

**Yksilö vai yhteisö?
Uusaristotelismi liberalismi-kommunitarismi –keskustelussa**

Vesa Kuronen

Pro gradu –tutkielma
Jyväskylän yliopiston
filosofian laitos
kesä 2001

Tiedekunta

Yhteiskuntatieteellinen

Tekijä

Vesa Kuronen

Työn nimi

Yksilö vai yhteisö? Uusaristotelismi liberalismi-kommunitarismi –keskustelussa

Oppiaine

Filosofia

Aika

Kesä 2001

Laitos

Filosofian laitos

Työn laji

Pro gradu

Sivumäärä

80 sivua

TIIVISTELMÄ – ABSTRACT

Liberalismi-kommunitarismi –keskustelu on hallinnut anglo-amerikkalaista politiikan filosofiaa John Rawlsin jo klassikoksi muodostuneesta teoksesta *A Theory of Justice* (1971) lähtien. Tarkastelen työssäni sitä kritiikkiä, jota Rawlsin deontologinen oikeudenmukaisuusteoria ja liberalismien perinne yleensä on saanut osakseen kommunitaristeiksi luokiteltujen ajattelijoiden suunnalta. Työni punaiseksi langaksi valitsin näkökulman, jota voi kutsua uusaristoteeliseksi. Tämä siksi, koska aristoteelinen perinne elää hyvin vahvasti mukana kommunitaristien leirissä. Varsinkin Alasdair MacIntyre ja Charles Taylor käyttävät hyväkseen aristoteelisiä elementtejä kritisoidessaan Rawlsia ja liberalismien perinnettä.

Kuten edellä sanotusta voi päätellä, niin aristotelismi nähdään helposti liberalismien perinteen vastakohtana. Olen kuitenkin sitä mieltä, että tiukat vastakkainasettelut ovat väistymässä. Tilalle on tulossa näkökulmia, jotka pyrkivät yhdistämään kummankin perinteen vahvimpia puolia.

Asiasanat

Aristoteles, yksilö, yhteisö

Säilytyspaikka

Filosofian laitos

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Aristoteleen hyve-etiikka	4
Ihmisen olemus ja <i>telos</i>	5
Hyveet ja <i>fronesis</i>	8
Elämä <i>poliksessa</i>	11
3. Liberalismi <i>versus</i> kommunitarismi	15
MacIntyren valistuksen kritiikki	19
Charles Taylorin eklektismi	23
4. Liberalismin periaatteet ja Rawlsin teoria	28
Liberalismin lähtökohdat	30
Rawlsin ”original position” ja oikeudenmukaisuuden periaatteet	32
5. Modernia elämää koskevat huolenaiheet ja liberalismin kritiikki	37
MacIntyre:ihmisen olemus ja yhteisö	39
Charles Taylor ja vahvat arvostukset	48
6. Liberaalin poliittisen teorian ja käytännön hyveet	61
7. Lopuksi	73
Lähteet	76

1. Johdanto

Mikä merkitys ja rooli filosofian historian klassikoilla on nykypäivän filosofisessa keskustelussa? Ovatko klassikot ainoastaan muinaisjäänteitä, joita elvytellen henkiin kulttuurihistoriallisesta näkökulmasta? Kulttuurihistoriallinen näkökulma tässä yhteydessä tarkoittaa näkökulmaa, jonka mukaan klassisia tekstejä herätellään henkiin sillä perusteella, että ne ovat *klassisia* tekstejä. Toisin sanoen ne ovat osa kulttuurin kuvaamme ja osa sitä länsimaista intellektuaalista perintöä, jonka vaikutuksen alaisina elämme. En halua vähätellä tätä näkökulmaa, mutta mielestäni klassisiin teksteihin voidaan suhtautua myös toisenlaisesta perspektiivistä. Mielestäni Aristoteleen vahva rooli nykypäivän yhteiskunta- ja moraalifilosofisen keskustelun taustavaikuttajana osoittaa sen tosiseikan, että filosofian historian klassisilla teoksilla on edelleen paljon annettavaa meille. Klassisia teoksia ei tarvitse rekonstruoida pelkästään historiallisina objekteina, vaan niistä on mahdollista löytää, ehkä hieman paradoksaalisesti, uusia suuntaviivoja ja näkökulmia, jotka parhaassa mahdollisessa tapauksessa avartavat ajatteluamme ja ymmärrystämme sekä filosofisessa kontekstissa että sen ulkopuolellakin. On kuitenkin selvää, että koko se tiedollinen arsenaali, jonka klassikot meille välittävät, ei ole enää meidän kannaltamme relevanttia. Osa aineistosta on yksinkertaisesti vanhentunutta. En esimerkiksi usko, että Aristoteleella on vahvaa sananvaltaa nykypäivän mielen filosofian kentällä, vaikka ”uusaristotelisiä virtauksia esiintyy mm. mielen filosofiassa” (Sihvola 1994, 9). Filosofian luonteeseen kuuluu olennaisena osana kriittisyys. Vaikka omaisimme edellä kuvatun kaltaisen näkökulman klassikoihin, niin ei se tarkoita sitä, että meidän tulisi kritiikittömästi ja ilman varauksia soveltaa niitä nykypäivän keskusteluun.

Yhteiskunta- ja moraalifilosofian kentällä Aristoteles kuitenkin elää ja voi hyvin. Mutta miksi juuri nyt? Mikä meidän ajallemme on niin ominaista, että me tarvitsemme Aristoteleen muotoilemia käsityksiä hyvästä ja onnellisesta elämästä? Ilmiö on osattava nähdä osana laajempaa filosofista ja

yhteiskunnallista kokonaisuutta. MacIntyren mukaan valistuksen aikana kehitelty moderni minä (*modern self*) on johtanut emotivistisen moraalien ja kulttuurin esiinnousuun, jossa yksilö nähdään suvereenina, yhteiskunnallisista ja historiallisista traditioista ja arvoista riippumattomana moraalisen toimijana (MacIntyre 1984, 61-2). MacIntyre kohdistaa siis kritiikkinsä valistuksen aikana muotoiltuun abstraktiin yksilöön, joka on ikään kuin erillään kaikista yhteiskunnallisista ja historiallisista siteistä. Uuden ajan alussa ja valistuksen aikana Aristoteles tuntuikin elävän vain kritiikin kohteena. Luonnontieteilijät ja filosofit halusivat löytää ja muotoilla universaaleja ja ajattomia teorioita niin yhteiskunnasta kuin luonnostakin. Aristoteleen korostama tapauskohtaisuus ja inhimillisten tilanteiden monimuotoisuus jäi taka-alalle, kun uudet aatteet pyyhkivät yli Euroopan. (Toulmin 1998, 172.) Toulminin mukaan ”siitä pitäen *abstraktit aksioomat olivat muodissa, arkielämän kirjo pois muodista*” (Toulmin 1998, 82). Aristoteleen roolia tässä kontekstissa ei ole vaikea havaita. Sirkku Hellsten korostaakin, että modernin liberalismien kriitikot (joihin hän lukee myös MacIntyren) ”näyttävät selvästi palaavan Aristoteleen ajatuksiin yhteisöllisyydestä ja hyveestä” (Hellsten 1996, 72). Unelma universaalista moraalista ei näytä toteutuneen, ja nyt kaivataan inhimillisempää ja tapauskohtaisempaa etiikkaa, jota Aristoteles tuntuu tarjoavan puhuessaan hyvästä ja onnellisesta elämästä.

Mikä on siis tämän työn lähtökohta ja tarkoitus? Pyrin tuomaan esille niitä nykypäivän tulkintoja Aristoteleesta, jotka nähdään relevantteina meidän oman aikamme kannalta. Ennen kaikkea pyrin tuomaan esille niitä perusteluja, joiden nojalla Aristoteleeseen jälleen modernissa yhteiskunta- ja moraalifilosofisessa keskustelussa tukeudutaan. Pyrin myös tuomaan samalla esille niitä jännitteitä ja ristiriitoja, joita eri ajattelijat näkevät modernin liberalismien pitävän sisällään. En halua kuitenkaan esityksessäni leimata aristotelismia liberalismien vastaiseksi suuntaukseksi. Vaikka Aristoteleen hyve-etiikan teoria nähdään usein kommunitaristien käyttämänä lyömäaseena liberalismia vastaan, niin mielestäni asetelma aristotelismi *versus* liberalismi on turhan karkea. Sihvolakin korostaa, että ”osa uusaristotelismista pitää tärkeänä kriittisen yhteyden säilyttämistä liberaaliin

valistustraditioon” (Sihvola 1994, 13). Tarkoituksena tässä työssä on siis myös samalla tuoda esille sitä keskustelua, jota on käyty liberalistien ja kommunitaristien välillä viime vuosina. Kommunitaristithan nähdään usein juuri edellä mainitun aristoteelisen perinteen jatkajina. Vaarana tämänkaltaisessa tutkimusasetelmassa on tiedon liiallinen pirstaloituminen ja yhtenäisen punaisen langan katoaminen. Totta onkin, että työni aiheeseen liittyvää kirjallisuutta on olemassa laajalti ja se on monisäikeistä, mutta yhtenäisiä ja aiheeni kannalta kantavia teemoja on kuitenkin löydettävissä.

Työni alussa esittelen ensin Aristoteleen hyve-etiikan teorian luodakseni pohjaa myöhemmille tarkasteluille. Esitykseni ensimmäinen varsinainen luku on puhdas teorian rekonstruktio, jossa en ole tietoisesti nostanut niitä ongelmia esille, joita myöhemmin tulen käsittelemään. Olen tutustunut Aristoteleen etiikan teoriaan *Nikomakhoksen etiikka* –teoksen kautta, jota pidetään Aristoteleen etiikan pääteoksena (Sihvola 1994, 32).¹ Työni kolmannen luvun alussa esittelen hieman sitä kontekstia, jossa liberalismi-kommunitarismi -keskustelu liikkuu ja tuon esille sitä laajaa historiallista perspektiiviä, joka on ominaista osalle kommunitaristisia elementtejä omaaville ajattelijoille. Tarkastelun kohteena ovat varsinkin Alasdair MacIntyre ja Charles Taylor, joita myös pidän vahvasti uusaristoteelisinä ajattelijoina. Kolmannen luvun jälkeen siirryn liberalismiin lähtökohtien tarkasteluun, jossa tuon esille niitä periaatteita, jotka ovat mielestäni ominaisia liberalistiselle teorialle. Lisäksi tarkastelen yksityiskohtaisemmin John Rawlsin näkemystä oikeudenmukaisuudesta. Liberalismin periaatteiden tarkastelun jälkeen siirryn esitykseni viidenteen lukuun, joka käsittelee sitä kritiikkiä, jota liberalismi on esittelemieni uusaristoteelisten ajattelijoiden taholta saanut osakseen. Tulilinjalla on myös Rawls ja hänen teoksensa *Oikeudenmukaisuusteoria* (*A Theory of Justice*, 1971). Valintani lienee perusteltu, koska Rawls on se voimakas taustavaikuttaja, jonka voidaan sanoa hyvällä syyllä olevan koko kommunitarismi-liberalismi – keskustelun taustapiruna. Kuudennessa luvussa tarkastelen, ovatko

¹ Vaikka *Nikomakhoksen etiikassa* pääpaino onkin ensi sijassa hyvän elämän sisällöllisessä tarkastelussa, niin samalla Aristoteles ottaa kantaa tieteen metodologisiin kysymyksiin ja pohtii ihmisen olemassaolon erityispiirteitä. Juuri monipuolisen aineistonsa ansiosta *Nikomakhoksen etiikka* tuntuu olevan niin kestävä klassikko.

liberalismi ja kommunitarismi teemoiltaan ja ontologisilta lähtökohdiltaan niin poikkeavat suuntaukset, että on edes turha yrittää koota jonkinlaista yhdistävää näkökantaa. Olen sitä mieltä, että tiukat vastakkainasettelut ovat väistymässä ja tilalle on tulossa uusia molemmat osapuolet yhdistäviä elementtejä. William Galston on yksi teoreetikoista, jota ei hävetä kirjoittaa hyveistä ja hyvästä elämästä luontevasti liberaalin poliittisen teorian yhteydessä. Myös Charles Taylorin filosofian nähdään usein pyrkivän juuri liberaalin yksilöllisyyden ja kommunitaristisen yhteisöllisyyden yhteensovittamisen (Laitinen 1998b, 177).

2. Aristoteleen hyve-etiikka

Aristoteles korostaa, että etiikan tutkimus ei tapahdu teoreettista tietoa silmälläpitäen (NE 1989, 28). Aristoteleen lähtökohtana on ennen kaikkea tutkia, mitä hyvä ja hyveellinen elämä arkipäivän ihmiselle merkitsee. Hyveen käsitettä Aristoteles ei suinkaan luonut tyhjästä. MacIntyre korostaa hyveen käsitteen historiallisia juuria ja löytää yhtymäkohtia muun muassa Homeroksen sankarieepoksista, joissa luodaan klassista kuvaa hyveellisestä ihmisestä (MacIntyre 1984, 119). Aristoteles vaikuttaa kuitenkin olevan tietoinen oman ajattelunsa lähtökohdista ja juurista. *Nikomakhoksen etiikka* -teoksessa Aristoteles pyrkiikin ottamaan huomioon mahdollisimman laajasti aikaisemmat näkemykset hyveellisen elämän luonteesta, jotta hän kykenisi mahdollisimman kokonaisvaltaisesti ja validisti tarkastelemaan käsiteltävää aihetta. Tarkoituksena on luoda synteesiä, jossa myös traditionaaliset näkemykset hyvästä elämästä otetaan huomioon muotoiltaessa omaan aikaan sopivaa visiota. Motiivit ja näkemykset hyvästä elämästä menevät usein ristiin, mutta tarkasteltuamme näitä erilaisia käsityksiä voimme yrittää etsiä jonkinlaista keskitietä, jonka avulla pystyisimme muotoilemaan hyvän elämän peruseriaatteet ja löytämään ne käsitykset, joissa on jotain järkeä. (NE 1989, 9.) Sihvola mainitseekin, että Aristoteleen eettinen tutkimus, joka tapahtuu kriittistä dialektista metodia käyttäen, ei pelkästään systematisoi

vallitsevia uskomuksia. Kriittisen metodin tarkoituksena on paljastaa eettisten uskomusten väliset ristiriidat tekemällä vertailuja eri uskomusjärjestelmien välillä ja pohtimalla niiden moraalista koherenssia. Dialektisen prosessin edistyessä osa kerätystä aineistosta hylätään ja osa hyväksytään. Aristoteleen eettinen metodi johtaakin Sihvolan mukaan aidossa mielessä moraalitiedon kasvuun ihmisten perustavimpien uskomusten suhteen, jotka koskevat ihmisten identiteettiä ja paikkaa eettisen yhteisön jäsenenä. (Sihvola 1996, 86.)

Ihmisen olemus ja *telos*

Antiikin Kreikassa todellisuus ymmärrettiin hierarkkisesti järjestäytyneeksi kokonaisuudeksi, *kosmokseksi*, jossa tietyllä oliolajilla on ominaisuuksiensa mukaan määräytyvä paikkansa (Kannisto 1984, 220). Aristoteleen tarkoituksena on rakentaa kategoriat eri oliolajeille ja etsiä eri oliolajeja yhdistäviä ja erottavia tekijöitä. Mikä sitten on ihmisen asema *kosmoksessa*, ja mitkä erityispiirteet Aristoteleen mukaan erottavat ihmisen muista eliökunnan lajeista? Lyhyesti: mikä on ihmisen olemus? Kannisto toteaa, että filosofisessa traditiossa ensimmäiset vastaukset kysymykseen ”Mitä on ihminen?” olivat luonteeltaan *essentialistisia*, ihmisen olemusta korostavia. (Kannisto 1984, 218.) Aristoteles päätyy tulokseen, että ihmisellä on yhteisiä piirteitä myös eliökunnan muiden lajien kanssa (ravinnon käyttäminen, aistiva elämä), mutta järki ja järjen käyttö on nimenomaan ihmiselle kuuluva lajityypillinen ominaisuus, joka erottaa ihmisen muista eliökunnan lajeista (NE 1989, 15). Järjen ansiosta ihmisellä on kyky elää kokonaisvaltaista, inhimillisesti rikasta elämää ja toteuttaa omaa lajiolemustaan parhaalla mahdollisella tavalla. J.O. Urmson toteaa lopputuloksesta johon Aristoteles päätyy, että ”This distinguishing feature cannot be a mere useless superfluity either; it is what makes a person distinctively human and so the fully human life must include it” (Urmson 1989, 20).

Aristoteleen teleologisesta näkökulmasta katsottuna ihminen ei ole päämäärättömästi vaelteleva olio, jolla ei ole elämässään mitään suuntaa. Tarkastellessamme ihmisen elämää huomaamme, että yksilöillä on erilaisia päämääriä, joita he pyrkivät erilaisin valinnoin ja keinoin tavoittelemaan. Ihmisen elämän korkeimpana päämääränä Aristoteles pitääkin onnellisuutta (*eudaimonia*)², ja ihmisen valinnat ja teot tähtäävät tämän päämäärän saavuttamiseen (NE 1989, 9). Aristoteles esittää, että päämäärät eivät ole meidän toiminnastamme erillisiä entiteettejä, vaan ne sisältyvät itse toimintaan. Toiminta (*praksis*) eroaakin luonteeltaan tekemisestä (*poiesis*), jossa päämäärä on erillinen aktiviteetista (NE 1989, 111). Toiminnallisen käytännöllisen elämän piirissä jokaisen yksittäisen valinnan kautta toteutamme ja vaikutamme siihen, tulemmeko saavuttamaan asettamamme päämäärät. Aristoteles näyttää ajattelevan, että jos ihmisen päämääränä on onnellisuus, niin se on mahdollista saavuttaa tekemällä hyveellisiä tekoja. Toiminta on siis kiinnittynyt päämäärään: se on osa sitä. Valitsemalla eri vaihtoehtoista hyveellisen vaihtoehdon voimme vaikuttaa elämämme suuntaan ja sen muodostumiseen hyveelliseksi. Aristoteles määrittelee onnellisuuden ”määrätynlaiseksi toiminnaksi”. (NE 1989, 19-20.) Aristoteleen mallissa siis yksittäisillä valinnoilla ja teoilla on huomattava merkitys hyvän ja onnellisen elämän konstituoinnin kannalta; partikulaarisen tilanteen merkitystä ei näin ollen voida väheksyä. Teleologinen ajatusmalli ei siis viittaa pelkästään tulevaisuuteen, kuten päämäärän käsitteestä voisi helposti ymmärtää, vaan se liittyy meidän jokapäiväiseen toimintaamme ja vaikuttaa tapaamme konstruoida todellisuutta (MacIntyre 1984, 175).

Aristoteles siis kytkee toisiinsa hyveellisen elämän ja onnellisuuden. Onnellisuus ei ole hetkellinen subjektin kokemus autuuden tila, vaan kokonaisvaltaisesti elämän rakenteeseen ja kulkuun vaikuttava päämäärä, joka parhaassa mahdollisessa tapauksessa ohjaa yksilön toimintaa. Onnellisuus on Aristoteleen mallissa elämän eri osa-alueiden, valintojen ja tekojen kautta muotoutuvaa harmoniaa, jossa ihminen elää tasapainossa

² Tästä ongelmallisesta käsitteestä ei ole päästy yksimielisyyteen. Englantilaisella kielialueella John Finnis esimerkiksi käyttää myös *eudaimonia*- käsitteen yhteydessä termiä ”happiness”, mutta korostaa kuitenkin, että parempi vastine Aristoteleen käyttämälle käsitteelle olisi käännös *flourishing* (Finnis 1985, 8). Käytän tässä yhteydessä kuitenkin Knuutilan käännöstä, joka tuntuu vakiinnuttaneen paikkansa.

itsensä ja ympäristönsä kanssa. Onnellisuus vaatii kuitenkin toteutuakseen tiettyjä välttämättömiä ehtoja, joita Aristoteles kutsuu ”ulkoiseksi hyväksi” (NE 1989, 18). Esimerkiksi perustarpeiden tyydyttämisen osalta materiaaalisten resurssien täytyy olla kunnossa, jotta ihminen voi tehdä jaloja ja hyviä tekoja. Onnellisuus on riippuvaista myös sattumasta, sillä sattuma voi kohdella ihmistä niin ankarasti, ettei hän kykene tavoittelemaan onnellista elämää (PO 1991, 195). Kaikilla ihmisillä ei ole kuitenkaan olosuhteista huolimatta mahdollisuutta saavuttaa onnellista elämää. Esimerkiksi ruumiillisen työn tekijät keskittyvät vain välineellisiin päämääriin, ja näin ollen edustavat toiminnallaan alhaista ja hyveen vastaista elämää. (PO 1991, 189.)

Aristoteles kiinnittää paljon huomiota käytännön elämän ominaispiirteisiin analysoidessaan toimintaa, valintoja ja onnellisuutta. Aristoteleen etiikka vaikuttaakin ensi silmäyksellä hyvin elämänläheiseltä verrattaessa sitä esimerkiksi kristilliseen teleologiaan, joka puolestaan asettaa ihmisen elämän päämäärän kuolemanjälkeiseen elämään. *Nikomakhoksen etiikan* lopussa Aristoteles kuitenkin toteaa, että ”täydellinen onnellisuus on teoreettista mietiskelyä” (NE 1989, 199). Tämä lausahdus asettaa Aristoteleen alkuperäiset pyrkimykset hieman ristiriitaiseen valoon. Alunperin tarkoituksena oli nimenomaan määritellä inhimillinen hyvä käytännön elämän kannalta, purkaen ja analysoiden niitä rakenteita ja lähtökohtia, joista se muodostuu. Aristoteles ei missään vaiheessa suoraan eksplikoi, millaisessa suhteessa *vita activa* ja *vita contemplativa* ovat toisiinsa. Näin Aristoteles tuntuu kiinnittävän itsensä siihen platonistiseen traditioon, joka korostaa teoreettisen mietiskelyn merkitystä ja pitää käytännön elämän aluetta toissijaisena ja vajaan. Toisaalta Aristoteles on voinut tietoisesti jättää teoreettisen mietiskelyn ja käytännöllisen järjen mukaisen toiminnan välisen suhteen avoimeksi. Hän on ehkä halunnut puolustaa oman koulunsa piirissä harjoitettua teoreettista toimintaa muuten käytännöllisesti orientoituneessa yhteiskunnassa (Sihvola 1994, 47-8). Aristoteles vaikuttaa siis olevan tietoinen aiheuttamastaan ongelmasta. *Politiikka* -teoksen lopussa hän palaa tähän ongelmaan ja toteaa, että:

Toiminnallisen elämän ei kuitenkaan tarvitse toteutua suhteessa toisiin ihmisiin, kuten eräät ajattelevat, eivätkä vain sellaiset ajatukset ole toiminnallisia, jotka on mietitty käytännöllisten tulosten saavuttamiseksi, vaan paljon enemmän toiminnallista on sellainen teoreettinen tarkastelu ja ajattelu, joka on itse oma päämääränsä ja joka tehdään sen itsensä takia. Päämääränä on näet toimiminen hyvin ja siten eräänlainen toiminta. (PO 1991, 181.)

Teoreettinen mietiskelykin on siis eräänlaista toimintaa, jonka päämääränä voidaan pitää intellektuaalista täydellistymistä. En ole aivan varma, selventääkö Aristoteleen lausunto hänen aikaisempia käsityksiään vai sotkeeko se niitä entisestään. En tässä yhteydessä aio kuitenkaan tämän tarkemmin puuttua teemaan, joka on hämmästyttänyt Aristoteleen tutkijoita jo vuosisatojen ajan.

Hyveet ja *fronesis*

Edellä on ollut jo hieman puhetta hyveistä, ja nyt olisi tarkoitus tarkentaa ja selventää niiden merkitystä ihmisen elämän ja varsinkin hyvän elämän kannalta. Aristoteles jakaa hyveet kahteen luokkaan: intellektuaalisiin hyveisiin ja luonteen hyveisiin. Luonteen hyveet syntyvät tavoista, kun taas intellektuaaliset hyveet perustuvat pääasiassa opetukseen. (NE 1989, 27.) Intellektuaalisiin hyveisiin kuuluvat viisaus, ymmärrys ja käytännöllinen järki, ja luonteen hyveiden alueelle kuuluvat muun muassa anteliaisuus ja kohtuullisuus (NE 1989, 26). Aristoteles ei näytä ajattelevan, että hyveet olisivat ihmisen sisäsyntyinen ominaisuus. Urmson tulkitseekin Aristoteleen ajattelua siten, että ihmisen olemus ei pidä valmiina sisällään hyveitä. Ihmisellä on potentia tulla sekä hyväksi että pahaksi luonteeltaan. Kumpaan suuntaan ihmisen tie vie, riippuu paljon hänen saamastaan kasvatuksesta. (Urmson 1989, 25.) Praktisen elämän alueella tapahtuvan harjoittelun avulla on siis mahdollista aktualisoida potentia tulla hyveelliseksi. Tässä kohtaa Aristoteleen ajattelua toiminnan rooli ihmisen hyvän elämän kannalta jälleen kerran korostuu. Praktisen elämän alueella tapahtuvan käytännön harjoittelun kautta meillä on mahdollisuus kehittää sitä potentiaa, joka meille ihmisinä luonnostaan kuuluu. Esimerkiksi tekemällä oikeudenmukaisia

tekoja kehitymme oikeudenmukaisiksi. Luonteenpiirteet siis muodostuvat vastaavien toimintojen mukaisiksi, sillä ”toiminta määrää sen millaisiksi luonteenpiirteet muodostuvat” (NE 1989, 28). Aristoteleen tarkoituksena on rakentaa teoriaa, jossa moraalisella toiminnalla ja sitä kautta syntyvien hyveiden kehittymisellä on ratkaiseva merkitys hyvän ja onnellisen elämän kannalta. Hyveiden vastaisesti toimiva ihminen ei voi elää onnellista elämää, koska näin toimiessaan hän sotii omaa ihmisolemustaan vastaan, jonka päämääränä on onnellisuus, joka saavutetaan vain tekemällä hyveellisiä tekoja.³ MacIntyre toteaaakin, että ”The virtues are precisely those qualities the possession of which will enable an individual to achieve *eudaimonia* and the lack of which will frustrate his movement toward that *telos*” (MacIntyre 1984, 148). Huomionarvoista mielestäni onkin, kuinka Aristoteles sitoo moraaliset kysymykset onnellisuuden piiriin. Ero nykypäivän arkielämän keskusteluun on selvä. Nykypäivän kulttuurissa onnellisuus nähdään pikemminkin yksilöllisten halujen ja preferenssien järjestelmänä, jota voidaan ”nimittää itsensä toteuttamisen individualismiksi” (Taylor 1995, 45).

Ihmisen järkevä sielunosa jakautuu kahteen erilaiseen aspektiin: käytännölliseen ja teoreettiseen. Käytännöllinen järki operoi inhimillisen, muuttuvan ja satunnaisen todellisuuden parissa, kun taas teoreettisen järjen kohteena ovat pysyvät ja muuttumattomat tosiasiat. Onko käytännöllisen ja teoreettisen järjen toiminnalla sitten mitään yhteistä? Aristoteles esittää, että kummankin rationaalisen osan tehtävänä on totuuden saavuttaminen. Päämäärä kummallakin rationaalisella osalla on totuus, ja totuuden etsiminen on näiden kummankin osan paras toimintavalmius, sillä se on kummankin hyve. Kuinka totuuden etsiminen ilmenee teoreettisen ja käytännöllisen järjen toiminnassa? Teoreettinen järki etsii tieteellistä tietoa,

³ Mistä empiirisen maailman pluralistisuus johtuu, jos ihmisolemus on universaali ja ihmisen tehtävänä ja päämääränä on tavoitella onnellisuutta Aristoteleen luoman objektiivisen mallin mukaisesti? Miksi ihmiset käyttäytyvät epäoikeudenmukaisesti, vastuuttomasti ja piittaamattomasti toisiaan kohtaan? Toiminnan laadullisia eroja voidaan selittää ihmisten erilaisten kehitysasteiden mukaan. Osa ihmisistä, joita Aristoteles kutsuu heikkoluonteisiksi, kykenevät kyllä tiedostamaan lajiolomuksen mukaisen päämäärän, mutta eivät kuitenkaan kykene elämään tämän päämäärän mukaan hallitsemattomien pyrkimystensä vuoksi. Järki ei tässä tapauksessa kykene kontrolloimaan tunteiden pyrkimyksiä oikealla tavalla. Aristoteleen mukaan Sokrates vastusti oppia heikkoluonteisuudesta. Sokrateen väittämän mukaan ”hyve on tietoa” ja näin ollen ihminen, joka tietää hyveen ei voi toimia sitä vastaan, kuten heikkoluonteinen Aristoteleen mallissa tekee. (ks. NE 1989, 122-25.) Aristoteleen hyve-etiikan malli vaikuttaakin enemmän idealistiselta pyrkimykseltä kuin jo empiirisessä maailmassa toteutuneena potentiana.

joka on pysyvää ja muuttumatonta. Sen kohteena ovat yleiset tosiasiat, jotka eivät voi olla toisin. Teoreettinen järki operoi todellisuuden perusrakenteen parissa etsien yleisiä tieteellisiä lakeja, jotka ovat universaaleja. (NE 1989, 107-9.)

Mikä sitten on käytännöllisen järjen funktio? Kuinka käytännöllinen järki toimii praktisen elämän alueella, jos sen toiminta kuuluu olennaisesti sinne? Jos teoreettisen järjen kohteena ovat premissit, jotka eivät voi olla toisin, niin mitkä premissit kuuluvat käytännöllisen järjen alueelle, vai onko tällaisia premissejä löydettävissä? Aristoteles kirjoittaa, että käytännöllinen järki koskee sellaisia inhimillisiä asioita, jotka ovat harkinnanalaisia (NE 1989, 113). Käytännön elämän moraalisisissa tilanteissa vaihtoehtoisia toimintatapoja on runsaasti, ja Aristoteles näyttää ajattelevan, että käytännöllisen järjen tehtävänä on löytää eri tilanteissa totuudenmukaisin vaihtoehto (NE 1989, 111). Tämä tehtävä ei ole helppo sillä inhimilliseen, yhteisölliseen toimintaan, liittyy väistämättä kontingenteja ja ennakoimattomia piirteitä. Tietoisella toiminnalla voi olla ei-tahdottuja seurauksia, koska voi olla inhimillisesti mahdotonta ottaa huomioon kaikkia asiaan kuuluvia seikkoja (Sihvola 1994, 76). Olennainen kysymys Aristoteleen etiikan kannalta onkin, kuinka käytännöllinen järki toimii konkreettisissa moraalisisissa tilanteissa? Jos toiminta liittyy yksittäisiin tapauksiin, niin onko olemassa moraalisia koodeja, joita noudatamme eettisiä valintoja harkitessa? Vai tulkitsemmeko tilanteen antamat merkitykset ja toimimme niiden pohjalta käytännöllistä järkeä seuraten? Vai onko niin, että otamme huomioon yleiset moraalilait ja yksittäisen tapauksen antaman viitekehyksen ja pyrimme tätä kautta löytämään oikean ratkaisun? Sihvola korostaa, että Aristoteleen mukaan yleinen sääntö ei voi koskaan tavoittaa yksittäisen ja konkreettisen käytännöllisen toimintatilanteen kaikkia relevantteja erityispiirteitä. Lisäksi Sihvola mainitsee, että Aristoteles kannattaa näkemystä, jonka mukaan toimijan on luotettava omaan arvioonsa siitä, mikä on juuri kyseisessä tilanteessa sovelias. (Sihvola 1994, 80.)

Aristoteleen näkemys vaikuttaa hyvin nykyaikaiselta⁴. Universaaleja moraalisia sääntöjä partikulaarisissa tilanteissa ei ole käytettävissä, vaan toimijan on luotettava omaan moraaliseen harkintakykyynsä, joka on kehittynyt käytännön toimin saatavan harjoituksen ja kasvatuksen avulla. MacIntyre toteaaakin, että modernin lukijan näkökulmasta onkin ehkä hämmästyttävää, kuinka vähän *Nikomakhoksen etiikassa* käsitellään erilaisia sääntöjä ja normeja (MacIntyre 1984, 150). Mutta eikö moraalille toiminnalle ja harkinnalle tarvitse asettaa minkäänlaisia kriteerejä? Voiko toimija tarkastellessaan tekojen erilaisia seurauksia, jotka voivat olla hyvinkin epäilyttäviä moraaliosuudessa mielessä, vedota siihen, että hän vain käytti omaa moraalista harkintakykyään ja käytännöllistä järkeään parhaalla katsomallaan tavalla? Acrill korostaakin Aristoteleen etiikkaa koskevassa artikkelissaan, että Aristoteleen ajattelun ydinkysymys, johon hän etsii vastausta, mutta jota hän ei kuitenkaan täysin tyydyttävällä tavalla kykene ratkaisemaan, on juuri oikeiden kriteerien löytäminen moraaliosuudelle toiminnalle (Acrill 1980, 15).

Elämä *poliksessa*⁵

Aristoteleen teokset *Nikomakhoksen etiikka* ja *Politiikka* nivoutuvat tiiviisti yhteen. *Politiikka*-teosta ei pysty ymmärtämään kokonaisvaltaisesti, ellei ole tutustunut *Nikomakhoksen etiikassa* esitettyihin hyvää elämää koskeviin formulointeihin. Vaikka *Politiikka*-teos pitää sisällään materiaalia, joka meidän perspektiivistämme vaikuttaa hyvinkin arveluttavalta (esim. orjuuden justifiointi, naisten puutteelliset ominaisuudet, yhteisöllisen päätöksenteon myöntäminen pelkästään vapaille tasaveroisille miehille), niin pitää teos

⁴ Vaarana tämänkaltaisissa tulkinnoissa on tietenkin kontekstin vinoutuminen. Meillä ei ole välineitä päästä suoraan käsiksi siihen yhteiskunnalliseen ja aatteelliseen ilmapiiriin, jossa nämä käsitykset ovat muotoutuneet. (ks. seur. Palonen)

⁵ Kari Palonen on esittänyt, että Aristoteleen suomentaja on tehnyt virheen kääntäessään käsitteen *polis* valtioksi. Palosen mukaan olisikin parempi puhua yksinkertaisesti *poliksesta* tai kaupunkitasavallasta. Valtion käsitteen käyttö aiheuttaa tunteen, että Aristoteleen maailmaa voidaan verrata suoraan meidän omaan aikaamme. Tällainen ajatustapa johtaa helposti harhaan, eikä ota huomioon käsitteiden kontingenttia luonnetta ja eri aikakausien erityispiirteitä. Valtion käsite sai modernin merkityksensä eurooppalaisessa

kuitenkin sisällään aineistoa, joka nähdään hyvinkin relevanttina modernin yhteiskuntafilosofisen keskustelun piirissä. Täytyy kuitenkin jälleen muistaa, missä keskustelun piirissä Aristoteleen argumentit ovat syntyneet. Osa *Politiikka*-teoksen materiaalista on suoraa kritiikkiä Platonin *Valtiodialogissa* esitettyjä ihanneyhteiskunnan näkemyksiä kohtaan, mutta useissa ajatuksissaan Aristoteles on myös samoilla linjoilla Platonin kanssa. Heidän näkemyksensä yhtyvät, kun on kysymys yhteisön luonnollisesta alkuperästä ja sen puitteissa tapahtuvasta kasvatuksesta (ks. Sihvola 1994, 61-5).

Politiikka-teos käsittelee monia toisiinsa limittyviä aihealueita, jotka koskevat *poliksen* piirissä järjestettävää kasvatusta, lakeja, omaisuutta sekä vallankäyttöä, ja edellisten lisäksi Aristoteles luo empiirisen katsauksen erilaisiin Kreikassa vallinneisiin hallintojärjestelyihin tarkastellen niiden hyviä ja huonoja puolia. Luon nyt lyhyen katsauksen *Politiikassa* esitettyihin näkemyksiin ja tarkastelen niiden merkitystä hyvän elämän rakenteen kannalta.

Aristoteleen mukaan *polis* on luonnollinen instituutio, joka on syntynyt elämän turvaamista varten, mutta joka on olemassa hyvää elämää varten. Ihminen puolestaan on luonnostaan kaupunkitasavallassa elävä olento. (PO 1991, 9.) *Polis* rakenteellisena ympäristönä ei siis tyydy pelkästään turvaamaan ihmiselon jatkuvuutta, vaan sillä on myös ihmisen moraalisen kehityksen ja identiteetin kannalta syvempi merkitys ja tehtävä. Sen tulee luoda myös ne puitteet, joiden varassa ihminen voi toteuttaa lajiolemustaan parhaalla mahdollisella tavalla. *Polis* on se ympäristö, jonka piirissä ihminen voi elää onnellista elämää kehittämällä, vuorovaikutuksessa yhteisön muiden jäsenten kanssa, moraalista identiteettiään, joka Aristoteleen mallissa tarkoittaa nimenomaan hyveiden kehittämistä. Kaupunkitasavalta on Aristoteleen järjestelmässä se ontologisesti ensisijainen rakennelma, jonka kokonaisuuden osana ihmisellä on mahdollisuus saavuttaa itseriittoinen olemisen tapa (PO 1991, 11).

Kun tarkastellaan yhteisön ja sen jäsenten elämää, on kiinnitettävä huomiota yhteiseen etuun, sillä Aristoteleen mukaan sellaiset yhteisöelämän muodot, jotka eivät tätä tee, ovat virheellisiä ja epäoikeudenmukaisia, koska usein tällä lailla järjestetyt yhteisömuodot kiinnittävät huomiota vain vallanpitäjien etuun (PO 1991, 72). Mikä tämä yhteinen etu on, ja kuinka se saavutetaan? Aristoteles vain toteaa lyhyesti, että ”*poliksen* hyvä on oikeudenmukaisuus, ja se on yhteinen etu” (PO 1991, 81). Tarkkaa sisällöllistä määrittelyä oikeudenmukaisuudelle hän ei tässä yhteydessä kuitenkaan anna. Yksi vastausvaihtoehto siihen, kuinka oikeudenmukaisuus saavutetaan, voisi olla eri ryhmien intressien huomioiminen, kun puhutaan yhteisestä edusta. Yhteisöllisiä päätöksiä tehtäessä täytyy ottaa huomioon monien ihmisryhmien motiivit ja päämäärät, joiden pohjalta pyritään muokkaamaan näkemystä, joka sopisi kaikille eri osapuolille. Yhteinen etu saavutettaisiin eri ryhmien välisen konsensuksen kautta, jossa jokainen osapuoli olisi valmis tinkimään, ainakin osasta, omista vaatimuksistaan yhteisen edun nimissä. Tämä vastausvaihtoehto vaikuttaa mielestäni relevantilta siinäkin mielessä, että se viittaa konkreettisesti yhteisöllisen päätöksenteon osalta Aristoteleen käyttämään dialektiseen metodiin, jossa eri uskomusjärjestelmiä vertailemalla, ja niistä hyviä puolia esiin nostamalla, päästään selvyteen hyveistä ja onnellisesta elämästä. Myös eri uskomusjärjestelmiä tarkasteltaessa, aivan kuten eri ihmisryhmien motiiveja ja päämääriä pohtiessa, niistä täytyy eliminoida erilaisia elementtejä, jotka eivät sovi hyvän elämän (yhteisen edun) piiriin. Tietenkin tämä lähtökohta pitää sisällään myös ongelmia. Kuka tai ketkä tekevät lopulliset päätökset ja millä perusteilla? Mikä on se viitekehys, jonka puitteissa edetään, kun eliminoidaan hyvän elämän tai yhteisen edun kannalta tarpeettomia motiiveja ja päämääriä? Jonkinlainen standardi yhteisestä edusta ilmeisesti on jo olemassa, jos tiettyjä käsityksiä kyetään jättämään kokonaisuuden ulkopuolelle. Näihin kysymyksiin Aristoteles ei kuitenkaan tarkkoja vastauksia teoksessaan anna. Aristoteleen mallissa yhteisestä edusta puhuminen ei myöskään tarkoita sitä, että kaikki yksilölliset pyrkimykset tulisi jättää huomioimatta. Omaisuutta käsittelevässä jaksossa hän nimittäin vaikuttaa ajattelevan, että yhteisöllisen elämän kannalta on myös järkevää, ”että jokainen ponnistelee omaksi edukseen” (PO 1991, 35).

Millä tavalla kaupunkitasavallan olot tulisi Aristoteleen mukaan järjestää, jotta se edistäisi ihmisten hyvän elämän toteutumista? Huomiota Aristoteleen näkökulmasta tulee kiinnittää ennen kaikkea lakeihin ja kasvatukseen. On selvää, että kaupunkitasavallassa osa ihmisistä käyttää valtaa ja tekee yhteisöä koskevia päätöksiä. Aristoteleen mukaan vallankäytön perustana tulee olla oikein säädetyt lait, jotta valtaa pitävät eivät toimisi mielivaltaisesti ja yhteisön elämää turmelevasti. Lait eivät kuitenkaan kykene yleisten muotoilujensa takia tavoittamaan kaikkien tilanteiden yksityiskohtaisia piirteitä, jolloin hallitsijoiden tulee harkintansa mukaan päättää, mikä on kussakin tilanteessa soveliaista. Säädetyt lait voivat myös olla epäoikeudenmukaisia ja huonoja riippuen yhteisöelämän laadusta ja päämääristä. Aristoteleen mukaan hyvässä yhteisössä on kuitenkin myös väistämättä hyvät lait. (PO 1991, 80.) Aristoteleen mukaan lakien tulisi olla melko pysyviä, koska tapa on se voima, joka saa ihmiset tottelemaan lakeja, ja tavat syntyvät vain pitkän totuttelun ansiosta (PO 1991, 49).

Kaupunkitasavallassa tulee kiinnittää erityistä huomiota kasvatukseen. Se tulee järjestää niin, että kasvatusta varten on olemassa erillinen lainsäädäntö, ja niin että se on yhteisön eikä yksityisten asia. Koska yhteisö omaa saman päämäärän, on Aristoteleen mukaan selvää, että kaikille tulee antaa yksi ja sama kasvatusta, joka pitää sisällään sekä ruumiin että sielun toimintoja. (PO 1991, 207-8.) Edellä on ollutkin jo puhetta kasvatuksen merkityksestä hyveiden kehittymisen kannalta. Kasvatusta on osa sitä praktisen elämän alueella tapahtuvaa harjoittelua, jossa luonne muokkautuu järjen ääntä kuuntelevaksi ominaisuudeksi. Kasvatusta avulla yksilöt saadaan ymmärtämään elämän päämäärä ja se, että he ovat osa laajempaa yhteisöllistä kokonaisuutta, jossa jokaisen ihmisen "on hoidettava oma tehtävänsä hyvin" (PO 1991, 67). Tämä on hyvin raaka versio Aristoteleen näkemyksestä, mutta tuo ydinkohdat ja ydinongelmat esille. Kuinka pitkälle yhteisö on valmis määrittelemään yksilön elämäntulkua? Kuinka holhoava järjestelmä Aristoteleen muotoilema *ihannepolis* loppujen lopuksi on? Eikö ihminen voi ollenkaan päättää oman elämänsä kulusta, vaan kaikki toiminta

tapahtuu yhteisöllisen ohjauksen piirissä? Nämä ovat kysymyksiä, jotka ovat edelleenkin ajankohtaisia modernin yhteiskunta- ja moraalifilosofian piirissä.

3. Liberalismi *versus* kommunitarismi

Liberalismia pidetään yleensä vahvat perinteet omaavana ja yhtenäisenä ajatusmallina, kun taas kommunitarismi mielletään uudeksi, 1980-luvulla syntyneeksi vaihtoehdoksi, joka tarjoaa ”kolmannen poliittisen tien” (Hellsten 1999, 43). Tarkempi tutustuminen näihin kattokäsitteisiin kuitenkin osoittaa, että väite on harhaanjohtava. Vaikka esimerkiksi liberalismilla on hyvin vahvat perinteet, jotka ovat saaneet alkunsa jo valistuksen⁶ ajoilta, niin siitä huolimatta se pitää sisällään monenlaista ja keskenään hyvin jännitteistä materiaalia. Myöskään kommunitarismi ei ole mikään yhtenäinen suuntaus, vaan sen alle lukeutuu hyvin monenlaisia ja kirjavia ajatusmalleja. Kriittinen ote näihin laajoihin kattokäsitteisiin on siis tarpeen, mutta siitä huolimatta on mielestäni relevanttia sanoa, että liberalismi muodostaa vielä tänäkin päivänä yhdenmukaisen poliittisen suuntauksen, jota voidaan nimittää liberaaliksi poliittiseksi ontologiaksi (ks. Pulkkinen 1998, 9). Mielestäni myös kommunitaristien kohdalla voidaan puhua kommunitaristisesta poliittisesta ontologiasta, jonka ajatusmalleja ei ole suinkaan keksitty vasta 1980-luvulla, vaan jonka juuret ulottuvat pitkälle yhteiskunta- ja politiikan filosofian historiaan. Ensimmäiseksi tietenkin on huomioitava, kuinka lähekkäin etymologisesti käsitteet ”kommunismi” ja ”kommunitarismi” ovat toisiaan (Mulhall & Swift 1992, x). Tässä vaiheessa en kuitenkaan vielä tarkemmin analysoi sitä, mitä nämä ontologiat pitävät sisällään ja kuinka ne eroavat toisistaan. Tähän kysymykseen palaamme tarkemmin myöhemmin. Tyydyn vain huomauttamaan, että liberaalille poliittiselle ontologialle on ominaista vahva yksilöllisyyden (vapaus, oikeudet) korostaminen, kun taas kommunitaristinen lähtökohta painottaa enemmän yhteisön roolia yksilön

⁶ Käsite ”...liberalismi keksittiin kuitenkin vasta 1810-luvun Euroopassa, siis sen jälkeen, kun Yhdysvaltain Itsenäinen liittovaltio ja sitä hallitseva poliittinen eetos olivat jo syntyneet” (Saastamoinen 1998, 18).

identiteetin ja olemuksen rakentumisessa. Mutta kuten työni alussa jo mainitsinkin, niin myös nämä ontologiat yhdistäviä näkemyksiä on viime vuosina tullut yhä enemmän esille. Eli nämä edellä mainitut ontologiat eivät ole kuitenkaan mitään suljettuja systeemejä, jotka sulkevat automaattisesti pois vieraat ainekset. Nyt selvittelen vielä hieman tarkemmin sitä kontekstia, josta liberalismi-kommunitarismi -keskustelu sai alkunsa ja lisäksi molempien suuntauksien erityispiirteitä.

Keskustelun paradigmaattisena lähtökohtana pidetään John Rawlsin teosta *Oikeudenmukaisuusteoria (A Theory of Justice, 1971)*. Kuitenkin kului muutama vuosi ennen kuin teos alkoi herättää laajempaa huomiota ja sai aikaan keskustelun vyöryn, joka ei ole laantunut vielä tänäkään päivänä. Liberalismin voidaan sanoa nykyisin pitävän sisällään kaksi eri koulukuntaa, joista toista kutsutaan libertarismiksi (*libertarianism*) ja toista hyvinvointiliberalismiksi (*welfareliberalism*). Rawlsia pidetään jälkimmäisen vaihtoehdon kannattajana, kun taas libertarismien äänekkäimpänä puolestapuhujana pidetään Robert Nozickia (*Anarchy, State and Utopia, 1974*). Nämä kaksi eri koulunkuntaa omaavat tosistaan poikkeavia näkemyksiä muun muassa valtion roolista ja yksilön omistusoikeuksista. Vaikka Nozick välillä ottaa melko poleemisesti kantaa Rawlsin näkemyksiin, niin siitä huolimatta libertarismia ei pidä nähdä liberalismien pääperiaatteiden vastustajana. Mielestäni Nozickin ja Rawlsin välinen keskustelu tuo pikemminkin hyvin esille sen, kuinka liberalistinen ontologia on myös sisäisesti hyvin jännitteinen kokonaisuus. Se ei siis vastaa ainoastaan perinteen ulkopuoliseen kritiikkiin, vaan keskustelee myös koko ajan ikään kuin oman ontologiansa sisällä.

Deontologisen hyvinvointiliberalismin edustajat korostavat positiivisen vapauden merkitystä. Positiivinen vapaus korostaa yksilön toimintavaihtoehtoja ja sitä mahdollisuuksien avaruutta, jonka liberaali yhteiskunta kykenee tarjoamaan. Hyvinvointiliberalistien mukaan yksilön vapautta rajoittavat suoranaisen pakon ja estämisen lisäksi puutteelliset materiaaliseen hyvinvointiin ja aineelliseen toimeentuloon liittyvät tekijät. Kaikille yhteiskunnan jäsenille tulisi turvata riittävä osuus yhteiskunnan

resursseista (jakoetiikka, *redistributive ethics*), jotta tietty toimintatason säilyttäminen kyettäisiin yksilöiden tasolla pitämään yllä, ja jottei kenenkään vapautta toimia näin ollen riistettäisi. Konkreettisena yhteiskunnallisena ja poliittisena aktina hyvinvointiliberalistit kannattavat siis esimerkiksi verotusta, jonka kautta materiaalista vaurautta pyritään jakamaan myös yhteiskunnan huonompiosaisille. Hyvinvointiliberalismi painottaa siis nimenomaan mahdollisuuksien tasa-arvoa eli yksilöiden yhtäläisiä mahdollisuuksia omien päämääriensä ja arvojensa valitsemiseen sekä niiden saavuttamiseen. (Hellsten 1996, 17-18.)

Libertaristien kantaisänä voidaan pitää John Lockeä (1632-1704), joka kirjoittaa teoksessaan *Tutkielma hallitusvallasta (Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government, 1689)* seuraavasti:

Kun ihminen siirtää jotakin tilasta, johon luonto on sen tuottanut ja jättänyt, hän sekoittaa siihen omaa työtään, liittyy siihen jotakin omaansa ja siten tekee siitä omaisuuttaan. Hän ottaa sen yhteisestä tilasta, johon luonto on sen asettanut, ja tämä työ kytkee siihen jotakin, joka sulkee pois muiden ihmisten yhteiset oikeudet. Tämä työ on näet tekijänsä epäilemätöntä omaisuutta...] (Locke 1995, 67-68.)

Libertaristit painottavat siis yksilöiden yhtäläisiä omistusoikeuksia. Jokaisella yksilöllä on tämän näkemyksen mukaan oikeus omaisuuteen oman työnsä ja sen tulosten kautta. Vastakohtana hyvinvointiliberalistien positiiviselle vapauskäsitykselle libertaristit kannattavat yksilöiden periaatteellista negatiivista vapautta. Negatiivisen vapauskäsityksen mukaan yksilöt ovat vapaita silloin, kun heidän valintojaan tai toimintavaihtoehtojaan ei ole rajoitettu pakolla tai epäsuorasti esimerkiksi valtion toimin. Libertaristien periaate kuuluukin, että jokaisella ihmisellä tulee olla oikeus käyttää omia kykyjään, lahjojaan ja taitojaan hyväkseen eriarvoisista lähtökohdista ja seurauksista huolimatta. (Hellsten 1996, 18.) Yksilön ei siis tarvitse välttämättä käyttää kykyjään ja lahjojaan esimerkiksi parantaakseen yhteisön hyvää. Moraalisesti ei ole siis libertaristien mielestä mitään väärää siinä, että yksilö käyttää oman työnsä tulokset niin kuin hän parhaaksi

näkee. Jakoetiikkaan liittyvät kysymykset ovatkin ydinaluetta, jotka erottavat Rawlsin ja Nozickin toisistaan. Mulhall ja Swift toteavatkin, että jakoeettisissä kysymyksissä Rawlsissa voidaan havaita jopa kommunitaristisia piirteitä, kun hän korostaa, että yksilöiden kyvyt ja lahjat ovat "in some sense common property", mitä taas Nozick ei hyväksy (Mulhall & Swift 1992, xi).

Olen edellä käsitellyt karkeasti niitä suuntaviivoja, joista nykyinen liberalistinen poliittinen teoria koostuu. On siis ilmeisesti aika mainita muutama kommunitarismi nimikkeen alle lukeutuva ajattelija, jotka ovat suunnanneet kriittisiä katseita liberaalia poliittista teoriaa kohtaan. Kommunitarismi nimikkeen alla on yleensä mainittu Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ja Michael Walzer. Keskustelun alullepanijana voidaan pitää Michael Sandelia, joka teoksellaan *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) kohdisti eksplisiittisen kritiikkinsä Rawlsin teoriaa kohtaan. Kuten tarkkaavainen lukija on ehkä jo huomannut olen jo alusta alkaen käyttänyt kommunitarismi nimitystä synonyyminä uusaristotelismin kanssa, mikä ei ehkä tee oikeutta aivan kaikille itsensä kommunitaristiksi luokitteleville ajattelijoille, mutta perustelen käytäntöäni sillä, että tässä työssä tulen käsittelemään niitä kommunitaristisia ajattelijoina, joita pidän vahvasti aristoteelisia sävyjä hyväksi käyttävinä. Näihin luen ennen kaikkea Alasdair MacIntyren, Charles Taylorin ja joiltakin osin myös Michael Sandelin. Tulen myös käsittelemään teoreetikoita, joita ei voi sitoa kommunitarismi nimikkeen alle, mutta joiden ajattelu käyttää hyväkseen sitä käsitteistöä, jonka Aristoteles loi ja joiden teemat muuten liittyvät siihen keskustelun alaan, jota tässä työssä on tarkoitus käsitellä. Suomalaisista teoreetikoista on lienee syytä mainita Sirku Hellsten, joka mielestäni varsin onnistuneesti täydentää liberaalia politiikan teoriaa aristoteelisilla sävyillä teoksessaan *Oikeutta ilman kohtuutta* (1996). Myös Juha Sihvola on tuonut aristoteelista perinnettä esiin suomalaisessa keskustelussa. On huomattava, että yleensä kommunitaristien kritiikki liberalismia kohtaan kohdistuu enemmänkin teemoihin vapaudesta ja käsityksiin hyvästä elämästä, kun taas jakoeettiset ja tasa-arvoa käsittelevät teemat ovat olleet enemmän pimennossa (Mulhall & Swift 1992, xi). Tämän

vuoksi siis vain osa liberalismien teoriasta on tässä työssä tarkastelun kohteena.

Alasdair MacIntyre ja Charles Taylor eroavat muista käsittelemistäni ajattelijoina siinä, että he käyttävät hyväkseen laajaa historiallista perspektiiviä omien ajatustensa tukemiseksi. On kuitenkin mielenkiintoista havaita, kuinka eri tavalla he suhtautuvat siihen perinteeseen, jonka vaikutuksen alaisina elämme. Tarkastelen nyt seuraavaksi heidän näkemyksiään siitä, mikä on relevanttia aineistoa hahmotellessamme paikkaamme maailmassa. Toisin sanoen, mitä historiasta kannattaa oppia ja minkä voi huolella heittää syrjään. Teen tämän historiallisen tarkastelun, koska MacIntyren ja Taylorin ajattelua kokonaisuudessaan värittää heidän näkemyksensä ajattelun ja kulttuurin historiasta. MacIntyrea ja Tayloria yhdistää siis erilaisista johtopäätöksistä huolimatta näkemys, että modernin moraalijattelun lähteet sijaitsevat historiassa ja että nykyisyyttä ei voi ymmärtää ilman menneisyyttä (Hallamaa 1994, 238). Jo tämä metodinen lähtökohta voidaan ymmärtää modernin liberalismien kritiikkinä. Tarkastelen ensin MacIntyren valistuksen kritiikkiä.

MacIntyren valistuksen kritiikki

MacIntyre ei kritisoi pelkästään Rawlsia tämän hetken liberalismien nimekkäimpänä edustajana, vaan hän kohdistaa huomionsa koko siihen perinteeseen, josta moderni liberalismi on saanut alkunsa. Hänen metodinsa seurauksena on, että hän työskentelee erittäin laajalla säteellä. Rawls ei siis MacIntyren perspektiivistä katsottuna ole yksittäinen ongelmatapaus, vaan liittyy osaltaan siihen laajaan kulttuuriseen kehikkoon mistä moderni liberalismi ponnistaa. (Mulhall & Swift 1992, 70.)

MacIntyren mukaan moderni moraalialia koskeva retoriikka on hämmennyksen ja mielivaltaisuuden vallassa. Moraalisia konflikteja koskevat lausunnot ovat yhteismitattomia ja koostuvat niin monista erilaisista ontologisista

lähtökohdista, että on mahdotonta muodostaa objektiivisesti päteviä kriteerejä moraalisisille arvostelmille. (MacIntyre 1984, 8-9.) Tilanne ei ole syntynyt sattumalta, vaan omaa pitkästä historiallisesta juuresta, jossa pluralismi on tullut vallitsevaksi kulttuuriseksi koodiksi (MacIntyre 1984, 10-11).

Miten tällainen tilanne on päässyt alun perin kehittymään, että moraalista koskeva diskurssi on muuttunut mielivaltaiseksi pelikentäksi, jossa erilaiset näkemykset kilpailevat keskenään ilman mitään takeita siitä, kuka on oikeassa? MacIntyre palauttaa ensin mieliin antiikin Kreikan yhteiskunnallisen ja sosiaalisen todellisuuden, jossa jokaisella ihmisellä oli oma paikkansa yhteisön sosiaalisessa hierarkiassa. Yksilön elämää säätelivät nämä tiukat sosiaaliset rakenteet, jotka kertoivat ihmiselle hänen asemansa kosmoksessa. (MacIntyre 1984, 122.) Tämän järjestyksen seurauksena on, että tietääksemme, kuinka kukin yksilö käyttäytyy erilaisissa sosiaalisissa tilanteissa, meidän ei tarvitse kuin havainnoida millaisen roolin hän yhteisön jäsenenä omaa (Mulhall & Swift 1992, 80). Eli jos olet talonpoika, niin sinun tulee käyttäytyä talonpojan rooliin kuuluvalla tavalla. Voisi ajatella, että talonpojan rooliin kului esimerkiksi seuraavanlaiset hyveet: ahkeruus, tunnollisuus ja kyky viljellä maata. Antiikin Kreikan elämää säätelivät siis tiukat sosiaaliset rajat, jotka pitivät omalta osaltaan yllä yhteiskunnallista järjestystä. Laitinen toteaa, että ”Yhteisö ei kuitenkaan konstruoinut hyveitä ja moraalinormeja tyhjästä, vaan ne perustuivat kosmoksen normatiiviseen rakenteeseen” (Laitinen 1998b, 178). Jokin tässä antiikin homeerisen maailman järjestyksessä MacIntyreä miellyttää, vaikka ei hän suinkaan vaadi, että meidän tulisi suoraan siirtyä takaisin antiikin todellisuuteen. Mutta se mitä MacIntyre tuntuu vaativan on se, että meidän tulisi jälleen palauttaa mieliin ja rekonstruoida antiikin aikaiset hyveet ja ajatukset ihmisestä riippumattomasta moraalista järjestyksestä. MacIntyre kuitenkin myöntää, että meidän tulee olla myös varuillamme puhuttaessa kreikkalaisista tai ateenalaisista hyveistä, koska hyveen eri määritelmiä oli jo tuolloin lukuisia (MacIntyre 1984, 135). Jos jo antiikin Kreikassa vallitsi tiettyä pluralismia hyveiden suhteen, niin kuinka me kykenisimme nyt valitsemaan niistä oikeat ja tarpeelliset? Luulen, että MacIntyren vastaus tähän kysymykseen pohjautuisi vahvasti aristoteeliseen

näkemykseen, jonka mukaan tietyn kriittisen reflektion avulla kykenemme vertailemaan erilaisia uskomus- ja hyvejärjestelmiä ja tätä kautta poimimaan niistä parhaat ja käyttökelpoisimmat osat. Huomioon tulisi lisäksi ottaa myös se kulttuurinen konteksti, jossa kulloinkin elämme.

Antiikin Kreikan ajatukset hyveistä, onnellisuudesta ja täyteläisestä ihmiselämästä alkoivat kuitenkin horjua uudelle ajalle tultaessa. Skolastinen filosofia, joka oli vahvasti tukeutunut Aristoteleen ajatuksiin, alkoi saada osakseen yhä painavampaa kritiikkiä. Voidaan sanoa, että valistuksen hengessä kehittyneet ajattelijat mursivat uusilla ideoillaan skolastisen maailmankuvan ja sitä kautta myös sen perinteen, jota Aristoteles oli ollut rakentamassa. MacIntyre kiinnittää huomionsa tähän katkokseen analysoimalla niitä virheitä, joita valistuksen teoreetikot hänen mukaansa tekivät. MacIntyre käsittelee varsinkin Immanuel Kantin (1724-1804) ja ehkä hieman yllättäen hänen jälkeläisensä Soren Kierkegaardin (1813-1855) vaikutusta modernin moraaliretorikan ja tietoisuuden kehitykseen. Lisäksi hän tuo esille myös David Humen (1711-1776) ja Adam Smithin (1723-1790). Tässä tuon kuitenkin lyhyesti esille vain MacIntyren näkemyksen Kantin vaikutuksesta. Mutta ennen sitä hieman valistuksen periaatteista.

On selvää, että valistuksessa on löydettävissä samansuuntaisia tendenssejä, mutta mitään yksityiskohtaista ohjelmaa se ei kuitenkaan luonut. Tämä johtui alueellisista eroista, jotka Euroopassa olivat tuohon aikaan hyvin selvät ja niistä ohjelmallisista painopisteen muutoksista, joita se koki. Tiettyjä tunnusmerkkejä on kuitenkin mahdollista löytää. Valistus käänsi huomionsa ihmisen itsenäiseen järjenkäyttöön ja korosti, että järki on se väline, jonka avulla päästään eroon kaikista taikauskaisista ja auktoriteettiin pohjautuvista käsityksistä. Myös moraalien ja politiikan saralla vaadittiin uudistuksia. Enää ei moraalisia arvostelmia tehtäessä haluttu tukeutua ihmisen ulkopuolisiin, yliluonnollisiin, järjestelmiin, vaan myös moraalisisissa ja poliittisissa arvostelmissa tuli luottaa ihmisen kykyyn käyttää järkeään. (Haikala 1996, 221-226; Hallamaa 1994, 208.) Kant yhtenä valistuksen tärkeimmistä teoreetikoista hylkää MacIntyren mukaan kaksi vahvaa länsimaisessa ajattelussa elänyttä perinnettä, jotka ovat

aikaisemmin vaikuttaneet yksilöiden käsityksiin itsestään moraalisisina toimijoina. Ensimmäinen lähtökohta, jonka Kant hylkää koskee moraalien ja onnellisuuden yhteenliittymää. Aristoteellinen traditiohan korosti, että moraalinen ja hyveellinen elämä ovat yhtä onnellisuuden kanssa. Kant taas MacIntyren kritiikin mukaan tekee perustavan erheen väittäessään, että onnellisuus moraalisisena käsitteenä on harhaanjohtava, koska se on kontingentti ja koskee ainoastaan ihmisten mielivaltaisista haluja ja tavoitteita. Kantin mukaan moraalista ei voi perustaa näin epävarmalle pohjalle, vaan on löydettävä pysyviä ja perustavanlaatuisia kategorioita, jotka ovat universaaleja luonteeltaan⁷. MacIntyre korostaa, että Kant ei suinkaan kiellä onnellisuuden merkitystä, vaan hän ainoastaan kieltää sen merkityksen moraalisten arvostelmien kannalta. Toinen perustavanlaatuinen lähtökohta, jonka Kant MacIntyren analyysin mukaan hylkää on tietoisuus Jumalasta kategoristen imperatiivien säätäjänä. Koska jos Jumala antaisi imperatiivit ulkoapäin, niin Kantin korostama ihmisen rationaalisuus omien moraalilakien säätäjänä saisi kovan kolauksen. Tämän seurauksena Jumalan ja yksilön suhde konstituoituu siis aivan uudesta aspektista Kantin moraaliteoriassa. (MacIntyre 1984, 44-45.)

MacIntyre toteaa yksiselitteisesti, että hänen mukaansa valistuksen projektin yritys rationaalisesti argumentoida objektiiviset moraaliperiaatteet vetoamalla ihmisjärkeen epäonnistui. Perustava syy projektin epäonnistumiseen johtui muun muassa vääristyneistä käsityksistä koskien ihmisen luontoa ja hänen paikkaansa todellisuudessa. (MacIntyre 1984, 51-52.) En vielä tässä vaiheessa tuo esille MacIntyren omia vastausvaihtoehtoja koskien ihmisen luontoa ja asemaa todellisuudessa, vaan tuon hänen näkemyksensä esille vasta seuraavassa kappaleessa, jossa tarkastellaan tarkemmin niitä kritiikin siemeniä, joita kommunitaristit kohdistavat liberalismiin yleisesti ja John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaan. Totean vain lyhyesti, että valistuksen projektin epäonnistumien on johtanut MacIntyren mukaan siihen, että nykyisin jokainen omassa henkilökohtaisessa, subjektiivisessa,

⁷ Kantin mukaanhan ihminen on ”kahden valtakunnan kansalainen”. Halut ja onnellisuuspyrkimykset kuuluvat luonnontilaan, joka on kausaalisesti järjestäytynyt. Ihminen kuitenkin kykenee ylittämään luonnontilan vaatimukset järkensä avulla ja näin ollen hän on vapaa ja autonominen toimija. (ks. Pulkkinen 1998, 24 ; Rousseau 2000, 681.)

tietoisuudessaan pyrkii löytämään vastauksia moraalikysymyksiin, jotka kuitenkin vaativat myös ymmärrystä laajemmista konteksteista. Kantin vaatimus oman järjen käyttämisestä on siis johtanut subjektivismiin ja relativismiin, joka on kestävä lähtökohta ihmiselämän kokonaisuuden perspektiivistä. (MacIntyre 1984, 9-12.) MacIntyren jälkeen on aika siirtyä seuraavaan vaiheeseen. Seuraavaksi tuon esille Charles Taylorin näkemyksiä siitä, kuinka filosofian ja kulttuurihistorian perinteeseen voidaan suhtautua ja miksi. Kutsun näkemystä Taylorin eklektismiksi, mutta en halventavassa mielessä.

Charles Taylorin eklektismi

Kuten MacIntyre myös Taylor tarkastelee kriittisesti ja varsin analyttisesti länsimaisen poliittisen ja moraalisen kulttuurin historiaa. Taylorin näkökulma eroaa kuitenkin MacIntyren visiosta siinä, että hän ei näe niin syvänä sitä kuilua, joka MacIntyren mukaan vallitsee antiikin Kreikan moraalialueen koskevien käsitteiden ja nykypäivän moraalisen diskurssin välillä. Taylor korostaa mielestäni pikemminkin jatkuvuutta kuin yhteensopimattomuutta. Hän ei tunnu esimerkiksi hylkäävän suoralta kädeltä liberalismin perinnettä, minkä MacIntyre tekee. Taylorin ajatusmaailmassa on siis sijaa myös liberalistisille näkemyksille, vaikka liberalismi onkin yksi hänen kritiikin kohteistaan. (Mulhall & Swift 1992, 101.) Kutsunkin Taylorin näkemystä eklektistiseksi, koska hän tuntuu poimivan moraalien ja politiikan perinteestä kaikkein käyttökelpoisimmat osat, hyödyntäen niitä oman näkemyksensä konstruoinnissa.

Massiivisessa teoksessaan *Sources of The Self* (1989) Taylor pyrkii jäljittämään modernin identiteetin syntyä, jolle on hänen mukaansa luonteenomaista tietty henkilökohtaisuus tai sisäänpäinsuuntautuneisuus (*inwardness*). Näin ei kuitenkaan Taylorin mukaan aina ole ollut, vaan tämä kehitys henkilökohtaiseen on vaatinut pitkän historiallisen prosessin, jonka selvittämisen hän katsoo tehtäväkseen *Sources of The Self* -teoksessaan.

(Taylor 1989, 111.) Samoja teemoja, mutta huomattavasti lyhyemmässä ja yksinkertaistetummassa muodossa Taylor on käsitellyt suomennetussa teoksessaan *Autenttisuuden etiikka* (*The Ethics Of Authenticity*, 1991), jossa hän kehittelee näkemystä moraalista, joka perustuisi yksilön autenttisuuteen vajoamatta kuitenkaan relativismiin. Taylorin tuotanto on erittäin laaja kokonaisuus, jossa hän tarkastelee monia erilaisia filosofiaan liittyviä ilmiöitä ja aihealueita. Tässä työssä tulen kuitenkin tarkastelemaan vain hänen moraalin ja politiikan filosofiaan liittyvä tematiikkaansa, vaikka näitä eri teemoja voi olla vaikea välillä erottaakin toisistaan. Taylor itse mainitsee, että hänen ajatteluaan voi kutsua ”filosofiseksi antropologiaksi”, koska hänen tuotantonsa pääteemana voidaan pitää yritystä ymmärtää ihmisenä olemista (Taylor 1985b, 1).

Taylor yhtyy MacIntyren näkemykseen siinä, että moderni elämä pitää sisällään monia huolestusta aiheuttavia tekijöitä. Taylorin mukaan tähän näkemykseen on perustellut syynsä, mutta ymmärtääksemme paremmin, mistä modernin maailman rappeutumiseen liittyvät huolenaiheet kumpuavat, meidän on tutustuttava yksityiskohtaisemmin omaan kulttuurihistoriaamme, poistaaksemme liialliset historiaa ja modernia aikaa koskevat väärinkäsitykset. Taylor mainitsee kolme huolenaihetta, jotka kaipaavat tarkempaa analyysia ja selvittelyä. Nämä huolenaiheet ovat: 1) individualismi 2) välineellisen järjen ylivalta ja 3) näiden kahden edellisen seurauksena syntyvä poliittisen toiminnan epävarmuus. (Taylor 1998, 33-40.) Taylorilaisittain on siis ajateltava, että modernia elämää koskeva perinne itsessään ei ole vaarallinen, vaan ongelmia saattaa tuottaa se, kuinka tätä perinnettä käytetään hyväksi, ja millaisia vääristyneitä muotoja ja ristiriitoja se tämän tietoisin manipuloinnin seurauksena saattaa aiheuttaa kulttuurimme sisällä. Perinne ei siis pidä sisällään vaan yhdenlaista aineistoa, vaan se koostuu monista toisiinsa limittyvistä kerroksista, jotka kulkevat ihmiskunnan historian mukana. Mitkä sitten ovat ne historialliset tekijät, joiden pohjalta käänne sisään on tapahtunut ja aiheuttanut edellä mainittujen kaltaisia huolenaiheita? On selvää, että lyhyt katsaukseni ei pysty tavoittamaan kaikkia niitä vivahteita, joita Taylor on kyennyt eksplikoimaan pitkän uransa aikana, mutta toivottavasti saan esille hieman

raakoja ydinkohtia. Tässä vaiheessa tulen, kuten MacIntyren tapauksessa, tuomaan ainoastaan esille sitä perinnettä, johon moderni elämä Taylorin mukaan kiinnittyy. En siis vielä käsittele niitä vastausvaihtoehtoja, joita Taylor itse tarjoaa liberalismi-kommunitarismi –keskusteluun.

Taylor toteaa, että modernin ihmiskuvan ja moraalin tunkeutuessa esiin näkemys kosmisesta moraalista järjestyksestä murentui pikkuhiljaa. Ihminen ei ollut enää osa laajempaa kosmista kokonaisuutta, vaan hän joutui uuden ajan ja valistuksen aatteiden levitessä etsimään itsenäisesti paikkaansa maailmassa. MacIntyren näkemystä seuraillen Taylor toteaa, että aristoteelisessa mallissa ihmisen elämää tarkasteltiin osana laajempaa kokonaisuutta ja että yhteiskunnallisesti yksilö oli vahvasti osa *poliksen* järjestystä. (Taylor 1989, 13.) Modernin elämän piirissä ihmisen identiteetti ja paikka maailmassa ei siis enää ollut järjestetty *a priori*, vaan uudenlaiset mahdollisuudet edetä sosiaalisesta asemasta ja roolista toiseen realisoituivat pikkuhiljaa.

Siirtymä kosmisesta järjestyksestä kohti rationaalisuutta ja instrumentaalista kontrollia tapahtui Taylorin mukaan lopullisesti Descartesin (1596-1650) filosofiassa. Tämän jakson aikana tapahtui kosmoksen neutralisoiminen, jonka seurauksena ihmisen mieli ja olemus irrotettiin universaalista kokonaisuudesta. Antiikin Kreikassa järjen hegemonia tarkoitti visiota kosmisesta järjestyksestä, kun taas uudella ajalla järjen hegemonia merkitsi luonnon kausaalisuhteiden objektiivista tutkimista. (Taylor 1989, 148-149.) Descartesin rationaalisuus merkitsi myös uudenlaista kääntymistä subjektin ja hänen sisäisten olotilojensa suuntaan. Vaikka Descartes liikkui ajatuksineen lähellä Augustinusta niin se, mikä erotti heidät radikaalisti toisistaan, oli Descartesin näkemys yksilöstä moraalin lähteenä. Tämä lopullinen sisäänpäinkääntyminen oli Taylorin mukaan ratkaiseva tekijä modernin subjektiivisen moraalitietoisuuden kehityksessä. (Taylor 1989, 143.) Descartesin näkemyksessä jokaisen rationaalisen subjektin oletetaan siis ajattelevan täysin itsenäisesti, mikä johtaa Taylorin mukaan puhtaaseen individualismiin (Taylor 1998, 55).

Kun yksilö irrotettiin kosmisesta järjestyksestä, niin sitä kautta mahdollistui myös luonnon ja sen objektien uudenlainen tieteellinen tutkimus. Taylor tiivistää tämän uuden tieteellisen metodin pääperiaatteet seuraavasti:

1. The object of study is to be taken "absolutely", that is, not in its meaning for us or any other subject, but as in its own ("objectively").
2. The object is what it is independent of any descriptions or interpretations offered of it by any subjects.
3. The object can in principle be captured in explicit description.
4. The object can in principle be described without reference to its surroundings.

Ongelmana Taylor ei näe tämän uuden metodin keksimistä tai sen käyttöönottoa. Hänen huolenaiheensa on lähinnä se, että sitä pyritään soveltamaan intensiivisesti myös ihmistieteiden alueelle, jonka räikeimpänä historiallisena esimerkkinä hän pitää behaviorismia. (Taylor 1989, 33-34.)

Descartes ja valistus Kantin hengessä korostivat ihmisen rationaalisuutta ja suvereenisuutta autonomisena toimijana. Valistuksen rationaalisuus sai kuitenkin 1700-luvun loppupuolella aatteellisen kilpailijan, jota Taylor nimittää ekspressionistiseksi käänteeksi, joka tapahtui romantiikan aikakauden ja aatteiden levitessä. (Taylor 1989, 368.) Ekspressionismi antoi Taylorin mukaan aivan uuden sisällön ja muodon individualismille. Sen pääajatuksena oli, että jokainen yksilö on erilainen ja oma originelli kokonaisuutensa. Ajatus ihmisten erilaisuudesta ei ollut mikään uusi, mutta se mikä teki tästä ajatuksesta poikkeavan oli, että jokaisen yksilön tuli erilaisuuteensa vedoten määrätä itsenäisesti oman elämänsä kulusta. Ekspressionismin vahvimpana edustajana Taylor pitää Herderiä, jonka mukaan, Protagoraan näkemystä mukaillen, jokaista ihmistä tuli tarkastella itsenäisesti hänen oman "mittansa" mukaan. Taylor kuitenkin mainitsee tässä yhteydessä myös Leibnizin (1646-1716), jonka ajatus *monadeista* on hänen mukaansa saanut uutta tuulta alleen ekspressionistien yhteydessä. (Taylor 1989, 375.) Ekspressionismi käsitteenä viittaa vahvasti yksilön itseilmaisuuksiin ja luovuuteen. Nämä olivatkin läheisiä teemoja Herderille ja muille saman aatteen kannattajille. Ajatuksena oli, että kunkin ihmisen sisäisellä äänellä on jotain sanottavaa, ja että elämisen mallia yksilö ei voi

löytää itsensä ulkopuolelta, vaan jokaisen on löydettävä se itsensä sisältä. Kun yksilö ilmaisee tämän prosessin kautta aidon minuutensa, niin samalla hän myös määrittelee itsensä. Taylorin mukaan ekspressionistit veivät individualismin äärimilleen, jonka seuraukset ovat havaittavissa nykykulttuurissa. Seuraukset näkyvät pahimmillaan hyvin triviaaleissa ja absurdeissa muodoissa, kuten ilmauksissa ”tee oma juttusi” tai ”löydä oma tapasi toteuttaa itseäsi”. (Taylor 1998, 59.) Liiallisen Intuition korostaminen ”avaakin helposti tien subjektivismiin ja relativismiin (Hautamäki 1996, 20).

Kuinka nämä edellä mainitut historialliset tekijät sitten liittyvät niihin huolenaiheisiin, joita Taylorin mukaan moderni elämä pitää sisällään. Ensiksi voidaan tarkastella individualismia, joka siis sai rationaalisen alkunsa Descartesilta, mutta joka myöhemmin kärjistyi melko pitkälle viedyksi relativismiksi ekspressionistien käsittelyssä. Välineellisen järjen ylivalta voidaan taas limittää valistuksen tieteellis-teknologisen asenteen syntyyn ja kehitykseen. Tieteellis-teknologinen maailmankuva ei tarjoa merkityksiä, vaan jakaa äärimillään vain välineellistä ja instrumentaalista tietoa todellisuudesta. Myös ihminen nähdään tämän katsantokannan mukaan puhtaana, riippumattomana, objektina. Ongelmaksi siis muodostuu, että luonnontieteellinen, biologinen ihmiskäsitys on abstrakti suhteessa yhteiskuntaan ja historiaan (Hautamäki 1996, 29). Moderni moraalinen diskurssi on toisin sanoen tehnyt sen virheen, että se on ominut tiedostamatta/tiedostaen käyttöönsä sen konseptuaalisen skeeman, joka on kyllä relevantti luonnontieteiden sisällä, mutta joka ei sovi moraalisten ja yhteiskunnallisten ilmiöiden tarkasteluun (Hallamaa 1994, 238). Nämä, jopa keskenään ristiriitaiset elementit, ovat siis Taylorin mukaan vaikuttaneet myös poliittisen epävarmuuden syntymiseen. Esimerkkinä Taylor mainitsee muun muassa kyvyttömyytemme uhkaavien luonnonkatastrofien edessä (Taylor 1998, 40).

Tämän luvun aikana olen esitellyt liberalismi-kommunitarismi –keskustelun taustoja ja tuonut esille kahden merkittävän uusaristoteelikon näkemyksiä moraalien ja kulttuurin kehityksestä länsimaisen sivilisaation piirissä. Seuraavassa luvussa tuon esille tarkemmin liberalismien pääperiaatteet ja

John Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian. Luvun pääaiheena on edellä mainittuun poliittiseen ja moraaliseen ontologiaan kohdistunut kritiikki kommunitaristien taholta.

4. Liberalismin periaatteet ja Rawlsin teoria

Mikä on liberalistisen poliittisen teorian ja sen käytännön sovellutusten asema uuden vuosituhannen maailmassa? Kuinka vakiintunut asema sillä on, ja millaisena sen kehitys nähdään, kun pohditaan tulevia yhteiskunnallisia olosuhteita? Monet politiikan teoreetikot ovat todenneet, että tilanteessa, jossa liberalistinen demokratia on menettänyt pahimmat kilpakumppaninsa, kommunistisen vasemmiston ja autoritaarisen oikeiston, sen ei tarvitse enää yhtä vahvasti kuin aikaisemmin pyrkiä legitimoimaan asemaansa. Hellsten omaa tähän kysymykseen täysin vastakkaisen näkökulman. Hän ihmetteleeekin:

Miksi liberalistinen näkemys oikeudenmukaisuudesta tuntuu ajautuneen kriisiin juuri nyt, kun se on neuvostoyhteiskunnan ja kommunismin kaatumisen myötä menettänyt viimeisen ”todellisen” ideologisen vihollisensa? (Hellsten 1996, 7.)

Yhtenä kriisin syynä Hellsten pitää sitä, että perinteisesti liberalismi on totuttu määrittelemään juuri näiden vastapoolien kautta, jotka ovat antaneet sille tietyn normatiivisen suunnan. Nyt liberalismiin teoriaa vaivaakin hänen mukaansa pikemminkin normatiivisuuden puute. Normatiivittomuus ilmenee Hellstenin mukaan kyvyttömyytenä vastata kysymykseen liberalistisen toimintapolitiikan suunnasta. Me siis toisin sanoen tiedämme, että liberalismi pyrkii puolustamaan ihmisten välistä tasa-arvoa, mutta emme kuitenkaan vielä tiedä, mitä tasa-arvolla tarkoitetaan. Meille on myös opetettu, että liberalismi puolustaa yksilön autonomiaa ja vapautta, mutta olemme kuitenkin edelleenkin ymmällämme siitä, kuinka näitä arvoja tulisi loppujen lopuksi käytännössä toteuttaa. (Hellsten 1996, 9.) Hellsten vaatii siis liberalistiselta poliittiselta teorialta tarkempaa määrittelyä niiden

peruskäsitteiden osalta, joita pidetään olennaisina modernissa liberaalissa demokratiassa.

Yksi laajalti keskustelua herättäneistä teoksista liberalistisen politiikan tulevaisuudesta on Francis Fukuyaman opus *Historian loppu ja viimeinen ihminen* (*The End of History and the Last Man*, 1992), jossa Fukuyama väittää, että liberaalinen vallankumous on kulkemassa kohti loppuaan, jonka seurauksena siitä tulee yleismaailmallisesti hyväksytty poliittinen teoria ja käytäntö (Fukuyama 1992, 82-83). Fukuyaman ajatusten taustalla on vahva hegeliläinen pohjavire, kun hän näkee historian kulkevan vääjäämättömästi kohti oikeudenmukaista liberaalia demokratiaa. Fukuyaman teos sai heti ilmestyessään⁸ osakseen laajaa kritiikkiä kuin myös puolustavia näkökantoja. Fukuyama tuntuu ajattelevan, että ajatukset vapaudesta ja tasa-arvosta eivät ole vain sattumanvaraisia ajatuksia, vaan ovat todellisia oivalluksia ihmisen perusolemuksesta. Jos tarkastellaan empiirisesti tämän päivän yhteiskunnallisia järjestelmiä ja instituutioita, niin voidaan ehkä rehellisesti sanoa, että Fukuyaman ajatukset tuntuvat realisoituvan pikkuhiljaa. Mutta se, mikä on yhteistä liberalismiin periaatteita kannattaville teoreetikoille ja Fukuyamalle, on ajatus liberaalien periaatteiden universaalisuudesta (ks. Johnston 1994, 15). Lähtökohtana on siis, että erinäisten historiallisten ja dialektiikan lakien monitahoisuuden vuoksi kaikki kansat ja kulttuurit eivät ole vielä sisäistäneet ja ymmärtäneet näiden periaatteiden merkitystä. Monet kansat ja kulttuurit kulkevat siis ikään kuin hieman jälkijunassa, mutta Fukuyaman teoreettisen viitekehyksen mukaan tulevat kuitenkin tasaisen varmasti perässä.

⁸ Tarkemmin ilmaistuna Fukuyama kirjoitti ensin aiheesta artikkelin kesällä 1989 aikakauslehteen *The National Interest*, jonka hän myöhemmin laajensi teokseksi *The End of History and the Last Man* selventääkseen argumenttejaan (ks. Fukuyama 1992, 11).

Liberalismin lähtökohdat

Liberalismia käsitteenä ja perinteenä ei ole helppo määritellä tyhjentävästi eikä siihen tässä aio edes pyrkiä. Liberalismin historialliset juuret ovat niin moninaiset ja kerrokselliset, että epäilen vahvasti täydellisen määrittelyyrityksen mielekkyyttä. Omat vaikeutensa tuovat jo omalta osaltaan ne vaihtelevat historialliset ja kulttuuriset kontekstit, jossa tämä perinne on vaikuttanut. Nykyisin me monesti pidämme liberalismin periaatteita itsestäänselvyyksinä, mutta joskus olisi myös tarpeellista muistaa, kuinka radikaali ilmiö liberalismi oli tavoitteiltaan ja peruslähtökohdiltaan syntyvaiheidensa alkuaikoina. Locke oli vallankumouksellinen vastustaessaan absoluuttista vallankäyttöä aikana jolloin yksinvaltiutta pidettiin Jumalan tahdon ilmauksena. Adam Smith puolestaan kritisoi merkantilismia ekonomisena järjestelmänä, joka dominoi taloutta ja esti vapaamman kaupankäynnin mahdollisuuden. (Johnston 1994, 3.) Tästä perinteen hajanaisuudesta huolimatta on mahdollista yrittää määritellä niitä peruslähtökohtia ja ontologisia sitoumuksia, jotka ovat tyypillisiä juuri liberalistiselle poliittiselle perinteelle.

Liberalismiin liitetään usein arvot vapaus, oikeudenmukaisuus ja tasa-arvo. Mutta näistä samoista arvoista käydään jatkuvaa keskustelua myös muiden perinteiden piirissä, joten mikä on se elementti, joka erottaa liberalismin esimerkiksi hegeliläis-marxilaisesta perinteestä? Ensimmäiseksi voidaan sanoa, että liberalismi pyrkii määrittelemään nämä peruskäsitteet omasta näkökulmastaan. Mutta mikä tämä näkökulma sitten on, ja mikä sille on tunnusomaista? Tunnusomainen piirre liberaalille poliittiselle teorialle ja ontologialle on, että sen perusoletus on riippumaton yksilöllinen toimija (Pulkkinen 1998, 9). Airaksinen määrittelee liberalismin aatteeksi, jonka mukaan ”maailmassa on vain yksilöitä”. Yksilö on se ontologinen lähtökohta, joka edelletään ensisijaiseksi moraaliseksi ja poliittiseksi toimijaksi. Liberalismi pyrkii kiinnittämään huomiota siihen, kuinka näiden omaa etuaan ja arvojaan tavoittelevien yksilöiden väliset suhteet tulisi järjestää, jotta voisimme kehittää mahdollisimman vapaan yhteiskunnan. (Airaksinen 1994,

63.) Mikä sitten on valtion rooli ja asema liberaalissa poliittisessa perinteessä, jos yksilöt ovat omaa etuaan tavoittelevia transsendentaalisia olioita? Pulkkinen toteaa, että valtion näkeminen kielteisessä valossa juontaa jo hyvin pitkälle liberalismiin historiaan ja sotkeutuu ajatusmallina myös uuden liikemekanikan syntyyn. Pulkkinen mukaan Thomas Hobbes (1588-1679) ihaili Galileo Galileita (1564-1642) ja hänen uutta ajatustaan liikkeestä. Galileon mukaanhan liike oli perustilanne, joka ei lakannut ellei jokin pakottava voima sitä estänyt. Hobbes käytti hyväkseen Galileon ajatusta omassa teoriassaan ihmisen vapaudesta. Ihminen oli Hobbesin mukaan vapaa, ellei jokin pakottava voima estänyt häntä toimimasta juuri niin kuin hän itse haluaa. Vapaa toiminta on siis ihmisen toimintaa omien subjektiivisten halujensa mukaan ilman mitään esteitä. Tässä vapauden määritelmässä valtio nähdään helposti kielteiseksi voimaksi, jolla on pakotteillaan mahdollisuus estää ihmisten vapaa toiminta (Pulkkinen 1998, 22-23.) Valtio ymmärretäänkin liberalismiin perinteessä jonakin välttämättömänä järjestelmänä, joka toimii esimerkiksi yksilöiden turvallisuuden takaajana, mutta jonka muuten ei tule puuttua yksittäisten kansalaistensa elämään. Kuitenkin liberaalissa poliittisessä teoriassa ”voidaan joskus myöntää, että valtiolla on vapausalueen turvaamisen lisäksi yleishyödyllisiä tehtäviä, jotka tähtäävät kansalaisten hyvinvoinnin lisäämiseen” (Sihvola 1996, 74). Johnston määrittelee liberalismiin periaatteen hyvin raaisesti todeten, että liberaalin poliittisen näkemyksen tulee kyetä määrittelemään ne institutionaaliset rakenteet, joiden puitteissa liberalismiin periaatteet (vapaus, tasa-arvo, oikeudenmukaisuus) tulevat käytännössä toteutetuksi. Hän myös toteaa liberalismiin poliittisen ontologian hengessä, että ”only individuals count”. (Johnston 1994, 17-18.)

Seuraavaksi tarkastelen John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa, jossa mielestäni yhdistyvät hyvin olennaisesti monet liberalismiin perusperiaatteet. Rawlsin voi sanoa yhdistävän myös liberalismiin perinnettä vahvasti omaan teoriaansa lockelaisen sopimusperinteen ja kantilaisen deontologisen näkökulman kautta. Hän toteaa itsekin, että on teoksellaan pyrkinyt nostamaan korkeammalle abstraktion tasolle perinteisen teorian yhteiskuntasopimuksesta ”sellaisena, kuin sitä edustavat Locke, Rousseau

ja Kant” (Rawls 1988, 5). Hellstenin mukaan Rawls pyrkii kuitenkin aktiivisesti irrottautumaan oikeudenmukaisuusteoriansa taustalla vaikuttavasta Kantin transsendentaalisesta idealismista pitääkseen teoriansa mahdollisimman vapaana kaikista metafysisistä sitoumuksista, mutta kategorinen imperatiivi jää silti hänen teoriassaan vahvaksi taustavaikuttajaksi (Hellsten 1996, 46). Rawlsin motiivina ylipäätään on yrittää muotoilla niin koherentti ja universaali näkemys oikeudenmukaisuudesta kuin mahdollista. Hän tuntuu olevan kyllästynyt utilitaristisiin ja muihin epätydyttäviin vastausvaihtoehtoihin koskien ihmisten välistä oikeudenmukaisuutta. Hän käsitteleeekin teoksensa ensimmäisen luvun viidennessä kappaleessa niitä ongelmia, joita utilitarismi ei omassa teoriassaan kykene näkemään.

Rawlsin ”original position” ja oikeudenmukaisuuden periaatteet

John Rawls julkaisi paksun teoksensa *A Theory of Justice* vuonna 1971. Myös tämän, yhtenä uuden poliittisen liberalismiin kulmakivenä pidetyn, teoksen jälkeen Rawls on muun muassa julkaissut artikkeleita ja pääosin luennoista kootun teoksen *Political Liberalism* (1993), jossa hänen on sanottu hieman lieventävän kantojaan. Vaikka hän myöhemmissä kirjoituksissaan onkin tarkentanut oikeudenmukaisuusteoriansa lähtökohtia ja väitteitä, niin esittämistään peruspremisistä hän ei ole kuitenkaan luopunut. Rawls aloittaa teoksensa toteamalla oikeudenmukaisuuden merkityksen ihmiselämän kannalta:

Oikeudenmukaisuus on yhteiskunnallisten instituutioiden tärkein hyve, niin kuin totuus on puolestaan ajatusjärjestelmien tärkein hyve. Teoria saa olla kuinka tyylikäs ja taloudellinen hyvänsä, mutta jos se on epätosi, se on hylättävä, tahi sitä on tarkistettava; samoin kuinka tehokkaat ja hyvin järjestetyt lait ja instituutiot tahansa on uudistettava tai poistettava käytännöstä, jos ne ovat epäoikeudenmukaisia. (Rawls 1988, 15.)

Rawlsin mukaan järjestynyt yhteiskunta on sellainen, jonka toimintaa tehokkaasti sääntelee julkinen oikeudenmukaisuusnäkemys, jonka periaatteet jokainen yhteiskunnan jäsen on hyväksynyt. Oikeudenmukaisuus koskee yhteiskunnan perusrakennetta, jonka pohjalta tarvittavat instituutiot, taloudelliset rakenteet ja jakoetiikkaan liittyvät kysymykset hoidetaan. Oikeudenmukaisuusperiaate sitoo ihmisiä riippumatta siitä millaisia henkilökohtaisia tavoitteita ja päämääriä heillä on oman elämänsä suhteen. Nämä päämäärät ja tavoitteet voivat eri ihmisillä olla hyvinkin voimakkaasti ristiriidassa keskenään, mutta oikeudenmukaisuuden periaatteiden pohjalta toimittaessa ne eivät muodosta uhkaa yksilön elämänhallinnan kannalta. (Rawls 1988, 16-17.) Oikeudenmukaisuus on siis jonkinlainen välttämätön ehto muulle yhteiskunnalliselle ja sosiaaliselle elämälle. Normatiivinen deontologia takaa sen, että ihmisten partikulaariset ja kontingentit halut eivät vaikuta oikeudenmukaisuuden ehtoihin ja sen toteutumiseen (Hallamaa 1994, 111). Sandelin lähtökohta kirjassaan *Liberalism and the Limits of Justice* on pohtia ja analysoida deontologisen⁹ etiikan merkitystä, jonka varaan Rawlsin teoria rakentuu. Puhtaan deontologian mukaan oikeudenmukaisuus on perustavaa laatua oleva lähtökohta, joka on riippumaton kaikista muista arvoista tai hyvää elämää koskevista käsityksistä, ja tämä riippumattomuus takaa sen legitiimisyyden. Tämän neutraalin oikeudenmukaisuuden päälle rakentuvat yhteiskunnalliset instituutiot ja organisaatiot, jotka säätelevät jäsentensä toimintaa. Oikeudenmukaisuudella deontologisena lähtökohtana on siis ylittämätön moraalinen status muihin arvojärjestelmiin nähden. (Sandel 1994, 2.) Rawls on kirjansa *Oikeudenmukaisuusteoria* jälkeen lieventänyt monia näkemyksiään, mutta edelleen teoksessaan *Political Liberalism* hän pitää kiinni deontologisesta näkemyksestään, että oikeus on ensisijainen arvo yksilöiden elämän kannalta (Rawls 1993, 174). Rawls ei suinkaan ole ainoa liberalismiin teoreetikoista, jotka pitävät yllä deontologista näkemystä. Myös esimerkiksi Ronald Dworkin kirjassaan *Taking Rights Seriously* (1977)

⁹ Deontologinen etiikka juontaa juurensa Immanuel Kantin filosofiaan, jossa oli pyrkimyksenä muotoilla näkemystä oikeudenmukaisuudesta, joka olisi täysin riippumaton ja puolueeton suhteessa ihmisten käsityksiin hyvästä elämästä (Saastamoinen 1998, 125). Sandelin mukaan Kant halusi pitää kiinni oikeudesta ensisijaisen arvona, koska autonomisen subjektin kyky päättää riippumattomista oikeudenmukaisuuden periaatteista kuuluu yksilön vapauden alueeseen (Sandel 1994, 9).

puolustaa näkemystä jossa oikeuksilla on ensisijainen rooli yksilöiden elämän hallinnassa (Dworkin 1977, 273).

Pääideoina Rawlsin teoriassa oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä pidetään alkuperäistä lähtökohtaa (*original position*) ja tietämättömyyden verhoa (*veil of ignorance*) (Mulhall & Swift 1992, 3). Ideana on, että tasaveroiset rationaaliset toimijat päättävät tietämättömyyden verhon takana niistä oikeudenmukaisuuden periaatteista, joita he pitävät relevanteina yhteiskunnallisen elämän kannalta. Mitä tietämättömyyden verho sitten tarkoittaa? Se pitää sisällään ajatuksen, jonka mukaan yksikään valintatilanteessa oleva rationaalinen yksilö ei tiedä tulevaa paikkaansa yhteisössä etukäteen. Hän ei myöskään tiedä omia kykyjään tai lahjojaan, jotta nämä sattumalta saadut ominaisuudet eivät vaikuttaisi oikeudenmukaisuusperiaatteiden valintaan. Tämä tietämättömyyden verho takaa siis, että yksilöt toimivat tasaveroisesti ilman mitään ennakko-oletuksia tai etupyrkimyksiä. (Rawls 1988, 20-21.) Intuitiivisena ideana on siis näkemys, jossa tietämättömyys sidotaan reiluun peliin (Mulhall & Swift 1992, 3). Rawls painottaa lähtökohdissaan sitä, että tietämättömyyden verhon takana olevat henkilöt ovat rationaalisia valintoihin kykeneviä yksilöitä. Rationaalisuus takaa sen, että olemme kykeneviä ymmärtämään oikeudenmukaisuuden vaatimukset ja luomaan sellaiset puitteet, jotka sopivat tasaveroisesti kaikille. Rawls ei väitä, että tämäntyylinen valintatilanne olisi joskus aikojen alussa tapahtunut tai, että tämä tilanne tulisi joskus tulevaisuudessa käymään toteen. Hän pitää sitä hypoteettisena ajatuskuviona, jonka avulla me voimme täsmentää näkemyksiämme oikeudenmukaisuudesta ja yhteisöllisestä elämästä. (Rawls 1988, 20-21.) Hänen lähtökohtansa on siis sama kuin Locken, joka samantyyllisellä kärjistetyllä esimerkillä yhteisöllisen sopimuksen tekemisestä pyrki tuomaan esille yhteisöllisen elämän positiiviset puolet.

Mitkä oikeudenmukaisuuden periaatteet Rawlsin valintatilanteessa ovat yksilöt sitten valitsevat? Rawls mainitsee kaksi periaatetta, jotka rationaaliset yksilöt väistämättä solmivat annettujen alkuehtojen puitteissa:

Ensimmäinen periaate

Jokaisella ihmisellä on oleva yhtäläinen oikeus laajimpaan mahdolliseen yhtäläisten perusvapauksien kokonaisjärjestelmään, joka on yhdistettävissä jokaista koskevaan samanlaiseen vapauden järjestelmään.

Toinen periaate

Sosiaaliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä niin, että ne sekä: (a) tuottavat huonoimmassa asemassa oleville suurimman mahdollisen hyödyn, joka voidaan yhdistää oikeudenmukaiseen säästämisperiaatteeseen että (b) liittyvät virkoihin ja asemiin, jotka ovat kaikille avoimia mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden ehdoilla. (Rawls 1988, 175-176.)

Nämä kaksi Rawlsin muotoilemaa periaatetta ovat saaneet kritiikkiä sekä liberalismiin sisäisesti, että sen ulkopuolelta. Kuten liberalismi-kommunitarismi -keskustelun kontekstia selvittäessäni totesin, niin libertaristit ovat kiinnittäneet huomionsa varsinkin toisen periaatteen ensimmäiseen kohtaan, jossa valtion tulee huomioida myös heikommassa asemassa olevien ihmisten elinehdot taloudellisessa toiminnassa menestyvien ihmisten kustannuksella. Nozick ajattelee, että minimalistinen valtio on ainoa oikea justifioitavissa oleva yhteiskunnallinen kokonaisuus. Laajemmat yhteiskunnalliset kokonaisuudet rikkovat hänen mukaansa yksilöiden perustavaa laatua olevia oikeuksia. Tämän periaatteen mukaan valtion tai ryhmän tasolla ei voi olla legitiimiä kontrolloitua jakojärjestelmää, joka päättäisi resurssien tasapuolisesta jaosta. Se mitä ihmiset omistavat tai hankkivat itselleen tapahtuu keskinäisen kaupankäynnin avulla. Kukaan ei tietenkään kiellä jakamasta omaisuuttaan toisille vaikka lahjana. (Nozick 1992, 137.)

Lopuksi tarkastelen vielä lyhyesti Rawlsin näkemystä rationaalisen toiminnan ja hyvän elämän yhteydestä. Rawls toteaa, että hyvästä tarvitaan jonkinlainen teoria vain niissä puitteissa, kun se liittyy sovittuihin oikeudenmukaisuusperiaatteisiin. Rawlsin mukaan tämän näkemyksen tulee

olla "ohut teoria" hyvästä (*thin theory of the good*) (Rawls 1988, 227). Tämän "ohuen teorian" tarkoituksena on myös hieman selventää sitä, kuinka yksilö toimii rationaalisenä autonomisena olentona.

Rawls antaa esimerkkejä siitä milloin yksilön elämänsuunnitelma on rationaalinen. Ensinnäkin yksilön elämänsuunnitelma on rationaalinen, jos se on sopusoinnussa oikeudenmukaisuuden periaatteiden kanssa. Toiseksi yksilön elämänsuunnitelma ja tavoitteet ovat rationaalisia, jos ne on valittu harkintarationaalisuuden pohjalta. Harkintarationaalisuus puolestaan tarkoittaa, että yksilön tulee olla tietoinen toimintaa säätelevistä tosiasioista ja tekojensa mahdollisista seurauksista. Vaikka rationaalisen elämänsuunnitelman tulee olla sopusoinnussa oikeudenmukaisuuden periaatteiden kanssa, niin periaatteet ovat Rawlsin mukaan rakennettu siten, että huomioon otetaan monia yksilöllisiä mahdollisuuksia ja tavoitteita (Rawls 1988, 233.) Rawls tarkentaa rationaalisen valinnan teoriaansa kolmella aspektilla, jotka on otettava huomioon, kun analysoidaan rationaalisuutta. Nämä kolme periaatetta ovat : (1) tehokkaan keinon periaate, (2) sisällön kattavuuden periaate ja (3) suuremman todennäköisyyden periaate. Ensimmäinen periaate korostaa, että pyrkiessämme saavuttamaan erilaisia elämän piiriin kuuluvia tavoitteita, meidän on valittava ne keinot, joiden avulla pääsemme tavoitteeseemme mahdollisimman vaivattomasti. Toinen periaate painottaa lähtökohtaa, että esimerkiksi kahdesta vapaana olevasta vaihtoehdosta meidän on valittava täydellisempi. Siis se vaihtoehto, joka pitää sisällään toisen vaihtoehdon tuomat mahdollisuudet ja lisää siihen vielä päälle uusia mahdollisuuksia täydentäen tavoitetta. Kolmas vaihtoehto suosii valintatapaa, joka ottaa huomioon sen todennäköisyyden, jolla tavoitteet saavutetaan. Yksilön on valittava vaihtoehdot, jotka kaikkein todennäköisimmin toteuttavat ne päämäärät, joita tavoitellaan. (Rawls 1988, 234-235.)

Miten edellä käsitelty rationaalisen valinnan teoria sitten liittyy ohueen teoriaan hyvästä? Rawls korostaa, että ohut teoria hyvästä on puhtaasti formaalinen. Ihmisen hyvä on se rationaalinen elämänsuunnitelma, jonka ihminen valitsee edellä mainittuja periaatteita hyväksi käyttäen. Itse

rationaalisen valinnan teoria ei pysty hyvän määritelmää antamaan. Se on puhtaasti välineellinen apparaatti, joka vain selventää yksilön tapaa toimia rationaalisesti. Millaisia sisällöllisiä suunnitelmia yksilöllä on hyvän elämän suhteen on yksilöllinen kysymys (Rawls 1988, 241.) Hyvä elämä on siis rationaalisen elämänsuunnitelman menestyksellistä toteuttamista. Rawlsin mukaan on kuitenkin olemassa ensisijaisia hyviä (*primary goods*), joita kaikki valintatilanteessa olevat rationaaliset yksilöt pitävät välttämättöminä. Rawlsin mukaan ensisijaisia hyviä ovat vapaus, mahdollisuus, tulot, varallisuus ja varsinkin itsekunnioitus. Vapaus ja mahdollisuudet ovat tärkeässä roolissa, koska Rawlsin mukaan on ilmeistä, että kaikki ihmiset haluavat toteuttaa omia valintojaan niin pitkälle kuin suinkin on mahdollista. (Rawls 1988, 245.)

Olen edellä käsitellyt liberalismiin periaatteita ja Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa. Seuraavaksi aion käsitellä sitä kritiikkiä, jota Rawlsin teoria ja liberalismiin periaatteet ovat saaneet osakseen. Tarkastelen ennen kaikkea Alasdair MacIntyren ja Charles Taylorin muotoilemia näkemyksiä ja vastausvaihtoehtoja modernisaatiota koskeviin ongelmiin. MacIntyre ja Taylor omaavat nimittäin kummatkin jonkinlaisen teleologisen ja uusaristoteelisen lähestymistavan vastapainona utilitaristisille tai deontologisille näkemyksille. Samanlaisista periaatteellisista lähtökohdista huolimatta MacIntyre ja Taylor eivät suinkaan päädy samoihin lopputuloksiin tai suhtaudu täysin kriittömästi myöskään toistensa näkemyksiin (Laitinen 1998a, 192).

5. Modernia elämää koskevat huolenaiheet ja liberalismiin kritiikki

Rajaton tuntuu olevan se kritiikin kirjo, jonka liberalismiin, ja varsinkin Rawlsin teoria, on viime vuosikymmeninä saanut osakseen. Kritiikki pelkästään kommunitaristien taholta on ollut moninaista ja hyvin vaihtelevaa. Keskustelun määrä ja intensiteetti ilmaisee ehkä kuitenkin sen, kuinka

polttavasta ongelma-alueesta on loppujen lopuksi kysymys. Pohdinnat yksilön oikeuksista ja velvollisuuksista, vapaudesta ja suhteesta yhteisön muihin jäseniin ovat olennaisia reflektoidessamme paikkaamme yhteiskunnassa, joten on tietenkin pelkästään hyvä, että keskustelu pysyy vireänä. Lopulliseen kyynisyyteen vastausvaihtoehtojen ja argumenttien paljoudesta huolimatta ei siis ole vielä vajottu; vaikka eriäviäkin mielipiteitä on kyllä esitetty. Mutta eikö tämä keskusteluun osallistuminen jo merkitse, että jotain on vielä tehtävissä? Keskustelun piiriä ei kuitenkaan pidä nähdä pelkästään dikotomiana liberalismi/kommunitarismi. Tämän keskustelun ulkopuolelle jää lukemattomia aihealueita, jotka ovat arkipäivää eri poliittisissa järjestelmissä eläville ihmisille. Thomas W. Simon toteaa, että liberalismi- kommunitarismi -keskustelun ulkopuolelle jää esimerkiksi yhteiskunnan marginaalissa eli yhteisön ”ulkopuolella” elävien ihmisten asema ja status. Tämä seikka osoittaa hänen mielestään vain sen, kuinka konkreettisesti marginaalissa elävät ihmiset ovat sitä myös teoreettisessa mielessä. Simonin mielestä tämä on omituista, sillä onhan Rawlsin teorian eräitä ydinkohtia juuri huonompiosaisten asema. Hän ihmettelee miksi tätä lähtökohtaa ei kuitenkaan jalosteta pitemmälle. Sama ongelma vaivaa hänen mukaansa myös kommunitaristisia teoreetikoita. (Simon 1994, 103-104.)

Kommunitaristien esittämä kritiikki liberalismien periaatteita ja Rawlsin teoriaa kohtaan voidaan tiivistää eri osa-alueisiin, jotka limittyvät vahvasti toisiinsa. Kritiikin painopisteet vaihtelevat sen mukaan, mitä eri osa-alueita halutaan korostaa. Kritiikin pääkohdat ovat olleet: (1) The conception of the person, (2) Asocial individualism, (3) Universalism, (4) Subjectivism or objectivism ja (5) Anti-perfectionism and neutrality. (Mulhall & Swift 1992, 10-25; ks. Bell 1993, 4-7.) Pyrin tuomaan esille näistä viidestä teemasta varsinkin kohtia 1,2,4 ja 5. MacIntyren ja Taylorin voidaan sanoa olevan kiinnostuneita juuri edellä mainituista teemoista. Molemmat kuitenkin käyttävät omanlaistansa käsitteellistä viitekehystä tuodakseen ongelmakohdat julki.

Mikä sitten tekee MacIntyrestä ja Taylorista vahvasti uusaristoteelisia ajattelijoita? Edellä olen jo maininnut heidän teleologisen lähestymistapansa, mutta tarkennan nyt lähtökohtia hieman. Aristoteeliselle

maailmankuvalle oli ominaista oletus objektiivisesta ihmisolemuksesta, joka suuntautuu kohti hyvää. Tämä suuntautuminen merkitsee niiden kykyjen ja valmiuksien täydellistämistä, jotka erottavat ihmislajin muista eliökunnan lajeista. Keskeinen osa näiden ihmisen kykyjen ja valmiuksien kehittämistä on mahdollista ainoastaan yhteisöllisen elämän piirissä. Yhteisöllinen elämä on täydellistä ainoastaan hyvin kehittyneessä valtiossa, jonka tehtävänä on aktiivisesti edistää ihmisten hyvää elämää. (Sihvola 1996, 73.) Näitä samoja aristoteelisia piirteitä voidaan havaita myös MacIntyren ja Taylorin ajattelussa.

Liberalismi ja Rawlsin teoria ovat siis saaneet ankaraa kritiikkiä osakseen viime vuosikymmeninä. Hellstenin mukaan Rawlsin teoria kohtaa jo alkuasetelmassaan ongelmia, joita ei voi sivuuttaa olankohautuksella. Ongelma ilmenee kehäpäättelmänä, jossa yksilöitä motivoiva autonomian turvaaminen näyttää edellyttävän jo jonkinlaista yksilön autonomiaa. Tämä johtaa helposti Hellstenin mukaan yksilön autonomian yli- tai aliarvioimiseen. Ongelma sopimusteoreettisessa tarkastelussa, jossa oikeudenmukaisuus nähdään vastavuoroisuuteen perustuvana sopimuksena, on myös sen liiallinen abstraktisuus. Tämä metodi jättää Hellstenin arvion mukaan liian syvän kuilun yhteiskunnallisen teorian ja käytännön välille. Ne eivät tavoita toisiaan ja näin ollen teoria jää liian irralliseksi kyetäkseen olemaan vakuuttava poliittinen ja moraalinen oppi. (Hellsten 1996, 12-13.) Mutta näitä teemoja tulen sivuuttamaan myös seuraavassa tarkastelussa, kun siirryn pohtimaan MacIntyren tarjoamia vastausvaihtoehtoja modernisaatiota koskeviin ongelmiin.

MacIntyre: ihmisen olemus ja yhteisö

MacIntyren näkemys modernista elämästä ja sitä ohjailevista periaatteista on hyvin pessimistinen. Hän ei tunnu löytävän mitään hyvää siitä länsimaisesta liberaalista kulttuurista, jossa tieteellis-teknologinen kehitys on mennyt huimaa vauhtia eteenpäin. MacIntyren mukaan selvimmin ongelmat näkyvät varsinkin moraalin saralla, jossa ei tunnu olevan minkäänlaista

rationaalista yksimielisyyttä siitä, kuinka moraalisia ilmiöitä tulisi perustella (MacIntyre 1984, 6). Tämän kehityksen seurauksena moderni elämä on emotivismin ja pluralismin ohjailemaa, jossa elämän päämääränä on vain yksilöllisten mielihalujen ja toiveiden toteuttaminen. Mitään persoonan ulkopuolisia tai objektiivisia kriteerejä moraalisisissa kysymyksissä liberaalissa kulttuurissa ei myönnetä olevan. Moderni elämä koostuu siis jatkuvista konflikteista, joille ei tunnu löytyvän ratkaisua (MacIntyre 1984, 10-12.) Kirjassaan *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) MacIntyre toteaa, että liberaalin teorian ongelma on, että siinä yksilöt näkevät, eivät pelkästään itsensä, vaan myös kanssaihmisensä pelkästään mielihalujaan toteuttaviksi olennoiksi (MacIntyre 1988, 338). Tämä lähtökohta ruokkii helposti mielikuvaa, että jos muut yksilöt toimivat pelkästään omien subjektiivisten halujensa pohjalta, niin miksi sitten minun tulisi ponnistella esimerkiksi yhteisen hyvän eteen? Johtaako emotivistinen kulttuuri, joka ei anna minkäänlaisia perusteita moraalille ja moraalille toiminnalle, siis nihilismiin ja kaiken toivon heittämiseen?

MacIntyren mukaan emotivistinen kulttuuri johtaa myös rationaaliseen ja auktoriteettiin perustuvaan byrokratian valtaan, jonka muotoilijoita on Max Weber (MacIntyre 1984, 26). MacIntyren näkemyksessä byrokraatista tulee vahvasti myös mieleen Rawlsin muotoilema rationaaliseen valintaan tähtäävä yksilö, joka laskee omien valintojensa todennäköisyyksiä pyrkien maksimaaliseen tehokkuuteen. Tähän vallan maksimointiin ja täydelliseen tehokkuuteen pyrkii myös Weberin byrokraattinen toimija. MacIntyre toteaa, että tämän byrokraattisen kulttuurin sisällä toimii kolme hahmoa (*characters*), jotka ovat pääosissa tässä näytelmässä. Nämä hahmot ovat ”Rikas Esteetikko, Manageri ja Terapeutti” (MacIntyre 1984, 30).

Kuinka oikeudenmukainen MacIntyren näkemys on liberaalista kulttuurista? Onko se niin individualistinen, kun hän sen väittää olevan? Monet liberalismiin teoreetikoista ovat pyrkineet vastaamaan MacIntyren esittämään haasteeseen. David Gauthier huomauttaa, että monet liberalismiin kriitikot helposti kärjistävät näkemyksiään ja jättävät tietoisesti pois monia olennaisia piirteitä liberalismiin lähtökohdista. Hänen mukaansa liberaali individualisti ei

suinkaan toteuta mielihalujaan täysin mielivaltaisesti ja ilman harkintaa. Liberaalin individualistin tärkein piirre on kyky reflektoida omia halujaan ja tavoitteitaan. Tämä kyky reflektoida omia halujaan on myös osoitus yksilön autonomiasta. Kokemus on myös tärkeä lisä siinä prosessissa, jossa yksilö päättää oman elämänsä suunnasta, sillä kokemus tuo lisää kykyä ja taitoa reflektioon. (Gauthier 1992, 154.) Gauthier pitää eksplisiittisesti yllä ideaa individualistisesta suvereniteetista, jonka mukaan yksilö voi käyttää hyväkseen omaa vapauttaan tehdäkseen omaa elämäänsä koskevia päätöksiä. Tämä sama vapauden kenttä on tietenkin suotava myös toisille yksilöille. Pääideana on kuitenkin oman elämän kontrolli. (Reiman 1994, 20.) Galston taas vastaa MacIntyren kritiikkiin emotivistisen kulttuurin voimasta, että liberaalille kulttuurille ja sen käsitteelliselle eksplikoinnille ovat jo pitkään olleet olennaisia sellaiset kysymykset kuin ihmisoikeudet ja niiden arvokkuus, eivätkä suinkaan ilman merkittäviä seurauksia (Galston 1998, 68). MacIntyre kuitenkin korostaa, että nämä näkemykset pitävät yllä tyypillistä liberaalin politiikan lähtökohtaa, jossa hyvä on privatisoitunut (MacIntyre 1994, 4).

Millainen yksilö emotivistisen kulttuurin sisällä toimiva yksilö sitten on? Mikä on hänen roolinsa moraalisen agenttina ja kuinka hän konstituoii itseään liberaalin kulttuurin sisällä? MacIntyren mukaan modernin ajan moraalinen agentti on puhdas yksilö, joka ei ole sidottu minkäänlaisiin sosiaalisiin rooleihin tai käytäntöihin. Tämä puhdas yksilö on irti kaikista yhteisöllisistä siteistä ja ei omaa minkäänlaista historiaa tai sen ymmärrystä. Moraalisen agentin luonteeseen siis kuuluu, että se kykenee irrottautumaan kaikista sitoumuksista ja ottamaan universaalin ja abstraktin näkökulman partikulaarisiin ilmiöihin. (MacIntyre 1984, 31-32.) Tämä tendenssi ei miellytä MacIntyreä ja hän haluaakin korvata sen perinteisellä lähestymistavalla, joka vallitsi vielä antiikin Kreikassa. Nykypäivän ihmiskuvaa ja moraalialueita hallitsee näkemys, jossa periaatteena on lähtökohta "human-nature-as-it-happens-to-be". Eettisen elämäntutkimuksen perspektiivistä MacIntyren mukaan tämä näkemys on riittämätön. Se olettaa yksilön, joka voi konstituoida itsestään millaisen persoonan tahansa. Tämä näkemys tulisi korvata Aristoteleelta periytyvällä näkökulmalla, jossa moraalinen lähtökohdaksi otetaan lause

”human-nature-as-it-could-be-if-it-realized-its-*telos*”. Etiikka on se tiede, jossa tavoitteeksi otetaan siirtyminen ensimmäisestä periaatteesta toiseen. (MacIntyre 1984, 52-52.) Ihmisellä on siis potentiaalia kehittää itseään moraalisenä persoonana. Hänen tulee vain ymmärtää se ihmisluontoon kuuluva *telos*, joka modernin elämän piirissä ja sen käsitteellisen sekasotkun piirissä on päässyt katoamaan. Yksilön vastuulle jää siis tehdä siirtymä ensimmäisestä riippumattomasta asteesta toiseen asteeseen, joka määrittelee meitä paremmin moraalisisina toimijoina.

Puhe ihmisluonnosta, päämääristä ja *teloksesta* on tietenkin hyvin ongelmallista. MacIntyre haluaakin itse irrottautua Aristoteleen muotoilemasta metafysisestä biologista, jonka hän näkee hyvin ongelmallisena, vaikka hän muuten käyttää hyväkseen sitä käsitteellistä apparaattia, jonka Aristoteles loi (MacIntyre 1984, 196). MacIntyreä ehkä epäilyttää, että Aristoteleen metafysisinen biologia on liian tieteellinen näkökulma puhuttaessa etiikasta ja ihmisen olemuksesta. Tämä sopiikin MacIntyren ajattelun kuvaan, sillä hän itse tuntuu varsin taylorilaisittain kritisoivan kovasti tieteen kieltä, joka tunkee hänen näkökulmastaan yhä useammille elämän alueille. Sihvola kuitenkin toteaa tämän kritiikin olevan harhaanjohtavaa. Hänen mukaansa tieteellis-objektiivinen ihmisluonnon kuvaus ei kuitenkaan ratkaisisi eettisiä ongelmia. Lähtökohta perustuu naturalistiseen virhepäätelmään, jossa arvojen oletetaan olevan johdettavissa tosiasioista. Lisäksi Sihvola korostaa, että tulkinnat Aristoteleen metafysisestä biologiasta olivat ominaisia keskiajalta alkaen, mutta se ei kuitenkaan ollut Aristoteleelle itselleen ominainen lähestymistapa. Tieteelliseen tietoon perustuvan ihmiskuvan puuttuminen ei Sihvolan mukaan estä kuitenkaan etiikan objektiivisuutta. (Sihvola 1996, 85.)

Kuinka MacIntyre haluaa sitten täydentää liberaalia ihmiskuvaa ja sen lähtökohtia? Ei riitä, että vain puhumme ihmisen olemuksesta ja *teloksesta* ilman minkäänlaisia sisällöllisiä määritelmiä. MacIntyre omaa monia käsitteitä, joiden avulla hän pyrkii antamaan vastauksia modernisaatiota koskeviin ongelmiin. Näitä käsitteitä ovat narratiivisuus, käytännöt, yhteisö, hyveet ja hyvä elämä. Tulen nyt seuraavaksi käsittelemään näitä aihealueita.

Narratiivisuus on tärkeä tematiikka MacIntyrelle. Hän toteaa, että narratiivisuus luo yhtenäisyyttä yksilön elämän piiriin (MacIntyre 1984, 187). MacIntyren ajatus tuntuu olevan seuraavanlainen. Koska modernin elämän piirissä käsitteelliset järjestelmät ovat epäselviä ja mielivaltaisia, niin yksilön on vaikea luoda pysyvää kuvaa myöskään itsestään ja omista toimistaan. Hänen elämänsä koostuu erilaista fragmenteista, joilla ei tunnu olevan mitään yhtenäistä kokonaisuutta ja muotoa. Yksilö on puutteellisen narratiivisuutensa vuoksi irrallaan myös niistä käytännöistä ja tavoitteista, jotka ovat olennaisia kokonaisvaltaisen elämän kannalta. Kuinka menetetty yhtenäisyys sitten saavutetaan takaisin? Ihmisen elämä ei nimitäin voi muodostaa yhtenäistä narraatiota, jos se koostuu ainoastaan yksittäisistä, toisistaan erillään olevista, tapahtumista (Hallamaa 1994, 218). MacIntyren vastaus ovat käytännöt (*practice*), jotka luovat yhtenäisyyttä elämään ja joiden avulla pidetään yllä myös yhteisöllisiä hyveitä. Käytännöllä MacIntyre tarkoittaa kompleksista, mutta koherenttia sosiaalista yhteistoiminnan muotoa, jossa kohtaavat ihmiset pitävät yllä jotain merkittävää inhimillistä hyvää (MacIntyre 1984, 186-187.) Huomionarvoista on, että niin yhteistoimintaan osallistuvilla ihmisillä, että itse toiminnan kohteena olevalla käytännöllä on tietty olemisen historia, jota pidetään yllä toiminnan kautta (Mulhall & Swift 1992, 87). Astuessaan sisälle johonkin vallitsevaan käytäntöön, jolla on historia, yksilö joutuu hyväksymään ne standardit ja auktoriteetit, jotka vallitsevat nimenomaisen käytännön sisällä ollakseen toiminnassa mielekkäällä tavalla mukana. Esimerkkinä MacIntyre mainitsee shakin peluun, jossa on tietyt säännöt ja käytännöt, joiden vallitessa peliä on pelattava. Jos hylkää ja torjuu nämä säännöt, niin shakkia on mahdoton pelata ainakaan kovin relevantissa mielessä toisten shakista ”normaalissa” mielessä kiinnostuneiden yksilöiden kanssa. Vedotessaan käytännön toiminnassa ilmeneviin sääntöihin ja auktoriteetteihin MacIntyre haluaa tuoda esille sen, että yksilöistä riippumattomia kriteerejä on löydettävissä tarvittaessa myös sosiaaliselle ja ilmeisesti myös moraalille toiminnalle. Moraalisia ilmiöitä kyettäisiin siis perustelemaan vetoamalla ihmisen ei-persoonallisiin ja objektiivisiin käytäntöihin. Käytännöt eivät ainoastaan luo standardeja toiminnalle, vaan näiden käytäntöjen yhteydessä pidetään myös

yllä niitä hyveitä, jotka ovat olennaisia ihmiselämän potentiaalisuuden toteutumiseksi. On huomioitava, että hyveitä ei esiinny ainoastaan käytännön sisäisissä ominaisuuksissa. MacIntyre omaa vahvan aristoteelisen ajatuksen, jossa hyve on myös ihmisen saavuttama ominaisuus, joka käytännön toiminnassa on vuorovaikutuksessa erilaisten toimintojen sisäisten hyveiden kanssa. Toiminnassa jalostuu siis myös ihmisen ominaishyveet (MacIntyre 1984, 190-191.) En nyt aio tarkemmin puuttua MacIntyren analogiaan, jossa shakinpeluun sisäiset hyveet ja säännöt ovat verrattavissa myös moraalisen ja sosiaalisen toiminnan yksilöstä riippumattomiin kriteereihin ja sääntöihin. Miksi MacIntyre ei kuitenkaan anna pikemminkin esimerkkiä jostakin moraalisesta ongelmasta, jossa tätä lähtökohtaa sovellettaisiin? Huomion kiinnittää myös se kritiikittömyys, jolla erilaisiin käytäntöihin MacIntyren mallissa tunnutaan suhtautuvan. Eivät kai ihmiset ole niin passiivisia MacIntyren perspektiivistä, ettei heillä ole minkäänlaista kriittistä asennoitumista vallitseviin käytäntöihin ja tavoitteisiin? Kuitenkin MacIntyren mallissa käytännöt ovat kokonaisuuksia, joissa radikaalitkin kumoukset ja muutokset ovat mahdollisia. Ajan mittaan käytännöt voivat saada yhä uusia ulottuvuuksia, joissa niiden sisällöt muuttuvat yhä rikkaammiksi ja monimuotoisemmiksi. Koska käytännöt on sidottu hyveisiin, niin tämän kehitysprosessin kautta myös sisäiset hyveet jalostuvat ja syventävät näin inhimillistä elämää. (Koikkalainen 1995, 3.)

Millainen maailma meidän pitäisi muokata, jotta hyveet jotta MacIntyren näkemys hyvästä konkretisoituisi? Koikkalainen toteaa, että esittäessään hyve-etiikkaan perustuvan näkemyksin MacIntyre esittää myös samalla vision kokonaan toisenlaisesta maailmasta. Toisenlainen maailma eroaa modernista maailmasta alkaen ihmisen itseymmärryksestä ulottuen poliittisen järjestelmän ilmiöihin. Meillä on mahdollisuus valita toisenlainen maailma, joka perustuu hyve-etiikkaan ja yhteisölliseen elämäntapaan modernin elämän sijaan. (Koikkalainen 1995, 1.)

MacIntyrelle yhteisö on se kokonaisuus, joka pitää yllä inhimillisiä arvoja ja muodostaa yhtenäisen historian. Yksilö ei toimi erillään yhteisön arvoista ja traditioista, vaan hänen identiteettinsä ja olemuksensa on vahvasti sidottu

yhteisöllisiin arvoihin ja päämääriin. Yhteisö edellyttää yksilöä *a priori*, mikä on tärkeää huomioida ihmisen elämän ja hänen hyvinvointinsa kannalta. Mikä sitten on valtion rooli ihmisten elämän kannalta MacIntyren mallissa? Millaisia yhteisöllisiä muotoja tulisi suosia, jotta yksilöt kykenisivät elämään inhimillisesti rikasta elämää? MacIntyre kohdistaa huomionsa liberaaliin politiikkaan, jossa suositaan valtion neutraalisuuden ajatusta. (MacIntyre 1984, 195). Olen jo aikaisemmin maininnut käsitteen valtion neutraalisuus, mutta ehkä tässä vaiheessa olisi hyvä antaa sille jonkinlainen sisällöllinen määritelmä. Liberaali poliittinen teoria perustuu ajatukseen, että valtion ei tule suosia tai rangaista erilaisia käsityksiä hyvästä toisten käsitysten kustannuksella. Liberaali poliittinen teoria on näin ollen neutraali erilaisten hyväkäsitysten suhteen, eikä siis itse ota kantaa niihin tavoitteisiin, joita yksilöillä on elämän päämääriensä suhteen. Neutraali poliittinen prinssiippi pyrkii yksilöiden oikeuksien tasaveroiseen tunnistamiseen (Kymlicka 1992, 165.) Muistamme varmaan, mitä Rawls sanoi käsitellessään hyvää elämää. Hänhän ei halunnut antaa hyvälle elämälle mitään sisällöllistä määritelmää, vaan totesi, että se on jokaisen yksilön oma asia niiden oikeudenmukaisuuden ehtojen puitteissa, jotka rationaaliset yksilöt valitsevat tietämättömyyden verhon takana. Valtion neutraalisuus ei kuitenkaan tarkoita, että yksilöt voisivat liberaalissa yhteiskunnassa toimia täysin mielivaltaisesti ja ilman mitään sääntöjä. Valtio puuttuu siinä vaiheessa tilanteeseen, jos joku yksilö tai ryhmä pyrkii käyttämään valtaansa toisten yksilöiden tai ryhmien yli loukkaamalla heidän perimmäisiä oikeuksiaan vapauteen. Hellsten toteaaakin, että liberaali valtio on neutraali erilaisten hyväkäsitysten suhteen, mutta se ei kuitenkaan ole välinpitämätön hyvän ja pahan käsitysten välillä (Hellsten 1996, 51). MacIntyrelle ei kelpaa neutraali poliittinen prinssiippi. Hän pyrkii antamaan jonkinlaista substantiaalista sisältöä poliittisille ohjelmille ja valtion toiminnalle. Ei riitä, että valtio tai poliittiset ohjelmat ovat neutraaleja suhteessa hyvän elämän käsityksiin, sillä se voi pahimmassa tapauksessa johtaa jatkuviin konfliktitilanteisiin ja haitalliseen pluralismiin, jossa yksilöt ovat jatkuvassa ristiriidassa keskenään. Meidän onkin pyrittävä määrittelemään, mikä on inhimillisesti katsoen arvokasta ja hyvää poistaaksemme modernia aikaa ja liberalismiin periaatteita koskevan hajanaisuuden.

MacIntyren oma vastaus kysymykseen valtion neutraalisuudesta painottaa vahvaa paikallisuutta eli sitä yhteiskunnallista ja sosiaalista ympäristöä, jossa ihmiset elävät. Tällä ympäristöllä on oman historiallisen kehityksen kautta muotoutuneet käytäntönsä, joten yksilön intentionaalisuus ei ole riippumaton ja irrallinen niistä siteistä, jotka oman partikulaarisen kulttuurimme kautta omaamme. (MacIntyre 1984, 206.) Vastapainona liberaalille näkemykselle, jossa yksilön ajatellaan ikään kuin valitsevan itsensä ja oman elämän kulkunsa MacIntyre toteaa, että me olemme yksilöitä, jotka kantavat mukanaan sitä traditiota, jonka vaikutuksen piirissä olemme syntyneet ja kehittyneet. Liberaalien universaalisten periaatteiden korostaminen on siis virhe, koska yksilö on alusta lähtien sitoutunut siihen partikulaariseen yhteisöön, jonka tradition kantaja hän on. (MacIntyre 1984, 220-221.) MacIntyre kohdistaa huomionsa Rawlsin teoriaan, jota hän vahvana esimerkkinä siitä liberaalista individualismista, jossa yksilöt ovat erillään toisistaan ja perinteestään. Rawls tekee MacIntyren mukaan juuri sen perinteisen virheen, ettei kykene näkemään yhteisöllisesti merkittävien tavoitteiden osuutta, eli ottamaan kantaa siihen, mikä on hyvää ihmisen elämän kannalta kokonaisuudessaan (MacIntyre 1984, 250.) MacIntyren mukaan vahvasti partikulaarinen yhteisö pitää sisällään yhteisöllisesti jaettuina käsityksiä hyvästä elämästä, johon ihmiset ovat toiminnallaan sitoutuneet. Hyvä pystytään tavoittamaan ainoastaan yhteisöllisen toiminnan, joten liberaali teoria on vahvasti väärässä korostaessaan jokaisen yksilön oikeutta tavoitella omaa henkilökohtaista hyvänsä. MacIntyre muotoilee oman ihanneyhteisönsä seuraavasti:

What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us. And if the tradition of virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds of hope. (MacIntyre 1984, 263.)

Globaalin talouden ja EU:n jatkuvan laajenemisen näkövinkkelistä MacIntyren visio tuntuu utopistiselta. Meidän tulisi siis muodostaa pieniä partikulaarisia yhteisöjä, joissa yhteisöllisesti jaettaisiin käsitykset moraalista,

hyvästä elämästä ja muista sosiaalisen toiminnan muodoista. Eikö tämä visio tunnu myös hieman vaaralliselta? Kuinka pitkälle yhteisö on valmis menemään muotoillessaan käsityksiä moralista ja hyvästä elämästä? Sihvola toteaa, että emme voi olla varmoja siitä, etteikö aristoteelisen mallin mukainen yhteisön roolin ja sen tavoitteiden korostaminen johda samanlaisiin seurauksiin kuin esimerkiksi neuvostokommunismi. Ja miten sitten rikkaa mahdolliset eri kulttuurien väliset ristiriidat, joita liian tiukka yhteisöllisyyden painotus helposti herättää? (Sihvola 1996, 84.) Ja vallitsevatko eri kulttuurien välillä niin syvät kuilut, ettei meillä ole edes mahdollisuutta ymmärtää toisiamme, jos olemme tiukasti vain oman yhteisömme perinteen kantajia? Ja korostaessaan ihmisen elämän onnellisuuden yhteisöllistä määritelmää MacIntyre ei ota huomioon, että onnellisuus ei ole ”objektiivisesti määriteltävissä oleva, yksilön arvoista, arvostuksista, tiedoista ja taidoista riippumaton kausaalisesti tuotettavissa oleva hyödyke” (Gylling 1999, 47). Myös yksilöllä on siis valtaa siihen, mitä hän pitää hyvänä. Lisäksi hyökätessään liberaaleja individualistisia prinssiipejä vastaan ja korostaessaan partikulaarisia ja paikallisia arvoja, niin eikö sitten MacIntyren omaama yhteisöllisyys ole lähtökohdiltaan partikulaaristen amerikkalaisten arvojen ohjailemaa, jos hänen normatiivinen ohjelmansa heijastelee sen kulttuurin arvoja, jonka puitteissa hän on näkemysensä luonut? Tämähän tarkoittaisi sitä, että esimerkiksi anglo-amerikkalainen kommunitaristinen ohjelma olisi lähtökohdiltaan individualistista ja yksilön oikeuksia korostavaa (Hellsten 1999, 45.)

Myös MacIntyren visio herättää siis monia kriittisiä kysymyksiä, joihin ei ole yksiselitteisiä vastauksia. Teen nyt lyhyen katsauksen siihen, mitä olen tämän luvun aikana käsitellyt. MacIntyre korostaa siis yhteisön roolia ja merkitystä ihmisen identiteetin ja olemuksen kannalta. Yhteisö antaa ne merkitykselliset puitteet, joiden piirissä ihmiset ovat keskenään vuorovaikutuksessa erilaisten käytäntöjen kautta. Näiden käytäntöjen välityksellä pidetään yllä myös yhteisöllisiä hyveitä, jotka moderni kulttuuri on halunnut hylätä. Yhteisöllisen elämän piirissä yksilö omaa vahvan teleologisen suunnan, jossa päämäärät ja tavoitteet ovat yhteisöllisesti jaettuina Ihmisen olemusta luonnehtii hänen narratiivisuutensa, joka näiden

edellä mainittujen käytäntöjen piirissä saa yhtenäisen muotonsa. Tämän projektin onnistuminen on myös kiinni siitä, että ihmisellä ymmärretään olevan tietty *telos*, jota kohti hän kulkee. Tämän kappaleen alussa mainitsin viisi kritiikin kohtaa, joita pidetään tyypillisinä kommunitaristisille ajattelijoille. Edellä olevan katsauksen kautta voidaan todeta, että MacIntyre täyttää nämä tunnusmerkit hyvin. Seuraavaksi siirryn Taylorin ajattelun kulmakiviin, jossa on tarkoitus ottaa esille samoja teemoja, joita olen käsitellyt MacIntyrea koskevassa osuudessa.

Charles Taylor ja vahvat arvostukset

Taylor pitää omana lähtökohtanaan tutkia, kuinka moderni identiteetti on rakentunut. Samalla hän haluaa kuitenkin asettaa vielä ontologisemman kysymyksenasettelun tarkastelemalla ihmisenä olemisen luonnetta. Hän kysyykin, millaista on olla ihminen ja mikä on ihmisen luonto? Taylor toteaa, että ihmisenä oleminen on vahvasti sidoksissa käsityksiimme hyvästä, minkä moderni moraaliteoria on halunnut hylätä. Moderni moraaliteoria keskittyy hänen mukaansa liikaa kysymykseen, mikä on oikein? Taylorin mukaan nykypäivän moraalifilosofisessa keskustelussa tulisi kuitenkin muistaa keskustella myös hyvän elämän luonteesta. (Taylor 1989, 3.) Mulhall & Swift toteavat, että Taylor ei halua antaa vahvaa sisällöllistä määritelmää hyvälle, vaan pikemminkin hän haluaa korostaa erilaisten hyväksitysten yhteisöllistä luonnetta ja alkuperää (Mulhall & Swift 1992, 112). Mielestäni tämä näkemys on hieman liian puhdas. Taylorin rivien välistä voi kuitenkin lukea myös jonkinlaisia sisällöllisiä määritelmiä hyvälle elämälle. Vaikka myös Taylorin ja edellä käsitellyn MacIntyren väliltä on löydettävissä paljon yhteisiä elementtejä, niin Taylor ei kuitenkaan halua täysin alleviivata MacIntyren näkemystä modernissa elämässä toimivasta emotivistisesta yksilöstä rakentaessaan teoriaa modernista identiteetistä (Laitinen 1998a, 195).

Vaikka Taylor kohdistaa eksplisiittisesti kritiikkinsä liberaalin teorian liian yksilökeskeisiin lähtökohtiin, niin ei hän halua kuitenkaan kokonaan hylätä

tämän vahvan ja vaikuttavan perinteen pystyttämiä arvoja. Teoksessaan *Autenttisuuden etiikka* hän rakentaa jonkinlaista visiota moraalisesta toimijasta, joka rakentavassa mielessä käyttää hyväkseen liberalistisia arvoja. Tätä näkemystä ei kuitenkaan tule irrottaa täysin siitä kontekstista, jonka Taylor on rakentanut tuotantonsa ympärille. Sitä tarkastelemalla ymmärrämme paremmin, miksi Taylor on sijoitettu kommunitaristien joukkoon. Aloitan esitykseni tarkastelemalla Taylorin artikkelia *Atomism*, joka on sijoitettu kokoelmateokseen *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2* (1985), mikä edelsi hänen laajaa teostaan *Sources of the Self*, joka ikään kuin antoi lopulliset raamit hänen aikaisemmalle tuotannolleen. Sihvola toteaa, että Taylorin artikkelissa *Atomism* on havaittavissa hyvin aristoteelisia sävyjä (Sihvola 1996, 76).

Taylorin lähtökohta on mielestäni samantyylinen kuin Michael Sandelin. Tarkoituksena on pyrkiä täydentämään liberaalin teorian ihmiskuvaa tuomalla esille ne puutteet, joita liberaali deontologinen ontologia pitää sisällään. Tarkoituksena on tämän ontologian täydentäminen vahvemmalla kuvalla ihmisen olemuksesta. Sandelin projektina on tuoda eksplisiittisesti esille Rawlsin teorian heikkoudet. Sandelin mukaan Rawlsin teoriassa yksilö on irrotettu kokonaan kaikista empiirisistä siteistä, ja on näin ollen puhdas abstrakti tietoisuus. Deontologinen etiikka tekee sen virheen, että se olettaa etukäteen yksilöllistetyn yksilön (*antecedently individuated self*), joka on erillään kaikista arvoista ja päämääristä. Sandelin mukaan Rawls ei ota huomioon sitä, kuinka nämä perustavanlaatuiset arvot ja sitoumukset konstituivat meitä ihmisinä, vaan pitää yllä Kantin näkemystä, jossa suvereeni rationaalinen toimija on irti kaikista partikulaarisista olosuhteista (Sandel 1982, 22.)

Artikkelissaan *Atomism* Taylor haluaa tarkastella, mitä atomistinen oppi pitää sisällään ja kuinka se on vaikuttanut modernin liberaalin yhteiskuntateorian piirissä. Taylor kohdistaa huomionsa näkemykseen, jossa käsitystä yksilöllisistä oikeuksista pidetään yhteiskunnallisen elämän perustavaa laatua olevana lähtökohtana, jolla pyritään legitimoimaan poliittiset instituutiot ja aktit. (Taylor 1985b, 187) Taylor kohdistaa siis kritiikkinsä

suoraan siihen individualistiseen perinteeseen, jota olemme jo edellä käsitelleet, ja jonka moderneina esimerkkinä voidaan pitää äärimmäistä individualismia puolustavaa Nozickia ja hieman väljemmän kannan omaavaa Rawlsia. Atomismi heijastele siis eksplisiittisesti näkemystä, jossa yksilölliset oikeudet ovat ensisijaisia ja rikkomattomia. Nämä yksilölliset oikeudet takaavat myös sen, että yksilö voi valita vapaasti ilman minkäänlaisia siteitä oman elämän kulkunsa ja päämääränsä, suoden tietenkin myös muille yksilöille saman vapauden kentän.

Taylorin mukaan yksilön oikeuksia korostava lähtökohta tarvitsee tuekseen muutamia lisäelementtejä, jotta se olisi edes jossakin mielessä uskottava oppi. Taylor toteaa Aristoteleeseen tukeutuen, että ihminen on perimmäiseltä luonteeltaan sosiaalinen ja poliittinen eläin, joka ei tule toimeen yksin. Ihminen ei pärjää ilman *polista*. (Taylor 1985b, 189.) Mikä rooli ja merkitys ihmisen kannalta Taylorin muotoilemalla yhteisöllä sitten on? Mitä se lisää siihen liberaaliin individualistiseen näkemykseen, jossa yksilö on riippumaton ja suvereeni? Taylorin mukaan aristoteelisen argumentin voima ei piile siinä, että yksilöt eivät tule fyysisesti toimeen ilman toisia ihmisiä yhteiskunnan ulkopuolella, vaikka tämäkin tietysti on mahdollista. Argumentin voima piilee siinä, että vain vahvan yhteisöllisen elämän piirissä yksilö voi kehittää niitä olennaisia piirteitä, jotka kuuluvat potentiaalisesti hänen olemukseensa. Eläminen yhteisössä on välttämätön ehto esimerkiksi rationaalisuuden kehitykselle, joka on tärkeä ominaisuus moraalien ja vastuullisen autonomian kannalta. Ilman yhteisön tarjoamia lähtökohtia nämä, vain ihmiselle ominaiset kyvyt, eivät pääse kehittymään. (Taylor, 1985b, 191.) On huomioitava, että Taylor käyttää käsitettä vastuullinen autonomia, vaikka hänen lähtökohtansa on yhteisöllinen. MacIntyrella ei ole vastaavasti havaittavissa minkäänlaisia myönnytyksiä liberaalille lähtökohdalle. Taylorin mukaan ultra-liberaalit vastustavat kiivaasti tämäntyylistä näkökulmaa, jossa yhteisöllä olisi substantiaalinen merkitys yksilön potentiaalisen kehityksen kannalta. He tyytyvät vain toteamaan, että yksilön oikeudet ovat aina etusijalla, eikä puhe yksilön ominaisuuksien kehittämisestä ole mielekästä. (Taylor 1985b, 196.) Tässä kohtaa näkee hyvin, miten kaksi täysi erilaista viitekehystä törmäävät.

toisiinsa. Liberalistien mukaan kaikki yritykset epäsuorasti tai suorasti manipuloida yksilön elämän kulkua ovat vaarallisia ja yksilöiden oikeuksia loukkaavaa. Tämä näkökulma on oikeutettu, koska useimpien ihmisten mielestä yhteisöllä ei saa olla pakottavaa voimaa manipuloida kansalaisiaan täysin mielivaltaisesti. Taylorin argumentti voikin olla ensisilmäyksellä hyvin pelottava, koska siinä puhutaan tiettyjen potentiaalisten lähtökohtien kehittämisestä. Kuka sitten määrittelee nämä lähtökohdat ja millä lailla? Mieleen tulee väistämättä toisen maailmansodan aikainen Saksa, jossa Hitlerin tavoitteena oli uuden arjalaisen ihmisen ja rodun luominen. Taylor ei kuitenkaan tunnu suinkaan ajattelevan, että yhteisöllä voisi tai saisi olla totalitaarinen manipuloiva voima takanaan. Hän haluaa vain korostaa sitä, että meidän mahdollisuutemme kehittyä ihmisinä voi tapahtua ainoastaan yhteisön sisällä. Hän ei itse siis ota kantaa suorasti siihen millaiset poliittiset ja sosiaaliset järjestelmät ovat relevantteja. Taylorin näkökulma ei myöskään tarkoita sitä, että ihmisten tulisi hyväksyä kaikki poliittiset ohjelmat ja periaatteet, joita yritetään perustella sillä, että ne ovat olennaisia lähtökohtia ihmisen olemuksen täysimittaisen toteutumisen kannalta. Taylor tyytyy yksilön kehityksestä vain toteamaan, että tämä kehitystehtävä voi joskus onnistua ja joskus epäonnistua (Taylor 1985b, 201).

Sihvola tuo kuitenkin lisää kritiikkiä Taylorin näkemykseen huomauttamalla, ”että yksilönkehityksen yhteisöllisten ehtojen tunnustamisesta ei seuraa mitään erityistä valtion tehtävien kannalta” (Sihvola 1996, 76). Esimerkkinä Sihvola mainitsee perheen merkityksen olennaisena instituutiona, jonka tehtävänä on kasvattaa lapset valintoihin kykeneviksi yksilöiksi. Mutta jos kuitenkin halutaan ajatella laajempia elämänmuotoja, jotka ovat olennaisia modernille elämäntilanteelle, niin perhe tuskin on riittävä instituutio kaikkien niiden kykyjen kehittämiseksi, joita moderni elämä vaatii. Laajempien kykyjen kehittämiseksi tarvitaan kouluja, museoita, yliopistoja, puolueita ynnä muita, jotka huolehtivat laajamittaisesti erilaisten kykyjen kehittämisestä. Mutta tietenkin edelleenkin voidaan väittää, ettei näiden edellä mainittujen instituutioiden ylläpitäminen edellytä valtiota. Sihvola toteaa Nozickin argumentteihin vedoten, että nämä tuotetut instituutiot voivat olla yksilöiden spontaanin yhteistoiminnan tulosta. (Sihvola 1996, 76-77.)

Mutta palataan vielä hetkeksi ihmisen ominaisuuksien ja kykyjen pariin. Taylorin mukaan yksilön oikeuksia ja vapautta puolustavat lähtökohdat eivät havaitse korostaessaan valinnanvapautta, sitä olennaista seikkaa, että kyky valita on yksi olennainen piirre yksilön potentiaalisuuden kannalta. Kyky valintoihin on yksi olennainen piirre ihmisen potentiaalisuuden toteutumisessa. Se kehittyy tullessamme tietoisiksi itsestämme ja omasta olemisestamme, jonka kautta on myös mahdollista kehittää omaa autonomiaamme. Tätä kautta huomaamme, ettei yksilön oikeuksia korostava "primacy of rights" -oppi ole erillään ihmisen luonnosta ja sosiaalisesta olemuksesta, koska yksilön potentiaalisuus pääsee toteutumaan vain yhteisöllisen elämän piirissä, kuten olemme jo edellä todenneet. (Taylor 1985b, 197.) Yhteyttä Aristoteleeseen ei tässä yhteydessä tarvitse sen erityisemmin korostaa. Taylorin ajatukset ihmisen olemukseen kuuluvista potentiaalisuuksista, ovat suoraan verrattavissa Aristoteleen ajatuksiin. Taylor vielä toteaa, että nämä ominaisuudet kuuluvat pelkästään ihmisille erotuksena muista eliökunnan lajeista. Artikkelinsa lopuksi Taylor toteaa, että vapaa yksilö voi pitää yllä identiteettiään ainoastaan tietynlaisessa sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissa. Hänen mukaansa onkin ihme, miksi yksilöt tyytyvät vain omien mielihalujensa ajamiseen, koska heidän oman elämänsä kannalta on kuitenkin myös tärkeää, että tietyt hyveet ja instituutiot kukoistavat yhteiskunnassa. Nämä instituutiot ja hyveet nimittäin mahdollistavat sen elämän, jota he tällä hetkellä elävät. Huolestusta aiheuttaakin, jos ihmiset eivät ymmärrä, mitkä lähtökohdat ja rakenteet antavat puitteet yhteiskunnalliselle elämälle. (Taylor 1985b, 207.) Taylorin näkemysten lähtökohta näyttää olevan yhteisöllinen, mutta avainkysymykseksi muodostuukin, kuinka yksilöllinen autonomia voi sen pohjalta toteutua (Laitinen 1998b, 181)? David Johnston toteaaakin puolustaessaan liberaaleja periaatteita, että vaikka yksilöllisyys on liberaalin poliittisen perinteen lähtökohta, niin seurausten ei kuitenkaan tarvitse olla välttämättä niin epämoraaaliset, kuin monet kriitikot väittävät. Johnston myöntääkin itse, että kulttuurisesti välittyneillä käytännöillä ja yhteisöllä voi olla hyvinkin merkittävä vaikutus siihen, millaisia arvoja kukin yksilö valitsee.

Lisäksi liberaalit yksilöt voivat hyvinkin muokata yhteisiä projekteja kollektiivisesti ja ajaa yhteistä asiaa. (Johnston 1994, 20.)

Edellä käsitellyjä teemoja Taylor tarkentaa teoksessaan *Sources of the Self*. Tässä teoksessa modernin identiteetin synnystä hän analysoi tarkemmin yhteisöllisen elämän piiriä ja luonnetta. Tarkastelen seuraavaksi hänen esittämiään argumentteja niiltä kohdin, kun se on aiheemme kannalta tarpeellista.

Kirjassaan *Autenttisuuden etiikka* Taylor kritisoi itsensä toteuttamisen individualismia, johon kuuluu olennaisesti keskittyminen omaan minään. Tämä keskittyminen omaan minään on johtanut siihen, että ihmisten keskellä vallitsee tietämättömyys tai jopa välinpitämättömyys minän yläpuolelle kohoavia suuria kysymyksiä kohtaan. Tämän jatkuvan itsekeskeisyyden takia elämä latistuu ja kaventuu radikaalisti. Lisäksi itsensä toteuttamisen individualismi syö loppujen lopuksi pohjaa omilta lähtökohdiltaan, koska se ei pidä sisällään minkäänlaisia moraaliperiaatteita. (Taylor 1998, 47.) Individualismia toteutetaankin massojen keskuudessa stereotyyppisesti ilman kriittistä ymmärrystä, mihin se voi johtaa (Taylor 1989, 40). Tästä naiivista subjektiivisesta elämänasenteestahan kirjoitin jo aikaisemmin, kun loin katsauksen Taylorin historismiin. Tässä jaksossahan totesimme, että tämä lähtökohta on saanut juurensa ja oikeutuksensa Herderin ja ekspressionistien ajattelusta. Tilanne ei kuitenkaan ole Taylorin mukaan toivoton. Vahvoja lähtökohtia moraalille on löydettävissä, jos vain osaamme kaivella ne esille tutkimalla tarkemmin ihmistä, hänen toimintaansa ja sitä ympäristöä, jossa hän elämäänsä elää vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa.

Taylorin, kuten MacIntyrenkin, tavoitteena on etsiä yksilöstä riippumattomia lähtökohtia moraalille toiminnalle ja arvioinnille. Tavoitteena on ylittää liberaalin kulttuuriin perustuva yksilöiden mielivaltaisiin haluihin ja tavoitteisiin perustuva moraalitieteellinen pohjimmitaan silmänlumetta. Taylor ottaa käyttöönsä käsiteparin ”vahvat arvostukset” (*strong evaluations*), jonka avulla hän uskoo kykenevänsä määrittelemään ja

antamaan ihmisestä riippumattomia kriteerejä moraalille. Vaikka tavoitteena on etsiä yksilöstä riippumattomia kriteerejä moraalille, niin Taylor ei kuitenkaan väitä, että moraalin lähteet sijaitsevat ihmisen ulkopuolella objektiivisessa todellisuudessa. Moraalin lähteet sijaitsevat ihmisen intuitiossa, jotka ovat syvälle rakentuneita, voimakkaita ja universaaleja. (Taylor 1989, 4.) Taylorin pyrkimyksenä onkin laajentaa modernin moraaliteorian ulottuvuutta, joka ei kykene relevantilla tavalla vastaamaan moraalialia koskeviin ongelmiin (Laitinen 1998, 182). Taylorin lähtökohta onkin seuraavanlainen. Hän määrittelee kolme ydinkohtaa, jotka hyvin yleisessä mielessä voidaan liittää moraaliseen ajatteluun. Nämä kohdat ovat: (a) yksilön oikeudet ja velvollisuudet toisiaan kohtaan, (b) ymmärryksemme siitä, mikä tekee elämästä hyvän ja mielekkään ja (c) sekä kunnioitus toisia yksilöitä ja itseämme kohtaan. (Taylor, 1989, 15.) Kohta (b) tuo selvästi esille eron moderniin moraaliteoriaan. Jälleen ponnahtaa esiin kysymys hyvästä ja mielekkäästä elämästä yleisellä tasolla aristoteelisessa mielessä.

Miten Taylorin mallissa sitten intuitiot ja vahvat arvostukset liittyvät toisiinsa? Taylorin malli vaikuttaakin ensi silmäykseltä vaikeasti yhteensovitettavalta ja tulkinnat vaihtelevatkin siitä, kuinka hänen mallinsa tulisi ymmärtää. Mulhall ja Swift ovat yrittäneet luoda jonkinlaisen yhtenäisen rekonstruktion Taylorin väitteistä. Heidän mukaansa Taylorin näkemys intuitiosta on jakautunut kahteen eri aspektiin. Toisaalta intuitiolla Taylor tarkoittaa puhdasta vaistonomaista reaktiota, joka ilmenee esimerkiksi yököttelynä ja torjumisena, jos maistamme makua, joka ei miellytä meitä. Mulhall & Swift käyttävät esimerkkinä henkilöä, joka maistaa ensimmäistä kertaa vodkaa, mutta ei pidä sen mausta ja torjuu sen tällä perusteella. Tätä reaktiota ei välttämättä tarvitse rationaalisesti argumentoida tai perustella, vaan se mielletään luonnolliseksi vaistonomaiseksi toiminnaksi, joka ymmärretään ilman tarkempia analyysejä. Mutta intuitioilla on myös toisenlainen rooli ja merkitys, joka eroaa täysin luonnollisista reaktioista. Myös moraalisen intuition tapauksessa me reagoimme erilaisiin ilmiöihin. Tässä tapauksessa reagointi ei ole kuitenkaan puhdas vaistonvarainen toiminta, vaan siihen liittyy rationaalinen argumentointi ja harkinta, joiden avulla kykenemme tarkastelemaan eri vaihtoehtoja ja punnitsemaan niiden välisiä yhteyksiä.

Tämän harkinnan ja rationaalisen argumentoinnin yhteydessä me käytämme viitekehystä, jota Taylor kutsuu ”vahvaksi arvostukseksi”, joka on riippumaton yksilön luonnollisista haluista. (Mulhall & Swift 1992, 102-103.) Tarkastelen nyt selvemmin vahvojen arvostusten luonnetta.

Vahvat arvostukset ovat perusrakenne, joka on lähtökohta kaikelle moraaliselle toiminnalle ja puheelle. Se on ontologinen lähtökohta, jonka varaan ihmisten toiminta rakentuu. Tämä ontologia on jokaisen yksilön taustalla vaikuttava voima, joka ei aina ole täysin eksplikoitavissa. (Taylor 1989, 8-9.) Vahvat arvostukset muodostavat merkityksellisen horisontin, jota vasten ihmiset elämäänsä elävät. Tämä merkityksellinen horisontti on kaikille yhteinen, joten artikuloimattomanakin se luon viitekehyksen meidän toiminnallemme. (Taylor 1989, 16-17.) Vahvat arvostukset ja sen varaan rakentuva merkityksellinen horisontti ovat Taylorin ajattelun ydinaluetta, jolla hän pyrkii pelastamaan modernin moraaliteorian. Laitinen korostaa, että Taylorin rakentama järjestelmä yksilöiden rakentumisesta jonkinlaisten merkityksellisten horisonttien varaan vastustaa sellaista näkökulmaa, jossa yksilö on joka hetki radikaalisti vapaa valitsemaan oman elämänsä kulusta. (Laitinen 1998b, 182). Merkityshorisontit voidaan nähdä siis jonkinlaisena vastauksena modernia elämää koskevaan hajanaisuuteen ja epävarmuuteen, mikä koskee moraalialia ja ihmisen elämän suuntaa. Se on yritys elvyttää uudelleen ajatusta *kosmisesta* järjestyksestä, joka antoi ennen puitteet ja merkityksen ihmisten elämälle. Taylorin näkökulmaan ”sisältyy tietynlainen myönnitys esimodernin moraalirealismin suuntaan (Laitinen 1998b, 183). Ihmisen elämä saa merkityksensä näiden laajempien kokonaisuuksien kautta, ja sen vuoksi tätä perinnettä olisi hyvä elvyttää. Taylor näkeekin projektinaan merkityksen etsimisen elämälle, vaikka tämän lauseen käyttö onkin saanut hieman kuluneen sävyn, ja jota on pidetty jo jonkin aikaa turhana työnä (Taylor 1989, 18).

Vahvat arvostukset voidaan nähdä hermeneuttisessa mielessä esiyymmärryksenä tai piilevänä kontekstina, jota vasten teemme tulkintoja oman elämämme kulusta. Tämä tila on myös avoinna jatkuville uudelleentulkinnoille. Sitä voidaan yrittää artikuloida esiin, mutta tämä

prosessi muistuttaa jonkinlaista hermeneuttista kehää, jossa uusien kokemusten myötä olemme aina valmiita uudelleentulkintaan. Taylor toteaaakin artikkelissaan *What is human agency*, joka sisältyy kokoelmateokseen *Philosophical papers 1* (1985), että vahvojen arvostusten tekijä käyttää kieltä rikkaammalla tavalla kuin henkilö, joka arvioi heikosti (*weak evaluations*). Heikkojen arvostusten mukaan elävä ei kykene näkemään sitä syvyyttä, joka kulttuurissa ja sen merkityshorisonteissa piilee. Vastakohtana heikkojen arvostusten mukaan elävälle vahvojen arvostusten tekijä kykenee eksplikoimaan vaihtoehtonsa tarkemmin ja syvemmin niin, että samalla paljastuu jotain olennaista myös ihmisen olemuksesta. Vahvojen arvostusten tekijä ei ainoastaan kuvaile välittömiä halujaan ja tavoitteitaan, vaan kykenee refleктоimaan myös erilaisten vaihtoehtojen merkityksiä. (Taylor 1985a, 23.) Taylorin näkökulma tässä yhteydessä on mielestäni hieman liian provosoiva. Onko tosiaan osa yhteiskunnan jäsenistä niin degeneroituneita yksilöitä, että he kykenevät vain omien halujensa ja preferenssiensä artikuloimiseen? Millaisia yliyksilöitä sitten vahvojen arvostusten tekijät ovat? Pitäisikö heille kyvykkyydestä reflektion antaa jokin erityislaatuinen status tai asema? Taylorin positio tässä vaiheessa näyttää pitävän sisällään jopa jonkinlaisia rasistisia piirteitä, sillä Taylor korostaa *Sources of the Self* -teoksessaan, että vahvat arvostukset ja niiden sisäinen ontologia ovat myös tie hyvään elämään ja ihmisistä riippumattoman hyvän löytämiseen. Ymmärrys vahvojen arvostusten ontologiasta on myös ymmärrystä siitä, kuinka meidän elämäämme säätelevät tietyt pysyvät käsitykset hyvästä vastakohtana Kantin, ja modernin aikana Rawlsin, käsityksille oikeuksista pysyvinä ihmisten toimintaa säätelevinä periaatteina. (Taylor 1989, 87.) Vahvojen arvostusten määrittelijöilläkö on siis vain etuoikeus onneen Taylorin katsantokannan mukaan?

Olen edellä tuonut esille Taylorin näkemyksiä yhteisöllisyydestä, vahvoista arvostuksista ja merkityshorisonteista. Voimme todeta, että Taylorin teleologinen etiikka ei perustu oletukseen luonnosta suuntaa antavana voimana, vaan kulttuurisesti välittyneille päämäärille (Laitinen 1998b, 181). Seuraavaksi tarkennan vielä hänen näkemystään yhteisön roolista ja

ihmisen olemuksesta, ja niistä määräävistä tekijöistä, jotka ovat olennaisia tämän olemuksen toteutumisen kannalta.

Ihmisen identiteetin ja kysymyksen ”Kuka minä olen?” kannalta on siis tärkeää huomioida se kulttuurinen ja yhteiskunnallinen konteksti, jossa kulloinkin elämme ja vaikutamme. Taylor toteaaakin, että ”To know who I am is a species of knowing where I stand” (Taylor 1989, 27). Identiteetti rakentuu sitä selvemmin, mitä paremmin ihminen tietää paikkansa. Mutta tieteenkin on aina hetkiä, jolloin yksilö joutuu etsimään uusia perusteita identiteetille¹⁰. Tällöin Taylorin mukaan kysymys on sen taustahorisontin kadottamisesta, joka aikaisemmin on antanut selvät raamit toiminnalle ja joka on määritellyt rajat hyvän ja pahan suhteen. (Taylor 1989, 27-28.) Ihmisen identiteetin rakentuminen on siis jonkinlaista suuntautumista laajempien merkityshorisonttien ja moraalisten perusteiden suuntaan. Ilman näitä merkityshorisontteja ihmisen elämältä puuttuu merkitystä rakentava fundamentaalinen pohja.

Taylorin ajattelussa kysymys ihmisen identiteetistä on vahvasti sidottu moraaliin. Taylor mitä ilmeisemmin haluaa tuoda jälleen pintaan antiikin Kreikan mukaista ajatusta, jossa etiikkaa ei haluta irrottaa irti ihmisen luontaisesta olemuksesta. Kuitenkin Taylor toteaa, että meidän identiteettimme on niin moni-ilmeinen ja kompleksinen rakennelma, kuten vahvat arvostukset joihin se on sidottu, ettei ihminen koskaan kykene sitä täydellisesti artikuloimaan (Taylor 1989, 29). Onko yksilö sitten täydellisesti sidottu merkityshorisontteihin ja niihin moraalisiin arvojärjestelmiin, joiden piirissä hän kasvaa ja elää? Onko yksilön elämä determinoitu näiden laajempien järjestelmien myötävaikutuksella? Kykeneekö yhteisön jäsen ottamaan minkäänlaista etäisyyttä fundamentaalsiin ja vain puolittain artikuloituihin perusteisiin, joiden pohjalta hän myös itse arvottaa maailmaa? Ongelma on siis samantyylinen, jonka kohtasimme jo MacIntyren

¹⁰ Pulkkinen on kritisoinut kirjassaan *Postmoderni politiikan filosofia* kahta filosofista ja poliittista perinnettä, liberaalia ontologiaa ja hegeliläis-marxilaista ontologiaa, jotka kummatkin ovat tehneet sen virheen, että etsivät pysyvää perustarakennetta ja ontologiaa ihmisen identiteetille. Pulkkinen mukaan postmoderni ajattelu pyrkii ylittämään tämän perustahakuisuuden korostamalla ihmisen identiteetin

tapauksessa, kun hän perusteli yhteisöllistä elämää partikulaarisesta näkökulmasta. Laitinen tulkitsee Taylorin ajattelua tässä kohdin seuraavanlaisesti. Kyky täydelliseen irrottautumiseen piilevistä taustaoletuksista on mahdotonta, ja toisaalta myös niiden sitovan voiman korostaminen on yliampuvaa. Kyky kriittiseen etäisyydenottoon on Taylorin näkemyksessä siis mahdollista, mutta täysi irrottautuminen ja puhtaan objektiivisen perspektiivin luominen ei. (Laitinen 1998b, 184.)

Vahvat arvostukset ja merkityshorizontit herättävät kuitenkin lisäkysymyksiä myös eri kulttuuripiirien pohjalta. Jos jokaisella kulttuurilla on omat vahvat arvostuksensa ja merkityshorizonttinsa, niin kuinka me kykenemme ymmärtämään toisen kulttuuripiirin vaikutuksen alla eläviä ihmisiä omasta perspektiivistämme käsin? Ovatko kulttuurien väliset kuilut niin syvät, että meillä ei ole koskaan mahdollisuutta täydellisesti käsittää vierautta? Jos emme kykene artikuloimaan edes omien vahvojen arvostustemme perustaa, niin kuinka kykenisimme ymmärtämään täysin vieraalta perustalta kumpuavia poliittisia ja kulttuurisia järjestelmiä? Pulkkinen mukaan koko kysymyksenasettelu tältä perustalta on harhaanjohtava. Ensinnäkin kulttuurit eivät ole mitään suljettuja yksiköitä. Ne ovat aina jo sisäisesti jatkuvassa liikkeessä ja hakemisen tilassa. Olemassa ei ole myöskään täysin erilisiä arvojärjestelmiä kuten "afrikkalaiset arvot" tai "länsimaiset arvot", jotka pysyisivät vuosisadasta toiseen samanlaisina ja muuttumattomina. Näkemys rajoista luo helposti liian negatiivisen kuvan kulttuurien välisistä eroista. Rajat tulisi pikemminkin nähdä positiivisina erojen tuottajina. Mikä sitten on yksilön asema tässä kokonaisuudessa. Pulkkinen tarkentaa, että "Olennaista on ymmärtää, että arvioissaan yksilöt sekä ovat arvojärjestelmien määräämiä (determinoimia) että määräävät (determinoivat) arvojärjestelmiä". (Pulkkinen 1998, 238.) Taylorin oma vastaus on hieman toisenlaisesta periaatteesta kohoava. Hän lanseeraa tässä yhteydessä käyttöönsä Gadamerin käsiteparin "horisonttien yhteensulautuminen" (*fusion of horizons*) artikkelissaan *The Politics of Recognition*, joka auttaa meitä

muuttuvaa ja antiessentialistista luonnetta. (Pulkkinen 1998, 154.) Taylor on oiva kritiikin kohde Pulkkinen perspektiivistä. Pyrkiihän hän etsimään pysyvää fundamentaalista perustaa ihmisen identiteetille.

perehtymään täysin toisenlaisiin lähtökohtiin. Horisonttien yhteensulautumisen kautta opimme liikkumaan laajemmalla säteellä jossa se, mitä ennen pidimme itsestään selvänä lähtökohtana, onkin nyt yksi mahdollisuus monien mahdollisuuksien joukossa. Horisonttien yhteensulautumisen kautta teemme myös vertailua ja suoritamme arvioita. (Taylor 1997, 252-253.) Huomiota kuitenkin herättää se, kuinka selkeät kontrastit perimmältään Taylor ajattelee eri kulttuuripiirien välillä vallitsevan. Ehkä tälle näkemykselle on myös sijansa. Länsimaisten arvojen piirissä kasvaneen yksilön voi olla välillä vaikea ymmärtää esimerkiksi Australian aboriginaalien elämää ja toisinpäin.

Yksi tärkeä osatekijä teemamme kannalta on vielä selvittämättä, mitä tulee Taylorin ajatteluun. Kyse on kielestä ja sen avulla käytävästä dialogista. Kieli pysyy yllä ja se kehittyy ainoastaan kieltä käyttävässä yhteisössä. Tämä lähtökohta on Taylorin mukaan perustavanlaatuisen itseyden kanalta. Itseys pystyy olemaan olemassa ainoastaan toisten kieltä käyttävien ihmisten kautta. Ihmisiä vahvasti yhdistävä tekijä on siis kieli, jonka yksilöt jakavat kieltä käyttävässä yhteisössä. Kieli pitää sisällään omat tunnusmerkkinsä, jotka luovat yhtenäisyyttä yhteisön jäsenten välille. Me ikään kuin kasvamme sisään kieleen, jonka avulla pystymme tekemään moraalisia arvostelmia käymällä jatkuvaa keskustelua toisten ihmisten kanssa. (Taylor 1989, 35.) Dialogisuus on ihmisen elämän peruspiirteistä olennaisimpia. Taylor kirjoittaa kielestä sen laajassa merkityksessä tarkoittaen samalla myös muita ilmaisumenetelmiä, joiden avulla määrittelemme itseämme. Näitä ilmaisumenetelmiä ovat Taylorin mukaan muun muassa taiteen, eleiden ja rakkauden ”kielet”. (Taylor 1998, 61.) Taylor korostaakin, että ihmismielen alkuperä ei ole monologinen, jonka jokainen yksilö olisi itsenäisesti luonut, vaan dialoginen. Se on kehittynyt vuorovaikutuksessa merkityksellisten toisten (*significant others*) kanssa käymässä keskusteluissa ja dialogissa. Tärkeinä läheisinä Taylor pitää muun muassa vanhempia, joiden kanssa käymme syntymästämme lähtien dialogia. Tämän dialogin merkitys ei tule myöskään koskaan katoamaan, vaan se jättää jälkemme meihin. (Taylor 1998, 62.) Näkemyksillään kielestä ja dialogista Taylorin voi jälleen nähdä suuntaavan kriittisen katseensa liberaalia individualismia kohtaan. Kieli on

se perustavanlaatuinen elementti, joka sitoo väistämättömällä tavalla ihmisiä toisiinsa. Myöskään Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian alkutilanteessa olevat yksilöt eivät ole, vaikka he ovat itsenäisiä rationaalsiin valintoihin kykeneviä yksilöitä, pohjimmiltaan monologisia. Kyetäkseen kommunikoimaan keskenään heillä on oltava yhteinen kieli, joka antaa pohjaa ajatusten välittämiseksi ja siitä syntyvälle ymmärrykselle. Taylor toteaa, että meidän oletetaan muokkaavan itsenäisesti omat mielipiteemme ja ajatuksemme maailmasta, mutta näin ei kuitenkaan tosiasiasa ole eikä voi olla. Määrittelemme identiteettimme ja ajatuksemme aina käymällä dialogia merkityksellisten toisten kanssa, vaikka sitten taistelemalla heidän näkemyksiään vastaan. Ja näin Taylorin mukaan usein toimitaankin. (Taylor 1998, 62.) Myös kriittinen keskustelu on siis dialogia. Dialogin korostaminen identiteetin rakennustyössä ja maailmankuvan hahmotuksessa ei sulje kriittistä keskustelua pois merkityksellisten toisten piiristä. Tai ei ainakaan tulisi sulkea.

MacIntyren käsittelyn lopussa otimme esille MacIntyren ihanteen paikallisesta yhteisöstä, joka olisi hänen mukaansa vaihtoehto liberaalin kulttuurin individualismille. Taylorin esitykseni lopuksi tuon nyt esille Taylorin näkemyksen autenttisuuden kulttuurista, joka on hänen vastausvaihtoehdonsa liialliseen individualismiin luisuneelle länsimaiselle kulttuurille, joka on välineellistynyt ja subjektivoitunut. Taylor kirjoittaa seuraavasti:

Lyhyesti ilmaisten autenttisuus edellyttää (A) (i) luomista, rakentamista ja löytämistä, (ii) alkuperäisyyttä ja monesti (iii) vastarintaa yhteiskunnan sääntöjä ja mahdollisesti myös vallitsevaa moraalikäsitystä kohtaan. Mutta autenttisuus vaatii (B) myös (i) merkitysnäkökenttien tunnustamista (sillä muuten luominen kadottaa merkitsevyyden mahdollistavan perustansa ja (ii) dialogissa tapahtuvaa itsemäärittelyä.

Taylor toteaa, että edellä mainitut vaatimukset voivat mennä ristiin, mikä vain täytyy hyväksyä. (Taylor 1998, 95.) Ristiin nämä vaatimukset ovat menneetkin historian kulussa, joten Taylorin yrityksenä on etsiä ja yhdistää ne puolet, jotka antaisivat terveemmän pohjan modernille yhteiskunnalliselle elämälle. Edellä olevasta lainauksesta huomaamme, että Taylor haluaa

pitää kiinni jonkinlaisesta yksilön autenttisuutta tukevasta lähtökohdasta. Yksilöllä on siis valinnanvaraa oman elämänsä päämäärien suhteen. Pohjimmiltaan tarpeena on kuitenkin sitoa yksilö ja hänen toimintansa jonkinlaisen laajemman merkityskentän piiriin, joka tarjoaisi ihmisen tahdosta riippumattomia kriteerejä moraalille ja yhteiskunnalliselle toiminnalle yleensä. Taylorin on usein väitetty perustavan perimmäiset eettiset ajatuksensa jonkinlaisen uskonnollisen motivaation varaan (Sihvola 1998, 21). Taylor kirjoittaaakin *Sources of the Self* –teoksessaan hyperhyvästä (*hypergood*) (ks. Taylor 1989, 63), jonka voi nähdä olevan vahva viittaus oletukseen ylimaallisesta merkityshorisontista, joka loppujen lopuksi antaa ne perimmäiset arvot, joiden pohjalta ihmisten tulisi toimia. Sekulaari, maallisiin lähtökohtiin perustuva moraalit, ei siis tunnu riittävän Taylorin mukaan niiden ongelmien ratkaisemiseen, jotka länsimaita vaivaavat.

Olen edellä käsitellyt Taylorin ajattelun niitä puolia, jotka ovat olleet mielestäni relevantteja aiheemme kannalta. Taylorin ajattelu, kuten MacIntyrenkin, pitää sisällään monia ongelmallisia kohtia, mutta keskustelun ylläpitäjänä hän on kuitenkin ollut varsin ahkera. Seuraavaksi siirryn esitykseni viimeiseen kappaleeseen, jossa pohdin niitä vaihtoehtoja, joita edellä esiteltyjen ongelmien rinnalle on tarjottu. Tähän asti yksilö ja yhteisö on pidetty melko erillään toisistaan olevina entiteetteinä, mutta seuraavaksi tarkastelen, voidaanko keskustelun piiriin liittyviin ongelmiin tarjota minkäänlaisia vastausvaihtoehtoja.

6. Liberaalin poliittisen teorian ja käytännön hyveet

Tarkastelen seuraavaksi niitä näkökulmia, jotka ovat pyrkineen yhdistämään toisiinsa liberaaleja ja aristoteelisia periaatteita. Liberalismi-kommunitarismi –keskustelu saa näin uusia sävyjä, kun ei pitäydytä enää tiukassa vastakkainasettelussa, jossa vaihtoehtoina on joko yksilö tai yhteisö. Tarkastelen varsinkin William Galstonin esittämiä ajatuksia liberaaleista

hyveistä, joita hän eksplikoi teoksessaan *Liberal Purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state* (1991). Galston lähtee itse liikkeelle liberaaleista periaatteista, mutta pyrkii tuomaan esille liberaalin poliittisen teorian implisiittiset taustaoletukset aristoteelisilla käsitteillä. Hellsten mainitsee myös, että Aristoteleen mallia voidaan käyttää hyväksi niiden metafysisien oletusten paljastamisessa, jotka ovat liberaalissa perinteessä olleet pimennossa. Lisäksi rawlsilainen menetelmällinen oikeudenmukaisuus ei Hellstenin mukaan riitä, mikäli se ei kykene edistämään ihmisten hyvää elämää. (Hellsten 1996, 108.) Galstonia voidaankin pitää liberaalina uusaristoteelikkona, ”joka säilyttää liberalismista yksilön oikeuksien ja tasa-arvon ajatukset yhdistäen ne perfektionistiseen päämäärään ja taustalla vaikuttavaan hyve-eettiseen ajatteluun” (Hellsten 1996, 102). Galston ei tyydy kuitenkaan askartelemaan pelkästään teorian tasolla, vaan hän antaa myös konkreettisia esimerkkejä siitä, kuinka hyveitä tulisi liberaalissa valtiossa pitää yllä. Galston toteaa itse projektistaan antaa selvempiä määritelmiä liberaalille teorialle, että se on ”...more substantive and purposive, less formal and procedural, than is the currently dominant version of liberal theory” (Galston 1998, 9).

Mutta ovatko aristotelismi ja liberaali poliittinen teoria niin erilaiset ja niin erilaisista lähtökohdista ponnistavat teorit, ettei ole edes mahdollista koettaa sulauttaa niitä yhteen, kuten monet tuntuvat ajattelevan. Yhteismitattomuutta tuntuu vielä lisäävän se tosiseikka, että nämä kaksi poliittista perinnettä ovat syntytaustaltaan ja historialliselta kontekstiltään niin erilaiset poliittiset ja eettiset perinteet, ettei vakavaotteinen historioitsija voisi edes harkita näiden kahden käsitteen käyttämistä samassa lauseessa. Nämä eivät kuitenkaan ole riittäviä syitä. Eikö kuitenkin ole merkittävää, että aristotelismi on säilyttänyt asemansa vaikuttavana poliittisena ja eettisenä teoriana vaikka se alkuperäinen konteksti, jossa nämä ajatukset ovat kehittyneet, on jo aikoja sitten hävinnyt. (Sihvola 1998, 44-45.) Sama pätee tietysti liberalismiin syntyvaiheisiin. Ja ovatko historian eri vaiheissa vaikuttaneet perinteet täysin suljettuja omasta maailmastamme. On selvää, että tarkastelemme menneisyyden tapahtumia 2000-luvun käsitteitä käyttäen, mutta kuten työni alussa jo totesin, niin menneisyyden ja

nykyisyyden välistä eroa ei pidä nähdä liian syvänä. Emme nimittäin pääse oman historiamme ulkopuolelle.

Galston myöntää kommunitaristien tapaan, että liberaali poliittinen teoria on vaikeuksissa. Mutta Galston ei kuitenkaan vaadi koko teorian hylkäämistä näiden ajankohtaisten ongelmien edessä. Liberaalin teorian olisi kuitenkin Galstonin mukaan syytä harjoittaa kriittistä itsetutkiskelua, jos se aikoo säilyttää asemansa ja taata jatkuvuutensa vaikutusvaltaisena poliittisena teoriana. (Galston 1998, 6.) Liberaalin poliittisen teorian tulisikin myöntää, että se ei suinkaan ole neutraali poliittinen teoria, joka ei ota kantaa erilaisiin käsityksiin hyvästä pitääkseen yllä yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta. Galstonin mukaan liberaali poliittinen teoria päinvastoin kantaa mukanaan tiettyä käsitystä hyvästä elämästä, joka on mahdollista eksplikoida. (Galston 1998, 3.)

Galston kohdistaa kritiikin teränsä sekä kommunitaristien, että Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian suuntaan. Kommunitaristeja hän kritisoi liian yliampuvasta ja kärjistävästä kritiikistä. Galstonin mukaan kommunitaristit ovat väärässä todetessaan, että liberaali teoria aliarvioi ja halveksii yhteisöä ja sen merkitystä. Vastaukseksi hän toteaa, että liberalismi itse on yksi ja hyvin merkittävä yhteisöllisen elämän muoto, koska "Every political culture, i would surmise, has its own distinctive core" (Galston 1998, 17). Galston kritisoikin samalla liberaalin teorian universalistisia pyrkimyksiä toteamalla, että mikään yhteisö tai yhteiskunta ei ole täydellisen universaali. Jokaisella yhteisöllä on omat erityiset tavoitteensa ja päämääränsä, joiden pohjalta arvioidaan muita elämäntapoja joko hyväksyen tai torjuen. (Galston 1998, 30.) Toiseksi kritiikiksi kommunitaristeille Galston toteaa, että liberalismi ei suinkaan halua hylätä hyveitä, vaan päinvastoin se tarvitsee hyveitä pitääkseen yllä omaa toimintaansa ja omia yhteisöllisiä käytäntöjään. Galstonin visiossa liberalismi on poliittinen teoria, joka säilyttää yksilölliset oikeudet, mutta pitää yllä myös kollektiivisia projekteja. Kolmantena kritiikin kohtana kommunitaristeille Galston ottaa esille ajatuksen tasa-arvosta. Liberalismi ei suinkaan halua kieltää tasa-arvoa, vaan se pyrkii tasapainottamaan sitä suhteessa yksilön ominaisuuksiin ja heidän

sosiaalisiin etuihinsa (Galston 1998, 43.) Galston kohdistaa lisäksi suoran kritiikin MacIntyren näkemyksiin toteamalla, että liian usein paikallisuutta ja sosiaalista yhtenäisyyttä korostavat teoreetikot uskovat, että tällaisissa yhteisöissä vallitsee täydellinen yksimielisyys ja sopu moraalista ja yhteisöllisistä kysymyksistä. Galstonin mukaan kaikki yhteisöelämän muodot ovat jollakin tasolla sisäisesti jännittyneitä ja muutostilassa. (Galston 1998, 25). Mutta kritisoidessaan kommunitaristeja liian yhtenäisen yhteisön oletuksesta, tuntuu hän kuitenkin itsekin pitävän kiinni jonkinlaisesta paikallisesta moraalista, kuten olemme jo edellä havainneet. Tämä partikulaarisuus ei ole vain puettu liian idealistiseen kaapuun. Paikallisuus pitää Galstonin näkemyksessä sisällään ristiriitoja ja jännitteitä, jotka ovat olennaisia yhteisöllisen elämän luonteelle.

Galstonin mukaan MacIntyre menee harhaan vielä yhdessä olennaisessa seikassa. Korostaessaan historian merkitystä yhteisöllisten käytäntöjen kannalta MacIntyre ei huomaa, että liberalismi on myös vahvat perinteet ja historian omaava perinne, jolla on oma näkemyksensä hyvästä elämästä ja ihmisen eksistenssistä. (Galston 1998, 75.) Se mikä Galstonin eduksi onkin mainittava on, että hän ei pidä yhteiskunnallisia konflikteja ja mielipiteiden moninaisuutta yhteiskunnallisen elämän vaaroina. Hän ei tunnu pelkäävän sitä mielipiteiden moninaisuutta, mikä länsimaisen yhteiskunnan piirissä tällä hetkellä vallitsee. MacIntyrelle vastaavasti yhteiskunnalliset konfliktitilanteet tuntuvat olevan jonkinlainen uhka. Galston ehkä luottaa siihen, että näitä ongelmia pystytään ratkaisemaan ilman, että meidän tulisi elvyttää jo kadotettuja merkityshorisontteja.

Rawlsin teoriaa Galston kritisoi jo edellä mainitusta puolueettomuuden ajatuksesta. Galstonin mukaan Rawls ja hänen seuraajansa suhtautuvat liian skeptisesti perfektionistisiin ajatuksiin. He eivät ymmärrä sitä, että liberaali teoria kantaa sisällään tietynlaista ja sille ominaista käsitystä hyvästä elämästä. Lisäksi Galstonin mukaan mitään poliittista järjestelmää ei voida legitimoida, ellei sillä ole jotain eksplisiittisesti ilmaistua käsitystä hyvästä. (Galston 1998, 79.) Hellsten on samoilla linjoilla Galstonin kanssa. Hänen mukaansa olisi tärkeää, jos liberaali poliittinen teoria pystyisi selvästi

ilmaisemaan sen taustalla piilevät perfektionistiset elementit. Tämän seurauksena teoria saisi normatiivista ryhtiä ja kykenisi näin ollen täyttämään sen tyhjän tilan, jonka se on nyt oman teoriansa ympärille rakentanut. (Hellsten 1996, 57.) Ongelmana Rawlsin deontologisessa liberalismissa Hellsten pitääkin sitä jo tutuksi tullutta ajatusta, että jollei minkäänlaista sisällöllistä määritelmää hyvälle haluta antaa, niin helposti ajaudutaan eettiseen nihilismiin ja välinpitämättömyyteen. (Hellsten 1996, 52). Hellstenin mukaan Rawlsin teoriaa tarkemmin tarkastelemalla havaitaan, että se pitää sisällään hyvinkin selviä perfektionistisia elementtejä, joissa ihmisen ideaali toimii moraalisenä päämääränä. Rawlsilla itsellään täytyy siis olla jonkinlainen käsitys siitä, mistä hyvä elämä koostuu. (Hellsten 1996, 53.) Mutta miten sitten perfektionistiset ja ihmisen potentiaalisuutta korostavat elementit sitten tulevat esille Rawlsin teoriassa? Rawls on yrittänyt vältellä kysymystä hyvän sisällöstä vielä *Political Liberalism* -teoksessaan toteamalla, että hänen näkemyksensä oikeudenmukaisuudesta poliittisena liberalismina koskee ainoastaan julkisia instituutioita ja niiden kykyä pitää yllä sosiaalista ja yhteiskunnallista elämää. Hän korostaa, että hänen tavoitteenaan ei ole suinkaan määritellä koko inhimillisen elämän sisältöä siinä laajuudessa, että se kattaisi myös yksityisten ihmisten elämän. (Rawls 1993, 175.) Rawls haluaa siis erottaa toisistaan julkisen elämän piirin ja yksityisen elämän piirin myöhemmässä tuotannossaan. Hellsten ja Galston eivät kuitenkaan tunnu pitävän tätä argumenttia tarpeeksi päteväenä pitääkseen Rawlsin ulkopuolella hyvää elämää koskevista kysymyksistä.

Galstonin mukaan perfektionistinen elementti tulee Rawlsin teoriassa esille kahdessa eri tasossa. Ensinnäkin yksilöt, jotka valitsevat oikeudenmukaisuuden periaatteet pyrkivät luomaan puitteet, joiden piirissä he voivat toteuttaa ja pitää yllä moraalisia kykyjään. Toisaalta me pyrimme tietenkin aktiivisesti tukemaan instituutioita, jotka edistävät näiden kykyjen toteutumista. Rawls ei siis Galstonin mukaan huomaa, että hylätessään perfektionismin hän tosiasiallisesti kannattaa yhdenlaista perfektionismia. (Galston 1998, 121.) Rawlsin näkemystä voidaan tarkastella myös hieman toisenlaisesta näkökulmasta. Hellsten tuo hieman samanlaisen ristiriidan

esille kuin Galston. Vaikka Rawlsin teoria torjuisikin ihmisen moraalisen täydellistymisen ajatuksen, niin se kuitenkin rakentaa ajatuksen oikeudenmukaisuudesta yksilön autonomian varaan. Moraalinen autonomia ei siis ole pelkästään järjestyneen yhteiskunnan päämäärä, vaan se myös edeltää sitä. Moraalinen autonomia on ihmisolemus, joka edellytetään, jotta yhteiskunnallinen yhteistyö sujuisi sopuisasti. Eli vaikka Rawls kieltää, että ihmiselämällä olisi jokin luonnollinen päämäärä, niin siitä huolimatta liberaalin teoria täytyy ottaa huomioon se, kuinka kehittää yksilöistä autonomisia moraalisia persoonia. Eli pelkkä valinnanvapauksien turvaaminen yksilöille ole liberaalille teorialle riittävä lähtökohta. Hellstenin mukaan Rawlsin teoriassa täydellinen ihminen on sellainen, joka on kehittynyt riittävästi harjoittamaan moraalista kapasiteettiaan. Tämä kapasiteetti pitää sisällään kykyä muodostaa ja arvioida käsityksiä hyvästä ja pahasta, kykyä ja halua tavoitella hyvää ja lisäksi halu kehittää intellektuaalisia ja sosiaalisia kykyjään. Hellstenin mukaan Rawlsin ajatukset ovat lähellä Aristoteleen ajatuksia ihmisen potentiaalisen olemuksen aktualisoimisesta. (Hellsten 1996, 55.) Yhtäläisyyksiä ei kai tarvitse korostaa. Aristoteleelle oli tärkeää, että ihminen toteuttaa kykyjään monipuolisesti. Hän korosti moraalisen arvioinnin merkitystä käytännöllistä järkeä käyttäen, ja piti ihmisen olemuksen kannalta tärkeänä myös intellektuaalisten ja sosiaalisten kykyjen kehittämistä keskustelemalla ja väittelemällä teoreettisista kysymyksistä ja osallistumalla aktiivisesti *polis* elämään. Tässä vaiheessa kuilu näiden kahden perinteen välillä alkaa kaventua radikaalisti. Ja vaikka aristoteelikko ajattelee, että valtion vastuulla on viime kädessä taata kansalaisilleen puitteet hyvän elämän toteuttamiseksi, niin edellä mainitusta ei kuitenkaan seuraa, että hyvän elämän periaatteet olisi myös tuotettava valtiollisesti. Kysymys siitä, kuinka hyvän elämän edellytykset on tuotettava on Sihvolan mukaan kontekstisidonnainen ja lisäksi empiiriset seikat välttämättä huomioon ottava kysymys. Hyvän elämän edellytysten takaaminen ei myöskään oikeuta holhoamista ja turhaa ihmisten itsenäiseen elämään puuttumista. Itsenäinen elämänsuunnittelu ja harkinnan käyttäminen kuuluvat hyvään ja inhimillisesti arvokkaaseen elämään, joten hyvän elämän periaatteen tulee jättää tilaa yksilölliselle valinnalle ja omien kykyjen toteuttamiselle. (Sihvola 1996, 103.)

Edellä mainitusta seuraa, että aristoteelisten periaatteiden varaan rakennetun valtion ei siis tarvitse olla uhka liberaaleille näkemyksille yksilön vapaudesta ja valinnanmahdollisuuksista. Galston toteaisi tähän väliin, että liberalismiin kriitikot ovat vastaavasti ymmärtäneet väärin liberalismiin lähtökohdat todetessaan liiallisen yksilöllisen vapauden korostamisen romuttavan sosiaalisen yhtenäisyyden merkityksen (ks. Galston 1998, 7). Vapaushan päinvastoin turvaa sen, että me voimme tavoitella sitä hyvää, mikä on mielekästä inhimillisen elämän kannalta (Galston 1998, 86). Onko koko projekti siis ollut yhtä väärinymmärrystä alusta alkaen?

Galston siis tyrmää ajatuksen, että liberaali teoria kykenisi tulemaan toimeen ilman käsitystä hyvän elämän peruseriaatteista ja sisällöstä. Ongelma ei ole niinkään se, etteikö liberaali teoria kykenisi muotoilemaan käsitystä hyvästä elämästä, sillä onhan käsitys hyvästä sisäänrakennettu myös liberaaliin teoriaan. Sitä ei ole vain kyetty tai haluttu eksplisiittisesti ilmaista, koska on haluttu itsepintaisesti pitää kiinni valtion neutraalisuuden ajatuksesta. Ja neutraalisuuden ajatuksesta on haluttu pitää kiinni, koska sen uskotaan takaavan jokaiselle yksilölle mahdollisuuden vaikuttaa oman elämänsä kulkuun vapauden periaatteiden hengessä. Galston ottaakin projektikseen muotoilla liberaalille poliittiselle teorialle käsitykset hyvästä ja hyveistä. Hän toteaa, ettei suinkaan pidä näkemyksiään kattavina ja lopullisina, mutta haluaa kuitenkin yrittää muotoilla edes jonkinlaisia selventäviä viitekehyksiä, jotka ovat hänen mukaansa sitä perustaa jolle liberaali teoria rakentuu (Galston 1998, 173). Galston toteaa, että vaikka liberaalin teorian hyvästä täytyy saavuttaa edes minimaalinen yhtenäisyys ja objektiivisuus, niin siitä huolimatta sen on jätettävä tilaa myös yksilöllisille valinnoille ja moninaisuudelle (Galston 1998, 167).

Galston listaa seitsemän kohtaa, joiden hän katsoo edustavan liberaalia käsitystä hyvästä. Nämä kohdat ovat: (1) Life, (2) Normal development of basic capacities, (3) Fulfillment of interest and purposes, (4) Freedom, (5) Rationality, (6) Society ja (7) Subjective satisfaction. (Galston 1998, 174-177.) Tarkastelen nyt lyhyesti näiden esitettyjen periaatteiden sisältöä.

Galstonin listan ensimmäisenä kohtana mainitaan elämä itsessään. Galstonin mukaan me uskomme, että elämä itsessään on hyvää, ja että sen poisottaminen ja riistäminen on väärin. Esitetty ei kuitenkaan tarkoita, että elämä olisi jonkinlainen absoluuttinen arvo, jota tulee säilyttää hinnalla millä hyvänsä. Galston mainitsee, että koska elämä on vain hyvän yksi osatekijä, niin puutetilat ja vajavaisuudet muissa osatekijöissä saattavat nakertaa sen arvoa. Esimerkkinä hän mainitsee jatkuvien kiputilojen vallassa olevan yksilön, joka ei pysty elämään normaalia elämää tilansa vuoksi. Lisäksi Galston toteaa, että elämän ylläpitämien absoluuttisena arvona voi olla hankalaa sodassa, ja puolustautuessa esimerkiksi väkivaltaista hyökkääjää vastaan. (Galston 1998, 174.)

Toisena kohtana Galstonin listassa on ihmisen perusominaisuuksien normaali kehittäminen. Me pidämme hyvänä sitä, että yksilö syntyy varustettuna niillä ominaisuuksilla, jotka ovat ominaisia ihmislajeille. Näitä ominaisuuksia ovat aistit, kyky fyysisiin toimintoihin, puhe, järki ja kyky sosiaaliseen kanssakäymiseen. Vastaavasti me pidämme pahana sitä, että lapsi joutuu kasvamaan elinympäristössä, joka estää näiden normaalien toimintojen kehittymisen. (Galston 1998, 174.) Galston ilmeisesti ajattelee, että ihmisen perusominaisuuksien kehittäminen voidaan nähdä päämääränä, jota liberaalin valtion tulisi tavoitella. Liberaalin valtion tulisi luoda ne puitteet, jossa jokainen yksilö ikään kuin saisi samanarvoiset lähtökohdat vähintään perusominaisuuksien tasolla. Galston ei siis alleviivaa sitä abstraktia ajatusta, jonka mukaan kaikki ihmiset ovat syntyessään luonnostaan tasa-arvoisia. Reaalimaailmaa tarkastellessa huomataan pian, että näin ei ole. Toisilla ihmisillä on sosiaalisilta ja perinnöllisiltä lähtökohdiltaan huomattavasti paremmat mahdollisuudet selviytyä elämästä kunnialla kuin yksilöillä, joiden lähtökohdat ovat jo alkuasetelmaltaan epävarmat. Ongelmaksi liberaalille teorialle muodostuukin, kuinka tasata jo lähtökohdiltaan epäoikeudenmukaisia asetelmia?

Kolmantena kohtana listassaan Galston mainitsee tavoitteiden ja intressien toteuttamisen. Hän pitää tätä lähtökohtaa ominaisena liberaalille teorialle, mutta ei kuitenkaan pidä sitä aivan ongelmattomana. Tavoitteet ja intressit

menevät usein yksilöiden välillä ristiin ja luovat konfliktitilanteita. Lisäksi yksilön sisäisen halun toteuttaminen voi olla ristiriidassa yksilön kokonaisvaltaisemman hyvän kannalta. (Galston 1998, 175.) Tässä kohtaa menen suoraan Galstonin mainitsemaan seitsemänteen kohtaan eli subjektiivisten halujen tyydyttämiseen, koska se mielestäni liittyy kolmanteen kohtaan (Galston 1998, 176). Galston ei nimittäin tarkemmin kerro, mitkä seikat kuuluvat subjektiivisten mielihalujen tyydyttämisen puolelle, ja mitkä taas tavoitteiden ja intressien toteuttamisen puolelle? Ehkä tavoitteet ja intressit liittyvät laajempaan kontekstiin, eli yhteiskunnalliseen ja sosiaaliseen toimintaa, kun taas subjektiiviset tilat ovat jonkinlaisia vaistonvaraisia toimintoja, joiden avulla pyritään esimerkiksi välttämään kipua ja haetaan turvallisuutta epävarmuuden sijaan.

Neljäntenä ja viidentenä kohtana Galston mainitsee vapauden ja rationaalisuuden. Tässä vaiheessa on huomautettava, että formaalista ulkoasustaan huolimatta kaikki mainitut kohdat täydentävät toisiaan niin, että yhden osatekijän puutos voi aiheuttaa koko järjestelmän hajoamisen. Ihmisen hyvä koostuu siis Galstonin mukaan monesta osatekijästä, jotka limittyvät toisiinsa.

Vapaus on se perustekijä, joka on ominainen liberaalille teorialle. Vapaus arvona mahdollistaa itsensä ja omien kykyjensä toteuttamisen niissä puitteissa kuin se yhteiskunnallisen elämän kannalta on järkevää. Tietty perusvapaus mahdollistaa myös sen, että yksilö kykenee käyttämään olemuksen kuuluvaa rationaalisuuttaan. Rationaalisuus on kykyä ymmärtää tavoitteiden ja päämäärien väliset suhteet kyetäkseen toimimaan niin talouden kuin muiden elämän piirien keskuudessa johdonmukaisesti. Rationaalisuus on myös ymmärrystä yleisistä sosiaalisista säännöistä, jotka ovat olennaisia yhteisöllisen elämän kannalta. Lisäksi rationaalisuus mahdollistaa kollektiivisten prosessien toteuttamisen, jossa yksilöt ovat avoimia keskustelulle ja kritiikille. (Galston 1998, 175-176.) Järjen mukaan toimiminen pitääkin sisällään uusien vaihtoehtojen etsimistä ja loogista argumenttien punnintaa (Hellsten 1996, 103).

Kuudentena kohtana Galstonin listassa on yhteiskunta. Galstonin mukaan tärkeä elementti meidän sisäisten hyväksitystemme kannalta on ne suhteet, joita luomme toisiin ihmisiin. Nämä perussuhteet koostuvat perheestä, ystävästä, työtovereista ja vapaaehtoisen järjestötoiminnan piirissä olevista ihmisistä. Yhteisöllisyys on siis merkittävä osatekijä hyvän elämän rakenteiden kannalta. Galston toteaa, että järjestelmällinen tyrannia, joka pyrkii suunnitelmallisesti estämään ihmisten vapaata kanssakäymistä, on yksilöiden kannalta autoritaarisen hallinnon pahimpia puolia, koska se estää luontevan sosiaalisen kanssakäymisen. (Galston 1998, 176.)

Olen edellä tarkastellut Galstonin näkemystä hyvän osatekijöistä, jotka ovat olennaisia liberaalille teorialle. Mielestäni Galstonin esitys ei tuo valtavasti uutta siihen perusrakenteeseen, jota olemme liberalismista yleisesti ottaen konstruoineet tässä esityksessä. Hän vain tuntuu nivovan yhteen niitä pääpiirteitä, joita liberalismiin yleisesti katsotaan pitävän sisällään. Hän toteaaakin, että hänen positionsa on luoda minimaalista perfektionismia, jonka avulla kuitenkin kyetään vastaamaan syytöksiin nihilismistä ja irrationaalisuudesta (Galston 1998, 17). Lisäksi Galston ajaa takaa perimmiltään hyvin rawlsilaista ajatusta siitä, että liberaalin yhteiskunnan tulee turvata ne rakenteet, joiden puitteissa yksilöt voivat tavoitella hyvää (Galston 1998, 183). Mielestäni Galston on itse asiassa todella lähellä Rawlsin *Political liberalism* –teoksessa esittämiä ajatuksia myös hyvän elämän osalta. Jos vertaa esimerkiksi Rawlsin näkemystä hyvästä rationaalisuutena Galstonin näkemyksiin havaitaan miten lähellä he liikkuvat toisiaan. (ks. Rawls 1993, 176.) Mutta Galston ei tyydy pelkästään ottamaan kantaa hyvän sisältöihin. Hän haluaa myös tuoda esille oman näkemyksensä erityisistä liberaaleista hyveistä, joita tarkastelen seuraavaksi.

Galstonin mukaan hänen esittelemiään hyveitä ei tarvitse rakentaa pelkästään teorian ulkopuolelta, vaan ne ovat liberaalin teorian ja käytännön sisäisiä ominaisuuksia. Hän kuitenkin toteaa, että ensimmäisen klassisen esityksen hyveistä ja politiikasta samassa yhteydessä esitti Aristoteles, joka ajatuksineen on jättänyt jälkensä myös liberalismiin. (Galston 1998, 217.)

Jälleen Galston korostaa, että hänen tavoitteenaan ei ole antaa täydellistä kuvausta hyveistä, vaan tuoda yksi näkökulma esille instituutioiden ja yksilöllisten ominaisuuksien välisestä vuorovaikutuksesta (Galston 1998, 220). En käsittele kuitenkaan tässä yhteydessä Galstonin näkemystä taloudelliseen toimintaan liitetystä hyveistä, koska se ei ole relevantti aiheemme kannalta.

Ensimmäiseksi Galston puhuu yleisistä hyveistä (*general virtues*), jotka ovat tarpeellisia, eivät ainoastaan liberaalille poliittiselle teorialle, vaan kaikille yhteisöille. Kysymys on hyveistä, jotka ovat se voimavara, joka saa kansalaiset esimerkiksi puolustamaan maataan vihollisen hyökkäyksiä vastaan. Päällimmäisin hyve tässä tapauksessa on rohkeus. Galston kuitenkin toteaa, että on tapauksia joissa kieltäytyminen sotimasta on täysin joustavissa. Lisäksi jokainen yhteisö pitää sisällään monimutkaisen rakenteen erilaisia lakeja ja normeja, joiden pohjalta ihmisten oletetaan toimivan. Yhtenä yleisenä hyveenä Galston näkee ihmisten kyvyn sitoutua näihin säädettyihin lakeihin ja taustalla vaikuttaviin normeihin. Lojaalisuus hyveenä yhteiskunnan perusrakennetta kohtaan on Galstonin mielestä olennaista varsinkin liberaalien periaatteiden varaan rakennetuissa yhteisöissä. Tämä siksi, koska liberaali yhteiskunta perustuu pohjimmiltaan hyvin abstraktien periaatteiden varaan. Monet yhteisöt saavat lähtökohtansa erilaisista etnisistä tai uskonnollisista elementeistä, joten lojaalisuus rakenteita kohtaan ei välttämättä ole niin akuutti, kuin liberaalissa teoriassa. (Galston 1998, 221.) Mielestäni Galstonin tulkinta liberaalin yhteiskunnan perusrakenteesta on hyvin osuva. Lähtökohtahan on juuri se, että liberaalissa teoriassa pyritään välttämään kaikenlaisia metafysisiä sitoumuksia koskien yhteiskunnan perusrakennetta. Perusrakenteet perustuvat ainoastaan niihin lähtökohtiin, jotka rationaaliset yksilöt näkevät tavoittelemisen arvoisina. Kuitenkin on huomioitava, että näiden perusrakenteiden mukaan eläminen vaatii tiettyä lojaalisuutta ja sitoutumista, jotta liberaalin politiikan periaatteet saavuttaisivat tavoitteensa. Liberalistinen politiikka ei siis välttämättä passivoi ihmisiä, vaan vaatii myös pysyvää osallistumista niiden rakenteiden säilyttämiseksi, jotka nähdään relevantteina yhteiskunnallisen elämän ylläpidon suhteen.

Galston tarkentaa otettaan ja mainitsee yleisten hyveiden jälkeen ainoastaan liberaalille teorialle ominaiset hyveet. Nämä hyveet ovat itsenäisyys ja suvaitsevaisuus. Itsenäisyys liittyy vahvasti individualismiin, jota pidetään yhtenä liberaalin teorian peruslähtökohtana. Itsenäisyys yksilönä tarkoittaa kykyä kantaa vastuuta itsestään ja omista tavoitteistaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ihminen olisi jo syntyessään täysin riippumaton persoona. Yksilöllisyytensä kehittämiseen hän tarvitsee myös vahvoja sosiaalisia siteitä. Suvaitsevaisuus on tärkeä hyve, koska liberaali yhteiskunta on pluralistinen. Galstonin mukaan suvaitsevaisuuden vaatimus liitetään yleensä erheellisesti relativistiseen näkemykseen, että kaikki mahdolliset tavat elää ovat yhteismitallisia. Hänen mukaansa liberaali teoria ei suinkaan katsele hyvällä kaikkia mahdollisia elämäntapoja. Suvaitsevaisuus ei sulje pois sitä, että jotkut elämäntavat yksinkertaisesti ovat paremmin perusteltuja ja kannatettavimpia kuin toiset. Tiettyjen elämänmuotojen suosimisen täytyy kuitenkin perustua opetukseen ja kasvattamiseen. Kaikenlainen pakottaminen ja tukahduttaminen on liberaalissa valtiossa kielletty. (Galston 1998, 222.)

Viimeisinä liberalistiseen politiikkaan liittyvinä hyveinä Galston mainitsee kansalaisen hyveet, johtamisen hyveet ja yleiset poliittiset hyveet. Koska liberaali teoria rakentuu käsitykselle yksilön oikeuksista, niin liberaalin kansalaisen hyveenä on ymmärtää, että hänen tulee kunnioittaa myös muiden yksilöiden oikeuksia. Liberaali kansalainen ei saa olla pelkästään omia subjektiivisia mielihalujaan toteuttava olio, vaan hänen on ymmärrettävä myös ne laajemmat kontekstit, joihin yhteiskunnallinen elämä perustuu. Yhteiskunnallinen elämä on sidottu poliittiseen toimintaan, jossa vaalien avulla valitaan henkilöitä poliittisiin johtotehtäviin edustamaan kansan tahtoa. Poliittisen johtamisen hyveitä Galston pitää tärkeinä. Johtamisen hyveisiin kuuluu muun muassa kärsivällisyys. Kärsivällisyys on kykyä orientoitua moninaisuuteen ja ristiriitoihin. Poliittiset uudistukset eivät yleensä tapahdu nopeasti, vaan vaativat jatkuvaa keskustelua ja mielipiteiden vaihtoa suunnasta, johon tulisi pyrkiä. Poliittinen toiminta ja aktiivisuus pitääkin sisällään yhden merkittävistä hyveistä, jonka liberaali

teoria ja käytäntö mahdollistaa. Kysymys on avoimesta keskustelusta, jota pidetään yllä sanomalehdissä, yhdistyksissä ja erilaisissa kansalaisliikkeissä. Vaikka ei muuten aktiivisesti olisikaan mukana poliittisessa toiminnassa, niin vapaa keskustelu muiden ihmisten kanssa mahdollistaa ajatusten vaihdon ja kantaa ottamisen. (Galston 1998, 224-226.)

Olen tämän kappaleen aikana pyrkinyt tuomaan esille näkökulman, jonka kautta liberaalia teoriaa voitaisiin ikään kuin täydentää aristoteelisilla painotuksilla. Galston ja Hellsten tuntuvat olevan sitä mieltä, että tätä painotusta ei tarvitse rakentaa keinotekoisesti liberaalin teorian sisään. He näkevät, että liberaali teoria pitää implisiittisesti sisällään ajatuksia hyvästä elämästä, perfektionismista ja hyveistä. Yrittäessään muokata liberaalille teorialle uutta suuntaa Galston on kuitenkin selvästi sitoutunut siihen liberalistiseen perinteeseen, jonka perusrakenteista hänen ajattelunsa kumpuaa. Ja vaikka hän kritisoi Rawlsia välillä hyvinkin kärjekkäästi, niin mielestäni heidän välillään on enemmän yhtäläisyyksiä kuin eroja. Mutta Galston on itse myös tietoinen tästä. Rivien välistä voi lukea, että Galston pitää näkökulmaansa Yhdysvalloissa elävän poliittisen teoreetikon näkökulmana. Ja tämä näkökulma perustuu liberaaleille periaatteille yksilön oikeuksista ja hänen mahdollisuuksilleen päättää oman elämänsä kulusta.

7. Lopuksi

Olen työssäni pyrkinyt tuomaan esille liberalismi-komminitarismi – keskustelun alaa uusaristoteelisesta perspektiivistä. Tämä näkökulman valinta on tietenkin sulkenut pois monia kiinnostavia teemoja ja aihealueita, jotka ovat värittäneet keskustelun piiriä. Lisäksi voidaan sanoa, että työni pitää sisällään vahvan historiallisen otteen, koska matkaa on tehty antiikin Kreikasta tähän päivään. Työni yhtenä tarkoituksena onkin ollut herättää

ajatuksia myös suhteestamme menneisyyteen, koska historia kulkee mukamme myös nykyisyydessä.

Millaisia johtopäätöksiä siten edellä esitetystä voidaan vetää? Mielestäni kommunitaristien kritiikki liberaalia teoriaa kohtaan on oikeutettua, mutta liian jyrkkiäkään tulkintoja ei pitäisi tehdä. Varsinkin MacIntyren tapauksessa kritiikki on ollut erittäin kärjistettyä. Toisaalta provokatiiviset argumentit herättävät helposti enemmän huomiota ja saavat näin keskustelua aikaiseksi. Jaan kuitenkin useiden kommunitaristien käsityksen siitä, että varsinkin Rawlsin ihmiskuva kaipaa täydennystä. Esimerkiksi *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esitetty kuva ihmisestä rationaalisen toimijana on mielestäni hyvin yksipuolinen ja kapea. Onko niin, että yksilö moraalisen ja poliittisen toimijana on ainoastaan erilaisia vaihtoehtoja kalkyloiva olio, jonka tavoitteena on ainoastaan päästä parhaaseen mahdolliseen tulokseen pienimmällä mahdollisella vaivalla. Jos liberaali teoria on näin yksipuolinen ihmiskuvansa suhteen, niin epäilemättä se kaipaa hieman täydennystä. Toisaalta monet teoretikot ovat korostaneet, että liberaali ihmiskuva ei suinkaan ole näin yksipuolinen. Sen implisiittiset taustaoletukset on vain tuotava selvemmin esille, kuten huomasimme Galstonin tapauksessa. On kuitenkin myös muistettava, että vastaavasti jakoeettisissä kysymyksissä Rawlsissa voidaan havaita jopa jonkinlaisia humanistisia piirteitä. Pyrkiihän hän turvaamaan myös yhteiskunnan vähempiosaisten aseman. Yksilöiden kyvyt ja ominaisuudet ovat nimittäin luonnon lottoarvonnan tulosta, ja siksi niiden tuomia tuloksia on oikeutettua käyttää myös yhteisen hyvän kasvattamiseksi. Tämä siksi, jotta hyvinvointi jakaantuisi tasaisemmin ja tasa-arvon periaatteet tulisivat toteutetuiksi.

Tärkeä on mielestäni myös ajatus, jonka mukaan ihmistä ei voida tarkastella erillään niistä päämääristä ja arvoista, jotka konstituivat aristoteelisten lähtökohtien mukaan ihmisen olemusta. Ihminen ei ole riippumaton, suvereeni yksilö, joka kykenee objektiivisesti asettumaan ulkopuolelle niistä yhteiskunnallisista käytännöistä, joiden piirissä elämme. Kykenemme tietenkin ottamaan kriittistä etäisyyttä ja refleктоimaan lähtökohtiamme, mutta täydellinen riippumattomuus lienee mahdotonta.

Liberaalin poliittisen teorian ongelmaksi jää, kuinka motivoituneita ja sitoutuneita ihmiset ovat pitämään yllä rakenteita, jotka perustuvat melko abstrakteille periaatteille. Jos tavoitteena on autonominen moraalinen toimija, joka ei luota pelkästään auktoriteettien sanaan, vaan päinvastoin kykenee kriittisesti arvioimaan ja keskustelemaan yhteiskunnallista ongelmista, niin tavoite on mielestäni oikean suuntainen. Mutta lopuksi herää kuitenkin kysymys, että millaiset yhteiskunnalliset rakenteet ja olosuhteet sitten mahdollistaisivat tämän kehityksen? Tulisiko näiden rakenteiden perustua aristoteelisille vai liberalistisille periaatteille? Tässä työssä on osaltaan pyritty tuomaan esille, että kumpikaan teoria yksin ei ole riittävä vastausvaihtoehto edellä esitettyyn kysymykseen. Tarvitaan mitä ilmeisimmin välittäviä näkökulmia, jotka soveltavat kummankin teoreettisen viitekehyksen hedelmällisimpiä puolia.

Lähteet

Acrill, J.L., 1980: *Aristotle on Eudaimonia*. Artikkelit Amelie Oksenberg Rortyn toimittamassa teoksessa *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press. Los Angeles.

Airaksinen, Timo, 1994: *Arvojen yhteiskunta. Erään taistelun kuvaus*. WSOY. Juva.

Aristoteles, 1989: *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuuttila. Gaudeamus. Helsinki. (Tekstissä NE)

Aristoteles, 1991: *Politiikka*. Suomentanut A.M. Anttila. Gaudeamus. Helsinki. (Tekstissä PO)

Bell, Daniel, 1993: *Communitarianism and its Critics*. Oxford University Press. Great Britain.

Dworkin, Ronald, 1994 (1977): *Taking Rights Seriously*. Duckworth. Great Britain.

Finnis, John, 1985 (1983): *Fundamentals of ethics*. Oxford University Press. New York.

Fukuyama, Francis, 1992: *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Englanninkielisestä alkuteoksesta *The End Of History and the Last Man* suomentanut Heikki Eskelinen. WSOY. Juva.

Galston, William A., 1998 (1991): *Liberal Purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*. Cambridge University Press. USA.

Gauthier, David, 1992: *The liberal individual*. Artikkelin Shlomo Avinerin ja Avner de-Shalit'in toimittamassa teoksessa *Communitarianism and individualism*. Oxford University Press. Great Britain.

Gylling, Heta, 1999: *Yhdenlaista liberalismia ja monenlaista kommunitarismia*. Artikkelin filosofisessa aikakauslehdessä *Niin & Näin* 2/99. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Vammala.

Haikala, Sisko, 1996: *Valistus ja käänne moderniin*. Artikkelin Jorma Tiaisén ja Ilkka Nummelán toimittamassa teoksessa *Historiaa tutkimaan*. Atena. Jyväskylä.

Hallamaa, Jaana, 1994: *The prisms of moral personhood. The concept of a person in contemporary Anglo-American ethics*. Luther-Agricola-Society. Helsinki.

Hautamáki, Antti, 1996: *Individualismi on humanismia*. Artikkelin teoksessa *Yksilö modernin murroksessa*. Gaudeamus. Tammer-Paino Oy.

Hellsten, Sirkku, 1999: *Amerikkalainen kommunitarismi ja "kolmas poliittinen tie"*. Artikkelin filosofisessa aikakauslehdessä *Niin & Näin* 2/99. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Vammala.

Hellsten, Sirkku, 1996: *Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä*. Gaudeamus. Tampere.

Johnston, David, 1996 (1994): *The Idea of a Liberal Theory. A critique and reconstruction*. Princeton University Press. Princeton.

Kannisto, Heikki, 1984: *Filosofisen antropologian mahdollisuudesta*. Artikkelin teoksessa *Ajatus* 41. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja.

Koikkalainen, Petri, 1995: *MacIntyren Aristotelinen etiikka*. Artikkelele filosofisessa aikakauslehdessä *Niin & Näin* 2/95. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Vammala.

Kymlicka, Will, 1992: *Liberal individualism and liberal neutrality*. Artikkelele Shlomo Avinerin ja Avner de-Shalitn toimittamassa teoksessa *Communitarianism and individualism*. Oxford University Press. Great Britain.

Laitinen, Arto, 1998a: *"Baffling" Criticism of an "Ill-equipped" Theory: An Intervention in the Exchange Between MacIntyre and Taylor*. Artikkelele Emilios A. Christodoulidisn toimittamassa teoksessa *Communitarianism and Citizenship*. Ashgate. Antony Rowe Ltd.

Laitinen, Arto, 1998b: *Yhteisöllisyys Charles Taylorin moraaliteoriassa*. Artikkelele Jussi Kotkavirran ja Arto Laitisen toimittamassa teoksessa *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*. SoPhi. Jyväskylä.

Locke, John, 1995 (1689): *Tutkielma hallitusvallasta*. Englanninkielisestä alkuteoksesta *Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* suomentanut Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus. Tampere.

MacIntyre, Alasdair, 1984 (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press. Indiana.

MacIntyre, Alasdair, 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. Indiana.

Mulhall, Stephen & Swift, Adam, 1992: *Liberals & Communitarians*. Blackwell. Great Britain.

Nozick, Robert, 1992: *Distributive Justice*. Artikkelele Shlomo Avinerin ja Avner de-Shalitn toimittamassa teoksessa *Communitarianism and individualism*. Oxford University Press. Great Britain.

Palonen, Kari, 1998: *käännös-fenno-maniaa: Poliittinen poistettu Poliitikasta!* Artikkelit filosofisessa aikakauslehdessä *Niin & Näin* 2/98. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Vammala.

Pulkkinen, Tuija, 1998: *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus. Tampere.

Rawls, John, 1988 (1971): *Oikeudenmukaisuusteoria*. Englanninkielisestä alkuteoksesta *A Theory of Justice* suomentanut Terho Pursiainen. WSOY. Juva.

Rawls, John, 1993: *Political Liberalism*. Columbia University Press. USA.

Reiman, Jeffrey, 1994: *Liberalism and Its Critics*. Artikkelit C.F. Delaney'n toimittamassa teoksessa *The Liberalism-Communitarianism Debate*. Rowman & Littlefield Publishers Inc. USA.

Russell, Bertrand, 2000 (1946): *History of Western Philosophy*. Routledge. Great Britain.

Saastamoinen, Kari, 1998: *Eurooppalainen liberalismismi*. Atena. Jyväskylä.

Sandel, Michael J., 1994 (1992): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press. USA.

Sihvola, Juha, 1998: *Aristoteelinen yhteisö ja liberalismismi*. Artikkelit Jussi Kotkavirran ja Arto Laitisen toimittamassa teoksessa *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*. SoPhi. Jyväskylä.

Sihvola, Juha, 1994: *Hyvän elämän politiikka*. Tutkijaliitto. Helsinki.

Sihvola, Juha, 1996: *Yksilö, yhteisö ja hyvä elämä. Aristotelismi ja suomalainen arvokeskustelu*. Artikkeleitä teoksessa *Yksilö modernin murroksessa*. Gaudeamus. Tammer-Paino Oy.

Simon, Thomas W., 1994: *The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal/Communitarian Failing*. Artikkeleitä C. F. Delaney toimittamassa teoksessa *The Liberalism-Communitarianism Debate*. Rowman & Littlefield Publishers Inc. USA.

Taylor, Charles, 1998 (1991): *Autenttisuuden etiikka*. Englanninkielisestä alkuteoksesta *The Ethics of Authenticity* suomentanut Timo Soukola. Gaudeamus. Helsinki.

Taylor, Charles, 1985a: *Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge University Press. Great Britain.

Taylor, Charles, 1985b: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge University Press. Great Britain.

Taylor, Charles, 1997 (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press. USA.

Taylor, Charles, 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press. Arcata Graphics Halliday.

Toulmin, Stephen, 1998 (1990): *Kosmopolis. Kuinka uusi aika hukkasi humanismin perinnön*. Englanninkielisestä alkuteoksesta *Cosmopolis. The Hidden Agenda Of Modernity* suomentanut Matti Kinnunen. WSOY. Juva.

Urmson, J.O., 1989 (1988): *Aristotles Ethics*. Basil Blackwell. New York.