a, s. 132.)

2.3 Sympatia

Kuten edeltäjillään Hutchesonilla ja Shaftesburylla, myös Hume etiikassa "sympatia" (*sympathy*) on keskeinen käsite. Tätä termiä hän käyttää *Treatisessa*, kun taas myöhemmin ilmestyneessä *Enquiryssa* hän kirjoittaa samasta ilmiöstä laajemmassa ilmenemismuodossaan termeillä "humaanius", "humaaniuden tunto/tunne" (*sentiment of humanity*) ja "yhteenkuuluvuudentunne" (*fellow-feeling*) (mainittu myös lähteissä Aiken, 1948, s. xxi; Cohon, 2018, luku 14; Haakonsson, 1981, s. 36). Termillä humaanius tuntuisi olevan vähemmän mekanistinen ja tieteellistetty merkitys kuin sympatialla. Tämä huomio myös alleviivaa tyyllillistä eroa, joka vähemmän muodollisen, jopa kaunokirjallisen *Enquiry*n ja akateemisesti muodollisemman *Treatisen* välillä on. Humaaniudella Hume viittaa yleisesti kokemukseen, jonka perusteella yksilö ymmärtää ihmiskunnan hyvän olevan hänelle itselleen tavoittelemisen arvoinen asia, ja joka täten sitoo hänen tahtonsa ihmiskunnan tahtoon ja tekee siitä moraalisen. Kyseessä voidaan sanoa olevan *Treatisen* sympatia-nimisen rajatumman sosiaalisen ilmiön aikaansaama tunne samaistumisesta muihin ihmisiin.

Nykypäivänä Hume sympatiaa vastaavasta psykologisesta ilmiöstä käytetään nimitystä empatia. Se tarkoittaa yksinkertaistettuna toisen samaistuttavan elollisen olion kokemuksen ja siihen liittyvän tunnelatauksen tunnistamista, tai toisen tunteen havainnoimista (Maibom, 2017, s. 2; ks. myös Cohon, 2018, luku 7; Long, 1990, s. 17). Tämä sosiaalinen aspekti antaa empatialle tärkeän yhteisöllisyyttä, ja näin ollen ennen kaikkea Hume etiikan mukaisia moraalikäsitteiksi rakentavan roolin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Sympatia ei kuitenkaan ole sama asia kuin myötätunto tai hyväntahtoisuus muita kohtaan – tämä on Humella erillinen hyve, *benevolence* (Stewart, 1992, s. 116), jonka Hume ajattelee olevan ihmiselle luontaista, ja joka on kuitenkin tiiviisti kytköksissä sympatian aikaansaamaan tunneyhteyteen (Quinton, 1973, s. 21; Rosen, 2003, s. 39). Usein empatia-termin käyttöön liitetään miellelyhtymiä edellä mainittuihin tunteisiin, ja juurikin sympatian ja empatian käsitteiden läheisyys saattaa tässä kohtaa ohjata Hume teoriaan tutustujaa harhaan. *Treatisessa* sympatia-termillä Hume tarkoittaa sitä mekanismeja, jonka avulla tunteet ja niitä aikaansaavat vaikutelmat välittyvät vuorovaikutuksessa ihmiseltä toiselle, olivatpa ne sitten miellyttäviä tai epämiellyttäviä (Hume, 1948a, s. 5).

Sympatian toiminta perustuu Hume mukaan assosiaatioon, eli kuinka paljon koemme muistuttavamme toisia ihmisiä ja kuinka samaistuttavia muiden kokemukset ovat itsellemme. Toisen läheisyys suhteessa itseen (havaitaanko toisen tuska tai ilo suoraan, vai kuullaanko siitä kenties kirjeessä), toisen samanlaiset luonteenpiirteet, perhesiteet tai muut seikat, joiden avulla

on mahdollista samaistaa toisen kokemat tunteet selkeämmin omiin samankaltaisiin kokemuksiin, vahvistavat sympaattista myötäelämistä. (Hume, 1948a, s. 6, 131-132, 136-137); 1948b, s. 252–254; Cohon, 2018, luku 7; ks. myös Stewart, 1992, s. 114, 116.)

Passioiden herättämät mieltymykset ja toisaalta inho tiettyjä asioita kohtaan välittyvät kokemiemme tunteiden välityksellä, ja tämä tekee sympatiasta keskeisen moraalille. Sympatialla pystymme Humen mukaan tunnistamaan toisen kokeman tunteen joko sen aiheuttaman kehonkielen tai muiden tunteiden ilmausten perusteella, tai tunnistamalla tunteen aiheuttaneen kokemuksen tai asian, jonka pystymme yhdistämään toisen tunnereaktioon. Näin myös koemme tunteen, joka on samankaltainen kuin toisella. Sympatia vaikuttaisi siis Humella olevan ihmisten välinen yhteys toisiinsa, jossa heijastuvat Humen kuuluisat ajatukset kausaliteetista: "Toisten passiot eivät näyttäydy meille välittömästi sellaisinaan. Ainoastaan niiden aiheuttajia ja vaikutuksia on mahdollista havainnoida. Näistä päätellään toisen kokema passio; ja näin ollen nämä herättävät meissä sympatian." (Hume, 1948a, s. 132-133, 144-145.)

Tunnekokemuksiin pohjaava moraaliperuste herättää aiheellisesti kysymyksen sen objektiivisuudesta: Voivatko mielenliikutukset olla muuta kuin yksilön mielen oikkuja, ja täten tehdä moraalista vain joukon mielivaltaisia väitteitä? Ja toisaalta, ovatko sympatia ja jaetut moraalikäsitelmät mahdollisia ainoastaan pienissä perheenomaisissa yhteisöissä? Haakonssen (1981) tähdentää, että sympatia luo myös pohjan "intersubjektiiviselle" moraalille, sillä ihmiset kokevat tuskaa ja nautintoa pitkälti samoista asioista. Haakonssen lisää, että toisten ymmärtäminen olisi sitä paitsi jotakuinkin mahdotonta, elleimme kykenisi sympaattiseen myötäelämiseen. Haakonssenin mukaan Humen teoriassa moraaliperusteen objektiivisuus perustuu juurikin sympatian luomalle kyvyllä asettua toisen asemaan, ja tällöin tulee mahdolliseksi myös itsensä arvioiminen ikään kuin toisen näkökulmasta. Näin syntyy myös käsitys puolueettomasta, yleisestä näkökulmasta, joka on jaettujen moraalikäsitelmien edellytys, ja ikään kuin tarkastelupiste, josta käsin mahdollistuu moraalikäsitelmien uudelleenarviointi. (Haakonssen, 1981, s. 8-9, 41; ks. myös Stewart, 1992, s. 116.)

Yksilöt eivät luonnostaan ole kiinnostuneita lähipiirinsä ulkopuolisista ihmisistä, mutta kokevat kuitenkin samat ominaisuudet miellyttäväksi ja yhtä hyveelliseksi myös heille täysin vieraisissa ihmisissä. Koetun sympaattisen yhteyden vahvuus tai sen puuttuminen ei vaikuta kokemamme hyveen arvostukseen tai paheen paheksuntaan: Hume päätyy siis olettamaan, että opimme liittämään näihin hyveisiin jonkin objektiivisen, omasta positioista riippumattoman miellyttävyyden, jonka johdosta ominaisuus yleisesti katsotaan tavoittelemisen arvoiseksi

(Hume, 1948a, s. 136-137). Sympatia on joka tapauksessa perimmäinen mekanismi, joka mahdollistaa tällaisen objektiivisen moraalitunnon syntymisen yksilössä.

2.4 Luonnolliset ja keinotekoiset hyveet

Hume erottaa *Treatisessa* toisistaan luonnolliset (*natural*) ja keinotekoiset (*artificial*) hyveet. *Enquiryssa* tätä erottelua ei eksplisiittisesti tehdä. Hume sen sijaan kirjoittaa auki argumentointinsa tiettyjen hyveiden alkuperästä kaunopuheiseen ja jo selkeämmin yhteiskunnallisen ajattelijan tyyliin, filosofisen käsitteellisen luokittelun sijaan. Asiasisältö hyveiden osalta vaikuttaa pysyvän samanlaisena; tosin *Enquiryssa*, ehkäpä juuri tekstinsä vaikuttavuuden tehostamiseksi, Hume tuntuu korostavan keinotekoisien oikeudenmukaisuuden hyvettä ilmentävien käytänteiden välttämättömyyttä, ja näin ollen myös sen pohjimmiltaan luonnollista alkuperää, joka juontaa juurensa ihmisen tarpeista sosiaaliseen toimintaan (Hume, 1948b, s. 201–206).

Luonnollisiin hyveisiin lukeutuvat ne ominaisuudet, jotka miellyttävät meitä suoraan todistamamme niiden vaikutuksia. Hume kutsuu niitä luonnollisiksi, sillä niiden arvostus ei ole seurausta mistään niiden ulkopuolisesta lähteestä. Luonnollisia hyveitä ovat muun muassa rohkeus ja kohtuus, ja turhamaisuus sen sijaan luonnollinen pahe (Hume, 1948a, s. 236-238, 247).

Sympatia yksinomaan saa Humen mukaan aikaan sen miellyttävyyden kokemuksen, jota koemme tarkastellessamme sellaisia asioiden ominaisuuksia, jotka koskettavat muita kuin suoraan itseämme tai meille läheisiä ihmisiä (Hume, 1948a, s. 134). Tällaisiin ominaisuuksiin liittyviä hyveitä Hume kutsuu keinotekoisiksi. Hume tähdentää, ettei tässä tapauksessa keinotekoinen tarkoita epäluonnollista tai vähäisempää (Hume, 1948a, s. 47-48, 54-55); keinotekoiset hyveet saavat merkityksensä ihmisen käytännöllisen elämän kontekstista, ja ovat siinä välttämättömiä. Näistä hyveistä kumpuava toiminta irrotettuna asiayhteydestään saattaisi vaikuttaa yksittäisen ihmisen näkökulmasta vaivalloiselta ja jopa haitalliselta, esimerkkinä tästä voisi olla vaikkapa kansalaisvelvollisuuden täyttäminen veronmaksun muodossa. Tämänkaltaisten konventioiden noudattamista tukevat hyveet näyttäytyvät kuitenkin miellyttävinä jo itsessään ja siten luonnostaan moraalisisina, sillä ne ovat vakiinnuttaneet paikkansa yhteiskunnassamme, eikä meidän useinkaan tarvitse ajatella perusteluja niille (Hume, 1948a, s. 135-136).

Seuraavassa käsitellään lyhyesti oikeudenmukaisuutta, joka on Humella ehkäpä merkittävin puhtaasti hyödyille pohjautuva hyve. Tämä käsittely ennakoii tulevaa hyödyn käsitteen määrittelyä, ja helpottaa hyödyn ymmärtämistä hyveiden määrittämisessä.

2.5 Oikeudenmukaisuudesta

Hume omistaa sekä *Treatisesta* että *Enquiry* merkittävän osan oikeudenmukaisuuden käsittelylle, joka on ihmisen yhteisöllistä elämää ajatellen yksi merkittävimmistä keinotekoisista hyveistä. Hyveenä sen tavoite on edistää yhteistä hyvää (*public good*), mutta yhteiseen hyvään tähtäävät motiivit eivät Humen mukaan ole laajassa mittakaavassaan ihmiselle luontaisia, sen sijaan perhepiirissä syntyvä "rajattu hyväntahtoisuus" on. Oikeudenmukaisuuden alkuperän jäljittäminen osoittautuu Humelle monitahoiseksi ongelmaksi, mutta löytää siihen Haakonssenin (1981) mukaan poliittisessa filosofiassa ennenkuulumattoman ratkaisun, jota Haakonssenin luonnehtii evolutiiviseksi: Oikeudenmukaisuus on tarkoittamaton ja tässä mielessä luonnollinen seuraus siinä kehityskulussa, jossa ihmisten on täytynyt mukauttaa omaa toimintaansa muiden toimintaan. Hume esittää omistuksen käsitteen olevan primitiivinen muoto oikeudenmukaisuudesta: Jonkin asian omistaminen lähtökohtaisesti edellyttää, että myös muut tietävät ja tunnustavat tuon asian olevan toisen omaisuutta, eivätkä siis yritä hyödyntää sitä omiin tarkoituksiinsa – sanaton sopimus syntyy yksilöiden välille (Hume, 1948a, s. 55–69). Haakonssenin selventää, että "yksittäisillä teoilla, joista oikeudenmukaisuus saa alkunsa, on vain yksi tarkoituksellinen päämäärä, nimittäin '[omasta edusta]² kiinnostuneiden passioiden' turvattu tyydyttäminen, eli oman edun tavoittelu, mutta niiden seurauksena syntyvät oikeudelliset säännöt, joiden 'päämäärä' on *yhteinen* hyvä (tai hyöty)" (Haakonssenin, 1981, s. 25). (Haakonssenin, 1981, s. 9–39.)

Oikeudenmukaisuus siis kehittyy sattumanvaraisesta syntytarinastaan huolimatta yhteiskunnallisen elämän fundamentaaliksi moraaliseksi käsitteeksi. Vaikka Hume kutsuukin oikeudenmukaisuutta keinotekoiseksi hyveeksi, on se välttämätön, ja täten luonnollinen osa sosiaalista, järjestäytyneitä ja ihmiselle ominaista toimintaa: "Vaikka oikeudenmukaisuus on keinotekoisista, on kokemus sen moraalisuudesta luonnollista" (Hume, 1948a, s. 168). (Hume, 1948a, s. 55–69; Haakonssenin, 1981, s. 9–39.) Humen mukaan oikeudenmukaisuuden miellyttävyys on suoraa seurausta sen tuottamasta hyödystä, ja oikeudenmukaisuuden hyveen arvostukselle se

² Oma selvennykseni; alkuperäinen Humen käyttämä termi tässä on "interested passions".

on "tuon suuren arvostuksen ainoa lähde" (Hume, 1948b, s. 221). Haakonssen panee merkille, että sympatia ei vaikuta humelaisen oikeudenmukaisuuden syntyyn tai edes sen moraaliseen arvostukseen suoraan, sillä sympatian kokeminen ei ole mahdollista kasvotonta massaa kohtaan, jota oikeudenmukaisuuden säännöt hyödyttävät. Mielihyvän kokeminen suoraan sellaista hyvettä kohtaan, joka pyrkii tuottamaan hyvää yhteiskunnalle myös negatiivisilla toimilla, kuten rajoituksilla ja rangaistuksilla, on tietenkin luonnollisesti mahdotonta, ja siksi sympatiamme kohdistuukin oikeudenmukaisuuden tuottamaan yhteiskunnalliseen hyötyyn. Haakonssen tulkitsee Humen yrittävän välttää mielikuvan oikeudenmukaisuuden redusoimisesta välttämättömäksi pahaksi *Enquiryssa* viittaamalla sen sijaan humaaniuden tuntoon ja yhteenkuuluvuudentunteeseen, koska se ei sympatian tavoin ole Humella yhtä tarkkarajainen ilmiö, ja näin oikeudenmukaisuuden moraalinen arvo tulee myös selväksi. (Haakonssen, 1981, s. 35–39.)

Hyöty vaikuttaa olevan Humelle tärkeä käsite puhuttaessa yhteisestä hyvästä ja sosiaalisista hyveistä, mutta kuinka keskeistä hyödyllisyys oikeastaan onkaan asioiden moraalisuutta arvioitaessa? Seuraavaksi siirrytään etsimään vastausta tähän, sekä käsittelemään hyödyn roolia Humen etiikassa tarkemmin.

3 HYÖTY HUMEN ETIIKASSA

3.1 Hyöty arvojen määrittäjänä

Hyöty ja hyödyllisyys (*utility* ja *usefulness*) ovat käsitteitä, joiden viehätysvoima filosofisten empiristien silmissä on helppo ymmärtää. Hyödyn on ajateltu olevan jokseenkin jopa mitattavissa toisin kuin vaikeammin määriteltävissä olevat hyvyyden ja hyveellisyyden käsitteet. Tämä ominaisuus sopi hyvin valistusajan luonnontieteelliseen lähestymistapaan.

Hume voidaan lukea osaksi eettistä keskustelua, josta Benthamin sekä Millin tunnetuksi tekemä utilitarismi ponnisti, mutta muun muassa Kuehn (2005, luku "*Enlightenment Utilitarianism*") sekä Long (1990, s. 24), kuten myös Quinton (1973, s. 18) ovat tahoillaan tähdentäneet, että Humea ei voida täysin luonnehtia utilitaristiksi, vaikka hyödyllä onkin merkittävä paikkansa hänen teoriassaan. Kahdessa viimeisessä alaluvussa käydään läpi seikkoja, jotka erottavat Hume utilitarismin yleisimmistä piirteistä sekä Benthamin utilitarismista.

Hyöty on Humella arvoja rakentava käsite. Hyödyn lisäksi Hume erottaa "miellyttävyyden" (*agreeableness*) olevan toinen arvoja määrittävä käsite (Hume, 1948b, s. 235–249; ks. myös Matson, Doran ja Klein, 2019, s. 5). Vaikka ominaisuuksien hyödyllisyys tai miellyttävyydet ovat vastuussa mielihyvän tuntemuksistamme, Hume Quintonin mukaan silti kieltää sen johtopäätöksen, että asiat saisivat moraalisen tai epämoraalisen leimansa juurikin niiden hyödyllisyydestä (Quinton, 2008, s. 407). Miellyttävät ominaisuudet miellyttävät sympatian kautta suoraan sellaisinaan, ilman, että niiden arvostettavuus johtuisi mistään niiden aikaansaamista seurauksista. Hyödyllisten asioiden miellyttävyyden sijaan on aina riippuvainen näiden asioi-

den tuottamien vaikutusten miellyttävyydestä. Esimerkiksi oikeudenmukaisuus miellyttää ainoastaan sen aikaansaamien vaikutusten ansiosta, sillä se kohdistuu yhteisen hyvän turvaamiseen ja edistämiseen. Hyödyn moraalisuudesta puhumisen voisi tässä mielessä tulkita erheeksi, jossa luetaan keinolle sen päämäärän ominaisuus: Hyöty Humeen mukaan on luonnostaan miellyttävää, mutta ylipäätään hyödylliseksi voidaan ainoastaan kutsua hyviä päämääriä edistäviä asioita. Tätä tulkintaa tukee Humeen arvio hyödyistä itsestäänselvästi miellyttävänä asiana, jolle ei ole syytä löytää sen perustavampia syitä, sillä sen arvo on aina tiukasti sidoksissa päämääränsä – "Hyödyllisyys merkitsee ainoastaan taipumusta jotakin päämäärää kohti" (Hume, 1948b, s. 212-213). Tältä kantilta voidaan siis todeta, että hyödyllisyyttä ei ole hyvien päämäärien ulkopuolella. (Hume, 1948b, s. s. 207–249.) Rosen puolestaan muistuttaa, että Hume kirjoitti teoriassaan hyödyn universaalista miellyttävyydestä ainoastaan tosiasiallisena seikkana empiiriseltä, ihmisen käyttäytymistä ja ajattelua havainnoivalta pohjalta, eikä siten tätä pidä tulkita normatiivisena väitteenä siitä, että Humeen kuvaileman hyödyn *tulisi* olla moraalisen arvotuksen mitta (Rosen, 2003, s. 36-37).

Haakonssen tulkitsee hyödyllisyyden olevan avainasemassa jopa itse *sympatian* kokemisen kannalta: Koemme *sympatiaa* ominaisuuksien suotuisia vaikutuksia kohtaan, emme itse ominaisuutta kohtaan, ja nämä suotuisat vaikutukset juontuvat tämän ominaisuuden hyödyllisyydestä, tai kuten Haakonssen sanoo, "Tämä [motiivin] vaikutus, tai taipumus saada aikaan tietynlaisia vaikutuksia, on [motiivin] *hyödyllisyyttä* (tai *hyödyttömyyttä*), minkä Hume painottaa olevan arvioinnissa tärkein tekijä –" (Haakonssen, 1981, s. 8). Rosen tekee samankaltaisen huomion humaaniuden tunnon samaistamisesta hyödyllisten asioiden arvostamiseen: Mielihyvää kaikesta hyödyllisestä tuottaa myös sen arvostuksen, jota koemme kaikkea yhteistä hyvää edistävää kohtaan, ja tässä mielessä Rosenin tulkinnan mukaan Humeen hyödyllisyys jopa viittaa yhteiseen hyvään (Rosen, 2003, s. 34).

3.2 Yleinen hyöty ja itserakkauden kritiikki

Humeen mukaan syy yhteiskunnan järjestäytymiselle on sen hyödyllisyys (Hume, 1948b, s. 202–206, 209). Hume kuitenkin kieltää yksilön omaa etua edistävän hyödyn olevan ainoa yhteistyötä, sekä muuta toimintaa ja moraalista arviointia motivoiva tekijä, ja tiedostaa oman edun tavoittelun etiikasta teoretisoineiden filosofien erehtyneen sivuuttaessaan yhteisen hyö-

dyn merkityksellisyyden yksilölle, sekä jyvittäessään yksilön oman onnellisuuden olevan toiminnan motivaation ainut varteenotettava lähde (Hume, 1948b, s. 212). Miksi yleinen hyöty sitten kiinnostaa yksityistä ihmistä siinä määrin, että hän suostuu yhteistyöhön muiden kanssa? Yleisen hyödyn (*public utility*) mukainen moraalinen on Humen mukaan jokaisen ymmärrettävissä, sillä (terve) ihminen luonnostaan ottaa myötämielisen asenteen muita kohtaan, tai kykenee vähintäänkin järjeilemään yleisen hyödyn edut:

"Oletettakoon nämä jalomieliset tuntemukset mitä heikoimmiksi, kykenemättömiksi saamaan meitä liikuttamaan edes kättämme tai sormeamme, siltikin ne ohjaavat mieliämme päätöksissään ja, asianlaitojen ollessa yhtäläiset, synnyttävät ne tyynen mieltymyksen sitä kohtaan, joka on hyödyllistä ja ihmiskuntaa palvelevaa haitallisen ja vaarallisen sijasta. *Moraalinen ero* syntyy täten välittömästi –."

(Hume, 1948b, s. 251.)

Matson, Doran ja Klein (2019, s. 6-7) kuvailevat, miten Humella tietyt hyveet ovat moraalisesti arvostettuja hyveitä juurikin niiden tuoman yleisen hyödyn vuoksi. Tällaisiin moraaliarvostelmiin päädytään, kun tunnemme sympatian avulla mielihyvää tuon ominaisuuden tuottaman hyödyn tai miellyttävyyden perusteella; olemme kiinnostuneita toisten hyvästä, emme vain siksi että se välineellisesti hyödyttäisi itseämme, vaan siksi, että hyödyllisyys tai miellyttävyys tekee ominaisuudet meille sellaisinaan miellyttäväiksi. Kyky arvostaa toisen vain tätä itseään koskevia hyveitä on Humelle merkki vain ihmisen luontaisesta kallistumisesta hyvän puoleen, jonka kykenemme havaitsemaan sympatian herättämällä mielikuvituksella, ja tämä toisia koskevan hyveen ja paheen tunnistaminen sympatian avulla tuottaa myös yleistä hyötyä arvostavan asenteen. (Matson, Doran & Klein, 2019, s. 6-7; Hume, 1948b, s. 220–222.)

Itserakkauden kritiikki *Enquiry*n kuudennessa osassa (1948b, s. 223), jossa Hume käsittelee yksilölle itselleen hyödyllisiä ominaisuuksia, valottaa näitä ajatuksia hyvin. Ei ole mahdollista, että ihminen voisi arvottaa toisen ihmisen ominaisuuksia hyveellisiksi tai paheellisiksi moraalilla arvioinnilla, jota motivoi itserakkaus: Vaikka toisen ominaisuudet eivät vaikuttaisi mitenkään itseemme, ehkäpä johtuen kyseisen henkilön ajallisesta tai maantieteellisestä etäisyydestä meihin, pystymme silti kutsumaan ainoastaan hänelle itselleen hyödyllistä ominaisuutta hyveelliseksi, nimenomaan tämän ominaisuuden suotuisten vaikutusten todistamisesta sympatian avulla. Vaikka arvioinnin kohteena olisi vihollinen, emme silti kutsu tämän omille päämäärille hyödyllisiä hyveitä paheiksi sen takia että ne vihollisen ominaisuuksina olisivat haitallisia omia aikeitamme silmällä pitäen (Hume, 1948b, s. 210) (ellemme sitten elä täysin kuvitteellisessa fantasiamaailmassa mustavalkoisine hyvä-paha -jaotteluineen).

Humen mukaan jopa ihmisellä, jolla ei ole minkäänlaista mielipidettä saati mielenkiintoa toisten ihmisten hyvinvointiin, on kyky erottaa hyödyllinen ja haitallinen toisistaan (ks. esim. Rosen, 2003. s. 37); Hume siis ajattelee, että jopa kaikkein paatunein oman edun tavoittelija pystyy arvioimaan eri toimien ja ominaisuuksien aikaansaamien vaikutusten hyödyllisyyttä, vaikka ei pystyisikään myötäelämään toisten suruissa ja iloissa – onhan hän myös sosiaalisessa todellisuudessa kasvanut ihmisolento, joka jakaa samankaltaiset perustavanlaatuiset kokemukset ihmiselle hyödyllisistä ja haitallisista asioista. Hyödyn käsite on Humen etiikassa siis hyvinkin vaikutusvaltainen, sillä kuten Hume huomauttaa, arvioimalla toimintaa motivoivien ominaisuuksien hyödyllisyyttä kantajalleen on mahdollista päätyä samoihin päätelmiin kuin ominaisuuksien varsinaista moraalista luonnetta arvioimalla sympatian turvin. (Hume, 1948b, s. 224.) Tämä vaikuttaisi pitävän yhtä aiemman huomion kanssa hyödyllisyyden riippuvaisuudesta hyvistä päämääristä.

Humen eettisissä kirjoituksissa, ja etenkin *Enquiryssa*, on alati läsnä melko optimistinen pohjavire ihmisluonnon luontaisesta suuntautumisesta hyvään. Rosen esittää Humen kyenneen hyödyn käsitteellään liittämään yhteisen hyvän huomioonottavat seikat teoriaansa, jonka substanssia muuten ovat sympatian kautta välittyvät yksityiset mielihyvän ja kärsimyksen kokemukset (Rosen, 2003, s. 41). Hyödyn käsite luo ominaisuuksille ikään toisen arvioinnin tason, jossa ominaisuuden arvo on riippumaton siitä, saammeko siitä suoraan itsellemme mielihyvää vai emme. Tämä toinen arvioinnin taso koskee yhteiskuntaa ja ihmiskuntaa yleensä, joihin meillä ei ole suoraa sympaattista yhteyttä.

Seuraavassa vertaan lyhyesti Humen teoriaa Jeremy Benthamin ajatuksiin. Tämä käsittely valottaa Humen teorian eroavaisuutta klassiseen utilitarismiin.

3.3 Hume ja Bentham – Sympatia ja järki

Long (1990) on kirjoittanut Benthamin ja Humen hyödyn käsitysten eroista; hän tähdentää, kuinka Benthamille tiede ja tieteellinen tutkimus oli auktoriteetti, joka asettaa ajattelun oikealle faktapohjaiselle uralleen, kun taas Humelle tieteellinen tutkimus oli ajattelun kyseenalaistamisen metodi. Tämä on Longin mukaan vaikuttanut merkittävästi heidän etiikan teorioidensa ja myös käsitteellisen ajattelunsa eroavaisuuksiin (Long, 1990, s. 22). Quinton taas vertaa, kuinka Bentham keskittyi hyödyn käsitteen, tai (kuten Quinton ilmaisee) rationaalisen ajat-

telun, mahdollisuuksiin uudistaa moraalikonventioitamme ja erityisesti tätä kautta lainsäädännöllisiä ja oikeudellisia käytänteitä. Hume tutkimuksellaan puolestaan valotti moraalikäsitysten takana jo olemassa olevaa hyötyyn pohjaavaa, eli rationaalista, perustaa. (Quinton, 1973, s. 22, 27.)

Benthamin voidaan sanoa rakentaneen etiikan teorian niin, että moraalinen arviointi olisi tieteellistettävissä ja täten täsmällisesti määriteltävissä suurimman onnellisuuden periaatteen mukaisesti (*greatest happiness principle*), mikä voisi poistaa ideologiset vastakkainasettelut ja tulkinnanvaraisuudet yhteiskunnallisen toiminnan kentiltä, joilla moraalisia termejä käytetään (Long, 1990, s. 18–21). Humen lähestymistapa eroaa tästä huomattavasti. Jo Benthamin utilitarismin normatiiviset piirteet tekevät selkeän eron näiden kahden eetikon välille. Quinton kuvailee Benthamin erityisen mielenkiinnon kohdistuneen rikosoikeudellisten käytäntöjen ja oikeusjärjestelmän analysointiin ja näiden instituutioiden perusteelliseen rationalisaatioon hyödyn periaatteen avulla avustamana, ja arvioi Benthamin eettisen teorian jääneen jokseenkin tämän pyrkimyksen jalkoihin (Quinton, 1973, s. 27).

Quintonin mukaan Benthamin utilitarismissa hyödyn periaate yhdistää itsestäänselvästi kaikkea hyvää edistävää toimintaa: Hyödyn käsite on Benthamille perustava, eikä sitä voida perustella millään ulkopuolisella, perustavammalla syyllä (Quinton, 1973, s. 29; ks. myös Kuehn, 2002, luku "Jeremy Bentham"), mikä tietysti mielessä heijastaa Humen empiirisiä havaintoja hyödyn kiistämättömästä arvostuksesta kaikessa ihmisten toiminnassa. Hyödyllisyyden käsite on Benthamille suurimman onnellisuuden periaatteen keskeinen mittari, jossa on arvioitava tietyn toiminnan seurausten hyödyllisyyttä, eli sitä, kuinka paljon se tuottaa mielihyvää ja kuinka monelle. Tämän arvioinnin tulisi osoittaa suotavin toimintatapa. Rosen oikeasti toistuvan väärinkäsityksen, että Benthamille järki olisi ylin auktoriteetti moraalisisissa asioissa; suurimman onnellisuuden periaatteen on kysymys nimenomaan mielihyvän (tai onnellisuuden) maksimoinnista ja kärsimyksen minimoinnista, ja täten passiot ovat myös Benthamille etiikan ydintä (Rosen, 2003, s. 48-49). Kuitenkin operatiivisessa mielessä järjen voidaan todeta olevan tärkeässä osassa suurimman onnellisuuden periaatteen mukaisessa arvioinnissa, jossa on arvioitava ja vertailtava eri toimintatapojen tuottamaa mielihyvää ja kärsimystä. Bentham käytti aluksi suurimman onnellisuuden periaatteen asemesta termiä hyödyn periaate, mutta ajatteli Rosenin mukaan myöhemmin suurimman onnellisuuden periaatteen luonnehtivan periaatteen sisältöä paremmin (Rosen, 2003, s. 223).

Rosen huomauttaa, että klassisen utilitarismin, kuin myös siis Benthamin, lähtökohtana ovat mielihyvän kokemukset, toisin sanoen epikurolaiseen hedonismiin pohjautuvat ajatukset,

kuten Humeen moraalisentimentalistisessa etiikassa (Rosen, 2003, s. 15-16, 48; ks. myös Quinton, 1973, s. 11-12). Se, arvojetaanko mielihyvän kokemuksia järjen vai naturalistisen moralitunnon avulla, asettaa Benthamin ja Humeen kahden vastakkaisiksi mielletyn teoriaperinteen mukaisesti nokikkain, ja tämän sekä muut tällaisesta luennasta koituvat tulkinnat Rosen kyseenalaistaa tekstissään. Rosen esittää Benthamin ja Humeen ajatusten olleen hyvinkin samankaltaisia ainakin teorioidensa hedonististen piirteiden osalta. Myös Benthamilla hyödyn arvostus perustui sitä kohtaan tunnettavaan mielihyvään (Rosen, 2003, s. 48–51).

Haakonssen on tehnyt Hayekin muotoilun pohjalta erottelun Humeen keinojen hyödyllisyyden (*means-utility*) ja myöhempien utilitaristien, mukaan lukien Benthamin, päämäärien hyödyllisyyden (*end-utility*) välille. Haakonssen arvioi utilitaristien ajatelleen hyödyn itsessään olevan moraalisen arvioinnin päämäärä, eli suurimman onnellisuuden periaatteen mukaisen arvioinnin pyrkimys, kun taas Humella hyödyllä oli puhtaasti instrumentaalinen rooli. Tämä, kuten Haakonssen mainitsee, on merkittävä ero Humeen ja utilitaristien välillä, ja sillä on todennäköisesti kauaskantoisia vaikutuksia ainakin hyveiden ja paheiden määrittymisen suhteen. (Haakonssen, 1981, s. 40-41.)

Long tekee Humeen teoriasta huomion, joka liittyy läheisesti eroon keinojen ja päämäärien hyödyllisyydestä, nimittäin hyödyn "sopivuudesta" tai "asianmukaisuudesta". Hume tarkentaa hyödyn merkitystä teoriassaan toteamalla kauneuden arvostuksen olevan peräisin pitkälti hyödystä riippuvaisista seikoista (Hume, 1948a, s. 133): Viljavaa peltoa, voimakasta hevosta ja mukavaa taloa pidetään kauniina ennen kaikkea hyödyllisten ominaisuuksiensa ansiosta. Longin mukaan tämä hyödyn esteettinen aspekti valottaa Humeen ymmärrystä hyödyllisyydestä, jossa keinojen "muodon" on sovittava saumattomasti ja esteettisellä tavalla sen "funktioon", ja tämä sopivuus tuottaa Longin mukaan myös hyödyllisten ominaisuuksien moraalisuuden. Bentham ei tällaista vivahdetta sisällyttänyt omaan hyödyn käsitteeseensä, vaan tyytyi käyttämään sitä ainoastaan seurauseettisessä mielessä: "Moraali [Benthamilla] ei enää sisältänyt kykyä arvostaa tietynlaista kauneutta, kykyä ihaila tietynlaista asioiden kelpoisuutta, ja muuttui sen sijaan eräänlaiseksi teknologiaksi". (Long, 1990, s. 26.)

3.4 Hyödyn toissijaisuus Humeen etiikassa

Longin mukaan se, mikä teki Humesta hyvin toisenlaisen eetikon kuin Bentham, oli nimenomaan hänen *sympatia*-käsitteensä keskeisyys, kuten sanottua. Samasta syystä Bentham

myös vähätteli Humea, sekä muiden moraalisentimentalistien aikaansaannoksia, sillä hänestä ne perustuivat mielen oikuille, jotka eivät voi tarjota kestävä perustaa objektiiviselle moraalille arvioinnille (Long, 1990, s. 15–18, 21–22). Hume ei hyödyn käsitteelle omistamastaan huomiosta huolimatta ole utilitaristi, sillä siinä missä hyöty ja miellyttävyys ovat arvottavia periaatteita, on sympatialla hänen etiikassaan perustavanlaatuisen operatiivisen periaatteen rooli moraalin suhteen; sympatia saa meidät ensinnäkin kiinnostumaan asioista, jotka ovat yleisesti hyödyllisiksi katsottuja asioita (Long, 1990, s. 16; Hume, 1948a, s. 133–134). Long kirjoittaa Benthamin sivuuttaneen Humea epistemologisten kirjoitusten merkityksen hänen moraali-teorialleen, ja siis sympatian merkityksen moraalille, vaikka myönsikin Humea hyötyä käsittelevien ajatusten arvon ja vaikutuksen omaan teoriaansa (Long, 1990, s. 22–23; Rosen, 2003, s. 36, 49–50). Myös Quinton tunnustaa Benthamin argumentoinnin "intuitionistisia" etiikan teorioita vastaan puutteelliseksi (Quinton, 1973, s. 31).

Hyödyn merkityksen liiallinen korostaminen Humea teorian tulkinnassa ei ole tavatonta, sillä paikka paikoin etenkin *Enquiryssaan* (esim. 1948b, s. 212, 221) Hume itse jopa muotoilee hyödyn olevan "– – periaate, joka suurelta osin selittää moraalin alkuperän" (Hume, 1948b, s. 212). Longin mukaan Bentham tulkitsikin hyödyllä olevan keskeisempi rooli Humea teoriassa kuin Hume itse asiassa tarkoitti, tai ainakin oli hyödyn periaateista innostuneena valmis sivuuttamaan Humea teorian muut yksityiskohdat (Long, 1990, s. 22–24). Long pyrkii artikkelissaan osoittamaan, kuinka hyödyn käsitteelle annetut merkitykset ovat muuttuneet vuoroin Humea ja tämän kollegan, Adam Smithin, sekä klassisen utilitarismin ajattelijoiden teorioissa, ja kuinka kuitenkin nykyinen individualistinen ja yhteistä hyvää vastustava käsitys klassisesta utilitarismista ovat outoa väärinymmärrystä ja silkkää yksinkertaistusta ja Rosenin mukaan jopa olkiukkoistamista utilitaristien ajattelusta (Rosen, 2003, s. 32–33, 48). Syytökset Benthamin utilitarismin väitetystä liiallisesta individualismista nousevat juuri edellisessä kappaleessa mainitusta suurimman onnellisuuden kalkulaatioprosessista, joka oletusarvoisesti on ainostaan yksilön vastuulla (Rosen, 2003, s. 51).

Vaikka Hume tiedosti ja myös tunnusti hyödyn ansainneen paikkansa moraalifilosofien ehtymättömänä kiinnostuksen kohteena jo antiikin ajoista lähtien, ei hän silti antanut sille keskeistä sijaa moraalisisissa kysymyksissä. Se, mikä lopulta sinetöi hyödyn kohtalon toissijaisena periaateina Humea teoriassa, oli hänen kuuluisa todistuksensa järjen moraaliarvostelmien mahdollisuutta vastaan, jonka mukaan järki ei voi tavoittaa muuta kuin ulkoisia asianlaitoja sekä asioiden välisiä yhteyksiä toisiinsa. (Kuehn, 2002, luku "Enlightenment Utilitarianism"; Hume, 1948a, s. 31–43.)

Hyödyllisyyttä arvioitaessa järki tekee suurelta osin työn (Hume, 1948b, s. 262), jolloin päädytään kutsumaan hyveiksi esimerkiksi sellaisia arvoja, joita seuraamalla on utilitarismin eetoksen mukaisesti mahdollista tuottaa mahdollisimman paljon hyvää mahdollisimman monelle. Järjen tuottamat moraaliarvostelmat eivät kuitenkaan ole tarpeeksi voimallisia motivoimaan toimintaa; Humen mukaan toiminnan taustalla on aina oltava sitä motivoiva tunne, joka puuttuu järjen analyttisestä moraalikysymysten käsittelystä ja lopputulemista, joihin järjen avulla päädytään. (Hume, 1948a, s. 23–27, 1948b, s. 262–265.) Ilman tunnetta, joka merkitsee asioita joko haluttaviksi tai vältettäviksi, ei meillä olisi minkäänlaista tahtoa toimia tietyllä tavalla toisen sijaan: "Ei ole järjenvastaista valita koko maailman tuhoutuminen sormen rapsuttamisen sijasta" (Hume, 1948a, s. 25). Järki ja passiot ovat Humella siis kaksi täysin eri fakulteettia, tässäkin jaottelussa on löydettävissä Humen giljotiinin mukainen erottelu. Hume ei kuitenkaan ollut antirationalisti, vaikka hänet sellaiseksi on virheellisesti totuttu lukemaan (Stewart, 1992, s. 5-6), sillä järjellä on Humella tunteita neuvova ja täten päätöksenteon motivaatiota ohjaava sekä toimintasuosituksia antava rooli, varsinkin silloin, kun jonkin tunteen kokemiselle ja sen mukaan toimimiselle ei ole tosiasiallista perustetta (Hume, 1948a, s. 26). Juuri yksilölähtöisesti tapahtuva rationaalinen arviointi suurimman onnellisuuden periaatteen mukaisesti on näkyvin piirre, joka erottaa Benthamin teorian Humen sympatiaan perustuvasta etiikasta (Rosen, 2003, s. 53): Benthamin teoriassa näkyikin hänen perimmäinen intohimonsa lainsäädännöllisten käytänteiden ja oikeusjärjestelmän säännönmukaistamiseen.

Humen teoriassa hyöty ei siis ole operatiivisella mielellä merkittävässä asemassa kuin se on utilitaristisissa teorioissa: Humella hyödyllisyys on hyvän toiminnan tunnusmerkki, mutta toiminta on moraalista vasta kun se on ihmisen hyveellisten ominaisuuksien aikaansaama. Toiminnan motiivien hyveellisyys on Humella, sekä myös edeltäjällään Hutchesonilla, moraalisuuden varsinainen merkki. Hyödyllisyys tekee ominaisuuksista miellyttäviä, mutta ai-noastaan sympatian avulla pystymme arvioimaan ominaisuuden moraalisuutta, mitä tulee sen sosiaalisiin vaikutuksiin. Sympatia tuottaa tämän humaaniuden tunnon, joka saa yksilön pitämään alati näköpiirissään toimintansa moraalisenä tavoitteena yhteisen hyvän.

4 LOPUKSI

Humen etiikkaa ja käsityksiä hyödystä on ruodittu monesta kulmasta useaan otteeseen. Humen teorian yksityiskohdat, hyödyn suhde sympatiaan ja hyveellisyyden arvioimiseen, ja ennen kaikkea mikä näistä seuraa mitään, muodostaa monimutkaisen sikermän, jonka selvittäminen on ymmärrettävästi tuottanut erilaisia tulkintoja siitä, mitä Hume tarkalleen ottaen ajatteli. Selkeän kuvan muodostaminen Humen etiikasta ja hyödyn toimintaperiaatteista, sekä näitä tulkitseviin näkökantoihin perehtyminen osoittautui siis vaativaksi tehtäväksi. Joka tapauksessa on muistettava, että täysin aukotonta ja tulkinnanvaraisuuksista vapaata etiikan teoriaa on tyypillisesti liikaa odottaa edes Humen veroiselta ajattelijalta.

Uskon hyödyn merkitysten muuttumiseen perehtymisen olevan hedelmällinen tutkimusalue sen ideologiahistoriallisen painolastin vuoksi, ja tästä muutoksesta ja eroista merkittävien ajattelijoiden teorioissa todistivat Longin (1990) ja Rosenin (2003), kuin tietyiltä osin myös Haakonssenin (1981) käsittelyt. Humen teorian monitulkintaisuus helpottaa myös hänen hyödyn käsityksensä väärinymmärtämistä, mitä varmasti tapahtuu myös tulkittaessa hänen hyödyn käsitystään myöhemmän utilitarismin värittämän ajattelun ja hyödyn käsitteen pohjalta.

Humen etiikassa hyöty saa sympatian kautta koko yhteiskunnan hyvää päämääränään pitävän merkityksen. Tämä on Benthamiin verrattuna, ja ehkäpä joiltain osin myös myöhemmän utilitarismin ajatushistorian ketjussa, ainutlaatuinen piirre. Humea ja Benthamia, sekä muita utilitaristeja luetaan ja heidän ajatuksiinsa viitataan yhä edelleen ainakin akatemiassa, ehkäpä samat käsitykset hyödystä heijastuvat myös muualle yhteiskuntaan. Tämän tutkielman esiintuomien ajatusten pohjalta hyödyn käsitysten kartoittaminen esimerkiksi julkisessa päätöksenteossa tai muissa institutionaalisissa yhteyksissä voisi tuottaa tietoa sen moraalisisista implikaatioista, ja tuoda eettisen ajattelun Humen sekä Benthamin peräänkuuluttamalle käytännön tasolle.

LÄHTEET

- Aiken, H. D. (1948). "Introduction". Teoksessa H. D. Aiken (toim.) & D. Hume, *Hume's moral and political philosophy* (s. ix–lii). New York: Hafner Publishing Company.
- Audard, C. (2014). "Utility, utilitarian, utilitarianism" (engl. C. Hubert). Teoksessa B. Cassin, E. Apter, J. Lezra, M. Wood (toim.), *Dictionary of untranslatables : A philosophical lexicon* (s. 1192–1193). Princeton: Princeton University Press. Haettu osoitteesta <<https://ebookcentral.proquest.com/lib/jyvaskyla-ebooks/detail.action?docID=1543267>>
- Árdal, P. S. (1966). *Passion and value in Hume's treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cohon, R. (2018). "Hume's moral philosophy". Lähteessä E. N. Zalta (toim.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (syksyn 2018 versio). Haettu osoitteesta <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>>
- Haakonssen, K. (1981). *The science of a legislator: The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1948a). "A treatise of human nature: book III: Of morals, preceded by selections from book II: Of the passions". Teoksessa H. D. Aiken (toim.), *Hume's moral and political philosophy* (s. 1–169). New York: Hafner Publishing Company. (Alkuperäisteos julkaistu 1739–1740)
- Hume, D. (1948b). "An enquiry concerning the principles of morals". Teoksessa H. D. Aiken (toim.), *Hume's moral and political philosophy* (s. 173–291). New York: Hafner Publishing Company. (Alkuperäisteos julkaistu 1751)
- Hume, D. (2007). "A treatise of human nature". Teoksessa D. F. Norton & M. J. Norton (toim.), *The Clarendon edition of the works of David Hume, vol 1: Texts*. Oxford: Oxford University Press. (Alkuperäisteos julkaistu 1739–1740)
- Kuehn, M. (2002). "Utilitarianism". Teoksessa Kors, A. C. (toim.), *Encyclopedia of the enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acref/9780195104301.001.0001>
- Long, D. G. (1990). "'Utility' and the 'utility principle': Hume, Smith, Bentham, Mill". *Utilitas*, 2(1), 12–39. <https://doi.org/10.1017/S0953820800000431>
- Maibom, H. L. (2017). "Introduction to philosophy of empathy". Teoksessa H. L. Maibom (toim.), *The Routledge handbook of philosophy of empathy* (s. 1–9). New York: Routledge. Haettu osoitteesta <<https://ebookcentral.proquest.com/lib/jyvaskyla-ebooks/detail.action?docID=4799867>>
- Matson, E. W., Doran, C. & Klein, D. B. (2019). "Hume and Smith on utility, agreeableness, propriety, and moral approval". *History of European Ideas*, 45(5), 675–704.
<https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1589238>
- Morris, W. E. & Brown, C. R. (2020). "David Hume". Lähteessä E. N. Zalta (toim.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (kesän 2020 versio). Haettu osoitteesta <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/hume/>>

- Quinton, A. (1973). *Utilitarian ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Quinton, A. (2008). "Hume" (suom. I. Koskinen). Teoksessa R. Monk & F. Raphael (toim.) *Suuret filosofit II* (s. 357–432). Helsinki: Otava.
- Rosen, F. (2003). *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge.
- Stewart, J. B. (1992). *Opinion and reform in Hume's political philosophy*. Princeton: Princeton University Press.